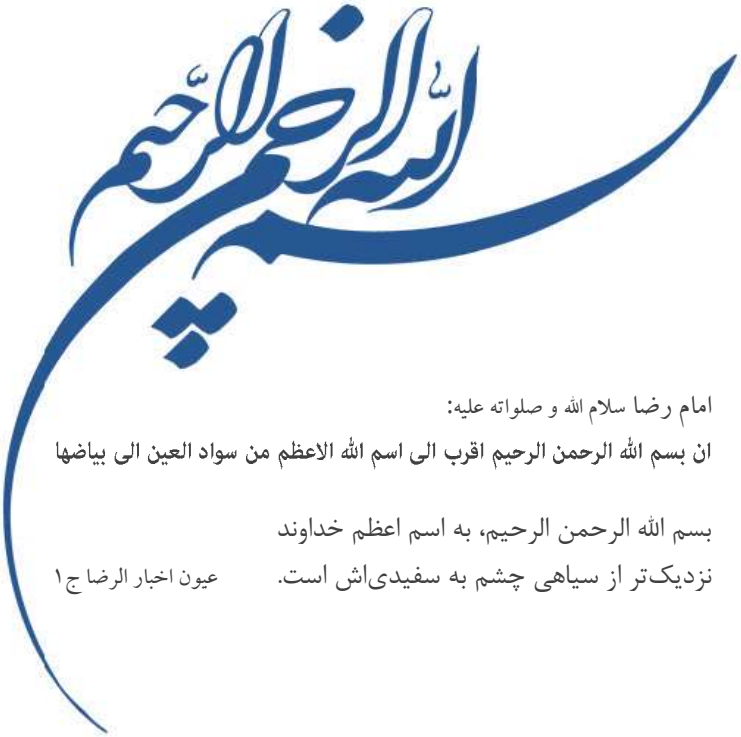

امام رضا سلام الله و صلواته علیه:

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

بسم الله الرحمن الرحیم

خلاصه گزارش بحث

مبادی اصول فقه احکام حکومتی

جلسه ۱ تا ۹۵

سرپرست پژوهش:

حجت‌الاسلام و المسلمین علامه حسینی الهاشمی

حسینیه اندیشه

۱۳۷۳ ـ ۱۳۷٤

خلاصه گزارش بحث

مبادی اصول فقه احکام حکومتی

حجة‌الاسلام والمسلمین حسینی
تنظیم از: برادر اسماعیل پرور

جلسهٔ ۱
تاریخ جلسه: ۷۳/۰۲/۲۵

بررسی احتمالاتی در چگونگی فهم از کلمات شارع

مقدمه

در مباحث مربوط به علم اصول (بخش مبحث الفاظ) قبل از هرچیز توجه به این نکته ضروریست که اصولاً ماهیت کلمات و الفاظ نیز همانند ماهیت موضوعات خارجی، با یکدیگر ارتباط متقابل داشته و به همدیگر قید می‌زنند. به همین دلیل معنای حقیقی هرکلمه در ربط با سایر کلمات معین شده و به طور کلی ما با یک نظام کلمات و مفاهیم روبرو هستیم.

علاوه بر این «شأن تخاطب» و وضعیت و ظرفیت روحی و فکری مخاطب نیز همواره در شکل‌گیری معنای کلمات مؤثر می‌باشد زیرا معمولاً هر متکلم و گوینده‌ای متناسب با قدرت درک مخاطب خود سخن می‌گوید. لذا در اینجا این سؤال مطرح می‌گردد که «شأن تخاطب» آیات و روایات اسلامی چیست و قرآن کریم و معصومین(ع) متناسب با فهم چه مخاطبینی سخن گفته‌اند؟ پاسخ این سؤال کاملاً روشن است مخاطبین قرآن کریم و معصومین(ع) کل تاریخ است و این آیات و روایات برای هدایت تمامی نسلهای بشر صادر شده و براین اساس تخاطب آنها یک تخاطب تاریخی و عمومی است.

۱ ـ تناسب ملاحظهٔ لوازم عقلی خطاب با مراتب تکامل فهم انسانها

براین اساس در هر مقطع تاریخی، سطح مقدمات حکمت که به بررسی آیات و روایات می‌پردازد متناسب با مرتبهٔ تکامل فهم انسانهاست و بهر میزان که «ارتکازات جامعه» و «تفاهم اجتماعی» توسعه یافته و متکامل شود، کثرت تنوع مفاهیم و انسجام و ارتباط آنها با یکدیگر بیشتر شده و معنای دقیقتری از هر خطاب، فهمیده می‌شود.

البته روشن است که در جریان این توسعه و تکامل، تنوع مفاهیم و کثرت ارتباطات و قیود آنها به حدی خواهد بود که دیگر یک فرد، قدرت احاطه بر همهٔ آنها را نخواهد داشت و لذا همانطور که بیان شد «تکامل تفاهم اجتماعی» زیربنای «ملاحظه لوازم خطاب» خواهد بود.

۲ ـ بررسی احتمالات مختلف در تشریح فهم کلمات (زبان)

نکته‌ای که در راستای فهم کلمات شارع مطرح می‌شود این است که اصولاً فهم این کلمات چگونه صورت می‌گیرد؟ احتمالاتی که در پاسخ به این سؤال قابل طرح است، عبارتند از:

۲/۱ ـ تبعیت نحوه فهم کلمات از شرایط

عده‌ای معتقدند که فهم کلمات شارع، هیچ نوع پایگاه ثابتی نداشته و تنها در تبعیت از شرایط شکل می‌گیرد در نتیجه همانطور که شرایط عینی و اجتماعی مرتباً در حال تغییر و تحول است زبان و مفاهیم آن نیز مرتباً تغییر کرده و تحول می‌یابد. (این اعتقاد در نهایت تحت عنوان «فقه پویا» ظهور می‌یابد)

۲/۲ ـ مطلق بودن فهم از کلمات به دلیل جدایی مفاهیم از یکدیگر

در یک دیدگاه دیگر که مفاهیم را همچون موضوعاتی جداجدا و بدون ارتباط با هم، مستقل و قیدناپذیر می‌دانند فهم از هرکلمه یک فهم مطلق و بدون ارتباط با سایر ادراکات است. از این رو به اعتقاد این افراد برای درک مفهوم صحیح هرکلمه باید به ارتکازات زمان خطاب و عرف زمان شارع مراجعه کرد. (این دیدگاه هرنوع رشد و تکامل فهم در درک کلمات شارع را نفی کرده و منجر به پیدایش فقهی می‌گردد که تنها از لحاظ کمیت رشد می‌کند)

۲/۳ ـ منحصر نبودن فهم کلمات شارع به لوازم کلام در زمان خطاب

به نظر ما فهم از کلمات شارع یک فهم تکامل‌پذیر است که تنها منحصر به آنچه که در زمان خطاب از کلمات شارع فهمیده شده، نخواهد بود. زیرا لوازم ارتکازی خطاب (که مربوط به عرف زمان تخاطب است) برای ما حجیت نداشته و ما باید بدنبال لوازم عقلی خطاب باشیم. بنابراین در فهم کلمات شارع نباید به «ارتکاز زمان خطاب» تکیه کرده و فهم از موضوعات مربوط به عدل و ظلم را منحصر به این ارتکاز نمود بلکه باید «ارتکاز با لحاظ تکامل» را وسیلهٔ درک کلمات شارع قرار داد.

۳ ـ نقل عرفی و شرط حجیت داشتن آن

بدون شک در هر جامعه‌ای همراه با گذشت زمان، برخی از کلمات معنا و مفهوم قبلی خود را از دست داده و معنای جدیدی پیدا می‌کنند اما آیا این تبدیل مفهومی و نقل عرفی، بر پایهٔ «سهل‌انگاری در تفاهم» و «عدم اهتمام» صورت می‌گیرد یا بر پایهٔ «اهتمام به تفاهم» و در جریان «توسعه و تکامل تفاهم اجتماعی» پدید می‌آید؟ طبیعی است که اگر نقل عرفی بر پایهٔ سهل‌انگاری و عدم اهتمام صورت بگیرد معنای جدیدی که حاصل می‌شود برای ما حجیت نخواهد داشت اما اگر این نقل بر پایهٔ اهتمام به تفاهم و ناشی از تکامل اجتماعی باشد حتماً ظرف مناسبی برای ملاحظهٔ لوازم خطاب و اتمام مقدمات حکمت بوده و دارای حجیت است.

۴ ـ خطابات شارع، نظام حاکم بر مفاهیم و موضوعات

بنابراین نظریه که مفاهیم و موضوعات با یکدیگر در ارتباط بوده و بین آنها نسبت وجود دارد لازم است که مجموعهٔ مفاهیم را همانند یک نظام فرض کنیم که در شرایط مختلف تاریخی این نظام، توسعه می‌یابد، اما نکتهٔ مهم آنکه خطابات شارع «نظام حاکم» است و در این نظام حاکم، نسبت‌های بین مفاهیم بگونه‌ای ایجاد شده است که برای مخاطبین، ظرفیت‌های جدیدی را ایجاد می‌کند و به همین لحاظ در هر زمان به عنوان قواعد کلی و حاکم شناخته می‌شوند.

ضمناً براین اساس دیگر نمی‌توان حقایق لغوی و ارتکازات زمان تخاطب را در زبان، اصل دانست بلکه «حقایق شرعیه» در زبان، اصل خواهند بود و حقیقت شرعی هم همان نسبتی است که شارع بین عناوین مستعمل خود ایجاد می‌کند.

«والسلام»

خلاصه گزارش بحث

مبادی اصول فقه احکام حکومتی

حجة‌الاسلام والمسلمین حسینی
تنظیم از: برادر اسماعیل پرور

جلسهٔ ۲
تاریخ جلسه: ۷۳/۰۳/۰۴

بررسی احتمالاتی در مورد نحوهٔ رابطه فهم خطابات شارع با تکامل اجتماعی زبان

مقدمه

مباحث این جلسه به بررسی احتمالات مختلف پیرامون نحوه ارتباط «فهم خطابات شارع» با «تکامل اجتماعی زبان» اختصاص یافته است، اما قبل از ورود به این بحث توضیحات مختصری در مورد مطالب جلسه قبل بیان شده که در این قسمت بیان می‌گردد.

در ارتباط با حجیت ظواهر کلام شارع، سه نظریهٔ قابل طرح است که در هر نظریه، حجیت این امر به یکی از موضوعات زیر بازگشت می‌نماید:

۱ ـ ارتکازات زمان خطاب ۲ ـ ارتکازات زمان ابتلاء (ادراکات تکامل یافته) ۳ ـ حقایق شرعیه

ضمناً در رابطه با «نقل عرفی» نیز باید توجه داشت که این نقل، گاهی به دلیل کثرت استعمال در معنای غیرحقیقی صورت می‌گیرد و گاهی به دلیل توسعهٔ زبان و تکامل ادراک، انجام می‌شود.

البته تکامل، ریشه در تمایل فطری انسانها دارد و از آنجا که انسان در فطرت خویش کمال‌جو و تکامل‌طلب است، ادراکات او و روابط اجتماعی‌اش همواره رو به گسترش است. اما نکته مهم نحوهٔ ارتباط «فهم خطابات شارع» با این تکامل اجتماعی است که در این جلسه، احتمالات مختلف مربوط به این موضوع مورد دقت قرار می‌گیرد.

۱ ـ تأثیرپذیری فهم خطابات شارع از ادراکات عینی

در مورد نحوهٔ رابطه فهم خطابات شارع با تکامل اجتماعی زبان، یک احتمال این است که ادراکات عینی رو به گسترش را بر ادراکات از کلمات شارع، حاکم دانسته و به اصطلاح فهم از خطابات شارع را تابع تکامل اجتماعی زبان بدانیم که بطلان این احتمال کاملاً واضح است.

۲ ـ جدا بودن و عدم ارتباط فهم خطابات شارع با تکامل اجتماعی زبان

احتمال دوم بر پایهٔ جدایی و عدم ارتباط فهم خطابات شارع با ادراکات روبه تکامل اجتماعی، مطرح می‌شود. بدین معنا که تکامل و نقل عرفی تنها در محدودهٔ ادراکات و مفاهیم اجتماعی، جریان داشته و محدودهٔ کلمات شارع (و همچنین احکام مستنبطه) به صورتی کاملاً جدا و مستقل از محدودهٔ ادراکات اجتماعی از هر نوع تغییر و تکامل مصون می‌باشد.

لذا هیچ نوع تأثیری از جانب ادراکات اجتماعی و تکامل آن بر کلمات شارع وارد نشده و احکام مستنبطه نیز همان احکام ثابت و کلی است که مخصوص خطابات زمان شارع است.

۲/۱ ـ آثار و پی‌آمدهای این عدم ارتباط

مهمترین آثار و پی‌آمدهای این احتمال که محدودهٔ کلمات شارع و احکام مستنبطه را به عنوان یک سری احکام ثابت و کلی از محدودهٔ ادراکات و موضوعات تکامل‌پذیر اجتماعی، تفکیک می‌نماید در نحوهٔ تطبیق احکام دین بر موضوعات مستحدثه ظاهر می‌شود. بدین معنا که در هنگام تطبیق دادن احکام ثابت بر موضوعات تکامل یافته، چون فقیه نمی‌خواهد نقل عرفی را به هیچ وجه در امر استنباط احکام، مؤثر بداند برخی از موضوعات مستحدثه از خطابات شرع، خروج موضوعی پیدا کرده و نظر دادن راجع به آنها مشکل می‌گردد. لذا در این میان فقیه ناچار خواهد شد که همواره با تکیه کردن بر اصل برائت، عدم وجود یک تکلیف روشن را در قبال موضوعات مستحدثه انتخاب نموده و یا حداکثر بر پایهٔ اصل اشتغال، حکم به احتیاط کند.

ضمن آنکه در این دیدگاه، فقیه برای شناسایی موضوعات، تنها خود موضوع را لحاظ کرده و به «لوازم آن» توجهی ندارد به همین جهت فقیه، توانایی مشاهده آثار درازمدت فتوای خود در زندگی اجتماعی مردم را نخواهد داشت.

از جمله آثار دیگر این احتمال، نوع نگرشی است که راجع به بحث «ولایت فقیه» پدید می‌آید زیرا بر این اساس، ولی‌فقیه تنها متکفل همان مسایل و موضوعاتی است که در برخی از نصوص اشاره شده است یعنی محدودهٔ اختیارات ولی فقیه، منحصر به برخی از اختیارات بسیار جزیی خواهد شد.

۳ـ مرتبط بودن فهم خطابات شارع با تکامل اجتماعی زبان

سومین احتمال آن است که بین فهم خطابات شارع با تکامل اجتماعی زبان، ارتباط تنگاتنگ قائل شویم بدین معنا که رشد و تکامل اجتماعی زبان، حتماً قدرت فهم ما از خطاب شارع را نیز افزایش دهد.

البته باید توجه داشت که پذیرفتن این احتمال هرگز به معنای آن نیست که عقل قدرت دسترسی به علل جعل احکام را به دست می‌آورد زیرا این نکته مسلم است که انسان در هیچ مرحله‌ای از رشد و کمال به علل واقعی جعل احکام، دست نخواهد یافت و این امر تنها زمانی ممکن خواهد بود که در خطابات خود شارع، علت جعل حکم بیان شده باشد.

بنابراین هدف اصلی از بیان این احتمال سوم، تلاش برای شناخت راههای دقیقتر تعبد و پرستش و پرهیز از تعبد عوامانه است، البته این دقت باید بدون هرگونه پیشداوری عقلی یا حسی صورت گیرد به بیان دیگر این دقت و تأمل باید تنها در باب «خطاب و تخاطب» انجام شود. یعنی از آنجا که اهدافی راکه برای خطاب قرار می‌دهند مختلف است لازم است این دقت صورت گیرد که غایت و هدف تخاطب به چه نحو در این خطابات تأثیر داشته است.

۳/۱ ـ لزوم توجه به ترکیبات جدید شارع در عرف تخاطب

مهمترین نکته‌ای که در این احتمال و در جریان دقت و تأمل برای شناخت راههای کاملتر تعبد وجود دارد این نکته است که چون شارع درصدد بیان یک نظام ارزشی و ارتقاء تفاهم بوده است، ترکیبات جدیدی را در الفاظ عرب ایجاد فرموده است که توجه به این ترکیبات کاملاً لازم و ضروری است.

با این حال برای فهم ترکیبات شارع نمی‌توان به انسباقات عرفی زمان تخاطب تکیه کرد بلکه باید تلاش کرد تا فرهنگ خطاب شارع را جایگزین انسباقات عرفی نمود و بر این اساس ترکیبات شارع را شناسایی کرد.

ضمناً از آنجا که بسیاری از علمای علم اصول بر این نکته تأکید دارند که علاوه بر حجیت مدلول الفاظ، حجیت لوازم عقلی مدلولها نیز قابلیت استناد دارد، می‌توان نتیجه گرفت که شناخت فرهنگ خطاب با شناخت علت جعل احکام فرق می‌کند.

افزون بر این برای شناخت فرهنگ خطاب باید معانی الفاظ و کلمات را اصل دانست تا پیدایش ترکیبات جدید امکان‌پذیر باشد.

« والسلام »

خلاصه گزارش بحث

مبادی اصول فقه احکام حکومتی

حجةالاسلام والمسلمین حسینی
تنظیم از: اسماعیل پرور

جلسهٔ ۳
تاریخ جلسه: ۷۳/۰۳/۱۱

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

مقدمه

در جلسات قبل مشخص شد که مجموعه‌سازی (وبکارگیری علم نحو، و معانی و بیان) در تعیین معنای کلمات تأثیر دارد همانطور که تقدم و تأخر یک کلمه در درون یک جمله در مشخص شدن معنای آن مؤثر است، لذا باید نتیجه گرفت که اصولاً معنای هرکلمه تابع نسبتی است که کلمه در آن بکار گرفته می‌شود. هرچند که منظور از این امر (تبعیت مفهوم کلمه از نسبت حاکم بر آن) نادیده گرفتن معنای خود کلمه و بی‌معنا و خنثی دانستن آن نیست اما بهرحال در خطابات شرع، مفهوم کلمه از مفهوم نسبت تأثیر می‌پذیرد.

علاوه بر این نسبتی که بین هریک از نسبتها برقرار می‌شود نیز در تعیین معنای کلمات مؤثر است و در نهایی‌ترین مرحله نظام ارزشی حاکم بر کل جملات و کلمات هدف نهایی آنها را مشخص می‌سازد، از این رو مباحث این جلسه نیز به بررسی ضرورت استنباط این نظام و تفاوتهای آن با علت‌یابی احکام، اختصاص یافته است.

۱ـ حجیت نظام ارزشی و تفاوت آن با شیوه‌های باطل استنباط احکام

همانطور که قبلاً بیان شد شیوه‌های باطل استنباط احکام (نظیر قیاس، استصلاح، استحسان و تأویلات مادی) بدنبال دست‌یابی به علت احکام است و کشف علت چه در شکل حسی و چه در شکل عقلی آن، هرگاه که بدون ملاک حجیت صورت گیرد به معنای «تفسیر به رأی» و تحمیل پسند خود بر وحی بوده و در حقیقت نوعی استغنای از وحی و مصداقی از «تعبدون ماتنحتون» می‌باشد. در حالیکه عقل در عمل تفقه باید تسلیم وحی بوده و به رسالت انبیاء اعتراف کند، یعنی تقوا، انضباط و پرهیز از اعلام استغناء نسبت به وحی، باید در جمیع

مراتب فعالیت فرهنگی رعایت شود.

همچنین برای طبقه‌بندی موضوعات نیز نمی‌توان تنها با بهره‌گیری از شیوه‌های عقلی اقدام کرد و اهم و مهم موضوعات را مشخص و نسبتهای بین آنها را تعیین نمود بلکه اینکار باید با استفاده از قواعدی صورت گیرد که آن قواعد، موضوع اهم را در نزد شارع معین می‌کند، به بیان دیگر ما باید «نظام اهتمام به موضوعات» را عندالشارع کشف کرده و بر اساس آن موضوعات را طبقه‌بندی نمائیم.

پس از این مرحله باید جهت «کنترل کارآئی» سراغ امور عینی و خارجی رفت و تلاش کرد تا پاسخ سئوالات مربوط به این مسئله را بر اساس نظام شرع و هماهنگ با طبقه‌بندی شرعی موضوعات بدست آورد.

۲ ـ ویژگیهای روش طبقه‌بندی موضوعات عینی

به طور کلی علم اصول احکام حکومتی در راستای جریان دادن تعبد در استنباط موضوعات کلان و اساسی مربوط به ادارهٔ جامعه، می‌بایست طبقه‌بندی ارزشی احکام را مشخص سازد اما علاوه بر این یک طبقه‌بندی برای موضوعات نیز لازم است که این طبقه‌بندی هم باید بگونه‌ای از شرع گرفته شود.

شیوهٔ کلی دست‌یابی به این طبقه‌بندی به نحو اجمال به تبیین است و در اصل پیدایش آن، نظام ولایت حاکم است، بدین معنا که اصولی چون تقدم اراده بر انگیزه و تقدم انگیزه بر تفکر، زیربنای اولیهٔ آن روش قرار می‌گیرند و پس از آن «نظام اصطلاحات» تولید می‌شود و سپس نظام تعاریف و نظام کنترل معادله ایجاد می‌گردد.

۲/۱ ـ تفاوتهای روش استنباط احکام با روش موضوع‌شناسی

باید توجه داشت که روش استنباط احکام و روش موضوع‌شناسی، دو میدان فعالیت فکر هستند که از زوایای مختلفی با یکدیگر تفاوت دارند. مهمترین تفاوت این دو میدان فکری در مو دی است که در هر میدان مورد توجه قرار می‌گیرد زیرا در میدان اول که روش استنباط احکام است مواد آن عبارت از کلمات وحی است که ذهن ما می‌تواند از این کلمات ادراک داشته باشد اما ذهن هیچگاه در خود وحی و ایجاد مواد آن نقشی نخواهد داشت.

در مقابل در میدان دوم که روش موضوع‌شناسی است مواد عبارت از اشیاء خارجی است و ذهن انسان نه تنها در درک اشیاء خارجی بلکه در ایجاد آنها نیز نقش دارد، از این رو هرچه که یک فرد نسبت به کلمات وحی، تسلیم‌تر و مؤمن‌تر باشد درک و استنباط او از کلمات وحی و موضوعات عینی دقیقتر و کاملتر خواهد شد.

۲/۲ ـ وحدت مبنای روش استنباط و روش موضوع‌شناسی

علم‌رغم تفاوتهایی که بین مواد هریک از این دو روش وجود دارد اما پایگاه و مبنای اصلی دو روش فوق، واحد و مشترک است و بهمین دلیل ایندو روش در نهایت در یک نظام واحد جای می‌گیرند. بر این اساس تسلیم و تعبد، پایگاه مشترکی است که ایندو روش را به وحدت رسانده و زمینه‌های توسعهٔ آنها را فراهم می‌سازد.

۲/۳ ـ آثار وحدت داشتن دو روش در امر موضوع‌شناسی

در روش موضوع‌شناسی مهمترین نکته‌ای که باید مورد دقت قرار گیرد ارائه «توصیفات الهی» از موضوعات است زیرا شکی نیست که ارائه توصیف از موضوعات در شکلهای مختلفی امکان‌پذیر است. بدین معنا که می‌توان موضوعات را «مادی» یا «التقاطی» نیز توصیف کرد اما این روش باید بگونه‌ای باشد که بر پایهٔ نظام ارزشی شرع، جایگاه هر موضوع نسبت به سائر موضوعات را مشخص ساخته و از این طریق موضوعات را به شکل الهی توصیف نماید تا در موضعگیریهایی که نسبت به موضوعات مختلف انجام می‌شود التزام به وحی جریان داشته باشد.

۳ ـ نتایج حاصل از طبقه‌بندی موضوعات و طبقه‌بندی احکام

برپایهٔ مطالبی که تاکنون بیان شد برای تنظیم کلیه امور و فعالیتها بر اساس وحی، لازم است که ابتدا یک طبقه‌بندی از احکام و ارزشها صورت بگیرد و یک نظام طبقه‌بندی نیز از موضوعات عینی خارجی ارائه شود، تا در هر شرائط هم بتوان تکلیف شرعی را شناخت و هم بتوان قدرت مناسب برای کنترل عینیت داشت، بنابراین نتیجهٔ اصلی این بحث زمینه‌سازی برای شناخت تکلیف و بهره‌مندی از قدرت کنترل عینیت است.

۴ ـ ارتباط بین قوانین شرع با موضوعات اجتماعی

باید توجه داشت که نظام ارزشی استنباط شده از شرع، نظام حاکم بر جریان تکامل است و قدرت این قوانین هم به فاعل آنها یعنی نبی‌اکرم«ص» و ائمه معصومین(ع) باز می‌گردد، به بیان دیگر این قوانین در رابطه با فاعل محوری، تبعی هستند اما در رابطه با ما نقش محوری دارند و ما باید نسبت به آنها تولی داشته باشیم.

از این رو هرچه که ما نسبت به این قوانین، تولی بیشتری داشته و به صورت گسترده‌تری تحت پوشش آنها قرار بگیریم، تکامل تاریخی بیشتری پیدا خواهیم کرد، و در مقابل هرچه که تولّی ما نسبت به این قوانین کمتر باشد زندگی ما با زندگی کفار مخلوط شده و به اصطلاح درجهٔ خلوص اسلامی بودن آن کمتر خواهد شد.

« والسلام »

خلاصه گزارش بحث

مبادی اصول فقه احکام حکومتی

حجة‌الاسلام والمسلمین حسینی
تنظیم از: اسماعیل پرور

جلسهٔ ۴
تاریخ جلسه: ۷۳/۳/۱۸

طبقه‌بندی در ابزار مفاهمه طریق توسعه روش استنباط

مقدمه

در جلسات قبل روشن شد که برای اتخاذ موضع صحیح نسبت به امور مختلف، نیاز به روشی است که آن روش بر پایهٔ تولی به شرع، شکل گرفته و موضوعات را به نحو الهی توصیف نماید. به بیان دیگر در جریان اجرای احکام الهی، می‌بایست احکام و موضوعات شناخته شوند اما شناخت موضوعات به نحو پراکنده و انتزاعی برای انجام این مهم کافی نیست در نتیجه باید تلاش کرد تا «نظام موضوعات» را شناسایی نمود و طبقه‌بندی، ارزش و نسبتهای بین آنها را مشخص کرد.

همچنین برای ملاحظه نظام احکام نیز باید بجای ملاحظه احکام به نحو جدای از هم، باید احکام را با هم شناسایی کرد و در نهایت بر اساس درک مجموعه‌ای از دین به صورت یک نظام ارزشی، و درک مجموعه‌ای از موضوعات، در مقابل امور مختلف موضعگیری نمود.

بنابراین ما برای شناخت موضوعات نیاز به روشی داریم که همان روش شناخت و طبقه‌بندی موضوعات است. اکنون در ادامهٔ مباحث قبل، در این جلسه ویژگیهای این روش و تفاوتهای آن با روشهای انحرافی تفسیر به رأی، مورد دقت قرار گرفته است.

۱ ـ *روشهای انحرافی استنباط احکام و انواع مختلف تفسیر به رأی*

در مقابل شیوهٔ صحیح علم اصول که جهت استنباط نظام ارزشی دین، عقل را در خدمت وحی قرار می‌دهد در شیوه‌های انحرافی استنباط احکام، عقل به صورت مستقل به تأویل احکام پرداخته و دستورات دینی را طبق پسند خود تفسیر می‌نماید.

۱/۱ ـ تأویل احکام بر پایهٔ حس‌گرایی

یکی از شیوه‌های انحرافی استنباط احکام، تأویلات و تفسیر به رأی‌هایی است که بر پایهٔ حس‌گرایی صورت می‌گیرد، این شیوه را کسانی بکار می‌گیرند که بدنبال تأویل علمی احکام هستند زیرا در علوم کنونی جهان غرب هم پیش‌فرضها، پیش‌فرضهای مادی و حسی هستند و هم روش، معیار صحت و کارآیی آن بر اساس حس‌گرایی تعیین می‌شوند.

البته این نوع تأویل در اصل از یک نحو لذّت‌گرایی مادی نشأت می‌گیرد که هیچ صیانتی برای انسان قائل نبوده و در حقیقت به عنوان یک حیوان با آن برخورد می‌کند، به طور کلی در این نوع تأویل، امور حسی و لذتهای مادی بر همهٔ ارزشها حاکم می‌شوند.

۱/۲ ـ حاکمیت مصالح عقلی بر احکام دینی

در یک نوع تفسیر به رأی دیگر که معمولاً توسط متفکرین سابق یونانی یا اندیشمندان کنونی اروپا انجام می‌گیرد، ابتدا یک سری مصالح عقلی به ظاهر حکیمانه فرض شده و اخلاق و احکام بر اساس آنها تعریف می‌شوند.

ریشهٔ اصلی این نوع تأویل نیز توجه به اقتدار مادی و اصل دانستن کارآیی عینی است لذا این گروه از افراد در مواردی حتی به لذات مادی نیز بها نداده و برخی ریاضت‌ها را که در راستای افزایش اقتدار مادی لازم است، توصیه می‌نمایند. در هر صورت در این روش، اخلاق فلسفه و احکام بر پایهٔ یک سری مصالح عقلی و در جهت افزایش کارآیی عینی تأویل می‌شوند.

۲ ـ شیوهٔ صحیح استنباط احکام و توسعهٔ آن

همانطور که بیان شد علم اصول بدنبال کشف راههای تبعیت عقل از وحی است و در این راستا آنچه که اصل قرار می‌گیرد «توسعهٔ تعبد» است که به عنوان یک جهت حاکم بر عملکرد فقهای ما بوده و هم‌اکنون نیز همان جهت باید ارتقاء یابد. در همین رابطه فقهای ما کلمات وحی را مورد دقت قرار داده و این کلمات را واسطه بین خود خدای متعال نموده‌اند و حتی فقهای اخباری نیز در همین مسیر تلاش می‌کرده‌اند تا عقل خود را در خدمت وحی قرار داده و چیزی را بر آن تحمیل نکنند، ضمن آنکه مواد منطقی عملکرد فقهاء در علم اصول نه مقدمات حسی بوده و نه اخلاق عینی، یعنی آنها نه تمایل به لذات مادی را اصل قرار داده و نه تشخیص مصالح توسط

عقل را مبنای اخلاق و فلسفه فرض کرده‌اند.

۲/۱ ـ ضرورت توجه به ابزار مفاهمه بجای توجه به موضوعات

نکتهٔ مهم در جریان توسعهٔ علم اصول توجه کردن به ابزار مفاهمه و طبقه‌بندی این ابزار بجای پرداختن به موضوعات است زیرا اگر عقل بخواهد این موضوعات را طبقه‌بندی نماید، مبتلای به تفسیر به رأی خواهد شد، اما اگر ابتدا ابزار مفاهمه، طبقه‌بندی شده و سپس بوسیلهٔ آن موضوعات مورد دقت قرار گیرند شبههٔ تفسیر به رأی منتفی خواهد شد.

بنابراین جهت توسعهٔ علم اصول بر مبنای تعبد، مداقهٔ عقلی در ابزار مفاهمه لازم است اما این مداقهٔ باید به عنوان قدم انتقال و مبدأ حرکت باشند، نه مقصد آن، یعنی مفروض این است که کلمات شارع هماهنگ و بدون تناقض است و ما باید بوسیلهٔ ابزار مناسب موضوعات را به صورت هماهنگ بشناسیم.

۲/۲ ـ طبقه‌بندی ابزار مفاهمه

برای طبقه‌بندی ابزار مفاهمه، ابتدا باید از ضرب سه وصف اسلامی، التقاطی و الحادی در یکدیگر، ۲۷ عنوان بدست آوریم که اولین عنوان آن «اسلامی اسلامی اسلامی» و آخرین عنوان آن «الحادی الحادی الحادی» است. پس از آن باید دقت کرد که ابزار مفاهمه چه زمانی شکل کاملاً مادی به خود گرفته و چه زمانی کاملاً اسلامی بوده و به اصطلاح «الهی الهی الهی» شده است.

۲/۳ ـ نتیجهٔ حاصل از طبقه‌بندی ابزار مفاهمه

طبقه‌بندی ابزار مفاهمه و بدست آوردن ۲۷ عنوان فوق، موجب بالا رفتن حساسیت این ابزار شده و غفلت و سهل‌انگاری در برخورد با موضوعات را کاهش می‌دهد، به نحوی که هر نوع گمانه‌زنی و تطرق احتمال که در رابطه با موضوعات صورت می‌گیرد تا حدودی ریشهٔ منطقی داشته و از توجه و حساسیت کافی برخوردار می‌باشد. به بیان دیگر دقتهایی که در این بخش در مورد ابزار مفاهمه صورت می‌گیرد سبب می‌شود تا در هیچ شرایطی، نظام ارزشی غیر شرعی جایگزین نظام ارزشی شرعی نشده و به اصطلاح «تعبد» با دقت و حساسیت کامل، توصیف و تعریف شود.

۳ ـ جایگاه کلی ابزار مفاهمه و تبعی بودن آن نسبت به کلام شارع

در جریان بکارگیری ابزار مفاهمه، مهمترین نکته قابل توجه آن است که این ابزار خود منشأ تحریف کلام شارع نشده و ما را از راه حق و حقیقت دور نسازد، لذا برای اطمینان یافتن از کارآئی صحیح این ابزار باید همواره نقش تبعی آن در مقابل کلام شارع را در نظر گرفت و در تمامی مراحل و مراتب این ابزار اعم از نحوهٔ تقسیم، نحوهٔ ترتیب، و نحوهٔ به وحدت رساندن کثرتها، در مقابل بیانات و خطابات شارع به نحو کامل تسلیم بود، از این‌رو هرگاه که شواهد نقض این ابزار در کلام شارع مشاهده می‌شود بجای اصرار بر بکارگیری این ابزار باید برای اصلاح و حل تناقضات و ناهماهنگی‌های آن با خطابات شرع اقدام کرد.

به عبارت دیگر ابزار مفاهمه در حین بکارگیری باید هماهنگی و سازگاری بیشتری با کلام شارع پیدا کرده و ادراک مرحلهٔ دوم حاکم بر ادراک مرحلهٔ اول باشد یعنی هرچه که فعالیت بیشتری صورت می‌گیرد ایمان و آگاهیهای بالاجمال مراحل قبل، توسعه یافته و از هماهنگی بیشتری برخوردار می‌شود. چون مفروض این است که روش از خود خطابات شرع بدست نمی‌آید اما در هماهنگی با خطابات شرع می‌توان روش را تولید کرد و سپس توسعه داد.

بنابراین برای تکمیل ابزار مفاهمه، پس از انجام طبقه‌بندی، باید به صورت کلی اصول مفاهمه را ملاحظه کرده و اقسام آنرا ذکر نمائیم. پس از آن باید دقت نمود که آیا در خطابات شرع هم همینگونه ابزار بکار رفته است یا خیر؟ در مرحلهٔ بعد باید به رفع نقائص این ابزار پرداخت و ناهماهنگی‌های آن با خطابات را برطرف کرد و خلاصه از این طریق تمامی وسع و تلاش خود را برای تکمیل ابزار بکار گرفت به نحوی که در هیچ مرحله‌ای، عجب و خودبینی راه نیافته و تلاش برای شناخت ضعفها و نقائص و رفع آنها متوقف نشود و بدین ترتیب ادراکات و نسبتهایی که در هر مرحله از شرع بدست می‌آید مقدمه و وسیله‌ای برای حصول ادراکات و نسبتهای مرحلهٔ بعد شود.

« والسلام »

خلاصه گزارش بحث

مبادی اصول فقه احکام حکومتی

حجةالاسلام والمسلمین حسینی
تنظیم از: برادر اسماعیل پرور

جلسهٔ ۵
تاریخ جلسه: ۷۳/۰۴/۰۸

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

مقدمه

جمع‌بندی مباحثی که تاکنون بیان شده، بدین شرح است:

اصل ۱ ـ توسعهٔ تعبد در فهم از کلمات است. ۲ ـ روش و منطق ضرورت دارد و بدون وجود آن نمی‌توان کلمات را فهمید ۳ ـ در تفاهم اجتماعی نیز توسعه وجود دارد ۴ ـ ارتکازات زمان عرف تخاطب برای فهم از کلمات حجیت ندارد ۵ ـ ادبیات تخاطب وحی، ادبیات محوری و تاریخی است و همین ادبیات، ادبیات سرپرستی توسعهٔ ارتکازات است ۶ ـ تخاطب، انواع الهی، التقاطی و الحادی دارد. ۷ ـ موضوع تخاطب مفردات نیست بلکه مقالات، گفتارها و مجموعه‌ای از کلمات می‌باشد. ۸ ـ مقاصد در مقالات، گفتارها و مجموعه‌ها اصل است ۹ ـ تخاطب خود یک نحوه تصرف و ابزار تصرف می‌باشد. ۱۰ ـ رابطهٔ بین درک از معارف و تصرف در موضوعات عینی حتماً بر یک پایه تفسیر می‌شود و موضعگیری نیز منوط به وجود طبقه‌بندی بین معارف و موضوعات است و باید بر یک اساس انجام گیرد.

درادامه این مباحث در این جلسه نیز مسئله طبقه‌بندی ابزار مفاهمه مورد دقت قرارمی‌گیرد.

۱ ـ طبقه‌بندی عقلی مفاهیم ابزاری

باید توجه داشت که هرگاه ما مسائل و اموری را که مورد خطاب شارع قرار می‌گیرد یعنی چیزهایی را که شارع در مورد آنها امر و نهی می‌فرماید، طبقه‌بندی نمائیم و از این طریق بخواهیم نظام اوامر شارع را به صورت مجموعه‌ای لحاظ کنیم، دچاز به یک نوع قیاس پیچیده می‌شویم چون در اینکار ما یک جایگاه برای هر موضوع فرض کرده و در حقیقت ارزش خاصی هم برای آن تعیین کرده‌ایم یعنی چیزی را بالاتر از یک چیز و پائین‌تر از چیزهای دیگر قرار

داده‌ایم، و بدیهی است که این نوع برخورد یا استحسان است که عقل با پسند و مصلحت‌اندیشی خود، یک موضوع را در منزلت رفیع‌تر و موضوع دیگری را در منزلت نازل‌تر قرار داده است و یا قیاس است که طبقه‌بندی شارع در مورد یک چیز به امور دیگر نیز سرایت داده می‌شود.

در مقابل هرگاه که ابزار تخاطب را مورد دقت قرار داده و آنرا به صورت موضوعی طبقه‌بندی کردیم، می‌توان مطمئن بود که دیگر هیچ نوع قیاس و استحسانی صورت نگرفته است، دلیل اصلی این مسئله نیز در تفاوت ابزار تخاطب با موضوعاتی که این ابزار در مورد آنها صحبت می‌کند نهفته است.

۱/۱ ـ *تفاوت ابزار تخاطب و نظام موضوعات*

در ابزار تخاطب، ابتدا حروف یا علائم (صوتی و کتبی) مطرح است که برای آشنایی با هر زبانی در قدم اوّل باید این حروف و علائم را فرا گرفت و پس از آن باید با کلمات، جمل و بعد سیاقات و مقالات آشنا شد چون این امور مفاهیمی را نتیجه می‌دهند که این نظام مفاهیم، همان ابزار تخاطب است.

اکنون سخن این است که اگر در مفاهمه، مواد و روش را تفکیک نمائیم و در مورد این روش که ابزار مفاهمه است، مداقهٔ عقلی انجام دهیم، آیا اینکار نوعی قیاس و علت‌یابی احکام بشمار می‌آید یا اینکه باید اینکار را اهتمام بیشتر در امر تعبد دانست؟ بدون تردید هرگاه که در مورد روش، دقت عقلی صورت گیرد همانطور که مثلاً دربارهٔ صرف و نحو (که جزء روشهای نازله علائم است) دقت‌هایی صورت می‌گیرد، این امر به معنای اهتمام در امر تعبد است.

۱/۲ ـ *تفاوت ابزار تخاطب و مفاهمه با مفاهیم ابزاری*

همانطور که بیان شد ابزارهای تخاطب و مفاهمه، همان علائم، اصوات و صداهایی هستند که توسط ما، منظم شده و نظام داده می‌شوند یعنی از ابتدا که الفبای یک زبان را فرا می‌گیرید تا زمانی که قواعد صرف و نحو آن زبان را ذکر می‌کنید در حال نظام دادن ابزارهای مفاهمه هستید و طبیعی است که هرگاه فردی به این ابزارها آشنا نباشد از مفاهیم آن زبان (و در اینجا که زبان وحی مورد نظر است از مفاهیم کلمات وحی) نیز آگاه نخواهد شد، اما مفاهیم ابزاری با ابزارهای مفاهمه تفاوت دارند.

۱/۳ ـ عام بودن روش طبقه‌بندی مفاهیم ابزاری

نظام طبقه‌بندی و قاعده‌مند ساختن مفاهیم ابزاری هرگاه که به صورت مفردات لحاظ شود مانند علم صرف است ولی هرگاه که به صورت مفردات لحاظ نشود و لوازم عقلی پیدا کرده و ملازمات عقلیه نسبت به آنها دیده شود به شکل «نظام مفاهیم ابزاری» ظاهر می‌شود ضمناً باید توجه داشت که این امر یک مسئله عقلی است و منحصر به یک زبان خاص نمی‌باشد، همچنین این کار سبب بالارفتن حساسیت در امر مفاهمه و دقت بیشتر در آن می‌گردد.

۲ ـ آثار عدم وجود طبقه‌بندی در مفاهیم ابزاری

بدون تردید همهٔ کلمات شارع و تمامی روایاتی که از لحاظ سند، قابل اعتماد می‌باشند از ارزش والایی برخوردار می‌باشند، اما باید توجه داشت که در عملکردهای اجتماعی ما ناچار به موضعگیری می‌باشیم و هرگاه بخواهیم موضعگیریهای خود را نظام دهیم چون این امر از شکل فردی خارج می‌شود، برای انجام آن ناچار به تقدم و تأخّرهایی هستیم که از کلام شارع بدست‌آمده باشد والاّ هرگاه که این تقدم و تأخرها صورت نگرفته و نظام خاصی برای مفاهیم ابزاری معرفی نشود، در اینصورت استفراغ وسع نسبت به قاعده‌مند ساختن احتمالات صورت نگرفته و در نتیجه همانطور که در شرائط کنونی نیز مشاهده می‌شود هریک از علماء و مفسرین یک‌سری از امور را به نام امور اهم معرفی کرده و امور دیگری راکه در نظر سائرین اهم است، بی‌اهمیت می‌داند یعنی عدم وجود یک طبقه‌بندی در مفاهیم ابزاری موجب قاعده‌مند نشدن احتمالات و اختلافات در معرفی مسائل اهم و مهم می‌شود.

با این حال هنوز این سئوال مطرح است که آیا دقت در مورد مفاهیم ابزاری به معنای آن است که ما ادبیات زمان خودمان را بر استنباط خطابات شرع تحمیل کرده‌ایم یا اینکه اینکار تنها نوعی دقت و بذل وسع بیشتر برای فهم بهتر خطابات شرع می‌باشد؟

۳ ـ بخشهای مختلف ادبیات

ادبیات دارای دو بخش است: بخش «مفاهیم ابزاری» و بخش «موضوعات ارزشی نظام‌مفاهیم».

هرگاه که نظام موضوعات از عرف اخذ شود (اعم از عرف زمان شارع یا عرف زمان حاضر) در این نظام، موضوعات دارای یک جایگاه خاصی هستند که ممکن است این جایگاه مورد نظر شارع نباشد البته الفبای هر زبان را باید فراگرفت و حتی برای خواندن قرآن هم لازم است که

ابتدا الفبای آن را یاد گرفت، اما مهم این است که مواردی که در آنها التقاط و انحراف وجود دارد را بتوانیم بشناسیم و آنها را از مواردی که کاملاً خالص و صحیح است جدا کنیم.

بنابراین در بحث طبقه‌بندی موضوعات که ملاک آن بر امور متیقن مذهب قرار می‌گیرد مسئله روش یک مسئله عام و فراگیر است که منحصر و متکی به یک بخش خاص نیست. برای مثال مسئله تکلیف و مکلف بودن، و تولی و ولایت از جمله امور عامّی است که برای اثبات آنها به بداهت عقل و امثال آن نمی‌توان تکیه کرد.

۴ ـ *عقلی بودن طبقه‌بندی مفاهیم ابزاری*

بدون تردید طبقه‌بندی مفاهیم ابزاری را باید بوسیلهٔ عقل و با تکیه بر اموری چون تولی و ولایت بدست آورد چون اگر عقل را قادر بر اینکار ندانیم این سئوال مطرح می‌شود که پس کلمات شارع و نظام مفاهیم را با چه قاعده‌ای باید بدست آورد؟ برای مثال اگر کسی بخواهد بدون استفاده از ادبیات سراغ آیات و روایات برود، باید به او گفته شود برای اینکار هم ادبیات لازم است وهم لوازم عقلیه دیگری وجود دارد که لازم است به این لوازم عقلیه هم نظام بدهیم و آنها را قاعده‌مند کنیم.

به بیان دیگر در ترجمه مفاهیم یک زبان به زبان دیگر، ابتدا باید الفاظ و ابزارهای مفاهمهٔ خاصی را فرا گرفت و پس از آن برای انتقال مفاهیم از یک زبان به زبان دیگر اقدام کرد، روشن است که در این انتقال مفاهیم، مترجم خود را به هیچ نحو مقید به انتقال آوا و صداها نمی‌داند و تنها بدنبال انتقال معانی است و در این انتقال معانی به هر نسبت که مترجم به هر دو زبان مسلط‌تر باشد قدرت انتقال او بیشتر خواهد بود. حال اگر خود مفاهیم ابزاری، قاعده‌مند شوند در اینصورت تأثیر آنها در انتقال مفاهیم بسیار زیاد خواهد بود.

بنابراین بطور کلی نظام مفاهیم ابزاری، موضوع تکلیف ما بوده و ما بجای اینکه از کنار آن با مسامحه رد شویم یا اینکه با تکیه به مفردات عقلی آنرا انجام دهیم، باید تلاش کنیم تا آنرا قاعده‌مند کرده و برای آن یک نظام ایجاد نمائیم.

« والسلام »

خلاصه گزارش بحث

مبادی اصول فقه احکام حکومتی

استاد: حجةالاسلام والمسلمین حسینی — جلسهٔ : ۱۹

تنظیم از: حجةالاسلام صدوق — تاریخ جلسه: ۶۹/۱۲/۱۹

۱ ـ تعریف در سه سطح تبعی، تصرفی، محوری

* **مقدمهٔ ۱:** سیر پژوهشی در علم اصول فقه احکام حکومتی شامل سه مرحلهٔ مبادی، مبانی، و نتایج است. مبادی به ضرورت و خلأها پرداخته می‌شود. این بخش بصورت تمثیلی و مصداقی سعی در اثبات ضرورت علم اصول فقه احکام حکومتی دارد. و آثار آن نیز مورد دقت و بررسی قرار گرفت. با شروع بحث حجیت فصل مبانی آغاز شده و در آن به ریشه‌های علم اصول پرداخته می‌شود که آنهم دارای سه زیر مجموعه ضرورت، اثبات و آثار است. و در فصل نتایج تأسیس اصول انجام می‌گیرد.

* **مقدمهٔ ۲:** مبحث حجیت را با یک فرض آغاز کرده و در صورت توانائی و پوشش نسبت به همهٔ میدانهای احتمالات و موضوعات آنها و به نتیجه رساندن وحدت و کثرت آنها، فرض قوی خواهد بود. و آن فرض عبارت است ارتباط برقرار کردن به حجیت از سطح تبعی بمعنای ملاحظهٔ نسبت بین مفاهیم و موضوع حجیت است. سپس در سطح تصرفی برای حجیت چه جایگاهی ملاحظه می‌شود. و بالاخره در سطح محوری چگونه بحث حجیت مطرح می‌شود.

۱/۱ ـ بررسی مفهوم تبعی حجیت

«حجیت» یا «برهان» باید «مسکت خصم» بوده و علت التزام دوست و الزام غیر (دشمن) گردد. اگر خصم و دشمن بنا ندارد تسلیم شود، حجت بتواند نطق او را بسته و آنرا به سکوت بکشاند، و دوستان او به راهی که حجت نشان می‌دهد وفادار نماید.

۱/۱/۱ ـ اشکال اول به تعریف تبعی حجیت: «نقض اختیار»

اگر حجیت و برهان بر علیت استوار است باید هماهنگ شدن خصمم و هماهنگ شدن عمل خصم بر وفق راهی که حجت آنرا نشان می‌دهد در این تعریف بررسی شود. توضیح بیشتر آنست که اگر بین موافق و مخالف تفاهمی انجام گرفته است باید به وسیله این تفاهم برای خصم علم حصولی تحصیل یا پیدا شود و از طریق علم حصولی برای وی علم حضوری و کیف نفسانی پیدا شود. لذا باید تعبیر اسکات خصم به اعتقاد خصم تبدیل شود. یک قدم بالاتر تعبیر «خصم» هم صحیح نیست و باید گفت جاهل غافل بعد از تنبه و تفاهم معتقد شد.

از این رو علیت نمی‌تواند علت همرنگ کردن یقین و باور و حالت طرفین تفاهم بشود. با وجود این نقض روشن می‌شود که فهم و تفاهم بر اساس علیت انجام نگرفته و اختیار در فهم و تفاهم اصل است و بدون اختیار صحبت از حجیت بی معنا است، و جریان علیت بمعنای حرکت جبری در تفاهم به هیچ وجه پاسخگوی تعریف حجیت که یک امر انسانی و اختیاری نمی‌باشد.

۱/۱/۲ ـ اشکال دوّم: عدم هماهنگی با برهان انبیاء

حجتی را که انبیاء از طرف خداوند آورده‌اند همانا هدایت خدای متعال برای تعلیم راه و نجات انسانها است که اشرف و اعظم از همهٔ برهانها است و قدرت تعجیز آن اکبر و اقوی از هر حجتی است. مفهوم تبعی حجت بمعنای اسکات خصم، به حجت و برهان انبیاء نیز صدق نمی‌کند، زیرا بسیاری از شیاطین و دشمنان انبیاء و اولیاء در مقابل تفاهم انبیاء با مردم، علاوه بر عدم سکوت به جنگ و قتال برخاسته‌اند و در این درگیریها به میدان قدرت عملکرد انبیاء در جامعه ضربهٔ زده‌اند. این بیان بعنوان دومین دلیل وجود اختیار در مفهوم حجیت است.

۱/۲ ـ تعریف تصرفی حجیت به عملکرد اجتماعی آن

در درگیری برهانها در جامعه قدرت عملکرد حجیتها به نسبت تقویت یا تضعیف می‌شوند، از این رو مریدهای مخالفین که در اراده و اختیار و تصمیم همرنگ صاحبان فکر و اندیشه و عقلاء

قوم و ملت خود هستند. قدرت تفاهم تاریخی و اجتماعی آنها آسیب می‌بیند، یعنی شعبه شعبه می‌شوند زیرا تئوریهای آنها قابل دوام نبوده و باید دائماً در حال تغییرِ افکار و تئوری‌ها خود باشند.

اگر «اسکات خصم» به تضعیف میدان قدرت تفاهم خصم معنا شود، حجت در معنای تصرفی آن رسا و روشن می‌گردد. یعنی ابزار تصرف طرفین گرفته می‌شود در عین حال اشکال اختیار نیز بر طرف می‌شود.

۱/۳ ـ تعریف محوری حجیت به تبعیت از ولی بالاتر

در جایی که یک حرف تدریجاً رنگ خود را در برابر حرف دیگر از دست می‌دهد بمعنای میدان تبعیت برای حرف جدید و میدان تصرف برای حرف آخر بوجود می‌آید. هرگاه تصرفات اجتماعی از برهان خودش جدا شود میدان تصرف را به فکر جدید واگذار کرده است.

قدرت تصرف نیز بدون داشتن تولی به مفاهیم محوری امکان ندارد زیرا مفاهیم ابزار تصرف در جامعه هستند و نسبت به یکدیگر دارای نسبیت هستند و از آنجا که مفاهیم محوری مربوط به مولا بوده و به هر نسبت تولی به آن باشد قدرت تصرف در مادون پیدا می‌شود و مادون تابع فاعلهای مافوق می‌گردد.

«والسلام»

خلاصه گزارش بحث

مبادی اصول فقه احکام حکومتی

استاد: حجةالاسلام والمسلمین حسینی — جلسهٔ : ۲۰

تنظیم از: حجةالاسلام صدوق — تاریخ جلسه: / / ۷

۱ ـ تعریف حجیت در سطح محوری: قاعده‌مند کردن احتمالات در موضوع روابط اجتماعی حول جهت تعبد

*مقدمه

در جلسه گذشته معنای حجیت در سه سطح تبعی، تصرفی، محوری مورد دقت و بررسی قرار گرفت. معنای تبعی حجیت به «اسکات خصم» و «الزام و التزام دوست»، معنای تصرفی حجیت به کم کردن میدان کارائی ولایت و سرپرستی خصم در روابط اجتماعی، ومعنای محوری حجیت به نسبت تولی و تبعیت از ولی بالاتر برای خلافت از طرف او در تکامل تاریخ معنا شد.

در این جلسهٔ معنای محوری حجیت را توضیح بیشتر می‌دهند و سپس به عوارض منفی تکیه به تعبد بدون قاعده‌مندی در جامعه اشاره می‌شود.

۱/۱ ـ تعریف تولی الهی و مادی در نظام ولایت

هرگاه تولی به نسبت واقع شود، تصرفات و ارادهٔ مولا در تصمیم عبد حضور یافته و موجب آرامش او می‌گردد لذا تطابق نسبی بین رضایت عبد و رضایت مولا در ولایت الهیه دارای اثر تاریخی می‌گردد.

مولا دارای سه ارادهٔ اصلی، فرعی، تبعی است. در ارادهٔ اصلیش افاضه و تکامل اصل است و

لازمهٔ آن ایجاد اختیار و نظام اراده‌ها بر اساس مشیت بالغهٔ اوست. در این میدان فاعلهای تصرفی مأذون به داشتن تقاضای قبل از اعطاء هستند، لذا هر دو نظام الهی و الحادی امداد می‌شوند. و لازمهٔ ارادهٔ فرعی مولا ارادهٔ تبعی اوست که نظام اراده‌های الحادی امداد می‌شوند. و قطعاً دو سطح ارادهٔ اصلی و فرعی مولا بر امداد ولایت کفار در تاریخ حاکم است بنحوی که مشیت الهی و غرض غائی نظام تکامل حفظ می‌شود در عین حال «طغیان و حیوانیت» بالاصالة دارای ریشهٔ سست و بی پایی بوده و مرتب در حال تغییر وتحول است و تئوریها و تفکرات و شیطنتها ریشه و از اساس عوض می‌گردند. «کلمه خبیثه اُجتثت من فوق‌الارض مالها من قرار» و بالعکس نظام الهی دارای ثبات جهت است. «کلمة طیبه کشجرة طیبه اصلها ثابت و فرعها فی السماء»

۱/۲ ـ *شاخصه تولی الهی*

با مقدمه فوق شاخصه تولی به نظام ولایت الهیه عبارت است از ۱ ـ قبول ولایت و حضور ارادهٔ مولا ۲ ـ قبول خلافت و مجرا شدن در ولایت اجتماعی ۳ ـ قاعده‌مند کردن ولایت و خلافت یعنی قاعده‌مند کردن روابط اجتماعی یا تقوم احتمالات بهم. لذا حجیت بازگشت به قاعده‌مند کردن روابط اجتماعی برای خلافت و ولایت اجتماعی است که آنهم به نسبت تولی به نظام ولایت الهیه محقق می‌گردد. و نتیجه آن نیز آرامش و یقینی است که از رضایت بین عبد و مولا بدست می‌آید.

۱/۳ ـ *پایگاه حجیت در روابط اجتماعی*

بنا به مباحث گذشته در مبادی روشن شد که حجیت ظهور الفاظ به معنا و مفاهیم بازگشت می‌کند و حجیت تفاهم نیز به روابط اجتماعی و پایگاه روابط اجتماعی به ولایت و تولی بر می‌گردد. اکنون در این بحث بدنبال تطبیق تعریف محوری حجیت بر اساس فلسفه نظام ولایت

در بحث علم اصول فقه احکام حکومتی هستند.

۱/۴ ـ «ابعاد تکوینی، تاریخی، اجتماعی» روابط علت پیدایش «قواعد اجتماعی، تاریخی، تکوینی»

برای رابطه وجود تکوینی، تاریخی و اجتماعی بنحو متقوم وجود دارد و به میزان تولی به قواعد تکوینی و تاریخی و محور قرار دادن باید و نبایدهای مولا و انسجام وحدت و کثرت تکامل عالم، می‌توان قدرت تصرف داشت و حول سرپرستی اولیاء مافوق و قواعد تکوینی و تاریخی در ایجاد قواعد اجتماعی سهیم بود. موضوع ایجاد قواعد اجتماعی همان تفاهم اجتماعی است که با قاعده‌مند کردن احتمالات می‌توان به آن دست یافت.

۱/۵ ـ قاعده‌مند کردن علت ارتقاء تفاهم اجتماعی

تعبد و اخلاص در نظام الهی اصل بوده و باید جهت‌گیری در مسئله تفقه حفظ شود همانطور که فقهاء عظیم‌الشان اسلام به آن ملتزم بوده‌اند. مجتهدین با قرار دادن احتمالات خود در مقابل یکدیگر، علت تبدل و انسجام و وحدت و کثرت نظام احتمالات می‌گردند، و با قاعده‌مند کردن آنها و تفاهم اجتماعی نسبت به آن مقیاس دقت در کلمات شارع را به بلوغ جدید می‌رسانند. پایگاه حجیت در توسعه مقیاس تفقه به ظرفیت اجتماعی است. حجیت از ظهوراتِ کلمات آغاز گشته و منشاء احتمالات می‌گردد و سیر احتمالات نیز تا ملاحظه نسبت بین اوامر قابلیت دقت و بررسی دارد. واین سیر نیز از حجیت نزد فقیه آغاز می‌شود و سپس باید بتواند به غیر منتقل شود و در نهایت متناسب با منزلت تولی باید حضور اجتماعی پیدا کند.

۲ ـ آثار منفی قاعده‌مند نکردن احتمالات در جامعهٔ الهی

۲/۱ ـ قاعده‌مند نکردن احتمالات در جامعه الهی دارای آثار منفی بوده و اشکالات ذیل برخاسته از آن می‌باشد.

اگر در فهم از دین فقط به اخلاص تکیه شود و قاعده‌مند کردن احتمالات تضعیف یا نفی شود آراء و برداشت از دین آنقدر متنوع می‌گردد که جامعه شیعه مبتلاء به بیماریهای فرهنگی مانند جوامع اهل تسنن و مسیحیت می‌گردد. آنها برای جلوگیری از تشتت و نا هماهنگی فرهنگی مجبور به محدود کردن آرای دینی به زمان و مکان خاصی شدند، بطور مثال اهل تسنن با به رسمیت شناختن چهار مذهب آن و اعلام و مسیحیت و کلیسا با برسمیت شناختن چهار انجیل از هرج و مرج جلوگیری نمودند. در صورت هرج و مرج فرهنگی، اهواء و نفسانیات اصل و معبود قرار داده می‌شود و حلال و حرام از بین می‌رود. مشروعیت و تشریع بدون ملاک و میزان می‌گردد.

۲/۲ـ اشکال دوّم آن است که تنازع اجتماعی مرتباً شکل‌های مختلف حزبی و نظامهای مختلف عقلی پیدا می‌کند و علم ابزار مقابله با طرف مقابل می‌گردد. هرگاه علوم را قرار دادی (اکسیونیستها) معرفی کردند، «قدرت القای نسبت» با اصول موضوعه‌های مختلف جانشین «هماهنگی عمومی نسبتها» گردد در این صورت نیز اهواء در فضای احتمالات حاکم می‌گردد و لوازم تعبد و تبعیت از وحی از بین می‌رود.

۲/۳ـ اشکال سوم آن در ایمان و اعتقاد به ما انزل الله است که منجر به نفی ضرورت بعثت انبیاء می‌گردد.

هرگاه کارها با اخلاص و عبادت انجام شود و برای عقل حسابی باز نشود و دقتهای عقلی از شئون عالم کثرت شمرده شوند و برای آن حقیقتی قائل نباشند منجر به توسعه و تطبیق معنای

خلاصه گزارش بحث

مبادی اصول فقه احکام حکومتی

استاد: حجةالاسلام والمسلمین حسینی — جلسهٔ : ۲۱

تنظیم از: حجةالاسلام صدوق — تاریخ جلسه: / / ۷

بررسی پایگاه حجیت بر مبنای فرهنگ حوزه (حکمت نظری، حکمت عملی)

۱/۱ ـ جریان ادراکات عرفی، عقلی، عقلائی در فهم خطابات

اگر موضوع تخاطب و تفاهم با شارع از طریق کلمات باشد، اولین سطح از ملاحظه احراز تکلیف برای عباد ملاحظهٔ آثار کلمات است لذا تشخیص عرف در ظهور الفاظ حجت می‌باشد زیرا شارع به لسان قوم با بندگانش سخن گفته است. و طرق دستیابی به ظهورات الفاظ نیز استقراء می‌باشد و در استقراء به راههائی تکیه می‌شود که (تبادر، صحت سلب، افراد،...) بتوان انسباق و ارتکاز قوم و عرف بدست آید.

امّا از آنجا که عینک عرف برای احراز تکلیف در مسئله استنباط کفایت نمی‌کند و عرف امر به تقلید شده است، لازم است غیر از معنای ارتکازی، مفاهیمی همچون «وصف»، «قید»، «امر»، «نهی»،... یعنی دلالت الفاظ نسبت به معانی نیز باید بررسی شوند لذا شواهدی که برای احراز تکلیف آورده می‌شود محدود به انسباق و عدم انسباق نمی‌باشد. بطور مثال در جاهائی که به «اذا امر مولا بعبده» رجوع داده می‌شود و گفته می‌شود در صورت تخلف، عقلاء عبد را ذم می‌کنند، سخن از انسباق نمی‌باشد. یا در مقام استعلاء و انشاء امر مولا، دلالت دیگری را اثبات می‌کنند. یا در قضیه زراره و حکم وضو و ارائه ملاک از طرف شارع، مطلب از تحقیقات لغوی

خطاب بیرون بوده و نوبت به تحقیقات و بررسیهای عقلانی می‌رسد. بنابر این در ملازمات عقلیه مانند امر بشی اقتضاء نهی از ضد دارد یا نه، پای استدلال عقل و احتجاج به میان می‌آید و محاسبه عقلانی و عقلائی در مفاهیم و لوازم آن آغاز می‌شود.

در این جلسه بدنبال پایگاه و ریشه حجیت ملازمات عقلی و عقلائیه بر مبنای فرهنگ حوزه هستند. البته درمباحث مبادی علم اصول فقه احکام حکومتی حجیت ظهور الفاظ به مفاهیم و تفاهم بازگشت نمود و حجیت تفاهم و ارزش ادبیات نیز به تحقق روابط اجتماعی و ایجاد ارتباط برگشت و ریشه روابط اجتماعی به ولایت و تولی تمام گردید. حال با بررسی و نقد فرهنگ حوزه بار دیگر با استدلال این مطلب اثبات می‌گردد و مبانی و ریشه‌های حجیت مورد دقت قرار می‌گیرد.

۱/۲ ـ حکمت نظری پایگاه حجیت لوازم عقلی یا عقلائیه خطابات

اگر حجیت لوازم عقلی یا عقلائیه خطابات به ادراکات ذهنی منطقاً بازگشت کند و جریان علیت در پیدایش لوازم عقلی و عقلائیه اصل شود، حضور اختیار و علم نفی می‌گردد.

امّا اگر حجیت لوازم عقلی یا عقلائیه خطابات به ادراکات حقیقی موادتاً بازگشت کند «هستی و روابط هستی» مفسر «باید و نباید» می‌شود که بر آن نیز اشکالات متعددی وارد است. «باید و نباید» از تناسبات راه و حرکت اخذ می‌شوند و هستی منتزع و تجریدی نمی‌تواند مفسر حرکت باشد زیرا هستی از «غایت» و «برای خلقت» بریده است و از هست بنفسه و هست بالذاته نیز حرکت تحلیل نمی‌شود و از آن «باید» بر نمی‌خیزد.

در عین حال قابل ذکر است که آقایان اعتراف دارند که استدلال بر توحید منشاء موحد شدن کسی نمی‌گردد. استدلال هست و نیست نمی‌رود. اثبات و عمل است. عمل هم تقابل آورد

امّا اگر حجیت لوازم عقلی و عقلائیه خطابات به ادراکات اعتباری موادتاً بازگشت کند،

اعتبارات از امور قرار دادی بوده و از اعتبار صرف نیز باید و تکلیف بر نمی‌خیزد زیرا از مقصد خود بریده و منفصل است، اعتباراتی که از اصل هستی رابطه‌اش قطع باشد دارای اقتضاء نبوده و امر و انشاء نسبت به آن لغو می‌گردد.

بازگشت اعتبارات به «عشق به کمال خود» نیز منجر به جبر می‌شود زیرا عشق به کمال مفسر حرکت جبری بوده و نمی‌تواند مفسر فعل اختیاری باشد و از آن خداپرستی و توحید اخذ نمی‌شود چه رسد به اینکه معرف پایگاه حجیت باشد.

۱/۲ ـ حکمت عملی پایگاه حجیت ملاحظهٔ لوازم عقلی و عقلائیه خطابات

اگر حجیت لوازم عقلی و عقلائیه خطابات به ادراکات ذهنی منطقاً بازگشت کند، جریان علیت در ان اصل شود، و نافی اختیار و فعل اختیاری می‌باشد. در عین حال بدلیل اینکه مواد حجیت از مواد نظری نیست قضیه بنحو تعلیقی واقع می‌شود یعنی بازگشت حجیت به حکمت عملی از جهت مواد از قبیل ضرورت و امتناعی که در تناقص طرح می‌شود نخواهد بود. و اقرار به هستی غیر از اذعان به لوازم بدیهی برهانی است. اگر حجیت لوازم عقلی و عقلائیه خطابات به حسن و قبح موادتاً بازگشت کند به دو شکل مسئله مطرح می‌شود.

شکل اول ریشه حسن و قبح به ملائمت و منافرت طبع تفسیر شود. در این صورت اگر از علت دوست داشتن و تنفر انسان سؤال بشود، پاسخ چیزی جزء گفتن انسان ذاتاً خوبی را دوست دارد و از بدی متنفر است نمی‌باشد و الذاتی لا یتعلل و لا یخلف. و این بمعنای نفی اختیار است و «تکلیف» و «امر و نهی» را از انسان سلب می‌کند زیرا بعد از خلق انسان این دوستی نیز با او خلق شده است و مسلماً این دوستی آثار خودش را بدنبال دارد (ذاتی و آثارش) لذا جبر جای اختیار نشسته و ریشه فعل اختیاری از بین می‌رود و حجیت معنا ندارد.

شکل دوّم این است که ملائمت و عدم ملائمت با طبع را به تعقل و حکمت انسانی یا حکمت

بالغه الهی مقید شوند، در این فرض اگر قید حکمت نسبت به «ذات ملائم» اصل باشد، پاسخ آن دراصل بودن حکمت نظری داده شد و اگر ذات ملائم در تعقل و حکمت اصل باشد برابر فرضی است که در آن بوده و پاسخ آنرا دادند.

۱/۳ ـ جمع بندی: نظام ولایت پایگاه حجیت

اگر دو مبنای حکمت نظری و حکمت عملی کنار گذاشته شود و نسبت بین آنها ملاحظه می‌گردد یعنی اگر اعتبار بمعنای ایجاد و انعام حضرت حق معنا شود، حکمت عملی طریق فیض الهی می‌شود. حکمت نظری نیز بر اساس اختیار به تولی به ربوبیت الهی و اخذ فیض معنا می‌شود و رابطهٔ دو اراده تحقق می‌یابد و آن وقت ارادهٔ تفضل الهی در رشد و اعطاء و ارادهٔ عبد در پذیرش رشد و اعطاء می‌تواند اصل در حجیت باشد، یعنی رضایت مولا و عبد بمعنای عشق بندگان خدا به حضرتش و پرستش خدای متعال ریشهٔ حجیت در رفتار عباد قرار می‌گیرد و ولایت و تولی مبنا در حجیت قرار می‌گیرد.

۱/۴ ـ ارائه شاخصه‌ها و نمونه‌های حسی علت عدم انحصار حجیت در دستگاه نظری

در مقابل دستگاه نظری، دستگاه عینی و حسی کفار باطرفدارانشان قرار داشته و با کار روانشناسانه یا جامعه شناسانه، با ملتها ایجاد رابطه نموده و نسبت تأثیر و قدرت عملکرد خود را به اثبات می‌رسانند و عقلاء نیز آنها را ذم نمی‌کنند.

چند نمونهٔ ذیل را برای طرح عدم انحصار حجیت به دستگاه نظری مطرح شده است و رد یا اثبات، یا صحت و عدم صحت دستگاههای منطقی را به بعد موکول می‌نمایند.

۱ ـ کمونیستها با کار روانی و آوردن نمونه‌ها به اثبات دستگاه فلسفی خود می‌پرداختند و توانستند بیش از نیمی از جهان را همراه خود کنند و بر اساس مبنای قوم نمی‌توان نصف عالم را دیوانه دانست.

۲ ـ امام(رض) برای شکست امریکا و کمونیسم در قرن بیستم برهان نظری نمی‌آورد بلکه با ایجاد انگیزش الهی در امت اسلامی بر مبنای جامعه‌شناسی الهی توانست بر دنیا غلبه کند.

۳ ـ دکتر روانشناس با بازی با مفاهیم و کلمات، در بیمارش ایجاد حالت نموده و با کار عملی و شاخصه‌های حسی بیماری‌ها را کنترل می‌نماید و این امر برهان نظری نمی‌باشد.

۴ ـ اهل صناعات در کارشان دارای عیار بوده و شاخصه‌های حسی را برای اعتبار کارشان معرفی می‌کنند و این امر نیز از مقولهٔ برهان نظری نمی‌باشد.

«والسّلام»

خلاصه گزارش بحث

مبادی اصول فقه احکام حکومتی

استاد: حجةالاسلام والمسلمین حسینی — جلسهٔ : ۲۲

تنظیم از: حجةالاسلام صدوق — تاریخ جلسه: / / ۷

۱ ـ تعمیم ولایت و تولی طریق ایجاد حجیت

* مقدمه

در این جلسه سه احتمال پیرامون روش احتجاج و تفاهم مورد بررسی و مقایسه قرار می‌گیرد. ۱ ـ حجیت بر اساس روش منطق صوری ۲ ـ حجیت بر اساس منطق آماری یا حسی ۳ ـ حجیت بر اساس منطق نظام ولایت و در پایان حجیتِ منطق نظام ولایت را به موضوع تخاطب و تفاهم با شارع تطبیق می‌دهند.

۱/۱ ـ روش احتجاج در منطق صوری

منطق صوری هر موضوع را از موضوعات بریده بصورت مستقل ملاحظه می‌نماید و یا با روش سلب و ایجاب نسبت به حثیت و جهت یا نسبت و وصف خاص به مطالعه پیرامون موضوعات می‌پردازد.

در قضایا «وجود» واسطه در اثبات قرار می‌گیرد و در قیاس و برهان حد وسط و با قاعدهٔ اندراج عمل می‌نماید. البته در هر مرحله «تطابق نظری» بنحو صد در صد میزان و ملاک صحت دستگاه منطقی آن می‌باشد.

۱/۲ ـ بررسی اشکالات منطق صوری در روش تفاهم

منطق صوری بدلیل تبعی بودنش یعنی ملاحظه امور بریده از هم و انتزاعی بودنش قدرت تفاهم و تصرف اجتماعی در اراده‌ها را ندارد یعنی وحدت وکثرت آن قدرت نظام سازی نداشته

و از ملاحظهٔ نسبت بین امور عاجز است تا چه رسد که ملاحظه کنترل جهت حاکم بر نظامات را بدست گیرد. از این رو قدرت تعجیز و احتجاج در منزلت انسانی و جهت گیریها را ندارد و در مقابل تمدن مادی ساخت بشر نیز ساکت است.

۱/۳ ـ روش احتجاج در منطق آماری

در برهان آماری ملاحظهٔ لوازم یک نسبت عینی جای ملاحظهٔ لوازم وصف منتزع در موضوعات را می‌گیرد. البته منطق صوری می‌تواند در برهان آماری بکار گرفته شود امّا تطابق نظری در برهان آماری بعنوان میزان و ملاک صحت قابل قبول نبوده و طیف از حداقل تا حد اکثر بنحو عدم تعیین در آن مورد دقت و قابل بررسی است لذا در آن نسبیت موضوعیت دارد، زیرا آمارها مدعی تعین نبوده ولی تردید بردار هم نیستند و دارای کارائی می‌باشند و کارائی آنها نیز در مواقع و موارد مختلف فرق می‌کند. وحدت و کثرت‌ها در برهان آمار عینی واقعی بوده و ملاحظهٔ نسبت بین امور در آنها اصل می‌باشد. لذا قدرت همراه کردن بسیاری از انسانها را دارد و کارائی خود را به اثبات رسانده است.

۱/۴ ـ بررسی اشکالات منطق آماری یا حسی

آنچه نسبت به متدلوژی حسی می‌توان بیان کرد آنست که کارائی عملی آن در منزلت حیوانی بوده و دارای خاصیت یقین انسانی و ملکوتی نمی‌باشد لذا در طول زمان شکسته می‌شود همانطور که نظام مارکسیستی بعد از دادن کشته‌های بسیار توانستند در جامعه بشری ایجاد تولی و تشکیل حکومت مستقل بدهند امّا بدلیل عدم دوام نظام‌سازی در تاریخ، تئوری حکومتشان به وحدت نرسید و شکست را قبول کردند. بنابر این ملاک، وجود یا تحقق وحدت و کثرت و ایجاد حال در وهله نمی‌باشد بلکه انسجام وحدت و کثرت ملاک دوام تاریخی است.

۱/۵ ـ روش احتجاج در منطق نظام ولایت

در هر مرتبه‌ای که تولی فرض داشته باشد ما به الاشتراک در ایجاد حجت و احتجاج وجود

دارد. احتجاج نیز بمعنای ایجاد نظم جدیدی در نظام حساسیت است. توضیح مطلب آنست که با سخن گفتن و بکار گرفتن کلمات مجموعه‌ای ایجاد می‌شود که آن مجموعه دارای نحوه تحریکاتی برای مخاطب است که نظام حساسیت او را مورد تصرف قرار می‌دهد و وحدت و کثرت جدیدی را حول مرتبه‌ای از یقین عام یا یقین مشترک ایجاد می‌نماید. لذا کثرت تحریک، احساسات را حول محور مقصد و تصرف گوینده نظم می‌دهد و برای مخاطب یقین توسعه یافته‌تر از یقین قبل بوجود می‌آورد.

بر مبنای روش فوق ولایت و تولی تعمیم می‌یابد زیرا هیچ فاعلی نبوده مگر مرتبهٔ ای از ولایت و تولی را دارا است. و «وحدت و کثرت» را حول «تولی و ولایت»، طریق جریان حجیت و احتجاج می‌دانند. لذا حجیت یقین‌ها در ابتدا مقید به جهت تعبد و سپس مقید به منزلت ولایت آنها می‌شود. لذا یقینها در دو نظام الهی و مادی دارای دو آثار متفاوت است.

یقینی را که کافر برای کافر ایجاد می‌نماید متناسب با توسعه حیوانیت است و با منزلت فطرت و تکامل انسان سازگار نبوده و دوام تاریخی نداشته و در زمان می‌شکند زیرا قدرت مقابله با یقین اهل ایمان را ندارد. یقین کفار در برابر منزلت ولایت و تولی مؤمنین نیز به تعجیز کشیده می‌شود که یا سبب دستگیری و هدایت آنها می‌گردد و یا سقوط کرده و شمولیتش سطح مادون خودش و همعرضش را می‌پوشاند و نسبت به یقین بالاتر همیشه شکننده است.

لذا تعجیز فاعلها در نظام دارای دو جهت است. یا با قبول عجز توسعه یافتگی و تولی و ولایت محقق می‌شود و یا با تجزم سقوط از منزلت محقق می‌گردد. لذا هر مرتبه‌ای از مراتب تولی نسبت به مرتبهٔ بالاتر شکننده است و این یک قاعده عمومی است.

بنابر این حجیت و اثبات منطقی در منطق نظام ولایت بمعنای مجری فیض شدن در نظام ولایت و تولی است و مجری شدن از نوع حیوانی و از نوع الهی طریق ایجاد وحدت و کثرت جدید در نظام ولایت شیطانی و الهی می‌گردد.

۱/۶ ـ آسیب‌شناسی انحرافات از دیدگاه منطق نظام ولایت

راههای انحرافی در احتجاج بدین معناست که احتمالات بالاتر به احتمالات پایین‌تر تفسیر شوند، بطور مثال در قیاس گفته می‌شود علت حرمت خمر، رنگ سرخ و طعم و خاصیت سکرآوری آن است. یعنی احتمالات محسوس علت حرمت و حلیت بیان شده است و احکام دستوری وارزشی خمر تابع و متولی به احکام توصیفی قرار داده‌اند. لذا منزلت بالاتر به منزلت پایین‌تر تفسیر شده و موجب انحراف شده است.

امّا بالعکس برای کار آمدی احتمالات حول محور تعبد باید با پیدایش احتمال جدید دربارهٔ تعبد، کل نظام احتمالات پایین‌تر و احتمالات محسوس را زیر سؤال برد. لذا باید منزلت احتمالاتی که دربارهٔ تبعیت از مولاست نسبت به تمامی مراتب دیگر احتمالات، حکومت کند و بوسیله روش و منطق‌ها باید گمانه‌ها را با قاعده عام فوق وابسته و متقوم نمود. بر این اساس وحدت و کثرت احتمالات در تولید منطق نظام ولایت دارای کمترین درجه از تشتت بوده و مفرداتش نیز ناهنجار نمی‌باشد.

۱/۷ ـ سطوح جریان حجیت بوسیله منطق نظام ولایت

برای دستیابی به حکم موضوع خاص بنحو مستقل، ملاحظه موضوع بنحو مجرد کفایت می‌کند امّا اگر حجیت در انتخاب الگوی تخصیص ملاحظه شود بحث نظام سازی و حکومت مطرح می‌گردد و حجیت در نظام احکام بوسیله ملاحظهٔ نسبت بین موضوعات در ابواب فقه بدست می‌آید.

بررسی نسبت بین موضوعات، در منزلت محوری و ملاحظهٔ لوازم عقلی، در منزلت تصرفی و ملاحظهٔ حجیت ظهور الفاظ، در منزلت تبعی سطوح حجیت را در مفاهمه با شارع تمام می‌کند.

«والسلام»

خلاصه گزارش بحث

مبادی اصول فقه احکام حکومتی

استاد: حجةالاسلام والمسلمین حسینی — جلسهٔ : ۲۳

تنظیم از: حجةالاسلام صدوق — تاریخ جلسه: / / ۷

تعریف حجیت: به «یقین مقنن» بمعنای به وحدتِ رسیدن وحدت وکثرت یقین متناسب با منزلت تولی و ولایت در موازنه

*** مقدمه:**

در جلسهٔ گذشته روش احتجاج بر اساس منطق نظام ولایت با دو روش منطق صوری و متدلوژی حسی و آماری مقایسه شد. در این جلسهٔ پایگاه حجیت را که به وحدت و کثرت متناسب با منزلت تولی و ولایت بر می‌گردد، توضیح بیشتر داده می‌شود.

۱/۱ ـ تعریف یقین

وحدت وکثرت حالات و به وحدت رسیدن حالتهای مختلف و متعدد بمعنای یقین است، از این رو یقین یعنی به وحدت رسیدن احساسها و دریافتهای مختلف باطنی.

۱/۲ ـ تعریف حجیت به یقین مقنن

مقنن شدن یا به حجیت رسیدن یقین بمعنای به وحدت رسیدن احساسات و حالتهای مختلف متناسب با مرتبه‌ای از ولایت و تولی است. بنابر این یقین کفار متناسب با مرتبهٔ حیوانیت مقنن است لذا در نزاع بر سر دنیا خطر را به جان خریده و کشته نیز می‌شوند. لکن یقین مقنن حیوانی متناسب با فطرت انسان نبوده و به وحدت برسد و دارای ضعف است، علاوه بر آن که قدرت مقابله با یقین ملکوتی و به وحدت رسیدهٔ مؤمنین را نیز ندارد. لذا وحدت وکثرت یقین در هر سطحی که مقنن شود و به وحدت برسد قدرت تفاهم داشته و در همان سطح نسبت به

مادونش قدرت تعجیز دارد.

۱/۳ـ عوامل به وحدت رسیدن یقین

بنابر مباحث گذشته که وصف مجرد و بساطت از حقائق منطقاً نفی شد و وحدت ترکیبی تعلق و فاعلیت به اثبات رسید. نظام حساسیتها مرکب بوده و دارای سطوح، گستره (موضوعات) و جهت می‌باشد.

حساسیتهای «الحادی، التقاطی، ملکوتی» معرف جهات مختلف یقین است. احساساتی که از مجاری حواس (محصولات طبیعی، اجتماعی...) سنجشهای نظری و حالات روحی بدست می‌آیند سطوح نظام حساسیتها را نشان می‌دهند و گستره یا موضوعات مورد تعلق حال و احساسات می‌تواند «اشیاء»، «مفاهیم»، و «انسانها» باشند. نفس در مرتبهٔ کمال تولی و مرتبهٔ تعبدش در همهٔ شئون (اعم از مادی و ملکوتی یا فردی و اجتماعی) احساس مستوعب؛ فراگیر؛ ساری؛ و جاری دارد. و در تمامی جهات، سطوح و موضوعات می‌تواند احساساتش را به وحدت برساند، در غیر اینصورت وحدت احساساتش بخشی شده و محدود می‌گردد و در همان محدوده توانائی تفاهم پیدا می‌کند. نمونهٔ کامل و اعلا تولی ملکوتی در عصر حاضر حضرت امام خمینی(رض) بوده و از هیچ جهتی نمی‌توانستند ایشان را بترساند لذا نفوذناپذیر بودند.

۱/۴ـ معنای حجیت، به یقین مقنن در موازنه

بعض از عرفا یا فقهاء دارای یقین ملکوتی هستند و در بخشی از فرهنگ و معارف قدرت تفاهم دارند امّا در بسیاری از محدودهای اجتماعی و سازمانی و فرهنگی قدرت نگهبانی از ایتام آل محمد(ص) را ندارند. فقهاء ما قدرت شناخت علوم اجتماعی، مدیریت؛ روانشناسی؛ اقتصاد در دانشگاهها را ندارند لذا آثار پژوهش، آموزش و نشر این کتب را نمی‌شناسند. حال آنکه با تفاسیر مادی این علوم از مقولهٔ انسان و رفتار فردی و اجتماعی، اعتقادات جوانان فاسد

می‌شود. یک قدم بالاتر شاغل شدن در این رشته‌ها را منشاء ترویج و فساد نمی‌بینند و از آن بدتر نسبت به حضور این افراد با اعتقادات و علوم مادی در تصمیمات نظام احساس خطر نمی‌کنند.

امّا بالعکس کفار همهٔ این امور را مقدمه سلطه، و حضور خود در مدیریت جهانی دانسته و این علوم را ابزار سرپرستی حساسیتهای ملتها می‌دانند.

خالی گذاشتن صحنه ادارهٔ جهانی و مدیریت جوامع بوسیله علماء علت تحقق اخلاق مادی در جوامع اسلامی است و تقویت عقیده فردی افراد نسبت به حقائق عالم قدرت مقابله اجتماعی با سازماندهی احساسات مردم از طرف کفار را ندارد. لذا افعال یا بنفع نظام ولایت کفر و یا بنفع نظام ولایت الهی از منظر کلان و توسعه تمام می‌گردد.

اگر مسلمانها در وحدت و کثرت احساسات نسبت به محصولات اجتماعی در تردید باشند. نتوانند الگوی جدید «تولید و توزیع و مصرف» را ارائه دهند و در عمل مجبور به تبعیت از کفار می‌شوند، ولو در همان حال در تنظیمات خود نسبت به معارف حقّه الهی در عالی‌ترین سطح ملکوتی بوده و کفار نتوانند نسبت به آن در این سطح ضربه بزنند.

لذا در صورت به وحدت رساندن همهٔ سطوح احساسات خود می‌توانند بر همهٔ قدرتهای کفر تصرف کرده و آنها را به عجز برسانند. از این رو حقانیت نیز یک امر باصطلاح تجریدی صرف نبوده بلکه امداد خدای متعال نسبت به مؤمنین و کفار در دار تکلیف و آزمایش حق است و اگر کفار با اختیار خودشان توانسته‌اند افراد و جوامعی را تابع خود کنند حق تصرف پیدا می‌کنند. همانطور که خدای متعال می‌فرماید: سلطه شیطان بر کسانی که دعوت او را بپذیرند حق است و کسانی که به دستگاه باطل تولی پیدا نکنند شیطان و کفار نیز بر آنها سلطنت و تصرفی ندارند «إنّ عبادی لیس لک علیهم بسلطان»

«والسلام»

خلاصه گزارش بحث

مبادی اصول فقه احکام حکومتی

استاد: حجةالاسلام والمسلمین حسینی — جلسهٔ : ۲۴

تنظیم از: حجةالاسلام صدوق — تاریخ جلسه: / / ۷

تعریف حجیت به حضور در نسبیت و ایجاد تعجیز روحی، قانونی، و عینی

* مقدمه

در این جلسه به ضعف و نقصهای تعریف حجیت در دستگاه نظری اشاره می‌شود سپس حجیت را بر مبنای فاعلیت در نظام ولایت تعریف نموده و در پایان به چند سؤال مطروحه پاسخ داده می‌شود.

۱ ـ *تعریف حجیت بر مبنای اصالت نظر*

هرگاه در تعریف انسان قوهٔ عقلانی و نظری او اصل بشود، حجت نیز به فعل قوهٔ نظری تعریف می‌شود یعنی قوهٔ نظری از کشف ذاتی در روابط منطقی خاص سخن می‌گوید و کشف روابط جدید نسبت به مطالب مورد لحاظ حجت است. بنابر این «مستند قطع یا یقین»، کشف ذاتی قطعی است. بر اساس تعریف حجیت به کشف ذاتی دلیل قطعی بر جواز استناد از ادلهٔ دینی در علم اصول، بمعنای کشف ذاتی و قطعی معتبر از خطابات شارع در روش استنباط یا روش تفقه، منبا قرار می‌گیرد.

۱/۱ـ *خلاصهٔ اشکالات بر تعریف حجیت بر مبنای اصالت نظر*

همانطور که در جلسات ۲۱ و ۲۲ و بعض از جلسات دیگر گفته شد عمدهٔ اشکالات بر

تعریف حجیت بر مبنای کشف عبارتند از:

۱ ـ عدم شمولیت حجیت نظری نسبت به تعریف حجت از طرف انبیاء است و حال آنکه معجزه انبیاء قدرت به عجز رساندن قدرتهای پوشالی کفار اعم از امور روحی، نظری، و عینی را در حد کمال و بلوغ دارد. معجزهٔ انبیاء مربوط به ولایت تکوینی و ولایت تاریخی خدای متعال و اولیاء نعم می‌باشد.

۲ ـ حجیت نظری با تکیه بر جریان علیت قدرت تفاهم با غیر را ندارد و نمی‌تواند برای خصم کیف نفسانی ایجاد کند بلکه مدعی اسکات خصم است، و حال آنکه اسکات خصم نیز تحقق نمی‌یابد زیرا اختیار افراد موجب مقاومت و مقابله با استدلال‌ها می‌گردد.

۳ ـ حجیت نظری یا برهان نظری مقدمات استدلال را با بداهتها آغاز کرده و با ملاحظهٔ لوازم امور بدیهی مقدمات نظری استدلالها را تنظیم می‌کند؛ امّا قدرت ایجاد حالت را در غیر ندارد. حال آنکه برای احراز تکلیف و عمل به آن به یقین و وجود حالت در تصمیم‌گیری احتیاج است.

۴ ـ دامنهٔ و کارائی اجتماعی حجیت نظری بسیار محدود است زیرا دامنهٔ امور انتزاعی محدود به وعاء ذهن بوده و امور کاربردی را نمی‌تواند پوشش دهد، البته ادعای هماهنگی ادبیات صنایع، ادبیات اجتماعی، و ادبیات حسی را نیز ندارد. البته متدلوژی و ادبیات حسی کفار ادعای تصرف در عالم ماده و قدرت تصرف در جامع را دارد.

۲ ـ *تعریف حجیت بر اساس نظام ولایت*

اگر فاعلیت در توصیف حرکت اصل باشد، جریان اراده‌ها باید قدرت توصیف حجت‌ها را داشته باشند بخلاف حجیت نظری که علیت و کشف ذاتی و جبری را بعنوان پایگاه آن مطرح می‌کند.

۲/۱ ـ مرکب بودن حجیت

جاذبهٔ اردهها مرکب بوده و دارای سطوح مختلف میباشد و قدرت پوشش نیازمندیهای ملکوتی و حیوانی انسانها را دارد، از این رو قدرت رهبری کل و مجموعهها پیدا میشود و تمامی سطوح را هماهنگ و یکپارچه مینماید.

بر مبنای نظام ولایت «محکی، حاکی، و حکایت» در حجیت مطلق نبوده لذا منزلت امور روحی، نظری، حسی از هم بریده نمیباشد بلکه این امور در حقیقت وحدت ترکیبی داشته و هر یک دارای سهم تأثیر مختلف در مجموعه میباشند. بنابر این حجت بنفسه مرکب و دارای مراتب است.

۲/۲ ـ مشیت *بالغه الهی* محور همهٔ حجیتها

قطعاً ارادهها مخلوق خدای متعال بوده و مشیت بالغه الهی (توحید افعالی) در همه ارادهها حاضر است، لذا احساس عجز همهٔ بندگان خدای متعال و حجت حضرت حق در تمامی مراتب تام و تمام است. ارادهٔ نبی اکرم(ص) وارادههای اولیاء نعم در منزلت محال مشیت الله و محور کائنات و خلقت عالم در همهٔ سطوح و مراحل خلقت حضور داشته واز این رو در زیارات به حججالهی مورد خطاب و سلام قرار میگیرد.

بنابر این تعجیز روحی، تعجیز قانونی، تعجیز عینی برای تمامی عباد در همهٔ شئون وجود داشته و خلافت حیوانی و مخالف فطرت عالم (ولایت تکوینی و تاریخی)، تصرف سزاوار پرستش و بندگی او نبوده و تصرف خلاف رضایت و تشریع او در ملک مولا طغیان خواهد بود. و قابلیت عقاب و حساب دارد.

۲/۳ ـ حجیت *بمعنای حضور در نسبیت*

البته قدرت تعجیزها نیز مطلق نبوده و دامنهٔ تحرک تاریخی فاعل مقابل همیشه به میدان

حضور اراده‌ها حد می‌زند و حجیت به معنای حضور در نسبیت و حد زدن به دامنهٔ اثر اجتماعی و قدرت عملکرد فاعلیت اجتماعی نظامات می‌باشد. حد پذیری اختیارات تصرفی یا سلب اختیارات آنها از طریق قانونمندی اجتماعی در نظام، بمعنای تابع شدن آنها و یا حذف آنها می‌باشد.

فاعل متولی به ولایت الهی از منزلت تولی ملکوتی پس از حضور در نظام حساسیتها و حالات، در نظام فاعلیت قرار می‌گیرد و می‌تواند، اختیارات تبعی زیادی در اختیارش قرار بگیرد زیرا منصب تصرف و قدرت عملکرد در نظام نسبیت تعیین می‌گردد در این صورت است که انتقال قدرت انجام می‌گیرد و می‌تواند در نظام فاعلیت با ابزار بزرگ و جدید تصرف نماید.

وقتی که فاعلیت امواج، اشعه‌ها، آبها، گازها به تسخیر بشر در می‌آیند و در جهت مقاصد مادی بکار می‌روند در نظام ولایت تکوینی قدرت به نظام کفار انتقال پیدا می‌کند و قدرت تبعی ولات تاریخی می‌گردند.

بحث حجیت در این مبنا بمعنای «حضور در نسبیت» و «حضور در نظام ولایت» است و دارای وحدت و کثرت دائمی است. البته حجیت به بخش روحی منحصر نبوده، هر چند سهم محوری آن مربوط به «هماهنگی حساسیتهای روحی» می‌باشد و سهم تصرفی مربوط به «هماهنگی نسبتهای نظری و حضور قانون یا حضور اراده در ایجاد نسبتها در نظام ولایت» بعهده دارند و سهم تبعی را هماهنگی در نسبتهای عینی بعهده دارند.

۳ـ سؤالات: سیطرهٔ جهانی کفار در شرایط فعلی چگونه با تعریف حجت بر مبنای نظام ولایت تحلیل می‌شود؟

۱ـ «انبیاء»، «اولیاء» و مؤمنین در تاریخ هیچ وقت دچار تردید یا تعجیز نشده‌اند. همانطور که سخنان و کلام و فعل حضرت ابراهیم(ع) و آثار رفتار ایشان در تاریخ باقی مانده است و در

مقابل کلام نمرود و نمرودیان به فراموشی سپرده شده است. البته که در زمان حیات آن حضرت، کفار دائم به تردید و تأمل مبتلا می‌شوند.

۲ ـ حجت روحی مؤمنین امروز در مقابل کفار تمام است زیرا با عدم توسعه تفاهم مذهبی شیعیان اهل بیت عصمت و طهارت در جهت‌گیری دچار تشتت نمی‌شوند. همه رو به یک قبله نماز می‌خوانند، همه در ماه رمضان روزه می‌گیرند و همه در ماه محرم همدل یا حسین می‌گویند و هیچگونه تردیدی در اصول معارفشان پیدا نمی‌شود و همین امر علت غلبه انقلاب بر دستگاههای طاغوت گردید گرچه کفار توانسته بودند در تمامی شئون حیات مسلمین در این نظام حاضر بشوند.

۳ ـ حجیت فکری و فرهنگی در بخشی که حکمت حوزه (بخش تجریدی مفاهیم) آنرا انجام داده است دارای وحدت است و تردیدی از ناحیه کفار ایجاد نشده است امّا کلمه حق در روابط اجتماعی به وحدت نرسیده است و با تولید فرهنگ متناسب با آن این خلاء نیز بر طرف می‌شود. البته دست خدای متعال باز بوده و هست وبا تولی به اولیاء نعم در این بخش نیز می‌توان حجیت را تمام کرد و غلبه بر کفر نیز حتمی خواهد بود.

علاوه بر آنکه کفار با نداشتن تئوری جوامع قدرت ادامهٔ مدیریت جهانی خود را ندارند مدیریت بر اساس رأی اکثریت بمعنای نداشتن ابزار قانونمند و این علامت بحران فرهنگی آنها است و قدرت هماهنگ‌سازی در نظامات سیاسی، فرهنگی و اقتصادی را از دست خواهند داد.

اگر تئوری جامع مدیریت سعادت اجتماعی بشر از طرف شیعیان ارائه شود نسبتهای عینی تکنولوژی و تمدن کفار که تابع نسبتهای متشتت و متلون فرهنگی آنهاست ضربه‌پذیر خواهد بود. لذا با ارائه منطقی که بتواند دستگاه تجریدی را به منزلت تولید مواد برساند و تغییرات مواد را حول توسعه جهت الهی کنترل نماید توانسته است منطق مجموعه نگری را به نظام واحد

تبدیل کرده و بر جهت منطق کفار نیز تصرف نماید.

۴ ـ تطبیق تعریف حجیت بر مبنای نظام ولایت در مباحث علم اصول حکومتی

بعد از اینکه قصد نیت در فهم از آیات و روایات اصلاح گردید وبین مؤمن و فاسق، مجتهد، عوام و... فرق پیدا شد باید گفت تولی در منزلت فهم دارای مناسک و قاعده مندی است. یعنی در جریان فهم توسعه زمانی و توسعه مکانی و تولی و ولایت تحقق می‌یابد، و سطوح پرستش بهم متقوم می‌گردد. قطعاً حجیت در نظام ولایت بمعنای پرستش خدا و تصرف در «قوانین و مفاهیم»، «مستند مفاهیم»؛ و «اصول استنباط مفاهیم» است. قاعده‌مند کردن مفاهیم و به وحدت وکثرت رساندن آنها حول مرتبه روحی است. با این کار «پرستش و تولی»، توسعه زمانی می‌یابند و «توسعه مکانی» با جریان مناسکِ «رفتار و احوال، کلمات؛ و تصرفات» در جامعه اقامه می‌شود، لذا قاعده‌مند کردن استفاده از کلمات برای تصرف در جامعه مبنای حجیت در علم اصول فقه احکام حکومتی است.

«والسّلام»

خلاصه گزارش بحث

مبادی اصول فقه احکام حکومتی

استاد: حجةالاسلام والمسلمین حسینی — جلسهٔ : ۲۵

تنظیم از: حجةالاسلام صدوق — تاریخ جلسه: / / ۷

جمع‌بندی بخش مبادی اصول فقه احکام حکومتی بوسیله عناوین کار برگ

در ابتدای جلسهٔ توضیحاتی پیرامون عناوین کاربرگ همچون تعریف ضرورت، موضوع، هدف، روند، عوامل، مراحل، و... داده شد که به علت خارج بودن مباحث کاربرگ تحقیقات از بحث علم اصول فقه احکام حکومتی از بیان آن صرف نظر شد.

قبل از بیان ضرورت علم اصول احکام حکومتی پیش فرض‌های ذیل بعنوان مقدمه در نظر بوده است.

۱ ـ پرستش خدای متعال و نفی پرستش طاغوتها بطور اجمال در شرع بعنوان پایگاه دینداری قابل تکیه و مورد نظر بوده است. «ان‌الدین عند الله الاسلام»، «و من ینبع غیرالاسلام دیناً فلن یقبل منه». لذا رسیدن به کمال دارای طی طریق و مناسک شرعی است، و هرج و مرج در آن مردود است. و هر مطلبی که به اسم دین و طریق رسیدن به کمال معرفی شود قابل قبول نیست.

۲ ـ تشریع بمعنای ایجاد شرایط تصمیم برای عباد است و با قید زدن به خصوصیات افعال، کاراهائی را حرام، کارهائی را حلال، بعض معاملات را صحیح و بعضی معاملات را باطل می‌شمارد و براحتی نمی‌توان ارکان موضوعات مورد خطاب شارع را بهم زد.

۳ ـ کفار رهبری و هدایت جوامع در همهٔ شئون و ابتهاجات دنیائی را بدست دارند و هماهنگ کردن امور روحی و تعلقات آخرت را به مذهب وا می‌گذارند و برای تقسیم وظائف به مادی و معنوی حاضر به مصالحه هستند.

۴ ـ تنظیم اعمال اجتماعی بوسیله مدیریت علمی کفار شرایط تصمیم را برای عباد فراهم می‌کند و انتقال اختیارات سیاسی (قدرت)، فرهنگی (اطلاع)، اقتصادی (ثروت) و یا سلب آنرا بدون دخالت شرع انجام می‌دهند و حال آنکه عدل و ظلم در همهٔ شئون حیات اجتماعی و سازمانی راه دارد و شرع نمی‌تواند نسبت به آنها بی‌تفاوت باشد.

جمع‌بندی: عدم توجه به مقدمات فوق بمثابه قبول تنظیمات کفار در ادارهٔ جوامع اسلامی است. لذا سخن از ضرورت علم اصول فقه احکام حکومتی منتفی می‌شود. در اثبات ضرورت علم اصول احکام حکومتی سیر مباحث به ترتیب امور ذیل بوده است.

۱ ـ با آوردن نمونه‌هائی عینی مانند مانند «مثال مداد تراش» اثبات شده است که موضوعات بریده و مستقل نبوده و برای جامعه ملاحظهٔ نسبت بین اوصاف مطلوب است لذا مسئله وجود نسبت در موضوع احکام حکومتی نیز روشن و واضح می‌گردد.

۲ ـ نظام موضوعات عینی مفسر تکامل مادی بوده و نباید بر موضوعات شرع و روش تفقه و استنباط حاکم بشوند، لذا پرهیز از انحراف از منزلت حکومت مورد توجه و دقت جدید قرار گرفت و بین انحرافات حکومتی با انحرافات غیر حکومتی همچون قیاس، استحسان،... کاملاً فرق گذاشته شد.

۳ ـ از آنجا که کلمات وحی در تخاطب و تفاهم با شارع واسطه قرار می‌گیرند ادبیات و زبان، بعنوان یک موضوع اصولی مورد دقت قرار داده و مبانی مختلف پیرامون آنرا مورد نقد و بررسی قرار دادند. ادراک فیکس، و ثابت و بریده و برخورد انتزاعی با ادبیات نفی شد و سپس تحلیل و

تفسیر مادی از ادبیات و برخورد سمبلیک (بررسی انحرافات) با آنرا نیز نفی کردند و بر مبنای نظام ولایت تحلیل جدیدی از ادبیات و تکامل آن ارائه گردید. مسئله ملاحظه نسبت در ادبیات نیز مورد دقت قرار دارند.

۴ ـ در بررسی سطوح دلالت از کلمات احتمالات را از سطح موضوع به مستند آورده و بعد از حجیت ظهور الفاظ، به ملاحظه لوازم مفاهیم، و در نهایت به ملاحظهٔ روابط عرفی حاکم بر تفاهم و تخاطب توجه شد.

۵ ـ برای بررسی ریشه مباحث به دقت در مفهوم حجیت در سه سطح تبعی، تصرفی و محوری و تعاریف هر یک پرداخته می‌شود و در سطح محوری حجیت به یقین مقنن متناسب با مرتبه تولی تعریف می‌گردد. سپس تعریف حجیت را از مبنای فاعلیت به حد اولیه ولایت برده و به منزلت عبد و مرتبهٔ تولی خاص برای تصرف توجه شد و باید روابط را نیز مقنن سازند.

۶ ـ نقطه شروع بحث در موضوع حجیت انتساب به شارع و دستیابی به ملاک در تعبد است و با این سیر از بررسی «موضوع و عناوین موضوع» به بررسی «موضوع تعبد» رسیده‌اند. و بحث در رابطهٔ بین معرفت و بندگی متمرکز گردید (بحث شناخت‌شناسی و مکانیزم آن به آینده موکول شد). در بندگی نیز سهم تأثیر نسبت ایمان که (اعطایی است) و سهم تأثیر نسبت و کیفیت (که اختیاری است) حضور دارد. لذا سخن از ثواب و عقاب و حساب و کتاب در بحث حجیت موضوعیت دارد. حجیت و یقینها در جامعه از هم بریده نبوده وبرای جریان آن در جامعه قاعده و قانون لازم است و حضور قاعده‌مند آن‌ها منشاء پیدایش حجیت است)

۷ ـ تفقه و دستیابی به علم اصول فقه احکام حکومتی برای تهذیب تفاهم اجتماعی یا توسعه تعبد در فرهنگ نظام وادبیات جامعه است. توسعه تفاهم و ادبیات عمومی حتماً با نظام ارزشی جامعه ارتباط داشته و تغییر دهندهٔ آبروی فرهنگی نظام و مفاهیم و ادبیات متناسب با آن است.

درگیری نظام ارزشی جامعه با اخلاق فردی علماء شاخصهٔ حاکمیت ولایت فرهنگی کفر بر جامعهٔ اسلامی است، از این رو خلاءِها و نارسائیها به بخش فرهنگ بازگشت می‌نماید.

۸ ـ برای جریان تعبد در نسبتهای تنظیمی در حکومت باید نسبتهای بین اوصاف جامعه به نفع تکامل تعبد تغییر جهت دهد وقواعد تعبد حاکم بر موضوع‌شناسی متکفل قواعد تنظیم رفتارها گردد.

«والسلام»

خلاصه گزارش بحث

مبادی اصول فقه احکام حکومتی

حجةالاسلام والمسلمین حسینی
تنظیم از : حجةالاسلام صدوق

جلسهٔ ۲۶
تاریخ جلسه: ۷۴/۰۳/۰۶

توسعه و تهذیب تفاهم اجتماعی کارآمدی تعریف حجیت در نظام ولایت

* مقدمه

در این جلسه به دو بحث اشاره می‌شود؛ در ابتدا پایگاه استناد در روش متداول حوزه بوسیله عقل نشان داده می‌شود و سپس به کارائی حجیت در نظام ولایت اشاره می‌شود و علت بررسی آن، قرار گرفتن تولی بجای قانون و نسبت بعنوان پایگاه جریان حجیت است.

۱ ـ حجیت امور عقلائی در اجتهاد و استنباط احکام فردی

۱/۱ ـ حسن و قبح پایگاه عقل عملی

عقل برای ورود به اجتهاد و عمل استنباط ابتدائاً احکامی را در حوزهٔ معرفتی کلام مورد استناد قرار می‌دهد. عقل ادراک از حسن عدل و قبح ظلم را در عالیترین رتبه ضروری دانسته و حکم به ملائمت با احسان و عدم ملائمت به تجاوز می‌دهد. حجیت این یافت فطری به عقل بازگشت می‌کند زیرا یک دسته از شهوات فطری بوده و عقل متعبد به راحتی تسلیم آن نمی‌شود و برای مقنن کردن آن بدنبال حد و حدود می‌گردد و خود را مشرف بر حدود نمی‌بیند.

۱/۲ ـ ارسال انبیاء ضرورت تبیین احکام عمل

از طرف دیگر عقل با آغاز سنجشهایش از بداهت و قواعد امور نظری، حکم به مخلوق بودن عالم می‌دهد و برخود شکر منعم را واجب می‌داند. با این دو مقدمه و بر اساس قاعده لطف ارسال رسل را برای بیان احکام عمل ضروری می‌داند.

۱/۳ ـ حجیت خبر ضرورت تفاهم با شارع

برای اینکه عقل از انبیاء خبر بگیرد و تخاطب و تفاهم کند و ارتباط برقرار شود. البته این ارتباط غیر از ارتباطی است که عقل بطور مستقل در بدیهیات عقلی بنحو مستقل به آن دست می‌یافت از این رو «خبر» واسطه و طریق ارتباط با شارع می‌گردد و کلمات حامل رسیدن اخبار می‌شوند.

اولین سطح ابزارهای ارتباط ابزارهای مفاهمه به زبان هر قوم است، علائم مفاهمه چه کتبی و چه صوتی مجموعه‌ای از روابط مفاهمه می‌باشند. لذا عقل دربارهٔ حجیت آن به ضرورت رابطه تکیه می‌کند و بعد از لوازم مفاهمه، روابط مفاهمه نیز در جای خودش پذیرفته می‌شود.

تبیین مطلب فوق در بیان قوم از عرف و عقلا آغاز می‌شود و در حجیت ظهور الفاظ به عرف تکیه می‌شود، در حجیت لوازم مفاهیم (مانند: امر به شی نهی از ضد می‌کند) تکیه به بناء عقلاء می‌شود، این بدان معنا است که عقل بالواسطه به کارآمدی خودش در روابط اجتماعی تکیه می‌کند. همچنین وقتی به انسباق عرفی تکیه می‌شود، د رحقیقت به کشف از تخاطب تکیه شده است و کشف از تخاطب نیز برای ایجاد ارتباط است از این‌روست که عرف و محاورات عرفی واسطه در ایجاد ارتباط و اخذ اخبار می‌شوند.

لذا عقل متعبد که دارای حساسیتهای انسان عادل است در یک مرتبه، مستند استنباطش سند (قرآن و روایات) است که وسیلهٔ استناد به آن سند حتماً عقل متعبد است. البته تکیه‌گاه عقل، قضایای بدیهی و لوازم بدیهی نظری نمی‌باشد بلکه عقل، وجود ارتباط، تخاطب و تفاهم اجتماعی برای تبعیت از انبیاء و توسعه تعبد را ضروری می‌بیند.

خلاصه مطلب آنکه عقل با بهره‌مندی از قدرت نسبت دادن، قدرت اجتهاد خود را نشان می‌دهد و لذا ادعای بازگشت امور به حرف شارع یا قهری بودن نسبت یا کشف از خطاب یک غفلت است بلکه کلام شارع به منزلهٔ سند محسوب شده و پایگاه استناد عقل است که با مقنن کردن نسبتها بوسیله ابزارهای منطقی و ابزارهای مفاهمه اجتهاد محقق می‌شود. البته ممکن است در نظر آقایان منطق از اصول جدا باشد امّا در واقع اینگونه نبوده و هر دو دارای یک فرهنگ و یک مبنا می‌باشند و شرایط پرورش ذهنی آنها نیز دارای یک خاستگاه است.

۲ ـ *کارآمدی حجیت در نظام ولایت برای بالا رفتن تهذیب و توسعه تفاهم اجتماعی*

حجیت عقلائی در فرهنگ حوزه بدنبال قواعد کشف از خطابات بوده و بوسیله بازگشت حجیت عقل به حرف شارع و امور امضائی، پایگاه آنرا همیشگی و ثابت فرض کند. حال آنکه با توضیحاتی که در بند ۱ آمد واضح گشت که تعریف اجتهاد چیزی جز قدرت نسبت دادن در آن نبوده، و حجیت سنجشهای عقلانی اختیاری بوده و ناهنجاریهای آن با توسعه مبنائی در نظام ولایت حل می‌گردد.

بر اساس حجیت در نظام ولایت، فاعلها در ایجاد نسبت و قوانین، مشارکت و حضور

دارند و متناسب با مرتبهٔ تولی در اولین گام، اشخاص کافر و فاسق قدرت ایجاد قوانین تعبد را ندارند، یعنی خلافت، قدرت نفوذ، تصرف و ولایت بر اساس مرتبهٔ تولی، تابع جهت اختیار بوده و فرد متعبد قدرت ایجاد قوانین تعبد را دارد، بدین لحاظ فاعلها می‌توانند نسبت به مادون تفاهم اجتماعی داشته باشند و در ارتقاء یقینهای آنها حضور یافته و در مقنن ساختن آن متصرف باشند.

امّا نسبت به فاعلهای مافوق اتمام حجت معنا ندارد بلکه آنها با تولی به کلمات وحی می‌توانند در نظام ولایت حضور پیدا کرده و هماهنگی فاعلهای مادون را عهده‌دار شوند.

همچنین فاعلهای مادون نیز با حفظ جهت تولی خود با تکیه به یقینهایشان و حسب مرتبهٔ تولی‌شان می‌توانند با فاعلهای مافوق تفاهم و ارتباط برقرار کنند که این امر سبب خواهد شد یقین توسعه یافته‌تر با وحدت و کثرت بیشتر، یقین فاعلهای مادون را دستگیری نماید.

نکته قابل توجه در این مباحث آن است که در مسأله حجیت سطح تولی نسبت به نسبیت و قانون مبنا قرارگرفته و لوازم عقلیه نیز به جهت منتهی می‌گردد و همیشه تصرف و تفاهم از پایگاه جهت انجام می‌پذیرد. لذا عقل عملی و توحید افعالی بر شناسایی و برهان مقدم می‌گردد.

بنابر آنچه گذشت روشن شد که کارائی حجیت (یعنی به وحدت رساندن یقینها و حالات) برای توسعه تفاهم بیشتر و تهذیب بالاتر است.

« والسلام »

خلاصه گزارش بحث

مبادی اصول فقه احکام حکومتی

حجةالاسلام والمسلمین حسینی
تنظیم از : حجةالاسلام صدوق

جلسهٔ **۲۸**
تاریخ جلسه: ۷۴/۰۴/۲۳

حجیت یقین مقنن متناسب با سیر تکامل

در این جلسه ابتدائاً قیودی که تاکنون در باب حجیت مطرح گردیده، ذکر شده و تعریف حجیت را با قید تکامل به کمال می‌رسانند، برای این امر لازم است که حتماً نسبت بین یقین و قانون بررسی شود تا موضوع به خوبی روشن گردد و در پایان به چند سئوال مطرح شده پیرامون مبنای حجیت نظری پاسخ داده خواهد شد.

۱ ـ یقین مقنن

یقین بمعنای وحدت یافتن حساسیت (یا حالات) متناسب با مرتبهٔ تولی است و در فرض عدم وحدت حالات، یقین تحقق نمی‌یابد امّا مرتبه‌ای از قانون‌داری متناسب با تولی ملازم با یقین بوده و از آن حذف نمی‌شود.

۲ ـ یقین مقنن متناسب با مرتبهٔ تولی

تناسب یقین با مرتبهٔ تولی، یقین را ذومراتب می‌کند، و بدان لحاظ که وحدت و کثرت حالات انتزاعی نبوده و حقیقت آنها در سطح خودشان نیز بمعنای عدم به وحدت رسیدن وحدت و کثرت یقین در مرتبهٔ بالاتر نظام است، یقین مقنن در مرتبهٔ نازل نمی‌تواند در مرتبهٔ عالی پوشش وسیعتری از کثرت را داشته باشد و به وحدت و انسجام شدیدتری برسد.

۲/۱ ـ تشکیکی بودن یقین مقنن

شدت یقین فاعل مافوق در نظام ولایت بمعنای قدرت تصرف و هماهنگ‌سازی یقین‌های مادونی است که در مواجه فاعلها با یکدیگر در نظام فاعلیت بوجود می‌آید. «کالجبل الراسخ لایحرکه العواصف» لذا یقین مقنن در منزلت حیوانی در رویاروئی با یقینهای ملکوتی به تردید مبتلا می‌گردد و در نهایت می‌شکند، و در صورت عدم مقاومت و بقاء سطوح مختلف تشکیکی (سطح پایین‌تر نسبت به سطح بالاتر) یقینهای مافوق، قدرت نشر و هماهنگ‌سازی پیدا می‌کنند.

۳ـ تولی شرط قانونی شدن یقین مقنن فاعلهای مافوق

قدرت هماهنگ‌سازی یقین‌های فاعلهای مافوق مطلق نبوده و تابع تولی فاعلهای مادون است زیرا آنها می‌توانند بوسیله داشتن فاعلیت تصرفی‌شان تجزم بورزند. تجزم بمعنای داشتن یک یقین مقنن در سطح نازل است.

با تصرف فاعلیت فاعلهای مافوق فاعلهای مادون به افق بالاتر آورده می‌شوند و با سطح جدیدی از یقین و کثرتهای بیشتر روبرو می‌شوند؛ از این جهت در یقین و کثرتهای قبلی آنها تردید بوجود می‌آید. امّا با پافشاری بر یقین سابق و نظم دادن به حالاتشان و با امداد مولا به یقین نازلتر، از وضع سابقش سقوط می‌کند. البته این جهت حاکم و سقوط را یقین نازل و غیرقانونی می‌دانیم.

۴ـ مشاع بودن یقین مقنن

تفاوت اصلی تشکیک با اشاعه آن است که در تشکیک بقاء و عدم بقاء در مراتب مطرح است امّا در اشاعه سهم تأثیر حضور اراده، شدت و ضعف داشته و متناسب با آن قانون‌داری نیز شدت و ضعف می‌یابد، چون هر دو بهم متقوم می‌باشند بنابراین می‌بایست در سیر بطرف مقنن کردن یقین، مراتب مختلف ملاحظه شود زیرا یقین در همهٔ آنها بنحو اشاعه وجود دارد.

گاه با نمودها و آثار و با دستگاه انتزاعی یک دسته‌بندی ارائه می‌شود و مجموعه‌ای را تحویل داده تا ایجاد تردید شود، این یک درجه از یقین را تمام می‌کند، البته در این فرض مواد و صورت از همان دستگاه انتخاب شده است و قدرت نقد و نقض پیدا می‌شود. امّا در مرحلهٔ دوم بجای آثار و تعاریف و احکام، برهانها را تنظیم جدید کرده و خلاء را در یک سطح بالاتر به مبانی استدلالات متصل می‌کنیم لذا ایجاد یقین در این سطح بسیار شدیدتر است و اگر خلاء به فرض مطلوب بنحو سلبی قابلیت پیدا کند در مرحلهٔ بعد با گذر از مبادی، مبانی و مقاصد به ساختن نظام مطلوب بنحو اثباتی در سطوح مختلف دست می‌یابیم لذا قدرت ملاحظه جوانب بیشتر و قاعده‌مند کردن هر مرحلهٔ معنای حضور در نسبیت در وحدت و کثرت بیشتر با سهم تأثیر بیشتر خواهد بود.

۵ ـ به تفاهم اجتماعی رسیدن یقین مقنن بمعنای حجیت در سیر تکامل

هرگاه قانون‌داری یقینها در نظام ولایت وارد شود احتمالات در مقابل هم قرار می‌گیرند، زیرا احتمالات برای جریان حجیت بصورت منبع و ماشین مولد عمل می‌کند.

توسعه و تکامل تعریف فقط در مقابل یقینهای باطل و اهل خلاف نیست بلکه با تفاهم یک قوم، تعاریف و قانون‌داری بنحو سازمانی و اجتماعی به وحدت و کثرت بیشتر می‌رسد. ملاک حجیت بعد از تعبد و قاعده‌مندی در تفاهم اجتماعی به بلوغ خود می‌رسد و با عدم نقض احتمالات حجیت در سیر تکامل قرار می‌گیرد.

بنابراین قاعده‌مند کردن یقین مربوط به وحدت و کثرت تناسبات حول محور مرتبهٔ تولی و خلافت قابلیت تبیین دارد و با تفاهم اجتماعی آخرین تغییر در وضعیت تناسبات با حفظ جهت‌گیری واحد انجام می‌گیرد. لذا یقین با این سیر به تکامل می‌رسد و متناسب با مراتب و موضوعات دارای خصلت کیفی و قدرت کارائی متعدد و مختلف می‌شود.

در پاسخ به چند سئوال مطالب ذیل روشن شد:

۱ ـ حجیت در همه‌جا یکسان نمی‌باشد.

۲ ـ یقین و حجیت قابل تقسیم به حیث عنوان مشترک نبوده بلکه بلحاظ محکیش قابل تقسیم می‌باشد.

۳ ـ یقین بریده از زمان و مکان و نظام فاعلیت معنا ندارد و تا به تفاهم عرفی نرسد اطلاق حجیت بر آن صحیح نیست.

۴ ـ تعریف یقین به یقین محوری نظام خلقت (فحص تام) غلط است. امّا احراز تکلیف در میدان فاعلیت و نظام اجتماعی متناسب با مرتبه ظرفیت واجب است و مرز یقین به میزان اعطاء و تلاش ما در مرتبه شکرگذاری است.

۵ ـ تعریف حجیت و یقین به بداهت نظری با ارائه چند نمونهٔ حسی نقد شد.

۶ ـ فاعلها در ظرفیت فهم خلق شده، تابع بوده امّا در تحرک نسبت به ظرف فهم خودشان فاعلند.

فهم‌های تبعی نازلترین درجه فهم است و با تحرک می‌توان به عالی‌ترین منزلت فهم دست‌یافت. فاعلیت محوری نبی‌اکرم(ص) در تمامی سطوح منزلتهای تبعی حضور دارد، و حضور تصرفی برای فاعلیت عبد در این سطح خروج موضوعی دارد.

۷ ـ نظام اراده‌های مادی دارای کارآمدی مادی می‌باشند و این بمعنای انسجام نظام ارادهٔ آنها نمی‌باشد و آنها در جهنمی از اضطراب در این دنیا غوطه‌ورند.

«والسلام»

خلاصه گزارش بحث

مبادی اصول فقه احکام حکومتی

حجةالاسلام والمسلمین حسینی
تنظیم از : حجةالاسلام صدوق

جلسهٔ ۳۰
تاریخ جلسه: ۷۴/۰۴/۰۷

پایگاه حجیت در «نسبت بین اراده و یقین» (مبنای فلسفه نظام ولایت) یا در «نسبت بین عقل و یقین» (مبنای حوزه)

۱ ـ حجیت یقین در نسبت بین عقل و یقین (مبنای حوزه)

جهت تبیین پایگاه حجیت بر مبنای قوم که در حوزه جریان دارد باید ابتدا به این دو نکته توجه کرد:

۱ ـ حجیت یقین یا قطع بنفسه است که در اینصورت مکلفی را که حالت قطع برایش حاصل می‌شود نمی‌توان از عمل به آن قطع منع کرد.

۲ ـ مرحوم شیخ انصاری و اکثر اکابر نیز به این نکته قائلند که: شخصی که موقن به یقین باطل باشد، بر مقدمات یقین باطل‌اش مؤاخذه می‌شود.

در این قسمت برای این دو نکته، سؤالاتی مطرح می‌شود که باید آنها را بررسی نمود:

۱ ـ اگر یقین بنفسه حجت است چرا مقدمات قابل مؤاخذه است؟

۲ ـ قابل مؤاخذه بودن مقدمات یقین به معنای مشروط بودن حجیت یقین است.

۳ ـ معنای مشروط بودن حجیت یقین نیز بمعنای قبول جریان بطلان و صحت، حق و

باطل در آن است که در نهایت باید حضور اراده و اختیار در یقین را بپذیریم لذا حصور یقین از طریق علیت و بدون وجود اراده معنا نداشته و بر فرض تحقق، حجیت آن نیز، قابلیت مؤاخذه نخواهد داشت.

۱/۱ ـ بررسی حجیت بر مبنای فرهنگ حوزه

اگر مؤاخذه فقط در مقدمات باشد چرا مؤاخذه به ذی‌المقدمه سرایت می‌کند؟ مثلاً اگر فردی با مقدمات باطلی دست به قتل نفس بزند نسبت به افعالی که در مقدمات بدنبال آن رفته است جریمه نمی‌شود بلکه قتل نفس، موضوع مؤاخذه قرار می‌گیرد و جرم نیز برای همان قتل نفس تعیین می‌شود.

این امر نشاندهندهٔ عدم تفکیک ذی‌المقدمه از مقدمه است، بدین معنا که یقین، مشروط به مقدمه می‌گردد و حجیت آن بنفسه نمی‌باشد و همهٔ جهاتی که تحت سیطره حجت است باید رعایت شود.

لذا موضوع یقین باید بدیهی باشد، تا یقین قابل اعتماد گردد براین اساس ریشهٔ حجیت قطع به ترکیب دو یقین بازگشت می‌کند.

۱ ـ یقین نسبت به موضوع ۲ ـ یقین شخص موقن دربارهٔ موضوع

این بدان معناست که یقین عام حجت است نه یقین خاص. و منشاء اشتباه در بداهت نیز ناشی از تطبیق بوده و هرگز عصمت‌آور نمی‌باشد.

امّا اگر ریشه بداهت به امری بازگشت کند که برای عموم قابل درک بوده و نیازی به استدلال نداشته باشد این بمعنای تکیه به یقین عموم جامعه است و نباید در تطبیق نیز اشتباه

کند لذا جامعه نسبت به این فرد حجت دارد و یقین عمومی را نمی‌توان در زمان شکست؛ اما ارزش مقدمات به چه امری بازگشت می‌کند که مؤاخذه را برطرف نماید تا حجت تمام بشود؟ اگر تکیه یقین نسبت به موضوع باشد که سئوال دوباره تکرار می‌شود و فرض خطا در آن راه می‌یابد زیرا این یقین‌ها گاه همراه با علم و گاه همراه با جهل مرکب هستند. بنابراین باید حجیت به امر دیگری بازگشت نماید.

در همین رابطه بنابر مبنای قوم، حجیت به محاسبه عقلانی و نظری که مبدء پیدایش ادراکات حقیقی است، باز می‌گردد و نسبت بین یقین و عقل، حجیت را تمام می‌کند. و «علیت» و «کشف از واقع» در حجیت مغیر می‌شود، که البته اشکالات آن قبلاً مطرح و واضح شده است ۱ ـ علیت قدرت تفاهم نداشته و ادعای اسکات خصم را دارد. ۲ ـ اسکات خصم تحقق نمی‌یابد و اختیار مانع از جریان علیت می‌گردد.

لذا پایگاه حجیت را باید در نسبت بین اراده و یقین یا تولی و یقین بررسی نمود.

۲ ـ پایگاه حجیت در نسبت بین اراده و یقین

۲/۱ ـ اکتسابی بودن یقین

از آنجا که تحقق و پیدایش یقین جبری نبوده و فرض بطلان و صحت، و علم و جهل، در آن وجود دارد می‌توان پیدایش آنرا به نحو اکتسابی دانست و با هماهنگ کردن روح، فکر و رفتار ظاهری حول محور واحد و استمرار اراده نسبت به جهت و موضوعات خاص، یقین پیدا می‌شود.

۲/۲ ـ شناسائی یقین به آثار

«یقین» و ضد آن یعنی «تردید و شک» از طریق آثارشان قابلیت شناسائی دارند، برای مثال تزلزل موجب تعطیلی کارها و پیدایش تلوّن می‌گردد. یعنی تلوّن، اضطراب، دغدغه، تغییر در مسیر، تردید و تشکیک، همهٔ آنها علامت نبودن یقین است.

۲/۳ ـ جهت‌داری یقین

باید توجه داشت که عوض نکردن موضع و استقامت در اراده شامل یقین حیوانی نیز می‌شود (که در اصطلاح باید آنرا تجزّم نامید) از این رو یقین متناسب با سطح مقصد است و سطوح می‌تواند مختلف باشد. و در مقصد حیوانی تا مرز کشته شدن، یقین حیوانی می‌تواند تداوم داشته باشد. برای مثال یقین یهود بنی‌قریظه، هیتلر، صدام و ... صدها و هزارها نفر از کفار نمونه‌های بارز یقین‌های باطلی هستند که در تاریخ وجود داشته و هنوز هم هستند لذا یقین همواره متناسب با مرتبهٔ تولی (ملکوتی ـ حیوانی) تحقق می‌یابد.

از مجموع این مطالب می‌توان نتیجه گرفت که پایگاه حجیت را باید در نسبت بین اراده و یقین ملاحظه نمود.

« والسلام »

خلاصه گزارش بحث

مبادی اصول فقه احکام حکومتی

حجةالاسلام والمسلمین حسینی
تنظیم از : حجةالاسلام صدوق

جلسهٔ ۳۱
تاریخ جلسه: ۷۴/۰۴/۳۱

تحلیل پایگاه «حجیت یقین بنفسه» بر مبنای تعریف علم به کیف نفسانی

مقدمه

در جلسهٔ گذشته با بررسی «حجیت یقین به نفسه» و مؤاخذه بودن انسان در پیدایش یقین‌های باطل خود (اخذ به مقدمات) این نتیجه حاصل شد که یقینهائی قابل اعتماد هستند که مقدمات علمیه آنها به بداهت برگردد لذا روشن شد که «یقین بنفسه» حجت نبوده و حجیت آن مشروط است.

در این جلسه در ابتدا به نفی مطلق حجیت نظری پرداخته می‌شود و سپس تعریف حجیت براساس عقل نظری (حکمت نظری) و عقل عملی (حکمت عملی) مورد بررسی و تحلیل قرار می‌گیرد.

۱/۱ ـ بررسی حجیت با تکیه بر بداهت عقل نظری

بنابر نظر قوم با تکیه بر بداهتهای عمومی و طرح برخی استدلالها می‌توان امور اعتقادی و ارزشی نظیر وجود خالق، ارسال رسل، کتاب، مناسک رفتار مانند عبادات (نماز، روزه، حج،...) را به اثبات رساند و بعد از قبول این امور (بوسیله استدلال) می‌توان یا به حال یقین رسید و یا در حال تردید و شک باقی ماند که این امر بدلیل وجود اختیار است بدین معنا که اختیار فاسد علت بیماری روحی شک و تردید است و بدیهی است که در این فرض (که فرد همچنان در حال شک و تردید باقی بماند)، فرد از داشتن قصد قربت و نیت در مناسکش محروم خواهد بود لذا هیچ نوع عبادتی از این فرد قبول نمی‌شود زیرا عمل بدون قصد قربت باطل بوده و مقبول نیست و حجت برای این شخص که منکر بالاستدلال نبوده است تمام نمی‌باشد. اما در فرض اول اگر این نکته مورد قبول واقع شود که با سیر استدلال نیز می‌توان به حال یقین رسید آن

وقت باید پذیرفت که بدون فعالیت عقل عملی می‌توان به علوم عرفان اصطلاحی دست یافت و آنها را اساس برای عمل قرارداد که این امر نیز برمبنای قوم ممتنع است، خصوصاً آنکه قوم معتقدند با سیر استدلال به حالت ایمان نخواهیم رسید. بنابراین در هر دو صورت نمی‌توان حجیت را با تکیه بر بداهت عقل نظری اثبات کرد.

۱/۲ ـ بررسی مواد حجت در دستگاه نظری

اصولاً مواد موضوعِ سنجشِ عقل از دو قسم خارج نیست

۱ ـ مواد نظری که با روش قیاسی، برهان را نتیجه می‌دهد

۲ ـ مواد بدیهی حسی یا عرفی و اجتماعی

در این بخش پیرامون قسم دوّم توضیحاتی بیان می‌گردد:

به طور کلی عقل هیچگاه نمی‌تواند خصوصیت یقین نظری را برای بداهت‌های حسی، عرفی و اجتماعی شرط کند زیرا این امور از تعریف اولیه بداهت عقل نظری خارج هستند، امادرعین حال عقل ترک آنها را نیز (به دلیل قاعده منع خلوّ) ممتنع می‌داند و در اینها ملاک حجیت می‌خواهد.

بطور مثال اگر گفته شود که برای اثبات دزد بودن یک فرد در مورد مال معین باید حتماً شهادت داده شود، از دیدگاه فقه اسلامی، کتمان شهادت حرام است هرچند که شهادت از امور محسوس می‌باشد. حال اگر در عدم بازگشت شهادت به بداهت عقل نظری، شبهات عقلیه نیز مطرح شود.

کتمان شهادت مقبول نخواهد بود و فرد حجت نخواهد داشت. همچنین در باب تخاطب و تفاهم نیز حجیت ظهور الفاظ به بداهت عقل نظری بازگشت نمی‌کند امّا عقل برای فهم از خطابات تکیه به انسباقات عرفی را ضروری می‌بیند زیرا وجود رابطه را برای زندگی اجتماعی ضروری دانسته و دستیابی به تکالیف از طریق ادبیات و الفاظ را از لوازم این روابط بشمار می‌آورد و لذا ظهورات را حتماً حجت می‌داند.

۱/۳ ـ بررسی «یقین بنفسه و مقدمات آن» براساس تعریف علم به کیف نفسانی

در تبیین این مطلب ابتدا این سئوال مطرح می‌شود که اگر عقل، یقین بنفسه را از مواد بدیهی نظری یا غیرنظری کسب نماید و مقدمات را بوسیله مواد بدیهی نظری بدست آورد، حجیت چگونه تمام خواهد شد؟ در پاسخ به این سئوال باید توجه داشت که اگر علم جزء اوصاف نفس مجرد فرض شود پیدایش کیفیت خاصی بنام علم در نفس انسان منجر به ایجاد یک حالت نفسانی می‌گردد و موجب پیدایش یقین شده و همان حالت نفسانی یقین نامیده می‌شود. در این صورت به هر میزان که به یقین نزدیکتر شویم تدریجاً تعدد نسبت کمتر و کم رنگتر می‌شود و این کم شدن کثرت از آثار یقین بشمار می‌آید، به بیان دیگر در جریان پیدایش یقین، ابتدا آثار از خارج تبدیل به صورت می‌شوند و این صورتها بعد از یک سیر، کیف نفسانی می‌گردند که دیگر خصوصیات صورتی ندارند.

برای تحلیل حجیت یقین بر مبنای تعریف علم مجرد به کیف نفسانی چند فرض بررسی می‌شود.

۱ ـ یک فرض این است که دوئیت نسبت حذف شده و وحدت حالت پیدا شود و یقین و حالت در نسبت‌ها، اصل باشد، که اشکال این فرض در جلسهٔ گذشته بررسی شد بدین معنا که چون پیدایش یقین‌های باطل فرض تحقق دارند لذا انسان، ایمن از خطا نبوده و همه یقین‌ها بنفسه حجیت ندارند و مشروط به مقدمات علمیه خواهند بود. همانطور که ضرورت مؤاخذه به مقدمات یقین باطل، مورد اتفاق همهٔ بزرگان قوم است.

ضمن آنکه در این فرض یک نقض دیگر وجود دارد زیرا نسبیتی که از مقدمات علمیه به نفس می‌رسد از بداهت عقل نظری بوده و باید علم‌آور و دارای حجیت باشد، و در پیدایش یقینهای باطل باید مشروط به یقین دیگر شود یعنی کیف نفسانی و وحدت آن، تعدد یافته و مشروط به یقین دیگری شود و این بدان معنا است که کیف نفسانی و این تعریف از علم، اصل در حجیت حالت و یقین نبوده و بلکه نسبت بین دو یقین و تقوم آنها اصل در حجیت می‌باشد.

۲ ـ در فرض دوّم باید وحدت حالت در نفس نسبت به یقین را نفی کرد و دوئیت را در حالت و یقین بررسی نمود. به طور کلی در این فرض یقین ذومراتب خواهد شد و لذا یقینی

که‌مواد آن از بداهت عقل نظری نباشد به یقینی بازگشت می‌کند که مواد آن از بداهت عقل نظری است.

بنابراین در این فرض نیز هر دو یقین حالت نفسانی پیدا کرده‌اند یعنی هم برای یقین محسوس و غیرنظری حالت پیدا شده است (زیرا عقل عدم ملاحظهٔ آنرا ممتنع می‌داند) و هم یقین برهانی در مقدمه به حالت رسیده است. همچنین براساس تعریف علم به کیف نفسانی، در این فرض علم حضوری حاصل شده و خطا برداشته می‌شود یعنی علم موجب ایمنی از عقاب‌شده و حجت را تمام می‌نماید حال آنکه همهٔ بزرگان قوم، مؤاخذه کردن را در یقین غیرمقنن (یقینهای باطل) صحیح می‌دانند لذا حالت نفسانی به نحو مطلق حجیت نداشته و این مطلب که حجت قطع بنفسه است مورد تردید واقع می‌شود.

بنابراین اگر برهان نظری از بداهت و حالت عمومی آغاز شود و لوازم آن بررسی شود بدان لحاظ که منجر به حالت نمی‌شود، مطلقاً حجیت ندارد (استدلال بتنهائی) و حالت نفسانی (یقین) نیز مطلقاً حجیت ندارد لذا لازم است نسبت بین این دو یقین (حالت عمومی و یقینهای اکتسابی) و تقوم آنها حجت باشد.

«والسلام»

خلاصه گزارش بحث

مبادی اصول فقه احکام حکومتی

حجةالاسلام والمسلمین حسینی
تنظیم از: حجةالاسلام صدوق

جلسهٔ ۳۲
تاریخ جلسه: ۷۴/۰۵/۲۸

تحلیل پایگاه «حجیت یقین بنفسه» بر اساس «اصل علیت»

* مقدمه

بعد از روشن شدن اشکالاتی که «حجیت یقین بنفسه» داشت و بدنبال تحلیل روشنی از حجیت که بتواند مأمن از عقاب باشد در جلسهٔ قبل، نسبت تعریف علم به کیف نفسانی به پیدایش یقین و حالت را بررسی کرده و اثبات نمودیم تعریف علم نمی‌تواند پایگاه حجیت بنحو مطلق باشد. لذا بایست نسبت بین یقینها و تقوم آنها مورد دقت قرار گیرد.

حال در این جلسه نسبت «حجیت یقین» را به جریان «علیت» مورد دقت قرار می‌دهیم تا معلوم شود تا چه اندازه علیّت در مقنن ساختن یقین کارآئی دارد؟ یعنی در مقام بررسی این مطلب هستیم که برای تعریف حجیت به مأمن از عقاب نمی‌توان به یقین مجرد از قانون تکیه کرد. لذا باید روشن شود که یقین چه نسبتی به مقدماتش دارد؟

۱ - بررسی رابطهٔ «یقین» با مقدمات براساس اصل «علیّت»

اگر مقدمات، سببیّت عقلیه نسبت به پیدایش این یقین ندارند پس چگونه اخذ به مقدمات صورت می‌گیرد؟ در صورت سببیّت عقلیه داشتن مقدمات باید یقین، برهانی باشد در غیر اینصورت عقلاً نمی‌توان این یقین را محصول و معلول آن مقدمات دانست.

نکتهٔ مهم این است که اگر یقین بنفسه مطلقاً حجت است (اعم از یقینهای باطل و یقینهای صحیح) و اخذ بر مقدمات نیز صحیح است عملاً دو فرض قابل تصور خواهد بود:

اگر مقدمات برای این یقین سببیّت عقلیه دارد و اخذ به یقینها صحیح است آنگاه یقین بنفسه و مطلقا حجت نخواهد بود. و اگر مقدمات، نقش سببیّت عقلیه در پیدایش یقینها ندارند

آنگاه برای اخذ به مقدمات نیز دلیلی وجود ندارد زیرا مقنن شدن یقین از طریق مقدمات می‌باشد که در این فرض ربط منطقی و برهانی آن با یقینها نیز قطع است.

۲ ـ بررسی رابطهٔ یقین با مقدماتش براساس «سببیّت عادیّه»

حال اگر مقدمات برهاناً سببیّت عقلیه در پیدایش یقین نداشته باشد حتماً «سببیّت عادیّه»، منشاء و طریق در پیدایش یقین‌ها می‌شود.

توضیح آنکه بجای برهان و تناسبات عقلی، باید «اراده» در پیدایش افعال حضور داشته باشد. از این‌رو اثر اراده در افعال و اثر افعال در پیدایش حالت قابلیت اخذ پیدا می‌کند بنابراین سببیّت عقلیّه بین مقدمات یقین و این حالت بوسیله ضمیمه کردن استمرار تعلق اراده به افعال و حالات تحقق می‌یابد. تکلیف هم می‌تواند مورد تعلق اراده باشد که در این صورت سؤال عملاً از جهت حضور اراده مطرح می‌شود که چرا افعالی که در طریقیت برای پیدایش حالت شایسته نبودند آورده شده است حال آنکه، این افعال تنها برای پیدایش حالت باطل هماهنگ است؟

امّا عدم شایستگی این راه با ملاحظهٔ برهانی ناهماهنگ است. بطور مثال برای این بخش از یقینهای باطل می‌توان اقیسه، استحسانات و ... را برای رفتارهای ذهنی و نیز ریاضاتی را که اهل ریاضات می‌کشند برای رفتارهای خارجی نمونه آورد.

بنابراین سؤال این است که اراده چرا بصورت برهانی حرکت نکرده است؟ با این توضیح رابطهٔ یقین با مقدمات عقلاً تمام می‌شود گر چه سببیّت عقلیّه نداشته و عادتاً اراده با استمرارش توانسته باشد علت برای پیدایش اعمال خارجی و حالات و یقین بشود. از آنجا که صحت راه بوسیله برهان سنجیده می‌شود و یقین از محصولات این اراده و افعال می‌باشد، اخذ بر علت ـ یعنی مقدمات ـ نیز صحیح نبوده و تنها اخذ به معلول ـ یعنی یقین ـ صحیح می‌باشد البته در این فرض نیز اخذ به یقین صحیح بوده و یقین بنفسه مطلقاً حجت نمی‌باشد.

«والسلام»

خلاصه گزارش بحث

مبادی اصول فقه احکام حکومتی

حجةالاسلام والمسلمین حسینی
تنظیم از: برادر حسینیان

جلسهٔ ۳۴
تاریخ جلسه: ۷۴/۰۶/۱۱

اثبات معاد بر مبنای نظام ولایت

مقدمه

در جلسات گذشته پیرامون مباحث یقین و «حجیّت و شئونات آن مطالبی مطرح شد.

با توجه به اینکه مبحث یقین از مباحث کلامی است و حدود و ثغور علم اصول نیز در این علم معین می‌گردد و همچنین به ضرورت استنباط احکام حکومتی لازم است بحثی دقیق پیرامون «ثواب» و «عقاب» و «حسن» و «قبح» به عنوان مباحث اعتقادی مطرح شود تا بتواند گویای حکمت علمی احکام حکومتی باشد. همانطور که توجه به «شکر منعم» اصلی است اعتقادی که در مباحث اصول نسبت به لزوم بجا آوردن امر مولا و نظایر آن از آن استفاده می‌گردد.

۱ ـ اثبات معاد و قیامت از نظرگاه اصالت ولایت

احتمال (۱): یک احتمال این است که امور اعتقادی از دیدگاه اصالت ولایت اموری است که بعد از استنباط احکام حکومتی و دستیابی به احکام توصیفی شارع می‌توان در مورد آن نظر داد زیرا امور اعتقادی از جمله اموری است که جز با استفاده از اخبار و روایات رسیده در این باب دسترسی بآن ممکن نیست لذا در ابتدا بایستی احکام توصیفی استنباط شود تا طریق علم و آگاهی ما را نسبت به معارف حقه اعتقادی روشن سازد.

احتمال (۲): احتمال دیگر این است که می‌توان به طور اجمال و بر اساس و با تکیه به قدر یقینیّات از مذهب مباحث اعتقادی را مورد دقت عقلی قرار داد و اصولی را پذیرفت و بر اساس آن اصول (به عنوان پیش فرض) حدودی را ولو بالاجمال تعیین نمود.

با توجه به احتمال فوق احتمال دوم را تقویت می‌کنیم. در صورتی که ما برای عوالم

مخلوقات هم سطوح مختلف تبعی، تصرفی، محوری قایل باشیم این عوالم هم بایستی دارای تکامل بوده و گسترش و توسعه در آن معنا داشته باشد یعنی علاوه بر تکاملی که انسان در این عالم دارا می‌شود برای مجموعه عوالم نیز تکامل فرض دارد.

با تکیه به تعیّنات بدست آمده از تمامی ادیان مفهوم خلافت در تکامل عالم نیز برای انسان وجود دارد و هیچگاه در تکامل، اراده و قدرت خلافت انسان سلب نمی‌شود که علیّت بتواند جایگزین آن گردد بلکه می‌توان چنین گفت که در تکامل عالم اراده‌ها به تقرب می‌رسند. تقرّب اراده به معنای متولی بودن اراده نسبت به ولی ما فوق است یعنی فنای ارادهٔ خود را در ارادهٔ مولا طلب می‌کند و کمال اراده هم در این است که به تمامه مجرای اراده حق تعالی قرار گیرد که البته این فنای اراده در دنیا نیز در سطح محوری در مورد تعداد محدودی مانند پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله و سلم و ائمهٔ اطهار علیهم السلام و پیامبران الهی علیهم السلام نسبت به خدای متعال وجود دارد با این تفاوت که در سطح اراده‌های تصرفی (مانند سایر انسانها) حیات حیوانی قدرت جولان داشته و مسئله فناء اراده نمی‌تواند وصف نظام تلّقی شود، در قیامت، نظام به تکامل می‌رسد یعنی صفت فنای اراده در ارادهٔ مولا، وصف کل نظام تلقّی شده و حیات حیوانی در عذاب و رنج و الم قرار می‌گیرد به عبارت دیگر در آن روز هم حکومت باطنی و هم ظاهری بدست خداوند متعال و کارگزاران ایشان یعنی پیامبران گرامی صلی الله علیه و آله و سلم و ائمهٔ اطهار علیهم السلام و صالحان و نیکان است و تقوی به عنوان صفتی برای نظام سلطنت الهیه است. در آن روز مشتهیات نفس نمی‌تواند در برابر تقوی قد علم کند زیرا تقوی صفت نظام غالب است و نفسانیات که صفت نظام خلافت حیوانی است در تحت سیطرهٔ نظام الهی دائماً در رنج و الم بسر می‌برند، یعنی انسانی که در حیات دنیائی در منزلت خلافت حیوانی، خود را قرار داده هم اینک به گونه‌ای مغبون و مال باخته در شرایط جدید حاضر می‌شود در صورتی که قدرت ارضا نیاز خود را ندارد، زیرا آثار عمل او در شرایط قبل سبب فساد شرایط جدید وی شده است لذا هم از درون رنج و الم بر آنها هجوم می‌آورد و هم از بیرون دچار اضطراب و درد میباشد. مؤمنین نیز که در مبارزه با این انسانها به تکامل رسیده‌اند آرامش بیرونی و درونی آنها را احاطه می‌کنند.

۲ ـ ردّ شبهه آکل و مأکول در دیدگاه نظام ولایت

طرح شبهه آکل و مأکول نیز در مسئله معاد موضوعیّت ندارد زیرا ذرّاتی که فاعلیت تبعی دارند محال است که بدون اجازه و اذن مولا با فاعلهای تبعی دیگر تداخل پیدا کنند در حالی که هر کدام مأموریت خاصی دارند که با چه بدنی باشند (من ذا الذی یشفع الا باذنه ...) ثانیاً، در دیدگاه اصالت ولایت عالم عالم ایجاد است و می‌تواند مواد دیگری ایجاد شود، لذا در این نحوه تلّقی علاوه بر اثبات مسئله معاد و قیامت و سازگاری آن با تمامی اصول اعتقادی مسئله معاد نیز هم به عنوان معاد روحانی هم معاد ذهنی و هم معاد جسمانی قابل طرح است.

« والسلام »

خلاصه گزارش بحث

مبادی اصول فقه احکام حکومتی

حجةالاسلام والمسلمین حسینی
تنظیم از: برادر حسینیان

جلسهٔ ۳۵
تاریخ جلسه: ۷۴/۰۶/۱۸

اثبات ضرورت ثواب و عقاب بر مبنای نظام ولایت

مقدمه

به دنبال ارائهٔ مباحثی پیرامون یقین و حجیّت و ضرورت ورود به مباحث کلامی، بحث از معاد به دلیل ضرورت بحث از ثواب و عقاب و حسن و قبح ضرورت پیدا کرد در جزوه قبل ضرورت کمال و پیدایش مراحل جدید برای عالم اثبات شد که در این جلسه به ادامهٔ آن مباحث می‌پردازیم.

در مباحث قبل بیان شد که تکامل حاصل نمی‌شود مگر اینکه به فاعل اضافه شود و اضافه شدن به فاعل به معنای خلق فاعل متعلق است، در این سیر رشد هم فاعل محوری و هم فاعل تصرفی و هم فاعل تبعی ضرورتاً وجود دارد و تکامل در صورتی که فاقد هر دسته این فاعلها باشد تحقق پیدا نمی‌کند.

۱ ـ *ضرورت کمال برای نظام:* کمال نیز در حقیقت به معنای رسیدن به قرب خدای متعال است و ظهور قرب موجب پیدایش ابتهاج و سرور برای عبد می‌باشد که البته این حاصل نمی‌شود جز در سایه تولی عبد به ولایت مولا ظهور قرب در عبد سبب پیدایش کثرت و وحدت بیشتر در ابعاد مختلف شده نیازمندی در سعهٔ جدیدی برای انسان قابل طرح است.

این صفت کمال نه تنها برای انسان قابل طرح است بلکه نظام نیز به عنوان نظام فاعلیت خود دارای هویت جدید و متقوم به اعضا ضرورتاً دارای صفت کمال می‌باشد.

یعنی شرایط هم می‌تواند تکامل یاب باشد بنابراین هم فاعلها رشد می‌کنند و هم آنچه که حاصل بر خورد فاعلیت فاعلها یعنی پیدایش نظام است دارای رشد و تکامل است.

۲ ـ موضوع تکامل: موضوع تکامل در انسان اراده و اختیار اوست. انسان کامل انسانی است که ارادهٔ او فانی در ارادهٔ مولای او باشد «لا یشائون الا ما یشاء اللّه»، در حیات دنیائی این صفت نیز وجود دارد امّا مختص در اوصاف محور عالم است که در تکامل عالم این صفت از سطح محوری به سطح تصرفی توسعه می‌یابد و فنای اراده صفت نظام می‌شود، یعنی چنانکه در عالم ذر اختیاراتی برای انسان مطرح بوده است قطعاً در این دنیا اختیارات او بسیار گسترده تر شده تا آنجا که می‌تواند تشکیل نظام بدهد، امّا در این نظام تخلف پذیری و میل به حیات حیوانی فرض دارد که در مرحلهٔ تکامل این نظام اساساً تخلف پذیری به معنای میل به حیات حیوانی وجود ندارد چون تقوی صفت نظام است و اختیار مقید به صفت صلاح و تقوی می‌شود.

۳ ـ توصیفی از ثواب و عقاب بر مبنای نظام ولایت

بر مبنای نظام ولایت فرض ثواب و عقاب به صورت دقیق تر قابل ملاحظه و بررسی است. ابتدا اینکه در این دیدگاه هر گونه فعلی که ایجاد می‌شود (با توجه به بحث زمان) از بین رفتنی نبوده و در شرایط بعد به نحو انحلال در وحدت ترکیبی جدید حضور پیدا می‌کند، بنابراین افعالی که از یک گناهکار صادر می‌شود در ظرفیت جدیدی که به او عطا می‌شود حضور دارد، منتها حضور آن افعال نه در شکل عبادت ملکوتی بلکه در شکل پرستش حیوانی است، به عنوان مثال انسانی که با زبان خود دیگران را مورد طعن و تحقیر و یا ... قرار می‌داده است بتدریج دارای وصف گزندگی شده و مانند عقرب مردم را ایذا و اذیت می‌نماید. تولی چنین فردی در بندگی خدا تولی در شکل و جایگاه عقرب است. در حالی که منزلت اولیه او تولی در شکل ملکوتی بوده است. این تفاوت منزلت سبب پیدایش عذاب و درد و رنج می‌شود.

معنای درد و رنج نیز به معنای عدم تلائم با نفس و فشاری است که از طرف دیگر اراده ها بر وی وارد می‌شود (زیرا به قرب و توسعهٔ لازم نرسیده است) که طبیعتاً دیگران از این فرد سبقت گرفته و این اختلاف منزلت وی را در عذاب روحی قرار می‌دهد. این درد و رنج هم از ناحیهٔ درونی است و هم از ناحیهٔ آثار افعال وی که سبب گمراهی و اخلال غیر شده است و هم مورد لعن و نفرین از جانب محور نظام ولایت قرار می‌گیرد زیرا که عامل فساد در نظام

بوده است، بنابراین از همه جهت آتش و درد و رنج او را فرا می‌گیرد.

۴ ـ بررسی احتمال تقدم رشد فساد بر رشد صلاح

این مطلب به عنوان یک احتمال قابل طرح است که در سیر مراحل تکامل در دنیا که اراده ها تخلف پذیرند در ابتدا همواره فساد رشد کرده و صلاح در مقابل با آن رشد می‌یابد. به طور طبیعی تا شدت ظرفیت در هویٰ و تمایلات نفسانی پیدا نشود نمی‌توان نسبت به آن منع نمود زیرا اراده و اختیار مانند اراده و اختیار انبیاء و اولیاء نیست که تخلّف پذیر نباشد بنابراین بایستی نسبت به ظهور تمایلات نفسانی ابتداءً تهذیب نمود و به مقابله با توسعه هوا پرداخت تا در مرتبهٔ ثانی زمینه پیدایش قرب و کمال جدید فراهم شود.

از طرفی نیز اگر رشد هوا مقدم بر رشد تقوی نباشد بدین معناست که در ابتدا صلاح و تقوی کامل شده و بعد فساد بر او غلبه کند و این بدین معناست که فساد که در مرتبهٔ ثانی است مرتبهٔ کمال فرض شود که در این صورت بایستی سیر حرکت عالم به سمت فساد بوده و حرکت تناقصی فرض شود که با روند تکاملی عالم ناسازگار است.

۵ ـ بررسی معنای اختیار در دنیا و آخرت

معنای اراده و اختیار در عالم دنیا، اختیار تخلّف پذیر است و اما در عالمی که اراده و اختیار به تکامل رسیده باشد در آنجا صلاح و تقوی قید اختیار است، یعنی معنای اختیار به قدرتی که توانائی انتخاب خیر یا شر را داشته باشد در عالمی مطرح است که امکان تخلف وجود داشته باشد و در صورتی که اراده به تکامل برسد بدین معناست که میدان برای تخلّف و سرپیچی اراده از بین رفته ، میدان سرعت حرکت و انتخاب در تولّی و مراتب آن مطرح است، بنابراین تعریف اختیار در همه جا امکان «تخلّف پذیری» نیست و این امر شاخصه اختیار در دنیا و «تولّی» شاخصه آن در آخرت است.

« والسلام »

خلاصه گزارش بحث

مبادی اصول فقه احکام حکومتی

حجةالاسلام والمسلمین حسینی
تنظیم از: برادر حسینیان

جلسهٔ ۳۶
تاریخ جلسه: ۷۴/۰۶/۲۵

توصیف ثواب و عقاب بر مبنای نظام ولایت

مقدمه

آنچه که در جلسه قبل بیان گردید این بود که یقین بایستی مؤمن از عقاب بوده باشد حقیقت عقاب و ابتهاج نیز اینگونه توصیف شد که ارادهٔ فاعل بایستی نسبت به ارادهٔ محور قرار گرفته و متصرف در آنها باشد در صورتی که این اراده خود را در جایگاهی قرار دهد که شایستگی تعلق و پیوستگی اراده‌های دیگر را نداشته باشد انفصال و جدا شدن آن تعلقات و متلاشی شدن وحدت در نفس اراده او ایجاد پارگی و الم و درد می‌کند همچنین گفته شد که موضوع تکامل در حقیقت تکامل اراده و اختیار و نظام اراده‌ها است.

۱ ـ حکومت صالحین در مرتبهٔ تکامل نظام

در صورتی که کمال به عنوان وصف نظام مطرح شود اختیارات حیوانی اساساً نمی‌توانند ظهور و بروزی داشته باشند، هر چند که در دنیا حکومت صالحان در مقطعی ظهور پیدا می‌کند امّا چون تکامل در نظام واقع نشده اختیارات حیوانی نیز قدرت دارند. الهی امّا در حکومت مطلقه الهی، نظام عالم به تکامل رسیده و دیگر پذیرای اراده‌های شیطانی و حیوانی نیست و حاکمیّت همیشگی با صالحان و اراده‌های الهی است و اراده‌های شیطانی در پست‌ترین مکان و تحت شدیدترین فشارها قرار دارند.

روند تکاملی اراده از ابتدای پیدایش آن یعنی «عالم ذر» اختیارات بدون میدان تصرف و در دنیا اختیاری است با قدرت تصرف عینی که در ابتدا به صورت فردی و بعد گروهی در نهایت

اختیار سازمانی است، امّا با این قید که در تمامی مراحل قید تخلّف پذیری و امکان زیست حیوانی آنرا همراهی می‌کند. همین اراده در زمان تکامل نظام، به اراده‌ای متکامل‌تر تبدیل شده و اراده او فانی در ارادهٔ مولا است و این فنای اراده‌ها قید نظام جدید است که حاکمیّت مطلقه خداوند و عدل و رحمت او را به دنبال دارد.

۲ ـ *توصیف وجود اراده ـ تکلیف ـ ثواب اعمال در عالم آخرت*

آیا در هنگامیکه نظام به تکامل می‌رسد نیز اختیار وجود دارد، در صورتی که اختیار وجود داشته باشد آیا تکلیف نیز وجود دارد. و در این صورت آیا ثواب و عقاب نیز مطرح است که منجر به پذیرش دور و تسلسل شود؟

در پاسخ این سؤال باید گفت: قطعاً در تکامل نظام اراده و اختیار از انسانها سلب نمی‌شود که منجر به پذیرش جبر گردد (و اساساً در بحث نظام ولایت اراده قابل حذف شدن نیست) بلکه در تکامل نظام، اراده‌ها حضور دارند (که در صورت صالح بودن به ابتهاج رسیده و در صورت فساد تحت فشار و رنج قرار می‌گیرند) تفسیر از اراده در نظام جدید به معنای اراده‌ای که قابلیّت تخلف پذیری داشته باشد نیست بلکه چون نفس اراده تکامل یافته است و نظام نیز به نظام جدیدی مبدل شده امکان تخلّف در آن منتفی است، در آن نظام اولاً: اختیار با قید منصبی است که این فرد در آن منصب خود تصرف داشته و فاعلیّت می‌نماید، ثانیاً تصرف و فاعلیّت وی در این نیست که خود را به منزلت حیوانی نزول دهد بلکه اختیار شفاعت و حق تفضّل و اعطا متناسب با منزلت وی به او داده خواهد شد، البته ملزم به شفاعت نبوده و در آن حق تصرف و اختیار است (اختیار برابر با منصب مانند اختیاراتی است که یک وزیر در محدودهٔ وزارت خود در درون زمان دوست داراست)

این منزلت و منصبی که فاعل در نظام جدید (نظام متکامل) پیدا می‌کنند متناسب با میزان اعمال و کارهای شایسته‌ای است که در دنیا انجام داده است و این قدرت تصرفی که پیدا می‌کند بالاترین مرتبه ابتهاجی است که برای او متصور است (زیرا ابتهاج به توسعه وحدت و کثرت

فاعل معنا می‌شود و نفوذ فاعل در کثرات، برای او بالاترین ابتهاج است)

از طرفی نعمت الهی متناسب با وظایف و مناصب جدید علی الدّوام بروی نازل شده و فضای تنفّس صحیح را برای وی فراهم می‌آورد «فیها ما تشتهی الا نفس و تلّذ الاعین»، اعطا نعمت همگام با وظیفه و منصبی است که در نظام پیدا کرده است و نیاز به ارجاع به عالم دیگری نیست.

« والسلام »

خلاصه گزارش بحث

مبادی اصول فقه احکام حکومتی

حجةالاسلام والمسلمین حسینی
تنظیم از: برادر حسینیان

جلسهٔ ۳۷
تاریخ جلسه: ۷۴/۰۷/۰۱

توصیف عدل بر مبنای نظام ولایت

مقدمه

در جلسات گذشته به دنبال بحث از یقین و حجیت آن نکاتی پیرامون مباحث کلامی و اعتقادی مطرح شد از جمله بحث «ثواب» و «عقاب» و «آخرت» بود چنین مطرح گردید که در تکامل عالم، نظام اختیارات به کمال رسیده و آن قیدی را که در دنیا وصف فاعلهای محوری نظام بود قید کل نظام می‌گردد و تمام نظام فانی در ارادهٔ محور شده و در ید قدرت اویند و هیچگونه میدان تخلّف برای فاعلها چه تبعی و چه تصرّفی وجود ندارد. در این جلسه علاوه بر توضیحی پیرامون مراتب اختیار صحبتی از «عدل» و مراتب آن نیز به میان آمده است.

۱ـ روند تکاملی اراده:

از آنجا که موضوع تکامل، اساساً اراده و نظام اراده است در مراحل مختلف تکامل، نقش اراده با قیدهای مختلفی متناسب با آن مرحله وجود می‌یابد. روند پیدایش اراده در عالم «ذر» دارای خصوصیتی است که در عالم دنیا آن خصوصیت به کمال می‌رسد، نفس اراده بدون ملاحظه هیچگونه قید در ذات خود، اراده ای تجریدی و به دور از واقعیت عینی است، ارائه تعریف عینی از اراده، ارادهٔ مقید به قیودی است که لاینفک از آنند (مانند قدرت و علم). یکی از قیود نیز قید تکامل است که متناسب با هر مرحله باید تعریف خاصی داشته باشد، مثلاً در عالم «ذر» اراده‌ها قدرت ایجاد نظام عینی نداشته و به صورت منفرد قابل طرح اند. در دنیا قابلیت پیدایش نظام معنا یافته منتها امکان تخلّف پذیری و زیست حیوانی در آن موضوعیت دارد، در آخرت نیز علاوه بر پیدایش نظام، امکان تخلف پذیری و گناه بطور مطلق از بین رفته و ارادهٔ قید

صلاح و امکان شفاعت را بخود می‌گیرد نه تنها فاعلهای تصرفی گناه نمی‌کنند بلکه میل و حتی تخیّل گناه نیز مطرح نیست، چون میل و تخیل به عنوان فاعلهای تبعی درون نظام اند و همه تحت فرمان و حکومت انبیاء و اولیاء، اداره شده و حق تبعیت از اراده‌های حیوانی را ندارند علاوه بر آن ابلیس نیز به عنوان محور تحریک اراده‌های حیوانی در غل و زنجیر و تحت شدیدترین عذابها قرار دارد.

۲ـ تعریف عدل

در تعریف عدل به آنگونه که علماء قوم می‌فرمایند: نمی‌توان سلوک کرد، در عبارت وضع الشیء فی موضعه باید دقت شده و ابتدا عدل در موضع را تعریف کرد. بنا بر مباحث مطرح شده در نظام ولایت، عدل به تناسبات کمال معنا می‌شود که بطور طبیعی متناسب با مراحل تکامل آن نیز کمال می‌یابد.

۳ـ مراتب عدل

۳/۱ـ عدل در تکوین

«عدل» دارای مراتبی است اولین مرتبهٔ عدل، عدل در ایجاد و تکوین عالم است. چنانکه گفته شد تعریف از عدل بدون ملاحظه تکامل بی معناست در تعریف کمال نیز ابتدائاً بایستی موضوع کمال که «فاعل محور» است مورد بررسی قرار گیرد. بنا به مباحث فلسفی نظام ولایت خلق اول خلق فاعل محور است که دارای تقاضائی است و خدای متعال متناسب با آن تقاضا و عبادت او کثرت را خلق می‌کند. آنچه که از مجموعه روایات و ادعیه نیز بدست می‌آید مؤید این مطلب است که خلق تمام کون و مکان به طفیل وجود پیامبر گرامی صلی الله علیه و آله و سلم و اهل بیت علیهم السلام است، بنابراین عدل در تکوین به این است که اولاً موضوع در کمال فاعل محوری است و ثانیاً اراده‌ها نیز دارای نظام بوده و آن نظام نیز دارای تکامل است که در مرحلهٔ تکامل نظام صفت تبعیتی که در مورد محور نسبت به خالق متعال بود متناسب با منزلت اراده‌ها صفت کل نظام می‌شود.

۳/۲ـ عدل در تشریع

مرتبهٔ دوم عدل عدل در تشریع است، عدل در تشریع بدین معنا است که خدای متعال برای اداره و پرورش و ربوبیّت این نظام اراده‌ها (در مرحله‌ای که امکان تخلف پذیری قید اراده‌ها است) تا رسیدن به نظام خلافت الهی و توسعه اختیارات، قوانین و دستورالعملهایی را تشریع فرماید که این قوانین و دستورالعملها نیز بنا به درخواست فاعل محور و جهت سرپرستی صورت گرفته است. بنابراین در تشریع (اعم از احکام ـ اخلاق و توصیفات) تناسب با خواست تکاملی محور ملاحظه شده و تناسب با عنایت داشته به هیچ وجه از عباد تفویت مصلحت نمی‌شود.

۳/۳ـ عدل در تاریخ:

عدل در تاریخ نیز به معنای سرپرستی جریان تاریخ و اعطاء قدرت و امکانات متناسب با هر مرحله از کمال تاریخ است یعنی ولایت پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم و ائمهٔ طاهرین علیهم السلام تا وجود مبارک حضرت ولی عصر علیه السلام همواره حاضر و ناظر بر کلّ جریانات بوده و واسطهٔ نزول خیرات در تمامی مراحل تاریخ اند و به میزانی که افراد و یا جامعه تولی به ایشان پیدا کنند آنان را امداد خواهند کرد به عنوان مثال اصل وقوع انقلاب اسلامی در این برههٔ تاریخی منوط به عنایت معصومین علیهم السلام و تقاضا و تولی عباد باز می‌گردد.

« والسلام »

خلاصه گزارش بحث

مبادی اصول فقه احکام حکومتی

حجةالاسلام والمسلمین حسینی
تنظیم از: برادر حسینیان

جلسهٔ ۳۸
تاریخ جلسه: ۷۴/۰۷/۰۸

«ضرورت تعیین حدّ فقه در علم شامل‌تر»

مقدمه

در دیدگاه اصالت ولایت به دلیل عدم استقلال عقل، ارائه مفهوم مجرّد و مطلق نیز که همه مراتب خلقت را به طور یکسان تحت پوشش قرار دهد وجود ندارد، بلکه عقل نسبت به مراتب ما فوق عجز خود را اعلام می‌نماید و نسبت به تشخیص امور مادون به تناسب با مرتبهٔ تولی اشراف پیدا می‌کند. در حقیقت حکمت نظری تحت پوشش و مشمول حکمت عملی و اصالت ایمان قرار می‌گیرد و عقل التزاماً در درک خود متولّی به آن مرتبه از ایمان خواهد بود. این نحوه نگرش طبیعتاً با تقوای فرهنگی سازگارتر است.

در دیدگاه اصالت ولایت به دلیل حاکمیت مبنای واحد تمامی معرفتها بایستی در یک نظام واحد تعریف شده از زاویه آن مبنا جایگاه هر دسته از معرفتها معین شود در این صورت مجموعه معارف به دور از هر گونه جدا نگری و انفصال بین حوزه‌های معرفتی، به صورتی متقوم حول یک محور، یک نظام بزرگ تعبّد را در معرفت تشکیل می‌دهند به این ترتیب روشن‌است که هر گونه تشتّت در انظار و عدم تحلیل جامع از مسائل و اختلافات دیرینه بین فقها و فلاسفه و متکلّمین تماماً ناشی از نبودن یک مبنای واحد در تنظیم نظام معرفتی است.

۱ - تعیین حد فقه

مطلبی که در این جلسه به طور خاص به آن پرداخته شده است ضرورت تعیین حدّ فقه در علم شامل‌تر است. و این که نسبت به هر علمی ابتدائا باید حدّ و مرز آن را مشخص نمود تا بتوان نسبت به موضوعات و مسائلی که درون آن علم مورد فحص و بررسی قرار می‌گیرد نظردارد، آیا تعیین حد فقه به صورت استقرائی است؟

آیا برای دستیابی به حدّ آن بایستی به سراغ کلمات رفت و بعد از فحص و یأس به باید و بایدهائی که وجود دارد عمل نمود؟ یا اینکه مناط در فهم دستورات علاوه بر دقتهای عقلی دقت در ملازمات عقلی کلام را نیز به دنبال خواهد داشت بنابراین شناخت دستور از غیر دستور از جانب شارع بدون مداقه عقلی و به کارگیری ابزار و تنها با ملاحظه کلمات مشایخ آن هم با ملاحظه عرفی کلمات امکان پذیر نخواهد بود و مهمترین سؤال این است که آیا حد فقه را در خود فقه می‌توان تعیین کرد یا بایستی به علم شامل بر آن رجوع نمود؟ آیا اساساً حد فقه در خود فقه تعیین می‌شود؟ آیا حدود علوم در خود آن علم بررسی می‌شود؟ یا در علم شامل‌تر قابل بررسی است؟ برای پاسخگوئی به سئوالات فوق دو احتمال مورد دقت و ارزیابی قرار گرفته است.

۱/۱ - *بررسی احتمال اول*

- *تعیین حدّ فقه در داخل محدود آن و به صورت استقرائی*

خدای متعال برای رسیدن به سعادت بشر دستوراتی را از طریق انبیاء خود برای آنان ارسال نموده است تا در صورتی که به آن دستورات عمل کنند به تکامل نایل آیند از طرفی نیز شارع مقدس دستورات را به زبان قوم بیان فرموده است تا قوم بتوانند فهم کلام شارع نمایند. در این صورت فهم عرفی در شناخت دستورات و باید و نبایدها و اینکه در کجا امر رسیده و در کجا نهی شده کفایت می‌کند. در صورتی که شارع خطابی دارد که در آن معنای امر و یا نهی فهمیده می‌شود مکلف بایستی به آن عمل نموده و یا از آن دوری گزیند با این فرض حدّی برای کلام و دستور شارع ملاحظه نمی‌شود، و از طرف دیگر اساساً کسی نمی‌تواند مدعی تحدید دستورات شارع شود لذا هر جا دستوری رسیده لازم الاجراء است و در صورتی که دستور نرسیده باشد موجب شک در تکلیف شده که مجرای اصل برائت است.

تحلیل فوق تحلیل متلقی به قبولی است که دیدگاه موجود آن را می‌پذیرد.

آیا اساساً حدّ فقه در خود فقه تعیین می‌شود آیا حدود علوم در خود آن علم بررسی می‌شود. یا در علم شامل‌تر

اگر حد یک علم را در خود آن علم بحث کنیم چند اشکال بر آن وارد است اولاً: بایستی

در آن علم از سایر علوم نیز بحث شود تا آن حد مشخص شود لذا باید در یک علم از همهٔ علوم بحث شود و این فرض محال است.

ثانیاً: تعیین حد یک علم در داخل آن مستلزم پذیرش تسلسل است. زیرا هر حدّی که تعیین شود می‌توان از علّت آن حدّ سؤال نمود تا آن‌که علت به علمی خارج از آن علم احاله‌شود که در این صورت سئوال منتفی است و یا آن‌که علت در درون آن علم است که سؤال از علت پاسخ داده نشده و به تسلسل می‌انجامد.

ثالثاً: تعیین حد یک علم در داخل آن علم بدون توجه به یک ملاک شامل موجب تشتت و تفرقه در آراء و نظرات صاحبنظران در آن علم می‌شود که این اختلاف در جامعه نیز جریان پیدا کرده و منشأ پیدایش جبهه‌گیریهای داخلی یک نظام می‌شود زیرا اختلاف در تعاریف اولیه علمی مانند علم فقه در پیدایش اختلاف در فتوا تأثیر دارد و اختلاف در فتوا نیز وحدت نظام‌اسلامی را به‌هم‌می‌ریزد همانگونه در زمان مشروطیّت مرحوم آخوند خراسانی قایل به لزوم مشروطه و مقابله با آن را مقابله با امام زمان(علیه‌السلام) دانست در حالی که همزمان با ایشان مرحوم سید محمدکاظم یزدی صاحب عروه(رحمه‌الله) مخالف با مشروطه است.

۱/۲ - *بررسی احتمال دوم*

- *تعیین حد فقه در علم شامل‌تر و به شیوهٔ منطقی*

با توجه به اشکالات وارده بر احتمال اول طرح احتمال دوم ضرورت پیدا می‌کند، لذا فقه نیز همانند سایر علوم بایستی حدود و ثغور آن در علم شامل‌تر (علم کلام) مورد بررسی و دقت قرار می‌گیرد در علم کلام نیز تعاریف مختلفی از تعیین حوزهٔ دخالت دین ترسیم می‌شود در صورتی که حوزهٔ دخالت دین در محدودهٔ رفتارهای فردی تلقی شود طبیعی است که احکام و روابط اجتماعی در حوزهٔ فعالیت عقل بشر قلمداد می‌شود و دخالت دین در امور اجتماعی صرفاً دخالتهای ارشادی است و آن چیزی که ملاک در صحّت و سقم احکام و قوانین اجتماعی است آراء و نظرات دانشمندان و عقلاء عالم در امر اداره نظام است که بایستی مورد استفاده قرار گیرد. در چنین دیدگاهی احکام مستنبط از منابع رنگ و بوی فردی به خود می‌گیرد. و در صورتی که تعریف از دین و حوزه فعالیتشان در علم کلام، حکومت و بالاتر از آن را شامل شود و

اساساً دین به عنوان فلسفه پیدایش تمام موضوعات تلقی شود. وسعت و گستردگی دامنهٔ دین ضرورت استنباط احکام اجتماعی را از منابع نیز در پی خواهد داشت.

توجه به این نکته نیز حائز اهمیّت است که لازمهٔ استنباط احکام اجتماعی نه به معنای افزایش منابع استنباط بلکه به معنای دقت در ملازمات عقلی کلام شارع یا منطقی توسعه یافته‌تر و کامل‌تر است. تکیه نمودن به معنای عرفی کلام‌شارع بدون دقت در ملازمات عقلی مفاهیم قطعاً محدودیّت استنباط را به دنبال خواهد داشت در حالی که اگر انسان دارای دقت بوده و ابزار عقلی متناسب در اختیار داشته و متعبّد نیز باشد ممکن است از لوازم عقلی دستورات شارع دستورات دیگری را نیز متوجه شود که صحیح است آنها را نیز به شارع منسوب نماید و اهمال و اجمال دربارهٔ آن نیز صحیح نیست. به عبارت دیگر فحص و یأس در منابع صرفاً به معنای ملاحظه کلمات نیست بلکه دقت عقلی را نیز شامل می‌شود.

« والسلام »

خلاصه گزارش بحث

مبادی اصول فقه احکام حکومتی

حجةالاسلام والمسلمین حسینی
تنظیم از : برادر حسینیان

جلسهٔ ۳۹
تاریخ جلسه: ۷۴/۰۷/۱۵

تعیین حدّ فقه بر مبنای عدلیه

مقدمه

چنانچه بیان گردید در تعیین حد فقه دو احتمال مطرح است در احتمال اول تعیین حدود فقه و دستورات شرع به صورت استقرائی و بدون هیچ پیش فرضی صورت می‌گیرد و در احتمال دوم محدود نفوذ فقه در علم شامل بر فقه یعنی علم کلام تعیین می‌گردد و بر اساس آن تعاریف اولیه، احکام فقهی استنباط می‌گردد در جلسهٔ گذشته پیرامون رد احتمال اول و اثبات احتمال ثانی مقداری گفتگو کردیم و در این جلسه به توضیح بیشتر آن می‌پردازیم.

۱ ـ *توضیحی پیرامون احتمال اول:*

در این احتمال تعیین حدّ فقه به صورت استقرائی صورت می‌پذیرد یعنی هر کجا شارع امر و نهی آورده باشد لازم است که آن را استنباط نموده و ملاک عمل قرار داد و در صورتی که در موردی حکمی بیان نشده باشد با رجوع به اصول عملیه مشکل عمل مکلّف رفع خواهد شد. در این دیدگاه اساساً تعیین حد فقه به عهده شارع مقدس توجه و اراده وشاء اوست که حد فقه را معین می‌کند و انسان با ابزار عقلی خود در آن وادی هیچگونه نفوذی نخواهد داشت، یعنی هر جا که شارع اراده فرموده به دنبال آن دستور داده است و هر جا که اراده نفرموده باشد دستوری نیز وجود ندارد. تعیین حدّ برای دستورات شارع به معنای تعیین قید برای اراده مولاست از این گذشته این مسئله در زمرهٔ معقولات و سیطره نفوذ عقل بشر نیست که عقل بتواند در آن میدان نیز خودنمائی کند. بنابراین برای تعیین حد فقه هیچ راهی بجز استقراء فراروی فقیه نبوده و نیست و تنها با این ابزار می‌تواند استنباط احکام شرع را بر عهده گیرد.

۲ - بررسی احتمال دوّم:

در مقابل احتمال و نظریه اول احتمال دیگری مطرح است که معتقد است دستورات و مشیت مولا موضوعاً دارای حدّ است زیرا بنابر مبنای عدلیه قطعاً فعل مولا را باید از ظلم تنزیه نمود و برای آن حدود معرفتی تعیین کرد درست همانطور که در برائت عقلیه اصل «قبح عقاب بلا بیان» قابل طرح بوده و یا در اثبات ضرورت رسالت، امتناع تفویت مصلحت و ضرورت قاعده لطف از مجموعه قواعدی است که اراده مولا را محدود می‌سازد آن چنان که خود شارع مقدس نیز این تحدید را برای فعل خود قایل شده است «اِنّ اللّه لیس بِظَلاّم لِلْعَبید»

با توجه به این مسئله که اراده و فعل حق دارای حدّ است فقه نیز حد و حدودی بر آن حاکم است که تعیین آن در علم شامل بر فقه یعنی کلام مورد بررسی و دقت قرار می‌گیرد که علاوه بر حد، موضوعات و کیفیت را نیز شامل می‌شود.

در این قسمت می‌توان گفت: خدای متعال منزه است از این که موضوعاتی را که در عدل و ظلم مورد حاجت بشر بوده و اهمّ آن مسئله ولایت و سرپرستی اجتماعی است تکلیفی را بیان نفرموده باشد اختلاف در تعیین این حدود مباحثی است که در علم کلام باید بررسی شود.

۲/۱ - دقتی اجمالی در مراتب علم کلام

در این علم اولین سئوالی که مطرح است این است که رابطه علم کلام با تعبّد چگونه است؟

آیا پایگاه این علم صد در صد عقلی است یا در مراتبی نیز پایگاه نقلی خواهد داشت؟ آنچه که مسلّم است این است که علم کلام در مرتبه تبعی (مرتبه نازل) بلا تردید عقلی است. در مرتبه بالاتر که مرتبه تصرفی است علم کلام مخلوطی از عقل و نقل است امّا در مرتبهٔ محوری کلام حتماً بایستی نقلی باشد.

۲/۲ - تعیین حد فقه به حد تولّی

بعد از آن که مشخص شد که حدّ فقه را بایستی در علم کلام جستجو نمود پایگاه تعاریف اولیه این علم نیز در شناخت شناسی قابل طرح است یعنی هر تعریفی که در شناخت شناسی برای پیدایش علم و معرفت ارائه می‌گردد در کلام نیز مورد استفاده است. بنا بر دیدگاه نظام ولایت علم به نسبت بین تولی و ولایت معنا می‌شود بر این اساس در علم کلام نیز هر چه میزان

تولی به کلمات معصومین(علیهم‌السلام) بالاتر باشد سعه معرفت نسبت به کلام شارع نیز در سطح بالاتری قابل طرح است. یعنی هر جه نیازمندی بشر به دین وسعت پیدا کند و در همهٔ جوانب خود را محتاج و فقیر شرع مقدس بداند در همان محدودهٔ اولیاء دین عنایت کرده و فهم از دین و محدودهٔ آن را به او القاء و اعطاء خواهند نمود.

در یک زمان احتیاج بشر به دین در حدّ افعال فردی مطرح بود متناسب با همان مرتبه از احتیاج نیز از کلمات وحی استضائه می‌گردید و حتی روش متناسب با همان مرحله نیز ابداع می‌شد در چنین مرحله‌ای از تکامل دقتهای تخصصی در معارف و ارتباط آن با افعال عباد چندان موضوعیتی نداشت هر چند که معارف بیان شده از طرف شارع به عنوان معارف ارشادی تلقی می‌شد امّا تأثیری در استنباط حکم عملی مکلّف نداشت در حالی که در مرحلهٔ تکاملی بایستی در معارف نیز اجتهاد نموده تا به صورت تخصصی ارتباط این معارف با کلام وحی روشن و مبرهن شود تا بتواند حدّی از معرفت را که مشخص کنندهٔ «حد فعل» و «کیفیت» و «موضوعات» است در مرحلهٔ جدید تکامل جوابگو باشد.

البته استضائه به نور کلام وحی در پی ریزی علم کلام و معارف نیاز به دقت مجدد در ابزار و ارائه ابزاری متناسب خواهد داشت تا بتوان بوسیلهٔ آن میزان دقت در کلام وحی را بالا برد طبیعی است هر چند دقت در کلام وحی بالاتر باشد درک تلائم و وحدت و کثرت و هماهنگی آن کلمات روشن‌تر و وحی درخشش بیشتری خواهد داشت. به عنوان مثال وقتی در توسعهٔ ارتباطات اجتماعی موضوعات جدیدی طرح می‌شود بدین معنا است که دامنهٔ جدیدی از «موضوعات عدل و ظلم» واضح شده و استنباط احکام آنها از شرع درخشش بیشتر شرع را در نظام اجتماعی به دنبال خواهد داشت.

بنابراین به طور خلاصه می‌توان گفت: تعبّد بالاتر در عمل عینی، تعبد توسعه یافته‌تر عقلی را می‌طلبد که معنای آن اهتمام ورزیدن به مداقه جدید در تعبد است نه در به کار گیری ابزار بلکه در کارآمدی ابزار، زیرا به همان میزان که وحی را باید از ظلم تنزیه نمود بایستی دائماً عقل را تخطئه کرد و او را به تلاش بیشتر وادار نمود.

« والسلام »

خلاصه گزارش بحث

مبادی اصول فقه احکام حکومتی

حجةالاسلام والمسلمین حسینی
تنظیم از : حجةالاسلام صدوق

جلسهٔ ۴۰
تاریخ جلسه: ۷۴/۰۷/۲۲

بیان مقدماتی پیرامون تعریف «یقین» و حجیت آن در «نظام ولایت»

* مقدمه (جمع‌بندی)

با نقضهائی که در جلسات گذشته بر حجیت یقین بنفسه وارد شد ابتدائاً سه مطلب بعنوان جمع‌بندی و نتایج مباحث پیشین مطرح می‌گردد و در ادامه یک بحث تحقیقی و جامع نسبت به موضوع یقین را مورد دقت قرار داده و تفصیل آنرا به مباحث آتی موکول می‌کنیم.

۱ ـ نفی بساطت و نظام دارای یقین

اصولاً یقین بذاته حجیت نداشته و مقدماتی در پیدایش آن دخالت و در بقاء و استمرار آن حضور دارند؛ به تعبیر بهتر یقین امر بسیطی نیست تا ربط آن با مقدماتش قطع باشد.

بنابراین در هر مرتبه که مقدمات، یقینی باشد یقین، یقین مقنن خواهد بود؛ یعنی نظامی از یقین وجود داشته و در هر مرتبه، وجود «حالت» نسبت به «موضوع و محمول» قابل انتظار است و در کل نیز از «نتایج مقدمات متعدد»، یک «منتجه» پیدا می‌شود که آن هم یقینی است. البته یقین علاوه بر اینکه بسیط نیست یک امر مرکب محسوب می‌شود که می‌توان از آثارش به وجود آن پی‌برد.

۲ ـ نفی ثبات و حدوث و زوال‌پذیری یقین

دو نکتهٔ ذیل نشانگر تغییر، حدوث و زوال یقین می‌باشد و آنچه علت این امور می‌گردد برهان و حجیت است:

۲/۱ ـ یقین موضوعاً قابلیت تکلیف دارد و می‌توان نسبت به محاسبه در مقدمات آن امر و نهی داشت.

۲/۲ ـ اگر فردی مطالعه و دقت در آن را لازم ندید شخص غیر موقن دیگری می‌تواند بوسیلهٔ تخاطب و تفاهم، حالتش را مورد تصرف قرار داده و یقین او را تغییر دهد.

اساساً حالت و برهان به یکدیگر نسبت دارند؛ چون «برهان» سیری نظری است و «یقین» حالتی نفسانی است. حال اگر برهان همراه با یقین نباشد می‌تواند ناقض یقین گردد و اگر همراه باشد یقین مقنن حاصل می‌شود. پس اگر همراه نباشد ناقض یقین بوده و حالت را از بین می‌برد. با این وصف «ابزار تغییر یقین» برهان است.

۳ ـ ذومراتب بودن یقین (عندالنفس ـ عندالعقلا ـ عندالله)

حجیت یقین ذومراتب می‌باشد که در این رابطه می‌توان به حجیت یقین «عندالنفس»، حجیت یقین «عندالعقلا» وحجیت یقین «عندالله» اشاره کرد. در آنجا که امر به محاسبه و دقت، در مقدمات یقین می‌شود بحث از حجیت عندالنفس است. امّا آنجا که قاضی بعنوان نمایندهٔ جامعه در دادگاه عذرخواهی مجرم را نمی‌پذیرد و او را عفو نمی‌کند سخن از حجیت عندالعقلا است. و در جائی که آیات و براهین نسبت به ناس اعم از کافر، مسلم و... مطرح شده و امر به تدبیر، تفقّه و تعقل می‌گردد کلام در خصوص حجیت عندالله است.

* اصل بحث

۱/۱ ـ حجیت یقین براساس تحلیل آن به «اختیار»

نمی‌توان در مقام تحلیل از یقین و یقینات اولیه، بعنوان یک موضوع تحقیقی، با یک شکل ساده و گذرا از آن عبور کرد. اگر یقینات اولیه، اموری هستند که جامعه و عموم آنرا می‌پذیرند نمی‌توان آنرا بریده از شرایط خود مورد مطالعه قرار داد. لذا پیدایش و زوال یافتهای فردی در مراحل مختلف کمال با یکدیگر متفاوت است و آنچه که اهمیت دارد آن است که حالت و یقین ایمانی که مورد تعلق امر و نهی شارع است و تکلیف نیز براین اساس موضوعیت می‌یابد بخوبی تبیین شده و ربط حالت با امر حجیت روشن گردد.

البته تا قبل از سن بلوغ، «روحیات و افکار و اعمال» انسان به کیفیت روحی و سیر فکری و ارادی پدر و مادر ملحق می‌شود و از سن بلوغ به بعد استقلال در اراده، روح و فکر برای افراد پدید می‌آید. براساس مورد خطاب قرارگرفتن یقین و پیدایش مسئله تکلیف، یقین، به وحدت و کثرت خاص احساسات گفته می‌شود که «نظم» آن به وسیلهٔ اراده‌ها پیدا می‌شود و تهذیب حالات نسبت به آن موضوعیت می‌یابد و فرد مهذب دامنهٔ نظام حساسیتهایش توسعه می‌یابد و حوادث بزرگ نتواند یقین او را به شک تبدیل کند. امّا فرد غیرمهذب با کوچکترین اشکال یقینش مورد تردید و تلوّن قرار می‌گیرد.

۱/۲ ـ حجیت یقین در «نظام ولایت»، به قرب و بعد یقین در نسبت به «محور نظام»

از این منظر، یقین دارای یک مفهوم کلی نیست تا بتوان تمامی مصادیق آن را در یک رتبه و منزلت تطبیق داد بلکه علاوه بر «مادی و الهی» بودنشان، مشکّک، مشاع و مرکب نیز هستند. بعضی از آنها در مرتبه‌ای هستند که از مقدمه تا منتجه همه با نظام عالم هماهنگ بوده و

قابل شکسته شدن نیستند. (و ما بدّلوا تبدیلا) اصولاً یقینی که متعلق به اهل حق است و یقینی که متعلق به متولی به ولایت ائمه معصومین (صلواةالله علیهم اجمعین) است با نظام عالم سازگار می‌باشد. اما این امر نه بدلیل بساطت یا ذاتی بودن آنها بلکه بدلیل محوری بودن وحدت و کثرت آنهاست.

کسی که مرتباً وحدت و کثرت و حضور اراده‌اش را در موارد متعدد نفوذ می‌دهد، دامنهٔ یقین او به نسبت گسترده‌تر می‌شود و موضوعاً یقین را از سطوح موضوعات «فردی» به موضوعات «اجتماعی» و سپس به موضوعات «نظام ولایت» می‌کشاند. یعنی به هر میزانی که فاصلهٔ نظام یقین به ولایت ائمه هدی(علیهم‌السلام) نزدیکتر باشد بنیان آن محکمتر، نیرومندتر، توسعه‌یابتر و تکامل‌پذیرتر است. طبعاً هر مقدار که این نظام یقین از ولایت ایشان دورتر باشد از وجود نظامهای کوچک‌تر رنج خواهد برد و تلون و تردید در آن بیشتر راه می‌یابد.

۱/۴ ـ «کثرت» و «انسجام» افزونتر، دو قید «استحکام» یقین

اصولاً نظام یقین و نظام حالات که بتوانند تعدد حالات را به تناسبی خاص برسانند به میزان کثرتهائی که در یک نظام جای متناسب پیدا می‌کنند باعث می‌شوند یقین به وحدت می‌رسد. لذا «کثرت» بیشتر همراه با «انسجام» افزونتر، دو قید «استحکام» یقین است. همانطور که یقین، یک امر ساری و جاری در همهٔ حالات برای به وحدت رسیدن نظام حساسیتهاست تردید نیز دارای سریان و جریان در همهٔ حالات است و مبدأ تنازع در نظام حساسیتها می‌گردد.

« والسلام »

خلاصه گزارش بحث

مبادی اصول فقه احکام حکومتی

حجةالاسلام والمسلمین حسینی
تنظیم از : حجةالاسلام صدوق

جلسهٔ ۴۱
تاریخ جلسه: ۷۴/۰۷/۲۹

بررسی «روابط بیرونی» (حجیت) و روابط درونی (کیفیت پیدایش) یقین در دو مبنای «اصالت ماهیت» و «اصالت ولایت»

* مقدمه

مطالبی که از جلسات گذشته قابل انتاج است عبارتند از:

۱ ـ یقین امری بسیط نبوده و دارای نظام ترکیبی است.

۲ ـ بدلیل مرکب بودن آن یقین، پذیرش حدوث و زوال آن حتمی است.

۳ ـ بدلیل مرکب بودن، یقین ذومراتب است و حجیت عندالنفس، عندالعقلاء و عندالشارع می‌توانند بعنوان سطوح حجیت مورد بررسی قرار گیرند و بدنبال آن، حجیّت عندالشارع اثبات شود.

حال در این بحث با مقایسهٔ «مبنائی» موضوع یقین در دستگاه «انتزاعی» و منطق «نظام ولایت»، ارزیابی و بررسی ریشه‌ای از «حجیت یقین بنفسه» انجام می‌گیرد.

۱ ـ تعریف «یقین» بر مبنای «اصالت ماهیت»

از این منظر، یقین مانند بقیهٔ امور دارای ماهیتی بوده که اختلاف آن با سایر اشیاء به

خواص ذاتی آن بازگشت می‌نماید. آن خاصیت ذاتی که یقین را از دیگر امور متمایز می‌کند حجیت آن است و از آنجا که «الذّاتی لایتعلّل ولایتخلّف»، یقین نیز بذاته دارای حجیت بوده و سؤال‌بردار نیست همانطور که چربی روغن از آنِ روغن بوده و علت‌بردار نمی‌باشد.

براین مبنا انطباق کلّیت حجیت‌داری یقین در همهٔ سطوح و در همه منزلتها برهمهٔ مصادیق، بصورت مطلق است. لذا یقین یک امر ثابت و جبری خواهد بود که قابلیت تکلیف، امر و نهی، ثواب و عقاب و مؤاخذه از آن برداشته می‌شود. از همین روست که معتقدین به این دیدگاه، عمل به قطع و یقین را در یقینهای باطل قابل اخذ ندانسته و مؤاخذه را با رجوع به مقدمات علمیه قابل پی‌گیری می‌دانند.

۱/۱ ـ «غیر مقنن» بودن تعریفْ یقین بر مبنای «اصالت ماهیت»

اشکالات وارد براین مبنا بصورت بسیار روشن در جلسات گذشته بررسی شد لهذا در این بخش بطور فهرست‌وار آنها را مرور می‌کنیم:

۱ ـ سرایت دادن جرم مقدمه به ذی‌المقدمه، نشانگر مرتبط بودن مقدمه با ذی‌المقدمه است، لذا حجیت یقین مطلق نبوده و مشروط می‌گردد.

۲ ـ بداهت عقل نظری، قدرت تفسیر حجیت یقین بنفسه را ندارد. زیرا کسی که منکر بالاستدلال نیست می‌تواند در عمل دچار بیماری شک و تردید شود و نسبت به اعمال شرعی که قصد قربت در آنها شرط استْ اعمالش قابل قبول نبوده و از حجّیت برخوردار نباشد.

۳ ـ تعریف علم به کیف نفسانی، قدرت تفسیر حجیت یقین بنفسه را ندارد.

۴ ـ تعریف علم به علیّت، قدرت تفسیر حجیت یقین بنفسه را ندارد.

بنابراین دلائل، یقین بنفسه در دستگاه منطق انتزاعی نمی‌تواند مقنن شود لذا دارای حجیّت نمی‌باشد.

۱/۲ ـ عدم سازگاری «تعریف یقین» براساس اصالت ماهیت با «شرع مقدس»

علاوه براین هیچ شکی نیست که بعض حالات از نظر شرع مقدس مردود است؛ مانند بخل، حرص، عجب، حسد، کبر و ... چون از طرف شرع نسبت به این حالات تبشیر و تنذیر و امر و نهی فراوان رسیده است و قابلیت وعید و کیفر دادن نیز دارند. در آیات قرآن نسبت به مقدمات این یقینها همچون «إنّا وجدنا آباءنا ...» توبیخ صورت گرفته است و از طرف دیگر راه علاج آنها را نیز از طریق پیگیری مقدماتی خاص بیان می‌فرماید. قرآن کریم چنین افرادی را در دنیا به کیفرهای اجتماعی و در آخرت به آتش جهنم تهدید می‌کند و راه صلاح را پیروی از انبیاء(علیهم‌السلام) و دستورات شرع می‌داند اگر حالت و یقین براساس اصالت ماهیت و ذات تحلیل گردد و سخنانی همچون «ما جعل الله المشمشة مشمشة بل اوجدها» بر زبان رانده شود نشانگر آن است که «حالت» بر «اراده» مطلقاً مقدم می‌شود و در آن نفوذ پیدا می‌کند و قابلیت زجر و بعث نیز از بین می‌رود که البته تمامی اینها قطعاً با قدر متیقن ادیان و مذاهب سازگاری ندارد.

حال با نفی تعریف روشن می‌شود که امر و نهی شارع موضوعاً به مقدمات در حالات تعلق می‌گیرد و اراده در ایجاد مقدمات و اصلاح آنها قابلیت امر و نهی پیدا می‌کند زیرا اراده، هم

بر حالات مقدم و هم در آن نافذ است.

۲ ـ تعریف «یقین» بر مبنای «اصالت ولایت»

براین مبنا یقین، مرکب بوده و دارای حدوث و زوال است. حال در این بخش به تحلیل کیفیت پیدایش یقین و نسبت آن به اراده و آگاهی، در فلسفهٔ نظام ولایت می‌پردازیم:

۲/۱ ـ حالت فطری قبل از اراده

از این دیدگاه حالتِ قبل از اراده، یک حرکت یا فاعلیت «تبعی» در انسانها محسوب می‌شود که به تقاضای مولای بالاتر و ولیّ محوری ایجاد می‌گردد و متناسب با مرحله‌ای از رشد و کمال عالم در تکوین و تاریخ است و البته نسبتی به ارادهٔ فرد نیز ندارد. چون حالت فطری را خداوند متعال با ظرفیتهای مختلف زمانی و مکانی ایجاد می‌فرماید.

۲/۲ ـ حالت اعطاء شده بعد از اراده

چون فاعل «تصرفی» نیز خلق شده است لذا در نظام، دارای تقاضا بوده و با اولین درخواست و طلب فاعل و البته تابع مصلحت تاریخی و مشیت حکیمانهٔ الهی و متناسب با ظرفیت عبد و تقاضایش امداد گشته و قدرتی به او اعطاء می‌گردد. سپس «اراده» در حالت و قدرت جدید حاضر شده و وحدت و کثرت جدیدی در حالاتش پیدا می‌شود که در آن مؤثر و سهیم است. به این حالت جدید که بوسیلهٔ تولی و حضور «ارادهٔ تصرفی» پیدا می‌شود «یقین» گفته می‌شود.

یقین بوجود آمده از ارادهٔ محوری فرد، متأخر و از ارادهٔ تصرفی که استمرار اراده محوری در میدان فکر و تولی ذهنی است مقدم می‌باشد. البته در میدان ذهن، ابزار تصرف در حالت

بگونه‌ای است که خود ابزار و عینیت پیدا می‌شود امّا حالت، هم بر نسبیّت و ابزارها و هم بر اعمالی که انسان در خارج انجام می‌دهد حاکم می‌باشد.

۲/۳ ـ «نظام یقین» و سطوح درونی و بیرونی آن

لذا در نظام ولایت نیز نظام یقین بصورت «محوری، تصرفی و تبعی» بوجود می‌آید. از آنجا که یقین بدنبال نظام اراده، و استمرار آن در سه سطح «محوری، تصرفی و تبعی» اراده بوجود می‌آید علاوه براین فرد حضور اجتماعی و تاریخی پیدا می‌کند و در حضور اجتماعی‌اش یقین، شرایط‌ساز و در حضور تاریخی‌اش «کمال‌ساز» بوده و تکامل اجتماعی را بدست می‌گیرد.

البته استحکام آن نیز به فاعلیت واحد یعنی مشیت و ارادهٔ ربوبی در پرورش عبد بازگشت می‌کند و هیچ‌چیز بر تولی به حضرت حق «جلّت عظمته» نمی‌تواند سبقت پیدا کند. همچنانکه استحکام تاریخی آن نیز به حضور ارادهٔ اولیاء نعم(علیهم‌السلام) در جریان دادن مشیت خداوند در پرورش عبد و شفیع شدن آنها در تولی عباد به ولایت‌اللّه (جلت عظمته) می‌باشد. و بالاخره استحکام اجتماعی آن نیز به تبعیّت از «ولایت اجتماعی» در جریان دادن و اقامهٔ کلمه حق در موازنهٔ قوا در سطح عالم برمی‌گردد.

« والسلام »

خلاصه گزارش بحث

مبادی اصول فقه احکام حکومتی

حجةالاسلام والمسلمین حسینی
تنظیم از : حجةالاسلام صدوق

جلسهٔ ۴۲
تاریخ جلسه: ۷۴/۰۸/۱۳

علم اصول فقه؛ اصول یا قواعد «تعبد اجتماعی»

* مقدمه

بعد از نفی بساطت از یقین و اثبات مرکب بودن آن معلوم شد که یقین در شرایط مختلف، دارای حدوث و زوال است. همچنین بعد از بررسی عدم حجیت یقین ذاتی، سه فرض در سه سطح از حجیت یقین مطرح شد که خلاصهٔ آنها چنین است:

۱ ـ حجیت یقین به یقین دیگری باز می‌گردد که البته یقین دوم باید در نزد عقل، بدیهی باشد.

۲ ـ حجیت یقین، به مقنن بودن آن بازگشت می‌کند.

۳ ـ حجیت یقین به هماهنگی آن با نظام ولایت الهی تمام می‌شود.

حال در این بحث در پی بررسی پایگاهی برای جریان حجیت در علم اصول می‌باشیم و برای پیگیری بحث اجتماعی شدن یقین برای احراز حجیت آن، به اجتماعی شدن یقین اشاره‌ای خواهیم داشت.

برای آنکه «حجیت»، بعنوان مستند عمل و تکیه‌گاه قرار گیرد، باید بین عبد و مولی طریقیت «حقیقیّة» و نه قطعیه وجود داشته باشد. لذا آنچه در مباحث مربوط به حجیت یقین بنفسه گذشت برای آن بود که بتوانیم غیر از وحی، طریقی را که ارتباط با مولی را تمام می‌کند و می‌تواند تکیه‌گاه قرار گیرد روشن کنیم. از این‌رو «هدف» علم اصول، تعیین تکیه‌گاه استناد و اعمال می‌باشد.

۱ ـ فرق علم معصومین(ع) با علم غیر معصومین

علم معصومین(ع) مربوط به علم مطلق و از جانب خدای متعال بود که به آنها عنایت و اعطاء می‌شود لذا هر زمان ارادهٔ فهم چیزی را داشته باشند می‌فهمند «انّهم خُزّان علم الله». البته کیفیت پیدایش علم لدّنی و ربوبی در معصومین(ع) نزد ما روشن نبوده و بمیزانی که از اخبار به ما رسیده است و به میزان تولی به کلماتشان می‌توان از آن آگاه شد. اما در علم غیر معصومین از آنجهت که ادراکات شخص مطلق نیست، تنها از همان جهات قابلیت بحث و بررسی پیدا می‌کند و البته قابلیت خطا نیز در آن محرز است. یعنی در صورت عدم احاطهٔ شخص به جمیع امور، نسبت به بعض امور هم تردید وارد می‌شود و عملاً درک او خطاپذیر می‌گردد.

۲ ـ «اجتماعی شدن تفاهم»، علت بلوغ سعی و داشتن حجیّت

اصولاً تعاون بر برّ در اصلاح فهم، از طریق «تفاهم» صورت می‌گیرد. از این رو با عرضه کردن نظرات و بدایه‌های عقلی در جامعه‌ای که دارای جهت مشترک است می‌توان بر فهم یک مطلب بنحو اجتماعی بلوغ سعی داشت. البته این امر بمعنای عصمت از خطا نمی‌باشد. در یک مجموعه از چند زاویه اما با حفظ جهت واحد مجموعه و بلحاظ داشتن خصوصیت و شرایط

مختلف و تنوع ذهنی و تمحضهای متفاوت فردی می‌توان از کثرت زوایا یک مطلب را شناخت که همین امر دلالت بر نفی و یکسانی محض از یکسو و به وحدت رسیدن نظام یقینی شخصی دارد.

با این وصف، فرض وجود «اهمال» برای جامعه مردود است زیرا وجود اعتناء و اهمال برای مجموعه و جامعه متناسب با شأن مولیٰ و به حسب منزلتی که افراد دارند لازم می‌گردد. همانطور که در خرید و فروش یک منزل«۱» حد و مرز شأن اعتناء و اهمال برای عقلاء بگونه‌ای است که بر آن اساس اهمال‌گر مذمت می‌شود یا فرد، خود را بخاطر عدم مشورت با اهل خبره سرزنش می‌کند. لذا استبعاد و استیحاش برخی که معتقدند شرع مقدس در تمامی مصادیق و در همهٔ زمانها سخن دارد محلی از اعراب ندارد؛ چه اینکه وقتی حکومت اسلامی تأسیس می‌شود شأن تبعیت از شارع مقدس در استنباط «احکام حکومتی» کاملاً تفاوت پیدا می‌کند گرچه سعی فقهاء برای احراز حجیت شرعی بمنظور تعیین تکلیف افعال مکلفین نسبت به مبتلابه‌ها تاکنون کافی بوده باشد. اصولاً در شرایط پیدایش حکومت اسلامی، شأن افتاء فردی، حکومتی و اجتماعی، تشکیل سازمان تفقه است تا بتواند وحدت و کثرت پیچیدهٔ موضوعات حکومتی را پوشش دهد.

۳ ـ «قاعده‌مندی»، وسیلهٔ «تفاهم اجتماعی»

قاعده‌مندی بمعنای پیدایش زبان مشترک است که اگر بوجود نیاید همفکریها قابلیت

۱ ـ نمونهٔ دیگر در مورد رعایت شأن موضوعات برخورد علمای حسیٰ است. که در برخورد با مسائل اجتماعی نسبت به هر مورد نسخهٔ خاصی را تجویز می‌کنند. بطور مثال برای تعیین مقاوت مصالح یک برج ۱۲۰ طبقه باید برنامه‌ای تنظیم کنند و از رایانه دستور بگیرند چون نمی‌توانند مانند بقیه ساخت و سازهای معمولی با این امر برخورد کنند.

انتقال به غیر را پیدا نمی‌کند. مثلاً تنها زمانی که آواها را دسته‌بندی می‌کنند، امکان نامگذاری برای علائم صوتی پیدا می‌شود بگونه‌ای که حروف، نامهای آواها و صداها قرار می‌گیرند و با دسته‌بندی و ترتیب آنها کلمات ساخته می‌شوند و از این طریق، «علم صرف» برای ساخت کلمات و «علم نحو» برای ساخت جملات بمنظور تصرف در افکار و «علم معانی و بیان» برای ایجاد تصرف در حالات ضرورت می‌یابند. بنابراین دسته‌بندی، امکان همزبانی را بوجود می‌آورد و البته قاعده‌مندی بزبان ساده چیزی جز این نیست.

حال باید «فهم تعبد» را قاعده‌مند کرد تا قابلیت انتقال به دیگران پیدا بشود. در عین حال چون از یکسو مبتلابه‌های «فردی» به مبتلابه‌های «حکومتی» تغییر هویت داده‌اند و «تنوع» در موضوعات و خصوصیات تکلیف و «تقوم» موضوعات به یکدیگر منشاء ملاحظهٔ نسبت بین عناوین خطابات گردیده و سطح دقت را در تعبد به شارع موضوعاً تغییر داده است و از دیگر سو قاعده‌مند کردن در مقیاس ملاحظهٔ نسبت بین عناوین باید تکامل پیدا کند و «منطق» نیز وسیلهٔ استناد نسبت‌ها به شارع مقدس و ابزار تفاهم اجتماعی و ارتقاء سطح استنباط می‌باشد لذا «اصول فقه احکام حکومتی»، قواعد اصول تعبد اجتماعی خواهد بود، که در سازمان تفقه حکومتی، ابزار هماهنگ‌سازی احتمالات قلمداد می‌شود.

« والسلام »

خلاصه گزارش بحث

مبادی اصول فقه احکام حکومتی

حجةالاسلام والمسلمین حسینی
تنظیم از: حجةالاسلام صدوق

جلسهٔ ۴۳
تاریخ جلسه: ۷۴/۰۸/۰۲

تعریف «جامعه» و نسبت آن به «فرهنگ» و «یقین اجتماعی»

* مقدمه

بعد از روشن شدن اشکالات تعریف یقین بر مبنای «اصالت شی» (اصالت ماهیت) و نفی احراز حجیت شرعی آن در استناد اعمال به آن، اینک به بررسی تعریف «یقین» بر مبنای «اصالت ولایت» می‌پردازیم و همچون مباحث گذشته ابتدائاً پایگاه انسانشناسی کیفیت پیدایش یقین را در فرد و سپس کیفیت پیدایش یقین اجتماعی را مورد دقت قرار می‌دهیم.

۱ ـ «کیفیت پیدایش یقین» جهت‌گیری قبل از ورود به نظام

«اوصاف فطری» حالات انسان دارای یک وحدت نظام حول «اراده» است که توسط همین اراده می‌تواند تغییر کند. لذا انسان عملاً از قدرت بالا و پائین کردن نسبتهای اوصاف فطری خویش بهره‌مند است.

اولین مرتبهٔ تولی یا تقاضای مولی بمعنای لسان ایجاد ارتباط است و اراده با حضور خود، قدرت تغییر و تنظیم در اوصاف فطری انسان را می‌یابد. امّا اراده، محور سیطره براوصاف فطری انسان نمی‌باشد بلکه این ولیّ بالاتر محور است که از یکسو به تقاضایش این فاعل خلق می‌شود و از دیگر سو همین فرد دارای ارادهٔ تصرفی است و می‌تواند تقاضای ارتباط با مولیٰ را داشته

باشد که البته بعد از امداد مولی، اوصاف از حضور اراده تبعیت می‌کنند و سیطرهٔ واقعی هم در این هنگام محقق می‌شود.

لذا تحقق تقاضای «فاعل تصرفی»، اولین مرحلهٔ پیدایش یقین در تعیین جهت است.

۲ ـ کیفیت پیدایش یقین‌های مادی و الهی

چون کافر دنیا را می‌پرستد لذا یقینش نسبت به عالم محسوس هرگز مانند مؤمن نیست؛ حتیٰ در کشته شدن برای دنیا عزت نامش را برای همین دنیا می‌خواهد و تاریخ ماده را می‌پرستد و تنها فلسفهٔ تاریخ مادیٰ را درک می‌کند و صرفاً حاضر است برای آن فانی شود.

امّا مؤمن، خدای متعال را می‌پرستد و یقین به عالم آخرت دارد و دنیا را مزرعهٔ آن دار می‌داند لذا براحتی از تمامی منافع مادی خویش برای اولیاء و انبیائی که به این راه دعوتش می‌کنند می‌گذرد و آنها را در جهت هدف والای خود فدا می‌کند.

فلسفهٔ تکامل براساس قرب الی‌اللّه، قدرت ایجاد یقینهائی را دارد که نحوهٔ خوف و رجاء و قیام و قعود چنین انسان موقنی از ظرف شرائط مادی فراتر است چه اینکه گذشتن از این عالم برای مؤمن، امری عادی محسوب می‌شود و تعلق او به ائمه اطهار(ع) و امید به ثواب از طرف خدای متعال همواره مرام اوست.

۳ ـ اولین تقسیم موضوعی برای نظام یقین به «روحی، ذهنی و عینی»

براساس جهت الهی، یک «یقین محوری» وجود دارد که مخصوص پرستش خدای متعال است و یک «یقین تصرفی» نسبت به اولیائی است که واسطه در تصرفات خدای متعال بوده و انسانها متصرف‌فیه آنها هستند و آنها شفیع مؤمنین محسوب می‌شوند. و بالاخره یک «یقین تبعی» در امر دوستی‌ها و محبت‌ها نسبت به ولیّ اجتماعی، مؤمنین، صالحین، پدر، مادر و ...

وجود دارد که در حوزهٔ نسبیّتها نیز دارای یک یقین محوری بوده و همین امر دلالت بریک نظام معرفتی دارد؛ مانند ادعیه، اوصافی که در زیارات است، صفات ثبوتی و سلبی در اعتقادات و بالاخره احکام «تکلیفی، توصیفی و ارزشی» متّخذ از شرع مقدس.

البته یقین تصرفی، مربوط به حوزهٔ یقینهای نظری است که نقش واسطه‌ای و ابزاری دارند و موضوع کارشان، قاعده‌مند کردن تعبد حرکتهای سنجشی عقل در فهم کلمات خدای متعال و معصومین (علیهم‌السلام) است.

اما یقین تبعی، مربوط به حوزهٔ یقینهای عالم محسوس است که مربوط به توسعهٔ نیازمندیها و ابزار ارضای آن می‌باشد. در این حوزه ابزارهای آزمایشگاهی، محور تصرفات عینی و حسی می‌باشند همچنانکه ابزار تولید، متصرف و ابزار ارضاء یا وسایل مصرفی، تابع می‌باشند.

حال قبل از آنکه وارد بحث «یقین اجتماعی» بشویم لازم است تعریف «جامعه» بر مبنای «نظام ولایت» صورت پذیرد تا معلوم گردد یقین اجتماعی بعنوان شرط پیدایش یقین فردی، قابل تحلیل است.

۴ ـ تعریف «جامعه» بر مبنای «نظام ولایت»

وحدتی که از اعمال، رفتارها و روابط اجتماعی پیدا می‌شود دارای سه سطح می‌باشد:

یک سطح آن در نظام ولایت به «تولی و ولایت» معنا می‌شود که در این سطح، تعلقها و گرایش‌ها حول جهت «الهی» یا «مادی» به وحدت می‌رسند و از این طریق هویت نظام ولایت یا هویت محوری جامعه معلوم می‌شود. اما هویت «تصرفی» جامعه همان «فرهنگ» است که ابزار قاعده‌مند کردن حضور اراده‌ها در هم و کیفیت تقوم آنها به یکدیگر می‌باشد. و بالاخره هویت

«تبعی» جامعه نیز همان «اقتصاد» است که به قدرت رفتار عینی و اجتماعی یا معرّف نسبت تأثیر جامعه تعریف می‌شود. پرواضح است که تکامل این سه حوزه (سه سطح) بصورت بریدهٔ از یکدیگر قابل تحلیل نیست چون هریک متکفل ابعادی از جامعه هستند.

۵ ـ تعریف «فرهنگ» و تقسیمات درونی آن

اعتقادات، محاسبات و ابزارهای حسی (آزمایشگاه، تولید و مصرف) سه زیرمجموعهٔ فرهنگ محسوب می‌شوند که دارای وحدت هستند. تقوم این سه حوزه نیز بنحو اجتماعی قابل طرح است.

جامعه بعد از حضور در نظام ولایت، هویت خود را وابسته به فرهنگ می‌داند و حضور تصرفیش در نظام ولایت همراه با نظام فرهنگ معنا پیدا می‌کند لذا فرهنگ در مقابل جامعه، دارای عکس‌العمل است.

۶ ـ فرهنگ و نسبت آن به یقینهای اجتماعی

هماهنگی عمومی «شرایط نظام ولایت»، «شرایط فرهنگ اجتماعی» و «شرایط رفتار حسی» جز برپایهٔ پرستش خداوند متعال استقرار پیدا نمی‌کند و توسعهٔ نظام الهی و وحدت و انسجام نظام الهی بدون توسعهٔ فرهنگ الهی و ایثار ممکن نمی‌باشد. امّا در نظام کفر نباید جز از تنازع و دغدغه، امری را متوقع بود چون هردو لازمهٔ ذات این نظام است و جریان ایمان و ایثار در فرهنگ آن اصولاً ممتنع است. حکومت کفر بر مبنای ترس ـ آنهم ترسی پیچیده‌تر و عمیقتر از خوف بهائم ـ پی‌ریزی شده است.

یقینها نیز متأثر از «شرایط نظام ولایت»، «فرهنگ اجتماعی» و «رفتارهای حسی» است چه اینکه در نظام الهی یقینهای اجتماعی نمی‌توانند بصورت ناهماهنگ ظهور پیدا کنند زیرا

فرهنگ آن برپایه خداپرستی است که ذاتاً از هماهنگی لازم برخوردار است. بنابراین فرهنگ، «کیف یقین اجتماعی» بوده و ولایت اجتماعی بگونه‌ای برآن حاکم است که می‌توان حضورش را در شکل قواعد و قانونمندیهای فرهنگ بوضوح دید.

براساس تعریف فوق از فرهنگ، افراد با تولّی به نظام ولایت و وجود نظام تعلقات می‌توانند در توسعهٔ فرهنگ، متصرف باشند امّا فرهنگ نیز بعنوان شرایط پرورش، در یقین افراد، تأثیر خود را می‌گذارد همانطور که شرایط نظام تولی و ولایت و شرایط حسی در این امر مؤثرند.

حال باید دید پایگاه ارتکازات نسبت به «اشیاء، روابط اجتماعی و معارف» چیست؟ باعتقاد ما امور پذیرفته شدهٔ جامعه در سه عرصهٔ «روحی، نظری و عینی» بعهدهٔ فرهنگ بوده و دربرگیرندهٔ وحدت یقینهای اجتماعی می‌باشد. اصولاً فرهنگ، قدرت تولید شرایط ادراکات ـ اعم از «ارزشی، نظری و حسی ـ را داراست. یعنی حتماً جایگاه مفاهیم را در سه سطح از معنا معین و برای هریک از معانی نیز اسمی را تولید می‌کند که همین اسامی و الفاظ، وظیفهٔ برقراری ارتباط حسی آحاد جامعه را برعهده دارند. یعنی زبان گوینده، تموجی را در هوا ایجاد می‌کند و گوش شنونده هم یک نوع تحریکات خارجی را بوسیلهٔ صدای ایجاد شده احساس می‌کند. با این مکانیزم برای اجتماع، انسباق و ارتکاز پیدا می‌شود که فرهنگ، خاستگاه آن می‌باشد.

«والسلام»

خلاصه گزارش بحث

مبادی اصول فقه احکام حکومتی

حجةالاسلام والمسلمین حسینی
تنظیم از: حجةالاسلام صدوق

جلسهٔ ۴۴
تاریخ جلسه: ۷۴/۰۸/۲۸

اثبات «یقین اجتماعی» از طریق «آثار» و نسبت آن به «فرهنگ»

* مقدمه

در جلسات اخیر تحقیقی جامع پیرامون شرایط پیدایش یقین از منظر انسانشناسی و جامعه‌شناسی بر مبنای نظام ولایت انجام گرفت که دو امر ذیل در استحکام، تغییر یا شکنندگی آن مؤثر بودند:

۱ ـ اختیار و ارادهٔ فرد از درون بمعنای «شرایط پیدایش درونی» (انسانشناسی)

۲ ـ شرایط عمل و تأثیر از بیرون بمعنای «شرایط پیدایش بیرونی» (جامعه‌شناسی)

در جلسهٔ گذشته شرایط پیدایش بیرونی یعنی «جامعه»، «فرهنگ» و «یقین اجتماعی» تعریف شدند و اینک با ارائه نمونه‌هائی به معرفی «یقین اجتماعی» و «فرهنگ» از طریق «آثار» می‌پردازیم.

۱ ـ جهتداری فرهنگها در تشکیل رفتارهای گروهی

شاهدیم در جامعهٔ خود هرگاه پرچم عزای حضرت سیدالشهدا(ع) بر سردر منزلی نصب می‌شود این عمل بمعنای اعلان عزا و برگزاری مراسم عزاداری در این مکان است. مسلماً شرکت در این نوع مجالس و رفت‌وآمدها بدون هیچگونه انتظار سیاسی یا اقتصادی انجام

می‌گیرد و ربطی به مدیریت و تبلیغ هیأت ندارد. لذا پرواضح است که زیربنای رفتار گروهی در این نوع مجالس مذهبی، اعتقاد و فرهنگ مردم به مکتب اسلام است. همین مردم در مجالس لهو و لعب که برای تمتع مادی برپا می‌شود شرکت نمی‌کنند و بعضاً ضمن برخورد با آنها غضبناک شده و اگر قدرت داشته باشند چنین مجالسی را برهم می‌زنند.

همچنین است رفتارهای گروهی و جمعی در جوامع باطل ـ همچون جامعهٔ هیتلری، سوسیالیستی یا دمکراسی به سبک غربی ـ که دارای زیربنای فرهنگ مادی می‌باشد.

۲ ـ انعکاس اجتماعی، علت اشتداد رفتارها

رفتار انسانها در گروهها و اجتماعات دارای انعکاس اجتماعی بوده و در حالات و القاء مفاهیم اثر می‌گذارد. انعکاس اجتماعی حتماً شدت و شرایطی را بوجود می‌آورد که پیدایش حال را ممکن می‌سازد. از آنجا که نمی‌توان افراد را بصورت بریده از هم در گروهها تعریف کرد لذا بایست سازگاری فرد را با جمع در داشتن فرهنگ مشترک جستجو نمود. هرگاه فرهنگ فرد با جمع هماهنگ باشد. انعکاس اجتماعی، قدرت جریان پیدا می‌کند.

البته انعکاس و تحریکات اجتماعی از طریق هم‌جهتی و همسوئی با فرهنگ فقط بوسیلهٔ «زبان» صورت نمی‌گیرد بلکه «حالات» و «رفتار» نیز در ایجاد تحریک اثر می‌گذارند همچنانکه نمی‌توان حضور فرهنگ را در حالات و رفتار، انکار نمود. لذا هماهنگی عمومی حالات و رفتار اجتماعی، توسعهٔ ظرفیت حرکت را بدنبال می‌آورد و این امر حتماً به یک مرحله از وحدت فرهنگی یا اعتقادی نیازمند است. مثلاً در مورد انقلاب فرانسه می‌توان ادعا کرد که بسیاری از مردم از عمق اندیشهٔ دمکراسی خبر نداشتند امّا پرچمداران دمکراسی را مخالف استبداد و ناهنجاریهای حیات اجتماعی خود قلمداد می‌کردند و منشاء همهٔ گرفتاریها را در سلطنت

خانوادهٔ «لوئی» می‌دانستند. لذا پیدایش وحدت و کثرت در رفتار مشترک اجتماعی به «یقین اجتماعی» بازگشت می‌نماید که از پایگاهی مستحکم در فرهنگ آن نظام و اجتماع برخوردار است.

جریانات بزرگ اجتماعی همچون انقلاب اسلامی ایران می‌تواند برای افراد شرایطی ایجاد کند که بدون سیر و سلوک فردی (که به دهها سال ریاضت برای ایجاد خلق عرفانی در فرد احتیاج دارد) به توسعهٔ ظرفیتی نائل شوند که به آن «شرح صدر اجتماعی» می‌گوییم. حضور جوانان در مقابل توطئه‌ها، ترورها، جنگ و ... حماسه‌ای از مقاومت یک ملّت را در راه خدا و شهادت‌طلبی رقم زد که غیر از ایجاد حال عمومی انقلاب ـ آنهم بدون توسعهٔ تحرک اجتماعی برخاسته از انقلاب ـ کارآمدی اجتماعی آن امکان نداشت.

۳ ـ «یقین اجتماعی» و نسبت آن به «فرهنگ»

رفتارهای جمعی، شاهدهای عینی خوبی برای وجود امری غیر از ارادهٔ تک‌تک افراد می‌باشد که در آن، وحدت ارتباط حول یک محبت و ولایت خاص ایجاد می‌شود. هماهنگی حالات اساس پیدایش رفتارهای گروهی از طریق فرهنگ مشترک است و هماهنگی این رفتارها بوسیله هم‌جهتی فرهنگ اعضاء، شرایط و بستر پرورشی را بوجود می‌آورد که تسریع کنندهٔ شرح صدرشان می‌گردد. در اینصورت «حال، اعتقاد و رفتار» وصف مجموعه و نظام می‌گردد.

فرهنگ، کیفیت وحدت حالات مجموعه و نظام یا یقین اجتماعی است و کیفیت فرهنگ، شاخصهٔ وضعیت گردش یقین اجتماعی می‌باشد.

« والسلام »

خلاصه گزارش بحث

مبادی اصول فقه احکام حکومتی

حجةالاسلام والمسلمین حسینی
تنظیم از : حجةالاسلام صدوق

جلسهٔ ۴۵
تاریخ جلسه: ۷۴/۰۹/۰۴

طرح سه احتمال پیرامون پایگاه وحدت حالات و یقین اجتماعی

* مقدمه

در بحث گذشته از رهگذر اثبات حقیقی بودن جامعه از طریق آثار آن در رفتارهای گروهی و جمعی به تعریف یقین اجتماعی نسبت به تمایلات عمومی و جاذبه‌ای که ظرف رفتارهای اجتماعی است نائل شدیم و گفتیم فرهنگ، شاخصهٔ تعیین و شناسائی اجتماعات، جوامع و یقین‌های اجتماعی است. اینک به بررسی چند احتمال پیرامون «کیفیت به وحدت رسیدن یقین اجتماعی» می‌پردازیم.

از آنجا که وحدت حالات و استحکام آن حول ارادهٔ واحد، بعنوان «پایگاه حجیت در یقینهای فردی» معرفی شد، بعد از اثبات حقیقی و خارجی بودن جامعه، اثبات وجود حال و یقین برای جامعه موضوع بحث قرار می‌گیرد. زیرا وحدت حال افراد تشکیل دهندهٔ جامعه بصورت جداجدا، علت تحقق هیچگونه وحدت خارجی برای جامعه نمی‌باشد.

۱ ـ احتمال اول: «نیازمندی افراد به اشیاء»، عامل به وحدت رسیدن تمایلات

هرگاه علاقهٔ افراد نسبت به موضوعات عینی و خارجی براساس نیازمندیهای مشترک

پدید آید آنگاه علاقه‌ها از طریق وحدت موضوعات به یکدیگر ارتباط پیدا می‌کنند؛ بدین طریق که «مطلوبیّتها» نسبت به یک موضوع خارجی در معرض یک نحوه «تعارض» (میان کسی که می‌خواهد آن موضوع را تملیک کند با دیگری که از آن ممانعت می‌کند) و نیز یک نحوه «تفاهم» (بوسیلهٔ قواعد اجتماعی و نوعی از تصمیم طبیعی اجتماعی که تبدیل کنندهٔ «تنازع» به «همراهی» است) قرار می‌گیرد. لکن وحدت موضوعات خارجی، منشأ پیدایش وحدت حالات آنها شده و یقین اجتماعی بوجود می‌آید.

۲ ـ *احتمال دوّم:*

«تعلّق افراد به ارزشهای موجود در فرهنگ»، عامل به وحدت رسیدن تمایلات اجتماعی

نظام ارزشی منزلتاً از موضوعات خارجی عینی اشرف است. در فرهنگها، ارزشهائی وجود دارند که مورد علاقهٔ افراد بوده و دارای تناسباتی هستند. این تمایلات و مطلوبیتها معیار خوبی و بدی و منزلت موضوعات را تعیین می‌کنند.مطلوبیتهای نظام ارزشی از قبیل چارت منزلتهای اداره یک کشور است که دارای نظام و تناسبات بوده و خود به وحدت می‌رسد و البته از این طریق قدرت تصرف در مطلوبیتهای تبعی ـ یعنی نظام موضوعات خارجی ـ را نیز دارند.

۳ ـ *احتمال سوم:*

نظام ولایت سیاسی یا «تولی به ولیّ اجتماعی»، عامل به وحدت رسیدن تمایلات

اگر اراده‌ها تابع ارادهٔ دیگری بشوند آنگاه وسیلهٔ اجراء برای اعمال اراده نیز پدید آمده و قدرت ارادهٔ محوری ارتقاء می‌یابد. با این فرض اراده‌ها در یکدیگر حضور پیدا می‌کنند یعنی تولی و ولایت در جریان عینی، علت وحدت حالات می‌گردد.

نظام ولایت سیاسی دارای منزلت و مناصبی است که صاحبان منصبهای آن باید دارای

خصوصیاتی بوده که معرّف خصوصیت و صفت منزلت و منصب آنها باشد و البته از همین جایگاه هم ایشان حق تصرف اجتماعی پیدا می‌کنند. لذا متصرف در نظام ارزشها نیز می‌باشند.

۴ ـ اشکالات احتمال اول:

(نیازمندی به اشیاء، علت پیدایش وحدت حالات)

بر اساس این احتمال، اراده‌ها به اشیاء و کالاهائی تعلق دارد که از طریق همین علاقه‌ها وحدتی نیز مشاهده می‌گردد و البته عملکرد آن نیز بدلیل نیاز اراده‌ها به آنها تحلیل می‌شود. همین نیازمندی در مکانیزم بازار ـ یعنی مکانیزم عرضه و تقاضا ـ ارزش کالاها را تعیین می‌کند. البته اختلاف قیمت‌ها نیز به ارزش سوقیهٔ آنها بازگشت می‌کند که در این صورت عرف این شهر در مکانیزم عرضه و تقاضایش با بقیه شهرها تفاوت خواهد داشت. اما از آنجا که کالاها، موضوعات جاندار نمی‌باشند نمی‌توان وحدت حالات اجتماعی انسانها را وصف این موجودات قرار داد.

اصولاً وحدت حالات، متصف به اهل بازار نیز نمی‌باشد زیرا مصرف کنندگان مطیع این افراد نبوده و به آنها تولی ندارند. چه بسا در بسیاری موارد بدلیل ناهنجاریهای اقتصادی از آنها تنفر داشته باشند. بله زمانی ممکن است جمعی از طریق «نیازمندیهای مادی» در موضوعاتی به وحدت برسند امّا این وحدت نمی‌تواند متصف به وصف یقین باشد.

۵ ـ اشکالات احتمال دوّم:

(نظام ارزشی حاکم بر رفتارهای گروهی، علت پیدایش وحدت حالات در نظام)

اصولاً در رفتارهای گروهی و جمعی، کسی اراده یا سرپرستی روحی خویش را به کسی واگذار نمی‌کند بلکه افراد از تشخیص طبیعی یکدیگر در امور تبعیت می‌کنند لذا بعد از احراز

تشخیص دست به انتخاب و عمل می‌زنند. طبعاً به نسبت افراد می‌توان از اراده‌های مستقل سراغ گرفت گرچه همگی می‌توانند از فرهنگ و جهت واحدی که علت حرکت جمعی آنهاست نیز پیروی کنند. با این وصف تعلق افراد به یکدیگر از طریق نظام مفاهیم واحد یا منزلتها و نظام ارزشی، نسبت به تعلق افراد بهم از طریق موضوعات و کالاهای عینی قویتر است. امّا مفاهیم نیز مانند اشیاء قابلیت متصف شدن به وصف یقین یا وحدت حالات را ندارند.

اگر کسی بحث انعکاس در رفتارها را مطرح کند به اینکه این امر بعنوان شرایط، در اشتداد حالات اثر می‌گذارد و می‌توان آنرا موضوعی برای وحدت حالات قرار داد بایست به این نکتهٔ مهم نیز توجه کند که چنین امری اساساً با شدت انسی همراه است و نمی‌تواند مفسّر تغییرات کیفی باشد.

۶ ـ فرق ارادهٔ افراد بنحو مستقل با ارادهٔ افراد متولی به نظام

ارادهٔ مستقل می‌تواند دارای یک جهت‌گیری باشد و با دلباختگی نسبت به آن جهت (پرستش فردی) گزینش‌های خود را حول آن انتخاب کند. همانطور که بر مبنای «نظام ولایت» در توصیف یقین شرح داده شد به اینکه اراده می‌تواند با حضور خود در حالات فطری ایجاد ارتباط نماید. ولی این فاعلیت بهٔ معنای «آگاهی دارای کیفیت» نخواهد بود. این تحلیل انسانشناسانه از رفتار انسان است. اما زمانی که یک انسان دلباخته همچون یک بسیجی را که نسبت به رهبرش ارادت می‌ورزد؛ از او اطاعت می‌کند و با درک شهادت، حاضر به فداکاری است در نظر بگیریم می‌بینیم این واگذاری اراده از قبیل ارادهٔ مستقل، منطقی و عقلانی که در آن خصوصیات برای شخص صاحب اراده محرز شود نیست بلکه اراده‌ای تابعِ ارادهٔ غیر و مجرای فرمان رهبر خود می‌باشد. در این صورت قدرت شخص رهبر اضافه می‌گردد. لذا انسان با

واگذاری قدرت اراده و انتخاب خود عملاً سرپرستی روحی خود را به ولیّ سیاسی جامعه واگذار می‌نماید و همین معنای «الستُ اولی بانفسکم» است. هرجائی اولویت به نفس و اراده حاصل شود و رهبر اراده کند و متولّی تا پای جان فداکاری کند آنگاه وحدتِ حاصل شده از تعلق ارادهٔ متولی به ارادهٔ فاعل بالاتر، یک وحدت حقیقی خواهد بود و ارادهٔ شخص رهبر طریقی برای وحدت جمع و یقین اجتماعی می‌گردد.

۷ ـ «تولی و ولایت»، پایگاه وحدت و یقین اجتماعی

لذا نه ارادهٔ افراد بصورت جداجدا قابل تحلیل است و نه ارادهٔ رهبر بصورت مستقل و بریده قابل فرض است بلکه وحدت تمایلات حول ارادهٔ واحد دارای حقیقت خارجی بوده و قابل احراز و اثبات است و از دیگر سو دارای کارآمدی نیز می‌باشد. همچنانکه وحدت اتصالیِ جاذبهٔ اشیاء را بسیط ندانسته و آنرا حقیقی می‌دانیم وحدت علاقه‌ها نیز اعتباری نبوده و حقیقی است.

در این صورت است که افراد یک نظام در جنگ و صلح به یکدیگر اعتماد کرده و تحت ریاست یک نفر ایثار می‌کنند و در نهایت نیز پیروز می‌شوند. ایشان خود را در نظامی از جاذبهٔ جدید مشاهده می‌کنند که به هر میزان شدت تولی شدیدتر و انسجام و به وحدت رسیدن آنها فزونی یابد قدرت مقاومت از «کمیّت افراد» به «کیفیت ظرفیّت ارتباط روحی» باز خواهد گشت. لذا شرایط بودن این نظام جاذبه برای یقینها چیزی جز شرایط توسعهٔ ظرفیت نیست.

«والسلام»

خلاصه گزارش بحث

مبادی اصول فقه احکام حکومتی

حجةالاسلام والمسلمین حسینی
تنظیم از : حجةالاسلام صدوق

جلسهٔ ۴۶
تاریخ جلسه: ۷۴/۰۹/۲۶

بیان برخی مقدمات برای اثبات دستیابی به «نظام احکام حکومتی» از «خطابات شارع»

* مقدمه

در بحث پیشین، «ولایت و تولی» را بعنوان پایگاه وحدت تمایلات و یقین اجتماعی دانستیم و اینک توضیح مختصری در ابتداء پیرامون اوصاف «سیاسی، فرهنگی و اقتصادی» جامعه داده می‌شود و سپس به بیان مقدماتی پیرامون این مطالب می‌پردازیم:

۱ ـ مکلف بودن جامعه جدای از تکلیف آحاد مردم

۲ ـ تحلیلی نسبت به مصلحت نظام و امکان جریان احکام

۳ ـ ضرورت دستیابی به نظام احکام حکومتی براساس شرع مقدس

۱ ـ تحلیلی از اوصاف «سیاسی، فرهنگی و اقتصادی» جامعه

یقین اجتماعی با به وحدت رسیدن تمایلات سیاسی خاصی حاصل می‌گردد و اگر برترین یقین اجتماعی نتواند اداره جامعه را بدست گیرد حتماً تشتت اجتماعی بوجود می‌آید و سلطه و ولایت جامعه بدست جوامع دیگری می‌افتد و عملاً دیگران آنها را اداره می‌کنند.

بنابراین وجود جمع، مظهر و نظام پیدا کرده و افراد مانند سلول در آن عمل می‌کنند چون افراد دارای سهم تأثیرند و هرگاه شکل سازمانی بیابند در پیدایش تصمیم، ایجاد زمینهٔ اطلاع و نحوه‌ای از خصوصیات دست می‌یابند که همین امر موجب بالا رفتن ایمان مجموعه و فرد می‌گردد و قدرت توسعه‌یابی نظام نیز از این طریق فزونی می‌یابد. چون افراد با وجود نظام و کل، اموری را می‌بینند که به تنهائی قادر به دیدن آنها نبودند. مثلاً در نظام سرمایه‌داری، حرصها با یکدیگر گره می‌خورند و حریص‌ترین آنها برای دیگران سمت فرماندهی پیدا می‌کند بگونه‌ای که اراده‌های مادون با اطاعت مافوق خود حاضر به هلاکت نفس نیز می‌شوند. بالعکس در نظام ایمانی، با تقوی‌ترین افراد فرمانده می‌شود و مؤمنین خود را در آنجهت فدا می‌کنند. در اینجا اوصاف کفر و ایمان می‌تواند وصف کل بشود و یقین هم وصف نظام قرار گیرد.

براین اساس حالات کل، غیر از حالات افراد ملاحظه می‌شود ـ چه اینکه جامعه‌شناسی غیر از انسانشناسی است ـ لذا مسائل نظام هم باید غیر از مسائل افراد نظام ملاحظه شوند. مثلاً توزیع «قدرت»، توزیع «اطلاعات» و توزیع «ثروت»، جزء مسائل نظام می‌باشد. مسائل مربوط به تکامل نظام نیز غیر از تکامل افراد بوده و همین امر است که از قدرت ایجاد وحدت و کثرت جدید در ابعادی دیگر برخوردار است و می‌تواند نظام را به مراحل تازه و افق جدیدی رهنمون شود. البته نباید فراموش کرد که «فرهنگ» و «اقتصاد» به عنوان دو بعد دیگر نیز حضور دارند. چه‌اینکه فرهنگ می‌تواند بعنوان شاخصه‌های ارزیابی نظام ارزشی و چگونگی یقین اجتماعی تعریف شود و اقتصاد که قدرت ملاحظه نسبت تأثیر جامعه را دارد متعلق به تکنولوژی و ابزارهای عینی قلمداد گردد. البته «سرعت، دقت و انضباط» در فرماندهی و فرمانبری نیز بعهدهٔ سیاست و وحدت تمایلات است.

۲ ـ مکلف بودن جامعه و یقین اجتماعی

سئوال دیگر این است که آیا این موجود حقیقی ـ یعنی یقین اجتماعی وحدت حالات ـ می‌تواند مورد خطاب شارع قرار گیرد تا تکلیف معنا پیدا کند؟ آیا خطاب متوجه همهٔ آحاد مردم است یا متوجه محور و رهبر می‌باشد یا اصلاً متوجه وحدت کل است؟ باعتقاد ما افراد به لحاظ قدرتی که در اراده و اختیار خود دارند و آنرا واگذار کرده‌اند و تا مرز کشته‌شدن نیز جلو می‌روند مکلفند و همین امر علت می‌شود که مثلاً اعراب صدر اسلام بتوانند از طریق سران قبیله‌ها و اقوامشان، قدرت نظام خود را به «شیخین» بدهند و علاقه‌های دنیایی خود را نسبت به شهوات و اهواء، علت واگذاری اراده‌های خویش قرار دهند و عملاً قدرت نظام اسلامی را از وجود مبارک حضرت علی‌بن ابیطالب (علیه‌السلام) محروم کنند و به غیر ایشان واگذار نمایند.

۳ ـ رعایت مصلحت نظام و نسبت آن به جریان احکام

هرگاه تولی افراد به رهبری، برای مصلحت نظام باشد و سرپرست نیز مصلحت نظام و مصلحت سرپرست شونده را ترجیح دهد و هر دو فدائی «جهت کل» در نظام باشند در این صورت موضوعاً نظام با روابط اجتماعی و احکام جاری در نظام تزاحم پیدا نمی‌کند. زیرا قوام روابط درونی نظام به وحدت کل است و تحقق جریان احکام نیز به قدرت و وحدت نظام می‌باشد. بنابراین اگر در پیشفرض تکلیف، قدرت اخذ شود، تنجز شرعی احکام حکومتی نیز متأخر از اصل قدرت نظام خواهد بود و به هر میزان قدرت نظام بالا رود، قدرت پیاده کردن و جریان احکام نیز ارتقاء می‌یابد.

۴ ـ ضرورت دستیابی به «نظام احکام» از «خطابات شرع»

در این رابطه پنج فرض، قابل طرح است که اجمالاً به آنها می‌پردازیم:

فرض اول: در زندگی فردی بخشی از امور را باید ملتزم به شرع بود و بخشی را بعنوان «منطقة الفراغ» بعنوان آزادی اراده و اعمال معرفی کرد به اینکه مثلاً شخصی که می‌خواهد منزلی را اجاره کند یا بخرد، تصمیم آن بعهدهٔ فرد است و شارع دربارهٔ آن سخنی ندارد. نهایت مطلب آن است که تحت «عناوین عامه‌ای» که شارع رعایت مصلحت آنرا لازم دانسته قرار می‌گیرد که قطعاً «عدم مخالفت» با احکام شرع نیز در این‌گونه موارد کفایت می‌کند.

فرض دوم: امّا اگر این تصرفات بخواهد در مال یتیم یا نسبت به ساختمان یا موقوفات مسجد انجام بگیرد از باب «ولاتقربوا مال الیتیم الا بالتی هی احسن» و امثال آن نمی‌توان به عدم مخالفت تکیه کرد بلکه احراز «مصلحت» نیز لازم است. مسلماً «موضوع مصلحت» نوعاً بوسیله اهل خبره و تشخیص مصلت عرفی صورت می‌گیرد زیرا در کل احکام، موضوعات عرفی بچشم می‌خورد که البته احتیاج به مداقّه عقلی نیز ندارد.

فرض سوم: ممکن است بعض موضوعات را عرف به متخصص ارجاع می‌دهد زیرا موضوع پیچیده بوده و نیاز به امر کارشناسی دارد. از آنجمله می‌توان به مسائل حکومتی اشاره کرد.

فرض چهارم: نسبت به موضوعات حکومت مانند تخصیص «قدرت، اطلاع و ثروت» نیز رعایت مصلحت لازم می‌باشد لذا عقلا و علمای حسی و متخصصین علوم اقتصادی و سیاسی اظهارنظر می‌کنند تا بتوانند «بهره‌وری» را به حداکثر برسانند.

امّا اگر امر تشخیص موضوعات جهتدار باشد، لازم است در مدل و عینک شناسائی کارشناسان و متخصصین تصرف شود و پیشفرضهای اسلامی بجای اصول موضوعه‌های تئوریها جایگزین گردد تا موضوعات الهی، قابل کنترل و شناسائی شوند.

در تمام فروض گذشته نیازی به استنباط نظام احکام نبوده و می‌توان با تطبیق عناوین بریده و احکام مستقل و جدا جدا بر موضوعات بریده، تکلیف را ادا کرد. حتی در فرض چهارم نیز می‌توان در «جهت» موضوعات دخالت کرد هرچند که نظام کیفی براساس آثار محسوس بدست می‌آید؛ در تعبد، ادراکات حسی حاکم می‌شوند؛ در مطلوبیتها تبعیت از مطلوب حسی انجام می‌گیرد؛ مصلحت و استصلاح در باطن امر جاری می‌شود و بطور خلاصه صرفاً ظاهر تعبّد حفظ خواهد شد.

فرض پنجم: (ضرورت دستیابی به «نظام احکام» از شرع مقدس):

اگر «ولایت و سرپرستی» از قبیل مناسک صلوة دارای آداب و مناسکی باشد باید «نسبت منطقی تولی» متناسب با منزلت استنباط نظام احکام احراز بشود. مثلاً وقتی گفته می‌شود «رعایت مصلحت» باید عملاً ملاحظه «نسبت» براساس «شرع» انجام بگیرد.

بنابراین «نظام کیفی» که همان نظام تعاضد احکام بوده و نظامی ثابت است باید از شرع استنباط شود و «نظام کمّی» متناسب با توسعهٔ قدرت نظام اسلامی که نظامی متفاوت و متغیر است باید بگونه‌ای باشد که متناسب با سطح بلوغ اجتماعی، ضرایب فنی تأثیر نظام معین گردد.

«والسلام»

خلاصه گزارش بحث

مبادی اصول فقه احکام حکومتی

حجةالاسلام والمسلمین حسینی
تنظیم از : حجةالاسلام صدوق

جلسهٔ ۴۷
تاریخ جلسه: ۷۴/۱۰/۰۲

عنوان: عدم حُجیّت «ارتکازات عرفی» (یقین تبعی) در فهم خطابات در «موضوعات حکومتی»

* مقدمه

همانطور که در جلسات پیشین گذشت، یقین اجتماعی، هم اثباتاً و هم ثبوتاً قابل ملاحظه است لکن برحسب موضوعات خود دارای سطوح محوری (نظام اراده‌ها)، تصرفی (مفاهیم و نظام ارزشی)، و تبعی (نیازمندیها) می‌باشد.

حال در این بحث ابتدائاً نُسبت بین «یقین» و «ارتکاز» بررسی می‌شود و سپس فرق تکالیف «حکومتی» با تکالیف «فردی» موضوعاً و حکماً بررسی می‌گردد و در پایان، حجیت ارتکازات محوری و تصرفی برای فهم خطابات مورد دقت قرار می‌گیرد.

۱/۱ ـ نسبت بین «یقین» و «ارتکاز»

اصولاً علاقه‌ها بوسیله نیازها نسبت به کالاها و اشیاء به وحدت رسیده و بهم ارتباط پیدا می‌کنند و در این حال یقین تبعی شکل می‌گیرد. البته نیازها برحسب نظام ولایتها و مراتب تکامل

اجتماعی تفاوت پیدا می‌کند و یقینها نیز از طریق نیازها به کالاها و اشیاء ارتباط می‌یابند؛ یعنی کالاها دارای انسباق و ارتکازات مختلف به حسب زمان‌ها و مکان‌های خاص می‌گردند. مثلاً جامعه‌ای که اعتیاد به دخانیات در آن راه ندارد، نیاز اجتماعی به این ناهنجاری بی‌معناست لذا نسبت به آن نیز ارتکازی وجود ندارد. اما در جامعه‌ای که بُخور، چرب کردن اندام و ماساژ را می‌شناسند «تدخین» بمعنای دود دادن نیز وجود دارد. در طب قدیم «تدخین» برای رفع سرگیجه و گوش درد، شایع بوده است ولی این امر برای جامعه‌ای که اعتیاد به دخانیات در آن شایع است و در الگوی مصرف نوع غالب مردم این نیاز وجود دارد امری غیر متعارف بشمار می‌رود. و یا مثلاً در زمان قدیم، روغن و دنبهٔ حیوانی جزء مصارف عمومی بوده است امّا امروز روغن و چربی حیوانی منشاء بیماری دانسته می‌شود و تناسبات آن با بقیه اقلام کاملاً فرق می‌کند. لذا این نیازمندیهای جامعه است که جایگاه و تناسبات ارتکازات را معین می‌کند.

الگوی مصرف جامعه به تبع نیازمندیهای تبعی، تابع قدرت ابزار است و ابزارها متصرف در وحدت موضوع نیازمندیهای مادی است. یعنی اینها متصرف در ارتکازات تبعی می‌باشند امّا خود ابزارها تابع ارتکازات محور هستند. چه اینکه «فلسفهٔ منطق» بعنوان ارتکازات محوری در یقینهای تصرفی و در منطقها متصرفند و «منطق»ها نیز در ابزارهای حسی و ارتکازات متصرف می‌باشند. در یقینهای محوری نیز اراده‌های محوری در مناصب خود بعنوان ارتکازات محوری در یقینهای محوری، در اراده‌های تصرفی و ارتکازات تصرفی متصرفند و اینها نیز بنوبهٔ خود در اراده‌های تبعی و ارتکازات تبعی متصرفند.

۱/۲ ـ *تفاوت موضوعی و حکمی تکالیف «حکومتی» با «تکالیف فردی»*

تکالیف حکومتی با تکالیف فردی «موضوعاً» و «حکماً» بدلائل ذیل با هم فرق دارند:

۱ ـ تکالیف فردی متعلق به همه بوده و برای افراد مختلف تفاوتی ندارد؛ افراد چه بادنشین و روستائی باشند و چه اهل شهر باشند در این خصوص علی‌السویه‌اند. چون مبتلابه‌ها نیز مانند نیازمندیهای فرد مساوی است. طبعاً در صورت تکامل نیازمندیهای فردی، تکامل آن «اضافه کمّی» پیدا می‌کند. یعنی تنوع موضوعات مورد ابتلاء، به تبع قدرتهای اجتماعی و ابزارها تنوع و کثرت می‌یابد امّا وحدت آن در گرو «نظام اجتماعی» آن می‌باشد.

۲ ـ موضوعات مورد تصرف مردم، «تنظیم نسبت‌ها» نمی‌باشد حال آنکه تنظیم نسبتها موضوع مورد تصرف حکومت‌ها است که به برخی از آنها اشاره می‌کنیم:

الف ـ گرفتن نمونه‌برداری از سبد کالاها (بعنوان دسته‌بندی خاصّ نسبت به نرخ کالاها)

ب ـ تعیین شاخصهٔ قیمتها

ج ـ تصمیم نسبت به وضعیت بازار براساس معادلات خاص علمی که توان تعیین سیاست پولی را ایجاد می‌کند و ربطی به موضوعات اقتصادی مبتلابه مردم ندارد، (مانند امر کشاورزی، صنعت و ...) با این وصف اگر فردی از آحاد مردم نیز دارای علم اقتصاد باشد چه‌بسا، ابزار دستیابی به این اطلاعات را از مراکز مربوط نداشته باشد و در صورت داشتن اطلاعات با حفظ کارآمدی آنها، منصب و منزلتی که بتواند تصمیم او را نافذ کند نخواهد داشت. لذا «اطلاع» و «ملاحظهٔ نسبت به عینیت» و «قدرت» همه شرط تنجّز تکلیف است.

اصولاًامور حکومتی از موضوعات تخصصی بوده و مربوط به صاحب‌منصبان خاص و

ارتکازات محوری و تصرفی می‌باشد و برای مردم، تکلیف تعلیقی نیز نمی‌آورد زیرا از ریشه، وجوبی در کار نیست تا اینکه تحصیل مقدمه یا اطلاع و یا ... واجب شود.

۱/۳ ـ عدم حجیّت «انسباقات عرفی» در فهم «موضوعات حکومتی»

برای ملاحظهٔ دلالت کلمات در موضوعات حکومتی، رجوع به عرف کفایت نمی‌کند و انسباق و ارتکاز آن تخصصی می‌باشد همانطور که در باب ملاحظهٔ لوازم عقلیه، رجوع به عرف غلط بوده و مصداق «ذمّ العقلاء» می‌باشد. و یا در حدیث شریف «اِنّ هذا و شبَهه یُعرفَ من کتاب الله» که در باب وضو می‌باشد مخاطبین را به دقت عقلی رجوع می‌دهند. لذا موارد این چنینی موضوعاً از انسباق عرفی خارج است. اساساً یقین مقنّن در ارتکازات تبعی جامعه به انتزاع بر می‌گردد و امّا سطوح ارتکازات تصرفی و محوری احتیاج به تمحض لازم اجتماعی داشته و از سطح ادراک عرفی و تبعی خارج است؛ همانگونه که ملاحظهٔ حیات زیست یا امور طبیعی در فیزیک با چشم مسلح و غیرمسلح کاملاً متفاوت است. لذا یقین مقنّن درباره تکالیفی که تصرف در نسبتها را در امور اجتماعی و روابط اجتماعی بدنبال دارد از موضوع تکلیف عموم مردم خارج است.

« والسلام »

خلاصه گزارش بحث

مبادی اصول فقه احکام حکومتی

حجةالاسلام والمسلمین حسینی
تنظیم از: حجةالاسلام صدوق

جلسهٔ ۴۸
تاریخ جلسه: ۷۴/۱۰/۰۹

اثبات حقیقی بودن «شناخت اجتماعی»

* مقدمه

از آنجا که منطق استناد ـ یعنی اصول فقه احکام حکومتی ـ باید بتواند ارتکازات راتحلیل نماید و در مبادی بحث دیدیم ریشهٔ حجیت ارتکازات و انسباقات به روابط اجتماعی بازگشت می‌کند اینک در این مبحث قصد داریم از موضع جامعه‌شناسی به تحلیل روابط اجتماعی بعنوان پایگاه حجیت بمعنای مقنن کردن شناخت اجتماعی یا تقنین اجتماعی بپردازیم. از طرف دیگر در بحث حجیت دیدیم «یقین مقنن» در سطحی بعنوان پایگاه حجیت، قابل معرفی است. در مباحثی نیز یقین اجتماعی اثباتاً و ثبوتاً قابلیت طرح پیدا کرد و در جلسهٔ گذشته مشاهده کردیم حجیت ارتکازات عرفی (بداهتها) در یقین‌های تبعی برای فهم خطابات نفی می‌شود.

حال در این جلسه بدنبال اثبات مقنن شدن تصرفی در به وحدت رسیدن شناخت اجتماعی و مقنن شدن محوری بمعنای اصل بودن «نظام ولایت» در ملاحظهٔ نسبت ـ یعنی «نسبت جهتدار» ـ خواهیم بود. باعتقاد ما با تولی افراد به محور واحد (رهبری نظام)، اراده‌ها و تعلق آنها از طریق محور به وحدت می‌رسند و عملاً نظام تولی و ولایت بوجود می‌آید که البته

همه نیز در آن سهیم هستند. در پیدایش «وحدت ارادهٔ اجتماعی»، «وحدت شناخت اجتماعی» و «وحدت عمل اجتماعی» فاعلهای تبعی اثر تبعی، فاعلهای تصرفی اثر تصرفی و فاعل محوری اثر محوری دارند.

حال سخن در این است که «وحدت ارتباطات»، موضوع فرهنگ جامعه یا شناخت اجتماعی است. همانطور که اوصاف روحی ـ مانند یقین ـ بعنوان وصف جامعه اثبات شد «شناخت»، «سنجش» و «فهم» نیز جزء اوصاف نظام بوده و قابل لحاظ هستند. به تعبیر بهتر تقیید «نظام» به عقل و تعبد نیز صحیح است نه آنکه صرفاً افراد و عناصر نظام دارای سنجش و فهم می‌باشند.

۱/۱ ـ تبعیت درک اجتماعی از «وحدت تمایلات» و حالات اجتماعی

برای روشن شدن این ادعا بحث را با یک مثال شروع می‌کنیم: یک دک بزرگ با ۴ باطری قلمی ۱/۵ ولت کوچک به حرکت در نمی‌آید و دستگاه روشن نمی‌شود ولی اگر تعداد آنها به ۶ باطری ۱/۵ ولت افزایش یابد آنگاه از نظر ولتاژ نیز تناسب نسبی ایجاد شده و دستگاه روشن می‌شود ولی بعد از ضبط چند کلمه مجدداً از کار می‌افتد! زیرا ظرفیت مصرف دستگاه با ظرفیت محدود باطریها تناسب ندارد. لذا شدت جریان لازم برای به حرکت انداختن دستگاه، امری تعیین کننده است.

از همین قبیل است عشق اجتماعی و وحدت و کثرت متناسب با اراده و تعلقات اجتماعی که مبیّن فرهنگ و درک یک نظام برای ایجاد حرکت و تحول جدید بوده و شدت لازم، علت ایجاد روابط جدید برای تحرک یک نظام محسوب می‌شود.

۱/۲ ـ ضرورت تناسب روابط اجتماعی برای ایجاد جریان تمایلات در نظام

این نکته را نیز با بیان یک مثال توضیح می‌دهیم:

سیم، وسیلهٔ انتقال صوت از میکروفن، به دستگاه تقویت و هد ضبط صوت می‌باشد امّا جریانی که کلام گوینده را به نوار منتقل می‌کند دارای ساختاری است که غیر از سیم می‌باشد. همین امر در جریان علاقه‌ها، اراده‌ها، تولی‌ها و ولایتها در یک نظام موضوعیت دارد چه اینکه «روابط اجتماعی»، همان ساختاری است که قدرت انتقال تمایلات را در یک نظام بعهده می‌گیرد. «شناخت اجتماعی» نیز کیف روابط اجتماعی یا فرهنگ و عقل اجتماعی می‌باشد. و فرهنگ یا ساختار نیز دارای یک ظرفیت و وحدت و کثرت خاصی است که از توان انتقال شدّت تمایلات خاصی برخوردار است.

بطور مثال غرب در مفاهیم و روابطی متوغّل است که به تبع آن، از درک مفهوم شهادت عاجز می‌باشد و کشته شدن یک انسان با هدف درک آخرت را با هلاکت یک انسان مادی‌گرا با هدف قهرمان شدن در دنیا برابر می‌داند. با این وصف صحیح است که بگوئیم شهادت، قابل ترجمه به فرهنگ کفر نمی‌باشد لذا عملاً ارتباط فرهنگی با کفار از این ابعاد برقرار نمی‌گردد.

۱/۳ ـ علائم «گفتاری و نوشتاری»، شاخصهٔ ارتباط و تفاهم اجتماعی

البته چون نه می‌توان مطلقاً ارتباط برقرار نمود و نه می‌توان مطلقاً ارتباط را قطع کرد لذا ارتباط نسبی را باید از علائم گفتاری و نوشتاری فرهنگها آغاز کرد تا تفاهم نسبی برقرار گردد. بنابراین شاخصهٔ ارتباط ما رعایت همین علائم در ادبیات گفتاری و نوشتاری است.

۱/۴ ـ تقوم ولیّ «سیاسی» به ولیّ «فرهنگی»

ولیّ اجتماعی از طریق تولی اراده‌ها به او مولد شدت جریان بزرگی در جامعه می‌باشد که باید بستر آن در مرتبهٔ دوم ایجاد شود که البته روابط اجتماعی همان بستر تصرف نظام برای ارتقاء تمایلات عمومی است. مثلاً دانشمندان نظام کفر از طریق ولایت فرهنگی آقای «کینز» توانسته‌اند با ایجاد معادلات اقتصادی ربا از منصب ولایت فرهنگی، شدّت شهوت و غضب را برای نظامهای سیاسی بوجود آوردند و غلظت کفر را در دنیاپرستی تقویت کنند. اگر «تولی و ولایت» شدید شود کارهای متعدد در سطوح مختلف بصورت سازمانی انجام می‌گیرد و ولیّ سیاسی می‌تواند با فرماندهان فرهنگی خود، قدرت ادارهٔ علوم را بدست گیرد و از طریق شناخت اجتماعی، قدرت هماهنگ‌سازی رفتارها را پیدا کند.

۱/۴ ـ «تفاهم اجتماعی»، بخشی از روابط اجتماعی

وحدت روابط اجتماعی زمانی تحقق پیدا می‌کند که به تفاهم اجتماعی برسد. البته تفاهم، بخش فهم روابط اجتماعی محسوب می‌شود اما حتماً این روابط بایست در عمل اجتماعی نیز ظهور پیدا کنند که در این منزلت بوسیلهٔ تفاهم اجتماعی، قدرت هماهنگی رفتار نیز بوجود می‌آید.

«والسلام»

خلاصه گزارش بحث

مبادی اصول فقه احکام حکومتی

حجةالاسلام والمسلمین حسینی
تنظیم از : حجةالاسلام صدوق

جلسهٔ ۴۹
تاریخ جلسه: ۷۵/۰۱/۱۸

جمع‌بندی مباحث گذشته

* مقدمه

در این جلسه یک جمع‌بندی از سیر مباحث ارائه می‌شود و تأثیر آن در علم اصول نیز بیان می‌گردد:

۱ ـ حجیت فهم خطابات از ظهورات الفاظ به حجیت روابط اجتماعی بازگشت می‌کند. (مبادی اصول فقه حکومتی)

۲ ـ بدنبال ارائه مباحثی در بخش مبادی، به بررسی مفهوم حجیت پرداختیم و مفهوم «تبعی، تصرفی و محوری» آن را به «اسکات خصم»، «توسعه و تضییق دایرهٔ تصرفات اجتماعی»، و «غلبهٔ تاریخی متناسب با سطح و ظرفیت تولی» تعریف کردیم.

۳ ـ در بررسی مفهوم «محوری، تصرفی و تبعیِ» حجیّت، موضوع یقین و حالات و نقش آنها در استحکام یا شکنندگی حجیت ملاحظه شد و پایگاه حجیت به یقین مقنن بازگشت نمود.

۴ ـ براساس مطلب اخیر به بررسی حجّیت یقین بنفسه در فرهنگ «حوزه» پرداختیم و ثابت کردیم که نه تنها حالت بنفسه از موضوعات خطابات خارج نمی‌باشد بلکه مقدمات و

شرایط پیدایش یقین و حالات نیز مورد خطاب هستند.

۵ ـ در مقدمات و شرایط نیز با یک بررسی اجمالی از شرع ملاحظه کردیم «حالات» فقط بوسیلهٔ «برهان نظری» تغییر نمی‌یابد بلکه از طریق جنگ، استقامت، شهادت و معجزه نیز می‌توان به تغییر حالات و یقینها دست‌یافت.

۶ ـ بدنبال تحلیل از یقین مقنّن، شرایط پیدایش یقین را در دو سطح «شرایط درونی» (اختیار) و «شرایط بیرونی» (وجود جامعه) بررسی نموده و روشن کردیم یقین با شرایطش تقوم داشته و معنای مقنّن شدن آن نیز تقومی است.

۷ ـ همچنین در چند جلسه به بررسی «حقیقی بودن جامعه»، «یقین اجتماعی»، و «حقیقی بودن وحدت شناخت اجتماعی» در قالب شرایط پیدایش یقین و بعنوان پایگاههای حجیت در تکالیف اجتماعی پرداختیم.

۸ ـ در سطح ملاحظهٔ نسبتها و تصرف در آن ثابت کردیم که یقین فردی با یقین اجتماعی متقوم بوده ونمی‌توان آنها را از یکدیگر بصورت بریده ملاحظه کرد. بنابراین باید یقینها به تفاهم اجتماعی برسند تا قابلیت مؤاخذه پیدا کنند. نکتهٔ دیگر آنکه یقینهای اجتماعی برخلاف یقینهای فردی تعلیقی می‌باشند زیرا جمع‌آوری و جمعبندی اعداد، ارقام، کیفیات، نسبیتها و امرسیاستگذاری و ... بوسیلهٔ نظام صورت می‌گیرد تا از قِبل آن مسئولین بتوانند تصمیم بگیرند.

۹ ـ هرگاه موضوع تکالیف جامعه، غلبه بر کفر و تکامل قدرت مسلمین باشد در تکامل قدرت، فعلیت تکلیف پیدا می‌شود و این فعلیت نیز تنجز تکلیف را بدنبال می‌آورد. البته تکلیف تعلیقی به شرط قدرت که در احکام فردی گفته می‌شود تکلیف التزامی است و منجز نمی‌باشد

و از این پایگاه نمی‌توان تکالیف اجتماعی را درک کرد. لذا قدرت اجتماعی، امکان اقامهٔ اجتماعی را فراهم می‌کند و حاکم، مسئول اقامه می‌باشد. قدرت حاکم نیز بدون تولی و واگذاری اراده‌ها معنا ندارد. بنابراین تصمیم‌گیری نسبت به مجموعه و نظام دارای مسائلی است که مربوط به تکامل مجموعه است و با تکامل فرد کاملاً فرق می‌کند؛ چه اینکه تصمیمات فرد زمینهٔ تصمیم‌سازی را برای غیر بوجود می‌آورد.

۱۰ ـ در فرض اثبات حقیقی بودن جامعه و یقین اجتماعی و دارا بودن «اراده» و «اطلاع» و «تکلیف» می‌توان از پایگاه علم اصول و تعریف حجیت نسبت به تکالیف و مبتلابه‌های فردی و تکالیف و مبتلابه‌های جمعی، به نظام دادن ابواب اصولی پرداخت. البته این امر دارای دو ثمره است:

۱۰/۱ ـ هرگز ارادهٔ جامعه و مصلحت آن به دست عقلاء واگذار نمی‌شود و ربط آن نیز با شرع معلوم می‌گردد. همچنین از این تصور که بایست متعبدین پاسخگو به مسائل مستحدثه باشند خارج شده و حادثه‌سازی، رهبری حوادث و تکامل اجتماعی را بعهده شرع می‌گذاریم.

۱۰/۲ ـ در این صورت، توسعهٔ «فهم» با توسعهٔ «تعبد» همراه می‌شود زیرا ایندو به یکدیگر تقوم داشته و به وحدت می‌رسند.

۱۱ ـ علی‌المبنای اصول موجود، حوزه‌ها تنها به حقیقی بودن جامعه و تقوم یقینها در سطح نازل توجه دارند و البته حجیت آنها نیز بصورت غیر نظام‌مند مطرح می‌شود.

۱۱/۱ ـ حجیت ادبیات (چه مفردات و چه مرکبات) مربوط به صاحبان همان قوم و ادبیات است مگر آنکه آنها به روابط اجتماعی تبدیل شوند که در آن صورت از قالب علائم

صوتی و کتبی خارج می‌شوند. بنابراین موارد استفاده و استعمال نسبت به بیانات شارع مقدس بوسیله استقراء در زبان عرب انجام می‌گیرد. (ارتکازات)

۱۱/۲ ـ در تحلیل عقلائی از مفهوم امر، نهی و... که بیان کنندهٔ یک رابطهٔ اجتماعی می‌باشند، حجیت آنها نیز موضوعیت پیدا می‌کند و تکیه به عقلاء صورت می‌گیرد. (تولی و ولایت)

۱۱/۳ ـ در سطح دیگر نیز توجهی به «ذمّ العقلاء» نمی‌شود بلکه لوازم امور نظری و عقلانی فهم خطاب مورد دقت و بررسی قرار می‌گیرد که این سطح از فهم خطابات به ظرفیت روش بازگشت می‌کند. (شناخت یا روش مقنّن کردن)

« والسلام »

خلاصه گزارش بحث

مبادی اصول فقه احکام حکومتی

حجةالاسلام والمسلمین حسینی
تنظیم از : حجةالاسلام صدوق

جلسهٔ ۵۰
تاریخ جلسه: ۷۵/۰۱/۲۵

بررسی تفاوت «علم اصول موجود» نسبت به «علم اصول فقه احکام حکومتی»

* مقدمه

مباحث حجیت و یقین در جلسهٔ گذشته جمع‌بندی، و مقدماتی پیرامون تأثیر آن در علم اصول موجود مطرح شد. حال در این جلسه قصد داریم تأثیر مباحث حجیت و یقین را مورد دقت بیشتر قرار دهیم.

از اینرو ابتدائاً چند سؤال پیرامون کارآئی علم اصول موجود نسبت به علم اصول احکام حکومتی مطرح می‌گردد. بر مبنای اصول موجود و در استنباط از خطابات، ظواهر خطابات زمان شارع حجت است. از همین‌جاست که تسلط بر علوم صرف«۱» و نحو«۲» در سطح بعدی برای فهم عمیق، امری ضروری محسوب می‌گردد. اما بدلیل:

---

۱ ـ علم صرف: بعد از پذیرفتن الفبای یک زبان، مفردات آن زبان در علم صرف، دسته‌بندی و بوسیله گرداندن یک ماده در شکلهای مختلف تکثیر می‌شود و معانی متعددی هم برای این مفردات ذکر می‌گردد.

۲ ـ علم نحو: چون با ارائه معانی برای مفردات در علم صرف، کار تمام نمی‌شود بلکه با تعیین جایگاه آنها در جملات نیز باید به تکمیل معانی پرداخت لذا علم نحو متکفل ترکیب مفردات است.

۱ ـ وجود معارضها، عدم اتصال استثنائات، عدم وجود اطلاق و تقییدها در یک جمله، عدم تعاقب عام و خاصها و ...

۲ ـ عدم توانائی پاسخ به آنها از طریق جمع عرفی، لازم می‌شود که:

الف ـ قواعد معانی و بیان«۱»

ب ـ قواعد منطقی«۲»

ج ـ ملاحظهٔ «رجال» و «درایه» برای ملاحظهٔ خصوصیات «اصل» و «جهت» صدور در دلالت کلام شارع نیز بکار گرفته شوند.

۱ ـ عدم هماهنگی جایگاه منطق نظر و منطق عمل در علم اصول موجود

در موردی که مراد متکلم از یک کلام بدست می‌آید، تکیه بر انسباقات صورت می‌گیرد. جایگاه ادبیات و انسباقات عرفی در برهان منطق صوری ـ یعنی طبقه‌بندی مواد ـ بصورت ظنّی بوده و استفاده از انسباقات عرفی در قیاس ماده آنرا عرفی می‌کند و آنگاه قضیه معلق به امری می‌شود که در واقع آنرا عرف ارائهٔ داده است. لذا اگر صورت، یقین‌آور باشد و ماده ظنّی باشد نسبت غیر یقینی، حاکم خواهد بود و پیدایش برهان بمعنای ـ اعتقاد جازم ـ عملاً صورت نمی‌پذیرد. امّا از طرف دیگر طلب دستور و آوردن تکلیف بدون حالت و یقین امکان ندارد. مثلاً اگر دستور کشتن یا کشته شدن صادر شود برای مکلّفین، تحقق آن بدون داشتن حالت یقین ممکن

---

۱ ـ علم معانی و بیان: در این علم، انگیزه، مراد متکلم و اثر کلامش در مخاطب موضوع بحث واقع می‌شود. لذا موضوع این علم، تأثیر کلام متکلم در مخاطب است. این اولین مرحله‌ای است که عقل پای در میدان ادبیات و زبان می‌گذارد.

۲ ـ در قواعد منطقی، سخن از مفاهیم عام و خاص، مطلق و مقید و... کیفیت و چگونگی صحت و عدم صحت استناد صورت می‌گیرد.

نیست. البته چنانچه گذشت حجیت یقین بالنفسه نیز با اشکالاتی همراه است که بیان آنها موجب اطالهٔ کلام است. این تناقض در منطق ارسطوئی شبیه آن اشکالی است که در باب تعریف علم به کیف نفسانی در جمع «اختیار» و «علیّت» انجام گرفت.

به تعبیر دیگر خاستگاه منطق «نظر» و منطق «عمل» هماهنگ نبوده و ایندو امر هیچگاه در این وضعیت به وحدت نمی‌رسند. یعنی ادراکات نظری مانند بداهت، علیت و ... با ادراکاتی مانند اختیار، وجدانیات، روابط اجتماعی و ادبیات ناهنجار همراه بوده و با عدم هماهنگی آنها امکان به وحدت رسید نشان نیز ممتنع می‌گردد.

۲ ـ عدم قدرت علم اصول موجود در ملاحظهٔ احکام «توصیفی» و «ارزشی»

در علم اصول موجود، هرجا شک در تکالیف حکومتی پیدا شود اصل «برائت» جاری می‌شود، حال آنکه بسیاری از تکالیف در امور حکومتی «توصیفی» بوده و اصول موجود، قدرت ملاحظهٔ توصیفات شرع و جریان آن در امور حکومتی را ندارد. بله تنها می‌توان براساس حجیت ظواهر و دقتهای اصولی از توصیفات تاریخی و اجتماعی شرع، احکام توصیفی حکومت را استنباط نمود. در مورد احکام «ارزشی» و امور اخلاقی نیز علم اصول موجود، بنا را بر «اشتغال» و «احتیاط» می‌گذارد. همچنین تعاریفی که از علماء اخلاق نسبت به امور ارزشی وجود دارد دارای اختلافات بسیاری است که با دقت در حدود مسائل اخلاقی هرچند اجمال تکلیف تمام می‌گردد اما این نیز برای امور حکومت کاربردی ندارد.

۳ ـ عدم قدرت اصول موجود در ملاحظهٔ لوازم عقلیهٔ دستورات برخاسته از «ساختارها و نظامات اجتماعی»

در این رابطه ابتدائاً به بیان دو مثال می‌پردازیم:

مثال اول ـ سازماندهی در ادارات و وزارتخانه‌ها

امروزه «نظام توزیع اختیارات» حدودی را برای مدیر و حدودی را برای معاونتها و بخشها معین می‌کند و دستورات در چارچوب شرح وظائفها صورت می‌گیرد اما اختیارات و دستورات بنحو مطلق نمی‌باشد. لذا مدیران، اختیار اخراج افراد را نداشته و فقط حق انتقال آنها را به مناصب دیگر دارند. روابط اداری در وزارتخانه‌ها نیز براساس نظام اداری و استخدامی یک کشور تعریف می‌شود و انجام فعالیتها براساس عقودی همچون اجاره، جعاله و ... نمی‌باشد بلکه این امر نسبت به حدود مشارکت افراد در «تولید تصمیم» (تولید برنامه)، «اجرای تصمیم» و «گردش عملیات» صورت می‌گیرد.

مثال دوّم ـ مدیریت‌های شبکه‌ای

در این سازمانها تصمیمات بنحو اشاعه و مشارکتی صورت می‌گیرد یعنی در مطالعات قبل از برنامه تا رسیدن به برنامه همگی در تولید تصمیم حضور دارند. سپس با تقسیم موضوعی، همهٔ افراد قبول مسئولیت کرده و کارهائی را انجام می‌دهند و در محصول و نتیجه نیز سهیم می‌باشند.

غرض از این دو مثال عینی، بیان و ترسیم وجود ساختارها و نظامات عینی اجتماعی است که جریان فرماندهی و فرمانپذیری در آن با عرف زمان تخاطب «إذا اَمَر مولیٰ بعبده» و مطلق بودن اختیارات کاملاً فرق می‌کند. حال اگر فرض عدل و ظلم در نظام توزیع قدرت در این نظامات وجود داشته باشد آیا مذمّت عقلاء بنحو کلی نیز قابل قبول است؟ اگر نظامات اجتماعی به تبع حکومتهای الهی و مادی مبتنی بر عدل و ظلم اقامه شوند آیا می‌توان به کلیات

ذم العقلا بسنده کرد؟ آیا تکیه براین انسباقات نسبت به ذمّ العقلاء در این سازمانها و ملاحظهٔ لوازم عقلیهٔ دستورات، دارای حجیت است؟

۴ ـ تغییر «ارتکازات»، تابع توسعهٔ ظرفیت «روش»

بنابر مشربی که «بداهت» و «عقل نظری» را در هماهنگی تعاریف اصل می‌داند باید زیربنای این ساختارها و نظامات اجتماعی، تعاریف نظری و منطقی آنها باشد زیرا این نظامات حتماً دارای پیشفرضها، اصول اولیه، اصول موضوعه، احکام اولیه و حدّ و رسمی هستند که برخاسته از ظرفیت «روش» می‌باشد.

بنابراین نظام نظری و منطقی هر جامعه‌ای، قدرت جریان و سریان در ساختاهاری اجتماعی و روابط اجتماعی آن نظام را دارد و از این طریق هم می‌تواند به ارتکازات عرفی و یقین فردی که متقوم به نظام تولی است برسد. البته تکامل نظام تعاریف نظری نیز متناسب با تکامل تولی اجتماعی می‌باشد.

اما اگر ولایت اجتماعی با تولی به ولایت تاریخی بدنبال توسعهٔ اسلام در مصلحت نظام باشد تطبیق افراد آن نظام در تشخیص خوبی و بدی اعمالشان به ولایت اجتماعی مرتبط می‌شود و در این صورت ادبیات و ارتکازات جاری در آن نظام نیز برخاسته از توسعهٔ دین می‌باشد. لذا سیاق ادبیات دعوت به دنیا با سیاق ادبیات دعوت به آخرت یکسان نخواهد بود و انسباقهای یکسانی وجود نخواهد داشت. چون اصولاً سیاقها بصورت بریده از روابط، ساختار و نظامات اجتماعی حاکم بر حکومتها نبوده و این امر کاملاً با بحث عرفی تغییر ارتکازات، حقیقت لغوی، شرعی، متشرعه و ... در مباحث الفاظ تفاوت دارد.

۵ ـ ولایت «تکوینی» و «تاریخی»، پایگاه توسعهٔ «یقین اجتماعی»

حجیت و یقین آحاد مردم در ساختار و نظامات اجتماعی از طریق شرایط و نظام ولایت اجتماعی مرتبط به اولیاء نعم (علیهم‌السلام) و خدای متعال بوده و قلب مؤمن از طریق حجیت‌های خود به خدای متعال وابسته است و در قسمتهای مختلف «روحی، ذهنی و عینی» مقنّن می‌شود. اما در کیفیت مقنّن شدن باید گفت تکامل فرد و نظام ازکمال مطلق بریده نیست و مؤمن آنچه را خدای متعال به وسیلهٔ نبی‌اکرم(ص) اعطاء می‌کند حاکم برکمال می‌داند. از این‌رو یقینهای او استحکام تاریخی دارد و تمنّای مرگ از طرف مؤمن یک حقیقت است. امّا بالعکس، کافر که مقدمات نظریش به همین عالم ختم می‌شود با از بین رفتن تجسّدها و نظامات اجتماعی‌اش شدیداً آسیب‌پذیر بوده و حالاتش شکسته می‌شود.

بنابراین مبارزه با یقین مؤمن به نسبتی که قاعده‌مند است علت توسعه و تکاملش خواهد بود اما مبارزه با یقین کافر به شکسته شدنش منتهی می‌گردد.

«والسلام»

خلاصه گزارش بحث

مبادی اصول فقه احکام حکومتی

حجةالاسلام والمسلمین حسینی
تنظیم از: حجةالاسلام صدوق

جلسهٔ **۵۱**
تاریخ جلسه: ۷۵/۰۲/۰۱

«پرسشش»، پایگاه حجیّت در معرفت و روش شناخت

مقـــدمه

بعد از تحلیل از «حجیت» و «یقین» و روشن شدن یقین مقنن بعنوان پایگاه حجیت به تأثیر این مبحث در علم اصول موجود پرداخته و در این بحث با ارائه تصویر جامعی از عملکرد اصول در فهم خطابات، پایگاه حجیت را در علم اصول بررسی می‌نمائیم.

«قواعد ادبی»، قواعد تبعی فهم کلمات

بحث ادبیات و زبان و نقش آن در فهم خطابات در سه سطح «تبعی، تصرفی و محوری» قابل ارائه است. بیان مطلب این است که:

۱ ـ معنای «تبعی» در ادبیات عبارت است از توجه به مادهٔ کلمات همراه با هیئت ترکیبهٔ آنها؛ مانند آنچه در مادهٔ «کَتَبَ» بمعنای نوشتن، آمده است. در عین حال این ماده در هیئت‌های مختلف گردانیده می‌شود و معانی مختلف دیگری نیز از آن استفاده می‌گردد. (علم صرف)

۲ ـ معنای «تصرفی» در ادبیات و زبان عبارت است از همان معانی که از مفردات کلمات در جملات و به تبع آنها پیدا می‌شود. لذا در عین حالی که خصوصیت ماده فی‌الجمله حفظ می‌شود قرار گرفتن آن در هیئت جمله، شکل مشخصی را به آن می‌دهد. مثلاً جملهٔ استفهام انکاری به مفردات، معانی خاصی را می‌دهد که جملهٔ استفهام غیرانکاری چنین معنائی را افاده نمی‌کند. (علم نحو)

۳ ـ معنای محوری در ادبیات عبارت است از سیاق کلام که از ترکیب جملات، هیئت جملات و مقالات بدست می‌آید. البته در سیاق کلام سخن از کیفیت اثرگذاری و القاء یک مطلب در ذهن طرف مقابل است. (قواعد معانی و بیان)

«قواعد عقلائی»، قواعد «تصرفی» در فهم کلمات

اصولاً دسته‌بندی علائم کتبی و صوتی در یک زبان و نیز علم و قواعد معانی و بیان، مجموعه‌ای بشمار می‌رود که مربوط به یک زبان خاص می‌باشد، امّا «قواعد عقلائی»، مربوط به روابط اجتماعی یا لوازم عقلیهٔ ابزارهای تفاهم و تخاطب محسوب می‌گردد. البته این امر مربوط به زبانی دون زبان دیگری نمی‌شود؛ خواه این زبان، ترکی، عربی یا فارسی باشد. این قواعد نیز خود دارای سه سطح «تبعی، تصرفی و محوری» می‌باشد.

۱ ـ در قواعد عقلائی «تبعی» سخن از عقد و عقود یا روابط بین دو نفر است بگونه‌ای که لوازم عقلیهٔ تفاهم دو اراده در قراردادهای «سیاسی، فرهنگی و اقتصادی» و روابط و خصوصیات آنها مورد دقت قرار می‌گیرد.

۲ ـ قواعد عقلائی «تصرفی» سخن از ساختارهای اجتماعی است که در آن الگوها بر تراضی‌های طرفینی حکومت می‌کند. بیان مطلب را با ذکر دو مثال دنبال می‌کنیم:

مثال شماره ۱: چارچوبی که قوانین راهنمائی و رانندگی بر تحرک اتومبیلها ایجاد می‌کند.

مثال شماره ۲: مکانیزمی که بر بازار حاکم می‌گردد و چارچوبه‌ای را در تعیین قدرت خرید افراد ترسیم می‌کند که انسانها تنها در این محدوده، برای خرید اجناس ضروری خود آزاد هستند. اساساً «ارزش سوقیه» از ساختارهائی است که به تبع الگوی تولید کشور بوجود می‌آید؛ لذا ساختار و نظامی که قدرت خرید را توزیع می‌کند عملاً در این بخش قرار می‌گیرد. با این تعریف تصمیمات ساختارهای اجتماعی لزوماً روابط درونی یک نظام را برهم نمی‌زند و اصولاً نمی‌تواند تعریف عدالت را در یک نظام تغییر دهد.

۳ ـ در قواعد عقلائی «محوری» از ساختارهای یک نظام که حاکم بر ساختارهای اجتماعی می‌باشد سخن گفته می‌شود که با تغییر آنها ساختارهای اجتماعی بهم می‌خورد. هرگاه در ساختارهای تعریف یک نظام مثلاً عدالت در «سیاست، فرهنگ و اقتصاد» تغییری ایجاد شود بدان معناست که شاخصه‌های ولایت اجتماعی تغییر کرده است. البته ساختارهای تعریفی مربوط به اصل نظام و حاکم بر ساخت الگوی «تولید، توزیع و مصرف» در سه بخش «سیاسی، فرهنگی و اقتصادی» می‌باشد.

با این وصف نظام، قدرت توسعه و تضییق عدالت پذیرفته شدهٔ اجتماعی را دارد و «متعاقدین» یا «آمر و مأمور جزئی و فردی» نیز از عدالت پذیرفته شدهٔ اجتماعی تبعیت می‌کنند.

«قواعد عقلی»، قواعد «محوری» در فهم کلمات

در قواعد ادبی (ابزارهای تفاهم و تخاطب)، مفاهیم (از معانی مفردات تا سیاق) بررسی می‌شوند و در قواعد عقلائیه، لزوم عقلیهٔ این مفاهیم ـ یعنی لوازم قیودی را که امر، نهی و امثال ذلک بدنبال دارند ـ مورد دقت قرار می‌گیرد. طبعاً سخن از ادبیات در این سطح تبدیل به سخن از روابط اجتماعی می‌شود. حال آنکه در قواعد عقلی سخن از نسبت بین دلالتها بوده و این امر هم بشرح ذیل در سه سطح «محوری، تصرفی و تبعی» بررسی می‌شود:

۱ ـ قواعد عقلی «تبعی» عبارت است از مسائل عقلی یا موضوعاتی که عقل دربارهٔ آن بحث می‌کند. (مسائل)

۲ ـ قواعد عقلی «تصرفی» عبارت است از فلسفه و استدلالات فلسفی که در آن سخن از حدّ و رسم امور و متصرف در دایرهٔ فراگیری مسائل موضوعات می‌باشد. براین اساس مسائل عقلی و موضوعات نیز مستند به فلسفه و استدلالات فلسفی می‌باشد. (فلسفه)

۳ ـ قواعد عقلی «محوری» عبارت است از روش استنباط و فهم که هم حاکم بر فلسفه و هم حاکم بر مسائل و موضوعات می‌باشد. (روش)

بررسی حجیت سه نظام «قواعد فهم خطابات»

قبلاً در فلسفه شناخت و فلسفه حرکت، سه مبنای «اصالت شی، اصالت شرائط و اصالت ولایت» بررسی شدند که در اینجا ابتدائاً به «معیار صحت» هر دستگاه اشاره می‌کنیم و سپس «پرستش» را بعنوان «پایگاه عام حجیت» معرفی می‌نماییم:

۱ ـ مبانی «اصالت شرائط» و معیار صحت آن در دستگاه شناخت‌شناسی

در این دیدگاه «ماده» نقش اصلی را در بوجود آمدن انسان، تحولات آن، حیات و جامعه دارد. لذا دستگاه شناخت‌شناسی آن دارای حساسیتهائی است که عمل و عکس‌العملهای مادی را مبنای پیدایش شناخت در عقل می‌داند و تکامل آن نیز با تکامل مادی تعریف می‌شود. علاوه براینکه اشکالات متعددی به اصالت شرائط در امر حرکت وارد است. ما تعاریف درون متناقض

آن را در فلسفهٔ روش بررسی کرده‌ایم و تنها در اینجا به این نکتهٔ مهم اشاره می‌کنیم که در دستگاه شناخت‌شناسی مادی، صحیح و غلط و حق و باطل از موضوعیت افتاده و نسبی‌گرائی مادی حاکم می‌گردد. زیرا جبر مادی بر پیدایش شناخت حکومت می‌کند. براین مبنا استفاده از کلمات وحی بصورت سمبلیک و اسطوره‌ای در می‌آید و دین و مذهب بعنوان ابزار ادارهٔ مادی در جامعه ـ مانند سنن و آداب اجتماعی ـ تلقی می‌گردد. اصولاً خاصیت روش حسی، تجربهٔ فرآورده‌های حسی بوسله دین می‌باشد که با اغفال جوامع مذهبی می‌توانند بر آنها حکومت نمایند.

۲ ـ مبانی «اصالت شی» و معیار صحت آن در روش شناخت

در این مبنا «صحیح و غلط» در شناخت به «بداهت عقل نظری» و حجیت آن به فهم عقل بر می‌گردد یعنی چون عقل می‌فهمد پس حجت است. لذا پذیرفتنی خواهد بود که عقل بصورت مستقل از شرع، توان حرکت داشته باشد. طبعاً بی‌نیازی عقل در حرکت عقلانی و رفتار سنجشی‌اش در تحلیل اعتقادی و کلامی منجر به پرستش مصنوعات ذهن می‌گردد.

تعریف حرکت عقل براساس اصالت ماهیت و تکیه بر وجوب ذاتی حجیت برهان و یقین، بصورت مستقل از پرورش و ارادهٔ ربوبی و مناسک شرع، اولین گام در قبول شرک خفیّ در اندیشه و حرکت ذهنی و عقلانی است که این امر با توحید افعالی سازگار نمی‌باشد.

۳ ـ مبانی «اصالت ولایت» و معیار صحت آن در روش شناخت

در زیربنای روش براساس «اصالت ولایت»، حرکت به فاعلیت و تولی و ولایت تفسیر و معنا گردید و پرستش، اصل در هر حرکتی قرار گرفت. براین مبنا صحت و فساد و حق و باطل در هر حرکتی به پرستش بر می‌گردد و از این رو، هم پرستش ملکوتی و هم پرستش حیوانی در نظام وجود دارد، امّا پرستش حیوانی در جهت کل منحل می‌گردد. لذا حجیت شناخت نیز به پرستش باز می‌گردد و پرستش بر معرفتها حاکم می‌گردد.

پرستش اجتماعی در نظام ولایت اجتماعی بریده از اولیاء تکوینی و اولیاء تاریخی نبوده و استحکام آنها نیز به ارتباط ایمانی و توسلی به آن بزرگواران می‌باشد بگونه ای که ادراک از مافوق به غیراز طریق کلمات معصومین(ع) امکان ندارد.

ایمان و یقین اجتماعی (شرح صدر للاسلام و شرح صدر للکفر) در تبدیل شدن به روابط اجتماعی باید از مسیر عقل نظری بگذرد. زیرا سنجش‌های عقلانی در حکم قوانین نسبیّت بوده و باید قدرت تنظیم الگوها و رفتارها را داشته باشند.

براین اساس هم یقینهای مادی و هم بدیهی قابل تحلیل می‌باشند. پرستش درون متناقض مادیگرایان با اصل فطرت عالم و فطرت خود، به پدید آمدن یقینهای غیر مقنن منجر می‌گردد که در مقابله با یقینهای مقنن شکسته می‌شوند. اساساً عقل با ظهور استقلالی و تکیه بر بداهت عقل نظری، به تحلیل از فاعلهای مافوق تا تحلیل از ذات خدای متعال می‌پردازد و در عمل، واسطه بودن آنها را در رسیدن خیر به عالم و خود نفی می‌کند. این پرستش درون متناقض بوده و در سطح خود نیز غیرمقنن و قابل شکسته شدن است. علاوه براین یقین بدیهی، قدرت حرکت به سمت پرستش اجتماعی را نداشته و در درگیری با ولایت اجتماعی کفر براحتی شکسته می‌شود.

« والسلام »

خلاصه گزارش بحث

مبادی اصول فقه احکام حکومتی

حجةالاسلام والمسلمین حسینی
تنظیم از : حجةالاسلام صدوق

جلسهٔ ۵۳
تاریخ جلسه: ۷۵/۰۲/۱۵

۱ـ بررسی تعریف و حجیت عرف تخاطب زمان شارع در فهم از خطابات

۲ـ «ارتقاء فهم بر اساس تکامل تعبد» واسطه فهم از خطابات

مقدمه

در جلسه گذشته واسطه قرارگرفتن درک عرفی در فهم از خطابات برای استخراج حکم و تکالیف مورد خدشه قرارگرفت و از این که خطابات را در حد اصلاح جهت گیری فردی تنازل دهند مورد نقد قرار دادیم. زیرا دین متکفل سرپرستی تمام شئونات بشر و تکامل است و از این طریق می‌تواند بر جهت گیری حاکم بر تمام موضوعات جامعه حاضر شود و اجتهاد و تفقه به عنوان یک امر تخصصی در جامعه پذیرفته می‌شود.

در این جلسه واسطه قرارگرفتن ادراک و ارتکازات عرف زمان شارع در فهم از خطابات مورد نقد و بررسی قرار می‌گیرد، و سپس یک تصویر اجمالی از کیفیت دستیابی عباد به تکالیف از طریق سرپرستی اولیاء نعم در تاریخ ارائه می‌گردد.

۱/۱ـ بررسی تعریف عرف تخاطب زمان شارع

۱ـ منظور از عرف تخاطب زمان شارع چه کسانی هستند؟ که تا در قدم بعد در کیفیت استناد به آنها تکیه بشود. آیا عرف تخاطب زمان شارع، روستاییان و عوام و بیسواد و دارای رسومات خرافی و شرک آلود تشکیل می‌دهند؟ آنها که نوشتن بلد نبوده‌اند و اهل کتابت نبودند و قدرت بیان و انتقال نیاز و حوائجشان را نداشتند.

نازل کردن فهم از خطاب تا این حد و محدود کردن مناسبات خطاب به عرف عوام عرب جاهلیت و حاکم کردن آن بر تاریخ، بدون حجت است و دلیلی بر تخصیص آن وجود ندارد. گرچه بیان قرآن قدرت تفاهم با همه آحاد بشر را دارد و قدرت القاء در سطح اصلاح جهت‌گیری

در رفتار فردی را دارا می‌باشد، اما حاکم کردن فهم عرف عوام عرب بر تاریخ بدون دلیل است. حال آن که در همان زمان عقلاء و ادبا که قطعاً سطح درکشان از عرف عوام بالاتر بوده است، بر شئونات اداره و ادبیات آن زمان حاکم بوده‌اند.

لذا در استقراء ملاحظه ارتکاز و انسباق عرفی به اشعار و نکات ادبی عرف ادبا و عقلاء قوم استناد می‌شود. گرچه اشعار و مقالات در مردم به اندازه فهم و درکشان اثر می‌گذارد اما این اثر حکایت از زیبایی و قواعد آن نبوده بلکه این امور در نزد اهلش مورد دقت قرار می‌گیرد. لذا ارتکاز عرف متخصصین، اعم از ادبا، عقلاء و قضات، مورد استناد می‌باشد.

۲/۱ـ ارتکاز قاعده مند واسطه فهم از خطابات

ادبیات زمان خطاب در طول تاریخ قاعده مند شده است و آن چه به عنوان ظواهر عرف زمان خطاب مورد استناد واقع می‌شود، ادبیات قاعده مند شده به وسیله دانشمندان در طول تاریخ است به طور مثال وقتی گفته میشود تعلیق وصف، مشعر به علیت است یعنی عقلاء دخالت منطق را در تنظیم ادبیات به رسمیت شناخته‌اند و در حجیت ظهور خطابات تکیه به ارتکاز، مطلق نبوده بلکه ارتکازات قاعده مند مورد توجه بوده است.

۲ـ «ارتقاء فهم بر اساس تکامل تعبد» واسطه فهم از خطابات

با توجه به نفی ارتکازات زمان تخاطب به عنوان واسطه فهم از خطابات، تصویر اجمالی از حضور تاریخی صاحبان دین در سرپرستی عباد و مؤمنین در دستیابی به فهم از خطابات ارائه می‌شود.

۲/۱ـ کیفیت سرپرستی اولیاء نعم در تکالیف و در درگیری دو نظام حق و باطل

در اعتقادات شیعه بر نکات ذیل دقت و تأکید شده است و التزام به آنها را واجب دانسته‌اند:

۱ـ خدای متعال عالم را خلق کرده است (توحید)

۲ـ خلقتش نیز دارای کمال و غایت است (محور داری خلقت و بحث معاد) و در غایتش احسان و اعطاء خودش و قرب بندگانش را رقم زده است و در قرب کمال اختیار و نظام اختیارات قرار داده است.

۳ـ آمدن انبیاء برای تکامل تاریخ بوده است لذا این تحلیل که شرع نسبتش به تکامل قطع باشد، غلط است و علاوه بر این شیعه معتقد است که مترجمان وحی و کتاب، معصومین(ع) می‌باشند و این امر در طول تاریخ مستمر است.

۲/۲ـ کیفیت تولی مؤمنین به اولیاء نعم در درگیری با کفر

بر این اساس باید گفت هوای نفس علاوه بر درگیری درونی خودش با هوای نفس سازمان یافته و به وحدت رسیده کفر و تبدیل شده به شرایط جنگ، روبرو هست و همه در یک نظام الهی روبروی نظام ولایت کفر قرار داشته و در عین حال طالب توسعه و قرب هستند. در این شرایط مؤمنین به مضیقه افتاده و با وحدت و کثرت بیشتری احساس فقر می‌کنند و با تلاش روحی و ذهنی و عینی شدیدتر و با تولی به ولایت الهی و حبل الله شرح صدر الاسلام پیدا می‌کنند و تعبد توسعه می‌پذیرد و هر چه حساسیت درگیری با نظام کفر بالاتر می‌رود، «تعبد» در فهم جاری گشته و آنرا توسعه می‌دهد. و دامنه نسبیت نظری به نحو جمعی نه فردی وسیعتر می‌گردد. از این رو سخن حکیم علی الاطلاق و تشریع او نمی‌تواند محدود و مخصوص به ادراک و ارتکاز عرف عوام آن زمان باشد و یا مخاطب او بعضی از افراد و ادراکات آنها در جامعه یا تاریخ باشد، این تخصیص دلیل ندارد، دلیل دیگر در حضور مستمر شارع و کلامش در تاریخ زیارات معصومین(ع) است که حضور خودشان را در شنیدن، پاسخ دادن فرموده‌اند. آنجا که می‌فرمایند: «ولاشاکةٍ فی حیاتک» یا «شهادت می‌دهیم که شما حرف ما را می‌شنوید» ... و بالاتر آن که فرموده‌اند «انتم اصل الخیر، فرعه، معدنه، مأواه، منتهاه، ...» یا در جای دیگر «حق با شما است، به سوی شماست، در شماست...» همه این امور دال بر حضور معصومین(ع)[۱] در کلامشان می‌باشند.

۲/۳ـ ضرورت ملاحظه تکامل در تفاهم و تخاطب در شرایط عادی

علاوه بر این که در یک وضعیت معمولی امور ذیل در تفهم و تخاطب لازم و ضروری می‌باشد.

---

۱ ـ کسانی که این اعتقاد به «حسبنا کتاب الله» را در صدر اسلام القاء کردند می‌خواستند با تکیه به فهم زمان تخاطب و عرف عوام، مردم را از ولی حق و قرآن ناطق حضرت علی بن ابیطالب(ع) جدا کرده و به مقاصد باطلشان برسند.

۱ـ حالت گوینده، هماهنگی الفاظ و مفاهیم با حالات

۲ـ هماهنگی و تناسب متکلم با حال، مفاهیم و الفاظ در نزد مخاطب

۳ـ هماهنگی دو مجموعه متکلم و مخاطب در همه سطوح حالات، افکار و الفاظ تا نظام حساسیت طرفین به هم نزدیک شوند.

بنا به دلایل فوق صاحبان دین در کلامشان برای سرپرستی تاریخی و القاء تکالیف حاضر می‌باشند و کتاب خدا و مترجمان آن در همه اعصار و در همه سطوح و برای همه افراد در مراحل رشد و تکامل هادی بوده و اشراف دارند.

« والسلام »

خلاصه گزارش بحث

مبادی اصول فقه احکام حکومتی

حجةالاسلام والمسلمین حسینی
تنظیم از: حجةالاسلام صدوق

جلسهٔ ۵۴
تاریخ جلسه: ۷۵/۰۲/۲۲

۱ـ نقد حجیت عملکرد و اصول موجود در دستیابی به عرف زمان تخاطب

۲ـ فرهنگ زمان خطاب جایگزین عرف زمان تخاطب

مقدمه

بعد از روشن شدن این نکته که انسباقات و ارتکازات به نحو مطلق، واسطه در فهم نمی‌باشند بلکه ارتکاز قاعده‌مند (ارتکاز دسته‌بندی شده به وسیله ادبا، عقلا و منطقیون) واسطه در فهم است در این جلسه عملکرد فقهاء عظام در دستیابی به فهم زمان تخاطب را بررسی و کیفیت قاعده‌مندی آن مورد نقد قرار می‌گیرد

۱/۱ـ نقد حجیت قول لغوی

۱ـ در یک سطح به «قول لغوی» تکیه می‌شود و آن را حجت می‌دانند. اثبات مواد و هیئتهای مفرده، و نهایت حجیت قول لغوی است اشکال این بخش آن است که با استقراء ناقص انجام می‌گیرد.

اشکال دیگر آن است که اگر با نمونه‌برداری قول لغوی را به عرف نسبت دهند حال آن که حاصل آن چیز بیشتری از ظن عام بدست نمی‌آید.

۱/۲ـ غیر قاعده‌مند بودن ارتکاز عرف زمان تخاطب

سطح بعد تکیه بر ارتکازات و انسباقات و تفاهم و تخاطب عرفی است که باید تکیه به قواعد ادبی «۱» بشود.

---

۱ ـ اگر قواعد ادبیات بر اساس قرآن، نهج البلاغه و روایات معصومین(ع) به دست آید، کمال و بلوغ زبان عربی تحت پرچمدار اسلام تحقق می‌یابد.

با حفظ اختلافی که در جهت دنیاپرستی اعراب جاهلیت و فرهنگ حاکم بر آخرت خواهی قرآن و روایات وجود دارد اما شباهتهای ابتدایی و تبعی در ادبیات اعراب قبل از اسلام با ادبیات بعد از اسلام مشاهده می‌شود که بعضی از اهل تسنن و بعضی از غافلان شیعه به آنها استناد می‌کنند و این کار بدون حجت است زیرا قاعده‌مند شدن ادبیات، دستور زبان، فن عروض و ... دارای تاریخ بوده و زمان آن بعد از زمان تخاطب شارع است لذا تکیه به پسند و قدرت القاء اعراب بدون قواعد، همانطور که در جلسه قبل گذشت قابل قبول نمی‌باشد

۳/۱ـ غیر قاعده‌مند بودن استدلات اصولیین در فهم عرف زمان تخاطب

یا فرض وجود ۱ـ تمام قواعد و منابعی که ما را در استناد به مقام اطمینان برساند ۲ـ داشتن تعریف فهم عرفی به قواعد و دسته‌بندی زبان عرف زمان شارع، عملکرد منطقی که حجیت اجتهادی را تمام می‌کند، مورد بحث است.

عرف دارای استدلالهای ساده و ترکیبات ساده است اما استدلالهای پیچیده‌ای که علما در فهم منطقی و سطوح عالی به کار می‌برند، قاعده‌مند نمی‌باشد. به طور نمونه یک مجتهد با همین اصول از سه مقدمه عرفی استفاده کرده و معنایی را به حجت می‌رساند که مجتهد دیگر با مقدمات و قرائن دیگری زمینه استدلال دیگری را فراهم می‌کند که در نهایت به ماده و معنای دیگری ختم می‌شود. بنابراین مجتهدین فن با مقدمات عرفی مختلف و با یک دستگاه نظری واحد (صغری و کبری و تنظیم قیاس) به نتایج متضاد می‌رسند.

آیا اوقع فی النفس بودن برای نتیجه کافی است؟ یا اثبات وسعت دامنه استدلال کافی است آیا این ترکیبات عرفی است یا این ترکیبات تخصصی است؟

۲ـ فرهنگ زمان خطاب جایگزین عرف زمان تخاطب طریق دستیابی به فرهنگ زمان خطاب

تمام امور فوق نشان‌دهنده این نکته است که عرف خطاب، عرف عمومی نبوده، بلکه عرف متناسب با «موضوع» در هر زمان و سطوح موضوعات ادبی منطقی، روابط اجتماعی مختلف می‌باشد که در منزلت خودش تفحّص متناسب را لازم دارد.

۲/۱ـ طبقه‌بندی فرهنگ جامعه طریق دستیابی به فرهنگ زمان خطاب

علاوه بر این فهم هر طبقه از جامعه نسبت به موضوع کار خودش دارای انذار و تبشیر است و از آن جا که طبقات از یکدیگر بریده نمی‌باشند باید هر طبقه نسبت کار خودش را با طبقه بالاتر و پایین تر خود نیز تعیین نماید، و از آن جا که حجیت به جامع انتزاعی بازگشت نکرده و دارای جامع حقیقی است واین جامع حقیقی نیز دارای منزلتهایی است که هم می‌تواند جهت مادی و جهت الهی داشته‌باشد (نظام حق و نظام باطل) و هم باید روابط خودش را در درون تنظیم نماید.

فقیه باید قدرت طبقه‌بندی فرهنگ جامعه را داشته باشد یعنی باید بر ادراکاتی که در طبقات و مراتب مختلف جامعه حضور دارند از موضع وحدت نظام اشراف داشته باشد. تا بتواند فتوای متناسب با هر سطح را بدهد.

و با این طبقه‌بندی وسیع اجتماعی جلوی برخوردهای ساده و غیر قاعده‌مند و سلیقه‌ای و یا انحرافی گرفته شود. و از آن جا که همه اقشار از عوام تا خواص همه مورد خطاب شارع می‌باشند باید به فرهنگ زمان خطاب دست یافت و آنرا طبقه‌بندی نمود. و رابطه آن با دین و خطابات را برای سطوح مختلف، استنباط کرد.

۲/۲ـ «نقش سیره» در انتقال فرهنگ جامعه شیعه

ادراک اکابر مذهب و فرهنگ شیعه در طبقه‌بندی فرهنگ جامعه شیعه موضوعیت می‌یابد و حجیت پیدا می‌کند و قابلیت استناد می‌یابد. زیرا به وسیله آن فرهنگ جامعه شیعه به نسل بعد انتقال می‌یابد.

« والسلام »

خلاصه گزارش بحث

مبادی اصول فقه احکام حکومتی

حجةالاسلام والمسلمین حسینی
تنظیم از: حجةالاسلام صدوق

جلسهٔ ۵۵
تاریخ جلسه: ۷۵/۰۳/۱۲

۱ـ عدم حجیت «منطق صوری» در به وحدت رساندن «نظام نسبتها» در فهم از خطابات

۲ـ ضرورت تنظیم جدول حاکم بر اساس منطق نظام ولایت برای به وحدت رساندن نظام نسبتها

مقدمه

در بحث گذشته پیرامون کیفیت دستیابی به عرف زمان تخاطب به وسیله علم اصول موجود بررسی لازم صورت گرفت و حجیت و قاعده‌مندی آن مورد نقد واقع شد. در پایان نیز از حجیت فرهنگ زمان خطاب به جای عرف زمان تخاطب در فهم از خطابات سخن گفتیم. اینک پیرامون بحثهای اول و دوم بحث گذشته توضیحاتی ارائه می‌شود تا بحث کاملتر شود و جمع بندی لازم صورت گیرد.

۱/۱ـ عدم حجیت «قول لغوی»

اصولاً تفحص پیرامون «قول لغوی» بسیار ناقص است زیرا:

۱ـ منبع قول لغوی، شاعران و نویسندگانی هستند که تصور و کارشان با تشبیه و استعاره است که قدرت تحریک احساسات جامعه را تنها به لحاظ کارهای هنری دارند. همچنین در این خصوص از نظر منبع استقراء در مورد افراد معتمد، عادل و صاحب فکر بسیار کوتاهی شده است و کار بسیار ناقص انجام گرفته است به طور نمونه با رجوع به فرهنگنامه دهخدا صحت این نکته بسیار روشن می‌نماید.

و چون در عدالت قول لغوی کار علمی انجام نشده است و در صدق خبر او تردید است اما آن چه در فرهنگ شیعه دیده می‌شود ـ همانا حساس و دقیق بوده‌اند. ـ علمای شیعه به روی خصوصیات روایات می‌باشد.

امروزه نقل از اقوام در طول زمان موضوعاً تکامل پیدا کرده و تحقیقات میدانی و نمونه برداری و محاسبات آماری در تحقیق زبانشناسی وارد شده است و بر این اساس به جمع‌بندی میرسند. این واقعیت بیانگر دو نکته است: ۱ـ جریان ریاضیات و امور عقلانی در روش تحقیق و زبانشناسی امروز است (نه نسبت تطابقی) ۲ـ قاعده مندی زبان مشکلات تفهیم و تفاهم را به نسبت کم می‌کند.

۲/۱ـ عدم حجیت ارتکازات مطلق

کتب قواعد صرف و نحوی که بتوان مواد را در مباحث الفاظ از زمان خطاب به دست آورد وجود ندارد، علاوه بر آن پیدایش علم نحو در ادبیات به دست وجود مبارک سیدالموحدین(ع) آغاز شده‌است که این امر نشان دهنده آغاز قاعده مندی ادبیات بعد از عرف زمان تخاطب است. از آن جا که حجیت ظواهر الفاظ خطاب یا به مواد برمی‌گردد ـ و این در صورتی است که کتب قواعد صرف و نحوی که بتواند موارد را در مباحث الفاظ از زمان خطاب به دست آورد وجود ندارد ـ و یا به قواعد برمی‌گردد وهیچ کدام قاعده مند نمی‌باشد تکیه به آن یک ادعایی بیش نمی‌باشد.

۳/۱ـ عدم حجیت منطق صوری در به وحدت رساندن نظام نسبتها

در حجیت ظواهر الفاظ (قواعد عربی) ، حجیت امور عقلائی (قواعد عقلائی) حجیت امور عقلی (قواعد عقلی) چه چیزی مورد دقت است؟ در مستند روابط عقلی، عقلایی و ظهورات، نسبت دادن به شارع اصل است. از این رو فرهنگها برخواسته از عقل نظری بوده که به خود حق تعریف، طبقه بندی، تقسیم امور، ... را می‌دهد.

اصل بودن نسبت به چه معنا است؟ هماهنگی ادراکات یا وحدت ادراکات؟

اگر نسبت همیشه دارای یک ماده و یک صورت باشد و در سه رتبه الفاظ، عقلا و عقلی مورد دقت قرار بگیرند، چگونه می‌توان گفت منطق صوری متکفل حجیت نظام نسبتهاست؟ و اشکالاتی که تاکنون مطرح شده است ناشی از منطق و ظرفیت تبعی منطق صوری است.

در مبحث الفاظ علاوه بر این که در زمان شارع قاعده‌مند نبوده و قاعده‌مندی آن بعد از شارع انجام گرفته در حدودش نیز قابلیت تردید حتماً وجود دارد.

در اصل زبانشناسی و قول لغوی به استقراء ناقص و غیر عدول تکیه می‌شود، قواعد دستور زبان مانند صرف و نحو و معانی و بیانی بر اساس قرآن و روایت پی ریزی نشده است از این رو مورد تأمل و مناقشه‌اند. در قاعده مندی قواعد عقلایی و عقلی آن نیز در جلسات آینده به تفصیل خواهیم پرداخت

۲ـ ضرورت تنظیم جدول حاکم بر اساس منطق نظام ولایت برای به وحدت رساندن نظام نسبتها

[اما در منطق تصرفی که مجموعه‌ها لحاظ می‌شوند قابل قبول نمی‌باشد] لذا تفکیک مواد از صورت در منطق تبعی و سطح تبعی قابل قبول است و در ساخت و لحاظ مجموع تعریفها و احکام بدون منطق محوری و داشتن جهت گیری واحد (یعنی جهت پرستش) رسیدن به وحدت ممتنع است. گمانه‌های متقوم در ماده و صورت به نسبتی در تبعیت و تولی می‌باشند و بر همین اساس منزلت صحت آنها فرق پیدا می‌کند و جدول حاکمی که بتواند مواد را در سطوح مختلف معنا کند لازم بوده تا بتواند «چه ماده‌ای» با «چه صورتی» «نسبت به چه اطاعتی» را نشان بدهد.

«والسلام»

خلاصه گزارش بحث

مبادی اصول فقه احکام حکومتی

حجة‌الاسلام والمسلمین حسینی
تنظیم از : برادر سپهروزمند حجت الاسلام [illegible]

جلسهٔ ۵۶
تاریخ جلسه: ۷۵/۰۳/۱۹

«جهتداری» اعتبارات عقلائی و غیر مقنن بودن آنها در نزد اصولیین

مقدمه

بدنبال بحث حجیت و یقین مقنن و جامعه بعنوان شرایط پیدایش بیرونی یقین و بررسی آثار این مباحث در علم اصول، در بحث گذشته به مقنن نبودن حجیت ظهور الفاظ در زمان مخاطب اشاره شد و اینک مقنن نبودن امور عقلائی در اصول موجود بررسی می‌شود.

اصولاً عمدهٔ اشکالات، به غیر مقنن نبودن مواد در مباحث الفاظ، امور عقلائی و عقلی وارد است. علمای اصولی استدلالها را با مقدمات عرفی آغاز کرده وبا دستگاه نظریشان خروج «حکمی»یا «موضوعی» را به اثبات می‌رسانند. البته خاستگاه بنیان و استدلالشان، زمینهٔ تعریفی است که در مقدمات با قرائن خاصی فراهم می‌کنند. همچنین اندراج صغری نسبت به کبری و رسیدن به برهان، آخرین قسمت استدلال آنها را تشکیل می‌دهد.

اگر زمینهٔ ساختن برهان بصورت قاعده مند نباشد موجب از بین رفتن قضاوت می‌شود و اگر قاعده‌مند باشد تعریف بستر حکم نسبت به یک موضوع مشخص می‌گردد.

۱ ـ جهتداری امور عقلائی

تحلیل امور عقلائی به «ذمّ العقلاء» بازگشت می‌کند و ذمّ العقلاء بدین معناست که اگر فردی به روابط اجتماعی خود وفا نکند عقلاء حق می‌دهند که وی در دادگاه محاکمه شود.

اساساً پایگاه ذمه العقلاء نیز به «حسن عدل و قبح ظلم» در عقل عملی بازگشت می‌کند وعقل عملی نیز از امور فطری است. شایان ذکر است بدلیل کلیّت حسن عدل و قبح ظلم، مذمّت عقلاء نیز ربطی به زمان و مکان خاصی ندارد. امور فطری (مدح و ذم) نمی‌تواند از

مقصد و انگیزه یعنی علت غائی و علت فاعلی‌اش عدول کند زیرا شایسته و ناشایسته تنها نسبت به مقصد و تصمیم معنا دارند. در غیر اینصورت از آن تفسیر جبری شده و خاصیت آن همچون خاصیت سیب و گوجه فرنگی و ... می‌گردد گرچه آنها نیز از شرایطشان بریده نیستند. (اشکال اول)

بنابراین با مدح و ذم عقلاء، پایه‌های حکومتها در بین مردم محکم می‌گردد. اصولاً عقلاء نسبت به جریان عدل و ظلم در جامعه بی‌تفاوت نمی‌باشند همانطور که ابو حنیفه، کعب الاحبار و علمای اهل سنت پایه‌های حکومت بنی عباس، عثمان و بقیه حکام بنی امیه و بنی عباس را محکم ساختند. دستگاههای کیفری در جامعه بشری نیز یا در تحکیم منافع دنیاپرستان و یا خداپرستان تلاش می‌کنند لذا ثمرهٔ کار آنها، ارتقاء وجدان بشر در جهت مادی یا الهی است. اعتبارات عقلائی در امر زبان یک امر قراردادی تلقی می‌شود اما در روابط اجتماعی بدلیل آنکه شناخت از منطق عمل است باید «جهت» بر مناسبات عمل حاکم باشد که این امر توسعهٔ اخلاق الهی یا مادی را بوجود می‌آورد. یعنی اگر فلسفه اخلاق آن از تعبد نسبت به شرایع و انبیاء ناشی شده باشد از تعریف آنها در عدل و ظلم تبعیت می‌کند و در غیر این صورت در مقابل انبیاء و دین می‌ایستد.

۲ ـ تکاملی بودن «اعتبارات عقلائی»

آیا انسباقات و ارتکازات عقلائی زمان شارع «اذا امر مولی بعبده» حجت است یا انسباقات و ارتکازات عقلائی زمان فعلی؟ اصولاً موضوعات[۱] و مسائل کدام عصر و زمان موضوع قرار می‌گیرد؟

اصول «نظام»، «صور» و موضوعات هر عصر در تغییر و تکامل است لذا تناسبات موضوعات اعتبارات عقلائی نیز در حال تکامل می‌باشد. اما حجیت لازم مفاهیم روابط اجتماعی کدام عصر و زمان مورد نظر است؟

---

۱ ـ برای تغییر موضوعات اعتبارات عقلائی قبلاً مثالهائی ذکر شد و تفاوت تصمیم گیری در نظام مدیریت امروزی در چارچوب قوانین، نظام استخدامی،... با نظام مدیریت فئودالی و فردی بیان گردید و دیدیم تعریف از امر، نهی و ... در هر دو نظام با هم کاملاً فرق دارد.

۳ ـ غیر قاعده مند بودن برخورد اصولیین در دستیابی به حجیت ارتکازات عقلائی

دعوی وجدان در اعتبار عقلائی (خصوصاً در مقدمات) دلیل اهمال در اجتهاد است نه دلیل اهتمام در آن زیرا قدرت انتقال آنرا به غیر ندارند و کار نیز قاعده‌مند نشده است این امر در کلام اصولیین بسیار دیده می‌شود.

۴ ـ امضائی نبودن اعتبارات عقلائی

عقلاء تراضی متعاقدین را محترم دانسته و الزام به وفا می‌کنند زیرا اعتماد اجتماعی و نفع جمع را در وفای به قراردادها می‌دانند امّا شرع وفای به قرارداد ربوی را لازم نمی‌داند و ضرر به کسی که شیطان او را فریب داده است جایز می‌داند.

بنابراین مخالفت شارع با بسیاری از موارد در قراردادهای اجتماعی دلیل بر امضائی نبودن ذم العقلاء در روابط اجتماعی است. و اگر محور تعریف عقل و عقلاء و روابط اجتماعی «تقرب» مادی یا الهی باشد بطور کلی ازبحث امضاء، خروج موضوعی خواهد داشت.

« والسلام »

خلاصه گزارش بحث

مبادی اصول فقه احکام حکومتی

حجةالاسلام والمسلمین حسینی
تنظیم از: حجةالاسلام صدوق

جلسهٔ **۵۷**
تاریخ جلسه: ۷۵/۰۲/۲۶

بررسی اعتبارات عقلائیه در سطح نظام با بررسی آیهٔ «واعدوا لهم ما استطعتم من قوة ترهبون به عدو الله»

مقدمه

از بحث گذشته، دقت در مباحث «اعتبارات عقلائی در علم اصول موجود» را آغاز نموده و اینک، بدنبال طرح زمینه‌هائی برای قاعده مند کردن اعتبارات عقلائی در نظام می‌باشیم. در بناء عقلاء در فهم و استنتاج احکام، «وجدان» بعنوان پایگاه استدلال در نزد علمای علم اصول مطرح بوده است یعنی «فطرت» یشهد بذلک. حال سؤال این است که این وجدان در نزد چه کسی، نسبت به چه موضوعی و در چه سطحی می‌تواند قاعده‌مند گردد؟

در مباحث الفاظ تکیه به «انسباق عام» یا «انسباق زمان شارع» می‌شد و در اینجا سؤال این است که آیا «وجدان عام» وجود دارد یا «وجدان خاص».

۱ ـ *اختلاف «حجیت» در اعتبارات عقلائی در نزد افراد*

هرگاه مثلاً «گرانی» در جامعه بوجود بیاید عرف، توبیخ مسولین را روا می‌داند. اما کارشناس برای گذر از مراحل برنامه، توبیخ را روا نمی‌دانند بلکه بالعکس در جائی که اقامهٔ یک نظام مطرح است، ایشان بدلیل داشتن قدرت ارزیابی نسبتها می‌تواند نسبت به کسانی که دارای قدرت هستند و تصمیم نمی‌گیرند و یا تصمیم سازی نمی‌کنند توبیخ را روا دانند. اما عرف چون در منزلت تصرف در نظام نمی‌باشد و درکی از قدرت جمع و اجتماع ندارد توبیخ را روا نمی‌دارد. حجیت و قاعده‌مندی نیز از همین توبیخ و تشویقها در عقل عملی صادر می‌شود. این نکته نشانگر اختلاف سطح ارتکازات عقلائی در جامعه می‌باشد.

۲ ـ اختلاف «حجیت» در اعتبارات عقلائیه نسبت به موضوعات مختلف

عقلا تفکیک خطاب را نسبت به «فرد»، «گروه»، «سازمان یا نظام» قبول دارند زیرا تکلیفی که موضوعاً موضوعش «نظام» است متوجه فرد نمی‌باشد، لذا در هیچ زمانی قدرت نظام و به تبع آن تکلیف نظام قابل احراز برای فرد نمی‌باشد. اصولاً نسبت به فرد، گروه و سازمان، قدرت که از شروط عامه تکلیف است بنحو یکسان صدق نمی‌کند. از این رو متناسب با سطح قدرت و تکلیف، «مدح و ذم» معنا پیدا می‌کند و بهتر است گفته شود که مدح و ذم و حسن و قبح به تکامل اجتماعی ربط پیدا می‌کنند.

برای توجه به نکات فوق احتمالاتی را که پیرامون آیه «واعدّوا لهم ما استطعتم من قوة ترهبون به عدو الله» بررسی شده است مطرح می‌کنیم:

۱/۲/۱ ـ آیا «تهیّأ» و میزان آمادگی به قدرت افراد بر می‌گردد؟ یعنی آیا خطاب آیه و مورد توجه فرد و اشخاص است؟ اگر مؤمنین بدلیل گرفتاریها و عدم تمکن مالی در قدرت ادارهٔ زندگی شخصی مشکل دارند چه خواسته که برای ترساندن کفار بتوانند بصورت فردی استطاعتی را کسب کنند. اگر قدرت تهیّأ و خرید ابزار جنگ را داشته باشند، ابزارهای فردی موجب ترس دشمن نمی‌شود.

۱/۲/۲ ـ احتمال دوم آنست که تمام اداتی که در آیه بکار رفت «جمع» را مورد خطاب قرار داده است لذا تکلیف از فرد ساقط است الاّ اینکه از این طریق تکلیف فرد تنها در رابطه با جمع تعیین می‌شود. چون دشمن دارای نظام و ماشین جنگی است لذا آمادگی گروهی بنحو استطاعت مالی یا استطاعت در ابزار آلات جنگی هیچ ترسی در آنها ایجاد نمی‌کند. زیرا در جنگها وابستگی ابزاری به کفار وجود دارد و برگ برنده دست آنهاست. حرکت گروهی نمی‌تواند در کفار ایجاد ترس بنماید. بنابراین باید جمع با تشکیل نظام و تنظیمات دفاعی آنها را بترساند.

۱/۲/۳ ـ احتمال سوم آن است که نسبت بین آیه «واعدوا لهم ما استطعتم...» را با آیه «لن یجعل الله للکافرین علی المؤمنین سبیلاً» در موضوع واحد نظام ملاحظه کنیم تا تکلیف روشن شود. آیا همیشه برای تعیین تکلیف عموماتی وجود دارد که به اطلاق آنها تمسک شود؟

«لاتشرب الخمر» موضوع فعل نخوردن، موضوع عامی است که دارای هزاران مصداق است. لذا موضوع کلی دارای حکم کلی بوده است در مقام عمل باید به مصادیق تطبیق شود. یعنی همهٔ موضوعات کلی دارای یک ماهیت ذهنی و یک ماهیت خارجی هستند. یا نه موضوعی همچون موضوع تهیّأ مربوط به جمع بوده و آنهم باید شرایط یک کل و یک نظام را ایجاد کند، امر متوجه همهٔ نظام می‌باشد، همانگونه که اگر مقدمه‌ای برای ذی‌المقدمه سببیت عقلیه داشته باشد امر متوجه مقدمه نیز می‌گردد و موضوع قابلیت تقسیم داشته و می‌تواند تکالیف بسیاری را در سطوح مختلف معین کند.

۳ ـ ملاحظهٔ «نسبت بین خطابات» در تکامل اعتبارات عقلائی

اگر شکل نظامات از شکل قبیله‌ای به شکل نظامهای اجتماعی و از آنها نیز بشکل مقاصد اجتماعی«[۱]» تبدیل شوند (یعنی تکامل اعتبارات عقلائی) آنگاه باید ببینیم آیا در احراز تکلیف، شرایطی که موضوعاً عوض شده است دخالت دارد یا خیر؟ آیا در تغییر شرایط، تکلیفی که از آیه مطرح می‌شود مختلف نخواهد بود؟

اگر کفار از طریق الگوی مصرف در الگوی تولید و توزیع مسلمین حضور پیدا کنند و بدنبال آن در الگوی اداره و نرم افزارهای تناسب با اداره نیز حاضر شوند سبیل کفار بر مسلمین از طریق ساختارهای اجتماعی تعین پیدا نمی‌کند.

بنابراین دو آیهٔ مذکور که دارای موضوع واحدی بنام «نظام» می‌باشند با توجه به وحدت عینیت بهم نسبت پیدا می‌کنند یعنی تهیّأ و استطاعت، بصورت بخشی نبوده و باید برای ترساندن دشمن کمال استطاعت کسب گردد. با این وصف نمی‌توان تهیّأ را به آمادگی نظامی صرف معنا کرد بلکه آبروی سیاسی نظام باید آنچنان قوی باشد تا کفار از ما بترسند. با تکامل اعتبارات عقلائیه، بررسی ملاحظه نسبت بین خطابات موضوعیت پیدا می‌کند.

«والسلام»

---

۱ ـ انتخاب مردم نسبت به نظامهای اجتماعی بر اساس تعاریف از عدالت، توسعه و تکامل

خلاصه گزارش بحث

مبادی اصول فقه احکام حکومتی

حجةالاسلام والمسلمین حسینی
تنظیم از : حجةالاسلام صدوق

جلسهٔ ۵۸
تاریخ جلسه: ۷۵/۰۴/۰۲

ضرورت ملاحظهٔ «احکام حکومتی» از طریق حجیت نسبتهای استنادی در فهم از خطابات

مقدمه

در بحث قبلی با کمک گرفتن از آیه «واعدوا لهم ما استطعتم» حجیت اعتبارات عقلائیه در سطح نظام برای فهم از خطاب در تعیین تکلیف بصورت تمثیلی نشان داده شد و اینک با اثبات «نسبتهای استنادی» موضوعاً جایگاه اعتبارات عقلائیه در فهم احکام حکومتی روشن‌تر می‌شود.

۱ ـ نفی «نسبتهای اندراجی» بعنوان موضوع حجیت در علم اصول

موضوعاً می‌توان یا نسبتهای اندراجی و یا نسبتهای استنادی را در بحث حجیت مورد دقت قرار داد. اما در بحث اصول و فهم از خطابات حتماً باید نسبتهای استنادی موضوع بحث حجیت قرار گیرند. البته در استدلالها و مقنن کردن مواد خطابات، نسبتهای اندراجی در فهم از خطابات و یا نسبتهای استنادی بنحو اشاعه در فهم حضور دارند زیرا هر دو بعد فهم هستند و نه جزء نسبت بهم، همانطور که وزن و حجم برای اشیاء عینی و خارجی، دو بعد محسوب می‌شوند و نه دو جزء.

عقل در اندراج نسبت بین صغری و کبری، ماده و صورت برهان را ملاحظه می‌کند و صغری در کبری مندرج می‌شود. لذا نسبت اندراجی همیشه توصیفی است. اگر ماده و صورت در برهان در جمیع خصوصیات و در همهٔ سطوح تکلیف مطلقاً به عقل بازگشت کند جائی برای خطابات شارع «فعلاً یا تقریراً یا قولاً» باقی نمانده و منجر به استغنای از وحی می‌گردد که امری باطل است.

۲ ـ اثبات نسبتهای استنادی بعنوان موضوع حجیت در علم اصول

لذا فهم از خطابات (یعنی در مواد) موضوعاً جزء نسبتهای اندراجی (یعنی توصیفی) نمی‌باشد فهم از آثار و نوشته‌هایی که از کلمات وحی بدست ما رسیده است دارای سه منشأ «عرف، اعتبارات عقلائی و لوازم عقلی» است که در فهم از خطابات واسطه قرار می‌گیرند. البته بازگشت این مواد موضوعاً به عقل نظری نمی‌باشد. در نسبتهای استنادی، اسناد دستور و فرمان به دستور دهنده و فرمان دهنده و اسناد بعث یا زجر به باعث و زاجر است. یعنی از طریق «قول، فعل و تقریر» که دارای یک گونه انشاء و ایجاد است می‌تواند نسبت به متکلم (یا ایجاد کننده) مستند واقع شود، که این با ملاحظهٔ هستی و لوازم آن کاملاً فرق دارد لذا این امر از ملاحظهٔ عقلی صاحب نسبت بوجود نمی‌آید و اسناد توصیفی نمی‌باشد. علاوه بر اینکه با دستیابی عقل به مواد خطاب بنحو مستقل توانسته است به علت احکام دست پیدا کند که این امر منجر به انکار ارسال رسل می‌گردد.

۳ ـ «تقسیمات» نسبتهای استنادی

بعد از روشن شدن موضوع بحث اصول در اجتهاد به نسبتهای استنادی، وارد تقسیمات آن می‌شویم تا سهم تأثیر آنها در فهم از خطابات معلوم گردد. در نسبتهای استنادی سه امر دیده می‌شود: ۱ ـ نسبیّت ۲ ـ فعل ۳ ـ موضوع. مثلاً وقتی گفته می‌شود «لاتشرب الخمر» می‌توان سه امر فوق را مشاهده کرد:

۱ ـ باید و نبایدی که ناظر به افعال است وجود دارد. یعنی امر، نهی و... (احکام خمسه تکلیفیه) که مبین تقسیمات انشاء و فرمان است. ۲ ـ افعال آشامیدن، خوردن، نماز خواندن و... ۳ـ موضوع فعل یا متصرف فیه فعل همه در فهم از خطاب اثر دارند.

۴ ـ تقسیم موضوعات «فردی و حکومتی» و آثار آن در فهم از خطابات

حال اگر موضوعات فعل تکالیف موضوعاً از دایرهٔ افراد خارج بود و ناظر به جمع و نظام شد. همانطور که در بحث قبل در تحلیل آیهٔ «واعدوا لهم ما استطعتم» ذکر شد، مستند کردن نظام به شرع در تعیین نظام اولویت‌های کیفی، باعث اتکاء به ادراک از نظام در اعتبارات عقلائیّه می‌گردد. از این رو تقسیم موضوعات به فردی و حکومتی موضوعاً در ملاحظهٔ موضوعات فعل

نظام کنترل و هدایت متغیرهای عینی، حکم نسبت به متغیرها و بالاخره تنظیم ایجاد نسبت بین متغیرها وجود دارد. اگر نظام کیفی (یعنی نسبت بین دستورات) از شرع استنباط نشود و نظام کمّی آن (یعنی ضرائب کمّی) در عینیت با تحقیقات میدانی برای بالا رفتن توسعهٔ قدرت اسلام احراز نشود اساساً وسیلهٔ شناخت تغییر بدست نمی‌آید. با این شناخت مقدار تأثیر اولویت بندی کیفی اتّخاذ شده از شرع در عینیت کنترل می‌شود نه اینکه اولویت در عینیت معین می‌گردد. یعنی کنترل تغییرات از سهم تأثیر اولویتهای شرعی و سهم تأثیر عینیت بدست می‌آید. بنابراین فرمان کنترل تغییرات و ابتکار عمل در کنترل عینیت بدست شرع خواهد بود.

با الهی شدن فهم از موضوعات، ابزار فهم الهی می‌شود و مصلحت‌های حکومتی از درون ابزار در فهم از خطابات مقید می‌گردد.

۵ ـ مقایسهٔ دو مبنا در روش فهم از خطابات ملاحظهٔ احکام حکومتی

بر این اساس چند نکته روشن می‌شود:

۱/۵/۱ ـ اگر موضوعات به «عرفی»، «مستنبطه»، «شرعی» و «تخصصی» تقسیم شوند و امور حکومتی و مصالح نظام از امور تخصصی شمرده و به اختیار کارشناسان سپرده شود بدان معناست که ملاحظهٔ متغیرهای موضوعات بدست مصلحت سنجی مادی و شناخت شناسی حسی قرار گیرد که در عمل با مبنای مادی، مرتباً شرع مقید و محدود می‌شود. اما از آنچه در این بحث بدان اشاره شد می‌توان استفاده کرد که می‌توان با استنباط نظام کیفی از شرع، مجرای تحقق مصالح اسلام را بر اساس شرع پی‌ریزی نمود.

۱/۵/۲ ـ فاصلهٔ «احکام حکومتی» با «احکام سلطانیه» که در لسان فقها وجود دارد نیز روشن می‌گردد. چون در احکام سلطانیه، ملاحظهٔ مصالح جامعه بر حسب موارد و مصادیق است. وقتی گفته می‌شود ساختن این خیابان یا این سد برای جامعه مصلحت دارد، این نظر نسبت به موارد خرد و جزئی است. حال آنکه موضوعات کلان جامعه و موضوعات نظام تنها در احکام حکومتی مورد بررسی قرار می‌گیرند.

۱/۵/۳ ـ موضوعات «کلان» نظام که متغیرها را نسبت به آنها طرح می‌کنند با موضوعات «فرد» که دارای تکالیف کلی الهی هستند موضوعاً مختلفند.

۲/۱ ـ موضوعات کلان را مسئولین یک نظام که عهده‌دار تنظیم امور سرپرستی می‌کنند و ایشان حتماً دارای مناصب و قدرت خاص در منزلت یک نظام می‌باشند. بطور کلی این موضوعات، مورد ارتکاب تکلیف فردی نمی‌باشند.

۲/۲ ـ ثانیاً موضوع آن یک موضوع متغیر است زیرا نسبت بین متغیرها در موضوعات کلان در حال تغییر است، و اساس «فعلیت و تنجز» متعلق به همین تغییرات است که موضوع تصمیم و تصمیم گیری را تغییر می‌دهد. این بخلاف موضوعات فرد است که دارای اطلاق عرفی عام بوده و دارای ثبات نسبی هستند.

۲/۳ ـ اطلاعات یک نظام از طریق یک عملیات کارشناسی، قابل دسترسی می‌باشد. یعنی باید مفاهیم خرد به مفاهیم کلان تبدیل شود تا بتواند در یک نظام قرار گیرد این امر نیز بوسیلهٔ طبقه‌بندی اطلاعات در نظام انجام میگیرد. حال آنکه برای رساندن اطلاعات یک نظام به افراد، اگر همگی تمام مدت شبانه روز را نیز بیدار بوده و اشتغال داشته باشند باز این امر امکان ندارد. علاوه بر اینکه اگر فردی بتواند تنظیم نسبتهای پولی را در یک نظام انجام دهد بدون داشتن منصب نمی‌تواند آنرا اعمال کند. محدودیت مناصب نظام نیز نشان دهندهٔ عمومی نبودن تکالیف حکومتی است و قدرتی که تکلیف را برای افراد منجّز کند وجود ندارد.

۱/۵/۴ ـ با این وصف فاصلهٔ احکام حکومتی با تزاحم در مصادیق نیز روشن می‌شود زیرا در تزاحم، تکالیف از شرع رسیده است، یعنی احکام «خواندن نماز» و«نجات دادن غریق» بطور جداگانه وجود دارد و موضوع رعایت مصلحت در مورد مصادیق است. افعال حکومتی موضوعاً در تزاحم هستند و نظام تعاضد احکام باید از شرع استنباط شود. البته موضوع استنباط نصاب و تعیین اولویت از شرع در توزیع «اختیارات، اطلاعات و ثروت» است که کاملاً با تزاحم در موارد فرق می‌کنند.

«والسلام»

خلاصه گزارش بحث

مبادی اصول فقه احکام حکومتی

حجةالاسلام والمسلمین حسینی
تنظیم از : حجةالاسلام صدوق

جلسهٔ ۵۹
تاریخ جلسه: ۷۵/۰۴/۰۹

حجیّت نسبت «هستی، تاریخی و اجتماعی» (عقلی، عقلائی و عرفی) در فهم از خطابات

* مقدمه

در بحث گذشته ضرورت ملاحظهٔ احکام حکومتی از طریق حجیّت نسبتهای استنادی به اثبات رسید. اینک با بیان استدلالِ دقیق‌تر، موضوع به صورت مبنائی‌تر شرح داده می‌شود.

بدنبال به حجیّت رساندن فهم از خطابات باید آنرا مقنن کرد و مقنن کردن آن نیز به ظرفیّت تولی و ولایت و عنایت و سرپرستی مولی بازگشت می‌کند که سپس باید به تفاهم اجتماعی برسد. در مباحث قبل موضوعاً، نسبتهای استنادی به عنوان مواد برهان، در حجیّت فهم از خطابات مورد توجه قرارگرفت و نسبتهای اندراجی برای مقنن کردن بُعد آنها مطرح شد. بنابراین برای فهم آثار و علائمی که از وحی در دست می‌باشد، ادراک «عرفی، عقلائی و عقلی» به عنوان مناشیء فهم حضور دارند. ادراکات عقلائی نیز به سه دستهٔ «نسبت، فعل و موضوع» تقسیم شدند. موضوعات نیز از جهت ناظر بودن خطابات به آنها به فردی و حکومتی» تقسیم شدند و شناخت موضوعات حکومتی در فهم احکام حکومتی دخالت پیدا کرد. این در جائی بود که موضوعات در یک نظام و در یک جهت واحد قرار بگیرند. البته نسبت به تغییر جهت، عهده‌داری و عهده سپاری، (تولّی و ولایت) پدید می‌آید.

با این وصف «جهت» محور تنظیم نسبتهای می‌گردد و نسبتها نیز به تغییر مراحل تکامل، متغیر می‌باشند لذا تناسبات جهت مقنن هستند.

۱/۱ ـ نسبتهای «هستی، تاریخی و اجتماعی»

ادراکات عقلی از نسبتها در ارتباط با هستی سخن می‌گویند که به آنها «نسبتهای

اندراجی»، گفته می‌شود. ادراکات عقلائی نیز که سخن از عقل عملی و تحقق فعل دارند به نسبتهائی در ارتباط با تاریخ شناخته می‌شوند که توضیح این مطلب در همین بخش خواهد آمد. ادراکات عرفی نیز متعلق به نسبتهای اجتماعی است که وحدت این سه دسته ادراکات، «نسبتهای استنادی» را نشان می‌دهد.

۱/۲ ـ نسبتهای تاریخی

حسن و قبح در عقل عملی، صفت فعل و عمل است زیرا سخن از تحقق فعل، تصرف آن است، البته فعل نیز بدون انگیزه محقق نمی‌شود اما در تعریف عدل ـ یعنی «رعایت تناسب هر چیز در جای خود ـ نمی‌تواند از ثمره، هدف و غایتش بریده باشد چون مکان و زمان انتزاعی نبوده و دارای منتجه است و در صورت حذف منتجه یا وحدت ملاحظهٔ جا (مکان) در تناسب هر شیء از بین می‌رود. بنابراین تناسب با غایت صفت فعل در عقل عملی است و چون حرکت به فاعلیّت تعریف شده است و نه به کیفیت؛ لذا فعل نیز بدون انگیزه و علت فاعلی قابلیّت تعریف ندارد. از این رو عقل عملی نمی‌تواند بدون علت فاعلی و غائی تعریف شود.

علاوه بر این عقلاء در زندگی «اجتماعی» دست به تطبیق حسن عدل و قبح ظلم می‌زنند و این کار مشکل را با ایجاد دادگاههای کیفری در وضع قوانین بوجود می‌آورند و به تعریف و توصیف ساده از حسن و قبح اکتفاء نمی‌کنند. لذا پایگاه ذمّ العقلا و امور عقلائی به عقلاء ختم نمی‌شود بلکه به تکامل تاریخ ربط پیدا می‌کند. زیرا کلیه قوانین قضائی عالم در فلسفهٔ قانونگذاری، مدعی ارتقاء وجدان بشر است. علاوه بر این کلیهٔ عقود و ایقاعات اجتماعی و نیز اوامر و نواهی (اعم از فردی، سازمانی و اجتماعی) در تعریف فلسفی به تکامل ختم می‌شوند. حال گاه سرپرستی تکامل اجتماعی آن به دست ائمه نور و انبیاء(ع) است گاه به دست ائمه نار می‌باشد. مادیون (اعم از غربیها و کمونیستها) برای فریب ملتها و اضلال آنها فلسفه مادی تاریخی را ترسیم کرده‌اند.

البته احکام توصیفی قرآن و روایات نیز مبیّن و مفسر تکامل تاریخی ادیان می‌باشد، از حضرت آدم(ع) تا بعثت نبی اکرم(ص) و از دوران غیبیت تا ظهور حضرت بقیة اللّه(عج) و از ظهور ایشان تا عالم رجعت، همگی حاکی از سیر کمال تاریخ ادیان است و سخن ادیان در باب

اخلاق حمیده و رذیله و تشریع و انزال کتاب همه در راستای تکامل می‌باشد. بر این اساس می‌توان ارزیابی نسبتهای اجتماعی را همعرض نسبتهای تاریخی و نسبتهای هستی دانست. ولی از نظر رتبه و سهم تأثیر آن تبعی می‌باشد.لذا تقسیم بندی موضوعات اجتماعی بر اساس نظام فکری و تعریف از تکامل انجام می‌گیرد.

۱/۳ ـ نسبتهای اجتماعی

موضوعات مورد خطاب می‌تواند «فردی» و «حکومتی» و به تبع، افعال و نسبتها نیز می‌تواند فردی و حکومتی باشد. امّا اولین شاخصهٔ موضوعات فعل حکومت، تصرف در نسبتهای «موضوعات کلان» جامعه و تغییر نسبتها برای بهتر کردن وضعیّت موجود به طرف وضعیّت مطلوب است.

فهم از موضوعات اجتماعی منوط به تنظیم پیش فرضها و مدل آنها بر اساس تکامل اسلامی است. این امر تعیین کننده عناوین موضوعات کلان اجتماعی می‌باشد. امّا فهم این مطلب متکی به «ملاحظهٔ نسبت بین امور» در شناختن موضوعات است البته ملاحظهٔ نسبت بین امور به «طبقه‌بندی تعاریف» و طبقه‌بندی تعاریف نیز به «طبقه‌بندی زمینه تاریخ» تکیه دارد (ارتقاء ظرفیت منطق فهم). لذا در نسبت اجتماعی باید از ملاحظهٔ ادبیات تا تکامل نیازمندیها در جهت تعبد طبقه‌بندی شوند تا مقنن کردن آنها در ظرفیّت موضوعات حکومت ارتقاء یابد.

۱/۴ ـ تعریف موضوعات حکومت با مقایسهٔ موضوعات اقتصاد «کلان» و «خرد»

در اقتصاد کلان «کشاورزی، صنعت و خدمات» به عنوان «موضوعات کلان اجتماعی» شمرده می‌شوند در ملاحظهٔ نسبت بین کشاورزی و صنعت یا در ملاحظهٔ نسبت ین صنعت و خدمات می‌توان نسبت بین عناوین و تصرف در آنها را مورد نظر قرار داد. بر اساس این نسبتها می‌توان چگونگی وضعیّت نظام اداری، فرهنگی و اقتصادی را در نظام بررسی کرد و سیاستهائی را که در توسعه صنایع مادر بخش سیاسی (صدا و سیما)، فرهنگی و اقتصادی ضروری است مشخص نمود. از این رو صنایع حساسی مانند ذوب آهن، تولید نفت و نیرو بدست حکومت سپرده می‌شود تا بتواند از طریق توسعهٔ آنها در بخشها و نسبتهای موضوعات کلان تصرف نماید. امّا با خرد کردن موضوعات کلان موضوعاً از موضوعات حکومت خارج

می‌شویم. با خرد کردن موضوع کشاورزی می‌توان از دامداری، شیلات، مرغداری، کشت گندم و جو، کشت‌های واسطه‌ای مثل غذای دام و طیور، باغداری، صنایع چوب و ... سخن گفت. به طور کلی این بخش همهٔ منابع غذائی و لوازم مصرفی طبیعی را می‌پوشاند. سخن از نیروی انسانی، ابزار و امکانات تولید نیز در این بخش مربوط به اقتصاد خرد است. با خرد کردن بخش صنعت می‌توان از مواد اولیه یا واسطه‌ای (مواد خام)، ابزار یا کارخانه، مصرف بازار، کیفیت اداره، تهیه مواد، کارخانه، سود آور بودن آنها و ... سخن گفت که همهٔ این امور مربوط به اقتصاد خرد است. با خرد کردن بخش خدمات می‌توان از تعداد پزشک، آموزگار، مهندس، کارگر، بیمارستان، مدرسه، ماشین، سطح تخصص و مدارج علمی و ... سخن گفت که همه این امور باز مربوط به اقتصاد خرد است.

تحلیل از این بخشها به معنای بود و نبود، خوبی و بدی و نسبت جهت به تکامل در نسبت بین موضوعات کلان انجام می‌گیرد و هدایت بخش خرد به دست سطح کلان است و این امر از موضوعات تصرف در حکومت محسوب شود.

«والسلام»

خلاصه گزارش بحث

مبادی اصول فقه احکام حکومتی

حجةالاسلام والمسلمین حسینی
تنظیم از: حجةالاسلام صدوق

جلسهٔ ۶۰
تاریخ جلسه: ۷۵/۰۴/۳۰

تحلیل مناشیء نسبتهای عرفی، عقلائی و عقلی در فهم از خطابات بر مبنای فلسفهٔ نظام ولایت

* مقدمه

در بحث گذشته سه نسبت «هستی»، «تاریخی» و «اجتماعی» و حجیّت آنها در فهم از خطابات بررسی شد و اینک با طرح یک سؤال نسبت به مناشیء فهم از خطابات در عقل عملی و بناء عقلا و فرق آن با عقل نظری در نظام ولایت در صددیم از مباحث گذشته، جمع‌بندی جامعتری ارائه دهیم.

۱/۱ ـ تعریف «نسبت» در دستگاه «اصالت نظر»

حکم یا نسبت یعنی «اذعاناً للنسبة» یا «اعتقاداً للنسبة» که البته این اعتقاد به وجود نسبت بین صغری و کبریٰ بوسیلهٔ عقل لحاظ می‌شود. گر چه عقل فعالیت فکری انجام می‌دهد امّا در تغییر نسبت، خود را نه فاعل بلکه مجبور می‌داند. به طور مثال اگر در «العالم متغیر» و «کل متغیر حادث»، «فالعالم حادث» را انکار کند باید ملتزم به «سلب شيء عن نفسه» شود و این امر به انکار «الوجود لا یساوق العدم» منجر می‌گردد. لذا کلیت حکم کبریٰ، صغری را فرا می‌گیرد. از این رو نسبتهای حکمیه در حیطهٔ تصرف اختیار و ارادهٔ انسان نمی‌باشد. اما بر مبنای «نظام ولایت» درک نمی‌تواند بدون اراده و سه بعد «حسّاسیّت، سنجش و حس» فعالیّت کند لذا تمامی آنها به هم متقوّم می‌باشند.

امّا بر مبنای «اصالت نظر»، «حساسیّت، سنجش و حس» هر سه در عقل نظری مندرج می‌شوند، که البته اشکال آن نیز مطرح شد. اگر عقل بتواند هندسه مسطحه را صورتاً و مواداً طراحی کند قدرت ترسیم ریاضیات حرکت انسان را دارا می‌شود و این امر ضرورت ارسال

رسل را نفی و استغنای از وحی را نتیجه می‌دهد که امری باطل است. لذا این نظریه با نبوت سازگاری ندارد. در همینجا یادآوری این نکته ضروری است که معنای «کلّما حَکَم به العقل حکم به الشرع» یک مصداق بیشتر ندارد و آن معصومین(ع) می‌باشند که ادراکاتشان از طریق علم، کوبی پیدا می‌شود و در انگیزهٔ آنها ذره‌ای وسوسه و شیطنت دخالت ندارد. عقل انسان با استضائه از بیانات آنها می‌تواند به نسبت در جهت الهی حرکت کند امّا هیچگاه خارج از نقص و ضعف هم نخواهد بود.

علاوه بر اینکه اگر اثبات صانع و اعتقادات را بر پایهٔ عقل استوار کنیم چگونه می‌توان خدای متعال را از ادراکات عقلانی تنزیه و تسبیح نمود؟! عدم تنزیه خدا از اوصاف خود ساختهٔ عقل؛ تنها عقل به معنای ساختن خدای ذهنی همچون خدایان سنگی و چوبی است که همگی مخالف توحید هستند. لذا اشراف عقلانی بر ذات خدای متعال محال است. امّا توصیف افعال و داشتن حالت نسبت به فعل و ربوبیّت او امکان پذیر است. قطعاً افعال نیز با ذات تناسب دارند.

این استدلالها با عنایت خداوند و رحمت او طریق عبادت در مناسک روحی، ذهنی، عینی برای عباد می‌گردند.

۱/۲ ـ تعریف «نسبت» بر مبنای دستگاه «نظام ولایت»

همهٔ مخلوقات به دلیل احتیاجشان به فعل خالق و رحمت او محتاج بوده و در یک سطح همه تولی دارند. لذا دستهٔ دیگر از افعالی که در حیطه و حوزهٔ اراده قرار دارند بگونه‌ای است که انسان می‌تواند طاعت و عصیان داشته باشد. این حالات و افعال که تحت عنوان «ایمان» ذکر می‌شوند در پیدایش و ظهور خارجی باید از سنجش و دایره «خود آگاه» گذر کنند تا بتوانند قاعده‌مند شوند. البته اگر این خودآگاهی به قابلیّت در بیان تبدیل نشود منشاء هیچ اثری نمی‌گردد لذا با وجود اضطراب و حالت عدم تبدیل آن به تکیف و تمثل، قدرت حرکت به طرف محسوسات از انسان سلب می‌شود. از آنجا که اراده دارای فعل تصرفی بوده می‌تواند نسبتها را نیز ایجاد کند. زمانی که اولین نسبت بین فعل و فاعل ایجاد می‌شود این از قبیل نسبت صغری به کبری نمی‌باشد. از این رو است که قابلیّت مؤاخذه دارد.

«حساسیّت»، «سنجش» و «حس» سه بعد اراده می‌باشند که سه نسبت ایجادی آن

عبارتند از: نسبت حرکتی که آن را نسبت در جهت یا نسبت حساسیت و تولی می‌نامیم. و یک نسبت در نظام فاعلیّت که بقیهٔ فاعلهای تصرفی نیز حضور دارند و آن را نسبت سنجشی می‌دانیم و بالاخره نسبت در نظام فاعلهای تبعی که اشیاء حضور دارند و آن را نسبت حسی می‌نامیم.

زیربنای این نسبتها ارادهٔ اشخاص، جوامع و تاریخ است که در محدودهٔ تصرفشان می‌باشند و اگر چنین نباشد فاعلهای تبعی بوده و نسبیّت در آنجا حضور ندارد بلکه ارتباط و حال بوده و در آنجا همه تابع و متولی محسوب می‌شوند. بر این اساس نسبیت تصرف ارادهٔ فاعلهای تصرفی بریده از جامعه و فرهنگ جامعه نبوده و تولید علم و نسبیت در همهٔ اعصار به صورت اجتماعی بوده است.

لذا پایهٔ مطلبی که به عقلا در جامعه نسبت دارد در تکامل مؤثر است. پایهٔ آنچه را که به عقل نسبت دارد در «سنجش کارآمدتر» (منطق‌ها) در حل نیازمندیهای تکامل مؤثر است و پایه آنچه را که به حس نسبت دارد از لوازم این دو در عینیت محسوب می‌شود.

« والسلام »

خلاصه گزارش بحث

مبادی اصول فقه احکام حکومتی

حجةالاسلام والمسلمین حسینی
تنظیم از: برادر پیروزمند

جلسهٔ ۶۱
تاریخ جلسه: ۷۵/۵/۶

بررسی نقش امور «عقلی، عقلایی و عرفی» در پیدایش «نسبت حکمیّه»

مقدمه:

برای روشن شدن ریشه و مبنای استناد حکم به شارع ضروری است تا «ریشهٔ نسبت حکمیه» بررسی گردد که همین امر مبنای منطق استناد یا علم اصول را تشکیل می‌دهد. در این جلسه چهار احتمال پیرامون «ریشهٔ نسبت» مطرح شده و پس از نقد سه احتمال اول به توضیح اجمالی احتمال چهارم پرداخته می‌شود:

۱ـ ناتوانی عرف از جمع بین ادله، دلیل عرفی نبودن ریشهٔ پیدایش نسبت (نقد احتمال اول)

احتمال اول این است که استناد یک حکم به شارع مقدس تنها به تبادر انسباقات عرفی متکی می‌باشد.

ضعف آشکار این احتمال در آن است که ادراک عرف از فهم معانی مفردات جملات و درک معانی سادهٔ جملات تجاوز نمی‌کند؛ در حالی که برای استنباط احکام لازم است تا جمع بین ادله انجام پذیرد و مخصصها و مبیّن‌ها و امثال آن مورد مداقّه قرار گیرد.

۲ـ ناتوانی عقل از درک تناسبات کمال، دلیل عقلی نبودن ریشهٔ پیدایش نسبت (نقد احتمال دوم)

احتمال دوم این است که استناد هر حکم به شارع مقدس تنها به قدرت محاسبه و سنجش عقلی باز می‌گردد؛ یا به تعبیر جلسات گذشته ماده و صورت استدلال، از عقل نظری گرفته می‌شود.

احتمال دوم نیز در جلسات گذشته بررسی گشت و معلوم شد که مطلق‌نگری عقلی به

استغنای از وحی می‌انجامد و حال آنکه عقل به تنهایی قدرت درک تناسبات کمال را ندارد.

۳ـ قاعده‌مند نشدن فهم، دلیل عقلایی نبودن ریشهٔ پیدایش نسبت (نقد احتمال سوم)

به صرف ریاضات نفسانی و پرورش روحی، اشراف بر کلمات وحی حاصل نشده و توهمات ناشی از آن حجیّت نمی‌یابد. حجیت ادراکات فقیه زمانی است که قاعده‌مند بوده و به تفاهم اجتماعی رسیده باشد؛ بنا براین مطلق سازی امور عقلایی نیز مبدأ حجیّت استناد نسبت، به شارع نیست.

۴ـ تقوم امور «عقلی، عقلایی و عرفی»، ریشه پیداش «نسبت حکمیه» (اثبات احتمال چهارم)

قواعد عقلایی نمودار تأثیر «حساسیتها» در استنباط است.

قواعد عقلی وسیلهٔ «قاعده مند کردن سنجش» در امر استنباط است.

قواعد عرفی وسیلهٔ «درک مفردات کلمات شرع» به عنوان مقدمهٔ لازم استنباط است.

بنا براین قواعد عقلایی، عقلی و عرفی در هر استنباطی تأثیر گذارده و مطلق‌سازی هریک به تنهایی باطل است بلکه تقوم بین آنهاست که «حجیّت نسبت» را تمام می‌نماید.

لذا جریان تعبد در امور عقلایی، عقلی و عرفی ـ متناسب با منزلت تاریخی ـ ملاک حجیت نسبت، در همان مقطع تاریخی است.

براساس این احتمال، «فرهنگ مذهب» ـ و به تعبیر اصولیین حقیقت شرعیه و متشرّعه ـ در تنظیم قواعد ادبی و معانی بیان و همچنین در ملاحظه انسباقات عرفی، اصل خواهد بود، نه اینکه فرهنگ عرب جاهلی اصل در درک مذهب باشد.

« والسلام »

خلاصه گزارش بحث

مبادی اصول فقه احکام حکومتی

حجةالاسلام والمسلمین حسینی
تنظیم از: برادر پیروزمند

جلسهٔ ۶۲
تاریخ جلسه: ۷۵/۵/۲۰

تعریف «نسبت حکمیه» و تقوم ایجاد نسبت به «تکوین، تاریخ و اجتماع»

مقدمه: تفاوت نسبت حکمیه در اصول و فقه

گفته شد که برای روشن شدن پایه‌های علم اصول باید نحوهٔ پیدایش و طبقه‌بندی فعل، موضوع فعل و نسبت حکمیهٔ موجود بین فعل و موضوع فعل را معین نمود. در مباحث گذشته روشن شد که هریک از «فعل»، «موضوع» و «نسبت»، از امور عقلی، عقلایی و عرفی تأثیر می‌پذیرد. اکنون برای روشن تر شدن تأثیر امور عقلایی، عقلی و عرفی در پیدایش نسبت حکمیه، به تعریف این نسبت براساس دیدگاه رایج و بر مبنای نظام ولایت پرداخته و پس از آن متقوم بودن ایجاد نسبت را به تکوین، تاریخ و اجتماع بررسی می‌نمائیم. اما قبل از پرداختن به بحث فوق لازم است تفاوت نسبت حکمیه در اصول و فقه روشن شود تا صبغهٔ اصولی بودن بحث جاری حفظ گردد.

موضوع علم اصول، بیان «قواعد استناد» است؛ یعنی قواعدی که بوسیلهٔ آن استناد فتاوای فقیه به کتاب و سنت احراز می‌گردد. اما موضوع فقه «استناد نسبت» است؛ یعنی بوسیله قواعد اصول، نسبتها (یا احکام) خاصی به شارع استناد داده می‌شود.

سند استنادها در فقه جز کتاب و سنت نیست، اما سند قواعد استناد در اصول به کتاب و سنت باز نمی‌گردد بلکه (به تعبیری که بر مبنای ولایت خواهیم داشت) امری ایجادی است که متناسب با منزلت تکوینی، تاریخی و اجتماعی فقیه است.

بنابراین باید توجه داشت که موضوع سخن، تأثیر «عقلا، عقل و عرف» یا تکوین، تاریخ و اجتماع «در قواعد استناد» است نه در «استناد نسبت خاص به شارع».

۱ـ تعریف نسبت حکمیه

۱/۱ـ تعریف نسبت حکمیه بر مبنای دیدگاه رایج

بنا بر دیدگاه رایج نسبت حکمیه اعتباری، انشائی است که حاکم جعل می‌کند و واقعیتی جز جعل حاکم ندارد. براین اساس حکم قاضی، مدیر، عالم اصولی یا شارع همگی اعتباری هستند؛ امّا نسبت حکمیهٔ حقیقی، اخباری است که عقل به استناد واقعیت انجام می‌دهد و یا حکمی است که عقل با تکیه بر روش بدیهی و مقدمات بدیهی عقلی آنرا صادر می‌کند.

در دیدگاه رایج نسبت حکمیه علاوه بر منشاء عقلی می‌تواند منشاء وجدانی یا حسی نیز داشته باشد، اما ضرورتاً باید لوازم حکم وجدانی یا حسی توسط عقل کنترل شود.

۱/۲ـ تعریف نسبت حکمیه بر مبنای نظام ولایت

برمبنای نظام ولایت نسبت حکمیه، ایجاد فاعل (انسان یا خدای متعال) است نه صرف اخبار از نسبت واقعی. لذا این نسبت، وجودی حقیقی است که بوسیله انسان ایجاد می‌شود، هر چند ایجاد همه نسبتها بدست انسان نیست و میزان حضور فاعلیت انسان در ایجاد نسبت متفاوت است اما حداقل مرتبهٔ مشارکتشان در ایجاد نسبت، از طریق «درخواست» محقق می‌شود. بنا براین ایجاد نسبت، به نظام فاعلیت منسوب بوده و هیچگاه اعتباری نیست.

۲ـ تقوم ایجاد نسبت به «تکوین، تاریخ و اجتماع»

فاعلیت فاعل در ایجاد نسبت حکمیه، مطلق نیست و با تقوم به تکوین، تاریخ و اجتماع، حدّ می‌خورد. فاعل با امداد خدای متعال است که قدرت ایجاد می‌یابد و امداد خدای متعال به منزلت تکوینی، تاریخی و اجتماعی فاعل، مقید است.

اولاً: مولا در امداد خود، مصلحت تکاملی عالم و آن جهت‌گیری راکه عالم باید به سمت آن سیر کند یا به تعبیر دیگر تکامل محور عالم یعنی نبی اکرم صلی الله علیه و آله و سلم را در نظر می‌گیرد که همین امر دلیل تقوم امداد مولا با «تکوین» می‌باشد.

ثانیاً: مولا در امداد خود بلوغ اجتماعی موجود در هر مرحله تاریخی را در نظر می‌گیرد، چرا که اعطاء هر امری باید در زمان خود و در وقتی که جامعه قابلیت دریافت آنرا پیدا نموده است صورت گیرد که همین امر دلیل تقوم امداد مولا با «تاریخ» می‌باشد.

ثالثاً: مولا در امداد خود منزلت اجتماعی فاعل درخواست کننده را در نظر می‌گیرد. در یک مرحله تاریخی و یک نظام اجتماعی، همه افراد از یک منزلت برخوردار نیستند و به تناسب اینکه از منزلت اجتماعی یا از یک منزلت مصاحبت برتر برخوردار باشند بیشتر رحمت الهی را اشراب می‌کنند و همین امر دلیل تقوم امداد مولا با «اجتماع» می‌باشد.

تقوّم تکوینی، اصل در پیدایش «حساسیتها» در فرد و «قواعد عقلایی» در جامعه است.

تقوّم تاریخی، اصل در پیدایش «نسبیت» در فرد و «قواعد عقلی» در جامعه است.

تقوّم اجتماعی، اصل در پیدایش «رفتار» در فرد و «قواعد عرفی» در جامعه است.

۳ـ جایگاه انسباقات عرفی در استنباط

قواعد عرفی براساس انسباقات عرفی شکل می‌گیرند و استفاده انسباقات عرفی از درک مفردات کلمات تا درک سیاقها کاربرد دارند.

با پیوند خوردن قواعد عرفی به تقوم اجتماعی در بحث فوق روشن می‌گردد که استفاده از انسباقات عرفی در استنباط لازم است. اما باید به تمایلات اجتماعی زیبایی شناسی که پشتوانهٔ قواعد معانی و بیانی می‌باشند توجه داشت.

این توجه ماراوا می‌دارد سیره و سیاق موجود در ادبیات شارع مقدس را به صورت قاعده‌مند بدست آورده و بر انسباقات عرفی حاکم سازیم.

* ***نتیجه‌گیری:*** نسبت حکمیه در علم اصول نسبت های استنادی است اما بر مبنای ولایت، نسبت حکمیه متقوم به تکوین، تاریخ و جامعه بوده و توسط فقها ایجاد می‌شود.

« والسلام »

خلاصه گزارش بحث

مبادی اصول فقه احکام حکومتی

حجةالاسلام والمسلمین حسینی
تنظیم از: برادر پیروزمند

جلسهٔ ۶۳
تاریخ جلسه: ۷۵/۶/۱۱

تأثیر تکامل مفاهیم «تنجیزی، تعریفی و تعلیقی» در تکامل نسبت حکمیه

مقدمه:

بمنظور تبیین موضوع، در بحث گذشته گفتیم تفاوت احکام فقهی و قواعد اصولی همانا در «استنادی» بودن احکام فقهی و «استنادی» بودن احکام اصولی خلاصه می‌شود. در فقه براساس سندهای شرعی، احکام به شارع مقدس «استناد» داده می‌شود. اسناد به شارع بواسطهٔ قواعدی انجام می‌گیرد که «قواعد» استنادی یا قواعد اصولی را تشکیل می‌دهد.

براساس تعریف فوق موضوع مورد بررسی این است که مبدأ پیدایش نسبتها با قواعد اصولی چیست؟ حال در این بحث می‌خواهیم تأثیر تکامل اجتماعی و پیدایش نیازمندیهای جدید را در تکامل قواعد اصولی روشن‌تر سازیم. بحث فوق از سوی دیگر تأثیر موضوع شناسی را در تکامل علم اصول و در نهایت تکامل استنباطهای فقهی بیان می‌دارد.

۱ـ تأثیر سه دسته مفاهیم «تنجیزی، تعریفی و تعلیقی» در پیدایش نسبت حکمیه

۱/۱ـ «مفاهیم تنجیزی» بیانگر صورت منطقی استدلال

دستیابی به هر استنتاج منطقی به ماده و صورت استدلال وابسته است.

به عبارت دیگر هر نسبت حکمیه صورت و ماده‌ای دارد که مفاهیم تنجیزی بیانگر صورت آن است.

هر استنتاج منطقی مثل(العالمُ حادث) دارای ارکان و اجزائی است. ارکان آن، مقدمات یا صغری و کبرای استدلال هستند و اجزاء آن موضوع، محمول و نسبت حکمیه‌ای که در آن قضیه وجود دارد.

قطعی بودن یا نبودن هر استنتاج به تأئید یا عدم تأیید عقلی آن وابسته است. اگر نزد عقل

ثابت بود آن نسبت حکمیه منجّز است وگرنه منجز نیست. علت نام گذاری مفاهیم تنجیزی به این نام نیز بخاطر قطعی بودن صورت استدلال است.

۱/۲ـ «مفاهیم تعریفی» بیانگر تعریف مواد استدلال

علاوه بر صورت استدلال، حد تعریف مواد استدلال نیز باید مشخص باشد. نکته حائز اهمیت در اینجا این است که مواد استدلالهای منطقی تنها بر بدیهیات استوار نیست؛ حتی مواد نظری را نیز نمی‌توان تنها به صورت و مواد بدیهی بازگرداند. یعنی از تکرار مواد بدیهی، مواد نظری بدست نمی‌آید؛ چه در غیر این صورت، علوم نظری به علوم بدیهی تبدیل می‌شدند، زیرا آنها بر ماده و صورت بدیهی تکیه داشتند و امر غیر بدیهی در استدلال دخالت نداشت. کاستی دیگر این نظریه، وجود اختلاف نظر بین اهل فن علوم عقلی است. چون اگر صورت استدلال صحیح به کار رفته و مواد استدلال نیز بدیهی باشد دلیلی برای اختلاف نظر باقی نمی‌ماند.

نتیجه آنکه همواره همراه با مواد بدیهی مواد غیر بدیهی نیز در ذهن مستدلّ بوده است که باید آنها را نیز تعریف نمود و تأثیرشان را به صورت قاعده‌مند پذیرفت

۱/۳ـ «مفاهیم تعلیقی» بیانگر احتمالات پیرامون مواد و صورت استدلال

تکامل مواد و صورت استدلال بواسطهٔ خطور احتمالات جدیدی در ذهن که پیرامون آنها صورت می‌گیرد بوجود می‌آید. لذا توجه به خاستگاه پیدایش احتمالات جدید اهمیت ویژه‌ای در شناخت عوامل تکامل مواد و صورت استدلال ـ یا مفاهیم تعریفی و تنجیزی ـ دارد.

احتمال نسبت به یک موضوع آنگاه مورد توجه قرارگرفته و پی‌گیری می‌شود که از «مقبولیت و معقولیت» برخوردار باشد؛ مقبولیت آن در صورتی است که با نیازمندیهای موجود جامعه تناسب داشته باشد و معقولیت آن در جائی است که از تناسب منطقی و عقلانی برخوردار باشد.

۲ـ تأثیر «تکامل اجتماعی» در تکامل مفاهیم تعلیقی، تعریفی و تنجیزی

مفاهیم تعریفی و تنجیزی به تبع ابداع احتمالات جدید پیرامون آنها قابلیت تکامل می‌یابند لذا خاستگاه تکامل صورت و مواد استدلال امری است که تکامل احتمالات را رقم می‌زند. پیدایش و استقرار احتمالات به میزان زیادی تابع نیازمندیهای جامعه است و

نیازمندیهای جامعه تابع تکاملی است که جامعه در بستر تاریخ پیدا کرده است. اگر نیازی برای جامعه منجزّ شد احتمالی که در صدد رفع آن باشد نیز مقبولیت می‌یابد.

به این ترتیب تکامل اجتماعی زمینهٔ طرح نیازمندیهای جدید یا موضوعات و مبتلابه‌های نوینی را فراهم می‌کند. موضوع ابداع احتمال ابتدا مواد و سپس صورت منطقی استدلال است؛ یعنی ابتدا موضوعات جدیدی مطرح می‌شوند که باید بررسی‌های جدیدی نسبت به آنها صورت داد که این چیزی جز طرح «مواد جدید» نیست. سیر تکامل مواد نیز بعضاً منجر به تکامل قواعد منطقی می‌شود.

۳ـ تأثیر موضوع شناسی در استنباط

موضوع شناسی از طریق تأثیر شرایط اجتماعی در تکامل مفاهیم تعلیقی، تعریفی و تنجیزی، در استنباط احکام الهی تأثیر می‌گذارد.

شرایط جدید اجتماعی مبدأ طرح نیازمندیهای جدید و این نیازمندیها مبدأ طرح احتمالات جدید در مواد و صورت استدلالهای اصولی می‌گردد و از این طریق پیدایش موضوعات جدید در تکامل استنباط احکام الهی، نقش خود را ایفا می‌کنند.

حال اگر تکامل اجتماعی بر محور پرستش خدای متعال بوده و نیازمندیهای الهی جامعه زمینهٔ طرح مسائل و استدلالهای جدید را فراهم نماید و این تأثیرگذاری قاعده‌مند و تعریف شده باشد، موضوع شناسی در استنباط اثر می‌گذارد بدون آنکه به حاکمیت پیشداوری عقلی و حسی بر کلمات شارع منجر شود. به عبارت دیگر جریان تعبد در تکامل مفاهیم تعلیقی، تعریفی و تنجیزی موجب مقنن شدن تأثیر موضوع‌شناسی در استنباط می‌گردد.

« والسلام »

خلاصه گزارش بحث

مبادی اصول فقه احکام حکومتی

حجةالاسلام والمسلمین حسینی
تنظیم از: برادر پیروزمند

جلسهٔ ۶۴
تاریخ جلسه: ۷۵/۶/۴

بررسی نحوهٔ جعل نسبت «اسنادی» (فقهی)

مقدمه:

تا به حال سخن ما پیرامون بررسی مبدأ ایجاد نسبت «استنادی» یا اصولی بود. اما اکنون موضوع بحث تغییر می‌کند و نحوهٔ جعل نسبت اسنادی یا فقهی مورد بررسی قرار می‌گیرد.

علت پرداختن به این مسأله، تأثیر آن در تعیین موضوع منطق استنادی (یا علم اصول) است. همانگونه که بررسی مبدأ پیدایش نسبت استنادی در منطق اجتهاد مؤثر بود، بررسی نحوهٔ جعل نسبت اسنادی نیز در تعیین موضوع اجتهاد (که سند می‌باشد) مؤثر است. به عبارت ساده تعریف «حکم فقهی»، تعیین کنندهٔ «موضوع علم اصول» است.

*** تقوم ارادهٔ ربوبی و مصالح و مفاسد موضوع، منشاء جعل احکام**

در مورد نحوهٔ جعل احکام سه احتمال وجود دارد:

احتمال اول: مصالح و مفاسد موضوع، منشاء جعل احکام باشد. بر این اساس احکام، مجعول به جعل ثانی هستند. یعنی «جعل اول»، خلق تکوینی موضوعات بوده است؛ موضوعاتی که هریک تکویناً دارای آثار خاصی هستند. و «جعل ثانی» جعل احکامی است که نسبت بین انسان و موضوعات را متناسب با سیر در یک مقصد، معین می‌سازد.

احتمال دوم: ارادهٔ ربوبی منشاء جعل احکام باشد؛ یعنی نفس ارادهٔ خدای متعال اصل در جعل احکام باشد بدون واسطه قرارگرفتن مصالح و مفاسد.

احتمال سوم: تقوم بین ارادهٔ ربوبی و مصالح و مفاسد موضوعات، منشاء جعل باشد که در ادامه به توضیح مختصری پیرامون آن می‌پردازیم.

۱ ـ *تفاوت احکام فردی و احکام حکومتی در نوع جعل حکم*

«در احکام فردی»، موضوعات مستقل از هم دارای مصالح و مفاسدی هستند که به اعتبار همان مصلحت یا مفسده دارای حکمی تعلیقی می‌باشند. بدین معنا که در صورت تجمع شرایط تکلیف و مورد ابتلاء قرارگرفتن آن موضوع، حکم تعلیقی در حق مکلف منجز می‌شود. لذا احکام فردی به زمان و مکان خاصی مقید نیستند، و خود آنها بعلاوهٔ موضوع حکم نیز در حال جریان و تکامل، بصورت ثابت فرض می‌شود.

اما در «احکام حکومتی» مسأله کاملاً متفاوت است. یعنی موضوع در «جریان تکاملی» به سر می‌برد و به سایر موضوعات نیز نسبت دارد. علاوه بر این مکلف نیز ملزم به «ایجاد شرایط جدید» برای ایجاد برابری یا برتری قدرت اسلام نسبت به نظام کفر است. وجود چنین خصوصیاتی در احکام حکومتی مانع تعلیقی بودن حکم است. زمانی که ایجاد حادثه برای حفظ بیضهٔ اسلام، موضوع تکلیف بود نمی‌توان احکام آنرا تعلیقی دانست چراکه نوع عمل متناسب با هر شرایطی متفاوت است، لذا احکام حکومتی به زمان و مکان خاص محدود است.

۲ ـ *«جعل ربوبی» جاری بر تغییر مبدأ جعل احکام حکومتی*

سنخ جعل در احکام حکومتی تقومی است؛ یعنی اراده‌ای که منشأء جعل است جاری بر موضوع متغیّر است نه موضوع ثابت. بیشترین سهم در آن به نسبت بالغه تکوینی و به

نبی‌اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله و ائمه طاهرین علیهم‌السلام باز می‌گردد اما سهم نازل آن نیز به ولیّ اجتماعی و شرایطی که جامعه اسلامی در آن به سر می‌برد مربوط است. یکی از طرق اثبات «مطلقه بودن ولایت فقیه» نیز همین است که ولیّ فقیه بر محور حفظ عزت دین و پذیرفتن ذلت اسلام در برابر کفر، تکلیف آحاد مکلفین را معلوم می‌سازد و هیچ حکمی نمی‌تواند این وظیفه و رسالت او را حد بزند.

۳ـ اجمالی از نحوهٔ به دست آمدن احکام حکومتی

اجمال سیر دستیابی به احکام حکومتی با خصوصیات فوق چنین است که باید قواعد کلی یا «اصول» حاکم بر تغییر را از منابع وحی به دست آورد و «نسبتهای ترکیبی» آنرا متناسب با زمان، به وسیلهٔ علم اصول احکام حکومتی معین ساخت. به این ترتیب به دست آمدن مناسک جزئیه یا احکام حکومتی مربوط به زمان و مکان خاص را نباید مستقیماً از منابع انتظار داشت.

« والسلام »

خلاصه گزارش بحث

مبادی اصول فقه احکام حکومتی

حجةالاسلام والمسلمین حسینی
تنظیم از : برادر پیروزمند

جلسهٔ ۶۵
تاریخ جلسه: ۷۵/۵/۱۷

بررسی خصوصیات «احکام حکومتی» در اَسناد شرعی و چگونگی انتساب آنها به شرع

مقدمه:

در بحث گذشته، از بررسی منشاء پیدایش نسبت استنادی (اصولی) به منشاء و جعل نسبت اِسنادی (فقهی) منتقل شدیم و در این بحث، از موضوع اخیر به بررسی خصوصیات احکام فردی و حکومتی در «اَسناد شرعی» منتقل می‌شویم. علت این انتقال تأثیر تعریف «حکم اَسنادی» در تعریف حکم اِسنادی و استنادی می‌باشد برای روشن شدن این تأثیر، ارائه تعریف مربوط به سه قسم احکام فوق لازم است:

- احکام استنادی: قواعد یا نسبتهای موجود در علم اصول است که به وسیله آنها احکام شارع استناد داده می‌شود.

- احکام اِسنادی: باید و نبایدهای فقهی است که فقیه آنها را به شارع اسناد داده و در معرض عمل مکلفین قرار می‌دهد.

- احکام اَسنادی: باید و نبایدهای واقعی الهی است که بر قلب مبارک نبی اکرم صلی الله علیه و آله نازل شده است.

بنا بر تعریف فوق مشخص می‌شود که تعریف احکام استنادی (اصولی) تابع تعریف احکام اِسنادی است و شناخت جامع‌تر از احکام اِسنادی تابع احکام اَسنادی می‌باشد. چرا که «اَسناد» مواد کار فقیه را تشکیل داده و به وسیله علم اصول، احکام اِسنادی از آن استنباط می‌شود.

۱ـ تفاوت احکام فردی و احکام حکومتی در حکم اَسنادی (مواد)

ویژگی مهم احکام حکومتی که منشاء سایر ویژگی‌های آن گردیده است موضوع قرارگرفتن «تکامل» در آن است؛ یعنی اعلاء حکم حق و ایجاد حادثه در جهت برتری قدرت، غایت تکامل در آن محسوب می‌شود. وجود این خصیصه باعث می‌شود تا:

ـ احکام حکومتی مقید به زمان و مکان خاص بوده و کلّی نباشد.

ـ احکام حکومتی در شرایط خاص خود «اقتضاء» یافته و قبل از آن دارای حکم انشائی نباشد.

ـ احکام حکومتی در شرایط خاص خود قابل درک باشد.

ـ احکام حکومتی ناظر به مجموع بوده و در آن عناوین مستقل از هم لحاظ نگردد.

تجمع خصوصیات فوق باعث می‌شود تا احکام حکومتی با «قواعد کلی فقهی» و «احکام انشائی فردی» متفاوت گردد.

احکام حکومتی با قواعد کلی فقهی ـ مثل قاعدهٔ «لاضرر» ـ تفاوت دارد زیرا موارد متعددی را در آن واحد در بر نمی‌گیرد بلکه از قبیل نسخهٔ خاصی است که دومین مورد آن قابل ارائه نیست.

همچنین احکام حکومتی با احکام انشائی فردی نیز تفاوت دارد. زیرا در احکام فردی می‌توان پذیرفت امر مولیٰ صادر شده و بواسطه آن حکم به مرحلهٔ انشاء رسیده است و زمانی که مبتلابه مکلف قرار گرفته و شرایط عام تکلیف از قبیل علم و قدرت موجود باشد تکلیف تعلیقی انشائی منجّز می‌شود. اما در احکام حکومتی سابق بر زمان و مکان خاص هر حکم، اقتضائی ثبوتاً وجود نداشته تا با تحقق شرایط تکلیف، اثباتاً محقق گردد. از اینرو متناسب با قدرت فعلی بر تکامل حکم حکومتی «اقتضاء» یافته و در همان زمان نیز «فعلیت» دارد.

نمی‌توان گفت «حکم حکومتی را با حفظ همه خصوصیات شخصیه کلی فرض می‌کنیم هر چند این کلی، دارای بیش از یک فرد نباشد» تا از این کلام چنین نتیجه بگیریم که «احکام حکومتی همچون احکام فردی دارای دو مرتبهٔ حکم انشائی و فعلی هستند.» زیرا اولاً حفظ همه خصوصیات شخصیه اصلاً با انتزاع نمی‌سازد ثانیاً حکم حکومتی سابق بر زمان قدرت، نه

قابل جعل است نه قابل درک.

همچنین نمی‌شود گفت «در احکام فردی هم تمام مکلفین اخذ شده است و اگر در احکام فردی وجود حکم تعلیقی و استقلال عناوین پذیرفتنی است در احکام حکومتی هم باید چنین باشد»؛ زیرا در احکام فردی، مکلف با عمل به تکلیف به کمال می‌رسد، اما موضوع خود حکم «تکامل قدرت اسلام» نیست؛ بر خلاف احکام حکومتی که برتری قدرت اسلام، موضوع خود حکم است.

۲ـ چگونگی *انتساب احکام حکومتی به شرع با وجود کلی نبودن آن*

مهم‌ترین سئوالی که قبل از پذیرش احکام حکومتی با ویژگی‌های فوق مطرح می‌شود این است که انتساب چنین احکامی به شرع بدون آنکه به استحسانات عقلی و حسی منجر شود چگونه است؟ خصوصاً با توجه به اینکه پس از ختم نبوّت وحی جدیدی بر بشر نازل نمی‌شود.

حل مسأله در این است که احکام حکومتی را مشتمل بر نظام کیفی و نسبتهای کمّی موجود در بین آنها بدانیم. «نظام کیفی»، اولویت هر موضوع را بر سایر موضوعات بیان می‌دارد و «نظام کمّی» مقدار اولویت هر موضوع را نسبت به سایر موضوعات.

آنچه باید مستقیماً از شرع مقدس استنباط شود «نظام کیفی» احکام حکومتی یا «مقدمات احکام حکومتی» است که با حفظ تفاوت آن با احکام فردی بعنوان اموری ثابت و کلی محسوب می‌شوند. اما نظام کمّی موجود بین آنها که شدت ضعف نسبت را بیان می‌کند، متناسب با مراحل تکامل قابل تغییر است. بنابراین مراقبت تعبدی بودن «مقومات احکام حکومتی» و «غایت احکام حکومتی» که اعلاء کلمه توحید است ضامن شرعی بودن احکام حکومتی و مانع دخالت بی‌مورد عقل و حس در استنباط احکام حکومتی است.

نتیجه: احکام حکومتی سنخاً با احکام فردی تفاوت داشته، و این تفاوت در مواردی‌که از آن به «حکم اَسنادی» تعبیر شد تفاوت در حکم اِسنادی و استنادی را می‌طلبد.

« والسلام »

خلاصه گزارش بحث

مبادی اصول فقه احکام حکومتی

حجةالاسلام والمسلمین حسینی
تنظیم از: برادر پیروزمند

جلسهٔ ٦٦
تاریخ جلسه: ۷۵/۶/۲۰

بیان خصوصیات «احکام حکومتی» و تفاوت سنخ آن با «احکام فردی»

مقدمه:

در مباحث گذشته، بحث پیرامون نسبت حکمیه در اصول و عوامل مؤثر در تأسیس، از طریق تغییر قواعد اصول بود. برای روشن شدن قواعدی که برای استنباط احکام حکومتی ضروری است لازم شد تا به تفاوت احکام حکومتی و احکام فردی در اِسناد و اَسناد پرداخته شود. اینک به ادامه همین بحث می‌پردازیم تا با بیان ویژگی‌های جدید در مورد احکام حکومتی اختلاف سنخ آن با احکام فردی واضح‌تر شود.

ابتدائاً سه ویژگی مطرح شده در این بحث به ترتیب زیر تقدیم می‌گردد:

۱ـ به دست آمدن «موضوع» احکام حکومتی از طریق توصیف «نسبت» بین مقوّمات حکم

در بحث گذشتهٔ ذکر شد آنچه در اَسناد فقهی در مورد احکام حکومتی قابل دستیابی است مقوّمات یا نظام کیفی تشکیل دهندهٔ هر حکم است. با توجه به آن بحث روشن می‌شود که موضوع احکام حکومتی کل در حال تبدیل است که عنوان منتزع کلی موضوع احکام فردی، عنوانی کلی است و به تناسب حالات و شرایطی که بر مکلف عارض می‌شود (مثل سلامت، مَرض، سفر، حضر و...) احکامی بر کلی مکلف بار می‌شود. مکلف کلی عبارت از انسانی است که شرایط عام تکلیف یعنی عقل، بلوغ، علم و قدرت را داشته باشد که با فقدان هر یک از این شرایط، تکلیف از او ساقط می‌شود.

بنابراین در احکام فردی، موضوع علاوه بر این که «کلی» است، اما از نظر فقهی نیز «ثابت» می‌باشد. هرچند خارجاً فردی همچون «زید» دستخوش تغییر است اما زمانی که عنوان

مکلف بر او صادق است به تناسب حالاتی که در آنها قرار می‌گیرد مشمول احکام کلی فردی است. لکن در احکام حکومتی اولاً موضوع، یک «کل» است نه یک کلی ثانیاً این کل در حال «تبدیل» است. کل‌بودن آن از این‌جا روشن شد که موضوع آن از نسبت بین مقوّمات تعیین می‌شود و در حال تبدیل بودن آن از این‌جا روشن می‌شود که در جامعه با تبدیل نسبت بین مقوّمات جامعه، موضوع نیز تبدیل می‌شود. مثلاً اگر نسبت بین مقوّمات از دوبرابری (۱، ۲، ۳) به پنج برابری (۱، ۵، ۲۵) تغییر یافت حتماً جامعه متبدّل شده است.

۲ـ شرطیّت «ارادهٔ اجتماعی» در تنجّز احکام حکومتی، علاوه بر شرایط عام تکلیف

در احکام فردی با وجود شرایط عام تکلیف، حکم مکلف منجز است اما در احکام حکومتی تنجّز، فعلیت و اقتضاء حکم به ارادهٔ عمومی و تمایلات اجتماعی مردم نیز وابسته است.

در احکام فردی، غیر از شخص مکلف ارادهٔ غیر او در موضوع حکم اخذ نشده است اما در احکام حکومتی ارادهٔ فرد مقید به ارادهٔ غیر موضوع حکم است، لذا اقبال یا ادبار عمومی مردم موضوع تکلیف را تغییر می‌دهد.

شرطیّت اراده در احکام حکومتی با مقید شدن بعض احکام فردی یا گروهی، به ارادهٔ غیر، متفاوت است. در موارد تزاحم باید متذکر شویم پیدایش تزاحم به ارادهٔ غیر وابسته است یا در احکام گروهی مثل نماز جمعه یا جماعت، تشکیل جمعه و جماعت به حضور کافی مردم وابسته است اما این با شرطیّت اراده در احکام حکومتی متفاوت می‌باشد.

در موارد تزاحم تکلیف اهم و مهم، دو حکمی است که در طول هم قرار گرفته و با انجام‌ندادن اهم، تکلیف به مهم منجّز است اما در حکم حکومتی مقوّمات حکم رابطه طولی با هم ندارند بلکه «نسبت خاص» بین آنها منجز تکلیف خاصی است؛ یعنی همه عوامل با هم در تنجّز یک حکم حضور دارند.

در احکام گروهی نیز نظام یا جامعه موضوع تکلیف نیست، همچنین تبدیل موضوع به محور تکامل، موضوع تکلیف نیست.

باید توجه داشت موضوع قرار گرفتن اراده در تکلیف مانع «طلب» نیست اگر طلب،

متقوّم به ارادهٔ اجتماعی دانسته شود.

مطلب دیگری که از شرطیّت اراده عمومی در احکام حکومتی به دست می‌آید تأثیر ارادهٔ اجتماعی در تشخص حکم است. به این ترتیب تمایلات عمومی مردم در تعیین حکم شخصی مبتلابه جامعه تأثیر بسیار دارد و به همین دلیل افراد جامعه به میزان همین تمایلات عمومی بازخواست می‌شوند.

اما اگر بخواهید پاسخ تشخّص تکلیف را بر مبنایی غیر از مبنای ولایت جویا شوید جوابی متفاوت خواهید یافت؛ چون بر مبنای اصالت وجود، مرتبهٔ وجود شخص موضوع است و بر مبنای ماهیت، انضمام کلیات به هم.

۳ـ معرفی «وحدت جامعه» به عنوان موضوع تکلیف و «آحاد آن» به عنوان مکلّف، در احکام حکومتی

مطلب دیگری که در مورد احکام حکومتی، باید روشن باشد تعیین مکلف در احکام حکومتی است. رسمیت دادن به جامعه و جستجو پیرامون احکام تکامل آن این سؤال را به ذهن متبادر می‌کند که آیا موضوع این احکام، فرد است یا جامعه؟

پاسخ این است که در احکام حکومتی باید بین «موضوع تکلیف» و «مکلف» تفاوت گذارد. در «احکام فردی» موضوع تکلیف فرد است به لحاظ حالتی که بر او عارض شده است لذا مکلف همان فرد می‌باشد. اما در «احکام حکومتی» موضوع تکلیف روی فرد نرفته و وحدت جامعه یا وحدت کل موضوع تکلیف است لکن مکلف، آحاد جامعه می‌باشند.

در حکم حکومتی ـ بر خلاف احکام فردی ـ حکم روی موضوع منتزع از خصوصیت نمی‌رود بلکه کل با لحاظ خصوصیت، موضوع تکلیف است و این کل با خصوصیات خاص، مولود تصرفات اجتماعی است؛ به عبارت دیگر در جامعه همواره موضوعی که به واسطه تقوّم اراده‌ها ایجاد شده مورد تصرف مجدد قرار می‌گیرد و به این ترتیب ارادهٔ عمومی سازنده موضوع تکلیف است نه ارادهٔ فرد؛ از اینرو «وحدت کل» به عنوان موضوع تکلیف در احکام حکومتی معرفی گردید.

۴ـ عدم قابلیت انشاء احکام حکومتی به نحو قضیهٔ حقیقیه و قضیهٔ خارجیه

انشاء حکم به نحو «قضیهٔ خارجیه» نه در احکام فردی و نه در احکام اجتماعی «ممکن» و «موجود» نیست، چون پذیرش آن مستلزم جعل حکم به تعداد موارد مورد ابتلاء آحاد مکلفین است.

در احکام فردی انشاء حکم به نحو «قضیهٔ حقیقیه» است، یعنی حکم روی عنوان کلی دارای مصادیق رفته است که به این ترتیب مشکل محدودیت منابع نسبت به موارد ابتلاء رفع می‌شود.

در احکام حکومتی به علت موضع قرارگرفتن «وحدت در حال تبدیل جامعه» به عنوان موضوع حکم از یک سو و دخالت ارادهٔ اجتماعی در تشخص حکم از سوی دیگر انشاء حکم به نحو قضیهٔ حقیقیه ممکن نیست. آنچه به نحو قضیهٔ حقیقیه در احکام حکومتی قابل جعل است «حکم در جهت» است نه حکم در مورد. حکم در جهت، همراه با مقوّمات حکم، امکان استخراج حکم مورد را پدید می‌آورد اما نه حکم موردی که صرفاً مصداق حکم در جهت یا مقوّمات حکم باشد.

* نتیجه: احکام حکومتی سنخاً با احکام فردی تفاوت داشته و قواعد نوینی را برای استنباط لازم دارد.

« والسلام »

خلاصه گزارش بحث

مبادی اصول فقه احکام حکومتی

حجةالاسلام والمسلمین حسینی
تنظیم از: برادر پیروزمند

جلسهٔ ٦٧
تاریخ جلسه: ۷۵/۶/۳۱

بیان خصوصیات «احکام حکومتی» و تفاوت سنخ آن با «احکام فردی»

مقدمه:

در مباحث گذشته نسبت حکمیه به سه دسته تقسیم شد: ۱ - نسبت حکمیه در استناد ۲ - نسبت حکمیه در اِسناد ۳ - نسبت حکمیه در اَسناد. پس از بررسی اجمالی دو حکم اول بحث به تعریف حکم اسنادی متمرکز شد تا از این طریق تفاوت احکام حکومتی با احکام فردی و گروهی مشخص گردد، در این بحث علاوه بر اشاره به تفاوتهای ذکر شده در مباحث پیشین به توضیح بیشتر دو مشخصه در احکام حکومتی می‌پردازیم:

۱ - ولائی بودن نوع وجوب در احکام حکومتی و تفاوت آن با وجوب کفایی

۲ - تقوم طلب حضرت حق به اراده عمومی در انشاء احکام حکومتی

۱ - ولائی بودن وجوب در احکام حکومتی و تفاوت آن با وجوب کفایی

واجب کفایی آن است که با قیام بعضی از افراد برای انجام آن واجب به حد کفایت، وجوب از بقیّه مکلفین ساقط است. لکن وجوب در احکام حکومتی از این قبیل نیست چراکه موضوع امر در احکام حکومتی طلب عمومی است. یعنی مردم باید در دفاع از کلمه توحید و تقابل با نظام کفر مشارکت داشته باشند و این مشارکت باید تا زمان پیدایش جامعه جهانی توحیدی ادامه یابد. اگر جامعه اسلامی غایت خود را پیدایش جامعه جهانی توحیدی قرار ندهد و بخواهد همت خود را به اصلاح ساختارهای درونی معطوف دارد در موازنه قدرت مغلوب خواهد شد، چراکه نظام کفر هیچگاه فعالیت خود را محدود به مرزهای جغرافیای خاصی

نمی‌کند. لذا حداقل به حکم دفاع از بیضهٔ اسلام باید اقامه توحید در سطح جهان را غایت جامعه اسلامی قرار داد.

حرکت به سمت چنین غایتی بدون مشارکت مستمر عموم مردم میسر نیست به همین دلیل اولاً مخاطب اوامر حکومتی عده یا طبقه خاصی از افراد جامعه نیستند تا با فعل آنها تکلیف از بقیه مردم ساقط باشد و ثانیاً تعبیر مناسب در مورد وجوب در احکام حکومتی، وجوب ولایی است و نه وجوب کفایی.

بدین ترتیب روشن می‌شود که شدت یا ضعف طلب عمومی مردم در مقابله با نظام کفر منشاء قدرت و تنجّز تکلیف در احکام حکومتی است. از ثمرات بازگشت قدرت حکومت به ارادهٔ مردم این است که بیشتر از آنکه مردم از حکومت اسلامی طلبکار باشند، حکومت به مردم وابسته است.

البته این نکته را باید در نظر داشت که وجوب احکام حکومتی ولایی است اما ابزار اجرای آن کفایی می‌باشد. قدرت مجریان احکام حکومتی و مناصب اجتماعی که متصدی اجراء هستند محدود است و با اقامه بعضی افراد جامعه برای تصدی این مناصب تکلیف از بقیه ساقط است، اما مشارکت آحاد مردم در تولید قدرت اجتماعی هیچگاه ساقط نیست.

۲ - *تقوّم طلب حضرت حق و اراده عمومی، منشاء انشاء حکم در احکام حکومتی*

ثمرهٔ دیگر موضوع قرار گرفتن طلب عمومی در احکام حکومتی، تقوّم طلب حضرت حق به اراده مردم در انشاء احکام حکومتی است.

احکام حکومتی از زاویه‌ای در سه سطح قابل ملاحظه است:

۱ - حکم جهتی یا حکم ثابتی که جهت اصولی کلیه احکام حکومتی را روشن می‌سازد.

۲ - نظام احکام کیفی که مقدمات یا ارکان نظام احکام حکومتی را بیان می‌دارد.

۳ - نظام احکام کیفی و کمی که با برقراری نسبت حکمی خاصی بین مقدمات احکام، حکم موضوع را در زمان و مکان خاصی مشخص می‌سازد.

دو سطح اول - یعنی حکم جهتی و نظام احکام کیفی مشمول بحث فوق نیست؛ یعنی انشاء حکم در این دو سطح تنها به اراده و طلب حضرت حق وابسته است و خواست عمومی مردم در آن هیچگونه نقشی ندارد. اما سطح سوم که باید در آن نظام احکام حکومتی در زمان و مکان خاص روشن گردد تقوّم طلب حضرت حق و اراده عمومی و مردم الزامی است زیرا اراده عمومی مردم مولد قدرت اجرای احکام حکومتی است و قبل از ارتقاء ظرفیت اراده‌ها در سطحی خاص، اقتضای جعل حکم - سطح سوم - در آن سطح وجود ندارد تا با تحقق شرایط فعلیت و تنجّز یابد.

از همین‌جا معلوم می‌شود انشاء احکام حکومتی، نه از قبیل واجب مشروط است و نه از قبیل واجب تعلیقی. یعنی اینگونه نیست که حکم روی عنوانی کلی رفته باشد که با تحقق مصداقش فعلیت یابد، یا حکم به عنوان مشروحی تعلق گرفته باشد که با تحقق شرط حکم در حق مکلّف فعلیت یابد (مثل مشروط شدن وجوب حج به استطاعت)، بلکه متناسب با ظرفیت طلب عمومی مردم در حمایت از اسلام اقتضای حکم پدید می‌آید؛ انشاء می‌شود و فعلیت می‌یابد.

از ثمرات تقوّم طلب حضرت حق و اراده عمومی، وجود مراتب تکلیف در احکام حکومتی است. در این احکام همه طبقات جامعه به یک اندازه و به صورت برابر تکلیف ندارند؛ بر خلاف احکام فردی که با تحقق شرایط عام تکلیف، همه به صورت برابر تکلیف دارند. البته باید در نظر داشت که تأثیر اراده در احکام فردی به شکل نازلی قابل ملاحظه است اما با آنچه در احکام حکومتی ذکر گردید قابل مقایسه نیست. در غالب احکام حکومتی اراده در نفس حکم اخذ نشده است؛ یعنی به کسی امر نمی‌شود؛ در سفر باش یا در حضر؛ استطاعت تحصیل کن یا نکن. بلکه در موارد محدودی هم که اراده در موضوع اخذ می‌شود (مثل اینکه می‌گوید اگر آب محدودی در اختیار داری و آخر وقت نماز است نباید آب را هدر دهی اما اگر هدر دادی باید تیمم کنی) باز ارادهٔ فرد،متقوم به اراده غیر با موضوع تکلیف اراده غیر نیست.

* **نتیجه**

متفاوت بودن حکم حکومتی با واجب کفایی، واجب مشروط و واجب معلق، قرار گرفتن وحدت کل جامعه به عنوان موضوع تکلیف و آحاد مردم به عنوان مکلفین، تقوم یافتن طلب حضرت به اراده عمومی مردم و امثال آن باعث می‌شود تا سنخ احکام حکومتی با احکام فردی در اسناد متفاوت بوده و منشاء تفاوت احکام حکومتی با احکام فردی در حکم استنادی و اسنادی گردد.

« والسلام »

خلاصه گزارش بحث

مبادی اصول فقه احکام حکومتی

حجةالاسلام والمسلمین حسینی
تنظیم از: برادر پیروزمند

جلسهٔ ۶۸
تاریخ جلسه: ۷۵/۷/۱۴

بیان خصوصیات «احکام حکومتی» و تفاوت سنخ آن با «احکام فردی»

مقدمه:

در مباحث اخیر در صدد بیان خصوصیات احکام حکومتی در اسناد شرعی برآمدیم تا روشن شود سنخ حکم در احکام حکومتی با احکام فردی متفاوت است. آخرین توضیحی که در این رابطه داده شد این بود که سنخ امر در احکام حکومتی از سنخ «وجوب ولایی» است نه واجب کفایی، واجب مشروط یا واجب تعلیقی. اینک در ادامه همین بحث با توضیح تعلیقی بودن «اقتضاء» و «تشریع» حکم در احکام حکومتی، به تبیین هر چه بیشتر تفاوت حکم حکومتی و حکم فردی می‌پردازیم.

۱ ـ تعلیقی بودن «اقتضاء حکم»، در احکام حکومتی

در احکام فردی، اقتضاء حکم تعلیقی نیست، بلکه وجود مصلحت و مفسدهٔ خاصی، مقتضی حکم را ایجاد نموده و حکم بر اساس آن انشاء می‌گردد و در صورت تجمع شرایط عام تکلیف، آن حکم در حق مکلّف فعلیت می‌یابد.

اما در احکام حکومتی اینگونه نیست که اقتضاء تمام باشد و انشاء صورت گرفته باشد و با وجود حصول علم و پیدایش قدرت - با همراهی مردم - حکم فعلیت یابد؛ بلکه در احکام حکومتی، اصل اقتضاء حکم تعلیقی بوده و به «طلب عمومی در ایجاد موضوع» معلق می‌باشد. در حکم فردی شارع می‌گوید اگر مستطیع شدی «باید» حج بروی، اما در حکم حکومتی می‌گوید «اگر تو چگونه عمل کنی من چگونه جزاء می‌دهم».

احکام حکومتی ناظر به واقعه خارجی است و پیدایش اقتضای حکم، فرع بر ایجاد موضوع در خارج بوده و ایجاد موضوع نیز متقوّم به تعلق گرفتن ارادهٔ عمومی نسبت به ایجاد آن

است. لذا خدای متعال می‌فرماید: «مَنْ اَرادَ الاخِرَة و سعی لها سعیَها و هو مؤمن...» هر کس ارادهٔ آخرت کرد و سعی خود را در این جهت قرار داد من چنان جزایی را به او می‌دهم. لسان اینگونه ادله این است که «خدای متعال چگونه جزا می‌دهد؟» نه اینکه «عبد باید چگونه عمل کند؟»، بر خلاف لسان ادله احکام فردی که می‌گوید «عبد باید چگونه عمل کند؟»

بر مبنای «نظام ولایت» قابل اثبات است که توسعه و حرکت از تقوّم بین فاعلیت حضرت حق و فاعلیت عبد پیدا می‌شود و به همین وسیله شبههٔ جبر موضوعاً از بین می‌رود. بر این مبنا روشن است که مشیت و ربوبیت خدای متعال به نظام فاعلیت مقوم است و در صورت انکار چنین تقوّمی باید ملتزم به وجود جبر و نفی اراده و اختیار از عبد شد.

این مبنا همانگونه که نسبت به اصل توسعه در عالم جاری است نسبت به توسعهٔ اراده‌ها که به توسعه جامعه می‌انجامد نیز جاری است. نپذیرفتن اقتضاء تعلیقی در حکم حکومتی به معنای پذیرش جبر و نفی اختیار است و بدین معناست که یک برنامه مشخص و غیر قابل تخطی در حال تحقق است که ارادهٔ انسانها هیچ دخالتی در آن ندارد.

البته جوانب این بحث در جای خود روشن شده است؛ از جمله اینکه تقوّم مشیت ربوبی، به اراده عبد در همه حوادث عالم خلقت نیست و اینکه این سخن با علم و قدرت مطلق خدای متعال منافاتی ندارد.

۲ ـ *تعلیقی بودن «تشریع حکم»، در احکام حکومتی*

اثبات تعلیقی بودن اقتضاء حکم در احکام حکومتی، قهراً تعلیقی بودن تشریع حکم را نیز به دنبال دارد و محتاج دلیل جداگانه‌ای نیست چرا که تشریع بدون اقتضاء بی‌معناست. و اگر بخواهد دلیلی برای آن اقامه شود همان ادله اثبات تعلیقی بودن اقتضاء حکم کفایت می‌کند لکن به علت حساسیت بحث همان استدلال از زاویه بحث تشریع مجدداً بیان می‌شود.

اثبات تعلیقی بودن تشریع نیز به دو دلیل ـ که یکی نقضی و دیگری اثباتی است ـ صورت می‌پذیرد:

دلیل نقضی: در صورت تعلیقی نبودن تشریع در خصوص احکام حکومتی مبتلا به پذیرش جبر خواهیم شد. قاعدهٔ اصولی این است که اگر تحقق قضایای خارجی که بواسطه فعل انسان

صورت می‌پذیرد به هیچ صورتی به ارادهٔ انسان متقوم نگردد باید ملتزم به جبر شد. منتهی تصور تحقق جبر در احکام حکومتی و احکام فردی به دوگونه است:

«در احکام فردی» ارادهٔ افراد در اصل اقتضاء و تشریع حکم دخالت ندارد و دخالت آن در مرتبه امتثال است، لذا فرض عدم اراده در مقام امتثال منجر به پذیرش شبههٔ جبر است. لکن در «احکام حکومتی» اصل اقتضاء و تشریع حکم مشروط به تحقق موضوع است. چون امر، به تغییر کل جامعه در جهت خاص تعلق گرفته است و این کل در حال تغییر، متناسب با مراحل تغییر خود در هر مرحله، حکم خاصی را طلب می‌کند. اما اینکه «جامعه چگونه تغییراتی پیدا می‌کند؟» متقوّم به ارادهٔ عمومی افراد جامعه است. بر این اساس فرض عدم مشارکت مردم در ایجاد تغییر در کل جامعه که منشاء ایجاد موضوع حکم حکومتی است منجر به پذیرش شبهه جبر می‌شود.

دلیل اثباتی: در «حکم حکومتی» ایجاد موضوع یا حادثه سازی مورد خواست خدای متعال است. و از آنجا که قبل از فرا رسیدن زمان تحقق موضوع، موضوع قابل پیش بینی و قابل شناسایی نیست، قهراً حکم آن نیز قابل انشاء و قابل استنباط نمی‌باشد.

پاسخ این سؤال که «چگونه انشأء حکم پس از زمان حیات نبی مکرّم‌اسلام صلی‌الله‌علیه‌وآله صورت می‌گیرد؟» در مباحث قبل داده شد که بر اساس «حکم جهتی» و «مقوّمات توصیف حکم» با علم اصول احکام حکومتی می‌توان احکام حکومتی را در هر زمان استنباط کرد که البته همان زمان، ظرف ایجاد اقتضاء و انشاء حکم نیز می‌باشد.

*** نتیجه**

با توضیحات فوق اجمالاً روشن گردید که ارادهٔ انسان علاوه بر «اجراء» و «فهم» حکم، از طریق مشارکت در ایجاد موضوع احکام حکومتی در پیدایش «اقتضاء» و «تشریع» حکم حکومتی نیز سهیم است و این مؤیدی است بر اینکه سنخ حکم در احکام حکومتی با احکام فردی متفاوت می‌باشد. انشاءالله توضیح بیشتر این مطلب در مباحث آتی دنبال می‌شود.

«والسلام»

خلاصه گزارش بحث

مبادی اصول فقه احکام حکومتی

حجةالاسلام والمسلمین حسینی
تنظیم از : برادر پیروزمند

جلسهٔ ۶۹
تاریخ جلسه: ۷۵/۷/۲۱

بیان خصوصیات «احکام حکومتی» و اختلاف سنخ آن با «احکام فردی»

مقدمه:

در ادامه بررسی خصوصیات احکام حکومتی در اسناد شرعی و بیان تفاوت آن با احکام فردی، در بحث گذشته بر این نکته تأکید شد که اقتضاء و تشریع و احکام حکومتی «تعلیقی» است. اما در این بحث و در ادامهٔ همین امر، دو مطلب را مورد توجه قرار می‌دهیم: در قسمت اول «تعلیقی بودن اقتضاء» بر مبنای نظام ولایت روشن می‌شود و در قسمت دوم با طرح احتمالات متعددی پیرامون این مسأله و روشن ساختن ضعف سایر احتمالات، ضرورت تعلیقی بودن اقتضاء و در احکام حکومتی به اثبات می‌رسد.

۱ ـ اثبات «تعلیقی بودن اقتضاء» در احکام حکومتی بر مبنای «نظام ولایت»

قبل از تحلیل اقتضاء بر مبنای ولایت، به تحلیل آن بر اساس سایر مبانی اشاره می‌کنیم.

بر مبنای «اصالت ماهیت»، اقتضاء هر شیء ذاتی اوست. خدای متعال می‌تواند شیء را موجود نماید یا موجود ننماید، اما در صورت ایجاد بر اساس اقتضای ذاتی خود عمل می‌کند؛ مثلاً اقتضای ذاتی دایره انحناء ۳۶۰ درجه است. در جای خود اشکالات متعددی بر این نظریه وارد شده است که از جملهٔ آنها اختلاف خصوصیت اشیاء در ربطهای مختلف است؛ مثل تغییر حجم آب در شرایط مختلف البته یک مانع اساس بر سر راه تحلیل اقتضاء در احکام حکومتی بر اساس مبانی اصالت وجود یا اصالت ماهیت، وجود دارد به اینکه این مبانی «فلسفه چرائی» را بیان می‌دارند نه «فلسفهٔ چگونگی» را و حال آنکه موضوع بحث احکام حکومتی چگونگی عملِ حکومت است.

بر مبنای «اصالت شرایط»، اقتضای هر شیء در ربط با سایر اشیاء مشخص می‌شود و

بریده از روابط درونی و بیرونی آن نیست. همچنین در وحدت ترکیبی، وحدت و کثرت اموری انتزاعی نیستند.

اما بنابر مبنای مختار در قدمهای بعد و در «اصالت تعلق» و «اصالت فاعلیت»، ابتداءاً به تعریف ربط می‌پردازیم و ثابت می‌کنیم که ربط با تعلق و تعلق با فاعلیت توأم است و فاعلیت بدون تولی و ولایت محال است.

حال بر مبنای «نظام ولایت» که ولایت و تولی اصل قرار می‌گیرد باید دید احکام حکومتی ـ که احکام سرپرستی و ولایت هستند ـ چگونه تعیین می‌شوند؟ فراموش نکنیم که البته بحث از ولایت تکوینی و تاریخی موضوع بحث نیست بلکه ولایت اجتماعی مورد نظر است.

در ولایت اجتماعی نه می‌توان پذیرفت که حاکم اسلامی وظیفه‌ای ندارد و نه می‌توان گفت وظیفهٔ او منحصر به برخورد انفعالی با حوادث مستحدثه است. چون وظیفهٔ او سرپرستی حوادث است، و این سرپرستی حتی در شرایط دفاع از بیضهٔ اسلام ضرورت دارد. اصولاً در سرپرستی حوادث، وظیفهٔ حاکم بر اساس اصول شرعی و میزان تولی مردم و آمادگی آنها در خدمتگزاری به اسلام و تعیین می‌شود و تعلیق آن به ارادهٔ عمومی ضروری است.

علاوه بر این که تقوّم مشیت خدای متعال به تقاضای عبد در قضایای خارجیه مورد اتفاق جمهور علما است اما در میزان رحمت و انعام خدای متعال به بنده، حتماً میزان عبودیت و سرسپاری او مؤثر است وگرنه این امر منتهی به جبر خواهد گردید. همچنین با توجه به خارجیه بودن قضایا در احکام حکومتی، تقوّم حکم حکومتی به ارادهٔ عمومی مردم ضروری است.

۲ ـ *اثبات تعلیقی بودن اقتضاء در احکام حکومتی از طریق نقد سایر احتمالات*

ادعای تعلیقی بودن اقتضاء در احکام حکومتی در بدو امر این توهم را در ذهن می‌آورد که ادعای فوق به معنای نفی خاتمیت رسالت است چراکه معنای آن ضرورت انشاء حکم پس از رحلت نبی مکرّم اسلام صلی الله علیه و آله و سلم می‌باشد.

پاسخ این شبهه در مباحث گذشته داده شد لکن برای روشن‌ترشدن جوانب بحث بر فرض واردبودن اشکال، پاسخهای دیگری راکه نسبت به نحوهٔ برخورد با موضوعات حکومتی

احتمال طرح دارد مطرح نموده و با توجه به نارسایی آنها، قوت پاسخ اول را آشکار می‌سازیم:

احتمال ۱ : برای تمامی موضوعات اجتماعی آن هم در همه وضعیت‌هایی که هر موضوع به خود می‌گیرد حکم شرعی جداگانه‌ای در خطابات شرعی وجود داشته باشد.

ضعف این احتمال از هر جهت واضح است چون چنین امر عقلاً امکان ندارد. اصولاً عقل چنین نحوه انشایی را پسندیده نمی‌داند و ارتکاز عرفی متشرعه مغایر با آن است.

احتمال ۲ : در موضوعات حکومتی، حکم تکلیفی شرعی وجود نداشته باشد و این محدوده منطقه فراغی باشد که شارع تشخیص مصلحت و مفسده در آن را به عهدهٔ عقل گذارده است

مهم‌ترین نقطهٔ ضعف این احتمال، مستندنشدن عقل و حس بشر به تعالیم وحی در چنین محدودهٔ عظیم و مهمی است. احتمال فوق بدین معناست که رسالت نبی مکرم اسلام صلی الله علیه و آله و سلم به امور فردی مردم محدود گردد و در مورد روابط بین مجموعه‌های انسانی ساکت باشد! با توجه به محقق‌بودن ظلم اجتماعی در این محدوده از موضوعات، چنین سکوتی از جانب شارع به تفویت مصلحت از عباد در اعظم مسایلی که بشر با آنها مواجه است، منجر شده و قهراً این احتمال با خاتمیت رسالت منافات دارد.

احتمال ۳: در موضوعات حکومتی، عقل استقلال رأی ندارد و تکلیف شرعی در بین است اما عقل قدرت تشخیص صلاح و فساد در این موضوعات را داشته و حکم عقل در موضوعات حکومتی همان حکم شرع است.

نارسایی عمده این احتمال نیز در اثبات ضرورت نبوت است. اگر عقل در چنین محدودهٔ گسترده‌ای مستقل از شرع قدرت پیداکردن راه نجات را دارد چرا در امور فردی این توانایی را نداشته باشد؟! لذا پذیرش چنین توانایی برای عقل نقص عمده‌ای برای ادله ضرورت نبوت محسوب می‌شود.

احتمال ۴ : در موضوعات حکومتی، تکلیف شرعی در بین است و عقل استقلال نظر ندارد اما حکم شرعی در موضوعات حکومتی مستقیماً بیان نشده است بلکه با معرفی مبانی (اعتقادات) و اهداف (ارزشها) توسط شرع، عقل قدرت تشخیص احکام تکلیفی متناسب با این مبانی و اهداف را دارد.

نارسایی این احتمال نیز با توجه به دو نکته روشن می‌شود:

اولاً اگر چنین نظریه‌ای درست باشد باید مشابه همین امر را در احکام فردی تجویز کرد و مثلاً به فلان درویش اجازه داد بدون اثبات مشروعیت نسخه‌ای که برای تهذیب می‌دهد آنرا به اسلام نسبت دهد! و حال آنکه مشهور علما چنین اموری را جایز نمی‌دانند.

ثانیاً آنچه برای تعیین چگونگی عمل در سرپرستی حکومت لازم است، بایدهای تکلیفی است که نظام متغیرهای حرکت اجتماعی را بیان می‌دارند و این امر به وسیله اهداف و مبانی قابل تعیین نیست چراکه «اهداف» بیانگر مطلوبیت‌هایی است که باید به آن رسید و نظام مطلوبیت‌ها با متغیرهایی که تغییرات موضوع را همراهی می‌کنند متفاوت است. مراد از «مبانی» نیز اگر به اصول اعتقاداتی که «فلسفه چرایی» یا علت اصل حرکت و نه چگونگی آن ـ را بیان می‌دارد محدود شود، متضمّن نظام متغیّرها نیست. و اگر مبانی در حدی توسعه یابد که به تعیین نظام متغیّرها بیانجامد احتمال دیگری است که مورد پذیرش ماست.

احتمال ۵ (نتیجه‌گیری): وجود تکلیف شرعی در موضوعات حکومتی و امکان استنباط آن، به وسیله ملاحظهٔ لوازم عقلیِ «حکم جهتی» حاکم بر کل جامعه و «مقومات توصیفی» به دست آمده از خطابات شرعی باشد. این همان احتمال است که بر مبنای «نظام ولایت» نیز ثابت گردید و ضرورت تعلیقی بودن اقتضاء در احکام حکومتی را ایجاب می‌کند بدون آنکه با خاتمیت نبوت منافاتی داشته باشد.

« والسلام »

خلاصه گزارش بحث

مبادی اصول فقه احکام حکومتی

حجةالاسلام والمسلمین حسینی
تنظیم از: برادر پیروزمند

جلسهٔ ۷۰
تاریخ جلسه: ۷۵/۷/۲۸

بیان خصوصیات «احکام حکومتی» و اختلاف سنخ آن با «احکام فردی»

مقدمه

در ادامه بررسی خصوصیات احکام حکومتی در دو بحث گذشته به اثبات این نکته پرداختیم که در احکام حکومتی «اقتضاء» و به تبع آن «تشریع»، امور تعلیقی هستند، برای اثبات این مدعا، به بررسی موضوع بر مبنای نظام ولایت و سایر مبانی مبادرت کردیم و احتمالات متنوعی را که در این رابطه امکان طرح داشت بیان نموده و گفتیم یکی از احتمالات مهم در مسأله این است که اصولاً صدور حکم در محدودهٔ موضوعات حکومتی در محدودهٔ شرع نبوده و به عهدهٔ عقل است. احتمال دیگر این بود که احکام حکومتی غیرمستقیم با شرع ارتباط می‌یابد بدین نحو که با اخذ مبانی توصیفی و اهداف ارزشی از منابع وحی، «عقل» قادر است تناسبات و احکامی را که طی مسیر به سمت آن اهداف بر اساس این مبانی ممکن می‌سازد، ملاحظه کند. در بحث قبل پاسخ مستقلی به هردو نظریه داده شد، و اینک با بررسی مجدد احتمال اخیر، به احتمال اول نیز پاسخ می‌گوییم.

۱ ـ عدم دستیابی به احکام حکومتی از طریق ملاحظه لوازم عقلیِ مبانی و ارزشهای شرعی

توضیح احتمال فوق در مقدمه ذکر گردید. اما پاسخ این نظریه منوط به توجه به دو اصل است:

اصل اوّل: امکان عدل و ظلم در موضوعات اجتماعی

نمی‌توان عدل و ظلم را به روابط فردی انسان با خدای متعال یا دیگر افراد منحصر کرد و حتماً در موضوعاتی که نفس موضوع اجتماعی است، و مشارکت عموم مردم محقق می‌شود نیز

امکان عدل و ظلم وجود دارد؛ از اعظم مصادیقی که می‌توان برای این امر ذکر کرد عدل و ظلم در روابط توزیع «قدرت، اطلاع و ثروت» در جامعه است. بنا براین فرض تناسب و عدم تناسب با کمال در افعال اجتماعی و مواجههٔ مجموعه‌های انسانی با یکدیگر نیز قابل دفاع خواهد بود.

اصل دوّم: عجز عقل از درک تناسبات کمال

اگر عقل بخواهد احکام تکلیفی لازم برای پیمودن مسیر کمال به سمت اهداف را به دست آورد باید قدرت ملاحظه هماهنگی حکم را با هدف داشته باشد. از طرف دیگر اهدافی که عقل باید هماهنگی نظر خود را با آنها بیان کند به عالم ماده ختم نشده و به عالم آخرت مربوط است. حال آنکه عقل به هیچ‌وجه قدرت اشراف بر آنها ندارد. لذا عقل مستقلاً قادر به درک تناسبات کمال نیست.

بنابراین عقل توان درک احکام حکومتی که بتوان نسبت آنرا به شرع مقدس تمام کرد، ندارد.

اگر گفته شود اهداف و مبانی از شرع اخذ می‌شوند؛ پاسخ می‌دهیم که اگر مبانی به توصیف کلی اصول اعتقادات ختم می‌شود نمی‌تواند محور تنظیم برنامهٔ تکامل قرار گیرد.

قرار دادن چنین معارف کلی به عنوان مبنا و تصور این که با اخذ مبنا و هدف از شرع، کارشناسی موضوعات حکومتی اسلامی می‌شود و تنظیمات حکومتی به شرع منسوب می‌گردد، به جز هموار کردن راه برای «تأویلات حسی» ثمرهٔ دیگری ندارد؛ یعنی تنظیم امور مسلمین بر اساس کارشناسی مادی صورت گرفته و معارف و ارزشهای الهی عملاً مستمسک چنین کارشناسی قرار می‌گیرد.

اما اگر مبانی اخذ شده از شرع مقدس تا حد بیان «متغیرهای تکامل» پیش رود می‌تواند اساس ایجاد کارشناسی اسلامی و مبدأ اسلامی شدن تنظیمات حکومتی گردد.

۲ ـ تفاوت سنخ حکم در احکام فردی و حکومتی

اوّلاً : باید توجه داشت انکار وجود احکام حکومتی با ادلهٔ نبوت «عامه و خاصه» منافات دارد.

ـ به مقتضای «ادله نبوت عامه»، با توجه به تحقق عدل و ظلم در موضوعات اجتماعی و مؤثر بودن آن برای آخرت باید حکم این موضوعات به نحوی توسط رسولان الهی بیان شود.

ـ به مقتضای «ادله نبوت خاصه»، پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم رسول خاتم و دین او کامل‌ترین ادیان است، لذا حتماً احکام حکومتی در مجموعه آیات و روایات موجود است و سطح ادراکات گذشتهٔ ما از ادله شرعی نباید مانع پذیرش سطح گسترده‌تر و عمیق‌تری از آن ادله گردد.

ثانیاً : احکام حکومتی ویژگیهای خاص خود را داراست که منشاء اختلاف سنخ احکام فردی و اجتماعی می‌گردد؛ از جمله این که برخلاف احکام فردی، در احکام حکومتی ایجاد موضوع یا حادثه‌سازی اجتماعی در جهت تکامل جامعه، موضوع تکلیف است و این امر به نوبهٔ خود توجه و التفات به موضوع عینی را ضروری می‌نماید. یعنی حکم، معلق به وضعیت خاص عینی جامعه است. لذا چنین حکمی نمی‌تواند همچون احکام فردی به نحو قضیهٔ حقیقیه به صورت کلی انشاء شود چراکه اصل پیدایش اقتضاء حکم، فرع بر جریان عینی تکامل موضوع است. در نتیجه باید پذیرفت که در احکام حکومتی اقتضاء و تشریع حکم «تعلیقی» است.

*** نتیجه**

قرار دادن موضوعات حکومتی به عنوان «منطقةالفراغ» که عقل مستقلاً یا براساس مبانی و اهداف انتزاعی که عوامل متغیر موضوع را روشن نمی‌سازد می‌خواهد تناسبات کمال را در آن بیان دارد، هم با کمال دین ناسازگار است و هم در حیطه توانایی عقل نمی‌گنجد. بنابر این باید با استناد ادله نبوت عامه و خاصه در جستجوی احکام حکومتی از ادله شرعی بود، منتهی در استخراج احکام حکومتی توجه به وجه امتیاز احکام حکومتی از احکام فردی در اسناد شرعی ضروری است. توجه به این خصوصیات بحث را بدین‌جا می‌رساند که باید قائل به «تعلیقی بودن اقتضاء و تشریع» در احکام حکومتی گردیم.

« والسلام »

خلاصه گزارش بحث

مبادی اصول فقه احکام حکومتی

حجةالاسلام والمسلمین حسینی
تنظیم از : برادر پیروزمند

جلسهٔ ۷۱
تاریخ جلسه: ۷۵/۸/۳

بیان خصوصیات «احکام حکومتی» و اختلاف سنخ آن با «احکام فردی»

مقدمه

در این بحث نیز بررسی خصوصیات اَسنادی احکام حکومتی و تفاوت آن با احکام فردی ادامه می‌یابد؛ برای این منظور پس از بیان تفاوت «احکام عبادی» و «احکام اجتماعی» در احکام فردی، با احکام حکومتی، با بیان سه سطح اقتضاء در احکام حکومتی می‌توان از تعلیقی بودن احکام حکومتی تصویر روشن‌تری ارائه داد.

۱ ـ تقسیم احکام فردی به اَحکام «عبادی» و «اجتماعی» و بیان تفاوت آن با احکام حکومتی

احکام عبادی، بیانگر ارتباط انسان با خدای متعال است. مأمورٌبه در این احکام، انجام عبادت به کیفیت خاصی است که شارع تعیین فرموده است. در احکام عبادی کمّیت به معنای تعیین مقدار تکرار عبادت یا تعداد اجزاء عبادت، موضوع تکلیف است اما کمّیت به معنای تعیین مقدار تأثیر هر عبادت در تقرب، و محاسبه و مراقبت بر افزایش تأثیر آن توسط مکلف، موضوع تکلیف فرد نیست.

احکام اجتماعی، بیانگر ارتباط انسان با سایر انسانها است؛ مثل احکام معاملات و حدود و دیات.

آنچه باعث شده تا این دسته از احکام را اجتماعی بدانیم همین است که کیفیت ارتباط بین افراد را در جامعه بیان می‌کند و از آنجا که احتمال تجاوز به حقوق یکدیگر به علت عدم رعایت این احکام وجود دارد، این دسته از احکام در اجرای خود به حاکم اسلامی احتیاج دارند. مع‌الوصف وجود این دو خصوصیت در احکام اجتماعی باعث نمی‌شود تا با احکام

حکومتی مترادف گردند.

تفاوت احکام اجتماعی و احکام حکومتی: دو خصوصیت عمده باعث این تفاوت است:

اوّلاً : احکام اجتماعی، وسیلهٔ تنظیم نسبتهای کلان اجتماعی نیست، چراکه موضوعاً ناظر به کیفیت تنظیم ساختار نظام نمی‌باشد.

ثانیاً : احکام اجتماعی، وسیله سرپرستی تکامل اجتماعی نیست؛ یعنی علاوه بر تنظیم ساختار، وسیله تغییر در ساختارهای اجتماعی و ایجاد حوادث اجتماعی در جهت تکامل جامعه نمی‌باشد.

اصولاً امر به تنظیم نسبتهای اجتماعی نسبت به «حکومت» ممکن است اما همین امر نسبت به «فرد» ممکن نیست، چراکه جامعه، یک موضوع واحد است و در شناسایی و تنظیم نسبتهای آن مشارکت جمعی وجود دارد اما افراد، متعدد هستند و واجب ساختن محاسبه نسبت بین امور در فرد معمولاً فوق طاقت فرد است.

۲ ـ *«اقتضاء جهت، اقتضاء مقوّمات و اقتضاء تناسبات»، سه مرحله اقتضاء در احکام حکومتی*

سابقاً ذکر شد که در احکام حکومتی سه مرحله وجود دارد:

ـ ***حکم جهتی*** که بیانگر محوری‌ترین حکمی است که جهت‌گیری اصلی حاکم بر جامعه را معلوم می‌کند.

ـ ***مقوّمات احکام حکومتی*** که از منابع شرع استنباط شده و واسطهٔ حکم جهتی و احکام عینی است.

ـ ***تناسبات کمّی*** که توصیفات کیفی را به احکام کمّی عینی تبدیل می‌کند.

در این مرحله توضیح داده شد که متناسب با سه مرحله فوق، سه سطح اقتضاء وجود دارد. نکتهٔ حائز اهمیت در تکمیل مطالب جلسات گذشته این است که تعلیقی‌بودن اقتضاء احکام حکومتی که سابقاً صحبت از آن به میان آمد مربوط به مرحله سوم یعنی «تناسبات» می‌باشد. اقتضاء در مرحله جهت و مقوّمات، معلق به ارادهٔ عمومی نبوده و به صورت قضایای حقیقیه از جانب خدای متعال و معصومین علیهم‌السلام انشاء شده است، لکن اقتضاء در مرحله

تناسبات، معلق به ارادهٔ عمومی و وضعیت عینی جامعه است چراکه در مرحلهٔ تناسبات، «نظام تخصیص کمی» تعیین می‌گردد که قهراً این امر جدای از وضعیت خاصی که جامعه در آن به سر می‌برد امکان نداشته و وضعیت جامعه نیز ربط مستقیمی با وضعیت اراده‌های عمومی آن جامعه دارد.

البته تنظیم تناسبات کمّی بر اساس «مدل محاسبهٔ اسلامی» و با استفاده از «مقوّمات احکام حکومتی» قابل تحقق است چراکه مقوّمات احکام حکومتی، وسیلهٔ نسبت‌دادن تضمیمات عینی حکومت به شارع می‌باشد.

نتیجه

با توجه به اینکه احکام حکومتی، وسیلهٔ تنظیم نسبتهای کلان اجتماعی و ابزار سرپرستی تکامل جامعه است و کمیت ـ به معنای تعیین میزان تخصیصهای اجتماعی ـ در آنها راه داشته و محاسبهٔ آن ضروری است و همچنین به واسطهٔ «تعلیقی‌بودن اقتضاء تناسبات» حکم در آنها تعلیقی است؛ لذا با احکام فردی ـ اعم از احکام عبادی و اجتماعی ـ سنخاً متفاوت است.

« والسلام »

خلاصه گزارش بحث

مبادی اصول فقه احکام حکومتی

حجةالاسلام والمسلمین حسینی
تنظیم از : برادر پیروزمند

جلسهٔ ۷۲
تاریخ جلسه: ۷۵/۸/۱۹

بیان خصوصیات «احکام حکومتی» و اختلاف سنخ آن با «احکام فردی»

مقدمه

در مباحث اخیر اختلاف احکام فردی و حکومتی از زوایای مختلف مورد بررسی قرار گرفت و معلوم شد احکام حکومتی، ابزار حادثه‌سازی و تکامل ساختارهای اجتماعی است و برای این منظور باید قدرت تبیین نسبتهای جامعه را در سطح «توسعه» و «کلان» دارا باشد، تا با این وسیله بتواند برخورد با مشرکین و منافقین را در سطح جهانی سازماندهی کند. ابزاربودن احکام حکومتی برای سرپرستی تکامل جامعه ایجاب نمود تا احکام حکومتی ناظر به وضعیت خاص اراده‌های عمومی جامعه و به تعبیر دیگر معلق به ارادهٔ عمومی باشد. اینک با بیان سه سطح «اقتضاء جهت، اقتضاء مقوّمات و اقتضاء تناسبات» در احکام حکومتی، تعلیقی بودن احکام حکومتی معنای واضح‌تری می‌یابد.

۱ ـ «تنجیزی بودن» اقتضاء جهت در احکام حکومتی

«حکم جهتی» امری تنجیزی است که تحت هیچ شرایطی تعطیل بردار نیست. اصل تکلیف مقابله با کفر و دفاع از بیضه اسلام حکمی است جهتی که به واسطه محدودیت مقدورات مادی و انسانی تعطیل‌بردار نیست.

هر چند در جای خود باید پیرامون تعیین حکم جهتی و خصوصیات آن دقتهای فقهی کافی به عمل آید اما برای تقریب به ذهن می‌توان توجه نمود که در آیات شریفهٔ قرآن مجید آنجا که صحبت از مقابلهٔ پرچم اسلام و پرچم کفر به بیان می‌آید خدای متعال به عنوان یک سنّت الهی، امداد جبههٔ حق را مطرح می‌سازد و خود را خریدار جان ایثارگران در این راه می‌داند. اما این اهتمام و معامله در مورد احکام فردی وجود ندارد؛ مثلاً اگر قدرت بر نماز پیدا شد

نمی‌فرماید که بر تو واجب است ولو به مرگ تو منجر شود!

۲ ـ تنجیزی بودن اقتضاء مقوّمات، در احکام حکومتی

مقوّمات احکام حکومتی، بیانگر عوامل متغیر اولویت بندی بین عوامل تغییر جامعه است. این عوامل متغیر ـ که از آنها به عنوان مقوّمات تعبیر نمودیم ـ دارای امر بود که باید مستقیماً از منابع شرع استنباط شود.

۳ ـ تعلیقی بودن «اقتضاء تناسبات»، در احکام حکومتی

عمدتاً دو عامل، منشاء تعلیقی بودن اقتضاء در مرحله تناسبات یا مناسک خاص حکومتی است:

اوّلاً واحد نبودن تکلیف آحاد افراد جامعه در حکومت؛ بدین معنا که در احکام فردی یک حکم به صورت مساوی برای همه جعل شده است ـ اعم از احکام عبادات یا معاملات ـ اما در حکومت هر فرد باید در جایگاه خود وظیفه‌اش را به خوبی انجام دهد تا یک منتجهٔ واحد در کل پدید آید.

ثانیاً تغییر تصمیمات یا مناسک حکومتی متناسب با آمادگی مسلمین در مقابله با کفر و آمادگی کفر در مقابله با اسلام. به عبارت دیگر هرچند اصل مقابله با کفر به هیچ امری مقید به هیچ قیدی نمی‌باشد اما کیفیت مقابله با کفر حتماً به ارادهٔ عمومی مردم وابسته است.

البته باید توجه داشت متغیر مناسک و تناسبات کمّی در احکام حکومتی بر اساس ایجاد برتری یا حداقل حفظ توازن قوای مسلمین در مقابله با کفار از یک طرف و مقوّمات یا عوامل متغیر به دست آمده از منابع شرع از طرف دیگر محاسبه می‌شود.

تغییر یافتن مناسک حکومتی بر اساس مقوّمات و جهت متخذ از شرع مانع مخدوش شدن خاتمیّت دین و احتیاج به تشریع جدید پس از زمان نبیّ مکرّم اسلام صلی الله علیه و آله و سلم می‌باشد.

به عبارت دیگر لازم نیست انتساب مناسک در حال تغییر حکومت به شرع به صورت مستقیم انجام پذیرد. اگر ملاحظهٔ لوازم عقلی خطابات بر اساس قواعدی که حجیّت آن احراز گردیده است نیز انجام گیرد، کافی است. اصل این‌گونه استنباط اصولاً امر جدیدی نیست که تنها مورد ادعای ما باشد بلکه برخی از فتاوای فقهای عظیم‌الشأن نیز به وسیله قواعدی که ملازمات

عقلی کلام معصوم علیه السلام را ملاحظه می‌کند، انجام می‌پذیرد. در این صورت معلق بودن تعیین مناسک و تناسبات کمّی در احکام حکومتی به شرایط خاص اجتماعی هیچ استبعادی ندارد؛ هرچند ممکن است منابع احکام حکومتی در آیات قرآن مجید منحصر به «آیات الاحکام» متعارف نباشد و آیات توصیفگر تکامل عالم و فلسفه تاریخ بر اساس بعثت انبیاء علیهم السلام، نیز به آن افزوده شود.

نتیجه

احکام حکومتی دارای سه مرتبه است که خصوصیات آنها را باید از یکدیگر تفکیک نمود:

۱ ـ ***حکم جهتی در احکام حکومتی*** که دارای «امر تنجیزی» بوده و مقید به هیچ قیدی نیست و به خودی خود بیانگر مناسک خاصی برای حکومت نمی‌باشد.

۲ ـ ***مقوّمات در احکام حکومتی*** که دارای امر تنجیزی بوده و عوامل متغیر تکامل جامعه را بیان می‌دارد، اما به خودی خود بیانگر مناسک خاصی برای حکومت نیست.

۳ ـ ***تناسبات (مناسک) در احکام حکومتی*** که دارای امر تعلیقی بوده و تصمیم مشخّص ولیّ اجتماعی و صاحبان مناصب اصلی حکومت را بر اساس حکم جهتی و مقوّمات از یک طرف و وضعیت خاص اجتماعی از طرف دیگر، بیان می‌دارد.

با این ترتیب اختلاف سنخ احکام حکومتی و احکام فردی در اسناد شرعی، معنای واضح‌تری می‌یابد.

« والسلام »

خلاصه گزارش بحث

مبادی اصول فقه احکام حکومتی

حجةالاسلام والمسلمین حسینی
تنظیم از: برادر پیروزمند

جلسهٔ ۷۳
تاریخ جلسه: ۷۵/۸/۲۶

طرح اشکالاتی پیرامون خصوصیات احکام حکومتی

مقدمه

در چند بحث اخیر به وجود سه مرتبه در احکام حکومتی اشاره کردیم که عبارت بودند از: «اقتضاء جهت، اقتضاء مقوّمات و اقتضاء تناسبات» و گفتیم در دو مرتبهٔ اول، اقتضاء «تنجیزی» است و در مرحله سوم «تعلیقی». در ادامهٔ بررسی این مسئله به طرح سئوالات یا شبهات عمده‌ای که در مورد بیان سه مرتبهٔ فوق برای احکام حکومتی، مطرح است می‌پردازیم.

اشکال اول: بدست نیامدن «امر جهتی» از مواد توصیفی

اشکال اول نسبت به امر جهتی در احکام حکومتی است به اینکه اصولاً امر جهتی از چه مأخذی قابل استنباط است؟ آیا امر مشخصی به این عنوان در اَسناد شرعی وجود دارد یا قرار است این امر، از توصیفات شرعی بدست آید؟ باعتقاد ما فرض اول منتفی است و فرض دوم ناممکن. اما عدم امکان آن بدین لحاظ است که:

اولاً از توصیف، تکلیف بدست نمی‌آید چون توصیف «اخبار» است و تکلیف «انشاء» و استفادهٔ انشاء از اخبار معمولاً ممکن نیست.

ثانیاً مفادی که از توصیف بدست می‌آید معمولاً قابل تعمیم به همه زمانها و شرایط نیست. اگر قرآن کریم حکایت کرد که حضرت موسی علیه‌السلام با زدن عصای خود به زمین، دوازده چشمه را جوشان دید، دلیلی ندارد که در دیگر زمانها نیز افراد حتی افراد مقرّب و مهذب با تکرار این عمل از زمین خشک چشمه بیرون آورند! لذا تعمیم دادن توصیفی که مربوط به زمان و مکان خاصی است به دیگر زمانها اگر بدون دلیل باشد ما را به قیاس و استحسان مبتلا خواهد کرد.

اشکال دوم: عدم ذکر «مقوّمات» در اسناد شرعی

در توضیح مقوّمات احکام حکومتی این نکته بیان شد که مقوّمات، بیانگر عوامل متغیّر در جامعه می‌باشند؛ آنهم عواملی که نسبت آنها به هم مشخص است و حال آنکه آنچه تا به حال از اسناد شرعی مورد ملاحظه علمای عظام واقع شده است وجود آیات و روایاتی با چنین خصوصیت را تصدیق نمی‌کند. خصوصاً اگر قرار باشد این عوامل در طول زمان دستخوش تغییراتی گردند.

علاوه بر اینکه آنچه در مورد حکم جهتی (مبنی بر بدست نیامدن امر، از توصیف) گفته شد در مورد مقوّمات احکام حکومتی نیز مطرح است.

اشکال سوم: عدم وجود حکم شرعی در مورد «تناسبات»

احکام حکومتی در مرتبهٔ تناسبات بیانگر تصمیمات عینی حکومت بود که این تصمیمات لزوماً همراه با یک سری تخصیصهای کمّی می‌باشد. این سطح از احکام تحت عنوان «مناسک یا تناسبات» در احکام حکومتی نام گرفت.

اشکال این است که منبع و مأخذ تعیین مناسک یا تناسبات اصطلاحی، آمار عینی و حسی است؛ آیات و روایات و همین امر اثبات می‌کند که این سطح از احکام، عقلی است و به عهده کارشناسان علوم اجتماعی و تجربی است که این قبیل محاسبات را انجام داده و اینگونه تصمیمات را اتخاذ نمایند.

به این ترتیب معلوم شد که تعیین مناسک یا تناسبات در حکومت از قبیل «مقدمات عقلی توصلی» است که عقل باید برای تحقق احکام الهی محاسبه و تعیین نماید نه از قبیل «احکام شرعی تعبدی» که عقل باید با روش خاص خود از کتاب و سنت استخراج کند.

پاسخ اجمالی به اشکال اول

با تأکید مجدد بر اینکه هر قاعدهٔ اصولی پس از احراز حجّیت آن قابلیت استناد دارد، با کنار هم قرار دادن دو مقدمه به پاسخ اشکال اول می‌رسیم:

اولاً استفادهٔ انشاء از اخبار توسط فقهاء، امر غیر معمول و ناممکن نبوده است چون ایشان با وجود قرائن حالیه یا مقالیه معتقدند که استفادهٔ انشاء از اخبار آن از نوع انشاء مستقیم

است. قاعدهٔ این مطلب در علم معانی بیان تمام می‌شود که مستند این قاعدهٔ معانی بیانی نیز «ارتکازات عرف عرب» است.

ثانیاً در مباحث قبل بررسی شد که سه عامل در فهم از کلمات دخالت دارند: ۱ ـ فهم عرفی ۲ ـ فهم عقلایی ۳ ـ فهم عقلی

از کنار هم گذاردن دو مقدمهٔ فوق می‌توان «نتیجه» گرفت که امکان ابداع قواعد جدیدی برای فهم انشاء از توصیف به استناد فهم عقلایی یا عقلی نیز وجود دارد.

برای تقریب به ذهن احتمالی در این رابطه ذکر می‌شود: شاید بتوان بین مواردی از توصیف که در آن دعوت به «عبرت» شده است با مواردی از توصیف که ذکر «نسبت» شده است تفاوت گذارد. یا مثلاً در جایی که شارع فرموده است «لن یجعل اللّه للکافرین علی المؤمنین سبیلا»، نهی شرعی فهمیده شود؛ با وجودی که فهم انشاء از اخبار نسبت به سنت و رویه الهی از سطح ارتکازات عمومی عرف عرب خارج است.

« والسلام »

خلاصه گزارش بحث

مبادی اصول فقه احکام حکومتی

حجةالاسلام والمسلمین حسینی
تنظیم از: برادر پیروزمند

جلسهٔ ۷۴
تاریخ جلسه: ۷۵/۹/۲۷

پاسخ اشکالات مطرح شده پیرامون خصوصیات احکام حکومتی

مقدمه

در بحث گذشته سه اشکال نسبت به خصوصیات ذکر شده در مورد احکام حکومتی مطرح گردید: ۱ـ بدست نیامدن امر جهتی و مقوّمات احکام، از توصیفات شرعی ۲ـ عدم ذکر «مقوّمات» در اسناد شرعی ۳ـ عقلی بودن و شرعی نبودن تعیین مناسک (تناسبات) حکومتی. اینک پاسخ اشکال اول و سوم می‌پردازیم اما تذکر این نکته را ضروری می‌دانیم که با پاسخگویی به اشکال اول، اشکال دوم نیز قهراً منتفی می‌گردد. در دفع اشکالات این اصل را باید در نظر داشت که هر نظریه‌ای در نهایت به شکلی به استغنای از وحی بیانجامد و به قیاس یا امتحان عقلی یا حسی منتهی گردد قطعاً منتفی است.

۱ـ امکان استفادهٔ «مقوّمات احکام حکومتی» از توصیفات شرع

اشکال این بود که چگونه از توصیف، تکلیف بدست می‌آید؟ در صورت عدم امکان استفادهٔ امر و نهی از توصیف، استنباط حکم جهتی و مقوّمات احکام حکومتی با مشکل مواجه می‌گردد.

پاسخ این است که چگونگی امر و نهی متناسب با «مرتبه حکم و موضوع» تفاوت می‌کند؛ یعنی اگر موضوع از قبیل موضوعات فردی یا «خُرد» باشد با «خطاب انشائی» حکم آن بیان می‌گردد مثل «اَقِمِ الصَّلاةَ لِدُلوکِ الشَّمسِ الی غسقِ اللَّیل» اما اگر موضوع از قبیل موضوعات «کلان» یا «توسعهٔ» اجتماعی باشد که اصول حاکم بر توسعه را بیان می‌کند با «خطاب توصیفی» حکم آن بیان می‌شود مثل «لَن یَجعَلَ الله لِلْکافِرینَ علی الْمُؤْمِنینَ سَبیلاً». ارتکازات عرفی مردم به تناسب اینکه موضوع مورد خطاب در سطح خرد باشد یا در سطح

کلان و توسعه؛ شکل خطاب را متفاوت می‌بیند. به همین دلیل نحوهٔ استفاده امر و نهی از قانون اساسی با نحوهٔ استفادهٔ امر و نهی از قوانین راهنمایی و رانندگی به دوگونه است در قانون اساسی خطاب به شکل توصیفی می‌باشد و در موضوعاتی مثل ضوابط راهنمایی و رانندگی خطاب به شکل انشائی است. و این فهم عرفی هم فهمی نیست که در شرایط خاصی به وجود آمده و مختص به همان مرحلهٔ تاریخی باشد.

۲ ـ امکان تقوّم کارشناسی و فقاهت در تعیین «مناسک حکومتی»، بدون حاکمیت کارشناسی

سابقاً گفته شد که تعیین تناسبات کمّی یا تصمیمات اجرایی در سطح کلان و توسعه اجتماعی باید به وسیلهٔ علم اصول احکام حکومتی انجام پذیرد و در عین حال تعیین آن به وضعیت اراده‌های عمومی مردم نیز ارتباط می‌یابد. در همین رابطه اشکال شد که تعیین مناسک حکومتی (به معنای فوق) پس از مطالعهٔ داده‌ها و اطلاعات حسی انجام می‌پذیرد که کاری کارشناسانه است و عملاً از حیطه کار فقاهتی خارج می‌باشد.

در پاسخ به اشکال فوق توضیح داده شد که تعیین مناسک حکومتی در سطح کلان با تقوّم کارشناسی و فقاهت انجام می‌گیرد اما حاکمیت با فقیه است نه کارشناس البته در تعیین مناسک یا حکم اجرائی حکومت، انجام مراحل زیر لازم است:

۱ ـ تنظیم اصول موضوعهٔ علوم اسلامی، توسط فقیه

۲ ـ تنظیم معادلات کاربردی بر اساس اصول موضوعهٔ تنظیم شده، توسط کارشناس

۳ ـ تنظیم گزارش از وضعیت اجتماعی بر اساس شاخصه‌هایی که فقیه معرفی می‌کند، توسط کارشناس

۴ ـ تنظیم مناسک حکومتی ـ یا احکام اجرایی در سطح کلان و توسعه، توسط فقیه

بنابراین وظیفهٔ کارشناس، تنظیم معادله و گزارش‌گیری و توصیف از عینیت بر اساس شاخصه‌هایی است که فقیه باید تعیین کند اما در تعیین اصول موضوعه و شاخصه‌های ارزیابی قبل از توصیف و تصمیم‌گیری بعد از توصیف دخالت ندارد. به عبارت دیگر تعیین «حکم اجرا» بر عهدهٔ فقیه است و تعیین «حکم کلی اجرا» بر عهده کارشناس می‌باشد. سپردن حق

تصمیم‌گیری در سطح کلان و توسعه اجتماعی به دست فقیه به این دلیل است که کارشناسان نظام باید تابع جهت‌گیری و مصلحت اندیشی که ولی فقیه حاکم بر نظام اسلامی انجام می‌دهد باشند چون ولیّ فقیه عالمترین فرد نسبت به معادلات کارشناسی در سطح رهبری نظام است لذا کارشناسی او باید کارشناسی نظام را در کلیه سطوح تحت تأثیر قرار دهد. طبیعی است که کارشناس حق تصمیم‌گیری در سطح موضوعات کلان و توسعه اجتماعی را نداشته باشد علاوه بر اینکه ادارهٔ جامعه به صورت ماشینی واقع نمی‌شود به اینکه معادلات اداره را به کامپیوتر بدهند تا بتواند برای مقدورات عمومی تصمیم بگیرد بلکه احتیاج به سرپرستی روحی، فکری و رفتاری آحاد جامعه امری غیرقابل اجتناب است. این کار در عالی‌ترین سطح باید توسط کسی انجام پذیرد که خود از صلابت روحی، رشد فکری و قدرت عملکرد عینی بالا برخوردار باشد و انس او با منابع اسلامی بیش از بقیه باشد.

نتیجه

تعیین مناسک حکومتی به وضعیت اراده‌های عمومی مردم تقوّم دارد و کارشناس، کارگزاری است که توصیف از وضعیت را بر اساس شاخصه‌های مستنبط از منابع شرع انجام می‌دهد لکن تنظیم احکام اجرایی در سطح کلان و توسعهٔ جامعه توسط فقیه انجام می‌پذیرد و آنچه قدرت تشخیص مصلحت را به فقیه می‌دهد رجوع به منابع اسلامی بوسیله علم اصول احکام حکومتی است که قبل از آن باید به صورت غیر قاعده‌مند ادارهٔ جامعه را به پیش برد.

« والسلام »

خلاصه گزارش بحث

مبادی اصول فقه احکام حکومتی

حجة‌الاسلام والمسلمین حسینی
تنظیم از: برادر پیروزمند

جلسهٔ ۷۵
تاریخ جلسه: ۷۵/۱۰/۱

پاسخ اشکالات مطرح شده پیرامون خصوصیات احکام حکومتی

مقدمه

در پیشنویس بحث ۷۳ اشکالاتی پیرامون خصوصیات مطرح شده در مورد احکام حکومتی ذکر شد و طی دو بحث اخیر به پاسخگویی آنها پرداختیم. یک اشکال این بود که چگونه از توصیف، تکلیف بدست می‌آید و اشکال دیگر این بود که تعیین مناسک حکومتی امری کارشناسی است یا فقاهتی؟ حال ضمن این بحث عمدتاً به بررسی مجدد اشکال اول می‌پردازیم و چون قبلاً به بررسی کامل اشکال دوم پرداخته‌ایم لذا ضرورتی برای طرح مجدد آن نمی‌بینیم.

۱ ـ ضرورت توصیفی بودن خطاب در سطح بیان جهت و مقوّمات احکام حکومتی

بحث اخیر گذشت بیان سیاستگذاریها عرفاً به لسان توصیف یا اخبار انجام می‌گیرد نه به لسان انشاء، لذا بیان احکام حکومتی در سطح ـ جهت و مقوّمات نیز می‌تواند به لسان اخبار انجام پذیرد. در این صورت منابع شرعی مورد استناد در احکام حکومتی منحصر به اسنادی که لسان انشائی دارند نخواهد بود.

اما آنچه در این بحث بیشتر توضیح داده می‌شود بررسی ضرورت توصیفی بودن خطاب، در مقام بیانِ احکام سرپرستی است. احکام را از یک نظر می‌توان «به احکام عمومی» و «احکام سرپرستی» تقسیم کرد. احکام عمومی، احکامی است که در هر زمانی که مورد ابتلاء مکلفین قرار گیرد بر آحاد مکلفین به طور مساوی واجب است اما احکام سرپرستی دارای ویژگی‌های زیر است:

۱ ـ در احکام سرپرستی مبدأ و غایت خاصی اخذ شده است؛ یعنی تحصیل نتیجهٔ

خاصی در آنها دنبال می‌شود بر خلاف احکام عمومی که وظیفهٔ مکلفین را در شرایط مختلف ابتلاء بیان می‌دارد یعنی نظر به وضعیت دارد نه شاخصهٔ تغییر وضعیت. مثلاً می‌فرماید: در اوقات خاصی باید نماز به جا آورید.

۲ ـ احکام سرپرستی مقید به زمان و مکان خاص است و بعد از ملاحظهٔ وضعیت است که می‌توان نسخهٔ مربوط به آن وضعیت را بیان داشت. بر خلاف احکام عمومی که دستوراتی برای بعث و زجر مکلفین است.

۳ ـ احکام سرپرستی مورد خطاب عامه مردم نیست.

سه خصوصیت فوق همراه با سایر خصوصیاتی که سابقاً ذکر گردید موجب تفاوت نوع بعث و زجر و تفاوت نوع استنباط احکام عمومی در مقایسه با احکام سرپرستی است لسان خطاب در احکام عمومی می‌تواند به صورت باید و نباید باشد اما در احکام سرپرستی به دلیل آنکه باید به معادله تصرف بیانجامد لسان خطاب به صورت شرطی (اگر و آنگاه) یا توصیفی است.

احکام سرپرستی به دلیل آنکه باید ابزار هدایت و تکامل عینی جامعه باشد و مناسک عینی جامعه هم در هر زمان با سایر زمانها متفاوت است قهراً نوع خطاب در اسنادی که می‌خواهد چنین احکامی را بیان دارد باید با احکام عمومی متفاوت بود. و لزوماً بایست آنرا در قالب «توصیفی» بیان کرد تا به وسیله قواعدی، متناسب با هر زمان، مناسک اجتماعی خاص آن زمان قابل استنباط باشد. به همین دلیل لسان خطاب در اسنادی که بیانگر احکام سرپرستی است نمی‌تواند لسان انشائی باشد.

هرچند استفادهٔ انشاء از اخبار در احکام عمومی، توسط فقهای معظم امری رایج و مورد پذیرش است لکن با توضیح فوق روشن گردید سنخ توصیف در احکام سرپرستی با توصیف در احکام عمومی تفاوت می‌نماید و تفاوتش در مواردی است که طی این سلسله مباحث ذکر گردید.

۲ ـ تقوّم «کارشناسی» و «فقاهت» در تعیین مناسک حکومتی با حفظ حاکمیت فقیه

گفته شد احکام حکومتی دارای سه سطح است: «سطح محوری» آن تعیین جهت است. «سطح تصرفی» آن تعیین مقوّمات است و «سطح تبعی» آن تعیین تناسبات از آنجا که در سطح سومِ احکام حکومتی ناظر به وضعیت خاص است لذا با کار کارشناسی تقوّم می‌یابد لکن این حرف به معنای حاکمیت کارشناسی در ادارهٔ نظام نیست. حاکمیت نظام در دست کسی است که در عالی‌ترین سطح، قدرت مقنن‌سازی ارتباط مناسک حکومتی را با منابع وحی‌دار است در حالی که کارشناس در پایین‌ترین سطح از مقنن‌سازی، عهده‌دار مقنن‌سازی امور حسی است و قهراً در تنظیمات اجتماعی به صورت یک تابع عمل می‌کند. سپس فقیه، هم به لحاظ موضوع کار (مقنن‌سازی ارتباط با کلمات وحی) و هم به لحاظ خصوصیات شخصیتی خود (از نظر شدت روحی، ظرفیت ذهنی و قدرت عملکرد عینی) ابتکار عمل را در صحنهٔ تنظیمات کلان اجتماعی در دست دارد. با این وصف ولیّ فقیه علاوه بر احکام عمومی با ابزار علم اصول احکام حکومتی، احکام سرپرستی یا نسخهٔ مربوط به هر وضعیت اجتماعی را صادر می‌نماید نه اینکه وظیفهٔ او تنها بیان احکام کلی حقیقی باشد که تطبیق آن در شرایط به عهده عموم مکلفین از جمله کارشناسان است. تنها در این صورت است که یعنی مقام افتاء با مقام ولایت پیوند می‌خورد.

نتیجه:

سنخ اَسناد در احکام حکومتی (احکام سرپرستی) با سنخ اسناد در احکام فردی و احکام عمومی متفاوت است؛ از جمله اینکه باید لسان آن در خطاب لسان توصیفی یا شرطی باشد نه لسان انشائی. با اضافه شدن مجموعهٔ اَسناد جد به به مدارک استنباط حکم فقیه قادر خواهد بود ـ با مسلح شدن به علم اصول احکام حکومتی ـ نسخهٔ متناسب با مصلحت اسلام را در هر زمان صادر نماید آنهم به صورت مقنن و بدون استناد به ذوق و فهم شخصی.

« والسلام »

خلاصه گزارش بحث

مبادی اصول فقه احکام حکومتی

حجةالاسلام والمسلمین حسینی
تنظیم از: برادر پیروزمند

جلسهٔ ۷۶
تاریخ جلسه: ۷۵/۱۰/۸

پاسخ اشکالات مطرح شده پیرامون خصوصیات احکام حکومتی

مقدمه

در ادامهٔ بررسی اشکالات وارد بر خصوصیات ذکر شده در مورد احکام حکومتی، در این بحث نیز به دو سئوال پاسخ داده می‌شود که سئوال دوم طی دو بحث قبل نیز مطرح گردیده بود:

۱ ـ چرا مقوّمات و جهت در تنظیمات کلان اجتماعی باید مستند به شرع گردد؟

۲ ـ آیا احکام حکومتی در سطح تنظیم مناسک محتاج کار فقاهتی است؟

۱ ـ بررسی محدودهٔ احکام حکومتی و ضرورت ارتباط یافتن آن با شرع از طریق جهت و مقوّمات

برای روشن شدن ضرورت استناد احکام حکومتی به شریعت لازم است تا مرور مجددی بر مراد و محدودهٔ احکام حکومتی صورت گیرد. برای این منظور ابتدا ابتدائا در بند ۱/۱ متذکر می‌شویم که چه احکامی «احکام حکومتی» نیست و سپس در بند ۱/۲ بیان می‌داریم که مراد از «حکومتی» چیست؟ نهایتاً در بند ۱/۳ روشن می‌کنیم که چرا این احکام را باید از طریق مقوّمات و جهت شریعت استناد دهیم؟

۱/۱ ـ تفاوت احکام عمومی و احکام تخصصی با احکام حکومتی

مراد از احکام «حکومتی»، احکام «عمومی» و «تخصصی» نیست هر چند احکام عمومی و تخصصی نیز بستر اجتماعی داشته و احکام فردی نیستند.

«احکام عمومی»، احکامی است که کلیه افراد جامعه موظف به رعایت آن هستند. در هر کشوری لزوماً روابط حقوقی خاصی حکمفرماست که هر فردی با هر ملیتی که در آن کشور

زندگی کند ملزم به رعایت آن می‌باشد.

«احکام تخصصی»، قوانین اجتماعی است که برای عموم مردم وضع نشده‌اند و تنها مربوط به یک صنف خاصی از جامعه می‌باشد؛ مثلاً پزشکان در انجام فعالیتهای پزشکی خود تابع ضوابط نظام پزشکی هستند.

«احکام حکومتی»، نه از قبیل احکام عمومی است و نه از قبیل احکام تخصصی لذا مراد از احکام حکومتی احکام جزایی و کیفری یا آنچه قاضی نسبت به آن حکم می‌کند (اعم از حدود، دیات، قصاص و تعزیرات) نیست بلکه مراد از این احکام حتی احکام مربوط به جمع‌آوری وجوه برّیه، اخماس، زکوات، مالیات یا تقسیم انفال، سرپرستی امور حسبه و امثال آن یا هیچیک از احکام معاملات اعم از عقود و ایقاعات نیست.

البته احکام عمومی اولاً: باید از منابع شرعی استنباط گردند و ثانیاً: اجرای آنها احتیاج به حاکم اسلامی دارد، لکن هیچیک از آنها منسوب به نفس حکومت نیست.

۱/۲ ـ احکام حکومتی ابزار تنظیم نسبتهای کلان و توسعه در جامعه

در بند ۱/۱ گفته شد که حکم حکومتی چه حکمی نیست اما در این قسمت می‌خواهیم بگوئیم حکم حکومتی چه حکمی هست؟ باعتقاد ما حکم حکومتی، تنظیم نسبتهای کلان و توسعهٔ اجتماعی را بر عهده دارد.

ـ تنظیم نسبتهای کلان در جایی است که نسبت بین موضوعات اصولی جامعه با حذف خصوصیات شخصیه موضوعات معلوم می‌شود. مشابه آنچه که در اقتصاد کلان گفته می‌شود، که در آن، نسبت بین چهار بازار «کار، کالا، سرمایه و پول» کنترل می‌شود. اما دیگر بحث نمی‌شود که سرمایه از کجا تحصیل شده و چه نوع سرمایه‌ای است یا در بازار کار چه نوع کاری انجام می‌شود؟ بلکه در این سطح تنها ملاحظهٔ برآیند هر یک و ایجاد تعادل بین هر بازار با دیگر بازارها مورد نظر است. بنابراین در ارزیابی وضعیت جامعه همانند اقتصاد به چنین سطحی از نسبتها، نسبتهای کلان گفته می‌شود.

بدیهی است چنین تصمیم‌گیری در چنین سطحی بر کلیه معاملات اثر می‌گذارد چرا که شرایط حاکم بر عقود و ایقاعات را ایجاد می‌کند.

ـ تنظیم نسبتهای توسعهٔ اجتماعی، جایگاه تصمیم‌گیری برای توسعه سیاسی یا فرهنگی یا اقتصادی جامعه می‌باشد.

در توسعهٔ سیاسی، آبرومندی جامعه نسبت به سایر جوامع ارتقاء می‌یابد. در توسعه فرهنگی، حقانیت ادراکات اجتماعی بیش از پیش احراز می‌گردد و بر محور حق توسعه می‌یابد و در توسعه اقتصادی نسبت تأثیر یا قدرت عملکردها، نسبت به سایر جوامع ارتقاء پیدا می‌کند. بدیهی است حادثه‌سازی‌های اجتماعی در دست کسی خواهد بود که چنین سطحی از تنظیم نسبتها را در دست دارد.

۱/۳ ـ *ضرورت نسبت یافتن احکام حکومتی با شرع از طریق جهت و مقوّمات*

تنظیم نسبتها در دو سطح فوق نمی‌تواند بدون احراز حجّیت شرعی انجام پذیرد. نمی‌توان پذیرفت که انجام عقود و ایقاعات در سطح خرد با تمام خصوصیات باید شرعی باشد اما تنظیم نسبتهای کلان و توسعه که شرایط حاکم معاملات را فراهم می‌کند و ابزار تصرف در «اعتبار، اطلاع و ثروتِ» مردم است بصورت عقلی محض انجام پذیرد! روابط عدل و ظلم در چنین سطحی حتماً باید مستند به شرع باشد. به عبارت دیگر اگر کارشناسی ادارهٔ جامعه در چنین سطحی به کارشناسی مستقل از دین و بر محور عقل سپرده شود حاصلی جز توجیه شدن «حکومت اهواء» به وسیله دین، ترویج اخلاق مادی و غلبه کفار بر مسلمین نخواهد داشت.

بنابراین واضح است که باید احکام جهت و مقوّمات ـ با توضیحاتی که در مورد آن در مباحث پیشین گذشت ـ از شرع، استنباط گردد و اساس تنظیم نسبت یا تعیین مناسک در حکومت قرار گیرد.

۲ ـ *مقوم تعیین مناسک حکومتی به «قوهٔ فقاهت»، «قدرت کارشناسی» و هویت «روحی، ذهنی و عملی» حاکم*

دومین پرسشی که به طور اختصار بدان پرداخته شد این بود که آیا تعیین مناسک حکومتی محتاج کار فقاهتی است؟

حاصل جواب این بود که تعیین مناسک به سه عامل بستگی دارد:

۱ ـ *قوهٔ فقاهت*، برای استنباط احکام جهت و مقوّمات از منابع. از آنجاکه تصمیم‌گیری در سطح

کلان و توسعه نمی‌تواند به وسیله شخصی که خود مقلد است انجام پذیرد، تعیین مناسک در این سطح باید توسط شخصی باشد که قدرت مراجعهٔ مستقیم به منابع را داشته باشد.

۲ ـ *قدرت کارشناسی*، برای تشخیص مصلحت فعلی حکومت. یک رکن از تعیین مناسک حکومتی، شناخت جامع و کامل از وضعیت اجتماعی ـ در سطح کلان و توسعه ـ می‌باشد. لذا کارشناسی در این سطح لازم است.

۳ ـ *هویت «روحی، ذهنی و عملی» حاکم*، برای توانایی تشخیص و تصمیم به‌موقع. در تعیین مناسک حکومتی، «حکم ولایتی» لازم است و حکم ولایتی با «حکم فقاهتی» و «حکم کارشناسی» متفاوت است. دو خصوصیت قبل حکم فقاهتی و کارشناسی را ممکن می‌ساخت اما این دو برای تعیین مناسک حکومتی لازم نیست. علاوه بر فقاهت و کارشناسی، هویت یا شخصیت فقیه نیز در نوع تصمیم‌گیری او مؤثر است. به عبارت دیگر در تعیین مناسک حکومتی، «حاکم، حکم و موضوع حکم» را باید از هم تفکیک نمود. حکم «از منابع شرع با قوهٔ فقاهت استنباط می‌گردد. «موضوع حکم» با قدرت کارشناسی مورد شناسایی قرار می‌گیرد لکن این دو جای «حاکم» را نمی‌گیرند. در نهایت این حاکم است که بر اساس انگیزه و روحیهٔ خود تصمیم می‌گیرد. یعنی اینگونه نیست که اگر احکام شرعی و معادلات کارشناسی به کامپیوتر داده شود بتواند بر اساس داده‌های خود تصمیم‌گیری اجتماعی انجام دهد.

به دلیل خصوصیت سوم است که تعیین مناسک حکومتی در سطح کلان و توسعه باید توسط فقیه انجام گیرد، هر چند تعیین مناسک بر اساس استنباطهای قبلی انجام پذیرد و محتاج مراجعه مجدد به کتاب و سنت نباشد.

«والسلام»

خلاصه گزارش بحث

مبادی اصول فقه احکام حکومتی

حجةالاسلام والمسلمین حسینی — جلسهٔ ۷۷

تنظیم از: برادر پیروزمند — تاریخ جلسه: ۷۵/۱۰/۱۵

پاسخ اشکالات مطرح شده پیرامون خصوصیات احکام حکومتی

مقدمه

در ادامه بررسی اشکالات پیرامون خصوصیات ذکر شده در مورد احکام حکومتی، در این جلسه نیز به دو سئوال پاسخ داده می‌شود:

۱ ـ از خصوصیات احکام حکومتی این بود که ابزار حادثه‌سازی است اما سئوال این است که حادثه‌سازی به چه معناست؟ آیا حادثه‌سازی لزوماً پس از ایجاد حکومت ممکن است و حرکتهای ضد استبدادی که علمای گذشته انجام می‌دادند حادثه‌سازی نبوده است؟

۲ ـ برای روشن شدن اینکه آیا تعیین مناسک حکومتی محتاج علم اصول احکام حکومتی است یا خیر باید این مسئله بررسی شود که محدودهٔ کاربرد علم اصول احکام حکومتی چیست؟

۱ ـ معنای حادثه‌سازی

حادثه‌سازی را دو سطح می‌توان تعریف نمود.

ـ در یک سطح حادثه سازی به معنای پاسخگو نبودن به مسائل مستحدثه و در دست گرفتن ایجاد حادثه است؛ حتی بنابر این سطح از تعریف، حرکتهای ضد استبدادی و ضد استعماری علمای گذشته ـ مثل تحریم تنباکو ـ را نمی‌توان حادثه‌سازی دانست چرا که آنها در مقابل شرایطی که دیگران فراهم نموده بودند عکس‌العمل نشان می‌دادند.

ـ سطح بالاتر تعریف حادثه سازی، ایجاد «تغییر در مقیاس» است، پس از ذکر دو مثال برای تبدیل مقیاس، ارائه تعریف منطقی آن آسانتر خواهد بود.

گاهی مبنای اندازه‌گیری حجم، مقیاسی از طول است، چه مقیاسهای قدیمی مثل «زرع،

وجب، گره یا مو» یا مقیاسهای جدید مثل «متر، سانتیمتر، میلی‌متر و میکرومتر». اندازه‌گیری بر اساس هر یک از این واحدها ابزار متناسب با خود را طلب می‌کند لکن مبنای اندازه‌گیری در همه آنها یکی است. یعنی واحدی بزرگ یا کوچک از امتداد به عنوان مقیاس انتخاب شده و حجم با آن اندازه‌گیری می‌شود؛ اما اگر به جای «حجم» خواستیم «حجم مخصوص» را اندازه‌گیری کنیم با انتخاب واحدی از امتداد، این اندازه‌گیری ممکن نیست زیرا حجم با وزن ارتباط یافته و معیاری برای اندازه‌گیری توأم ایندو لازم است. برای این منظور شیء را در قوس الکتریکی قرار داده و در حالت ذوب شدن، نور متصاعد شده از آن را با منشور اندازه‌گیری می‌کنند. چنین تغییری در شیوه محاسبه، تغییر در مقیاس اندازه‌گیری است.

همچنین در انتقال صدا زمانی که تموج مکانیکی صوت به امواج الکتریکی تبدیل می‌شود می‌توان با دستگاه آمپلی فایر، صدا را تا آمپلی فایر، چندین برابر، اشتداد داد و یا بالاتر از این امواج الکتریکی را نیز به امواج الکترونیکی تبدیل کرده و با اختلاف بسیار کمی صدای فرد را به آن طرف دنیا مخابره کرد. حال بر تمامی این فعالیتها می‌توان نام تبدیل در مقیاس را گذاشت.

پس ملاک تحقق تبدیل مقیاس، ایجاد حادثه با ابزار سنجش جدید و بر اساس مبنایی تکامل یافته است. با تغییر در مقیاس، معیار حق و باطل در حوادث اجتماعی نیز تغییر می‌کند و از دنیا پرستی به خداپرستی تبدیل می‌شود.

با توضیح فوق در مورد حادثه‌سازی روشن می‌شود که در احکام حکومتی حادثه‌سازی مرتبهٔ بالاتری نسبت به تنظیم معادلات «توزیع قدرت، توزیع اطلاع و توزیع ثروت» محسوب می‌شود. با حادثه‌سازی‌های اجتماعی، شرایط حاکم بر توزیع «قدرت، اطلاع و ثروت» تغییر می‌کند لذا باید حادثه سازی را در سطح «توسعه» و توزیع قدرت اطلاع، ثروت را در سطح «کلان» دانست.

علاوه بر این با معنای فوق از تبدیل مقیاس روشن شد که این امر بدون در دست داشتن حکومت امکان پذیر نیست و حرکتهای ضد استبدادی گذشته را نباید با حادثه سازی‌های پس از حکومت مقایسه نمود.

۲ ـ محدوده کاربرد علم اصول احکام حکومتی

در مباحث گذشته سه سطح «جهت، مقومات و تناسبات» برای احکام حکومتی ذکر گردید و بدنبال آن این سئوال مطرح شد که به چه دلیل تناسبات (یا احکام اجرایی در حکومت) جزء محدودهٔ احکام حکومتی قرار می‌گیرد؟ در این قسمت برای روشن‌تر شدن پاسخ این سئوال، به بیان کاربردهای علم اصول احکام حکومتی می‌پردازیم:

احکام حکومتی وسیله‌ی «رهبری مقیاس توسعه»، «تنظیم نسبتهای کلان» و «قضاوت در امور مهم اجتماعی» است و برای این منظور علم اصول احکام حکومتی باید در استنباط در موارد زیر توفیق داشته باشد:

۱ ـ *استنباط نظام توصیف یا نظام اولویتها:* اولویتهای اجتماعی باید به صورت نظام یافته ـ و نه به صورت بریده بریده و جدا جدا ـ از منابع شرع استنباط گردند تا بتوان تخصیصهای کلان و توسعه اجتماعی را بر اساس آنها تنظیم کرد. این حداقل امری است که ضرورت احتیاج به علم اصول احکام حکومتی را ثابت می‌نماید.

۲ ـ *استنباط نسبت بین مقومات و جهت:* با استنباط نظام توصیف، مقومات احکام حکومتی بدست می‌آید است لکن باید نسبت آن به جهت حاکم بر توسعهٔ جامعه ـ که خود نیز امری استنباطی است ـ استنباط گردد تا منشأ روشن شدن احکام تکامل یا ایجاد تغییر در مقیاس شود.

۳ ـ *استنباط روش معادلات کاربردی:* علاوه بر پیشفرضهای معادلات، این بحث را باید در جای خود بیشتر بررسی نمود که آیا مواد اصلی یا پیشفرضهای معادلات کاربردی از دین گرفته می‌شود یا روش معادله نیز به دین منسوب می‌شود؟ اعتقاد ما بر نظر دوم است که در این‌صورت این کار باید توسط علم اصول احکام حکومتی انجام پذیرد.

۴ ـ *استنباط خصوصیات گزینش حاکم:* موارد فوق بر روی هم احکامی را بیان می‌کند که به وسیله آن حاکم، سرپرستی جامعه را انجام می‌دهد و در شرایط مختلف به صدور حکم می‌پردازد. اما باید توجه کرد که این امری متفاوت با خصوصیات و شرایطی است که خود حاکم باید داشته باشد. اصولاً ما در قضاوت دو دسته احکام داریم: یک دسته احکامی هستند که قاضی بر اساس آنها حکم می‌کند و یک دسته احکامی که شرایط قاضی و مجلس قضا را بیان

می‌دارد. در احکام حکومتی نیز باید این دو دسته احکام را از یکدیگر تفکیک نمود.

در صورتی که در تمامی موارد فوق استنباط از منابع شرع را لازم بدانیم و اصول احکام حکومتی را برای پاسخگویی به آنها پایه‌ریزی نمائیم طبیعتاً کارشناس، ابزار دست فقیه در اجرا قرار خواهد گرفت و صحیح یا غلط بودن کار او به تأیید فقیه مسلط به احکام حکومتی وابسته خواهد بود. در نتیجه تعیین مناسک (احکام اجرایی) حکومت در سطوح عالی مستقیماً توسط فقیه انجام می‌گیرد و سطوح خُرد نیز با تأیید فقیه حجیّت می‌یابد.

«والسلام»

خلاصه گزارش بحث

اصول فقه احکام حکومتی

حجةالاسلام والمسلمین حسینی
تنظیم از: برادر پیروزمند

جلسهٔ ۷۸
تاریخ جلسه: ۷۵/۱۱/۲۷

فهم عرفی، بناء عقلا و لوازم عقلیِ تعریف شده بر محور تعبد» پایگاه اصلی علم اصول احکام حکومتی

* مقدمه

در جلسات گذشته مطرح شده بود که محورهای اصلی بحث در پایه‌ریزی تدریجی علم اصول احکام حکومتی عبارت است از بررسی «موضوع، فعل و نسبت حکمیه» در «اَسناد، اِسناد و اِستناد احکام حکومتی» پس از این محور بندی وارد شدیم در بررسی موضوع، فعل و نسبت حکمیه در اَسناد احکام حکومتی و بحث نسبتاً مبسوطی در مورد خصوصیات اَسنادی احکام حکومتی انجام گرفته و به پایان رسید.

از این جلسه بحث در محور دیگری آغاز می‌گردد و آن بررسی «خصوصیات استنادی احکام حکومتی»، است. قبل از این «استناد»، به روش استنباط معنا شده بود لذا در فصل اخیر، بحث در این مورد خواهد بود که تفاوتهای اساسی روش استنباط احکام فردی و روش استنباط احکام حکومتی در چیست؟ آیا التزام به خصوصیات اَسنادی ذکر شده در جلسات قبل تأسیس روش جدیدی را برای استنباط احکام حکومتی ایجاب می‌کند؟ در اینصورت رابطه علم اصول جدید با علم اصول گذشته و متعارف چیست؟ آیا علم اصول جدید در محدودهٔ فعالیت خود دست نخورده باقی می‌ماند یا خیر؟ علم اصول جدید در مبانی خود چه امتیازی نسبت به علم اصول موجود دارد و این امتیاز در مبانی منشأ تأسیس چه اصول و قواعد جدیدی می‌تواند باشد؟ این قبیل سئوالات مطالبی است که در فصل جدید بحث باید بدان پرداخت.

۱ ـ اکتفا نشدن به فهم عرفی از ظواهر در استنباط احکام حکومتی

در جلسات گذشته هم این نکته توضیح داده شد که خطابات شرعی دو سطح دارد، در یک سطح آن عموم مکلفین مورد خطاب هستند و در سطح دیگر خواص از مکلفین مورد خطابند. در مواردی که افراد خاص مورد خطاب باشند نمی‌توان فهم عمومی و عرفی را مصدر فهم خطابات قرار داد چون از حد ادراک عموم خارج است و تنها برای خواص قابل فهم است، و معمولاً سطح عمیق‌تر مفاهیم با ملاحظه لوازم عقلی و منطقی خطابات قابل فهمند، منتهی مهم مطلب این است که استناد لوازم منطقی خطاب به شارع باید به شکلی قاعده‌مند و بر محور تعبد صورت بگیرد که در بند ۲ به توضیح بیشتر آن می‌پردازیم.

۲ ـ مشروط شدن «فهم عرفی، بناء عقلا، لوازم عقلی» به «تعبد»، در علم اصول احکام حکومتی

سابق بر این، احکام دو تقسیم عمده یافت: فردی و حکومتی و توضیح داده شد که چگونه در جامعه احکام فردی تابع احکام حکومتی عمل می‌کند، در این جلسه نیز با بیان مجدد نکته فوق و تأکید بر ضرورت ارتباط یافتن نسبتهای کلان و توسعه اجتماعی با شرع، مبانی اصلی علم اصول در علم اصول احکام فردی و علم اصول احکام حکومتی معرفی گردید.

در نظر اول، فرد در رفتار فردی خود تا حدود زیادی آزادی عمل دارد، اینکه سرمایه خود را در خرید خانه صرف کند یا اجارهٔ منزل با لوازم منزل بخرد یا آن‌را قرض دهد و دهها مسئله روز مرّه از این قبیل، آزادی عمل انسان را در افعال خود می‌رساند.

لکن این آزادی عمل توسط افرادی که نسبتهای کلان اجتماعی را تنظیم می‌نمایند محدود گشته و جهت دهی می‌شود. با وضع قوانین اجتماعی دیگر هر کاری برای افراد «صرف» نمی‌کند و همین مسئله اهرمی است تا تصمیم‌گیری افراد به سمت خاصی هدایت شود.

از نسبتهای کلان اجتماعی گذشته، فرد یا افرادی که در مورد چگونگی ارتباط یک جامعه با بیرون خویش تصمیم می‌گیرند چگونگی تنظیم نسبتهای کلان جامعه را محدود نموده و آنرا جهت‌گیری می‌کنند، به تعبیر دیگر نسبیت بین اسلام و کفر، آزادی عمل در تنظیمات اجتماعی را محدود می‌کند.

دقیقاً به همین دلیل بود که ضرورت استنباط احکام حکومتی برای ارتباط یافتن نسبتهای کلان و توسعه اجتماعی با شرع، ثابت گشت.

حال صحبت در مورد این است که مبانی و پایه‌های اصلی علم اصول محتاج چه تغییر یا تکاملی است؟ و آیا این تغییر برای استنباط احکام فردی هم لازم است یا منحصر به استنباط احکام حکومتی می‌باشد؟

ارکان اصلی علم اصول را سه مطلب تشکیل می‌دهد ۱ ـ فهم عرف ۲ ـ بناء عقلا ۳ ـ لوازم عقلی. در اصول موجود عقل نظری، عقل عملی و ادراکات عرفی مقید و مشروط به «تعبد» نشده و هر کدام مستقل از یکدیگر دارای قواعدی هستند. در صورتی که علم اصول احکام حکومتی تأسیس شده و علم اصول موجود در منزلت واقعی خود قرار گیرد، برای استنباط احکام فردی یا احکام عمومی کافی است و محتاج تغییرات بنیادینی نمی‌باشد. لکن اضافه نمودن هر اصلی به علم اصول موجود در صورتی حجیت دارد که با قاعده‌مندی، قابلیت تفاهم در بین عرف متخصص داشته باشد آنهم قاعده‌مندی که لزوماً بر اساس «تعبد» استوار باشد. عمده‌ترین نکته‌ای که در ادامه قسمت اخیر بحث (چگونگی استناد در احکام حکومتی) باید بدان پرداختن چگونگی جریان تعبد در فهم عرفی، بناء عقلا و لوازم عقلی است و تأثیری که این مسئله در قواعد اصولی بر جای می‌گذارد.

البته در دفاع از جریان تعبد در علم اصول موجود، گفته شد که فهم عرفی از کلمات مشروط به امضای شارع می‌باشد، یعنی مشروط به آن است که شارع خلاف آنرا نفرموده باشد لکن در پاسخ این اشکال گفته شد که حجیت فهم عرفی از کلمات نمی‌تواند به امضای شارع باز گردد، چرا که فهم هر گونه قرار جدید از ناحیه شارع لزوماً به فهم عرفی از کلمات باز می‌گردد، مثلاً اگر بخواهد بفرماید من «صلاة» را برای اعمال خاصی استعمال می‌کنم نه به معنای دعا، برای فهماندن همین حرف قهراً به فهم عرفی از کلماتی که برای القاء این مطلب به کار برده است، تکیه می‌نماید.

خلاصه گزارش بحث

اصول فقه احکام حکومتی

حجة‌الاسلام والمسلمین حسینی
تنظیم از: برادر پیروزمند

جلسهٔ ۷۹
تاریخ جلسه: ۷۵/۱۲/۶

معنای جریان تعبد در «فهم عرفی، بناء عقلا و لوازم عقلی»

مقدمه:

در جلسه گذشته به فصل جدیدی از بحث وارد شدیم و آن بررسی موضوع، فعل و نسبت حکمیه در «استناد» است. عمده مطلبی که در جلسه گذشته طرح شد ضرورت «مقید ساختن فهم عرفی، بناء عقلا و لوازم عقلی به تعبد» بود، و تأسیس علم اصول احکام حکومتی بر تحقق این معنا متوقف گردید. در این جلسه به روشن‌تر نمودن همین مسئله پرداخته شد که معنای جریان تعبد در بناء عرفی، عقلایی و عقلی چیست؟ اگر مراد اصل قرار گرفتن معارف دینی در خود علم اصول است سئوال در مرحله عقب‌تر تکرار می‌شود که طریق استناد آن معارف و احکام به شرع چیست؟ لزوماً در یک مرحله باید این سئوال منقطع گردد. اگر مراد از اصل بودن تعبد وجود نیست صحیح و تلاش در حد وسع فقیه است، این معنا در علم اصول گذشته هم وجود داشته و حاصلش علم اصول موجود است. لذا سئوال اساسی این است که جریان تعبّدی که هم امکان داشته و هم در اصول موجود، وجود نداشته باشد، چیست؟ برای این منظور به طرح و بررسی دو احتمال می‌پردازیم:

ـ احتمال اول، پذیرش اجتماعی (اعم از عرف عام و عرف خاص) را زیربنای علم اصول می‌داند.

ـ احتمال دوم، جریان تعبد در روش فهم عرفی، عقلی و عقلایی را زیربنای علم اصول می‌داند.

۱ ـ «پذیرش اجتماعی» زیربنای علم اصول موجود

سابقاً سه پایه اساسی برای علم اصول ذکر شده بود ۱ ـ انسباقات عرفی ۲ ـ بناء و عقلا ۳ ـ لوازم عقلی یعنی استدلال اثبات یا نفی هر امری لزوماً به یکی از این سه باز می‌گردد. معرفی این سه یک مرحله بحث را از مسائل و قواعد فراوان اصولی خارج نمود و ما را به توجه نمودن به مبانی علم اصول سوق داد. حال یک مرحله دقیق‌تر شده و توجّه می‌نمائیم که اساس قرار دادن اینها به معنای اصل قرارگرفتن چه امری در اصول است و نقطه اتکای آن امر بر چیست؟

مهمترین استدلالی که اساس قرار دادن بناء عرفی، عقلایی و عقلی را توجیه می‌نماید «لزوم ابزاری برای تفاهم اجتماعی» است، بازگشت قواعد تفاهم اجتماعی نیز به «پذیرفته شده‌های اجتماعی» است و پذیرفته شده‌های اجتماعی از سه دسته پذیرفته شده‌های عرفی، عقلایی و عقلی خارج نیستند. بنابراین قواعد اصول، به بناء عرفی، عقلی و عقلایی باز می‌گشت؛ بناء عرفی، عقلایی و عقلی به لزوم تفاهم اجتماعی رجوع نمود و بالاخره، نقطه اتکای تفاهم اجتماعی بر پذیرفته شده‌های اجتماعی یعنی آنچه در جامعهٔ تلقی به قبول می‌شود اعم از اینکه در عرف عام باشد یا در عرف خاص.

در فهم ظواهر الفاظ، جامعه رجوع به اهل آن زبان را لازم می‌داند، یعنی فهم مفردات و ترکیبات کلمات را تابع قواعد پذیرفتهٔ اهل آن زبان (مثلاً عربی) می‌داند.

در جامعه مدح و ذم عقلا منشاء اثر است و اعتناء به آن مورد پذیرش عرف عام است، حتی پذیرش آن منحصر به اهل زبان خاص نیست.

همچنین در فهم لوازم عقلی، استفاده از منطق صوری و قاعدهٔ اندراج به صورت امری قطعی و مسلم درآمده و مورد پذیرش عمومی واقع شده است در حدی که اثبات یا نفی لوازم از موضوعی به وسیله این روش متوقف بر پذیرش هیچ شخص دیگری نیست، کافی است که قواعد را درست به کار گرفته باشید و در شرایط و خصوصیاتی که برای اقامه برهان و دلیل ذکر شده است به خطا نرفته باشید.

ملاحظه شد که فهم عرفی، بناء عقلا و لوازم عقلی هر سه به پذیرفته شده‌های اجتماعی تکیه دارند، در نتیجه مقنن سازی قواعد در علم اصول از طریق مقنن سازی ارتباط آن با پذیرفته

شده‌های اجتماعی ـ از طریق فهم عرفی عقلایی و عقلی ـ واقع شده است. لذا تکامل قواعد اصول نیز به امری جز رشد فهم عرفی نمی‌تواند بازگردد.

۲ ـ «تعبد» زیربنای علم اصول احکام حکومتی

۲/۱ ـ تکامل پذیری منطق‌ها از جمله علم اصول

مقدمتاً باید در نظر داشت که هر منطقی از جمله علم اصول قابل تکامل است و تکامل آن تابع تکامل حد اولیه‌اش می‌باشد چنانچه اختلاف در لوازم منطقی نیز لزوماً به اختلاف در حد اولیه بازگشت می‌کند. مثلاً در منطق صوری مجموعه قواعد منطقی به صورت یک قضیه حملیه به حد اولیه باز می‌گردد و حد اولیه آن چیزی نیست جز مفهوم هستی و سلب آن یعنی نیستی. به این ترتیب در نفس منطق، ماده و صورت با یکدیگر اتحاد می‌یابند و منظور از ماده در اینجا غیر از ماده‌ای است که در بکارگیری منطق درون آن قرار می‌گیرد. همانگونه که در منطق صوری با تکامل ادراک از هستی منطق قابل تکامل است در منطق اصول نیز با تکامل در ارتکازات اجتماعی، علم اصول قابل تکامل است.

اساساً تکامل‌پذیری اصل مسلم در ادراک بشر غیر معصوم است و آنچه در عین تکامل پذیری مانع نسبیت مطلق در ادراک است، ثبات جهت در تغییرات است.

۲/۲ ـ تکامل یافتن علم اصول با مقنن شدن تأثیر ارتکازات اجتماعی در علم اصول، بر محور تعبد

تا اینجا مشخص شد که پایه اصلی علم اصول ارتکازات اجتماعی است و با تکامل ارتکازات علم اصول قابل تکامل می‌باشد، حال بر این نکته تأکید می‌نمائیم که هم تکامل ارتکازات و هم روش شناخت ارتکازات باید بر محور تعبد واقع شود.

در اصول موجود اولاً تأثیرگذاری پذیرفته شده‌های اجتماعی بر قواعد اصولی به صورت مقنن واقع نمی‌شود ثانیاً در روش شناخت ارتکازات عرفی، عقلایی و عقلی، «تعبد» حضور ندارد.

آنچه ما در این بحث دنبال می‌کنیم مقنن شدن ارتباط روش فهمِ لغت، فهم روابط اجتماعی و فهم لوازم عقلی با «قدرت متیقنهای مذهب» است. بعبارت ساده جریان تعبد در

روش به معنای احراز تناسب روش فهمِ ارتکازات عرفی، عقلایی و عقلی با اعتقادات مسلم اسلامی است، با اعتقاد به توحید، معاد، رسالت، امامت، اختیار و امثال آن. اعتقاداتی که برخی از آن مورد پذیرش کل ادیان است و برخی مورد اتفاق مسلمین، بدون اینکه در این بحث توجه داشته باشیم این اعتقادات از چه طریقی ثابت شده‌اند.

اگر معنای جریان تعبد در علم اصول این شد که «هماهنگی با قدر متیقنهای مذهب شرط صحت فهم عرفی، عقلی، عقلایی قرار گیرد»، معلوم می‌شود که جریان تعبد به احتمالاتی که در مقدمه بحث طرح شد وابسته نیست، یعنی جریان تعبد نه به معنای حاکمیت احکام یا معارف دینی بر روش اصول است که برای انتسابش به شرع به روش دیگری محتاج باشیم. نه به معنای خلوص در نیت و تلاش در عمل است که در اصول موجود وجود داشته باشد و نه به معنای اتکاء به فهم عرفی عقلی و عقلایی. بلکه به معنای مقنن‌سازی ارتباط تکامل در ارتکازات با قدر متیقنهای مذهب از یک طرف و با قواعد استنادی از طرف دیگر است.

«والسلام»

خلاصه گزارش بحث

اصول فقه احکام حکومتی

حجة‌الاسلام والمسلمین حسینی
تنظیم از: برادر پیروزمند

جلسهٔ ۸۰
تاریخ جلسه: ۷۵/۱۲/۱۱

عنوان: مقید نبودن «فهم عرفی، بناء عقلاء و لوازم عقلی» به تعبد در علم اصول موجود

* مقدمه

پس از اتمام بحث در مورد اَسناد احکام حکومتی، بررسی پیرامون کیفیت «استناد» در احکام حکومتی آغاز گردید. در قدم اول گفته شد ضرورتاً باید «فهم عرفی، بناء عقلا و لوازم عقلی» به تعبد، مشروط گردد. بمنظور تبیین طرح این مسئله، در این مقال به این سئوال پاسخ می‌گوئیم که «چرا در علم اصول موجود، «فهم عرفی، بناء عقلا و لوازم عقلی»، مقیّد به تعبد نیست؟» همچنین اجمالاً توضیح خواهیم داد که «مقید شدن آن به تعبد به چه معناست؟» هر چند توضیح بیشتر این مطلب را باید در مباحث آتی پی بگیریم.

۱ ـ خروج موضوعی «روش»، از قید «تعبد»، در علم اصول موجود

مقید نساختن نفس «روش» به تعبد، به هیچ وجه ناشی از سهل انگاری یا بی تقوایی علمای گذشته نیست بلکه ناشی از نظر ایشان مبنی بر محال بودن چنین امری است. در مباحث گذشته ثابت شدکه تمامی استدلالها در علم اصول لزوماً به یکی از سه پایهٔ فهم عرفی، بناء عقلا و لوازم عقلی باز می‌گردد و اگر قرار باشد روش به تعبد مشروط گردد معنایی جز حضور تعبد در این سه امر ندارد و حال آنکه از نظر علمای گذشته مشروط شدن این سه به تعبد، امری نامعقول و غیر ممکن است.

اصولاً «لوازم عقلی» با استفاده از روش قیاس و با اتکاء بر بداهتهای عقل نظری ثابت می‌شود و «بناء عقلا» رجوع به روابط اجتماعی و با اتکاء بر بداهتهای عقل عملی ثابت می‌گردد و فهم از ظواهر الفاظ با رجوع به انسباقات

عرفی اهل هر زبان بدست می‌آید. واضح است اصل قرار دادن تعبد در این سه امر معنایی ندارد چرا که قواعد بدست آمده بر این سه پایه وسیله‌ای است برای استنباط احکام و معارف الهی. لذا قبل از این سه، مفاهیمی به عنوان فرهنگ مذهب در اختیار ما نیست تا بخواهیم روش استنباط را بدان مقید سازیم. بر این اساس از نظر علمای بزرگ گذشته «فهم عرفی، بناء عقلا و لوازم عقلی»، موضوعاً از مشروط شدن، تعبد خارج بوده است و به هیچ وجه نمی‌توان این مسئله را حمل بر بی‌تقوایی گذشتگان نمود زیرا بی‌تقوایی در مسئله‌ای که مورد غفلت انسان است معنا ندارد. مثلاً از نظر علما، علم به قوانین نشر اسکناس، دخالتی در افتاء به جواز معامله با پول ندارد هر چند از طریق کم و زیاد نمودن حجم اسکناس انتشار یافته بتوان در قدرت خرید تمامی مردم تصرف کرد. بر این مبنا مطلع نشدن فقیه از قوانین نشر اسکناس، نشانگر اهمال و بی تقوایی او نیست بلکه به دلیل خروج موضوعی چنین اطلاعی از امکان صدور فتوی است.

به عبارت دیگر مراقبت بر علوم مخالفت قطعیه محصولات فقه با ضروریات اسلام وجود داشته و دارد لکن تاکنون اهتمام بر مخالفت نداشتن مبانی منطقی علم اصول با اسلام وجود نداشته است که البته مهمترین علت این امر را باید در عدم ضرورت بلکه عدم امکان اشتراط مبانی علم اصول به تعبد دانست.

۲ ـ اصل بودن «پذیرش اجتماعی» در علم اصول و مقید نبودن آن به تعبد در علم اصول موجود

پس از طرح فهم عرفی، بناء عقلا و لوازم عقلی به عنوان تکیه گاههای اساسی استدلال در علم اصول آنچه زمینهٔ دقت عمیقتر را فراهم می‌نماید توجه به پایگاه حجیت فهم عرفی، عقلایی و عقلی است. حجیت این سه به چیزی جز «پذیرش اجتماعی» بازگشت نمی‌کند چرا که پذیرش اجتماعی، سنگ اولیهٔ تفاهم اجتماعی است و فهم عرفی، عقلایی و عقلی، اسباب مختلف ایجاد تفاهم می‌باشد که تا مورد پذیرش قرار نگیرند احتجاج به وسیله آنها ممکن نیست.

در اصل قرار گرفتن پذیرش اجتماعی در علم اصول بحثی نیست منتهی نکته است که توجه به آن می‌تواند منشاء تکامل در علم اصول باشد اولاً مقنّن نبودن تأثیر پذیرش اجتماعی در علم اصول است ثانیاً مشروط نبودن پذیرش اجتماعی تأثیرگذار، به تعبد می‌باشد.

در مورد نکته دوم در مباحث آینده بیشتر سخن خواهیم گفت و نکته اول نیز با تأمل در روند موجود علم اصول، امری آشکار است. اساساً در علم اصول موجود چنین ریشه‌یابی در مباحث اصولی انجام نمی‌گیرد؛ چه رسد به اینکه نحوهٔ تأثیرگذاری آن نیز قاعده‌مند گردد. یعنی استفاده از فهم عرفی، بناء عقلا و لوازم عقلی به تناسب

موضوعات مورد بحث در علم اصول انجام می‌شود منتهی از ابتدا این مبانی بخوبی منقّح نشده و ربط قواعد با مبانی به صورت مشخص و صریح مورد بحث قرار نگرفته است. مهمتر آنکه تکیه داشتن فهم عرفی، عقلایی و عقلی به پذیرش اجتماعی نیز غالباً مورد غفلت بوده است و همین امر باعث شده تا اولاً تأثیر ارتکازات اجتماعی علم اصول تقریباً به صورت ناخودآگاه واقع شود ثانیاً به علت عدم تفکیک پذیرش اجتماعی اهل مذهب در جامعه مسلمین با پذیرش اجتماعی غیر مسلمین که بر اساس فرهنگ مادی شکل گرفته است، تأثیر ارتکازات به شکل کنترل شده انجام نپذیرد و حال آنکه اگر ربط قواعد اصول با مبنای آن (که پذیرش اجتماعی است) قاعده‌مند گردد امکان استدلالهای فقهی در موضوع خود کمتر از براهین فلسفی نخواهد بود.

در صورت توجه به چنین قاعده‌مندی واضح می‌شود که «لسان قوم» منحصر به عرف زمان تخاطب نیست بلکه شارع مقدس برای عوام و خواص موجود در هر زمان، دستور هدایت و کمال دارد هر چند یک سطح از خطاب آن در همین تاریخ با عرف عام جوامع ـ حتی جوامع غیر مسلمان ـ است. البته این نکته را فقهای معظّم شیعه نیز از طریق دیگری مورد پذیرش قرار داده‌اند چراکه اذعان می‌فرمایند تکامل علم اصول عمدتاً پس از زمان معصومین(ع) انجام گرفته است. فهمی که فقهای گرانقدر ما از ادلّه شرعیه دارند به هیچ وجه در سطح فهم عام زمان تخاطب و پس از آن نیست.

خلاصه گزارش بحث

اصول فقه احکام حکومتی

حجةالاسلام والمسلمین حسینی
تنظیم از: برادر پیروزمند

جلسهٔ ۸۱
تاریخ جلسه: ۷۵/۱۲/۱۸

مقننشدن «جریان تعبد در پذیرش اجتماعی»، طریق «جریان تعبد در علم اصول»

مقدمه:

در فصل جدید این بحث به بررسی «نحوهٔ استناد در احکام حکومتی» واردشدیم و بیان کردیم که تکامل علم اصول در گرو مقیدساختن فهم عرفی، بناء عقلا و لوازم عقلی به تعبّد می‌باشد و گفته‌شد که این تکامل اولاً ضروری است ـ چنانچه در گذشته نیز وجود داشته‌است ـ ثانیاً به معنای اصلاح نیّت و افزودن تلاش در تطبیق قواعد روش استناد نیست بلکه به معنای تکامل در نفس روش است.

در این جلسه به دنبال بحث جلسه گذشته ابتدائاً توضیح می‌دهیم که زیربنای علم اصول موجود چیست و چرا تعبد در نفس روش جاری نیست؟ و سپس بیان می‌کنیم که مقیدسازی روش به تعبد به چه معناست؟ برای این منظور در ابتدا روش استناد فهمی به عرف، عقل و عقلا در علم اصول موجود مرور می‌شود تا مقیدنبودن آن به تعبد واضح‌گردد. سپس پذیرش اجتماعی به عنوان زیربنای علم اصول موجود معرفی می‌گردد و دیدگاه علمای گذشته نسبت به این مسئله مطرح می‌شود و در مرحله سوم در عین تأکید بر کارآیی پذیرش عمومی، پذیرش اجتماعی اهل مذهب به عنوان محور اساسی تکامل علم اصول پیشنهاد می‌گردد.

۱ـ عدم حضور «تعبد» در روش استناد امور به فهم عرفی،عقلی و عقلایی در علم اصول موجود

برای فهمیدن «انسباقات عرفی» از ظواهر الفاظ شیوهٔ رایج و مورد پذیرش در هر قومی رجوع به اهل آن زبان است. برای اینکه بفهمند عرب چه کلمه‌ای را در چه معنایی استعمال می‌کند باید به سراغ محاورات اعراب بروند و به همین ترتیب است آشنایی با انسباقات عرفی سایر ملل. این امری پذیرفته‌شده و رایج است که تردیدی در آن وجود ندارد.

برای فهمیدن «بناء عقلا» در مسائلی که موضوع بناء عقلاست شیوهٔ پذیرفته‌شده رجوع به مدح و ذم عقلاست و ملاحظه اینکه عقلای هر زمان برای حفظ نظام اجتماعی چه اموری را مذمت می‌کنند و چه اموری را مدح می‌نمایند. البته باید توجه‌داشت که فقهای گرانقدر ما در علم اصول وجدان فعلی عقلا در هر زمان را ملاک اثبات بنائی برای عقلا قرارمی‌دهند. ضمن اینکه برای خود این مسئله نیز قاعده‌مندی خاصی ارائه نمی‌فرمایند بلکه با بیان قرائن و شواهدی زمینه ذهنی را در مخاطب خود پدید می‌آورند که خود با سنجش عقلی به این نتیجه دست‌یابد؛ چه‌بسا فقیهی دیگر به گونه‌ای دیگر مقدمه‌چینی کرده و بناء عقلا را برخلاف آن ادعا نماید.

برای فهمیدن «لوازم عقلی» نیز شیوه رایج و پذیرفته‌شده تمسک به روش استدلال نظری و صورت برهانی است. برهان تعریف‌شده در دستگاه منطقی از چنان استحکامی برخوردار است که با گذشت زمان دستخوش هیچگونه تغییری نمی‌گردد.

از روش ذکرشده در مورد استناد فهمی به عرف، عقلا و عقل پیداست که پیدایش انسباقی برای عرف، بنائی برای عقلا یا درکی برای عقل مقید به تعبد نیست بلکه خلاف آن ثابت است، یعنی حضور تعبد در برهان عقلی، انسباق عرفی و بناء عقلا، امری غیرمنطقی و نامعقول است.

۲ـ عدم حضور تعبد در «پذیرش اجتماعی»، به عنوان زیربنای علم اصول موجود

در قدم نخست فهم عرفی، عقلایی و عقل به عنوان پایه‌های اساسی علم اصول مطرح‌شدند اما در قدم بعد توجه به این سؤال لازم‌است که زیربنای فهم عرفی، عقلایی و عقلی چیست؟ و آیا در علم اصول موجود تعبد در آن حضور دارد یا می‌تواند حضور داشته‌باشد؟

آنچه پایه اصلی برای فهم عرفی، عقلایی و عقلی بوده و مآلاً مبنای اصلی علم اصول قلمداد می‌شود مسئله «پذیرش اجتماعی» است. پذیرش اجتماعی تنها تکیه‌گاه تفاهم اجتماعی است، اصولاً هر امر مورد تفاهم لزوماً به پذیرش اجتماعی بازمی‌گردد، نازلترین سطح پذیرش این است که طرفین باید از ظواهر الفاظی که به کار می‌برند فهم مشترکی داشته‌باشند. بر مبنای رایج پذیرش اجتماعی امری نیست که بتوان آنرا به امر دیگری که مورد پذیرش عمومی نیست مقیدکرد لذا قابل تقیید به تعبد نیست چون مقیدساختنش به تعبد در صورتی ممکن است که خود این امر مورد تفاهم واقع شده‌باشد.

بر این اساس روشن می‌شود که انسباق عرفی، روابط اجتماعی (که اساس بناء عقلاست) و لوازم

عقلی سه چهرهٔ پذیرش اجتماعی است چون اگر مورد پذیرش اجتماعی نبود احتجاج به وسیله آن امکان‌نداشت.

تا بدینجا مشخص‌شد که زیربنای علم اصول موجود پذیرش اجتماعی است و پذیرش اجتماعی نیز قابل تقیید به تعبد نیست. علاوه بر این بنابر مبنای رایج پذیرش اجتماعی امر قابل تغییر و تکاملی هم نیست چراکه سببی برای تغییر ندارد، انسانهایی که در زمان‌های گذشته از زمان تخاطب تاکنون بوده‌اند از نظر قوای جسمی و روحی با هم مشترکند و همگی دارای اندام ظاهری و حواس مشترک بوده و هستند، از طرف دیگر شیوهٔ بدست‌آوردن انسباقات عرفی از الفاظ یا شیوهٔ استناد امر وجدانی به عقلا یا شیوهٔ اثبات لوازم به وسیله عقل همان است که در ابتدای متن ذکرشد و ظاهراً راهی جز این ندارد. اگر پذیرفتیم که پذیرش اجتماعی اصل در علم اصول است و امری غیرقابل تغییر است طبیعی است که عرف زمان تخاطب در فهم از خطابات اصل قرارگیرد.

حتی اگر بپذیریم که فهم عقلایی و عقلی از سطح فهم عمومیِ زمان تخاطب خارج است و به این دلیل تغییر در پذیرش عمومی را ثابت‌نمائیم بازهم فهم عرف زمان تخاطب ملاک فهم ازکلمات است. به همان دلیلی که در فهم ظواهر الفاظ فهم عرف زمان خطاب اصل است ـ مگر آنکه خلاف آن از ناحیه شارع ثابت‌شود ـ در مورد فهم عقلایی و عقلی نیز می‌توان چنین گفت و ادعانمود که تا ثابت‌شدن بناء دیگری توسط شارع فهم عقلایی و عقلی عرف زمان تخاطب اصل است. البته این استدلال بر فرض پذیرش این معناست که شارع می‌تواند به عنوان شارع بناء جدیدی برای عقلا یا لوازم جدیدی برای عقل ثابت‌کند که بر مبنای قوم فرضی خلاف واقع است.

۳ـ حضور تعبد در مبنای علم اصول با اصل قرارگرفتن «پذیرش اجتماعی اهل مذهب» در تکامل علم اصول

برای توضیح عنوان فوق چند نکته را باید متذکرشد که به ترتیب به ذکر آنها می‌پردازیم:

۳/۱ـ فردی‌نبودن ایجاد پذیرش

پذیرش (حتی برای فرد) به صورت فردی واقع نمی‌شود یعنی اینگونه نیست که خود فرد تنها عامل تعیین‌کننده باشد در اینکه چه اموری را بپذیرد یا نپذیرد بلکه پذیرش فرد به شرایط اجتماعی نیز متقوم است هرچند این حرف به معنای حاکمیت شرایط بر فرد و حذف وجود پایگاه فطری برای

پذیرش نیست.

۳/۲ـ وجود دو مرتبه عام و خاص برای خطابات شرعی

نکتهٔ دوم این است که خطابات شرعی از یک سطح و مرتبه برخوردار نیستند. خطاب شارع به همه مکلفین در همه زمانهاست اما با لحاظ اختلاف فهمی که در زمان تخاطب و پس از آن بین مکلفین وجوددارد. لذا می‌توان بناء خطاب شارع را به عرف عام، آنهم عرف عام زمان تخاطب منحصرکرد.

بنابراین یک مرتبه از خطاب شارع، «عرف عام» است و مرتبه دیگر آن «عرف خاص» می‌باشد که البته عرف خاص هم به معنی «عرف اهل مذهب» است.

تفاهم با عرف عام حتماً لازم است و برای این سطح از تفاهم پذیرش مقید به تعبد نیست لکن منحصرکردن خطابات شارع به این حد هم صحیح نمی‌باشد. به عبارت دیگر نه تنها ضرورت تمسک به پذیرش عرف عام، وجود سطح دیگری از پذیرش راکه پذیرش اهل مذهب می‌باشد نفی نمی‌کند، بلکه اگر پذیریم که شارع برای عرف خاص، خطاب و تفاهم خاصی دارد پذیرفته‌ایم که «قواعد عام پذیرش برای قاعده‌مندی پذیرش اهل مذهب کافی نیست».

۳/۳ـ «ایمان»، اساس پیدایش پذیرش برای عرف خاص (اهل مذهب)

روشن‌شد که پذیرش اجتماعی مراتبی دارد و هر مرتبه قواعد خاص خود را داراست، لذا آنچه در ادامه تعیین‌کننده است این نکته می‌باشد که پذیرش اجتماعی اهل مذهب چگونه مقنن می‌گردد؟ آنچه در آغاز بحث می‌توان بیان داشت این است که در نظام ولایت الهیٰ ایمان یا حب و بغض در راه خدا اساس پیدایش پذیرش و عدم پذیرش در بین اهل مذهب است. به همین دلیل در این سطح از پذیرش جامعه اسلامی و غیراسلامی با هم اختلاف پیدا می‌کنند.

احساس نیاز اجتماعی جدید به دین در مراحل بلوغ جامعه، تولی جدیدی به دین و اولیاء دین را موجب می‌شود و به نوبه خود زمینه پیدایش قواعد جدیدی را فراهم می‌نماید طبیعی است که در عرف خاص، فهم عرفی، عقلایی و عقلی که با توجه به اصل قرارگرفتن نیازمندی الهی و ایمان به خدا باشد با وقتی که نیازمندی مادی اصل باشد، تفاوت‌دارد.

« والسلام »

خلاصه گزارش بحث

اصول فقه احکام حکومتی

حجةالاسلام والمسلمین حسینی
تنظیم از : برادر پیروزمند

جلسهٔ ۸۲
تاریخ جلسه: ۷۵/۱۲/۲۵

معنای اصل بودن «پذیرش اجتماعی» در علم اصول

مقدمه:

در مباحث جلسات اخیر پیرامون «نسبت حکمیه در احکام استنادی» سخن گفتیم به اینکه تکامل در علم اصول تنها با تکامل در «مبنای» علم اصول میسّر است. لذا در قدم اول «فهم عرفی، بناء عقلا و لوازم عقلی» به عنوان ریشه‌های اساسی علم اصول مطرح گردید و در قدم دوم «پذیرش اجتماعی اهل مذهب» به عنوان مبنای اصلی فهم عرفی، عقلایی و عقلی قلمداد شد.

در این جلسه به روشن‌تر ساختن مطلب اخیر می‌پردازیم؛ یعنی بررسی اینکه اصل بودن پذیرش اجتماعی در علم اصول به چه معناست؟ و آیا مقید ساختن مبنای علم اصول (پذیرش اجتماعی) به تعبد، ثابت کنندهٔ ضعف علم اصول موجود در بررسی موضوعات عمومی فردی می‌باشد یا خیر؟ قبل از وارد شدن به متن بحث ذکر این نکته در مورد ضرورت بررسی مبانی علم اصول مفید است که در علم اصول موجود، دقت نظر و بررسی احتمالات مختلف در مورد فروعات مباحث اصولی به صورت مشروح انجام گرفته و یا در حال انجام است. اما در اثبات مبانی اصلی علم اصول معمولاً به استدلالهای فقهی اکتفا شده است؛ مثل اینکه اگر انسباقات عرفی در مباحث الفاظ حجت نباشد چه می‌شود؟ یا اگر حجیت یقین، ذاتی نباشد چه می‌شود؟ اما بحث اثباتی در مورد مهره‌های اصلی بحث کمتر به چشم می‌خورد، هر چند در مورد فروعاتی که بر این مهره‌های اصلی استوار است بحث بسیار دامنه‌دار و مجدانه‌ای انجام گرفته

است. در پایه‌ریزی علم اصول احکام حکومتی آنچه بیش از همه تعیین کننده است منقح ساختن مبنای علم اصول موجود و متکامل ساختن آن برای تأسیس علم اصول احکام حکومتی است که این امر هیچگاه به معنای هموار ساختن راه اجتهاد به رأی و تأویلات ذهنی و حسی در کلام وحی نیست به شرط آنکه این امر، بر محور «تعبد، قاعده‌مندی و تفاهم اجتماعی» باشد.

۱ ـ معنای اصل بودن «پذیرش اجتماعی» در علم اصول موجود

در بحث گذشته پذیرش اجتماعی اهل مذهب به عنوان مبنای اصلی علم اصول مطرح شد که به لحاظ اهمیتش محتاج بررسی بیشتر است.

اصل بودن پذیرش اجتماعی به معنای اصل بودن پسند عمومی مردم نیست. بدین معنا نیست که احکام و مناسکی که مردم در زندگی روزمرّه و در خوردن، آشامیدن و معاشرت، پسندیده و پذیرفته‌اند از طریق فهم عرفی، عقلی و عقلایی به قواعد اصول انتقال یابد؛ اصل بودن پذیرش اجتماعی به معنای «اصل بودن پذیرشی است که پایگاه زبان و مباحث عقلی و عقلایی می‌باشد»، آنهم نه هر پذیرشی بلکه پذیرش «عرف خاص متعبد».

فهم عرفی زمان تخاطب برای تعبد در موضوعات عمومی عبادی حجیت دارد (که دلیل آنرا در بند ۲ از همین بحث بیان می‌داریم.) منتهی نکته مهم اینجاست که فهم عرفی، عقلایی و عقلی پس از زمان تخاطب رو به تکامل گذارده است. لذا سئوال اینجاست آیا باید حجیت فهم را به فهم زمان تخاطب محدود نمود یا در طرف مقابل از هرگونه تکاملی در فهم استقبال نمود یا از نظریهٔ سومی دفاع نمود مبنی بر اینکه تکامل در فهم عرفی، عقلایی و عقلی ضروری است اما آن تکاملی حجیّت دارد که جهت تکامل آن مقید به تعبد باشد؟

پس از روشن شدن معنای پذیرش اجتماعی مسئله این است که چه پذیرش اجتماعی مورد قبول است؟ به اعتقاد ما حجیت پذیرش اجتماعی به سه شرط وابسته است: «تعبد، قاعده‌مندی و تفاهم».

وارد شدن «شرط تعبد» بدین معناست که پذیرش اجتماعی به وحی مقید شود و وحی،

شرط صحت خود فهم در عمل فهمیدن قرارگیرد نه صرفاً شرط صحت بکارگیری فهم در تطبیق قواعد. در این صورت هر فهم عقلی و عقلایی که در مقابل شرع قرار می‌گیرد لزوماً الحادی یا التقاطی است و مورد تأیید نخواهد بود.

وارد شدن شرط «مقنن‌سازی» بدین معناست که جریان تعبد در فهم زبان‌دار شود. پس از مقنن‌سازی است که جریان تعبد در فهم قابلیت مذاکره و گفتگو با غیر پیدا کرده و قابلیت تفاهم اجتماعی پیدا می‌کند.

وارد شدن شرط «تفاهم اجتماعی» بدین معناست که صحت پذیرشی که مبنای اصول است در صورتی ثابت می‌شود که به تفاهم اجتماعی گذارده شود یعنی پس از ارائه به اهلش مورد نقض واقع نشود.

به عبارت دیگر «تعبد، قاعده‌مندی و تفاهم» هر سه به صورت متقوّم شرط صحت است لذا جاری شدن تعبد بدون آنکه قاعده‌مند گردد و قاعده‌مندی که به تفاهم اجتماعی گذارده نشده باشد، حجیت ندارد خصوصاً در موضوعی که موضوعاً اجتماعی است و با تکامل تاریخی ارتباط دارد فهم فردی کفایت نمی‌کند.

البته مورد تفاهم اجتماعی بودن بدین معنا نیست که مورد تأیید عامه مردم قرار گیرد بلکه «تأیید» عرف خاص متعبد برای این منظور کافی است؛ یعنی پذیرش جامعهٔ خاصی که در عمل فهمیدن متعبد هستند.

۲ ـ *کفایت علم اصول موجود برای ارائه حقوق عمومی*

با طرح بحث فوق مبنی بر ضرورت جریان تعبد در علم اصول از طریق جریان تعبد در پذیرش اجتماعی این سئوال مطرح می‌شود که با این وجود آیا علم اصول موجود علاوه بر استنباط احکام حکومتی در استنباط احکام عمومی و فردی (که بدان اشتغال داشته است) نیز دچار ضعف اساسی است؟

پاسخ این سئوال منفی است؛ یعنی علم اصول موجود برای استنباط احکام عمومی

عبادی کافی می‌باشد. بهترین دلیل آن هم این است که در خصوص این قبیل موضوعات، شارع بر اساس انسباقات عرفی زمان تخاطب تفاهم نموده است اما مردم را به نفهمیدن کلام خود متهم نکرده است یا احیاناً بر اساس همان ادبیات اشتباهات مردم را به آنها می‌فهمانده است. با توجه به اینکه موضوعات عبادی تغییر پذیر نیست می‌توان پذیرفت که برای این سطح از استنباط، مقید شدن روش به تعبد لازم نیست. همچنین در باب معاملات نیز ـ به غیر از موارد مستحدثه ـ مطلب چنین است لکن در موضوعات مستحدثه در باب معاملات و همچنین در بیان احکام توصیفی و ارزشی، جریان تعبد در روش استنباط ضروری است.

«والسلام»

خلاصه گزارش بحث

مبادی اصول فقه احکام حکومتی

حجةالاسلام والمسلمین حسینی
تنظیم از : برادر پیروزمند

جلسهٔ ۸۳
تاریخ جلسه: ۷۶/۱/۱۷

حاکمیت حد اولیه نظام ولایت طریق مبنا قرارگرفتن پذیرش مذهبی

* مقدمه:

در بررسی نسبت حکمیه استنادی بحث به اینجا رسید که در احکام استنادی، پذیرش اجتماعی اصل است و برای تکامل علم اصول باید در پذیرش اجتماعی (که اساس علم اصول است) تعبد جاری گردد. در جلسه گذشته پذیرش اجتماعی را به «پذیرشی که پایگاه زبان و مباحث عقلی و عقلایی قرار می‌گیرد» معنا نمودیم در این جلسه «حاکمیت مبنای نظام به عنوان طریق اصل قرار گرفتن پذیرش مذهبی» معرفی می‌گردد، منتها مقدم بر آن دو نکته به عرض می‌رسد ۱ ـ شکلهای مختلف استفاده از کلام معصومین علیهم‌السلام ۲ ـ تفاوت اصل قرار گرفتن پذیرش اجتماعی در موضوعات فردی و اجتماعی.

۱ ـ شکلهای مختلف استفاده از کلام معصومین علیهم‌السلام

از کلام معصومین علیهم‌السلام و آیات قرآن مجید به گونه‌های مختلفی می‌توان بهره برد که تا به حال در خلال بحثها بیان گردیده است.

در یک سطح می‌توان به شکلی غیر قاعده‌مند از کلمات شارع استفاده نمود، یعنی به نحوی که حجیّت مطالب استفاده شده قابل احراز نباشد. نهایت برای پرهیز از انتساب ناصحیح، در عمل جانب احتیاط را مراعات نمود. این سطح از استفاده با روش اخباریین نیز قابل انجام می‌باشد.

در سطح دوم می‌توان به شکلی قاعده‌مند اما محدود به موضوعات فردی از کلمات وحی بهره برد حسن این شیوه، قاعده‌مندی و ضعف آن محدودیت بهره‌مندی از کلام شرع است. این سطح استفاده نیز با روش موجود اصولیین قابل انجام می‌باشد.

در سطح سوم می‌توان به شکلی قاعده‌مند و گسترده در حد موضوعات فردی و اجتماعی از کلمات وحی بهره برد. قهراً از فقه و اصولی که توان آن در حد بررسی موضوعات فردی و عمومی است نباید انتظار بررسی مسائل اجتماعی را داشت، این سطح از بهره‌مندی حتماً محتاج تکامل علم اصول و فقه است.

در سطح چهارم می‌توان به شکلی قاعده‌مند و گسترده در حد حضور در صحنه تصمیم‌گیری اجتماعی از کلمات شارع بهره‌برد. یعنی فقیه بخواهد علاوه بر بیان احکام فردی و اجتماعی در صحنه تصمیم‌گیری اجتماعی نیز حضور فعال داشته باشد.

۲ ـ تفاوت اصل قرار گرفتن پذیرش اجتماعی در موضوعات فردی و اجتماعی

پس از روشن شدن این معنا که پذیرش اجتماعی در فهم عرفی، عقلی و عقلایی اصل می‌باشد، سئوال بعدی این است که آیا پذیرش اجتماعی در هیچ سطحی مقید به تعبد نیست و یا بر عکس در همه سطوح باید مقید به جریان تعبد باشد و یا باید بین سطوح مختلف فهم از خطاب تفصیل داد. جلسه گذشته بحث شد که پذیرش، اصل در تخاطب و تفاهم است، یعنی بدون آن مفاهمه بین مخاطب و متکلّم رخ نمی‌دهد. از همینجا روشن می‌شود که تمامی مراتب خطاب نمی‌تواند به تعبّد مقید گردد و حداقل برای مفاهمه با معاندین و ملحدین و اتمام حجت شارع با آنها یک سطح از فهم خطاب نباید به جریان تعبد مقید باشد.

منتهی در نقطه مقابل نیز اگر هیچ سطح از پذیرش مشروط به جریان تعبد نباشد به معنای متصرف نبودن شارع در این امر و سرپرستی نشدن پذیرش اجتماعی بوسیله شارع است. سطحی که مقید ساختن پذیرش به تعبد در آن لازم نیست سطح بررسی موضوعات فردی و عمومی است و سطحی که مقید ساختن پذیرش به تعبد در آن حتماً لازم است سطح بررسی موضوعات اجتماعی است لذا اصل قرار دادن عرف عقلا در استنباط احکام موضوعات اجتماعی (از قبیل احکام مربوط به معامله با پول و نشر اسکناس) قطعاً مردود است و یا اگر تصمیم‌گیری‌های اجتماعی بر اساس عرف عقلایی و عقلیِ مستقل از شرع انجام گرفته و برای مشروعیت بخشیدن به آن از قانون وکالت یا از حق تنفیض ولی فقیه استفاده شود، در غیر شرایط اضطرار جایز نیست. یعنی در جایی که تصرف در اختیارات دیگران انجام می‌گیرد حتماً باید

پذیرش اجتماعی به جریان تعبد مشروط گردد.

۳ـ حاکمیت حد اولیه نظام ولایت طریق مبنا قرارگرفتن پذیرش مذهبی

بعد از آنکه روشن گردید که علم اصولی که به بررسی موضوعات اجتماعی می‌پردازد باید به پذیرش مذهبی (یا پذیرش مشروط به تعبد) اصل قرار گیرد، صحبت در مورد معنا و چگونگی حاکمیت پذیرش مذهبی به میان می‌آید.

بر اساس حد اولیه نظام ولایت هرگونه کیفیتی اعم از کیفیت روحی، ذهنی و عینی بر اساس ولایت و تولی شکل می‌گیرد. از آنجا که تولی (پذیرش) در حد اولیه منطق نظام ولایت اخذ شده است، حاکمیت منطق نظام ولایت بر علم اصول ضامن جریان تعبد در علم اصول می‌باشد. حاکمیت حد اولیه نظام ولایت به معنای حاکم دانستن منزلت شارع در جمیع مراتب فهم می‌باشد. به این ترتیب معیار رجحان احتمالی بر احتمال دیگر در منطق استناد، تناسب بیشتر احتمال با تولی به شارع است. یعنی ولایت تشریعی مولا به موارد خاصی محدود نمی‌شود بلکه حضور تشریعی حضرت حق در همه موارد به صورت مستقیم و غیر مستقیم قابل احراز است چراکه با حاکمیت حد اولیه نظام ولایت مناسک شرعی بر ملاحظه نسبت حکمیه عقلی، عقلایی و عینی حاکمیت می‌یابد.

البته باید توجه داشت جریان تعبد در احکام استنادی با جریان تعبد در احکام اِسنادی و اَسنادی متفاوت است، برای جریان تعبد در احکام اِسنادی، لزوماً باید کلمات شارع مورد ملاحظه قرار گیرد، چون قرار است به وسیله ابزار استناد، احکامی به شارع نسبت داده شود، لکن برای جریان تعبد در احکام استنادی، استفاده از کلمات شارع لازم نیست.

« والسلام »

خلاصه گزارش بحث

مبادی اصول فقه احکام حکومتی

حجةالاسلام والمسلمین حسینی
تنظیم از: برادر پیروزمند

جلسهٔ ۸۴
تاریخ جلسه: ۷۶/۱/۲۳

معنای اصل بودن پذیرش در علم اصول و علت لازم نبودن تعبّد علم اصول احکام فردی به تعبّد

* مقدمه:

در مباحث اخیر پذیرش اجتماعی به عنوان مبنای احکام استنادی معرفی گردید و مقید شدن پذیرش، به حد اولیه نظام ولایت طریق جریان تعبد در علم اصول قلمداد شد. علاوه بر این ذکر شد که پذیرش، اساس برقراری تفاهم است لکن لازم نیست همه سطوح پذیرش به تعبد مقید گردد و سطحی از پذیرش که مقید شدن به تعبد در آن لازم نیست، پذیرشی است که اساس تفاهم در احکام فردی می‌باشد.

در این جلسه در تکمیل بحث فوق به توضیح دو نکته می‌پردازیم:

۱ - چرا فردی بودن یا اجتماعی بودن موضوع مورد بررسی علم اصول، معین کننده سطحی است که باید در آن پذیرش به تعبد مقید گردد؟

۲ - معنای اصل بودن پذیرش در تفاهم چیست؟

۱ - لزوم جریان تعبد در علم اصول احکام حکومتی و عدم لزوم آن در علم اصول احکام فردی

پذیرش اساس در تفاهم است و بدون وجود امر مورد پذیرش طرفین، تفاهم حاصل نمی‌شود، سطحی از این پذیرش حتماً باید مشروط به جریان تعبد گردد چرا که در غیر این صورت سرپرستی شارع در مورد جامعه اعمال نشده است. سطحی از این پذیرش نیز حتماً نباید مشروط به جریان تعبد گردد چرا که حداقل در تفاهم با منکرین و سرپرستی آنها نباید آنچه

مورد پذیرش آنها نیست اصل قرار گیرد، لذا این بحث جای طرح دارد که تا چه حدی یا در چه موضوعاتی جریان تعبد در پذیرش اجتماعی لازم نیست و در چه سطحی و موضوعاتی جریان تعبد لازم است قبلاً فردی یا اجتماعی بودن موضوع به عنوان شاخصه و معیار این مطلب تعیین گشته بود در این جلسه دلیل مرز بندی فوق بیان می‌گردد.

برای آنکه معلوم شود در چه سطحی جریان تعبد در پذیرش لازم است و در چه سطحی لازم نیست باید دید در چه سطحی از موضوعات «ملاحظه نسبت بین امور» لازم است و در چه سطحی لازم نیست؟ به دلیل اینکه «تعبد» جهت حاکمی است که در بررسی موضوعات باید ملاحظه گردد و برای جریان تعبد در هر موضوع مرکب باید ربط مجموعه با جهت حاکم تعریف گردد به عبارت دیگر ملاحظه نسبت بین امور مقدمهٔ لازمی برای حاکمیت جهت تعبد بر مجموعه است اما آنجا که حاکمیت جهت تعبد لازم نباشد ملاحظه نسبت بین امور نیز ضرورتی ندارد.

بعد از اینکه روشن شد ضرورت ملاحظه نسبت بین امور و عدم ضرورت آن تعیین کنندهٔ محدوده‌ای است که جریان تعبد در پذیرش لازم است، باید روشن ساخت که چرا در احکام فردی ملاحظه نسبت بین امور لازم نیست و در احکام اجتماعی حتماً لازم است.

موضوعات احکام فردی جهانی است، نه بدین معنا که منحصر به یک مصداق می‌باشد بلکه بدین معنا که ناظر به افعال خاص است، مثلاً خرید و فروش اجناس خاصی مثل زمین، خانه، باغ، لوازم منزل یا غیر آن موضوع حکم است یا عباداتی که بر هر مکلف انجام آن واجب یا مستحب است موضوع حکم می‌باشد، به عبارت دیگر موضوعات احکام فردی موضوعاتی است که به میزان زیادی محکوم شرایط اجتماعی است و شرایط ساز نیست، به خلاف موضوعات احکام حکومتی که حاکم بر شرایط بوده و شرایط ساز است و به همین دلیل ناظر به موضوعات کلان و توسعه اجتماعی است نه موضوعات خرد، مثلاً راجع به کالاهای خاصی بحث نمی‌کند بلکه مجموعهٔ کالاها را تحت یک عنوان قرار دارد و نسبت آن را با مجموع بازار کار و سرمایه خلاصه می‌نماید.

با توضیح فوق در مورد موضوع احکام فردی و اجتماعی (که تفضیل آن در جلسات

گذشته آمده است) روشن می‌شود که چرا در موضوعات فردی ملاحظه نسبت بین امور لازم بلکه ممکن نیست و در موضوعات اجتماعی حتماً لازم است. در موضوعات فردی یک موضوع جزئی مستقل از سایر موضوعات، موضوع حکم است لذا ملاحظهٔ نظام نسبت‌ها در آن لازم نیست.

علاوه بر این به دلیل عدم وجود قدرت و اطلاع کافی برای ملاحظه نسبت بین امور، این عمل در موضوعات فردی مقدور نوع مکلفین نیست. اگر برای خرید یک خودکار لازم باشد تا مکلف تمامی تأثیرات اقتصادی و حتی غیر اقتصادی خرید خود را ملاحظه نماید و پس از آن اقدام به معامله کند، حداقل باید چند ماه به مطالعات و بررسی‌های جدی بپردازد که عمومیت این مسئله در جامعه امر نامعقولی است. برعکس این مسئله در موضوعات اجتماعی وجود دارد، یعنی با توجه به منزلت موضوعات اجتماعی ملاحظه نشدن نسبت بین امور در آنها امر نامعقولی است چون باید تصرف در آنها شرایط نوینی را برای جریان بندگی در جامعه فراهم سازد.

بعد از آنکه روشن شد چرا در موضوعات فردی جریان تعبد لازم نیست و در موضوعات اجتماعی حتماً لازم است واضح می‌شود که شارع در صدر اول اسلام امکان تفاهم بر سر چه موضوعاتی را با جامعه آن زمان داشته است؟ و چرا القاء احکام اجتماعی در آن زمان امکان نداشته است. علت آن است که جامعهٔ آن زمان بلوغ ملاحظه نسبت بین امور را نداشته است به همین دلیل امکان تفاهم بر سر موضوعات اجتماعی با جامعهٔ آن زمان امکان نداشته است هر چند مردم اسلام را پذیرفته و جهت‌گیری آنها تغییر کرده بود اما سطح فهم عمومی به یک باره تغییر نکرد. حتی کفار آن زمان نیز در جهت باطل خود به چنین بلوغی نرسیده بودند لذا موضوع مورد خطاب جامعه آن زمان به احکام عمومی عبادی و معاملاتی محدود بود.

البته ائمهٔ معصومین: و اخص خواص آنها از این قاعده مستثنی هستند.

۲ - *معنای اصلی بودن پذیرش در تفاهم*

مطلب مهم بعدی این است که اصل بودن پذیرش در تفاهم به چه معناست؟ بدین معناست که طرفین خطاب یک امر مشترک را قبول کرده باشند یا معنایش این است که متکلم

رعایت ظرفیت فهم مخاطب را بنماید؟ یا ایندو به یک معنا باز می‌گردند؟

پذیرش امری طرفینی بین مخاطب و متکلم است و در تفاهم شارع با مردم آنچه مورد پذیرش طرفین (شارع و مردم) می‌باشد «ظرفیت تکوین فهم جامعه مورد خطاب» است. شارع برای تفاهم با جامعه آن زمان (و همچنین زمانهای بعد) لازم نیست تا همه فرهنگ آن جامعه را بپذیرد بلکه اگر ظرفیت فهم آن جامعه را در نظر داشته و با توجه به آن، مطلب خود را القاء نماید برای تحقق تفاهم کافی است؛ البته این ظرفیت فهم منسوب به ولایت تکوینی خود شارع است که با فاعلیت اجتماعی قابل توسعه می‌باشد.

منتهی در اصل قرار گرفتن ظرفیت فهم نیز این نکته حائز اهمیت است که پذیرش مردم نسبت به مناسک و اعمال خاص موضوع پذیرش لازم برای تفاهم، نیست بلکه پذیرش نسبت به آنچه در تخاطب (یا در فهماندن مطلب به یکدیگر) اصل است موضوع بحث است. بعبارت ساده هر جامعه‌ای از یک ظرفیت فهم خاصی برخوردار است که مستقیماً به ظرفیت فهم، عرفی، عقلایی و عقلی آن جا بازمی‌گردد و همان اساس در تفاهم با آن جامعه است.

این نکته نیز در حاشیه بحث فوق قابل ذکر است که سطحی از تفاهم با استفاده از حالات بدون استفاده از علائم و زبان قابل انجام است ولی سطوح بالاتر تفاهم حتماً محتاج علائم و زبان است و حتی در سطوح عالی تفاهم، زبان عمومی هم کارگشا نبوده و باید از زبان تخصصی استمداد جست البته در تفاهم به وسیله زبان نیز ظرفیت فرهنگ جامعه تعیین کننده حد تفاهم است.

«والسلام»

خلاصه گزارش بحث

مبادی اصول فقه احکام حکومتی

حجة‌الاسلام والمسلمین حسینی
تنظیم از : برادر پیروزمند

جلسهٔ ۸۵
تاریخ جلسه: ۷۶/۱/۳۰

معنای «تفاهم» در دو سطح تبعی و غیرتبعی

* مقدمه:

طی مباحث اخیر چنین گذشت که «پذیرش» اساس برقراری «تفاهم» است؛ و از آنجا که منطق استناد نیز ابزار تفاهم در زمینهٔ استناد احکام به اسناد شرعی می‌باشد لذا در احکام استنادی نیز پذیرش اصل است.

به مناسبت همین بحث این سؤال مطرح شد که معنای تفاهم چیست؟ آیا تفاهم به معنای فهمیدن سخن یکدیگر است یا قبول کردن آن؟ به عبارت دیگر آیا تفاهم لزوماً با تسلیم شدن یک طرف نسبت به طرف مقابل همراه است یا بدون تسلیم هم تفاهم واقع می‌شود؟ پاسخ به این سؤال با تفکیک تفاهم به دو سطح تبعی و غیرتبعی ممکن است که موضوع این بحث می‌باشد.

۱ ـ تابعیت حتمی «پذیرش»، از «اراده» و «جهت»

قبل از تفکیک نمودن تفاهم به دو سطح تبعی و غیرتبعی، باید توجه داشت که اصولاً پذیرش از نازل‌ترین تا عالی‌ترین سطح، از اراده و جهت مورد اختیار طرفین تفاهم، پیروی می‌کند. بزرگترین شاهد ما بر این مدعا انکار برهان انبیاء علیهم‌السلام توسط معاندین و کفار زمان خودشان می‌باشد. برهان انبیاء علیهم‌السلام اعظم براهین، و سخن آنها نافذترین کلام، و منطق آنها برنده‌ترین منطق است. اما هیچیک از این خصوصیات باعث نمی‌شود تا منکرین(که معمولاً تعداد آنها همواره بیشتر است) از انکار خود دست بردارند. این امر گویای این واقعیت است که اولاً هیچ دلیلی جز حاکمیت اراده بر پذیرش وجود ندارد و ثانیاً پذیرش صرفاً تابع قوهٔ سنجش نیست.

مؤید دیگر بر این مطلب آن است که در منابع اسلامی، اسناد فهم به «قلب» ـ و نه به مغز ـ صورت گرفته است؛ آنجا که می‌فرماید: «لهم قلوب لا یفقهون بها»؛ یعنی بیماری قلبی را منشأ نفهمیدن پیام انبیاء علیهم‌السلام می‌داند.

بر همین اساس است که ما معتقدیم اقامهٔ برهان تنها طریق تفاهم نیست بلکه هر عاملی که به نوعی ارادهٔ طرف مقابل را تسلیم حق نماید به عنوان ابزار تفاهم پذیرفته می‌شود. کسی که قلبش بیمار نیست با برهان همراه می‌شود اما آنکه در قلب او مرض است و با استدلال منطقی مطیع حق نمی‌شود باید او را با ارعاب و تهدید، مجاب و تسلیم نمود.

۲ ـ وجود دو سطح تبعی و غیرتبعی در تفاهم

«سطح تبعی تفاهم» مربوط به افرادی است که دارای سوء اختیار بوده و حق را انکار می‌نمایند. این افراد از امور تکوینی که فرار از آنها ممکن نیست تبعیت می‌کنند ولی این مرحله، مرحله‌ای اجمالی است. کسی که انکار حق کند و به سوی دنیا اقبال نماید نمی‌تواند لوازم فعل الهی را محاسبه کند. مثلاً برای آمریکا قابل محاسبه نیست که چرا مردم ایران شهادت طلبند. لذا در وهم خود می‌پندارد اگر مردم ایران را بترساند خواهد توانست ایشان را از موضع خود پشیمان نماید!

آنکه تفاهمش با مسلمانان، در سطح تبعی است گمان می‌برد مسلمین دچار خیال و اوهام شده‌اند. او لوازم فعل الهی را اوهام و خیال می‌پندارد، لذا به اعتقاد او باید مسلمین را متنبّه ساخت تا از خواب غفلت بیدار شوند!

«سطح غیر تبعی تفاهم»، پس از پذیرش «جهت» است. پس از پذیرش جهت، تفاهم در مورد لوازم حرکت در جهت پیدا می‌شود، و همین تفاهم در مورد لوازم است که اساس سنجش می‌باشد. تفاهم تبعی اساس سنجش نیست و تفاهم واقعی پس از پذیرش جهت است. جهت با مناسبات خود، نظام فهم را تحویل می‌دهد و متناسب با مراحل تکامل جهت، «تکامل مناسبات» پیدا می‌شود. تکامل مناسبات، قابلیت انتقال از اسلام به کفر و از کفر به اسلام را ندارد و تمامی سخن ما هم در همین نکته است.

البته متناسب با مراحل تکامل تاریخی، مراتب تفاهم تکامل می‌یابد؛ چرا که در مراحل

تکامل تاریخی متناسب با مرتبه تولی فرد یا جامعه، توسعه در ظرفیت تکوینی اولیه پیدا می‌شود که ملازم با ارتقای ظرفیت فهم است و متناسب با همین ظرفیت فهم جدید نیز مورد بازخواست قرار می‌گیرد.

چنانچه در خود فهم و ظرفیت فهم، تکامل راه دارد؛ در روش فهم(که منطق استناد نیز از آن جمله است) تکامل وجود دارد. اگر این تکامل در روش، بر محور جهت مورد پذیرش طرفین تفاهم باشد، مبدأ ایجاد تفاهم در سطح عالی‌تر خواهد بود. البته معیار تکامل در روش نیز کارآمدی بالاتر آن، در حل مسائل مربوط به موضوع خود می‌باشد.

« والسلام »

مارحائری

خلاصه گزارش بحث

مبادی اصول فقه احکام حکومتی

حجةالاسلام والمسلمین حسینی
تنظیم از: برادر پیروزمند

جلسهٔ ۸۶
تاریخ جلسه: ۷۶/۳/۱۰

«غلبهٔ جهت»، اساس پذیرش و تفاهم

مقدمه

در مباحث اخیر «پذیرش» به عنوان زیربنای فهم عرفی، عقلایی و عقلی معرفی گردید و به همین لحاظ جریان تعبد در علم اصول به قاعده‌مندسازی جریان تعبد در «پذیرش اجتماعی»، بستگی پیداکرد.

به مناسبت بحث فوق، مبحث دیگری در رابطه با معنای پذیرش و اینکه چگونه پذیرش اساس در تفاهم قرارمی‌گیرد مطرح‌گردید و درنهایت سخن بدینجا رسید که پذیرش از یکسو به‌معنای تسلیم‌شدن و از دیگرسو بمعنای غلبه‌یافتن یک فاعل بر فاعل دیگر است؛ به عبارت دیگر «غلبه» اساس در تفاهم می‌باشد.

اینک به توضیح بیشتر در مورد معنای «غلبه» می‌پردازیم تا از این طریق، ارتباط غلبهٔ در تفاهم با «غلبه در جهت» مشخص‌شود. در ادامه (با استفاده از آنچه در مورد چگونگی ایجاد تفاهم گذشت) رابطهٔ پذیرش با تعبد، صورت واضح‌تری می‌یابد.

۱- برتری جهت (وجه‌الطلب) اساس در پذیرش

۱/۱- رابطهٔ «جهت، نیازمندی و تفاهم» با یکدیگر

تفاهم با غیر بدون انگیزه و طلب واقع نمی‌شود. اگر انسان هیچ طلبی نداشت هیچ محرکی هم برای ارتباط‌گرفتن با دیگران و تفاهم با آنها در او بوجود نمی‌آمد. لذا همیشه «احساس نیاز»، مقدم بر حرکت تفاهمی است و تا نیاز و طلبی در انسان محقق نگردد دلیلی برای تفاهم با دیگران نیز در خود احساس نخواهدکرد. منتهی خود نیازمندی، مؤخر از «جهت» نیازمندی است. انسان ابتدائاً جهتی را اختیار می‌کند و متناسب و هماهنگ با آن، جهت

نیازمندیهای خود را شکل می‌دهد، لذا «وجه‌الطلب» بر «نظام طلب» مقدم است.

پس از اینکه فرد، وجه‌الطلب خود را مشخص‌کرد و نظام طلب خود را هماهنگ با آن معیّن‌نمود آنگاه می‌تواند در نظام نسبتها حاضرشود و در میدان برخورد اراده‌ها واردگردد. این دقیقاً همان موضعی است که در آن تفاهم واقع می‌شود. حضور در نظام نسبتها بدین دلیل ضروری است که اقامهٔ جهت اختیارشده (اعم از اینکه الهی باشد یا غیرالهی) بصورت فردی واقع نمی‌شود. برای مشارکت‌دادن دیگران در اقامه جهت لزوماً باید با آنها تفاهم‌نمود و آنها را با خود همراه‌ساخت.

۱/۲ـ غلبهٔ جهت، شرط تفاهم

با رابطه‌ای که بین «وجه‌الطلب، نظام نیازمندی و تفاهم» بیان‌شد معلوم می‌گردد هماهنگی در جهت نیازمندی، شرط اساسی تفاهم است. اصولاً «تفاهم»، با ایجاد نیازمندی جدید در طرف مقابل ممکن است. طرف تفاهم ابتدائاً باید دغدغه، اضطراب یا کمبودی را نسبت به موضوع مورد تفاهم در خود احساس نماید تا همین امر زمینهٔ تسلیم‌شدن او را نسبت به مفاهیمی که این کمبود و اضطراب را مرتفع می‌سازد، فراهم‌آورد.

هماهنگی طرفین تفاهم در خصوص نیازمندی جدید نیز به نوبه خود فرع هماهنگی در خصوص جهت نیازمندی (یا وجه‌الطلب) است. نیازمندی جدید بر محور جدید خاصی مطرح شده‌است که پذیرش نیازمندی خاص لزوماً با پذیرش جهت حاکم بر آن مقارن است. به عبارت ساده پذیرش مفاهیم جدید فرع پذیرش نیازمندی جدید و پذیرش نیازمندی جدید، فرع پذیرش جهت حاکم بر نیازمندی است.

با این توضیح مراد از «غلبه‌ای» که در مباحث قبل به عنوان معیار تفاهم معرفی‌شد، وضوح بیشتری می‌یابد. در آن مباحث گفتیم «پذیرش»، شرط تفاهم و «غلبه»، شرط پذیرش است و اینک می‌گوییم مراد از غلبه، «غلبه در جهت» می‌باشد؛ یعنی برتری جهت، شرط اساسی تفاهم است.

۱/۳ـ تفاوت تحلیل تفاهم بر مبنای «نظام ولایت» و مبنای «اصالت شیء»

بدین‌ترتیب مشخص می‌شود که کیفیت تفاهم بر مبنای نظام ولایت به گونه دیگری متفاوت با مبنایی که علم را کاشف واقع می‌داند، قابل تحلیل است. در آن مبنا علم صورت

کاشف از واقع است و اگر از مفهوم بدیهی (که برای عموم مردم به شکل یکسان کاشفیت دارد) آغازکنیم و با روش بدیهی به تکثیر مفاهیم بپردازیم، مفاهیم نوین بدست‌آمده قابل تفاهم با دیگران خواهدبود. یعنی فعالیت عقل نظری، اساس تفاهم است و «برهان» بهترین جلوهٔ فعالیت عقل نظری است. البته برهان، بر مواد و صورت بدیهی استدلال تکیه‌دارد. به همین دلیل نیز برهان بر همه افراد به نحو یکسان قابل اقامه بوده و توسعه‌بردار هم نیست و به تعبیر بهتر در طول تاریخ دستخوش تغییر نمی‌گردد؛ هرچند اقامهٔ برهان جدید در روند تاریخ قابل تحقق باشد.

اما بر مبنای نظام ولایت، نیازمندی، اساس تفاهم و جهت نیازمندی، اساس در نظام نیازمندی است و برتری در جهت نیازمندی (وجه‌الطلب) آنگاه که در قالب حساسیتها و مفاهیم تجلی‌یابد منشاء غلبه در تفاهم است. لذا این هماهنگی در جهت فهم است که زیربنای تفاهم می‌باشد و نه مفاهیم بدیهی؛ اما با این توضیح که جهت فهم نیز قابل ارتقاء بوده و متناسب با ارتقاء جهت تعبّد، برهان نیز توسعه‌پذیر است. به بیان بهتر، بر مبنای اصالت شیء فعالیت عقل نظری و بر مبنای نظام ولایت، فعالیت عقل عملی اساس تفاهم می‌باشد.

۲ـ ارتباط‌یافتن «تعبد» با «پذیرش» و «حاکمیت جهت (وجه‌الطلب) بر تفاهم»

با توضیحات فوق معلوم می‌شود اولاً چگونه «پذیرش» با «تعبد» نسبت پیدامی‌کند و ثانیاً «تفاهم»، بر پذیرش و «پذیرش»، بر احساس نیازمندی جدید و «احساس نیازمندی جدید» بر ارتقاء جهت تعبد متکی می‌شود. بر این اساس تفاهم با غیر به معنای ارتقاء و سطح تعبد غیر است مادامی که طرف تفاهم با ما هم‌جهت باشد. همچنین همین امر به معنای ایجاد مانع برای توسعهٔ اراده غیر است مادامی که طرف تفاهم در جهت مخالف ما باشد.

بنابراین در پذیرش و تفاهم، دو فرض وجود دارد که در هردو فرض غلبهٔ جهت یا تعبد اساس پذیرش است: یا طرف مقابل همانند ما جهت الهی را اختیار نموده‌است و یا در طرف مقابل ما قرارداشته و معاند است. اگر او جهت الهی دارد تفاهم با او به معنای ارتقاء سطح طلب او در جهت بندگی خدای متعال است، اما اگر جهت الهی ندارد معنای تفاهم متفاوت می‌نماید. چون تفاهم با معاند بمعنای ظاهرساختن عجز و ناتوانی او و بیان ناهماهنگی نظام فکری وی

برای خود اوست که قهراً به دغدغه و اضطراب چنین فردی می‌انجامد. این دغدغه و اضطراب هرچند به همراه‌شدن او با ما نیانجامد اما حتماً او را منفعل خواهدساخت. پس از آن نیز ولو وی به موضعگیری و ابراز مخالفت بپردازد اما چون سررشتهٔ کار از دست او خارج شده‌است موجب می‌گردد توسعهٔ تأثیر و نفوذ ارادهٔ او بر دیگران به حداقل برسد و برای تفاهم با دیگران خود را مواجه با مانع جدّی ببیند. ناگفته پیداست که همین امر زمینهٔ ملحق‌شدن افراد میان‌حال را به لشکر اسلام فراهم می‌آورد.

بدین‌ترتیب هم در تفاهم با دوست و هم در تفاهم با خصم، «ایمان» و «تعبد» اصل می‌شود منتهی در تفاهم با دوست «ایمان ملکوتی» اساس در تفاهم است. اما در تفاهم با خصم «ایمان تبعی» کافر هم نمی‌تواند هیچگونه طلبی نداشته‌باشد چون حداقل، وی طلب آب و نان و نیازمندیهای زندگی مادی خود را دارد و همین امر که بعنوان ادنی‌مرتبهٔ طلب (یا طلب حیوانی) است پایهٔ تفاهم با او قرار می‌گیرد.

«والسلام»

تاریخ

خلاصه گزارش بحث

مبادی اصول فقه احکام حکومتی

حجةالاسلام والمسلمین حسینی
تنظیم از: برادر پیروزمند

جلسهٔ ۸۷
تاریخ جلسه: ۷۶/۳/۱۷

ضرورت وجودی «علم اصول احکام حکومتی» بمنظور پرهیز از «تحجر و انفعال»

مقدمه

مقام معظم رهبری (مدّظلّه) در مراسم سالگرد ارتحال حضرت امام خمینی رحمه‌الله، ضمن تحلیل زوایائی از حرکت انقلاب اسلامی استمرار حرکت امام رحمه‌الله را در پرهیز از دو آفت «تحجر» و «انفعال» دانستند. حال به دلیل ارتباط بحث «علم اصول احکام حکومتی» با اجرای رهنمودهای رهبر معظم انقلاب، به تشریح اجمالی این نکته می‌پردازیم که چگونه تحجر نسبت به فقه فردی به انفعال در مقابل فرهنگ غرب می‌انجامد؟ و پایه‌ریزی اصول احکام حکومتی برای احتراز از تحجر و انفعال چه ضرورتی دارد؟ بررسی فوق به دو شکل انجام می‌پذیرد:

۱ - بررسی «منطقی» ضرورت ارتباط یافتن الگوی تخصیص اجتماعی با دین

۲ - بررسی «تمثیلی» ضرورت ارتباط یافتن الگوی تخصیص اجتماعی با دین. در این بخش به بیان تأثیر الگوی تولید متمرکز در الگوی توزیع و مصرف و آثار اجتماعی آن و همچنین نحوهٔ عملکرد شرکتهای بزرگ و تأثیرات اجتماعی آن می‌پردازیم.

۱ - بررسی منطقی ضرورت ارتباط «الگوی تخصیص اجتماعی» با دین

«الگوی تخصیص اجتماعی»، ابزاری برای تعیین سهام بخشها و اقشار مختلف جامعه بوده و کیفیت تولید، توزیع و مصرفِ قدرت اطلاع و ثروت محسوب می‌شود. با توجه به وجود فرض عدل و ظلم در کیفیت تخصیص اجتماعی، الگوی مزبور لزوماً باید با اسلام ارتباط پیدا کند و نمی‌تواند امری کاملاً عقلی باشد.

هر آنچه از مسائل فردی و اجتماعی که فرض عدل و ظلم در آن راه داشته باشد ضرورتاً

دین باید در آن مسئله حضور یابد یعنی در هیچ مرحله‌ای عقل مستقلاً قدرت تعیین تناسبات عدل و ظلم را ندارد چون عقل مستقل، دارای قدرت محاسبه آثار قضاوت خود در تکامل اخروی نیست و تعیین تناسبات عدل و ظلم هم بدون ملاحظهٔ آثار عمل در تکامل آخرتی امکان‌پذیر نمی‌باشد.

حال اگر دین را به محدودهٔ مسائل فردی و مادی محدود نمائیم و حضور قاعده‌مند آنرا در مسائل اجتماعی و عینی به اثبات نرسانیم. بدین معناست که تنظیم شرایط عینی حاکم بر اختیارات انسانها را بدست فرهنگ مادی سپرده‌ایم که البته «انفعال» معنایی جز این نخواهد داشت. در مقبال حضور فعال دین در صورتی است که ایجاد حوادث اجتماعی بر سرپرستی دینی استوار باشد که این مهم با نسبت یافتن الگوی تخصیص اجتماعی با دین امکان‌پذیر است. حضور قاعده‌مند دین در این سطح از تصمیم‌گیری اجتماعی جز با عدم تحجر نسبت به علم اصول احکام فردی و پایه‌ریزی علم اصول احکام حکومتی امکان نمی‌یابد.

۲ـ بررسی تمثیلی ضرورت ارتباط یافتن الگوی تخصیص اجتماعی با دین

۲/۱ ـ بررسی اجمالی آثار اجتماعی تمرکز و عدم تمرکز الگوی «تولید، توزیع و مصرف»

طرفداران تمرکز الگوی تولید معتقدند که تولید انبوه باعث صرفه‌جویی در مقیاس تولید است. اگر یک کارخانه سیمان در هر روز ۵۰۰۰ تن تولید داشته باشد ارزش افزودهٔ بیشتری نسبت به کارخانه ۵۰۰ تنی خواهد داشت. منتهی این سؤال کماکان جای طرح دارد که وجود این ابزار تولید، برای کدام فرد یا قشر با صرفه‌تر است؟ آیا عموم مردم از ارزش افزودهٔ آن بهره‌مند می‌شوند یا قشر خاصی که سرمایه دارد؟

شیوهٔ تولید متمرکز در صورتی که عمومی و فراگیر شود باعث توزیع نابرابر ثروت می‌شود؛ یعنی سود صاحبان سرمایه باید اندازه‌ای تضمین شود که ایشان به سرمایه‌گذاری آنهم با معیارهای جهانی راضی شوند. در تولید انبوه به علت گستردگی حجم واحد، هرمی از نیروی انسانی در آن مشغول به کار هستند که در رأس آن مدیران و متخصصان عالی‌رتبه قرار دارند، دامنهٔ این هرم در نهایت به کارگران ساده می‌رسد. طبیعی است در این حال اختلاف فاحشی بین

درآمد صاحب سرمایه یا مدیر و متخصص با کارگر عادی بوجود بیاید.

بی‌عدالتی در «الگوی توزیع ثروت»، ناهنجاری در «الگوی مصرف» را در پی دارد. اعطای ثروت بیشتر بمعنای دادن حق مصرف بیشتر به سرمایه دار است که عوارض روانی فرهنگی و اقتصادی حاضر خود را بر جامعه تحمیل می‌کند.

حال اگر مسئلهٔ متمرکز بودن الگوی «تولید، توزیع و مصرف» را در معرض قضاوت فقه فردی قرار دهیم عملاً این فقه اجزای چنین مجموعه‌ای را از یکدیگر جدا کرده و حکم به جواز آن می‌دهد مجموعه با رضایت خود با کارخانه یا شرکت مزبور قرار داد بسته‌اند و «تراضی» هم شرط صحت عقد است. غافل از آنکه با پذیرش الگوی تولید، توزیع یا مصرف خاص عملاً در «شرایط تراضی» تصرف شده است و بدین وسیله اختیارات عده‌ای محدود و اختیارات افرادی توسعه یافته است. از اینرو برای عادلانه بودن هرگونه تصرف در اختیارات دیگران باید الگوی «تخصیص اجتماعی» با اسلام، نسبت پیدا کند.

اگر الگوی تولید بصورت غیر متمرکز و کارگاهی بود هر چند حاکمیت این الگو در بدو امر موجب صرف هزینه بیشتر خواهد بود اما برای قشر متوسط و ضعیف جامعه، رونق بیشتری را به ارمغان خواهد آورد. علاوه بر اینکه این امر با حفظ کرامت انسانی افراد و تحقیر نشدن در مقابل صاحب سرمایه، صاحب تخصص و تکنولوژی وارداتی، سازگارتر است. از نظر اقتصادی نیز این تولید بر توان فعلی نیروی انسانی استوار بوده و به همین دلیل قابلیت بهینه و ارتقاء توسط نیروهای خودی را خواهد داشت.

البته تحلیل فوق به معنای تجویز عمومیت الگوی تجزیه‌ای و غیر متمرکز نیست و اساساً در صدد اثبات الگوی جامع و مشخص هم نمی‌باشد، بلکه غرض توجه دادن آثار پذیرش الگوی تخصیص بدون توجه به لوازم آن است و اینکه بر اساس فقه فردی چگونه با این قبیل مسائل برخورد می‌شود.

۲/۲ ـ بررسی اجمالی آثار اجتماعی پذیرش «شرکتها»

از جمله نمونه‌هایی که پذیرش آن، آثار اجتماعی قابل ملاحظه‌ای داشته و با فقه فردی به راحتی از کنار آن عبور می‌شود موضوع «شرکتها» است.

با فقه فردی موضوع شرکتها به راحتی در قالب احکام مضاربه، اجاره، وکالت، و امثال آن قابل توجیه است. اما این قضاوت نیز ناشی از ضعف نگرش به موضوعات اجتماعی است.

آنچه در شرکتها واقع می‌شود در حقیقت سلب مدیریت مال از صاحب مال، به نفع رشد سرمایه است. به عبارت ساده شرکت، «دولت دنیاپرستی» است که حاکم در آن مدیر عامل است، و مدیر عامل موظف است به نفع رشد سرمایه تصمیم بگیرد، هرچند این رشد به قیمت تحقیر ملتها یا افرادی در بیرون یا درون مجموعهٔ شرکت تمام شود. تضمین سود برای سرمایه‌دار یعنی کالاشدن انسان، از این دیدگاه همهٔ افراد و تنظیمات در خدمت سود بیشتر و رشد سرمایه است و نه بر محور ارتقاء کمال و کرامت انسانی. چنین آثاری هیچگاه بر اساس فقه حکومتی قابل امضاء نخواهد بود.

در هر حال آنچه ضرورت «علم اصول احکام حکومتی» را قطعی می‌نماید این است که سپردن سرپرستی «روحی، فکری و رفتاری» جامعه به فرهنگ مادی در هیچ سطحی پذیرفته نیست و بدست گرفتن ولایت اجتماعی هم جز با ارائه روش تحقق عدالت اجتماعی که نسبتش با دین تمام باشد، امکانپذیر نمی‌باشد.

«والسلام»

خلاصه گزارش بحث

مبادی اصول فقه احکام حکومتی

حجةالاسلام والمسلمین حسینی — جلسهٔ ۸۸

تنظیم از: برادر پیروزمند — تاریخ جلسه: ۷۶/۳/۲۴

بررسی مزایای علم اصول احکام حکومتی و اثبات عقلی‌بودن آن

مقدمه

در مباحث اخیر بحث پیرامون احکام استنادی متمرکز گردید و در نهایت «پذیرش» به عنوان زیربنای احکام استنادی معرفی گردید و گفته شد که تکامل علم اصول به جریان تعبد در پذیرشی متکی می‌باشد که زیربنای علم اصول است. به همین مناسبت مطالبی پیرامون کیفیت وقوع تفاهم و رابطه آن با پذیرش و تعبد به عرض رسید. نتیجه هم این شد که حاکمیت منطق نظام ولایت، طریق جریان تعبد در احکام استنادی است. اکنون با نگاهی دوباره به آنچه در احکام استنادی به دنبال آن هستیم مهره‌های بعدی بحث را مشخص می‌نمائیم.

در این بحث ابتدا بیان می‌داریم که تفاوت آنچه باید توسط علم اصول احکام حکومتی انجام شود با پاسخگویی به مسائل مستحدثه توسط علم اصول موجود چیست؟ سپس بیان می‌کنیم مسیری که در علم اصول احکام حکومتی برای رسیدن به مقصود دنبال می‌شود چه تفاوتی با بعض روشهای دیگر دارد. در نهایت هم به بررسی این مسئله می‌پردازیم که آیا علم اصول احکام حکومتی باید تماماً عقلی باشد یا می‌تواند ترکیبی از عقل و نقل در آن وجود داشته باشد؟

۱ ـ تفاوت بررسی مسائل مستحدثه توسط علم اصول موجود با ارائه «نظام موضوعات رو به تکامل» توسط علم اصول احکام حکومتی

قبل از ارائه هرگونه مباحث تأسیسی در مورد علم اصول باید محل بحث به خوبی منقح باشد که آیا اختلاف آنچه در علم اصول احکام فردی رخ می‌دهد با آنچه که ادعا می‌شود باید توسط علم اصول احکام حکومتی انجام گیرد، اختلافی صغروی است یا کبروی؟ صغروی‌بودن

اختلاف در صورتی است که تفاوت در بکارگیری روش گذشته در مصادیق جدید منحصر باشد و کبروی‌بودن اختلاف در صورتی است که عناوین جدیدی تولید گردد که بررسی آن محتاج تکامل در روش استناد باشد.

آنچه به وسیله علم اصول احکام فردی انجام می‌شود غیر از موضوعاتی که در گذشته کار اجتهادی بر روی آن صورت گرفته، پاسخگویی به مسائل مستحدثه است. پاسخگویی به مسائل مستحدثه هر چند کاری ارزشمند و قابل تقدیر است لکن نکته‌ای که باید در رابطه با آن در نظر داشت این است که بررسی مسائل مستحدثه عنوان کلی جدیدی به عناوین کلی فقه اضافه نمی‌کند بلکه عناوین گذشته در مصادیق کلی جدیدی اعمال می‌شوند؛ علاوه بر این، موضوعات (همچون گذشته) تحت عناوین مستقل از هم برده می‌شوند. لذا کار اجتهادی که در این بین انجام می‌شود به تطبیق موضوع مستحدثه با یک یا چند عنوان کلی (که حکمش از قبل مشخص است) منحصر است.

لکن آنچه به وسیله علم اصول احکام حکومتی دنبال می‌شود از سه جهت با روال فوق متفاوت است:

اولاً: برای روشن نمودن کیفیت تخصیصهای کلان اجتماعی، عناوین کلی جدیدی اضافه می‌گردد.

ثانیاً: عناوین فقهی مستقل از هم ملاحظه نشده و «نظام موضوعات» ارائه می‌گردد.

ثالثاً: محصول علم اصول احکام حکومتی باید (بر محور دین) به حاکم اسلامی، قدرت ایجاد تغییر در وضعیت و تصرف در شرایط حاکم بر جامعه بدهد؛ یعنی صرفاً ناظر به مبتلابه موجود مسلمین نباشد.

ارتقاء عملکرد علم اصول در چنین سطحی جز با تکامل در روش فقاهت میسّر نیست. این امر خود معلوم می‌سازد که اختلاف علم اصول احکام فردی با علم اصول احکام حکومتی اختلافی کبروی است نه صغروی.

۲ ـ مقایسه سه رویه در تعیین حکم مسائل حکومتی

حال باید دید استنباط حکم موضوعات حکومتی با ویژگی‌های فوق بر چه اساسی ممکن است؟ در اینجا سه احتمال را در این رابطه مطرح نموده و با هم مقایسه می‌نمائیم:

ـ *احتمال ۱: قضاوت بر اساس پیش‌داوری.* این احتمال به کرات در جلسات گذشته نفی گردیده که نباید هیچگونه پیش داوری حسی، عقلی یا روحی را اساس قضاوت در مورد موضوعات اجتماعی قرار داد.

ـ *احتمال ۲: قضاوت بر اساس تشابه موضوعی ادلهٔ مربوط به یک موضوع.* بر اساس این احتمال برای یافتن حکم یک موضوع باید جمیع ادله‌ای که از آنها به شکلی پیرامون موضوع مفروض ذکری به میان آورده است جمع‌آوری نمود و باکنار هم قرار دادن آنها قضاوتی نسبت به موضوع داشت. این روش، شباهت زیادی به روش اخباریین دارد، نقطه ضعف عمده آن هم در دو نکته است: اولاً پذیرفته نبودن انحصار ادلهٔ مربوط به یک موضوع به ادله‌ای که صراحتاً ذکری از آن موضوع به میان آورده‌اند. ثانیاً: مشخص نبودن چگونگی جمع بین ادله مربوط به یک موضوع. البته از این روش می‌توان برای گردآوری مقدماتی اسنادِ شرعیِ مربوط به یک موضوع کمک گرفت اما وجود ربطهای غیر مصرح بین موضوعات، مانع پذیرش جامعیت این روش حتی برای گردآوری ادله مربوط به یک موضوع است.

ـ *احتمال ۳: قضاوت بر اساس «تعبد، قاعده‌مندی و تفاهم».* این احتمال جوهرهٔ اصیل و غیر قابل تغییر فقه سنتی را تشکیل می‌دهد، منتهی این رویه خدشه‌ناپذیر، پس از تکامل یافتن روش فقاهت باید در عرصه‌های نوینی مورد استفاده قرار گیرد.

۳ـ *عقلی بودن علم اصول احکام حکومتی*

اولین بحثی که در تأسیس علم اصول احکام حکومتی باید بدان پرداخت یکی بیان «روش تقدم موضوعات» است و دیگر اینکه چگونه منطق نظام ولایت در این زمینه بکار گرفته می‌شود، به مناسبت همین بحث این سؤال مطرح می‌شود که با توجه به تأثیر روش طبقه‌بندی و تقدم موضوعات در چیستی احکام حکومتی آیا این روش می‌تواند تماماً عقلی باشد یا باید از نقل نیز کمک گیرد؟

در پاسخ به این سؤال گفته شد که هر قاعده یا حکمی که به استناد اسناد شرعی ثابت

گردد لزوماً فقهی است نه اصولی، لذا جمیع مراتب روش استناد حتماً عقلی است منتهی عقل متعبد و تولی و ولایت شاخصهٔ عام جریان تعبد در منطق استناد هستند.

به عبارت دیگر اگر قاعده‌ای (که مثل حجیت خبر واحد در طریق استنباط به‌کار می‌آید) نیز شرعاً اثبات گردد، قاعده‌ای است فقهی؛ چون در واقع برای فقیه حکم تکلیفی درست کرده است.

البته با وجودی که روش طبقه‌بندی و تقوم موضوعات عقلاً تمام می‌شود لکن همیشه این نقش برای شرع محفوظ است که در طبقه‌بندی موضوعات دخالت نموده و منزلت آنها را تغییر دهد. این بحث در آینده پی‌گیری خواهد شد.

«والسلام»

خلاصه گزارش بحث

مبادی اصول فقه احکام حکومتی

حجةالاسلام والمسلمین حسینی
تنظیم از: برادر پیروزمند

جلسهٔ ۸۹
تاریخ جلسه: ۷۶/۳/۳۱

بررسی تفاوت و محدوده هر یک از احکام «آسنادی، اِسنادی و استنادی»

مقدمه

به دنبال بررسی احکام استنادی بدینجا رسیدیم که دامنه وسعهٔ روش استناد تا کجا بوده و چه نسبتی با «نقل» پیدا می‌کند؟ علاوه بر این اگر روش، ابزار نسبت دادن مفاهیم به یکدیگر است چگونه باید آنرا محدود نمود تا در حیطه شرع دخالت ننموده باشد؟ پاسخگویی به سؤالات فوق موضوع بحث اخیر است. ابتدا توضیح مختصری راجع به «آسناد شرعی» و «احکام اِسنادی» داده می‌شود تا زمینه‌ای برای تبیین بیشتر «احکام استنادی» قرار گیرد.

۱ ـ توضیحی پیرامون «احکام آسنادی»

۱/۱ ـ عدم وجود زیاده و نقصان در وحی

در بحث ما مفروض این است که مجموعه آنچه به عنوان وحی شناخته می‌شود نهایت اتقان و کمال را داشته و هیچ کم و کاستی در آن وجود ندارد تا با گذشت ایام، احتیاج به تکامل برای دفع نقائص آن وجود داشته باشد.

باید در نظر داشت که کامل بودن وحی صرفاً به معنای کامل بودن آنچه در لوح محفوظ است نمی‌باشد بلکه به معنای آنچه از وحی در اختیار معصومین علیهم‌السلام می‌باشد نیز هست. منتهی علم معصومین علیهم‌السلام از سنخ علم بشر غیر معصوم نیست، چرا که حصول آن تدریجی نمی‌باشد. به همین دلیل کمال علم نسبت به مجموعه وحی، به معصومین علیهم‌السلام اختصاص دارد. حتی تکامل یافتن ادیان در طول تاریخ بشر نیز تحت ولایت تاریخی نبی اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله صورت پذیرفته که خود نمودار کمال دین خاتم از بدو خلقت می‌باشد.

۱/۲ ـ «کتاب، سنت و فرهنگ شیعه» تشکیل دهنده اَسناد شرعی

بر فرض عدم وجود زیاده و نقصان در اصل وحی، باید دید طریق رسیدن وحی به ما چیست؟ طریق آن قرآن مجید، روایت اهل بیت علیهم‌السلام و فرهنگ شیعه است. مراد از کتاب و سنت روشن است، فقط در مورد فرهنگ شیعه توضیح مختصری ذکر می‌نمائیم.

فرهنگ شیعه یعنی آنچه تحت عنوان «اجماع» یا «سیره متشرعه» یا «شهرت فتوایی» از گذشتگان به ما رسیده است، این قبیل موارد حتماً جزء فرهنگ شیعه محسوب می‌شوند؛ هر چند که ممکن است از نظر بعض فقها موارد فوق نتواند مستند فتوای فقیه قرار گیرد.

۲ ـ توضیحی پیرامون ملاک و اقسام «احکام اِسنادی»

۲/۱ ـ ملاک اِسنادی (فقهی) بودن حکم

احکام اِسنادی قبلاً به احکامی تعریف شدند که بواسطه روش استناد به اَسناد شرعی نسبت پیدا می‌کنند. از همین تعریف، ملاک اِسنادی یا فقهی بودن یک حکم مشخص می‌باشد. حکمی فقهی است که مستند اثبات آن شرع باشد؛ هر چند نسبت یافتن آن به شرع از طریق روش عقلی باشد.

۲/۲ ـ اقسام احکام اِسنادی (فقهی)

با این وصف احکام فقهی منحصر به احکامی که موضوعش افعال مکلفین بوده و به احکام تکلیفی معروف است نمی‌باشد بلکه این دسته احکام تنها یک قسم از احکام اِسنادی را شامل می‌شود، با توجه به این مطلب در یک تقسیم ابتدائی احکام فقهی را می‌توان به سه دسته تقسیم نمود:

۱ ـ احکامی که بیانگر مناسک خاص شرعی بوده و به اصطلاح منطقی نوع خاصی را که دربردارنده مصادیق متعدد است در بر می‌گیرد. مثلاً حکم نماز یا روزه یا بیع و امثال آن را بیان می‌دارد.

۲ ـ احکامی که موضوع آن فراتر از یک نوع خاص بوده و انواع متعددی را با مصادیق متعدد در بر می‌گیرد. مثل قاعده «لاضرر» که می‌تواند عدم ضرر در انواع معاملات را در بر گیرد.

۳ ـ احکامی که موضوع آن یک قاعده اصولی است؛ یعنی خود این حکم به عنوان

یک قاعده اصولی در طریق استنباط قرار می‌گیرد و «فقه استنباط» قلمداد می‌شود؛ همانند حجیّت خبر واحد.

۳ ـ توضیحی پیرامون ملاک و محدوده «احکام استنادی»

۳/۱ ـ ملاک استنادی (اصولی) بودن حکم

احکام استنادی نیز سابقاً به احکامی تعریف شدند که واسطه استناد احکام فقهی به اَسناد شرعی می‌باشند. با توجه به ملاکی که برای فقهی بودن حکم ذکر شد معلوم می‌شود هر حکمی که به استناد شرع ثابت شود حکم اِسنادی است نه حکم استنادی. بنابراین ملاک استنادی بودن حکم، این است که حاکم در آن «عقل» باشد نه شرع.

۳/۲ ـ محدوده احکام استنادی

مطلب مهم بعدی این است که دامنهٔ احکام استنادی تا کجا گسترش می‌یابد و تا چه حد عقل مستقلاً حق میدان‌داری دارد؟

مقدمتاً باید دانست که ارتباط ما با کلمات وحی لزوماً از طریق فهم ما بر قرار می‌شود و فهم ما از کلمات وحی هیچگاه از قبیل علم معصومین علیهم‌السلام نیست بلکه لزوماً تدریجی بوده و کمال و نقص در آن راه دارد و احتمال خطای در فهم وجود دارد. همینکه پای احتمالِ خطا در همه مراتب فهم به میان آمد روشن می‌سازد که علم ما نسبت به کلمات وحی از حد «گمانه‌های ظنّی» فراتر نمی‌رود، هرچند گمانه‌ها ضعیف و قوی دارد؛ امّا مهم این است که احراز حجیت گمانهٔ قوی‌تر امکان‌پذیر است.

منتهی این احراز حجیت، زمانی امکان‌پذیر است که گمانه در «زمینه» مناسب و سالم پدید آمده باشد، با شیوه صحیحی «گزینش» شده و در نهایت به صورت قاعده‌مند بین این گمانه و سایر گمانه‌ها، «ایجاد تناسب» شده باشد و فتوا صادر گردیده و «اظهر و اقوی» گفته شود. پس «زمینه گمانه، گزینش گمانه و ایجاد تناسب» باید بر محور سه اصل «تعبد، قاعده‌مندی و تفاهم» پایه‌ریزی شود تا جریان تعبد در سنجش عقلانی، قابل احراز باشد.

علاوه بر این، «روش تنظیم گمانه‌ها» نمی‌تواند به صورت «بخشی» عمل کند؛ یعنی نمی‌توان برای جمع‌بندی هر مجموعه از گمانه‌ها روش جداگانه‌ای ابداع نمود؛ چرا که به این

ترتیب امکان ملاحظهٔ هماهنگی بین گمانه‌ها وجود نداشته در جمع‌بندی احتمالات مربوط به دسته‌های مختلف، دچار تحیّر خواهیم گشت.

بنابراین لزوماً باید برای پایه‌ریزی علم اصول احکام حکومتی به «روش جامع تنظیم گمانه‌ها» دست یافت؛ چرا که در غیر اینصورت قدرت هماهنگ‌سازی رفتارهای اجتماعی بر محور تعبد از ما سلب شده و ولایت جامعه بدست ابزارهای مادی اداره جامعه خواهد افتاد. چنانچه در جهان امروز مشاهده می‌کنیم که چگونه با تولید ابزارهای فکری و اجرایی لازم، شرایطِ حاکم بر تحرکات اقتصادی کشورهای ضعیف، در دست سرمایه‌داری بین‌المللی قرار گرفته است. از یک طرف با تشکیل کمیسیون عمران سازمان ملل، صندوق بین‌المللی پول و اعمال ضوابط خاص برای اعطای تسهیلات و از طرفِ دیگر القاء شاخصه‌هایی مادی و پرسشنامه‌هایی که بهره‌وری مادی در آن اصل برای ارزیابی وضعیت اقتصادی می‌باشد، در کیفیت تنظیم تخصیصهای اجتماعی کشورها تصرف می‌نمایند.

در نتیجه همانگونه که روش استناد در سطح تبعی به «اصول لفظی، عقلی و عقلایی» وابسته بود، در سطح محوری خود به «احراز هم‌جهتی گمانه‌ها بر محور تعبد» وابسته است. این احراز جهتی تنها با در دست داشتن روش جامع تنظیم گمانه‌ها ممکن است.

علاوه بر این، دامنهٔ روش استناد و تحرک عقل متعبد تا جایی است که «گمانه، گزینش گمانه و ایجاد تناسب بین گمانه‌ها» موضوعیت داشته باشد.

در نهایت باید به این نکته مهم توجه داشت که عقلی دانستن روش استناد و گسترده ساختن آن در حد گستردگی گمانه، به معنای نادیده گرفتن شرع در نتایج فقهی نیست، در همه مراحل، شرع حق دارد در طبقه‌بندی‌ها تصرف نموده و منزلت موضوعات و مفاهیم را تغییر دهد. به عبارت دیگر عقل به وسیلهٔ روش تنظیم گمانه‌ها، نظام منزلتها یا مناصب را تعریف می‌کند اما تعیین صاحب منزلت یا صاحب منصب، تنها به عهدهٔ شرع است.

« والسلام »

خلاصه گزارش بحث

مبادی اصول فقه احکام حکومتی

حجةالاسلام والمسلمین حسینی
تنظیم از: برادر پیروزمند

جلسهٔ ۹۰
تاریخ جلسه: ۷۶/۴/۷

۱ ـ پدید نیامدن اشکال «دور» در صورت عقلی بودن روش استناد

۲ ـ تفاوت روش تنظیم گمانه در روش استناد با سایر روشها

مقدمه:

در بحث گذشته با بیان وظیفه و محدودهٔ هر یک از احکام «آسنادی، إسنادی و استنادی»، لزوم عقلی بودن روش استنباط اثبات گردید و گفته شد وظیفه عقل متعبد، در روش استناد، ارائه روش تنظیم گمانه‌ها حول محور جهت واحد است. بر این اساس حتی اگر روش استناد در اثبات یک قاعده فقهی یا به ظاهر اصولی نیز بکار آید و بدین وسیلهٔ به شرع نسبت پیدا کند حکم فقهی (یا إسنادی) خواهد بود نه استنادی. پیرو بحث فوق سؤالاتی مطرح گردید که به پاسخ دو سؤال آن پرداخته شد:

۱ ـ آیا عقلی بودن روش استناد با حفظ تعبد عقل، با اشکال «دور» مواجه نمی‌شود؟

۲ ـ با توجه به اینکه روش تنظیم گمانه در همه علوم «عقلی، نقلی و حسی» لازم است، روش تنظیم گمانه در علوم نقلی چه امتیازی نسبت به روش مشابه آن در علوم عقلی و حسی دارد؟

در این بین نیز تأکید مجددی بر ضرورت استفادهٔ قاعده‌مند از آیات و روایات صورت گرفت و تفاوت آنچه در علم اصول احکام حکومتی به دنبال آن هستیم با آنچه در دینامیزم قرآن رخ می‌دهد، تذکر داده شد.

۱ ـ بازگشت احکام استنادی به «عقل» و احکام إسنادی به «شرع» مانع اشکال «دور»

اشکال مطرح شده این بود که ما نمی‌توانیم بر اساس «فقه استنباط»، «استنباط فقهی» داشته باشیم. «استنباط فقهی» حاصل بکارگیری روش استنباط نسبت به منابع شرعی است و

فتاوای متداول فقها نتیجه آن است. «فقه استنباط» هم قواعدی از روش استناد است که شرعاً ثابت شده است، مثل حجیت خبر واحد بنا به نظر بعضی فقها. حال اشکال این است که اگر بخشی از روش استناد، شرعی باشد و به وسیله آن احکام فقهی استنباط شود بدین معناست که استنباط فقهی به فقه استنباطی و فقه استنباطی نیز به استنباط فقهی محتاج گشته است.

امّا پاسخ اشکال: تمامی احکامی که به شرع استناد یابد حتی قواعد فقه استنباطی از احکام استنادی خارج است و تمامی احکامی که به عقل متعبد استناد یابد از احکام فقهی (یا اِسنادی) خارج است. بنابراین با توجه به انفکاک احکام استنادی از احکام اِسنادی و اینکه مستند یکی عقل و مستند دیگری شرع است، اشکال مرتفع است.

البته در یک صورت دیگر نیز دور پیش می‌آید و آن وقتی است که ملاک متعبد بودن عقل نیز تبعیت آن از احکام شرعی باشد. منتهی با توجه به اینکه احراز تعبد عقل به این نبوده بلکه به مراتب تولی و ولایت او باز می‌گردد، اشکالی پیش نخواهد آمد.

۲ ـ *تفاوت روش تنظیم گمانه در روش استناد با سایر روشها*

روش تنظیم گمانه امر شاملی است که در جمیع مواردی که پای علم تدریجی‌الحصول در میان است بدان احتیاج است. به همین دلیل ضرورت آن به روش استناد منحصر نیست بلکه در علوم عقلی و حسی نیز جاری است لذا جای این سؤال است که آیا در جمیع موارد، یک روش برای تنظیم گمانه‌ها وجود دارد؟ آیا یک روش جامع و مشترک وجود دارد که در هر بخش تنها قید موضوع خاص بدان می‌خورد؟ یا اینکه روشها بر یک محور شامل هماهنگ می‌شود و یک روش واحد به شکل یکسان در علوم عقلی، نقلی و حسی بکار نمی‌آید؟

احتمال سوم، پاسخ مورد نظر ماست؛ یعنی کلیه روشها بر محور مبنای نظام ولایت هماهنگ می‌گردد اما روشها در هر بخش قید موضوع خاص خود را می‌خورد که تقیّد به موضوع خاص، منزلت خود روش را نیز تعیین می‌کند. بدین ترتیب «علوم ارتکازی» از «علوم نقلی» و «علوم حسّی» از «علوم ارتکازی» تبعیت می‌کند و این تبعیت، هم در مواد و هم در روش این علوم است، بنابراین سه اصل «تعبد، قاعده‌مندی و تفاهم» در هر سه روش به یک گونه جاری نیست، مثلاً در علوم حسی، کارآمدی عینی درجهت تعبد، ملاک صحت معادلات علوم

کاربردی است لکن در علوم نقلی «کارآمدی» ملاک صحت نیست، بلکه احراز حجیتِ تلاش عقلانی، ملاک صحت است.

۳ـ تفاوت سیره فقها در عمل استنباط، با دینامیزم قرآن

فقها در طول تاریخ شیعه سعی در قاعده‌مند نمودن استفاده از آیات و روایات داشته‌اند تا بدین طریق راه را بر دخالت هواهای نفسانی ببندند و نگذارند تا عده‌ای خواسته یا ناخواسته، مطالب نورانی کتاب و سنت را به صورت مشوش نزد عوام مطرح کنند. حتی اخباریین نیز از این قاعده مستثنی نیستند، آنها نیز هر چند به عقل در ملاحظه لوازم کلمات بها نمی‌دادند لکن حداقل جمع‌بندی بین ادله را انجام می‌دادند و عام و خاص یا اطلاق و تقیید ادله را ملاحظه می‌نمودند.

این دقیقاً خلاف مشی دینامیزم قرآن است که «تعبد» اساس آن نیست و مقنن سخن نمی‌گوید یا اگر هم سعی در مقنن‌سازی نماید، قوانینی را تأیید می‌نماید که با پیش داوری‌های حسی، عقلی یا عرفانی او سازگار درآید.

آنچه ما در پایه‌ریزی علم اصول احکام حکومتی به دنبال آنیم دقیقاً در راستای سیرهٔ سلف صالح است هرچند دامنهٔ آن گسترده‌تر می‌باشد. به هیچ وجه نیز اجازه پیش‌داوری نسبت به کلمات وحی و استناد غیر مقنن را به شرع مقدس نخواهیم داد.

« والسلام »

خلاصه گزارش بحث

مبادی اصول فقه احکام حکومتی

حجةالاسلام والمسلمین حسینی
تنظیم از: برادر پیروزمند

جلسهٔ ۹۱
تاریخ جلسه: ۷۵/۰۴/۲۱

تفاوت روش تنظیم گمانه در روش استناد با سایر روشها

مقدمه

در مباحث گذشته لزوم «عقلی بودن» روش استناد اثبات گردید، البته تأکید شد که عقل باید متعبد باشد و بواسطه عقل متعبد با تنظیم روش گمانه‌زنی، طریق جریان تعبد در امور نقلی، عقلی و حسی تبیین می‌شود. به مناسبت همین مطلب این سئوال مطرح شد که آیا تنها «یک» روش تنظیم گمانه داریم که در سه موضوع نقلی، عقلی و حسی بکار می‌رود یا سه روش؟ در بحث این جلسه نیز همین سئوال بصورت جدی‌تر مورد بررسی قرار گرفت که اصولاً، رابطه مبنای نظام ولایت با روش گمانه‌زنی در موضوعات عقلی، نقلی و حسی چگونه است؟ در این رابطه سه احتمال مطرح بود:

احتمال ۱: پس از مبنای نظام ولایت یک روش واحد وجود دارد که در سه موضوع بکار می‌آید.

احتمال ۲: پس از مبنای نظام ولایت سه روش مقید به سه موضوع لازم است.

احتمال ۳: پس از مبنای نظام ولایت یک روش جامع واحد لازم است و علاوه بر آن متناسب با «موضوع» و «منزلت» بکارگیری روش، سه روش دیگر بدست می‌آید.

در تقویت احتمال سوم در دو قسمت بحث شد.

۱ ـ تفاوت معیار تعبد در روش استناد با سایر روشها

۲ ـ تغییر روش تنظیم گمانه متناسب با تغییر «موضوع روش» و «منزلت بکارگیری آن»

۱ ـ تفاوت معیار تعبد در روش استناد و سایر روشها

هرچند باید تعبد در سه روش مربوط به امور نقلی، عقلی و حسی جاری گردد و روش نیز در هر سه عقلی است، لکن ملاک تعبد در سه روش به یک گونه نیست، «روش استناد» آئین‌نامه تسلیم بودن به کلمات شارع بوده و «روش علوم حسی» ابزار تسخیر کردن عینیت در جهت مطلوبیتهای شارع می‌باشد؛ بعبارت دیگر در روش استناد «تولی» اصل است و روش «قواعد تولی» را بیان می‌دارد؛ اما در روش علوم حسی «ولایت» اصل است و روش، قواعد «ولایت» یا مسخّر ساختن عینیت را بیان می‌نماید.

سرّ تفاوت فوق نیز در این است که انسان نسبت به امور عینی، «محوریت» نسبت به امور عقلایی «تصرف» و نسبت به امور شرعی و نقلی «تبعیت» دارد؛ هرچند ولایت، تولی و تبعیت در هر سه روش متقوماً حضور دارد، ولی سهم تأثیر هر یک متناسب با منزلت موضوع تفاوت دارد.

۲ ـ تغییر روش تنظیم گمانه متناسب با تغییر «موضوع روش» و «منزلت بکارگیری آن»

علاوه بر «تفاوت معیار تعبد»، آنچه تعدد روش گمانه‌زنی را به اثبات می‌رساند، توجه به اختلاف «موضوع» و «منزلت» روشهاست. اختلاف موضوع روش در امور نقلی، عقلی و حسی و روشن است؛ آنچه محتاج توضیح می‌باشد اختلاف منزلت و روشها و تأثیر آن در تغیر روش گمانه‌زنی است.

اختلاف در منزلت روشها به تبع اختلاف در موضوع آنها پدید می‌آید؛ یعنی همان ارتباطی که بین نقل، عقل و حس وجود دارد؛ بین روش مربوط به هر یک نیز وجود دارد. این اختلاف منزلت آنگاه تعریف منطقی می‌یابد که روش جامع تنظیم گمانه، یک بار در تنظیم نظام‌فکری بکار رود و جایگاه روشها در آن مجموعه بزرگ تعیین گردد، در آن مجموعه شامل معلوم می‌شود که مجموعه روشها و همچنین تک‌تک روشها از چه منزلتی برخوردار هستند در آن نظام جامع، علاوه بر روش اسلامی، منزلت روش الحادی و التقاطی در مورد هر موضوع نیز قابل تعیین است. طبیعی است که با تغییر موضوع و منزلت روش، قواعد تعریف و حکم نیز دستخوش تغییر می‌گردد؛ منتهی تغییراتی است که بر محور روش واحد انجام می‌پذیرد.

بعبارت دیگر قواعد تعریف و حکم متناسب با منزلت بکارگیری آن تفاوت پیدا می‌کند، اینگونه نیست که بر مبنای نظام ولایت روش ثابتی برای تعریف و حکم پی‌ریزی شود و همان روش بدون کم و کاست در موضوعات مختلف اعمال شود، بلکه همواره موضوع و منزلت روش در چیستی روش مؤثر است، البته کلیه روشها در دامن یک نظام جامع به سر برده و بر اساس یک روش واحد قابل هماهنگ‌سازی است.

بنابراین با توجه به اختلاف در معیار تعبد و اختلاف در موضوع و منزلت روشها معلوم شد که به تناسب نقلی، عقلی یا حسی بودن موضوعات، روش تنظیم گمانه‌ها نیز متعدد می‌شود و در عین حال همه روشها بر محور یک روش واحد هماهنگ می‌گردد.

« والسلام »

خلاصه گزارش بحث

مبادی اصول فقه احکام حکومتی

حجةالاسلام والمسلمین حسینی
تنظیم از: برادر پیروزمند

جلسهٔ ۹۲
تاریخ جلسه: ۷۶/۰۴/۲۸

عنوان: بررسی رابطه روش استناد با سایر روشها و با مبنای نظام ولایت

* مقدمه

در مباحث قبل سخن به اینجا رسید که با اساس قرار دادن مبنای نظام ولایت در «تأسیس و تنظیم احکام استنادی»، جریان تعبد در علم اصولِ احکام حکومتی «قاعده‌مند» می‌گردد، آنگاه این سئوال مطرح شد که آیا پس از مبنای نظام ولایت به یک روش واحد نیاز داریم که همه موضوعات نقلی، عقلی و حسّی بر اساس آن تنظیم می‌شود؟ یا به چهار روش محتاجیم که یک روش جامع بوده و سه روش هم مربوط به هر یک از سه موضوع فوق باشد؟ در بحث گذشته به تقویت جواب دوم پرداختیم. از آنجا که جواب اول (کفایت کردن یک روش) بر تفکیک ماده از روش استوار است ـ یعنی نقلی، عقلی یا حسی بودن مواد در تغییر روش منشاء اثر نبود ـ در این به جلسه بررسی «رابطه ماده و صورت در سطوح مختلف روش» می‌پردازیم و بیان می‌داریم که این ارتباط، متناسب با اینکه روش در منزلت محوری، تصرفی یا تبعی باشد، تفاوت می‌نماید؛ آنگاه بر این اساس توجه مجددی به علت تعدد روش در موضوعات مختلف خواهیم نمود.

مجموعهٔ بحث فوق زمینه‌ای خواهد بود که منزلت «روش استناد» را نسبت به «روش استنتاج» و «روش علوم حسی» بیان نموده و مفاهیم اصلی، فرعی و تبعیِ درونی روش استناد را نیز معرفی نمائیم.

۱ ـ رابطه مواد و روش در سطوح مختلف روش

روش به تناسب اینکه محوری، تصرفی یا تبعی باشد، رابطه مورد روش در آن متفاوت است.

البته قبل از توضیح مطلب فوق توجه به این نکته لازم است که مراد از «مواد» در این

بحث، «مواد روشی» است نه موادی که روش در آن بکارگرفته می‌شود.

۱/۱ ـ لزوم جدایی مواد و روش در «روش تبعی»

«روش تبعی» روشی است که فرهنگ انتزاعی بر آن حاکم است و جداکردن موضوعات و حیثیات آنها از یکدیگر در آن اصل است و در چنین فرضی وقتی بخواهیم به موضوعات نظام دهیم؛ حتماً می‌بایست قالب نظام دادن، با موضوعاتی که می‌خواهد نظام یابد، جدا باشد، وقتی مفروض این باشد که «مفهوم» ناظر به یک وجه و یک خصوصیت جدای از سایر موضوعات است؛ در اینصورت روش آن نمی‌تواند متحد باشد و اگر ماده و صورت جدا نباشد، به آن «روش» اطلاق نمی‌گردد.

۱/۲ ـ اتحاد ماده و روش در مراتب عالیه روش، در «روش تصرفی»

«روش تصرفی» روشی است که «ارتباط و تناسب» در آن ملاحظه می‌شود و «مجموعه‌نگری» در آن اصل است.

در روش تصرفیِ بکار رفته در علوم حسی، ماده و روش در علوم پایه با هم متحد است، «علوم پایه» مانند ریاضیات، سطح عالی روش تصرفی را در علوم حسی تشکیل می‌دهند، لذا در ریاضیات تصرفی ماده و روش با هم متحدند، دلیل این مدعا آن است که در ریاضیات تصرفی «تناسب با واحد» اساس تعیین کمیت است و این علامت اصل بودن منزلت در تعیین کمیت است.

البته همین علوم پایه، آنگاه که در علومی غیر خود بکار روند، (مثلاً هرگاه ریاضیات در مهندسی ساختمان بکار آید) ماده و صورت از یکدیگر جدا می‌شوند.

۱/۳ ـ اتحاد ماده و روش در تمامی مراتب «روش محوری»

«روش محوری» روشی است که قدرت تعیین منزلت و هماهنگ‌کنندگی را در کلیه روشها داراست. در روش محوری ماده و صورت در تمامی مراتب متحدند.

۲ ـ تعدّد روش در موضوعات حسی، عقلی و نقلی، متناسب با محوری، تصرفی یا تبعی بودن روش

سه سطح روش «محوری، تصرفی و تبعی» در سه دسته موضوعات «نقلی، عقلی و حسی» وجود دارد؛ بررسی موضوعات حسی می‌تواند با روش محوری، تصرفی یا تبعی انجام پذیرد، همچنین است موضوعات نقلی و عقلی.

با توجه به این نکته و آنچه در بند ۱ گفته شد، معلوم می‌شود، که سئوال از «مقدور بودن یا واحد بودن روش در موضوعات نقلی، عقلی و حسی» متناسب با منزلت روش در هر یک از این موضوعات متفاوت است. لذا پاسخ به سئوال فوق تفصیل ذیل را به دنبال دارد:

«روش تبعی» در هر سه دسته موضوعات نقلی، عقلی و حسی، «واحد» است چون در روش تبعی، ماده مستقل از صورت است، و اختلاف مواد به اختلاف در روش نمی‌انجامد.

«سطح عالی روش تصرفی» در هر سه دسته موضوعات نقلی، عقلی و حسی، «متعدد» است، چون در این سطح ماده و صورت وحدت دارد؛ در سطوح دیگر روش تصرفی ماده و صورت جدا شده و می‌تواند روش واحدی داشته باشد.

«روش محوری» در هر سه دسته موضوعات نقلی، عقلی و حسی، به میزان اختلاف منزلت این موضوعات «متعدد» است هر چند بر اساس یک روش جامع هماهنگ می‌گردند.

۳ ـ رابطه «روش استناد» با سایر روشها و با مبنای نظام ولایت

در این قسمت به بیان تأثیر بحث فوق (مطروحه در بند ۱ و ۲) در بررسی احکام استنادی می‌پردازیم. با بیان رابطه «روش استناد» با روش از موضوعات نقلی و حسی از یک طرف و رابطه آن با مبنای نظام ولایت از طرف دیگر توضیح این قسمت تکمیل می‌گردد. گفته شد که روش استناد خود دارای سه سطح محوری، تصرفی و تبعی است و بحث جاری در مورد روش محوری در احکام استنادی است.

در سه دسته موضوعات نقلی، عقلی و حسی، موضوعات نقلی، «اصلی» موضوعات عقلی، «فرعی» و موضوعات حسی، «تبعی» هستند. لذا هرگونه تغییر در روش استناد باید مستقیماً در «حکمت» حوزه‌ها تأثیر بگذارد و پس از آن تأثیرش در علوم کاربردی ظاهر گردد. به دلیل همین اختلاف منزلت و اختلاف در موضوع، روش بکار رفته در این سه دسته موضوعات،

با هم متفاوت است.

البته باید توجه داشت روش محوری در سه دسته موضوعات نقلی، عقلی و حسی از روش تعریف و حکم تأسیس شده بر مبنای نظام ولایت پیروی می‌کند، بعبارت دیگر نسبت به آن تابع است، به همین دلیل منطق استناد نسبت به روش تعریف و حکم بر مبنای نظام ولایت، «منطق تصرفی» است هرچند نسبت به روش استنتاج یا روش علوم حسی، «منطق محوری» می‌باشد.

مشابه همین دسته‌بندی ـ محوری، تصرفی و تبعی ـ نسبت به موادِ روش استناد نیز وجود دارد. (البته مراد از مواد، مفاهیم ابزاری است که در روش وجود دارد نه اسناد شرعی)

روش استناد در درون خود از سه دسته مفاهیم تشکیل شده است: «مفاهیم ابزارهای تخاطب»، «مفاهیم عقلایی» و «مفاهیم عقلی».

اگر بر مبنای ولایت سخن بگوئیم مفاهیم عقلایی ـ به دلیل اینکه از فرهنگ شیعه نشأت می‌گیرد ـ منزلت «محوری» مفاهیم عقلی منزلت «تصرفی» و مفاهیم روابط مفاهمه، منزلت «تبعی» را دارا است. هرچند بر مبنای موجود اصولیین مفاهیم عقلی بر مفاهیم عقلایی مقدم است. و ما نیز در بدو امر بر همین اساس سخن می‌گوئیم.

« والسلام »

خلاصه گزارش بحث

مبادی اصول فقه احکام حکومتی

حجةالاسلام والمسلمین حسینی
تنظیم از: برادر پیروزمند

جلسهٔ ۹۳
تاریخ جلسه: ۷۶/۰۵/۰۴

اتحاد «ماده و صورت» در روش استناد محوری و ربط آن با حجیت یافتن منطق استناد

مقدمه

در مباحث اخیر به دنبال بررسی شیوه جریان تعبد در احکام استنادی، به بیان ارتباط منطق استناد با مبنای نظام ولایت پرداختیم. به همین مناسبت این سؤال مطرح گردید که پس از مبنای ولایت به چند منطق احتیاج داریم؟ بعد چنین پاسخ داده شد که:

منطق موضوعات نقلی، نسبت به منطق موضوعات عقلی، منطق محوری است.

منطق موضوعات عقلی، نسبت به منطق موضوعات حسی، منطق تصرفی است.

منطق موضوعات حسی، نسبت به منطق موضوعات نقلی و عقلی، منطق تبعی است.

علاوه بر اینکه در درون هر یک از موضوعات نقلی، عقلی و حسی نیز سه سطح منطق محوری، نظری و تبعی وجود دارد و کل این منطقها توسط منطق جامعی که به کلیه مفاهیم نظام می‌دهد، تحت پوشش قرار می‌گیرد.

در ضمنِ بحث فوق، این نکته نیز مطرح گردید که در منطق محوری، مواد و روش با یکدیگر اتحاد دارند. حال در ابتدا به تشریح همین نکته می‌پردازیم که اتحاد ماده و روش به چه معناست و چه ضرورتی دارد؟ آنگاه تأثیر آنرا در مقنن شدن «منطق استناد» بیان می‌داریم و سپس به منزلت «روش استناد» نسبت به سایر روشها اشاره‌ای خواهیم داشت.

۱ ـ اتحاد ماده و صورت در روش محوری

۱/۱ ـ معنای اتحاد ماده و صورت در روش محوری

اتحاد ماده و صورت در روش محوری بدین معناست که موضوع یا ماده از خارجِ روش به آن وارد نمی‌شود بلکه با بکارگیری روش در خودش، مواد روش نیز (هرچند به شکل عام)

تعیین می‌گردد؛ مثلاً با ضرب «ولایت، تولی و تصرف» در خودش، هم روش و هم مواد روش بدست می‌آیند.

به عبارت دیگر با بکارگیری روش در خودش، کثرتی از منزلتها درست می‌شود که تنها موضوعی خاص می‌تواند در هر منزلت قرار گیرد و همین امر، علامت اتحاد ماده و روش می‌باشد؛ یعنی اینگونه نیست که روشی داشته باشیم که در هر موضوعی قابلیت بکارگیری داشته باشد، بلکه در روش محوری همواره فهم روش و فهم مفاهیم روش، هم‌زمان واقع می‌شود.

با ایجاد کثرت منزلتها، موضوعات به نحو عام تعریف شده و بدین گونه «نسبتها» و «نتیجه‌ها» با یکدیگر اتحاد می‌یابند.

البته همراهی ماده و صورت منحصر به روش محوری است و روش تصرفی و تبعی از این قاعده مستثنی است که توضیح آن در بحث گذشته ذکر شد.

لذا این تصور از روش که روش، همواره برای بکارگیری موضوعی خارج از خود می‌باشد نسبت به روش تبعی صحیح است اما نسبت به روش محوری صحیح نیست چراکه در روش محوری، موضوع از متن خود روش تولید می‌شود.

۱/۲ ـ ضرورت اتحاد ماده و صورت در روش محوری

نکته مهم در اینجا این است که تأکید به اتحاد ماده و صورت در روش محوری چه ضرورتی دارد و خصوصاً با بحث جاری یعنی «جریان تعبد در منطق استناد» چگونه ارتباط می‌یابد؟

این مطلب با جریان تعبد در منطق استناد ارتباط مستقیم دارد؛ چراکه اگر ماده و صورت متحد نباشد، آنگاه تسلیم بودن یا متعبد بودن را نمی‌توان در روش اخذ کرد و اگر روش با هر ماده‌ای سازگاری داشته باشد و از اینکه به ماده خاصی تخصیص یابد ابا داشته باشد، نمی‌توان تسلیم بودن را در آن اخذ کرد؛ زیرا پذیرش این فرض بدین معناست که زیربنای روش، مستقل از تعبد است و می‌تواند در هر دو جهت مادی و الهی بکارگرفته شود.

۲ ـ حجیت یافتن منطقها در صورت تسلیم بودن «نظام نسبت» موجود در آنها

آنچه در مورد ضرورت اتحاد ماده و صورت گفته شد مدخلی به این بحث است که اصولاً حجیت منطقها عموماً و منطق استناد خصوصاً به چه امری باز می‌گردد؟

حجیت یافتن منطق بسته به حجیت یافتن «نظام نسبتها»ی موجود در آن است. تسلیم بودن فردِ بکارگیرنده منطق، غیر از تسلیم بودن نفس روش است. حجیت روش استناد هم به اثبات تسلیم بودن «نسبت» و «نظام نسبتها»ی استنادی وابسته است.

دقیقاً همین امر، پایگاه علم اصول می‌باشد. قبلاً اثبات شد که پایگاه علم اصول بحث حجیت است و حجیت به «یقین مقنن» بازگشت نمود، حال در ادامه آن بحث بیان می‌داریم که تسلیم بودن نظام نسبت، اساس مقنن شدن منطق استناد می‌باشد.

۳ ـ حکومت روش استناد بر سایر روشها به علت برتر بودن منزلت آن در تولی

در بند ۱ و ۲ ذکر شد که در روش استناد محوری، ماده و روش متحدند و حجیت روش نیز به حجیت تسلیم بودن و نظام نسبت باز می‌گردد اکنون به بررسی رابطه روش استناد با سایر روشها می‌پردازیم:

روش استناد بر روش موضوعات عقلی و روش موضوعات حسی، حکومت دارد؛ به تعبیری از آنجا که روش استناد، ارتباط انسان را با شارع مقدس برقرار می‌کند و کلام شارع بر سایر مفاهیم حکومت دارد، لذا روش هم که ما را به کلام شارع نزدیک می‌کند بر سایر روشها حاکمیت خواهد داشت.

البته شارع از طریق «الفاظ، مفاهیم و روابط اجتماعی» با انسانها ارتباط برقرار می‌کند و به همین دلیل «مفاهیمِ عرفی، عقلایی و عقلی» را می‌توان «مفاهیم نظام ولایت» نام نهاد. منتها در این میان، مفردات الفاظ، تابع سیاق یک جمله و سیاق هر جمله تابع سیاق مجموع جملات می‌باشد.

« والسلام »

خلاصه گزارش بحث

مبادی اصول فقه احکام حکومتی

حجةالاسلام والمسلمین حسینی
تنظیم از: برادر پیروزمند

جلسهٔ ۹۴
تاریخ جلسه: ۷۶/۰۵/۱۸

حکومت «التزامات» بر «ارتکازات» در روش استناد

مقدمه

پس از اثبات ضرورت «جریان تعبد در احکام استنادی»، جریان تعبد در روش به «حاکمیت» منطق نظام ولایت بر روش استناد وابسته گردید؛ اما حاکمیت منطق نظام ولایت، به معنای «وحدت» روش استناد با منطق نظام ولایت نیست، لذا می‌بایست دید که جریان منطق نظام ولایت در خصوص احکام استنادی، تولید چه قواعد خاصی را به دنبال دارد؟

برای تقریب این بحث، دو مطلب در این جلسه ذکر شد.

۱ ـ رابطه «روش استناد با سایر روشها و با منطق نظام ولایت

۲ ـ حکومت «التزامات» به «ارتکازات» در منطق استناد

۱ ـ برتری منطق نظام ولایت بر منطق امور نقلی، عقلی و حسی

البته اصل این مسئله در مباحث قبل نیز ذکر شده است، ولی این بار از زاویه پاسخ به سئوالی که مطرح شده بوده، تکرار گردید، سئوال این است که «آیا می‌توان منطق نظام ولایت را نسبت به منطق استناد «منطق محوری» دانست؟»

منطق نظام ولایت، به «وحدت رساننده» سایر منطقها(منطق امور عقلی، نقلی و حسی) است و همین خود یک دلیل منطقی است که این منطق در عرض سایر منطقها نیست و حال آنکه سه وصف «محوری، تصرفی و تبعی» مربوط به اوصاف یا موضوعاتی است که در عرض یکدیگرند؛ اما از «منزلت» برخوردار نیستند. لذا نمی‌توان منطق نظام ولایت را نسبت به روش استناد محوری دانست. ولی البته صحیح است که منطق استناد را نسبت به منطق امور عقلی و حسی، منطق محوری بدانیم، همان گونه که می‌توان منطق و محصولات مربوط به امور عقلی را

«منطق تصرفی» دانست که علومی از قبیل ریاضی و فیزیک جزء این دسته‌اند و بر این اساس منطق و محصولات مربوط به امور حسی هم «تبعی» خواهند شد.

۲ ـ حکومت «التزامات» بر «ارتکازات» در روش استناد

حداقل به عنوان یک احتمال می‌توان اینگونه مطرح ساخت که جریان تعبد در منطق استناد به حاکمیت فرهنگ مذهب یا التزامات مذهبی بر احکام استنادی بستگی دارد و تحقق این امر در علم اصول نیز به حاکمیت «فقه استنباط» بر «منطق استناد» وابسته می‌باشد که توضیح این مسئله در دو مرحله قابل انجام است:

۱ ـ اثبات «اصل نبودن ارتکازات» در روش استناد

۲ ـ اثبات: «اصل بودن التزامات» در روش استناد

۲/۱ ـ اصل نبودن «ارتکازات» در روش استناد

پایهٔ اساسی علم اصول موجود به پذیرش ارتکازات(اعم از ارتکازات عرفی، عقلایی یا عقلی) باز می‌گردد ـ که بررسی اجمالی آن طی مباحث گذشته انجام شد ـ ولی در تکامل علم اصول باید به این نکته توجه داشت که هرچند شارع از پذیرفته‌شده‌های عرفی جامعه استفاده کرده است، ولی این استفاده، برای «القای فرهنگ جدید در مردم» و «انقلاب در پذیرفته شده‌های اجتماعی» بوده است.

طبیعی است که فرهنگ عرب جاهلی با فرهنگ اسلام فاصلهٔ بسیاری داشته است و شارع ناگزیر بوده تا با همان زبان مخاطبین، با آنها «تفاهم» نماید، به همین دلیل حتماً می‌بایست در ترجمه نمودن «مفردات کلمات شارع» از ارتکازات عرفی عرب استفاده نمود، اما اختلاف فرهنگ مذهب با فرهنگ عرب به سطوحی می‌رسد که دیگر قابلیت مفاهمه از بین می‌رود که بعضی از آیات شریفه قرآن نیز به همین معنا گواهی می‌دهد از قبیل «سواء علیهم ءانذرتهم ام لم تنذرهم لا یؤمنون»، «ثمٌ بکمٌ عمیٌ فهم لا یعقلون»، «وفی آذانهم وقرٌ» و «ختم الله علی قلوبهم و علی ابصارهم غشاوة» و...

ریشه این «نفهمیدن» که قرآن به برخی از اعراب زمان تخاطب ـ و حتی بعد از آن ـ نسبت می‌دهد، فاسد بودن «حالات» حاکم بر قوه عاقله آنهاست، ریشه آن فسقی است که بر وجود

آنها سیطره انداخته بود، حتی حالت فاسد و اختیار سوء، باعث می‌شود تا معجزهٔ عینی نبی مکرم اسلام(ص) نیز بر نفس مریضی همچون ابوسفیان مؤثر نیفتد.

اگر «سنجش و ملاحظه عقلانی» در فهم کلام شارع اصل بود، صحیح بود که «ارتکازات» را پایه «علم اصول» بدانیم، اما چون «حالت»، سهم اصلی‌تری نسبت به سنجش دارد باید تولی به فرهنگ مذهب را زیربنای اصلی علم اصول بدانیم.

گذشته از استدلال فوق موارد زیادی را در منابع اسلامی می‌توان یافت که شاهد قطعی بر «ایجاد ارتکاز جدید» توسط شارع می‌باشد؛ هرچند این تغییر ارتکاز، با استفاده از کلمات و ادبیاتی صورت می‌گیرد که ادراک خاصی از آن در فرهنگ مردم وجود داشته است. مثل ذکر نهرهای جاری از شیر یا عسل در بهشت یا توصیف درخت، میوه و حوریان بهشتی و... در تمام این موارد نعمتهای بهشتی با نعمتهای دنیایی تشبیه شده است؛ اما اگر توجه کافی به خصوصیاتی که در توصیفات شرعی آمده است، مبذول گردد، معلوم می‌گردد که آن نعمتها تفاوتهای بسیار زیادی با انواع دنیایی خود دارند و شارع بدین وسیله در آنچه ما سابقاً از شیر، عسل و درخت و... می‌فهمیدیم تصرف نموده و ارتکاز جدیدی درست کرده است.

۲/۲ ـ *اصل بودن «التزامات» در روش استناد*

اگر بخواهیم ادراک کامل‌تری از کلمات شارع به دست آید، می‌بایست «ارتکاز ایجاد شده به وسیله فرهنگ مذهب»، در فهم «اَسناد شرعی» اصل قرار گیرد، به عبارت دیگر «حجیت فهم» از کلمات شارع، به اصل قرار دادن فرهنگ مذهب در متن روش استناد باز گردد.

تحقق این مسئله در روش استناد وابسته به این است که ارتکاز یا انسباق جای خود را به «التزام» بدهد، منتهی التزامی که در روش استناد مطرح است، التزام به «فقه استنباط» و قواعد فقهی است. هرچند طبق تعریفی که برای روش استناد ذکر کردیم ـ و عقلی بودن را امتیاز استنادی بودن قرار دادیم ـ فقه استنباط از متن روش استناد خارج است؛ اما این امر، منافاتی با اصل شدن فقه استنباط در روش استناد ندارد.

البته چنانچه سابقاً هم بیان شد، علم اصول احکام حکومتی، روشی برای «گمانه، تناسب بین گمانه‌ها و گزینش گمانه‌ها» است و برای این منظور نظامی از منزلتها را معرفی می‌نماید،

بدون آنکه بتواند موضوعاتی را هم که در این منزلتها قرار می‌گیرند، معین نماید.

حاصل آنکه استفاده از انسباقات عرفی حجیت داشته و لازم است، منتهی «اکتفا نمودن» به آن غلط است، چرا که تعبد نسبت به مجموعه ادله، از حدّ فهم و انسباق عرفی خارج است واحتیاج به روشی برای «تنظیم گمانه، تناسب گمانه و گزینش گمانه» داریم که خود این روش نیز باید بر اساس التزامات دینی شکل‌گیرد.

«والسلام»

خلاصه گزارش بحث

مبادی اصول فقه احکام حکومتی

حجةالاسلام والمسلمین حسینی
تنظیم از : برادر پیروزمند

جلسهٔ ۹۵
تاریخ جلسه: ۷۶/۰۵/۲۵

۱ ـ همراهی منطق تعیین منزلتها و منطق تعیین موضوعات در سیر تکامل علم اصول
۲ ـ اعلان اتمام بررسی «مبانی» علم اصول و ذکر بعضی سرفصلهای مهم در مباحث گذشته

مقدمه

پس از اثبات «عقلی» بودن روش استناد و اینکه «ارتکازات» پایگاه اصلی روش موجود استناد می‌باشد؛ بحث گذشته مطرح شد که «جریان تعبد» در روش استناد در گرو حاکمیت «التزامات» به جای ارتکازات است و همچنین این احتمال تقویت گردید که حاکمیت التزامات از طریق حاکمیت فقه استنباط بر روش استناد اعمال گردد.

اکنون در ادامه مطلب فوق، بر این نکته تأکید می‌نمائیم که روش «تعیین منزلتها» و «روش تعیین موضوعاتِ» قرارگیرنده در منزلتها، با یکدیگر «تقوم» ناگسستنی دارند و پابه‌پای یکدیگر تکامل می‌یابند.

پس از توضیح مختصری در مورد این بحث، با اعلان اتمام بررسی مبانی علم اصول احکام حکومتی و دعوت به «جمع‌بندی» مباحث انجام‌گرفته در مورد مبادی و مبانی علم اصول احکام حکومتی به بعضی از سرفصلهای مهم مباحث گذشته نیز اشاره می‌شود.

۱ ـ همراهی منطق تعیین منزلتها و منطق تعیین موضوعات در سیر تکامل علم اصول

حاکمیت التزامات یا فقه استنباط بر روش استناد؛ با این سئوال مهم روبروست که با توجه به «نقلی» بودن التزامات (فقه استنباط) حاکمیت و تقدم آن بر روش استناد چگونه ممکن است؟ سابقاً ذکر شد که وظیفهٔ منطق استناد، تنظیم نظام منزلتهاست و این کار بصورت عقلی انجام می‌پذیرد، ولی عقل قادر نیست موضوعاتی را که باید در این منزلتها قرار گیرند، تعیین

نماید، و این موضوعات باید به استناد «نقل» تعیین گردد.

حال اگر قرار بود دو منطق وجود داشته باشد که یکی برای تعیین موضوعات، دیگری برای تعیین منزلتها بوده و هر کدام هم مستقل از دیگری تا به انتها کار خود را انجام می‌داد؛ جای این سئوال باقی بود که چگونه «آنچه که باید نقلاً تمام شود»، بر «آنچه که باید عقلاً تمام شود» مقدم می‌گردد؛ اما اگر بنا باشد این دو منطق (یعنی منطق تعیین موضوعات و منطق تعیین منزلتها) پابه‌پای یکدیگر در مراحل مختلف پیش روند، سؤال فوق حل خواهد شد.

در اینصورت می‌توان گفت که حتی با سطح نازلی از روش استناد، قواعد فقهی بکار رفته در علم اصول (فقه استنباط) قابل اثبات است. فقه «استنباط» در حقیقت احکام توصیفی دربارهٔ موضوعات را در ساده‌ترین شکل بیان می‌دارد، نهایت اینکه طبقه‌بندی و توصیف از موضوعات همراه با تکامل روش استناد، بازنگری گشته و کاملتر می‌گردد. بنابراین اینگونه نیست که بررسی روش تنظیم منزلتها، در یک مرحله پایان یافته و با بکارگیری آن در اسناد شرعی، طبقه‌بندی موضوعات نیز بدست آید.

از ثمرات «متقوم» روش استناد با روش تعیین موضوعات این است که قواعد فهم خطاب مجرد از موضوع خطاب معنا نیابد، مثلاً دلالت صیغه امر متناسب با موضوع مورد امر تعیین می‌شود؛ نه اینکه امر در همه جا به یک معنای واحد و مشابه بکار رود. مثلاً ممکن است بگوئیم معنای امر هنگام امر به نماز با زمانی که امر به ولایت امیرالمؤمنین(ع) می‌شود؛ متفاوت است، هرچند معنای این دو کاملاً هم از یکدیگر بیگانه نیست.

در صورت صحت چنین فرضی، «نقل» از طریق تعریف موضوع؛ بر عقل ـ که تنها منزلت موضوعات مفروض را تعیین می‌کند ـ حاکمیت می‌یابد و «عقل» نیز از طریق تعیین نسبت بین انسباقات عرفی، بر ارتکازات عرفی حاکمیت می‌یابد.

البته با وارد شدن در تعریف روابط و موضوعات، عملاً به تأسیس قواعد جدید اصولی و فقهی وارد می‌شویم که ورود آن به مباحث آینده موکول شده است.

۲ ـ اعلان اتمام بررسی «مبانی» علم اصول و ذکر بعضی سرفصلهای مهم در مباحث گذشته

مجموعه مباحث گذشته و آینده علم اصول را می‌توان به سه بخش یا سه مرحله تقسیم نمود.

۱ ـ «مبادی» که در آن به اثبات ضرورت علم اصول احکام حکومتی پرداختیم.

۲ ـ «مبانی» که در آن به اثبات مبنای جدیدی در علم اصول پرداختیم.

۳ ـ «نتایج» که در آن بر اساس مبنای ارائه شده به تکامل روش استنادی می‌پردازیم.

به لطف الهی تاکنون بررسی مبادی و مبانی علم اصول احکام حکومتی پایان پذیرفته و در مرحله آغاز ورود به مرحله نتایج هستیم، به عبارت دیگر از آنجا که «دسته‌بندی روابط» آغاز شود، به معنای شروع مرحله نتایج است. به همین دلیل لازم است تا با مراجعه مجدد به مباحث گذشته، جمع‌بندی قابل قبولی از آن صورت گیرد، به همین مناسبت به امهات سرفصلهای بحث مبانی ـ بصورت کوتاه ـ اشاره می‌نمائیم.

عمده‌ترین بحث در بخش مبانی، «ملاک حجیت» است، چراکه مجموعه روش استناد وظیفه‌ای جز احراز حجیت اسناد به شارع، ندارد، اما بحث از ملاک حجیّت از جنبه‌های گوناگونی مورد بررسی قرار گرفت که مهمترین جنبه آن بیان «ارتباط حجیت با یقین» و «بررسی یقین فردی و یقین اجتماعی» و «شاخصه مقنن شدن یقین» بود.

بحث دیگری که در مرحله مبانی انجام شد، ریشه‌یابی علم اصول بر سه پایه «انسباقات عرفی، بناء عقلا و لوازم عقلی بود که ریشهٔ این سه نیز در «ارتکازات» نهاده شده بود و برای جریان یافتن تعبّد در علم اصول احکام حکومتی پیشنهاد شد که «التزامات» به جای «ارتکازات» قرار گیرد و از این طریق «فرهنگ مذهب»، حاکم بر روش استنباط گردد تا نتیجه‌اش فهم کامل‌تری از کلمات شارع باشد.

« والسلام »