



امام رضا سلام الله و صلواته عليه:

ان بسم الله الرحمن الرحيم اقرب الى اسم الله الاعظم من سواد العين الى بياضها

بسم الله الرحمن الرحيم، به اسم اعظم خداوند

نزدیکتر از سیاهی چشم به سفیدی اش است. عیون اخبار الرضا ج ۱

فلسفه اصول

طبقه‌بندی مفاهیم

«رابطه بین شناخت و حجیت»

استاد: حجة الاسلام والمسلمین حسینی الهاشمی تنظیم از: گروه پژوهشی - کارشناسی اصول فقه دفتر فرهنگستان علوم اسلامی

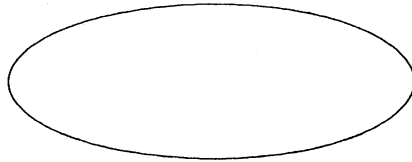
تیین حجیت در جهت پرستش خدای متعال و عدم حجیت در جهت پرستش دنیا

فهرست:

- ۱- بررسی چگونگی ابزار تعبد در تولید مفاهیم یا ایجاد ارتباط..... ۱
- ۱/۱- احراز تعبد در سه سطح اصلی، فرعی، تبعی و بررسی اختیارات معصومین(ع) تحت ربوبیت حضرت حق و داشتن عصمت از خطا ۱
- ۱/۲- بررسی احراز تعبد در اختیارات غیر معصومین(ع) در ملاحظه نسبت بین جهت وموضوعات..... ۲
- ۱/۳- جهت، موضوعات، آثار، سه سطح از ایجاد نسبت..... ۲
- ۲- وحدت در جهت‌گیری (الهی) و تلون در جهت‌گیری (مادی) علت پیدایش دو نظام (وحدت و کثرت مختلف).... ۳
- ۲/۱- تبیین تلون در جهت‌گیری در تولی به دنیا..... ۳
- ۲/۱/۱- بی رقیب بودن تولی به دنیا در تحقق و تکامل قدرت عینی..... ۳
- ۲/۲- تلون در جهت‌گیری در تولی به دنیا به معنای تغییر مبنا دادن در ارتباط برقرار کردن به جهان..... ۴
- ۲/۳- موضوعیت در طریق داشتن وحی به معنای جهت واحد در پرستش خدای متعال..... ۴
- ۲/۴- تغییر متغیر اصلی تکامل در تحقق کارآمدی بهتر به معنای تلون در جهت و نفی تکامل در پرستش دنیا..... ۵
- ۲/۴/۱- امداد الهی علت بقاء و شرح صدر لکفر در عالم دنیا و نفی حیات و کمال در عوالم دیگر از تولی به دنیا..... ۵
- ۲/۵- حاکم بودن موضوعیت در طریق پرستش بر مسئله سنجش و روش فهم‌ها..... ۶
- ۲/۵/۱- نقش سنجش و روش فهم در گسترش مبنا نه پهبینه کردن آن..... ۶
- ۲/۶- کیفیت ارتقاء در جهت الهی به بالا رفتن انسجام وحدت و کثرت (اثبات حجیت) و تلون در جهت مادی به عدم انسجام وحدت و کثرت (عدم اثبات حجیت)..... ۶

- ۲/۷ - نسبی بودن حجیت به معنای تسلیم بودن به خدای متعال و کیفیت به حداکثر رساندن آن ۸
- ۲/۸ - اقتضاء تلاشی از شایسته تویی به دنیا و استمرار آن بدلیل امداد خدای متعال ۸
- ۲/۹ - «منزلت برتر و ارتقاء انگیزه نسبت به افکار و اعمال» و «صلوة و احترام به انبیاء» اساس در بهینه تعبد ۹
- ۳ - پرسش و پاسخ ۹

نام جزوه:	فلسفه اصول	تاریخ جلسه:	۷۸/۰۹/۲۴
استاد:	حجة الاسلام والمسلمین حسینی الهاشمی	حرف‌چینی و تکثیر:	سید محمد مسجدی
پیاده‌کننده:	آقای رضوانی	تاریخ انتشار:	۷۸/۱۱/۲۸
عنوان گذار:	حجة الاسلام صدوق	کد بایگانی کامپیوتری:	۰۱۰۹۲۰۲۹
ویراستار:	حجة الاسلام اجمال	زمان جلسه:	دقیقه
کنترل نهائی:	حجة الاسلام رضائی		



تبیین حجیت در جهت پرستش خدای متعال و عدم حجیت در جهت پرستش دنیا

۱- بررسی چگونگی ابزار تعبد در تولید مفاهیم یا ایجاد ارتباط

حجة الاسلام و المسلمین حسینی: موضوع بحث مسئله حجیت در ایجاد نسبت و یا تولید مفهوم است. قبلاً بیان شد که مفاهیم و فهم برابر با واقعیت نبوده و به نفسه نیز حجیت نمی‌باشد بلکه بنا به تعریف مختار باید اختیار بر آن حاکم باشد، یعنی حکومت بر رابطه و ایجاد نسبت مطرح باشد و تولید مفهوم، ابزار و ارتباط شود. حالا مناسبت تولید ارتباط با تعبد چگونه احراز می‌شود؟ قبلاً گفته شد که اساس حجیت، تسلیم بودن است.

۱/۱- احراز تعبد در سه سطح اصلی، فرعی، تبعی و

بررسی اختیارات معصومین(ع) تحت ربوبیت

حضرت حق و داشتن عصمت از خطا

در پایگاه فلسفه اصول بیان شد که یقین مقنن

حجت است و سپس اثبات شد که یقین مقنن به تسلیم بودن بازگشت پیدا می‌کند. حالا تسلیم بودن مطلق چه در مرتبه ایجاد نسبت اصلی یا محوری و چه فرعی و چه تبعی، مربوط به کسی است که فعل او در ایجاد نسبتها عین فعل خدای متعال است. و هیچ چیز اضافه ندارد. یعنی مربوط به کسی است که هیچ اختیار زائدی بر اختیار حضرت حق نمی‌کند، «لا یشائون الا ما یشاء الله»، محالّ مشیت الله و محل ظهور خواست خدای متعال در ایجاد نسبت هستند، یعنی عصمت دارد و از اینکه دوران بین این و آن داشته باشند و یا در ایجاد نسبت مرجوح برای آنها بجای راجح مشتبه شود و مرجوح را جای راجح قرار دهند. «عصمکم الله من الزلل و آمنهم من الفطن و طهرهم من الدنس» این منزلت مخصوص نبی اکرم و اهل بیت طاهرین و معصومین(ع) است.

۱/۲ - بررسی احراز تعبد در اختیارات غیر معصومین(ع)

در ملاحظه نسبت بین جهت و موضوعات

حالا در غیر معصوم(ع) حتماً درجات تسلیم بودن کم و زیاد دارد و لکن در حکم محوری و در جهت محوری در حقیقت صحیح است که گفته شود: کلیه حجیت احکامی که تا مرتبه شهود می آیند اصلی آنها تمام است. لذا وجه الطلب و محوری ترین انتخاب که گزینش حول آن انجام می گیرد باید مرتباً تهذیب شود و مرتباً در ارتقاء خودش اعلام فقر نسبت به خدای متعال و معصومین(ع) کند. آیا در بقیه نمی خواهد اعلام عجز کند؟ اعلام عجز می خواهد ولی نوع اعلام عجز از نظر موضوع تفاوت دارد. تسلیم بودن به نفسه، موضوعات تسلیم بودن و آثار تسلیم بودن، یعنی فعل موضوعاً، موضوعات فعل و آثارش دوباره درباره تسلیم بودن می آید. خود تسلیم بودن موضوعاً حجت و اساس حجیت است. تسلیم بودن موضوعات دارد و موضوع اولیه اش که خواست محوری است، باید تعبد باشد و نباید شرک با آن مخلوط باشد و مرتباً باید تهذیب آنرا از خدای متعال خواست ولی هرگز نمی توان به خودش اکتفا کرد. مناسبات مرحله دوم اساس پیدایش کثرت است و آن کنترل وحدت جهت در کثرت گزینش و در کثرت ایجاد نسبت تا پیدایش نظام تسلیم و نظام یقین می باشد یعنی جهت، مناسبات پیدا می کند وقتی که می خواهد مناسبات پیدا کنند حتماً دو مطلب مؤثر است: ۱ - خود جهت ۲ - موضوع. بین جهت و موضوعات ارتباط ایجاد می شود و یک موضوعاتی پایین و یک موضوعاتی بالا و یک موضوعاتی هم در

خلاف جهت قرار می گیرند.

حجة الاسلام میر باقری: یعنی نسبت بین جهت

و موضوعات، پایگاه سنجش برای ایجاد نظام در کثرت است.

۱/۳ - جهت، موضوعات، آثار، سه سطح از ایجاد نسبت

(ج): بله، بوسیله ایجاد نسبتها که در حقیقت

گزینشی هستند کثرت ایجاد می کنیم که ایجادش ایجاد

گزینشی است. تفاوت ماهوی بین اولین انتخاب و این

انتخاب این است که در انتخاب اولیه ایجاد نسبت

می کنیم ولی هنوز معیاری در کار نیست مگر میزان

تسلیم بودن نسبت به خدای متعال، یعنی ربط بین شما

و خدای متعال، ربط بین شما و معبود شما می باشد. اگر

معبود شما دنیا شد ربط بین شما و دنیا می شود به این

انتخاب اول می گوئیم: ایجاد نسبتی که حاکم بر

نسبتهای دیگر است و منزلت آن هم منزلت نسبت

روحی و محوری است. یعنی ایمان و اولین تعلق است

و بعد ایجاد بین این چیز - که شما در رابطه با معبود

ایجاد کردید - با چیزهای دیگر مطرح می شود. یعنی

منزلت موضوعات دیگر در ارتقاء یا تکامل این جهت

شکل می گیرد. به عبارت دیگر اول در کثرت روی

موضوعات تنزل و بعد اثر پیدا می کند و آثارش دوباره

تولی بالاتر در خود همین جهت می شود بنابراین اولاً

یک تولی اولیه دارید که نسبت بین خودتان و معبود

شما است و ثانیاً: بر اساس تولی محقق شده، بر ارتباط

بین تولی تان و موضوعات دیگر ولایت می کنید، یعنی

تصرفاتی نسبت به موضوعات دارید و ثانیاً آثاری برای

ارتقاء تولی پیدا می شود. حال اساس حجیت به

تسلیم بودن بازگشت پیدا می‌کند و میزان تسلیم بودن میزان حجیت است. پس فعلاً صورت مسئله به صورت اجمالی بیان شد. یعنی اصولاً می‌خواهیم بدانیم مفاهیم چکاره‌اند و نظام مفاهیم یعنی چه؟ قبل از ملاحظه نظام مفاهیم باید مفهوم و حجیت ملاحظه شود تا بعد بگوئیم: طبقات مفهوم و حجیت چه هستند؟ البته اینکه ابزار حجیت درست است یا خیر؟ یک بحث دیگری است.

۲- وحدت در جهت‌گیری (الهی) و تلون در جهت‌گیری

(مادی) علت پیدایش دو نظام (وحدت و

کثرت مختلف)

آیا ما با هر جهت‌گیری هر نوع وحدت و کثرتی را میتوانیم درست کنیم یا خیر؟ اگر معبود جهت‌گیری شما دنیا باشد وحدت و کثرتش دچار ناهنجاری می‌شود. اساس بحث تسلیم بودن و حجیت در همین قسمت است. ما در اینجا می‌خواهیم بگوئیم کفار نمی‌توانند وحدت و کثرت خودشان را بگونه‌ای تمام کنند که در جریان تکامل مبتلای به تلون در جهت نشود و حرف واحد داشته باشند یعنی اولاً: حرف واحد در آرایش کلیه موضوعات در یک مقطع ندارند و ثانیاً حرف واحد برای سیر از یک مقطع و مرحله به مرحله ثانی ندارند. ارتقاء جهت شان، تبدل تعریف به صورت اصلی است و نه تکامل یعنی نمی‌توانند همان حد اولیه را کامل‌تر کند. بلکه آن را تغییر می‌دهند.

(س): این نقض عینی دارد زیرا الان دنیاپرستی

کفار تکامل پیدا کرده است

۲/۱- تبیین تلون در جهت‌گیری در تولى به دنیا

(ج): در بخشهای مختلف باید این تلون مشاهده

شود و امداد هم باشد تا حرکت و پیشروی باشد تلون اتمام حجت است. «مالها من قرار» نباید بتواند استقرار بر یک مکتب پیدا کنند و مکاتبی را که عرض می‌کنند باید معنای تکاملی نسبت به مکتب قبل ندهند مکتب دوم یک اصول موضوعه دیگری و یک دستگاه دیگری است و بر اساس آن عالم بگونه دیگر دیده می‌شود. آئین آنها مرتباً باید تبدل بنیادی پیدا کند بر خلاف

تکامل ادیان الهی که «لا نفرق بین احد من رسله» هیچ پیغمبری نیامده تا بگوئید: آتش یا بت، یا حیوان و یا آب و یا شجر و... بپرستید بلکه همه انبیاء می‌گویند:

خدای متعال را بپرستید. در سیر تکاملی مناسب

پرستش تکمیل می‌شود بلکه تغییر می‌کنند اما جهت

ارتقاء پیدا می‌کنند و نقض نمی‌شوند. حضرت آدم (ع)

تا حضرت خاتم (ص) بر یک جهت استوارند و مکتب

پرستش خدا نقض نشده است. در دستگاه کفار هم هیچ

مکتبی ثابت و گسترش یاب نمانده مگر با اینکه تغییر

بنیادین کرده باشد قبلاً بت پرستی رایج بوده و اخیراً

اصل در تمامی امور دنیا هلیم و هیدروژن شده فردا یک

کسی دیگر، چیز دیگری می‌گوید. تا قبل از این قوانین

نوری را می‌گفتند ولی امروز باید یک چیز دیگری

بگویند و باید فلسفه فیزیک عوض شود و بالطبع تئوری

آنها نسبت به انسان و جامعه ماده نقض پیدا می‌کند.

۲/۱/۱- بی رقیب بودن تولى به دنیا در تحقق و تکامل

قدرت عینی

توسعه حضور کفار در عالم و تکامل قدرت شان

در عالم به چه دلیل انجام گرفته است؟ چه ربطی به کفر

۲/۲ - تلون در جهت‌گیری در تولى به دنيا به معنای

تغییر مبنا دادن در ارتباط برقرار کردن به جهان

(ج): مکتب آنها تکامل پیدا نکرده است.

(س): مکتب آنها مکتب دنیاپرستی است، یعنی

هیچگاه نگفته‌اند که خدا را بپرستید.

(ج): اما حرفشان را مرتباً عوض کرده‌اند.

(س): در جهت یک حرف رازده‌اند و می‌گویند:

دنیا را بپرستید همانطور که ما می‌گوئیم خدا را بپرستید.

(ج): اصل در تحقق جهت آنها - که ارتباط آنها را

با دنیا معین می‌کند - چه بوده است؟ آیا این اصل را

حفظ کرده‌اند یا هر مکتبی که آمده حرف مکتب قبلی را

نقض کرده است و از مبنای اصل بودن ارتباط به دنیا

هریک به گونه دیگر تعریف ارایه کرده‌اند؟ براساس

ارتباط با دنیا مکتبی ابزار و مکتب دیگر سرمایه را اصل

می‌داند. یعنی مبنای ایجاد مناسبات گاهی سرمایه و

گاهی ابزار معرفی می‌شوند. و بالطبع مناسباتشان هم

مختلف می‌گردد.

۲/۳ - موضوعیت در طریق داشتن وحی به معنای جهت

واحد در پرستش خدای متعال

بعبارت دیگر ما یک پرستش (جهت واحد) و

یک اصل در پرستش (موضوعیت در طریق) داریم ما

می‌گوئیم وحی هم «جهت واحد» است و هم

«موضوعیت در طریق» پرستش می‌باشد. یعنی انسان

نمی‌تواند بدون وحی خدای متعال را پرستش کند و این

وحی در طریق پرستش موضوعیت دارد. موضوعیت

طریق برای دستیافتن به مناسک (ولو مناسک کلی)

اصل می‌شود و بعد از مناسک کلی معادلات کاربردی

آنها دارد؟ آنها در تلون هستند. اگر شما می‌خواستید و

دلایت را در همه شئون جاری کنید نمی‌گفتید یک سوم

مربوط به عقل و یک سوم مربوط وحی و یک سوم

مربوط به علم و حس است. یعنی مقایسه بین مشرک

ضعیف النفس با کافر با شرح صدر می‌کنید و بعد

می‌گوئید. آنها تکامل پیدا کرده‌اند. شما در ولایت

تحقیقی تابع او هستید و نه اینکه با او مقابله کنید. در

ولایت تحقیقی نسبت به او منفعل هستید و از او تبعیت

می‌کنید. وقتی که شما در ولایت تحقیقی تابع او هستید،

خود و دستگاه خودتان را پشتوانه او قرار می‌دهید. شما

در آن سر فصل - که به طرفداری اسلام ایستاده بودید -

برتر هستید اما در آن سر فصلی که مقابله و مقاومت

نکردید چرا برتر باشید؟ در سر فصل استدلال اینکه

عالم مخلوق است، ایستادید و از نظر برهانی مقدم

هستید اما در سر فصل تحقق (نه التزام) امور را به

دیگران واگذار کرده‌اید و اصلاً در تحقق با او رقابتی

نکردید. بنابراین جواب این سؤال شما (چرا به آنها

متلون و به ما راسخ می‌گوئید؟) مشخص شد. به عبارت

دیگر سؤال بنده از شما اینست که چرا به توسعه قدرت

عینی آنها نقض وارد می‌کنید؟ ما در توسعه عینی اصلاً

حضور پیدا نکرده‌ایم که بخواهیم جلو باشیم و بلکه آنها

به تنهایی هستند.

(س): بحث جلو بودن نیست بحث این است که

تکامل پیدا کرده‌اند و جهت آنها هم ثابت است.

نمی‌شود و بلکه باید دوران و هرزروی داشته باشد. یعنی پس از بافتن براساس این مبنای پنبه بشود و دوباره براساس مبنای دیگر بافته و دوباره باز پنبه بشود. یعنی نباید یک پوشش جدید و یک موضوعات جدید و یک کارآمدی جدید و یک وحدت و کثرت جدیدی باشد بلکه باید نسبت بین دو مرحله تکامل قطع باشد زیرا موضوعیت در طریق حفظ نشده است. حال چرا تلون در جهت می‌گوئیم؟ برای اینکه جهت بدون وجود چیزی که موضوعیت در طریق داشته باشد، معنا ندارد. به عبارت دیگر اگر متغیر اصلی واحد نداشته باشیم باید مرتباً منقلب بشود.

۲/۴/۱ - امداد الهی علت بقاء و شرح صدر للكفر در

عالم دنیا و نفی حیات و کمال در عوالم دیگر از

تولی به دنیا

بناست امداد بشود و شرح صدر للكفر بوسیله

امداد پیدا می‌شود. اما شاید بگوئید این امدادی که به

مقتضای کفر می‌شود کمال نیست و بلکه تنها متناسب

با عالم امتحان، امداد است. «کلاً نمد هؤلاء،

وهؤلاء»^۱ و نه اینکه چون تعلق به جهت الهی است.

یعنی اینگونه نیست که در آن تقرب حاصل شود و یک

امر تکاملی باشد که در مراحل آینده عالم هم کمال

باشد و در آنجا ظهور پیدا کند. یعنی اینگونه نیست که

متناسب با حقایق عالم تحقق پیدا کرده باشد که وقتی

در عالم دیگر برده می‌شود باز هم کمال باشد.

بدست می‌آید تا برسد به آنجایی که می‌گوئید: ما برای وضعیت متغیر هم نسخه‌های مختلف می‌دهیم. یعنی ایمان داشتن به ما انزل الله و این مخصوص همه ادیان و انبیاء بوده و در هر زمانی اصل در دینداری بوده است. البته باید توجه داشت که نوع درک فهم معصوم (ع) و نوع ایجاد ارتباط آنها با نوع ایجاد ارتباط و تعریفی که ما از گمانه داریم، کاملاً فرق دارد. آنان عصمت از خطا دارند برای آنها مرتبه کمال تسلیم بودن - که برابری یک با یک دارد - است و هیچگونه زلل و اشتباه و دوئیتی در آن نیست. این و آن و بهینه نیست بلکه شاء خدا و ایجاد یک نسبت و تناسبی است که خدای متعال ایجاد می‌کند.

۲/۴ - تغییر متغیر اصلی تکامل در تحقق کارآمدی بهتر

به معنای تلون در جهت و نفی تکامل در

پرستش دنیا

جهت کفار دنیاست و لکن در جهت دنیایی شان

موضوعیت در طریق یک امر واحدی نیست و مرتباً

عوض می‌شود. به عبارت دیگر تکامل با حفظ تلون در

جهت دارند. حال آیا می‌توان در آنجا گفت: تلون جهت

و تکامل کارآمدی که در خود این مطلب هم یک نقضی

باشد؟ یعنی بگوئیم شأنیت آن سقوط و عدم تکامل

است. امداد او را جلو می‌برد. اگر بین جهت و بین

کارآمدی موضوعی نباشد که حفظ وحدت کند و

موضوعیت در طریق داشته باشد در اینصورت تبدیل

در چیزی پیدا می‌شود که باید در عینیت حافظ جهت

باشد. لذا اصل مطلبی که می‌خواهد آن جهت را تطبیق

کند در تکامل کارآمدی زیر و رو می‌شود و کامل

۱ - سوره بنی اسرائیل - آیه ۲۱

۲/۵ - حاکم بودن موضوعیت در طریق پرستش بر

مسئله سنجش و روش فهمها

در حاشیه بحث می‌توان گفت که سنجش بشر، در فهم ایجاد نسبت و تناسب، موضوعیت دارد همانگونه که شما در اجتهاد و پائین‌تر از آن (کارآمدی و مانند آن) تبدیل مبنای روشی پیدا می‌کنید و ضرری هم ندارد شاید شما بگوئید چرا آنها در پایه پس از جهت (موضوعیت در طریق و متغیر اصلی در جریان تکامل) نمی‌توانند عقل، سنجش و فهم را در طریق، موضوع قرار دهند؟ چرا وحی باید در تکامل اصل باشد؟ اگر درک، عقل، قدرت ایجاد گمانه، اصیل باشد آنگاه هم مؤمنین و هم کفار قدرت درک و عقل دارند. یعنی هم ما تغییر در مبنای روش هم آنها تغییر در مبنای روش دارند. اما به نظر ما باید به این مطلب توجه داشته باشید که این سیر نمی‌تواند تعریف نفس تعلق را ارائه کند، یعنی نفس ایمان را نمی‌تواند تعریف کند؟ تحلیل مادون از ایمان را می‌دهد و نسبت به جهت ارتباط با دنیا می‌گوئید: التذاد است و بر سنجش حکومت دارد. ۲/۵/۱ - نقش سنجش و روش فهم در گسترش مبنا

نه بهینه کردن آن

درخصوص مادون موضوعیت در التذاد را برایش ذکر می‌کنید. تحلیل عقلانی می‌تواند تناسباتش را بگوید و بعد هم خواهیم گفت که اساس نیز می‌باشد ولی قبل آنرا نمی‌تواند بگوید. یعنی بهینه ساختن نفس تعلق، امری است که عقل نمی‌تواند در آنجا حضور پیدا کند و بلکه تنها پس از اخذ یک مبنا عقل می‌تواند در گسترش آن حضور پیدا کند. به تعبیر دیگر عقل به

عنوان متغیر اصلی کمال ارتباط نمی‌تواند حضور پیدا کند بلکه تعلق (یعنی ایمان و خواست آغازین و اختیار نه انتخاب) حول محور اختیار شده است. مکتب، ایمان به موضوع را تعریف می‌کند و بعد مناسبات آنرا در قسمتهای بعد می‌آوریم و عقل نمی‌تواند متغیر اصلی باشد. بنابراین ما اولاً به وحدت جهت نیاز داریم. متغیر اصلی در وحدت جهت برای تکامل یا ارتقاء جهت ایمان است و ثالثاً: این امر حکومت برانگیزه دارد. یعنی اختیار است و حکومت بر ایجاد نسبت و تناسب دارد نه اینکه محکوم آن باشد. تحلیلی که بخواهد موضوع حاکم بر خودش را معین کند در دستگاه کفر مجبور به تبدیل است.

۲/۶ - کیفیت ارتقاء در جهت الهی به بالا رفتن انسجام وحدت و کثرت (اثبات حجیت) و تلون در جهت مادی به عدم انسجام وحدت و کثرت (عدم اثبات حجیت)

پس دوباره تکرار می‌کنیم. ما در تکامل نیاز داریم به ۱ - جهت ۲ - موضوعیت در طریق یا متغیر اصلی در جهت یعنی وسیله تکامل جهت یا ارتقاء جهت ۳ - امری که متغیر جهت است، حکومت بر سنجش دارد و نه اینکه محکوم سنجش باشد. این در غیر ادیان به تحلیل، تغییر پیدا می‌کند یعنی تکامل در جهت، تلون پیدا می‌کند و تبدیل در چیزی که متغیر اصلی تکامل است، پیدا می‌شود اما در ادیان اینگونه نیست. ۱ - جهت پرستش خدا ۲ - موضوعیت در طریق یعنی متغیر اصلی کمال وحی است ۳ - متغیر اصلی موضوعاً در امر تکامل عوض نمی‌شود.

اما در دنیا: ۱ - جهت دنیاست (ثابت است) ۲ - متغیر در جهت چیست؟ می‌گوئید تفکر، می‌گویم: درست نیست حداقل بنابر مبنای ما حاکم بر فکر، اختیار و انگیزه و اخلاق است. تحلیل از خلق با عوض شدن مکتب عوض می‌شود. بالطبع شناخت متغیر اصلی در تکامل عوض می‌شود. وقتی که شناخت متغیر اصلی در تکامل عوض شود ارتقاء در جهت نمی‌تواند تلون پیدا نکند. در دنیا یک کسی آمد و ادعا کرد که اصل در تکامل ابزار است و هفتاد سال بشر را برای استقرار حکومت نابود کرد. پس از استقرار حکومت (نه برای استقرار حکومت) هرکسی مخالفت می‌کرد مثلاً در اعتصابات کارگری شرکت می‌کردند. حکومت دیکتاتور کارگری آنها را به مسلسل می‌بست و دیکتاتوری کارگری می‌گفت: ما هم خان هستیم منتهی خان کارگران هستیم و شما هم برده هستید منتهی برده کارگران هستید، نظام سرمایه داری هم قربانیان زیادی داده است. این نظام نیز لذت طلبی را حول محور سرمایه اصل می‌داند و برای آن مفهوم و تعریف دارد. در این نظام اخلاق، کمال و شرافت معنای دیگری دارد. در مکتبی که می‌خواهد تحلیل بدهد به تدین و آئین پرستش دنیا باید متغیر اصلی کمال عوض شود اما متغیر اصلی کمال در نزد انبیا هرگز عوض نمی‌شود. «لانفرق بین احد من رسله وقالوا سمعنا واطعنا غفرانک ربنا والیک المصیر». بنابراین «انگیزه برای جاد نسبت و تناسب حکومت دارد» و حکومت برانگیزه اختیار است. اگر محور اصلی و متغیر تکامل تفکر بدون تسلیم بودن به وحی شود حتماً تبدیل در متغیر اصلی تکامل

پیدا می‌شود. وقتی در متغیر اصلی تکامل تبدیل پیدا شود کلیه مناسکی که براساس آن متغیر اصلی تکامل در مرحله قبل بوده هم عوض می‌شود. «مالها من قرار» تکاملی دیگر نیست. می‌توانید ابتدائاً بگوئید: گردگشتی (دورانی) است ولی بعداً می‌گوئید: تکامل کارآمدی دارد. ولی وحدت و کثرت آن بهم انسجام ندارد. شاید سؤال کنید که اگر وحدت و کثرت انسجام نداشته باشد چگونه است؟ می‌گویم لازمه اش اثبات عدم حجیت است. شما اگر عدم حجیت را احراز کنید مرتباً می‌توانید آن را کم کنید. مرتباً خدای متعال را از اینگونه پرستش، از اینگونه تحمید، تکبیر و تحلیل تسبیح می‌کنید. وقتی عدم مرتباً موضوع درگیری باشد و بخواهید با عدم حجیت درگیر شوید در اینصورت به نسبت حجیت دارید و مرتباً ارتقاء پیدا می‌کند.^(۱)

۱ - (س): خلاصه جواب نقض داده نشد. یعنی شما اینطرف یک تکامل عینی ندارید که بگوئید این در عینیت و در کارآمدی تکامل پیدا کرده است. در مفاهیم نظری خیلی پیچیده شده است ولی کارآمدی عینی به ما نشان بدهید. عمر دین از عمر تمدن مادی طولانی‌تر است. بله حقایق عالم، اعتقاد به ایمان و باور خود ما ظهور و... یک چیز دیگری است ولی نسبت به کارآمدی عینی آیا دین تکامل پیدا کرده است؟
(ج): ما باید کاملتر باشیم یا دین باید ظرفیت داشته باشد تا سرپرستی کامل را بدست بگیرد.
(س): این ظرفیت باید تحقق پیدا کند. سنگ مفت و گنجشک مفت است، ما می‌گوئیم: دین ظرفیت دارد اما تحقق پیدا نکرده چون تولی نشده است و آنها می‌گویند: دین ظرفیت نداشته است. یعنی ما به چه دلیل بگوئیم ایمان ما در جای خودش محفوظ است (یعنی در مرحله سنجش) اما کارآمدی عینی نداریم؟ آنها می‌گویند: شما معتقدید که دین ظرفیت داشته ولی تولی به آن نشده است و در پایان تاریخ هم که تولی به دین کمال پیدا می‌کند و به بلوغ می‌رسد حکومت یک دست جهانی دین با همه خصوصیاتش تحقق پیدا می‌کند ولی ما در فلسفه تاریخ خودمان معتقدیم که دوره دین گذشته چون قدرت سرپرستی بشر را نداشته است و تجارب اجتماعی جای آنرا گرفته و لذا کارآمدی بشر بالا رفته است.
(ج): تکامل کارآمدی را در این بحثی که الان داریم موضوعاً به خوبی بشناسیم تا بعداً به این جواب می‌رسیم. موضوع بحث جلسه، (ادامه در صفحه بعد)

آئین او می باشد مرتباً عوض می شود و برپایه واحد باقی نمی ماند. مطالعه در عمر تاریخ این مطلب به خوبی دیده می شود. در تاریخ مدام تمدنها و ادیانی بوده اند که غلبه کرده اند و عوض شده اند. اما انبیاء را به گونه دیگر می بینیم. انبیاء هم غالب شده اند و همیشه غلبه دنیاپرستی نبوده است. در یک مرحله هایی انبیاء آمده اند و دولت مستقر درست کرده اند و تاریخ هم قبول دارد. سلطنت بنی اسرائیل و سلطنت سلیمانی، سلطنت غالب بر جهان بوده و آثار تاریخی آنها هم موجود است ولی در سلطنت مرحله بعدی یعنی سلطنت محمدی (ص) مبنائاً متغیر اصلی غیر از خداپرستی و وحی نمی باشد. یعنی انبیاء در یک مرحله هایی در تاریخ مسلط شده اند و همه در یک جهت بوده اند. اما در کفار یک مکتبی آمده و مکتب دیگر را نقض کرده است یا یک تمدن آمده و تمدن دیگر را نقض کرده است. البته یک نقضهای درونی کوچک دارید مثل اینکه یک تئوریسین یک تئوری

(ادامه از صفحه قبل):

مفاهیم و حجیت است. معیار حجیت، هماهنگی با جهت و با حفظ ارتقاء در جهت خواهد بود. حال سؤال این است که آیا بنا بر مطلبی را که شما ذکر می کنید، کفار که اعلام استغنا می کنند تکامل دارند؟ البته این مطلب در متن بحث حجیت نمی آید زیرا کفار مدعی حجیت نیستند. به عبارت دیگر آنها در ارتباط با عالم دنیا دنبال افزایش کارآمدی، توسعه کارآمدی و تکامل کارآمدی در تمتعات دنیوی هستند. دنبال این نیستند که در عالم آخرت عذاب شوند بر سر اینکه به دنیا بگویند چرا بیشتر با من ارتباط برقرار نکردید. اگر در موضوع بحث دقت کنیم کفار دنبال این نیستند که در عالم آخرت از عالم دنیا بترسند از اینکه در عالم آخرت عالم دنیا مدعی شود که چرا مرا به درستی نپرستیدید. آنان چنین چیزی را نمی گویند بلکه می گویند: صحبت بر سر عالم دنیا و بهره وری است. حجیت در نزد کافر به توسعه بهره وری یا به تکامل دائم افزای ارتباط با جهان ماده برمی گردد. حالا شما می خواهید ۱۸۱ درجه ضد آنرا در ارتباط با خدای متعال ذکر کنید و بگویند ما تکامل تعبد و تکامل تقرب را می خواهیم.

۲/۷ - نسبی بودن حجیت به معنای تسلیم بودن به خدای

متعال و کیفیت به حداکثر رساندن آن

بنابراین اولاً حجیت به تسلیم بودن معنا شد و ثانیاً: تسلیم بودن مطلق وجود ندارد بلکه مختص معصومین (ع) انبیاء و اهل بیت طاهرین (ع) است. پس ما عصمت از خطا نداریم، یعنی حجت و تسلیم ما نسبی است و می خواهیم این نسبت را به حداکثر برسانیم. این مطلب موضوع بحث ماست. در به حداکثر رساندن ارتباط با خدای متعال گفتیم: «یک اختیار و تسلیم بودن اصلی و یک اختیارات فرعی داریم. اختیار اصلی، نحوه تولی ما به خدای متعال و اولین ایجاد می باشد بعد خود این تولی، معیار برای ارتباط دوم و سوم و دهم با موضوعات دیگر می شود. یعنی ایجاد نسبت می کنیم. بعد حاصل این تسلیم موضوعاً و موضوعاتی که با آن ارتباط برقرار می کنیم با آنها و ولایت و ایجاد ربط می کنیم» یک بازتاب مجددی است که قدرت تولی برتر است. یعنی ارتقاء می دهد در آن جهتی که بودیم. این سیر باید وحدت و کثرتش هماهنگی داشته باشد و ناهنجاری نداشته باشد.

۲/۸ - اقتضای تلاشی از شأنیت تولی به دنیا و استمرار

آن بدلیل امداد خدای متعال

اما در کار کفار یک هنجاری هست و شأنیت کفار تلاشی است و چون امداد می شود در عالم دنیا، متلاشی نمی شوند. یعنی جهتش، استمرار تکاملی در همه عوالم پیدا نمی کند. در عالم امتحان است که منحصرأ بر خلاف اقتضای طبیعی اش امداد می شود. ناهنجاری کفار در این است که آنچه متغیر اصلی کمال و

دیگری را می آورد. و تئوری قبلی را نقض می کند ولی گاه یک نقضهای بزرگی دارید که اساس یک تمدن را زیرورو می کند. کمونیستها یک چیز را اصل در تکامل تاریخ می دانستند و فعلاً شکست خورده است. آنان تحلیل از ایمان - که بر سنجش حاکم است - و انگیزه و اصل خوشی را در نظام کارگری به یک نحو دیگری تفسیر می کنند و می خواهند در نفس خوشی به جامعه کمون برسند. اما در جامعه سرمایه داری خوشی را یک چیز دیگر می گویند.^۱

حال این تمدن نباید در نظر شما جلوه پیدا کند. شروع این تمدن به سیصد سال نمی رسد و از دنیای آن چندان عمری سپری نشده است. تمدنهای قبلی این تمدن را نقض می کنند و این هم ناقض آنها می باشد. یعنی اگر راست باشد که آتش را باید پرستید (بنابر مشرب تمدن ایرانیان ساسانی) نباید این کارها را انجام داد و نباید به این صنعتها رسید. لذا متغیر اصلی تکامل در دستگاه کفر مرتباً تغییر می کند. بنابراین در دستگاه کفر، تحلیلی در تاریخ، بعنوان جریان تکامل مستقر، وجود ندارد.

۲/۹ - «منزلت برتر و ارتقاء انگیزه نسبت به افکار و اعمال» و «صلوة و احترام به انبیاء» اساس در بهینه تعبد

تحلیل در دستگاه انبیاء از اول تا آخر یک حرف است و ما نسبت به همه انبیاء احترام می گذاریم و به ارواح مقدس آنها صلوات می فرستیم. در زیارتنامه هایمان سر حلقه های تکامل تاریخ بشر را آنها می دانیم و حتماً برای ما موضوعیت دارد که به همه آنها

سلام کنیم. در زیارت وجود مبارک حضرت سیدالشهدا - که در یک قله رفیع قرار دارد - می گوئیم: السلام علیک یا وارث آدم صفوة الله یعنی او را دارای خوبیهای آدم، خوبیهای نوح و ابراهیم و موسی و عیسی (علی نبینا و آله علیه وعلیهم السلام) و نبی اکرم (ص) می دانیم. این مطالب در دستگاه کفر وجود ندارد. در دستگاه اسلام در حاکمیت اخلاق، حاکمیت انگیزه، حاکمیت جهت اصلی نسبت به ایجاد نسبت و تناسب مطرح است و متغیر اصلی ما حافظ وحدت جهت می باشد و بوسیله همین حافظ وحدت جهت مرتباً منزلت اخلاق را بر منزلت بقیه موضوعات - که افکار و اعمال است - رفیع تر قرار می دهیم. منزلت برتر و ارتقاء آن در هماهنگی اساس در بهینه تعبد است. حال شما اشکالات را مطرح کنید.

۳- پرسش و پاسخ

(س): اشکال به لحاظ عینیت به قوت خود باقی است.

(ج): آیا شما اخلاق را حاکم بر سنجش می دانید یا خیر؟

(س): بله، اخلاق حاکم است.

(ج): اصول اعتقادات پایه تعریف و تحلیل اخلاق است. بر اساس جهان بینی مادی تحلیل از اخلاق و پایگاه خوبی به گونه دیگری است و بر اساس آن، کافر باید بسنجد و مناسبات خوبی را پیدا کند. مثلاً صنعت

۱ - مثلاً نقل کرده اند که در غرب یک ماده مخدر به سر می بندند و سپس آهنکهای می زنند تا رگهای سر آنها تحریک می شوند و آن مواد را جذب می کنند و در این حال شخص به هیجانان غیر طبیعی می رسد و دست خودش را می چوند و خون خودش را می مکند و لذت می برند. این هم یک گونه لذت می باشد.

می‌کنید. اما باید گفت: آنان مجبورند مرتباً تعریف از خوشی را تغییر دهند، هرچند در کارآمدی توسعه پیدا کرده باشد. شرح صدر للكفر هست و ضیق صدر نیست و قدرت ملاحظه امور و نسبت سنجی آن با هم است و کارآمدی کمال پیدا کرده است. غلظت کفر در کلینتون بالا رفته است. از اردشیر بابکان، ساسانیان بالاتر است و با دشمن خودش به راحتی ارتباط برقرار می‌کند. این را حتماً کمال می‌دانیم و به آن شرح صدر می‌گوئیم ولی تکاملی درون متناقض و تکاملی متلون و تکاملی تزییمی است. تکاملی است که در عالم ماده امداد می‌شود ولیکن در عالم آخرت هیچ نصیبی ندارد. «لایغنی من الحق شیئاً» نوع تکامل ارتباط با دنیا و نوع کمال دارد و شرح صدر للكفر بکاررفته است و شاخصه کمال، شرح صدر است. معنای شرح صدر این است که انسان خرد و کلان کند و نسبت بین موضوعات را بتواند در کلان ببیند و اسیر به موضوعات جزئی نشود. کمال کارآمدی هست و لذا قدرت سلطه دارد و استیلاء پیدا می‌کند. اگر کسی ضیق صدر نداشته باشد درگیری خرد او را به فرسایش می‌کشد و اجازه نمی‌دهد که سلطه پیدا کند. «آلة الریاسه الشرح صدر» چون اگر رئیس به موضوعات خرد مشغول شود دیگر نمی‌تواند ریاست کند. وقت و زمان خاص دارد و به یک دسته از امور اصلاً بها نمی‌دهد. امکان ملاحظه امور بالاتر را پیدا می‌کند. خود امور را دسته‌بندی و نسبت‌گیری می‌کنند و برایشان نتیجه درست فنی بیان می‌کنند و ادبیات جدید و رسانه‌های جدید وجود دارد، کامپیوتر بزرگترین وسیله‌ای است که این کار را برعهده دارد.

مناسبات خوبی را محقق می‌کند. اگر شما لذتی در سرعت، قدرت، تسهیل و... ببینید معنایش این است که یک خوبی را و یک پند را ابتدائاً دارید و بعد مناسباتش را می‌توانید محقق کنید ولی این مناسبات دوام تاریخی ندارند. برفرض که ۲۰۰ تا ۵۰۰ سال عمر داشته باشند ولی دوام ندارند، یعنی عمر تمدن مادی ماشینی الکترونیکی به نسبت تاریخ طولانی نبوده است. توسعه ظرفیت آنها به معنای جریان تکامل تاریخ نیست. می‌توانید بگوئید کمال در این مقطع بیشتر است. تازه در مقایسه، کمال در این مقطع بعید است که بیشتر از سلطنت سلیمانی باشد. دین در زمان سلیمان دین داود در یک مرحله بر عالم سیطره پیدا کرده است.

(س): چرا ما نمی‌گوئیم که این تکامل نیست بلکه همراه توسعه کارآمدی همه آنچه را دنبال آن بوده نقض کرده است. یعنی ناهماهنگی نسبت دهیم به اینکه دنبال خوشی بوده و خوشی نیاورده یا دنبال امنیت بوده و واقعاً نیاورده است دنبال سلامتی و بهداشت بوده و نیاورده است.

(ج): دنبال کارآمدی بوده و در کارآمدی توسعه پیدا کرده است.

(س): اما کارآمدی درجهتی که خودش می‌خواسته نیست، یعنی جهت خودش را نقض می‌کند. یعنی می‌خواسته خوش باشد اما خوشی نیاورده است.

(ج): اینکه می‌گوئید می‌خواسته خوش باشد و الان نیست، برای اثبات این مطلب نحوه ارتباطش به عالم دنیا براساس تعاریف خاص اعتقادی استفاده

بنابراین ما نمی‌گوئیم کمال ندارد، این درست مانند علماء اخلاقی است که ۱۸۰ درجه به آن طرف میل پیدا می‌کنند زیرا در اینجا رابطه تکاملی شکننده است و حتماً تمدن کفر (تمدن آمریکا) دنباله تمدن آتش پرستان نیست و متغیر اصلی آن چیز دیگری است. دکتر نجابت: آیا هماهنگی شرط تکامل است؟

(ج): هماهنگی شرط تکامل الهی است. در اینجا توسعه تأثیر و توسعه کارآمدی هست ولی هماهنگی بین جهت و موضوع جهت و کارآمدی آنها وجود ندارد. درون متناقض بودن دستگاه کفار این است که وقتی در تاریخ دقت کنیم می‌بینیم مرتباً متغیرهای اصلی تکامل را عوض کرده‌اند. مثلاً یک روز می‌گفتند متغیر اصلی تکامل آتش پرستی و امروز آمریکا متغیر اصلی را چیز دیگری می‌داند.

(س): آیا صحیح نیست که کل آنرا ماده پرستی بگوئیم؟

(ج): موضوعیت در طریق و اصل در تکامل عوض شده و نه اینکه فقط مناسک عوض شده است. در دین مناسک عوض می‌شود. ولی موضوعیت در طریق هرگز عوض نمی‌شود. در بخش پائینی آن (غیر از اخلاق و انگیزه) دستگاه منطقی استنباطی آن حتماً موضوعاتش متبدل می‌شود و لکن یک شاقولی برای هماهنگسازی کل آن دارد که آن موضوعاتی است که وحی درباره آن صحبت کرده است. و لکن شیطان و کفار موضوعاً نمی‌توانند حرف واحدی داشته باشند زیرا دعوت به اله‌های متفرق و به تمتعات متفرق دارند، در آنجا اصل شمردن امور متعدد است.

حجة الاسلام میرباقری: تکامل در دین را حتی در یک مقطع باید تفسیر کنید به اینکه از اول اسلام تاکنون دینداری تکامل پیدا کرده است و آئین آن ثابت است، هماهنگی هم وجود دارد، پس در این مقطع چه چیزی باعث تکامل آن می‌شود. زیرا تکیه شما به مقاطع مختلف تاریخی است؟

(ج): اخلاق - که بر افکار حاکم است - و متغیر اصلی آن ثابت است. در اختیار دوم حتماً دستگاه منطقی عوض می‌شود و تکامل در ادراک دینی پیدا می‌شود و لکن تکامل در ادراک دینی ثبات در جهت و موضوعیت در جهت را نقض نمی‌کند زیرا به معنای پیدایش اعتقاد دیگری نیست که در آن وحی و تبعیت از رسالت نبی اکرم اصل نباشد. بنا شد محور حاکم، اختیار اول باشد. در اختیار اول آنچیزی که موضوعیت در طریق دارد مهم است. به چه شرط موضوعیت در طریق را می‌گوئیم تکاملی است؟ اگر در کل تاریخ وحدت آن یکی باشد. این مطلب در درباره رابطه با عالم طبیعت و ماده رخ نمی‌دهد. (س): اختیار اول در مکاتب الهی به چه تعلق می‌گیرد؟

(ج): در مکاتب الهی، تعلق به وجه الطلب برمی‌گردد. البته در اختیار و نه در انبیاء و وحی. در انبیاء اختیار از مافوق است. به نسبت مرحله تکامل امداد از مافوق است. آنها امداد سابق، بر طلب دارند، یعنی محل نزول مشیت می‌باشد. گاهی احتمال داده می‌شود و نمی‌توان بالمره نسبت داد و آن اینکه در زیارت غدیر آمده: «واستجاب لنبیه دعوة فیک» می‌گوید: خدا از

برای دیگری...

(ج): اولاً تعلق به دنیا پیدا شد ثانیاً: اینکه تناسب تعلق به دنیا را پیاده می‌کنند به نقصهایی برخورد می‌کنند. اگر ما گنیم: تولی یک مرتبه تبعی قهری دارد و اینگونه نیست که عالم، عالم خیال باشد و انسان بتواند هر چیزی را به هر چیزی ببندد. در یک نسبتی از این، اراده شما حضور دارد و یک نسبت از آن حضور اراده خدای متعال است. البته «لا یرضی لعباده الکفر» و این لایرضی را هم تکوینی و هم «تشریحی» می‌دانیم و فقط تشریحی تنها نیست. اگر فقط تکوینی بود هیچ کس نمی‌توانست کافر بشود.

(س): می‌گوید: در عوالم مختلف نمی‌شود و فقط در عالم امتحان امداد می‌شود.

(ج): می‌خواهیم بگوئیم: در عالم خارج وقتی که این کامپیوتر را تنظیم می‌کنند، می‌رسند به اینکه مرتباً حد اولیه را بهینه و مرتباً باید تعریف از بهینه کنند. (س): ما هم تعریف...

ج، نه، با یک شاقول ثابت...

(س): شاقول آنها هم دنسپارستی است مگر اینکه..

(ج): هم جهت و هم موضوعیت در طریق باید هر دو واحد باشد. آنچه موضوعیت در طریق دارد فقط جهت نیست و بلکه جهت به اضافه ابزار تحقق جهت می‌باشد.

(س): این در دستگاه ما هم متحول می‌شود.

(ج): خیر، در دستگاه الهی تغییری که ابزار می‌شود، وحی است. در دستگاه غیر الهی وحی نیست

پیغمبرش اجابت کرد، یعنی درخواست پیغمبر اکرم را درباره تو اجابت کرد و به اظهارش امر کرد. در جای دیگر زیارت می‌گوئید: خدا از اول قرار داده بود و دقیقاً معنایش این است که خود این تقاضایی که در پیغمبر اکرم بود نزول مشیت بالغه الهی در صدر شریف نبی اکرم (ص) بود که حضرت دلش می‌خواست که خدای متعال علی (ع) را معرفی کند و خدا هم امر فرمودند که علی را معرفی کن. این خواست نبی اکرم مرتبه نازل شدن همان مشیت بالغه بود.

(س): اینکه می‌فرمائید: تعلق به وحی متغیر اصلی است. حال آنچه متحول است چیست که در اینجا ثابت است؟

(ج): در دستگاه کفر و ایمان؟

(س): بله.

(ج): در اختیار ما ایمان را حاکم بر اخلاق می‌دانیم، یعنی می‌گوئیم تعلق اساساً یا به خدا می‌باشد یا به خدا نیست، یعنی فاعلیت یا ایجاد ربط به خدای متعال می‌کند و به او تولی می‌جوید یا نیست.

(س): یعنی می‌فرمائید: در تعلق به غیر خدای متعال یک وحدتی دارند.

(ج): امداد می‌شوند و تعقل وحدت و کثرتی بدنبال آن می‌آورد.

(س): چرا تحول در دستگاه کفر اتفاق می‌افتد؟ علت این است که در اینجا می‌فرمائید ایمان به خدای متعال یکی است ولی در آنجا می‌گوئیم: تعلق به دنیا و دنیا یک امر واحدی نیست و تفسیرهای گوناگونی پیدا می‌کند. یعنی برای یکی تعلق به آتش اصل می‌شود و

دنیاست ولی آنچه در طریق پرستش موضوعیت دارد
حتماً متلون است.

(س): یعنی اگر ما گفتیم همه پرستشها به سوری
خدای متعال است منتهی ملکوتی و حیوانی دارد و بعد
می‌گوئیم: پرستش ملکوتی به خود خدای متعال تعلق
می‌گیرد و تکامل و ارتقاء نیز پیدا می‌کند ولی پرستش
حیوانی چون واسطه دارد، واسطه‌ها متبدل می‌شوند و
وسایط کثرت دارند و هر روز یک چیز را می‌پرستند،
یعنی اسمش دنیاپرستی است ولی واقعیت آن
متعدد است.

(ج): مجبور می‌شود اله‌هایش را ترک کند و یک
اله‌های کوچکی دارد و یک تفسیر اخلاقی برای اقناع و
یک تفسیر در کارآمدی و کاربردی می‌کنند.

(س): بله این دنبال توسعه است.

(ج): ولی آنها می‌توانند توسعه را نتیجه بدهند و
ایستا هست.

(س): یعنی آتش پرستی حدی از لذت را
می‌آورد زیرا دنبال بهره‌وری مادی است و البته قدرت
بهره‌وری پرستش آتش محدود است.

(ج): مثلاً پروانه‌ها از آتش لذت می‌برند و لذا
دور آن جمع می‌شوند. مثلاً پروانه یک بار بر نفسش
غلبه پیدا می‌کند و می‌گوید: آتش خداست نزدیک
می‌شود و دوباره برمی‌گردد. در تکامل یک نفس دیگر
آن ظهور پیدا می‌کند و بعد آن نفس قبلی کنار می‌رود.
بنابراین هماهنگی بدون وحدت معیار ممتنع است.
وحدت معیار پایگاه و نقطه ثقل می‌خواهد. اگر نقطه
ثقل داشت تحقق پیدا می‌کند. مثلاً اگر یک ترازو نقطه

بلکه متغیر اصلی را آتش گرفتند و مرتباً آن را عوض
می‌کنند. شما فقط جهت را می‌گیرید. ابزار تحقق - که
ابزار هماهنگی است - غیر از جهت است.

(س): آنها بجای وحی، عقل را قرار می‌دهند.

(ج): خیر عقل برای لذت متغیر اصلی معین
می‌کند، یعنی دین درست می‌کند. عقل برای توسعه
خوشی پیغمبر درست می‌کند به اینکه متغیر در کمال
آتش است و بعد عقل مجبور می‌شود که رها کند زیرا
جواب نمی‌دهد و بعد به حوزه‌های مختلف می‌رسد و
بعد به نقض می‌رسد و می‌گوید این نیست و یکی دیگر
است. اگر عقل برای دنیاپرستی متغیر اصلی را نشناسد
نمی‌تواند کاری بکند زیرا متغیر اصلی حافظ تحقق
جهت عینیت است.

(س): می‌فرمائید در پرستش حیوانی طرق

متعددی را انتخاب می‌کنند.

(ج): آنگاه نمی‌توانند به وحدت برسانند.

(س): یعنی کسی که خدای متعال را می‌پرستد،

پرستش او نسبت به خدای متعال ثابت است.

(ج): یک اشکالات درونی دارند. به اینکه
می‌گویند: درونی درست می‌کنیم مثلاً جامعه‌شناسی
علی حده روان‌شناسی علی حده و... اما یک متغیر
اصلی جامع می‌خواهند که در کل اینها حضور دارد و آن
متغیر اصلی را هم باید مرتباً عوض کنند.

(س): یعنی باید به پرستش برگردانیم و بگوئیم
پرستش واحد ندارند و طریق پرستش آنها همیشه تغییر
پیدا می‌کند.

(ج): احسن! جهت پرستش آنها همیشه

ثقل نداشته باشد تشکیل نمی شود.

حجة الاسلام پیروزمند: آنها کارآمدی در

بهره‌وری مادی را معرفی می کنند.

(ج): این به بن بست می رسد. اگر دین حاکم بر

آن شکسته شود کل این عوض می شود. آیا تکنولوژی

می تواند اساس خوبی شود یا اینکه خوبی را در توسعه

و کثرتش در وحدتش می تواند تعریف کند. یعنی در

تطبیقش می تواند تعریف کند و اخلاق تابع تکنولوژی

در کثرت است. در وحدت معنا ندارد که گفته شود تابع

تکنولوژی است که این مطلب در جلسه آینده ادامه

خواهد یافت. البته اصل بحث پیرامون حجیت است و

وارد شدن در بحث تطبیقی (نحوه تکامل) صرفاً

استطرادی و در حاشیه و پاورقی است. بحث اصلی

جلسه این است که تکامل الهی پرستش (یعنی تسلیم

بودن) چگونه واقع می شود؟

«وَالسَّلَامُ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَةُ اللَّهِ وَبَرَكَاتُهُ»

فلسفه اصول

طبقه بندی مفاهیم «رابطه بین شناخت و حجیت»

استاد: حجة الاسلام والمسلمین حسینی الهاشمی تنظیم از: گروه پژوهشی - کارشناسی اصول فقه دفتر فرهنگستان علوم اسلامی

نسبی بودن ارزش و حجیت مفاهیم و سطوح عرفی، تخصصی، تکاملی مفاهیم

فهرست:

- ۱ - مطلق بودن نسبت و تناسب نزد معصومین (ع) بدلیل مقدم بودن امداد بر تولی در خلقت آنها
- ۲ - اصل بودن ربوبیت الهی در مسئله حجیت
- ۳ - نقص و کمال و وجود فرض خطاپذیری و تکامل پذیری از اوصاف علوم تدریجی الحصول
- ۳/۱ - نسبی بودن مفاهیم در علوم تدریجی الحصول به معنای تغییر ظرفیت سنجشی و بستر پیدایش احتمالات
- ۳/۲ - اصلی بودن تأثیر از کلمات وحی نسبت به تأثیر از عقل و عینیت در مفاهیم نسبی
- ۳/۳ - معیار هماهنگی و حجیب به معنای درک از وحی محور و خاستگاه هماهنگی بقیه ادراکات
- ۴ - عرفی بودن مفردات، تخصصی بودن ترکیبات و اصطلاحات، و تکاملی بودن (الهی و مادی) ترکیبات کلان
- ۴/۱ - حقیقی بودن وحدت جامعه و تقوم تأثرات عرفی، تخصصی، تکاملی و آثار منفی برخورد منطق انتزاعی با آن
- ۴/۲ - غلبه منزلت تأثر از کلمات وحی و پیدایش ادراک برتر برای رشد هماهنگی در نظام «عرف، تخصص، تکامل»
- ۵ - ارزش مفاهیم به تولی بیشتر از کلمات وحی و نظام ارزشی برخاسته از آن
- ۶ - متأثر شدن عقل از کلمات وحی و قطع نبودن رابطه وحی و عقل
- ۷ - اجمالی بودن درک عرفی از کلمات وحی، موضوعی بودن درک تخصصی از کلمات وحی و نظام مند بودن
- ۹ - درک تکاملی از کلمات وحی

- ۸- تسلیم بودن نسبی اساس در مسئله حجیت..... ۹
- ۹- آسیب‌شناسی فرهنگ جامعه اسلامی در بخش عقلی و روحی..... ۱۰
- ۱۰- پرسش و پاسخ به سؤالات و جمع بندی مختصر از نتیجه..... ۱۰

نام جزوه:	فلسفه اصول	تاریخ جلسه:	۷۸/۰۹/۲۵
اسستاد:	حجة الاسلام والمسلمین حسینی الهاشمی	حروفچینی و تکثیر:	سید محمد مسجدی
پیاده‌کننده:	آقای رضوانی	تاریخ انتشار:	۷۸/۱۱/۲۸
عنوان گذار:	حجة الاسلام صدوق	کد بایگانی کامپیوتری:	۰۱۰۹۲۰۳۰
ویراستار:	آقای رضوانی	زمان جلسه:	۶۴ دقیقه
کنترل نهائی:	حجة الاسلام رضایی		

نسبی بودن ارزش و حجیت مفاهیم و سطوح عرفی، تخصصی، تکاملی مفاهیم

لذا معنا ندارد که کسی بر آنها سبقت بگیرد و هم چنین معنا ندارد که چیزی بعد از آنها باشد ولی در بودن و در ارتباط با خدای متعال به آنها محتاج نباشد. بطور کلی نه چیزی قبل از آنها بوده که در ارتباط به خدای متعال موضوعیت داشته باشد و نه چیزی بعد از آنها هست که گفته شود جدای از ائمه معصومین (ع) با خدا ارتباط دارد.

۲- اصل بودن ربوبیت الهی در مسئله حجیت

نه تنها بر اساس نقل («الآنهم عبادک و خلقتک و فتقها و رتقها بیدک») «۱» بلکه اصولاً انسان عقلاً نیز در می یابد که باید یک فاعل محوری وجود داشته باشد. بنابراین، این بحث عقلی (تولی به فاعل محوری) به بحث نقلی تطابق دارد و بعداً خواهیم گفت که حجیت به همین مسئله تمام می شود که عقل باید تولی به نقل

۱- مفاتیح دعاهای روزانه ماه رجب

۱- مطلق بودن نسبت و تناسب نزد معصومین (ع) بدلیل

مقدم بودن امداد بر تولی در خلقت آنها

حجة الاسلام والمسلمین حسینی: موضوع

بحث در بیان ارزش مفاهیم بر مبنای حجیت (یعنی حجیت مفاهیم) است. پیرامون قسم اول از حجیت، بیان شد که تسلیم بودن و حجیت در تمام نسبتها و تناسبات تام بوده و به عبارتی حجیت مطلق دارد که این نوع حجیت مخصوص ائمه معصومین (ع) می باشد.

حجة الاسلام میرباقری: آیا در حجیت مطلق،

امداد مطلقاً مقدم بر تولی است؟

(ج): بله، چون خدای متعال آنها را انتخاب

فرموده است و به عبارتی نوع خلقت ائمه معصومین (ع) با نوع خلقت غیر معصوم تفاوت دارد. آنها را نسبت به همه عالم انتخاب فرموده است و اصولاً خدای متعال از آنها شروع کرده و به آنها ختم می کند.

داشته باشد نه اینکه در برابر نقل استقلال موضوعی داشته باشد. به هر حال خدای متعال یک عده‌ای را انتخاب کرده و از آنها شروع کرده و به آنها هم ختم می‌کند و این مطلب عقلاً هم اثبات شده است و به نظر می‌رسد اصولاً غیر از این شدنی نیست.

در این راستا به طور خلاصه می‌توان گفت که اگر چنانچه این عالم، مخلوق است و لغواً هم خلق نشده و پرورش هست، ربوبیت الهی اصل در پرورش می‌باشد. حال اگر بناست این پرورش، تکامل را در همه ابعاد بیاورد، فاعلیت تصرفی لازم است و فاعلیت تصرفی به فاعلیت مسحوری بازگشت می‌کند؛ آنگاه فاعلیت مسحوری در کل تاریخ لازم است. در اینجا برهان همان برهان اندراج است منتهی با مفاهیم دیگری و نه با مفاهیم جوهر، جسم، نامی و...، یعنی ما از کمال شروع می‌کنیم که به کمال مطلق نیز تناسب دارد، به عبارت دیگری یک برهان عقلی هم در باب شدن (جریان تکامل) مطرح است. بنابراین برهان در باب بودن مبنی بر اینکه عالم مخلوق است و مانند آن - بنا بر فرض حجیت آن - به نظر ما فقط مسکیت است نه مُقنِع اما در این نحو استدلال که وقتی فردی انکار می‌کند و می‌خواهد در روابط اجتماعی، انکار را رواج بدهد دستگاه موجود بوسیله فلسفه چرایی دهان او را می‌بندد یعنی منزلت اجتماعی او را در ولایت کردن پائین می‌آورد، البته نه اینکه برای خود شخص، یقین آور باشد زیرا - همانطور که در بحث علم نیز بیان شد - یقین از حالاتی است که محور آن، ایسمان و تکوین و بعد ولایت تاریخی می‌باشند و البته به میزانی که در حیطه تصرف ما قرار

دارد امر مهمی است و باید به آن پرداخت و نمی‌توان نسبت به آن، تکلیف را تعطیل کرد و گفت چون ایمان است دیگر کاری به بحث عقلی آن نداریم.

۳- نقص و کمال و وجود فرض خطاپذیری و تکامل‌پذیری

از اوصاف علوم تدریجی الحصول

در مفاهیم و تناسباتی که برای موضوعات فهم معصومین (ع) هستند اصلاً فرض خطا وجود ندارد زیرا «عصمکم الله من الزلل»^۱. وقتی فرض خطا وجود نداشته باشد دیگر دوران بین «این و آن» یعنی تطرق احتمالات و گزینش در آن وجود ندارد. لذا نوع علم ائمه معصومین (ع) از نوع علم تدریجی الحصول نیست. بنابراین هر جا این و آن (یعنی تطرق احتمالات) وجود نداشته باشد. و نیز وقتی بستر احتمالات عوض بشود ولی تطرق احتمالات عوض نشود از نوع علم معمولی (علم حصولی) نیست زیرا ایندو شرط، شروط نقص و کمال علم‌اند. علمی که در آن نقص و کمال باشد، معنایش این است که اولاً: در آن تطرق احتمال وجود دارد و در گزینش ممکن است اشتباه صورت گیرد. ثانیاً: وقتی که بستر احتمال عوض می‌شود، در بستر دوم ممکن است اطلاع کاملتر، کارآمدتر و هماهنگ‌تر تولید شود هرچند که با حفظ جهت باشد. بنابراین در کلیه علوم تدریجی الحصول نقص و کمال راه دارد.

علمی را که گفته می‌شود به علم مطلق وصل است و صحت آن مطلق می‌باشد، نوع آن علم (یعنی نوع تناسبات و نسبت و نوع تعاریفش) از دسته علوم تدریجی الحصول خارج است. در این صورت، ادراک از

۱ - مفاتیح الجنان - زیارت جامعه کبیره

آن - که در آن ادراک نیز تطرق احتمال و نقص و کمال وجود دارد - نسبت به ادراک از سایر امور مقدم می‌شود؛ یعنی تأثیری که از این دسته از مخلوقات الهی است باید منزلتاً نسبت به تأثر از سایر امور، مقدم (یعنی تأثر اول) باشد. مثلاً اگر بنا باشد ما از غسل لذت ببریم و به عبارت دیگر از اکل و شرب غسل تأثر پیدا کنیم، این تأثر نباید مقدم شود بر تأثیری که ما از کلمات وحی پیدا می‌کنیم. پس تأثر از کلمات بر تأثرات حسی و تأثرات عقلی از سایر امور، حاکمیت دارد.

۳/۱ - نسبی بودن مفاهیم در علوم تدریجی الحصول به معنای تغییر ظرفیت سنجشی و بستر پیدایش احتمالات

بنابراین، نوع هماهنگی علم معصوم، مطلق است و با گذشت زمان نیز دچار نقص نمی‌گردد زیرا نه با تطرق احتمال تولید می‌شود و نه با عوض شدن بستر تطرق احتمال، کمال پیدا می‌کند بلکه تناسباتش بوسیله حضرت حق جلت عظمته ایجاد می‌شود که به تعبیری «علم لدنی» نیز گفته می‌شود؛ یعنی علمی که از طرف خدای متعال داده می‌شود. و اصولاً علمی که از طرف خدای متعال افاضه می‌گردد معنا ندارد که در آن، کمال و نقص فرض شود. اما ادراک ما از کلام معصومین (ع) حتماً نسبی است همانطور که ادراک ما از سایر اشیاء نیز نسبی می‌باشد. چرا که ظرفیت سنجشی ما دارای نقص و کمال است. به عبارت دیگر در ظرفیت فاعلیت، ظرفیت حاکمیت و ظرفیت ناطقیات (یا فاهمیت) ما نقص و کمال راه دارد.

بنابراین در ایجاد نسبت و ایجاد گمانه که پایه و

منشأ مفهوم ما می‌باشند، فرض خطا وجود دارد. چرا که بستر سنجشی ما عوض می‌شود و وقتی بستر عوض می‌شود بگونه دیگر احتمال می‌دهیم. یعنی برای سنجش هم قوت و هم بستر سنجشی عوض شده است. پس قبل از تطرق احتمالات، وقتی بستر احتمالات عوض می‌شود احتمال، موضوعاً بین موضوعات دیگری قرار می‌گیرد و وقتی قوت عوض می‌شود، عمق احتمال و سطح احتمال تغییر و ارتقاء پیدا می‌کند که در آینده تغییر سطوح احتمالات اساس قرار می‌گیرد مبنی بر اینکه اصولاً باید تسلیم بودن در مکلفین مرتباً بهینه شود.

۳/۲ - اصلی بودن تأثیر از کلمات وحی نسبت به تأثیر

از عقل و عینیت در مفاهیم نسبی

پس مفاهیم ما مفاهیم نسبی بوده و دارای نقص و کمال، دارای تطرق احتمال و دارای بسترهای جدید احتمالات می‌باشند؛ نهایت احتمالاتی که نسبت به تأثر فرد از کلمات است بر احتمالاتی که تأثر فرد از خود احتمالات و تأثر فرد از عینیت (یعنی تحریکات عینی) است حاکم می‌باشد.

بنابراین در بین هر سه دسته از تأثر باید تأثر از کلمات وحی، متغیر اصلی قرار گیرد. وقتی که تأثر از کلمات وحی اصل قرار می‌گیرد، «نقطه ثقل تکامل» و به عبارتی «محور تکامل» و یا «متغیر اصلی تکامل هماهنگی» گفته می‌شود.

اولاً: از کودکی بر اثر یک تأثیرات عرفی، یک کلماتی را یاد می‌گیریم؛ این مطلب بدین معناست که عرف یک تناسب و نسبتهایی را برای ما ایجاد می‌کند که بعداً ما با این عینک عرفی به کلمات وحی نگاه می‌کنیم. همچنین از طریق یک عینک‌های دیگری نیز که ممکن است تدریجاً از گمانه‌زنی‌های خودمان حاصل شده باشند، تأثراتی از کلمات وحی داریم، همانگونه که تأثراتی را از سایر اشیاء داریم. اینگونه تأثرات یک تأثرات ابتدائی از حس، عقل و وحی نیست تا گفته شود به هر نسبت که فرد - به تأثراتی را که از وحی دارد - تسلیم است و تولی دارد پس حجیت تمام می‌شود.

۴ - عرفی بودن مفردات، تخصصی بودن ترکیبیات و اصطلاحات، و تکاملی بودن (الهی و مادی)

ترکیبیات کلان

ثانیاً: بعد از اینکه از تأثرات، یک مفرداتی درست شد، از ترکیبیات آنها یک مفهوم دیگری بدست می‌آید هر چند که مفردات همیشه عرفی است اما ترکیبیات و اصطلاحات ناشی از آنها، عرفی نیستند.

همچنین ترکیبیات و اصطلاحاتی که ساده نیستند (یعنی ترکیبیاتی که تکاملی و کلان هستند) حتماً مربوط به عرف نیستند بلکه مربوط به «جهت» هستند. اگر جهت کفر باشد، مربوط به همان جهت می‌شود و اگر جهت ایمان باشد مربوط به ایمان خواهد شد. به عنوان مثال وقتی می‌خواهیم خمر را بشناسیم که به چه معناست، جزء مفردات محسوب می‌شود، اما اینکه حرمت یا وجوب روی آن بیاید مربوط به «عرف»

۳/۳ - معیار هماهنگی و سبب به معنای درک از وحی

محور و خاستگاه هماهنگی بقیه ادراکات

پس «معیار هماهنگی»، در ادراکات تولی گمانه‌های حسی و عقلی به گمانه‌هایی است که از کلمات وحی ناشی می‌شود. در این صورت است که در بستر احتمالات منزلت (منزلت حاکم، منزلت محکوم و منزلت تابع، منزلت ولی، منزلت متولی و منزلت متصرف به بیان دیگر ولایت و تولی و تصرفهایی که واقع می‌شود) تعریف می‌گردد. حال اگر چنین چیزی فرض شود، آیا در هماهنگی می‌توان گفت: ادراک ما نسبت به هر چیزی، از خاستگاه ادراک ما از وحی است؟ اگر هماهنگی و نسبت و تناسب بر این اساس قرار گیرد، آنگاه حجیت به نظام ولایت، فاعلیت و تسلیم بودن برمی‌گردد و براین مبنا حجیت تحقق می‌یابد تسلیم بودن، فعلی از متولی نسبت به ولی است و تناسبات تسلیم بودن یعنی تناسبات تولی که اگر در طبقه بندی تأثرات، محور آن، تأثراتی قرار گرفت که از پیامها و دستورات ولی بود، می‌توان به عنوان بستر برای بحث کردن قبول کرد و لکن حرف را تمام نمی‌کند.

حال «حجیت نسبی» به چه معناست؟ حجیت مطلق مربوط به ائمه معصومین (ع) می‌باشد. کلمات وحی یک موضوعات و یک احکامی دارند مثلاً در «شرب خمر حرام است» موضوع، شرب خمر و حکم، حرمت شرب است. حال در باب این مطلب چه چیزی می‌توان گفت و رابطه ما با این کلمات و علائم چگونه است؟

نیست بلکه مربوط به بخش «تخصص» می باشد. همچنین اگر بخواهد در درون مجموعه، معین شود که چه چیزی دارای حکم حرمت است، چه کیفری و چه آثاری دارد و اوصاف ارزشی و دستوری آن آورده شود و به عبارتی درباره «تکامل» بحث شود یعنی جایگاه آنها نسبت به نقص و کمال مشخص شود این دیگر هرگز عرفی نیست. البته نه فقط در کلمات وحی اینگونه نیست بلکه اصولاً کلمات نسبت به اصطلاحات و اصطلاحات نسبت به تکامل نقش دارند و عرف در آن اصل نیست.

(س): به چه دلیل ترکیبات و اصطلاحات

عرفی نیستند؟

(ج): بیان شد که مفردات همیشه عرفی است...

(س): یعنی تأثر از کلمه در سطح مفردات،

عرفی است.

(ج): مانند فراگیری زبان از پدر و مادر.

(س): اما اشکال قبلی مبنی بر اینکه ما بر اساس

یک ضوابطی از مفردات تأثر پیدا می کنیم مانند اینکه

در فضای جامعه تنفس می کنیم و...

(ج): و لذا مفردات عرفی است مانند گمانه قبل

از گزینش و پردازش. البته گمانه در جریان تکامل بحث

می شود زیرا در هر بستری یک گمانه خاصی برای فرد

پیدا می شود، بخلاف بحث وحی که مطلق بوده و

تدریجی الحصول نیست و معنا ندارد که زمان بر آن اثر

داشته باشد.

(س): پس اشکال اول این بود که تأثرات عرفی

نیز بستر دارد.

(ج): مثل گمانه که بستر دارد و لکن تأثرات عرفی

کفایت نمی کند بلکه تأثرات عرفی به ترکیبات ابتدائی و

اصطلاحی می انجامد. ترکیبات ساده اصطلاحی که

حکم درباره یک موضوع است و احکام نسبت به

مجموعه رامشخص می کند حالا بعد از درست کردن

یک مجموعه بزرگتر - که احکام ارزشی، احکام

دستوری و احکام توصیفی آن است - می خواهیم آنرا

در مجموعه ای ملاحظه کنیم که منشأ کمال است و

دیگر از تخصصی خارج می شود. یعنی نوع تخصص آن

عوض شده و دیگر تخصص در موضوع واحد نیست

بلکه تخصص درباره کل نسبت به یک کل جدید (یعنی

توسعه و تکامل) می باشد.

پس تخصص موضوعی با تخصصی که برای

توسعه در جهت یا ارتقاء جهت است متفاوت است.

بدین معنا در تخصصی که برای ارتقاء جهت

است حتماً دیدن کلیه مناسبات لازم می باشد؛ به

عبارت دیگر استفراغ و سع حول یک محور در تمام

جوانب آن واقع می شود. به این نوع از تخصص،

وحدت و کثرت نیز اطلاق می شود. حال اگر وحدت و

کثرت آن تمام بشود و درون متناقض نباشد و حول یک

جهت باشد آنگاه تسلیم بودن همه ادراکات در

طبقه بندی به تولی نسبت به وحی خواهد بود. یعنی

فرد تأثرات از حس و عقل خود را به تأثرات از وحی

منتهی کرده و معیار هماهنگی تأثرات و ادراکات او

تأثرات از وحی می باشد.

(س): اینجاست که این بحث مطرح می شود که

تأثر از وحی می تواند معیار هماهنگی کل باشد و اما



البته آثار جزئی هر کدام می‌تواند همدیگر را دچار فرسایش و افعال همدیگر را نقض کند ولی برآیند نهایی وجودی فرد در جامعه، بیش از یک بردار را رسم نمی‌کند. تلون فرد در بخشهای متعدد نمی‌تواند منشأ این بشود که حاکمیت کسی که جمع‌بندی نهایی را برعهده دارد، برای فرد تعیین شرایط نکند. التقاط (قاطی کردن) هرچند می‌تواند ظرفیت وجودی را کوچک کند و بخش زیادی از آن را در عمل فرسایش هدر بدهد ولی راندمان نهایی حتماً در یک جهت واقع می‌شود.

کفار با اقامه موسیقی، بدحجابی و حتی ربا و زنا و... به اصل ولایت و حاکمیت اسلام تردید وارد می‌کند. گاه فردی با ترک فعلی گناه میکند، گاه افرادی با اشاعه عمل فسق مخالفند و گاه اولین حرف این است که باید با اقامه آن مخالف بود. مثلاً بجای مخالفت با عمل زنا باید با اصل اقامه آن مخالفت کرد. به عبارت دیگر باید با ولایتی که انجام زنا را به صورت مقنن و قانونی میسر و ترویج می‌کند مخالفت کرد.^۱

پس اول باید با اقامه باطل مخالفت کرد و بعد با اقامه حق گفت که قانون اینگونه است و از این طریق باید جلو اشاعه را گرفت. آنگاه بعد از جلوگیری از اشاعه باطل، انشاء الله بستر گناه کردن به حداقل می‌رسد.

ضمناً باید توجه داشت که هیچ گناهی بدتر از

آنهايي که حوزه‌های معرفتی را تجزیه می‌کنند مدعی هستند که ظرفیت ادراکات از وحی، ظرفیت هماهنگی کل نیست.

۴/۱ - حقیقی بودن وحدت جامعه و تقویم تأثرات عرفی، تخصصی، تکاملی و آثار منفی برخورد منطق انتزاعی با آن

(ج): جامعه به‌طور طبیعی تأثرات را هماهنگ می‌کند و اینگونه نیست که کسی ادعا کند یک حوزه برای یک دسته از تأثرات و حوزه دیگر برای دسته دیگر از تأثرات است. بطور کلی نه فقط در موضوع کل حیات بلکه در هیچ موضوعی نمی‌توان حوزه‌های معرفتی را کاملاً از هم تفکیک کرد. مثلاً فردی، مداد را یا می‌خرد یا نمی‌خرد؛ حتی موضع تردید هم ندارد. اما اینکه گفته شود از یک جهت بسیار خوب است که بخرد و حکم بر این است که باید بخرد، از یک جهت بسیار بد است که بخرد و حکم چنین است که نخرد، از جهت سوم، ایندو سنجیده می‌شوند و بین خریدن و عدم خریدن مردد است؛ این بالاخره چگونه می‌تواند وقوع خارجی پیدا کند؟ و بالاخره باید بخرد یا خیر؟ باید توجه داشت که تعدد جهات تعدد موضوع نمی‌سازد و در پایان، تعدد اوصاف به درون منتجه واحد ختم می‌شود.

البته این فقط درباره یک موضوع نیست بلکه درباره مجموعه موضوعات است و محور سنجش نیز اینگونه می‌باشد. مثلاً یک فردی در یک دسته از امور تابع یک متخصص است در دسته دیگر تابع یک متخصص دیگری و در دسته سوم تابع متخصص سوم می‌باشد اما منتجه عمل او در پایان، بردار واحد است.

۱ - به نقل از مجله‌ای که عکس آن نیز چاپ شده است در یک کشور غربی یک کشیش، زنی را با سگی رسماً عقد کرده است. این به معنای قانونی شدن زنا و قانونی شدن اقامه باطل است.

عقل در تولی اصل نیست بلکه باید منتظر باشد که ولی چه می‌گوید یعنی تولی موضوعاً خود جهت است، موضوعات تولی، عقل در خود عقل و طبعه بندپها می‌باشد یعنی باید تولی اش ظاهر بشود بر اینکه منزلت اول را به وحی و منزلت ثانی را به خودش بدهد یعنی معیار صحت را به وحی بدهد.

پس مفاهیم بجای اینکه حقیقی و اعتباری باشند، نسبی شدند. دسته‌ای از مفاهیم (کلمات وحی) از تصرف ما خارج است و موضوعاً ربطی به ما ندارد و فقط در آثارش به ما ارتباط پیدا می‌کند، همچنین موضوعات و تناسبات وحی نیز ربطی به ما ندارد زیرا موضوعاً خدای متعال وحی می‌فرماید و تناسباتی را که ایجاد کرده کل آن به صورت مطلق در نزد نبی اکرم و اهل بیت طاهرین است. البته آثارش ما را متأثر می‌کند و ما تأثرات اولیه آن را نیز با مفردات عرفی ملاحظه می‌کنیم، ترکیباتش تخصصی می‌شود. همچنین تکامل درک از وحی یعنی به وحدت و کثرت رساندن آن براساس محور قرار دادن (یا متغیر اصلی قرار دادن)

۱ - «یک وقتی توفیق پیدا کردم تا به مسجد جمکران مشرف شوم، در هنگام اذان یک فردی با عصبانیت آمد و گفت: ساختمان مسجد دارد به دور سرم می‌چرخد. گفتم: چرا؟ گفت: قاری به جای «صدق الله العلی العظیم»، «صدق الله العظیم» گفت؛ حالا اسم حضرت علی(ع) را در مسجد جمکران ممنوع کرده‌اند. این دقیقاً عین مفدسی کسانی است که در امور خرد شدیداً اهتمام دارند و لکن در امور کلان و توسعه و تکامل و سرپرستی رشد جامعه بی خیال و غافل هستند. در حالیکه اگر در امور سرپرستی تکامل، شدت داشتند حتماً در نسبتهای کلان و در آخر بر امور جزئی نیز غالب می‌شدند. مثل اینکه به اصل کارخانه تولید فساد کمک کنند ولی با مفاسد صادره جزئی از آن (یعنی لوازم آن) درگیر شوند. در این صورت روشن است که در هنگام درگیر شدن با لوازم و غفلت از اصل تولید فساد، میلیونها نوع از آن کالا تولید و به بازار عرضه می‌شود.»

گناه اقامه باطل نیست و ولایت کفر (یعنی ولایت سیاسی، فرهنگی و اقتصادی) اقامه کفر است نه اینکه کافر شدن فردی و یا اشاعه کافر شدن باشد. در ولایت فرهنگی کفار، ارزش مفاهیم براساس کفر درست می‌شود و معیار ارزش مفاهیم به انکار حضرت حق و ولایت حقّه بازگشت پیدا می‌کند. اگر چنانچه ما با ولایت فرهنگی و ولایت سیاسی کفر و نیز با ولایت اقتصادی او - که محدود کردن تأثیرات عینی خارجی است - مخالفت و مقابله نکنیم و لکن با موضوعات جزئی که تحت موضوع ولایت سیاسی قرار می‌گیرد هرچند به شدت هم برخورد کنیم به نتیجه نخواهیم رسید.^۱»

۴/۲ - غلبه منزلت تأثر از کلمات وحی و پیدایش ادراک برتر برای رشد هماهنگی در نظام «عرف، تخصص، تکامل»

اگر چنانچه هماهنگی، نسبی فرض شود و خود هماهنگی نیز دارای رشد و تکامل باشد، منزلت تأثر از کلمات وحی در صورتی غالب می‌شود که محور تکامل باشد؛ هرچند مفردات عرفی و ترکیبات، تخصصی هستند اما مجموعه کل به تکامل می‌رسد. آنگاه معنا ندارد که بگوئیم مجموعه را عرفی و یا عقلی می‌فهمیم بلکه جهت تولی به هر میزانی که باشد حاکمیت پیش‌داوری از وحی در نظر به عقل و حس - نه پیش‌داوری از حس و عقل در نظر به وحی - در تنظیم منزلتها، بخش اصلی را می‌سازد.

حال آیا عقل در خود عقل اصل است یا خیر؟

برای چه خلق کرده است؟! آیا خدای متعال در خلقتش تردید دارد از اینکه چرا آنرا خلق کرده است؟! هرگز اینگونه نیست بلکه جایش کاملاً در نظام خلقت مشخص است یعنی در تاریخ وقتی از اول تا آخر نگاه کنیم یک ذره جای آن بالا و پائین ندارد. آنچه خلق شده عین علم او می باشد به تعبیر دیگر همانگونه که علم و قدرت در ربوبیت مطلقه الهی از همدیگر جدا نیستند عین همین تناسبات هم به ولی اش داده شده است. اگر بیان معصومین (ع) اینگونه شد که «ما درباره برخی موضوعات علم نداریم ولی هرگاه خواستیم علم پیدا می کنیم» این خواست آنها تابع مشیت خدای متعال است ولی دوران بین یک امر و چند امر (یعنی تطرق احتمال) نیست بدین معنا که از قبیل تردید و جمع بندی نیست.

(س): افزایش آن از نوع اصل حدوث آن می باشد.

(ج): احسن! اصلاً معنا ندارد که افزایش علم آنها از نوعی باشد که علم قبلی خودشان را نقض کند، بلکه کل آن علوم از یک جا است و نوع آن نیز از نوع تطرق احتمال و عوض شدن بستر احتمالات و ترقی احتمالات نیست؛ یعنی نه تطرق احتمال و نه ترقی و ارتقاء احتمال است. اما نوع علم ما هم حتماً از نوع تطرق احتمال و هم ترقی و ارتقاء احتمال است و معیار هماهنگی آن نیز حاکمیت احتمالاتی است که در مسیر تکامل از مجموعه تأثرات از وحی نسبت به کل پیدا می کنیم؛ پس علم ما تسدریجی الحصول و متکامل است.

ادراک از وحی نسبت به ادراکات عقلی و حسی که آنگاه امکان مجموعه سازی فراهم می شود و ما به نسبتی که بتوانیم این مجموعه را مرتباً توسعه بدهیم یعنی وحدت و کثرت بیشتری، ضریب دقت بالاتری، ارتباط و انسجام بیشتری ایجاد کنیم «ادراک از وحی» بهینه و برتر می شود.

۵- ارزش مفاهیم به تولی بیشتر از کلمات وحی و نظام ارزشی برخاسته از آن

حاصل ادراک بیشتر از وحی باید منشأ ظهور «خلق تبعیت» در کلیه ارزشها گردد. پس ارزش مفاهیم در نسبت و تناسب آنها به میزان تولی تمام می شود.

۶- متأثر شدن عقل از کلمات وحی و قطع نبودن رابطه وحی و عقل

حال که معیار هماهنگی ارزش مفاهیم، وحی شد، خود وحی در موضوع خودش مطلق بوده و هرگز ربطی به عقل ندارد. تعبیری که در آیات و روایات آمده است از قبیل «اول ما خلق الله نوری» یا «اول ما خلق الله العقل» و مانند آنها ربطی به عقل ما ندارد. قبلاً بیان شد که نقص و کمال (یعنی تطرق احتمال) مربوط به عقل بوده و اصولاً کار عقل گمانه زدن و سنجیدن است. اما در موضوع کار معصومین (ع) تطرق احتمال یعنی فرض خطا و اشتباه وجود ندارد. همچنین این فرض که بستر جدید پیدا بشود و عقل آنها بیشتر بشود نیز وجود ندارد. بلکه مجموعه تناسبات آنها برابری مطلق با ارزش اشیاء «کماهی» (یعنی متناسب با ربوبیت مطلقه الهی) دارد. عین اینکه گفته شود خدای متعال سنگ را

۷- اجمالی بودن درک عرفی از کلمات وحی، موضوعی بودن درک تخصصی از کلمات وحی و نظام‌مند بودن درک تکاملی از کلمات وحی

درک عرفی از مفردات، درک اجمالی است که زمینه ابتدائی ارتباط انسانها با وحی می‌باشد. درک دوم، از احکام مفرده وحی است که یک درک تخصصی و اجتهادی از کلمات وحی می‌باشد یعنی یک موضوعی درک است بدین معنا که یک موضوع مستقل از سایر موضوعات لحاظ شده و بررسی می‌گردد که چه موضوعاتی از وحی آمده‌اند. پس درک دوم یک درک تخصصی بوده که در آن به نسبت، عرفیت کم‌رنگ می‌شود. یعنی درک اجمالی ابتدائی ما از وحی به یک تفصیل نسبی می‌رسد. در درک سوم همه آنچه در دو مرحله قبل ذکر شد به علاوه ملاحظه توصیف، تکلیف و ارزش می‌باشد. درک سوم درکی است که منسوب به حاکمیت وحی بر جامعه است. هرگز برای کسی حدوث وحی صورت نمی‌گیرد تا علمش مطلق شود و ادعا کند که این همان چیزی است که خدا گفته است، تسلیم بودن نسبی در کمال استفراغ و سعی را که دارید، کمال تعبد، تقنین و تفاهم را می‌خواهد تا بتوانید بگوئید این انقیاد و این تسلیم بودن در سطح خود شما به کمال رسیده است. هرچند ممکن است در آینده یک بحث دیگر طرح شود که بحث قبلی رها شود. زیرا شأن ما شأن استقرار در تاریخ نیست.

۸- تسلیم بودن نسبی اساس در مسئله حجیت

پس تسلیم بودن نسبی اساس در حجیت شد و به ملاحظه مجموعه تأثراتی را که از نظام وحی داریم معنا شد. حالا در طبقه‌بندی چه کار باید کرد؟ همچنین عقل در احکام عقلی در تولی خودش به شرع چه می‌کند؟ و نیز در ابزار سازی (یعنی گمانه‌سازی) چه کار می‌کند؟

(س): موضوع مرحله جدیدی از بحث چیست؟

(ج): بنا بود ابتدائاً حجیت (تسلیم بودن) موضوعاً، موضوعات تسلیم بودن و آثار تسلیم بودن بحث شود. بیان شد که تسلیم بودن موضوعاً، در مرتبه اطلاقش مربوط به ائمه معصومین (ع) و در مرتبه نسبی مربوط به انسانها می‌باشد. بنابراین حجیت مطلق نسبت به ما وجود ندارد و معنا ندارد که کسی حجت الحق بشود. البته اینکه گفته شود آیه‌ای از خداست اشکالی ندارد. باید متوجه بود که اولاً بعضی خیال می‌کنند که بعد از ریاضاتی، بعضی مسائیل برایش منکشف می‌شود و یا الهاماتی، به او صورت می‌گیرد، این توهم صرف است. زیرا عصمت به چهارده معصوم (ع) ختم شده است و هرگونه ادعایی در این مورد صد در صد باطل است. ثانیاً هرگز ممکن نیست کسی مدعی شود که علم او عصمت دارد زیرا بعد از معصومین (س) هرگز چنین چیزی فرض ندارد.

تولی روحی) را به شدت دچار تصویف و آمال هوای نفس می‌کند. هوای نفس فقط در هنگامیکه فرد شهوترانی می‌کند نیست بلکه وقتی به مقامی و منزلتی می‌رسد نیز هوای نفس هست. تنها نوع هوای نفس فرق می‌کند. مانند شهوت ریاست که چیزهای کوچک را فدای چیزهای بزرگ می‌کند و این مسئله عین ترک دنیا برای دنیا است. بالاخره، فرد به آنجایی می‌رسد که حرف و سخن خود را حجة الحق می‌داند یعنی خودش را برابر با حجت خدای متعال می‌داند و حال آنکه حجت خدای متعال فقط حجت بن الحسن العسگری (عج) و آباء گرامی آن حضرت می‌باشد. بقیه هم روحی، هم ذهنی و هم عملی در «جهت تبعیت»، استفرع و سع می‌کنند و هرگز کسی نمی‌تواند برابری با یک پیدا کند و اصولاً برابری با یک محال و ممتنع است و به نظر من وجود اینگونه فسادها در فرهنگ شیعه علت سلطه کفار بر مسلمین شده است.

۱۰ - پرسش و پاسخ به سؤالات و جمع بندی مختصر

از نتیجه

حجة الاسلام پیروزمند: حتی در قدر متقین از ادراکات...

(ج): اصولاً قدر متقین معنا ندارد و در ابتدا نفی شد!

(س): اینکه خدایی هست و...

(ج): حتماً باید تعریف شما از خدا عوض شود؛ زیرا قدر متقین مربوط به منطقی بود که می‌توانست درک شما را از خدا و مفهوم خدا جدا کند. اما اینگونه

۹ - آسیب‌شناسی فرهنگ جامعه اسلامی در بخش

عقلی و روحی

یکی از بلاهای جامعه اسلامی که کمتر از فلسفه یونان نیست، خود این نحوه درک است. به چه دلیل جامعه اسلامی به دنبال برنامه‌ریزی نمی‌روند؟ فقط بخش عقلی و نظری فلاسفه اسلامی و تقسیم حوزه‌ها، عامل این مسئله نیستند، بلکه بخش روحی نیز کمتر از بخش عقلی آن نیست. هر دو دست به دست هم داده‌اند و هیچ فرقی در این باب ندارند، یعنی دیگر شدت روحی و انگیزه وجود ندارد از این جهت گفته می‌شود: «خدای متعال درست می‌کند»، «ما در اینجا توکل می‌کنیم» و... این حرفها معنا ندارد زیرا این عالم، عالم تکلیف است. اینکه خدای متعال درست می‌کند پس نباید نماز خواند و هیچگونه نسبت و تناسباتی را رعایت نکنیم، چنین حرفی کاملاً باطل است.

در زمانهایی، ادراکات بسیار بسیط و کودکانه و ابلهانه‌ای از آیات و روایات داشتند که قطعاً ناقص کل بود. حال اگر آن ادراک اصل شود ولایت کفر پذیرفته می‌شود و اصولاً دیگر تولی وجود ندارد زیرا بستر برای تولی به ولایت کفار فراهم شده است. این ناشی از عملکرد درویشی است. درویشی به همان اندازه خطرناک و خطیر است که آثارش نه فقط در درویش بلکه در بسیاری از موضعگیریه‌های مبتدینین پیدا می‌شود. و به‌طور کلی حضور در فرهنگ تعبد پیدا می‌کند. همانگونه که تقسیم کردن حوزه‌ها حضور در فرهنگ تعبد دارد یعنی انگیزش (احساس تکلیف در

نیست و شما از خدا یک درکی دارید. و اصولاً اینکه گفته می‌شود: «این اصل که خدا هست» معنا ندارد.

(س): یعنی یک روزی می‌رسد که گفته شود خدا نیست؟

(ج): خیر، نه تنها تکبیر علی ابن ابیطالب (ع) با تکبیر ما فرق دارد بلکه با خود ما نیز فرق دارد.

(س): مراتب آن می‌شود.

(ج): اصولاً قدر متقین یعنی قدر تفکیک کردن و تجزیه کردن یک وصف.

(س): نه، می‌توان گفت این ادراک می‌تواند اضافه بشود و ارتقاء پیدا کند.

(ج): اولاً خدا یعنی چه؟ ثانیاً هست یعنی چه؟ ثالثاً نسبت شما با او یعنی چه؟ حال شما نسبت به این سئوالات تعریف ارائه کنید.

(س): شما فرمودید که در نهایت ادراک از خدا تغییر می‌کند.

(ج): ادراک از او تکامل پیدا می‌کند و این بدین معناست که در ذهن شما وحدت دارد و شما نمی‌توانید در مقام تفاهم با من دست به اطلاق در قدر متقین پیدا کنید. حتی بالاتر، ادراک از محسوسات (که با چشم دیده می‌شود و با دست لمس می‌گردد) را نیز می‌توان زیر سؤال برد و گفت قدر متقین در مورد آن شیء محسوس وجود ندارد. یعنی ما ابتدائاً خود فهم را زیر سؤال بردیم و شما در آنجا باید اشکال می‌کردید. و در آنجا گفته شد اصولاً تعریف بالآثار، تعریف به حقیقت و تعریف متصرف نیست و نیز بیان شد که هرگز

با جنس و فصل نمی‌توان تعریف حقیقی ارائه کرد.

این مطلب بنابراین حالات اینگونه نیست که برابری یک با یک داشته باشد البته جهت - به خلاف جهت کفر - ظرفیت ارتقاء دارد و تکامل پیدا می‌کند. یک منطق به اندازه‌ای که بتواند در ارتقاء جهت مؤثر و مفید باشد به آن عقل متولی گفته می‌شود و هرچنانکه در ارتقاء جهت همکاری کند دیگر آن منطق رها می‌شود زیرا مربوط به دوره قبل بوده و دیگر برای دین کارآمدی ندارد.

اصل اینکه کسی ادراکات را ثابت فرض کند، معنایش این است که نسبت تأثر بین یک دسته را با دسته دیگر تجزیه کرده است ولی این در عمل محقق نیست؛ زیرا در موضعگیری نمی‌توان گفت: یک مداد را از جهتی باید خرید و از جهتی نباید خرید؛ بلکه در عینیت فقط یک عمل انجام می‌گیرد یا باید خرید و یا نباید خرید. به بیانی مجموعه اعمال یک فرد یک منتهجه واحد دارد هرچند آن اعمال در درون خودش فرسایش ایجاد کند.

اینکه گفته شود چند عمل را از یک طرف و چند عمل دیگر را از طرف دیگر انجام می‌دهیم تا در آخر التقاط درست شود، آن اعمال حتماً همدیگر را نقض می‌کنند و لذا در نتیجه کلان جامعه باید دید که جای افراد کجاست؛ یعنی در پایان کار افراد در این صف و یا در آن صف قرار خواهد داشت.

البته می‌توان گفت سطوح موضوعات و سطوح تأثیر در سطح‌های مختلف ملاحظه می‌شوند؛ در یک

سطحی، امور از همدیگر جدا بوده و تبعاً ادراکات تبعی نیز از هم جدا هستند. حروف، کلمات، واژه‌ها، جمله‌بندی‌ها، موضوعات و... هر کدام جدا هستند و لذا تأثرات نسبت به آنها، تأثرات نسبت به مفردات می‌باشد. در ضمن برای آدرس‌بندی، منطق مفردات وجود دارد که در آن منطق یک دسته از مفاهیم حقیقی و قدر متقین هستند و بالاخره بوسیله آن هم کاری انجام می‌گیرد و لذا این منطق، منطق آدرس‌بندی نامیده می‌شود نه منطق ولایت. وقتی بخواهیم ارزش مفاهیم را معین کنیم، همه ادراکات و مفاهیم ما در بخش ادراکات تبعی قرار می‌گیرند. اینکه گفته می‌شود امور یقینی قدر متقینها و... در واقع در بخش مفردات، آدرس داده می‌شود و در بخش مفردات جنس، فصل، تقسیم به جوهر و جسم، عرض خاص و عام، فصل و نوع وجود دارند.

حجة الاسلام میرباقری: البته منطق مفردات نیز

بهینه می‌شود.

(ج): منطق مفردات مانند ابزار نسبت به منطق بالاتر از خودش بهینه کارآمدی پیدا می‌کند که آن منطق بالاتر، منطق ایجاد نسبت و تناسب است. ضمناً یک نکته در پایان بیان می‌شود که بطور کلی باید تقویم تأثیر بخش تبعی ادراکات را نسبت به بخش فرعی و فرعی را نسبت به بخش اصلی و بالعکس و تبدیل آنها را بتوان به خوبی ملاحظه کرد تا جریان هماهنگی تأثرات از وحی بر موضوعات عینی تمام شود. همچنین چگونگی تبدیل شدن کیفیات به صورت جداگانه به دسته‌های کلان در اثر عینی - نه در نام گذاری - و چگونگی تبدیل شدن دسته‌های کلان به وحدت را یعنی مکانیزم تبدیل و چگونگی و نسبت تبدیل را باید ملاحظه کرد تا وحدت و کثرت حول کلمات وحی قابل ملاحظه گردد و در آخر بتواند معیار صحت باشد.

«وَالسَّلَامُ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَةُ اللَّهِ وَبَرَكَاتُهُ»

فلسفه اصول

طبقه‌بندی مفاهیم

«رابطه بین شناخت و حجیت»

استاد: حجة الاسلام والمسلمین حسینی الهاشمی تنظیم از: گروه پژوهشی - کارشناسی اصول فقه دفتر فرهنگستان علوم اسلامی

تعریف حجیت و نسبت فهم به حجیت بر مبنای نظام ولایت

فهرست:

- ۱ - تعریف حجیت بر مبنای نظام ولایت ۱
- ۱/۱ - حجیت موضوعاً برابر است با تسلیم مولا بودن نه تسلیم نسبت و تناسب ۱
- ۱/۲ - پرستش نظام و احکام مجموعه و تناسب آن از لوازم تسلیم بودن به نسبت و تناسب ۲
- ۱/۳ - تعریف انتخاب به‌گزینش حول محور و تحت نسبت بودن آن و تعریف اختیار به علت تکامل نظام نسبت ۲
- ۱/۴ - تعریف پرستش خدای متعال بر اساس تسبیح و تنزیه و اذعان به فقر و احتیاج خودمان به بیانهای مختلف ۴
- ۱/۵ - تکیه به اسباب و پذیرفته‌های عموم برای اسکات خصم نه برای داشتن حجت در مقابل خدا ۳
- ۱/۵ - واسطه بودن معصومین (ع) موضوعیت در طریق بودن پرستش خدای متعال و ارسال مناسک عبادت بوسیله انبیاء با اراده و مشیت ربوبی ۳
- ۲ - پرستش خدای متعال به معنای تعلق فعل فاعل به اراده ربوبی و تنزیه کیفیت رحمت و اعطاء دایمی او از اراده ربوبیش ۴
- ۲/۱ - تعریف تمثیلی از رابطه فعل فاعل‌های مادون با فعل فاعلهای مافوق ۴
- ۲/۲ - غیرقابل درک بودن اراده‌های مافوق و قابلیت تنزیه بودن تصرفات آنها از دایره سنجش و فهم بشری ۵
- ۳ - مستقل دیدن فهم از اختیار و تنزل تعریف در اختیار در حد انتخاب اساس تحلیل غلط از

۶ شناخت‌شناسی و ربط آن با حجیت

۴ - بررسی نسبت فهم به حجیت ۶

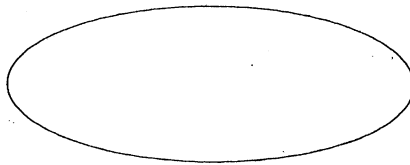
۴/۱ - شدت و ضعف فهم و ظرفیت آن تحت تسخیر و تصرفات فاعل بالاتر و تعریف فهم به مرتبه حجیت و اختیار ۶

۴/۲ - نسبت فهم به حجیت بمعنای ابزار پرستش خدای متعال بودن شناخت و ایجاد برای درست کردن مناسک تسلیم بودن ۷

۵ - پرستش و پاسخ به سوالات ۷

۵/۱ - تعطیل مطلق بودن در موضوع احاطه و سنجش نسبت به اراده ربوبی و اضافه شدن تحیر و ابهام است نه آوردن تمثیل و مثال ۹

نام جزوه:	فلسفه اصول
استاد:	حجة الاسلام والمسلمین حسینی الهاشمی
پیاده‌کننده:	آقای رضوانی
عنوان گذار:	حجة الاسلام صدوق
ویراستار:	آقای رضوانی
کنترل نهائی:	حجة الاسلام رضائی
تاریخ جلسه:	۷۸/۱۰/۲۲
حروفچینی و تکثیر:	خانم رضوانی
تاریخ انتشار:	۷۸/۱۲/۱۷
کد پایگانی کامپیوتری:	۰۱۰۹۲۰۳۱
زمان جلسه	۶۷ دقیقه



تعریف حجیت و نسبت فهم به حجیت بر مبنای نظام ولایت

۱- تعریف حجیت بر مبنای نظام ولایت

حجة الاسلام والمسلمین حسینی: بحث درباره رابطه بین فهم (شناخت و یا علم) و حجیت است؛ به عبارت دیگر اعتبار فهم بر پایه حجیت چیست؟ قبلاً تعریفی از حجیت ارائه شد مبنی بر اینکه حجیت عندالمولی تسلیم شدن در برابر مولی است؛ یعنی حجیت - به نفسه - به تسلیم بودن بازگشت می‌کند. اصولاً به هر مرتبه و نسبتی که عبد در برابر مولایش تسلیم باشد، به همان مرتبه و نسبت دیگر عبد قابلیت عقاب ندارد و به هر به نسبتی که عبد در برابر مولایش تسلیم نباشد، قابلیت عقاب دارد. البته اینکه آیا فرد تسلیم است یا خیر و یا اینکه حجیت به نفسه و ذاتاً چیست، موضوعات حجیت چیست؛ به عبارت دیگر فرد از کجا بداند که تسلیم است، تسلیم موضوعاً،

موضوعات تسلیم و آثارش چیست، مجموعه مباحثی هستند که در آینده مورد بحث قرار می‌گیرند.

۱/۱- حجیت موضوعاً برابر است با تسلیم مولا بودن

نه تسلیم نسبت و تناسب

حال «حجیت موضوعاً» چیست؟ حجیت

موضوعاً برابر با «تسلیم بودن» است و اثر تسلیم بودن - در عمل شناسایی - برای فرد، حجیت است. اما رابطه تسلیم بودن با «شناسایی» چگونه تمام می‌شود؟ آیا غرض از تسلیم بودن به «مولی» است یا غرض، تسلیم بودن به «نسبت و تناسب» می‌باشد؟ اگر غرض، تسلیم بودن (یعنی موضوع تسلیم بودن) نسبت و تناسب باشد، معنایش این است که فرد تسلیم منطبق است نه تسلیم مولا، یعنی فرد فقط تسلیم به نسبت خواهد بود و اصولاً موضوع تسلیم بودن عوض می‌شود. وقتی که

قایل هستیم بدین معنا که انتخاب، گزینش حول محور اختیار است که آن انتخاب حتماً تحت نسبت قرار دارد. اما اختیار، علت تکامل خود نظام نسبت است که ایجاد نسبت و ایجاد ربط می‌کند، در مقابل، انتخاب، گزینش یک گونه ربط از ارتباطها می‌باشد. پس نظام نسبت تابعی از نظام اختیارات است و لذا نظام اختیارات بر کیفیت ارتقاء نظام نسبت، حکومت دارد. البته ممکن است عده‌ای بگویند اشکال ندارد از اینکه منطق پرستی بشود زیرا منطق نیز فعل مولا است. اما در پاسخ باید گفت: مگر سنگ، چوب، خرما، گاو و... فعل مولا نیستند که بشر بعضی آنها را می‌پرستند؟!

(س): اما کسانی که در پرستش موضوعیت دارند - مثل معصومین (ع) - چگونه هستند؟ حضرت ذات مقدس معصوم (ع) مخلوق است اما موضوعیت در پرستش دارد. گفته می‌شود که رتبه فعل رتبه‌ای است که موضوعیت در پرستش ما دارد.

۱/۴- تعریف پرستش خدای متعال بر اساس تسبیح و تنزیه و اذعان به فقر و احتیاج خودمان به بیانه‌های مختلف

(ج): اگر فرد در فهم خودش عنایت داشته باشد و بگوید: مدرک و نظام ادراکات خود را می‌پرستم یعنی بگوید: به جای اینکه ساختمان بت چوبی و سنگی و خرمایی را پرستم ساختمان ذهنی و ساختمان تفاهم عمومی را می‌پرستم به عبارت دیگر اگر چنانچه نظام پرستی باشد حالا چه نظامی که بین او و دیگران قرار می‌گیرد (وسیله تفاهم)، چه نظام اختیارات فرد و چه نظامی را که فرد حاکم برای کار ایجاد کرده باشد، در

موضوع تسلیم بودن عرض شد، منزلت فرد و مولا در آن مساوی است هر چند در رتبه اختلاف دارند.

حجة الاسلام میرباقری: ممکن است گفته شود: منطق فعل تبعی مولا است.

۱/۲- پرستش نظام و احکام مجموعه و تناسبات آن از لوازم تسلیم بودن به نسبت و تناسبات

(ج): برای تشریح مطلب، ابتداءً یک مثالی را ذکر می‌کنم. یک شخص حزبی به مدارج حزبی و یک شخص نظامی به درجه نظامی احترام می‌گذارد، حتی اگر چنانچه در دستگاه دشمن اسیر هم باشند. وقتی یک سرهنگ یک سرباز اسیر دشمن می‌شوند؛ در اسارت و زندان دشمن، سرهنگ حاکم است. وقتی سرباز از دستور فرمانده زندانی اش تخلف می‌کند، مثلاً با دشمن می‌سازد تا برایش جاسوسی کند، سرهنگ پس از اطلاع اعدام سرباز را تقاضا می‌کند. در آنجا اگر دشمن، سرباز را اعدام نکند، در اهانت به درجه متهم می‌شود. می‌گویند: اگر به درجه (حتی به درجه دشمن) احترام نگذاریم، درجه خود ما نیز محترم نمی‌ماند.

این احترام به نظام و پرستش نظام یعنی پرستش احکام مجموعه و پرستش تناسبات می‌باشد.

۱/۳- تعریف انتخاب به گزینش حول محور و تحت نسبت بودن آن و تعریف اختیار به علت تکامل نظام نسبت

اصولاً ما نظام اختیارات را حاکم بر نظام نسبت میدانیم نه اینکه نظام نسبت حاکم بر اختیار باشد تا گفته شود: اختیار منسوب به چه منصبی است تا ارتباط آن مشخص شود بلکه در انتخاب، نسبت حاکم می‌باشد. بنابراین ما بین انتخاب و اختیار کاملاً تفاوت

اینصورت آیا تسلیم بودن به نظام است یا تسلیم بودن به خدای متعال؟

به طور کلی هر کاری که انجام می شود از دایره مشیت ابوبی خارج نیست. حال تسبیح و تنزیه چیست؟ یعنی اینکه ما معبود خود را از ادراک خود تنزیه و تکبیر می کنیم و او را تحلیل (لااله الاالله) می نمایم. لذا «الله» خود را تناسبات ذهنی خود نمی دانیم. هم چنین خدای متعال را تمحید می کنیم و همه زیباییها را فقط از او می دانیم. حتی کاری را که از نظر ذهنی انجام داده ایم هرگاه زیبا بود، زیبایی آنرا از خودش و یا از خود نمی دانیم بلکه اصولاً انسان باید زیبایی اتقان دلیل را از خدای متعال بداند، زیرا نه فرد و نه آن مفهوم، کاره ای نیستند بلکه زیبایی را که آن تناسب و مفهوم پیدا کرده زیبایی از او و رحمت اوست.

من این مثال را مجدداً تکرار می کنم. آیا ممکن است انسان لیوان خالی را جلو دهانش ببرد و بگوید می خواهم آب بخورم؟! آب وقتی که در لیوان است، ظرف است برای یک خاصیتی که آن خاصیت با عطش ما تناسب دارد و البته آن خاصیت و نیز نیاز ما برای اسقاء رحمت، ظرف هستند زیرا ما محتاج به رحمت هستیم نه محتاج به آب. بنابراین اسقاء رحمت بدون واسطه برای ما غیر ممکن است.

حال تسلیم بودن برابر چه موضوعی است تا ضمن شناخت آن، تسلیم آن باشیم؟ تسلیم شدن، تولی تام است، حال تولی تام نسبت به چه کسی است؟ چه کسی و چه چیزی را «ولی» خود بدانیم؟ آیا بت خرمایی، چوبی، سنگی، خورشید، ساختمان فکری... را ولی خود قرار دهیم؟! یا نظام پرستی منطقی را

بپذیریم؟ یا آنچه در عرفان و یا بر اساس آنچه در ادعیه آمده اند او را تنزیه کنیم؟ «انت کما تقول و فوق ما نقول القائلون» (۱) ما فقط می توانیم با بیانهای مختلف به فقر خودمان اذعان کنیم.

۱/۵- تکیه به اسباب و پذیرفته های عموم برای اسکات خصم نه برای داشتن حجت در مقابل خدا

ما هرگز نمی توانیم مقیاسی را برای سنجیدن خدای متعال بسازیم! جای محکمی را نمی توان پیدا کرد که بگوئیم روی آن می ایستیم و خدا را اندازه می گیریم!

اگر جای محکمی را پیدا کردید، معنایش این است که تسلیم همانجا شدید. البته قبلاً بیان شده که برای اسکات خصم میتوان مرتکز عمومی را جلو فرد گذاشت تا در برابر اختیارات عمومی قرار گیرد و ساکت شود. اصولاً متقین عمومی و بداهت (پذیرفته شده عموم) برای تسلیم کردن شخص در تفاهم با عام است؛ اما با آنچه که میتوان عموم را ساکت کرد - معاذالله - هرگز نمی توان گفت: «لی علی الله حجة» یعنی من بر خدا حجت دارم، بلکه «ولله الحجة البالغة» یعنی از سوی خدای متعال، حجت رسا به تمام مراتب هست زیرا هرکسی جز تسلیم بودن، ابرازی نمی تواند بکند و به هر چیزی بخواهد ابراز تسلیم بودن کند باید خدا را از آن تنزیه کند، انسان نمی تواند به چیزی ابراز تسلیم بودن کند ولی خدا را از آن تنزیه نکند.

۱/۵- واسطه بودن معصومین (ع) و موضوعیت در طریق بودن پرستش خدای متعال و ارسال مناسک

عبادت بوسیله انبیاء با اراده و مشیت ربوبی البته اینکه چرا اولیای الهی - حضرت محمد

جزء فاعلهای تبعی قرار می‌گیرد؛ یعنی نظام نسبیت، موجودی متعلق به انسان است و مرتباً می‌توان در حدود تعریفی آن تصرف کرد؛ به عبارت دیگر تقاضای توسعه، تکامل، تعریف مجدد و... همه اینها را میتوان در مورد آن اعمال نمود چون مصنوع ما می‌باشد. در آن روایت شریفه چنین آمده: هر چیزی را هر چند با نهایت دقت تصور کنید باز «مصنوع لکم و مردود الیکم». آنچه مصنوع ماست دیگر نمیتواند خدا باشد و لذا هرگز نمی‌توان نسبت به آن تسلیم بود. اصولاً اینکه انسان خودش را در آینه ببیند و خودش را بپسندد (یعنی خودارضایی) یک سطحی از شرک است و اینکه خودش را در منزلت قدرت ایجاد نسبت ببیند و خودش را بپسندد یعنی مفتون فعل خودش بشود، سطح دیگری از شرک است حالا هر چند درجات فعل فرد از فعل نازل، بالاتر باشد یعنی در سطح فاعل تبعی قرار داشته باشد که در ارتباط مؤثر است.

بنابراین موضوع تسلیم بودن، تسلیم شدن و تعلق فرد به حضرت حق قرار می‌گیرد که فرد مرتباً باید او را تنزیه کند. فهم یا شناخت - بنابر آنچه قبلاً بیان شد - دارای مراتب محوری، تصرفی، تبعی است

(س): تنزیه مستمر به چه معناست؟

۲/۱- تعریف تمثیلی از رابطه فعل فاعل‌های مادون با فعل

فاعلهای مافوق

(ج): تنزیه یعنی بالاتر دانستن خدای متعال را از هر آنچه که می‌توان ملاحظه کرد و هر مرتبه‌ای که هست او بالاتر است.

(س): یعنی مرتبه تسلیم؛ دائماً تنزیه می‌شود.

(ج): مثال آب خوردن - که قبلاً بیان شد - مرتبه

(ص) و اهل بیت طاهرین (ع) را که موضوعیت در طریق دارند - واسطه قرار می‌دهیم؛ زیرا خود آنها فرموده‌اند: «الله الاسماء الحسنی فادعوه بها» و یا «للذی احسن استغنی عن عونک و رحمتک» با هیچ عبادتی - چه برسد به منطق - نمی‌توان بندگی را ادا کرد. عبادت آن است که مناسک آن را خدای متعال فرستاده و منطق آن است که مناسک آنرا بشر ایجاد می‌کند. هر چند یقین هم دارد که همه و آن مناسک را پیغمبر خدا آورده‌اند و مربوط به اوست و به جمیع مراتب هم انجام میدهد ولی هرگز نمی‌توان گفت: خدایا! ما همه مناسکی را که فرستاده بودی انجام داده‌ایم و دیگر باهم حسابی نداریم! این عجب به عمل است نه عجب به منطق. عجب به عمل یعنی عجب به انجام تمام مناسکی که او فرستاده است که یک نوع پرستش غیر از اوست. البته این نیز به معنای عجب به خود نیست و فرد در اینجا نه تنها عجب به خود ندارد و بلکه خودش را ذلیل نیز می‌داند و لکن مناسک را محترم می‌داند از این جهت که خدای متعال فرستاده است و مناسک را هم به خوبی انجام داده است و می‌تواند استناد کند و بگوید باهم حسابی نداریم، ولی هرگز چنین چیزی فرض ندارد زیرا تسلیم بودن در برابر خدای متعال در هر حالتی لازم است.

۲- پرستش خدای متعال به معنای تعلق فعل فاعل به

اراده ربوبی و تنزیه کیفیت رحمت و اعطاء دایمی او

از اراده ربوبیش

اساساً تسلیم بودن یک فعل است (نه نسبت) و برابر فاعل قرار می‌گیرد نه برابر یک نسبتی که مادون فاعل است و اصولاً نظام نسبیت هر قدر رفیع باشد

رحمت، بالاتر از این است که مستقیماً بوسیله انسان اسقاء بشود بلکه فقط مجبوریم در یک حدودی آن را درک کنیم؛ یعنی ما نمی‌توانیم رحمت او را اسقاء کنیم مگر اینکه در شکل کینیت، تنفس، آب، غذا و یا در شکل زن و فرزند و... باشد. مثلاً ما برق و جریان برق را نمی‌توانیم ملاحظه کنیم زیرا حواس ما نمی‌تواند بدون واسطه و بودن ابزار، جریان برق را ملاحظه کند ولی از طریق لامپ، تلویزیون، رادیو و... می‌تواند به صورت نور و یا تصویر و یا صدا آنرا ملاحظه کند. فضا پر از صداهای مختلف است اما رتبه آنها مرتبه‌ای نیست که بتوان با گوش غیرمسلح آنها را شنید.

درست است که گوش ما گیرنده دارد ولی نسبت به امواج رادیویی - که در فضای اطراف ما وجود دارند - هیچ گیرنده‌ای ندارد و لذا فرد هیچگونه فهمی از آن ندارد. اگر چیزی باشد و ما نتوانیم مگر بالواسطه درکی از آنها داشته باشیم، آیا فقط از قبیل امور مادی هستند که فقط بالواسطه تحت تصرف ما قرار می‌گیرند؟ خیر، زیرا موجوداتی هستند که موضوعاً نمی‌توانند تحت تصرف ما قرار گیرند. مثلاً موج بالواسطه تحت تصرف ما قرار می‌گیرد و مسخر ماست ولی اگر موجوداتی باشند که تحت تصرف ما قرار نگیرند و حتی بالاتر، ما و کل اختیارات ما تحت تصرف آنها باشند، در این صورت می‌گوئیم: ما به لحاظ منزلت تحت تسخیر آن موجودات هستیم و اراده ما مستقل از آنها نمی‌تواند کار کند و اصولاً سطح اراده آنها ما فوق سطح اراده ما است. و لذا ما باید به آنها متعلق باشیم و آنها در ما متصرف هستند، به میزان که کیفیت تعلق ما کم و زیاد می‌شود تصرف آنها نیز به همان میزانی کم و زیاد

می‌شود و گاهی هم انعام می‌کنند و آنها ائمه طاهرین (ع) می‌باشند که بر اختیار ما مسلط‌اند، البته آنها نیز مافوقی دارند که در برابر او کمال فقر و نیازمندی را دار می‌باشد.

۲/۲ - غیر قابل درک بودن اراده‌های مافوق و قابلیت تنزیه بودن تصرفات آنها از دایره سنجش و فهم بشری

ادراک از وجود بالاتر نمی‌تواند صورت گیرد و اصولاً به هر میزان که او را ادراک می‌کنیم باید از درک خود «تنزیه» کنیم. زیرا او هم‌رتبه ما نیست و لذا اصلاً برای ما قابل درک و سنجش نیست. هم چنین ما باید مرتباً معصومین (ع) را از منزلت فهم خودمان نیز تنزیه کنیم. حتی به نظر من شان معصومین (ع) هم بالاتر از این است که ما بخواهیم آنها را تنزیه کنیم بلکه ما فقط حلقه‌های نزدیک به معصومین (ع) (مانند حضرت ابوالفضل العباس (ع) که باب حوائج الی الله است) را که در عجز خودمان بوسیله آنها به خدای متعال پناه می‌بریم از فهم خودمان تنزیه کنیم. اصولاً تنزیه وقتی انجام می‌گیرد که مقایسه صحیح نباشد اما هر جا مقایسه صحیح باشد دیگر در دایره سنجش ما اصلاً تنزیه نیست زیرا تنزیه خروج موضوعی از نسبت و تناسب و مقایسه خروجی موضوعی دارد. وقتی می‌گوئیم: «از فهم ما منزّه است» یعنی فهم ما موضوعاً نمی‌تواند نسبت به آنها سنجش داشته باشد.

حال با ذکر مثال، مطلب را تنزل می‌دهیم. مثلاً موج - هر چند بالواسطه - متصرف فیه ماست ولی از اختیارات ما خروج موضوعی ما ندارد. یعنی ما می‌توانیم بالواسطه حاکم بر موج بشویم و آنرا تسخیر

اگر کمال و نقصان فهم تابع یک متغیری - که شدت اختیار و ظرفیت اختیار است - باشد و آن متغیر نیز تابع یک متغیر دیگری باشد آنگاه فهم تبعی واقع می شود و دیگر نمی تواند در امر محوری و حاکم بر خودش، موضوعیت داشته باشد چه برسد به مافوق آن.

(س): یعنی ادراک به میزان جریان رحمتی است

که به ما می رسد؟

٤ - بررسی نسبت فهم به حجیت

٤/١ - شدت و ضعف فهم و ظرفیت آن تحت تسخیر و

تصرفات فاعل بالاتر و تعریف فهم به مرتبه

حجیت و اختیار

(ج): بله، اصلاً معنا ندارد که از یک طفل

شیرخوار خواسته شود تا معادلات ریاضی را حل کند.

یعنی تکلیف نمی تواند نسبت به او بیاید، البته نه

بمعنای اینکه فهم حسی ندارد. یا از یک طفل سه

ساله ای که تا شماره ده را یاد گرفته نمی توان حل

معادلات جبری را خواست. اگر شدت و ضعف فهم

تحت تسخیر و تصرفات بالاتر قرار گرفت دیگر این فهم

نمی تواند بین خودش و کسی که از او بالاتر است و به او

اعطا می کند نسبت سنجی کند. پس اگر فهم به معنای

سنجش و نسبت و تناسب (اذعاناً نسبه) باشد و

بخواهد ایجاد نسبت و اعتراف به نسبت بکند، طرفین

نسبت باید همعرض - هر چند همعرض مفهومی - آن

باشد. در ساختمان ذهنی فقط می توانیم مفاهیم

خودمان را بسنجیم؛ یعنی مدرکات خود ما برای ما

درک می شود که آثار درجه سه است. اثر درجه یک،

فعل بالاتر بر ما و اختیار ماثراً در سه درجه دو، تحرک نسبت و

کنیم لذا صحیح نیست که گفته شود موج از اختیار ما خروج موضوعی دارد. اما اینکه ما نمی توانیم با گوش معمولی همه امواج را بشنویم درست است ولی می توانیم به چیزی دسترسی پیدا کنیم که بوسیله آن، موج را تسخیر کنیم. پس چنانچه اختیار ما و فاعلیت ما از تصرف نسبت به چیزی خروج موضوعی داشته باشد و نه فقط نتواند تصرف کند بلکه متصرف فیه تصرف آنها نیز قرار گیرد یعنی مسخر آنها باشد چگونه می توان آنها را سنجید؟ رتبه و جودی سنجش ما در رتبه آنها نیست. اختیار شاء که حکومت بر فهم و سنجش ما دارد متصرف فیه اختیارات آنها است. پس هرگز ما نمی توانیم آنها را اندازه گیری کنیم.

٣ - مستقل دیدن فهم از اختیار و تنزل تعریف اختیار

در حد انتخاب اساس تحلیل غلط. از شناخت شناسی

و ربط آن با حجیت

اساس این مطلب به حاکمیت اختیار بر فهم

برمی گردد و مهمترین اشتباه دستگاه موجود این است

که فهم را یک امر مستقل میدانند و اختیار را در حد

انتخاب تعریف می کنند. و انتخاب قطعاً مادون فهم قرار

دارد یعنی اختیار به معنای انتخاب، همیشه ما دون فهم

است زیرا انتخاب، این و آن دارد. پس اگر اختیار ما - که

موجد نسبت - حاکم بر نسبت و نسیت، فرض نشود،

اصولاً تکلیف، حرکت و ولایت قابلیت فرض ندارند و

اختیار - به نفسه - که امر حاکم بر ادراک است، مسخر

بالاتر می باشد.

به طور کلی اگر فهم تابع یک متغیری باشد،

میزان فهم، شدت و ضعف پیدا می کند. قبلاً تعریف

فهم بالآثار و تعریف فهم به کمال و نقصان بیان شد. حان

تناسب و اثر درجه سه آگاهی (مفاهیم) ما می باشد. (۱)

۴/۲ نسبت فهم به حجیت بمعنای ابزار پرستش خدای متعال بودن شناخت و ایجاد نسبت برای درست

کردن مناسک تسلیم بودن

فهم به مرتبه حجیت و یا به مرتبه اختیار تعریف می شود نه اینکه مرتبه اختیار به حجیت تعریف شود البته انتخاب به فهم تعریف می شود و حجیت مافوق آن است ضمناً پیدایش یقین در ارتباط به حضرت حق - جلت عظمته - و مراتب آن نیز از این قبیل است.

بنابراین شناخت یعنی ایجاد نسبت و ابزار تصرف که برای مقصدی انجام می گیرد که آن مقصد به منزله انتخاب است. تناسب انتخاب به اختیار معین می کند که فهم با حجیت چه نسبتی دارد. اگر اختیار در مرتبه ملکوتی، تسلیم مولا شد، باشد، فهم هم ابزاری برای آن پرستش بوده و حجت می باشد و لذا در اینجا حجت بمعنای تولی و تسلیم بودن درجه دوم است. هر گاه تولی را ملاحظه کنیم مناسک تسلیم بودن - نه مناسک تسلیم کردن - را درست می کنیم اما موقتی به ولایت و سر پرستی مادون نگاه می کنیم آنگاه می گوئیم: به آن تولی انجام شده تسلیم می کنیم یعنی جزء شئون تولی مرتبه دوم است.

۵- پرسش و پاسخ به سؤالات

(س): آنچه در مورد معیار حجیت بیان شد همان تسلیم بودن است منتهی نسبت بین تسلیم بودن و فهم تعریف شد که فهم در مرتبه ما دون تسلیم بودن بوده و اختیار حاکم بر فهم است؛ به عبارت دیگر در این بحث، این اصل اضافه شد که انتخاب و اختیار از هم جدا بوده و به طور کلی حجیت از اختیار شروع می شود نه از

انتخاب، بنابراین اگر اختیار حاکم بر فهم باشد طبیعی است که حجیت در فهم از مجاری اختیار جاری می شود ولی اگر انتخاب جانشین اختیار شود آنگاه فهم حاکم بر حجیت می شود و این به نفع حجیت نیز ختم می شود فقط ابتدائاً به نظر می رسد فهم در مرتبه انتخاب، حجت را تمام می کند؛ ولی حکومت جبری جریان اندیشه بر عمل است.

(ج): نه تنها اندیشه بر عمل جبراً حاکم است

بلکه پرستش چیزی است...

(س): یعنی اگر رتبه اختیار فرد بتواند از فهم جدا

وزها، بشود فرد دیگر مجبور است که مفاهیم خودش را بپرستد.

(ج): یعنی پرستش برای خدا واقع نمی شود بلکه

پرستش برای نسبت و تناسب واقع میشود و این معنایش تسلیم بودن به نسبت است. به نظر من تسلیم بودن به نسبت در حرف ابلیس بسیار واضح است. که می گوید: «خلقتنی من النار» یعنی منزلت وجودی من برتر است و «خلفته من طین» منزلت وجود انسان پائین تر است.

(س): که قانون را می پرستد.

(ج): احسنت! اینکه قانون را می پرستد یعنی

۱- «گفت: پشه کوزادش در بهاران مرگ وی اندردی

است از کجا داند که این باغ از کی است.

لای یک برگگی یک پشه ای از لزوجت این برگ حاصل شود حالا میخواهد انداره گیری و سنجش کند که این باغ از کی پدید آمده و صاحب آن چکاره است! و یا یک پشه ای گفت: خودت را محکم به درخت چنار نگه دار که می خواهم پرواز کنم. گفت: من نفهمیدم که کی نشستی که حالا می خواهی پرواز کنی!»

تناسبات حاکم باشند دیگر اصولاً حرکت نمی‌تواند مافوق اینها واقع بشود.

(س): حضرتعالی هم در این جهت موافق هستید که میفرمائید حسن و قبح عقلی وجود ندارد تا گفته شود که حسن و قبح عقلی معیار فعل حق باشد.

(ج): حسن یعنی چه تا بگویم حسن و قبح عقلی چگونه است؟ مگر حسن می‌تواند جز تناسب به کمال مطلق فرض شود؟! آیا منظور حسن و قبح عقلی است یا حسن و قبحی که متناسب با کمال خدای متعال باشد؟ اگر متناسب با کمال اوست چه ربطی به بشر دارد؟ بیان شد که ادراکات بشر...

(س): وقتی گفته می‌شود: تناسب با کمال او دارد در این صورت می‌گویند: پس او به تناسبات خودش قید می‌خورد.

(ج): نه، اصلاً تناسبات خدای متعال از محدوده قید خوردن و عدم آن منزّه است، یعنی اگر تصدیقهای ما نسبت به حضرت حق، تصدیق تنزیهی نشد تصدیق تنظیری است و تصدیق تنظیری باطل است.

مثلاً در اطاق امواج مختلفی وجود دارند اما ما آنها را نمی‌شنویم پی‌بالواسطه حال آیا خدا از قبیل موج است که بالواسطه مسخر ما باشد؟! زیرا ما می‌توانیم بالواسطه روی امواج اثر بگذاریم به این صورت که گوش ما صدای موج را نمی‌شنود ولی می‌توانیم یک میکروفونی - که تحت تسخیر ماست - بسازیم و در آن صحبت کنیم و هر چند سیمی هم نباشد، می‌توانیم صدا را روی امواج بفرستیم، بعد هم یک رادیو درست کنیم تا بتواند امواج را دریافت کند و صدا را تحویل ما بدهد و ما آن را بشنویم.

چه؟ یعنی می‌گویند: خدایا تو که امرگزافی انجام نمی‌دهی - معاذالله - پس ملائکه موجودات ناهمی بوده‌اند و لذا من برنده شدم، چرا که من متناسب با عدل تو نسبت را رعایت می‌کنم و تو را تنزیه از ظلم می‌کنم و...

اساساً در انسان، اختیار اول اصل در نظام منطقی است در هر کاری که میخواهد انجام دهد هر گاه تولی (یعنی اختیار) را ارتقاء دهد، انتخابات منطقی متناسب با آن، حدود و نسبت‌ها را می‌سازد یا نسبتها و تناسبات، حاکم است و اختیاری بر آنها حاکم نیست. اگر نسبتها و تناسبات، حاکم باشند و اختیاری بر آنها حاکم نباشد یعنی نظام نسبت ثابت باشد، در این صورت نظام پرستیده می‌شود و اختیار هر کسی نیز تحت نظام نسبیّت جریان دارد، لذا بر این مبنا اشکالات متعددی وارد است.

(س): یعنی مجبور به خشوع مطلق در مقابل او می‌باشد.

(ج): با صرف نظر از اشکالات دیگر اصولاً حرکت ممتنع می‌شود.

(س): آن یک بحث دیگری است ولی ما الان در رابطه با پرستش بحث می‌کنیم که خضوع در مقابل او واقع می‌شود. می‌گویند: خدای متعال عالم را اینگونه آفریده است و لذا پرستش نظام در واقع خضوع در مقابل جریان ربوبی است.

(ج): یک نکته مهم این است که آیا خدا پرستیده می‌شود یا اینکه خود خدا نیز باید بر اساس همین نظام عمل کند؟! «وقالت اليهودید الله مغلولة» یعنی دست خدا به همین قوانین (نظام) بسته است! اگر نظام و

۵/۱ تعطیل مطلق بودن در موضوع احاطه و سنجش نسبت به اراده ربوبی و اضافه شدن تحیر و ابهام است نه آوردن تمثیل و مثال

البته که در رابطه با هر موضوعی که محیط بر احاطه خدای متعال باشد تعطیل مطلق هستیم یعنی در موضع خدایی نسبت به خدا تعطیل مطلق هستیم. اگر می‌گوئید: خدائی برای خدا وجود ندارد پس خدایی هم برای خدا نسازید، یعنی اگر گفتید: «او مجبور است این کار را بکند چون چنین است» معنایش این است که اگر او این کار را نکند و برخلاف آن اختیار نماید، پس بر خلاف عبادتش نسبت به این قانون عمل کرده است. چرا که او باید نسبت به این قانون عابد باشد. می‌گوئید: فرض تخلف ندارد و او از این تخلف عصمت دارد. می‌گویم: پس معبودی است که نسبت به آنچه عبادت می‌کند معصوم است! و این خلاف می‌شود. ما این را فقط درباره معصومین (ع) می‌گوئیم و حتی صحیح این است که ائمه معصومین (ع) را تنزیه کنیم زیرا آنها در رتبه بالاتر قرار دارند و ما در رتبه‌ای قرار داریم که فهم ما تابع اختیار و ابزار ارتباط ما به حوائج، مقاصد و مطلوبهای ماست.

حجة الاسلام میریاقری: حال اگر بگویند: خدای متعال - معاذ الله - حضرت امیر (ع) را برای جهنم و عمر را برای بهشت خلق کرده است! چگونه این را باید حل کرد؟ آیا باید فقط خدای متعال را از این مطلب تنزیه کرد؟ و یا بگویند: پس بنا به عقیده شما ممکن است جای بهشت و جهنم عوض بشود؟! (ج): آیا این نوع سخن گفتن شبیه صحبت کردن

کودکان در مقام صحبت با بزرگان نیست؟ روشن است

درست است که برخی موجودات و اشیاء را مستقیماً نمی‌شنویم و نمی‌بینیم ولی موضوعاتش در کیفیتها و نسبتها و تناسبات، نظیری است یعنی نظیر و مانند ما می‌باشند و لذا میتوانیم آنها را بشنویم و بینیم. اینکه گفته می‌شود: فعل خدای متعال تناسب با خودش می‌باشد، نمی‌تواند صحیح باشد زیرا مگر ممکن است بشر یک قانون عام و شاملی پیدا کند که هم بر خدای متعال و هم بر خودش حاکم باشد؟! آیا مگر ممکن است بشر و خدای متعال در برابر آن قانون نظیر هم باشند؟! قانون به نسبتی که در هر مرتبه برای اداره ایجاد می‌شود شناخته و تعریف می‌شود. قانون چیست؟ قانون یعنی ایجاد نسبت برای حصول ثمر و یا برای پیمودن یک راه و لذا قانون به معنای وجود نسبت مختار و یا انتخاب نسبت تا بتوان گفت: فعل خدای متعال متناسب با خودش می‌باشد.

پس هر گاه گفتید: فعل خدا متناسب با کمال اوست؛ من می‌گویم: خدا را از این حرف تنزیه کنید زیرا در این صورت شما یک قانونی پیدا کردید که خود و خدای متعال را می‌توانید تحت آن قانون محاکمه کنید یعنی به خدای متعال می‌گویند که باید این قانون را بپرستند و اگر نپرستی، چنین و چنان هستی.

(س): ممکن است قوم بگویند: مگر خدای متعال به تناسبات ذات خودش مقید نیست؟! (ج): اصولاً هر گونه تصدیقی - جز تنزیه - نسبت به خدای متعال و ائمه معصومین (ع) غلط است.

حجة الاسلام شاهرودی: ولی تعطیلی مطلق را هم نمی‌توانیم اختیار کنیم.

(ج): تولی دارید و نسبت به آنها تسلیم هستید.

(ج): بله تولى به همين معناست يعنى تولى، تعلق به وجودى است كه از كيفيت او هيچ نوع سئوالى نداريم. تعلق محض و نفس توجه است.

حجة الاسلام حسينيان: آيا آن تعلق يك نحوه ادراكى ندارد؟

(ج): نه، ما فقط از تعلق خودمان ادراك داريم نه از متعلق آن.

(س): پس معلوم نيست كه چه كسى را مى پرسيم؟

(ج): اور را از همه نظاير خودمان تنزيه مى كنيم. - (س): آنگاه ابهام و تحير مى شود.

(ج): احسنت! بايد ابهام و تحير باشد و اصولاً الله بمعناى تحير است. اگر تحير نباشد و بلكه تمثيل به مثال باشد خطا و نادرست است.

(س): اينكه وجودش هست چگونه است؟ (ج): براى اينكه مى بينيم حوايج ما مرتباً بر طرف مى شوند.

(س): اينكه ميگويم: او «هست» يك ادراك اثباتى است حال چگونه اين مطلب توجه مى شود؟ (ج): ادراك تفصيلى به كيفيت نيست. (س): منظور ادراك اجمالى است.

(ج): اگر ادراك، اجمالى شد در همه سطوح منطقي بايد اجمالى شود. اگر در همه سطوح منطقي، با ادراك اجمالى خداى متعال را پذيرفتيد بايد او را از همه كيفيتها تنزيه كنيد.

(س): نسبت به قانون نيز مى گوئيم ادراك اجمالى داريم كه خداى متعال بر خلاف مشيت خودش عمل نمى كند.

كه اصلاً خروج موضوعى از ما نحن فيه دارد و وصف حكم آن و نيز نفى و اثبات آن، كودكانه و نادرست است.

حجة الاسلام شاهرودى: يعنى آيا فقط از دو طرف تنزيه مى كنيم؟

(ج): قطعاً رتبه بالاتر را تنزيه مى كنيم.

(س): آيا فقط تنزيه كردن، يك نوع تعطيلى نيست؟ (ج): ما به نبى اكرم و اهل بيت طاهرين (ع)

- كه واسطه هاى رحمت الهى و مافوق ما هستند - صلوات و به كسانى كه ما دون ما هستند (مانند عمر و پيروانش) لعنت مى فرستيم و اصولاً آنها موجودات مادون و درادنى مراتب متصرف فيه ما هستند. آنها مانند كرمك مزبل نشين، ذايقه شكر را ندارند. لذت شكر چه داند كرمك مزبل نشين» و يا «كور ما مادرزاد كى داند سفيدى از سياهى» و آنها اصلاً قدرت درك نور را ندارند.

حجة الاسلام حسينيان: دليل شما از سئوال خط زدن چيست؟

(ج): چرا كه بيان شد علم ما مربوط به مادون مرتبه وجودى ماست نه مافوق مرتبه وجودى ما.

(س): اينكه آنها مرتبه مافوق ما هستند... (ج): اينكه «ما محتاج هستيم» يك علم است...

(س): محتاج به چه هستيم؟ (ج): ما به بالاتر از خود محتاج هستيم و بالاتر

يعنى آنچه كه نظير ما نيست. ما احتياج را از خود درك مى كنيم و نيز درك مى كنيم كه احتياج ما برطرف مى شود و نظير ما هم نمى تواند آنرا برآورده كند.

حجة الاسلام شاهرودى: يعنى متولى هستيم؟

(ج): حالا دو حرف شد.

(س): مشیت او نسبت و تناسب با کمال دارد...

(ج): نه، اینکه میگوئیم: هر طور خودش اراده کند

همانگونه عمل می کند و مقید به کسی نیست، او معبود

است و عابد هیچ کسی نیست. این معنایش این است

که او را از نظیر و مانند خودمان تنزیه می کنیم. پس به

طور کلی هر درکی که او را تنظیر به نظیر و تمثیل به مثال

بکند و بخواند او را سنجش نماید باید حذف شود.

(س):

حتی ادراک اجمالی؟

(ج): درک به دو گونه اجمالی و تفصیلی است.

تفصیل یعنی تحلیل و هر تحلیلی نظر به تفصیل دارد و

نیز در هر تحلیلی نسبت و تناسب وجود دارند که از

اجمال خارج است و لذا باید سنجش بیاید و سنجش

هم محکوم به حکم بشر است. اصولاً هر چیزی را که

بشر بخواند بر آن حکم کند باید یک مفهوم و طرفین

سنجشی داشته باشد و بشر بر آن حاکم باشد و هرگز

خدای متعال محکوم بشر قرار نمی گیرد.

حجة الاسلام رضایی: پس برهان اثبات خدا که به

آن تکیه می شود؟

(ج): به این دلیل که ما محتاج هستیم و

احتیاجات ما نیز بر طرف می شوند پس یک کسی

احتیاجات ما را برطرف می کند.

حجة الاسلام میرباقری: اصولاً ریشه این مطلب به

تعریف ارسطویی از انسان بر می گردد که می خواهد

همه چیز را با برهان اثبات کند و برهان هم یعنی کشف

حقیقت. بعد وقتی می رسند به اینکه خدا را چگونه

کشف کردیم، دچار مشکل می شوند. اما واقع این است

که مراتب سلوک و سرپرستی انسان به گونه دیگری

انجام می گیرد؛ که انسان باید قرآن. دعای کمیل، را به

ابوحمزه و... بخواند تا تعلق، احساس، تنزیه، تسبیح و

تحمید او بالا برود و معرفت هم غیر از این نیست یعنی

معرفت به این نیست که ما یک صورت درست کنیم. لذا

تلقی ما از خداشناسی یک تلقی فیلسوفانه است آنهم

به روش فلسفه یونان.

«وَالسَّلَامُ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَةُ اللَّهِ وَبَرَكَاتُهُ»

فلسفه اصول

طبقه‌بندی مفاهیم

«رابطه بین شناخت و حجیت»

استاد: حجة الاسلام والمسلمین حسینی الهاشمی تنظیم از: گروه پژوهشی - کارشناسی اصول فقه دفتر فرهنگستان علوم اسلامی

بررسی نسبت حجیت به آگاهی بر اساس فلسفه نظام ولایت

فهرست:

۱- نسبت حجیت به آگاهی: هماهنگ کردن و تبدیل وحدت و کثرت امور در سطوح مختلف حول جهت

و مقصد دعا..... ۱

۱/۱ - قابلیت تصرف در حجیت به معنای تسلیم بودن در سه سطح محوری، تصرفی و تبعی

(امطاء، شفاعت، دعا)..... ۱

۱/۲ - شاخصه حجت تقاضا به معنای ملاحظه نسبت بین حجیت و آگاهی..... ۲

۱/۳ - مطلق نبودن هماهنگی به معنای تبدیل وحدت و کثرت امور متعدد در جهت واحد در بخش تبعی و تقوم آن به

تناسبات بخش محوری و تصرفی..... ۲

۱/۴ - کلمات وحی، کارآمدی ذهنی، کارآمدی عینی، طیف عملکرد بخش تبعی در ملاحظه امور و هماهنگ کردن

نسبت و تناسبات..... ۳

۱/۵ - ملاحظه کلمات وحی در سه سطح لفظی، مفهومی و موضوعی و مقنن کردن نظام موضوعات در نزد شارع..... ۳

۱/۶ - مکانیزم مشروط کردن هماهنگی در سطوح مختلف و درون و بیرون و بهینه دائمی ابعاد و جهات موضوع برای

بالا بردن انسجام بیشتر..... ۳

۲ - مقایسه کیفیت مقنن کردن تعبد در نظام ولایت با تعبد در نزد عرفا و فلاسفه و منطقیین..... ۴

۳- مشروط شدن هماهنگی همه بخشها به تلائم درونی دستگاه وحی به معنای مشروط شدن صحت

امور به جریان تعبد بیشتر..... ۵

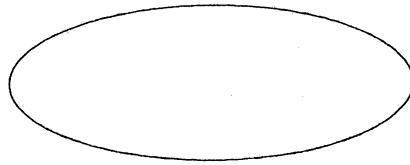
۳/۱- مشروط شدن کارآمد عینی به کارآمدی ذهنی و مشروط شدن هر دو به دستگاه درونی وحی..... ۵

۴- پرسش و پاسخ به سؤالات..... ۶

۴/۱- مقایسه حجیت در نزد آقایان اصولیین با تعریف مختار..... ۱۱

۴/۲- اختیار قبل از انتخاب و آگاهی مصحح مشارکت در قدرت است نه مصحح ثواب و عقاب..... ۱۴

نام جزوه:	فلسفه اصول
اسستاد:	حجة الاسلام والمسلمین حسینی الهاشمی
پیاده کننده:	آقای رضوانی
عنوان گذار:	حجة الاسلام صدوق
ویراستار:	آقای رضوانی
کنترل نهائی:	حجة الاسلام رضائی
تاریخ جلسه:	۷۸/۱۰/۲۵
حروفچینی و تکثیر:	خانم رضوانی
تاریخ انتشار:	۷۹/۲/۱
کد پایگانی کامپیوتری:	۰۱۰۹۲۰۳۲
زمان جلسه:	۵۸ دقیقه



بررسی نسبت حجیت به آگاهی براساس فلسفه نظام ولایت

بیان شد که شناخت دارای سه بخش «محوری»، تصرفی و تبعی» می باشد، ظرفیت بخش تبعی شناخت متصرف فیه ما بوده و بوسیله تصرفات ما قابلیت اضافه و نقصان پیدا می کند.

۱/۱- قابلیت تصرف در حجیت به معنای تسلیم بودن در سه سطح محوری، تصرفی و تبعی (اعطاء، شفاعت، دعا) حالا آیا حجیت (یعنی تسلیم بودن اختیار) قابلیت تصرف دارد یا خیر؟ حجیت حتما قابلیت تصرف دارد و این تصرف نیز دارای سه سطح «محوری، تصرفی و تبعی» می باشد. تهذیب در سطح تبعی بدست خود انسان است که عبارت از تقاضای تهذیب (اعلام افتقار و سؤال و عرضه حاجت و دعا) است.

پس دعا در رتبه تبعی اساس تهذیب می باشد.

۱- نسبت حجیت به آگاهی: هماهنگ کردن و تبدیل وحدت و کثرت امور در سطوح مختلف حول جهت و مقصد دعا

حجة الاسلام والمسلمین حسینی: در جلسه گذشته نسبت بین آگاهی (فهم) و حجیت مورد بحث قرار گرفت و ثابت شد که حجیت بر فهم مقدم است و هم چنین حجیت به تسلیم بودن اختیار معنا شد، اختیار به میزان تسلیم بودنش حجت است. پس حجیت تابعی از متغیر فهم نیست؛ بلکه فهم تابعی از متغیر حجیت است.

حجت (مایصح الاحتجاج به) میزان تسلیم بودن و یک امر روحی است. حال آیا این امر روحی قابلیت تحلیل، تصرف و بهینه دارد؟ قبلا بیان شد که شناخت می تواند - به نسبت - از ما متأثر بشود. به عبارت دیگر

هستیم؛ ۱- نسبت بین آگاهی و حجیت ۲- خود حجیت
۳- نسبت بین حجیت و آگاهی.

حال نسبت بین حجیت و آگاهی چگونه است؟
درباره حجیت و آگاهی می‌گوئیم: شاخصه صحت و
درستی تقاضا - که تقاضا در بخش تبعی قرار دارد -
هماهنگی است.

۱/۳ - مطلق نبودن هماهنگی به معنای تبدیل وحدت و
کثرت امور متعدد در جهت و احد در بخش تبعی و تقویم
آن به تناسبات بخش محوری و تصرفی

اصولا هماهنگی به معنای وحدت و کثرت
است یعنی اینکه امور متعدد به یک امر در یک جهت
تبدیل بشود؛ به عبارت دیگر جهت مورد دعا در کثرت
ظهور پیدا کند و قابلیت تبدیل به وحدت را داشته باشد
چراکه اگر قابلیت تبدیل نداشته باشد یعنی تلائم ندارد
و تلائم نداشتن بدین معناست که وضعیت جهت دعا با
مقصد دعا هماهنگی ندارد.

اینجاست که نقش سنجش ظاهر می‌شود چراکه
سنجش خودش ابزاری برای جریان اختیار است و
نمی‌تواند وحدت و کثرت را مطلقا بدست بگیرد زیرا
بخش تبعی است. وحدت و کثرت عالم هم دارای
بخش تصرفی و هم دارای بخش محوری است لذا
اختیار انسان در یک جا باید تابع باشد و نمی‌تواند
حاکم باشد زیرا در آنجا اختیارات مافوق حضور دارد.
به عبارت دیگر اختیار ما در نظام اختیارات قرار دارد؛ به
همین دلیل فاعلیت ما در مرحله تحقق وحدت و کثرت
مطلق نیست بلکه فاعلیت ما نسبی است زیرا اختیار ما
در سطح تبعی بوده و در این سطح هم میزان تصرف
اختیار ما محدود است؛ به بیان دیگر ما فقط در تبعی‌ها

اعطا از ناحیه مولا محوری و شفاعت ائمه طاهرین
فرعی است به عبارت دیگر خدای متعال حالت را
ایجاد می‌کند و شافعین به اذن او شفاعت می‌کنند اما در
عین حال مؤثر تبعی آن، تقاضای عبد است.

حال در این جلسه بیان می‌شود که همه مناسک
حتی جهاد، مناسک متنوع دعا بوده و در همه آنها
تقاضای قبول نهفته است و لذا انسان نمی‌تواند به هیچ
یک (نه به خود و نه به فعلش) معجب بشود. در مذهب
تشیع واقعه‌ای بالاتر از شهادت حضرت سیدالشهدا (ع)
در عالم وجود نداشته و نخواهد داشت، در عین حال
حضرت زینب (س) تقاضا می‌کند که «خدایا قبول کن».
هم چنین انسان اعمالی را انجام می‌دهد و نسبت
به آن در خوف است «یعمل و یخشی». حتی انسان در
خود مناسک نیز - چه قبل و چه بعد از آنها - افتقار و نیاز
به خدای متعال دارد و اصولا ورود به عمل و در حین
انجام عمل و نیز خروج از عمل باید لله باشد. یعنی این
با آن امور توصلیه تفاوت دارد که بعدها به این تفاوت
می‌پردازیم.

پس همه مناسک - هر چند به لسانهای مختلف -
دعاست و لذا انسان هرگز نباید در هیچکدام عجب
داشته باشد. پس حجیت و تسلیم بودن بوسیله اضافه
حضرت حق بهینه می‌شود «الله یدکرالانفس» اما طلب
فقط بوسیله ما انجام می‌گیرد. آنچه بیان شد درباره خود
اختیار بود.

۱/۲ - شاخصه حجت تقاضا به معنای ملاحظه نسبت بین
حجیت و آگاهی

حالا «اختیار و آگاهی» و «حضور اختیار در
آگاهی» مطرح می‌شود. اصولا ما در بیان چند نسبت

متصرف هستیم ولی نسبت به تصرفی‌ها تابع بوده و
مجبور و مقهور به تبعیت هستیم.

اصولا تناسبات عالم - آن بخشی که مربوط به
محوریها و تصرفی‌ها می‌باشند - محیط و شرایط
ماست و احاطه بر کار ما دارند. و این احاطه هم فقط
یک احاطه طبیعی و مادی نیست بلکه این احاطه در
سطوح مختلف یعنی احاطه حسی، ذهنی و روحی
وجود دارد.

۱/۴ - کلمات وحی، کارآمدی ذهنی، کارآمدی عینی، طیف
عملکرد بخش تبعی در ملاحظه امور و هماهنگ کردن
نسبت و تناسبات

آن بخشی (بخش تبعی) که در دست بشر قرار
دارد، مجبور است در هماهنگی و ایجاد نسبت و
تناسب، یک طرف را وحی و یک طرف را کارآمدی قرار
دهد.

۱/۵ - ملاحظه کلمات وحی در سه سطح لفظی، مفهومی و
موضوعی و مقنن کردن نظام موضوعات در نزد
شارع

وحی بدست انسان نیست تا هر طور بخواهد در
شناسایی آن عمل کند. درست است که انسان از انتزاع
آغاز می‌کند ولی وقتی هماهنگی آنرا ملاحظه می‌کند
کامل‌ترین معنا نیست بلکه معنای اضیقی از آن
می‌باشد.

اصولا تأویل نسبت به وحی یک تأویل اوسع
نیست بلکه تأویل اضیق است. اضیق یعنی چه؟ یعنی
قیودی که قبلا قید ملاحظه نمی‌شوند و بلکه مستقل
بودند حالا در نظام احکام قید هم قرار می‌گیرند؛ یعنی
قید و غایت و مقیا و مقید، عام و خاص و مانند آنها قبلا

فقط لفظی بودند پس از آن مفهومی ملاحظه کردید و
حالا موضوعی شده‌اند حالا این موضوع در لسان شارع
موضوع دیگر را قید می‌زند و شما منزلت هر موضوعی
را از لسان شارع و خطاب کشف می‌کنید؛ در این
صورت است که استنباط و استنتاج مشکل‌تر می‌شود.
با تأویل ذهنی عرفا که مفاهیم را سیال می‌کنند،
به عبارتی عرفا به گونه‌ای مفاهیم را صرف می‌کنند ولی
قدرت تخصیص و تنظیم نظام - و مخصوصا نظام
موضوعات در نزد شارع - را ندارند، زیرا آنرا مقنن
نمی‌کنند و در اینجا سخن از مقنن کردن و وحدت و
کثرت است.

وحدت و کثرت یعنی جا دادن امور متعدد در
یک نظام واحد بگونه‌ای این است که نسبت هر چیزی
به چیزهای دیگر مشخص و معین است و تناسبات آنها
مستدل می‌باشد.

۱/۶ - مکانیزم مشروط کردن هماهنگی در سطوح مختلف
و درون و بیرون و بهینه دائمی ابعاد و جهات موضوع
برای بالابردن انسجام بیشتر

آنچه بیان شد یک طرفش به وحی طرف
دیگرش به کارآمدی مشروط می‌شود. در کارآمدی
ذهنی، هماهنگی (یعنی شناخت و تعریف از وحدت و
کثرت) نمی‌تواند با تعریف از تشتت و ناهنجاری یکی
باشد به بیان دیگر تعریف از منزلت و تلائم نمی‌تواند با
ضد آن یکی باشد و در اینصورت سنجش، از سنجش
ساده برای ملاحظه هماهنگی مقدمتین نسبت به نتیجه
به یک سنجش بسیار مشروط تبدیل می‌شود؛ یعنی به
تعدادی که در آن وحدت و کثرت ملاحظه می‌شود،
سنجش مشروط می‌باشد.

تبعی متصرف هستی اما در سطح تصرفی و محوری تابع می‌باشید. سه حوزه اعتقاد، ذهن و عمل نیز باید در وحدت و کثرت واحد قرار گیرند تا مرتبا بهینه بشوند. حالا این جریان دائمی بهینه باید چه نتیجه‌ای داشته باشد؟ باید از یک طرف تهذیب و از طرف دیگر کارآمدی برتر و انسجام بیشتر را نتیجه بدهد؛ یعنی برای هر سه سطح از درک مقنن تر شدن پیدا بشود.

۲ - مقایسه کیفیت مقنن کردن تعبد در نظام ولایت با تعبد در نزد عرفا و فلاسفه و منطقیین

حالا آیا این نوع از فهم را می‌توان با فهم عرفا - که به صورت ذوقی حاصل می‌شود - مساوی محسوب کرد؟ اگر چنانچه ادق از فهم تمام فلاسفه، منطقیین و اصولیین باشد یک حرف دیگری است. پس حجیت به نفسه چیست؟ رابطه علم با حجیت و رابطه حجیت با علم چیست؟

پس هر عمل منطقی بریده و جدای از سایر امور حجیت نیست البته به این معنا نیست که ما حجیت را با علم می‌سنجیم بلکه حجیت معین می‌کند که این علم مفید نیست زیرا وحدت و کثرت آن بریده و بی ارتباط است. حالا بعد از ملاحظه وحدت کثرت می‌گوید آیا بر آن جهت حاکم است یا خیر؟ و آیا کارآمدیش در تعبد بهتر شد یا خیر؟ یعنی با مرحله قبلی تعبد می‌سنجد. آیا در جریان تعبد، در موضوعات بیشتری حضور پیدا کرد؟ آیا حضور آن را ملاحظه کردید؟ آیا به عنوان ابزار پرستش، مناسک پرستش، مناسک تقاضا و دعا می‌توان مطرح کرد؟

همانگونه که دعا یک نوع عبادت است، آیا می‌توان گفت: یک گونه پرستش بزرگ، پرستش منطقی

البته نه اینکه سنجیدن در آن محال می‌شود بلکه یکی یکی ملاحظه می‌کنید ولی مرتبا بازخور پیدا میکند یعنی وقتی هر فصلی را تمام کردید، آنرا به همراه یک فصل دیگر ملاحظه می‌کنید آنگاه نسبت بین آن دو فصل را می‌بینید.

مثلا بعد از اینکه مسئله‌های «الف، ب، ج و د» در باب اول و مسئله‌های «ه، و، ز» در باب دوم مطرح شدند حالا باید ملاحظه کرد که رابط باب اول با باب دوم چگونه است؟ اگر چنانچه باب اول و دوم با هم سازگار نبودند و همدیگر را قید زدند در اینجا دیگر می‌گوئیم در موضوع مستقل باشند؛ بلکه می‌گوئیم پس از قید زدن، چه تغییری در اعضای داخلی هر یک از دو مجموعه پیدا شده است.

حال باب سوم را بحث می‌کنیم و پس از مطالعه تلائم دورنی آن، دوباره به سراغ مطالعه تلائم بیرونی آن می‌رویم. اگر چنانچه در تلائم بیرونی ملاحظه کرد که دوباره همدیگر را حد می‌زنند، مجدداً به اجزاء درونی بر می‌گردیم؛ یعنی مرتبا بهینه می‌کنیم تا ارتباط ابعاد و جهات مختلف موضوع واحد انسجام پیدا کرده و وحدت و کثرت حاصل گردد. آنچه بیان شد مربوط به هماهنگی ذهنی بود.

در بخش عینی، باید وحدت و کثرت کارآمدی داشته باشد تا تبدیل قوت پیدا بشود یعنی دیگر نمی‌توان گفت در کشاورزی، صنعت، امورسیاسی و... به صورت جداگانه کار می‌کنم؛ بلکه، کارها با یکدیگر مقید هستند و در این صورت است که می‌توان لقب خوبی و بدی را در مورد آنها به کار برد.

به طور کلی در همه آنچه بیان شد شما در سطح

است و سطح آن بالاتر از پرستشهای جارحی و مادون پرستش جانحی است؟ این نوع پرستش اولین رتبه پرستشی است که انسان در آن میدان تصرف دارد.

گفته شد که انسان در پرستش روحی تقاضا دارد ولیکن تصحیح ندارد ولی در اینجا تصحیح دارد یعنی با حجتی که به انسان اعطا شده است قدرت سنجش تلائم و عدم تلائم و وحدت و عدم وحدت دارد. حالا اگر وحدت پیدا نکرد و ناهنجار شد، در این صورت انسان باید تقاضای روحی داشته باشد یعنی تقاضا کند که چه کار بکند، زیرا دیگر قادر نیست که قدمی بردارد. این صورت اجمالی مطلب است. اگر سئوالی دارید، بفرمایید.

حجة الاسلام میرباقری: ...حجیت را بیش از این میتوانند تمام کنند، اما اگر حجیت در مرحله بعد از فهم تمام شد، پاسخی روشن برای این بحث نیست. البته حضرتعالی حجیت را مقدم بر فهم و معیار صحت و حقانیت فهم می دانید.

۳- مشروط شدن هماهنگی همه بخشها به تلائم درونی دستگاه وحی به معنای مشروط شدن صحت امور به

جریان تعبد بیشتر

(ج): یعنی میگوئیم: آیا وحدت و کثرت توانسته تعبد بیشتری را درست کند یا خیر؟ زیرا اگر نتواند تعبد بیشتری تحویل بدهد غلط خواهد بود. یعنی آیا وحدت و کثرت توانسته ما انزل الله را - با حفظ ضیق که بوسیله تقید موضوعات به هم برحسب لسان شارع درست شده - حاکم کند؟ و آیا توانسته گسترشش را در همه ابعاد بیاورد؟

اصولاً حوزه‌ای خارج از حکومت وحی وجود

ندارد. حال اگر وحدت و کثرتی درست شد باید دید آیا منزلت بالاتر (وحی) در همه جاری شد یا خیر؟ آیا به وحدت رساند؟ این مطلب تمام است که با معیار صحت وحی این کار را انجام داد، حجیت بر صحت حکومت پیدا کرد یعنی هماهنگی و ناهماهنگی. اگر صد بار هم هماهنگ باشد ولی گفته شود که این باب هماهنگ است و لکن با آن بابی که از وحی آمده ناهماهنگ است، میگوئیم این را باید رها کرد حال چه تلائم درونی آن و چه تلائم بیرونی آن درست نباشد. هم چنین تلائم رتبه بحث وحی نیز منزلتاً حکومت دارد. مثلاً وقتی تلائم درون دستگاه وحی تمام شد دیگر نمی‌توانیم آنرا مقید کنیم به اینکه آیا دومی تلائم دارد یا خیر، بلکه میگوئیم دومی باید خودش را با آن تطبیق بدهد.

۳/۱ - مشروط شدن کارآمد عینی به کارآمدی ذهنی و

مشروط شدن هر دو به دستگاه درونی وحی

(س): سئوال همین است که اگر ما قدرت تلائم

عینی را معیار حقانیت قرار بدهیم ناچاراً وحی قید می‌خورد.

(ج): معیار تحقق است.

(س): اگر آن سطح ادراک از وحی نتوانست این را

هماهنگ کند ما باید برگردیم و ببینیم آیا آن ادراک ما قابل بهینه است یا خیر.

(ج): اولین چیزی که مورد بهینه قرار می‌گیرد

بحث نظری است نه بحث وحی.

(س): یعنی بحث معرفت دینی است؟

(ج): نه، معرفت نظری است یعنی بررسی می‌کنیم

که طبقه بندی، چه اشکالی داشته است؟ مدل‌سازی ما

این بیان که فقه ما حتی مدعی ملاحظه نسبت بین امور نیست و لذا نمی توان ادعا کرد که فقه موجود می تواند نظام احکام را کشف کند.

(س): حالا اگر مدعی هماهنگی بود ولی نتوانست هماهنگ کند یعنی ما مدلی ساختیم و تلائم آن با فقه اثبات شد اما این مدل در کارآمدی عینی به بن بست رسید.

(ج): نه، این یک امر محال است. مثل این است که بگوئید: اگر زمین به آسمان رفت.
(س): در باب وحی اینگونه است ولی در باب معرفت ما اینگونه نیست.

(ج): در باب فهم ما نیز واضح است که اگر ما نظام را بر اساس ما انزل الله فهمیدیم، کارآمدتر از کفر خواهد بود. در صورتیکه ما نسبت بین نظام احکام را از خود احکام بگیریم دیگر دلیلی ندارد که در خارج محقق نشود و شک در این مسئله با شک نسبت به کل عالم باید مساوی باشد. در این صورت حتماً سؤال خط میخورد.

به عبارت دیگر بر اساس تسلسل ممکن است کسی بگوید همه چیز را خدا خلق کرده حالا پس خدا را چه کسی خلق کرده است؟ چرا سؤال را خط می زنید و حال آنکه قانون علیت عام است؟ اما ما بر عکس چنین اشتباهاتی را هرگز مرتکب نمی شویم. لذا می پرسیم: چه کسی گفته قانون علیت عام است؟ اینکه می گویند علت همه چیز خدا است حال علت خدا چیست؟ یا اینکه می گویند: خدا علت نمی خواهد یعنی چه که خدا علت نمی خواهد؟!

(س): آنها هم قانون علیت را قید نمی زنند بلکه

در تعریف چه اشکالی داشته است؟ مفروض قطعی این است که اولاً: اشکال از دین نیست و ثانیاً: تلائم دینی را با خود دین باید ملاحظه کرد نه بیرون از دین.

(س): آیا تلائم معرفت دینی به قدرت کارآمدیش قید نمی خورد؟

(ج): خیر، کارآمدی منطقی در فهم دینی هرگز به عینیت قید نمی خورد ولی کارآمدی حسی به فهم نظری و کارآمدی نظری به فهم دینی قید میخورد.

(س): حالا دو احتمال مطرح است: یک احتمال این است که وقتی ما نمی توانیم عینیت را هماهنگ کنیم...

(ج): یعنی دین را بد فهمیده ایم.

(س): یعنی همیشه اینگونه نیست که عجز در هماهنگی عینیت برگردد به عجز در پیش فرضهایی که ما در اداره به عهده دین...

(ج): مهم همین جاست که ما در ابتداء ورود میگوئیم: معنای هماهنگی در وحدت و کثرت حتماً سطوح دارد و سطح محوری آن مربوط وحی است. دقت در آنجا معنا ندارد تا به حس مقید بشود بلکه دقت در آنجا به دقت مضاعف در خود وحی می انجامد.

۴ - پرسش و پاسخ به سؤالات

(س): یعنی ممکن است ما از ناحیه عجز در هماهنگ سازی به عجز در معرفت برسیم مثلاً الان فقه ما نمی تواند حکومت را اداره کند و لذا ما فقط نمی توانیم بگوئیم: پیش فرضهای اداره غلطاند و فقط تمام است بلکه باید احتمال داد که فقه ما...

(ج): و باید یک جای دیگر را نیز ملاحظه کرد. به

بگونه دیگر معنا می‌کنند. می‌گویند فقیر است که علت می‌خواهد اما خدای متعال غنی است.

(ج): نه، این ادعا برای خط زدن صورت مسئله است.

(س): بله، صورت مسئله در یک جایی خط می‌خورد چون این صورت مسئله مربوط به یک پیش فرض دیگری است.

(ج): احسنت! دقیقاً اینگونه است و ما هم همین مطلب را می‌گوئیم. ما می‌گوئیم: ما دارای یک پیش فرضی هستیم...

(س): که عالم خدا دارد و اگر هماهنگ با او عمل کنیم به میزان هماهنگی، بندگی گسترش پیدا می‌کند.

(ج): به عبارت دیگر هماهنگی بدون فاعلیت واحد ممتنع است یعنی اصلاً ممکن نیست که مشیت واحد باشد اما هماهنگی نباشد. مگر ممکن است انسان تسلیم باشد اما وحی در او جاری نشود البته نه جریانی که در انبیاء پیدا می‌شد بلکه جریانی که در مسلم پیدا می‌شود. چرا که طرف دین محال است که نقص باشد بلکه نقص ناشی از تمرد من و شما است.

اگر تمرد نباشد دیگر اینگونه نیست که خدای متعال بگوید: من امر کردم و افاضه نمی‌کنم و عذاب هم می‌کنم و تسلیم هم باشید. بخصوص با توجه به بیانی که قبلاً درباره «فهم نسبت به بالاتر» بیان شد مبنی بر اینکه ما فقط عجز خودمان را می‌فهمیم نه اینکه فهم نسبت به مولا داشته باشیم چرا که فهم ما از فهم مولا موضوعاً خروج موضوعی دارد.

حجة الاسلام شاهرودی: ممکن است بگویند نهایتاً بهینه دائمی یا هماهنگی داخلی از منظر درون

نسبت به بیرون و مجموع آن توضیحاتی که بیان فرمودید به فهم بر می‌گردد؛ یعنی در واقع حجیت فهم است که پشتوانه همه اینها می‌باشد والا خود هماهنگی چگونه باید معنا شود؟ به عبارت دیگر در این مورد که یک امری هماهنگ است و یا هماهنگ نیست، فرمودید: هماهنگی در آخر به کارائی بر می‌گردد.

(ج): یک طرف تعبد است و توسعه تعبد غیر از توسعه کارآمدی است. توسعه تعبد به معنای حضور بیشتر در نزد مولا است اما توسعه کارآمدی به معنای بالا رفتن قدرت مادی می‌باشد. توسعه تعبد از میزان توسعه تهذیب تبعیت می‌کند.

(س): ولی در نهایت معیار صحت آن نیز با فهم سنجیده می‌شود.

(ج): سنجیدن فهم بوسیله خود فهم و با تبعیت از فهم وحی انجام می‌گیرد؛ یعنی فهم می‌تواند فهم خودش را بفهمد در اینکه تابع است یا تابع نیست.

(س): باز هم فهم مطرح است، هر چه جلوتر برویم...

(ج): این مطلب غیر از بحث خود فهم است. اصولاً سه بحث مطرح شد: ۱ - فهم و حجیت ۲ - خود حجیت ۳ - حجیت و فهم. در مبحث نخست، فهم را خط زدیم. در مبحث دوم، حجیت و در مبحث سوم، حجیت و فهم را بیان کردیم.

حجة الاسلام میرباقری: در مبحث اول بیان شد که حجیت مقدم بر فهم است و فهم زیر مجموعه اختیار می‌باشد.

(ج): وقتی فهم زیر مجموعه اختیار شد، فهم کاملاً زیر سؤال رفت. مثال ساده‌ای که در مورد آن بیان

زرد شده است؟! یا وقتی که میخ را در آتش قرار میدهم قرمز می شود، آیا میخ خوشحال شده که رنگش قرمز شده است؟!

لذا علم اگر انعکاسهای جبری قانون، شد دیگر معنا ندارد که منسوب به انسان باشد. مثل حالت میخ است که منسوب به رابطه میخ با محیطش می باشد و هرگز معنای درک هم به آن نسبت داده نمی شود. پس اگر صرف حالت قهری می باشد، اسمش دیگر علم نیست. اما اگر مقصود شما «حالت تحلیلی» باشد - که متصرف فیه انسان نیز می باشد - به میزانی که تحت تصرف انسان قرار می گیرد آنگاه می تواند موضوع بحث قرار گیرد.

(س): پس بحث مهم در تعریف فهم است که آیا فهم به اختیار تعریف می شود یا خیر.

(ج): من ابتدا به مباحث قبلی اشاره می کنم. قبلاً بیان شد که تعریف فهم به آثارش - که تعریف به جنس و فصل را نتیجه میدهد - اصلاً تعریف خود فهم نیست به عبارت دیگر تعریف بالآثار، تعریف ذات شیء نیست. چرا که اگر تعریف تا تصرف آمد آنگاه میتوانیم بگوئیم تعریفی درست می باشد، چون در این شکل از تعریف، زیاده و نقصان شیء را بدست گرفته ایم.

بنابراین اگر ما زیاده و نقصان شیء را بدست نگیریم و شیء متصرف فیه ما قرار نگیرد و در تعریف شیء فقط آثارش را ذکر کنیم - درباره همه اشیاء که حقیقت نوعیه (جنس و فصل) ذکر می شود - تعریف به اثر است. تعریف به اثر تعریف به خود مجموعه نیست بلکه تعریف به رابطه مجموعه با بیرون است. وقتی که ما به الاشتراک یک مجموعه اخذ می شود، جنس و

شد و آن مثال این بود که ما یک چیزهایی را نمی بینیم ولی بالواسطه از ما متأثر می شوند مانند (امواج رادیویی). اما برخی چیزها را نه فقط نمی توانیم ببینیم، بلکه فهم ما نمی تواند آنها را موضوع تصرف قرار بدهد. اما اگر یک چیزهای دیگری باشد که ما تابع قهری آنها باشیم، طبیعی است که ما نمی توانیم درکی نسبت به حاکم قهری خودمان داشته باشیم، هر درکی هم که نسبت به آن داشته باشیم، انعکاس اراده اوست نه اینکه کار فهم ما باشد. فهم در بخش محوری...

(س): البته آقایان به همین انعکاس، فهم می گویند.

(ج): نه، آن انعکاس متصرف فیه شما نیست.

(س): بله، آقایان مطلقاً فهم را متصرف فیه نمی دانند و بلکه میگویند فهم تبعی است.

(ج): وقتی که فهم متصرف فیه نشد، هیچ یک از اوصاف زیاده و نقصان و صحت و بطلان فهم به انسان بر نمی گردد. بلکه مثل کار کردن کبد و یا کلیه است.

(س): به یک معنا، آقایان بسیاری از سطوح ادراک را به همین معنا می گیرند. میگویند: الان روز است، به من ربطی ندارد که آیا صحیح است و یا غلط. وقتی من چشمم را باز کردم از آنجا که خدای متعال شرایط حسی برایم ایجاد کرده، می توانم بفهمم که روز است.

(ج): اگر فهم به معنای حکومت بر رابطه نبود و بلکه به معنای تبعیت از رابطه شد، فهم در مرتبه نازلتر می تواند نسبت خودش را به این بیند والا خود آن فهم نیست. خود آن فهم مثل این است که ما وقتی یک تعدادی میخ را در آب قرار می دهیم، کیفیت و رنگ آن عوض (زرد) می شود. حال آیا میخ ترسیده که رنگش

شاخصه اضافه آوردیم، به عبارت دیگر با نقض تعریف علم به بیان چیستی، این شاخصه را بدست آوردیم که اگر کسی چگونگی را بدست دارد حق دارد درباره چیستی نظر بدهد و اگر کسی چگونگی را بدست ندارد حق ندارد درباره چیستی سخن بگوید، یعنی سخنی را که میگوید فقط در حد آدرس بندی مورد قبول است. این تغییر شاخصه در بیان ماهوی بود.

بعد از انجام این کار، آنگاه گام دوم را برداشتیم. در این مرحله ابتداء یک تقسیمبندی در مورد خود فهم صورت گرفت. یعنی فهم نسبت به اثر، تأثیر، تأثر بیان شد. آنگاه یک مدل درست شد که می توان براساس آن مدل فهم موضوعا، موضوعات فهم و آثارش را دسته بندی کرد و گفت در چه قسمتهایی می توانیم حضور داشته باشیم و در چه قسمتهایی نمی توانیم حضور داشته باشیم.

دنبال این سلسله مباحث، وارد مبحث مفاهیم شدیم. در آنجا بیان شد که مفاهیم مصنوعات (یعنی مدرکات) می شوند که بوسیله فهم ساخته می شوند. سپس برای فهم مدرکات و یا مصنوعات فهم، دنبال این بودیم که حجیت آن به کجا بر می گردد. در مورد رابطه فهم با حجیت (یعنی رابطه فهم با اختیار) بیان شد که حجیت مادون فهم نیست بلکه مافوق فهم است.

(س): فعلا فقط بحث خود فهم مطرح است و نه بحث مفاهیم و حجیت خود فهم، به اختیار بر می گردد. (ج): در حقیقت حجیت فعل و فعالیت فهم چگونه است، این مسئله به اختیار بر می گردد که غیر از انتخاب است. در قدم بعد می گوئید: حالا اگر فهم متأثر از اختیار شد و اختیار هم در تسلیم بودن اصل است، آنگاه اثر

وقتی که مابه الاختلاف مجموعه اخذ می گردد، فصل نامیده می شوند؛ آنگاه جمع بین مابه الاشتراک و مابه الاختلاف، ارتباط شیء به خارج را تحویل میدهد نه اینکه خود شیء را تحویل بدهد. اصولا شیء در صورتی تعریف شده است که در زیاده و نقصان متصرف فیه قرار گرفته باشد.

بنابراین با توجه به مطالب بیان شده، یک تغییری در مباحث فهم و حجیت پیدا شده است.

(س): سیر بحث این بود که اگر ما فهم را از اول به اختیار تعریف کنیم یعنی بگوئیم: اگر آنجایی که اختیار نباشد، فهم نیست، انعکاسات جبری...

(ج): یعنی فهم، ابزار اختیار شد. همانگونه که در خارج نیز ابزارهای مختلفی وجود دارند، حالا اختیار ابزاری دارد.

(س): یعنی در قدم اول بحث این است که اصولا علم بدون اختیار واقع نمی شود و اگر اختیار حذف شود، علم نیست.

(ج): در قدم اول تعریف علم مطرح است. تعریف حقیقی و ماهوی (چیستی) علم بوسیله بیان حقیقت نوعیه صورت می گیرد. بیان حقیقت نوعیه نیز بوسیله جنس و فصل انجام می شود. در ابتدا این نحوه تعریف خط خورده است و این مهمترین قدم بوده است که در این مرحله، روش تعریف عوض می شود.

(س): البته اگر فقط این را بگوئیم، نتیجه اش این است که ما بر مبنای نظام ولایت، تعریف صحیحی از علم را ارائه نکرده ایم چون تعریف کامل از علم، نیازمند به مدل است.

(ج): ما تعریف علم را نقض و با این کار یک

زد.

(ج): محک حجیت اختیار به این است که انتخابات حول یک محور، هماهنگ بدست نمی آید.

(س): رتبه محاسبه متاخر از آن است بنابراین هیچگاه برابر با ظرفیت آن نیست.

(ج): ولکن مجرای آن می باشد یعنی بالعکس، این مطلب را نیز باید توجه کرد منهای این مجرا زیر سؤال است و اصلا خلافت نیست یعنی دیگر ولایت نخواهد بود.

(س): ولی هیچگاه ما نمی توانیم برابر با ظرفیت اختیار آن، اختیار را بسنجیم.

(ج): تولی که توام با ولایت نباشد، صفر است. به عبارت دیگر تولی بدون دعا با قدرت جدید صفر است. این تفاوت با آن سخن قبلی است. اینکه من در عالم وحدت هستم یعنی چه؟! **حجة الاسلام شاهرودی:** یعنی میفرمائید: انقیاد بدون اطاعت ممکن نیست به عبارت دیگر به بیان قوم حسن فاعلی اش باشد...

(ج): بعدا بیان خواهد شد که در اینجا همه اش انقیاد است و طاعت در آن نیست. همه اش انقیاد است منتهی اینکه بگوید: من تولی پیدا کردم و ایمانم بالا رفت و به طاق عرش نیز رسید هر چند که نتوانم هماهنگ کنم و... می گوئیم: چنین ایمانی ارزش ندارد.

حجة الاسلام میر باقری: البته میگوید هماهنگی کل عالم در غیب عالم در دست من است! این عالم بی ارزش است که من اصلا به آن اعتنا ندارم!

(ج): اگر در این عالم بی ارزش، انسان بدون وضو نماز بخواند نمازش باطل است حالا هر چند که طهارت

این سلامت و تسلیم بودن را می توانید در سنجش ملاحظه کنید که اثرش به وحدت و کثرت رساندن است. اگر درون متناقض باشد نمی تواند حجیت داشته باشد.

پس در فهم وحدت و کثرت، خود فهم حجت است: یعنی در این عبادت ذهنی خود ذهن اصل است. حالا در اینجا منظور چه نوع وحدت و کثرتی است؟ منظور وحدت و کثرت در جهت بندگی است و نه وحدت کثرت مستقل از مولا. یعنی فرد در اینکه متعبد است یا خیز می گوید آیا ذیل آیات و روایات منسجم هستم یا خیر؟ اگر منسجم نیستم پس متعبد نیستم... یعنی توانایی اش سنجش است و درک هماهنگی هم به معنای جریان اختیار جاری می شود و اگر نشد یعنی اختیار جاری نمی شود که همان میزان تسلیم بودن است. پس اگر اختیار جاری نشد، باید فرد در تسلیم بودنش دقت کند. روشن است که در این صورت، تسلیم بودن فرد یک تسلیم بودن توسعه یافته و گسترش یافته ای نخواهد بود.

حجة الاسلام میر باقری: دو نکته وجود دارد: -

این اساس هیچگاه میزان محاسبه و سنجش برابر با ظرفیت اختیار نیست چون همیشه ظرفیت اختیار مقدم بر حجیت است.

(ج): مادون ظرفیت اختیار، ابزار ایجاد می شود.

(س): یعنی حتی ابزار سنجش و محاسبه حجیت

چون ابزار محاسبه...

(ج): حجیت دیگر انتخابات است نه حجیت

خود اختیار.

(س): حجیت خود اختیار را نیز می توان محک

قلبی او بالا باشد.

حجة الاسلام شاهرودی: در این صورت اصلاً

انقیاد نیز محقق نمی شود.

(ج): اگر بدون وضو به نماز نمی ایستد و حتماً

برای نماز وضو می گیرد معنایش این است که با آب

عالم این دنیا وضو می گیرد...

حجة الاسلام میرباقری: ... اساس آن به تسلیم

بودن بر می گردد.

(ج): تسلیم بودن که جاری بشود.

(س): شاخصه آن، جریانش می باشد.

(ج): جریانش به وحدت و کثرت در جهت تسلیم

است که محور متغیر حاکم بر جهت وحدت و کثرت در

اندازه گیری، تبعیت از وحی می باشد.

(س): وحدت و کثرتی که در فهم از وحی،

محاسبه و سنجش و عملکرد عینی ما وجود دارد،

معیار هماهنگی و صحت کل است. حالا به درون فهم

خودمان از وحی می آئیم و می گوئیم: آیا معیار حجیت

فهم از وحی نیز به هماهنگی کل ادراکات بر می گردد؟

۴/۱ - مقایسه حجیت در نزد آقایان اصولیین با تعریف

مختار

(ج): درک وحی از خود وحی؛ یعنی وحی درون

متناقض نیست و لذا فهم ما نباید از وحی درون متناقض

باشد.

(س): آقایان به نسبت این مطلب را قبول دارند اما

اینکه تا کجا فهم را جلو ببریم...

(ج): قوم وارد بحث موضوعی آن نمی شوند. قوم

در این مورد که کلمات حتماً قید و غایت دارند و یا

اینکه آیا مطلق است یا مقید، و آیا غایت فایده داخل

است یا خیر، بحث می کنند. به عبارت دیگر فصل

دستوری و احیاناً فصل معانی و بیانی اش را بحث

می کنند اما فصل موضوعی و نظام موضوعات را - هر

چند که در لسان شرع خیلی هم تاکید شده باشد - اصلاً

بحث نمی کنند.

به عنوان مثال: «و اعدوا ما استطعتم من قوة

ترهبون به عدو الله وعدوكم»^(۱) اینگونه نیست که هر

مسلمانی شب خوابش نبرد که نسبت به این آیه چه کار

انجام داده است. البته همه آیات قرآن محترم می باشند.

از جمله همین آیه که می فرماید: بلند شوید و خود را

مهیال کنید بگونه ای که تهیاً شما کافران را بترساند. این آیه

حتی شاخصه نیز داده است و آن عبارتست از اینکه

عمل ما منشأ ترس آنها بشود. کفار از اینکه ما در حلقه

ذکر بنشینیم و حتی ملکوت عالم را نیز بدست بگیریم،

نمی ترسند. بلکه آنها ما را می ترسانند و می گویند: ما

موشک، هواپیما و... می آوریم. ولی از ذکر نمی ترسند.

(س): البته این روشن نیست که دقیقاً مقصود شما

از «موضوع» چیست؟ آیا قابل استفاده است یا خیر؟

(ج): همین مطلب که می گویند: قابل استفاده

است یا خیر یعنی آیات این چنین تعطیل شده اند،

گاهی ما به یک آیتی می رسیم مانند: «لا تفتقروا اموالکم

رئاثاً للناس» در این جا به خوبی می فهمیم که می توانیم

ریا بکنیم و می توانیم ریا نکنیم اما در مورد «لن يجعل الله

الکافرین علی المؤمنین سبیلاً»^(۲) می گوئیم: سبیل کفار

در دست ما نیست بلکه کسانی دیگر مسئول این امر

هستند.

۱ - (۱) انفال، آیه ۶۰ ۲ - نساء، آیه ۱۴۱

و یا اینکه قرآن در مورد ربا می فرماید: «فأذنوا بحرب من الله»^(۱) اما آقایان می گویند: مسئله ربا به ما طلبه های مدرسه ربطی ندارد بلکه مسئولیت آن بر عهده مسئولین اجرائی است؛ هر چند مسئولین و در رأس آن مقام مرجعیت و رهبری بگویند که مسئله ربا را علاج کنید. تا اینکه حتی حضرت امام (ره) این جمله را فرموده اند: «فضلاً و کارشناسان! دست ما را بگیرید و از این بیچارگی در بیاورید». سبحان الله! برخی از فضلاء که غرق در عبادات است - خیال می کنند که این استنصار نسبت به آنها حجت را تمام نمی کنند! اما باید بدانند که این، استنصار ولی امر مسلمین است و در یک امر مهمی هم استنصار فرموده اند.

اینکه نصف یا اکثر از امور را اصلاً مصب تکلیف خودمان نمی دانیم، با وجود اینکه تمام وقت مان را برای فهم دین فارغ کرده ایم جای تأسف است. یک وقتی است که میگوئیم یک بقال - که ماست درست می کند - بدنبال فهم دین نمی رود. یک وقتی میگوئیم: ما به عنوان یک طلبه تمام وقت مان را برای فهم دین فارغ کردیم و کار دیگری هم نمی کنیم و میگوییم: مسلمین زندگی ما را تامین کنند تا ما برای آنها امور دینی را بگوئیم. اما نمی گوئیم: آیا اینجا نیز من به الکفایه قائم است یا خیر تا در صورتی که اگر من به الکفایه قائم باشد بگوئیم دیگر بر ذمه ما نیست.

البته اگر جنازه مسلمانی روی زمین افتاده باشد، به خصوص وقتی که بعضی از متدینین به آن جنازه برسند و ببینند که کسی نیست تا جهت کفن و دفن اقدام کند و جنازه در معرض اهانت است؛ بلافاصله کت و کلاه و یا عمامه و عبایشان را زمین می گذارند و جهت

غسل و کفن و دفن و نماز اقدام می کند.

پس در حد مرده دفن کردن، تکلیف من به الکفایه و غیر من به الکفایه را به خوبی متوجه می شود. یعنی بلافاصله تامل می کنند که آیا این تکلیف واجب عینی است یا واجب کفائی، و صورتی که واجب کفائی باشد آیا کسی نسبت به آن اقدام کرده است یا خیر و اگر اقدام نکرده باشد پس بر ذمه ماست تا اقدام نمائیم. مخصوصاً اگر آن میت در راه زیارات باشد در این صورت بیشتر برای فرد مسلم و متقین می شود که قیام به آن عمل واجب است هر چند فرد تصور کند که دیرتر به مقصد می رسد و یا برای خرید کفن، غسل و... پول نیز خرج میشود. اما متأسفانه در امور عظیم مسلمین اینگونه نمی اندیشند.

حال نسبت به اینگونه افکار و اندیشه ها چه باید گفت؟ روشن است که نسبت به صاحبان چنین فکر و اندیشه نمی توان نسبت فسق داد چرا که اینگونه افراد در حال عصیان نسبت به نبی الله نیستند.

(س): بر مبنای حضرت تعالی - که حجیت به اختیار برمی گردد - چون حجیت مادون فهم فرض میشود، آنها نمی فهمند...

(ج): ... ما در یک ارتکازی بزرگ شده ایم که قطعاً در نزد ملائکه محکم تراز تهلیل (لا اله الا الله) در عالم چیزی وجود ندارد یعنی همه چیز به او تعریف می شود و او به چیزی تعریف نمی شود. انشاء... در جلسه آینده در این باره بیشتر صحبت خواهیم کرد.

(س): آیا لازم است ابتداء در مرحله حجیت

بحث شود؟ یعنی اولاً از حجیت کل و ثانی از حجیت در خصوص مفاهیم و معارف مورد بحث...

(ج): به عبارت دیگر حجیت کل و تلائم کل با متغیر اصلی بودن فهم از وحی...

(س): آنگاه ما می‌خواهیم عمدتاً حجیت فهم از وحی را مورد بحث قرار دهیم.

(ج): البته بحث درونی نسبت به تبعیت از وحی، مرحله بعدی بحث می‌باشد.

(س): یعنی الان بحث مادر مورد حجیت اختیار به نحو مطلق نیست بلکه الان ما در مورد حجیت مفاهیم بحث می‌کنیم. حجیت اختیار باید در همه حوزه‌ها بحث شود که آیا عملکرد فرد بر محور تعبد به وحی هماهنگی دارد یا خیر.

(ج): با این تفاوت که در این جا آیا فقط اعتبارات عرفی - که در همه حوزه‌ها می‌آوریم - مقدم می‌شود؟ بنا به مباحث مطرح شده، بحث اعتبارات متحول شد و بجای آن «مفاهیم نسبی» طرح شد و مفاهیم نسبی هم مفاهیم ابزاری شدند و ابزارها هم ابزار اختیارات جهت بندگی شد.

به نظر من کل را نسبت به مفاهیم آقایان یک تطبیق مختصری بکنیم سپس برگردیم به این مطلب که بخش حاکم و متغیر اصلی آن - که درک از وحی است - چگونه می‌باشد؟

(س): یعنی حجیتش به چه بر می‌گردد؟

(ج): و اصولاً آیا «لسان تخاطب» وجود یا خیر؟

اگر وجود دارد چگونه است؟

(س): هم چنین می‌توان گفت: ظرفیت سنجش

حجیت همیشه متاخر از اصل تسلیم است ولو برابری

هم ندارد چرا که متاخر است...

(ج): ولو اینکه خود تسلیم مشروط به جریان است،

(س): که مرتبه اتمام حجت می‌باشد. به عبارت دیگر در یک مرتبه اصل اختیار مطرح است و در مرتبه دیگر بازنگری خود اختیار و خودآگاهی نسبت به اختیار می‌باشد.

(ج): خودآگاهی در مرتبه پائین‌تر می‌آید.

(س): آیا قبل از خودآگاهی نیز عقوبت دارد یا مربوط به مرتبه خودآگاهی است؟

(ج): اگر گفته شود در مرتبه خودآگاهی صحت عقوبت پیدا می‌کند، در این صورت خلاف بودن جهت را کشف می‌کند...

(س): بنابراین مرتبه خودآگاهی، هیچگاه برابر با مرتبه اصل اختیار نمی‌شود. چون بر مبنای آقایان، فهم مقدم بر حجیت است و لذا همیشه می‌توان...

(ج): آقایان همیشه فهم را با انتخاب ملاحظه می‌کنند و اختیار را ملاحظه نمی‌کنند.

(س): بر مبنای آقایان میتوان گفت: حجیت همیشه برابر با عمل است. به عبارت دیگر از آنجا که فهم برابر به حجیت است، لذا میتوان گفت: حجت برابر با عمل تمام می‌شود. یعنی حضرتعالی میفرمائید: حجت در مرحله انتخاب برابر با انتخاب است و لذا می‌توان نسبت به انتخاب حجت را تمام کرد ولی نسبت به اختیاری که محور انتخاب است بهینه‌اش در رتبه بعدی است.

(ج): یعنی اثرش را بعداً می‌بینید و مستوره کار را ملاحظه می‌کنید.

(س): بنابراین ثواب و عقاب در مرتبه محاسبه
آثارش می باشد و اینکه جریان هماهنگ پیدا می کند یا
خیر.

(ج): آیا در اینجا قبول دارید که ثواب و عقاب
می آید؟

(س): بله، قوم نیز بیش از این ثواب و عقاب را به
فایل نیستند منتهی بحث این است که آیا در رتبه قبل از
آن، اختیاری هست یا خیر؟

۴/۲ - اختیار قبل از انتخاب و آگاهی مصحح مشارکت در
قدرت است نه مصحح ثواب و عقاب

(ج): در رتبه قبل از آن، بحث در مورد مفهوم
اختیار است بدین معنا که اختیار چگونه اختیاری
می باشد؟

(س): اختیاری که مصحح ثواب و عقاب نباشد،
این معنایش این است که دیگر اختیار نیست.

(ج): خیر، این حرف معنا ندارد!

(س): اختیار هست ولی مصحح ثواب و عقاب
نیست.

(ج): تولی هست و اگر تولی درست نباشد...

(س): حالا آن رتبه از تولی قبل از خود آگاهی...

(ج): یعنی اینکه افاضه می شود، سؤال این است
که چون اینگونه یا آنگونه عمل کردی و این را در قیامت
به خوبی می فهماند و خود فرد نیز در رتبه ثانی آن را به
خوبی می فهمد. یعنی «یوم تبلی السرایر...»

(س): یعنی بخش عمده از اختیارات ما در رتبه
ناخود آگاه است و همان اختیارات هم مصحح ثواب و
عقوبت است...

(ج): آن رتبه از اختیار، مصحح مشارکت در
قدرت است و مشارکت در قدرت بوسیله همان اختیار
صورت می گیرد لذا فرد نمی تواند بگوید به من ظرفیت
ندادی چرا که صحیح است به او بگویند چقدر
خواستی؟ این مسئله عین دعاست که در اول بحث بیان
شد، چنین فردی دعا نمی کند و بلکه از دعا، استکبار
می کند. لذا وقتی فرد دعا نکند، نتیجه اش ضعف
خواهد بود.

«و آخر دعوینا ان الحمد لله رب العالمین»

(س): اختیار هست ولی مصحح ثواب و عقاب

نیست.

فلسفه اصول

طبقه بندی مفاهیم «رابطه بین شناخت و حجیت»

استاد: حجة الاسلام والمسلمین حسینی الهاشمی تنظیم از: گروه پژوهشی - کارشناسی اصول فقه دفتر فرهنگستان علوم اسلامی

«تعبد، تقنین، تفاهم» سه متغیر اصلی، فرعی، تبعی در حجیت

فهرست:

- ۱ - پیدایش عجز در به وحدت رساندن کثرت نسبتها در مرحله سنجش. علت تصحیح اراده برای رسیدن به بلوغ در بندگی..... ۱
- ۲ - بررسی «تعبد، تقنین، تفاهم» بعنوان متغیرهای حجیت..... ۲
 - ۲/۱ - تعبد بمعنای تسلیم بودن و خضوع باطنی نسبت به خدای متعال و معصومین (ع) در قالب دعا و کلیه شئون توسل محور اصلی حجیت..... ۲
 - ۲/۲ - نسبت تقنین به تفاهم در ظرفیت هماهنگی پذیرش عمومی براساس مفاهیم روشی و منطقها..... ۳
 - ۲/۳ - عدم جریان هماهنگی در اداره ارتکازات جامعه بدلیل وجود دو منطق در فرهنگ در یک نظام..... ۳
 - ۲/۴ - ارتقاء ظرفیت منطقها و بستر گمانه، گزینش و پردازش بعنوان محیط تعقل به تبع امداد الهی متناسب مرحله تاریخ در شرح صدر لایمان و لکفر..... ۴
 - ۲/۵ - متغیر اصلی بودن ظرفیت تعبد، متغیر فرعی بودن ظرفیت تقنین (قدرت منطقی) و تبعی بودن ظرفیت تفاهم اجتماعی..... ۵
- ۳ - بررسی مقدم بودن اختیار فهم مطلقاً..... ۵
 - ۳/۱ - حکومت اختیار بر بستر تعلق در اعلام نیاز و احتیاج به خدای متعال یا اعلام تجلد و تجزم..... ۶
 - ۳/۲ - فرق درک افتقار اختیاری مجمل بودن طرف اختیار، با درک سنجشی و تفصیلی بودن طرف انتخاب و گزینش..... ۷
 - ۳/۳ - مسئولیت پذیری و خلافت اختیاری متغیر اصلی حجیت و انتخاب و تصحیح راه در مرحله سنجش مرتبه نازلتر از حجیت..... ۷
- ۴ - پرسش، پاسخ به سؤالات..... ۸

۴/۱ - تعریف اختیار در نظام ولایت ۹

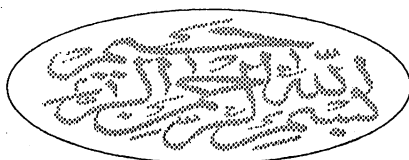
۴/۲ - فرق فاعل تصرفی و فاعل تبعی در نظام ولایت ۱۰

۴/۳ - تبیین ولایت تشریحی در نظام ولایت ۱۱

۵ - جمع بندی: تسلیم بودن اجمالی حجیت اولیه، هماهنگی وحدت و کثرت حجیت ثانویه، برخورد به غیر حجیت ثالث در

تفاهم و پیدایش نظام یقین حول محور واحد ۱۲

نام جزوه:	فلسفه اصول
اسستاد:	حجة الاسلام والمسلمین حسینی الهاشمی
پیاده کننده:	آقای رضوانی
عنوان گذار:	حجة الاسلام صدوق
ویراستار:	حجة الاسلام حسین نژاد
کنترل نهائی:	آقای رضوانی
تاریخ جلسه:	۷۸/۱۰/۲۸
حروفچینی و تکثیر:	سید محمد مسجدی
تاریخ انتشار:	۷۸/۱۲/۲۱
کد بایگانی کامپیوتری:	۰۱۰۹۲۰۳۳
زمان جلسه:	۵۳ دقیقه



«تعبد، تقنین، تفاهم» سه متغیر اصلی، فرعی، تبعی در حجیت

۱ - پیدایش عجز در به وحدت رساندن کثرت نسبتها در مرحله سنجش. علت تصحیح اراده برای رسیدن به بلوغ در بندگی

حجة الاسلام والمسلمین حسینی: خود همین مسئله برای بالاتر از خودش معیار می شود؛ یعنی ضریب خطای حجیت قبل از مقنن شدن برای انسان روشن نمی شود، یعنی انسان اراده کرده است، اما این اراده اش استمرار دارد، اینگونه نیست که یک اراده صورت گرفته باشد و رها شده باشد.

(س): یعنی یک نظام اراده داریم که دائماً عمل می کند.

(ج): وقتی به بن بست رسید می تواند برگردد و اراده اش را تصحیح کند، شاید پرسید که تصحیح اراده در کجا واقع می شود؟ می گویم در وحدت و کثرت نسبتها و در سنجش، تصحیح اراده واقع می شود؛ یعنی

حجة الاسلام میرباقری: تا اینجا آنچه که اجمالاً برای ما مبین شد این است که اولاً: اساس حجیت، تسلیم است و این مقدم بر فهم است، یعنی کیفیت فهم تابع جریان تسلیم، کیفیت و مرحله تسلیم می باشد. در ثانی، این تسلیم هم یک امر بسیط نیست، بلکه این باید به نظام تبدیل شود و نظام تسلیم محقق شود و در همه حوزه ها جریان یابد و جریانش هم بصورت نظام باشد؛ یعنی نسبتها هم متناسب با تسلیم باشد نه اینکه تنها مفردات تسلیم باشند ولو اینکه در جریان تکامل هم باشد؛ یعنی نسبتها دایم بطرف تسلیم شدن هماهنگ تر شود. این شاخصه کلی حجیت است. در قدمی فراتر از این هم فرمودید که این تسلیم بودن نسبت به خدای متعال در فهم نیز بمعنی این است که نظام فهم تسلیم شود و تسلیم شدن نظام فهم هم بمعنای تسلیم شدن نسبت به کلمات وحی است.

در عین اینکه سنجش از اختیار تاخر دارد

(س): روی آن تاثیر می‌گذارد

(ج): (خیر) به دلیل حضور در انتخاب، عجز خودش را درک می‌کند و به طرف اختیار برمی‌گردد؛ البته اگر تسلیم باشد، اینگونه است والا اگر تسلیم نباشد، تجزم می‌کند؛ یعنی هر جا که تسلیم نباشد، اعلام تجزم می‌کند و اعلام افتقار نمی‌کند و به عبارت دیگر در اینصورت اعلام عنانیت می‌کند، طبیعی است که این اعلام عنانیت بر خودش واضح است؛ یعنی ناکارآمدی اش در به وحدت رساندن بر خودش روشن است، اینکه بلوغ سعی در بندگی نشد، برایش معلوم است.

اگر بالغ شود، معنایش این است که به میزان صحیح بودن اختیارش، انتخابش موافقت با اختیار پیدا کرده و در اینصورت قطعاً وحدت و کثرت مسایل را می‌پوشاند و با اختیارات دیگر برخورد می‌کند، حال اگر در برخورد با اختیارات دیگر ناتوانی خودش را درک نمود، معنایش این است که اختیاراتش اختیارات صحیح نبوده است. پس دو موضوع در اینجا مطرح است: یکی اینکه نظام وحدت و کثرت اختیارات فردی می‌باشد و دومی بگونه‌ای است که بصورت فردی تمام نمی‌شود، بلکه نسبت مقنن شدن این به مقنن شدن دیگران است؛ یعنی نسبت فاعلیت این به فاعلیت دیگران می‌باشد. اگر بتصرفه او بتبعیتهای (به تصرف خودش یا بتبعیت از دیگری) توانست وحدت و کثرت شاملتز را تمام کند، این یک سطح دیگری است. بنابراین اگر به این سیر توجه کنید، همان «تعبد، تقنین،

تفاهم» می‌شود که از نظر ما این، اساس حجیت است.

(س): یعنی هر سه را می‌فرماید.

(ج): هر سه یک وحدت را تمام می‌کند.

(س): یعنی در در فهم؟

۲ - بررسی «تعبد، تقنین، تفاهم» بعنوان

متغیرهای حجیت

(ج): بله، اولاً: در اختیار، تعبد هست، در ثانی در سنجش، تقنین می‌آید، در ثالث مسئله تفاهم مطرح هست. در اینصورت کار تمام می‌شود و بلوغ سعی محقق می‌شود.

(س): در بحث فهم اینگونه می‌گوییم والا ما تسلیم را حستی در رفتار عینی هم بعنوان معیار حجیت می‌دانیم.

۲/۱ - تعبد بمعنای تسلیم بودن و خضوع باطنی نسبت به خدای متعال و معصومین (ع) در قالب دعا و کلیه شئون توسل محور اصلی حجیت

(ج): بله، اما هر سه با هم، حجیت را تمام می‌کنند، در حجیت، محور اصلی تعبد است نه اینکه حجیت با تعبد تمام شود.

(س): یعنی تسلیم بودن باید نظام پیدا کند، معنای نظام یافتنش تقنین و تفاهم است.

(ج): باید سنجش در آن راه یابد، تفاوت ما با درویش در همین امر است. آنها مسئله اول را قبول دارند، اما مسئله دوم و سوم (تقنین و تفاهم) را قبول ندارند. ما متغیر اصلی تکامل را تعبد می‌دانیم. هر چه ظرفیت تعبد بالاتر باشد؛ یعنی وحدت و کثرت بیشتری را پوشاند، بمعنای تعبد برتر است و تعبد

وضعیت می‌باشد، و موجب تلون می‌شود، این امر تنها برای کفار مطرح نیست؛ بلکه برای مسلمانان هم مطرح است. برای مسلمانان هم ناهنجاری و ناهماهنگی، استقرار و تکامل استقراری را از بین می‌برد. پس ریشه پذیرش عمومی استکمالی به هماهنگی برمی‌گردد. ظرفیت هماهنگی نیز به مفاهیم روشی که هماهنگ کننده هستند؛ یعنی به منطق برمی‌گردد.

۲/۳ - عدم جریان هماهنگی در اداره ارتکازات جامعه
بدلیل وجود دو منطق در فرهنگ در یک نظام

نمی‌توان گفت منطق من یک حوزه را اداره کند و منطق دیگری یک حوزه دیگر و منطق ثالثی هم حوزه ثالثی را اداره کند، «شهر صد کد خدا که نمی‌شود باشد.»
«لوکان فیهما الهة الا الله لفسدتا» محال است که در یک کشور دو منطق بتوانند ارتکازات را اداره کنند؛ چون در اینصورت صحت و غلط دو پایه می‌شود. فرضاً می‌گویند این مسئله از نظر کارشناسی صحیح است. و از نظر فقیه غلط است. در حالیکه در عمل باید یک کار انجام شود، نمی‌شود گفت که نه این کار انجام شود و نه آن کار! اینکه ما یک حوزه را مختص به کارشناسی و یک حوزه را مختص به فقاقت کنیم، چه معنایی دارد؟! اینکه بگوییم اینجا منطقة الفراغ است، آیا می‌شود در اداره اجتماع یک منطقه را بعنوان منطقه آشوب دانست؟! شما باید هماهنگی را احراز کنید نه اینکه بگوئید در این چارچوبه هر کاری را که می‌خواهید، انجام دهید. این که درست نیست. گزینه‌ها و انتخابها باید حتماً در پایه منطقی به یک دستگاه برگردد تا بتوان مفهوم بهینه را به آن منسوب کنیم، ما معتقدیم که

متکفل این امر نیز می‌باشد. اما این امر چه زمانی تمام می‌شود؟

(س): منظور از این تعبد، تعبد به کلمات نیست؟

(ج): خیر، بلکه تعبد به الله جلت عظمته است، البته تعبد به الله و همچنین تعبد به رسوله (ص) و حججه (علیهم السلام) نیز می‌باشد، اما نه به معنی تعبد به کلمات، بلکه تعبد به خود ذوات معصومین (صلوات الله علیهم اجمعین) می‌باشد. به عبارت دیگر منظور دعا و کلیه شئون توسل می‌باشد؛ یعنی همان ابراز خضوع و تسلیم بودن؛ البته نه ابراز ظاهری، بلکه خضوع باطنی منظور است.

۲/۲ - نسبت تقنین به تفاهم در ظرفیت هماهنگی پذیرش عمومی براساس مفاهیم روشی و منطقها

اگر این امر واقع شد، پس از آن، بحث در این مورد است که آیا می‌تواند وحدت و کثرت پیدا کند یا خیر؟ اگر وحدت و کثرت پیدا کرد و به تفاهم اجتماعی هم رسید، کار جلوتر رفته است. البته می‌توان سیر برعکس اینرا ملاحظه کرد، به این معنا که هرگز پذیرفته شده عمومی در ناهنجاری دوام نمی‌آورد، لذا مجبور به تزلزل و عبث شدن می‌شود. زیربنای پذیرش عمومی، مسئله هماهنگی است، زیرا ناهنجاری پذیرش را می‌شکند، لذا شرط پذیرش، هماهنگی می‌باشد. شاید پرسید چرا هماهنگی باعث کارآمدی و ناهماهنگی باعث ناکارآمدی می‌گردد؟ می‌گوییم هرچه بشر فشار بیاورد و تجلد و تجزم کند و بخواهد بر باطل پافشاری کند، ناهماهنگی مانع است، ناهماهنگی شکننده این

برای روحانیت به شکل فعلی، اصلاً قابلیت طرح نداشت تا روحانیت بخواهد پاسخگوی آن باشد و شیخ انصاری (ره) اصول آنرا تأسیس کند، اما در شرایط فعلی بسیار بد است که روحانیت این اصول را تأسیس نکند، اگر الان این کار نشود، هماهنگی مذهبی به دست کسانی می‌افتد که نباید بیافتند.

زیربنای اینکه بستر گمانه، گزینش و پردازش برای درست شدن منطق ارتقاء پیدا کند، شدت روحی و شدت تعلق است. اگر ظرفیت شدت تعلق افزایش پیدا کند، ضریب حساسیت بالا می‌رود، هرگاه ضریب حساسیت بالا رود، شخص به چیزهایی که قبلاً حساس نبود، حساس می‌شود و حضورش را در همه می‌طلبد؛ یعنی خلافت را طلب می‌کند.

(س): طبیعتاً نبوغ هم به ضریب هوشی تعریف نمی‌شود.

(ج): احسنت! در اینصورت عنایت حضرت حق جلّت عظمته متناسب با مرحله تاریخ، امداد الهی چه برای مومن و چه برای کافر ظرفیت شرح صدر لایمان یا شرح صدر للكفر را می‌سازد. هرگاه این ظرفیت درست شد و بستر نظری اش هم تمام شد و در عمل آمد و با تفاهم اجتماعی هم برخورد نمود، در اینصورت می‌گویند فلانی بیدی نیست که با این بادها بلرزد، چه در عمد کفر و چه در عمد ایمان. در اینصورت این شخص نسبت به شرایط فعال می‌شود نه منفعل.

زیربنای روش، سنجش و تعقل است، تعقل هم محال است که بدون بستر، عمل کند، یعنی بستر گمانه، گزینش و پردازش محیط تعقل می‌باشد.

حجة الاسلام شاهرودی: یعنی این کار هم دارای قاعده است.

۲/۴ - ارتقاء ظرفیت منطقها و بستر گمانه، گزینش و پردازش بعنوان محیط تعقل به تبع امداد الهی متناسب مرحله تاریخ در شرح صدر لایمان و للكفر

حجة الاسلام والمسلمین حسینی: یعنی محال است که شما بدون قاعده کار کنید، البته می‌توانید به دنبال قانون احتمالات نگشته و آنرا پیدا نکنید، چون پیدا کردن آن اتفاقی نیست. معنا ندارد که در احتمالات صد سال قبل شما مسایل کامپیوتر را طرح کنید، در صد سال قبل اساساً مسایل کامپیوتر قابلیت طرح نداشت. اما مسایلی که امروزه در مورد کامپیوتر طرح می‌شود، یک مسایلی است که پس از پیدایش کامپیوتر و برنامه‌ریزی، امکان طرح پیدا کرده است. به همین دلیل معنا ندارد که کسی تصور کند در ۵۰۰ سال قبل راجع به مسایل پرواز هواپیما در ارتفاع مثلاً ۴۵ هزار پا بحث شود. چون در آنجا بستر این احتمال وجود نداشت، چگونه چنین چیزی ممکن است؟! البته در آن زمان، آرزوی تخیلی راجع به پرواز ممکن بود، اما اینکه در ۴۵ هزار پا میزان فشار هوا چقدر است و چگونه می‌توان حرکت هواپیما را کنترل و هدایت نمود؛ این مطالب در آن بستر بی‌معنا است، در آن افق، وحدت و کثرت دیگری جریان دارد. مسایل حکومت در صد سال قبل

۲/۵ - متغیر اصلی بودن ظرفیت تعبد، متغیر فرعی بودن

ظرفیت تقنین (قدرت منطقی) و تبعی بودن

ظرفیت تفاهم اجتماعی

تا اینجا یک سیر ساده‌ای از مطلب در مورد

«تعبد، تقنین و تفاهم» بیان شد که به ذهن من می‌رسد

اساس در حجیت، این سه امر؛ رویهم می‌باشد. البته در

این مجموعه متغیر اصلی تعبد است و متغیر فرعی،

قدرت تقنین یا قدرت منطقی متناسب با ظرفیت

منطقی است که بصورت تبعی و تفاهم می‌انجامد.

هرگاه در تفاهم هم دچار مشکل شد و شخص در

تفاهم، اثبات برتری را محقق نساخت، معنایش این

است که ظرفیت منطقی ضعیف‌تری را دارد؛ یعنی در

اینصورت وزن مخصوص او در نسبت مشخص

می‌شود، که کمتر از فرد مقابل می‌باشد. هرگاه در تقنین

موفق نبود، معنایش این است که ظرفیت شدت فرد

کمتر است، شدیدتر از آن مسئله حق حکومت بر کفر

است. این مطلب هم مطلبی نیست که با انتخاب آراء

انجام شود. «۱»

بنابراین سه مطلب «تعبد، تقنین و تفاهم

اجتماعی» در اینجا مطرح است، نتیجه تفاهم حجیت

در مبنای مفاهیم است که باید آنرا در تقسیم‌بندی

مفاهیم بیاوریم. حال دوباره سؤال می‌کنم که آیا این

سه مطلب برایتان درست روشن شده است یا خیر؟

۳- بررسی مقدم بودن اختیار فهم مطلقاً

حجة الاسلام میرباقری: این مسئله روشن است،

اما یک سؤال نسبت به رتبه قبل مطرح است که در

جلسه قبل نیز به آن اشاره نمودید و آن سؤال در مورد

خود مسئله حکومت اختیار بر فهم است که آیا اختیار

بر مطلق فهم مقدم است؟

۱- خدا لعنت کند شیخین را که ایندو ظرفیت غلظت کفرشان

خیلی سنگین بود، به نظر بنده اینها حتی با نگاه کردن خود به سران

اقوام عرب تفهیم می‌کردند که ما مطامع شما را تضمین می‌کنیم و

علی(ع) در مقابل مطامع شما است؛ یعنی به آنها تفهیم می‌کردند که

اگر بدور علی(ع) جمع شوید، ذلیل می‌شوید، البته منظور ذلت

دنیاوی است. ده هزار نفر را جمع کردن، هزینه می‌خواهد، عزت

اینها و تفاوتشان با علی(ع) در این بود که اینها اهل بذل و بخشش

بی‌جا بودند و لذا هرچه بیشتر می‌بخشیدند، بیشتر دور آنها

می‌چرخیدند. اگر علی(ع) بر سر کار می‌آمد، دیگر از این خبرها

نبود، مردم هم این مسایل را می‌فهمیدند و اینگونه نیست که نفهمیده

به این شیخ دست داده باشند و بیعت کرده باشند و بعد بگویند حالا

نفهمیده دست می‌دهیم، بعداً کارها درست می‌شود! اینها

می‌فهمیدند که اگر حضرت علی(ع) بر سر کار بیاید، «القاسم

بالسویه، العادل فی الرعیه و العالم بحدود الله من جمیع البریه» (۱)

کسی نمی‌تواند در جلوی حضرت(ع) سیل خودش را تاب دهد و

بقول عوام ایشان سیلها را دود می‌دهد. لذا وقتی حضرت(ع) بر سر

کار آمد، در اولین سخنرانی خودش فرمود، اگر شما بیت‌المال را

بی‌جا خورده باشید و حتی مهر زنان خود کرده باشید، از شما

باز می‌ستانم. شدت، غلظت و ملعنت شیخین خیلی زیاد بود که اگر با

دید جامعه‌شناسی به واقعه آن زمان بنگریم، مردم ایمان به حضرت

نیاوردند الا جناب سلمان و اباذر و یک عده بسیار قلیلی که عده‌شان

از ۲۱ نفر بیشتر نبود. شاید بقیه از ترس شمشیر یا به هر دلیل دیگر

همراه حضرت نشدند. بهر حال شما به این نکته دقت کنید که در

اسلام یک عده با «وعدکم الله مغانم کثیره» (۲) (خدا غنیمتهای

فراوان را به شما وعده می‌دهد) همراهی کردند، یک عده با

«رضوان الله اکبر» جمع شدند و یک عده هم بخاطر بهشت همراه

شدند، اما آنهایی که با «رضوان الله اکبر» همراه شدند، بسیار کم

بودند، آنهایی که با «وعدکم الله مغانم کثیره» جمع شدند، بسیار زیاد

بودند که همین‌ها «اذ یصعدون ولا یلون الی احد» بودند؛ یعنی روز

احد فرار می‌کردند، دور پیامبر(ص) ۱۷ نفر ماندند، در آزمایشات

معلوم شده بود که اگر واقعاً این عده دنبال آخرت بودند؛ در سختی

جنگ که فرار نمی‌کردند، اینکه فرار می‌کنند و رسول الله(ص) را

رها می‌کنند و هرچه «یدعوهم الی اخرائهم» توجه ندارند، در

اینصورت می‌توان گفت که همه اینها همان ۱۶ یا ۱۷ نفر هستند و

بقیه خیلی معتقد نیستند و جرأت هم ندارند؛ یعنی در همان زمان

دیده بودند که روزهای سخت اسلام، چه کسانی مقاومت می‌کنند.

در تمامی روزهای سخت اسلام، علی(ع) حضور داشت. اینها مردم

را به دنیا تحریک کردند و به مردم فهماندند که اگر دنیایان را

می‌خواهید با ما همراه باشید، چون در آن زمان صحبت از خراج

مدینه نبود؛ بلکه بحث همه خراجات بلاد اسلام بود. که اینها

فهماندند که همه آنها بدست ما می‌آید و ما به اصطلاح عوام برای

شما «تلیت روغن می‌کنیم».

(۱) و (۲) - مفاتیح‌الجنان - دعای حضرت امیر(ع) در روز غدیر

می‌کند. دلش می‌خواهد که از خودش فرار کند، بدنال پناه است. این امر شهادت بر نفس است. ذلت را می‌بیند و از ذلت فرار می‌کند، چیزی دیگری را هم نمی‌فهمد تا آنرا بخواهد، تنها می‌فهمد که این نباید باشد، این مسئله غیر از این است که به چه چیزی نیاز دارد، در امور عادی وقتی انسان مبتلا می‌شود، می‌گوید این نباید باشد، بدون اینکه بداند چه چیزی را می‌خواهد و به چه چیزی نیاز دارد؟ به اصطلاح عوام «کاسه چه کنم» بدست می‌گیرد.

حجة الاسلام شاهرودی: پهلوانان در زورخانه هم یکی از دعاهایشان این است که خدای ما را نیانداز!)

(ج): یعنی نمی‌داند که انتخابش باید چه باشد، تنها ذلت خود را می‌فهمد، اما یک وقت هم هست که خدا کسی را مبتلا به چه کنم؟ می‌کند، ولی او ابراز نمی‌کند و تجلد می‌کند و می‌خواهد شدیداً بیاستد، در حالیکه تعلق تبعی او را بسوی خدا می‌کشاند. اما تعلق فاعلی اش همراهی نمی‌کند.^۱

چون انسان گاهی دو حال را می‌بیند، چه کنم؟ یعنی این حال را نمی‌خواهم و نمی‌دانم که چه می‌خواهم؟ به عبارت دیگر در کلیه حالاتی که برای همه بیماران روانی پیدا می‌شود، دقت کنید. بیمار

۱ - جناب عیسی (علی نبینا واله وعلیه السلام) به خدا گفت که اجازه بدهید من واسطه بین شما و ابلیس شوم، بهر حال اجازه گرفت که ابلیس را در خانه خدا بیاورد و بنا شد که شیطان هم بیاید و معذرت خواهی کند و بگوید من اشتباه کردم و مرا ببخش، بعد حضرت عیسی (ع) رفت و با مقدماتی به شیطان گفت شما یاه، بک چنین چیزی بگو و توبه کن، شیطان گفت از کجا معلوم است که خدا اشتباه نکرده باشد، این عنایت است، این احساس «خود» ای که شیطان می‌کند، نوع عملش از قبیل علم به کیفیات است و فرع دوش را هم نمی‌بیند.

۳/۱ - حکومت اختیار بر بستر تعلق در اعلام نیاز و احتیاج به خدای متعال یا اعلام تجلد و تجزم (ج): بله، اختیار بر تعلق حاکم است نه بر فهم، بستر اختیار تعلق است، می‌تواند نوع تعلق را عوض کند؛ یعنی اختیار در حقیقت ایجاد تعلق جدید می‌کند. (س): یعنی ایجاد تقاضا می‌کند. آیا این ایجاد بدون هیچ‌گونه فهمی حتی در حد فطرت...

(ج): بله، اما نوع این اختیار از قبیل انتخاب نیست، این مسئله مهمی است که اگر نوع اختیار از قبیل انتخاب باشد، مؤخر از علم است، اما اگر اختیار بعنوان تعیین وضعیت خود فرد و مولا بود، این نوع از اختیار، از قبیل انتخاب نیست.

(س): یعنی بین خود و مولا یک وضعیتی را انتخاب نمی‌کند؟

(ج): خیر، تفاوت مسئله در همین نکته است. اولین اختیار، ابراز هستی یا افتقار می‌باشد، ابراز این مسئله که من هستم و اینکه آیا تو یک چیزی هستی و من هم یک چیزی یا اینکه من محتاج تو هستم. این ابراز از قبیل انتخاب نیست، این حالت تعلق است، حال تعلق از قبیل امر خود آگاه انتخابی نیست.

(س): «فماشهدهم علی انفسهم» چگونه می‌شود، کیلا یعنی بد نگویید...

(ج): حال من یک مثال عرض می‌کنم تا به مطلب شما برسیم. یک نفر یک حال ساده‌ای مانند شک پیدا می‌کند و با این حال خوش است، اما دیگری حال شک پیدا می‌کند و از این طریق نفرت پیدا می‌کند. حال، حال خودش است و نفرت هم از خودش پیدا

روحي غير از بيمار جسمي است، بيمار جسمي سلامت خودش را مي خواهد، مثلاً مي گويد دندان من درد مي کند، يعني روحش سالم است، ذهنش هم سالم است، لذا درد دندان را مي فهمد و مي گويد مي خواهم اين حالت نباشد و حالت ديگر باشد؛ يعني خود آن چيزي که مي خواهد وضعيت دوم را بگويد، خودش حالت يک نيست و بالاي سر سنجش نشسته است، اما روح بالاي سر سنجش نشسته است، وقتی بيمار شود، ديگر فرض دوم را نمي تواند ببيند.

حجة الاسلام حسينيان: فرض دوم را نمي بيند؛

اما خودش را مي بيند.

(ج): اين بمعناي اين است که اين حال نباشد را مي فهمد، اما اين مسئله بمعناي سنجش بين دو حال نيست، سنجش...

(س): سنجش اجمالي هست، گرچه سنجش

تفصيلي نيست.

۳/۲ - فرق درک افتقار اختياري مجمل بودن طرف اختيار،

با درک سنجشي و تفصيلي بودن طرف انتخاب

و گزينش

(ج): افتقار هست، درک احتياج، غير از سنجش

هست، افتقار و احتياج، خيلي فرق دارد. افتقار در واقع

درک احتياج مي باشد، بدون اينکه بداند احتياج به چه

چيزي دارد. در انتخاب خودش و چيز ديگري را که نياز

دارد، هر دو مطرح است. سنجش و عقل هميشه بين دو

چيز مي آيد تا چيزي را بسنجد و نسبت را ملاحظه کند،

در گزينش که خيلي بيشتري از دو چيز بايد باشد، در

گزينش خود و چند تا يک هست، يعني وضع موجود و

چند تا چيز هست، اين همان انتخاب مي شود. هرگاه وضع موجود و چند چيز مطرح شد، بستر انتخاب مي شود. رابطه اي که يک، دو و سه با وضع دارند، اين انتخاب است، اما اگر خود و يک چيز ديگر باشد، اين سنجش هست، اما انتخاب نيست. حال اگر خود باشد و دومي هم مجمل باشد و هيچ گونه درکي از آن نداشته باشيد، اين افتقار مي شود، اين مافوق سنجش است، عقل و تعقل بايد بين خود و يک حالت دوم باشد، تعقل هميشه بين دو چيز است تا سنجش انجام شود.

در انتخاب - که پس از سنجش صورت مي گيرد - خود و

چند چيز مطرح است، اختيار، مي تواند به نفس وضع

خود برگردد، بگونه اي که شايد دو هم نباشد، آن کسي

که تجلد و عنانيت مي کند، بقول عوام مي خواهد در

همان سطح فقر «يک دندگي کند». عوام مي گویند آيا

شما به خدا محتاجيد، مي گوید ما که چيزي اعلام

نمي کنيم.

حجة الاسلام حسينيان: آيا فطرت حالت تبعي

تعلق او را نشان مي دهد؟

۳/۳ - مسئوليت پذيري و خلافت اختياري متغير اصلي

حجيت و انتخاب و تصحيح راه در مرحله

سنجش مرتبه نازلتر از حجيت

(ج): اگر درک فعلي خود را در مورد فطرت

بگويم - ممکن است بعداً درک خود را با آيات و

روايات بسنجيم و درک ما تفاوت بيابد و اين هيچ

اشکالي ندارد - فطرت همان بافت خلقت است، اولين

چيزي که در اين بافت خلقت، رکن است، مسئوليت يا

اختيار مي باشد که همين هويت هم بايد در کليه مراتب

اختیار می‌باشد و هویت اصلی هم به همان بازمی‌گردد، اما اینکه اختیار را هم از سنجش و هم از انتخاب سنجشی بریده نماییم، معنای این آن است که حجیت را منتهی ندانیم. اینکه متغیر اصلی حجیت را بشناسیم، غیر از این است که بگوییم حجیت معلوم شد و تمام شد. حجیت در مرحله عالی به متغیر اصلی حجیت تعریف می‌شود.

۴- پرسش، پاسخ به سؤالات

حجة الاسلام شاهرودی: در هر صورت در مقام

اختیار، غفلت که نیست؟

(ج): مهمترین مطلب این است که ما فهم را چگونه تعریف می‌کنیم، در تعریف به جنس و فصل ما به آثار تعریف می‌کنیم، این تعریف به آثار، بعنوان تعاریف تبعی می‌باشد، اگر می‌خواهید تعریف تصرفی داشته باشید، ابتدا نباید به آثار تعریف کنید. اگر نخواستید به آثار تعریف کنید، دیگر بحث از علم حضوری و علم حصولی مطرح نیست. بعدش باید ببینیم که شما فهم را به چه چیزی تعریف کرده‌اید؟ اگر به حضور اختیار تعریف کردید، در اینجا هم حضور اختیار هست. چون در ذهن چیز دیگری مرتکز شده و جا گرفته است، بلافاصله بذهن می‌آید.

(س): اگر بفرض هم که غفلت باشد این مربوط به قبل از ارسال رسل است، من می‌خواهم عرض کنم که خود اختیار حرکت نمی‌کند. این ارسال رسل و خواندن بینات الهی است که اختیار و یا فطرت را تحریک می‌کند.

خلافت رشد پیدا کند، اگر چیزی را بالای سرش قرار دادید، جبر بدایی رخ می‌دهد، البته اگر چیزی را در پایین آن قرار دادید و در مجموعه آوردید و گفتید می‌تواند تصحیح خطا کند، این مانع مسئولیت نیست، چون می‌گوئید یک مجموعه داریم که در این مجموعه هم اختیار هست، هم سنجش و هم انتخاب هست، حاصلش در تفاهم اجتماعی «تعبد، تقنین و تفاهم» می‌شود که اولی اش اختیار و دومی اش قدرت سنجش و سومی اش اختیار سنجشی می‌باشد که نام اختیار سنجشی را انتخاب می‌گذاریم. آنوقت این سه تا می‌چرخد تا به «تعبد، تقنین و تفاهم اجتماعی» می‌رسد. و وقتی به تفاهم اجتماعی می‌رسد دقیقاً یک انتخاب سنجشی بزرگتر انجام می‌گیرد نه یک انتخاب سنجشی کوچک درونی. آنگاه ظرفیت انتخاب سنجشی در شکل اجتماعی اش، اختیار شدیدتر، قدرت تقنین شدیدتر و قدرت انتخاب سنجشی گسترده‌تر می‌باشد. اگر فطرت را در این اصل ببینیم، چه می‌شود. از اینجا خوب دقت کنید که به اذن الله و تعالی و به عنایت ولی اش (صلوات الله و سلامه علیک) می‌خواهیم به سراغ آیات و روایات بیاییم. اصل اساسی در کلیه ادیان و بلااستثناء دعوت با الله و الیوم الآخر بوده است. لذا متغیر را اصلی و اولین متغیر مسئولیت دانستیم، تصحیح مسئولیت حتماً با عقل می‌باشد، طبیعتاً رجوع به عقل و سنجش کردن لازمه اش هست، تصحیح مرحله دومش طبیعتاً به انتخاب راه بد از راه خوب است. حجج مرتبه نازل در منتهی است، در خود منتهی حجیت، متغیر اصلی

۴/۱- تعریف اختیار در نظام ولایت

(ج): ما در سر جای خودش حرکت را تعریف کردیم.

(س): انسان که سراغ خدا و دین و حتی حالتهای خودش نمی رود، انسان اضطرار نسبت به دین ندارد، این ربوبیت خدا است که انسان را به این اضطرار توجه می دهد.

(ج): کلیه مخلوقات نه تنها انسان، همه ابتدا فاعل هستند و به نسبت، فاعل در حال حرکت بطرف حق هم هستند، از سنگ و حجر و... گرفته تا...

(س): بله، حرکت اینها جبری نیست، اما...

(ج): اختیار به حرکت تعریف می شود، حتی چیزهای جبری هم فاعلند، اینکه بگوییم اگر عنایت خداوند نبود، اختیار بطرف خدا نمی رفت، معنا ندارد، چون اگر عنایت خدا نبود، اصلاً اختیاری در کار نبود و وجودی در کار نبود، ما این مسئله را به اصل بودن شیئی تسری می دهیم، ما شیئی بی تفاوت و علی السویه نداریم.

(س): باز اصل در حرکت آن ربوبیت خدا است.

(ج): حتماً همین طور است، اگر ربوبیت خدا نباشد، اصلاً موجودی نخواهیم داشت، ما ماهیت به اضافه ربوبیت که نداریم.

(س): البته اینکه اشیاء فاعل خلق شده اند، آنهم...

(ج): ابتدا این نکته توجه شود که ما ماهیت بدون ربوبیت که خودش مستقل باشد، نداریم که چیز

دیگری به آن وجود داشته باشد، چون یک وقت می گوییم این یک ماهیت چهارگوش هست، چهارگوش بودن این، اولاً ذاتی است و به نفس الامر می باشد و در ثانی لباس وجود به آن می پوشانند و به شیئی چهارگوش تبدیل می شود، در ثالث خصوصیت دیگری می یابد. در حالیکه نظر ما چیز دیگری است، این ماهیت نه چهارگوشی دارد و نه ایجاد اولیه دارد، نفس ایجادش فاعل متعلق به فاعل بالاتر است؛ یعنی صورت مسئله، شروع و نقطه اول...

(س): فاعل خلق شده است.

(ج): فاعل غیر متعلق هم خلق نشده است.

بنابراین فاعل متعلق به فاعل بالاتر است،

منتها اینها تقاضای قبل از ایجاد ندارند؛ اما انسان در نفس فاعلیتش و در تعلقش تقاضا دارد.

(س): ما می گوییم این تقاضا نیست، دعوت است. ان هدیناه السبیل اما شاکراً و اما کفوراً، خدا رحمت کند، آقای صفایی را که ایشان بحث اضطرار را مطرح می کردند و آقای سروش بحث انتظار را مطرح می کردند.

(ج): باید این مطالب، در جای خودش استدلال

شود، ما در جای خودش - که اینجا جای بحث آن نیست - ثابت کردیم که اگر تقاضا قبل از طلب نباشد در عین حال افاضه باشد، بین من و دیگری تفاوت حاصل می شود. پس شما بگویید که به شقی، خدا شقاوت را افاضه کرده است.

(س): من چنین چیزی را نمی گویم.

(ج): تقاضا قبل از ایجاد است، اینکه بفرماید

آقای سروش مسئله انتظار را مطرح کرده است، بنده از این حرفها نمی‌ترسم، جوانب حرفم در دستم هست، می‌دانم که یک گوشه‌اش را نگفته است، اگر بگویید این مطلب را فلان کافر گفته است، من می‌گویم که همه جای حرفم، در دستم هست، اینگونه نیست که از بیان حرفم بترسم. تقاضا باید قبل از ایجاد باشد و قبل از افاضه و قبل از ربوبیت در تقاضا باشد تا بتوان انسان را مسئول دانست. بعد این تقاضا محقق نمی‌شود، مگر به افاضه‌ای که نسبتی است بین شاء عبد و شاء حضرت حق براساس حکمت بالغه نسبت به جای شما در تاریخ. بعد از افاضه، شما در آن سهیم هستید، دیگر نمی‌شود گفت آقای شاهرودی در آن چیزی که خدا داده سهیم نیست، می‌گویند هر مقدارش که بالاتر از حجر و مدر است، شما در آن سهیم هستید. یعنی در بافت فطرت شخصیتی خودتان، چون خودتان قبل از سنجش سهیم هستید، اگر سنجش خراب شد، دیگر اضطرار به داعی نیست. اضطرار به ذات و اضطرار به محیط نیست. اگر ما بخواهیم بحث سیاسی داشته باشیم، می‌گوییم اضطرار به محیط را چپی‌ها می‌گویند و اضطرار به ذات را هم سرمایه‌دارها می‌گویند. آن چیزی که شما می‌فرمایید، ثمره این ربوبیت، اضطرار می‌شود نه مسئولیت. اگر شما می‌گوئید اول دعوت الهی هست، من می‌گویم پس چرا مخالفت کرده است. اما اگر شما گفتید که خود بنده شریک است، خداوند تبارک و تعالی، انسان را بر تقاضا کردن قادر ساخت، آنگاه به نسبت تقاضایش به او افاضه کرد، بنابراین نسبتی از او و نسبتی از مشیت بالغه با هم هستند. به ذهن من می‌آید

که باید در مباحث فلسفی این مسئله بیشتر دقت کنید.
 ۴/۲ - فرق فاعل تصرفی و فاعل تبعی در نظام ولایت
 حجة الاسلام میرباقری: اگر بخواهیم اختیار را اینگونه تعریف کنیم، باید در همه جا اینرا مطرح کنیم، لذا فاعل تبعی بی‌معنا می‌شود. اینکه بگویید قبل از تصرف تقاضا ندارد، اختیارش را صفر می‌کند، لازمه این آن است که بگوییم حرکت در آنها صفر است.

(ج): اگر بنا شد که اختیارها در هم حضور پیدا کنند و اختیار موضوعاً توسعه پیدا کند؛ یعنی فاعلیت، خلافت بشود.

(س): فاعلیت که بدون خلافت تعریف نمی‌شود، اگر هیچ نوع خلافتی ندارد، چرا بگوییم فاعل است؟

(ج): این بحث فاعل تبعی است که باید در جای خودش دقت شود، آیا فاعلیت تبعی، اصلاً فاعل نیست یا...

(س): اگر شما متغیر تقاضای قبل از طلب را...

(ج): در اینجا خلافت نیست، تفاوت بین خلافت - که حضور در اختیار غیر است - با حضور در اختیار خود را دقت نمایید. در خلافت، حضور در اختیار غیر معنا می‌یابد؛ یعنی فاعل باید در نظام اختیارات حضور پیدا کند و نباید اختیارش به خودش در یک دایره مخصوص بسته شود. اختیار به خودش بسته نمی‌شود، در نظام اختیارات، حضرت امام(ره) در اختیار آقای میرباقری حضور پیدا کرده است یا فرضاً فیثاغورث در اختیار محاسباتی جامعه حضور پیدا کرده است، آنها نه یک و دو روز، بلکه هزار و حتی دو هزار

سال حضور پیدا کرده است. اساساً دعوی مردم با شمارش و اعداد حل می شود، حال اگر چیز جدیدی بیاید، رابطه مردم بگونه دیگری برقرار می شود. این مطلب را عنایت کنید که حضور در اختیارات دیگران، معنای منزلت داشتن در نظام است، به دلیل منزلت داشتن در نظام به آن خلافت می گوئیم، به سرهنگی که می تواند به یک هنگ دستور دهد، به یک سرلشکری که می تواند به یک لشکر فرمان دهد، عنوان خلافت صدق می کند. اما اگر دستورپذیری و فرماندهی به خودش ختم شود و در هیچ جای دیگر تصرف نکند...

(س): یعنی در خودش تأثیر دارد.

(ج): بله، حتماً در خودش تأثیر دارد، اما در غیر

تأثیر ندارد؛ یعنی حضور در غیر ندارد، الا اینکه ابزار دیگری بشود، وقتی این تفنگ ابزار شما شد، با آن دشمن را می زنید، و اگر این بدست دشمن بیافتد، می تواند به شما حمله کند. البته نوع فاعلهای تبعی با هم متفاوت است، یک دسته با سازماندهی و ارتباطات و الی آخر متدینین، سازگاری دارد و یک دسته اصلاً سازگاری ندارد و یک دسته هم کم سازگاری دارد. این مطلب غیر از این است که خودش در این قسمت فاعلیت داشته باشد. اینکه زمین نسبت به کسی که روی آن گناه می کند، می نالد، درست است، اما این زمین مسخر شما است. خدا به ملت می گوید «ان الله لا یغیروا ما بقوم حتی یغیروا ما بانفسهم»، اما این مطلب را به زمین نمی گوید، انسان با اختیارش حضور در نظام خلافت دارد، فاعلیت انسان، فاعلیت در نظام است؛ یعنی حکومت بر نظام دارند؛ یعنی نظام نسبیّت

اختیاراتشان نظام حاکم بر اختیارات مرتبه نازلتری ایجاد می کند که به آن غیر مکلف می گوئیم. ما قبول داریم که حرکت اشیاء به منزلت تعلق دارد و اینکه نسبی هست، ولی قوانین نسبیّت را هرگز ثابت نمی دانیم. دستگاه انشتین می گوید قوانین نسبیّت ثابت است، ما می گوئیم قوانین نسبیّت خودش با نظام اختیارات تغییر می کند. نظام اختیارات حاکم است بر نظامی که حکومت بر نسبیّت دارد، یعنی بر قوانین نسبیّت حاکم است، حتی خودشان هم ثابت نیستند و در حال حرکت هستند. نسبیّت حاکم، حق خلافت دارد نه نسبیّت محکوم. نسبیّت محکوم که یک نسبیّت اسیر است، این دیگر خلافت ندارد، اسارت که در شأن مولا نیست.

حجة الاسلام شاهرودی: شما در واقع ربوبیت تکوینی را تحلیل کردید و فرمودید نه جبر است و نه اختیار مطلق است، ربوبیت هم هست، همه اینها با هم هستند، فاعل متحرک مرتبط است، اما ربوبیت تشریحی را جاری نکردید...

۴/۳ - تبیین ولایت تشریحی در نظام ولایت

(ج): بفرمائید ربوبیت در مرحله مطلقه الهی اش تمام شد، حالا ربوبیت تاریخی یا ولایت انبیاء را بیان کنید.

(س): قصد من هم از ابتدا همین مسئله بود.

(ج): ربوبیت انبیاء یک حرف دیگر است، مرتبه اول که تمام شد، شخص یا کفر را انتخاب می کند و یا ایمان را انتخاب می کند، پس از انتخاب نمودن ایمان، طالب گوش دادن به حرف حق می شود. هرگاه انسان

مختلف خدا را بخواند، اما تمام تصرفات یک جمع عظیم در این عالم تبعی (تمام انواعش از مثبت و منفی) به دست یک نفر سپرده شده است؛ یعنی مشکلات برایش ایجاد می‌شود، ارزاق کفار هم در دستش هست، اما یک ذره هم عصیان نمی‌کند.

(س): در نهج البلاغه هم خطبه‌ای داریم که قریب به همین فرمایشات شما هست.

(ج): الی ما شاء الله در تاریخ هم مطلب را ملاحظه می‌کند، اینگونه نیست که مانند فقیه یک مطلب را در یک وهله ببیند. یک کاری که انجام می‌دهد، عکس‌العمل آنرا تا آخر تاریخ ملاحظه می‌کند، اثر کار طرف مقابلش را هم تا آخر تاریخ می‌بیند، شدیدترین تحملها را دارد.

۵ - جمع‌بندی: تسلیم بودن اجمالی حجیت اولیه، هماهنگی وحدت و کثرت حجیت ثانویه، برخورد به غیر حجیت ثالث در تفاهم و پیدایش نظام یقین حول محور واحد

انشاء الله در جلسه آینده هم همین بحث «تعبد، تسقین و تفاهم اجتماعی» را خواهیم داشت، اولاً: حجیت منتهجه هست و متغیر اصلی اش اختیار است. تصحیح خطایش به سنجش است و نهایتاً به انتخاب سنجشی می‌باشد، وحدت و کثرت و هماهنگی اش، اساس در صحت آن است. صحت از خود اختیار متاخر شد؛ به عبارت دیگر حجیت اولیه و حجیت مرتبه ثانی داریم که حجیت اولیه به وضعیت تسلیم بودن شما بازمی‌گردد البته بصورت اجمالی. حجیت ثانوی در

حاضر باشد که به حرف حق گوش دهد، انبیاء برایش نافع هستند والا «ونزل من القرآن ما هو شفاء و رحمة للمؤمنین ولا یزید الظالمین الا خساراً»^۱ اگر فرد استکبار به خدا پیدا کرد، حتماً نسبت به نبی اش استکبار می‌ورزد. حال به سراغ انبیاء صلوات الله علیهم اجمعین می‌آییم، طبیعتاً انبیاء محور ظهور مشیت بالغه الهی هستند. نوع اختیار، علم و قدرت انبیاء با نوع اختیار، علم و قدرت ما تفاوت دارد. ایشان قدرت بر اعجاز دارند و معجز هستند و ما این قدرت را نداریم. نوع علم ایشان لدنی است و ما چنین علمی نداریم، نوع اختیارشان همراه با عصمت است و ما چنین اختیاری نداریم. وضعیت وجودیشان فاعل محوری است، با فاعل تصرفی و فاعل تبعی تفاوت دارد. ما برای آنها خلق شده‌ایم، نه اینکه آنها برای هدایت ما نازل شده‌اند. تنزیل مطلب است که کسی بگوید آنها برای هدایت ما مبعوث شده‌اند. اگر تنزیل نکنیم، ما برای آنها خلق شده‌ایم. این مطلب، با مطلب آقای سروش از زمین تا آسمان تفاوت می‌یابد. برای اینکه اختیارات توسعه پیدا کند، اختیار تبعی نمی‌تواند بستر اختیار انبیاء بشود، چون اگر بنا بود که اختیارات و امتحانات محدود به امور طبیعی غیر انسانی باشد، امتحانات و ابتلائات بسیار ساده می‌شد و نوع پرستش بسیار ساده و به اصطلاح خودمان مانند پرستش یک کوهستانی می‌شد. یک انسان کوهستانی را فرض کنید که تمام زندگی اش را در کوهستان می‌گذراند - البته درویشها می‌گویند این انسان با عالم فلک الافلاک می‌تواند مرتبط باشد - این شخص نمی‌تواند خلافت کند و به زبانهای

دارید که نخود بار آن کرده‌اید، هر کدام از این نخودها یک وزنی دارد، همه این کامیون که روی باسکول می‌آید، می‌گویید این ده تن بار است و ترازو را به شدت به پایین می‌برد، اما این وزن ده تن از مجموع همان نخودها است. یعنی اراده‌های جدایی را که شما در وحدت و کثرت می‌بینید، اگر حول محور واحد واقع شود، منتجه‌اش سنگینی بزرگی را نتیجه می‌دهد که براحتی تکان نخواهد خورد. هرگاه این اراده‌ها متشتت باشند، معنایش این است که اختیار اولیه ظرفیت هماهنگ‌سازی کل را ندارد و با تجزیم آنرا آورده‌ایم. اینگونه نیست که خدا همه این قدرت را روی یک محور برگرداند و در یک دستگاه نتیجه‌اش یقین بشود، چون این مانند چیزی می‌شود که نتوانسته‌اید آنرا روی یک باسکول قرار دهید. اطرافش باسکولهای مختلف است و در حال حرکت و سیلان می‌باشد؛ یعنی نمی‌تواند به جاذبه واحد برسد، این دستگاه یقین درست نمی‌کند، چون حاصل این دستگاه دغدغه است، تحرک دارد، اما تحرک دغدغه‌آمیز.

وحدت و کثرتی که پس از سنجش هست، صورت می‌گیرد. مرحله سوم حجیت پس از برخورد به غیر؛ یعنی در سنجش انتخابی هست. در سنجش انتخابی شما به تفاهم اجتماعی می‌رسید؛ یعنی به بلوغ سعی و نهایی‌ترین مرتبه تلاش در تسلیم بودن می‌رسید، تسلیم بودن شما در این مرحله سوم، هم وحدت و کثرت دارد و هم در جامعه آمده است و هم به آنجا رسیده که برترین تسلیم بودن است؛ یعنی تسلیم بودن تشریحی و تفصیلی می‌باشد. اینجا حتماً جای یقین می‌شود، اما یقین مقنن، یقینی که از مبادی تا نتایجش قابل ملاحظه است.

حجة الاسلام میرباقری: یعنی سنجشی است که می‌تواند دیگران را هم هماهنگ نماید، سنجش شامل است، این مرحله سوم حجیت است.

(ج): آنگاه به نظر ما، مفهوم عقلانی تحلیل یقین همین مسئله است، چون در هر انتخابی، اراده‌ای را می‌بیند که اگر وحدت و کثرت نظام اراده نقض نشد، منتجه‌اش یقین است. بعنوان مثال، شما یک کامیون

«وَالسَّلَامُ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَةُ اللَّهِ وَبَرَكَاتُهُ»

فلسفه اصول

طبقه‌بندی مفاهیم

«رابطه بین شناخت و حجیت»

استاد: حجة الاسلام والمسلمین حسینی الهاشمی تنظیم از: گروه پژوهشی - کارشناسی اصول فقه دفتر فرهنگستان علوم اسلامی

بررسی شرط «عدالت» در تعریف علم و «فقاہت» در نزد قوم با تکیه
به دو ارتکاز منطقی و شرعی

فهرست:

۱ - «عدالت» شرط «تفقه و فقاہت» در نزد قوم در مقام عمل و عدم شرط عدالت برای علم در نزد قوم

در مقام استدلال و منطق نظری..... ۱

۲ - ضرورت تبعیت از عالم در موضوع علم او بوسیله جعل عقلائی و کفایت از عدم جریان

خیانت در کار علمی وی ۱

۲/۱ - عدم ضرورت مقید شدن عدالت در فقه الاجتهاد و علم اصول یا ابزار سازی برای منطق استناد..... ۲

۲/۲ - عدم شرط عدالت در تقلید متخصصین از مؤسسات یک علم بر اساس ارتکاز منطقی..... ۲

۳ - خروج موضوعی علم و قدرت بعنوان شرایط عامه تکلیف از اوامر شارع

بر اساس مبنای عقل گرائی ۴

۳/۱ - خروج موضوعی «احکام عقلی» بدلیل کشف از واقع از حوزه وحی بر مبنای عقلگرایی..... ۴

۳/۲ - فرق بین منصب کارشناسی و عالم شدن با بقیه مناصب اجتماعی و علت حکومت عالم بر بقیه مناصب..... ۵

۴ - مقید شدن علم فقاہت به عدالت بر اساس فرهنگ و ارتکاز متشرعه و نفی

اصل شدن برهان عقلی در آن ۶

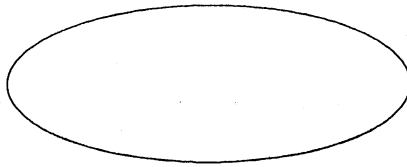
۴/۱ - ضرورت جریان تعبد در فقاہت یا ایجاد قانون در فهم از دین و خطر مستقل کردن

۷. حوزه تقنین و حوزه تفاهم

۵- پرسش و پاسخ به سوالات

۹/۱ - مستقل دیدن سه حوزه تعبد، تقنین و تفاهم اجتماعی و لوازم آن

نام جزوه:	فلسفه اصول
استاد:	حجة الاسلام والمسلمین حسینی الهاشمی
پیاده کننده:	آقای رضوانی
عنوان گذار:	حجة الاسلام صدوق
ویراستار:	خانم صدوق
کنترل نهائی:	حجة الاسلام رضائی
تاریخ جلسه:	۷۸/۱۱/۲
حروفچینی و تکثیر:	خانم رضوانی
تاریخ انتشار:	۷۸/۱/۱۸
کد بایگانی کامپیوتری:	۰۱۰۹۲۰۳۳
زمان جلسه:	۵۴ دقیقه



بررسی شرط «عدالت» در تعریف علم و «فقاہت» در نزد قوم با تکیه به دو ارتکاز منطقی و شرعی

بخصوص اینکه اگر شرط در اصل موضوع دخیل قرار نگیرد، نمی‌توان گفت اگر اعلم عادل نبود، تقلید از او باطل است.

حجة الاسلام میرباقری: در اصطلاح آقایان عدالت قید منصب است نه قید اجتهاد، لذا در تقلید از خود، عدالت را شرط نمی‌دانند.

۲- ضرورت تبعیت از عالم در موضوع علم او بوسیله جعل عقلانی و کفایت از عدم جریان خیانت در کار علمی وی

(ج): به تدریج بیان می‌شود... از نظر منطقی، نمی‌تواند برای علم این قید باشد! «علم» هم اهل خبره‌ای دارد، در دکترای علم، شرط «عدالت» وجود ندارد، منصب رجوع عقلا، به اعلم، مشروط به «عدالت» نیست، در امور اصطلاحی اجمالا خائن نباشد کافی است. در امور شخصی او کاری ندارند که چه کاره است، اما در موضوع اصطلاحی «علم» مانند

۱- «عدالت» شرط «تفقه و فقاہت» در نزد قوم در مقام عمل و عدم شرط عدالت برای علم در نزد قوم در مقام استدلال و منطق نظری

حجة الاسلام والمسلمین حسینی: سایر آقایان نیز در مقام عمل آنچه را بیان شد، قبول دارند. یعنی آقایان در تفقه و فقاہت شرط می‌کنند که چنانچه مجتهد صائنا لنفسه، حافظالدینه، مخالفالهواه، مطیعا لامر مولاه نباشد، تقلید از او درست نیست، یعنی در حقیقت عدالت و تقوا را شرط علم قرار داده‌اند، حال اگر علم بنا به تعریف منطق ضوری باشد، عدالت نمی‌تواند شرط علم قرار گیرد، چون تطرق احتمال و بدنبال آن بهترین گزینش هست (یعنی گستره‌گزینہ‌ها و گستره موضوعات و مواردی که انسان می‌خواهد انتخاب کند، بوسیله تطرق احتمال گسترده می‌شود)، قدرت بهینه‌گزینی و قدرت پردازش هم هست، پس از نظر دستگاه منطقی، اشتراک به عدالت صحیح نیست.

یک «اعلمی که در امور شخصی اش فاسق نیست» بدون تردید عرف «اعلم» را مقدم می‌دارد و تقلید هم یک امری مربوط به جعل عقل از اعلم است، چرا در اینجا شرط قرار نمی‌دهند؟ این در تفقه آورده می‌شود ولی در علم اصول یعنی علمی که علم حاکم است آورده نمی‌شود، چرا نمی‌آورند؟ دقیقا می‌خواهیم آن را به دستگاه منطقی برگردانیم: «ارتکاز مذهبی» یک ارتکاز است و «ارتکاز منطقی» یک ارتکاز دیگر! در ابزارسازی که قطعا نسبت به تفقه حکومت دارد، شرط عدالت نمی‌شود و عملا تقلید صورت می‌گیرد، یعنی اگر گفته شود «فقه الاجتهاد»، نه «اجتهاد فقیه»، (فقه اجتهاد، علم اصول است) در آنجا تفقه می‌شود که اجتهاد چگونه صورت گیرد، بلکه در آنجا حاکم است (البته موضوعات آنجا یک موضوعاتی است که در ابتداء امر روایات و آیات و امثال ذلک نیست. بحث منطق استناد موضوعا از مفاهیم و امر دسته بندی مفاهیم ... است که غیر از نصوص وارده از شرع و منابع شرعیه می‌باشد) ولی در آنها «عدالت» شرط نمی‌شود.

۲/۲ - عدم شرط عدالت در تقلید متخصصین از مؤسسات یک علم بر اساس ارتکاز منطقی

اگر آن را شرط می‌کردند، چه می‌شد؟ اگر می‌گفتند برای فقیه تبعیت از اصولی جایز نیست الا به اینکه احراز عدالت او بشود و در جواب بگویند. در آنجا تبعیت نیست بلکه فرد خودش از روی فهم به آن می‌رسند می‌گویند: خیرا برای اهل فن خوب واضح است که معنای تلقی یک علم غیر از تاسیس یک علم

آنچه را که ما در باب خبر نسبت به اهل سنت می‌دهیم که خبر موثق خبری است که طرف، خودش را ارزان نفروشد، و برای شأن خودش دروغ گفتن را بد بداند، برای خودش هويت و منزلت اجتماعی و اعتماد اجتماعی قایل است و لذا دروغ نمی‌گوید، ولی عادل نیست! جزء اهل خلاف است! اعمال اهل خلاف هم «کرماذ اشتدت به الريح في يوم عاصف...» (۱) (۱) ما در جائی می‌گوئیم عیبی ندارد که خبری را اگر نزد مشایخ توثیق شده باشد از یک موثقی نقل کنیم، ولی اینکه ما «عدالت» را در «اجتهاد» و قبول خبر واحد (صدق العادل) و در ابزار آن شرط می‌کنیم، عدالت به جعل عقلانی شرط تبعیت از اعلمیت نیست! در موضوع علم او با جعل عقلانی تبعیت از عالم می‌کنند، ولی شرط نمی‌کنند که وضعیت خصوصی او چگونه باشد! شما می‌خواهید پل بسازید، مهندس اعلمی را یا یکی از شرکتها را که دارای سابقه کارآمدی باشد قبول می‌کنید و هرگز کاری به خصوصیات شخصی افراد آن شرکت ندارید، اگر به شما بگویند که وضعیت داخلی دستگاه اینها درست نیست، شما می‌گوئید بنا به جعل عقلانی اشکالی ندارد چون در امور شخصی آنها است ولی در امور کاری مورد قبول هستند؟

۲/۱ - عدم ضرورت مقید شدن عدالت در فقه الاجتهاد و علم اصول یا ابزار سازی برای منطق استناد

حال باید دقت کرد در اینکه این شرط را برای غیر در منصب قرار میدهند و می‌گویند باید عادل باشد و آنرا در اعلمیت و تقلید هم دخالت می‌دهند، اما تقلید در جعل عقلانی که مشروط به چنین چیزی نیست! چرا نمی‌گوئید در عرف بین یک «عالم عادل» و

۱- (۱) سوره ابراهیم - آیه ۱۸

است، کاری که یک فقیه نوعاً انجام می دهد تلقی قاعده است، فقیه در فهم قاعده به احراز می رسد و عقلاً برای او «فهم قاعده» منجز می شود، نه «مبادی و تأسیس و حکومت بر کل علم»! و چه بسا افرادی که فقه الحدیث آنها بسیار خوب است ولی فقه القواعد آنها فقط در تلقی خوب است. حالا در یک جاهایی هم یک تعمیرهای ساده و بسیار جزئی در جاشیه مطلب انجام می دهند، ولی طبقه احراز تأسیسی غیر از احراز آموزشی است! خودش خوب می فهمد که حکومت و سلطنت را تأسیس نکرده است و خوب می فهمد که این اصل را تأسیس نکرده است و آن را دارد فرا می گیرد و به کار می گیرد و اصلاً نوع تقلید او با تقلید عوام فرق دارد، تقلید متخصصین است! نوع تقلید متخصصین یعنی تقلید صاحب نظران در ابزار نظر، طبیعتاً با تقلید عوام فرق دارد. برای عوام هیچ تصرفی فرض نمی شود، فقط تطبیق فرض می شود. مسئله گوئی که یک عمر مسئله گفته باشد ظرافت مسئله را می فهمد، یعنی می تواند خصوصیات بعضی از موارد را که شامل می شود یا بعضی از موارد را که شامل نمی شود برای مقلدین و عوام محض ذکر کنند، اما متخصصین در تقلید خودشان خوب می فهمند که وقتی تاریخ تحولات یک علم را مطالعه می کنند، ۵ نفر، ۱۰ نفر آمده و آنرا تأسیس کرده اند، این امر هم یک امر عقلی است، نه اینکه مخصوص به علم اصول باشد در کلیه علوم اینگونه است، در علوم که تخصص راه دارد تکامل تخصص، یک نوع دیگری از اجتهاد نسبت به فهم تخصص و بکارگیری آن و صاحب نظر بودن در جزئیات بکارگیری آن است. نسبت به یک سطح تقلید

است و نسبت به سطح دیگر اجتهاد در تطبیق است. آنگاه چگونه است که عدالت را شرط نمی کنند حال در پاسخ می خواهیم بگوییم که ارتکاز منطقی حکم می کند که عدالت شرط نشود! چون آنها می گویند علم حاصل شدنی است. خواهند گفت این دیگر چه شرطی است؟ می گوئیم چون موضوعاً خارج از منصب تبعیت از شارع است! همانطور که در علم طب و علم مهندسی، موضوعاً خارج از تشریح شرع است در علم اصول و علم منطق هم نیز از تشریح شرع خارج است! مگر اینکه یک مواردی که شارع دخالت کرده باشد و ما علت آنرا ندانیم و حدی را معین کرده باشد یا کم و زیاد کرده باشد ولی این حد هم کاشف از این است که این موضوع در این قسمت داخل در علم نبوده و خارج شده است، ولی «اصل علم» موضوعاً موضوعی نیست که شرع در باب آن نظر بدهد.

حجة الاسلام شاهرودی: در تقلید عوام در غیر

ابزار علم، در خود علم...

(ج): یعنی در شک بین رکعات....

(س): اینگونه نیست که آنها حتی شرط کارائی

علم را، آنطور که حضرتعالی فرمودید... بیاورند.

(ج): من شرط تقلید قرار دادم، پذیرش...

(س): یا در منصب، علم را به کارائی شرط کردید

که همان تقلید باشد، حال غرض من این است که آنها که شرط کرده اند در واقع باز همان منطق حاکم است، منتهی نهایتاً می گویند ما به چه دلیل حکم عقل یا حکم عقلاً را حجت میدانیم، پاسخ می دهند چون شارع روش جدید نیاورده است، در خصوص این قیود زیر و در اصل تقید روش جدیدی نیاورده است، ولی در

تقلید (خصوصیات مقلد) این خصوصیات را آورده است که مثلاً ۱۲ امامی باشد، عدالت داشته باشد. خلاصه آنها از ادله لفظیه استفاده می‌کنند، اینجا دیگر کار عقل نیست. لذا در آنجا نیز همین منطق حاکم است، یعنی مشی و روش یکی هستند چه در علم و چه در فقه.

۳- خروج موضوعی علم و قدرت بعنوان شرایط عامه تکلیف از اوامر شارع بر اساس مبنای عقل گرائی

حجة الاسلام میرباقری: چرا؟

(ج): برای اینکه شرع می‌گویند شخص در آنچیزی که اطلاع ندارد، به اعلم رجوع کند. می‌گوید اگر از مغز و اعصاب اطلاع ندارید به دکتر اعلم مراجعه نمائید، در پل سازی اطلاع ندارید به اعلم رجوع کنید. می‌گویند در مسئله علم، (که اعلیت موضوعاً بحث علم است و جزء شرایط عامه تکلیف است) اصلاً حوزه قلمرو نظر شارع نیست. علم و قدرت از حوزه قلمرو امر و نهی خارج است، چه علم نداشته باشند، چه قدرت نداشته باشند، چون تکلیف نمی‌آورد در حوزه که شارع نمی‌تواند چیزی را عوض کند! بیاورد و یا ببرد! (ما الان بر پایه منطق عقلگردد بحث می‌کنیم که تعبد به عقل را اصل می‌داند)

(س): یعنی حکم عقل نیست که حتماً باید از اعلم تقلید شود.

۳/۱- خروج موضوعی «احکام عقلی» بدلیل کشف از واقع از حوزه وحی بر مبنای عقلگرایی

(ج): نه، می‌گویند عقلاً در عمل شان این را قبول دارند که تشخیص اعلم با عالم در رتبه واحد نیست. می‌گویند اگر موضوع یک موضوع عظیمی است، یعنی هر چند احتمال ضعیف ولی محتمل قوی باشد، عقل حکم می‌کند که برای درک مصلحت باید به اعلم

تکلیف از اوامر شارع بر اساس مبنای عقل گرائی

(ج): حالا نهایت این است که اگر موضوعاً شارع بخواهد دخالت کند و چیزی را در خصوصیات اعلم قید قرار بدهد که اعلم را از کار بیندازد، جعل عقلاً می‌گوید باید فقط از اعلم تقلید کرد حالا به فرض محال که اعلم در خصوصیات شخصیه فاسق است.

(س): شارع آن را طریق قرار نداده است.

(ج): می‌خواهم بگویم اگر به جعل عقلانی، تقلید اعلم شد، موضوعاً نمی‌توانید اینطور بگوئید، اگر عرف حکم کند و اگر عقلاً حکم می‌کنند که باید به مهندس و دکتر اعلم رجوع کرد نمی‌تواند به غیر اعلم رجوع کرد. یعنی یک دکتر عمومی داریم که تخصص او در رشته مغز و اعصاب و جراحی مغز نیست، و یک دکتر داریم که جراح مغز است، اصلاً عرف اجازه رجوع به دکتر عمومی نمی‌دهد! حال بگویند که دکتر خوبی است، دارو می‌دهد، در بسیاری از موارد در دهات وقتی دارو می‌دهد بیمار را معالجه می‌کند، نماز شب می‌خواند، با تقوی و با ورع است و... اما هر چند می‌دانیم که دکتر متخصص در احوال شخصیه بی تقوی است! در عین حال عرف و عقل می‌گویند به متخصص مراجعه کنید، آنها نمی‌پذیرند که شما خصوصیات جزئی را بگونه‌ای

مراجعه کرد. مهمترین مطلب این است که: حوزه آن را حوزه نظر شرع نمی بیند که شرط از شرع بپذیرد، بلکه حوزه علم است! و تعریف علم را باید عقل بدهد. علم هم کشف واقع است، در کشف واقع معنا ندارد که گفته شود شارع چه می گوید چون درباره «وحی» که حرف زده نمی شود!

حجة الاسلام شاهرودی: وحی نیست ولی یک جعل شارع است. مثل همان وحی است، تعبد است، اگر بنا به فرمایش شما صرفاً طریقت بود، میفرمودید در اینجا عقل یا عقلا با آن ابزار و با توجه به منطقی که بر آنها حاکم است می گویند این دو تا در رتبه یکدیگرند - مثل حجیت یقین که چطور شارع نمی توانست.

(ج): صحبت را دقیقاً نمی توانید هیچ کاری بکنید، بحث درباره «علم» موضوعاً از نظر «شارع»، خروج دارد!

(س): ولی اینجا تعبد به «علم» است.

(ج): تعبد نمی تواند باشد! اگر خروج موضوعی از امر و نهی شارع پیدا کرد،

- مثل اینکه شارع امر کند که مجموع زوایای مربع ۳۶۰ نباشد، می گویند این دیگر چه امری است؟ - خروج موضوعی دارد!

(س): مثل حجیت یقین که خود آقایان می گویند.

(ج): می گویند شارع دلیلی برای جعل حجیت

ندارد.

(س): می گویند اینگونه نیست.

(ج): نه! دلیل آن را عرض می کنم، به صرف اینکه

آنها می گویند اینگونه نیست ما قبول نمی کنیم که اینگونه نیست! حال باید دید که علی المبنای اینگونه

هست یا نیست! سؤال ما این است که اگر تعریف علم اذعان نسبه است (تصدیق) و تمام شد، شرایط عقلی هم دارد. در یقین تازه می توانید بگوئید در مقدماتش ممکن است تقصیر کرده باشد اما در «علم» نمی توانید این را بگوئید! مسئله «علم» بالاتر از مسئله «یقین» است. معنای علم این است که از بدیهیات عقلی میتوان آغاز کرد و پشت سر همدیگر نسبتها را به روش منطقی صوری (روش سلب و ایجاب و قانون اندراج و امتناع و اجماع نقیضین) ملاحظه کرده و آن را به «علم» برسانید. در مسئله خود علم «موضوعاً»، اعلم و عالم یا اعلم است یا اعلم نیست! اگر اعلم است احراز نظر اعلم، ادق است، در مسئله ای که احراز ادق لازم داشته باشد نمی توان گفت باید به سراغ عالم رفت.

حجة الاسلام میرباقری: یک مصالح بالاتری از

تزامم با آن مصالح موجب می شود تا شرط عادل معین

شود. علت این است که چون تقلید در واقع منصب

ایجاد می کند تا مبدا منصب به دست غیر اعلم بیفتد...

۳/۲- فرق بین منصب کارشناسی و عالم شدن با بقیه

مناصب اجتماعی و علت حکومت عالم بر بقیه مناصب

(ج): «منصب علم» با «منصب حکومت» دو تا

می باشد، شما بگوئید من هزار منصب در امور دیگر

جعل می کنم سؤال این است که کارشناسی، «مربوط به

اعلم» است! بگوئید اصلاً ما او را سکه یک پول می کنیم،

بکن! و لکن کارشناسی، «کار اعلم» است! بگوئید او را

مرئوس وزیر دست و خفیف

و دلیل می کنم، هر روز او را خفت می دهم و... و لکن در

کارشناسی عقل می گوید: «علم با اعلم» است.

کارشناسی را با موضوعات دیگر فرق می گذارند! در

۴- مقید شدن علم فقاقت به عدالت بر اساس فرهنگ و

ارتکاز متشرعه و نفی اصل شدن برهان عقلی در آن

(ج): نه می‌خواهم بگویم شرایط عامه تکلیف را

عقل تمام می‌کند! کاری به شرع ندارد! ما به این فقه

می‌گوئیم: اینک شرط «عدل» را تعیین می‌کنید،

ارتکازی است شرعی، نه برهانی است عقلی! وگرنه ما

هم قبول داریم که فرهنگ شرع «عدل» را قبول داریم.

در فرهنگ شرع «تعبد» را قبول داریم - فرهنگ شرع هم

محترم است. تمام فقها هم نظرشان به همین است و

«عدل» را در کنار «کارشناسی» اشترط می‌کنند «عدل»

را به منزله تبلور عدالت و آن وقت هم عدالت را در حد

ملکه ذکر می‌کنند. ملکه، یعنی پیدایش حالت احتراز از

عصیان! التزام به بندگی! ملکه عدالت باید احراز بشود

تا بتوان تقلید کرد! پس «نوع علم» شرعی و فقاقت با

نوع علمی که در پزشکی و مهندسی است، در ارتکاز

این طایفه یعنی جامعه مذهبی، با آن طایفه فرق دارد!

حجة الاسلام میرباقری: در ارتکاز آقایان علم فرق

نمی‌کند، ممکن است از خود آقایان هم بپرسید که آیا در

اعلمیت، عدالت شرط است؟ می‌گویند، خیر! ولی

نمی‌توان از او تقلید کرد. یعنی این ارتکاز را نیز در

فقاقت می‌آیند، تحلیل نمی‌کند و آن را قید علم قرار

نمی‌دهند.

(ج): ما از این پائینتر می‌آئیم، آنها در تحلیل عقلی

به این می‌رسند که این صحبتها را می‌فرمایند. ارتکاز

متشرعه و متدنیین و جامعه مذهبی در نماز جماعت

هم عدالت است. در پای منبر گوش دادن هم می‌گوید

این آقا دعوت به آخرت می‌کند. اگر یک کسی دعای

ابوحمزه بخواند و اگر قشنگ و با آهنگ هم بخواند، ولی

موضوع علم و اعلمیت است! از موضوع دستور خارج

است، بله! شما می‌توانید بگوئید نباید در منصب قضا

بنشینند، نباید در منصب حکومت بنشینند...

(س): می‌گوئیم منصب تقلید هم به او نمی‌دهیم،

برای خودش مجتهد باشد و از خودش هم تقلید کند...

(ج): ولی «منصب کارشناسی» را داراست! حتی

حاکم هم باید مقلد کارشناسی باشد.

(س): آقایان می‌گویند: منصب تقلید، منصب

کارشناسی نیست.

(ج): صحبت من همین است: «اگر علم ندارید به

عالم رجوع کنید»، منصب کارشناسی است! عقلا هم

این حرف را می‌زنند، نه شارع! منصب منصبی است که

عقلا برای علم قائلند، پایه آن هم به تعریف علم بر

می‌گردد، تعریف علم از «مشروط شدن به عدل» ابا

دارد.

حجة الاسلام شاهرودی: برهان آن همین است که شارع

روش جدیدی نیاورده است، حالا اگر در یک قسمتی

روش جدیدی آورد... این تکیه‌ای که به روش آقایان

می‌کنند...

(ج): نه این برهان آقایان است برهان ما که نیست،

و مبنای آقایان خلاف این را می‌گوید. مبنای آقایان

می‌گوید هر جا دایره مدار بین حکم شرع و حکم عقل

شد، حکم عقل حاکم است و حکومت دارد! نمونه آن

اینکه آیا شارع می‌تواند مقدمات عامه تکلیف را رعایت

نکند در عین حال تکلیف کند؟! این «نه»، «آیا نه» عقلی

است یا «نه» شرعی؟!

(س): عقلی است، چون اصل دین با عقل ثابت

شده و طبیعتاً شارع نمی‌تواند خلاف عقل حکم کند...

مردم نمی‌گویند این دعای ابو حمزه دعوت به آخرت است، ممکن است در کنار آن گریه هم بکنند ولی گریه‌ای می‌کنند قبیل گریه برای گرفتاری یا بدهکاری‌شان و گرانی دنیا! این گریه از قبیل گریه‌هایی که توجه به عالم آخرت بیاورد، نیست.

یک کسی دیگر هم اصلاً در این باب صحبت نمی‌کند، صدای درستی هم ندارد ولی از وقف کردن‌ها، از مد از کشیدن‌ها، از قسم دادن‌ها از صحبت کردن‌ها پیدا است که دارد با خدا حرف می‌زند. حتی اگر گریه هم نکند و تماشا کند، حالا دعا هم نخوانده، بعد هم ناراحت است که چرا دعا نخوانده، آن وقت من در این فکر هستم که او چگونه دارد دعا می‌خواند؟!

مردم می‌فهمند که او در یک حالت توجه و سوزی است، منبری حرف می‌زند یعنی وقتی پای منبر او می‌رویم دعوت به دنیا نیست از زندگی او زندگی جباره نیست، زندگی او یک زندگی اهل عملی که خودش را برتر بداند، نیست، پیدا است؟ در این ارتکاز لازم نیست که شرع درباره آن مطلبی گفته باشد، «ارتکاز» کل متشرعه است و عوام است که اصلاً هیچ مسئله‌ای هم بلد نباشد.

دو روحانی در یک ده می‌روند، فردی که هیچ چیزی بلد نیست و تازه نماز و روزه هم بلد نیست، امروز پای منبری یکی از آنها می‌آید و بعد می‌گوید: این حرفی که منبری زد از باب اخلاص بود، می‌گفت: هرچه رنگارنگ باشد مال این دنیا است از من که آخوند و عمامه سرم تا تو که کت و شلواری هستی این رنگارنگی این دنیا است. عالم باشم، رنگ به رنگ این دنیا هستم، پولدار باشم رنگ به رنگ این دنیا هستم، اگر هر کسی مخلص باشد،

در آن عالم از او قبول می‌کنند. آنجا متاع اخلاص را می‌خرند. و فردا پای منبر روحانی دیگر می‌آید و او برایش ضرب‌المثل می‌زند، او را به خنده می‌آورد، به گریه می‌آورد و به اصطلاح عوام خیلی حرّاف است ولی می‌گوید: نه، آن آقا یک چیز دیگری بود، و این یک چیز دیگر! این ارتکاز را عرف می‌فهمد، و این برای متشرعه، عرف را می‌سازد. بله، آقایان در تحلیل عقلی آن به حیث و بیث می‌افتند و می‌گویند تقلید از اعلم چنین و چنان است.

۴/۱ - ضرورت جریان تعبد در فقاها یا ایجاد قانون در فهم از دین و خطر مستقل کردن حوزه تقنین و حوزه تفاهم

و یک قدم بالاتر از «فقه»، «فقاها» است و اگر ما یک مقدار دقت کنیم در آنجا بحث، بحث اعلیّت در باب «تبعیت از خدا» است، بحث قانون فهم دین است، اگر تعبد نباشد بازی می‌شود. و اگر بازی شد برای ارضای نفس، تمام می‌شود. ارضای نفس اقسامی دارد که یکی از آنها همین باب اصطلاحات است. از جمله شئون دنیایی، ریاست آخرتی بدست گرفتن در دنیا است، برو و بیای عواطف مذهبی برای انسان دگّه و دگّانی باز می‌کند و گاهی خیلی گرمتر از دگّه‌های دیگر و خوش مشتری‌تر است. چه حکومتی برتر از حکومت بر انگیزه است؟ حکومت بر انگیزه حکومت بر قدرت است. حالا اگر ما بخواهیم آنرا به تعبیر لوطی منشها ذکر کنیم یک بیت شعر است:

فدای پیراهن چاک ماهرویان باد هزار جامه تقوا و
کهنه تقدیس

مگر خلاف عفت در برابر حضرت حق جلت عظمته و

تفاهم هم باب دیگر و حوزه هر کدام هم مستقل شد به طوری که هیچکدام مقلد دیگری نیستند، اینکه ابزاری را که بتوان با آن تفقه کرد تحویل نمی دهد، به این که تفقه دینی نمی گویند. این علی فرض اینکه بپذیریم (که پذیرفتن آن شدیداً محل تأمل است) فقط در علوم حسی برای رفع حوائج مادی خوب است که این طور بگوئید که انسان در حوزه ای متعبد باشد، قدرت تقنین داشته باشد در حوزه دیگر و قدرت تفاهم هم داشته باشد در حوزه دیگر، در حوائج مادی می توان چنین کاری کرد. (عرض کردم این علی فرض تنزل است و گرنه محل تأمل است) ولی در حوائج شرعی هرگز نمی توان چنین کاری کرد. حوائج شرعی ارتباط با «حجیت» دارد.

حال اینکه فردی آدم عادل و خوب و دارای ملکه است معنا ندارد که نسبت حجیت را در تأسیس قاعده ندیده گرفت و پذیرفت که تقنین شدن در یک حوزه دیگری است. حال اسم این را هرچه می خواهی بگذارید: شذوذات، یا غفلت، یا ارتکاز عرفی و یا ارتکاز عقلانی، بالاخره چیزی را می بینیم که خروج از ارتکازات مذهبی است.

۵- پرسش و پاسخ به سوالات

(س): البته آنها، تقنین تعبد را می پذیرند و اینکه باید تعبد تقنین بشود.

(ج): بله ولی ما می گوئیم «تقنین تعبد» بشود، یعنی ضد آن.

(س): و اینکه شخصی که میخواهد تقنین کند خودش هم باید متعبد باشد.

(ج): بله و معنای تعبد، مقنن بشود، این است که

دعوت به نفس فقط دعوت به نفس چهار تازن است که انگیزه جنسی افراد را دعوت می کنند؟ خطر این خیلی بیشتر است. عفت نفس نداشتن در برابر دین و دین را وسیله دنیا قرار دادن و مستثکل به دین بودن خطرش خیلی بیشتر است. خیلی فاصله دارند. گاهی انسان خدمت گزار دین است، و گاهی مستثکل به دین! علامت مستثکل به دین است که می گوید از آب چگونه ذر آورم؟ گفت: شرع انور وسیع است تا اراده ملوکانه چه باشد؟ این مستثکل به دین است. یعنی هرگونه بخواهی می شود آنرا چرخاند. این در سطوح مختلف قابل ملاحظه است یک وقتی به ناصرالدین شاه چنین حرفی گفته می شود، و یک وقتی به جامعه چنین حرفی گفته می شود، بدون اینکه اینگونه بگوید می گوید آن را همانطوری که دلتان بخواهد در می آورم. «یحرفون الکلم عن مواضعه» را یک وقتی خیلی ادق از این می تواند در خود فقاهت بیاورد. چگونه می توان به مؤسسن فقاهت اعتماد کرد قبل از احراز اینکه تقوی شرط خود ابزارهاست؟ اینکه کسی که مؤسس است هم خودش با تقوی باشد و هم تقوی را در خود تأسیس نشان بدهد؟ و بالاتر اینکه اهمال در ابزار نشود، هرگونه اهمالی در ابزار و لو که شخص دارای ملکه عدالت باشد. البته فرد در امور شخصی خودش دارای ملکه است اما در کرسی تأسیس چگونه است؟ کرسی تأسیسی را که نمی شود کم حساب کرد؟ آیا می تواند ارتباط به دین و حجیت را هم مقنن کند؟ می تواند تعبد را مقنن کند؟ یا می گوید تعبد یک باب است و مقنن شدن هم باب دیگر.

حال اگر تعبد باب دیگری شد و تقنین هم باب دیگر و

کنید و لو جان یک مؤمن در خطر باشد.

(ج): «التزام به قول اعلم موثق واجب» است.

حجة الاسلام شاهرودی: البته در آنجا اگر شبهه

خیانت و مسئله دفع ضرر متحمل مطرح شود آنرا دیگر

از طریقت می اندازد و دیگر حکم عقلا آنجا نمی آید.

(ج): نه، عرض کردم در کارش موثق است و لکن

در امور شخصیه اش فاسق است.

حجة الاسلام میر باقری: متقی نیست ولی

می دانیم که در کارش نمی خواهد خیانت کند.

(ج): یعنی نمی خواهد شأن اجتماعی خود را

خراب کند دکتر است می خواهد در اجتماع زندگی کند

و در جامعه آبرو می خواهد.

۵/۱- مستقل دیدن سه حوزه تعبد، تقنین و تفاهم

اجتماعی و لوازم آن

حالا اینکه تعبد، تقنین و تفاهم اجتماعی بیان

شد آیا ضد آنرا هم می توانیم شرط کنیم و بگوئیم تقنین

هم باید نسبت خود را با شرع مشخص کنند؟ یا سه

حوزه مستقل باشد، حوزه اول که حوزه تعبد است و

اینکه انسان مخلص و خوب باشد مستقل باشد و حوزه

دوم یعنی تقنین هم مستقل باشد. حال مقنن کرد، ولی

نتوانست آن را به تفاهم اجتماعی برساند و آن موضوع

بحث با اعظم دیگر قرار دهد و فقط برای خودش

محرز شد، باید خودش عمل کند و دیگری هم از او

تقلید کنند و به آن عمل کنند، دیگر لزومی ندارد که آن

را با مجتهدین دیگر محل بحث و دقت نظر قرار دهد! و

حداکثر آن را با شاگردان خودش مطرح می کند. حالا

بعد از اینکه این عالم و آن عالم از دنیا رفت نفر سومی

پیدا می شود که می گوید بنا بر رأی مرحوم نائینی این

تعبد مستدل بشود، اما معنای اینکه استدلال معتبد

بشود، یک حرف بسیار بالاتری است و خیلی هم بالاتر

است.

(س): و حتی می پذیرند که تقنین تعبد، غیر از

تقنین امر آخرت است. یعنی می خواهیم برای تعبد

قاعده درست کنیم.

(ج): بله، ولی غیریت آن را به گونه ای که بتوانند

حجیت را در قانونگزاری احراز کنند. شرط نمی کنند.

(س): بله وقتی از اول قید تقوی را در معرفت قید

نکردند این مسایل طرح می شود و تا در آنجا قید

نخورد...

(ج): نه، در آنجا قید نمی خورد.

(س): و لذا علت اینکه هیچ یک از آقایان عدالت

را در اعلمیت شرط نمی دانند، همین است می گویند آن

کسی که عادلتر است، «اعلم» است (اعلم است که

عادلتر است) و لذا در تقلید از خودش عدالت را شرط

نمی داند و می گویند مجتهد فاسق می تواند از خودش

تقلید کند و تقلید از فرد دیگر بر او حرام است و لو

اعدل عدول!... این از باب یک ارتکاز مشرعه بیرونی

است که حالا بگونه ای هم به دنبال توجیه کردن آن

هستند.

(ج): و الا نباید بنا بر مبنا این را بگویند.

(س): بله، یعنی می گویند بنای عقلا باید به

امضاء برسد، و وقتی به امضاء رسید حجیت می شود و

امضاء هم در اینجا بیش از این نیست و لذا در طبابت با

وجود اینکه جان یک مؤمن هم در خطر باشد

نمی گویند عدالت شرط است بلکه وثاقت را کافی

می دانند، و می گویند اگر اعلم موثق بود به قول او عمل

حقاً و حق است، حالا در حالت خواب یا ذکر و یا بیداری باشد و اصلاً چیزی که به خیال تو نمی آید، اینکه من میکروفون را می بینم به این دلیل است که انعکاس نور در چشم بنده اثر می گذارد و یک فعل و انفعالات، شیمیایی صورت می گیرد که اگر آن فعل و انفعالات شیمیایی نباشد می گویند چشم شخص دچار ضعف شده و لذا نمی بیند ولی وقتی آن فعل و انفعالات شیمیایی رخ داد سلسله اعصاب، بستر یک جریان الکتریسته و یا... می شود، بعد فرد ارتباط با روح پیدا می کند و می بیند.

اگر بگوئیم دیدن اشیاء حسی هم روحی است خوب همین فعل و انفعالات شیمیایی در خواب هم پیدا می شود، با غذا هم فرق پیدا می کند، غذا را که تغییر دهید طوری دیگری خواب می بیند. این را امتحان می کنند و در روانشناسی این مسئله را تحویل می دهند و در روانشناسی هم آن را تحویل می دهند، می گویند اگر فلان دارو را مصرف کند دیگر خواب بد نمی بیند، خوابهای خوب می بیند. در بیداری هم اینگونه می گویند، می گویند حال این فرد از نظر روانی بدتر است. در بیداری هم یک دسته از دیدنها، باورها و رفتارهایی دارد مثل آن کسی که در خواب می دید بعد یک روانشناس مادی می گوید این عارف که ادعا می کند با چشم سر می بیند، خیال می کند که با چشم سر می بیند،

حال این سؤال مطرح است که آیا او را مشاهداتش معصوم است؟ و در آنصورت من چگونه قبول کنم که او درست می گوید؟ عجب این است که با یکدیگر هم نمی نشینند! می گویند اگر از اینجا به طرف یک عارف

است، و بنا بر رأی مرحوم کمیانی این است، بنا بر رأی آقا ضیاء هم این است. مختار ما هم قول نائینی و یا آقا ضیاء است، حالا اگر کسی بگوید اینها که همزمان بودند و شاگرد یک استاد بودند، آیا نمی شد بطور رسمی با هم بحث و دقت نظری داشته باشند و به یک نظر برسند؟ می گویند بله و لکن لزومی ندیدند چون برای شخص خودشان محرز بوده و لذا به همان چیز که برای آنها محرز بوده عمل کردند.

حال اینکه سه حوزه (تعبد، تقنین، تفاهم) قرار می دهند. استقلال آنها چقدر است؟

حجة الاسلام رضایی: حوزه سوم بنا بر فرمایش

شما خط خورده،

(ج): چرا؟

(س): چون اگر چنانچه همزمانی نشده، دو حوزه

اول را می پذیریم ولی حوزه سوم به این معنا وجود ندارد.

(ج): آیا حوزه سوم نباید وجود داشته باشد یا

وجود ندارد؟ این دو چیز است. کسانی که هم نظر و در یک موضوع اعلم هستند، اگر بنا به حجیت است که موضوع اصلی آن استفراغ الوسع، کمال الاهتمام. کمال اهتمام به چیست؟ شرط اول، دوم و سوم به کمال الاهتمام است. حقیقت مراحل اهتمام به خود تسلیم شدن بر می گردد، کمال اهتمام چگونه ممکن می شود؟ فرقی هم بین حکما، فقها و متکلمین ندارد، این عارف در مکاشفاتش مدعی است که عارف دیگری را به صورت حیوانات می بیند و یا اصلاً او کافر است و حکم به کفر او می کند، یک نحوه شاه سر دلربایی مریدان دارند و لو به نظرش می رسد آنچه را می بیند هوالواقع،

دیگر توپ می‌بستند، توپ ۵۰ هم نمی‌توانست راه را بپیماید، (یعنی نمی‌توانست عمل کند) و لکن آنها با یکدیگر در شکل بد مخالفت می‌کنند و واقعاً نسبت کفر می‌دهند. در صورتی که گاهی خدای متعال انسان را در برابر معصومین هم حفظ می‌کند، در حالیکه ما به طفیل آنها خلق شده‌ایم! یعنی برای آنها خلق شده‌ایم! مثل اینکه فرد یک مداد تراش برای فرزندش بخرد و برای او ببرد، ما هم برای آنها خلق شده‌ایم! وجود ما متعلق به آنهاست و برای آنها ملکیت حقیقی دارد! گاه خدای متعال ارتباط بنده‌اش را با خودش از آنها هم مستور می‌دارد، و گاهی از ملائکه مستور می‌دارد هر چند آنها مجرای نعمت هستند، خالق ماست و آبروی ما را نمی‌ریزد.

لکن چگونه می‌شود که یک عارف یک مرتبه تا حاق دیگری را می‌بیند که این یکی شبیه خرس بود، آن یکی شبیه خوک بود و آن دیگری شبیه گاو و... بود؟ (به ذهن من می‌آید که آنها عکس گاو و خرس را در حالات خود دیده‌اند و به فکر آنها بوده‌اند و بلافاصله برای آنها صورت درست شده است. و گرنه) خداوند بعضی گناهان را از ائمه هم که ما برای خاطر آنها خلق شده‌ایم مخفی می‌دارد. لذا به آسانی نمی‌توان تصدیق کرد مگر اینکه منابع حکم کند. خدای متعال خالق و ارحم الراحمین است، یعنی مهربان‌تر از معصومین (ع) خدای متعال است. خود معصومین (ع) هم برابر خدای متعال محتاج هستند، در حالیکه همه عالم برای آنها خلق شده است. در حالیکه در همه جا رکن هستند و در همه جا حضور دارند. «اصلاً قطب» به معنای محور بودن جز ائمه طاهرین، هیچ کسی نیست. احدی قطب

نیست. خدمت‌گزار بودن ربطی به قطب بودن ندارد. قطب یعنی «محور و منشأ»! هرگز کسی برای کسی قطب نیست. کسی نمی‌تواند بگوید من برای غیر قطب هستم؟ مگر کسی می‌تواند بگوید من در علوم ظاهری برای دیگری قطب هستم؟

در علوم ظاهری اگر برای فردی تطرق احتمالی حاصل شود باید منتظر باشد که دیگران چه اشکال بر او وارد می‌کنند، تازه از دیگران هم استنصار می‌جوید و تازه با همدیگر هم باید جلو بروند و هر جا هم شخص باور کند که او بوده که مطلب را حل کرده است جای آن است که خدای متعال او را محزون کند و به او بفهماند، برای اینکه کمک کردن در آنجا ضرر است، مگر اینکه خدا نخواسته بخواند «سنستدرجهم من حیث لا یعلمون» باشد. «قطب» صرفاً کسانی هستند که موضوعیت در طریق الی الله دارند و آنها حضرت محمد (ص) و اهل بیت طاهرین (علیه السلام اجمعین) می‌باشند که خیرات بوسیله آنها نازل می‌شود و بوسیله آنها شفاعت می‌تواند قبول بشود.

آقایان شرط خودشان را «تفاهم اجتماعی» بالمره نمی‌دانند! و حتی «تقنین» را هم شرط نمی‌دانند. «تقنین»، زیاندار شدن برای تفاهم است و ابزاری است که می‌تواند ارتباط با غیر پیدا کند و درک خودش را انتقال بدهد معنای «تفاهم» بلوغ سعی است، یعنی اجتهاد به تفاهم ختم می‌شود. بلوغ سعی یعنی اینکه هر چه از توان شخص بر بیاید در تسلیم بودن انجام دهد.

حجة الاسلام حسینیان: آیا این بلوغ سعی باید حتماً اجتماعی بشود یا اینکه به نحو فردی هم ممکن

است؟

(ج): اگر اجتماعی نشود من سئوال می‌کنم می‌گویم اگر شما حرفتان را به آقای مصباح مطرح کردید و جواب نداد، آنگاه به آن اعتماد کنید و اگر به آقای میرباقری مطرح کردید و جواب نداد، یک درجه اعتماد کنید ولی اگر خودتان در پستوی خانه نشسته‌اید و برای خودتان می‌بافید و جلو می‌روید به چه دلیل کسان دیگر آنرا نقض نکنند و رشته شما را پنبه نکنند؟ باید دقت کرد که یک فرد در هر جایی که نشسته یک طرف را می‌بیند ولی طرف دیگر را نمی‌بیند، نمی‌شود که در آن واحد فرد همه جهات را با هم ببیند. این نه برای من شدنی است و نه برای عارف و نه برای هیچکس دیگر. عارف خیال می‌کند که نحوه فهم او فرق دارد و همه جهات را با هم می‌بیند. برای موضوع کار عرفان، توجه به مطلب و عدم توجه، یک سطح دیگر و یک برش دیگر است، دیدن مطالب به گونه دیگر است. حالا اینکه امور اجتماعی اسلام را چگونه می‌بینید، و امور فردی آنرا چگونه می‌بینید، مطلب دیگری دارد که ما وارد بحث آن نمی‌شویم.

ولی هرگز شخص غیر معصوم نباید بتواند احاطه به جمیع امور پیدا کند، کسی می‌تواند احاطه به جمیع امور پیدا کند که «موضوعیت در طریق» داشته باشد. معنای موضوعیت در طریق این است که هم برای من طریق است و هم شما هم، برای کسی که این طرف را نگاه می‌کند طریق است و هم برای کسی که آن طرف را نگاه می‌کند طریق است. و در طرف بودن هم شرط است یعنی اگر از راه دیگری بروید، نمی‌رسید. کسی خیال کند که با ریاضت و یا با علم (فکر کردن) و یا با

عمل (تجزیه کردن) می‌تواند بدون واسطه بودن چهارده معصوم علیهم‌السلام، بنده خدا بشود شیطان کلاه سرش گذاشته و اصلاً شدنی نیست. آنگاه نوع احاطه آنها، نوع علم آنها، نوع فعل آنها و قدرت آنها از نوع علم و قدرت و فعل ما نیست، فرق می‌کند.

(س): تأسیس مفاهیم منطقی برای اینکه بتواند کثرتها را به وحدت برساند قطعاً باید به یک نفر برگردد. (ج): و لکن در «تفاهم» باید به جامعه برگردد. (س): تفاهم نحوه القاست.

(ج): نخیر! بحث را طرح می‌کنند، اشکال می‌کنند. اشکال می‌کنند یعنی مبنا بهینه می‌شود. (س): قطعاً تسلط او که حضور در منطق دارد بیشتر است.

(ج): اشکال! یعنی عجز و ناتوانی منطق را در بر خورد دیگران و در بر خورد به کار آمدیهای مختلفی که دارد، می‌بیند.

حجة الاسلام شاهرودی: ایشان می‌فرماید مقبولیت حد اولیه نهایتاً به شخص بر می‌گردد چون بالآخره اگر بخواهیم مقبولیت عامه را در نظر بگیریم، منطق جدید فقط با همین ابزار القا می‌شود، مگر اینکه بخواهید این را عمیق کنید.

(ج): بهینه چگونه صورت می‌گیرد؟ بعد از اینکه بهینه شد الان به چه چیزی رسیده است؟ به این که به میزانی که قدرت داشته باشیم: در مرتبه اول در «اظهار فقر» نسبت به معصومین و نسبت به خدای متعال از طریق معصومین (ع) در مرتبه دوم «مقنن ساختن» و در مرتبه سوم در «معرض انظار غیر گذاشتن»، وقتی این سه مرحله را پشت سر گذاشت آنگاه میتواند بگوید:

آنچه به نظرم می‌رسید که تلاش کنم، تلاش کردم. هم تلاش روحی هم تلاش ذهنی و هم تلاش حسی (که تلاش حسی آن شامل بحثی است که با آقایان می‌کنید و اشکالی که آنها می‌گیرند) و بیشتر از این دیگر نتوانستم (بیشتر از این نتوانستم) استفراغ وسع می‌شود، استفراغ وسع مرتبه تسلیم بودن است، انشاء الله تعالی. حجة الاسلام حسینیان: برای خودش هم باید تا مرتبه سوم بیاید؟

(ج): بله. برای خودش هم باید بیاید.
 (س): مرتبه اول مگر یک مرتبه از حجیت نیست؟
 (ج): نه! حجیت باید تا پایان بیاید، وقتی تا پایان بیاید از آن به بعد می‌تواند نسبت کیفیت بدهد، نسبت کیفیت را هم در حال حاضر می‌تواند بدهد. که اگر بعداً کسی اشکال دیگری کرد و یک کیفیت دیگری آمد این نسبت کیفیت هم حذف می‌شود.

«آخر دعوینا ان الحمد لله رب العالمین»

فلسفه اصول

طبقه‌بندی مفاهیم

«رابطه بین شناخت و حجیت»

استاد: حجة الاسلام والمسلمین حسینی الهاشمی تنظیم از: گروه پژوهشی - کارشناسی اصول فقه دفتر فرهنگستان علوم اسلامی

تحلیل از برهان عملی در نظام ولایت

فهرست:

تحلیل از برهان عملی در نظام ولایت

۱- جمع بندی: تبیین جریان حجیت در سه سطح جهت‌گیری، موضع‌گیری (انتخاب)، مجاهده

۱ (هماهنگی در عینیت)

۲ - «شهادت» عالی‌ترین مرتبه زبان تفاهم اجتماعی بعنوان برهان عملی ۲

۲/۱ - ممتنع بودن تحقق و جریان حرکت سنجشی بدون شفاعت اولیاء نعم در نظام ولایت ۳

۲/۲ - عدم امکان تفاهم با کفار بدلیل درگیر بودن اختیارات اهل ایمان با اختیارات کفار در جهت‌گیری ۴

۲/۳ - بیان تمثیلی از کیفیت تفاهم معصومین (ع) با جامعه زمان خود و تاریخ ۵

۳ - مقایسه اجمالی از دو مبنا در شناخت‌شناسی در نظام ولایت با حکماء اسلامی ۶

۴ - پرسش و پاسخ به سؤالات ۸

۵ - بررسی فلسفه شناخت‌شناسی بعد از اتمام عرفان شناخت‌شناسی حال بحث شناخت‌شناسی در

عرفان را خاتمه می‌دهیم و به بحث شناخت‌شناسی در فلسفه می‌پردازیم ۹

۵/۱ - نسبی بودن تعبد، تقنین، تفاهم در نزد غیر معصومین ۹

۵/۲ - تحلیل فرمایش حضرت امام (ره) درباره حکومت با تکیه تعریف تفاهم در نظام ولایت ۱۰

۵/۲/۱ - چند احتمال پیرامون فرمایش حضرت امام (ره) نسبت به حکومت (دقیقه نیست حق فقاہتہ یا مؤمن

۱۰ نیست حق ایمانہ).

۵/۳ - ضرورت ملاحظہ درون و بیرون در تفہم عینی برای روشن شدن منزلت تفہم ۱۱

۵/۴ - روشن شدن آسیب پذیری جامعہ درونی و درگیری با جامعہ کفر در تفہم عینی ۱۲

۵/۵ - ضرورت ارتباط انسجام تئوریکی در درون و کار آمدی عینی حول محور اختیار ۱۲

نام جزوہ:	فلسفہ اصول
اسستاد:	حجۃ الاسلام والمسلمین حسینی الهاشمی
پیادہ کنندہ:	آقای رضوانی
عنوان گذار:	حجۃ الاسلام صدوق
ویراستار:	حجۃ الاسلام حسین نژاد
کنترل نہائی:	حجۃ الاسلام رضائی
تاریخ جلسہ:	۷۸/۱۱/۶
حروفچینی و تکثیر:	خانم رضوانی
تاریخ انتشار:	۷۹/۱/۲۱
کد پایگانی کامپیوتری:	۰۱۰۹۲۰۳۵
زمان جلسہ:	۶۱ دقیقه



تحلیل از برهان عملی در نظام ولایت

- ۱- جمع بندی: تبیین جریان حجیت در سه سطح جهت گیری، موضع گیری (انتخاب)، مجاهده (هماهنگی در عینیت)
- حجة الاسلام والمسلمین حسینی: بحث درباره فهم و حجیت بود. بعد از اینکه راجع به فهم یا علم (نه مفاهیم) بحث شد، به مبحث نسبت آن با حجیت پرداختیم که حجیت دو مرتبه پیدا کرد، یک مرتبه آن به نحو اجمال است که به تسلیم بودن در حجیت تمام می شود. اگر بخواهیم تعبیر رایج آنرا بکار ببریم و تطبیق عینی کنیم، به مسئله نیت به نحو اجمال و دیگری به نحو تفصیل تطبیق می کنیم. در تفصیل از اختیار خارج می شود و به انتخاب کشیده می شود، یعنی از جهت گیری خارج شده و به موضع گیری تبدیل می شود، موضع گیری هر چند در بین حساسیتها و مفاهیم باشد، به معنای انتخاب است که حتماً علم بر آن سبقت دارد.
- علم به معنای کیف جریان اختیار، بر موضع گیری سابق است.
- مرحله سوم هم مرحله حجیت در اجراء است؛ یعنی مجاهده می باشد که این، مجاهده آخری است. معنای کفر یا تجلیدی را که در عینیت دارد، امکان دارد که ضد آن چیزی باشد که در انتخاب متوجه می شود؛ یعنی متوجه می شود که نمی تواند هماهنگ کند و این، قابل هماهنگی نیست، در گزینش، یقین به عدم هماهنگی دارد. معنای یقین هم در همین جا بدست می آید، ولی در عمل ضد آنرا انجام می دهد.
- بنابراین حجیت سه مرحله شد: ۱- حجیت در مرحله صدور عمل خارجی ۲- حجیت در مرحله موضع گیری (عمل ذهنی) یا مرحله انتخاب ۳- حجیت در مرحله قبل آن، مجموع این سه مرحله از حجیت با تبدیل آنها به نظام، طبیعتاً ۲۷ تا قسمت

چند ایندو از هم بریده، منفک و مستقل نیست.

۲ - «شهادت» عالی‌ترین مرتبه زبان تفاهم اجتماعی
بعنوان برهان عملی.

قبلاً ملاحظه کردید که وقتی تسلیم بودن می‌خواهد از مرحله اول به مرحله دوم برسد، بدون تأثیر و تأثر از نسبتها و سنجش نمی‌تواند عمل کند، طبیعتاً محدودیت مرحله سوم هم به مقدمات عینی خواهد بود؛ یعنی اختیار در سه سطحی که تفصیل پیدا می‌کند، در هر سطح، محدودیت‌هایش ظهور مجددی می‌یابد.

در سطح عینیت مقدور، مجاهده (در افتادن با محیط و موانع) می‌شود. در درگیری با موانع هم به مسئله شهادت می‌رسد. شهادت از طریق عزل تمام آن چیزی است که در سیطره اختیار در جهت می‌باشد. آیا این مرحله از آگاهی و تفاهمی که با جامعه مفروض است، ضرورت دارد یا خیر؟ ما در شناخت‌شناسی می‌گوئیم، برای صحبت کردن با جامعه، بالاترین ابزار، شهادت است. شاید سؤال کنید که آیا شهادت در دستگاه کفر نیست؟ می‌گوییم در شهادت شرط این است که شخص شعاری را که میدهد، بازگشت به مافع مادی این عالم نداشته باشد؛ یعنی برتری خودش، نژاد، ملیت‌اش بر غیر و مطامع دنیوی‌اش هیچکدام از اینها مورد توجه نیست. اینکه رزمنده‌ها در هنگام رفتن به جبهه می‌گفتند: ما به کربلا می‌رویم و حاضریم شهد بشویم، خارجی‌ها نمی‌توانستند بفهمند که این حرفها به چه معناست؟ حالا این یک نکته مهمی است که آیا تغییر ارتکاز نیز حتماً راهش از شهادت می‌گذرد؟ می‌گوییم بله، اما اینکه در چه موقعی، در چه زمانی،

خواهد شد که عنداللزوم باید بعد از بحث فهم و حجیت، جدول دوم آن رسم گردد. البته این کار، در صورتی است که بخواهیم به تفصیل درباره آن بحث کنیم، ولی ما به حد قدر متقین اکتفا کردیم. اما اگر بخواهیم بحث شناخت‌شناسی را دنبال کنیم، باید وارد جزئیات این بحث بشویم. این حد از بحث حداقلی است که کمتر از این، نمی‌توان سخن گفت و بسراغ مفاهیم رفت. پس حداقل باید به سه سطح از حجیت اشاره می‌شد، هرچند از جهت برهانی بودن، این بحث تفصیلی است، اما وارد جزئیات یعنی بحث از ضرایب و بحث شناخت‌شناسی نشدیم، پس این مرحله دیگر از بحث شناخت‌شناسی نیست، اگر بخواهیم وارد بحث شناخت‌شناسی نشویم و حجیت شناخته شود و اختیار هم در آن اصل باشد، باید راجع به اینکه شناخت انگیزه و رابطه‌اش با علم چیست؟ و همچنین درباره باعث و زاجر و... سخن بمیان بیاوریم.

البته در روانشناسی جدید به بحث شناخت می‌پردازند، اما به بحث انگیزه به این معنا که می‌گوئیم - که رکن بوده و بر شناخت حاکم باشد - نمی‌پردازند، در مرحله مادون بحث انگیزه‌ها، وقتی که بحث عاطفه و حالتها را ذکر می‌کنند، اینها را به عنوان یک خصیلت‌های مادی ذکر می‌کنند که در جلسه گذشته فی‌الجمله به این مطلب اشاره شد.

به نظر ما حجیت به شناسایی جهتگیری یا همان ایمان و کفر بر می‌گردد، و لو اینکه شما آنرا در مرحله تسبعی شناسایی کنید، بنا براین در روانشناسی اسلامی، روان‌شناسی یا معرفت به معنای روحی یا همان حساسیت بر شناخت‌شناسی حاکم است، هر

چگونه و در چه بلوغی لازم است، اینها محل بحث است. حتماً شما علت موضعگیری را به آگاهی بر نمی‌گردانید، چون جهت بعضی از اختیارها دنیاست و اینها در مقابل اختیارهایی قرار می‌گیرند که جهت آنها به سمت آخرت است. آنهایی که جهت اختیارشان دنیا است برای سلب ما از قدرت تفاهم اجتماعی، یک مرحله کارشان، مرحله برهان نظری و مرحله دیگرش هم برهان عملی است. و یک بخش از برهان عملی هم کارآمدهای مادی است، فرضاً صنایع برتر درست می‌کنند، ولی خیال نکنید که وقتی شما هم صنعت برتر تحویل دادید، استغفرالله مردم همه تسلیم شما خواهند شد، اینگونه نیست، چون محال است که شما بالاتر از معجزه انبیاء چیزی بیاورید. شما می‌خواهید روابط اجتماعی را تغییر دهید، تسلیم بودن شما در مقابل کسی است که تسلیم نیست و کفر می‌ورزد، پس در مجاهده، زبان درگیری پیدا می‌شود. این درگیری از مراتب نازله‌اش که درگیری با هوای نفس است شروع می‌شود و تا مراتب عالی‌اش یعنی درگیری با هوای نفس پیچیده شده اجتماعی (نظام یافته) مفروض است. ممکن است سؤال شود که جنگ با هوای نفس شخصی، مجاهده اکبر نامیده شده است، چرا شما می‌گوئید این درگیری کوچک است؟ در جواب می‌گوییم که جهاد با کفر در درجات مختلفی انجام می‌گیرد، گاهی جهاد با کفر برای خودنمایی انجام می‌گیرد، هر چند از او قبول می‌شود و شهادت او نیز قبول می‌شود، گاهی هم جهاد با کفر خالصاً لوجه الله انجام می‌گیرد که مظهر جهاد با نفس در شدیدترین وجه واقع می‌شود که جهادگر هیچ چیز را جز خدای متعال

در نظرش نیست این زبان تفاهم اجتماعی است. بنابراین مراتبی از تفاهم داریم که آخرین مرتبه‌اش شهادت است.

باید ببینیم که در شهادت چه چیزهایی واقع می‌شود؟ در شهادت شخص به نفع مادی نمی‌اندیشد، بلکه عالم دیگری را ملاحظه می‌کند؛ البته اقرار به قلب و اعمال است تا در نهایت انتخاب کردن عملی در مقابل عمل دیگری و فدا کردن همه آنچه را که دارد، همه اینها از مصادیق شهادت است. پس شناخت باب ایمان و کفر، بر علم و جهل و بر عقل و جهل مقدم می‌شود، ابتدا ایمان و کفر است، بعد ایمان و جهل است، در عین حال از هم تفکیک هم نمی‌شوند، بلکه یک مجموعه‌اند. در تبیین تفصیلی، به صورت موضعی میتوان آنها را بصورت جدا جدا مطرح کرد، ولی نسبت به همدیگر متقوم‌اند.

حجة الاسلام میرباقری: آیا منظور از عقل و جهل

به اصطلاح روایات است؟

۲/۱ - ممتنع بودن تحقق و جریان حرکت سنجشی بدون

شفاعت اولیاء نعم در نظام ولایت

(ج): بله، در روایات عقل و جهل را در قالب

حالات و حساسیتها بررسی کرده و جنود ملائکه و جنود شیاطین را مقابل همدیگر قرار می‌دهد. با توجه مباحث قبلی، پس از تسلیم شدن یا به عبارت بهتر به نسبت تسلیم شدن، سنجشی را که دارید بمعنای ایجاد نسبت است، ایجاد نسبت باید برای شما خلق بشود، بعنوان یک مخلوق تبعی؛ یعنی باید یک شفعی واقع شود، تا این شفع واقع نشود، سنجش نمی‌شود. مثلاً گاهی ذهن نمی‌تواند چیزی را بسنجد چون سنجش

بصورت بعد هستند؛ یعنی به نسبتی که اختیار هست به همان نسبت ابزارهای اختیار هست. مقدرات ثانی آن هم مقدراتی است که مربوط به این عالم می‌باشد، پس هر سه تا هستند، هر سطح هم بصورت جداگانه قابل بررسی است، بعد کل آن نیز قابل بررسی است و نظام آنرا هم می‌توان تحویل داد. (اگر سئوالی نیست وارد بحث دوم یعنی حجیت مفاهیم (نه حجیت فهم) شویم).

(س): این قسمت که فرمودید شهادت چندان ارتباط آن با کل بحث روشن نیست.

۲/۲- عدم امکان تفاهم با کفار بدلیل درگیر بودن اختیارات اهل ایمان با اختیارات کفار در جهت‌گیری

(ج): یعنی تفاهم حتما جریان اختیار است، یک سطح جریان اختیار در نسبتها و سنجشها است و یک سطح دیگر آن اعمال و ارتباط است، در ارتباط با مؤمنین ایثار نسبت به آنها مطرح می‌شود و در ارتباط با کفار درگیری و موضعگیری است. بنابراین تفاهم اینگونه نیست که تفاهم لیبرالی باشد. به این نکته خوب توجه کنید که هرگز اینگونه نیست که شما در تفاهم به دنبال ساختن جامعه جهانی مدنی باشید، چون باید «اذلة على المؤمنین اعزة على الكافرین» باشد، هرگز نمی‌شود با کافر تفاهم کرد، او در برابر حق تجلد کرده و کفر و عنانیت می‌ورزد جواب شما در برابر آنها «درگیری» است، البته در مرحله سابق بر این در مرحله (اتمام حجت) با آنها بحث هم می‌کنید و سعی می‌کنید که از جایی هم شروع کنید که آنها را مغلوب کنید، ولی آنها تسلیم نمی‌شوند کسی که در جهت‌گیری تسلیم خدا نشده و در موضعگیری ذهنی خودش هم تسلیم نشده

بمعنی اینکه انسان مانند دو کفه ترازو رابطه بین دو چیز را ایجاد کند، نیست تا دست خودش باشد، بلکه! تقاضای قبلی آن هست که مصحح اختیار و تکلیف می‌باشد، اما بعد، توسعه پیدا می‌کند. این با امداد حاصل می‌شود، امداد هم بدون شفیع نمی‌شود الان ما به دنبال تطبیق دقیق این مطلب به روایات مبارک در کتاب اصول کافی نیستیم، ولی اگر بنا شد حضور را در همه چیز عالم؛ یعنی در ترکیب شدن‌ها ببینیم، قطعا حضور آنها در ترکیباتی که در گمانه واقع می‌شود، خیلی بالاتر است. اگر گفتیم «من ذالذی یشفع عنده الا باذنه» و گفتیم قطره باران با خاک ترکیب نمی‌شود، مگر ملکی همراه آن باشد و مأذون باشد تا ترکیب را انجام دهد، در همه جای دیگر هم می‌توان گفت هر ترکیبی و هر تجزیه‌ای هم حول و قوه‌اش از خدای متعال است و هم مأذون به مشیت الهی بوده و عمله دارد، گمانه اشرف از تمام آن شفعاست و در کار آمدی هم، شفیع اختیارات به او بر می‌گردد؛ یعنی نظام ولایت کفر و ایمان در آن درست می‌شود و ائمه کفر و ائمه نور و ائمه نار در مقابل هم قرار می‌گیرند، چطور بگوییم که این با حضور ملائکه نیست. پس این کار حتما رئیس دارد و حتما با حساب درست می‌شود، البته الان نمی‌خواهیم وارد بحثهای شناخت‌شناسی به معنای عرفانی آن بشویم، فعلا فقط بحث حجیت و بدنبال آن مفاهیم را بیان می‌کنیم، به مقداری که در اینجا لازم بود به این بحث اشاره شد؛ یعنی این بحث یک اجمال و تفصیلی دارد، این اجمال و تفصیل بگونه‌ای نیست که حتی تا آخرین پایه، محور متغیر اختیار با محور متغیر سنجش از هم بریده شود، وقتی به فعل می‌رسد، حتما در آن اینها

نه آن طرف خط می‌افتیم (تفریط نمی‌کنیم) که بگوئیم همه مردم جهان روی هوا و هوس هستند و شما کار عینی نکرده و نظام سازی و تفاهم نکرده و بستر عینیت درست نکنید و نه این طرف خط می‌افتیم (افراط نمی‌کنیم) که بگوئیم عقل را وارد میدان کنید، دیگر دنیا آرام می‌شود.

حجة الاسلام حسینیان: شما تفاهم را به درگیری

تعریف می‌کنید، تفاهم بمعنای درگیری نیست، البته تفهیم شاید معنای درگیری داشته باشد که کسی بزور چیزی را به دیگری تفهیم کند.

(ج): خیر، وقتی شخص با مظلومیت نه از روی

ذلت کار می‌کند، فرضاً در آنجا می‌خواهیم که

«اشهدانک ما احکمت و لا امسکت و لا نطقت» یعنی تو

نه وقتی که خودت را نگه می‌داشتی و نه وقتی که سخن

می‌گفتی و... اینها از روی ذلت نبود کارهای حضرت، از

روی بیچارگی در برابر عمر نبود و از روی نتوانستن نبود.

این مطلب را خوب دقت کنید که زن یهودی وقتی

می‌بیند علی ابن ابیطالب که بطرف مسجد می‌برند،

می‌گوید اشهد ان لا اله الا الله و ان محمدا رسول الله آیا

بهتر از این تفاهم وجود دارد، این مگر بازور است؟! این

نه بازور است و نه بازراست، این نشان می‌دهد که همان

کرار غیر فرار و برنده جنگهای عظیم، الان حاضر شده

بدست آنهايي که از جهت ترس و دل و جرأت از بز

ترسو ترند، مظلومانه به مسجد برده شود. به او گفتند:

وقتی که پیغمبر آن همه معجزه کرد، شما ایمان

نیاوردی، چرا حال ایمان آوری. گفت: اینها که زور

ندارند حضرت را اینگونه به مسجد ببرند، زیرا علی (ع)

برنده جنگ خیبر است، جنگ بدر، حنین و احد و...

است، شما خیال نکنید که در تفاهم اجتماعی تسلیم شما می‌شود، شما می‌توانید از شدت نفوذ آنها در مسلمین پیش‌گیری کنید؛ ولی نمی‌توانید از نفوذ آنها در کفار جلوگیری کنید، کفار زبان یکدیگر را خوب می‌فهمند، در اهل نفاق هم نمی‌توانید نفوذ کنید، این فرق مهمی است بین ما و نظریه حکماء، چون حکماء خیال می‌کنند که وقتی برهان را آوردند، دیگر همه اهل دنیا درست می‌شوند. و گویا نزاع بر سر این بوده که چون مردم نمی‌فهمیدند، راه خلاف را می‌پیمودند، الان بشر به یک بلوغی رسیده است و ارتباطات نسبتاً رشد کرده است و عقلها هم وسعت یافته و مطالب را می‌فهمند و حالا همه چیز درست می‌شود و دنیا گل و بلبل می‌شود!

۲/۳ - بیان تمثیلی از کیفیت تفاهم معصومین (ع) با

جامعه زمان خود و تاریخ

بیانی را که شهادت امام حسین (ع) داشته و

خبائث بنی امیه را نشان داده و حقانیت خودش را نشان

داده است بیانی بود که از این به بعد هیچ بیانی رساتر از

او در عالم نخواهد آمد، این بیان با همه عظمتش چقدر

از مردم را علیه کفر برگرداند و چقدر از آنها (کفار) هم

ایستادند و در مقابل این بیان حضرت مقاومت کردند،

آنها می‌دانستند که یزید باطل است، با این حال

مقاومت می‌کردند نه اینکه نمی‌دانستند، حالا یک

مطلب عجیب دیگری را بگوئیم که آنها می‌فهمیدند و از

واقعیه کربلا متأثر هم می‌شدند و گریه هم می‌کردند، ولی

در عین حال بسیاری از آنها هم بطرف امام حسین (ع)

نیامدند چون می‌دانستند که مطامع شان نسبت به عالم

دنیا به دست حضرت اباعبدالله حل نمی‌شود؛ یعنی ما

شود، مردم بدنبال نفع‌شان هستند. لذا به دستور عقل توجه می‌کنند، چون راه کار این است که اول عرفان نظری و تحلیلی را به مردم یاد بدهیم بعد کم‌کم خود بشر به طرف عمل می‌رود و کم‌کم هم به ملکات فاضله می‌رسد.

در این صورت از این مباحث، جامعه مدنی در می‌آید، برای اینکه مفروض این است که بشر کاری و اختیاری نمی‌کند، مگر بخاطر جلب منفعت و دفع مضرت و چون اشتباه می‌کند به دنبال یک منافع می‌رود و یک مضاری را ترک می‌کند که آنها دینی نیست. اگر بصورت درست، کمال مسایل از اول تا آخر بشریت توضیح داده شود، همه دینی می‌شوند، حالا العجب ثم العجب به اینکه مرتباً بر خلاف این حرف را ملاحظه می‌کنند ولی در عین حال از حرفشان بر نمی‌گردند، یعنی این حرف را به طور مفصل در دانشگاه مطرح می‌کنند، یعنی از اول مباحث فلسفی، از بداهت عقلی تا پایان مباحث را برای دانشجو می‌گویند، او هم می‌شنود و حرفها را می‌فهمد و امتحان هم پس می‌دهد و نمره قبولی هم می‌گیرد، اما باز هم عمل نمی‌کند، اما آقایان بر نمی‌گردند تا بگویند که چطور شد که او عمل نکرد چون این هم یک سئوالی مهمی است که بگویند علت اینکه او عمل نکرد، چیست؟

(س): البته آقایان قایل به اختیار هستند، می‌گویند انسان می‌تواند بعد از فهم، جهود کند «جهود و ابها و استیقنتها»

(ج): شما با این فرمایش، مطلبی از ایمان کلامی آقایان گرفته و به شناخت‌شناسی فلسفی آنها قرض

نتوانست او را شکست دهد الان که شما در اینجا نشسته‌اید و می‌گوئید «اشهد ان علیاً امیرالمومنین و الائمه المعصومین من ولده حجج الله» احتجاج حضرت است که با شما تفاهم کرده است، پس تفاهم واقع می‌شود، دو عمد کفر و ایمان، روبروی هم قرار می‌گیرند، کلماتی که در اینجا ظاهر می‌شود و شهادتی که ظاهر می‌شود، هیچ شهادتی به پایش نمی‌رسد به همین دلیل گفته می‌شود «مهجة واضحة»، تو راه آشکار هستی.

۳ - مقایسه اجمالی از دو مبنا در شناخت‌شناسی در نظام ولایت با حکماء اسلامی

آن معقولیتی که در شناخت‌شناسی حکما بیان می‌شود و علت شر و بدی را ندانستن میدانند، پایه‌اش را هم ارتکازات بدیهی می‌دانند، در مبنای ما کلاً همه چیز تغییر یافته و اختیار روی همه مسایل سایه افکنده است؛ یعنی تسلیم بودن اصل است، وضع ابزارهای نظام تفاهم هم عوض شده است حالا اگر نخواهیم در بحث عرفانی آن، معنای خود شفع گمانه و گزینش و پردازش را ذکر کنیم در سطح بعد به بحث فلسفی آن می‌پردازیم. در سطح پائین‌تر بحث یعنی در شناخت‌شناسی می‌گوئیم تفاهمی که واقع می‌شود هم در نظام اختیارات (نظام نسبییت حاکم) و هم در نسبتها و هم در عینیت به مسئله موضعگیری‌ها و تناسبهای عینی بر می‌گردد،

دستگاه معقول می‌گوید محاسبه عقلی مهم است، عقل یک قدرتی است که آدمیزاد دارد و در آن از بداهتهای خودش کار را آغاز می‌کند و کار را به منطق هم ختم می‌کند اگر مسایل عقلی برای غیر هم گفته

میدهد.

(س): آیا اختیار را صفر می‌کنند؟

(ج): اختیار - به قول مرحوم آخوند(ره) - تابع داعی است و داعی هم تابع ذات است و ذات هم «ما جعل الله المشمشة المشمشة بل اوجدها»

(س): پس این دیگر جبر معرفتی نیست، بلکه

جبر ذات است.

(ج): یا به جبر ذاتی قایل می‌شوند و اختیار را

موضوعاً به معنای تخلف پذیری از اینکه راجح را بر مرجوح ترجیح ندهد، معنا می‌کنند، می‌گویند ترجیح مرجوح بر راجح عقلاً ممکن نیست، معنای این عدم امکان تا کجاست؟

(س): این معنایش این نیست که آن چیزی که

رحجان درست می‌کند، حتماً سنجش ماست.

(ج): ملاحظه رحجان و عدم رحجان، امر معقول

است یا امر غیر معقول است؟ این دیگر چه فرمایشی

است که شما می‌فرمایید؟

(س): منافع دنیا و آخرت را می‌سنجد و تشخیص

می‌دهد و دنیا را انتخاب می‌کند.

(ج): ما نباید از کلام به فلسفه قرض بدهیم و این

مطالب شما قرض دادن از کلام به فلسفه است، ما

فلسفه را علی‌المبنا بحث می‌کنیم، یک وقت می‌گوئید

آقایان چه می‌گویند، ما می‌گوییم بله، حتماً و همه

بزرگان ما انسانهای متدین متعبد متعهدی هستند و

حتماً آنها معتقد به رسالت نبی اکرم(ص) و اهل بیت

طاهرین و اهل ایمان به مبدا، معاد و وحی هستند، اما

یک وقتی می‌گوئیم باید لوازم مبنا را ملاحظه کنید،

کاری نداشته باشید به اینکه چه کسی قایل به این

مبناست و چه کسی از این مبنا تخلف می‌کند. ترجیح

مرجوح بر راجح عقلاً از عاقل سر نمی‌زند، این تعریف

همانند تعریف انسان اکونومیک اقتصادی در لسان کفار

است، انسان اکونومیک نیز اینگونه است، او اگر در

عینیت تخلف کرد، باید تئوری تئورسین را به تردید

بکشاند و تئورسین بگوید چرا تخلف کرد؟

اگر شما بوسیله علم فلسفه (فلسفه اولی) در

امکان و وجوب حل کردید که عالم مفتقر الی الله است

بی نیاز از خالق نیست و عالم آخرت قطعی شد، دیگر

شخصی که به این برهان (برهان عقلی نه به اعمال و

ملکه) رسیده است، نباید گناه کند، چون در مبنای شما

عقل حکومت بر عمل دارد.

اگر عمل، تابع ملاحظه موانع و مقدمات و

ملاحظه ملائمت به ذات باشد یا کمی پائین تر آمده و

تنازل کنیم و اصالت ماهوی بحث نکنیم و ملاحظه

معقولیت نظری (نظر آقای حائری) را ملاحظه کنیم. بر

فرض که ما نسبت به مسئله اصالت ذات مرجوح آخوند

در فلسفه تسلیم نشویم، ولی نسبت به معقولیت که

نمی‌توانیم تسلیم نشویم، این همه که می‌گویند که عقل

پیغمبر باطن است، به خاطر همین مسئله می‌باشد،

حتی می‌گویند عقل اعظم پیغمبر ظاهری است، در

حالی که ما می‌گوئیم: اعظم، پیغمبر ظاهر است؟ ما دلیل

داریم، ما می‌گوئیم به شفاعت اوست که ایمان شما پیدا

می‌شود و حکومت بر عقل شما دارد و حرکت عقل

شما نسبت به اعطا حضرت رسول تبعی است؛ یعنی

پیغمبری که برای رسیدن به بندگی خدا محور عالم

است، ایشان اصل است، وجود شما از جمله فهم و

ایمان شما به طفیل رسول الله (ص) است، ما اصلاً این

(ج): بحث درباره حجیت است. حجیت به تعبد، تقنین و تفاهم برگشت.

۴- پرسش و پاسخ به سؤالات

(س): حجیت در فهم؟

(ج): بله، تفاهم در چند سطر شد، یکی از سطوح تفاهم به عمل شد، بالاترین مرتبه تفاهم عملی در موضوعگیری هم به شهادت است.

حجة الاسلام صدوق: یعنی نسبتها در عمل هم جاری می شود و فقط نظری نیست.

(ج): اگر تفاهم را نظری محض بدانید، معنایش این است که بگوئیم مردم عقل گرا هستند، پس هیچ کس مرجوح را بر راجح مقدم نمی دارد.

(س): پس حجیت در فهم اعم از نسبت نظری و عملی می شود.

حجة الاسلام شاهرودی: این از طریق مفاهمه و لو از طریق دنیا...

(ج): یک مرتبه اش همین است، معنا این مفاهمه این است که می گوئید هماهنگ سازی، بعنوان محقق خارجی می شود، گاهی هم این امر ابلاغ می شود و طرف هم متوجه می شود، البته گاهی تنها یک سطحی و مرتبه ای را متوجه می شود، چون مراتب مردم مختلف است، اینکه آن زن یهودی در زمان پیامبر (ص) نتوانسته است بفهمد، به این دلیل بود که یک عده ای تبلیغات سوء می کردند و نمی گذاشتند که صدای حضرت به مردم برسد، مثلا می گفتند اینها سحر است، عقل و همت این زن مطرح هست، چون یک وقتی یک

قیاس را صحیح نمی دانیم که بگوئیم پیغمبر مقدم است یا عقل ما، این مانند فهم کودکانه است که گفته شود آیا هوا مقدم است یا آدم؟ اگر هوا نباشد، دیگر هیچ موجود زنده ای از جمله انسان نیست. باید هوا اول باشد تا انسان پیدا شود، مسئله پیامبر (ص) از هوا و جاذبه خیلی بالاتر است اگر ایشان نباشند، اصلا عقل نمی تواند وجود یابد.

معقولیت عمل به مرجوح، در زمان وجود راجح که عقلا تمام نیست و انسان عاقل و انسان اکونومیک؛ یعنی انسانی را که مادیها می گویند - چون به نظر من ایندو یک معنای شبیه هم دارد - محال است که از این مطلب تخلف کند، شاید بگویند که چرا روی این مسئله محکم ایستاده ایم؟ می گوئیم برای اینکه می خواهیم سرنوشت مسئله عقلا و ارتکاز عقلاء را در مفاهیم تمام کنیم. به نظر ما عقلا چه کسانی هستند؟ کسانی که تسلیم به دین می باشند و متشرعه هستند. این مسئله در لسان دین ما هم اینگونه است، آنهايي که به قول قرآن «و اذا خلوا الى شياطينهم قالوا انا معكم انما نحن مستهزون» (۱) (۱) که نمی توانند عاقل باشند، حتما آنها جاهل هستند، و حتما مجعولات آنها معیوب هست.

حجة الاسلام شاهرودی: در آیات قبل از این کفار سفیه شمرده شده اند.

(ج): ما حتما نمی توانیم کفار را عاقل حساب کنیم، به عبارت دیگر اینکه شما بخواهید عقل، مفهوم، مفاهیم و عقلا را در محاسبه اصل قرار دهید، درست نیست.

حجة الاسلام میرباقری: به نظر من شاید کمی ما در بحث جلو رفته ایم و ارتباط بحث روشن نیست.

جواب دقت کند، آن سخن را می‌فهمد و خیلی هم لذت می‌برد، ولی این تفاهمی است که بدون حضور طرف، تنها با نقل آن مطلب تمام می‌شود. بعداً خواهیم گفت که اگر این به زبان ایمان و به عاطفه مردم سخن بگوید، بشر نمی‌تواند در برابر او ساکت باشد. لذا متصرف می‌شود.

حجة الاسلام حسینیان: اگر ملاک تفاهم را

مظلومیت بگیریم نه درگیری...؟

(ج): اگر قدرت درگیری داشتید و در عین حال

مظلوم شدید این جای بحث است، مظلومیت بمعنای

ذلت پذیری نیست، بین ذلت پذیری و مظلومیت خیلی

فرق است.

۵ - بررسی فلسفه شناخت‌شناسی بعد از اتمام عرفان

شناخت‌شناسی حال بحث شناخت‌شناسی در عرفان را

خاتمه می‌دهیم و به بحث شناخت‌شناسی در فلسفه

می‌پردازیم.

۵/۱ - نسبی بودن تعبد، تقنین، تفاهم در نزد غیر

معصومین

سؤال مهم این است که آیا تفاهم مطلق است یا

نسبی؟ و نسبت تفاهم به چه معنا است؟ شکی نیست

که تعبد نسبی است، مگر تعبد معصومین که برابری با

تمام مراتب رشد دارد، یعنی فرض خطا و ذلل در آن

وجود ندارد، در جهتگیری همه (یعنی در تعبد همه

فرض) خطا هست، هر چند مکلف به آن نباشد، در

تقنین غیر معصوم هم زیاده و نقصان پیدا می‌شود. آیا

در تفاهم هم نیز وضع اینگونه است؟ یعنی بگوییم

یک‌عهده آمده‌اند و بحثی را طرح کرده‌اند آیا همه به آن

می‌پردازند، یا یک عده اصلاً اعتنائی به آن نکرده و یک

فرد همت بزرگی دارد و دنبال این مسایل می‌رود و یک وقتی هم مردم این زن را عقب و مشغول نگه می‌دارند و کار برای او درست می‌کنند و به حدی این زن برای بدست آوردن نان اشتغال دارد که نمی‌تواند وارد میدان سیاسی بشود، اما در عین حال یک چیزهایی را از دور و نزدیک می‌شنود که فرضاً جنگی اتفاق افتاد و علی ابن ابیطالب (ع) در شمشیر زدن پیروز شده است یا می‌شنود که مسلمانها امروز مکه را گرفتند، اینها برای ضعاف هم کم‌کم یک بستری می‌شود که بفهمند این شخص، توان‌مندترین است.

بعد همین زن می‌بیند که سه تا انسان نادان

احمق حضرت (ع) را بزور بطرف مسجد می‌برند، این

مسئله برای این زن بهترین برهان است.

روبرو شدن حضرت سیدالشهدا با دشمنان با

تمام آنچه که در اختیارش بود فی سبیل الله آنهم در تمام

مراتب جهاد و نپذیرفتن سلطه کفر و نفاق، این عمل

حضرت، بهترین بستر تفاهم است، هیچ بستر تفاهمی

از این قوی‌تر نیست، ائمه یک تفاهم‌های تاریخی دارند

که تاریخ را در خودشان حل می‌کنند، فقط به یک عده

خاص طرف مقابل خود با استدلال سخن نمی‌گویند،

مثلاً یک دسته از استدلالاتی از نبی اکرم و ائمه

معصومین هست که ممکن است شما به آن برسید و

بگوئید این استدلال را که حضرت کرده، عموم مردم

نمی‌فهمند.

فرمایشی را که حضرت در برابر ابن ابوالأوجا

فرمودند، مردم عادی که کار داشته باشند، نمی‌توانند

آنها بفهمند، مگر یک آدمی که کمی برای خودش

فراغت درست کرده باشد و در آن فراغت روی این

امام (ره) نسبت به حکومت («فقیه نیست حق فقاهاته یا مؤمن نیست حق ایمانه»)

به چند صورت می‌توان فرمایش امام (ره) را تفسیر کرد. یک فرض این است که خود ایشان در حال اداره عمل سیاسی است؛ یعنی با این وسیله ابزار قاطعیت می‌کند تا مخالفانش در برابرش ابراز قاطعیت کنند و اعلام موضع می‌کنند تا در برابرش اعلام موضع کنند یعنی امام (ره) در حال ایجاد درگیری است.

حجة الاسلام شاهرودی: مثل اینکه آقای میرباقری در آن سمینار فرمودند «کشف کشک است» (۱)

(ج): این اعلام موضعگیری است که در یک مرحله امکان دارد کسی مطالبی را بگوید بعد ببیند که کسی به آن اعتنا نمی‌کند تا بتوان مطلب را قابل بحث بداند، لذا موضعگیری می‌کند فرض دیگر این است که بگوییم ایشان می‌خواسته تعریف اجتهاد را عوض کند. اما با کمی دقت می‌توان فهمید که اگر بخواهند تعریف اجتهاد را تغییر دهند، جایش در مباحث دیگری اصولی است، از جمله در بحث مفاهیم که باید در فهم و تفاهم و مفاهیم این بحث وارد بشود، اگر در آن بحث چیزی عوض بشود، طبیعی است که در سر فصلهای دیگر مطالبی عوض شود.

باید بررسی شود که جایگاه تغییر تعریف اجتهاد بر اساس کا آمدی عینی اسلام کجاست؟ به نظر می‌رسد که در این رابطه باید وارد مباحث مفاهیم بشویم که بگوییم در بخش تفاهم، ابلاغ بوسیله معقول و اعلام رای محقق نمی‌شود، بلکه بوسیله اعلام موضع عملی تحقق می‌یابد، اگر کسی در این بحث با این مبنا

عده دیگر هم روی موضع خودشان پافشاری می‌کنند. ۵/۲ - تحلیل فرمایش حضرت امام (ره) درباره حکومت با تکیه تعریف تفاهم در نظام ولایت

مثلاً حضرت امام (ره) فرموده «یا فقیه نیست، حق فقاهاته یا مؤمن نیست، حق ایمانه کسی که قایل به حکومت نباشد». این بمعنای تصرف در تعریف فقاهات و عدالت یا حداقل در یکی از آنها است. بنا به تعریف امام (ره) شیخ انصاری هم یا فقیه نیست، حق فقاهات یا مؤمن نیست، حق ایمانه، اگر...، با اینکه شیخ انصاری ملقب به خاتم المجتهدین است و عدالت و ورع او هم بسیار بالا بود، باید ببینیم چند فرض در فرمایش امام (ره) مفروض است، چون من خودم پای منبر ایشان بودم و با دو گوش خودم این جمله را از ایشان شنیدم، که ایشان با یک ظمئینه‌ای فرمودند: «یا فقیه نیست حق فقاهاته یا مؤمن نیست حق ایمانه کسی که حکومت را در اسلام قایل نباشد» همین جا هم فرمودند: اینکه شیخ میگوید «دونها خرة القطاط، آن طرفش خرة القطاط است».

منی دانید که خرة القطاط درخت خار است که اگر انسان بخواهد با دستش آنرا خراتی کند، دستش به شدت مجروح می‌شود و نمی‌توان آن درخت را با آن همه خار خراتی کرد، شیخ (ره) فرمودند که «برای فقیه چیزی که ثابت است، ولایت بر چیزهایی است که صاحب نداشته باشد، مانند صغار، مجانین، انفال، غیر و غصبر و کارهای وامانده یعنی امور حسبه و دونها خرة القطاط است» اما حضرت امام (ره) میفرمایند آنطرفش خرة القطاط است.

۵/۲/۱ - چند احتمال پیرامون فرمایش حضرت

شد، طبیعی است که وظیفه اش در ابلاغ دین این است که موضعگیری عملی داشته باشد، در موضعگیری عملی هم بالاترین حد، ایجاد حکومت و نظام است. بنابراین اگر کسی در آنجا چیزی نگفت و اجتهاد (فهم و فقاہت) را به کار آمدی عملی تعریف نکرده است، همان حرف امام (ره) می شود که فقیه نیست حق فقاہته. شاید کسی پرسد که فقاہت به چه معنا است؟ می گویم فقاہت؛ یعنی فهم در دین، حالا اگر کسی در تعریف فهم، مسئله اقامه را نیاورده است، حتماً در باب اجتهاد و تقلید نمی تواند این مسئله را جریان دهد، در بحث حکومت و قضاوت و در بحث ولایت فقیه هم نمی تواند بیاورد، البته می تواند موضعگیری سیاسی کند که من بیشتر این فرض را در فرمایشات امام (ره) ترجیح می دهم، چون امام (ره) این تغییر را در منطق نیاورده است. امام در منطق و روش فقاہت (خود مفهوم استناد و فقاہت) اقامه را از شئون تفاهم و برهان قرار نداده است، می خواهد از موادی (مواد شرعی) که روش در آن مواد به کار گرفته می شود. مسئله حکومت را استفاده کند، لذا در آن بحث می فرماید در ابواب بسیار زیادی از فقه اختیارتی به فقه داده شده است که اعمال آن بدون حکومت نمی شود، شبیه این مطلب را به صورت نازلتری آقای منتظری در شکل استقصاء نمونه ها و جمع آوری مصادیق کرده است.

اما این مطالب معنایش این نیست که اقامه و موضعگیری و عمل را در خود مفهوم تفقه بیاورند و اختیار را بر آن حاکم کنند و معقولیت را به عنوان متغیر تبعی محسوب نمایند. بله از بعضی کلمات امام (ره)

این مطلب قابل استفاده است. شاید بگویند از کجای فرمایش ایشان چنین چیزی بدست می آید؟ از آنجایی که می گویم ایشان میفرمایند: «مصلحت حکومت نه با یک باب؛ بلکه با تمام فقه هم قابلیت تزامم موضوعاً ندارد». اگر گفته شود که موضوعاً قابلیت تزامم ندارد، معنایش آن است که موضوع حکومت یک موضوع برتر؛ یعنی موضوع کلامی است، اگر حکومت بعنوان موضوع کلامی محسوب شد، آنگاه سؤال این است که نسبت فقاہت به موضوع کلامی چگونه است؟ سؤال بعدی این است که آیا حکومت به معنای معقولیت است؟ حکومت از شئون ابلاغ و تفاهم است؟ اگر به معنای اول از حکومت باشد؟ و از اول شئون ابلاغ و تفاهم نباشد در تفقه و عدالت نخواهد آمد؛ یعنی همان فرمایش امام (ره) صدق می کند که یا فقیه نیست حق فقاہته یا مؤمن نیست حق ایمانه.

۵/۳ - ضرورت ملاحظه درون و بیرون در تفاهم عینی
برای روشن شدن منزلت تفاهم

اگر قایل شدید که اقامه بعنوان وسیله تفاهم در خود تفقه و فقاہت می آید، آنگاه حکومت در اینجا در خود مسئله تفاهم و تفقه قرار می گیرد؛ یعنی اولاً آخرین مرحله فهماندن، تفاهم اجتماعی می شود. ثانیاً: ابزار بالاترین مرحله تفاهم اجتماعی حکومت است. بنابراین این جمله که «یا فقیه نیست حق فقاہته»؛ یعنی ایشان نمی داند که برائت ذمه، بدون بذل و وسع در مرحله اقامه انجام نمی گیرد و اصلاح خطای آن نیز بدون این ممکن نیست، اصلاح خطا در دو مرحله است!

اولاً: در مرحله درونی است که اصلاح خطا با

(ج): خیر وقتی که از آن بالا به پایان می آید و وقتی که به پله آخر می رسد؛ این برخوردها را انجام می دهد.
(س): تفاهم بیرونی را اقامه می کند.

۵/۵ - ضرورت ارتباط انسجام تئوریکی در درون و کار آمدی عینی حول محور اختیار

(ج): به عبارت دیگر شما در مرحله نظری، بخش تئوری را به انجام می رسانید و با درون برخورد نظری می کنید، البته در این مرحله نیز ممکن است با بیرون برخورد کنید و شخصی اشکالات شما را هم به شما برساند؛ ولی آنچه در کارآمدی عینی هست، در مناظره نیست. شاید پرسید که آخرین پله تفاهم چه می شود؟ می گوئیم در مرحله آخر مشروط به این است که اختیار و تسلیم شدن به خدای متعال مبدأ کار باشد نه بداهت و معقولیت. ولی اگر بداهت و معقولیت مبدأ کار شد، می گویند وقتی که برای خودت روشن شد که همه طرف مطلب درست است، کافی است.

البته این شکل از کار انسان را به «خوش خیالی» هم می کشاند؛ زیرا گاهی انسان نسبت به یکی از حدها از جهتی مطلبی را ملاحظه می کند و یک ساختمان زیبای ذهنی هم برای خودش درست می کند که همه جایش با هم سازگار است، بعد گاهی ممکن است با یک خیال خاصی آنرا پنهان هم بکنند، می گویند یکی از بزرگان اشکالاتش را بر درس اصول می نوشت، بعد در سال یک بار آنها را جمع می کرد و در شط کوفه آنها را می شست، شاید بگویند که، چرا آنها را می شست؟ می گویند ایشان می گفت که «من کاری که انجام داده ام، اگر دیگران آنرا ببینند، ریا می شود.» این خوش خیالی است. شاید پرسیده شود که آیا در تفقه، باید عمل را

فقه است؛ به این صورت که برهان را در میدان علمی ارائه کنند تا دیگران بر آن اشکال کنند. تا در مرحله درونی بذل وسع بشود.

ثانیاً: در مرحله بیرونی نسبت به کفر موضع گیری می کنیم. پس تفاهم، زمانی که به عینیت می رسد، می بایست به درونی و بیرونی تقسیم شود تا اینکه منزلت تفاهم تمام شود؛ یعنی آسیب پذیری آن هم مشخص شود؛ اینکه واجب است دوباره سعی کنید، به این دلیل است که آسیب پذیری حرف شما در برخورد با حرف کفر...

حجة الاسلام میر باقری: یعنی شبیه آنچه که کفار برای اثبات تئوریهای خودشان، عمل را قید صحت تئوری خود می کنند و می گویند اگر تئوری در عمل جواب داد، صحیح است، در منطق تئوری یک مسئله پاسخگویی در عمل است.

۵/۴ - روشن شدن آسب پذیری جامعه درونی و درگیری با جامعه کفر در تفاهم عینی

(ج): احسن! یعنی معنای اختیار را «اصل» قرار داده اند، البته آنها در عالم، اثر مادی را اصل قرار می دهند و ما اختیار و تسلیم بودن را قرار میدهیم، تا می رسد به تفاهم و تفاهم هم سطوح مختلف دارد که یک سطح آن به داخل بر می گردد و بعد از هماهنگی داخل، سطح دیگر؛ برخورد با بیرون است؛ یعنی با اختیار مخالف برخورد می کند، آسیب پذیرش نشان می دهد که در ادامه کار چه کند به هر میزان که توانست پیروز شود، بذل جهد کرده است.

حجة الاسلام حسینیان: آیا این اقامه در مرتبه تقنین هم می آید؛ یعنی قید تقنین هم قرار می گیرد؟

است، اما برای به کفار برهان عملی است؟
 (ج): خیر کار تفاهم برای خود مؤمنین نیز اگر
 ناکارآمدی در برابر کفار معلوم شد، آیا وظیفه ایجاب
 می‌کند که دو باره روی افکارمان دقت کنیم؟ یعنی
 حجیت فهم دینی، به جهت تعبد بر می‌گردد نه به تعیین
 خارجی. تعیین خارجی در سه مرحله اصلاح‌کننده
 است، یعنی در مرحله تقنین، تفاهم داخلی و در مرحله
 تفاهم بیرونی (بیرون از جهت) اصلاح‌کننده است،
 آنگاه اگر هر سه تا واقع شد تازه استفراغ وسع در بندگی
 بیشتر است، فرق آن با اینکه حس را غالب بدانند این
 است که در اینصورت تسلیم به کفار می‌شوند که در
 جلسه آینده اینرا بحث می‌کنیم.

شرط تفاهم بیاوریم یا خیر؟ می‌گوییم اگر در تفاهم با
 کفار باشد، حتماً بر خورد عملی؛ یعنی کارآمدی عینی
 را شرط می‌کنیم.

پس بنا به مباحث مطرح شده، حجّت باید از
 مرحله «تعبد، تقنین و تفاهم» به ظهور عینی هم برسد و
 عکس‌العمل آن نیز باید اصلاح گردد. حالا این اشتراطی
 که عکس‌العمل آن پیدا می‌کند. چگونه است؟ آیا حس
 گرائی می‌شود؟ و آیا تعبد نسبت به شرع مشروط به
 محسوس شدن اثر می‌شود یا مشروط به محسوس
 شدن اثر نمی‌شود؟

حجة الاسلام رضایی: آیا می‌توان گفت پایگاه
 تفاهم اجتماعی در درون (برای مؤمنین) برهان نظری

«و آخر دعوینا ان الحمد لله رب العالمین»

فلسفه اصول

طبقه‌بندی مفاهیم

«رابطه بین شناخت و حجیت»

استاد: حجة الاسلام والمسلمین حسینی الهاشمی تنظیم از: گروه پژوهشی - کارشناسی اصول فقه دفتر فرهنگستان علوم اسلامی

مقید شدن جریان حجیت به کارآمدی عینی (غلبه اسلام بر کفر در عینیت)

فهرست:

۱. مقید شدن جریان حجیت به کارآمدی عینی (غلبه اسلام بر کفر در عینیت)..... ۱

۱ - ضرورت مشروط شدن منطق ولایت به کارآمدی عینی، بمعنای غلبه بر کفر و ابزار

بندگی شدن آن ۱

۱/۱ - درگیری با کفر برای دعوت به خوبیها و نفی بدیها و تصرف در وجدان عمومی بشریت در تاریخ به سلطه

و سلطه‌گری وهله‌ای ۲

۲ - نقص و کمال‌پذیری در تعریف علم (عدم عصمت) مبنای شروط و قیود جریان حجیت ۳

۲/۱ - تبیین مراتب بلوغ و استفراغ و وسع در چند مرحله حول محور تعبد و تسلیم بودن و تقسیم به دو

محیط درونی و بیرونی ۴

۲/۲ - تفکیک حوزه‌های معرفتی از یکدیگر از عوامل اصلی ضربه‌پذیری مسلمین ۴

۲/۳ - ضرورت بهینه نظام فکری و معرفتی برخاسته از حوزه‌ها بوسیله عدم کارآمدی عینی در نظام و پذیرفتن مسئولیت

فرهنگ حاکم بر اداره نظام ۵

۳ - پرسش و پاسخ به سؤالات ۶

۳/۱ - کفر و تسخیر کفر آميز طبيعت بعنوان محيط بيروني اسلام..... ۶

۳/۲ - ترسيم نظام کفر و نظام اسلام و تفاوت فاحش روحيات، اطلاعات و رفتار پر در هر دو نظام و تفاوت ميزان انسجام،

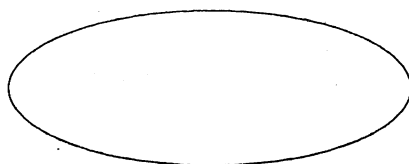
قوت و کارآمدی هر کدام..... ۷

۳/۳ - استقرار نظام کفر در شرايط کنونی بدليل تولی مسلمين به کیفیت برنامه ريزیهای آنها و التزام عملی

به برنامه های آنها..... ۸

۴ - جمع بندی از مباحث جلسه ۹

نام جزوه:	فلسفه اصول
استاد:	حجة الاسلام والمسلمين حسينی الهاشمی
پياده کننده:	آقای رضوانی
منوان گذار:	حجة الاسلام صندوق
ويراستار:	آقای رضوانی
کنترل نهائی:	حجة الاسلام رضائی
تاریخ جلسه:	۷۸/۱۱/۹
حروفچینی و تکثیر:	خانم رضوانی
تاریخ انتشار:	۷۹/۱/۱۹
کد پایگانی کامپیوتری:	۰۱۰۹۲۰۳۶
زمان جلسه	۵۸ دقیقه



مقید شدن جریان حجیت به کارآمدی عینی (غلبه اسلام بر کفر در عینیت)

حجة الاسلام میرباقری: بدنبال مباحث مطرح

شده پیرامون مفاهیم، این مطلب بیان شد که تفاهم تا تفاهم عینی نیز جریان پیدا می‌کند و قدرت هماهنگ سازی عینیت و هماهنگ سازی درون و بیرون، از شرایط حجیت است؛ یعنی ایجاد توسعه هماهنگ در عینیت و بالا بردن سطح کارآمدی عینی (ولایت عینی) شرط حجیت است. البته نه تنها شرط حجیت است بلکه قید خود تفقه نیز می‌باشد؛ یعنی اگر فقیهی نتواند عینیت را اداره کند تفقه او ناقص است. پس تفقه کامل تفقهی است که بتواند هم جامعه مسلمین و هم کفار را تسلیم کند و توسعه ایجاد نماید. البته لازمه این شرط این نیست که حس گرائی شرط تفقه باشد بلکه باید کارآمدی عینی به گونه‌ای در تفقه قید بشود که

کتاب و سنت را قید نزنند.

حجة الاسلام والمسلمین حسینی: ابتداء باید

معنای کارآمدی عینی در چند شکل ملاحظه و بعد بررسی شود که آیا کارآمدی عینی، تفقه را قید می‌زند؟ و اصولاً چه نوع از آن قید می‌زند و چه نوعی از آن قید نمی‌زند؟

۱- ضرورت مشروط شدن منطق نظام ولایت به

کارآمدی عینی، بمعنای غلبه بر کفر و ابزار بندگی شدن

آن

نظام کفر در عینیت حضور دارد و انسان نیز در

عینیت یک موجود عینی می‌باشد. یک دسته از

ارتباطات بین اسلام و کفر، ارتباطات نظری است. بدون

شک در بخش مباحثه نظری، اسلام بر کفر غلبه می‌کند.

می‌کنیم. البته آنها در وهله می‌توانند غلبه کنند ولی در حین غلبه انسانهایی که همراه آنها هستند در باطن فرو می‌ریزند و نظام آنها متشتت می‌شود.

اینکه در مورد وجود مبارک علی بن ابیطالب (ع) گفته می‌شود: «مولای انت حجة البالغة» آیا معنایش این است که آن حضرت کتب متعدد فلسفی نوشته‌اند و از فلاسفه تاریخ بشر محسوب می‌شوند؟ و خلاصه بلیغ بودن حجت آن حضرت چگونه است؟ اینکه می‌گوئیم: قتل تو را به دست دشمنانت قرار داد. «لتكون الحجة عليهم مع مالک من الحجج البالغة علی جميع خلقه»^(۱) این چه نوع حجتی است؟ این نوع از احتجاج چگونه احتجاجی است؟

اصولا در برخورد اسلام و کفر است که حقانیت اسلام نسبت به کفر و باطل بودن کفر در وجدان عمومی بشریت تمام می‌شود. حال آیا تفاوت اسلام و کفر فقط به کشته شدن است؟ آیا عملکرد مسلمانان با نحوه عملکرد اسکندر و نادر یکسان است؟ روشن است که دقیقا تفاوت در نحوه برخورد اینها می‌باشد. در اسلام هرگز دعوت به نفس، جهان‌گشائی قیصری و کسراتی، دعوت به قومیت و ملیت و دعوت برای نژاد و خانواده نیست بلکه دعوت به مکتب توام با تحمل شدیدترین مرارتهاست.

حال اگر موضوع مورد تأثیر در تکنولوژی، فن و منطق عینی را انسانها بگیرند - نه طبیعت - چه تأثیری بر انسان دارد؟ مثلا نحوه برخورد حضرت اما (ره) در شروع نهضت چگونه بود؟ از طرفی جمعیت ایران در

غیر ممکن است که بتوان گفت: منطق ما قدرت هماهنگ سازی دارد اما کفار بر مسلمین غلبه دارد! و این سخن اصلا معقولیت ندارد.

پس اگر ملاحظه شد که کفار بر مسلمین غالب شده‌اند در آنجا بلافاصله یا باید در منطق و یا در بکارگیری آن تردید کنیم؛ یعنی معیار صحت منطق فقط به تلائم بر نمی‌گردد بلکه منظور تلائمی است که بتواند در خدمتگزاری نسبت به وحی کارآمدی داشته باشد. اگر چنانچه ما از یک حدودی آغاز کرده و انطباط نسبت به حدود را نیز رعایت کنیم و نیز وحدت و کثرت را ملاحظه نمائیم اما در پایان به این نتیجه دست یافتیم که پس کفر حق است! طبیعی است که هرگز درست نیست بگوئیم: این نظام ذهنی که ما درست کرده‌ایم درست است. اگر چنین ادعایی بشود، یک حرف بسیار بی‌ربطی است. بلکه باید بلافاصله دقت کنیم که کجای این حدود اشکال دارد. کدام بخش از ملاحظه سنجشها دارای اشکال است. یعنی ما منطق را وسیله‌ای برای بندگی خدا میدانیم و این سخن بسیار فرق دارد با این صحبت که بگوئیم: می‌خواهیم کفار را ساکت کنیم. چون در شناخت‌شناسی و انسانشناسی معتقدیم براینکه هرگز فهم بشر عصمت ندارد و این مطلب قبلا به تفصیل بررسی شد.

۱/۱ - درگیری با کفر برای دعوت به خوبیها و نفی بدیها و تصرف در وجدان عمومی بشریت در تاریخ به سلطه و سلطه‌گری وهله‌ای

اکنون که در عمل عینی، اسلام در مقابل کفر قرار گرفته است، اگر مجاهدات کفر بخواند حقانیت کفر را اثبات بکند، حتما ما در نحوه برخوردمان با کفر دقت

۱- (۱) مفاتیح - زیارت حضرت امیر(ع) در روز عید غدیر

کنند که امتحانهای بزرگ و اجتماعی فرا نمی‌رسیدند. فقط به خاطر ترک دنیا دنیا بود که عمر در برابر مسلمانان نان و سرکه می‌خورد ولی هرگز نسبت به اصل جان خودش ریسک خطر نمی‌کرد.

حال آیا نظام الهی در صحنه تکنولوژی نیز پیروز است؟ اصولاً آن نوع از تکنولوژی، فن و بهره‌وری از دنیا - که برای خوبیها و جنگ با بدیها می‌باشند - با آن نوع از تکنولوژی که برای دنیا داری و زندگی در دنیاست چه تفاوتی دارد؟ حال اگر نوعی از تکنولوژی را به وجود آوردیم که در اعلاى کلمه حق و ابطال کلمه باطل بر کفار غالب شدیم این دیگر معنای حکومت حس بر ایمان نیست.

۲ - نقص و کمال پذیری در تعریف علم (عدم عصمت)

مبنای شروط و قیود جریان حجیت

حال شرط «عدم عصمت» را نسبت به صحت حجیت قرار دادیم چگونه است؟ بیان شد که در ابتداء باید وحدت و کثرت به صورت نظری، حول محور تعبد در منطق تمام بشود. سپس بیان گردید که این منطق باید بتواند هماهنگ سازی انظار دیگران (یعنی وحدت و کثرت‌های دیگران) را نیز بدست بگیرد.

در اینجا سؤال مهمی مطرح است که چرا وحدت و کثرت فردی کافی نیست؟ پاسخ این سؤال نسبت به کفار و شرایط عینی نیز مطرح است. اینکه گفته می‌شود در وحدت و کثرت، نقص و کمال وجود دارد یعنی اینکه تکامل استدلال وجود دارد به عبارت دیگر مثل وحی مطلق نیست. چرا حجیت مشروط به عرضه نسبت به غیر (یعنی تفاهم اجتماعی) می‌شود؟ در پاسخ می‌گوئیم: تا دیگران نسبت به آن اشکال کنند.

آن زمان نسبت به جمعیت عالم بسیار ناچیز بود و از طرفی ملت ایران نیز تکنولوژی و صنعتی نداشتند. از اینرو استکبار جهانی هرگز نمی‌توانستند با ایران مثل قضیه کویت و عراق برخورد کنند زیرا حضرت امام (ره) سخن از کشورگشائی نمی‌زد. اما برعکس صدام بدنبال کشورگشائی بود و لذا با او آنگونه برخورد کردند. قوای نظامی ایران حتی تا منطقه فاو یعنی داخل کشور عراق نیز رفتند ولی نتوانستند با ایشان آن خپان برخورد کنند، زیرا نمی‌توانستند به حضرت امام (ره) نسبت بدهند که میخواهد کشورگشائی کند. البته از طریق جنگ، فاو را نیز تصرف کردند و در مرز ایران فقط مشغول دفاع نبودند ولی آن جنگ فقط برای دفاع از مستضعفین بود، علیه ظلم مستکبرین نسبت به مستضعفین و خلاصه جنگ با مظالم بود؛ یعنی طرفداری از خوبیها و درگیری با بدیها بود.

لذا به خاطر همین این مسئله بود که کشته می‌داد نه بخاطر سلطه و سلطه‌گری یعنی فقط نسبت به اینکه خوبی و بدی کدامند و اینکه ارزش و ضد ارزش چیست، جنگ و درگیری بود. زیرا کفر هرگز نمی‌تواند الی الله والیوم الاخرة دعوت کند. کفر مجبور است انسانها را دعوت به دنیا کند و حتی در شکل نفاق نیز مضطر به چنین دعوتی است؛ یعنی در شکل نفاق نیز نمی‌تواند دعوت به خدا و روز قیامت کند.

اصولاً منافق نمی‌تواند مرارت در راه اسلام و خوبیها را تحمل کند فقط می‌تواند ریاضات نازله فردی - نه ریاضات عالیه اجتماعی - را داشته باشد. «ویوم خیبر اذا ظهر الله خور المنافقین» البته چندین جاسستی آنها ظاهر شد. منافقین فقط تا زمانی می‌توانستند نفاق

در محاسباتی که خود انسان انجام می دهد - می باشد.
ثانیا: برخورد با نظریات تئورسینهای دیگر (مسلمین).
ثالثا: شکستن محیط بیرون.

حال محیط بیرون برای ما کدام است؟ اصولاً بیرون از اسلام، محیط برای اسلام می باشد. وقتی جهت تعبد گفته می شود، بیرون از آن جهت، جهت طغیان در جهت استکبار می شود. اگر جهت استکبار بتواند به کارآمدی مسلمین آسیب بزند روشن است که مسلمین کم دقت کرده اند نه اینکه اسلام ضعیف است و ظرفیت اسلام در سرپرستی روح انسان ضعیف می باشد بلکه میگوئید: آیا همه اختیار سوء کرده اند؟ می گویم: می توانند اختیار سوء بکنند ولی هرگز مالک انسان نمی شوند؛ یعنی در عین تجلّد، اذعان حقانیت اسلام بارها به اثبات رسیده است به همین جهت است که هرگز درباره کفر نمی توان گفت: «فماتنا قضت افعالک و لا اختلف احوالک و لا تقلبت احوالک» (۱) (۱) ذاتی کفار این است که اقوال و افعال آنها متلون و قلوب آنها متشتت باشند. «تحسبهم جميعاً و قلوبهم شتى» کفار هرگز نمی توانند استقرار داشته باشند «مالها من قرار».

۲/۲ - تفکیک حوزه های معرفتی از یکدیگر از عوامل اصلی ضربه پذیری مسلمین

اصولاً انسان شناسی براساس یک شناخت شناسی انجام می پذیرد و لذا انسان شناسی نمی تواند با شناخت شناسی مرتبط نباشد.
براین اساس، ملاحظه می کنیم که معنای انفعال از حس

یعنی با نظام وحدت و کثرت بر اساس اصالت ماهیت و وحدت و کثرت بر اساس اصالت وجود با وحدت و کثرت بر اساس دستگاه منطق نظام ولایت برخورد کنند. میگوئید: غلبه هر حد اولیه و هر حکم اولیه ای در شامل شدن مسایل دیگر و نیز غالب شدن بر هماهنگ سازی، دلیل بر این است که بالاتر از بقیه می باشد؛ یعنی بر اساس استفراغ و سع به عمل آمده مثلاً به منطق شماره یک عمل کرد بلکه باید به شماره دو عمل بشود. حال این مطلب چه چیزی را تمام می کند؟ حجیتی که به عنوان اساس حقانیت بیان شد، هنگامیکه به مقام وحدت و کثرت می رسد به حقایق نمی رسد زیرا اگر به حقیقت مطلق می رسید دیگر اضافه و نقصان در آن راه نمی داشت یعنی اگر به حقایق به صورت کماهی و مطلق می رسید زمانی که برای شخص تمام می شد، دیگر ارائه آن لازم نبود تا دیگران بر آن اشکال کنند بلکه در حقانیت اش مطلق می شد. پس اگر حجیت در حقانیتش مطلق بشود و نقص و کمال در آن فرض نداشته باشد، دیگر نه در درون لازم است هماهنگ سازی را تمام کند و نه در بیرون لازم است غلبه را اثبات نماید.

۲/۱ - تبیین مراتب بلوغ و استفراغ و سع در چند مرحله حول محور تعبد و تسلیم بودن و تقسیم به دو محیط درونی و بیرونی

اما اگر گفته شود معرفت بشری مثل وحی مطلق نیست آنگاه بلوغ سعی در تسلیم بودن و تعبد است و از این جهت حجت خواهد بود. در اینجا است که مراتب بلوغ ملاحظه می شود. یعنی اولاً: ملاحظه عدم ناهنجاری (وجود تلائم) و ملاحظه وحدت و کثرت -

این می شود که ما محیط سازی کفار را اصل بگیریم و بعد آنرا به زبان مذهب ترجمه کنیم. چنین سخن باطلی را محال است که ما بگوئیم.

اساسا حس وقتی بر دین غالب می شود که دین تأویل به حس بشود. منظور از حس، محیطی است که کفار می سازند اما در جنگ و درگیری با کفار، هرگاه آسیب پذیر شدیم فوراً ارزیابی و دقت کنیم که کجای کار ما اشکال دارد؟ کجای مدل فیزیکی و یا مدل ریاضی ما دارای نقض است؟ کجای مدل برنامه ریزی و مدل مدیریت و اصولی ما اشکال دارد؟ چرا که اصل بر خاتمیت و حاکمیت اسلام است یعنی اصلی را که قرآن بیان میفرماید: «ولاتحنوا و تحزنوا انتم الاعلون ان کنتم مؤمنون» (۲) (۱) این اصل دیگر قابل شک نیست.

بر مبنای قوم - نه بر مبنای نظام ولایت - اساسا سه حوزه معرفتی جداگانه وجود دارد:

۱ - حوزه معرفتهای نظری و عقلی و فلسفی

۲ - حوزه معرفتهای دینی و نقلی

۳ - حوزه معرفتهای حسی و تجربی

بر اساس این دستگانه، تقسیم بندی امور انجام شده و بنا شده که شورای نگهبان، علماء و ولی فقیه درباره مشروعیت دینی آنها نظر بدهند و یک حوزه دیگر نیز حوزه تجربی است که بر عهده کارشناس می باشد. یک روزی می گفتیم: «تکاد السموات یتفطرن» (۳) (۲) (نزدیک است که آسمان پاره شود)؛ برای اینکه سرمایه داران آمده اند تا در ایران سرمایه گذاری کنند. در سال ۱۳۴۸ بدنبال بالا رفتن قیمت نفت برای اینکه پولها مجدداً به جیب خودشان برگردند، نظام های سرمایه داری برای ساختمان و چیزهای دیگر

کنسرسیوم درست کردند، به دنبال این مسئله در آن زمان آیه... سعیدی شهید شدند یعنی اسلام به خاطر سرمایه گذاری خارجی شهید داد.

اما امروز ما با دست خود نظام پولی را حاکم کرده ایم که اولاً: باعث شده تا پولهای مسلمین در بانک متمرکز گردد و ثانیاً: بعد از ایجاد اختلاف طبقه و جمع آوری پولها، نحوه اداره آن منتهی می شود به اینکه پولها در بین مردم کم شود. بعد می گوئیم: برای اشتغال هر فردی، پنج میلیون تومان سرمایه لازم است و این تعداد هم بیکار وجود دارد و لذا در مجموع این مقدار سرمایه گذاری کنیم. اما ما این مقدار سرمایه را نداریم. اینجاست که مجبوریم از دیگران دعوت کنیم تا در اینجا سرمایه گذاری کنند. من هرگز دولت را در اینگونه کارها مسئول نمی دانم، بلکه روحانیت باید فکر کنند که آیا تقسیم بندی و تفکیک حوزه های معرفتی انجام گرفته اشکال ندارد؟

۲/۳ - ضرورت بهینه نظام فکری و معرفتی برخاسته از حوزه ها بوسیله عدم کارآمدی عینی در نظام و پذیرفتن مسئولیت فرهنگ حاکم بر اداره نظام

حالا سؤال دیگری نیز مطرح است مبنی برای اینکه تا چه زمانی می توانند به فکر نیفتند؟ مگر نباید نسبت به هر آنچه که در عینیت اتفاق می افتد، فکر کرد و گفت: ممکن است نسخه ای را که داده ایم اشکال داشته است؟ اینکه حوزه معرفتهای حسی را جدا کرده ایم آیا مگر نباید بدنبال بروز اشکال و ناهنجاری

۱- (۲) قرآن مجید - آل عمران، آیه ۱۳۹

۲- (۳) - قرآن مجید - مریم، آیه ۹۰

فکر کنیم که ممکن است این تقسیم‌بندی ما اشکال داشته است؟

پس در برخورد مسائل حسی با محیط ایمان، هرگز نباید دنیا را اصل قرار بدهیم و بر سر آن بسازیم و یا دین را بر اساس آن تأویل کنیم. بلکه باید در برخورد عینی با کفر باید دقت کرد که آسیب‌پذیری ما از کجاست و وقتی محل آسیب‌پذیری را پیدا کردیم هرگز نباید به اسلام شک کنیم زیرا خاتمیت اسلام قطعی است. یا ممکن است - معاذالله - کسی بگوید: حتی اگر ما تسلیم اسلام هم باشیم، عالم راه دیگری ندارد جز اینکه کفار مسلط شود. این سخن باطل محض است و هرگز نمی‌توان چنین حرفی را گفت. زیرا روشن است که اشکال مربوط به حدود و محاسبات ما می‌باشد. البته عیبی هم ندارد که گفته بشود این حدود اولیه و محاسبات آن، در زمان خودش درجه یک بوده‌اند. لذا هرگز نباید اینگونه تلقی شود که کسانی که در زمان اصالت ماهیت (زمان شیخ الرئیس) از دنیا رفته‌اند کافر مرده‌اند. بلکه می‌گوئید: آنها واقف به لوازم حرف‌شان نبودند. اما مؤمن، متعبد و... بودند و بهشتی هم هستند. حالا می‌گوئید: لوازم حرف صدرالمتألهین معلوم شده دیگر نباید بر آن اساس فکر کرد. هم چنین نظریه تفکیک حوزه‌های معرفتی در گذشته - که حکومت به دست ما نبوده است و بلکه اداره امور حسی به دست حکام جائز بوده است - نظریه درستی بوده است. اما اکنون که اداره امور حسی به دست دین است و لذا باید نسبت به این تقسیم‌بندی تردید کرد.

پس کار آمدی در برابر کفر شرط حجیت می‌شود و ارتباط با عینیت هم صرفاً از این منظر ملاحظه

می‌شود. تسخیر عالم در مقابله با کفر چگونه شد؟ یعنی ممکن نیست که در کارآمدی شرح صدرللكفر اعظم از شرح صدر لایمان در هیچ مرتبه‌ای باشد. ظرفیت سرپرستی اسلام برای شرح صدر لایمان افضل و برتر از ظرفیت کفر برای شرح صدر للكفر می‌باشد. حتی یک مورد از آن مقاومت‌هایی را که ائمه طاهرين در هنگام سختی و مشکلات متحمل شده‌اند نمی‌توان در دستگاه کفر در تمام تاریخ دید. هرگز کسی نمی‌تواند بگوید که در مقاومت، کفر در مقابل ایمان پیروز شده است. همین طور هرگز اسلام در وفاداری نسبت به خوبیها شکست نخورده و هرگز شکست نخواهد خورد و کفر همیشه شکست خورده است و خواهد بود. اگر احیاناً بر اثر فطوری، صنایع آنها تا خانه ما آمده‌اند به خاطر این است که نظام ذهنی ما ناکارآمد است. به عنوان نمونه هیچ یک از فقها، علوم دانشگاهی را مثل شرب خمر حرام نمی‌دانستند. البته مقاومت و مقابله‌هایی صورت می‌گرفت و همه گذشتگان ما محترم و بهشتی هستند و عندالله درجه دارند و... لکن سخن شان ناقص می‌باشد.

۳- پرسش و پاسخ به سؤالات

(س): اصولاً حس را به دو نحو می‌توان برای فهم قید قرار داد: ۱ - حس در فهم دین اصل بشود ۲ - کار آمدی حسی به نفع دین با حفظ جهت در صحت فهم شرط بشود.

۳/۱ - کفر و تسخیر کفرآمیز طبیعت بعنوان محیط

بیرونی اسلام

(ج): یعنی بگوئیم کفر بیرون است. نه طبیعت اگر چنانچه کفر طبیعت را تسخیر می‌کند. طبیعت را کافرانه

است - هر چند که مجبور شد حاکمیت عمرعاص را قبول کند - امام (ره) نیز حق است هر چند که حکمیت سازمان ملل را قبول کردند و این جریاناتی که پیش می‌آیند دنباله همان حکمیت است.

(ج): هیچ کس نمی‌تواند بگوید: در دعوت به خدا و آخرت، بنی‌امیه و حتی عمر و ابوبکر مقدم بر علی ابن ابیطالب و فرزندانش بوده‌اند، یعنی در روزهای سخت مقاومت آنها متزلزل می‌شدند. این را از ابتداء هنگامیکه در سقیفه بودند، خوب می‌فهمیدند که دارند به دنیا رأی می‌دهند. از طرفی سخت‌تر شدن کار و شرایط باعث تنزل در امام و یارانش نشد یعنی در صحبتها، برخوردها و رفتارهایشان هیچگاه سستی و فطوری پیدانشد. هر چند عده آنها بسیار کم بودند اما کارآمدی آنها بسیار بالا بود.

حال سؤال این است: با وجود اینکه مردم حضرت علی بن ابیطالب (ع) را حق می‌دانستند اما به طرف حضرت نمی‌رفتند، با این سخن که بگوئید، مردم علوم غرب را حق بدانند و باور کنند که صنایع حق است و این زندگی یک زندگی درستی می‌باشد، درستی زندگی غربی تا آنجایی که...

(س): این یک نقد دیگری است یعنی حضرتعالی چون از ناحیه نقد نظری به این نتیجه رسیدید که علوم غربی حق نیستند، و الا اگر فرد این نقد نظری را نداشته باشد یک فهمی از دین دارد، حال بر اساس فهم خودش عمل می‌کند اما می‌بیند که جواب نمی‌دهد. در اینجا دو احتمال مطرح است: یکی اینکه تولی‌ها ناقص است با وجود اینکه اتمام حجت نیز شده است. تحلیل دیگر این است که سطح تولی ما به دین ناقص است و نه تولی

تسخیر می‌کند و آن را برای تحریک انسان، بیم و امید مادی، توسعه مادی انسان و برای بالا بردن شأن و کلاسه آدمیزاد ابزار قرار می‌دهند. تمام ارتباطات و اطلاعات و... در پایان نتیجه‌ای جز دلبستگی و وابستگی شدیدتر به دنیا در پی ندارد. اگر آنها در پای فشاری نسبت به دنیا غلبه کردند، شما حتما شک کنید که کجای مقدمات کارتان اشکال داشته است. اگر احيانا دیدید که افراد شما دارند تسلیم آنها می‌شوند، نگویید: اختیارات همه اینها فاسداند. در زمان وجود مبارک علی ابن ابیطالب (ع) وقتی مردم گروه گروه به طرف معاویه می‌رفتند، عده‌ای بسیار کمی که باقی می‌ماند اولاً: در مقاومت شدید بودند و ثانياً: در لشکر معاویه حتما اختلاف می‌شد. در آنجا نیز از علی (ع) تعریف میکردند. به هر حال حکومت اموی شکست فاحش تاریخی خورد.

(س): البته این مسئله باید قاعده‌مند بشود زیرا اگر ما این را به تاریخ واگذار کنیم مخالفین می‌گویند مادر تاریخ پیروز هستیم...

۳/۲ - ترسیم نظام کفر و نظام اسلام و تفاوت فاحش روحیات، اطلاعات و رفتار پر در هر دو نظام و تفاوت میزان انسجام، قوت و کارآمدی هر کدام

(ج): مهمترین مسئله این بود که در آن زمان حتی طرفداران خود معاویه، او را داعیا الی الله والیوم الآخر نمی‌دانستند.

(س): الان نیز طرفداران انقلاب اسلامی که در لشکر کفر هستند، می‌گویند: آنها حق هستند.

(ج): می‌گویند چه کسی حق است؟

(س): می‌گویند: همانطور که حضرت امیر حق

می‌خواست یک طبقه را بر طبقات دیگر حاکم کند. حالا یک طبقه دیگری را نیز شما می‌خواهید بر اساس مدل‌تان حاکم کنید. مثلاً می‌گوئید به کارشناس و مدیر ماهانه باید ۹۰۰ هزار تومان پرداخت شود. در آن زمان جناب اباذر بر سر عثمان فریاد می‌زد چون نوع تقسیمی را که جناب اباذر در دستگاه اسلامی متوقع بود آن نحوه شد تقسیم نبود. به عبارت دیگر معروف و خیر را بر اساس آخرت و اینکه عندالله اجر عظیم باشد ملاحظه می‌کرد یعنی عدالت اجتماعی را شرط می‌دانست.

اما اکنون شما تعادل اجتماعی (نه عدالت اجتماعی) را در نظام سرمایه‌داری شرط می‌دانید. معنای تعادل اجتماعی این است که به مدیر عامل یک شرکت در ده سال قبل، ماهانه نه صد هزار تومان صحیح است داده بشود، هر چند مالک هم نیست بلکه کارخانه نیز مصادره شده و الان دولتی است و مدیریت آنرا به مدیر عامل داده است، پرداخت این مبلغ به خاطر ایجاد انگیزه است. آیا می‌توان با پرداخت ماهانه ۹۰۰ هزار تومان، انگیزه آخرتی ایجاد کرد؟! اگر می‌خواست انگیزه دنیایی بشود چگونه می‌شد؟ چرا به این گستردگی در نظام سرمایه‌داری تبلیغ می‌کنند؟

مقام معظم رهبری فرموده بودند: صدا و سیما در مورد مصرف، تبلیغاتش را کم کند. بعد رئیس اتاق بازرگانی با ناراحتی گفته بود: مگر آقا نمی‌دانند که اگر انگیزه مردم در مصرف کم بشود در کارخانه‌ها قفل می‌شود. ایشان خیال می‌کرد که با ماشین انگیزه مردم باید دنیاپرستی باشد در آن زمان من به ایشان این مطلب را گفتم. چون او یک آدم بی‌دینی نیست و بلکه از خانواده شهید است و در مؤتلفه مدت‌ها کار کرده

اجتماعی و فهم فرهنگی ما. هر دو احتمال مطرح است اینکه ما با چه شاخصه‌ای تشخیص بدهیم که وقتی کارآمدی عینی جواب نداد، در واقع به حجیت در فهم ما برگردد یا حجیت در فهم ما - که کارآمدی آن فقط برای اتمام حجت است - کارآمدی دارد. اما عدم جریان آن در عینیت بر موانع و عدم تولی اجتماعی بر می‌گردد. حالا چون ممکن است این نقد به زندگی معصومین (ع) نیز وارد بشود حضرتعالی قید می‌زنید که در زمان ائمه (ع) اتمام حجت به بالغ‌ترین سطح خودش وجود داشته است مانیز آن را قبول داریم و در آن تردیدی نیست.

(ج): اما اکنون ما حتی قبل از مردم علوم و تکنولوژی آنها را قبول می‌کنیم.

(س): می‌گویند: این اشکالی ندارد.

(ج): اگر ما گفتیم که برنامه ریزی را آنها انجام بدهند و خود ما هم ملتزم شدیم که به آن عمل کنیم، این معنایش این است که آنها آئین حق و باطل را مشخص کنند. یعنی اینکه بایستی چه مبلغی را به کجا بدهیم آنها معین کنند.

(س): ولی غرض من این است که آیا این نقد

عینی است یا نقد نظری است؟

۳/۳ - استقرار نظام کفر در شرایط کنونی بدلیل تسولی مسلمین به کیفیت برنامه ریزیهای آنها و التزام عملی به برنامه‌های آنها

(ج): نقد عینی است. بعنوان مثال عثمان به یک نحوی بیت المال را تقسیم می‌کرد و سهم هر یک از طوایف را می‌داد. مثلاً به بنی امیه مبلغ بیشتری می‌داد. این از نظر مدیریت آن روز کار درستی بود چون

کارشناسی را اصل قرار داده بودند و حال آنکه نظر کارشناسی فقط درباره بهره‌وری حسی و مادی این عالم است.

اینجاست که روشن می‌شود دین توجیه گر همان معادلات نشر اسکناس شده است. حتی شورای نگهبان در رابطه با کارشناسی - از آن جهت که مخالفت با شرع ندارد - کلیاتی را تصویب کرد تا اختیارات را به شورای پول و اعتبار واگذار کند. اما شورای نگهبان آن را برنگرداند و روی آن توقف نکرد، هرگز بنا نبود که فقه را در خدمت حس‌گرائی قرار دهیم. حداقل آقایان باید یک تبصره به آن می‌زدند. مثلاً به عنوان ثانوی یا به عنوان اضطرار و یا المخطورات تتقدر بقدرها و... به مدت پنج سال آن قانون کلیات را تصویب می‌کردند و بعد آن پنج سال را تمدید می‌کردند یا می‌گفتند: ما این را امضاء می‌کنیم و لکن باید نحوه انتشار پول اسلامی بدست بیاید. اما چنین کاری را نکردند فقط برای اینکه تصریح به ربا نکنند به شورای پول و اعتبار واگذار کردند و گفتند این اختیارات قانوناً مربوط به شورای پول و اعتبار است.

به نظر من ما دنبال چنین چیزی نبودیم و اصولاً تفاوت دارد با معنای آنچه که در زمان ائمه واقع شده است. بلکه بالعکس بجای اینکه برای مسلمین حجت را تمام کند، نسبت به کفار و علوم آنها حجت را تمام کرده است.

۴- جمع بندی از مباحث جلسه

حجة الاسلام حسینیان: سؤال شاید به این مطلب برگردد که ما می‌خواهیم تأثیر حس‌گرائی (حس‌گرائی به معنای مقابله با کفر) را در اصل تفقه

است. ایشان نیز می‌گفت: چرا شما در بخش موضوع‌شناسی تجربی دخالت می‌کنید؟ آیا در این مورد کارشناس دارید؟ بنده به ایشان گفتم: علوم موضوع‌شناسی حکم می‌کند که علوم، اسلامی و غیر اسلامی دارد. می‌گفت: آخر این سخن را هیچ یک از آقایان نمی‌گویند و شما برخلاف قاعده حرف می‌زنید. البته او با عقل بازاری خودش درست حرف می‌زد چون می‌گفت: دین اکابر و حوزه‌ای دارد و بزرگانش حرف شما را تصدیق نمی‌کنند. اگر آن حرف آقا درست باشد مبنی بر اینکه باید تبلیغات را برخلاف موضوع‌شناسان کم کرد و یا اصلاً تبلیغاتی نداشت باید از اساس تکلیف ما را معین کنید.

حال اگر باطل با تکیه به سخن ما استقرار می‌یافت آیا باز می‌توانستیم بگوئیم: تولی مردم کم است؟! یا می‌گوئیم: ما محیط شبهه درست کرده‌ایم! البته اگر استقرار باطل با تکیه به حرف شما نباشد و بلکه ناشی از تخلف کارشناسان شما باشد در این صورت می‌توان گفت: چون تولی نداشتند و لکن در باطن شکست خورده هستند و در باطن می‌فهمند که دارند دنیاطلبی می‌کنند و دیگر دنبال آخرت نیستند ولی اگر به سخن شما متکی شدند و به اتکاء حکم شما آنگونه عمل کردند دیگر نمی‌توان گفت: آنها مقصر هستند حضرات آقایان رضوانی و امامی در مورد لایحه بانک به مدت چهارسال تلاش کردند و همه سعی‌شان بر این بودند تا نظر کارشناسان را درست کنند، و حتی در این راستا، عقود متعددی از جمله اجاره به شرط تملیک، مضاربه و... را به کار گرفتند و ترکیبی از عقود نیز درست کردند اما موفق نشدند زیرا آنها نظر

مشخص کنیم یا اینکه حس گرائی در موقف اجرای احکام است یعنی اجرای آن (مقابله با کفر) تفقهی که ما می‌خواهیم از جهت نظری زوایای مختلف آنرا بررسی کنیم.

(ج): اولاً: ما در مورد معرفت قایل نیستیم که شناخت ما به حقیقت اصابت می‌کند بلکه معرفت نسبی است و حجیت نسبی هم به استفراغ وسع می‌باشد. از آن طرف استفراغ وسع نیز دارای سه مرحله می‌باشد:

۱- هماهنگی درونی در وحدت و کثرت از جهت نظری (تقنین)

۲- هماهنگی در وحدت و کثرت با غیر (تفاهم)
۳- در عینیت تفاهم با کفر شکست نخورد.

(س): اگر ما در تفاهم با کفر شکست بخوریم این مشکل حتما ناشی از استفراغ وسع در استنباط نیست بلکه ناشی از اجراست یعنی در اجرا نتوانسته‌ایم به درستی نظام سازی کنیم، ولی حضرتعالی می‌خواهد قید در اصل تفقه قرار دهید.

(ج): اصولاً نباید حد تفقهی با حد تفقه عینی دو تا بشود. البته در باب دین چند نوع تفقه وجود دارد:

۱- حجیت در استنباط

۲- اسلامیت در معادلات

۳- اداره عینی.

در مورد آنچه بیان شد تأمل کنید و اگر چنانچه اشکالی باشد، آن را به حد اولیه برمی‌گردانیم و توضیح می‌دهیم. حال آیا میتوان گفت: نسبت بین معرفت و حجیت در چه سطوحی است؟ به عبارت دیگر آیا صحیح است که گفته شود: حجیت و فهم تا عینیت و

قدرت موضعگیری برابر کفر می‌آید؟

حجة الاسلام میرباقری: آیا «اقامه» دنباله تفقه است یا علامت حجیت تفقه است؟ یعنی آیا اقامه جزء، شاخصه‌های حجیت است یا جزء، تفقه است؟ به عبارت دیگر آیا اقامه جزئی از تفقه است؟

(ج): اقامه مثل تفاهم است. به عبارت دیگر پس از جهتگیری، اولین بهینه جهتی که صورت می‌گیرد در ذهنیت است و آن مقنن کردن می‌باشد. مرتبه دوم، حجیت را در قدرت تفاهم کنترل می‌کنید. حال اگر در تفاهم شکست خوردید و نظر دیگری بر شما غالب شد، دیگر نظر قبلی حجت نیست چرا که علم، دیگر به معنای کشف حقیقت نیست. با توجه به این مطلب، روشن می‌شود، مفاهیمی که بدست شما هستند در زمان فعلی آخرین مرتبه بندگی نیست. هم چنین اگر نتوانست در عینیت اتمام حجت کند، معنایش این است باز آخرین مرتبه بندگی نیست و باید بیشتر تلاش کرد.

حجة الاسلام حسینیان: اگر در مرتبه تقنین اتمام حجت کرد،...

(ج): اتمام حجت در مرتبه تقنین، برای خود فرد می‌باشد.

(س): اگر در مرتبه تفاهم شکست خورد معنایش این است که نظر طرف مقابل برتر است.

(ج): احسنت! قبل از تفاهم با کفار اگر برهان بنده بر برهان شما غلبه نکرد باید فکر کنیم که نمی‌توانم این را به در خانه خدا ببرم، چرا که فهم ما دیگر عصمت ندارد بلکه فهم ما فرض خطا، زیاده و نقصان دارد. لذا اگر در اثبات نسبتها شکست خورد دیگر معنا ندارد که

بر اساس آن فهم احتجاج کنیم.

حجة الاسلام میرباقری: درست است که جریان اصلاح تولی تمام شدنی نیست اما کسی که سطح تولی او رشد نکرده است نمی تواند نقطه ضعف خودش را بفهمد.

(ج): ما به عنوان مثال یک بحثی را در باب تعریف علم اصول مطرح کردیم؛ متقابلاً شما اشکال کردید اما ما نتوانستیم پاسخ بدهیم و صحت و تمامیت مطلب را برای شما تمام کنیم بلکه برعکس، تمامیت سخن شما بر من تمام شد، یعنی نسبتی را نقض کرد، دیگر با وجود آن نقض، مقنن کردن من حجیتی ندارد. چون می بینم اشکال وارد است و لذا دیگر تجزم غلط و باطل است. در این صورت اصطلاحاً میگوئیم: کشف خطا شد.

عین این مطلب در عمل عینی نیز مطرح است و هیچ فرقی ندارد. یعنی در مورد عینیت میگوئیم: قبلاً حدود اولیه تا عینیت نمی آمد و اقامه را شامل نمی شد. اما حالا آن حدود تا عینیت آمد و اقامه را شامل شد ولی مردم اصلاً تبعیت نکردند، اگر ملاحظه کردیم که تمام دستگاه از نظر وحدت و کثرت تمام است و هیچ اشکالی ندارد، اینجاست که حجت بر ما تمام می شود. ولی اگر در عمل حمله آنها پیش بینی نکرده بودیم و داریم آسیب می بینیم، روشن است که دستگاه ما اشکال دارد.

حجة الاسلام حسینیان: پس اقامه شرط در استنباط می شود.

(ج): در این صورت اصولاً معنای حکومت اسلامی در مرتبه دوم در منطق اصول شرط می شود. در

مرتبه نخست در فلسفه (یعنی در فلسفه اصالت ولایت) شرط شده است و در مرتبه دوم در منطق استنباط شرط می شود. لذا مفاهیم اولاً باید نسبی باشند و ثانیاً باید نظام داشته باشند و اصولاً مفاهیم نمی توانند دارای نظام نباشند.

حجة الاسلام رضایی: با توجه به مقایسه این بحث با بحثی که در مدل شبکه مطرح است، اشکالی به ذهن می رسد. در بحث مدل مدیریت فرمودید: در رأس هرم مدیر قرار دارد و او مشرف ترین فرد بوده و رهبری اجتماعی و رهبری سازمان عهده دارد، مشاورین نیز باینده در رابطه با جهتی که مدیر معلوم می کند مشاوره بدهد. حال اگر این چنین شد، این تفاهمی که بیان شد، در ابتداء مدل سازمانی حضرتعالی جا ندارد چون یک فرد است که مشرف بر تمام جهات می باشد؛ اما چون تفاهم می خواهد در مرحله بعد واقع شود، بنابراین باید بر اساس آن مدل، جهتی را که مدیر معلوم می کند حتماً در عمل پیاده شود آنگاه با توجه به در بازخوری که دارد مشخص شود که آیا غلط است یا خیر؟

(ج): در مدل اجرایی اینگونه است. اساساً در مدل اجرایی دو مطلب مطرح است. اگر نظری در بین فقها برتر شد و اعلم شناخته شد در این صورت دیگر قابل تردید نیست و آن نظر باید اجرا بشود. این معنایش این است که آن نظر از سطح مقنن سازی خارج شده و به تفاهم اجتماعی (در سطح اکابر) نیز رسیده است و لذا باید اجرا بشود.

به عبارت دیگر ما هرگز قایل به لیبرالیسم اعتقادی و یا اجرائی نیستیم؛

یعنی اولاً: مکتب داریم و بلافاصله خط کشی

می‌کنیم و می‌گوئیم یک جهت کفر و جهت دیگر اسلام است. لذا هرگز دنبال این نیستیم که همه را هماهنگ کنیم و حتی کفار هم با ما شریک بشوند و دست ما با کفار در یک کاسه باشند، ما هیچگاه در کاسه‌ای که کفار دست ببرد، دست نمی‌بریم. البته کفار به دروغ می‌گویند که ما با مسلمانان همراه و همکار می‌شویم. آنها هرگز در این مورد دموکراسی ندارند. البته شعار دموکراسی می‌دهند. اما به عنوان نمونه می‌توان گفت که آمریکا تاکنون ذره‌ای در حمایت از صهیونیستها کوتاهی نکرده و با قوت شدت تمام از صهیونیزم حمایت و پشتیبانی می‌کند. در مقابل حتی یک درصد از حرف فلسطینی‌ها و مسلمین را - به نسبتی که از صهیونیستها را منتشر می‌کنند - نشر نمی‌دهند. پس قایل به دموکراسی نیستند بلکه آنها حقه بازی می‌کنند. قرآن هم در این مورد میفرماید: «لن ترضی عنک الیهود ولا النصارا حتی تتبع ملتهم» (بقره، آیه ۱۲۰) یعنی کفار راضی نمی‌شوند مگر اینکه تو تابع آنها بشوی. آنها بدین جهت شعار دموکراسی می‌دهند که شما از حرف خودتان دست بردارید تا بعد حرف خودشان را بر کرسی بنشانند.

حجة الاسلام میرباقری: مانند قضیه حکمیت

است که با حيله گری ابو موسی اشعری را گول زدند.
(ج): واقعا ریشه این مطلب همان انسانها می‌باشند. منتهی اگر مسلمین ساده باشند می‌گویند: کفار راست می‌گویند. ولذا ما هم مستبد و خودرای نباشیم بلکه آزاد عمل کنیم تا کفار هم با ما شریک و همراه بشوند. در شرایط کنونی، حداقل برای کفار مشتری هستیم و کفار هم چنان حقه بازند که می‌گویند مشتریها هم مثل صاحبان مال هستند و دور هم جمع می‌شویم و اصلا با هم کار می‌کنیم. اصولا وجود حق تو بدین معناست که اگر همه دنیا یک حرف بزند آمریکا می‌تواند آن حرف را باطل کند. این هرگز نمی‌تواند معنای دموکراسی باشد البته کفار همیشه وعده می‌دهند و می‌گویند: علیه حق و تو حرف بزنی تا آنرا بردارند. به هر حال همه اینها حرفها دروغ و نوعی حيله گری است.

(س): یعنی در واقع می‌گویند مقنن ترک کنیم.

(ج): مقنن تر و دقیقتر کنند، بعد قدم دوم را معین می‌کنند و می‌گویند: تعبد به جهت بی معناست و اصولا معلوم نیست که چه جهتی صحیح است! در این صورت باید از آنها سؤال کرد که پس برای چه صحبت می‌کنید؟! روشن است که بحث بر سر دنیا است.

والسلام علیکم ورحمة الله وبرکاته

فلسفه اصول

طبقه‌بندی مفاهیم

«رابطه بین شناخت و حجیت»

استاد: حجة الاسلام والمسلمین حسینی الهاشمی تنظیم از: گروه پژوهشی - کارشناسی اصول فقه دفتر فرهنگستان علوم اسلامی

تعریف حجت بالغه به معنای هماهنگی بین افعال، اقوال، و احوال از مرتبه
نیت تا تصرف اجتماعی

فهرست:

تعریف حجت بالغه به معنای هماهنگی بین افعال، اقوال، و احوال از مرتبه نیت تا تصرف اجتماعی ۱

۱- تسلیم بودن اختیار اساس در حجیت و تلائم سنجشی و عقلانی بوسیله ملاحظه وحدت و کثرت وضعیتی

اختیار مرتبه دوم حجیت ۱

۱/۱ - مرکب بودن حجیت از «یقین» به معنای تسلیم بودن اختیار و «تقوی» به معنای وحدت و کثرت

متناسب با ظرفیت، ۱

۱/۲ - غیر قابل نقض و شکستن حجیت در سطح ظرفیت خود و قابل نقض و شکسته شدن حجیت نسبت به ظرفیت بالاتر ۲

۱/۲ - متفاوت بودن ظرفیت هنجاری و ناهنجاری دستگاههای منطقی ۲

۱/۲/۱ - تفاوت ظرفیت منطقی عملکرد روحانیت در زمان مبارزات با زمان پذیرش اداره نظام، ۳

۲- حجیت‌شناسی اجتماعی در قدرت تبدیل فرهنگ جامعه به معنای اخلاق و حکم و نسبتهای ارتباطی ۴

۲/۱ - شناخت‌شناسی و حجیت‌شناسی اجتماعی با تکیه به تواتر آیات و روایات در ملاحظه نسبت بین نصوص

نه ملاحظه ظهورات، ۵

۲/۲ - فرق حجیت رسا در نزد شرع با حجیت نارسا در نزد عقلاء و عقل ۶

۲/۳ - ضعف دستگاه منطقی صوری در تحلیل از شناخت و حجیت اجتماعی و عدم قدرت هماهنگ‌سازی

رفتارهای اجتماعی..... ۶

۲/۳/۱- بیان مواردی از ضعف دستگاه منطق صوری در تحلیل از مسائل و حوادث انقلاب و مسائل اجتماعی آن..... ۸

۳- پرسش و پاسخ به سؤالات..... ۹

۴- جمع بندی مباحث: ربط بین مباحث جاری در باب مفاهیم و حجبت آن با تعریف علم اصول و مباحث وضع..... ۱۰

۵- حجت بالغه بمعنای هماهنگی قول، فعل و حال از تسلیم بودن در مرتبه جهتگیری (نیت) تا حضور در

عینیت و امور اجتماعی..... ۱۰

نام جزوه:	فلسفه اصول
استاد:	حجة الاسلام والمسلمین حسینی الهاشمی
پیاده کننده:	آقای رضوانی
عنوان گذار:	حجة الاسلام صدوق
ویراستار:	آقای رضوانی
کنترل نهائی:	حجة الاسلام رضائی
تاریخ جلسه:	۷۸/۱۱/۱۳
حرفچینی و تکثیر:	خانم رضوانی
تاریخ انتشار:	۷۸/۱/۱۸
کد بایگانی کامپیوتری:	۰۱۰۹۲۰۳۷
زمان جلسه:	۵۲ دقیقه



تعریف حجت بالغه به معنای هماهنگی بین افعال، اقوال، و احوال از مرتبه نیت تا تصرف اجتماعی

- ۱- تسلیم بودن اختیار اساس در حجیت و تلائم
سنجشی و عقلانی بوسیله ملاحظه وحدت و کثرت
وضعیت اختیار مرتبه دوم حجیت
- حجرات الاسلام والمسلمین حسینی: بحث پیرامون
مسئله حجیت است. در جلسه گذشته بیان شد که اولاً:
تسلیم بودن اختیار اساس حجیت است و ثانیاً:
وضعیت اختیار بوسیله وحدت و کثرت و تلائم
سنجشی و عقلی (حضور اختیار در ایجاد نسبت) قابل
ملاحظه است.
- حجرات الاسلام میرباقری: در مرحله اول چگونه وضعیت
اختیار کنترل می شود؟
- (ج): اختیار در وضعیت مرتبه اول، در مرحله
اجمالی قرار دارد. در مرحله اجمال، تسلیم بودن به
حضرت حق - به هر نسبتی - و یا اعراض کردن از
تسلیم شدن (انانیت به همان نسبت) به گونه ای نیست
که علم در آنجا باشد و معنای احراز علمی بدهد. بلکه
فقط معنای تسلیم بودن میدهد و تسلیم بودن هم غیر از
- احراز است چون موضوع احراز در مرحله سنجش و در
مرحله تعیین است. اما در مرحله جهت اجمالی یا نیت،
اصلاً احراز نیست.
- (س): و در آن مرحله شاخصه نیز نمی توان ارائه
داد.
- (ج): آنجا معنا ندارد شاخصه داشته باشد، چون
در مرحله تعبد و ایمان اصلاً انتخاب وجود ندارد بلکه
فقط ایجاد نسبت است. البته در مرحله پرهیز از خلاف
- که مرحله متأخر از سنجش است (مرحله تقوی) -
تعیین مشاهده می شود.
- ۱/۱- مرکب بودن حجیت از «یقین» به معنای تسلیم
بودن اختیار و «تقوی» به معنای وحدت و کثرت متناسب
با ظرفیت
- بنابراین اصولاً الان در حجیت، یک امر مرکب
(نه یک امر بسیط) را معرفی می کنیم؛ یعنی برای
حجیت یک نظامی تعریف می کنیم که در این صورت،
حول یک محوری، یک مجموعه خصوصیتی پیدا

دارای یک ظرفیتی از تحمل فشار و پذیرش است. بعد یک طنابهایی را به آن خود کار متصل می‌کنیم. حال به اندازه‌ای که خود کار میتواند در برابر فشار مقاومت داشته باشد می‌توان طنابهایی را به آن بست ولی اگر بیش از ظرفیت آن طناب ببندید پودر می‌شود.

حال این نکته‌ای را که در مثال بیان شد می‌خواهم در یک سطح بالاتر مطرح کنم. وقتی بالاتر از ظرفیت ایمان، وحدت و کثرت‌هایی بیاید، آن ظرفیت از ایمان نمی‌تواند ایجاد نسبت‌های هماهنگ کند. باز تمثیلی مطلب را بیان می‌کنم مثلاً مقاومت یک محوری برابر با یک اسب بخار است. و در دایره‌ای قرار دارد که قطر آن ده متر است و میزان فشارهایی که به اطراف آن وصل می‌کنید، مجموعاً یک اسب بخار است در این صورت می‌گوییم: آن محور در برابر آن فشار مقاومت می‌کند. اما اگر گفتید: و این محور علاوه بر دایره قبلی به دایره دوم - که ۱۵ متر است - و دایره سوم - که ۲۰ متر است - نیز با سیم بوکسل وصل است. می‌گوییم: در این صورت میزان فشار آنها چقدر است؟ اگر بگویید که ۱۰ اسب بخار است، می‌گوییم: چون مقاومت کشش و تنش پذیری محور یک اسب بخار است، محال است که این محور بتواند در برابر ۱۰ اسب بخار فشار مقاومت کند. بنابراین هر جا که میزان هماهنگ‌سازی، وحدت و کثرت را نداشته باشد، در آنجا دچار تناقض، ناهنجاری و عدم وحدت می‌گردد.

۱/۲ - متفاوت بودن ظرفیت هنجاری و ناهنجاری

دستگاه‌های منطقی

حال دستگاه‌های منطقی را مورد بررسی قرار میدهم. یک دستگاه منطقی تا یک حدی می‌تواند

می‌شود. لذا بنابراین مبنا اصولاً حجیت به یک امر بسیط و یک ماهیت تعریف نمی‌شود. وقتی بناشد این چنین باشد، نتیجه چنین حجیتی باید یقین بشود البته یقین و تقوی همیشه با هم پیدا می‌شود؛ یعنی به هر سه نسبتی که تقوی وجود داشته باشد، به همان نسبت یقین وجود دارد و مفهومش این است که نیت، ظرفیت وحدت و کثرت متناسب را داراست. پس یقین را نیز مرکب معنا می‌کنیم البته قبلاً روی این مسئله بحث صورت گرفته و لکن الان کمی دقیقتر در سطح محسوس آن بحث می‌کنیم.

۱/۲ - غیر قابل نقض و شکستن حجیت در سطح ظرفیت خود و قابل نقض و شکسته شدن حجیت نسبت به ظرفیت بالاتر

مجموعه وحدت و کثرت نسبت‌های ایجاد شده که متناسب با ظرفیت است قابل نقض نیست؛ یعنی اگر هر قسمت از آنرا بخواهیم نقض کنیم بقیه برهان، حول محور پایه تسلیم بودن آنرا حفظ می‌کند - این قسمت از بحث را خوب دقت کنید - به عبارت دیگر اگر بخواهیم یک قضیه از آن مجموعه را نقض کنیم و خط بزنیم، کلیه ثمراتی که بر فضایای دیگر مترتب می‌باشند - اگر آنها خط نخورند - آنها از پذیرفتن این نقض و خط زدن ابا دارند. این امر مربوط به ظرفیت تسلیم بودن است.

حال به این مطلبی که در ذیل بیان می‌شود، خوب دقت کنید. اما گاهی ماورای ظرفیت، وحدت و کثرت جدیدی را می‌آوریم، این ظرفیت از ایمان نمی‌تواند به درستی، آن وحدت و کثرت را متلائم کند. مثلاً یک خود کاری را در نظر می‌گیریم؛ این خود کار

خودش را در یک وحدت و کثرتی حفظ کند. حال اگر همان دستگاه منطقی را در دایره دوم بیاوریم، می‌گوید: اینجا از حوزه نظریات من خارج است و مربوط به نظریات حسی است. می‌گویم: اگر شما در عمل عینی مجبور باشید که موضع بگیرید، چه کار می‌کنید؟ می‌گوید: اختیار این قسمت را به دیگران واگذار می‌کنم. می‌گویم: شما حتماً به تناقض گوئی، مبتلا خواهید شد. شاید پرسید که تناقض‌گویی در اینجا به چه معنا است؟ در اینجا تناقض‌گویی به معنای «اعمال ناهنجار» است. شاید بگویید اعمال ناهنجار یعنی چه؟ می‌گوییم یعنی اینکه «عملیات حسی» فرد با «عملیات نظری» او هماهنگ نیست. به عبارت دیگر دست او در دست کارشناسی است که قلب او در دست آن کارشناس نیست. نتیجه این دوگانگی درگیری است و یک خط در میان با هم چالش پیدا می‌کنند. به اصطلاح عوام که در چنین وضعی می‌گویند: «هم خدا را می‌خواهد و هم خرما را». طبیعی است که یقین در اینجا نمی‌آید، بلکه تردید پیش می‌آید؛ یعنی در موضعگیری عملی اش در یک موضوع به شدت می‌ایستد و در موضوع دیگر به آسانی تسلیم می‌شود و می‌گوید: شرعاً باید اینجا کوتاه آمد. روشن است که نتیجه آنجایی که کوتاه آمده با آنجایی که سختگیری کرده است، با هم سازگاری ندارد. برخی یک تعبیری نادرستی را به کار می‌برد و می‌گویند: یک دسته از مبارزات روحانیت، مبارزات آنارشیستی (هرج و مرج طلبانه) بوده است می‌گویم: این سخن نادرست است. می‌گویند برای اینکه روحانیت «نه» (قسمت نفی موضوع) مربوط به یک مطلب را می‌گوید ولی «بله» آنرا نمی‌گوید، و جامعه با «نه» فقط

نمی‌تواند زندگی کند. روحانیت فقط می‌گوید، فلان کار ظلم است و این کار را نکنید و...

(س): آقای سروش در مقاله‌ای بنام «عقلانیت مشوش» می‌گوید: عقلانیت مشوش حوزویان به تشویش در عینیت ختم شده است.

۱/۲/۱- تفاوت ظرفیت منطقی عملکرد روحانیت در زمان

مبارزات با زمان پذیرش اداره نظام

(ج): اینکه «نه» را بگوئید ولی «بله» را نگوئید، دوباره یک مدیر کار دوم را انجام می‌دهد و مجدداً می‌گوید: «نه». می‌گویند: اگر «نه» می‌گوئید، «بله» آنرا نیز بگوئید و توسعه را هم در دست بگیرید، زیرا اگر «نه» را بگوئید ولی «بله» نداشته باشد، یقین نمی‌آورد. اینکه می‌گوئید ما یک یقین‌هایی نظری و التزامی در امور فردی داریم که این یقین‌ها را در اداره امور سیاست جامعه نداریم. این مربوط به دستگاه منطقی و ظرفیتی است که شما در محور دارید و می‌خواهید روی آن کار کنید.

(س): البته در آنجا حجیتی که درست می‌کنند، می‌گویند: ما به حجیت خود، یقین داریم چون به ما گفته‌اند که اینجا را واگذار کنید و لذا خیال ما هم راحت است.

(ج): اینکه می‌گویند: «اینجا را از بین ببر»، در مقام نقض آن با تعبیرات مانند «فاسد را به افسد دفع کن» همه موضعگیریهایش یکسان نیست. به عبارت دیگر اختلاف نظر بین مرحوم صاحب کفایه (ره) و مرحوم شیخ (ره) در مطالبی که منطبق آنها قدرت هماهنگی داشته است، به این تندی نیست. بدنبال بازگشت مرحوم آخوند بعد از شهادت مرحوم شیخ فضل الله نوری و مرحوم نائینی، نمونه‌های تاریخی فراوانی دارد.

به یک معنا تا دوره مرحوم آقای بروجردی در امور اجتماعی احتیاط می‌کردند.

اینکه در یک موضوعی، بسیار قاطع عمل می‌کنند ولی بعد از آن دیگر چندان هماهنگ موضع ندارند، مثلاً می‌گویند: چون منجر به خونریزی و یا امر دیگری شد. این دیگر نظام نمی‌شود و لذا فقط تا آنجایی که می‌توانند نظام بیاورند. یقین هم تا آنجا می‌آید. به عنوان مثال نسبت به معارف حقه الهی و نظام ارزشی اخلاق فردی، یقین هست اما وقتی درباره امور اجتماعی می‌رسیم می‌گویند: مثل شاه بازی و اعتباریات است. هر چند می‌خواهد مطالب را رویهم ببیند ولی وقتی که می‌خواهد مطالب فراوانی را رویهم ببیند. و با احتیاط حرکت کند، دسته‌ای از امور را بدون قاعده و با تخمین می‌خواهد سبک و سنگین بکند. در این صورت محال است که یقین در اینجا حاصل بشود زیرا یقین در صورتی حاصل می‌شود که وحدت و کثرت آمده باشد. پس وقتی که وحدت و کثرت آمد ضمن اینکه مفهوم تقوی در آنجا مشخص می‌شود، همراه آن یقین نیز می‌آید.

(س): یعنی آیا وحدت و کثرت شاخصه تقوی است؟

(ج): وحدت و کثرت شاخصه نشان دادن این مطلب است که پرهیز و یا عمل به چه چیزی صحیح و حق است. این وحدت و کثرت در عینیت نمی‌آید، وقتی که در عینیت نیامد؛ شخص در اعمال اجتماعی متلون می‌شود. یعنی اینکه موضعگیری امروز فرد تا ده سال آینده ادامه ندارد و حتی موضعگیری شخص در موضوعات مختلف در همان ۱۰ سال نیز هماهنگ

نیست به عبارت دیگر جهت واحد بر تنظیم هماهنگی حیات او حاکم نیست.

حجة الاسلام شاهرودی: یعنی می‌فرمائید شخص نه تنها تصرف تاریخی نمی‌تواند داشته باشد بلکه تصرف عصری و اجتماعی نیز نمی‌تواند داشته باشد. (ج): چون تصرفاتش متلون می‌شود؛ یعنی نسبت به هر دسته‌ای از امور یک گونه عمل می‌کند. وقتی شخص در مورد دستجات مختلف از امور، اعمال مختلف داشته باشد، معنایش این است که صلابت ایمانی او به هیچ یک از اعمال عینی‌اش آن نحو از یقین را نمی‌تواند بیاورد.

(س): چون خود آنها همدیگر را نقض می‌کنند. (ج): احسنت! اخلاق او غیر از تقوای فردی او می‌باشد. در تقوای فردی، انسان بر جسته‌ای است اما در اخلاق اجتماعی، متقی نیست. چنین شخصی نمی‌تواند حجت اجتماعی باشد.

حجة الاسلام رضایی: وقتی در سیره عملی روحانیت دقت می‌کنیم از ابتدا تا حال یک محور واحد وجود داشته است و آن محور هم - که نقش هماهنگ کنندگی داشته است - مبارزه با ظلم بوده است و این مسئله هم به شکلهای مختلفی ظاهر شده است.

۲- حجیت‌شناسی اجتماعی در قدرت تبدیل فرهنگ جامعه به معنای اخلاق و حکم و نسبتهای ارتباطی (ج): در «نفی» اینگونه بوده ولی در شکل «مثبت» این چنین نبوده اند. اما در کارنامه طاهرین (ع) در آری و نه (در هر دو) محور واحد حضور داشت. در مورد وجود مبارک علی بن ابیطالب (ع) می‌گوئیم. «انت الحجة البالغة والحجة الواضحة ونعمة السابعة والبرهان

هستی) است والسلام! البته ما نمی‌گوئیم در دستگاه موجود، وحدت و کثرت بوجود نمی‌آید؛ بلکه نباید نوع وحدت و کثرت آنرا مطلق کرد و گفت: فقط این نوع وحدت و کثرت هست. در حالی که میدانیم آن نوع از وحدت و کثرت یقین آور نیست.

حال اگر بخواهید از حجیت شهادت عقلانی تحلیل کنید، چه نوع حجیتی است؟ چگونه شناخت‌شناسی را تحلیل می‌کنید؟ «حجیت‌شناسی عملی» را نیز داشته باشید که به آن «حجیت‌شناسی اجتماعی» گفته می‌شود. «حجیت‌شناسی اجتماعی» باید قدرت تبدیل اخلاق و حکم داشته باشد و بتواند نسبت را عوض کند. ولی نسبت ارتباطی را عوض نماید. این نوع شناخت‌شناسی (شناخت‌شناسی اجتماعی) با نوع شناخت‌شناسی نظری محض کاملاً تفاوت دارد و حجیت آنها حجیت اجتماعی است که فرهنگ جامعه را می‌سازد.

حجة الاسلام شاهرودی: در مورد تمسک به این

نوع از ادله، مانند روایات و زیارات اولاً می‌گویند: قابل حمل به حجیت تئوریک است و در ثانی دقیقاً عکس این را قابل هستند و می‌گویند: این گونه فهم فیلسوفانه از روایات و زیارات در واقع خلاف حجیت ظهور است.

۲/۱- شناخت‌شناسی و حجیت‌شناسی اجتماعی با تکیه به تواتر آیات و روایات در ملاحظه نسبت بین نصوص نه ملاحظه ظهورات

(ج): چند مطلب باید در اینجا مورد توجه قرار گیرد: اولاً اگر مجموعه اینها را از خود کتاب، سنت و زیارات و ادعیه جمع‌آوری کنیم حجم آنها چقدر می‌باشند؟ آیا به حد تواتر می‌رسند؟ در ثانی آیا احکام

المنیر (۱) و نیز می‌گوئیم: «و الزم اعدائك الحجة به قتلهم ایاک لتكون الحجة عليهم مع مالک من الحج البالغة علی جمیع خلقه» (۲) ابتداء باید در ظاهر کلام دقت کرد که معنای حجیت چیست؟ آیا هر انسانی که کشته می‌شود حجت بر قاتل خودش می‌باشد؟ مثلاً یک دزد و یا یک متجاوز به مال و ناموس و یا خون مردم کشته می‌شود آیا این حجت بر غیر است؟ این هرگز حجت بر غیر نیست. این «الزم اعدائك الحجة» (۲) نیست.

پس چه نوع قتلی است که صحیح است در مورد آن بگوئیم: «و الزم اعدائك الحجة»؟ در اینجا الزام به حجیت به شکل غیر عقلانی و عینی تمام می‌شود، غیر عقلانی یعنی غیر محاسباتی و غیر سنجش قیاسی. می‌گوید: خدا دشمنان تو را به حقانیت تو ملتزم کرد، چرا که قتل تو به دست آنها واقع شد. مفروض این است دشمنان علی ابن ابیطالب (ع) نظام اخلاقی آن حضرت را قبول نداشتند. هم چنین مفروض این است که وقتی در یک جنگی مقاتله و قتال واقع می‌شود، طرفین کشته می‌دهند. حال چرا مقاتلات وجود مبارک علی ابن ابیطالب (ع) را حجت می‌گیرند؟ این چه نوع حجیت و حجیتی است؟ یک وقتی به صورت شعری این را تأیید می‌کنیم و به شکل تمثیلی بیان می‌کنیم و اضافات را اضافات تشریفیه می‌گیریم، و خلاصه این را هنر فن معانی بیان و تحریک کردن می‌گیریم، جزو القاب و تجلیل غیر حقیقی و مجازی می‌گیریم، این یک نحوه بزخورد است. اما یک وقتی می‌خواهید بگوئید: دلیل و دلیلیت و حجیت و حجیت مطرح است که مبدأ آن بدهت است و قانون آن هم اندراج (هستی و لوازم

که اگر کسی مدعی بدی ظلم و خوبی عدل باشد اما در حد بداهت وجود - که چنین چیزی را نمی‌گویند - در مورد بداهت وجود می‌گویند: امری است که در نزد همه افراد بشر قابلیت انکار ندارد. یک عده‌ای درباره عدل و ظلم بحث می‌کنند، مبنی بر اینکه آیا عدل و ظلم - به نفسه - احکام حقیقی هستند یا خیر؟ بخصوص در تطبیق می‌گویند: مصداقاً عده زیادی در آن اختلاف می‌کنند تا از نسبت سر در می‌آورند، که یک چیز در نزد قومی محترم و در نزد قوم دیگر آن چیز محترم نیست و یا یک چیز در نزد قومی حق، ولی در نزد قوم دیگر باطل است. حال این حجت بالغه یعنی چه؟ حجیت رسا بنا به تعریف درست در نمی‌آید.

(س): آنجا حسن و قبح را در پایان عقلی میدانند.

(ج): بسا به یک نظر، عقلی است، ولی مثل

بداهت وجود مادماً عقلی نیست و لذا در تطبیق به آن

لقب عقلانی میدهند، در تطبیق به آن لقب عقلی

نمی‌دهند. زیرا اگر عقلی بود، در تطبیق لقب عقلانی

پیدا نمی‌کرد. حسن و قبح عقلی یک امر وجدانی در نزد

نفس است که عقل به آن معترف است نه اینکه بر

خاسته از حدود اولیه خود عقل باشد.

(س): نهایتاً قوم ممکن است بگویند: ما طبق مبنا

می‌گوئیم و الا کسی که قبول ندارد...

۲/۳ - ضعف دستگاه منطقی صوری در تحلیل از شناخت

و حجیت اجتماعی و عدم قدرت هماهنگ‌سازی رفتارهای

اجتماعی

(ج): این بلیغ و علی جمیع خلقه نیست. «مع

مالک من الحجج البالغة علی جمیع خلقه» (۱) معنای

دیگری است. بهتر است بگوئیم: این دستگاه نمی‌تواند

توصیفی شرع نیز می‌تواند توصیف از شناخت بکند - وقتی که بوسیله تواتر نسبت آن به شرع تمام شد - یا احکام توصیفی نمی‌تواند شناخت را توصیف کند؟ ثالثاً اگر چنانچه احکام توصیفی توانست توصیف از شناخت بکند و حق داشت توصیف شناخت نماید آیا بایستی ظهور اینها ملاحظه بشود یا بایستی نصوص و آنگاه نسبت بین آنها را ملاحظه کنیم؟ می‌توان آنها را به حجیت نظری حمل کرد و گفت: چون در رتبه اول برهان علی بن ابیطالب (ع) برهان عقلی دقیقی در امر شناخت عالم بود و در رتبه دوم نیز برهان حقانیت نسبت آن به شرع، برهان عقلانی بود، دیگر نمی‌توان عقلی گفت و در مرحله سوم مقاومتش از نظر عقلاء حجیت دارد، ولی معنای این، حجت بالغ نیست، زیرا حجیت بالغ به معنای حجت رسا می‌باشد.

۲/۲ - فرق حجیت رسا در نزد شرع با حجیت نارسا در

نزد عقلاء و عقل

اصولاً فرق حجیت رسا و نارسا در این است که

حجیت نارسا قابلیت تردید دارد؛ یعنی یکی از مهره‌های

آن را می‌توان نقض کرد. مثلاً اگر شما در یک جایی (در

استدلالی) یک ماده‌ای را به کار بردید که آن ماده

نمی‌تواند با بداهت عقلی اثبات بشود، در این صورت

حجیت آن قابل نقض است و لذا دیگر حجیت رسا

نخواهد بود؛ یعنی سیر استدلال قابلیت ایجاد شبهه را

دارد.

پس بنا به شاخصه برهان، حجیت شهادت،

حجیت بالغه نیست، چون حجیت در عمل عینی به

مواد غیر بدیهی نظری بر می‌گردد و بداهت عملی هم

محل اختلاف بین عقلا می‌باشد و بخصوص در تطبیق

یک اعداد و علایمی را می‌گذارند که این یکی ۱۰۰۰ تومان و آن دیگری ۵۰۰ تومان و... باشند! همه اینها اعتبار اندر اعتبار است.

عجبا! شما امور حقیقی را موکول به این (امر اعتباری) می‌کنید، مثلاً علقه نکاحیت ایجاد می‌کنید و می‌گوئید: این فرزند اوست و رکن در این مسئله هم مهر است. می‌گویند: چون شارع قبول کرده‌اند که اعتبار را جای حقیقت قرار دهید و لذا این هم به اعتبار شارع است! در اینکه کسی یک لقمه نان شخصی را غصب کند شدیداً ناراحت می‌شوند اما متوجه نیستند که با یک امضاء کردن، اجازه اقامه غصب و اجازه اقامه ربا را میدهند. این دقیقاً معنایش این است که حجیت را حجیت فردی تعریف کرده‌اند و در فرد هم حجیت عقلی را گفته‌اند؛ یعنی بعض (موجبه جزئی) را جای موجبه کلیه گرفته‌اند. طبیعی است که چنین دستگاه منطقی، قدرت به وحدت و کثرت رساندن در جامعه را ندارند.

حجة الاسلام میرباقری: اینکه بعض را به جای کل قرار داده است، یعنی چه؟

(ج): یعنی وحدت و کثرتی را که می‌تواند ایجاد کند، در دایره یک مفهوم هستی و لوازم خود آن مفهوم هستی فقط در بخش نظری است و حتی بخش نظریه‌اش نیز یک بخش وسیعی نیست. یعنی یک نظام مرکب و کوچکی دارد که نوعاً «تعین» را نیز در آن می‌بیند؛ البته اگر بخواهد آن را کمی بازتر کند و وارد بحث مبدأ و معاد بشود، دچار بن بست می‌شود.

باید توجه داشت که اگر چنانچه الهیات بمعنی الاعم وارد به الهیات بمعنی الاخص (یعنی علم کلام)

دارای قدرت تحلیل این بخش باشد چرا که در تحلیل «شناخت اجتماعی» و «حجیت اجتماعی» دچار تشتت می‌شود. وقتی دچار تشتت شد، حتماً در هماهنگ‌سازی نیز دچار تشتت خواهد بود و اگر چنانچه دچار تشتت در هماهنگ‌سازی شد درست است که در بعد فردی آدم خوب و مهذب درست می‌کند اما در موضعگیری اجتماعی، کارهای بسیار غیر منسجم و غیر هماهنگ می‌شود؛ به بیان دیگر کارهای فردیش او را در نزد جامعه، محترم و معزز می‌دارد و چه بسا در مورد او می‌گویند: «آدمی است که ضررش به هیچ کس نمی‌رسد». حال این فردی که ضررش به احدی نمی‌رسد و حتی مورچه زیر پایش «له» نمی‌شود، مفیدیت اجتماعی او هم در یک حوزه بسیار محدودی از جامعه قرار می‌گیرد. چنین فردی، مرد میدان صف‌آرایی و اداره نیست.

(س): لذا می‌گویند: بهتر است برای حفظ دین و حفظ قداست متدینین اصلاً وارد امور اجتماعی نشویم.

(ج): اگر ظرفیت منطقی تا حجیت اجتماعی، فهم و فرهنگ اجتماعی بیاید، محال است که یک فقیه در دین بگوید: من کاری ندارم به اینکه اسکناس چگونه نشر پیدا می‌کند! و بعد بگوید: عقلاً آن را معتبر دانسته است. دولت چون مملک است و لذا ضرب سکه می‌کند. یک نفر از آقایان می‌گفت: ما به نشر اسکناس کاری نداریم بلکه آن را اعتبار کرده‌اند که مبلغ هر اسکناسی چقدر باشد! و اصولاً هم خودش و هم همه خصوصیات آن اعتباری است و لذا اسکناس را رنگ سبز، آبی، قرمز و یا بنفش می‌کنند! و هم چنین روی آن

نشود و فقط در یک دایره‌ای بایستد که امکان و وجوب را بحث کند، در این صورت در یک دایره خاصی می‌تواند ملزم خصم باشد. لذا دیگر اینکه از حقیقت حرکت بحث کند، معنا ندارد زیرا بحث حرکت یک بحث علی حده می‌باشد. البته فقط می‌تواند درباره اقسام وجود در مرحله اول آن حرف بزند. اما اینکه حدوث زمانی، قدم و... چه هستند، لزومی ندارد بحث کند. فقط می‌توانید بحث کنید که وجود غیر از عدم است و یا ممکن غیر از واجب است. و هم چنین می‌توانید در مورد اثبات افتقار ممکن به واجب تعالی بحث کنید. این، الهیات بمعنی الاعم شد چرا تا اینجا ختم می‌کنید؟ چون نمی‌پذیرید تا ماده اضافه بیاورید فقط می‌توانید لوازم ماده اولیه را بیاورید. همینکه در الهیات بمعنی الاخص (یعنی در اصول اعتقادات) بیاورد مجبور است مواد مختلف بیاورد چون به حیث و بیث می‌افتد. اگر اینجا بناست آن منطق را بیاوریم باید مواد را مطلقاً از شرع بگیریم.

از اینجا هم تا یک سقفی می‌توانید پائین‌تر بیایید یعنی اگر وارد بحث چگونگی بشوید اصلاً این دستگاه منطقی بالمره نمی‌تواند در آنجا کار کند. مثل این است که شما بگوئید: می‌خواهیم بوسیله تراکتور پرواز کنیم. اگر سؤال کنم که با چه قسمتی از تراکتور می‌خواهید پرواز کنید؟ می‌گوئید: چون هواپیما بنزین مصرف می‌کند لذا می‌تواند پرواز کند. می‌گویم: هواپیما پروانه یا توربین دارد. می‌گوئید: تراکتور هم طایرهای بسیار بزرگی دارد! می‌گویم: حالا چگونه می‌خواهید امتحان کنید تا بتوانید پرواز کنید؟ می‌گوئید: می‌خواهیم از لب درّه پا روی گاز بگذاریم و از آنجا رها کنیم تا اینکه به

پائین درّه برسیم!

۲/۳/۱- بیان مواردی از ضعف دستگاه منطق صوری در تحلیل از مسائل و حوادث انقلاب و مسائل اجتماعی آن
اگر مفهوم «خون بر شمشیر پیروز است» بر هر کسی روشن بشود هرگز نمی‌گوید: خدایا! آتش جنگ را به نفع اسلام خاموش کن چرا که فعلاً ولایت دنیا بدست کفر است و وقتی جنگ خاموش بشود معنایش این است که ولایت کفر با امنیت و با تشنج زدائی دنیا را می‌گیرد. و بدتر از آن این است که مدل آنها را به کار می‌گیریم.

* حضرت امام (ره) برای روسیه نوشت: بعد از اینکه رژیم کمونیستی را کنار گذاشتید ضربه محکمی به ملت شوروی زدید اما اگر بخواهید به طرف نظام سرمایه‌داری بروید ضربه دیگری به ملت زده‌اید. در داخل ما هم گفتیم: آنها تنها نمی‌خواهند به ملتشان ضربه بزنند ما نیز به ملت مان ضربه می‌زنیم چون ما هم مدل سرمایه‌داری را قبول می‌کنیم. و این را چه کسی قبول کرد؟ این امر در دوره‌ای واقع شد که فقها بیشترین قدرت را در قوه مقننه داشتند. قطعاً حتی اگر یک فتوا راجع به حرمت مدل سرمایه‌داری به مجلس رفته بود، آقای هاشمی نمی‌توانست نظام سرمایه‌داری را بیاورد. آقایان الان نیز مدل سرمایه‌داری را بد نمی‌دانند. تازه اینکه مدل کمونیستی را بد می‌دانستند به این دلیل بود که سنجاق شده به نظام فلسفی خودشان می‌دانستند و الا اگر سنجاق را بر می‌داشتیم باز در آن به بن بست می‌رسیدید که مدل کمونیستی چه اشکالی دارد! می‌گفتند: اینکه دولت، اموالش را از طریق تعاونیها به مردم بدهد این که مانعی ندارد.

چون چاره‌ای نیست لذا مکلف از باب اضطرار به حجت عقلائی متمسک می‌شود.

(ج): این اشکالی ندارد، فرق بین این دو در این

است: در آنجایی که می‌گوید چون راهی ندارم، دلیل علم آور نیست ولی علمی است - یعنی بایای نسبت منسوب به علم است - «لا یوجب العلم و لکن علمی» فرق بین این دو مطلب بسیار زیاد است و حتماً هم در تقسیم‌بندی مفاهیم مؤثر می‌باشد.

اساساً ربط این بحث به بحث اصول این است که

آیا مفاهیم نسبی اصل هستند و نظام یقین و نظام حجت دارند یا مفاهیم به حقیقی و اعتباری تقسیم می‌شوند؟ چرا مفاهیم نسبی گفته می‌شوند؟ برای اینکه عمل انسان برابر با حقیقت به صورت یک به یک قرار نمی‌گیرد چون علم انسان تدریجی الحصول است و درک او از خود وجود امکان و ضرورت نیز درک مطلق نیست. می‌گوئید: درک از علم حضوری مطلق است. می‌گویم: اما تحلیل از آن حتماً مطلق نیست. می‌گویند: دسته‌ای از مفاهیم قراردادی هستند. می‌گویم: اما تحلیل مفاهیم قراردادی هرگز نمی‌تواند قراردادی باشد و تحلیل آنها باید عقلی باشد.

پس فقط جهت مفاهیم حقیقی می‌تواند حقیقی باشد.

(س): حال تلقی از حقیقی چیست؟ اصولاً

تعریف ما از حقیقی با آنها متفاوت است. زیرا آنها

«حقیقی» را به «کشف واقع» معنا می‌کنند.

(ج): جهت حقیقی یعنی تسلیم بودن.

(س): اما حضرتعالی حقیقت را به کشف تعریف

پس بطور خلاصه آنجایی که محور حجیت

نمی‌تواند وحدت و کثرت درست کند، به تلون، اجمال

و تشتت در موضعگیری کشیده می‌شود، اما اگر منطق

توانست تا سطح سوم (یعنی تا سطح حجیت

اجتماعی) بیاید، به این معنا که ربط وحدت و کثرت

آنرا تمام کند، در این صورت موضعگیری نمی‌تواند

نمود حجیت نباشد، موضعگیری، عینیت برهان

می‌شود. اگر موضعگیری عینیت برهان شد، می‌توان

گفت: «وانت صراط المستقیم» و نیز می‌توان گفت: «و

انت المعنی به قول العزیز الرحیم» یعنی تو معنای

سخن خدا هستی و تو صراط مستقیم هستی. تو کسی

هستی که خدای متعال فرموده: از صراط مستقیم

تبعیت کنید و آنگاه «و لا تتبوا السبل فتفرق بکم عن

سبيله».^(۱) و اگر بر پایه منطقی و پایه حجیت تا عینیت

نیاید مسلماً می‌گوید: این حجت نیست. هر چند

می‌گوید: این فداکاری هست ولی... تازه وقتی

می‌خواهد «وانت علی بصیره من امرک» خطاب بکند

بهمین جهت می‌گوید: چون امام هستی و تطبیق تو

صحیح است و چون پشت سر امام بودی و در این

جنگ کشته شدی ولی اصل موضوع جنگ و صلح

موضوعی نیست که بتوان با برهان تمام کرد بلکه یک

امر عقلائی می‌شود. از اینجا بدتر، مرزهای سیاسی...

۳- پرسش و پاسخ به سؤالات

(س):... امر عقلائی نیز کلاً آن را حجت می‌کند.

(ج): نه، حجیت عقلیه ندارد و حجیت عقلانیه

هم غیر از حجیت عقلیه است.

(س): در آخر کار وقتی مکلف به عمل مضطر شد

می‌گویند: حجت عقلی پیدا می‌کند. زیرا عقل می‌گوید:

نمی‌فرمائید.

(ج): بلکه به حجیت و تسلیم بودن تعریف می‌کنیم؛ به عبارت دیگر به رشد و تکامل تاریخی تعریف می‌کنیم. و کمی بالاتر حقیقت را به فاعل واحد - یعنی به حضرت حق - بازگشتن تعریف می‌کنیم. حال به این مطلب دقت شود که وقتی ما می‌گوئیم: دایره حجیت تا عینیت می‌آید و اگر دایره‌اش تا عینیت نسیاید؛ احکام حجیت اجتماعی فهم و شناخت اجتماعی هرگز بدست نمی‌آیند و نیز احکام تفاهم اجتماعی بدست نخواهند آمد. حال بر فرض که احکام تفاهم فردی بدست بیایند...

(س): تفاوت احکام تفاهم اجتماعی با احکام تفاهم فردی چگونه شد؟

(ج): در جلسه آینده به طور مبسوط وارد بحث آن خواهیم شد.

۴- جمع بندی مباحث: ربط بین مباحث جاری در باب مفاهیم و حجیت آن با تعریف علم اصول و مباحث وضع البته هنوز در موضوع خود فهم بحث می‌کنیم. در این قسمت از بحث من در پاورقی بحث، مبحث فهم را اشاره کردم تا اثرش را در اصول بگویم.

(س): یعنی در مفاهیم؟ (ج): بله

چرا این بحث را مطرح کردیم؟ زیرا این بحث بدنباله، بحث وضع است و موضوع بحث ما نیز در اقسام وضع است. یعنی در واقع اقسام وضع را منوط به این بحث کردیم که اساساً خود مفهوم چه کاره است؟ آیا یک قرار است؟ اصولاً مفاهیم چه کاره‌اند؟ آیا - بر اساس تقسیمندی موجود - یک دسته‌ای از مفاهیم حقیقی و دسته دیگر آن قراردادی است یا خیر؟

البته دوباره به بحث وضع بر می‌گردیم.

اصولاً یک فهم و تفاهم اجتماعی وجود دارد که لزوماً برای ایجاد نسبت وحدت و کثرت چند چیز لازم است. ۱- نظام نسبتها که عقل ایجاد نسبت می‌کند. ۲- زبان مفهومی ۳- زبان منطوقی. زبان منطوقی عبارت است از علایم زبانی که به دستور ختم می‌شود. زبان منطوقی می‌تواند فارسی، عربی، ترکی و... باشد. اما زبان مفهومی یک زبان مشترک است مگر اینکه حد اولیه منطقی عوض بشود. اصولاً زبان مفهومی متکفل هماهنگ‌سازی و به وحدت رساندن امور متعدد و نسبتهای متعدد می‌باشد. این امر به ظرفیت و قدرت و توانمندی حد اولیه و حکم اولیه به تبع از جهتگیری فرد بستگی دارد.

۵- حجت بالغه بمعنای هماهنگی قول، فعل و حال از تسلیم بودن در مرتبه جهتگیری (نسبت) تسا حضور در عینیت و امور اجتماعی

اگر تسلیم بودن جهتگیری، اطلاق به امور اجتماعی هم پیدا کند، دستگاه منطقی مجبور است تا آخر کار بیاید. اما اگر جهتگیری اطلاق نسبت به امور فردی پیدا کند، اصولاً در امور اجتماعی غایب خواهد بود و دیگر بالغ و رسا نیست و اصلاً نمی‌تواند آنجا را به وحدت و کثرت برساند. هم چنین منشأ ارتکاز در امور اجتماعی نیز نمی‌شود. چرا منشأ ارتکاز نمی‌شود؟ چون در ارتکاز اول باید هماهنگی واقع شود تا پس از آن پذیرش امکان‌پذیر باشد.

ارتکاز یعنی: پذیرفته شدن و پذیرفته شدن پس از استقرار است و استقرار هم پس از هماهنگی می‌باشد. اگر امروز انجام بدهید، فردا با یک عمل دیگر

نقض کنید و فردا انجام نمی دهید این دیگر استقرار ندارد تا پذیرفته بشود، اصلاً پذیرش نمی تواند بیاید و فرهنگی نمی تواند بسازد. این هماهنگی که بدنبال آن استقرار و پذیرش و فرهنگ سازی می آید، اگر تا عمل عینی آمد، آنگاه می توان حجیت را تا عمل عینی آورد. و در عمل عینی هم طبیعی است که مجاهدتها معنای حجت بلیغ و رسا را پیدا می کند. اصولاً تلاشها به شرط هماهنگی شاخصه حجیت می شود. «فما تناقضت افعالک و لا اختلاف اقوالک و لا تقلبت احوالک» آیا امثال نادرشاه می توانند چنین کاری را بکنند؟ آیا هرگز درباره نادرشاه می توان گفت: «فما تناقضت افعالک و لا اختلاف اقوالک و لا تقلبت احوالک»؟ چرا که موضعگیریهای آنان کاملاً ناهنجار بودند و اصولاً دعوت الی الله نمی کردند. اما وجود مبارک علی ابن ابیطالب (ع) در تمامی مراحل وحدت و کثرت قول، فعل و حال اش دعوت الی الله می کند، در همه آنها هم سکوت می کند و می پذیرد که آنها ظلم کنند و این هرگز از روی ناتوانی و سستی نیست. وقتی جنگ می کند هرگز از روی غضب نیست. از این روست که حتماً در مقام عمل حجت بالغ و رسا است، مجموعه اعمال و همه عمر مبارک حضرت حرف واحد است و این حرف واحد بودن واضح است.

پس وقتی دستگاه منطقی تا تنظیم عمل عینی را شامل می شود، «حجت بالغ» است.

درباره حجیت بالغ بودن و رسا بودن حجیت آن حضرت کافی است که در طول تاریخ کسانی که می خواهند مجموعه اعمال خودشان را ملاحظه کنند هر چند اهل انصافی هستند که مسلمان نیستند اما در عین حال حضرت را اسوه عدالت معرفی می کنند. مثلاً یک فرد مسیحی در کتاب خودش می نویسد: «در صدای عدالت انسان» چرا کسی در دنیا صدای عدالت انسانی را درباره عمر نمی نویسد؟! وقتی یک فرد کمونیست می خواهد مثال بزند میگوید: مائو - معاذالله و استغفرالله - علی زمان است؛ یعنی علی (ع) را یک شاخصه تاریخی می داند که می توان بوسیله آن، علی های دیگر را در زمان های دیگر شناخت هر چند که آن افراد حتی خدا و دین را قبول ندارند. چرا علی ابن ابیطالب (ع) «آیه لرسالة» است یعنی نشانه صحت رسالت است؟ آیا شمشیر زنی نشانه رسالت است؟! معجزه را که پیامبران می کرده اند. لذا طبیعی است که دستگاه منطقی موجود نسبت به اینها مجبور به حیث و بیث بیافتد... اینها در اول کار سندیت احکام توصیفی را از احکام شرع - مگر به صورت ارشادی - خارج می کنند تا بتوانند بگویند که هر چه بوسیله دستگاه محاسباتی من قابلیت سنجش نداشت، با عقل سازگار نخواهد بود و باید جزء دسته امور تشریفاتی و تعارفی قرار داد. چنین دستگاه منطقی حتماً نمی تواند عمل عینی را هماهنگ کند.

«و آخرنا دعوینا ان الحمد لله رب العالمین»

فلسفه اصول

طبقه‌بندی مفاهیم

«رابطه بین شناخت و حجیت»

استاد: حجة الاسلام والمسلمین حسینی الهاشمی تنظیم از: گروه پژوهشی - کارشناسی اصول فقه دفتر فرهنگستان علوم اسلامی

حجیت به معنای هماهنگی در تمامی سطوح حول محور تعبد نسبت به وحدت و کثرت

فهرست:

۱ - حجیت به معنای هماهنگی در سطوح مختلف حول محور تعبد نسبت به وحدت و کثرت

۱ (حرکتها و موضوعات مختلف).....

۱/۱ - جریان هماهنگی در شرایط به معنای عدم نارسائی و عدم تناقض عملی در جهت اقامه اعلامی کلمه حق.....

۱/۲ - پیدایش محیط فقر و تقاضا و استمداد از خدای متعال در درگیری با کلمه باطل در اقامه اعلامی کلمه حق.....

۱/۳ - درگیری با فرهنگ کفر (پذیرشهای مادی عینی) با زبان شهادت برای شکستن تعلق عمومی

۲ نسبت به موضوعات عینی و مفاهیم و حالات.....

۱/۴ - ضرورت توجه به مسئله برنامه‌ریزی در اقامه کلمه حق و اقامه کلمه باطل.....

۱/۵ - هماهنگی عینی و اقامه عینی کلمه حق به معنای توسعه حجیت.....

۲ - تبیین مسئله اقامه و حجیت از بیانات حضرت امام (ره).....

۲/۱ - ضرورت تحول در دستگاههای منطقی برای مقنن کردن فرمایشات حضرت امام (ره).....

۲/۲ - استشهاد به رفتار امیر مؤمنان علی بن ابیطالب (ع) در همهٔ عرصه‌ها برای تعریف حجیت.....

۳ - امتناع تفاهم با کفار و ضرورت درگیری با فرهنگ کفر و ریشه‌یابی طرح مسئله گفتگوی تمدنها.....

۴ - عدم تحلیل صحیح از رفتار زبیر و ابوسفیان و نمونه‌های دیگر در تاریخ با عقل محوری و ارائه تحلیل

درست از رفتار آنها با تعریف حجیت در نظام ولایت..... ۸

۵- پرسش و پاسخ به سؤالات..... ۹

نام جزوه:	فلسفه اصول	تاریخ جلسه:	۷۸/۱۱/۱۶
اسستاد:	حجة الاسلام والمسلمین حسینی الهاشمی	حروفچینی و تکثیر:	خانم رضوانی
پیاده کننده:	آقای رضوانی	تاریخ انتشار:	۷۹/۲/۱
عنوان گذار:	حجة الاسلام صدوق	کد بایگانی کامپیوتری:	۰۱۰۹۲۰۳۸
ویراستار:	آقای رضوانی	زمان جلسه:	۵۵ دقیقه
کنترل نهائی:	حجة الاسلام رضائی		

حجیت به معنای هماهنگی در تمامی سطوح حول محور تعبد نسبت به وحدت و کثرت

حجة الاسلام میرباقری: آنچه تاکنون بیان شد، این است که حجیت به تفاهم قید زده شد و تفاهم هم تا تفاهم عینی که اقامه است...

۱- حجیت به معنای هماهنگی در سطوح مختلف حول محور تعبد نسبت به وحدت و کثرت (حرکتهای و موضوعات مختلف)

حجة الاسلام والمسلمین حسینی: در حقیقت ریشه و اساس حجیت، هماهنگی است. هماهنگی در سطوح مختلفی مطرح می‌باشد: سطح اول، مقنن شدن نظری و سطح دوم، برخورد آن با مقنن شدن‌های دیگران است که معلوم می‌کند آیا این هماهنگی قدرتی دارد یا خیر؛ یعنی آیا ظرفیت ایمانی دارد یا خیر. سطح سوم هم هماهنگی نسبت به رفتار است که باید دارای یک جهت باشد.

اصولاً هماهنگی بدین معناست که همه حرکتهای و موضوعات در عین کثرت و تنوع، یک جهت داشته

باشند، یعنی نسبت بین موضوعات مختلف، وحدت و کثرتی که پیدا می‌کند ظرفیت آن برابر با محور آن می‌باشد و لذا اگر محور تعبد، تعبد توسعه یافته است معنایش این است که باید همه شئون را شامل بشود و شأنی را خالی نگذارد و اگر محور تعبد، تعبد توسعه یافته و بالغ شده‌ای نیست، فقط بعضی از شئون را شامل می‌شود.

۱/۱- جریان هماهنگی در شرایط به معنای عدم نارسائی و عدم تناقض عملی در جهت اقامه اعلاى کلمه حق

بدون شک انسان نسبت به شرایط خودش موضع دارد. اما ممکن است هماهنگی ایمان تا شرایط نیاید؛ یعنی اینگونه نیست که شما در حین اقامه نباشید بلکه اقامه در خارج قطعی است و شما هم در شرایط اقامه قرار دارید و نمی‌توانید از اقامه فرار کنید. منتهی اگر چنانچه ظرفیت تعبد شما بالا باشد، اقامه حق را می‌طلبید و برابر باطل موضع می‌گیرید. اما اگر ظرفیت

بر می‌گردد، این نکته قابل ذکر است که تا درگیری با خارج و محیط نباشد، انسان به نسبت دچار یک غفلتهایی می‌شود و خیال میکند که از قدرت و توانایی کافی برخوردار است. البته در عین حالیکه شخص فقر را درک کند، می‌گوئیم: دچار غفلت می‌شود ولی نه اینکه از اول مغرور باشد.

اما وقتی که با شخص محیط بیرون برخورد می‌کند، شئون مختلف را در محاصره می‌بیند. مثلا وقتی از یک شخص بیمار سؤال می‌کنید که شما را چه شده است؟ می‌گوید: سر تا پایم درد میکند. یعنی اینکه تمام اعضای بدنش (چشم، دست، گوش و...) در رنج است. حال وقتی شخص به تمامه در برابر کفر بايستد به تمامه احساس فقر و احتیاج می‌کند.

۱/۳ - درگیری با فرهنگ کفر (پذیرشهای مادی عینی) با زبان شهادت برای شکستن تعلق عمومی نسبت به موضوعات عینی و مفاهیم و حالات

اصولاً پذیرش، یک امر مهمی است و درگیری با آن یک عمل ساده‌ای نیست. چرا که بدنبال پذیرش، تعلق می‌آید. مردم تدریجا به کاغذ، مداد، ساعت، تلفن و... عادت می‌کنند و بعد از مدتی در دستگاه اقامه‌ای که قرار گرفته‌اند فرم می‌گیرند و ملکه پیدا میکنند. ایستادن مقابل ملکات یک کار معمولی نیست و لذا محال است که بدون استنصار از خدای متعال، ایستادن در برابر ملکات ممکن بشود، آنگاه زبان مقاومت این مرحله، جز «شهادت» زبان دیگری نیست؛ یعنی زبان این مرحله فقط «شهادت» است.

به عبارت دیگر «شهادت» باطل کننده سحری است که برای اقامه باطل صورت گرفته است چون

تعبد شما بالا نباشد، در اقامه‌ای واقع خواهید شد که اقامه باطل است. لذا اینکه گفته شود می‌توان خارج از شرایط زندگی کرد، ممکن نیست و اصلا معنا ندارد. زیرا حتما ما در شرایط قرار داریم. هرگاه شرایط را می‌پذیرد معنایش این است که ابزار اقامه غیر می‌شوید. بنابراین در مورد معنای اشتراط صحیح است تا در یک سطح بالاتر بگوئیم: تعبد اگر در جهت اقامه اعلائی کلمه حق نباشد شخص دچار یک نارسایی و تناقض عملی می‌گردد یعنی قول و فعل او همدیگر را نقض می‌کنند.

۱/۲ - پیدایش محیط فقر و تقاضا و استمداد از خدای متعال در درگیری با کلمه باطل در اقامه اعلائی کلمه حق حال ممکن است این چنین ادعا بشود که صدق صدیقین به اقامه تمام می‌شود و بالعکس از اقامه خارجیه نیز باید برگردد و اوصاف نفس را مستقیم ترکند یعنی در این درگیری، تولی و افتقار پیدا می‌کند و محیط فقر می‌شود. به عبارت دیگر محیط پیدایش درد و رنج (رنج ناشی از درگیری با کفر) می‌شود. چون در اقامه حلوا پخش نمی‌کنند بلکه در اقامه درگیری است، درگیری با نظامی است که آن نظام اقامه باطل را می‌طلبد؛ یعنی مسئله درگیری با باطل، امری اجتناب‌ناپذیر است. در درگیری با باطل، فقر از جوانب مختلف ظاهر می‌شود و التواء و ابتهاج و تهذیب باید به همه سطوح ما قبل از خودش برگردد.

حال اگر این جمله صحیح باشد که بگوئیم: یک چرخه‌ای از اراده به تولی‌هایی که به طرف عینیت می‌آید و دوباره از عینیت به تقاضا و استمداد و استعانت از حضرت حق (در تمام مراتب بالا تا اخلاق)

شخص در این صورت به تمام معنا و با همه شئون ایستاده است و از آن طرف باطل نیز مقاومت می‌کند و نمی‌پذیرد چرا که نفی فیزیکی او را می‌خواهد. همانطور که اگر یک فرد آماده شهادت قدرت داشته باشد، نفی فیزیکی کفر را می‌خواهد. قدرت داشته باشد یعنی اینکه مردم به او تولی داشته باشد.

اساساً تغییر فرهنگ بدون شهادت میسر نمی‌شود. برای اینکه فرهنگ می‌خواهد تعلقات را نسبت به موضوعات عینی، مفاهیم و حالات عوض کند یعنی در واقع فرهنگ می‌خواهد قالب انسانها را بشکند و یک انسانهای دیگری ایجاد کند. به عبارت دیگر می‌خواهد نظامی را که انسانها در آن، فرم گرفته‌اند بشکند و لذا دیگر معنا ندارد که آنها را زنده بگذارد چون نمی‌خواهد به آنها تعارف کند.

حال «ریا» ی در فرهنگ را بیان می‌کنم: اگر کسی بخواهد ژست مصلح بودن به خود بگیرد ولی دستش با مفسدها در یک کاسه باشد، این «ریای علمی» است و مردم این را کار به خوبی می‌فهمند، اصولاً چنین فردی نمی‌تواند در جامعه اثری داشته باشد، چرا که در این صورت قول فعل را نقض می‌کند.

۱/۴ - ضرورت توجه به مسئله برنامه‌ریزی در اقامه

کلمه حق و اقامه کلمه باطل

البته بدون شک ساخت بزرگان ما اعظم و اجل از این دسته از امور است یعنی اینها جزء ریاکاران علمی قرار نمی‌گیرند و هیچگاه دست آنها با ظالمان در یک کاسه نخواهد بود هر چند که در موضعگیریها دچار تزلزل می‌شوند و موضعگیریهایشان در عنییت بسیار متلون خواهند بود. مثلاً عزیزانی که در مسجد اعظم

متحصن شدند، پس از اینکه وزیر ارشاد عوض بشود و یا یک کار دیگری صورت گیرد دیگر پیگیری نمی‌کند به عبارت دیگر اینگونه نیست که فکر کنند و مهره‌های اول، دوم، سوم و... برنامه‌های خودشان را معین کنند و سپس تقسیم کار نمایند یعنی مرتباً در حال صف آرایی باشند.

در حالیکه قطعاً روزنامه نگاران مخالف، برای مراحل مختلف، برنامه‌ریزی دارند و حتی تقویم جلو خودشان گذاشته‌اند که در چه روزهایی، از کجا و از چه محورهایی و چگونه حمله کنند و چگونه حساسیتها را تحریک کنند و خلاصه به صورت جدی تلاش می‌کنند تا چگونه همه امور را بدست بگیرند. چرا که آنها دنبال اقامه هستند و کسی که دنبال اقامه است نمی‌تواند برنامه نداشته باشد و هماهنگ عمل نکند، و خلاصه کسی که دنبال اقامه است نمی‌تواند شرح صدر نداشته باشد و جزئی و کلی نکند، حال چه شرح صدر الکفر و چه شرح صدر لایمان باشد. اما کسی که دنبال اقامه نیست، ابتداء روی موضع تحریک شده و سپس بلافاصله وارد میدان می‌شود آنگاه پس از چند قدم که برایش غیر قابل پیش بینی بود پشیمان می‌شود و می‌گوید: آیا کاری که ما انجام داده‌ایم کار درستی بوده است؟!

اینکه کفار می‌گویند: بیائید با هم گفتگو کنیم و رابطه داشته باشیم هرگز واقعیتی ندارد! زیرا «لن ترضی عنک الیهود ولا النصارى».

حال جمع این آیه با آنجایی که می‌فرمایند: «به اهل کتاب بگو روی آن کلمه‌ای که با هم اتفاق نظر داریم متحد بشویم» چگونه است؟ یک وقتی می‌گوئیم: ما باید

جائز است. اما هرگز فقیه نسبت به همه دین نیستند.

(س): یعنی میفرمائید: در معاملات مطلقا در

عصر حاضر فقیه نیستند؟

(ج): به طور کلی در اجتماعات فقیه نیستند و

معاملات هم بخشی از اجتماعات هستند.

(س): البته منظورم از معاملات، مقابل عبادات

است.

(ج): در امور اجتماعات واقعا تطبیق، رای و نظر

فقهایی حاضر کارآمدی عینی ندارد.

حجة الاسلام شاهرودی: در واقع می فرمائید باید

یک تقسیم بندی جدیدی صورت گیرد یعنی عبادتهای

اجتماعی و معاملات اجتماعی...

۲ - تسبیح مسئلة اقسامه و حجیت از بیانات

حضرت امام (ره)

(ج): احسنت! دقیقا این فرمایش حضرت

امام (ره): «یا فقیه نیست حق فقاظه یا مؤمن نیست حق

ایمانه کسی که قایل به ولایت فقیه نباشد» و اینکه

مصلحت حکومت را اعظم از مصالح میدانند و نسبت به

هیچ یک از ابواب فقه، قابلیت تراحم با حکومت قایل

نیست به خاطر مسئله اقامه است. امام کلمات مهمی

درباره این موضوع دارند. درست است که حضرت امام

این فرمایشان را منطقا بیان نکرده و قاعده برایش نگفته

است و فقط درک خودش را بیان کرده اما در عین حال

درکهای بسیار عمیقی هستند - خدای متعال درجاتش

را عالی کند - البته ما هرگز این این قصه را نداریم که در

بحث، خود را به کلمات ایشان منسوب کنیم تا کسب

منزلت نمائیم بلکه ما داریم مقنن آن فرمایشات را - به

حول وقوه الهی - بیان می کنیم.

در مقابل کفار میدانهای مختلف جنگ درست کنیم، و

بدانیم که میدان جنگ جهانی باید کجا باشد اما در عین

حال لشکری که آمده اند خیال نکنند که باید هم رنگ هم

باشوند بلکه باید در جای خودش در برابر آنها

موضع گیری داشته باشند.

یک وقتی است که در مسئله خود اصلی، فرعی

و تبعی کردنها در این فکر هستیم که چگونه می توانیم

چه دسته ای از بشر را مقابل دشمن آرایش بدهیم و

نگذاریم آنها جمعیتها را گرد خودشان جمع کنند؟ ما

باید نسبت به چه موضوعی حاضر به شهادت بشویم

که بیشترین اثر را در شکست دشمن داشته باشد؟

۱/۵ - هماهنگی عینی و اقامه عینی کلمه حق به معنای

توسعه حجیت

به هر حال آیا هماهنگی عینی شرط حجیت

است یعنی آیا میتوان آنرا به عنوان شرط در امور حسی

ذکر کرد یا اینکه تحقق توسعه حجیت بدون هماهنگی

عینی و اقامه عینی محال است واقع بشود؟ البته نسبت

به درجات ما قبل آن مبره ذمه است مثلا برای کسی که

ادراکش نسبت به ایمانش در بخش محدودی است،

بری ذمه بوده و او بهشتی نیز می باشد. اما هرگز چنین

شخصی در هماهنگی مسلمین مؤثر نیست یعنی آیا

می توان گفت: چنین شخص برای اسلام مانند دیوار

دور شهر (کسورالمدینه) است؟ این به معنای «یا فقیه

نیست حق فقاظه» می باشد. حق فقاظه بدین

معناست که فقیه «کسورالمدینه» باشد. البته فقیه است

منتهی فقیه متجزی می باشد.

لذا بنا به این بیان، اکثر فقها متجزی هستند و در

جزئی از احکام فقیهاند و تقلید در آن جزء نیز از آنها

اینکه ایشان میفرمایند: اگر در یک نظام، همه مسئولین و مردم دنبال اسلام باشند و به آن عقیده داشته باشند و دنبال آن نیز باشند ولی انحراف در فرهنگ باشد... این کلام برای کسی که قایل به فقه فردی است، اصلاً قابلیت تعریف ندارد. بلافاصله می‌گوید: این سخن تناقض صدر و ذیل دارد، اگر مردم، دیندار هستند و اسلام را میخواهند و دنبال اسلام نیز هستند و به اسلام عقیده دارند، روشن است که دنیا پر از گل و بلبل می‌شود و دیگر انحراف در فرهنگ معنا ندارد!

هم چنین حضرت امام (ره) در جای دیگری فرموده‌اند: «دانشگاه و حوزه در هم ذوب بشوند». آیا معنای ذوب شدن این است که باید یک کوره‌ای درست کرد و همه را داخل آن انداخت تا ذوب بشوند؟! یا اینکه کتابها را داخل آن بریزیم و به خمیر کاغذ تبدیل کنیم؟! پس «ذوب بشوند» به چه معناست؟ «ذوب بشوند» معنایش این است که مفهوم هر دو بهم وابستگی پیدا کند. وقتی یک آلیاژی ذوب می‌شود، دیگر قابلیت تفکیک ندارد و چون یک ترکیب بوجود می‌آید. در هر جسم مرکبی، اجزاء با هم وابسته و مرتبط‌اند.

اصولاً وقتی کلمه ذوب را به کار می‌برند که بخواهند یک فلز جدیدی درست کنند. مثلاً آلیاژ برنج از ذوب شدن روی و مس رویهم بدست می‌آید و لذا دیگر نمی‌توان دست روی قسمتی از آن گذاشت و گفت: این قسمت روی و آن قسمت دیگر، مس است. بنابراین ذوب شدن حوزه و دانشگاه محال است مگر اینکه منطقهای آندو بهم وابسته باشند و تحت یک منطق شامل قرار گیرند.

اینکه می‌گوییم تفرس غیر از تقنین است، بدین جهت است که اگر چنانچه ایشان می‌فرمودند: حدود اولیه منطقی باید تعمیم و کثرت در اطلاق و کثرت در تقیید در حکم پیدا کند، منشأ توسعه در مفاهیم باشد و مناهیم بهم وابسته شوند، من می‌گفتم: ایشان سر نخ مقنن کردن را داده است ولی درک می‌کنند که باید دانشگاه و حوزه بهم وابسته باشند و باید ریشه اینها اشراب بشود.^(۱)

۲/۱ - ضرورت تحول در دستگاههای منطقی برای مقنن کردن فرمایشات حضرت امام (ره)

اما اینکه آیا برای مقنن کردن فرمایشات حضرت امام لازم است تا دستگاههای منطقی متحول بشوند و مفاهیم وابستگی چون ذوب شدن را پیدا کنند، از هیچ یک از فرمایشات ایشان بدست نمی‌آید. بلکه حتی خلاف آن را می‌توان یافت مانند تعبیر «فقه سنتی و فقه پویا» که در حکم‌شناسی سنتی و در موضوع‌شناسی پویا است. ایشان این مطلب را در تحریر بیان می‌فرماید. در آنجا می‌فرماید: موضوع‌شناسی را به علوم حسی بسپارید و از کارشناسی استفاده کنید. این مطلب با آنچه را که ما در مقام بیان آن هستیم کاملاً فرق دارد.

(س): اینکه فرمودید: در مرحله و ظرفیت تقابل

۱- «من زمانی خدمت ایشان مشرف شدم. وقتی می‌خواستم شرح بدهم که روانشناسی جدید آنچه را قرآن مرض می‌داند، شاخصه سلامت معرفی کرده است. تا خواستم مثال دوم را بیان کنم، فرمودند: این معلوم است چون ریشه اینها اشراب درمادیت شده و در همه ثمرات آن نیز این مطلب هست. این یک تفرس بسیار خوبی است.»

به تمامه، اقامه جز با شهادت ممکن نیست این...

(ج): چون نفی او را میخواهد. به عبارت دیگر مثل طرفین تناقض در بحث نظری است که گفته می شود امتناع نقیضین محال است، در اینجا نیز دقیقاً دستگاه کفر با دستگاه ایمان عین امتناع نقیضین در خارج هستند یعنی طرفین نفی مطلق همدیگر را می طلبد.

(س): البته این مطلب مؤید به روایات است ولی از طرفی، نقض آنرا نیز داریم مانند اینکه در جنگ خندق - هرچند کلیت ندارد - حضرت نبی اکرم (ص) فرمودند: کفر به تمامه مقابل ایمان و اسلام ایستاده ولی ضربت امیرالمؤمنین (ع) - که افضل من عبادة الثقلین است - آنروز اقامه را ایجاد می کند؛ یعنی باید یک وحدتی بین این نوع از اقامه و اقامه حضرت اما حسین (ع)...

۲/۲ - استنشهاد به رفتار امیر مؤمنان علی بن ابیطالب (ع) در همه عرصه ها برای تعریف حجیت

(ج): علی ابن ابیطالب (ع) توانست طرف مقابل را نفی فیزیکی بکند اما در مورد شما به احد طرفین می انجامد، مقاتله بین دو جبهه قطعی است لذا شما باید در یک مرحله تاریخی، مقابل خود را از بین ببرید که دیگر شهادت نیست بلکه قتال است اما شما آماده شهادت شده اید. اگر مسلمانان آماده شهادت نشده بودند و ریسک پذیری نسبت به خطر را پیدا نکرده بودند، «مرحب» به آن راحتی کشته نمی شد. مثلاً اینکه یک شخصی از یک زندگی مرفهی برخوردار باشد و بعد شما بگوئید: این شخص با زندگی اش می جنگد روشن است که این کاملاً بی معنا و بی ربط است.

لذا باید طرف مقابل را نفی کرد و به همین جهت هم حتما ریسک شهادت نمود، یعنی چه کسانی مقابل «مرحب» ایستادند و چه کسانی فرار کردند. «اذا ظهر الله خور المنافقین»^(۱) چرا سستی آنها آشکار شد؟ چون آنها نیامده بودند تا ریسک شهادت کنند بلکه آنها می خواستند وقتی که از جنگ برگشتند خوش باشند.

حضرت در روز اول، پرچم را بدست ابوبکر دادند اما به محض اینکه ابوبکر روبروی مرحب رسید فرار کرد. روز دوم بدست عمر، روز سوم بدست عثمان و روز چهارم، پرچم را بدست وجود مبارک علی ابن ابیطالب (ع) دادند. در هیچ جنگی ذره ای تردید در علی (ع) پیدا نشد. درست است که حضرت در جنگها شهید نشدند اما وقتی جنگ تمام می شد با غصه به طرف پیغمبر (ص) برمی گشتند و می گفتند: در این جنگ هم شهید نشدم. یعنی استشهاد (طلب شهادت) به تمام معنا ایستادن است.

همانطوری که آن حضرت در همه میدانهای نبرد غالب بودند، در تحمل نیز شدیدترین مشکلات را تحمل می کرد. وجود آن حضرت در سراسر زندگی اش خار چشم دشمن بود. علت اینکه دشمنان اهل بیت بر حضرت سیدالشهدا آن همه سخت گیری کردند نیز این بود که می خواستند تلافی علی بن ابیطالب (ع) را در بیاورند.

حال باید توجه کرد که حجت بر تعبد، در همه شئون با همه مناسک کفر می جگد و هیچ منسکی را

۱ - مفاتیح الجنان، زیارت حضرت امیر (ع) در روز غدیر

باقی نمی‌گذارد. البته سرپرست جنگ و اقامه می‌تواند به صورت تاکتیکی و موردی مرتباً نحوه آرایش را عوض کند یعنی یک جایی سکوت کند و در جای دیگر جلو برود و لکن باید سکوت کردن و جلو رفتن از روی بصیرت باشد. بصرت یعنی اینکه هماهنگ عمل می‌کند تا میدان را بر دشمن تنگ کند. به عبارت دیگر همزیستی مسالمت‌آمیز ندارند و بر سر زندگی در دنیا نمی‌توانند، با هم توافق کنند.

۳- امتناع تفاهم با کفار و ضرورت درگیری با فرهنگ کفر و ریشه‌یابی طرح مسئله گفتگوی تمدنها

این نکته مهمی است که دنیا هرگز نمی‌تواند محور تفاهم قرار گیرد. اگر چنانچه دنیا محور تفاهم قرار گرفت باید کسانی که «یؤمنون بالغیب والیوم الاخرة» اند کوتاه آمده باشند. اینکه می‌گویند: ای بشر با همدیگر باشیم! عقاید مختلف و آزادند! همه عقاید و همه انسانها محترمند! معنایش این است که آنچه احترام ندارد حقیقت است، یعنی در واقع می‌گویند: ما معتقد به حقیقتی نیستیم. انسان نیاز به زور و قدرت ندارد هر چه رابه او بفهمانید قبول می‌کند.

این مبنای عرفانی است که می‌گوید: بشر با عقل عمل می‌کند. و این مطلب دقیقاً به عرفان حوزه بر می‌گردد. عرفانی که می‌گوید: وقتی انسان چیزی را فهمید بد عمل نمی‌کند.

(س): یا به آن فضای باز روشنفکران برمی‌گردد البته اینها در ریشه‌ها مشترک هستند ولی شاید ایشان... (ج): به نظر من چون این طرفش تمام است که می‌گویند: اگر عالم ذهنی انسان مثل عالم خارج شد... چون در عرفان نیز این مطلب مشاهده می‌شود و

اینگونه نیست...

(س): فلسفه را تعریف کرده‌اند به اینکه صیوروت انسان بگونه‌ای صورت گیرد تا عالم مضاهمی با عالم عین بشود...

(ج): اینکه می‌گویند: درکها مختلف‌اند و هر فیلسوفی یک درکی دارند، اینها را مضر نمی‌دانند.

حجة الاسلام میرباقری: ریشه این دو نگاه به یک جا بر می‌گردد؛ یعنی نفوذ فرهنگ قدیم سرزمینهایی که در آنها انبیاء نبودند مانند سرزمین یونان که در آنجا یک عده از متفکرین غیر اسلامی زیست می‌کردند و همان افکار هم بوسیله بنی عباس و بنی امیه وارد دنیای اسلام شده است.

(ج): آیا فقط بوسیله بنی عباس وارد شده یا بنی امیه نیز وارد کرده‌اند؟

(س): ورود شبهات آنها از زمان بنی امیه شروع شده و بعد در زمان بنی عباس گسترش یافته است. غرب هم بعد از دوره قرون وسطی رویکرد جدید به همان فرهنگ دارد، و اینکه ایندو شدیداً بهم نزدیک شدند به خاطر این است که یک ریشه دارند.

حجة الاسلام رضایی: در توجیه این فرمایش حضرت امام (ره) که «انبیاء آمدند تا همه اسلحه‌ها را قلم کنند» چه می‌توان گفت؟ با وجود اینکه حضرت امام شدیداً معتقد به کفر ستیزی بودند.

حجة الاسلام میرباقری: معنایش این است که همه بشر موحد بشوند و بعد از اینکه موحد شدند دیگر بین موحدین گفتگو است و نه جنگ.

(ج): مؤمنین «رحماء بینهم» هستند و حتماً در زمان ولیعصر (عج) نیز در ابتداء با کفار یک دوره جنگ

(ج): جز «سواء عليهم ءانذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون»^(۱)

(س): البته بعد از کفران، تقابل هست.

۴ - عدم تحلیل صحیح از رفتار زبیر و ابوسفیان و نمونه‌های دیگر در تاریخ با عقل محوری و ارائه تحلیل درست از رفتار آنها با تعریف حجیت در نظام ولایت

(ج): یک وقتی می‌گوئیم: شیوه ورود به موضعگیری چگونه باشد، آنگاه می‌گوئیم: شیوه ورود به موضعگیری باید از تکلم شروع شود اما اینجا ختم نمی‌شود که آنهایی که امد در کفراند به طرف اسلام برگردند. البته کسانی که هنوز موضعگیری به طرف تولی الهی دارند، آنها دیر و یا زود تسلیم می‌شوند.

حال یک مطلب دیگر را بیان می‌کنم. زبیر یک آدم عاقل و هم چنین پسر عمه رسول خدا بود چرا که اگر عاقل نبود نمی‌توانست سر لشکر بشود و یک فرد نادان هرگز نمی‌تواند ۱۰ تا ۳۰ هزار نفر را سرپرستی. پیغمبر اکرم (ص) و علی بن ابیطالب (ع) هم او را به خوبی می‌شناخت و حتما هم اهل تلاوت قرآن و دعا بوده است. هم چنین در جنگی که بیش از ۱۷ نفر نزد پیغمبر باقی نمانده بودند او حضور داشت.

پس وقتی که فطرت الهی را مطرح می‌کنید، حداقل دو طرف آن را ببینید. یعنی عقل را به صورت یک وجود که فقط نورانیت می‌بیند، ملاحظه نکنید بلکه باید گفت: عقل، قدرت سنجش است اگر چنانچه هوا بر آن غالب بشود، شیطنت می‌کند. لذا زبیر مقابل علی بن ابیطالب (ع) شمشیر کشید و مردم را وادار کرد

خواهد بود ولی بعد کفار شکست می‌خورند و آنگاه حکومت حق حاکم می‌شود، بدنبال حاکمیت حق، با هم مباحثه می‌کنند تا چگونه آن را بهینه کنند.

حجة الاسلام رضایی: پس گنگتگو مطلقا مربوط به رحماء و ستیز مربوط به کفار است.

حجة الاسلام میر باقری: «سلم لمن سالمکم و حرب لکمن حاربکم»

(ج):... ولی هرگز نمی‌توان گفت: دست ما با آنها در یک کاسه باشد، یعنی هر دو مطلب واضح است. اگر برای هر مسلمی درست تبیین بشود هدایت می‌شود. اما برای کفار هر قدر هم تبیین بشود و هزاران استدلال و معجزه انبیاء را نیز بیاورید نمی‌توانید آنها را هدایت کنید چون یک عده از آنها راسخ در کفر هستند و یک عده هم شرح صدر للکفر دارند و لذا حرف شما نسبت به آنها تأثیری نخواهد داشت.

به عبارت دیگر در انسان‌شناسی یک عده ارکان و امد نار هستند طبیعی است که هر چند برای آنها معجزه پیغمبر را بیاورید، تأثیری نخواهد کرد و گفتگوی با آنها نیز کاملاً بی‌معنا خواهد بود.

حجة الاسلام شاهرودی: ممکن است اینگونه اشکال بشود: بنا به فرمایش حضرتعالی ریشه وحدت و کثرت و تقابل به تعلق‌ها بر می‌گردد اما بشر از یک فطرت‌های الهی و یسعی تسعلقات واحد و مشترک برخوردارند که - بنا به فرمایش حضرت امیرالمؤمنین (ع) در نهج البلاغه - انبیاء نیز از همان فطرت‌ها استفاده کرده‌اند و یک دقایق عقولی دارند که آن عقول بین انسانها مشترک بوده و تعلقات مشترک می‌آورند. بر آن اساس گفتگو در همه مراحل معنا دارد منتهی ...

۱ - سوره یس، آیه ۱۰ و سوره بقره، آیه ۶

است و حتی یک بار مراجعه نکرده تا استدلال بخواهد، آنگاه چگونه من بگویم: عقل وسیله تفاهم هست؟! چگونه انسانی بوده که توانسته ۸۲ جنگ را راه بیاندازد؟ یعنی چگونه توانسته همه را گول بزند و با حيله، کفار را به طرف کشته شدن بیاورد؟ چرا عقل آنچنانی او یک دفعه به این فکر نیفتاد تا بگوید: برایم معجزه و برهان بیاورید تا تسلیم بشوم؟ یا اینکه او اصلاً بنا نداشت تا تسلیم بشود و بلکه می خواست با پیغمبر اکرم مقابله کند؟

مانند این نمونه کوچک (به تعبیری ماکت کوچک) که در آن زمان واقع شده است، در همه تاریخ فراوانند نهایت فقط رنگ آن عوض می شود، یعنی در زمان کنونی اینکه ما خیال کنیم با آمریکا و اسرائیل و انگلیس و کفار می توانیم پشت یک میز بنشینیم و اینکه آنها بشر هستند و... امکانپذیر نیست. و با نوشتن کتاب و مقاله هم کار تمام نمی شود و بلکه چیز دیگری را می طلبد.

۵- پرسش و پاسخ به سؤالات

حجة الاسلام میرباقری: تا کنون بیان شد که هماهنگی تا کنترل عینیت، شرط حجیت است. (ج): وقتی حجیت به بلوغ می رسد که در تمام شئون حضور پیدا کند، و لذا اگر در شأنی غایب باشد، در آن شأن دارای معنای خاصی از تناقض است یعنی یک تناقض به صورت عام نه به معنای آن صورت جزئی‌ای که آقایان آن نوع از تناقض را در اندراج تمام می کنند و آن «سنجش جزئی» است.

حال هر جا شما کافر را نقض نکردید، مسلماً کافر نفوذ خواهد کرد و شما را نقض می کند؛ یعنی شما

تا دست به شمشیر ببرند. حال آیا کسی می تواند تا یک میلیونیم احتمال بدهد که زبیر خودش را اعلم از علی (ع) میدانست؟ آیا برایش مشتبه شده بود که عالمتر از علی بن ابیطالب (ع) است یا برایش مثل خورشید روشن بود که علی (ع) از او اعلم است؟ آیا زبیر نسبت به اینکه علی (ع) شجاع تر از او بوده و برای اسلام ریسک خطر بیشتری کرده تردید داشت؟ آیا زبیر در اینکه علی (ع) بیشتر از همه، رنج های زیادی را تحمل کرده اند تردید داشت؟ آیا زبیر نمی دانست که پیغمبر نسبت به او بیش از همه نزدیک است؟ آیا زبیر قضیه غدیر را به خاطر نداشت؟

حال این انسان عاقلی را که شما در دستگاه خودتان درست می کنید و می گوئید بر اساس عقل عمل می کند، پس چرا زبیر بر اساس عقل خودش عمل نمی کرد؟ آیا زبیر واقعا خیال می کرد که عایشه بر حضرت مقدم است؟! اینکه می گوئید: فطرت الهی هست و... مربوط به این نیست که عقل دارای چنین هنرمندی است بلکه مربوط به این مطلب است که خدای متعال بر همه مردم حجت را تمام می کند.

وقتی شخص در جهتگیری جهت باطل را انتخاب کرد دیگر زمانی که به اولین مرحله سنجش می رسد می گوید: هماهنگ نمی شود و هر کاری بکند هماهنگ نخواهد شد ولی تجلد می ورزد، هم چنین افعالش نیز با هم هماهنگ نمی شود در این صورت نیز تجلد می وزد و شروع به ریش بافتن این رئیس به آن رئیس یا این قدرتمند به آن قدرتمند می کند. باز وقتی ملاحظه می کند که هماهنگ نشد رها نمی کند.

ابوسفیان ۸۲ بار با پیغمبر اکرم (ص) جنگ کرده

داده‌اند، هرگز نمی‌توانند با آنها دست در یک کاسه کنند. این امر را خود آنها نیز به خوبی می‌فهمند.^(۱)

حجة الاسلام میرباقری: الان نظریه معروف تئوریستیهای آنها این است که صریحاً می‌گویند: پایان هزاره جنگ تمدنهاست و آنها مهم‌ترین جنگ بین تمدن غرب و تمدن اسلام از نوع اسلام ایران می‌باشد یعنی اسلامی که بر سر فرهنگ خودش با تمدن مادی سازش نمی‌کند.

(ج): و اینها به خوبی می‌فهمند که اگر اسلام در همه شئون حضور پیدا نکند، محیط مال کفار است و آنها برای پرورش، بستر (بستر روحی، ذهنی و عینی) می‌سازند لذا و تدریجاً عقاید عوض می‌شوند.

در رابطه با زهد فردی لازم به ذکر است که فرهنگ و تمدن مادی می‌گوید: اگر من آدم و حاکم شدم، نحوه خوردن، پوشیدن، مسافرت کردن، چشایی، بینایی، بویایی و... را عوض می‌کنم، نام‌ها، کلمات و مفهوم‌هایی را که می‌خواهند به کار گیرند عوض می‌کنم؛ یعنی وقتی بستر پرورش عینی

برای کفر و کفر برای شما محیط است و لذا در هر جایی که شما حضور نداشته باشید او نفوذ دارد.

اما اگر شما به تمامه در همه شئون حضور داشته باشید، شما حتماً نمی‌توانید بقای او را بخواهید و او نیز نمی‌تواند بقای او را بخواهید که یک امر سومی محور شده باشد اما کفر هرگز نمی‌تواند غیر از دنیا چیزی را محور قرار بدهد تا امر سوم فرض داشته باشد. اگر شما از عقیده تان دست بردارید و دنیا را بخواهید یعنی بگوئید می‌خواهیم دو مکتب باشند، یک مکتب کمونیستی که دنیا را می‌خواستند - و یک مکتب هم نظام سرمایه داری باشد، این دو می‌توانند داخل یک قوطی قرار گیرند و دست شان در یک کاسه باشند. چون هر دو دنیا را می‌خواهند و لذا همدیگر را نقض نمی‌کنند. دنیا داری دارای شعب مختلف می‌باشد، اما همه کفار می‌توانند در یک جا جمع شده و با هم کار کنند.

(س): البته بر اساس آیه شریفه: **تَحْسِبُهُمْ جَمِيعًا و قُلُوبُهُمْ...** تنازع بر سر دنیا قدم بعدی است.

(ج): احسنت! ولی ممکن است هنگامیکه به یک نسبتی احساس خطر کنند با همدیگر...

حجة الاسلام شاهرودی: اساس تنازع باعث می‌شود تا از تنازع تنزل پیدا کنند و با هم تفاهم نمایند.

(ج): معنای تفاهم بر سر دنیا این است که همه آنها دین دنیا پرستی را به عنوان یک دینی جامع بپرستند هر چند که با هم دشمن هستند. ولی پیروان دین اسلام که یومنون بالله و یوم الآخر هستند و به مبداء و معاد قایل می‌باشند یعنی هدف را بیرون از عالم ماده قرار

۱ - زمانی وزیر ارشاد وقت به دفتر فرهنگستان آمده بود و می‌گفت: وقتی به آلمان رفتم از من سؤال کردند که چرا دنیا با شما مخالفند؟ گفتم: برای اینکه ما می‌خواهیم مستقل باشیم. گفتند: خیر، اینگونه نیست، چین هم می‌خواهد مستقل باشد اما با او کسی مخالف نیست. بعد از اندکی سؤال کردم که پس به خاطر چه چیزی دنیا با ما مخالف است؟ گفتند: شما یک فرهنگی آوردید که می‌خواهید خط کشی کنید و بگوئید: خدا و ضد خدا، می‌خواهید علیه ما حمله فرهنگی کنید و چیزی را برای ما باقی نگذارید. پس روشن است که آنها به خوبی می‌فهمند.

قبول داریم منتهی چون اقامه به تدریج و در تاریخ واقع می‌شود - و این یک اشکال اساسی است - لذا بودن اقامه و احیاناً شکست خوردن در عینیت به معنای عدم حجیت آن مرتبه از فهم نیست.

(ج): مغنایش این است که در همه جا باید تلاش کرد هر چند هم تکلیف، تقیه باشد. اما اینکه فلان جا منطقه الفراق و یا مربوط به دیگران است و باید رها گردد، مطرح نیست.

(س): یعنی ممکن است در یک مرحله‌ای گفته شود که در این مرحله باید اقامه را اصلاً رها کرد به عبارت دیگر در این مرتبه اصلاً نباید برنامه‌ریزی کرد. مثلاً اگر انقلاب اسلامی تحقق پیدا نمی‌کرد ممکن بود بگوییم: ما باید در آمریکا اقامه کنیم، پس باید یک پایگاه بسیج هم در آنجا راه انداخت، می‌گوییم این کار، کاملاً اشتباه است. ما باید اقامه را از محدوده ایران شروع کنیم و در خارج از ایران دنبال اقامه نباشیم.

(ج): ابتداء شما باید مقدورانتان را ملاحظه کنید؛ اگر در همه شئون حتی یک فرد در مقابل آمریکا بایستد آمریکا نمی‌تواند او را تحمل کند هر چند آن فرد نخواهد به آمریکا برود بلکه در داخل ایران است.

(س): منزلت تقیه این است که در یک دوره‌ای ما

(محسوسات) و بستر فهم و مفاهمه را عوض کردیم، کلاسه‌بندی و درجه‌بندی اطلاع داشتن و کارآمد بودن عوض می‌شود؛ به عبارت دیگر معنای سواددار بودن و بی سواد بودن عوض می‌شود و در آخر اعتبارات فرهنگی و اعتبارات اقتصادی بدست فرهنگ و تمدن مادی قرار خواهند گرفت آنگاه نحوه تنظیم مدیریت و اعتبارات ریاستی و جاهتی یعنی مدل مدیریت را نیز بدست خواهند گرفت؛ به عبارت دیگر می‌گویند: قبلاً فرهنگ را بدست گرفتیم و انسانی کارآمد، پرورش دادیم که می‌تواند به عنوان مدیر عامل، وزیر یا معاونت انتخاب گردد حالا سلسله اعتباری مناصب (نظام مدیریت) را تنظیم می‌کنیم، آنهم با توجه به حفظ معادلات و نسبتهای حکم می‌دهیم که چه کسانی رئیس باشند. یعنی می‌گویند: از این پس کسانی صاحب قدرت و صاحب منطب هستند که این اطلاعات را خوانده باشند و جای آنها هم در اینجا باشند، و خلاصه می‌گویند: از این پس فقط «بکن و نکن» اینها در جامعه جریان داشته باشد. حالا اگر کسانی در این گردونه نیامدند، آنها فقط ۱۰٪ افراد منزوی هستند که در خرید اکل و شرب باز هم محتاج ما هستند و آنهایی هم که در دستگاه ما می‌آیند منحل می‌شوند. ^(۱) اینکه دخترش را اجازه می‌دهد تا دنبال چنین کاری برود، یعنی صحیح می‌داند که آن طرف برود. چون معتقد است که غیر از این نمی‌توان زندگی کرد و فقط درجاتش مختلف است. پس ما اگر اقامه را بدست نداشته باشیم، در دستگاه دشمن منحل شده و در اقامه او سهیم خواهیم بود. «ان لم یکن معنا کان عدونا».

(س): ممکن است کسانی بگویند: ما اقامه را

۱ - در زمان شاه یک نفر اداری متدینی بود که حتی زیارت عاشورای او ترک نمی‌شد. زمستان بود و دخترش میخواست مدرسه برود. موقع رفتن ویالونش را می‌خواست، پدرش روی سجاده در حالیکه زیارت عاشورا می‌خواند دستش را نیز مانند کسی که ویالون بزند حرکت می‌داد! گویا اشاره می‌کرد که ویالون روی کمد است.

می‌برند بعد اگر به او بگویند: حالا شلیک نکن، تعجب می‌کند! اما به او می‌گویند: تصمیم و تشخیص بر عهده کسی است که نقشه جامع جنگ را در دست دارد و لذا او باید بگوید که کی حمله را شروع کنید.

(ج): این نکته مهمی است که باید روی آن بحث شود. حال اگر همه شاخصه‌ها را در شرع آوردیم و معلوم شد که در بعضی از دورانها نباید اقدام کرد و در بعضی از دورانها باید اقدام کرد...

(س): این درست است ولی اصل اینکه ما در هر دوره‌ای چگونه عمل کنیم و چگونه باید موضعگیری کنیم، از سطح فهم ما خارج باشد.

(ج): ممکن هم هست که ضد آن را نیز بگوید؛ تنها گفتن «ممکن است» کار را حل نمی‌کند. حال ما سؤال می‌کنیم که تا کجا حجت بر سکوت تمام باشد؟ همه فقها بدون استثناء می‌گویند: لو خیف علی بیضة الاسلام، حتی اجازه امام حاضر هم لازم نیست.

(س): مگر در دوره تقیه که ائمه (ع) تقیه می‌کردند، خیف علی بیضة الاسلام...

(ج): حتماً بیضة اسلام در خطر نبوده‌اند بلکه منظور اصول اعتقادات بوده است. از آقا مرتضی حائری سؤال کردیم که بیضة اسلام چیست؟ گفت: اینکه اصل خداپرستی در خطر بیافتد، مثلاً مغول آمده و سر چهارراه ایستاده و جلو خداپرستی را می‌گیرد، در آنجا دیگر تقیه‌ای در کار نیست. البته بحث ما در موضوع شناسی است، در این زمان دیگر کسی مانند مغول نیست تا در چهارراه‌ها بایستد و بگوید: هر کسی نگوید که خدا نیست، با شمشیر گردن او را می‌زنیم، بلکه در این زمان به گونه دیگری عمل می‌کنند.

اصلاً نباید دنبال آن شکل از اقامه باشیم. در روایات فراوان آمده است که ائمه (ع) میفرمایند: دور هم بنشینید و احادیث ما را بخوانید، این احیاء امر ماست و یا میفرمایند: به دیدن هم بروید، این احیاء امر ماست. دیدن و احیاء امر بسیار فاصله دارد. لذا در یک منزلتی باید فقط به دیدن هم رفت، حالا اگر کسی در این مرحله (منزلت) برای مبارزات جهانی اقدام نکند آیا معنایش این است که او اهل اقامه نیست؟ او با تمام وجود اقامه می‌کند اما اقامه مراتب تاریخی دارد.

(ج): این اشکال بسیار مهمی است و باید روی آن دقت کرد و جوابش هم به نظر ما این چنین است: اگر شما توانستید فلسفه تاریخ را منسوب به شرع بدست بیاورید؛ هرگز نباید به هر روایتی هر جا مصب بدهید مثلاً نمی‌توان روایات مربوط به نماز مسافر را در مورد نماز حاضر و یا بالعکس آورد. شما اگر بدست آوردید که با توجه به شرایط فعلی و بنا به این شاخصه‌ها (تطبیق به عینیت، وضعیت نظام سیاسی، فرهنگی، اقتصادی و...) حکم چنین است که ما الان نباید قیام کنیم.

بنابراین هر چند اقامه به تدریج و در تاریخ واقع می‌شود اما باید، با شاخصه اقامه مطالعه کرد و گفت: الان نباید این عمل را انجام داد.

(س): ممکن است بگویند: من با شاخصه اقامه مطالعه می‌کنم و آنگاه می‌رسم به اینکه ملاحظه مراتب تاریخی از فهم ما خارج است چرا که فهم مراتب تاریخی مربوط به حضرت معصوم (ع) است و معصوم هم ملاحظه کرده و فرموده‌اند که در این دوره اقامه نکنید. به عنوان مثال وقتی یک سرباز را در خط مقدم

بحث جلسه آینده این خواهد بود: آنچه ممکن است معصوم (ع) بفرماید، تفقه در دین و حجیت در جمع بین دلایل چگونه عمل می‌کند؟ یعنی بحث مهم این است که آیا جمع دلایل می‌تواند مبنا را نقض کند؟ به بیان دیگر اگر ما به این نتیجه رسیدیم که در پایان اقامه به نفع کفار صفر می‌شود، اصل آن مرحله اول و دوم نیز به نفع کفار باقی نمی‌ماند البته نه به نفع آنهایی که مشترک می‌باشند. در کتاب جواهر چنین آمده: التقیة الدینیة یعنی تقیه دینی جواز ندارد مگر لاهل خلاف من المسلمین. البته در آنجا نیز تقیه را برای اصل بیضه اسلام قبول ندارد؛ یعنی تقیه مطلق نیست تقیه یک موضوعی است که هم قابلیت رجوع به منابع شرعی را دارد و هم باید در بحث حجیت کاملاً تبیین

بشود. این شرط که منطق (منطق یعنی حجیت) تا آخرین مرحله بیاید، یک شرط ضروری است؛ به عبارت دیگر اهمال نسبت به عینیت، پذیرفتنی نیست. بسیار خوب، الان بنده می‌دانم که حجت تمام است و لذا باید این کار را انجام داد اما در شرایط دیگر باید تقیه کرد، روشن است که چنین تصمیم‌گیری از روی بصیرت است. اینکه به سراغ یک حوزه نباید رفت، حجیت ندارد «و اشهد انک ما اقدمت و لا احجمت و لا نطقت و لا امسکت الا بامر من الله و رسوله» (مفاتیح - زیارت حضرت امیرالمؤمنین (ع) در روز غدیر) یعنی سکوت، کردن گفتن، جنگیدن، مدارا کردن و... باید بر اساس حجیت باشد و باید تا عینیت بیاید.

«و آخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمین»

فلسفه اصول

طبقه‌بندی مفاهیم

«رابطه بین شناخت و حجت»

استاد: حجة الاسلام والمسلمین حسینی الهاشمی تنظیم از: گروه پژوهشی - کارشناسی اصول فقه دفتر فرهنگستان علوم اسلامی

بررسی دو مقوله اعتبارات فلسفی و مفهوم نسبت بر اساس علیت نظری

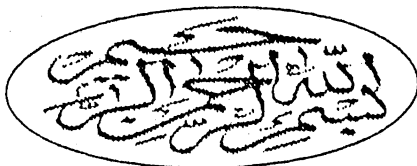
فهرست:

- ۱- بررسی مفهوم هماهنگی در تعریف حجت ۱
- ۱/۱ - بررسی مفهوم هماهنگی در منطق انتزاعی بین حرکت سنجشی عقلانی و حرکت عینی خارجی ۱
- ۱/۲ - حقیقی بودن هماهنگی نسبت و نفی قرار دادی و فرضی بودن آن در منطق انتزاعی ۲
- ۱/۳ - حقیقی بودن معنای تناسب در هماهنگی دلیل بر غلط بودن تقسیم مفاهیم به حقیقی و اعتباری ۳
- ۱/۴ - بررسی مفهوم اقتضاء به معنای لوازم تعلیقیه به تحلیل عقلانی بر اساس اصالت ذات یا اصالت ماهیت
در منطق انتزاعی ۴
- ۲- تحلیل نسبت بمعنای اعتبار فلسفی و حقیقی بودن آن بمعنای عدم جریان سلب شئی از نفسه
در آن در نزد قوم ۵
- ۲/۱ - عدم قدرت تحلیل از «انشاء»، «معدت در تبدیل» و «تناسب به کمال» در تعریف نسبت به اعتبارات فلسفی ۵
- ۲/۲ - عدم قدرت تحلیل از اراده حضرت حق سبحانه و تعالی بر اساس اعتبارات فلسفی در نزد قوم ۶
- ۲/۳ - وجود اختلاف بین اکابر قوم در دستگاه انتزاعی بدلیل اختلاف در تعریف نسبت ۶
- ۲/۴ - حقیقی بودن نسبت بدلیل جریان حقیقی علیت نظری در سنجش عقلانی ۸
- ۲/۵ - خروج موضوعی اختیار در ملاحظه نسبت حقیقی بر اساس ضرورت جبر علیت نظری ۸

۳- پرسش و پاسخ به سئوالات..... ۱۰

۳/۱ - ملاحظه رابطه حقیقی بین مفاهیم معنای هماهنگی و تناسب در علیت نظری و نفی قراردادی و فرضی بودن آن..... ۱۱

نام جزوه:	فلسفه اصول
اسستاد:	حجة الاسلام والمسلمین حسینی الهاشمی
پیاده کننده:	آقای رضوانی
عنوان گذار:	حجة الاسلام صدوق
ویراستار:	آقای رضوانی
کنترل نهائی:	حجة الاسلام رضائی
تاریخ جلسه:	۷۸/۱۱/۲۰
حروفچینی و تکثیر:	خانم رضوانی
تاریخ انتشار:	۷۹/۲/۱۷
کد بایگانی کامپیوتری:	۰۱۰۹۲۰۳۹
زمان جلسه:	۴۹ دقیقه



بررسی دو مقوله اعتبارات فلسفی و مفهوم نسبت بر اساس علیت نظری

۱- بررسی مفهوم هماهنگی در تعریف حجیت

حجة الاسلام والمسلمین حسینی: موضوع بحث

این جلسه درباره مفهوم «هماهنگی» است. هماهنگی به چه معناست؟ در جلسه قبل بحث حجیت در سه سطح در ارتباط با هماهنگی طرح شد. آنگاه مفهوم هماهنگی در رابطه با عناصر و موضوعات بیان شد. وقتی کلمه موضوعات را به کار می‌بریم، منظور موضوعات منطقی و وقتی کلمه عناصر را به کار می‌بریم، منظور اجزاء خارجی است. چون هماهنگی در مرتبه منطقی یعنی هماهنگی درباره موضوعاتی که موضوع می‌شوند تا پیرامون آنها بحث صورت گیرد. به عبارت دیگر موضوع منطقی یعنی آنچه درباره اش آن صحبت می‌شود. به اصطلاح ساده و عوامی که می‌گویند: «نقل چه دارید صحبت می‌کنید» و یا اینکه می‌گویند: «درباره چه چیزی حرف می‌زنید» این

موضوع منطقی می‌شود. حالا این موضوع منطقی ممکن است تصور، تصدیق، مقدمات و یا مؤخرات باشند، خلاصه هرچه باشد می‌تواند یک موضوع منطقی بشود. به بیان دیگر موضوع منطقی یعنی هر آنچه که بتواند محل بحث و گفتگو قرار گیرد. موضوع به این معنا وضع شدن و قرار گرفتن برای بحث است.

بنابراین مفهوم هماهنگی را در مورد عناصر خارجی اینگونه می‌توان توضیح داد که اولاً: هر موضوعی یا هر عنصری یک وجود مستقلی دارد. ثانیاً: آن موضوع و یا عنصر دارای آهنگ، قصد و حرکت است. ثالثاً: دارای جهت واحد هستند یعنی به یک سمتی حرکت می‌کنند.

۱/۱- بررسی مفهوم هماهنگی در منطق انتزاعی بین

حرکت سنجشی عقلانی و حرکت عینی خارجی

این مطلب که موضوع منطقی به یک سمتی

میگوئید قضایای ما قضایایی هستند که قیاساتها معها (بدیهی)، اما گاهی هم میگوئید، قضایای ما یک قضایای هستند که قیاس در آن نیاز به ترتیب مقدماتی داشته و باید چندین فصل پشت سر گذاشته شود تا به نتیجه برسیم. چرا که از امور نظری هستند و در امور نظری اگر بنا باشد که موضوع با تمام خصوصیاتش به نحو حقیقی در نزد متکلم حاضر باشد - ولو به هر معنایی از علم که آنرا ملاحظه کنید - دیگر نمی توان گفت یک حرکت ذهنی لازم است تا به امور نظری برسیم. بنابراین، اینها مفروض است؛ اما نهایت، فرضی است که نمی توان رابطه آن را با لوازم عقلیه مبادی قطع کرد. پس لازمه عقلی وجودش غیر از وجود مفروض ذهنی است.

۱/۲ - حقیقی بودن هماهنگی نسبت و نفی قرار دادی و فرضی بودن آن در منطق انتزاعی

باید به این نکته توجه داشت که بر اساس دستگاه اصالت ماهیت یک معنای ماهوی (ماهیت) و یک وجود مصداق عینی - که نیاز به ایجاد دارد - وجود دارند. دلیلی ندارد که نفس ماهیت حتماً مصداق آن در خارج موجود باشد. به عبارت دیگر ماهیت، نحوه وجودی دارد که مصداق آن ماهیت در خارج بوسیله ایجاد، وجود پیدا می کند.

لازمه عقلیه - که تعلیقی است - نیز اینگونه است یعنی بدون فرض نسبت، تحقق ذهنی ندارد. درس خواندن برای ایجاد فرض نسبت است. البته اگر یک خصلت و لازمه تعلیقی برای یک مفهوم نباشد نمی توان نسبت را ایجاد کرد. ممکن است سؤال کنید که چرا نمی توان آن نسبت را ایجاد کرد؟ در جواب

حرکت می کند محل بحث است. به عبارت دیگر اینکه یک موضوع منطقی به طرفی حرکت می کند به چه معناست؟ می گویند یک عنصر خارجی دارای حرکت است و بعد هم می گویند: عناصر خارجی «هم حرکت» و «هم هماهنگ» هستند.

مثلاً یک گله ای از پرستوها در آسمان به یک سمتی حرکت می کنند. در اینجا صحیح است که گفته شود: آنها «هماهنگ» بوده و یک «آهنگ» حرکت می کنند.

حال کلمه «هماهنگ» به چه معناست؟ یک فرض این است که بگوئیم: هر چند عناصر، افراد و موضوعات با همدیگر ارتباط ندارند، اما در یک جهت حرکت می کنند. و فرض دیگر هم این است که بگوئیم: آنها با هم متناسب هستند. پس در صورتی که نسبت را فرض کنید، تناسب آنها به امر سومی مطرح می شود، مانند اینکه مقدم و تالی متناسب با نتیجه است. اما اگر نسبت، فرض نشود، ممکن است برای آنها اقتضا تعلیقی ثابت بشود. یعنی بگوئیم: لوازم عقلی اینها مقتضی یک نحوه اقتضاء تعلیقی است که اگر نسبت ملاحظه بشود، نتیجه قابل انکار نیست. این نیز یک نحوه هماهنگی در مسئله تناسب است.

اما باید توجه داشت که نسبت، حتماً یک نسبت مفروض است؛ شاید برسید که چرا نسبت، یک نسبت مفروض است؟ می گوئیم زیرا آنجایی که گفته می شود: لوازم عقلیه یک موضوع منطقی، چنین است، یک فرض این است که بگوئیم اولین مفهوم یک مفهوم و یک موجود ذهنی است لذا اگر چنانچه با تالی ملاحظه نشود، دلیلی نداریم تا بگوئیم: نتیجه نهایی - حداقل در تعداد زیادی از قضایا - نیز بدست می آید. یک وقتی

نمی‌تواند فرضی باشد و یا نسبت می‌تواند حقیقی و یا فرضی باشد؟ یعنی رابطه بین دو مفهوم گاهی حقیقی و گاهی فرضی است؟

۱/۳ - حقیقی بودن معنای تناسب در هماهنگی دلیل بر

غلط بودن تقسیم مفاهیم به حقیقی و اعتباری

(ج): بنابراین، هماهنگی به معنای فرض تناسب

نیست چرا که تناسب یا هست و یا نیست. پس

هماهنگی، فرض تناسب نیست و اصولاً فرض کردن

تناسب نمی‌تواند نتیجه بخش باشد.

(س): یعنی هماهنگی اعتباری به نتیجه ختم

نمی‌شود.

(ج): احسنت! یعنی حتی تخیل از آن باب که

وجود دارد و منشأ اثر می‌باشد، تخیلی نیست. اینکه

می‌گویند: یک دسته از مفاهیم اعتباری و دسته دیگر

حقیقی هستند معنا ندارد.

بحث فهم در باب علم و بدنال آن در باب حجیت

تمام شد. حال پس از بحث علم، در اولین گام

می‌خواهیم با توجه به مفهوم هماهنگی، پایه «مفاهیم»

را بنا بگذاریم؛ در مبحث حجیت بیان شد که مفاهیم در

سه سطح بوده و در همان سه سطح هم دارای

هماهنگی و وحدت و کثرت می‌باشند. حال آیا این

هماهنگی و وحدت و کثرت، اعتباری، اضافی و

مفروض است یا خیر؟ به عبارت دیگر آیا هماهنگی

حقیقی است یا اعتباری؟

البته اختیار به این معنا که در ایجاد وحدت و کثرت

اساس می‌باشد، درست است اما این وحدت و کثرت

شماره «الف» که ملکوتی است، کلیه خصوصیات آن

متناسب با خودش حقیقی می‌باشد. وحدت و کثرت

می‌گوئیم: برای اینکه مفاهیمی مانند مفهوم عدم و

وجود در فرضی که مربوط به لازمه ذات نباشند هر دو

میتوانند بیایند؛ یعنی هم می‌توان فرض وجود و هم

فرض عدم کرد، از اینجا معلوم می‌شود که لازمه قطعی

نیست. البته بعضی جاها اصلاً نمی‌توان فرض وجود

کرد در صورتی که در بعضی جاها می‌توان فرض وجود

کرد.

حال به چه دلیل این مباحث را مطرح می‌کنیم؟

برای اینکه می‌خواهیم بگوئیم: هماهنگی و نسبت آیا

امر فرضی و قرار دادی است - هر چند به نحو تعلیقی

هم در ذات پایه‌ای داشته باشند - یا اینکه نسبت یک

وجود حقیقی بوده و معنای هماهنگی هم تناسبی

حقیقی می‌باشد؟

حجة الاسلام شاهرودی: یعنی می‌خواهیم امکان

جریان حرکت در مفاهیم را...

(ج): دقیقاً بحث در مورد همین مطلب است.

نسبت در هر موضوعی - چه در موضوع خارجی و چه

در غیر آن - که تصور بشود یک امر مفروض و قرار

دادی نیست، مثال ساده ارتکازی آن این است که

بگوئیم: از اینجا تا کارخانه برق، سیم‌کشی می‌کنیم یا

اینکه در مورد انتقال صدا می‌گوئیم دستگاه گیرنده صدا

را روی یک موج خاصی تنظیم می‌کنیم تا صدا را

دریافت کند. پس نسبت یک امری حقیقی و واقعی

بوده و دارای حرکت می‌باشد و تمام کلام هم در رابطه

با همین مطلب است. حالا این مطلب از پایه و اساس

تفاوت این دستگاه نظری را با دستگاههای دیگر نظری

روشن می‌کند.

حجة الاسلام میرباقری: یعنی آیا نسبت مطلقاً

اما گاهی صحبت از «ایجاد نسبت» است نه «انشاء» و «قرار»؛ هر چند که در مرحله امور اعتباری فلسفی یا امور اعتباری خارجی باشد. به عبارت دیگر ایجاد نسبت مطرح است نه آنکه لازمه یک ماهیت باشد. اگر یک ماهیتی ذاتاً لازمه نداشته باشد، فرضی که در مقام نسبت دادن آن ماهیت به ماهیت دیگر صورت می‌گیرد - بنا به مبنای قوم - اصلاً فرضی درست نیست و اصولاً یک فرض توهمی می‌شود. اگر بنا به فرض ملاحظه نسبت ربط داشته باشد، آنگاه یک نتیجه‌ای بدست می‌آید که صحیح است گفته شود: این نتیجه بوسیله اعتبار فلسفی است یعنی چون از یک جهت به آن نظر شده این نتیجه بدست آمده است همانگونه که اگر از جهت دیگر ملاحظه شود، یک نتیجه دیگری بدست می‌آید. به عبارت دیگر نتیجه شماره «الف» با ملاحظه یک جهت و آوردن موادی بدست آمده و نتیجه شماره «ب» برای این مفهوم با ملاحظه جهت دیگر و آوردن موادی دیگر بدست آمده است. حال آیا این مواد - بنا به فرض ملاحظه نسبت - با این نتیجه نسبت دارد؟ البته لازمه عقلی هست چرا که اگر نفی بشود، سلب شئی عن نفسه لازم می‌آید اما این لازمه عقلی علی فرض - یعنی معلق است - ملاحظه نسبت است. ملاحظه نسبت، بمعنای اضافه کردن عقلی، سنجش و قیاس عقلی است. چه زمانی حقیقی گفته می‌شود؟ وقتی که نتوانیم آن را جدا کنیم. اگر توانستیم امکان و وجود را بیاوریم بعد خواستیم نتیجه‌ای بگیریم که نمی‌تواند آن نتیجه را تمام کند در اینجا روشن است که نتیجه‌ای بدست نخواهد آمد. ولی اگر یک چیزی بود که نمی‌توان آن را قیچی کرد و اگر قیچی شود سلب

حیوانی و الحادی نیز حقیقی بوده و کلیه وحدت و کثرت‌هایش وجود دارد. مانند اینکه می‌گویید: حیوان نجس‌العین، شراب و... وجود دارند. اما اینکه گفته می‌شود سگ نجس است یک امر اعتباری است، غلط است. و یا اینکه می‌گویند: مست کردن عرق، متناسب با سیر الی الله نیست، این یک امر اعتباری نیست.

(س): البته وقتی آقایان می‌گویند: احکام، مصالح و مفاسد دارند در واقع می‌خواهند همین مطلب را بگویند؛ یعنی می‌خواهند بگویند نفس حکم یک امر اعتباری است.

۱/۴ - بررسی مفهوم اقتضاء به معنای لوازم تعلیقیه به تحلیل عقلانی بر اساس اصالت ذات یا اصالت ماهیت در منطق انتزاعی

(ج): یک امری بنام «اقتضاء» وجود دارد که از قبیل لوازم تعلیقیه است و امر دیگری بنام «انشاء» دارید که از قبیل فرض نسبت می‌باشد. حال آیا اعتبار به معنای فرض نسبت است یا به معنای ایجاد نسبت است؟ این قسمت از بحث را باید دقت کرد تا به خوبی فرق بین این دو دستگاه نظری روشن شود.

پس وقتی ما یک مفهوم و یا یک ماهیتی را ملاحظه می‌کنیم، این ماهیت به صورت تعلیقی یک لوازم ذاتی دارد.

(س): تعلیقی به چه معناست؟

(ج): مانند اینکه در مورد ماهیت می‌گویید: اگر ماهیت در خارج وجود پیدا کند چنین خاصیتی دارد مثلاً ماهیت نمک، شوری و خاصیت ماهیت عسل، شیرینی است اگر در خارج موجود بشود. در این جا ماهیت نمک و عسل به فرض وجود، تعلیقی است.

شئی عن نفسه لازم می آید. طبیعی است که در صورت چنین فرضی قطعاً باید لازمه را تالی و نتیجه ببریم و بین مقدم و تالی در صورت ملاحظه نسبت، اذعاناً لنسبه می باشد.

(س): اینکه ما ملاحظه نکنیم بدین معنا نیست که نسبت وجود ندارد بلکه نسبت مکشوف ما نیست.

(ج): نسبت تعلقی است و اینکه مکشوف شما نیست یعنی در ذهن شما اثر نتیجه عقلی آن وجود ندارد ولی ممکن است در ذهن فرد دیگر باشد.

در این قسمت از بحث باید دقت کرد که ارتباط بین مفهوم اول و مفهوم ثانی و ارتباط آن با مفهوم ثالث - که نتیجه است - یک حرکت عقلانی می طلبد تا به آن برسد. تازه این در صورتی است که همه اینها را از یک جهت ملاحظه کرده باشیم با وجود آنکه می توان از جهت دیگری نیز ملاحظه نمود.

حجة الاسلام شاهرودی: یعنی میفرمائید: بر اساس منطق نظام ولایت، ایجاد نسبت است اما بر اساس منطق قوم، انتزاع نسبت می باشد.

۲ - تحلیل نسبت بمعنای اعتبار فلسفی و حقیقی بودن آن به معنای عدم جریان سلب شئی از نفسه در آن در نزد قوم

(ج): به کار بردن کلمه «انتزاع نسبت» درست نیست بلکه صحیح است اعتبار فلسفی گفته شود. لذا صحیح است که بگوئیم: اعتبار فلسفی، اعتبار حقیقی است اما بدلیل اینکه نفی آن منشأ سلب شئی عن نفسه می شود، می توان یک موضوع را از ده جهت ملاحظه کرد یعنی اگر از یک ماده بیائیم به اصالت ماهیت می رسیم و اگر از ماده دیگر بیائیم، به اصالت وجود

می رسیم.

(س): بالاخره به یک مواد بدیهی می رسیم و لوازم همان مواد را اخذ می کنیم لذا نزاع بین اصالت وجود و اصالت ماهیت هم در رابطه با همین مطلب است که آن ماده حقیقی و اولی که...

(ج): وقتی که محل نزاع شد، معنایش این است که تفریح فروع آن ماده در یک جایی به غیر بدیهی بازگشت می کند. و الا ممکن نیست که اکابر یک قوم بدیهیات آن علم را نتوانند بفهمند.

۲/۱ - عدم قدرت تحلیل از «انشاء»، «معدات در تبدیل» و «تناسب به کمال» در تعریف نسبت به اعتبارات فلسفی

حال همه سخن در این است که آیا «ایجاد نسبت» مطرح است؟ آیا این ایجاد هم یک ایجاد حقیقی است یا انشاء بدنبال فرض می آید؟ موضوع فرض چیست؟ یعنی آیا علی فرض نسبت، ایجاد است؟ آنگاه صحیح است که بر این اساس تقسیم کنیم و بگوئیم: هر ایجادیه که بر طبق برهان، بر داشتن آن فرض (یعنی نفی و سلب آن و آوردن نقیض آن) سلب شئی عن نسبة را بیاورد حقیقی است. اما هر ایجادیه هر ملاحظه نسبتی و هر فرضی که منشأ سلب شئی عن نفسه نمی شود، در این صورت وجود آن سر جای خودش هست. اینکه بگوئیم آب طاهر است و یا بگوئیم آب نجس است و نیز چه اینکه بگوئیم: از آن احتراز کنید و یا احتراز نکنید، نسبت به خدای متعال مساوی است. «فلان فعل حرام است» یعنی اینکه آن فعل را انجام ندهید. مانند اینکه می گویند: مشروب نخورید. مشروب هست و شما هم هستید، حال چه بخورید و چه نخورید در اصل وجود شئی نه چیزی را

کند که مجذور شعاع آن ضرب در عدد پی برابر با مربع نباشد، در این مورد می‌گویند: موضوعاً خود صورت مسئله متناقض است و از قدرت حضرت حق خروج موضوعی دارد چرا که قدرت نمی‌تواند به آن تعلق گیرد.

بنابراین اگر علم و قدرت خدای متعال بوسیله ادراکات انسان تفسیر گردد، آنگاه نتیجه یک خدای ذهنی خواهد بود که آن خدای تراشیده ذهنی فقط می‌تواند کاری را انجام بدهد که انسان می‌گوید و بیشتر از آن نمی‌تواند کاری انجام بدهد. ولی اگر معتقد باشیم که همه چیز به قدرت خدای متعال بر می‌گردد، دیگر ما نمی‌توانیم درباره قدرت او نظر بدهیم چرا که ابتنا به کنه حضرت حق و قدرت او و... محال است.

(س): برگشت این مطلب به این است که آیا کشف ما مطابق با واقع است یا خیر؟ قوم می‌گویند: منافاتی ندارد که در یک امر بدیهی اختلاف پیدا بشود منتهی می‌گویند: در صورتی این امر اشکال ندارد که پنج تا شرط موجود باشند.

۲/۳ - وجود اختلاف بین اکابر قوم در دستگاه انتزاعی بدلیل اختلاف در تعریف نسبت

(ج): آیا اکابر می‌توانند به این پنج شرط برسند یا خیر؟ فرضاً ما عوام هستیم و می‌گوئیم: ملا صدرا یک عاقل، و رئیس العقلا هم یک عاقل دیگری می‌باشند. حال آیا این دو در درک از بدیهیات یک علم عاجزاند؟ در صورتی که بگوئیم: آنها در درک نسبت به بدیهیات یک علم عاجزاند، آنگاه ما دنبال چه چیزی می‌توانیم باشیم؟! یعنی اکابر اصالت ماهیت با اکابر اصالت وجود جزء اکابر معقول فلسفه هستند و لذا نمی‌توان گفت آنها

کم و نه چیزی را اضافه می‌کند. به این نسبت افعال و لا تفاعل «اعتبار انشائی» - نه اعتبار حقیقی - گفته می‌شود. پس اگر حقیقت اعتبار به صرف انشاء برگشت و سلب شئی عن نفسه در طرفین لازم نماید، «اعتباری» اطلاق می‌گردد.

بنابراین نفس انشاء بدلیل ملاحظه اقتضاء صورت می‌گیرد و آنگاه برای پیدایش یک مرتبه‌ای از کمال، انشاء می‌شود. البته آن کمال یک چیز دیگری است که منشأ سلب شئی عن نفسه هیچکدام نمی‌شود. بلکه برای پیدایش یک وجود دیگری است که تنها طریق عقلانی آن فهم نمی‌تواند این طریق باشد؛ آن وجود، ایجاد می‌خواهد که می‌توان گفت: جزو معداش این مطلب است والا آن وجود یک وجود مستقل دیگر (وجود ثالث) می‌باشد. مثلاً وقتی می‌گوئید: انسان این کار را انجام دهد تا به این کمال برسد - کمال یک موجود دیگری است و بعداً هم ایجاد می‌شود - و اینها هم علی فرض معد هستند، دیگر در هیچ یک سلب شئی عن نفسه لازم نمی‌آید.

۲/۲ - عدم قدرت تحلیل از اراره حضرت حق سبحانه و تعالی بر اساس اعتبارات فلسفی در نزد قوم

حال آیا این معادات از باب مقدمات وجود آن موجود سوم هستند؟ خیر، آیا واجب تعالی جلت عظمة قدرت ایجاد موجود سوم را دارد؟ آیا سلب شئی عن نفسه لازم می‌آید؟ می‌گوید: نه. آنها می‌گویند خروج موضوعی از قدرت واجب تعالی جلت عظمة دارد. البته نمی‌خواهند بگویند نمی‌تواند، بلکه می‌گویند: موضوعاً خروج از موضوع قدرت حضرت حق دارد. مثلاً اگر خدای متعال بخواهد دایره‌ای ایجاد

انسانها آن را می فهمند این است که یک موجودی هست.

(ج): واسطه در اثبات نسبت چه چیزی جز وجود قرار می گیرد؟ به عنوان مثال این خود کار هست، این دفتر وجود دارد و... پس در همه جا، هستی واسطه در نسبت است. اگر در معقول، وجود امر بدیهی نباشد، آنگاه آیا الكل اعظم من الجزء بدیهی است؟! چون بداهت آن به بداهت وجود بر می گردد. اصولاً هیچ مفهومی بالاتر از مفهوم وجود برای عقل بدیهی نیست. حال اگر در تعریف از مفهوم وجود نتوانید - آنها نه در تعریف حداکثر آن بلکه در تعریف حداقل آن - بگوئید اصل در آن چیست، آنها بوسیله منطقی که حد اولیه آن، وجود و عدم است...

(س): می گویند تحقق است اما اینکه این تحقق آیا ماهیت و یا وجود است، محل بحث می باشد.
(ج): بحث در این است که اصیل چیست؟
(س): تحقق، اصیل است. به عبارت دیگر آنچه محقق است واقع می باشد اما اینکه واقع چیست، فقط می دانیم که یک امری محقق هست.

(ج): آیا ماهیت محقق است یا وجود؟
(س): این مسئله مورد نزاع دو دستگاه اصالت وجود و اصالت ماهیت می باشد.

(ج): پس ابتداء باید روشن شود که حد عقلی چیست؟ یعنی حد اولیه جهت آغاز نمودن استدلال چیست؟ قبلاً بیان شد که بر اساس نظریه قوم، برهان آن است که حد اولیه آن به بداهت نظری بر گردد.
(س): واقعیتی هست.

(ج): اینکه هستی را به واقعیت نسبت می دهید به

در به کارگیری منطق در امر تناقض آنها نسبت به موضوع «وجود» عاجزاند.

(س): اصل واقع را بدیهی می دانند اما این جزء نظریات می شود.

حجة الاسلام میرباقری: قوم می گویند: علما در بدیهیات با هم شریک هستند اما وقتی به نظریات می رسند اختلاف پیدا می کنند. و ریشه اختلاف هم به خطا بر می گردد زیرا که بشر هم در معرض خطا می باشد.

(ج): اگر اکابر یک علم در آن مطالبی که به بداهت بر می گردند،

(س): خطا می کنند و بنا نیست تا آخر خطا واقع نشود.

(ج): آیا حتی در موضوع خود وجود که ابدیه بدیهیات است نیز خطا واقع می شود؟!

(س): بله، اما لوازم آن خطا صورت می گیرد.

(ج): درباره اینکه چه چیزی اصیل می باشد؟

حجة الاسلام شاهرودی: واقع بدیهی است لذا هر دو مبنا بر این نکته تکیه می کنند.

(ج): آیا وجود بدیهی است یا موجود؟

(س): واقع بدیهی است هر چه اسمش را بگذاریم مهم نیست.

حجة الاسلام میرباقری: موجود بدیهی است اما اینکه این موجود، وجود است یا ماهیت، نسبت به آن بحث می کنند.

(ج): آیا در نزد عقل موجود بدیهی است یا در نزد

حس؟ و یا آیا در نظر عقل، وجود بدیهی است؟

(س): می گویند آنچه که بدیهی است و همه

چه معناست؟ این جمله از دو کلمه: ۱- واقعیتی و

۲- هست تشکیل شده است. حال اگر واقعیت برای

شما بدیهی نباشد چگونه می‌گوئید: «واقعیتی هست»؟

(س): مفهوم آن و یا مصداقش؟

(ج): مفهوماً اگر در نزد عقل هستی و نیستی

حذف گردد و دیگر حتی درباره واقعیت نمی‌توان نظر

داد.

(س): آیا مفهوم هستی بدیهی است یا مصداق

آن؟

(ج): مفهوم هستی، بدیهی است و لذا می‌گوئید:

«واقعیتی هست»، در اینجا شما یک چیزی را تصدیق

می‌کنید. می‌گوئید: این قضیه بدیهی است. پس کبرای

قضیه هستی می‌باشد و واقعیت، مصداق هستی است

و تصدیق شما هم درباره عینیت و واقعیت، یک

تصدیق نظری است.

تمام سخن در این باب است که حکم انشائات

عقلی - با حفظ تمام خصوصیات که نتیجه می‌دهد تا

سلب شئی عن نفسه لازم بیاید - چگونه است؟ مثلاً

دستگاه ریاضی و معادله درست می‌کنید و می‌گوئید:

انکار یا نفی و یا نقض آن به انکار اصل آن بر می‌گردد،

وحدت و کثرت آن کاملاً در اینجا محکم و دایر است.

(س): یعنی آیا اختلافات فقط به تلقی از هستی بر

می‌گردد.

(ج): نه، به تلقی از نسبت بر می‌گردد.

(س): نه، اختلاف دو دستگاه اصالت وجود و

ماهیت به تلقی از هستی بر می‌گردد؛ یعنی در تلقی از

ابده بدیهیات با هم اختلاف دارند و لذا در لوازم آن

بحث می‌کنند.

۲/۴ - حقیقی بودن نسبت بدلیل جریان حقیقی علیت

نظری در سنجش عقلانی

(ج): احسنت! آنگاه این مطلب درباره مثال مطرح

است به عبارت دیگر آنچه که اصل بحث ما را تشکیل

می‌دهد و این مثالی برایش می‌باشد، این است که آیا

نسبت، ایجاد است و ایجاد هم ایجاد حقیقی

می‌باشد؟ قوم در باب امور نظری می‌گویند: اگر حتی

پس از ملاحظه عقلانی، نسبت برای ایجاد فرض شود،

نسبت وجود داشته و شما آن را کشف کرده‌اید. معنای

اینکه نسبت قبلاً وجود داشته هم این است که خود این

ذات دارای خصوصیتی تعلیقی است که اگر ملاحظه

نسبت بشود ضرورت نسبت تمام خواهد بود.

حجة الاسلام صدوق: یعنی علیت است.

(ج): بله، علیت عقلی جریان پیدا می‌کند. چون

علیت عقلی جریان پیدا می‌کند لذا حقیقی گفته

می‌شود. اما اگر علیت، علیت عقلی نباشد، سلب شئی

عن نفسه بوجود می‌آید. می‌گویند: وجودی را که در

ابتداء داشتید، ماده شماره «الف» است که وجودش

یک وجود مستقل می‌باشد. در آنجا اضافه می‌تواند با

ماده دوم ضمیمه شود و می‌تواند ضمیمه نشود. حال

آن ماده دومی نیز می‌تواند باشد و ضمیمه آن بشود و

می‌تواند ضمیمه آن نشود. وقتی که ماده سوم بوجود

می‌آید، این دو ماده قبلی معد هستند و آن ماده سوم،

خود وجود مستقل و علی حده است. لذا می‌تواند

بوجود بیاید و می‌تواند بوجود نیاید. اصل ایجاد ماده

سوم و نیاز داشتن آن به آن دو ماده اولی می‌تواند در

یک سیر قرار بگیرد و بوجود بیاید و می‌تواند بوجود

نیاید بلکه از یک سیر دیگری ایجاد شود.

بنابراین اصولاً ربط اینها با یکدیگر در رتبه اقتضاء نیز - به فرض اینکه در یک روند قرار گیرد - به فرض انشاء می‌باشد. اقتضاء هم مربوط به فرض انشاء بزرگتری است. انشاء کرده که حتماً از این راه ایجاد کند، این انشائی است که خودش برای خودش کرده است و می‌توانست راه دیگری را قرار بدهد.

(س): آیا الان پیرامون اعتباریات بحث می‌کنیم؟

۲/۵ - خروج موضوعی اختیار در ملاحظه نسبت حقیقی بر اساس ضرورت جبر علیت نظری

(ج): بله، معنای اقتضاء داشتن در اعتبار این است که نه وجوداً ضرورت دارد و نه عقلاً، در اینجا باید به معنای ضرورت و اقتضاء توجه کرد. عقلاً ضرورت دارد یعنی اگر ملاحظه بشود دیگر امکان ندارد که نتیجه از آن سلب بشود. به عبارت دیگر «نشد» دارد. می‌گوئیم: چرا نمی‌شود؟ می‌گوئید برای اینکه سلب شئی عن نفسه لازم می‌آید. به اصطلاح صفر حرکتی و شماره یک آن بهم می‌خورد، در فرض ملاحظه مقدم و تالی، نتیجه قطعی است. اگر بگوئید: مقدم و تالی موجوداند اما نتیجه ممکن است بوجود نیاید، این معنایش این است که در مقدم و یا در تالی فساد و اشکال وجود دارد. چرا که در مقدم و تالی اشکالی نباشد، وجود نتیجه ضرورت عقلیه دارد. به عبارت اگر در مقدم و تالی اشکالی وجود نداشته باشد حتماً اذعاناً لنسبة (اعتقاد به نسبت) حاصل می‌شود و باید تسلیم بشود. چون عقل حاکم است و نه جعل و اختیار.

اما اینکه می‌گوئید: اقتضاء دارد، می‌گویم: آیا ضرورت ایجاد وجود مرتبه سوم است؟ می‌گویید:

خیر، می‌تواند ایجاد بشود و می‌تواند ایجاد نشود. می‌گوئید: در صورتی که مقدم و تالی نباشد، فقط نتیجه را می‌خواهد ایجاد کند، می‌گوئیم: اگر قدرت داشته باشد می‌تواند آن را ایجاد کند به عبارت دیگر می‌توان از ده سیر اقتضایی دیگر نتیجه را ایجاد. به عبارت دیگر می‌توان از ده سیر اقتضایی آمد و نتیجه را ایجاد کرد. مثلاً برای درست کردن حلوا لازم نیست فقط از یک سیر اقتضایی حرکت کرد؛ یعنی اینکه وجودها مستقل ملاحظه شوند و معد فرض شوند، سیر کلی حاکم بر آن نیاز به یک جعل دارد لذا ابتداء جعل طریق نسبت به کل صورت می‌گیرد بعد اجزاء طریق در این طریق کلی قرار می‌گیرد. مانند اینکه ابتداء یک کلیات قانونی نوشته می‌شود سپس در این کلیات، جزئیات آن قانون کلی قرار می‌گیرد.

(س): حکما این مطلب را نمی‌گویند بلکه حکما می‌گویند: رابطه عالم به صورت تک به تک است؛ یعنی جریان علیت است.

(ج): یعنی می‌گویند: نمی‌توان دفعاتاً از یک جابه جای دیگر رفت بلکه باید تدریجاً صورت گیرد.

حجة الاسلام شاهرودی: منظور حکما از نظام احسن همین مطلب است که هم تدریج و هم انحصار طرقی که به کمال و نتیجه منتهی می‌شود، همه اینها تک به تک می‌باشند.

(ج): فعلاً در مورد کلمه «انشاء» و «اقتضاء» دقت می‌کنیم. اینکه مرحله بعدش ضرورت قطعیه دارد، عقلی و حقیقی می‌شود...

(س): نسبت به انشاء خدای متعال این چنین است چون او حکیم است و این حکمت هم در

ما هم در آینده خواهیم گفت که اختیار حاکم بر کل است اما ما قبول نداریم که یک دسته از مفاهیم مطلقاً حقیقی و دسته دیگر اعتباری هستند. ما فعلاً در این قسمت توقف کرده‌ایم و بحث می‌کنیم.

۳- پرسش و پاسخ به سئوالات

حجة الاسلام میرباقری: ما در ابتداء فرض می‌کنیم که جریان علیت است و در عالم «اله» هم وارد نمی‌شویم بلکه فقط در عالم انسانی بحث می‌کنیم، اصولاً اعتبارات انسانی، جریان علیت است.

(ج): اگر جریان علیت از قبیل امور معقول شدند و دیگر مفاهیم...

(س): دو نوع علیت وجود دارند: یک علیت این است که به اعتبار و قرار منتهی می‌شود و علیت دیگری نیز وجود دارد که در آن، لوازم حقیقی یک شیء را درک می‌کنیم.

(ج): یک وقتی است که شما می‌گوئید: ما درجه ۲ را اعتبار و درجه یک را حقیقت می‌گوئیم. اما یک وقتی من می‌گویم: آیا عقلاً وجود نسبت و هماهنگی و تناسب در اولی و دومی از یک سنخ است هرچند نسبت آن شدت و ضعف داشته باشد یا از یک سنخ نیست؟ تمام بحث به همین مطلب بر می‌گردد.

(س): آیا بین لوازم اعتباری شئی؟

(ج): بین نسبتهایی که در لوازم حقیقی عقلانی ملاحظه می‌کنید (موضوعات عقلی) و به آنها می‌گوئید اعتباری نیستند، حقیقی...

(س): مانند اینکه می‌گوئیم: مسکر بودن شراب اعتباری نیست ولی حرمت آن اعتباری است.

(ج): ابتداء باید روشن بشود که «اعتبار» چه کاره

انشایش جاری می‌شود و بر اساس حکمت و بر اساس نظام احسن..

(ج): انشاء نمی‌آید. چرا که هر جا انشاء را بیاورید دیگر ضرورت عقلیه وجود نداشته و حکم یک حکم حقیقی نیست.

(س): خود حکما نیز می‌گویند همه اینها ارشادات هستند. یعنی تمام احکام انشائی ارشاد به احکام عقلی می‌باشند منتهی این بهترین طریق ارشاد بوده است.

(ج): هنوز توجه نکرده‌اید که می‌خواهم چه مطلبی را بیان کنم. من می‌گویم: چرا انشاء کرده است؟ می‌گوئید: به دلیل اقتضاء می‌گویم: دیگر قابل انشاء نیست و بلکه ایجاد می‌کند.

(س): ولی قابلیت ارشاد دارد.

(ج): نه، اگر قابلیت انشاء نداشت، جبر علی می‌شود و اگر جبر علی بشود دیگر انشاء نمی‌خواهد.

(س): اینکه در آنجا نمی‌تواند اختیار را تحلیل کند دچار اشکال است اما صرف نظر از این اشکال...

(ج): اختیار موضوعاً وارد نمی‌شود نه حکماً. باید دقت کرد که آیا اختیار موضوعاً می‌تواند در نسبت بین تالی و مقدم عقلی واقع بشود یا اینکه می‌گوئید: خروج موضوعی دارد و حکم حقیقی است؟

الان موضوع بحث «انشاء» و «اعتبار» است. ابتداء بحث از انشاء جلت عظمته شروع شد. برای چه؟ برای اینکه اصولاً انشاء حضرت حق با دستگاه حکما سازگار نیست. ممکن است بگوئید: خود حکما مطرح به این قول نیستند. اما من می‌گویم: آیا لازمه مبنایی هست یا خیر؟ در انشاء اختیار اصل است، البته

است. به راحتی از آن عبور نمی‌کنیم. یک وقتی است که به یک پذیرفته شده‌های ذهنی اکتفا می‌کنیم و می‌گوئیم: اینکه فرمان می‌دهند و می‌گویند: «باید و نباید»، اعتباری است و اینکه می‌گویند: «هست و یا نیست» و «منطق حکم می‌کند»، حقیقی است. این مطلب کاملاً روشن است و همه این را می‌فهمند یا «آتش داغ است» حقیقی است هر چند که حقیقت محسوس می‌باشد. مجذور شعاع ضرب در پی، اعتباری نیست، اینکه فرد برای خودش برنامه تنظیم کند تا چه موقع نان بخرد، اعتباری است. در اینجا به دو صورت می‌توان بر خورد کرد: یک وقتی فوراً اول و آخر بحث را جمع‌بندی کرده و آنگاه بحث را ادامه می‌دهیم مبنی بر اینکه حال آیا اعتبارات، عرفی هستند یا عقلایی و آیا خدای متعال اعتبار کرده است. بعد هم به لوازم آن ملتزم می‌شویم. اما یک وقتی هم تأمل و توقف می‌کنیم.

ما اکنون وارد این بحث شده‌ایم که بعد از اتمام بحث هماهنگی، ربط آن با مرحله دسته‌بندی و طبقه‌بندی مفاهیم چیست؛ یعنی تا اینجا روشن شده که مفاهیم نسبی‌اند و پایه مفاهیم هم تمام شده است به عبارت دیگر الان بحث می‌کنیم که مفاهیم نسبی چگونه مفاهیمی هستند. سپس در مورد تقسیماتش بحث می‌شود که آیا اصولاً مفاهیم به اعتباری و حقیقی تقسیم می‌شوند یا اینکه آن تقسیمات در مورد مفاهیم می‌تواند انجام بگیرد؟

(س): در صورت امکان نسبی شدن به صورت مشخص‌تر تعریف شود تا مقصود حضرتعالی از نسبی شدن مفاهیم واضح گردد و بدنبال آن تفاوت آن با

نسبیت موجود در غرب روشن شود.

(ج): این مطلب را در پاورقی بیان می‌کنیم. هر چند تا کنون وارد بحث مفاهیم نشده‌ایم اما ابتداء باید تکلیف خود نسبت (خود مفهوم) روشن شود. یعنی ابتداءً معلوم بشود که نسبت چیست؟ اقسام نسبت کدام است؟ البته بحث فهم و حجیت تمام شده است اما نسبت یا مفهوم آیا به این معنا تمام می‌شود که اگر یک امر معقول به نحو لازمه عقلیه یک چیز باشد یعنی مفروض تعلیقی و به بیان دیگر بوسیله تعلیق وجود پیدا کند، آیا می‌توان به این لازمه حقیقی گفت؟ سپس بگوئیم: نسبتهایی که اینگونه نیستند بلکه می‌توانند باشند و می‌توانند نباشند یعنی ضرورت و قطعیت عقلیه‌ای ندارد.

(س): که اگر حتی فرض هم بشود، به خارج سرایت نمی‌کند.

(ج): تازه خود شارع فرض می‌کند. «یا من عفا عن السيئات و لم يجاز بها» یعنی اجازه نداده و عفو هم می‌کند. بنا به بیان قوم، اگر امر، عقلی شد «عفا» به چه معناست؟ به عبارت دیگر اگر عقلی شد، دست خدا نسبت به آن بسته می‌شود. اگر عقلی باشد حقیقی است.

حجة الاسلام شاهرودی: از باب سازی و سبب سوزی است! حال ببینیم کدام حاکم است.

(ج): اگر معنای حکومت عقلیه را بیاوریم،

حجة الاسلام میرباقری: سبب سازی و سبب

سوزی نیز بی معنا می‌شود.

اعتباریند یا خیر؟ در دستگاه عقلی برای احکام و قضایای عقلی حقیقی می‌باشد چرا که اگر نتیجه را تحویل ندهد سلب شئی عن نفسه لازم می‌آید.

(س): هماهنگی چه چیزی با چه چیزی عقلی است؟

(ج): عقلاً بین کبری و صغری هماهنگی است یعنی هر حکمی که طبق قانون اندراج برای کبری داده شود آن حکم برای صغری نیز ثابت است. اگر حکم یکی برای دیگری ثابت نباشد یا باید حکم برای کبری غلط باشد یا باید صغری بودن صغری نسبت به کبری غلط باشد. به عبارت دیگر بحثی را که به تحلیل عقلی درباره اصل هستی و نقیض آن (نیستی) ارائه می‌کنید، حکم می‌کند که اگر آن با خصوصیاتش هست این هم حتماً در آن مندرج می‌باشد.

(س): یعنی ما بحث را از نقطه ساده‌تری شروع کنیم به عبارت دیگر قبل از هماهنگی از شئی و لوازم آن بحث کنیم که شئی و لوازم آن اعتباریند یا حقیقی می‌باشند؟

(ج): ما ابتداءً دنبال این هستیم که مفاهیم حقیقی - به نفسه - چیست؟

(س): این دقیقاً به همین معناست که هرگاه شئی و لوازم آن ملاحظه گردد؛ آیا به حقیقی و اعتباری تقسیم می‌شوند یا خیر تا بعد به سراغ هماهنگی بیاییم.

(ج): مفاهیم (نه شئی) حقیقی و مفاهیم غیر حقیقی چه هستند؟ به عبارت دیگر نسبت حقیقی و نسبت غیر حقیقی به چه معنا می‌باشند؟ نسبت حقیقی و نسبت غیر حقیقی اولین مبحث مفاهیم را تشکیل می‌دهد که وقتی این بحث تمام بشود، ثمره‌اش این

۳/۱ - ملاحظه رابطه حقیقی بین مفاهیم معنای هماهنگی و تناسب در علیت نظری و نفی قراردادی و فرضی بودن آن

(ج): اصولاً موضوع بحث درباره این است که آیا مفاهیم، ایجاد نسبت است؟ باید به دقت ملاحظه کرد - همانگونه که در ابتدای بحث ذکر شد - آیا موضوعات مستقل هستند؟ به عنوان مثال بیست تا موضوع - اعم از موضوع عقلی و موضوع خارجی - داریم حال آیا این موضوعات باهم حرکت می‌کنند البته اگر حرکت داشته باشند یا اینکه ما برای آنها فرض حرکت می‌کنیم و یا اینکه ارتباط و تناسب دارند و نتیجه فهری است؟ طبیعی است که در این صورت همه اینها فرق پیدا می‌کنند. یک وقتی می‌گویید: اصولاً اینها موضوعات مستقل هستند. مثلاً من در اینجا ده تا موضوع مستقل دارم، حال هماهنگی در مورد آنها به چه معنا است؟ «وضع کل شئی فی موضعه» مواضع آنها مواضعی هستند که بوسیله اضافات عقلیه بوجود می‌آیند، اما همه ماهیات، نسبت بهم مستقل هستند و موضعی ندارند و در حد مساوی هم هستند. این یک فرض است. یک فرض دیگر این است که مانند اشیاء خارجی دارای حرکت هستند. ولی حرکت هر یک مستقل می‌باشد.

(س): وحدت اعتباری دارند. به عبارت دیگر هماهنگی آنها اعتباری است همانگونه که وحدت خودشان اعتباری می‌باشد.

(ج): یک وقتی می‌گوئید: تناسب هم دارند یعنی منتج به یک نتیجه خاص نیز می‌شوند حال آیا اینها

خواهد بود که مفاهیم، نسبی هستند نه اینکه مطلقاً مفاهیم حقیقی و یا اعتباری باشند بلکه می‌گویید: در چه جهتی و به چه نسبتی فاعلیت و اختیار دارید، به همان نسبت ایجاد می‌کنید. البته یک نسبت واقعی را ایجاد می‌کنید که آثار و لوازم آن نیز آثار و لوازم اختیار فرد می‌باشد. حال آیا همه مطلقاً اعتباری می‌شوند یا خیر، بلکه نسبت بین اعتبار یک فرد با اعتبار فرد دیگری، فرد را به یک حدودی ملزم و محدود می‌کند. چرا که به هر حال حرکت هر فردی وجوداً متعلق به فاعل بالاتر می‌باشد. البته می‌توانید در کیفیت تغییر بدهید.

در جلسات آینده پیرامون تفاوت نسبی بودن مفاهیم در اینجا با نسبی بودن حیوانی یا الحادی، مفصلاً بحث خواهد شد. فعلاً در رابطه با پایه اولی نسبت بحث می‌کنیم که آیا نسبت حقیقی است یا خیر یعنی در انواع نسبت بحث می‌کنیم.

(س): نسبت یعنی خود مفهوم یا...؟

(ج): یعنی ملاحظه دو مفهوم و آنچه که بین این دو مفهوم وجود دارد، اعتباری است یعنی اینکه من فرض نسبت می‌کنم و سپس جعل می‌کنم که گویا نسبت وجود دارد، ایجاد یک علقه خاص می‌کنم، قرار می‌دهم.

(س): یعنی نسبت را به خود مفهوم منتقل

می‌کنید یا رابطه‌ای که بین دو مفهوم برقرار می‌کنید. (ج): رابطه بین دو مفهوم. حال آیا رابطه بین دو مفهوم یا دو شئی را می‌توان به حقیقی و اعتباری تقسیم کرد یا تقسیم امکان ندارد؟ آیا از همان خصوصیتی که در مفهوم حقیقی است در همه اینها نیز می‌باشد؟ و هم چنین آیا از همان خصوصیتی که در اعتباری هست در همه آن نیز می‌باشد؟ یعنی آیا جریان اختیار است؟

(س): اگر کشف مطلقاً حذف بشود، این بحث

معنا دارد. به عبارت دیگر می‌توان از دو زاویه به مسئله توجه کرد. اگر قایل به کشف شدیم، باید اعتبار و حقیقت درست کنیم. اما اگر قایل به کشف نشدیم، همه مفاهیم حقیقی شده و نسبی نیز می‌گردند.

ولی اگر ما کشف نسبی فرض کردیم آنگاه مسئله اعتبار و حقیقت مطرح می‌شود. یعنی مطرح می‌شود که دو گونه مفهوم وجود دارد: مفاهیمی که کشف نسبی دارند و مفاهیمی که کشف نسبی ندارند. چون تمام اختلاف و تفاوت حقیقت و اعتبار در کشف است. اگر چنانچه ما بحث کشف را بپذیریم، همانطور که قبلاً می‌فرمودید فاعلیت هست و کشف نیست...

(ج): در عین حال کشف نسبی به معنای آن نوع از کشف - که وجودی باشد - نیست بلکه تولی هست.

«و آخر دعوینا ان الحمد لله رب العالمین»

فلسفه اصول

طبقه‌بندی مفاهیم

«رابطه بین شناخت و حجت»

استاد: حجة الاسلام والمسلمین حسینی الهاشمی تنظیم از: گروه پژوهشی - کارشناسی اصول فقه دفتر فرهنگستان علوم اسلامی

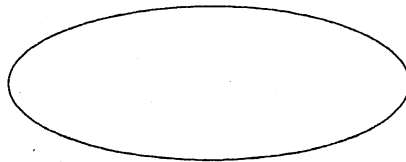
بررسی پایگاه مفاهیم و نسبتها بر مبنای قوم و تقسیم آنها به اعتباری، عقلی و حسی

فهرست:

بررسی پایگاه مفاهیم و نسبتها بر مبنای قوم و تقسیم آنها به اعتباری، عقلی و حسی

- ۱- بررسی حقیقی و یا قرار دادی بودن نسبت..... ۱
- ۱/۱ - مفروض بودن «رابطه»، واقعی بودن اعتبار و آثار التزام..... ۱
- ۱/۱/۱ - فرق بین مصالح تعلیقی و ضرورت عقلی..... ۲
- ۱/۲ - بررسی نظام احسن و نقص و کمال پذیری آن و نفی وصف اطلاق برای مخلوقات..... ۳
- ۱/۲/۱ - مطلق بودن اراده ربوبی و بازگشت تکامل و تنوع جمیع راههای تحقق آن به خواست خدای متعال
در نظام احسن..... ۴
- ۲ - بررسی اعتبارات و ایجاد نسبت در باب اختیارات انسانی و اجتماعی..... ۵
- ۲/۱ - قابلیت بهینه و اصلاح روابط مفروض بدلیل واقعی بودن آثار اعتبارات و التزامها..... ۶
- ۳ - بررسی نسبتهای جعلی، نسبتهای عقلی و نسبتهای حسی و مقایسه آنها با یکدیگر..... ۷
- ۳/۱ - بررسی سه وصف اعتباری، حقیقی و واقعی برای نسبتهای جعلی، نسبتهای عقلی، نسبتهای حسی..... ۸
- ۳/۲ - کشف حقیقت در نسبتهای عقلانی بر مبنای قوم..... ۱۰
- ۳/۳ - حضور اختیار در نسبتهای جعلی و لا علی البقین خاص بودن آنها..... ۱۱

نام جزوه:	فلسفه اصول	تاریخ جلسه:	۷۸/۱۱/۲۳
استاد:	حجة الاسلام والمسلمین حسینى الهاشمى	حروفچینی و تکثیر:	خانم رضوانى
پیااده کننده:	آقای رضوانى	تاریخ انتشار:	۷۹/۱/۲۱
عنوان گذار:	حجة الاسلام صدوق	كد بایگانی کامپیوتری:	۰۱۰۹۲۰۳۰
ویراستار:	حجة الاسلام حسین نژاد	زمان جلسه:	۵۵ دقیقه
کنترل نهائی:	حجة الاسلام رضائى		



بسمه تعالی

جلسه ۴۰

فلسفه اصول

تاریخ ۷۸/۱۱/۲۳

بررسی پایگاه مفاهیم و نسبتها بر مبنای قوم و تقسیم آنها به اعتباری، عقلی و حسی

۱- بررسی حقیقی و یا قرار دادی بودن نسبت

حجة الاسلام والمسلمین حسینی: موضوع بحث

این جلسه پیرامون شناخت «نسبت» است؛ یعنی اولین مرتبه‌ای است که در آن می‌خواهیم پایگاه مفاهیم را بعد از فهم تبیین کنیم، می‌خواهیم بررسی کنیم که آیا نسبت، مجعول و قراردادی است و واقعیت حقیقی ندارد؟ و آیا معنای وضع (قراردادن) این است که شخص یا دیگران یک نحوه التزامی داشته باشند و در وضع این آثار التزام ملاحظه می‌شود؟ وقتی گفته می‌شود برای یک مطلبی وضع صورت گرفته است، قطعاً معنایش این نیست که هیچ کاری انجام نشده است؛ بلکه حتماً یک التزامی هست و این التزام، واقعی است، همانطور که خود انسان واقعی است، التزام او نیز واقعی

می‌باشد. التزام هم دارای کیفیت است، این کیفیت التزام هم دارای آثاری است.

این مطلب غیر از این است که گفته شود آن امری را که شما فرض کرده بودید، ایجاد شد. باید ببینیم که آیا انشاء و اختیار قدرت ایجاد نسبت دارد؟ به عبارت دیگر باید ببینیم اساساً خود نسبت چیست؟ حقیقت نسبت چیست؟ یا نسبت همان فرض یک نحوه ارتباط و فرض یک گونه نسبت و یک گونه...

حجة الاسلام میرباقری: آیا فرض بمعنای اعتبار

است؟

۱/۱- مفروض بودن «رابطه»، واقعی بودن اعتبار و آثار

التزام

(ج): فرض قبل از مرتبه اعتبار است. فرض یک

بر می‌گردد شاید بپرسید که فرمانده فرض کیست؟

۱/۱/۱- فرق بین مصالح تعلیقی و ضرورت عقلی

گاهی فرمانده می‌تواند خدای متعال باشد و حتی ممکن است بر اساس فرض هم نباشد؛ بلکه بخاطر لحاظ یک مصالحی باشد، اما مصالح تعلیقی نه مصالح عقلی.

تفاوت بین مصالح تعلیقی و عقلی این است که اگر مصلحت، ضرورت عقل را تمام کرد، جبر لازم می‌آید ولی اگر امکان عقلی باشد، یعنی امکان داشته باشد که چیزی دیگر هم باشد، این مشکل ندارد. حال اگر این امکان توانست مناسبت و صلاحی را تمام کند، عیبی ندارد که بگوئیم یک اقتضاء عقلی لحاظ شده است شاید بگوئید تفاوت این اقتضا با ضرورت چیست؟ می‌گوئیم اقتضا، نسبت به صلاح و مصلحت همانند امکان است. یعنی مساوی‌الطرفین است و می‌شود چیز دیگر هم آورد؟ یعنی دست شارع بسته نیست و شارع هم می‌تواند از این راه ببرد و هم می‌تواند از راه دیگر ببرد. مسئله بر اساس مایناسب بالصلاح و مایناسب بالکمال و مایناسب بالرشد است، شاید هزار راه برای واقع شدن یک مطلبی مناسب بالرشد باشد. شارع هر کدام از این هزار راه را که انشاء کرد، آن اقتضاء در انشاء رعایت شده است. این غیر از انشائات افراد معمولی است، چون انشاء افراد معمولی به فرض بر می‌گردد.

بنابراین ممکن است جهت مورد لحاظ - که موضوع انشاء قرار می‌گیرد - اقتضاء یا امکان عقلی برای رشد باشد نه ضرورت عقلی برای رشد! ممکن هم هست که فرضی باشد و یک چنین احاطه‌ای نیز در

گونه «ارتباط» است که بعد از ملاحظه مفروض، تصمیم گرفته می‌شود که بر این فرض ملتزم باشیم. یعنی فرض قبل از تصمیم، مرتبه‌ای از اعتبار شمرده می‌شود، ولی اعتبارش اضافی است و تنها در حد مفروض است و لزومی ندارد که بدنبال آن جعل نیز بیاید. مرتبه فرضی (مرتبه فرض اعتبار) غیر از زمانی است که بنا می‌گذارید که التزام بر این فرض هم باشد یا امر می‌کنید که به این ارتباط (ارتباط مفروض) ملتزم بشوید.

پس اولاً: موضوع اعتبار، فرضی است. فرض، ایجاد یک نحوه ارتباطی است که واقعی نیست. انسان یک اراده اولی دارد که باید ببینیم در این اراده اول چه چیزی درست می‌شود؟ می‌گوئیم در اینجا رابطه، فرض می‌شود؛ گویا شبیه باب تصور و تصدیق، در اینجا یک نحوه ارتباطی لحاظ می‌شود و آن ارتباط مورد توجه نفس قرار می‌گیرد بقول آقایان نفس می‌تواند در عالم وهم، فرض و فرضیه هم ایجاد کند و عیبی هم ندارد که اسم این فرض را مرتبه‌ای از وجود بگذاریم، این به جایی ضرری نمی‌رساند؛ ولی باید بدانیم که این وجود، وجود واقعی نیست؛ بلکه فرض وجود است.

اما التزامی که بعداً به آن فرض پیدا می‌شود قطعاً آن التزام، یک واقعیت دارد، چون بر وفق آن عمل می‌کنند. عمل شما و التزام شما واقعی است، یعنی وقتی اعتبار می‌کنید و فرض را معتبر می‌دانید، آنگاه فرمان به التزام می‌دهید و خودتان هم به آن ملتزم می‌شوید، فرض به اعتبار فرمان، معتبر می‌شود. گویا فرض، دارای قدر و ارزش و منزلت فرمانی می‌شود، پس وجودش، یک وجود فرمانی است؛ یعنی یک وجود اعتباری است و طبعاً اعتبارش هم به فرمانده‌اش

کار نباشد.

(س): بنابراین مبنای قوم هم اگر بخواهیم در باب افعال شارع، قایل به نظام احسن بشویم، باید بگوییم نظام احسن یک چیز بیشتر نیست.

۱/۲- بررسی نظام احسن و نقص و کمال پذیری آن و نفی وصف اطلاق برای مخلوقات

(ج): این تفردی را که آنها برای نظام احسن می آورند، محل کلام است. چون ممکن است؛ چیزهای خوبی همعرض هم باشد که هیچ کدام از آنها بر دیگری ترجیح نداشته باشد، نتیجه همه اش هم به لذت در یک سطح برسد، در عین اینکه نوع آن هم مختلف باشد. بقول عوام می گویند: از کسی سؤال شد که خریزه خوب است یا هندوانه؟ گفت هر دووانه! واقعاً اینگونه نیست که در خلق نظام احسن، علم خداوند در سیر دادن منحصر باشد، گاهی یک لذتی که بنا هست شما به آنها برسید، از ده راه هم ممکن است که هر ده راه هم یک نوع لذت را می آورد، به هر حال خدای متعال شما را که مطلق نمی کند تا اطلاق به احدیت و وحدانیتی که آنها می گویند، بیانجامد.

بنابراین فرض نقص و کمال در همه مراتب هست، فرض تنوع، در هدف اولی است همانگونه که نقص و کمال در تدریج اولی می باشد. آیا از این راهی که خدا انسان را می برد وقتی که به مقصد رسید، انسان مطلق می شود؟ می گوئیم هرگز! وقتی در میان راه هستیم، به حالات در مسیر وصف نقص و کمال می دهیم، تنوع آن نفی اطلاق می کند، خواه از این طرف بروید، به ده درجه از لذت می رسید، خواه از آن طرف بروید، باز به یک نوع دیگر از لذت ده درجه ای

می رسید. شاید پرسید که آیا همه را می توان با هم داشت، به گونه ای که فرض نوع جدید محال باشد؟ می گوئیم معنای این همان اطلاق است، محال است که اعطاء به اطلاق مخلوق منتهی شود. به عبارت دیگر قدرت رب مطلق است؛ ولی قابلیت موضوع، مطلق نیست. اگر قابلیت موضوع مطلق نباشد، ممکن است قابلیت آن به تنوع در هدف و تلذذ از راه تنوع بیانجامد.

بنابراین، در باب نظام احسن در هر یک از طرق، مسئله امکان طرح می شود نه ضرورت! پس اگر از این طرف برویم، این طرف برای خودش یک نظام احسن دارد و آن طرف هم برای خودش یک نظام احسن دیگری دارد، هر کدام را که خداوند انشاء کرد، امکان وجود و حدوث خارجی پیدا می کند و هر کدام را هم که انشاء نکرد، امکان وجود خارجی پیدا نمی کند.

حجة الاسلام شاهرودی: این در واقع برگشت به فرمایش قبلی آنها دارد که می فرمودید در واقع احکام قید مناسک نیست به عبارت دیگر مناسک قید پرستش نیست.

(ج): احسن آنچه تا اینجا بیان شد، در رابطه با انشاء خدای متعال بود که دستش در انشاء باز است. حجة الاسلام میرباقری: چه لزومی دارد که ما برای نفی ضرورت بگوییم نباید نظام احسن منحصر به یک نظام باشد؟ خیر، نظام احسن منحصر به یک نظام است، اما...

(ج): اگر نظام احسن منحصر باشد، باید جمیع تنوع ها را در مرحله مقصد داشته باشد.

(س): چه اشکالی دارد که اینرا بعنوان فرض قبول

کنیم

می‌شود و دیگر نمی‌تواند خلق دیگری بکند؟ یعنی وقتی که کارش تمام شد، می‌گوید حالا ما یک بار خدایی کردیم دیگر کاری نیست! نسبت به حضرت حق، هیچ چیزی حد نیست اگر آن طرف، هیچ چیز حد نمی‌خورد، قطعاً در این طرف باید حد بخورد. اینکه بگویید در نظام احسن و اکمل، مناسک خاص مطرح است، باید هدایت خاص بشود، محور خاص هم دارد، ولی می‌گویم در همین کانال معین می‌باشد.

شاید شبهه شما این باشد که آیا این مسئله شبهه‌های طریقهای مستقیم را بوجود نمی‌آورد؟ می‌گوییم خیر، چون هر انشائی که خدای متعال فرموده است! لوازم همان تمام است، گرچه دست خدا را نمی‌بندد، اما دیگر در غیر آن انشاء در مرحله وجود امکان ندارد، چون شما که واجب الوجود نیستید، شما ممکن الوجود هستید، شما که نمی‌توانید طریقهای مختلف درست کنید، خدا می‌تواند بگوید اگر بخواهم همه شما را از بین می‌برم و آنگاه خلق دیگر خلق می‌کنم. این مخصوص به خداست و ربطی به ما ندارد.

حجة الاسلام میرباقری: یعنی تناسبات فعل خودش، ملاک جعل حکم است.

(ج): یعنی تناسبات مشیت بالغه خودش ملاک است. خدا هر طریقی را هم که بخواهد متناسب با مراحل کمال و متناسب با کمال مطلق است. رنگ سبز و خصوصیات آنرا و شئونش را بهتر از این محال است که کسی خلق کند، تصور آنرا هم نمی‌توان کرد، انحصار هم دارد، اما اگر بخواهد نوع دیگری هم می‌تواند قرار بدهد.

به نظر بنده این نظریه هم همه خصوصیات

(ج): خیر، اشکال دارد، چون اگر تمام تنوع‌ها را در مرحله مقصد...

(س): دیگر تنوع همعرض آن نیست.

۱/۲/۱- مطلق بودن اراده ربوبی و بازگشت تکامل و تنوع جمیع راههای تحقق آن به خواست خدای متعال در نظام احسن

(ج): دیگر تنوع، قابلیت فرض ندارد. وقتی قابلیت فرض نداشت، امتناع عقلی فرض نوع دیگر؛ بمعنای این است که مستجمع جمیع صفات کمال است.

(س): معنایش این است که منحصر به فرد است.

(ج): خیر، معنایش این است که مستجمع جمیع تنوع‌ها و التذاذهاست، اگر مستجمع جمیع باشد، معنای اطلاق پیدا می‌کند اطلاق در ابتهاج...

حجة الاسلام صدوق: این مطلب با محوریت نبی

اکرم (ص) در نظام احسن چگونه جمع می‌شود؟

(ج): وقتی از این راه می‌روند؛ در این راه محور نظام احسن، نبی اکرم است البته پس از اینکه مسیری را خدای متعال اراده کرد تا اجرا نماید، آن مسیر به نسبت خودش اطلاق دارد؛ ولی اطلاق آن اینگونه نیست که برگردد و دست حضرت حق را ببندد.

حجة الاسلام شاهرودی: آیا بالاتر آن فرض دارد؟

(ج): و لو هم نداشته باشد، اشکالی ندارد، مثلاً می‌گویند در رنگ سبز، جز این دیگر چیزی ممکن نیست، می‌گوییم عیبی ندارد یا بگویند در رنگ سبز، این نظام احسن است، می‌گوییم درست است. در رنگ سبز آن کسی که اراده کرده تا بر این اساس خلق کند، مجبور است. اما آیا بعد از این تصرف دستش بسته

عقلی لازمه اقتضاء را اثبات می‌کند و هم بالاتر از آن را نیز که بعداً بیان خواهیم کرد، اثبات می‌کند و علاوه بر این ید خدای متعال را هم مغلول نمی‌کند.

(س): یعنی این نظریه اساس حسن و قبح را نه مانند اشاعره انکار می‌کند و نه مانند معتزله آنرا بیرون از فعل و مشیت حضرت حق فرض می‌کند که یدا... مغلوله شود، بلکه تناسبات مشیت پایگاه حسن و قبح است.

(ج): در مورد نسبت درباره حضرت حق اینگونه می‌توانیم بگوئیم که کمال در سیر برای حضرت حق ممکن است، اما وقتی خدا چیزی را جعل می‌کند، در اینصورت آثار خارجیه می‌آید و برای غیر، عدول از آن ممکن نیست؛ یعنی ضرورتی است که نمی‌تواند کار دیگری انجام دهند، جز در همین کانالی که قرار گرفته‌اند، حتی در قسمتی هم که اختیار دارند، نمی‌توانند بگونه‌ای اعمال اختیار کنند که خاصیت کلیه اشیاء را عوض کنند تا اشیاء یک خاصیت دیگری داشته باشند.

۲- بررسی اعتبارات و ایجاد نسبت در باب اختیارات انسانی و اجتماعی

پس در جعل افراد؛ یعنی در باب اختیاراتی که ما داریم، دیگر قدرت ایجاد وجود ندارد؛ بلکه یک چیزی را فرض می‌کنیم، بعد لحاظ مفروض آن را، اساس برای یک امر و نهی قرار می‌دهیم، کسانی که این را بپذیرند و به آن ملتزم بشوند، این التزام، یک التزام واقعی و خارجی است و یک آثاری هم دارد، التزام حالتی است که...

(س): آیا در غیر حضرت حق، ملاحظه اقتضاء

نمی‌شود؟

(ج): بله، یک فرض همین است؛ یعنی یک فرض این است که اقتضایی ملاحظه نمی‌شود، بلکه ابتدا لحاظ می‌شود، بعد از اینکه لحاظ شد، التزام می‌آید و التزام، اقتضاء دارد، چون التزام شئی واقعی است که بر وفق این واقعیت، حرکت خارجیه واقع می‌شود و حرکت خارجیه هم آثار دارد.

آیا در این قسمت که مربوط به مخلوق، انسان و جامعه است اعتبار اثری ندارد و هرگونه که اعتبار کنیم، درست است؟ مثلاً یک نحوه تقسیم کاری قرار می‌دهیم و جعل هم می‌کنیم و به آن التزام هم پیدا می‌کنیم، اما این التزام آن خاصیتی را که می‌خواستیم، بدست نمی‌دهد، در اینصورت می‌گوئیم عیبی ندارد، شما پایه‌اش را مفروض (لحاظ) بگیرید، ولی کیفیت واقعیت را هم مد نظر قرار دهید، چون، واقعیت نیز متکلیف به کیف است.

بعد از مرحله نسبت مفروض، در آن موقعی که ملتزم می‌شویم، به یک کیفی ملتزم می‌شویم که این التزام و مقید شدن و اختیار ما یک واقعیتی دارد، بر وفق این واقعیت (واقعیت شماره الف) از افراد رفتار شماره الف صادر می‌شود که رفتار شماره الف، یک آثاری دارد مثلاً می‌گوییم بهنجار و یا نابهنجار است و سرعت و یا بطوء دارد و... یعنی همه خصوصیات را می‌توان در اینجا آورد و می‌توان مانند اشیاء واقعی درباره‌اش بحث کنیم و بگوئیم اینها از آثار اعتباری است نه از خود اعتبار و از آثار التزام است نه از خود جعل و اعتبار.

ایجادش در همه مراتب، بدست حضرت حق است، هم علمش و هم همه خصوصیات آن چیزی که بر اساس آن نقشه، ایجاد می‌شود...

(س): ما می‌خواهیم بر پایه دستگاهی که موجود است، اعتبار کنیم، نمی‌خواهیم اعتبارش را هم طبق دستگاه خودمان ایجاد کنیم.

(ج): اولاً دستگاه بزرگ آنرا خود شما ایجاد نمی‌کنید. ثانیاً: برای دستگاه درونی کوچکی هم که ایجاد می‌کنید، علم شما به آن اشراف ندارد. ثالثاً: می‌توان فرض کرد که شما اصلاً اینها را مستقل از هم ببینید و در یک دستگاه و در یک مجموعه ببینید و اعتبارات مختلف داشته باشید که همدیگر را نقض کنند، بعد برسیم به ضعف آن و بگوئیم بگونه‌ای این اعتبارات را درست کنیم، و لو افراد مستقل باشند، مثلاً این طایفه‌ای که نجار هستند، از طایفه دیگر که آهنگر و یا بنا هستند، مستقل می‌باشد، ولی بگونه‌ای اعتبار کنید که کار آنها به هم مزاحمت نکنند و یک دسته که می‌خواهند اطاعت کنند، مانع آن دسته دیگر نشوند که می‌خواهند اطاعت کنند.

بنابراین ممکن است شما تنها عدم تراحم اینها را ملاحظه کنید. یعنی اعتبار هم داشته باشید و این اعتبار به معنای اینکه نسبت و رابطه مفروض اولی را لحاظ کنید و این موضوع که نسبت به مطلبی منشأ توجه شما قرار گرفته است، اصلاً واقعیت نداشته باشد بلکه واقعیت آن اولاً: به صرف لحاظ شما باشد. ثانیاً: به موضوع انشاء قرار دادن لحاظ باشد.

به عبارت دیگر قبل از اینکه شما لحاظ کنید، لحاظی در کار نبود، یعنی قبل از لحاظ و اختیار و قبل از

٢/١- قابلیت بهینه و اصلاح روابط مفروض بدلیل

واقعی بودن آثار اعتبارات و التزامها

بنابراین نتیجه این می‌شود که ممکن است ما بعد از مدتی فرضهایمان را اصلاح کنیم، یعنی لحاظها را تغییر دهیم، زیرا مثلاً لحاظ قبلی نتوانست بین افراد یک هماهنگی بوجود بیاورد، چون افراد مستقل هستند، التزامات آنها هم التزامات مستقل است، اما رفتاری که دارند، رفتارشان دارای واقعیت خارجی است.

گاهی این رفتار واقعیه خارجی با هم مزاحم بوده و در تراحم نسبت به هم هستند، ما برای هماهنگی آنها گفته بودیم که این از این طرف بیاید و آن هم از طرف دیگری بیاید، اما در عمل کار بهم خورد. این تراحم مربوط به امر خارجی واقعی است؛ ولی زیربنای این امر خارجی، دو التزام مربوط به دو گروهی بود که در آن مورد جعل صورت گرفته بود. و در حد بالاترش دو لحاظ بود که باید این لحاظها با هم هماهنگ باشد، و لو در مرحله فرض، یعنی ولو شعر باشد، باید شعر موزونی باشد و لو توهم باشد، باید توهم موزونی بوده و توهم ناموزون نباشد، لحاظ ناموزون نباشد تا آثارش موزون گردد، این موزون بودن بدین معنا است که بهم تراحم نداشته باشند.

(س): چه تفاوت جدی در این بین هست؟ اینجا هم اینگونه است، در اینجا قبل از انشاء، مقصد و تناسبات مقصد ملاحظه می‌شود، منتهی علم مطلق نیست، لذا قابل بهینه است.

(ج): اولاً علم مطلق نیست و حداقل - بنابراین دستگاه - قدرت خلق ندارید. ثانیاً: لوازم آن نیز واقعی است. ثالثاً: علاوه بر واقعی بودن لوازمش، جعل و

ظرفیت و گنجایش آب انبار، یعنی هم کم و زیاد شدن مصرف و هم زود تمام شدن و ی یا دیر تمام شدن آب آب انبار اندازه دارد.

اما گاهی شما یک سد درست می‌کنید که بر پشت سر آن سد، کوه و دشت قرار دارد و شما محاسبه می‌کنید که ظرفیت ذخیره آب در این سد چند میلیون یا چند میلیارد متر مکعب آب است. میزان تبخیر، آب در آن شرایط را نیز سختی و سستی زمین و فرو رفتن آب در آنرا حساب می‌کنید، از نظر فنی هر گونه هرز روی آب را عکس برداری اشعه‌ای می‌کنید و هیچ سنگی و شکافی وجود ندارد، مگر اینکه در اشعه شما آمده است، یعنی در این کار قطعه قطعه نقشه مطالعه می‌شود و سختی و سستی قسمتهای مختلف و اینکه چگونه آب را می‌تواند ذخیره کند، چقدر از آن را مصرف می‌کند همه و همه محاسبه می‌شود، بعد می‌گویید وقتی دفعه اول آب در سد جمع می‌شود، این مقدار از آن به لایه‌های سطح الارضی تزریق می‌شود، یک مقدار از آن هم از طریق چشمه‌ها و... بیرون می‌رود و ما نمی‌توانیم جلوی آنرا بگیریم، بعد در جاهای پیشنهاد زه کشی می‌دهید تا شوری آب از بین برود، خلاصه مطلب اینکه سد را مطالعه می‌کنند و هزینه کلانی هم می‌شود، فرضاً ۵۰۰ میلیون یا یک میلیارد تومان برای مطالعه ساخت یک سد هزینه می‌شود.

پس از این مطالعات مثلاً روشن می‌شود که در فلان جا که زمین سست است، چقدر از آب را با چه فشاری در یک شبانه روز هدر می‌دهد. که در نهایت مشخص می‌کند که ظرفیت آب سد چقدر است؟ نزولات آسمانی که در این ده سال و ۲۰ سال داشتیم در

توجه شما، لحاظ، خودش وجود مستقلاً نداشت. ثانیاً؛ پس از لحاظ شما، اگر اعتبار نمی‌کردید باز این لحاظ، هیچ گونه اثری نداشت، پس از اعتبار کردن شما یعنی فرمان دادن و انشاء کردن، وجودش متعلق به فرمان شما و یک لحاظ فرمانی است. این لحاظ فرمانی، برای کسانی که فرمان‌پذیر شما هستند، دستور التزام خواهد شد. آن لحاظ، فقط لحاظ شخص لحاظ کننده نمی‌باشد، بلکه لحاظ اختیارات متعدد می‌شود، اختیارات متعدد می‌شود، یعنی اختیار کسانی است که آنرا می‌پذیرند البته به میزان پذیرش آنها. این لحاظ فرمانی بمعنای اعتبار است. پس از التزام به این لحاظ فرمانی، رفتار جمع بر آن اساس قرار می‌گیرد، پس اعتبار پایه‌ای ندارد، مگر وضع و فرمان، در اینجا مسئله لحاظ و فرمان مطرح است؛ یعنی اختیار مطرح است و اعتبار وجودی زائد بر این ندارد، وجودش واقعی نیست، اما آثارش واقعی است.

۳- بررسی نسبتهای جعلی، نسبتهای عقلی و نسبتهای حسی و مقایسه آنها با یکدیگر

ولی در امور عقلی شما می‌توانید ضرورت‌های عقلی آنرا شناسید؛ ولی چه بشناسید؛ و چه نشناسید، این امور آثار حقیقی خودش را خواهد داشت.

فرضاً شما قانون اندازه‌گیری گنجایش یک آب انبار را نمی‌دانید و با این حال یک چاله چهار گوش حفر می‌کنید و اطراف و کف آنرا با آجر پوشش می‌دهید و با سیمان بدنه و کف این آب انبار را می‌پوشانید. آب باران در آن جمع می‌شود اما شما، گنجایش آنرا از قبل اندازه‌گیری نکرده‌اید و مصرف روستا را هم اندازه‌گیری نکرده‌اید، اما در عینیت هم مصرف اندازه دارد و هم

می باشد. نسبت اگر آثار واقعیه داشته باشد، نمی توانید بگوئید که آثارش حقیقی نیست، بر فرض وجود آثار، آثار واقعیه می باشد.

وقتی می گوئیم واقعیه؛ یعنی همان «سد علی فرض وجوده» منظور است. خود لحاظ که اثر واقعی ندارد، بعد وقتی که انشاء می آید؛ یعنی وقتی که التزام روی آن می آید، بدلیل اینکه یک عده ای رفتار خارجیه شان اینگونه می شود، واقعیت در حرکات آنها به یک نحو دیگری می شود و لذا دارای آثاری هم می باشد. شاید مجبور هم بشوید که بهینه کنید، اما بهینه که کشف از اقتضاء عقلیه و ضرورت عقلیه نمی کند.

اصل بحث این است که ایجاد نسبت یا لحاظ نسبت و اساساً خود نسبت چه کاره است؟ زیر پای جعل چیست؟ آیا یک وجود واقعی است یا یک وجود حقیقی است یا اینکه اصلاً وجودی در مرتبه حقیقت و واقعیت نیست و تنها یک فرض و توهمی و یک فرض و اضافه ای است که اگر جعل بر وفق آن قرار بگیرد؛ یعنی انشاء بشود و به آن فرمان داده بشود، فرمان براین موضوع مفروض، آثار واقعیه دارد.

پس وقتی بخواهیم در زیر بنای مفهوم و وضع بحث کنیم، بجای «نحو اختصاص بین اللفظ و المعنا» ابتدا باید به سراغ خود این «نحوه اختصاص» بیائیم تا ببینیم «نسبت» چه کاره است؟ تا بعد انواع آنرا بررسی کنیم.

حجة الاسلام شاهرودی: بعضی یک تحصلی برای آن قایلند، هم در اصول مانند مرحوم آقازیا و هم در صاحب نظران غرب که در وجودات انشایی و اعتباری

یک سال آیا سد را بر می کند یا خیر؟ اندازه گیری می کند و می گوید این سد در سال این مقدار آب می گیرد، حتی کارشناسان این طرح می توانند بگویند فلان مقدار زمین، می توانید در پشت این سد کشت کنید، لذا از همین حالا برای کانالها مورد نیاز، برنامه ریزی می کنند و می توانند بگویند که چه مقدار آب و با چه قدرتی از ظرفیت نیرو می تواند ایجاد فشار جریان الکتریسته کند، همه اینها را محاسبه می کنند، فرضاً محاسبه می کنند که آیا زمین و خاکهای در مسیر سد بگونه ای است که پر از جانور می شود؟ آبیان در آنجا رشد می کنند؟ آیا آن آبیان مضرند یا منفعت دارند؟ و یا اصلاً چیزی رشد نمی کند و اگر فلان نوع ماهی را به آب اضافه کنید، اصلاً انگل پیدا نمی شود، همه اینها را کارشناس شناسایی می کند.

۳/۱- بررسی سه وصف اعتباری، حقیقی و واقعی برای

نسبتهای جعلی، نسبتهای عقلی، نسبتهای حسی

باید ببینیم که آیا وقتی سدی را که هنوز درست نشده، محاسبه می کنند، این کار، محاسباتی در امور احسی محسوب می شود؟ چون ضرورتهایی است که لایتخلف است، زیرا اگر چیز قابل تخلفی مانند امور حسی بود به آن اعتباری گفته نمی شود؛ بلکه به آن واقعی گفته می شود، اگر چیز لایتخلفی هم بود به آن عقلی و ضروری می گوئیم، اگر هم چیزی نه حسی و نه عقلی بود بلکه به اراده ما و به لحاظ خودمان بر می گردد، به آن اعتباری گفته می شود.

پس نسبتهای حقیقی است یا واقعی و یا اعتباری، حقیقی وصف امور عقلی بوده و واقعی وصف امور حسی و اعتباری نیز وصف امور جعلی

به یک نحوه وجودی و یک نحوه تحصیلی قایلند، البته عموماً همانگونه که می‌فرمایید، قایل به فرض هستند، منتهی این یک فرضی است که وقتی ادعا شد یک ماهیت ادعایی پدید می‌آید و این ماهیت ادعایی منشا آثار هم می‌شود.

(ج): ما مسئله آثار را قابلیم، یعنی گفتیم خارج آن رفتار است که دارای اثر است، التزام و پذیرش هم اثر دارد، گفتیم وقتی که جعل می‌کند؛ یعنی اولاً خودش ملتزم می‌شود؛ یعنی به چیزی فرمان می‌دهد و می‌گوید این فرمان من است.

(س): آن هم متأثر از اغراض و مصالح عقلانی است، اینگونه نیست که اعتبار الف شده یا فرض الف شده و فرض ب نشده، بلکه بر اساس یک نسبت و رابطه‌ای بین این و...

(ج): ما هم رابطه را ملاحظه کردیم و گفتیم امکان دارد دو فرمان روبروی هم ایجاد مزاحمت کند، بنابراین در لحاظمان، لحاظ‌های متعدد را می‌بینیم و لحاظی می‌کنیم که بهینه‌اش مناسب باشد؛ یعنی باید با هدف تناسب داشته باشد. ما همه این اغراض را که شما می‌گویید؛ دخالت می‌دهیم.

فعلاً بحث ما در باره این است که در وجود نسبت، یک نسبت‌هایی داریم که به ضرورت عقلی تمام می‌شود و یک نسبت‌هایی هم مربوط به امور واقعیه خارجیه بوده، و یک نسبت‌هایی هم مربوط به امور اعتباری است، سه دسته نسبت داریم، نسبتی که خیلی محکم است، نسبت‌های عقلی است، آنها را هم حقیقی می‌نامیم.

بنابراین مفاهیمی را که در آینده خواهیم گفت؛

آن مفاهیم حاکی از نسبت‌های عقلی هستند و محکی آنها هم نسبت‌های عقلی است، الفاظی که برای این مفاهیم می‌باشد، الفاظی هستند که برای ما مفاهیم حقیقی را بیان می‌کنند. یک مفاهیمی هم داریم که آن مفاهیم، حاکی از یک واقعیت‌های خارجی هستند، مثلاً در سدسازیها و آب‌انبار سازی یک مفاهیم اینگونه هست که آن مفاهیم هر چند به آن معنا حقیقی نیستند؛ در آن عقل اشرف تام به کبری و صغرای و حکم ندارد و تنها جهاتی از امور در آن ملاحظه می‌شود و تصدیق به نفی و یا اثبات صورت می‌گیرد؛ یعنی می‌توانیم بگوئیم گویا در آن قیاس عقلانی نیست و از قبیل استقراء در باب برهان عقلی است، استقراء هرگز مفید برهان نیست، چون امکان نوع دیگر نفی نمی‌شود، در امور واقعیه، از قبیل قدرت استقراء است، مثلاً گفته می‌شود نسبتها و جهاتی را که ما توانستیم تا حالا در این سد و یا آب‌انبار ملاحظه کنیم؛ این جهات بوده است و این نتیجه را هم می‌دهد، اما امور اعتباری نه از دسته اول است و نه از دسته دوم، هر چند در آن لحاظ تناسباتی می‌شود.

شاید شما برسید بهر حال در مفاهیم ما چه بحثی داریم؟ می‌گوئیم اول باید پایه مفاهیم معلوم بشود که چیست؟ و نسبت چه کاره است؟

حجة الاسلام میرباقری: اگر بخواهیم از منظر قوم این بحث را تحلیل کنیم، ریشه‌اش به این بر می‌گردد که یک سری مفاهیم، مفاهیمی هستند که به لحاظ غایات، جعل می‌شوند، یکسری مفاهیمی ناظر به مبادی هستند و کاری به غایات ما ندارند که در این مفاهیم می‌خواهند بگویند که واقعیت عالم اینگونه است، حالا چه ما باشیم و چه نباشیم.

۳/۲ کشف حقیقت در نسبت‌های عقلانی بر مبنای قوم

(ج): ضرورت عقلی قطعاً به نفسه مستقل از غایات است، حقیقی نفس‌الامریه است به هیچ کس محتاج نیست، حتی در مرتبه وجودش (خود نفس تناسبش) به خلق هم محتاج نیست، می‌توان بر آن فرض ایجاد کرد و یک چیزی گفت و الا خودش به نفس، لوازم خودش را داراست. پس محل بحث این است که نسبت و تناسب چیست؟

(س): به نظر می‌رسد لب تفاوت نظر ما با نظر قوم بین مسئله کشف و عدم کشف است. یعنی آقایان در یک جایی یک واقعیتی قایل‌اند که اگر اختیار ما هم دخالتی کند، در کشف دخالت می‌کند، جنبه اعدادی هم دارد، نمی‌تواند هویت فهم را عوض کند؛ یعنی اختیار حداکثر، در آنجا جنبه اعدادی دارد، برای اینکه صورتی از واقعیت در نفس ولو بعد از تحلیل پیدا بشود، اختیار معد است.

(ج): ما الان از بحث فهم خارج شده و وارد بحث مفهوم شدیم.

(س): مفهوم دوگونه می‌شود، یک مفهوم، مفهوم کشفی است، یعنی همان هویت کشف در آن آمده است و حداکثر اختیار ما در آن نقش اعدادی دارد، نمی‌تواند ماهیت آن را تغییر بدهد یا واقعا به مفهوم کاشف می‌رسد و یا نمی‌رسد. یک مفاهیمی هم هستند که اختیار در آنها نقش اعدادی ندارد، بلکه نقش ایجاد دارد و آن مفاهیم اعتباری است.

حجة الاسلام صدوق: یعنی خیال و مفاهیم حاکی و مفاهیم اعتباری داریم.

حجة الاسلام میرباقری: خیال هم واسطه بین این

دو مفهومی باشد.

(ج): یعنی می‌فرمایید که یک دسته از مفاهیم مربوط به کشف هستند که بازگشت به قوانین عقلی هم می‌کنند و نوع واقعیت آنها هم واقعیتی است که نسبت به حقایق باید داده بشود.

(س): یعنی ماورایی دارد و از آن حکایت می‌کند و اگر حکایت هم نکند، غلط است و اختیار هم نمی‌تواند سنخ این مفهوم را عوض کند.

(ج): یعنی اختیار، اصلاً در آن متصرف نیست.

(س): در مفهوم به ماهو مفهوم متصرف نیست.

(ج): یعنی در محکی مفهوم متصرف نیست نه در مفهوم.

(س): در مفهوم هم جنبه اعدادی دارد. چون اگر بخواهد در بازسازی مفهوم دخالت کند، باید کشف را رها کنیم. یعنی حداکثر جنبه معد دارد، انسان می‌تواند رویش را به یک طرف برنگرداند، اما وقتی رویش را به آن طرف کرد، صورت واقعیت بدون اختیار او واقع می‌شود، بدون اینکه اختیارش در کیفیت صورت دخالت کند، محقق می‌شود.

(ج): «اعتقاد لنفسه» واقع می‌شود چه بخواهد یا نخواهد، یعنی وقتی انسان کبری و صغری را ملاحظه کرد و غافل هم نبود، نسبت بین‌شان، «محقق» می‌شود.

(س): البته انسان می‌تواند اینها را ملاحظه نکند و تمام مشکلات که انسان در این زمینه دارد، مربوط به این است که چرا ملاحظه نکرده است و اگر ملاحظه کند، یقیناً به نتیجه می‌رسد. یک مفاهیم دیگری هم هست که ما آنها را ایجاد می‌کنیم و اختیار ما در نفس ایجاد آنها حضور دارد، نه اینکه معد است که می‌توانیم

شما، قدرت اینکه در مراتب مختلف بچرخد...

حجة الاسلام شاهرودی: ولی اگر کمال را ملاحظه کرده باشد قطعاً یکی از آنها متعین می شود یا اینکه حداقل اختیارش محدود می شود.

(ج): حداقل دو گزینه که پیدا کند، وقتی دو گزینه پیدا شد معنایش این است که مسئله ضرورت یکی و لا غیر مطرح نیست و ضرورت و انحصار در کار نیست. حجة الاسلام صدوق: در مقام تحقق می گوید انحصار در یکی است، در مقام تحقق یک چیز واقع می شود.

(ج): اینکه در مقام تحقق، پس از اقدام، یکی واقع می شود، مورد قبول است اما در مقام تحقق، قبل از اقدام - اگر تعدد نداشته باشد - جبر می شود و لو جبر علمی باشد، جبر علمی هم با جبر عینی فرقی ندارد. (س): یعنی آنها می گویند در اصل بحث از اختیار نیست، بلکه بحث از انتخاب است.

(ج): نکته اینجاست که اگر بگوئید جبر علمی مثل جبر عینی عمل می کند و هیچ راهی را برای اختیار باقی نمی گذارد، معنایش این است که جعلی را که شما می کنید، جعلی است که مضطربانه است و در حقیقت مفاهیم کشفی شما را به جعل وادار کرده است. (س): اتفاقاً علامه طباطبایی بر همین مسئله تصریح دارد.

(ج): یعنی می گویند جبر علمی به جبر انشایی حکم می کند. (س): یعنی کمالی را که طبیعت دیکته می کند و علیت آن دیکته می کند، یک مطلبی را در عالم التزام می کند.

به هر گونه آنرا ایجاد کنیم، در اعتبارات، اختیار در هویت مفهوم داخل می شود. آنچه حضرتعالی در حقیقات می فرمایید، آقایان در اعتباریات می فرمایند. منتهی به نظر می رسد آن مطلبی که شما در مورد حقیقات می فرمائید، با مسئله کشف جمع نمی شود و لذا شما باید کلاً بساط کشف را جمع بفرمائید، چون اگر قرار باشد که اختیار در هویت فهم دخالت کند، دیگر کشفی در بین نیست، درجات اختیار، درجات فهم می آورد، اما واقعیت که متعدد نیست.

۳/۳- حضور اختیار در نسبتهای جعلی و لا علی الیقین خاص بودن آنها

(ج): باید در دسته ای از مفاهیم که اختیار می تواند در هویت آنها بیاید؛ یعنی در محکی (نه در موضوعات و آثارش) موضوعاً حاضر بشود و اختیار، ایجاد لحاظ کند، نه کشف...

حجة الاسلام شاهرودی: آنهم به تبع یک کشفی است. بالاخره آن اغراض عقلانیه و غایت...

حجة الاسلام میرباقری: بالاخره خود این نسخ از مفهوم مفهومی نیست که کشفی باشد، در واقع بحث این است که اختیار، در نفس مفهوم حضور پیدا می کند. (ج): به عبارت دیگر اینکه شما ناهار، نان و کباب تناول کنید یا نان و ماست و یا نان و حلوا ارده تناول کنید. در اینکه کدام را انتخاب می کنید، حتماً بر اساس محاسبه پول جیب تان است. می گویند اگر این را مصرف کنم، این مقدار هزینه می شود و برای فلان کار فلان مقدار پول کم می آورم، گاهی هم همه را حذف می کنید، می گویند من پنج کار را تعطیل می کنم و یک کار را انجام میدهم، این اختیار که عیبی ندارد، اختیار

جامعه‌اش را اداره کند، برای اینکه بتواند زندگی اجتماعی داشته باشد، مجبور است اعتبار علیت کند و در تکامل ارتباطات اجتماعی هم جبراً نوع اعتبار مالکیت تغییر می‌کند، یک وقتی که مالکیت بسیط مطرح بوده و در زمانی دیگری قوانین پیچیده مالکیت مطرح است.

(ج): شما نمی‌توانید تعیین خاصه، مانند ضرورت عقلیه برایش تمام کنید. «امکان صرف» و «امکان تبدیل» در آن راه دارد. به عبارت دیگر لاعلی‌التعین خاص می‌شود به یک نسبتی آنرا بالاتر یا پائین تر قرار داد.

۴- پرسش و پاسخ به سئوالات

(س): این اشکال کلی وجود دارد که اگر جریان علیت را پیاده کنند، اصلاً ادراک نفی می‌شود و نه حقیقی و نه اعتباری آن هیچکدام باقی نمی‌ماند. (ج): یعنی اگر علیت را مطلق کنند...

(س): بله، اگر بگویند علت و معلول عمل می‌کند و در عالم یک کیفیتی مقابل کیفیت دیگر شکل می‌گیرد، دیگر نمی‌شود، بگوئیم یکی کاشف از عالم است. این یک بحث دیگری است که شما فاعلیت را در ادراک می‌آورید و می‌گوئید مقوم آن است، چون اصلاً بدون فاعلیت درک حاصل نمی‌شود، اگر این مطلب را آوردیم، معنایش این است که علیت را در متن کیف فهم - هم فهم اعتباری و هم فهم حقیقی - دخالت دادیم. نقطه مقابل، این است که ما بگوئیم مطلقاً علیت است، در این صورت هم ادراک مطلقاً نفی می‌شود.

حالا از این اشکال صرف نظر می‌کنیم، چون قوم توجه به این نکرده‌اند که اگر علیت را مطلق کنیم، اصلاً

حجة الاسلام شاهرودی: یعنی غریزه یا فطرت یا خواست... البته خود مرحوم علامه بیانات مختلفی دارند.

(ج): سؤال مهم این است که بهر حال آیا تخلف پذیر است یا خیر؟ اگر تخلف ناپذیر باشد، جبر علمی می‌شود، مانند جبر عینی، هیچ تفاوتی هم ندارد. حالا آیا در این دسته از مفاهیم بگوئیم عین مفاهیم حقیقی است؟

حجة الاسلام میرباقری: باز هم عین نیست، چون در آن در هر صورت کشف که نیست. جریان علیت است.

حجة الاسلام صدوق: در بحث اینکه انسان چه غذایی (نه قرارداد های اجتماعی) تناول کند، می‌گویند در تناول کردن اینکه چه غذایی بخوریم...

(ج): در قرارداد اجتماعی هم طبع مقتدای وضع است، چیزی خلاف طبع و فطرت قابلیت جعل ندارد، البته ممکن است انسان، اشتباه کند اما اشتباه او قابل برگشت است.

حجة الاسلام میرباقری: در عین حال اگر این را بگوئیم، ولی همه آنچه که علیت به آن ختم می‌شود، مفهوم نیست، آقایان می‌خواهند بگویند؛ علیت منتهی به پیدایش خیلی از پدیده‌ها در عالم شده است، اما همه آنها کشف از واقع نیستند، علیت در یکی جا هم منتهی به کشف می‌شود که آن علم می‌شود، یک جایی هم منتهی به فرض و ایجاد می‌شود که آن اعتبار می‌شود ولو این فرض و ایجاد را ما فرض جبری بدانیم و بگوئیم جبر فطرت و یا علیت عالم بر آن حاکم است، انسان مجبور است که مالکیت را اعتبار کند، برای اینکه

درک محقق نمی‌شود و کشف بی معنا می‌شود، می‌گویند، اگر چنانچه مجری لمجردی حاصل شد، ولو جبراً حاصل شود، ادراک واقع می‌شود، شهود اتفاق می‌افتد. اگر ما از این اشکال صرف نظر کنیم، قوم به طور ناخودآگاه آنگونه که معتقدند، می‌گویند در یک جا کشف است و جریان علیت به ختم یک صورت منتهی می‌شود که اگر اختیار هم دخالت کند، اعدادی است، اما در جای دیگر مفهوم را اختیار، تولید می‌کند...

به نظر من در ارتکاز قوم ناخودآگاه آن مسئله‌ای که شما در مطلق ادراک می‌فرمائید مورد نظر بوده است که البته شما فاعلیت را در متن کیفیت فهم و درک حضور دادید و تکلیف فهم را به تکلیف اراده دانستید، اما آقایان آنرا در اعتباریات آورده‌اند؛ یعنی ناخودآگاه گفته‌اند که کیف اراده این مفهوم را می‌سازد، لذا کشف هم در آن نیست، انسانها خواستند اینگونه بسازند، اگر هم می‌خواستند به گونه دیگر می‌ساختند.

(ج): تمام اشکال در این است که می‌گویند به ملاحظه اغراض است، البته علم هم در آن دخالت می‌کند، در این دستگاه علم هم دخالت می‌کند...

(س): علم در کیف اعتبار دخالت می‌کند.

(ج): آنگاه ممکن است؛ کسی عالم‌تر باشد و به گونه دیگر کیف اعتبار داشته باشد.

(س): البته اگر بخواهند آنگونه بگویند، نمی‌توانند تفاوت قایل شوند و می‌گویند کیف ادراک انسان منتهی به این شده است که یک ایجاد انجام بگیرد و این ایجاد هم جبری است، مانند ایجاد خود صورتهای اعتبارات حقیقی است، همانگونه که در آنجا می‌توان گفت اعتبار و حقیقت، اینجا هم نمی‌توان گفت اعتبار و

حقیقت.

به نظر من ارتکاز، خودآگاه آقایان این بوده که اختیار را در کیف مفهوم حاضر می‌دیدند؛ یعنی کشف را در آن نمی‌دیدند، لذا عرض ما نسبت به فرمایش حضرتعالی این است که اگر ما بخواهیم اختیار را در کیف ادراک بیاوریم، اصلاً ادراک حقیقی بی معنا می‌شود یعنی ادراک به معنای کشف نفی می‌شود و معنای ادراک عوض می‌شود، موضوع کشف از اعتبار می‌افتد، منتهی در کیفیت حضور اراده، باید گفت وقتی اراده در مفهومی سازی حضور پیدا می‌کند، به کیفیتهای مختلف حضور می‌یابد که باید تحلیل بشود که کیفیت آن در مفاهیم حقیقی و اعتباری چگونه است، ولی به نظر می‌رسد، چون قوم به همین نکته توجه کرده بودند که اختیار در کیفیت مفهوم دخالت می‌کند، گفته‌اند که دیگر نمی‌توان کشفی باشد.

(ج): یعنی وقتی در کیف مفهوم دخالت کرد؛

حداقل تعیین خاص آن مربوط به اراده است.

(س): وقتی مرتبط به اراده شد، دیگر نمی‌تواند

کشف باشد. اراده ایجاد کرده است. اگر من آنگونه که

می‌خواهم، ایجاد کنم، دیگر ربطی به واقعیت ندارد که

واقعیت را بفهمم، این اشکال در مفاهیم حقیقی هم در

دستگاه حضرتعالی وارد است که شما کشف نسبی را

می‌فرمودید که در کشف نسبی هم...

(ج): محل نزاع بر سر ربط، ارتباط و نسبت است،

آنچه که ملاحظه می‌شود، ایجاد تناسب است.

(س): به تعبیر دیگر در یک جایی نسبت کشف

می‌شود و یک جایی ملاحظه می‌شود.

(ج): باید ببینیم که به طور کلی خود نسبت

تمام کنیم که این نسبت چیست؟ آنگاه می‌گوییم نسبت؛ یعنی مفهوم، بعد بحث می‌کنیم که چرا به مفهوم، لقب نسبت دادیم؟ آیا بالعکس آنهم صحیح است که گفته شود، هرگونه نسبتی مفهوم است یا تنها یک دسته از نسبتها، مفاهیم هستند.

(س): می‌فرمایید کلام در نسبتهای واقعی است با صرف نظر از فرضی که ما می‌کنیم و یا درکی که ما داریم، واقعیت نسبتهایی که ما درک می‌کنیم.

(ج): نسبت چیست؟ قبل از اینکه بگوییم منسوب به ما هست؟ به عبارت دیگر نسبت به نحو اجمالی چیست؟ بعد نسبت چند دسته دارد، ممکن است شما یک نسبتهایی را پیدا کنید و بگویید نسبتی بین حجم مخصوص آب و هوا هست، چون اینها باهم یک نسبتی دارند، شما می‌توانید نسبتهای مختلفی را ذکر کنید، ما بعداً خواهیم گفت که پایه مفاهیم به نسبتها بر می‌گردد.

چیست؟ اساساً قبل از اینکه لحاظ شود یا قبل از اینکه گفته شود که حقیقی است و کشف شود، خود نسبت چیست؟ تناسب به چه معنا است؟ فعلاً در این مورد بحث می‌کنیم که حقیقت وجود نسبت چیست؟ (س): یعنی آن فرضی که می‌شود...؟

(ج): در یک جایی می‌گویند، فرض است، در یک جایی هم می‌گویند این رابطه وجود دارد و کشف می‌شود، در یک جایی نیز می‌گویند، این حقیقت است و ربطی هم به ایجاد ندارد، (بنا به قول اصالت ماهیت) یا بنا بر اصالت وجود، نسبت بین دو مرتبه‌ای از وجود است. به هر حال باید خود نسبت ملاحظه بشود. وقتی این بحث تمام شد پایه مفاهیم تمام می‌شود و این غیر از فهم است.

(س): نسبتی که ما در ذهن خودمان ایجاد می‌کنیم یا کشف می‌کنیم، یک واقعیت بیرونی نسبت است.

(ج): اول باید تکلیف واقعیت بیرونی نسبت را

وآخر دعوینا ان الحمد لله رب العالمین

فلسفه اصول

تاریخ: ۷۸/۱۱/۲۷

طبقه‌بندی مفاهیم

«رابطه بین شناخت و حجیت»

استاد: حجة الاسلام والمسلمین حسینی الهاشمی تنظیم از: گروه پژوهشی - کارشناسی اصول فقه دفتر فرهنگستان علوم اسلامی

بررسی پایگاه «نسبت و مفاهیم» بر اساس فلسفه نظام ولایت

فهرست:

- ۱- ضرورت بررسی «نسبت» و «منطق استناد» (نسبت دادن) بعنوان پایگاه طبقه بندی مفاهیم..... ۱
- ۱/۱ - ضرورت دستیابی به منطق استناد برای متدینین بدلیل نسبت دادن فهم و مفاهیم خود به کلمات وحی..... ۱
- ۱/۲ - نقش علم اصول در هماهنگی اعمال و تشخیص بندگی خدای متعال..... ۲
- ۱/۲/۱ - آثار سهل انگاری در منطق استناد بعنوان ابزار بندگی خدای متعال..... ۳
- ۱/۳ - ضرورت دستیابی به پایگاه اسناد، موضوعات اسناد و منطق استناد برای دستیابی به احکام ارزشی، توصیفی و تکلیفی..... ۴
- ۱/۴ - ضرورت مطالعه موضوعات در سه منطق انتزاعی، منطق مجموعه نگر و منطق تکاملی..... ۶
- ۲- مفاهیم حقیقی و اعتباری دارای ما به ازای حقیقی در نزد قوم..... ۷
- ۳- پیدایش کیفیت براساس ایجاد اختیارات در نظام ولایت مبنای پیدایش نسبتها و مفاهیم..... ۷
- ۳/۱ - مناسبات تکامل از مفاهیم تا اشیاء طریق بین مبدأ (اراده‌ها) و مقصد..... ۸
- ۳/۲ - خروج موضوعی اراده‌های تبعی و اراده‌های محوری از مکانیزم پیدایش نسبتها برای فاعلهای تصرفی..... ۹
- ۳/۳ - حکومت نسبت اختیارات بر پیدایش تعیینها متغیر روحی، ذهنی و عینی..... ۱۰
- ۳/۴ - تصرف و ایجاد ربط اختیارات از طریق مفاهیم بمعنای محصولات قوه فهم..... ۱۱

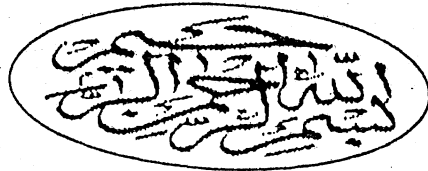
۳/۵ - حضور سنجشی بمعنای ملاحظه «مناسبات جهت» و تقوم آن به حالات روحی و رفتار عینی ۱۲

۳/۶ - خروج موضوع حرکت اختیار در رابطه با محور و فاعل مافوق و نسبت آن از مناسبات جهت در

حرکت سنجشی اختیار ۱۳

۳/۷ - ابزار بودن مفاهیم بین «وضع و مقصد»، بین «حال و آینده» ۱۳

نام جزوه:	فلسفه اصول	تاریخ جلسه:	۷۸/۱۱/۲۷
استاد:	حجة الاسلام والمسلمین حسینی الهاشمی	حروفچینی و تکثیر:	خانم رضوانی
پیاده‌کننده:	آقای رضوانی	تاریخ انتشار:	۷۸/۱۲/۱۷
عنوان گذار:	حجة الاسلام صدوق	کد بایگانی کامپیوتری:	۰۱۰۹۲۰۲۱
ویراستار:	آقای رضوانی	زمان جلسه:	۶۰ دقیقه
کنترل نهائی:	حجة الاسلام رضائی		



بررسی پایگاه «نسبت و مفاهیم» بر اساس فلسفه نظام ولایت

۱- ضرورت بررسی «نسبت» و «منطق استناد» (نسبت دادن) بعنوان پایگاه طبقه بندی مفاهیم
حجة الاسلام والمسلمین حسینی: موضوع بحث درباره «مفاهیم» بود. بعد از اتمام بحث «فهم» و تبیین رابطه آن با «حجیت»، بایستی بحث «مفهوم» آغاز گردد. البته در حقیقت صحیح است که «تولید دستگاه فهم» گفته شود. در این جلسه به بحث مفهوم می پردازیم و آنگاه رابطه مفهوم با حجیت را بیان خواهیم کرد. در ابتدا «یقین» و «حجیت» مورد بحث و بررسی قرار گرفت. بدنبال این دو بحث، مباحثی مانند اینکه فهم چیست و حجیت آن چگونه بیان می شود و هم چنین مفهوم چیست و حجیت آن چگونه است، مطرح خواهد شد. بعد از اتمام این مباحث، می توان دسته بندی مفاهیم را آغاز کرد.

قبلاً بیان شد که پایگاه مفاهیم، «نسبت» است. از آنجا که برای ملاحظه اولیه مفهوم لازم است تا «نسبت» را ملاحظه کنیم، حال به بررسی نسبتها می پردازیم.
حجة الاسلام میرباقری: در مورد این مطلب که مفهوم حتماً به نسبت بر می گردد، توضیح بفرمائید.
(ج): آیا مفاهیم کلاً معنای نسبی دارند یا اینکه می توانند معنای نسبی نداشته باشند؟
(س): قوم می گویند: تصور و تصدیق «وجود» دارند و مقسم هر دو هم مفهوم است منتهی تصدیق را نسبت میدهند.
۱/۱- ضرورت دستیابی به منطق استناد برای متدینین بدلیل نسبت دادن فهم و مفاهیم خود به کلمات وحی (ج): ولکن ممکن است تصور را نسبت ندانند.
ما ابتدائاً یک مطلبی را بعنوان مقدمه بر اساس

بنابراین یک مجموعه‌ای وجود دارد که برای ما محسوس و معقول و مشهود به شهود ربوبی و ادراکات است اما یک مجموعه این چنین نیست. نسبت بین مجموعه‌ای را که ما می‌توانیم بگونه‌ای به آن دستیابیم با آن مجموعه‌ای که ما نمی‌توانیم به آن دستیابیم، از طرف خدای متعال به وسیله «وحی» معین می‌شود. حال ما برای نسبت دادن به این «وحی» نیازمند به یک «اسنادی» هستیم. خود اسناد به معنای نسبت دادن یک کارها و یک معرفتها و یا یک ارزشهایی به آن «وحی» (رسالت، دین و یا خبر) است. پس این مسئله اسناد دادن برای یک متدین ضروری می‌باشد.

اگر چنانچه این نسبتها باعث تأویل وحی به امور شهودی یا عقلی یا حسی بشود؛ یعنی با پیش دآوری به سراغ اینها برویم، دیگر این نسبت پیدا نمی‌شود؛ یعنی در حقیقت نسبت به وحی نیست بلکه به درک خود ما از قضا یا می‌باشد. پس حتماً ضرورت دارد تا یک منطق تکیه‌گاه داشته باشد که این تکیه‌گاه، «اسناد» می‌شود و حاصل آن، «حجت» می‌شود.

پس یک تفاوتی با تقسیم‌بندی «اسناد، اسناد و اسناد» پیدا کرد. این تقسیم مربوط به زمانی است که می‌خواهیم وحی را نیز در مجموعه بیاوریم. اما وقتی که خارج از مجموعه نگاه می‌کنیم، «اسناد، اسناد و حجت اسناد» مطرح می‌باشند. اصولاً کار منطق این است که «حجت اسناد» را به عهده بگیرد.

۱/۲- نقش علم اصول در هماهنگی اعمال و تشخیص بندگی خدای متعال

بنابراین نقش علم اصول یک نقش بسیار مهمی است به طوری که سهل‌انگاری در مورد آن،

دستگاه نظام ولایت بیان می‌کنیم و آنگاه آن را با توضیح مختصری تکمیل نموده و سپس با نظر قوم تطبیق می‌کنیم. در آخر مجدداً به مبحث «نسبت» بر می‌گردیم. اصولاً اساسی‌ترین و بنیانی‌ترین مبحث پس از بحث حجیت و فهم، بحث مفهوم است چرا که تقسیمات مفهوم است که منطق «استناد اسناد» را تمام می‌کند.

به عنوان مقدمه مطلبی را پیرامون ضرورت علم اصول بیان می‌کنیم. اسناد یک امری ضروری است و اصولاً برای متدینین به دین، قابل اجتناب نیست. البته گاهی فرد، متدین به دین نبوده و درباره اسناد دادن و نسبت دادن چیزی به دین سعی ندارد، در این صورت منطق اسناد را ضروری نمی‌داند. اما گاهی هم که فرد می‌خواهد یک توصیف، تکلیف و یا یک ارزش را به دین نسبت بدهد، طبیعی است که نیاز به منطق اسناد دارد.

اصولاً دین یک معارف؛ دستورات و ارزشهایی را از جانب خدای متعال آورده است؛ به عبارت دیگر «نبی» یک اطلاعات و خبرهایی را از طرف خدای متعال برای بشر آورده است. طبیعتاً آنچه مهم خواهد بود این است که خبرها درباره کارها و امور انسانها نسبت به یک عالم دیگری است که دست بشر نسبت به آن عالم کوتاه است. مثلاً دین بیان می‌کند که نماز بخوانید چرا که خاصیت نماز در قیامت ظاهر می‌شود. هم چنین دین بیان می‌کند که مناسبات عالم قیامت، مناسبات رشد برای عالم برزخ، مناسبات با حقایق عالم و آنچه که تناسب و نسبت دارد، چگونه است. هم چنین رفتارهایی که برای عالم ملکوت و عالم حقایق یک منزلتی دارد و غیره بوسیله دین بیان شده‌اند.

این قرار نگرفته است. اگر بعثت تنها بر خواندن نماز مستحبی قرار گرفته بود، نبی اکرم (ص) همیشه نماز می خواندند و دیگر جنگ و قتال نمی کردند. اما می بینیم که بسیاری از آیات قرآن، صراحت در امور اجتماعی دارد.

گاهی یک ارتكازاتی برای جامعه پیدا می شود که دیگر افراد آن جامعه از بسیاری امور غافل می شوند و اصلاً نسبتها را نمی بینند. مردم چنین جامعه ای اگر چنانچه دهها بار هم بخوانند: «و اعدوا لهم ما استطعتم من قوة»^(۱) می گویند: این کار وظیفه ما نیست و یا اگر چنانچه هزار بار هم نهیب دادن؛ ترس و امثال اینها را از سوی خدای متعال بشوند، می گویند: اینها مربوط به ما نیستند.

۱/۲/۱- آثار سهل انگاری در منطق استناد بعنوان ابزار بندگی خدای متعال

زمانی ما که مشغول یک کاری شده بودیم، فردی گفته بود: ایشان دچار کیش شخصیت شده و به حرف هیچ کسی گوش نمی دهد. در جواب گفتم: درست است و لکن تعریف شما از کیش شخصیت اشکال دارد. چرا که اگر دوری مسلمین از عجب و غرور، منجر به تردید شود - که در این صورت شکست اسلام برابر کفار حتمی است - چگونه زهدی است؟! این چگونه زهدی است که هر چه فاسق است غالب بشود و هر چه مسلمان است از ترس اینکه مبادا نسبت به مؤمنین اهانت بشود، هیچگونه اقدامی نکند و اداره همه امور بدست کفار باشد. به نظر من تفسیر اخلاقی این چنینی

سهل انگاری در بندگی خواهد بود. این یک نکته مهمی است که به نظر ما عرفان عملی برای وصول به اطاعت کافی نیست. به عنوان مثال اگر یک فردی اول صبح بلند شود و به خواندن زیارت، ادعیه و نوافل و... مشغول شود، نمی توان گفت: این مجموعه اعمال کافی است چرا که آیا می توان گفت: خدا دستور داده که بندگانش این مجموعه از اعمال را انجام بدهند؟

روشن است که به آسانی نمی توان چنین حرفی را نسبت داد مگر اینکه فرد در مقدمات دقت نکرده باشد و معذور باشد. چرا که خداوند دستور داده تا بندگانش یک کارهایی را برای مسلمین و یک کارهایی را برای اسلام انجام بدهد و خلاصه خداوند متعال به هر فردی یک وظایفی داده است که دسته زیادی از این اعمال و کارها مستحب هستند. میدانیم که هرگز در تراحم بین یک عمل مستحب و عمل واجب، اتیان مستحب وظیفه نیست؛ بلکه برای کسی که ملتفت باشد اقتضای حرمت می کند.

به عنوان مثال یک بچه ای در آب افتاده و دارد غرق می شود. در این هنگام وظیفه این است که افراد سریعاً برای تهیه مقدمات نجات، اقدام کنند یعنی باید داد و فریاد کنند و طناب و یا دیگر وسیله نجات تهیه نمایند اما بر عکس شروع به نماز مستحب خواندن کنند. حال اگر استثنائاً در یک مواردی گفته شود بدلیل عدم التفات به خصوصیات تکلیف، خدای متعال می بخشد و انعام می کند، یعنی گفته شود که بوسیله خواندن نماز مستحبی، ملائکه می آیند و بچه را از غرق شدن نجات میدهند، این اشکالی ندارد. ولی مدار تکلیف بگونه ای دیگری مطرح است و اصولاً بعثت بر

۱ - سوره انفال، آیه ۶۰

از جوکی های هند وارد شرع شده است.

وقتی در مورد وجود مبارک علی بن ابیطالب (ع) - که یک انسان نمونه است - صحبت می کنیم، اصلاً ذره ای تردید در وجود ایشان که منشأ تردید و وسوسه آن حضرت بشود نمی بینیم. «و ما وهنت»^(۱) یعنی یک ذره ای سست نشدی. وقتی در مراتب مختلف ملاحظه می کنیم، می بینیم حضرت وصفی را که درباره جناب مالک می فرمودند، آن وصف را درباره جناب کمیل - با آن همه جلالت مقامش - نمی فرمودند. یا اوصافی را که درباره خود حضرت می گوئیم، مانند قدرت حضور آن حضرت در برابر کفار. ابوسفیان ملعون با حيله و نیرنگ خود همه کفار را متحد کرد یعنی با راه اندازی جنگ احزاب، همه کفار را یک کاسه کرد اما قدرت روحی و قدرت شمشیر وجود مبارک علی بن ابیطالب (ع) همه مشرکان را متفرق کرد.

اینکه کفار آن همه نسبت به حضرت خشمگین و عصبانی بودند، بدین جهت بود که آنها برای باطل و کفر بسیار تلاش کرده بودند و حضرت همه آن تلاشها را به نفع پرستش خدای متعال بهم زده بود. در آن زمان هرگز حضرت نفرمودند: یا رسول الله! همه با هم یک جایی بنشینیم و دعای جوشن کبیر بخوانیم و فوت کنیم تا روحیه های کفار سست و دلشان سرد بشوند و فرار کنند! بلکه علی بن ابیطالب هم جوشن کبیر می خواند و هم شمشیر می زند. اصلاً جوشن کبیر را در هنگام جنگ فرستادند نه اینکه در غیر جنگ فرستاده باشند. شدت کفر و برندگی روحی کفار به آهن های برنده ای برابر اسلام و به آتش جنگ تبدیل شده بود، در مقابل شدت ایمان حضرت هم باعث شده بود که حضرت با

پنجه های مبارکش آتش جنگ را خاموش کنند. «تخمدو لهو الحروب بینانک» یعنی حضرت «حرب» را همانند لهو و آتش غضب و شهوت بشر می دید و در سینه آن آتش می رفت و آن را خاموش می کرد.

۱/۳ - ضرورت دستیابی به پایگاه اسناد، موضوعات اسناد و منطق استناد برای دستیابی به احکام ارزشی، توصیفی و تکلیفی

حال وارد بحث «نسبت» می شویم که نسبت اصولاً چه کاره است؟ شما اولاً می خواهید مطلبی را به دین نسبت بدهید. برای این کار مجبور هستید تا منطق نسبت دادن (استناد) را به کارگیرید و برای بکارگیری منطق نسبت دادن لازم است تا خود مفهوم نسبت را ملاحظه کنید. وقتی بخواهید مفهوم نسبت را ملاحظه کنید باید ببینید مفاهیم و نسبت چه کاره اند و چه ربطی با هم دارند؟ و آیا مفاهیم ذاتاً نسبت اند یا مفاهیم چیزی دیگر هستند که حاکی از موضوعات خود می باشند و ما بعداً آنها را به وحی نسبت می دهیم و لذا نیاز به منطق نسبت دادن داریم؟

(س): ما چون می خواهیم استناد را اثبات کنیم آیا باید از خود نسبت بحث کنیم؟ به عبارت دیگر آیا بحث از استناد محتاج به بحث از نسبت است؟

(ج): بحث از استناد، ضروری می کند که ما در مورد معنای «نسبت دادن» دقت کنیم.

(س): نسبت دادن غیر از مفهوم است.

(ج): آنگاه خود استناد، یک نوع منطق است -

این قسمت از بحث را خوب دقت کنید - فرضاً ما یک

کشفی باشد، استناد به یک امر - مثلاً به امر الف - بر می‌گردد و اگر منطق، نحوه بندگی و تکامل بندگی باشد، استناد به نسبتی بر می‌گردد که در باب اختیار و بندگی مطرح است.

«اسناد دادن» به کار گرفتن منطق نسبت به یک موضوع می‌باشد. البته آن موضوعی را که می‌خواهید استناد بدهید یک نسبت است ولی دیگر نسبت مجعول شما نیست؛ بلکه نسبتی است که حداقل سند آن - که موضوع مطالعه است - از طرفی خدای متعال (وحی) می‌باشد.

پس بحث نسبت و مفاهیم ضرورت پیدا کرد و بر خلاف قوم - که می‌گویند: و يظهر ثمره النزاع فی النذر - سیظهر لا فی النذر فقط بل فی کل الاحکام، اعم از اینکه آن احکام معرفتی یا تکلیفی و یا ارزشی باشند؛ چرا؟ چون مسئله اسناد و استناد مخصوص یک بخش نیست.

امروزه نوعاً در باب مواعظ و سخنرانی‌ها نسبت به مسئله «نسبت دادن» کمتر توجه و دقت می‌شود و خیال می‌کنند که سخنرانی نوعی نسبت دادن نیست، البته در ماه مبارک رمضان بیشتر احتیاط می‌کنند و می‌گویند: شاید معنا این باشد، شاید اینگونه باشد، در فلان کتاب چنین نوشته شده است و...^(۱) پس در

(۱) - مرحوم آیه... گلبایگانی (ره) نقل می‌کرد و می‌گفت: فلانی خواب دیده - هر چند خواب حجت نیست و ایشان هم به این مطلب تصریح کردند - که مرحوم آیه... صدر در ماه مبارک رمضان در مسجد بالا سر «تند تند» روی منبر افطار می‌کند. و مرحوم حاج شیخ عباس قمی در مسجد امام «ملایم ملایم» روی منبر افطار می‌کند بعد آن شخص نزد یک آقای می‌رود و خوابش را تعریف می‌کند. آن آقا در تعبیر خوابش می‌گوید: این مربوط به موعظه‌ای است که در

منطقی داریم که می‌خواهیم بوسیله آن، چیزی را اندازه‌گیری کنیم و نسبت بدهیم، حال باید بررسی کنیم که خود این منطق چه کاره است؟ چرا که حد اولیه این منطق، روی مفاهیم می‌آید.

پس یک عملی عنوان به عمل به کار گرفتن منطق استناد در نسبت دادن دستورات یا معارف و یا ارزشها به وحی مطرح است که برای این کار «منطق نسبت دادن» ضروری است. حال زیر بنای این منطق نسبت دادن چیست؟ اصولاً این منطق چه چیزی را می‌خواهد نسبت بدهد؟ آیا می‌خواهد مفاهیم را نسبت بدهد؟ ربط این منطق و موادش چگونه است؟

اصولاً منطق استناد باید بتواند نسبت دادن‌ها و مفاهیم (موضوعات نسبت) را طبقه‌بندی کند. حال رابطه بین «نسبت دادن» و «مفاهیم» چیست؟ اصولاً منطق متکفل نسبت دادن است. حال که منطق استناد، می‌خواهد مفاهیم را نسبت بدهد، خود مفاهیم چه کاره‌اند؟ معنای «نسبت دادن» چیست؟ پایگاه خود منطق چیست؟

پس به طور خلاصه باید جواب سه مسئله روشن شود: ۱- پایگاه خود منطق چیست؟ ۲- پایگاه نسبت دادن چیست؟ ۳- پایگاه موضوعاتی که بوسیله منطق، نسبت داده می‌شوند چیست؟ یعنی پایگاه اسناد، پایگاه موضوعات و پایگاه منطق آن، کدامند؟ آیا

می‌توان گفت همه اینها به نسبت بر می‌گردند؟

یک فرض این است که بگوئیم «مفاهیم، اسناد و استناد» به نسبت بر می‌گردند. منتهی در آینده خواهیم گفت که سه نوع نسبت وجود دارد. «استناد» به منطق بازگشت پیدا می‌کند اما اگر چنانچه منطق، یک منطق

مواظط به آسانی نمی توان چیزی را به شرع نسبت داد. حالا به اصل بحث می پردازیم.

به همین جهت بحث نسبت دادن به عنوان پایه استناد، اسناد و طبقه بندی موضوع اسناد (نسبت اسناد و موضوع آن با استناد) قابل ملاحظه است. اساساً مفهوم چه کاره است؟ ثمره نزاع کجا ظاهر می شود؟

اصولاً ثمره نزاع در اینجا ظاهر می شود که وقتی ما بتوانیم تکلیف «نسبت» را به خوبی معین کنیم، در آن صورت کل دسته بندی مراتب نسبت روشن شده و دیگر صحیح نیست که ما از ابتداء وارد بحث وضع و بعد هم وارد فصول دیگری بشویم. یعنی بحث دیگر نظام پیدا می کند و معلوم می شود که در شناخت نسبت چه اصلهایی اصلی، چه اصلهایی فرعی و چه اصلهایی تبعی هستند. خلاصه بحث از نسبت روشن می کند که بحث در تزاحم، تعاضد، در باب ملاحظه نسبت و... دارای چگونه نظامی است؟ حال به بحث نسبت بر می گردیم.

(س) روشن نشد که چگونه این سه تا به نسبت بر می گردند و جامع این سه تا چیست؟

۱/۴ - ضرورت مطالعه موضوعات در سه منطق انتزاعی، منطق مجموعه نگر و منطق تکاملی

(ج)؛ ابتداء به عنوان یک احتمال وارد بحث شده و بعد هم انحصارش را تمام می کنیم. بحث هایی که مطرح می شوند همواره تبیین کننده پایه این سه قسمت است:

۱- ابتداء بحث را بر حسب قانون اندراج و بوسیله منطق صوری از مقدمات تا نتایج به صورت خطی تمام کنیم یعنی اول باید منطق تبعی کارش را

تمام کند تا ارتباط ضروری و انحصاری بشود.

۲- آنچه که در جدول ضرب صورت می گیرد (مثلاً می گویند: $16 = 4 \times 4$). یک چهار آن، چهار تا واحد محسوب می شود و چهار دومی چهار تا چهار واحدی محسوب می گردد یعنی سطر و ستونش فرق دارد. حداقل این را با دو معنا به کار ببرید و آنگاه نسبت آنرا به صورت مجموعه تعریف کنید.

بنابراین ۱- بررسی بحث به صورت خطی (اندراجی) ۲- ملاحظه مجموعه و در مجموعه دیدن (کثرت ارتباط را ملاحظه کردن). ۳- بررسی کثرت ارتباط در جدول تعریف. به عبارت دیگر در قسمت سوم، کلیه روابط به صورت متقوم ملاحظه شده و تبدیل وحدت به کثرت و کثرت به وحدت صورت می گیرد.

پس شما همواره تبیین این سه قسمت را از ما طلب کار باشید. ما در این سیر از بحث، ابتدا به خط اول اکتفا می کنیم. یعنی ابتداء بحث را به صورت خطی تمام می کنیم. بعد از اینکه آقایان مقداری نسبت به بحث مسلط و مهیمن شدند و خواستند بخش اثباتی بحث را ملاحظه کنند، می گوئیم حالا باید جدول درست کنیم یعنی نسبتها را ببینیم و حداقل به دو معنا هم استفاده کنیم. البته همیشه سه معنا در سه معنا (۹ معنا) استفاده می کنیم. چرا؟ «چرای» این مطلب در جای دیگر تمام شده است. بعد یک قدم بالاتر از این مرحله، به صورت متقوم وحدت و کثرت را تحویل

آن چیزی را بدون علم به شرع نسبت می دهند منتهی چون احتیاط می کنند، دیگر افطار به حرام نیست

بگیرید.

نتیجه این قسمت سوم چیست؟ نتیجه این قسمت این است که منطق استناد را بتوانید درکار خودش به کار گیرید. وقتی به کار گرفتید نتیجه اش چه می شود؟ نتیجه اش این می شود که اگر در هر جایی تغییری پیدا شد آنگاه باید بتوانید عکس (انعکاس و اثر) این تغییر را در کل آن تا حد اولیه (به وحدت رساندن آن) ببینید؛ یعنی به راحتی بتوانید نظام تغییرات را ملاحظه کنید. اینگونه نباشد که یک جایی تغییر کند و جای دیگر اصلاً تغییر نکند.

حاصل این مطلب این است که هم استنباط و احراز حجیت و یقین تمام می شود و هم بحث کارآمدی که بحث کارآمدی جزء شرایط حجیت است - اثبات می شود. البته بحث کارآمدی عینی قبلاً طرح شد و لکن چندان به آن پرداخته نشد بدلیل اینکه می خواستیم سیر انتزاعی بحث را تمام کنیم.

(س) سیر مرحله سوم بعد از ملاحظه به صورت نظام چه بود؟

(ج) سیر اول، خطی و انتزاعی دیدن بود. سیر دوم، ملاحظه نسبت و مجموعه نگری بود. اما نه اینکه همه وحدت و کثرتها ملاحظه شوند. سیر سوم، ملاحظه مجموعه ای بود که در آن وحدت و کثرت را با هم ببینیم و جهت تکامل را نیز در آن ملاحظه نمائیم تا بتوانیم تغییرات را کنترل نمائیم.

(س) یعنی ملاحظه جهت.

(ج) در سیر دوم، «جهت» و «نظام» ملاحظه نمی شود. البته می تواند بعضی با هم ارتباط داشته باشند و بعضی با یکدیگر ارتباط نداشته باشند که در

مورد آن به تفصیل بحث خواهد شد. ما در اینجا ابتدائاً طبق معمول سیر خطی و اندراجی بحث را ذکر می کنیم منتهی طبیعی است که من به یاری خدای متعال و عنایت وجود مبارک حضرت بقیه الله (عج) مواد را بگونه ای به کار می گیرم که بحث به آن طرف سیر پیدا کند.

۲- مفاهیم حقیقی و اعتباری دارای ما به ازای حقیقی در نزد قوم

آیا مفهوم فقط به نسبت بر می گردد؟ اصولاً مفهوم، حکایت است حال یا یک محکی زائد بر خودش دارد و یا اینکه مفهوم، محکی زاید بر خودش ندارد، یعنی لفظ دال بر معنا می باشد ولی «معنا همان معنای عقلی است. حال اگر آن معنای عقلی هیچ ما به ازای مقننی نداشته باشد تا به آن منسوب گردد» مفاهیم اعتباری می شود. البته بدین معناست که اصلاً نسبت ملاحظه نشده است بلکه نسبت، ضرورت عقلی ندارد. به عبارت دیگر اینگونه نیست که مفهوم محکی نداشته باشد بلکه مفهوم به ضرورت عقلی محکی ندارد. آنچه تاکنون بیان شد بنا بر مبنای قوم بود.

۳- پیدایش کیفیت براساس ایجاد اختیارات در نظام ولایت مبنای پیدایش نسبتها و مفاهیم

حال بر مبنای نظام ولایت بحث می کنیم. بر مبنای نظام ولایت، بدون گمانه هیچ گونه درکی پیدا نمی شود. اصولاً گمانه نسبت بین دو چیز است، سؤال این است که خود آندو چیز چگونه پیدا شده اند؟ آیا آن دو چیز اثر خارجی است که در ذهن شما پیدا شده است؟ یا آیا آندو چیز اثر تحرک نظری است؟ یا اثر تقلب احوال است؟ دوئیت ناشی از چه بوده که نسبت

می‌اندیشد یعنی ارتباط با افکار دیگران پیدا می‌کند، طبیعی است که شخص مجدداً بر اساس نسبت‌اش ایجاد نسبت می‌کند.

یک مکانیزمی در دستگاه نظام ولایت وجود دارد که فعلاً می‌توان اسم آنرا «طرح فرضی» و یا با توجه به مباحث قبلی «نظام اثبات شده سابق» گذاشت. بر اساس آن دستگاه، دیگر تعین و ذات اصل نیست بلکه تعلق اصل در پیدایش کیفیت می‌باشد که حرکت در غیر این صورت محال است.

(س): اراده.

(ج): احسنت! یعنی نسبت این اراده به اراده دیگری و تولی این اراده به اراده حضرت حق جلّت عظمته. در این دستگاه تولی اصل بوده و لذا واضح است که کلمات در این دستگاه چیزی جز ایجاد نسبتهایی نمی‌توانند باشند.

(س): چرا نسبت می‌گوئیم؟ ایجاد نسبت...

۳/۱ - مناسبات تکامل از مفاهیم تا اشیاء طریق بین مبدأ (اراده‌ها) و مقصد

(ج): در ایجاد همیشه ایجادکننده، مقصد ایجاد و واسطه بین وجود مقصد دارد؛ یعنی برای مقصدی، ایجاد می‌کنند و هرگز لا عن شعور ایجاد نمی‌کنند. «تصرف، تولی، ولایت» برای تصرف و توسعه در وجود و تکامل است. اصولاً ایجاد نسبت برای دستیافتن به کمال است چه قبل از آن - که تقاضا است - و چه بعد از آن - که تحقق است (پس از امداد).

(س): ایجاد مناسبات کمال می‌گوئیم...

(ج): ایجاد مناسبات کمال از مفاهیم تا اشیاء، ایجاد نسبتها می‌شود.

بین آنها واقع شده است؟

بنابر مبنای نظام ولایت، اختیاری متعلق به اختیار بالاتر خلق شده است؛ یعنی اولین مرحله‌اش تعلق نسبت می‌باشد. هم چنین اختیاری خلق شده که در تعلق‌اش تصرف می‌کند یعنی در خودش متصرف بوده و ایجاد نسبت می‌کند.

هم چنین بنا بر مبنای نظام ولایت، پیدایش حساسیت‌ها یا تقلب احوال برای انسان (یا فاعل متصرفی) پس از تصرف یعنی پس از نسبت است، بدنبال آن شخص امداد می‌شود و دوباره نسبت دیگر در او ایجاد می‌شود تا سرانجام برای شخص، درک حالت پیدا می‌شود. ظرفیت شخص سعه پیدا می‌کند یعنی شخص بوسیله توسعه تصرف، شرح صدر لکفر و یا شرح صدر لاسلام پیدا می‌کند. ظرفیت خلقتی شخص، یک ظرفیت بزرگ و یا یک ظرفیت کوچک است، اصولاً ظرفیت اختیار شخص است که شخص می‌تواند در نظام ولایت عدل و یا در نظام ولایت ظلم، یک منزلت معین و مشخصی را بدست بیاورد. به هر حال ظرفیت او همان ظرفیت معین است. این ظرفیت که تناسب منزلتی و تناسب زمانی آن، ظرفیت خاصی است - قبل از حالت - «ظرفیت اختیار» است که بعد از تصرف در جهت ظرفیت، اولین مرحله حالت شروع می‌شود.

پس شخص هر طرفی را که بخواهد، امداد می‌شود. حال اگر حق را اراده کند، در همان جهت امداد می‌شود و در همان جهت هم حالاتی برایش پیدا می‌شود. پس از بر خورد در نظام فاعلیت، نسبتهایی با اختیارات دیگران پیدا می‌کند. یا وقتی که شخص

و خصوصیات خدای متعال درک و فهمی داشته باشد بلکه باید انسان مرتباً از آنچه می فهمد، خدای متعال را تنزیه کند.

(س): یعنی آیا نمی توانیم بگوئیم حضرت ایجاد نسبت می کند؟

(ج): حضرت حق جلت عظمته کیف یشاء خلق می فرماید و خدای متعال از درک ما نسبت به خلق و خالقیت او نیز تنزیه می شود. فقط می توان بیان داشت که افتقار ما به حضرت حق قطعی است. والا این کشکیات - واقعاً باید در اینجا تعبیر به کشکیات کرد - که آیا حضرت حق این قدرت را دارد که چنین و یا چنان بکند، اینها مربوط به خدای ذهنی بشر است. انسان فقط می تواند در مورد خدای متعال سلب کند اما بیان ایجابی انسان فقط همان مسئله افتقار انسان نسبت به خدای متعال است. اینکه آیا خدا کلام نفسی هم دارد یا خیر و یا آیا در کهنه علم ربوبی ماهیات هستند یا خیر؟! در زمان قدیم کامپیوتری وجود نداشت که بصورت تمثیلی گفته شود که در دیسکت حضرت حق این است یا خیر!! واقعاً در زمینه ارتباطات مثالهای خوبی برای تمثیل و تنظیر وجود دارد. به عنوان مثال همه اطلاعات یک کتابخانه را می توان از طریق جریان الکترونیکی بصورت فشرده در مدت زمان بسیار کوتاهی برای مقصد ارسال کرد تا در آنجا بعداً باز شود و...

(س): به صورت اجمال و تفصیل می شود!

(ج): احسنت! به این نحو که کثرت ها را می شود و یک چیز کوچک درست می شود. البته نه به این معنا که عکس همه آن کثرتها را کم کرده باشند و تعداد شماره آنها به همان زیادی باشند بلکه آن کثرتها را

(س): حضرت تعالی چون تعلق به غایت را در تعریف اخذ می کنید...

(ج): اختیار و تعلق به غایت همه اشیاء را نسبت می کند یعنی شئی برای سهم تأثیرش در این مسیر ایجاد می شود یعنی ایجاد راه است که این ایجاد راه نسبت بین اختیار من و رسیدن به آنجا می باشد.

(س): مجرای جریان اراده برای مقصدی می باشد.

(ج): برای هر تصرفی که تصرفات در آخر ناظر به مقصد هستند؛ یعنی اراده بدون مقصد نمی شود، اراده حتماً مقصد و مجرا می خواهد.

۳/۲ - خروج موضوعی اراده های تبعی و اراده های محوری از مکانیزم پیدایش نسبتها برای فاعلهای تصرفی

(س): آیا مقصود اراده تعلق است یا اراده غیر تعلق نیز اینگونه است؟

(ج): اراده بر تعلق واقع می شود. انسان یک تعلق قهری و تبعی دارد که اراده انسان متصرف در آن می شود.

(س): یعنی فاعل غیر تعلق هم اینگونه است؟

(ج): فاعل غیر تصرفی و نه فاعل غیر تعلق، چون همه اشیاء دارای تعلق می باشند. اما غیر تصرفی، مرحله تصرفش فقط در خودش بوده و در کل نظام نمی تواند متصرف باشد.

(س): نه، فاعل مانند حضرت حق را در آنجا که

نمی خواهیم بگوئیم؟

(ج): نه، اصلاً کلام بشر مادون اوست به عبارت

دیگر ممکن نیست که بشر بتواند نسبت به علم، قدرت

نسبت به خدای متعال فرض ندارد. اینکه حسی می‌گویند یعنی مادام که اتصال هست و انسان به اشیاء حسی نگاه می‌کند علم حاصل است.

(ج): والا خود مجرد و بسیط است.

(س): بعد علم کلی نسبت به نظام علل و معلولی قبلاً بوده و بعداً نیز خواهد بود، حتی اگر عالم متحول بشود آن نظام ثابت است. به عبارت دیگر نقشه کل عالم یک جا حاضر است، بعضی علم ربوبی را هم اینگونه معنا می‌کنند و می‌گویند: علم ربوبی علم به نظام کلی علت و معلولی عالم است (قبل از تحقق و بعد از تحقق) و به طور کلی ضرورت‌های علت و معلولی حضرت حق را از ناحیه نظام علل می‌دانند.

(ج): سبحانه و تعالی عما یصفون.

۳/۳ - حکومت نسبیت اختیارات بر پیدایش تعیینها

متغیر روحی، ذهنی و عینی

حال به بحث اصلی بر می‌گردیم و بیان می‌کنیم که نسبت و مفاهیم چه کاره‌اند؟ ما بنا بر مبنا تعیین موضوعات را مطلقاً «نسبت» میدانیم حال چه موضوعات ذهنی و چه موضوعات خارجی باشند، اصولاً تکلفی پیدا نمی‌شود مگر اینکه نسبت بین کیفیتها، تکلف را معین کند، به عبارت دیگر نسبت بر پیدایش تعیین حکومت دارد و کیفیات به نسبت منسوب‌اند و نسبت اصل در تعریف آنها می‌باشد. البته تنها نسبت اصل در تعیین مفاهیم می‌باشد بلکه کل تعیینهای متغیر اینگونه است.

بنابراین در دستگاه نظام ولایت تصور نمی‌تواند بدون نسبت تعیین پیدا کند و بالاتر حتی شیء خارجی نمی‌تواند تعیین پیدا کند و اصولاً دیگر بدون نسبت

کوچک و ساده کرده‌اند. این بسته کوچک می‌تواند در مدت یک ثانیه از یک طرف دنیا به طرف دیگر دنیا فرستاده شود و در آنجا آن بسته باز شده و اطلاعات آن مورد استفاده قرار گیرد.

مثال دیگری نیز می‌توان ذکر کرد به این بیان که وقتی یک فرد در مدت یک ساعت صحبت می‌کند، صدایش را در نوار، ضبط می‌کند، در این جا یک صحبت این است که صدا چگونه ضبط می‌شود و بعد چگونه همان صدا از ضبط صوت بخش می‌شود؟ صحبت دیگر این است که تا وقتی دکمه زده نشده است، ضبط صوت نمی‌خواند هر چند که در داخل آن صدا هست اما صدا پنهان شده است. بحث سوم این است که وقتی می‌خواهید این نوار را روی نوار دیگر ضبط کنید؛ دکمه سرعت را می‌زنید تا به صورت فشرده در مدت دو دقیقه، یک ساعت صحبت به نوار دیگر منتقل شود.

بحث آخر اینکه غیر از این که اطلاعات به صورت فشرده ارسال بشود می‌توان آن اطلاعات را ساده کرد و در یک لحظه اطلاعات یک کتابخانه را به آن طرف دنیا فرستاد، دیگر جن و امثال آن هم در کار نیست.

(س): بعضی از افراد وقتی این صحبتها را بشنود و این تکنولوژی را درک کند، اضطراب روانی پیدا می‌کنند چون خیلی تلاش کردند و زحمت کشیدند تا اینکه این دستگاه را درست کرده‌اند و حال این دستگاه بهم می‌ریزد. قویم در باب علم می‌گویند: علم جزئی و حسی از حضرت حق معنا ندارد یعنی علمی که متغیر باشد (مثل علم انسان که یک علم حسی و متغیر است)

موضوعی را نخواهیم داشت حالا چه آن موضوعات ابزارهای عینی باشد (مانند مداد و خط کش) و چه جزء ابزارهای ذهنی باشد (مثل مفهوم عدم).

(س): این سخن مثل این است که در دستگاه قوم بگوئیم همه چیز وجود است، این چیزی را حل نمی‌کند.

(ج): قدم به قدم در بحث جلو می‌رویم. پایه اول - بنابر مبنای فلسفی نظام ولایت - نسبت شد. از آنجا وارد مرحله بعد می‌شویم.

(س): همه مخلوقات به این معنا نسبت هستند.

۳/۴ - تصرف و ایجاد ربط اختیارات از طریق مفاهیم بمعنای محصولات قوه فهم

(ج): حالا از اینجا یک قدم پائین‌تر می‌آئیم و بررسی می‌کنیم که مفاهیم چه کاره‌اند؟ آیا مفاهیم معنای نسبتی دارند؟ در اینجا یک سؤال دیگری مطرح می‌شود - مفاهیم اعم از اینکه اسم، فعل و یا حرف باشند - مفهوم چه کاره است؟ اثر مفاهیم چیست؟ اگر مفهوم کلاً حذف بشود، در عالم چه اتفاقی می‌افتد؟ در پاسخ سؤال اخیر می‌گوئیم: ارتباط اراده‌ها با یکدیگر و ارتباط آنها با عمل قطع می‌شود.

حجة الاسلام صدوق: مفهوم یا فهم؟

(ج): مفاهیم، اگر فهم کار کند ولی نتواند مفهوم تولید کند و محصول نداشته باشد، آن فهم دیگر به درد نمی‌خورد. چون فهم از راه مفاهیم اداره می‌کند.

بر مبنای نظام ولایت، یک سیر از اختیار به فهم وجود دارد اما بنا بر مبنای قوم از عالم به فهم یک سیر وجود دارد. عکس این مطلب - بنا به هر دو دستگاه - نیز مطرح است و آن سیر از فهم به عالم می‌باشد.

سیری که از عالم به قوه فهم مطرح است - بنا به قول آقایان - منشأ پیدایش تصورات و تصدیقاتی می‌شود. حال اگر شخص بخواهد این تصورات و تصدیقات را اعمال کند، بدون مفهوم نمی‌تواند اعمال نماید.

اما بر اساس دستگاه نظام ولایت، سیر از عالم شروع نمی‌شود بلکه سیر از اختیارات و نظام اختیارات به طرف عالم شروع می‌شود. چون انسان بر عالم ماده ولایت دارد و عالم مُسخر انسان بوده و انسان در آن متصرف می‌باشد. حتی - بنا بر دستگاه نظام ولایت - می‌گوئیم: انسان در خودش به نسبت ولایت و اختیار دارد و می‌تواند تصرف کند. چرا که انسان فقط متصرف نسبت به دستش نیست تا فقط دستش را بتواند حرکت بدهد بلکه انسان می‌تواند ذهن و روح خود را نیز - به نسبت - حرکت بدهد.

پس بر اساس نظام ولایت، انسان از اختیار آغاز می‌کند و آنگاه اختیار از قوه فهم یا سنجش، از طریق مفاهیم تا عینیت می‌آید. اصولاً اختیار در هر ارتباطی از طریق مفاهیم حرکت می‌کند و حتی در تقلبات روحی نمی‌تواند از طریق مفاهیم حرکت نکند.

(س): مگر در تعلق اولیه خودش.

(ج): مگر در اختیار اول. هر جا انسان اختیار دارد یعنی مناسبات آن اختیار را دارد. و مناسبات هم به معنای ایجاد نسبت کردن است و ایجاد نسبت کردن هم به طرف ایجاد مفاهیم می‌آید. از طرفی ایجاد نسبت و تناسب نمی‌تواند پایگاه مفهوم نباشد. این سطح دوم از بحث است.

پس یک بحث درباره فهم از حرکت و تکامل

بوسیله نسبت مطرح است که می توان اسم آن را بحث فلسفی گذاشت و یک بحث هم مادون آن بحث مطرح است که به صورت خاص درباره مفهوم بحث می کند. حال آیا می توان گفت: مفهوم به عنوان ابزار جریان اختیار نیست؟

(س): چرا می گوئیم: ارتباط با روح فقط از طریق مفهوم است؟ به عبارت دیگر به چه دلیل ما مفهوم را در مطلق تصرفات ارادی (غیر از تعلق نسبت به اراده ربوبی) مطلق می کنیم؟

(ج): شما به تحلیل نیاز دارید.

(س): حالا آیا تصرف بدون تحلیل میسر نیست؟ (ج): تصرفی را که دنبال آن هستید، می خواهید یک جهتی در آن پیدا بشود و لذا می گوئید: این تصرف «برای». این، معنایش همان تحلیل است. به عبارت دیگر این معنایش این است که بخش روحی انسان بریده از قدرت ذهنی او نیست.

۳/۵ - حضور سنجشی بمعنای ملاحظه «مناسبات جهت» و تقویم آن به حالات روحی و رفتار عینی

(س): چگونه است که ما در اولین اراده می گوئیم: جهت ایجاد می شود؟

(ج): چون انسان فقط یک تعلق ما فوق دارد که آن یک تعلق هم محور است چون وجود چند محور در یک امر محال است. در اینجا بقیه تعلقات، تناسبات آن جهت می باشد. و تناسبات با آن جهت، سنجش دارد و لذا تحلیل و عقل حضور پیدا می کند و می گوید: برای این جهت مناسب است. حتی آنجایی که انسان می گوید: «به دلم نشست» یا می گوید: «دلم خواست» و یا اینکه می گوید: «یک رعبتی پیدا کردم» بعد انسان

حرکت می کند و به دنبال آن رغبت می رود.

حال در اینجا به اصطلاح درویشی مطلب را بیان کنم تا ببینیم عقل از کجا سر در می آورد. می گوئید: به دلم برات شده تا به نیابت زائرین حرم حضرت سیدالشهدا (ع) که فلان عمل را به انجام بدهیم بعد می گوئید: «و انجام دادیم» می گویم: چرا انجام دادید؟ می گوئید: و دعا کردیم. می گویم: چرا دعا کردید؟ هر گونه تحلیلی را که برای استمرار کار انجام دهید، بلافاصله اعلام تناسب می کنید و می گوئید نسبت را درک کردم. در درک نسبت - این یک نکته بسیار مهمی است - اگر هر کسی یک جمله ای را بگوید، شما در آن دچار مشکل می شوید و می گوئید: ضمناً اطمینان شما از اینکه این مطلب، خطا نیست چیست؟ ولو این حدیث برای خود نفس پیدا بشود.

یک وقتی می گوئید: لعنت به شکاک! ابلیس است که شک می کند! آیا وقتی که انسان به شکاک لعنت می کند، معصوم از خطا می شود؟ بعد می گوید: نه، خدا و معصومین (ع) انسان را از خطا حفظ می کنند؛ یعنی از اینجا شروع به استدلال و دلیل آوردن می کند. این صحبتها و استدلالها برای محاسبه نفسانی است. می گوید: خود را به دست او بسپار همه چیز درست می شود! دوباره سؤال می کند آیا مگر بر انسان وحی می شود؟! آیا در این مورد حجتی هست؟ می بینیم که تردید او را یک لحظه رها نمی کند.

اینکه بررسی می کند تا از بین تحلیلهای مختلف، برترین تحلیل را انتخاب کند بدین جهت است که آن تحلیل برایش مأمن یا مُقَرَّب است، این به معنای حرکت سنجشی است. حتی آنگاه که می گوید: لعنت به

حرکت اولیه باشد. البته در حرکتهای بعدی اینگونه نیست یعنی در حرکتهای بعدی همه حالات با همدیگر حضور دارند.

۳/۶ - خروج موضوع حرکت اختیار در رابطه با محور و فاعل مافوق و نسبت آن از مناسبات جهت در حرکت
سنجشی اختیار

(س): یعنی آیا در اولین حرکتی که برای تحقق حالات پیدا می شود سنجش وجود ندارد؟
(ج): آغاز حرکت - که امداد صورت می گیرد - قبل از سنجش است یعنی جهت مسلط بر سنجش است. اصولاً منشأ سنجش، گزینش می باشد. یعنی آنجایی که گزینش نیست سنجش هم نیست.

(س): آیا حرکت در آنجا هست؟
(ج): حرکت هست منتهی نوع آن حرکت با نوع حرکتیهای بعدی فرق دارد؛ یعنی حرکت در مجموعه و نظام نیست بلکه حرکت در ارتباط با محور است.
حجة الاسلام رضایی: به همین جهت به آن اطلاق نسبت نمی کنیم؟

(ج): نسبت هست اما نسبت مفهومی نیست. مثلاً درویشهای اهل سنت، ریاضاتی می کشند و به حالاتی هم می رسند و بدنبال آن تصرفاتی نیز می کنند همانطور که جوکیهای کافر این چنین می کنند. بر فرض که بگوئیم: آنها به یقین می رسند و حالی پیدا می کنند ولی این کارها درست نیستند. (۱)

۱- نقل می کنند که فردی - شاید حاجی عبدالله باشد - وقتی شنید یزید ملعون حضرت ابا عبدالله را شهید کرده است، ابتدائاً یزید را لعن کرد سپس بیرون آمد و زیر آسمان ایستاد و استغفار کرد. - آن فرد جزء زهاد نمائیه است - گفت: شاید خدا یزید را بخشیده باشد چرا من یزید را لعن کردم،

شکاک! در آنجا بین دو حالت تردید و حالت جزمیت ملاحظه می کند و یک حال را نفی می کند چراکه ممکن نیست. در آنجا سنجش نیاید.

اصولاً حضور سنجش در «مناسبات جهت» قطعی است. در آنجا بوسیله سنجش از دو حال، یک حال را انتخاب می کند. مثلاً یک حال، حال توجه است که به هیچ کسی توجه ندارد و مشغول گریه کردن است و فقط به خدا التماس می کند. یک حال هم حال توجه به غیر است، از این حالت تنفر دارد، داشتن این حالت برایش «چرا» دارد و لذا التماس می کند که در این حال نباشد و بلکه در آن حال باشد. می گوئید: این یکی «لایناسب به» و آن یکی «یناسب به».

(س): حالاً این سؤال مطرح است که قبلاً فرمودید نظام حساسیت و حالات قبل از پیدایش توسل است...

(ج): ولکن اینگونه نیست که انسان پس از پیدایش حالت دیگر محتاج به توسل نباشد. البته که قبل هست و آن قبلیت هم به عنوان متغیر اصلی است ولکن مقوم به متغیر فرعی اش می باشد چون مجموعه است، حدوداً و تغییراً مقدم بوده و متغیر اصلی است ولکن به دوم و سوم آن - که تبعی است - مقوم می باشد. حال، حال خوبی است...

(س): یعنی آیا همزمان با عملکرد اراده در منزلت حساسیت، در منزلت فهم نیز عمل می کند؟ قبلاً می فرمودید: تا آن ظرفیت مخصوص و وزن مخصوص اراده پیدا نشود، دیگر ممکن نیست تا نسبتش یا اراده های دیگر معین شود.

(ج): اگر حین تصرف کامل نباشد و فقط برای

انسان بوسیله آن مفاهیم بتواند ماهیات را بفهمد. البته ممکن است قوم بگویند: ابزار نیز عین مصداق آنهاست که ایجاد می شود.

(س): قوم ابزار بودن به این معنا را منکر نیستند و لذا می گویند: چون کشف دارد پس ابزار فهم است. حالا ابزار به معنای وسیله است...

(ج): ابزار ذاتاً نسبت است یعنی یک مقصدی است که ما بوسیله این ابزار به آن مقصد می رسیم. به عبارت دیگر ابزار نسبت بین وضع و مقصد و بین حال و آینده است.

حال کمی مطلب را دقیقتر بیان می کنیم. ما از طرفی مفاهیم را درک می کنیم و هم چنین تصویری که برای ما مطرح هستند، برخی از آنها را رد و برخی را تصدیق می کنیم هر چند که این امر قهراً واقع بشود. از طرفی دیگر تصدیق، اذعاناً نسبت به مطرح است. حال اگر برای تصور اذعاناً نسبت پیدا شود، آنگاه چه اتفاقی می افتد؟ اگر نسبت به عنوان مقوم تصدیق حذف بشود، تصورات تنها چه کاری می توانند انجام بدهند؟ آیا تصرفات، تعاریف ذهنی تحویل می دهند؟ یعنی حجت عقلانی را حذف کنید در این صورت فقط معرف و حجت باقی می ماند. حال آیا معرف، تعریف نظری می شود؟ به عبارت دیگر آیا تعریف اصل

۳/۷ - ابزار بودن مفاهیم بین «وضع و مقصد»، بین «حال و آینده»

اصولاً در دستگاه نظام ولایت، مفاهیم ابزار اراده و اداره و ایجاد هستند. ابزاری بودن بخشی از مفاهیم، واضح است مانند مفاهیم منطقی و مفاهیم ریاضی و نیز مفاهیمی که در یک دسته از تنظیمات به کار گرفته می شوند (مانند منطق استناد). آیا مفاهیمی که ابزاری نیستند آیا می توان گفت: آنها نیز ابزارند؟

اینکه پایه مفاهیم ابزاری به نسبت بر می گردد و بر نسبت هم اختیار حکومت می کند، بر مبنای نظام ولایت بسیار روشن است. به عبارت دیگر ممکن است ابزاری بودن مفاهیم بر مبنای کشف - در امر علم - روشن نباشد ولی بر مبنای نظام ولایت که حضور اختیار در تعبد مطرح است کاملاً واضح است.

حال مفاهیم دیگری مربوط به موضوعات مطرح هستند. اصولاً انسان در راستای یک جهتی می خواهد در موضوعات تصرف کند. چرا که اصلاً ممکن نیست مفاهیم بی جهت در کنار هم قرار گیرند و مفادی مؤثر بر حرکت نداشته باشد. اگر مفهوم، مفهوم توصیفی باشد، ممکن نیست که توصیف ربطی به حرکت نداشته باشد. و اگر مفهوم، مفهوم تکلیفی و یا ارزشی باشد نیز حتماً ناظر به حرکت و مقصد است (سیر به طرف حرکت).

ممکن است در دستگاه قوم بگویند: انسان علم دارد و علم به ذاته شریف است و براساس اصالت ماهیت - که موضوعات ماهیاتی دارند - نیز علم اشراف به ماهیات است ولی در عین حال می توانند مدرک را اینگونه بگویند، درک هم می تواند کشف بشود. باز بنا بر مبنای قوم مفاهیم، ابزاری هستند تا

چون دست خدا باز است و هر کس را بخواهد می بخشد شاعری نیز در این مورد می گوید:

ای که گفتی بر یزید و آل او لعنت نکن زانکه شاید عفو کرده است خدای عالمی

یعنی اگر خدا یزید را با آن همه ظلم هایش عفو کند، تو را نیز با این لعنت هایت عفو می کند!

(ج): نه، حالا مقوم آنرا که تصدیق است حذف

کنید...

«و آخر دعوینا ان الحمد لله رب العالمین»

موضوعه ای و تعریف شرح الاسمی می شود؟ پس

معرف قبل از تصدیق چه کاره است؟

(س): در هر معرفی، تصدیق اصل است...

فلسفه اصول

طبقه‌بندی مفاهیم «رابطه بین شناخت و حجیت»

استاد: حجة الاسلام والمسلمین حسینی الهاشمی تنظیم از: گروه پژوهشی - کارشناسی اصول فقه دفتر فرهنگستان علوم اسلامی

«نسبت» و «تناسب آن با اختیار» زیر بنا و پایگا مفاهیم حقیقی و مفاهیم اعتباری

فهرست:

- ۱- بررسی تعریف مفهوم به نسبت بر مبنای نظام ولایت..... ۱
- ۱/۱ - پیدایش مفاهیم بر اساس اختیار و نظام حساسیتهای روحی و ابزار بودن آنها برای مقاصدی ۱
- ۱/۲ - تناسب با اختیار زیر بنای پیدایش مفاهیم و ایجادى بودن نسبتها بین مبداء و مقصد ۳
- ۱/۳ - امتناع جریان یافتن اعمال خارجی، ذهنی، روحی بدون مقصد و غرض ۳
- ۱/۴ - نسبت بین اراده و مقصد، محکی مفاهیم در مرحله بودن ۴
- ۱/۵ - پیدایش کیفیات بوسیله ایجاد نسبت و تناسب در دستگاه‌های نظری ۴
- ۱/۶ - نسبت، زیر بنای مفاهیم و قابلیت زیاده و نقصان داشتن آن در همه سطوح ۴
- ۲ - پرسش و پاسخ به سؤالات..... ۵
- ۲/۱ - اصل بودن مقاصد در مفاهیم بر مبنای قائلین به کشف از واقع ۶
- ۲/۲ - بیان تمثیلی در نفی کشف و بداهت آن و اختیاری بودن توجه به نسبتها ۶
- ۳ - ملاحظه حیثیات در مفاهیم حقیقی به معنای توجه اختیاری به مناسبات و اصل بودن مقاصد ۸
- در مفاهیم اعتباری نیز به معنای اختیاری بودن تناسبات ۸
- ۳/۱ - عدم انحصار به جهت واحد در ملاحظه موضوع واحد دلیل بر اختیاری بودن ملاحظه کثرت جهات ۸

۳/۲ - وجود اختلاف نظر نسبت به موضوع واحد و ملاحظه جهات مختلف موضوع به علت اختیاری و

۹ جعلی بودن آنها

۳/۳ - زیاده و نقصان در فهم نسبت به موضوع واحد بنا بر مبنای واحد دلیل بر اختیاری بودن

۱۰ ملاحظه نسبتها

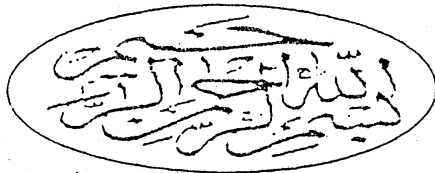
۱۲ ۳/۳/۱ - بررسی زیاده و نقصان در ادراکات کیفی و کمّاً بنا بر مبنای قوم

۳/۴ - اصل بودن ضرورت‌های عقلی نسبی در مفاهیم حقیقی و اصل بودن ضرورت‌های تحقیقی نسبی در مفاهیم

۱۳ اعتباری و اختیاری بودن هر دو

۱۴ ۳/۵ - ضروری و کشفی بودن اعتبارات عقلانی

نام جزوه:	فلسفه اصول	تاریخ جلسه:	۷۸/۱۱/۳۰
اسنستاد:	حجة الاسلام والمسلمین حسینی الهاشمی	حروفچینی و تکثیر:	خانم رضوانی
پیاده‌کننده:	آقای رضوانی	تاریخ انتشار:	۷۹/۲/۱۷
عنوان گذار:	حجة الاسلام صدوق	کد بایگانی کامپیوتری:	۰۱۰۹۲۰۴۲
ویراستار:	آقای رضوانی	زمان جلسه:	۶۰ دقیقه
کنترل نهائی:	حجة الاسلام رضوانی		



«نسبت» و «تناسب آن با اختیار» زیر بنا و پایگاه مفاهیم حقیقی و مفاهیم اعتباری

برای یک مقصدی ابزار است، به عبارت دیگر اصولاً مفهوم و تصور بدون توجه نفس حاصل نمی‌شود. گاهی نفس بوسیله امور روحی اش تصور می‌کند. و در همان امور روحی اش دارای مقصد نیز می‌باشد. گاهی نفس بوسیله امور ذهنی اش دارای مقصد و تصور است و گاهی هم نفس بدلیل امور عینی اش مقصد دارد.

نفس ابتدا از طریق تصوراتی مبتهج و شاد می‌شود، آنگاه بین حساسیتها و حالتها یک نحوه نسبتی پیدا شده و منشأ یک تصور روحی و التفات به حال می‌شود. حالا اگر این چنین قایل باشیم که اراده در مرتبه اختیار حاکم بر حالت و حساسیت است و نه اینکه حالت و حساسیت یک امر ذاتی باشد، در این صورت انسان در بوجود آمدن حالت و حساسیت سهیم بوده و لذا نسبت به آن مؤاخذه می‌شود.

البته باید توجه داشت که نمی‌توان حالت را فوراً

۱- بررسی تعریف مفهوم به نسبت بر مبنای نظام ولایت حجة الاسلام والمسلمین حسینی: بحث درباره این مطلب است که آیا آن نسبتی که در جعل، موضوع واقع می‌شود چیست؟ یعنی آیا مفاهیم به نسبت بر می‌گردند؟

در جلسه گذشته از تصور و تصدیق ذکری به میان آمد و بیان شد که معنای تصور چیست. در این جلسه بدنبال تبیین این مطلب هستیم که اصولاً قبل از واقع شدن نسبت حکمی - چه در حجت و چه در معرف - و قبل از ملاحظه نسبت و بیان هست یا نیست و خلاصه قبل از ملاحظه کردن تناسبات - یعنی در صورتنها - مفهوم چه کاره است؟

۱/۱ - پیدایش مفاهیم بر اساس اختیار و نظام

حساسیتهای روحی و ابزار بودن آنها برای مقاصدی

قبلاً بیان شد که مفهوم بر اساس نظام ولایت

کجاست! خدا به بشر قدرتی بنام عقل داده است. سپس مسئول بت کده پرسیده بود: آثار آن عقل چیست؟ در پاسخ گفته بود: استدلال. مجدداً پرسیده بود: استدلال گذشتگان را چه کار می‌کنید؟ گفته بود در کتابها می‌نویسیم. سؤال کرده بود: آیا تعداد کتابهایی که در این مورد هستند تا به حال دیده‌ای؟ گفته بود: یعنی چه؟ در پاسخ گفته بود: یعنی هر دینی فلسفه‌ای و کتابهایی دارد که کتابهای این دین هم در کتابخانه‌ها موجود هستند و شما می‌توانید آنها را مطالعه کنید.

حالا بشر برای قورباغه پرستی، موش پرستی، گاوپرستی و... یک اباطیلی می‌بافد، اگر هدف و عرض دل‌خوشی نسبت به تردید باشد، در آخر برسد زندگی این دنیا توافق صورت می‌گیرد. به همین دلیل کفار می‌گویند: تردیدی ندارد که انسان در تابستان نیاز به هوای خنک دارد و همه ما این مطلب را قبول داریم که در تابستان همه انسانها از آفتاب به سایه و در زمستان از برف و سرما به کنار آتش و گرما می‌آیند.

پس آن چه مورد اتفاق همه انسانها می‌باشد این است که بشر باید بگونه‌ای باهم زندگی کنند تا مشکلاتی را که در طبیعت دارند حل کنند و بقیه‌اش را باید به تردید بسپارند، فقط چیزی را که نمی‌توان مورد تردید قرار داد این که ما نیاز به نفت داریم و شما نفت دارید. طبیعی است که باهم بحث می‌کنیم و با هم داد و ستد می‌کنیم. شما یک نیازمندیهایی دارید که ما فقط می‌توانیم آنها را برطرف کنیم لذا پول نفت را بدهید تا ما حواشی شما را برطرف کنیم چرا که اینها چیزی نیستند که قابلیت شک داشته باشند یعنی نسبت به زندگی این عالم با هم مشترک بوده و یقین داریم هر چند که حالا نسبت به بقیه چیزها شک داریم! بالای شک و تردید در فرد بد و خطرناک است ولی در جامعه به مراتب بدتر و خطرناکتر است چرا که اصولاً شک و تردید بستر پرورش سوء و انکار حضرت حق جلّت عظمت می‌باشد. جمهوری اسلامی را هیچ خطری تهدید نمی‌کند مگر اینکه یقین اجتماعی به شک اجتماعی تبدیل بشود. در زمان جنگ چون مردم یقین داشتند به شعارهایی مانند اینکه به کربلا می‌رویم و... آمریکا را شکست دادند. پس اگر یقین به شک اجتماعی تبدیل بشود، دیگر هیچ کاری نمی‌توان کرد و اصلاً دیگر چیزی باقی نمی‌ماند تا بتوان کاری انجام داد. لذا اگر ایمان به شک و شرک تبدیل بشود دیگر آن ایمان اصلاً کارآمدی برابر کفر را ندارد و کفر بر آن غالب می‌شود.

اینکه کفار می‌گویند ما اهل گفتگو هستیم، دروغ می‌گویند چون هرگز یهود روی مواضع خودشان گفتگو نمی‌کنند. آنها فقط مرتباً در هر میدانی امتیاز می‌گیرند. امروزه یهود تمام قوانین بین‌المللی را زیر پا می‌گذارد و با قلدوری کار می‌کند. اما متأسفانه متدینین به آسانی حیل و نیرنگ آنها را

عوض کرد، مثلاً اگر فردی مبتلای به بیماری تردید و شک باشد دیگر فوراً نمی‌تواند آن حالت شک را به یقین تبدیل کند. اما فرد می‌تواند آن حالت شک را بپسندد و با جهتگیری مناسب بداند و می‌تواند هم آن حالت را نپسندد. اصولاً یک فرد مؤمن و معتقد تردید و شک را نمی‌پسندد، لذا چنین شخصی، مضطرب و متوجه ائمه طاهرین (ع) می‌شود، یعنی عدم تناسب این حالت با جهتی که شخص در تعبد (جهت مختار) دارد، کاملاً مشهود است ولی گاهی یک فرد مادی شک و تردید را می‌پسندد. (۱)

۱ - در شرایط فعلی این بحث گفتگوی تمدنها حتماً در اصول اعتقادات و ارزشها شک ایجاد می‌کند. می‌گویند: ۲۵ نوع رای و استدلال در باب گفتگو وجود دارند، حال اگر این تعداد به ۲۵ هزار رای و استدلال افزایش پیدا کند و در هر گوشه‌ای هر کس یک مطلبی بنویسد، وقتی یک فردی که دنبال بهانه می‌گردد و نسبت به این حقایق با شک و تردید می‌نگرد، طبیعی است که چنین شخصی به این شکوک و تردیدها دل خوش می‌کند و آن را می‌پسندد و بعد می‌گوید: چون معلوم نیست که آن حقایق درست باشد و هر کسی یک چیزی می‌گوید و از طرفی حدود پنج هزار دین وجود دارد، حال اگر هر فردی بخواهد هر دینی را از اول تا آخر آن به درستی بررسی کند یعنی شخصیتها، کتابها و نظریات آن دین را بررسی نماید - چون می‌گوید تا من این مطالب را نبینم، کورکورانه قضاوت نمی‌کنم - در این صورت آن فرد می‌تواند در هر سالی - اگر هر دین ۱۰ روز وقت ببرد - فقط ۳۶ دین را بررسی نماید.

حال اگر شخص ده سال عمر کند، می‌تواند ۳۶ دین را ببیند و اگر صد سال عمر کند می‌تواند ۳۶۰۰ تا دین را ملاحظه نماید و... پس باید شخص حداقل صد و پنج سال عمر تحقیقاتی بکند تا بتواند همه ادیان را ببیند. گذشته از آن در بعضی از ادیان (مانند بودا) آنها می‌گویند نیاز است تا ده سال مورد بررسی قرار گیرد.

یکی از دوستان به هند مسافرت کرده بود. در جایی می‌بیند که مردم آنجا آلت تناسلی را می‌پرستند، این منظره خیلی به نظرش مضحک و مسخره آمده بود. مسئول بت کده از ایشان سؤال کرده بود که چرا با تمسخر می‌بخندی؟ ایشان در جواب گفته بود برای اینکه عقل شما

۱/۲ - تناسب با اختیار زیر بنای پیدایش مفاهیم و

ایجاد بودن نسبتها بین مبداء و مقصد

حال به اصل بحث برمی گردیم و این سؤال را طرح می کنیم که نسبت چه کاره است؟ آیا انسان عاقل بدون غرض توجه می کند یا اینکه اولین وجه توجه تناسب با اختیار اول است؟

اصولا زیربنای مفاهیم، نسبت است. در مورد شک - که یک حالت است - دو فرض قابل تصور است: یا تناسب دارد، و یا تناسب ندارد. اگر تناسب نداشته باشد، فرد نسبت به آن ابراز نفرت دارد و اگر تناسب داشته باشد، فرد از ملاحظه این نسبت مبتهج است.

اصولا ابتهاجات نفسانی بوسیله توجه واقع می شود و در توجه هم ایجاد کردن نسبت مطرح است. از طرفی نیز ملاحظه تلائم نظری بدون نسبت محال است؛ اینکه انسان برای رسیدن به یک مقاصد عینی خارجی طرفی را ملاحظه می کند به خاطر وجود نسبت بین مبداء و مقصد می باشد. همه آنچه که محکی مفاهیم هستند نمی شود، هر کدام را ملاحظه کند و به خاطر داشتن اثری مورد توجه واقع نشوند. مثلا ملاحظه توصیف را در نظر بگیرد که استکان بدلیل خاصیتی که دارد مورد توجه نفس قرار می گیرد. یعنی فرد جویای این است که چه بهره ای از استکان برای رسیدن به مقصدش بدست می آید.

(س): این مطلب با منطق کشف می سازد به این بیان که ما بگوئیم: انسان، علوم را برای مقصدی فرا می گیرد، بنابراین کشف می کند تا به کار بگیرد.

۱/۳ - امتناع جریان یافتن اعمال خارجی، ذهنی، روحی بدون مقصد و غرض

(ج): بحث را ابتدائاً بر مبنای قوم و سپس بر مبنای نظام ولایت مطرح می کنیم.

اصولا اگر تصور بدون مقصد صورت گیرد به معنای جنون است چرا که تصور لا عن شعور مانند اعمال لا عن شعور می باشد. لذا اگر عمل به قصد و اراده برنگردد - اعم از عمل خارجی، عمل ذهنی و عمل عینی - از روی جنون انجام گرفته است، حتی در بازی کردن، غرض عقلانی هست و آن غرض هم یک نحوه ابتهاج می باشد چون اگر بازی کردن به غرض برگردد جنون خواهد بود، گذشته از آن اگر به غرض برگردد اما غرض عقلانی نباشد، «سفاهت» خواهد بود، لذا نمی تواند بدون غرض باشد.

اینکه عمل از روی غرض باشد بدین معناست که زیر بنای غرض «نسبت» هست، خصوصیتی را که در استکان دنبال آن هستیم، منشا توجه نفس نسبت به

بازر می کنند. یهود می گویند: بیائید آزادمنش باشید، متعصب نباشید، پیروی فردی را کنار بگذارید و... بدون شک اینها جزو حقه بازیهای یهودیان می باشد.

یکی از ثوریهای یهودیان این است که میگویند: ما همه جای دنیا دموکراسی را ترویج می کنیم ولی در دستگاه خودمان هرگز به دموکراسی عمل نمی کنیم. از این رو صهیونیسم دارای یک حکومت حزبی قلدوریک دست و بدون ذره ای انعطاف است و تمام سرمایه داران یهود و مدیران عملی آنها هرگز قابلیت انعطاف نسبت به بقیه ادیان و مذاهب را نداشته و در صورت احساس ضرر اجازه کشتار وسیع را می دهند. لذا با شعارهای دروغین خودشان مسلمانان را بازی می دهند. عقل حکم می کند که دیکتاتور مآبی کاری بسیار غلط و قبیح است و آنها اکنون دیکتاتوری فنی را می آورند.

حقیقتی هم ورای آن ساختمان نیست چرا که شما
میتوانید در یک لحظه ساختمانهای متعددی از جهات
مختلف درست کنید.

روشن است که بر اساس این نظریه، کلیه مفاهیم
نظری، مفاهیم تعریفی بوده و کارآمدی در آن اصل
می باشد. حال کارآمدی چیست؟ کارآمدی به نسبت
بین وضعیت موجود و وضعیت مطلوب اطلاق
می شود.

اما کسانی که قایل به کشف هستند، آیا در حدود
بحث نمی کنند؟ آیا بر اساس دستگاه کشف از جهات
مختلف به وجود نظر کردن و دستگاههای مختلف
فلسفی ایجاد کردن، مطرح نیست؟ و آیا دستگاههای
عرفانی مختلف با ریاضیات مختلف و شئون مختلف به
عالم نظر نمی کنند؟ اینکه یک عده ای می گویند:
اینگونه درک می کنیم، در مقابل عده ای که مرشد و یا
درویش و یا مرتاض هستند، ضد آن را درک می کند. یا
اینکه عده ای می گویند: ما اینگونه می بینیم و دسته
دیگر می گویند: ما اینگونه می بینیم. حال این درک ها و
دیدنیها به چه معنا می باشند؟ در امور حسی نیز این
چنین است.

۱/۶ - «نسبت» زیربنای مفاهیم و قابلیت زیاده و نقصان
داشتن آن در همه سطوح

نتیجه بحث این است که مفهوم، نسبت بوده و
زیربنا و محکی مفهوم است؛ منتهی با این توضیح که آیا
همه نسبتها به اختیار بازگشت می کنند؟ بر مبنای نظام
ولایت همه نسبتها به اختیار بازگشت پیدا می کنند؛
البته باید توجه داشت که نسبتها دارای سطوح
می باشند، به این معنا که یک سطح آن سطح ابزار در

استکان می شود. مثلا اگر فردی یک کمبودی را برای
ارضا و رسیدن به مقصد و یا ابتهاج خودش داشته
باشد، به هر چیزی که قابلیت احتمال نفع را دارد، توجه
می کند؛ یعنی نسبت برقرار می کند. پس نسبت بین
اختیار (نفس) و هر کیفیت مفروض دیگر - برخورد با
کیفیات دیگر اعم از اینکه آن کیفیات از امور تبعی،
تصرفی و امور محوری باشند - برای مقصدی است.

۱/۴ - «نسبت بین اراده و مقصد» محکی مفاهیم در مرحله
بودن

حال آیا میتوان مفهومی را یافت که محکی آن
نسبتی بین اراده و غرض نباشد یا محکی آن مفهوم
حتما نسبتی بین اراده و غرض است؟ آنچه بیان شد در
مرحله بودن بود.

۱/۵ - پیدایش کیفیات بوسیله ایجاد نسبت و تناسبات در
دستگاههای نظری

اما در مرحله شدن، تولید مفهوم مطرح است. بر
اساس نظام ولایت پس از ایجاد نسبت و تناسب،
می توان کیفیتی را ایجاد نموده و مفهوم را تولید کرد و
بدنال آن حد عوض می شود. به عبارت دیگر در عوض
کردن حد، این قدرت را داریم که نسبت بین حد را
ملاحظه نموده و آنگاه دستگاه نظری بسازیم و تعاریف
را شکل بدهیم.

قائلین به اصول موضوعه (تئوری پردازی)
می گویند: بر اساس اصول موضوعه ای که انتخاب
کرده اید - مثل بچه ای که چند تا مهره انتخاب می کنند -
می توانید پس از برقرار کردن نسبت بین آنها ساختمانی
درست کنید؛ حال هر ساختمانی که کارآمدی بیشتری
داشته باشد درست خواهد بود. بعد هم می گویند:

(س): این مطلب به مرحله بعدی بحث بر می‌گردد که ما تعریف اختیار را عوض کنیم. بر اساس دیدگاه قوم، مفاهیم ذهنی تناسب با هدف انسان دارند اما تناسبات با هدف، یک سنخ آن از این جهت است که مفهوم ناظر به خارج است و خارج در مسیر هدف انسان به کار می‌آید؛ یعنی محکی مفهوم (واقع خارجی) کارآمدی دارد. حال مفهوم از آن جهت که رابطه انسان را با خارج برقرار می‌کند و کشف از خارج می‌کند، انسان را بر غایاتش مسلط می‌کند.

(ج): یک مطالبی را قبلا تمام کردیم و دیگر بنا نیست که به آنها پردازیم. قبلا بیان شد که مبنای کشف باطل است.

(س): پس مبنای قوم را کنار می‌گذاریم.

(ج): مبنای قوم را علی‌المبنا نقض می‌کنیم و این باعث نشود تا خیال کنید که ما آن مبنا را قبول داریم. مبنای قوم جنس قریب و نوع قریب، بودن را تحویل می‌دهد. آنگاه مجدداً بر مبنای قوم اشکال کردیم. اینجا نیز بنابر مبنای قوم اشکال می‌کنیم و می‌گوئیم: اینکه زیاده و نقصان در علم هست، معنایش این است که کشف واقع محال است.

(س): قوم می‌گویند: زیاده و نقصان نیز بر اساس کشف قابل توجیه است.

(ج): دوباره الکلام به یجرالکلام می‌شود.

(س): یک وقتی مبنا را نقد می‌کنیم و می‌گوئیم کشف غلط است. و این بحث قبلاً انجام شده است؛ اما اگر بخواهیم طبق مبنای کشف بحث کنیم، قوم بر مبنای کشف علم را نسبت نمی‌دانند. بلکه بر مبنای کشف می‌گویند: واقع چیزی است و انسان هم آن واقعیت را

عالیترین سطح و سطح دیگران، سطح ابزار در نازلترین سطح می‌باشد؛ یعنی هم منطق، قابلیت زیاده و نقصان و رشد دارد که در سطح عالیتر از فلسفه قرار دارد و هم فلسفه، قابلیت زیاده و نقصان دارد که نسبت به منطق در سطح دانی می‌باشد. هم چنین مسایل فلسفی - که در رشته‌های مختلف فلسفه نسبی قرار می‌دهید و استدلال می‌کنید - نیز قابلیت زیاده و نقصان دارد. به اصطلاح امروزی، هم علوم پایه می‌تواند رشد کند و هم عمومی که تحت پوشش علوم پایه قرار دارد می‌تواند رشد نماید و همه اینها هم ابزار هستند.

حال بحث فقط در رابطه با این مطلب است که آیا علوم اعتباری (مفاهیم اعتباری) با علوم عقلی تفاوت دارند؟ در پاسخ می‌گوئیم: بر حسب مرتبه هر دو دسته از علوم اعتباری و عقلی باهم متفاوتند اما بر حسب حقیقت نوعیه، تفاوتی ندارند. چرا که در هر دو اختیار حضور دارد و هر دو وسیله برای اختیاراند. البته علوم که متکفل تنظیم روابط انسانها می‌باشند، تابع علمی است که رتبه‌اش بالاتر از آن است. حالا اینکه رتبه کدام علم بالاتر و کدام علم پائین‌تر است، در فصل طبقه بندی بحث خواهد شد.

۲- پرسش و پاسخ به سؤالات

(س): از آنجا که مفاهیم برای جهتی می‌باشند، بنابراین مفاهیم حتماً نسبتی بین ما و غایاتی که در نظر داریم ایجاد می‌کنند و این مطلب مورد تردید کسی نیست.

(ج): یعنی اراده زیربنا شد و لذا امور حقیقی تناسبی ضروری نسبت به اراده هستند مانند اعتبارات خارجی.

(ج): یعنی اگر آن محکی به درد غایت الف بخورد؛ مورد اعتنای انسان واقع می‌شود،
 (س): والا احتمال آن ممکن است پیدا بشود...
 (ج): ولی دفع می‌شود. پس اساس توجه انسان به خاطر نیاز به غایت است.
 (س): این حاکم بر توسعه علوم است و قوم این را منکر نیستند.

۲/۲ - بیان تمثیلی در نفی کشف و بداهت آن و اختیاری بودن توجه به نسبتها

(ج): غفلت از علوم هم اینگونه است. یک دسته از مفاهیم در یک جامعه هست و یک دسته دیگر از مفاهیم در آن جامعه نیست.

(س): این معنایش این است که مفاهیم دسه اول متناسب با ارضای نیاز اجتماعی بوده ولی مفاهیم دسته دوم متناسب با ارضای نیاز اجتماعی نبوده است.

(ج): دسته اول مفاهیم منسوب به راه شماره الف و دسته دوم مفاهیم منسوب به راه شماره ب هستند.

بنابر این یک دسته از مفاهیم در یک جامعه رایج است و یک دسته از مفاهیم نیز در آن جامعه رایج نیست و مردم هم پذیرش نسبت به آنها ندارند. به عنوان مثال مفاهیمی مانند «سبحان الله والحمد لله ولا اله الا الله و الله اکبر» در نزد امثال سلمان فارسی و جامعه‌ای که «یؤمنون بالله و رسوله والیوم الاخرة» هستند، بسیار بدیهی و واضح است، خدا را تنزیه می‌کنند، خدا را تحمید، و تحلیل و تکبیر می‌کنند و در این کار هرگز شریکی قایل نیستند.

اما بر عکس این مفاهیم واقعاً برای جامعه کفر قابل فهم نیست. وقتی که حضرت ابا عبد... (ع) به شمر و یا

کشف می‌کند. البته کارآمدی نیز دارد چرا که اگر کارآمدی نداشت، دیگر انسان دنبال کشف آن نبود. اما اینکه حقیقت ادراک چیزی نیست جز نسبتی که خود انسان ایجاد می‌کند، این را قوم قبول ندارد و بلکه قوم می‌گوید: نسبتی است که انسان کشف می‌کند.

حتی در باب تصورات، انسان صورتی در ذهن دارد که او را به خارج راهنمایی می‌کند. البته انسان این صورت را برای جهتی میخواهد که خارج را ببیند بعد کارآمدی خارج را در شعاع این صورت ملاحظه کند و آنگاه راجع به خارج حکم بدهد. یعنی اول ببیند که فلان شیئی قندان است بعد حکم بدهد که این قندان در ارضای چه نیاز کارآمدی دارد. درست است که انسان برای کارآمدیش این ادراک را می‌خواهد ولی متناسب با آن کشف کرده است.

پس یک وقتی ما مبنای کشف را قبول نداریم، در این صورت می‌گوئیم: ادراک کشف نیست بلکه ادراک، ایجاد برای مقصدی است. ولی اگر بر فرض قبول مبنای کشف بگوئیم: ادراک نسبت است، دیگر قوم آنرا قبول ندارد و می‌گوید: نسبت نیست. پس بر فرض قبول مبنای کشف دیگر نمی‌توان گفت ادراک، نسبت است.
 ۲/۱ - اصل بودن مقاصد در مفاهیم بر مبنای قائلین به کشف از واقع

(ج): بنابر اینکه ما مبنای کشف را بپذیریم یعنی بگوئیم: مفهوم حاکی از محکی حقیقی و یا محکی نفس الامر است، آنگاه این محکی نیز برای یک فرض کارآمدی دارد که اگر انسان آن غرض را نداشته باشد، این محکی به درد او نمی‌خورد.

(س): یعنی علم برای جهات انسان هست.

سنان سخنانی بیان فرمودند، آنها قسم خوردند که ما چیزی از حرف تو نفهمیدیم. در آن هنگام جناب حبیب ابن مظاهر فرمود: اگر تو در طول عمرت یک حرف راست گفته باشی فقط همین یک حرف است. چرا که کفار و مشرکین نمی‌توانند سخن امام (ع) را بفهمند.

حال اینکه می‌گوئید: واضح‌تر از همه چیز است، سؤال می‌کنم که برای چه کسی واضح و منسکف است؟ در اینجا شما مجبور هستید اصل کشف را زیر سؤال ببرید و لذا می‌گوئید غذا در دهان انسان مریض تلخ است ولی همان غذا در دهان انسان سالم تلخ نیست. جامعه اروپا مفهوم شهادت را نمی‌فهمند حال با آنها چه کاری می‌توان کرد؟ اگر چنانچه مفهوم تولید شدنی باشد - که به نظر ما از ریشه تولید شدنی است - آنجا تولید نمی‌شود و اگر به نظر شما تولید نشدنی نبوده و بلکه کشف شدنی است، ولی وقتی نسبت به آن توجه صورت می‌گیرد، در آنجا توجه به معنای نسبت می‌باشد، و اصولاً توجه چیزی جز نسبت نیست.

(س): اینکه ما اسم نسبت برقرار کردن با مفهوم را «توجه» بگذاریم درست است...

(ج): ابتدا نسبت برقرار کردن با محکی مطرح است و همین نسبت هم مفهوم می‌شود، چرا که محکی غیر از وجود ذهنی است.

(س): اینکه مفهوم بین ما و محکی واسطه است، قوم آن را قبول دارد.

(ج): پس خود مفهوم رابطه‌ای ایجاد شدنی است و می‌توان هم آنرا ایجاد نکرد نه اینکه یک رابطه ضروری باشد.

(س): یعنی حتماً این قسمت به اختیار بر

می‌گردد.

(ج): یک محکی وجود دارد که می‌گوئیم وجود آن حقیقی است...

(س): ممکن است بگوئیم یک بخش از توجهات از اختیار انسان خارج است و جبراً واقع می‌شود.

(ج): حتماً به این مبحث که توجهاتی جبراً واقع می‌شود، خواهیم پرداخت.

(س): ولی بدون شک ما توجه اختیاری داریم و این توجه هم به کشف منتهی می‌شود...

(ج): بالاتر از این مطرح است. قوم می‌گویند: وجود را من جهة لحاظ می‌کنیم و لذا «اعتباریات عقلی» قایل هستند و می‌توان من جهة اخری ملاحظه کرد. (من جهة یعنی من نسبة دون نسبة اخری) به عبارت دیگر اگر از طریق این مواد آدم و از این جهت ملاحظه کردم، این دستگاه ساخته می‌شود ولو محکی من جمیع جهات متعدد است و جهات در آن نیز وحدت دارد ولی از جهت دیگری نگاه می‌کنم.

به همین بیان است که قوم این بخش از امور عقلی را جزو اعتبارات حقیقی لحاظ می‌کنند. اما باید توجه داشت که نمی‌توان توجه را از آن برداشت. پس از آنجا که نفس مفهوم - نه محکی مفهوم - توجه به یک جهتی است در تمام مراتب، اختیار در آن حضور دارد. حال چون اختیار در مفهوم حضور دارد، پس تناسبات با یک جهت یک دسته از ملاحظات را دارد و تناسبات با جهت دیگر و اختیار دیگری دسته تناسبات دیگر را دارد و هر دو هم می‌توانند ضروری عقلی باشند.

(س): حتی اگر نسبتها را کشفی هم فرض کنیم، می‌توان گفت: نسبتی کشفی است. دو سنخ نسبت

کشفی داریم...

۳- ملاحظه حیثیات در مفاهیم حقیقی به معنای توجه اختیاری به مناسبات و اصل بودن مقاصد در مفاهیم اعتباری نیز به معنای اختیاری بودن تناسبات

(ج): و دهها نسبت کشفی ((س): حکایی) می توان داشت. اینکه می گوئید نسبت حکایتی است ضرری به این قسمت نمی زند که مفهوم، اعتباری و اختیاری است و زیر بنای مفهوم، نسبت می باشد. وقتی که مفهوم نسبت شد آنگاه نسبت بر آن حاکم می شود. منتهی باید توجه داشت که در بعضی از نسبتها ضرورت عقلی تام است. به بیانی اگر از جهت الف لحاظ گردد، ضرورتهای ۱، ۲، ۳ و... طبق قانون اندراج می آیند ولی نسبتهایی که برای تنظیم امور اجتماعی قرار داده می شوند، نسبتهایی نیستند که ضرورت عقلی در آنها طبق اندراج تام باشد..

البته ممکن است بگوئید: مقاصدی دارد ولی راه منحصر به فرد نیست، اما من هم می گویم: جهات منحصر به فرد نیست این دیگر جای تعارف نیست. (س): می گویند: آنجا نسبت کشفی است اما اینجا نسبت اصلا کشفی نیست.

(ج): در اینجا نیز برای دستیابی به مقاصدی انجام می دهید و لاین شعور انجام نمی گیرد، اینجا میتوان متعدد قرار داد و آنجا هم می توان جهات را متعدد قرار داد.

(س): اینجا قرار میدهم اما آنجا می فهمیم ...

(ج): بحث هم در رابطه با همین مطلب است که اگر زیربنای جهت، توجه نفس شد، لوازم قرار است. اگر نباشد من بتوانم «من جهة» ملاحظه کنم همانطور که

می توان من جهة اخرى ملاحظه کرد، چه کسی من جهة ملاحظه می کند؟

(س): من جهة می فهمند.

(ج): همین که می گوئید: فهم می تواند متوجه به جهات بشود، معنایش این است که اختیار در توجه به جهت دخالت کرده است.

(س): اختیار در فهم خاص دخالت کرده است... (ج): احسنت! اگر در فهم خاص، اختیار آمد معنایش این است که زیر بنای این استدلال، خصوصیت جهت اختیار می باشد. درست است که محکی حقیقی است اما جهت آن دیگر حقیقی نیست بلکه جهت آن، اختیار شما می باشد.

(س): این روش است که اگر از این جهت کشف کنم به اختیار بر می گردد.

۳/۱ - عدم انحصار به جهت واحد در ملاحظه موضوع واحد دلیل بر اختیاری بودن ملاحظه کثرت جهات

(ج): اشکالی ندارد، اگر از این جهت شد پس عدم انحصار به جهت واحد تمام می شود و عدم انحصار به جهت واحد، عین عدم انحصار به ملازمات است. عدم انحصار به جهت واحد، امکان تعدد را می آورد، مگر اینکه قرار بگذارید که به جهت دیگر نظر نکنید تا حکم دیگری نداشته باشید.

(س): ولی می خواهند بگویند: احکام متناقض هیچ گاه نمی توانند بیابند به خاطر اینکه جهات به یک واقعیت...

(ج): یک جهت را ملاحظه می کنید مادام که در آن جهت هستید، این لوازم را دارد و اگر از جهت دیگر ملاحظه کنید یک لوازم دیگری دارد.

(س): ولی متناقض نیستند.

(ج): و اگر از جهت دیگر ملاحظه کنید، ضدان در موضوع واحد می شود.

(س): نه، می خواهند بگویند: دو چیز از هم جدا هستند...

(ج): این مطلب درباره یک وحدت است یعنی محکی واحد می باشد. دو چیز از هم جدا نیستند. چون محکی شما وجود است و نمی توان اینرا کاری کرد.

(س): می گویند: جهات در وجود هستند.

(ج): حال این امر یا منشا تعدد در ذات می شود یا منشا تعدد در ذات نیستند.

(س): حتما منشا نوعی کثرت است ولو کثرت ذاتی نباشد.

(ج): احسن! همینکه می گوئید: کثرت ذاتی نباشد، حتما کثرت حکمی را می آورد.

(س): منشا کثرت در خصوصیات است والا بسط من جمیع الجهات را دیگر نمی توان از جهات مختلف ملاحظه کرد.

(ج): پس تعدد جهات منشا کثرت حکمی می شود، مادام که قرار بگذارید که جهت دیگر نشوید، احکام صادق اند و دیگر ضدان نیستند.

(س): والا این احکام نیست بلکه یک احکام دیگری است اما نه اینکه احکام متناقض با این است...

(ج): دو نفر با هم در یک اتاق نشسته اند...

(س): از دو جهت حکم می کنند و هر دو حکم هم درست می باشند. مثلاً در مورد یک فلز اشکالی ندارد که یکی بگوید رنگ آن این است و دیگری وزن آن را بیان کند و سومی هم حجم آن را توصیف کند.

(ج): اینکه آن فلز جامع رنگ، وزن و حجم است، اشکالی ندارد.

(س): ولی یکی به وزن آن فلز و دیگری به رنگش حکم می کند، هر چند در مورد رنگش دقت کند احکام وزن را نقض نمی کند و بالعکس.

۳/۲ - وجود اختلاف نظر نسبت به موضوع واحد و ملاحظه جهات مختلف موضوع به علت اختیاری و جعلی بودن آنها

(ج): علی فرض اینکه ارتباط اوصاف تا ذات قطع باشد حرف شما صحیح است. اگر تکثیر در حکم منشا تکثیر در موضوع بشود و موضوع هم...

(س): آن مطلب را نمی گوئیم. ولی در هر حال حتی بر اساس منطقی که ما معتقدیم اینها دارای یک وحدت ترکیبی و نظام می باشند، آنجایی که انتزاعی نگاه می کنیم، احکام همدیگر را نقض و یا تأیید نمی کنند.

(ج): قرار انتزاع دو تا می باشد. به عبارت دیگر تمام سخن این است که «قرار» اعم از اینکه در جهتی و ارتباطی باشد که برای جهت است و اعم از اینکه جهت آن جهت مبدئی و جهت مقصدی باشد، این گونه قابل بیان است که قرار در جهت مبدئی، جهات متعدد یک شیء می شود و قرار در جهت مقصدی این است که یک نوع ارتباطی را جعل می کنیم تا به یک مقصدی برسیم.

(س): قوم می گویند: وقتی مبدئی شد، فهم است ولی وقتی مقصدی شد دیگر فهم نیست بلکه ایجاد است؛ یعنی قوم ایجاد را بیشتر سهیم میدانند. تمام اختلاف به همین مطلب بر می گردد؛ آنها هم قبول دارند

اساس این ریاضیات می‌توان این طبیعیات را نقض کرد و بالعکس، بلکه می‌گویند علوم مختلف همدیگر را تأیید و یا نقض نمی‌کنند.

این نگاه حداکثر نگاه انتزاعی است. بر اساس این نگاه می‌گویند: ما از حیثیات مختلف مبدئی نگاه می‌کنیم و کشفهای مختلفی داریم و کشفها را نیز برای یک کاری (مقصودی) می‌خواهیم. اما قبول ندارند که این امر به اعتبارات بر می‌گردد. چون حیثیات مختلف واقعی است لذا کشف و فهم نیز واقعی است. ولی در اعتبار مقصدی، انسان کشف نمی‌کند بلکه انسان برای مقصد خودش یک اعتبار (ونه یک واقعیت) را تولید می‌کند. بر اساس نگاه انتزاعی انسان یک واقعیت را می‌فهمد هر چند از یک زاویه ملاحظه کرده باشد که از آن زاویه به درد این مقصد می‌خورد.

لذا قوم در مورد تعدد علم می‌گویند: اگر اغراض مسلمانان با کفار فرق کند تا آنجایی که اغراض آنان متفاوت اند، علوم‌شان نیز متفاوت خواهند بود. به عنوان مثال علم شراب سازی به درد مسلمانان نمی‌خورد. اینکه قوم بر وحدت علم قایل هستند به خاطر وحدت نیاز است یعنی می‌گویند: مسلمانان و کفار نیاز مشترک دارند و لذا نیاز مشترک به علم مشترک و به تکنولوژی مشترک و آنگاه به تمدن مشترک منتهی می‌شود. البته اینکه این نظریه یک نظریه غلطی است یک بحث دیگر است.

۳/۳ - زیاده و نقصان در فهم نسبت به موضوع واحد بنابر مبنای واحد دلیل بر اختیاری بودن ملاحظه نسبتها (ج): زیاده و نقصان در فهم یک جهت و در یک موضوع با یک مبنای فلسفی...

که می‌توانند فلسفه‌های مختلف باشند؛ حال در مورد فلسفه‌های مختلف می‌گویند: چون ما از یک زاویه نگاه می‌کنیم دیگر نمی‌توان دو حکم داد.

(ج): چون می‌خواهیم نسبت به اصل وجود حرف بزنیم، از یک حیث است...

(س): یکی غلط و دیگر صحیح است. ولی اگر علوم به حیثیات مختلف یک موضوع نظر کنند، علوم مختلفی شکل می‌گیرند و علوم هم همدیگر را نقض و یا تأیید نمی‌کنند. چون هر کدام علمی است و موضوعش هم مختلف می‌باشد.

(ج): در آنجایی که موضوعش واحد باشد، مانند خود وجود،

(س): از حیث واحد من حیث آنه وجود، وقتی بخواهیم احکام کلی آنها بگوئیم دیگر معنا ندارد دو تا فلسفه بوجود بیاید و اگر دو تا فلسفه بوجود بیاید حتما یکی درست و دیگری غلط است. ولی اگر همین موجود را من حیث انه جسم طبیعی، موضوع بحث قرار بدهیم، طبیعیات می‌شود و دیگر ربطی به فلسفه ندارد یعنی نه فلسفه را نقض و نه تأیید می‌کند چون نگاه انتزاعی است. می‌گویند: فلسفه حد اکثر موضوع طبیعیات را اثبات می‌کند و کار دیگری نمی‌کند، یعنی فلسفه حکم طبیعی نمی‌دهد تا طبیعیات را نقض کند همانطور که علم طبیعی، حکم فلسفی نمی‌دهد و نیز در ریاضیات حکم طبیعی داده نمی‌شود هم چنانکه در طبیعیات حکم ریاضیات داده نمی‌شود. فقط حیثیات مختلفی را می‌بینند و آن حیثیات احکام مختلفی دارند و همدیگر را هم نقض نمی‌کنند همانگونه که هماهنگی اش را نیز ملاحظه نمی‌کنند؛ یعنی هیچگاه نمی‌گویند بر

(س): می‌گویند: زیاده و نقصان کمی است اما کیفی - بر مبنای فهم - واقع نمی‌شود مگر اینکه حضرتعالی مبنا را انکار کنید.

(ج): ما نیز بر اساس همان مبنا بحث می‌کنیم. این زیاده و نقصانی که کمی است و نه کیفی، در یک جهت با حفظ موضوع واقع می‌شود، چگونه قابل تحلیل است؟ به عبارت دیگر بنا بر اصالت وجود (نه اصالت ماهیت) چگونه است که می‌گوئید: یکی دقیق و دیگری اداق است؟ و یا می‌گوئید: دقتهایی را که فلانی کرده است! می‌رساند که او اداق نظراً است؟

(س): بر اساس این مبنا یعنی اینکه آن فرد چیزهای بیشتری را فهمیده که فرد دیگری نفهمیده است. مطالب مشترک را همه می‌فهمند اما یکی دقیقه‌هایی را می‌فهمد که دیگری نمی‌فهمد. اگر زیاده و نقصان به اختلاف کیفی برگردد، ناچاراند تا در زیر بنای فهم تصرف کنند و از مبنای کشف صرف نظر کنند. چون کشف به آن معنا اصلاً نسبت بردار نیست. در کشف یا هست و یا نیست. اگر در کشف اصالت ماهیتی، نسبت فرض شود، این به معنای نقض آن مبنا است.

(ج): یعنی دیگر نقص و کمال در فهم موضوع در کار نیست؟

(س): نقص کیفی نیست ولی نقص کمی مطرح است.

(ج): اگر در مورد کمی این سؤال را طرح کنیم که کلیه قضایایی که به صورت قضیه حملیه به درک از مبدا بر می‌گردد، این را چه کار می‌کنید؟

(س): یعنی آیا به یک درک بسیط و یا به یک درک

کمی؟

(ج): یعنی درکهای کمی در آخر درکی است که رویهم...

(س): می‌گویند: اصلاً رویهم ندارد.

(ن): آیا از وجود، درک جدید دارد یا خیر؟

(س): یعنی مسایل مختلفی در باب وجود می‌فهمند اما وحدت نمی‌بینند. حضرتعالی می‌خواهید بین اینها وحدت درست کنید و لذا میفرمائید وحدت اینها مساوی باکل است. ولی آنها می‌گویند: وحدتی در کار نیست بلکه ده تا مسئله جدا از هم هستند. (ج): مسایل متفاوتی که حیثیات مختلف یک چیز را می‌گویند.

(س): حیثیات مختلف...

(ج): در عین حالیکه موضوع واحد دارد یعنی حیثیاتی که موضوع آنها وحدت دارد.

(س): اگر موضوع را به وحدت مطلق رساندیم دیگر اصلاً علوم متعدد درست نمی‌شود یا کسی در باب مسایل کمی عالم بحث می‌کند که علم ریاضی می‌شود.

(ج): نه، اولاً درباره وجود صحبت می‌کند و ثانیاً قایل به اصالت وجود هم می‌باشد. مثلاً فردی می‌تواند ده تا مسئله فلسفی را حل کند و فرد دیگری می‌تواند ۱۵ تا مسئله فلسفی را حل کند، حال به فرد دوم می‌گویند: اداق نظراً است.

اینکه جهات متعدد در موضوع واحد قابل لحاظ است و منشا زیاده و نقصان می‌گردد، به معنای وجود اختیار است. به عبارت دیگر آیا قبول دارید که ظرفیات عقول مختلف است و لذا وقتی نسبت به موضوع واحد برخورد می‌کنند، مختلف می‌فهمند؟

می‌گوئیم یک مواد دیگری مانند امتداد و یا مثل ثقل و یا لون و... را در نظر می‌گیریم اما گاهی است که آن مواد دیگر را نمی‌گیریم و اینها هم طبق اندراج در یک قضیه حل می‌شوند، حال با این مسئله چگونه باید برخورد کنیم؟

(س): البته من تاکنون ندیده‌ام که غیر از مرحوم آقای طباطبائی (ره) متعرض این مطلب شده باشد. ایشان در نهایت می‌فرمایند: قضایای فلسفی به تقسیمات وجود بر می‌گردد و چیزی غیر از این نیست؛ یعنی در واقع همه قضایای منفصله‌اند که الوجود اما کذا و اما کذا و...

(ج): در غیر این صورت از فلسفه جدا شده و داخل در ریاضیات و یا شعر و... قرار می‌گیرد.

(س): حالا معلوم نیست که قوم بر مبنای خودشان بگویند حتماً حد اولیه ادراک کیفی فرق می‌کند.

۳/۳/۱ - بررسی زیاده و نقصان در ادراکات کیفی و کمّاً بنابر مبنای قوم

(ج): وقتی ادراک کیفی فرق کند چگونه می‌شود؟ یعنی آن مطلب را بیشتر می‌فهمد.

(س): می‌گویند: اینکه کلمه بیشتر را می‌گوئید، معنای کمیت پیدا می‌کند. اصولاً ما یک بهتر فهمیدن و یک بیشتر فهمیدن داریم. بیشتر فهمیدن یعنی کمیت آن را اضافه می‌کند.

(ج): اینکه گفته می‌شود فلان شخص «بیشتر یک چیز را می‌فهمد» یعنی آن یک چیز را بهتر فهمیده است. بدین معناست که مسایل بیشتری از آن چیز را فهمیده است. یعنی وقتی از مسایل نظر می‌کنید، کلمه بیشتر را

(س): آقایان می‌گویند: یک حیث را مختلف نمی‌فهمند.

(ج): یک فردی می‌تواند ده مسئله از وجود را حل کند و می‌تواند ده خصوصیت از وجود را ببیند... (س): فرد دیگر، خصوصیت یازدهم را نیز می‌بیند.

(ج): البته از خود وجود.

(س): از وجود بسیط من حیث...

(ج): موضوع، دیگر ریاضی، هندسه و... نیست.

(س): اگر تکثر عقلی، موضوع بر ندارد.

(ج): تکثر عقلی نمی‌تواند موضوع بر ندارد.

می‌گویند ۷۱۵ مسئله در اسفار بر نظرات فارابی اضافه شده است حال این ۷۱۵ تا مسئله چه کاره‌اند؟ به عبارت دیگر در باره کیفیات عقلی محضی که بر حسب قانون اندراج به یک موضوع مندرج می‌شود، چه می‌توان گفت؟ آیا می‌توان گفت موضوع مختلف است؟ در اینجا درباره کم و یا کیف و یا اصالت ماهیت صحبت نمی‌شود بلکه درباره اصالت وجود صحبت می‌شود و ۷۱۵ خصوصیت را از خود وجود و مراتب وجود بیان می‌کند، اما فرد قبلی این کار را نمی‌کرده است.

(س): این بر می‌گردد به اینکه فرد دومی می‌تواند

حیثیات عقلی بیشتری را ملاحظه کند.

(ج): حیثیات عقلی مربوط به موضوع واحدی که

موضوعاً وحدت دارند نه اینکه متکثراند. طبق قانون اندراج به یک قضیه ختم می‌شود. اگر ملاک ما برای وحدت و کثرت طبق قانون اندراج رفتن به یک قضیه باشد چگونه باید عملکرد؟ یک وقتی است که

جمله خیالی را می‌گویند دیگر دنبال این مسئله نیست که ملتزم...

(ج): اصلاً اینگونه نیست. یک گروهی برای بهم ریختن جامعه، سرود درست می‌کنند و بعد از بهم ریختن جامعه نیز میخواهند یک کار قانونی انجام دهند، یعنی عین قانون عمل می‌کنند به بیان دیگر ایجاد قانون می‌کنند.

(س): منظورم این است که اینگونه نیست که بخواهند التزام بیاورند.

(ج): نه، میخواهند ایجاد قانون کنند. در جواب این سؤال که آیا قانون را باید نوشت و یا باید ایجاد کرد، می‌گویند: قانون را باید ایجاد کرد و شعر ایجاد می‌کند. لذا می‌گویند: وقتی که بستر پرورشی ساخته می‌شود، وکیل درست می‌شود و قانون هم ایجاد می‌گردد و حتی برایش قاعده نیز قایل هستند.

بنابراین اگر کسی قایل به بودن باشد و نه شدن، ممکن است حرفهای شما را بگوید ولی اگر کسی قایل به شدن باشد، می‌گوید من ابتداء بستر سازی می‌کنم و آنگاه قانون را در جامعه ایجاد می‌کنم. چرا که قانون را نمی‌نویسند و آن را - جز در امور خرد - تصویب نمی‌کنند بلکه قانون را در امور کلان ایجاد می‌کنند.

بنابراین کسی که قایل به شدن است می‌گوید: تنظیم نسبت می‌کنم آنگاه رفتار جامعه عوض می‌شود و لذا دیگر به کسی دستور نمی‌دهیم. به عبارت دیگر نسبتهای بین چهار بازار را عوض می‌کنیم و برای احدی هم دستور نمی‌نویسیم، آنگاه رفتار خرید و فروش عوض می‌شود نه اینکه من قانون وضع کنم که مردم چه چیز را نخرند و چه چیزی را بخرند.

به کار می‌برید ولی وقتی از خود وحدت سخن می‌گوئید، منظور این است که وحدت را بهتر می‌فهمید.

حال بر فرض که بنا بر مبنای قوم این چنین باشد، آیا اگر کم و زیاد شدن ظرفیت عقلی در فهم یک ضرورت، تفاوت داشته باشد، اختیار نیز این چنین است یا خیر؟ آیا ارتقاء اختیار نیز سعه ظرفیت می‌آورد؟

سؤال دیگر این است که اصولاً آنچه را شما در باب مفاهیم اعتباری می‌گوئید یعنی می‌گوئید: قبلاً نیز ایجاد می‌کند، حال بگوئید: فرض آن را لحاظ می‌کند. (س): بعد، بر تحقق فرض قرار می‌گذارد نه حقیقتاً.

۳/۴ - اصل بودن ضرورت‌های عقلی نسبی در مفاهیم حقیقی و اصل بودن ضرورت‌های تحقق نسبی در مفاهیم اعتباری و اختیاری بودن هر دو

(ج): بعد قرار به التزام به مفروض می‌گذارد و آثار هم آثار التزام است که یک امر حقیقی می‌باشد.

(س): اعتباریات عقلانی حتماً اینگونه هستند. اما اعتبارات وهمی اینگونه نیستند، در عالم شعر برای خودش شعر می‌گوید.

(ج): موضوع بحث ما در ابتداء بحث اعتباریات عقلانی است و بدنبال آن به بحث اعتباریات وهمی خواهیم پرداخت.

(س): در اعتباریات وهمی نیز فرض می‌کنند منتهی فرض است که هیچگاه اثر اجتماعی بر آن مترتب نمی‌شود. به عبارت دیگر در اعتباریات وهمی، فرض نیست چون شاعر نمی‌خواهد که ملتزم بشود بلکه شاعر میخواهد تأثیر بگذارد یعنی وقتی که یک

الان بحث درباره اعتبارات عقلائیه است. در اعتبارات عقلائی وقتی که جعل صورت می‌گیرد، ابتدا برای یک مقصدی فرض نسبت می‌کنند. حال این فرض یک فرض منحصر نیست همانگونه که می‌گفتیم در ملاحظه مسئله وجود نیز منحصر نیست بلکه اگر از جهت دیگری ملاحظه کنید، بگونه دیگری تقسیم می‌کنید.

(س): در آنجا کشف غیر منحصر مطرح است اما در اینجا فرض غیر منحصر است.

(ج): اگر گفتید: کشف غیر منحصری است که تعیین آن به اختیار بر می‌گردد،

(س): در آنجا فهم غیر منحصری است که تعیین آن به اختیار بر می‌گردد ولی اینجا فرض غیر منحصر است.

(ج): آیا اینجا نیز فهم نسبت برای دسترسی به آخر کار نیست؟ بوسیله مدل، کشف می‌کند و می‌گوید: قانون را عوض کنید، ضرورتاً شدنی نیست.

(س): آن مسئله پشتوانه اعتبار است، چون اعتبار همیشه به یک حقیقتی تکیه دارد و بهینه‌اش هم بر اساس همان حقیقت صورت می‌گیرد.

(ج): پس فرض تنها نیست. می‌گویند: نمی‌توانیم برسیم لذا باید اینگونه عمل بکنیم و این نسبت را برقرار کنیم تا اینگونه بشود. روشن است که در زیر بنای اعتبار نیز، نسبت ضروری می‌باشد. فقط با این تفاوت که یکی ضرورت نظری و دیگری ضرورت تحقیقی است.

تفاوت ضرورت تیقی یا تئوری با ضرورت تحقیقی این است که اولی را قبل از نتیجه می‌پسندید و فوراً نسبت به آن مُعجب می‌شوید اما در مورد دومی سؤال

می‌کنید که کار آمدیش چقدر است؟

در مورد ضرورت نظری روشن است که اگر کسی از یک زاویه دیگر نگاه کند، آن را نمی‌پسندد. البته در هر دو اختیار شما مطرح است منتهی در یکی اختیارتان را فوراً می‌پسندید و در دیگری اختیارتان را به ثمره موکول می‌کنید به عبارت دیگر یکی اختیار تعلیقی به ثمره است و دیگری اختیاری غیر تعلیقی می‌باشد. ممکن است سؤال کنید که آیا تبخیزی است؟ در پاسخ می‌گویم: خیر، ولی اگر مبتلای به پسندیدن خود شده باشید، تبخیزی می‌شود والا نسبی است. یعنی تا ده سال قبل بگونه دیگر می‌گفتند ولی حالا شما اینگونه می‌گوئید. به عبارت دیگر کشفها پشت سر هم آمده‌اند و بعضی از کشفها رفته‌اند لذا حالا «کشف» شده‌اند!

(س): اگر کشف را انکار کنید...

(ج): کسی کشف را انکار نمی‌کند بلکه می‌گوئیم: «محکی آن هست. بنا بر رای ما حتی محکی در حال تقلب است؛ بنا بر رای قوم می‌گوئیم: محکی هست، منتهی نسبت بین شما و محکی با ضمیمه اختیار انجام می‌گیرد.

(س): این مطلب درست است و قوم هم این را منکر نیستند ولی می‌گویند: آخر کار این ارتباط، فهم است اما آن ارتباط، فهم نیست یعنی می‌گویند کسی که قانون می‌نویسد بدین معنا نیست که او خارج را می‌فهمد بلکه او قبلاً خارج را به نحوی فهمیده و حالا در واقع اعتبار می‌کند.

۳/۵ - ضروری و کشفی بودن اعتبارات عقلائی

(ج): نه، می‌گویند: باید بخش کارشناسی باید برود و سبد و آمار تهیه کند آنگاه بررسی کند که وضعیت

سبدهای کالاها چگونه است. حتی ریاضیات علوم دقیقه را نیز به کار می‌گیرند بعد می‌گویند حالا این را چاپ کنید و نه اینکه هر کسی صبح اول وقت آمد بگوید: دستور می‌دهیم که سکه را ضرب کنید و بین مردم پخش کنید چرا که در این صورت جامعه بهم می‌ریزد می‌خواهم بگویم: تناسب...

(س): تناسب اعتبار با مقصد.

(ج): که مجبوراند این تناسب را نیز انجام بدهند،

به ضرورت تحقیقی...

(س): یعنی تناسبات مقصد، مطلق نیست که ما

هر گونه بخواهیم آن را اعتبار کنیم.

(ج): در اینجا اختیار ضیق تر است.

(س): کیف اعتبار است، آخر کار اعتبار است.

(ج): در آخر کار اگر اعتبار قهری، کارشناسی و یا

لابد منه بخصوصیتها شد.

(س): به هر حال فرض است و نه کشف یعنی

فرضی است که ما لابد منه فرض می‌کنیم.

(ج): نه، محکی پیدا کرد. گاهی می‌گویند: اعتبار،

نسبتی فرضی است و گاهی می‌گویند، اعتبار نسبتی

کشفی است، باید کشف کنم که

«وآخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمین»

فلسفه اصول

طبقه‌بندی مفاهیم «رابطه بین شناخت و حجیت»

استاد: حجة الاسلام والمسلمین حسینی الهاشمی تنظیم از: گروه پژوهشی - کارشناسی اصول فقه دفتر فرهنگستان علوم اسلامی

تحلیل «تعریف مفهوم» بر مبنای قوم و بررسی اصل بودن نسبت در آن

فهرست:

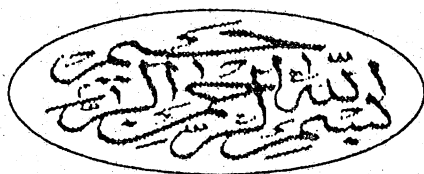
- ۱- جریان احکام فهم در مفهوم بدلیل محصول فهم بودن مفهوم..... ۱
- ۱/۱- سطوح و مراتب نسبت از ابزار بودن مفاهیم و نسبتها ۱
- ۱/۲- اختلاف سهم تأثیر مفاهیم و نسبتها (اصلی، فرعی، تبعی) در نظام مادی و الهی..... ۲
- ۲- بررسی و تحلیل «مفهوم» بر مبنای قوم و بازگشت آن به نسبت..... ۳
- ۲/۱- تعریف مفهوم به وجود ذهنی و قدرت حکایت و اولین مرتبه تحلیل نظری از واقعیت ۳
- ۲/۲- منسوب بودن حاکی از محکی و قابلیت زیاده و نقصان پیدا کردن آن و تبعیت مفهوم از نسبت..... ۳
- ۲/۳- نفی شناخت و حکایت مطلقه عالم مفاهیم از عالم واقع برای غیر معصومین..... ۴
- ۲/۴- نسبت حکایت مفاهیم به محکی از طریق حقیقت فرعیه و دوئیت حقیقت نوعیه و حقیقت شخصیه
- ۵- نفی تطابق آیندو..... ۵
- ۲/۵- پیدایش تناظر از آثار در ملاحظه وجه اختلاف و وجه اشتراک و حفظ حقیقت نوعیه..... ۵
- ۳- پیدایش درک از تأثیر قوه سنجش از آثار روحی، ذهنی، عینی (عالم متناسب نه کشف و نه تطابق)..... ۶
- ۳/۱- ادراکات، وسیله ارتباط انسان و اعمال اراده و هماهنگ شدن انسان نسبت به خارج..... ۶
- ۳/۲- پیدایش نسبت و جایگاه تصرف انسانها در نظام ولایت از داد و ستد اختیارات وی در رابطه با فاعلهای منجوری،

۶..... فاعلهای تصرفی و فاعلهای تبعی؟

۳/۳- مفاهیم مبرز اولین مرتبه ابزار شدن و نحوه تولى انسانها و ابزار و شاخصه هماهنگ یا ناهماهنگ بودن در نظام..... ۷

۴- پرسش و پاسخ به سئوالات..... ۷

نام جزوه:	فلسفه اصول
اسستاد:	حجة الاسلام والمسلمین حسینی الهاشمی
پیاده کننده:	آقای رضوانی
عنوان گذار:	حجة الاسلام صدوق
ویراستار:	آقای رضوانی
کنترل نهائی:	حجة الاسلام رضائی
تاریخ جلسه:	۷۸/۱۲/۴
حروفچینی و تکثیر:	خانم رضوانی
تاریخ انتشار:	۷۹/۲/۱۷
کد بایگانی کامپیوتری:	۰۱۰۹۲۰۳۳
زمان جلسه:	۵۳ دقیقه



تحلیل «تعریف مفهوم» بر مبنای قوم و بررسی اصل بودن «نسبت» در آن

البته در آخر آنچه مسلم است این است که مفهوم نمی تواند زاید بر فهم باشد چرا که مفهوم، محصول فهم است؛ یعنی فهم نسبت به مفهوم، اصلی است. اگر چنانچه گفتید تعریف به جنس و فصل، تعریف به آثار است، عین همان مطلب در مفهوم نیز تکرار می گردد. لذا هر چیزی را که در فهم اصل دانستید، عین آن را می توانید با فاصله زیاد نسبت به محصولش ذکر کنید. البته این مطلب راه ورود مناسب به بحث نیست لذا ابتدائاً بایستی بیان قوم مورد دقت و ارزیابی قرار گیرد و بدنبال آن، مفهوم در مکتب حس گرائی و ذهن گرائی بررسی گردد تا اینکه به تبیین مفهوم بر اساس نظام ولایت برسیم.

۱-۱- سطوح و مراتب نسبت از ابزار بودن مفاهیم و

نسبتها

حال آیا مفهوم نسبت است؟ به بیان دیگر آیا کل مفاهیم اعتباری و حقیقی نسبت هستند؟ چگونه نسبتی هستند؟ آیا همه اینها مقولات ابزاری هستند؟ یعنی آیا

حجة الاسلام میرباقری: در رابطه با مباحث جلسه گذشته این سؤال مطرح است که اگر ما بپذیریم «نسبت» زیر بنای هر دو نوع ادراک است ولی...

۱- جریان احکام فهم در مفهوم بدلیل محصول فهم بودن مفهوم

حجة الاسلام والمسلمین حسینی: به عبارت دیگر این بحث که «فهم» چیست، تمام شده است، حالا «مفهوم» چیست؟ مفهوم غیر از فهم است. اولاً: ممکن نیست که فهم، کشف نباشد ولی مفهوم کشف باشد؛ یعنی کل آنچه درباره فهم بیان شد، درباره محصول فهم نیز بیان می شود. البته در عین حال ما از این راه وارد نشدیم و برای مقدمه بحث نیز لازم نیست که از این راه وارد شویم. چرا که در مقدمه بحث لازم است تا با تأمل و دقت و گمانه زنی بیشتری صورت گیرد نه اینکه در آنجا حرف آخر را مطرح کنیم.

پس ابتدائاً باید در اطراف کلمه «مفهوم» گمانه زنی کنیم تا روشن شود که مفهوم چه کاره است.

به استکان ابزار گفته می‌شود، یعنی می‌گویند: استکان ابزار چایی نوشیدن است.

پس ابزار بودن دارای سه سطح است: یک سطح آن سطح بکارگیری برای آن ظرفیت خاصی است که جزء لوازم مصرفی می‌باشد و پس از مدتی هم می‌شکند و یا هرگاه خیلی کهنه شد می‌گویند: این استکان مصرف شده است و یا می‌گویند: از رده خارج شده است.

بنابراین ابزار می‌تواند سطوح مختلفی داشته باشد. طبیعتاً سطوح ابزاری سطوح منطقی و نظری است. اصولاً ابزار وسیله ارتباط اراده انسان به مبدأ حکایت می‌باشد. حالا مبدأ حکایت در جای خودش بحث خواهد شد که به چه معناست. آیا محکی یک واقعیت است و یا نیاز انسان به واقعیت نسبت پیدا می‌کند؟ یعنی دو تا فاعل هستند که با هم نسبت پیدا می‌کنند (بین آنها ایجاد نسبت می‌شود) و در جای دیگر هم نسبت به مادون مطرح می‌باشد.

پس دو نوع نسبت وجود دارد. اگر تقسیم به حقیقی و اعتباری به معنای طبقه بندی ابزارهاست، اشکالی ندارد که بگوئیم: ابزار، نسبی و در نسبیت هستند و باید معلوم بشود که کارآمدی آنها نسبت به یکدیگر چقدر می‌باشد.

۱/۲ - اختلاف سهم تأثیر مفاهیم و نسبتها (اصلی، فرعی، تبعی) در نظام مادی و الهی

البته روابط اجتماعی یک سطح و روابط نظری یک سطح دیگری است، آنگاه سؤال می‌کنم که در کدام نظام قرار دارید؟ نسبت به چه مفاهیمی در ارتباط هستید؟ اگر گفتید: در نظام حس‌گرائی هستیم، در چنین

مفاهیم - با حفظ اختلاف درجه‌ای که دارند - یک نوع ابزاراند؟ به عنوان مثال ابزاری که در آزمایشگاه هستند، ابزاراند اما ابزاری برای دستیافتن به یک نسبتها و یا ایجاد یک نسبتهایی می‌باشند. کلمه دستیافتن را به این معنا بکار می‌بریم - بعداً خواهیم گفت - که شما یک نسبتی بین فاعلیت خودتان و نظام فاعلیت بالاتر برقرار می‌کنید؛ یعنی شما فاعل تبعی و یا تصرفی هستید و از طرفی یک فاعلهای محوری نیز وجود دارند. حال باید یک نسبتی بین این فاعلیتها و نیز بین اختیار شما و مشیت برقرار بشود، این کار در آزمایشگاه و بوسیله ابزار آزمایشگاهی انجام می‌گیرد.

پس در یک جا بنام «آزمایشگاه» معادله درست می‌شود، یک جای دیگر هم کارخانه تولید ابزاری می‌باشد. در جای دیگر قانون استکان درست کردن - بنا به قول اهل کشف - کشف می‌شود و بر مبنای نظام ولایت بین شاء شما و شاء یک فاعل بالاتری، ایجاد نسبت می‌شود. در یک جای دیگر هم استکان تولید انبوه می‌شود تا برای فروش به بازار ارسال گردد. در اینجا دیگر ایجاد نسبت بین انسان و خدای متعال، معصومین (ع) و کسانی که حاکم تکوینی هستند، مطرح نیست بلکه ایجاد نسبت بین انسان و سایر فاعلهای تصرفی می‌باشد. لذا گاهی در بازار، استکان را نمی‌خرند به همین جهت بلافاصله استکان باید به یک محصول دیگری تبدیل بشود. یعنی ممکن است وقتی استکان تولید می‌شود، مجبور شویم که استکانها را از انبار دوباره برای ذوب ارسال کنیم تا به آن یک فرم دیگری داده شده و یک محصول دیگری تولید شود. در یک جای دیگر نیز استکان مصرف می‌شود، در آنجا نیز

۲/۱- تعریف مفهوم به وجود ذهنی و قدرت حکایت و اولین مرتبه تحلیل نظری از واقعیت

مفهوم، و جردی ذهنی است که از یک واقعیت حکایت میکند ولو آن واقعیت یک واقعیت نفسانی و حالت نفسانی باشد. حالا هر چند آن حالت، حالت نفسانی باشد، درک از حالت و فهم آن یک مرتبه و تبدیل شدن آن حالت به مفهوم (کیفیت ذهنی) رتبه دوم است که این کیفیت ذهنی از یک واقعیت نفسانی حکایت می‌کند.

مثلاً فردی که از یک حادثه‌ای ترسیده، می‌تواند به غیر القاء کند و بگوید: «وقتی به خانه می‌رفتم، ناگهان ماشینی جلو من دور زد و من ترسیدم». این فرد به خاطر اینکه ترسیده و شدیداً شوکه شده اولاً نمی‌تواند حالت خودش را به غیر حکایت کند، ثانیاً می‌تواند برای خودش هم لحاظ و تعریف کند و از حال خودش تحلیل داشته باشد.

پس اولین مرحله تحلیل، حکایت است و سپس بررسی و مذاقه آن حالت است مبنی بر اینکه علت ترس چیست و اصلاً چرا ترس در وجود او بوجود آمد و چرا از بین رفت؟ چرا کم و یا زیاد بود؟ ولی اولین مرتبه‌اش حکایت ذهنی از حالت است. و برای ارتباط نیز حتماً این مفهوم لازم است.

۲/۲- منسوب بودن حاکی از محکی و قابلیت زیاده و نقصان پیدا کردن آن و تبعیت مفهوم از نسبت

پس مفهوم از طرفی منسوب است یعنی حاکی از محکی است. حال اگر چنانچه درک از محکی قابلیت کم و یا زیاد شدن داشته باشد، آیا مفهوم ثابت خواهد بود یا مفهوم تابع درک از محکی است؟ مفهوم از

نظامی روابط اجتماعی به تبع فیزیک و حس بوده و فیزیک، اصل در روابط می‌شود. ولی اگر گفتید: به تبع تعبد هستیم، آنگاه درک از نظام ولایت الهی (ادراک از حجیت) اصلی، درک عقلی، فرعی و درک حسی، تبعی می‌شود.

پس اولاً: نسبی بودن مفاهیم مطرح است و ثانیاً: منوط به این است که مفاهیم در چه دستگاهی باشند تا بگویم کدام اصلی و کدام فرعی هستند. چرا که کفار ابتهاجات حسی (دنیاپی - مادی) را می‌خواهند. بنابراین مفهوم اخلاق یا هر مفهوم دیگری در نظام مادی تابع ابتهاجات حسی آنها است. اما مسلمین چون ابتهاجات الهی (تقرب) را می‌خواهند، بنابراین، وحی در تعبد، موضوعیت دارد و اصل می‌باشد.

به عبارت دیگر در آینده خواهیم گفت که حقیقت متشرعه در اینجا به صورت جدی وجود دارد و نیز اساس قرار می‌گیرد، هر چند که در ابتدای امر، از مقدمات ساده عرفی آغاز می‌کنیم که مانند آغاز کردن از مفردات برای علایم می‌باشد. مثلاً حروفی که در آواها طبقه‌بندی می‌شوند، تبعی هستند. در زبان حتماً لازم است تا آواهای آنرا طبقه‌بندی کنیم؛ ولی مفردات برای ترکیبات بوده و ترکیبات برای ارتباط می‌باشند. پس اصل در آنها ارتباط است.

۲- بررسی و تحلیل «مفهوم» بر مبنای قوم و بازگشت آن به نسبت

حال آیا مفاهیم نسبت هستند؟ آیا فرض عقلی دارد که مفاهیم، نسبت نباشند؟ اصولاً مفهوم، حاکی و دال بر محکی و منسوب به محکی است.

در او حاصل می‌شود، حالت در او وقوع پیدا می‌کند و آثارش آشکار می‌گردد.

یک انسان متوسل به صرف توجه به نام وجود مبارک سیدالشهدا(ع)، اشک او جاری می‌شود. چنین انسانی با کسی که هنوز برایش ملکه پیدا نشده است، کاملاً تفاوت دارد. مثلاً وقتی که یک فرد متوسل این جمله را می‌شنود: «ما ظلت مظلوماً» (یعنی هر چه زندگی کردم مظلوم بودم) با وقتی که یک کسی دیگر می‌شنود، کاملاً تفاوت دارد. عجیب است که شجاع‌ترین مرد عالم مظلوم‌ترین مرد عالم است! و آنهایی هم که به حضرت ظلم می‌کردند، زور و قدرتی و هیچ عرضه‌ای نداشتند.

پس درک از حالت متفاوت است. به عنوان مثال کسی که اهل دقت در حالات نباشد، ریا، عجب و مانند آنها را اصلاً واقع شدن ریا را متوجه نمی‌شود. البته نه اینکه چنین فردی ریا نمی‌کند بلکه شاعر به اینکه در حال ریا کردن است نمی‌باشد. مثلاً بچه‌ای همراه پدر و مادرش به حرم آمده است، در آنجا هم گریه و هم تبرز به گریه می‌کند و این حالت خودش را هم کاملاً برای دوستانش تعریف می‌کند ولی آن را ریا نمیداند.

اما یک شخصی که صحبت بزرگان را در مورد ریا شنیده باشد، بلافاصله در فکر می‌رود و مرتباً به خدا پناه می‌برد و از خدا می‌خواهد که ریا نکند و لذا می‌گوید: «خدایا تو را به احترام و نام مقدس این آقایی که من به زیارتش آمده‌ام، به من پناه بده از اینکه به غیر تو توجه نکنم. خدایا همانطوری که در قیامت از آتش پناه می‌دهی، الان هم از توجه به خودم و غیر خودم پناه بده». لذا وقتی از خدا خواست، خدا به او پناه

محکی، وجود مستقلی ندارد و نه تنها مفهوم از محکی وجود مستقل ندارد بلکه از درک محکی و از فهم محکی نیز وجود مستقل ندارد.

اصولاً فهم از محکی یا بوسیله آثار قابل ملاحظه است و یا اینکه می‌توان برایش زیاده و نقصان فرض کرد. اگر چنانچه بخواهید بوسیله نوع، چپستی آنرا بیان کنید و جنس و فصل را ترکیب کنید، حتماً نباید برایش اندازه بگوئید؛ یعنی باید حقیقت نوعیه‌اش ثابت باشد و نظر شما نسبت به مفهوم نیز باید ثابت باشد.

اما اگر به مطرح نتیجه رسیدید که نسبت به فهم از محکی، متصرف هستید آنگاه این پیش فرض این خواهد بود که فهم افراد مختلف، متفاوت بوده و دارای قابلیت زیاده و نقصان نسبت به درک از محکی می‌باشد. به عنوان مثال دو فیلسوف از ابده بدیهیات، دو درک دارند. «درک بالاجمال عرفی پذیرفته شده عمومی» که برای مخاصمه کافی است، «درک تخصصی» نیست، چراکه در درک تخصصی حتماً زیاده و نقصان وجود دارد. مثلاً وقتی درک از وجود، تخصصی بشود، اسمش فلسفه می‌شود. طبق قانون اندراج، کلیه قضایای فلسفی، مندرج در قضیه واحد می‌شود و کل آن قضایا به صورت یک دستگاه به یک تعریف تبدیل می‌شود؛ یعنی از درک یک فیلسوف نسبت به هستی، درک تخصصی از هستی حاصل می‌شود.

البته درک از حالات نیز این چنین است. یعنی اینکه یک فرد معمولی می‌گوید من ترسیدم با آنچه را که یک عارف می‌گوید، یکسان نیست. یک عارف، بلکه اش ترسیدن می‌شود یعنی به صرف توجه، ترس

می دهد و او را از ریا مصون می دارد. چون انسان نیازمند نمی تواند ریا نکند و یا عجب نداشته باشد ولی میداند که فقط خدا می تواند او را در جالی قرار بدهد که حال ریا نباشد. حال این فردی که این چنین دارای افتقار و نیاز است، نسبت به حالاتش، با کسی که در ابتداء راه است، فرق دارد.

۲/۳ - نفی شناخت و حکایت مطلقه عالم مفاهیم از عالم واقع برای غیر معصومین

هر چند که هر دو خودشان را محتاج خدا می دانند. «و ما انا لنا مع الله حالة» چه کسی می تواند حالات معصومین (ع) را بفهمد که چه بوده و یا چه هست یا اصلاً این فضولی است که بخواهیم بفهمیم حالات آنها چه هستند؟ چرا که سعه وجودی انسان اصلاً در این حد نیست.

کسانی که می گویند: «عالم مفاهیم کماهی حکایت از عالم واقع دارند و می توانیم زمین و آسمان را ارزیابی کنیم!» چنین افرادی خود و حالاتشان را نمی توانند ارزیابی کنند چه رسد به اینکه بخواهند به فکر ارزیابی زمین و آسمان بيفتند! این مفاهیمی که در دست دارید حتی برای ارزیابی خود شما به درد نمی خورد. مفاهیم نسبت به کدام واقعیت، حکایت مطلقه دارند؟ آیا مفاهیم از خود مفاهیم حکایت مطلقه دارند تا اینکه بگوئیم حدی را که شما قرار دادید تا انتها می توانید بروید یا حتی مفاهیم نسبت به خود مفاهیم حکایت مطلقه ندارند و شما خود آن نسبت را به وسیله امداد انجام می دهید؟ یعنی اگر حتی محکی، خود مفهوم باشد، برای شما تعریف خود مفهوم نیز مطلق نیست دیگر چه رسد به اینکه محکی آن یک واقعیت

دیگر باشد.

اصولاً انسان از واقعیت خیالی محض - که خود انسان نیز خیال کرده است - نمی تواند کشف مطلق داشته باشد. لذا شما در لوازم یک حد مفهومی، دچار مشکل می شوید و هرگز نمی توانید حتی یک قدم بردارید و باید از خدای متعال بخواهید تا بتوانید آن را هماهنگ کنید. با وجود اینکه این مسئله در رابطه با درک خود انسان نسبت به مصنوع خود انسان است که خود انسان در آنجا ایجاد نسبت کرده است، در عین حال در لوازم آن، در بن بست قرار دارد؛ یعنی درک مطلق از خود آن مفهوم ندارد چه رسد به اینکه نسبت آن به محکی واقعی خارجی باشد یا اینگونه مدعی بشود که محکی آن، حقایقی است که بالا و پائین وابسته و منوط به آن حقایق می باشند. حال ما هم در عالم ذهن از این حقایق بوسیله «الفکر حركة من المبادی البادی الی المرادی» یک نظامی درست می کنیم که میتوان زمین و آسمان را بوسیله آن ارزیابی کرد! دیگر چه رسد به اینکه بحث کنیم آیا معراج، خرق و التیام افلاک لازم دارد؟! آیا اگر معاد، معاد جسمانی شد اینگونه است و...

۲/۴ - نسبت حکایت مفاهیم به محکی از طریق حقیقت فرعی و دوئیت حقیقت نوعیه و حقیقت شخصیه و نفی تطابق ایندو

مفهوم از جهت نسبت آن به محکی دلالت مفهوم حتماً منسوب به میزان درک است، پس هر تعریفی از درک، حکومت دارد، بنابراین منسوب به تعریف از درک است. تعریف از درک به وسیله حقیقت نوعیه - و نه حقیقت شخصیه - انجام نمی گیرد. لذا با

(س): قبلاً فرمودید: حقیقت نوعیه ربطی به خارج ندارد و فقط ظرف تعین است. ربط به معنای کشف است یعنی در خارج حقیقت نوعیه...

(ج): نه، معنایش این است که حقیقت نوعیه با خارج ربط بالاجمال دارد اما هرگز ربط بالتفصیل و یا ربط به تطابق - تطابق مطلق که ادعا می‌کنید - ندارد. ربط بالاجمال یعنی یک مابه‌الاشتراکی دارد...

(س): آیا واقعاً ربط بالاجمال دارد و آن ربط بالاجمال به چه معناست؟

(ج): ربط بالاجمال یعنی اینکه دو چیز یک مابه‌الاشتراک و یک مابه‌الاختلافی دارند؛ یعنی در اثر یک آثار متحدی (آثار جسمیت) با هم دارند و ترکیب این دو تا نیز آثار مختلفی نیز دارد. مثلاً در وجود هر فردی دو اثر ترکیب می‌شوند و از ترکیب آن دو اثر، یک چیز دیگری بدست می‌آید که هیچ یک از آن دو اثر اولی نمی‌باشد. به عبارت دیگر از ترکیب دو اثر یعنی از ترکیب مابه‌الاشتراک الف با ب و مابه‌الاختلاف ب با الف، ج بدست می‌آید که یک امر سوم است و لکن متناظر و متناسب می‌باشند چون مابه‌الاختلاف دوشی را آورده‌ایم که در اثر مابه‌الاختلاف و مابه‌الاشتراک بودند.

۳ - پیدایش درک از تأثیر قوه‌ی سنجش از آثار روحی، ذهنی، عینی (عالم متناسب نه کشف و نه تطابق)

درک شما - یعنی تأثیر شما - از اثر یا نفس و یا ذهن خودتان (قوه‌ی سنجش) یا شیء خارجی، برای شما یک عالم متناسب در اجمال می‌سازد نه کشف و یا تطابق.

توجه به عجز از درک حقیقت شخصیه بوسیله جنس و فصل، طبیعی است که مفاهیم نسبی می‌شوند. آنچه بیان شد بنا بر مبنای قوم بود. دوباره استدلال را علی‌المبنا تکرار می‌کنم.

دلالت مفهوم، منسوب به درک است و درک حقیقت نوعیه هم غیر از درک حقیقت شخصیه می‌باشد چرا که واقعیت خارجی، حقیقت شخصیه دارد و نه حقیقت نوعیه؛ یعنی دیگر مابه‌الاشتراک و مابه‌الاختلاف مطرح نیست بلکه تعین دارد، محکی نمی‌تواند تابع درک از حقیقت نوعیه نباشد و درک از حقیقت شخصیه را داشته باشد. واقعیت به معنای تعین با خصوصیات من جمیع الجهات است.

بنابراین مفهوم از طریق حقیقت نوعیه به محکی منسوب می‌شود نه اینکه مفهوم نسبت به محکی مطابقت پیدا کند. یعنی تناظری درست می‌شود که پس از حذف خصوصیات شخصیه صحیح است گفته شود: تناظر متناسبی می‌باشد.

۲/۵ - پیدایش تناظر از آثار در ملاحظه وجه‌الاختلاف و وجه‌الاشتراک و حفظ حقیقت نوعیه

تناظر متناسب به معنای تناظر منسوب است و لو از مفاهیم نظری باشد. حالا این تناظر منسوبی که از محکی...

(س): چرا این مفهوم، نسبت دارد اما مفهوم دیگر به خارج نسبت ندارد؟ اگر چنین است چرا نمی‌توان هر مفهومی را به هر چیزی منسوب کرد؟

(ج): برای اینکه گفتید: مابه‌الاختلاف و مابه‌الاشتراک را می‌آوریم و حقیقت نوعیه را در آن حفظ می‌کنیم.

به انسان وحی نمی شود. لذا باید استضاءه به نور ائمه طاهرين (ع) و نسی اكرم (ص) نمائیم. طریق این استضاءه هم فقط بوسیله ذکر و دعا نیست. اینکه می گویند: گوشه ای می نشینیم و ذکر می گوئیم تا علی بن ابیطالب (ع) با ما حرف بزند، معنا ندارد. بلکه باید آنگونه که خواسته اند، انسان باید اطاعت کند نه آنگونه که خود انسان می پسندد اطاعت کند. چون بناست اطاعت بشود و تولی باشد. لذا انسان باید به سراغ کلمات وحی و جمع بندی و نسبت بین آنها برود و ذهنش را برای فهم در منطق استناد ببرد و بعد برای پیاده کردن تلاش کند. چون از انسان خواسته اند که باید دنبال پیاده کردن و مقابله با دشمنان دین باشد.

پس اثر اراده و طلب انسان یعنی اثر تولی، اختیار و نحوه تعبد انسان از مجاری مفاهیم به طرق عینیت می آید ولو در باب اجتهاد از کلمات وحی باشد. این از یک طرف مطرح است و خیلی هم وزن می باشد. از طرف دیگر، اثر از خارج دوباره در تمام سطوح به طرف اختیار انسان بر می گردد.

حال خارج اعم از اختیار انسان یا اختیارات دیگران در نظام ولایت است و یا خارج، محوری است که اختیار انسان بوسیله آن نور، استضاءه می کند و این همان شاء خدای متعال و شاء و شفاعت معصومین (ع) است. هم چنین خارج، مراتب نازلتر از اختیار انسان (نظام اختیارات مردم عادی) و در سطح پائین تر از آن کلمات و سپس روابط اجتماعی، بسترها، عینیت، اشیاء و محسوسات و خلاصه کل آنچه خارج از اختیار انسان قرار دارد می باشد. همه اینها در اختیار انسان اثر می گذارند؛ یعنی یک نسبتی بین تولی شما و کل

۳/۱- «ادراکات» وسیله ارتباط انسان و اعمال اراده و هماهنگ شدن انسان نسبت به خارج

حال ادراکات انسان چه خاصیتی دارند؟ خاصیت ادراک این است که برای اعمال اراده انسان، طریق و راه است. اعمال اراده انسان نسبت به خارج به معنای هماهنگ کردن انسان با خارج است، پس ادراک با حفظ نسبی بودنش، یک وسیله ارتباطی است. غایتی را که انسان دنبال آن می باشد با توجه به نسبتی که به او مهلت داده می شود، از این راه و از این نسبت می تواند عبور بدهد یعنی ادراک انسان مجرای اراده انسان می شود. البته مجرای اراده یک فرد در برابر مجرای دومی که در طرف مقابل هست.

حال مجرای اول و دوم چه هستند؟ مجرای اول، راه برای اثر اراده و طلب انسان از خارج است. به عبارت دیگر انسان چون می خواهد تصرفاتی بکند لذا بدین وسیله راه برای تصرفاتش می گشاید. پس اثر اراده انسان بر خارج از این راه حاصل می شود. این مطلب، بسیار مهم است و مطلبی که شدیداً نسبت به آن تأکید می شود، همین مطلب است.

۳/۲- پیدایش نسبیت و جایگاه تصرف انسانها در نظام ولایت از داد و ستد اختیارات وی در رابطه با فاعلهای محوری، فاعلهای تصرفی و فاعلهای تبعی

اینکه برخی می گوید من چون ایمان دارم و تقوای من چنین و چنان است و لذا کاری به مفاهیم و سنجش ندارم! کاملاً سخن غلط و ناروایی است. مگر بنا نیست انسان مناسک بندگی خدا را اجرا کند؟ اولین راه برای اجرای مناسک الهی، تعبد انسان نسبت به وحی است. شهود و امثال آن هرگز مطلق نیست. چرا که

حرکتهای اختیار می‌باشد و یک نسبت دیگری بین اختیارات دیگران و اختیار شما وجود دارد. دوباره مطلب را بیان می‌کنم.

شما منسوب به منزلت نسبت هستید. در یک داد و ستد، اختیار شما یک داد و یک انجام و یک عملی دارد که از مجرای کیفیت (مفاهیم) می‌گذرد. هم چنین اختیار شما یک «ستد»ی دارد یعنی ارتباط دیگری دارد که ناشی از ارتباط کلیه اختیارات دیگران (اعم از اختیارات محوری، تصرفی و تبعی) با اختیار شما و آثاری که به طرف اختیار شما می‌آیند، می‌باشد. در این نسبت معلوم می‌شود که جایگاه شما در کجای نظام ولایت قرار دارد.

۳/۳- مفاهیم مبرز اولین مرتبه ابزار شدن و نحوه تولی انسانها و ابزار و شاخصه هماهنگ یا ناهماهنگ بودن در نظام

پس مفاهیم از یک سو بسیار کار آمد است. چرا که اولین مرتبه ابزار شدن و مشخص شدن و متعین شدن نحوه تولی بوسیله مفاهیم صورت می‌گیرد یعنی معلوم می‌شود که آیا تولی فرد هماهنگ و با یا هماهنگ است، اگر ناهماهنگ بود، تجلد می‌کند که هماهنگ است لذا پائین تر می‌آید و با آن ارتباط برقرار می‌کند و یا بر می‌گردد و تولی اش را تصحیح می‌کند؛ یعنی آنجایی که انسان برای نحوه تولی به شاخصه می‌رسد و اینکه آیا می‌تواند به وحدت و کثرت برساند یا خیر، به عنوان اولین پله، مفاهیم است به عبارت دیگر آنجایی که اولین اثر اختیار ظاهر می‌شود که قابل لحاظ وحدت و کثرت آن می‌باشد. در اینجا از اجمال حالت و حساسیت و اضطراب و تردید و قاطعیت خارج شده و به تبیین و

تعین می‌رسد.

بنابراین مفاهیم نسبتی بین اختیار و تصرفات انسان است. حال از مفاهیم چگونه تعریف ارائه می‌شود؟ حکایتی که از آن صورت می‌گیرد چگونه است؟ تعریف مفاهیم نیز خارج از این دستگاه نیست. یعنی تعریف انسان از مفاهیم، همان مسانخت مفاهیم با تولی انسان می‌باشد. حال اگر سئوالی هست مطرح کنید.

۴- پرسش و پاسخ به سئوالات

(س): سئوال اساسی که از جلسه قبل باقی مانده بود این است که اگر ما بپذیریم هر دو مفهوم اعتباریات و حقیقیات، نسبت هستند و زیر بنای آنها نسبت می‌باشد، در واقع معنایش این است که مفاهیم برای نسبتی تولید می‌شوند؛ یعنی ابتداء به کارآمدی آنها توجه کنیم و آنگاه از زاویه کارآمدی آنها توجه کنیم و آنگاه از زاویه کارآمدی بگوئیم مفاهیم نسبت اند؛ یعنی حتماً مفهوم بین مبداء و مقصد است و ممکن نیست مفهوم بین مبداء و مقصد نباشد حال اعم از اینکه حقیقی یا اختیاری باشد.

(ج): در بحث این جلسه حکایت از محکی واقعی نیز این چنین شد. در جلسه گذشته بیان شد که اصل حرکت انسان برای فهم، به خاطر یک قصدی صورت می‌گیرد یعنی وقتی انسان به یک چیزی توجه می‌کند،

لا عن شعور اتفاق نمی‌افتد بلکه حتماً عن شعور واقع می‌شود. از طرفی افعال نیز لا عن شعور نیست، شاعر بر این مطلب است.

(س): یعنی لا عن اختیار نیست یعنی اینگونه

نیست که اختیار صفر باشد.

(ج): به عبارت دیگر نمی توان گفت دیوانه و عاقل یکسان می فهمند و فکر همه یکسان بوده و به امور یکسان «توجه» می کنند. «توجه» همان وجه اختیار بوده و غیر از انتخاب است، در حقیقت و ذات توجه نسبت به همه، به یک وجه واحد می رسد.

آنچه تاکنون بیان شد مربوط به گذشته بوده و در این جلسه فقط مبحث «بین مبداء و مقصد» را اضافه کردیم و گفتیم: اصولاً آیا انسان می تواند با محکی - واقعیتی که هست - قبل از درک ارتباط پیدا کند یا خیر؟ از آنجا که مفهوم، حاصل عمل فهم است، پس تعریفی را که درباره آن ارائه می کنیم، تابعی از فهم از محکی است. حالا اگر گفتید: فهم به تأثیر بر می گردد معنایش این است که فهم به ارتباط خارج با انسان (ارتباط اختیارات دیگران به اختیار فرد) بر می گردد از طرف دیگر مفهوم هم از ارتباط انسان با خارج بدست می آید.

(س): آنچه نیاز به توضیح دارد این است که در مفهوم، داد و ستد اختیار چگونه است؟ به عبارت دیگر آیا مفهوم ابتدائاً تأثیر است یا ارتباط اراده انسان است؟ یعنی آیا مفهوم از آن طرف شروع می شود؟

(ج): از آن طرف، اثر تأثیر مطرح است، از هر جا که انسان خود آگاه می شود و می خواهد تأثیر را مقدمه تأثیر قرار بدهد...

(س): آیا تا آنجایی که انسان خود آگاه نیست، مفهوم نیست؟

(ج): خیر، بلکه تأثیر است. از آنجایی که انسان به فعالیت شروع می کند یعنی شناخت حاصل می شود، البته تأثیر می تواند همیشه نا خود آگاه نیز باشد یعنی

برای آن تقسیم و تحلیل نداشته باشیم، یعنی انفعال...

(س): این مفهوم نیست. یعنی فهمی هم در اینجا محقق نشده است.

(ج): بلکه انفعال در اینجا محقق می شود، چرا که تأثیر غیر بر شما برابر با انفعال شما است، اعم از اینکه در مرتبه حالت، نظر و یا در مرتبه حس باشد.

حجة الاسلام حسینیان: کل کلاسهای آموزشی، تأثیر غیر بر انسان است.

(ج): مادام به امری تبدیل نشده باشد که می تواند بر غیر تأثیر بگذارد. مثلاً یک فردی را در کلاس درس فیزیک می بریم که در آنجا فیزیک در یک سطح بالا هم تدریس می شود و ابزار آزمایشگاهی هم بسیار دقیق هستند. این فیزیک دان با زبان انگلیسی حرف می زند. ابزارهای هم قبلاً در ارتکازات آن فرد نیست، او هم یک فرد با شعوف، فتن و قوی است و می خواهد درس را به خوبی بفهمد، از طرفی هم ولی فقیه به او دستور داده که به آزمایشگاه فیزیک هسته ای برود و برایش گزارش تهیه کند تا آن گزارش را برای مرکز تولید سلاحهای هسته ای بفرستد. اما متأسفانه آن شخص پس از اینکه در کلاس درس حاضر می شود، چیزی را نمی توند بفهمد. حال اگر به او گفته شود که چرا از کلاس درس فیزیک گزارش نمی دهی؟ می گوید برای اینکه تا به حال اصلاً چیزی نفهمیده ام چون اصلاً زبان آنها را نمی فهمم و کلاً گیج شده ام.

چنین شخصی از جهت دارا بودن ضمیر ناخود آگاه مانند کسی است که وقتی دکتر به او می گوید شما را چه شده است؟ می گوید: نمی دانم که مرا چه شده است، دلم شور می زند، آرام و قرار ندارم.

را کاملاً یاد می‌گیرد و سپس فیزیک می‌خواند تا تأثیراتش منظم بشود و بعد می‌رود، کاملاً فرق دارد. چرا که در صورت دوم می‌گوید: اساس کار آنها در این بود هر چند می‌خواستند که نگویند ولی من حدس زدم که چیست حالا شما هم این کار را انجام بدهید درست می‌شود.

پس درک انسان از محیط - اعم از محیط عینی حسی، محیط مفهومی و محیط روحی و تعلقات باشد - تفاوت دارد و به عبارت دیگر نسبتهای تأثیری بر انسان و نسبتی که بین اختیار یک فرد و اختیار دیگران وجود دارد متفاوت است.

حجة الاسلام میرباقری: ... یکی را نسبت کشفی و دیگری را نسبت فرضی میدانند.

(ج): این بنا به تعریفی است که قبل از آن نسبت به فهم دارند یعنی هر تعریفی را که نسبت به فهم داشته باشند در اینجا جاری می‌شود. منتهی باید به یک نکته مهم توجه داشت که در اینجا فهم از تأثیر را...

(س): یعنی هم تعریفی که از این دو نوع نسبت می‌کنند - که به تعبیر شما تعریف بالآثار است - متفاوت است و هم مکانیزمی که برای آن ارائه می‌کنند. البته بحث مکانیزم آن اجمالاً انجام شده است...

(ج): مهمترین بحث، مبحث ارزش مفاهیم حقیقی و اعتباری است که در حجیت مطرح است. (س): در آن دستگاہ، مفاهیم حقیقی دارای ارزش بیشتری است...

(ج): اگر ارزشمندتر باشد ما نیز قبول داریم که بعضی جاها بگوئیم ارزشمندتر و بعضی جا ارزشمندتر نیست. مهم این است که قوم می‌گویند: عین ارزش است اما ما می‌گوئیم ارزش مفاهیم حقیقی و اعتباری،

می‌گوید: حالا چه می‌خواهی؟ می‌گویی: اگر می‌دانستم که چه می‌خواهم، دیگر به شما مراجعه نمی‌کردم. روانکاو شروع می‌کند تا تأثیرات او را شانه کند. وقتی شانه می‌کند، مثل موی سر پتی که شسته و صاف شده باشد، حالا وقتی که دست روی سر و یا محاسن می‌کشد دیگر درد نمی‌کند، بلکه حتی احساس ابتهاج هم می‌کند ولی در این حالت به شرطی که نگوید: «من یکی و خان هم یکی». حال که خدای متعال به تو عنایت کرده و تو را قادر به نظام‌سازی کرده است، دیگر نباید ادعا کنی که می‌توانی نظام‌سازی کنی و خدا را ارزیابی کنی!

س: در اینجا اصلاً ارتباطی برقرار نشده است و حال آنکه فرض این است که ابتدا باید ارتباط برقرار شود.

ج: نه، ارتباط تأثیری هست.

س: ارتباط تأثیری نیست...

ج: ارتباط تأثیری هست چون می‌گوید: «گنجی شده‌ام». از طرفی هم صدای استاد را می‌شنیده اما فقط نمی‌توانسته بفهمد.

س: یعنی تأثیر فهمی حاصل نشده است نه تأثیر گوش...

ج: احسنت! می‌گویم: حتی دو کلمه را نتوانستی حفظ کنی؟ می‌گویی: خیر، چون خیلی سریع حرف می‌زدند و من نمی‌شنیدم. می‌گویم: از آنچه دیده‌ای، روی تابلو رسم کن، می‌گویی: من چه چیزی بنویسم؟! س: یعنی متأثر نشده است. چون اگر متأثر شده بود...

ج: نه، چون تأثیر شخص در صورتیکه ابتداء زبان

کارآمدی دارند اما آنها ارزش را به معنای تطابق اشیاء
کماهی تلقی می‌کنند.

(س): پس در اعتباریات نباید ارزشی به این معنا
برای مفاهیم قایل باشند؟

(ج): احسنت! لذا می‌گویند اعتباریات فاقد
معنای کشف از واقع هستند.

در مباحث آینده مطرح خواهد شد که اگر بخواهیم از
مفاهیم حقیقی بدلیل کارآمدی آنها بحث کنیم، باید در
مفاهیم اعتباری بحث شود یعنی انسان یک جهانبینی
دارد که ما حاصل آن احکام توصیفی، ارزشی و دستوری
است، از این سطح پائین‌تر، کارآمدی در سطح
قانونگذاری مطرح است و از آن پائین‌تر هم کارآمدی
برابر نظام کفر است که در مبحث شناخت بیان گردید.
(و آخر دعوینا ان الحمد لله رب العالمین)

نسبی است. یعنی ارزش نسبی را برای هر دو دسته از
مفاهیم قایل هستیم و نه ارزش تام و حقیقی. آنها
می‌گویند: کشف حقیقت کماهی است ولی ما قابل به
ارزش نسبی هستیم.

(س): البته منظور از ارزش در نزد قوم، کارآمدی
مفاهیم است یعنی می‌گویند مفاهیم از نظر کارآمدی
مطلق است به لحاظ اینکه کشف...

(ج): نه درک از خود مفهوم نیز نسبی است؛
یعنی نه فقط درک از محکی واقعیت است بلکه حتی،
خود واقعیت مفهوم ذهنی را نمی‌توان مطلق ملاحظه
کرد لذا در لوازم آن...

(س): آیا مقصود از ارزش، کارآمدی این مفاهیم
است؟

(ج): ارزش یعنی اینکه مفاهیم در مسیر بندگی

فلسفه اصول

طبقه‌بندی مفاهیم

«رابطه بین شناخت و حجیت»

استاد: حجة الاسلام والمسلمین حسینی الهاشمی تنظیم از: گروه پژوهشی - کارشناسی اصول فقه دفتر فرهنگستان علوم اسلامی

بررسی سه دیدگاه مبنائی پیرامون فهم از دین

فهرست:

- ۱ - جمع بندی و مروری بر مباحث گذشته ۱
- ۱/۱ - ثمره تکیه به «نظام یقین در علم اصول»، دستیابی به قدرت ولایت بر محیط اجتماعی در مقابل کفار ۱
- ۱/۲ - ضرورت برخورد برهانی و استدلال به مفاهیم پایه در علم اصول، برای قاعده‌مند شدن آن و تفاهم با غیر ۲
- ۱/۳ - ضرورت بررسی تعریف از فهم برای دستیابی به منطق برتر در قدرت تصرف، هدایت، کنترل ۳
- ۲ - بررسی سه مبنای منطقی در مواجهه با فهم از دین ۴
- ۲/۱ - دیدگاه اول: رجوع ساده و عرفی به لسان مخاطب در فرهنگ فهم دینی ۴
- ۲/۲ - دیدگاه دوم: دید «هرمنوتیک» یا زبان‌شناسی حسی و تجربی در فهم از دین ۵
- ۲/۲/۱ - تبعیت ابزارهای عاطفی از جمله دین و ابزارهای نظری و ابزارهای عینی از تکامل حسی ۵
- ۲/۲/۲ - اصل بودن توسعه نیازمندیها در تغییر و تحول ابزارهای ارزشی، نظری و عینی ۶
- ۲/۲/۳ - تبیین تأویل حسی و مادی از دین و اعتقادات دینی بر اساس نظریه «هرمنوتیک» ۷
- ۲/۳ - دیدگاه سوم: تکامل حجیت در استنباط از دین با رعایت سه اصل «تعبد، تقنین، تفاهم» ۷
- ۲/۳/۱ - ارتباط به خدای متعال، محور توسعه نیازها و اختیار یا «تولی و ولایت» موجد نیازها و

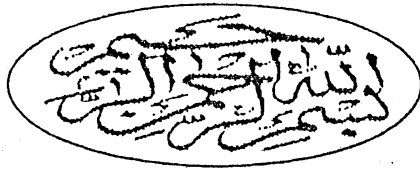
۸- نفی اصل بودن محیط، در ایجاد نیازها.....

۳- تبیین بت پرستی مدرن نسبت به قوانین علمی برای رفع حوائج مادی.....

۴- فرق بین فلسفه شدن هگل و فلسفه شدن انیشتین و بیان علت غلبه فلسفه نسبیّت بر فلسفه تضاد.....

۵- جمع بندی دیدگاه سوم در نگاه به ادبیات شرع.....

نام جزوه:	فلسفه اصول
اسستاد:	حجة الاسلام والمسلمین حسینی الهاشمی
پیااده کننده:	برادر ابراهیم نیک منش
عنوان گذار:	حجة الاسلام صدوق
ویراستار:	برادر ابراهیم نیک منش
کنترل نهائی:	حجة الاسلام رضائی
تاریخ جلسه:	۷۹/۲/۱۰
حروفچینی و تکثیر:	خانم رضوانی
تاریخ انتشار:	۷۹/۲/۲۹
کد بایگانی کامپیوتری:	۰۱۰۹۲۰۳۲
زمان جلسه:	۶۰ دقیقه



بررسی سه دیدگاه مبنائی پیرامون فهم از دین

۱- جمع بندی و مروری بر مباحث گذشته

حجة الاسلام میرباقری: در جلسات گذشته «مفهوم» به «نسبت» تعریف شد اما اگر یک نکته روشن تر شود - گرچه نتوان آنرا فهرست آینده بحث تلقی کرد - اینکه اساساً چه نسبتی میان این بحث و بحث اصول وجود دارد؟

(ج): بحث اصول یا بحثهای گذشته، کدامیک؟

(س): منظور بحث اصول است. لذا بایست دید

این بحث چگونه با مباحث قبلی مرتبط می شود؟

(ج): مناسب است که روی این بحث دقت

بیشتری صورت گیرد. قبلاً بحث «حجّت» را به «یقین مقنن» و «تسلیم بودن نزد شارع» تمام کردیم و لذا مقنن شدن در واقع «نسبت» بین یقین و خود مفهوم نسبت خواهد بود. به تعبیر بهتر یقین به تنهایی نمی تواند کار را تمام کند. خوب دقت کنید که نظام یقین بعلاوه یقین،

نظام نسبت را وارد بحث می کند.

۱/۱ - ثمره تکیه به «نظام یقین در علم اصول»، دستیابی

به قدرت ولایت بر محیط اجتماعی در مقابل کفار

قبلاً در قسمت اول بحث (در باب حجیت)

تسلیم بودن به مولی و بحث نظام یقین - و نه خود یقین -

را تمام کردیم. اما مناسب است که همین جا ثمره النزاع

را تبیین کنم (هر چند که در مباحث گذشته نیز روی آن

زیاد بحث شد) و آن اینکه یقینهای متشکّلت و متناقض،

علت ناهنجاری عرفانی و اصولی (یعنی فقهی) و به

یک معنا فلسفی شده است و همین عدم هماهنگی

است که تفاهم اسلامی را دچار ضعف نموده است.

یعنی نه عرفا با هم تفاهم دارند و نه فقهاء و فلاسفه و نه

سه قشر مزبور با یکدیگر بلکه صرفاً در یک رفتار

گروهی عمل می کنند و نه در یک رفتار سازمانی. بر

خلاف دشمن آنها که در باطل خود به رفتار سازمانی

چنین امری نیست! از این مطلب می‌گذریم و وارد بحث می‌شویم.

۱/۲ - ضرورت برخورد برهانی و استدلال به مفاهیم پایه در علم اصول، برای قاعده‌مند شدن آن و تفاهم با غیر یک بحث، مربوط به «حجیت» و یقین بود که تمام شد اما همان، پایه اصلی سایر مباحث بود. سپس یک مرحله دیگر از بحث را آغاز کرده و وارد اصول - و نه فلسفه اصول - شدیم تا نیازمند استدلال برای اصول - نهایتاً در بخش مبانی آن - باشیم. اولین بحث هم بحث «تعریف» بود که هر چند آقایان به یک تعریف جامع و مانع دسترسی پیدا نکردند اما لافل به جهتی که نتیجه و ثمره را افاده می‌کند دست یافتند. گفته شد که این درست نیست و باید برای استدلال، کبرای کلی واحد آورد که همین کبری، موضوع علم اصول را درست می‌کند. اصولاً هر علم استدلالی، نیازمند کبری است گر چه موضوع آن هنر باشد ولی در هر حال موضوعاً استدلال بدون کبری، ممکن نیست.

پس از اتمام بحث موضوع علم اصول گفتیم که اثر آن تنها هنری و آموزشی نیست بلکه اثر آن در تفقه نیز ظاهر می‌شود. یعنی هر گونه تغییری در حدّ تعریف موضوع، دخالت مؤثری در اصول متفرعه دارد و هر گونه تغییری در هر استنباطی از اصلها بمنزله آدرس بندی نیست تا بتوان گفت اگر قرار باشد این منزل خراب شود کاری به منزل دیگر در کوچه جنبی ندارد! بلکه چنین است که هر گونه تغییر در هر یک از اصول، بمنزله انعکاس و ابستگی هر یک از آنها در دیگر اصلها و تأثیر آن در مبانی است؛ یعنی بایست از وحدت و کثرت نظام علم اصول سخن گفت.

رسیده‌اند است لذا از قدرت برنامه ریزی و قدرت محدث شدن در تغییر ساختارها و به تعبیر دقیقتر از «قدرت ولایت بر ایجاد محیط اجتماعی» برخوردار است. این بزرگترین خطر نسبت به اسلام است.

اصولاً یقینهای غیر مقنن از چنین طبیعی برخوردار است. یعنی زمانی که نسبت بین یقین و خود مفهوم نسبت و به تعبیر بهتر، نسبت میان حالت و سنجش یا حالت و نسبت معین نشود طبیعی است که رابطه میان اختیار و معقولیت اختیار نیز قطع می‌شود و البته بهتر است که بگوئیم متزلزل می‌شود. این امر برای بندگی خدا مضر است چرا که حالت، به اختیار بازگشت می‌کند و سنجش و نسبت و ضعیف بودن ارتباط بین این دو بگونه‌ای می‌شود که اولین پایه «نظام» عملاً ایجاد نمی‌شود. آثار اجتماعی این معضل هم همان اموری است که امروزه مشاهده می‌کنید. یعنی آنها ساختارهای محیطی را می‌سازند ولی ما در آنها واقع می‌شویم. ساختارهایی را هم که خود بسازیم در برابر آن ساختارها منفعل و عملاً مصحح آن ساختارها می‌شود؛ ساختارهایی مثل مرجعیت، اجتهاد، مدرس بودن، سطوحی را برای طلاب معین کردن و اینها همه توسط ما ساخته شده است ولی این ساختار نظری بجای آنکه از قدرت و صلابت لازم برخوردار باشد و ساختارهای عینی را به خود مشروط کند خود به آنها مشروط می‌شود و سپس ابزار مشروط کردن آنها نسبت به هر ساختاری که قرار است تولید شود می‌گردد! مثلاً اگر قرار باشد یک نظام بانکی اسلامی ارائه شود و بر انتساب آن به اسلام نیز پافشاری گردد در همان قدم اول، این «حوزه» است که می‌گوید اصولاً اسلام، متکفل

نیز حاصل نمی‌شود. ولو علم، علم هنر یا موسیقی نیز باشد زمانی که استدلال می‌شود تا بتوان به دیگری گفت که دلیل تو درست نیست و یا بر ادعایت دلالت ندارد یا دارد مشخص می‌شود که مواد شما مفروض است بسیار خوب ما هم مواد را مفروض می‌گیریم. بنابراین بمحض آنکه بتوان نسبتی به این ماده داد و «دارد» یا «نداردی» را تمام کرد مشخص می‌شود که ما نیازمند یک کبری کلی هستیم.

۱/۳ - ضرورت بررسی تعریف از فهم برای دستیابی به منطقی برتر در قدرت تصرف، هدایت، کنترل

در ارائه بحث سراغ اشکال «اعتبار» رفتیم. در این خصوص بایست توجه داشت که ما یک اشکال مهمی را در مورد «فهم» مطرح کردیم. اما چرا بحث را از اعتبار به فهم، منتقل کردیم؟ زیرا به نظر قوم، مفاهیم یا حقیقی است و یا اعتباری؛ یعنی در نزد ایشان مفاهیم دو دسته‌اند و از طرفی می‌دانید که مفهوم، موضوع فهم است.

اما خود فهم چه نقشی دارد؟ با توضیح فهم واضح شد که اولاً اینطور نیست که بتوان کشف را پذیرفت به این معنا که پرده به کناری رود تا ما حقیقت را بتوانیم ببینیم! چرا که تعریف هر چیزی یا به اثر است و یا به خود شیء متغیر، و تعریفی که به جنس و فصل باشد در واقع تعریف به اثر است. یعنی تعریف به مابه‌الاشتراک و مابه‌الاختلاف است. مابه‌الاشتراک همان جنس و مابه‌الاختلاف، همان فصل است. پس حدّ تام - که بر مبنای قوم بیان تمام حقیقت است - تعریف به اثر را ارائه ده می‌دهد و نه تعریف به ذات شیء را. چون در شیء متغیر نمی‌توان بالمرّة با این

پس اولاً بحث در خصوص موضوع علم اصول، بحث بسیار مهمی است چرا که در تفهّم، دخالت دارد و ثانیاً این علم حتماً دارای موضوع است اما نه بدلیل وحدت جهت بلکه بنا بر ضرورت کبری کلی در علم استدلال؛ لذا نیازمند یک نظام کبریات است. بنابراین نبایست آنگونه که معمول برخوردار با موضوع علم اصول است برخوردار شود.

اما پس از موضوع علم اصول، بحث «وضع» را آغاز کردیم و گفتیم جایگاه آن چیست؟ دیدیم که آقایان وضع، واضع و موضوع له را مورد توجه قرار داده‌اند اما ما وضع موضوعاً، موضوعات و آثار وضع را مورد دقت قرار دادیم. در اینجا ضرورت پیدا کرد که ببینیم مفاهیم اعتباری چه نقشی دارند و موضوعاً وضع چیست؟

حجة الاسلام شاهرودی: آیا این «استدلالی» را که می‌فرمائید «برهانی» است؟

(ج): بله

(س): اگر برهانی باشد آنها که علم اصول را

برهانی نمی‌دانند.

(ج): منظور برهان منطقی نیست بلکه استدلالی

است که صرفاً به اسکات خصم منجر می‌شود. اصولاً برهان بمعنای گرفتن مواد از بدیهیات عقلی، مورد نظر ما نیست بلکه از هر جا که این مواد اخذ شود فرقی نمی‌کند، لذا می‌توان از این ماده استدلال کرد و آنرا در قیاس آورد اما بایست لوازم آن را بتوانید ببینید و این امری مفروض است. حال لازمه دیدن لوازم آن، وجود کبری و مستند است. یعنی ما یک سند داریم که همین مواد مفروض است و یک مستندی است که همان کبری عقلی است که اگر بر آن کبری تکیه نکنید نتیجه

اصول را تحت پوشش قرار می‌دهد بلکه مباحثی را که بعداً می‌گوئید مباحث عقلی است باز تحت پوشش قرار می‌گیرد.

۲/۱ - دیدگاه اول: رجوع ساده و عرفی به لسان مخاطب در فرهنگ فهم دینی

یک دیدگاه این است که در انسباق و عدم انسباق، اطّراد و عدم اطّراد و صحت سلب و عدم صحت سلب و آنچه در اصول لفظیه گفته می‌شود مرتباً به اهل لسان مراجعه شود. اما دیدگاه دیگر این است که ببینم شارع چه می‌فرماید. اساساً سه دیدگاه در اینجا مطرح است:

۱ - رجوع ساده به عرف.

در فهم الفاظ و همچنین در فهم لوازم عقلائی و نهایتاً در ملازمات عقلی باید به طرف (لسان مخاطب) رجوع شود. پس این دیدگاه اول است کما اینکه سلف صالح چنین عمل کرده‌اند. یعنی فرهنگ فهم دینی چنین بوده است.

از این دیدگاه پرهیز شدیدی نسبت به این امر صورت می‌گیرد که فرمایشات شارع مقدس بر این شیوه تفسیر شود که بخواهیم مطابق با تغییرات زمانه و وفق لسان اهل زمان، آنها را ببینیم؛ یعنی اهتمام بر اینکه لسان مخاطب چه بوده است؟ برای فهم لسان مخاطب هم توسط امثال مرحوم سید رضی (ره) تا ۸۰-۷۰ مورد احصاء صورت گرفته است که مثلاً عرب طبق فلان شعر، کلمه «الی» را در آیه شریفه «فاغسلوا وجوهکم و ایدیکم الی المرافق» بمعنای «من» گرفته است. این تلاش بمعنای استقراء و تفحص پیرامون لسان اهل مخاطب است.

تعریف، در تغییر آن مؤثر بود. بلکه اصولاً تعریف به نظام متغیرها و نسبت بین آنها، امکان می‌دهد که از موضوع متغیر، تعریفی ارائه دهیم. حال موضوع متغیر ما در هوشمندی و حافظه، تغییر می‌کند. لذا اگر کسانی آنها را تعریف و در آن، قدرت تصرف پیدا می‌کنند این تعریف، به جنس و فصل نیست. چون اساساً کسی که قدرت تصرف پیدا کند تعریفش نسبت به کسی که از قدرت تصرف، هدایت و کنترل آن برخوردار نیست اولی است.

چه اینکه از فهم، هر دو دستگاه، دو تعریف مختلف ارائه می‌دهند یکی از آنها نمی‌تواند آنرا موضوع تغییر قرار دهد اما دیگری می‌تواند آنرا موضوع تصرف خود قرار دهد و واضح است هر دستگاهی که چنین قدرتی را دارد نظرش ادق از دیگری است.

با این وصف، آن تعریف از فهم به کنار رفت. اما ببینیم تعریف از موضوع فهم (یا مفهوم) چگونه است؟ می‌دانید که موضوع فهم، همان مفاهیم هستند که در آن دستگاه به حقیقی و اعتباری تقسیم شد اما ما گفتیم که نه حقیقی آن به معنای حقیقی است و نه اعتباری آن به معنای اعتباری، چرا که اصلاً خود تعریف «مفهوم»، چیزی جز «نسبت» نیست؛ آنها نسبتی که در «نسبت» بوجود می‌آید.

۲ - بررسی سه مبنای منطقی در مواجهه با فهم از دین

اما اثر این فصل از بحث چیست؟ می‌بینیم که اثر آن در خصوص بحث وضع و «ماتبع» آن است. اما «ماتبع» آن عبارت است از: کل بحث اصول لفظیه و بالاتر از آن، اصولی که بعنوان اصول عقلائی و بعنوان لازمه آن اصول مطرحند و می‌بینیم که همگی این

آنهم معلوم نیست در این سلک وارد شدن، تکلیف بالائی محسوب گردد.

در هر حال این مطلب مهمی است که بدانیم تحلیل حتی جامعه‌شناسی زبان، معنای کاملاً متضاد دینداری است که باعث بهم ریختگی وضع فکری می‌شود. چون در این حال دیگر دین بصورت مادی تفسیر می‌شود.

حجة الاسلام میرباقری: می‌فرماید که در این نگاه

زبان، چه نوع ابزاری است؟

۲/۲/۱ - تبعیت ابزارهای عاطفی از جمله دین و ابزارهای

نظری و ابزارهای عینی از تکامل حسّی

زبان بدو صورت قابل تحلیل است که قبل از آن باید بدانیم که در این صورت که زبان، حسّی می‌شود نام ابزار را بخود می‌گیرد. یعنی ابزارها یا عاطفی است یا نظری یا عینی (حسّی). ابزار عاطفی شامل تحریکات هنری تا نظام ارزشی می‌شود و ابزار نظری از مقوله‌های فلسفی تا ابزارهای ریاضی و کلیه سنجشهای دستگاه نظری و به دیگر بیان، منطق در توصیف کیفی و کمی را شامل می‌شود. و بالاخره ابزار عینی هم مثل چراغ پیه سوز، چراغ نفتی و چراغ برقی است. لذا می‌گویند ابزار عینی، متناسب با تکامل بشری تغییر می‌یابد و ارتباط بشر یا یکدیگر عوض می‌شود و نرم‌افزار، نظامات و ساختارهای اجتماعی تغییر پیدا می‌کند. پس نمی‌توان حالات قبلی را حفظ کرد. با این وصف، دین جزء ابزارهای عاطفی می‌شود و ابزارهای عاطفی هم چیزی جز نظام ارزشی و اخلاق نیست که البته تابع تکامل

۲/۲ - دیدگاه دوم: دید «هرمنوتیک» یا زبان‌شناسی حسّی و تجربی در فهم از دین

۲ - دیدگاه دیگر که الان هم مُد شده است درست متضاد با دیدگاه اول است و آن دید «هرمنوتیک» یا زبان‌شناسی حسّی و تجربی و یا قانون‌شناسی و منطق‌شناسی حسّی است.

براین اساس می‌توان گفت در هر دوره‌ای مردم نیازمندی‌هایی داشته‌اند که این نیازها، ابزار ارضاء متناسب را می‌خواسته است. حال این ابزار، ابزاری «عاطفی» بوده است که تحریکات روانی را بدست می‌گرفته است و نیز ابزاری «نظری» بوده است که همان دستگاههای محاسباتی و منطقی است و بالاخره ابزارهای «حسّی» بوده است.

البته تمام این ابزارها بذاته قابلیت نگهداری و حفظ را دارا نیستند تا مثلاً قرار باشد به زوروزر بتوان برای زندگی فعلی چنین تجویز کرد که مردم بایست با چراغ پیه سوز زندگی کنند! چون سه شیفت کار هر کارخانه را که نمی‌توان با چراغ پیه سوز گذراند. یکی از بزرگواران در مسجد اعظم پیرامون زندگی یکی از عرفاء می‌گفت آن مرحوم مقید بود که از فلان روغن نباتی برای روشنائی چراغ استفاده کند و تا آخر عمر لباس کرباس بپوشد و نان روزانه خود را خود تهیه کند تا مبادا نان بازاری که دست دیگران به آن خورده است و نفوس دیگران در آن اثر کرده است بر خلق و رفتار او تأثیر بگذارد. بنظر شما آیا می‌توان با این عرفان اداره جامعه را در مقابل کفار بدست گرفت؟ یعنی بنا بر فرض صحت - که در آن می‌توان تأملات شدید نیز داشت - این عرفان صرفاً برای افراد نادری دست یافتنی است.

حسی تغییر می یابد.^{۱۱}

است.

۲/۲/۲ - اصل بودن توسعه نیازمندیها در تغییر و تحول

ابزارهای ارزشی، نظری و عینی

پس یک فرض، حس گرا بودن است به اینکه اصولاً نظام ارزشی چه ثمره‌ای دارد؟ آنها نمی‌گویند که آیا این نظام حق است یا باطل؛ بلکه می‌گویند این صرفاً یک پیشفرض است که شما از حق و باطل سخن می‌گوئید. یعنی از اینکه گفته شود من عقل دارم و می‌فهمم و فطرت چنین است، چنین پیش فرضهائی حاصل می‌شود آنها می‌گویند که نظام ارزشی، ابزار زندگی است که برای رفع نیاز انسانها بکار می‌آید. در تاریخ نیز چنین امری پیدا شده است و زمان پیدایش آن نیز در تاریخ، ضبط است. این ارزشها دارای تحولاتی نیز بوده است. نظام فکری نیز از همین قبیل است. یعنی سنجشها که شامل سنجش کمی و کیفی است و نیز منطق حاکم بر هر دو و توصیف از جهان، همگی دارای تاریخ روشنی هستند. لذا آنچه که مربوط به دورانهای گذشته است ناکارآمدی آن نیز روشن خواهد بود مثل ابزارهای حسی که مرتباً در حال تغییرند.

اما فرق این گروه با کمونیستها در این است که کمونیستها قائل به اصل بودن ابزار حسی هستند اما این گروه آن را اصل نمی‌دانند بلکه می‌گویند کلاً ابزارها بدنبال توسعه نیازمندیها هستند؛ حال فرقی نمی‌کند که قوانین اجتماعی - و بقول اصولین، قوانین عقلانی - باشند یا کلمات و حروف، چرا که در هر حال همگی نظم دهنده دسته‌ای از روابط اجتماعی هستند. ادبیات جامعه نیز برای شئون مختلف زندگی کردن است. پر واضح است که این یک تفسیر مادی از عالم و دین

۱- کسانی که در کنفرانس برلین، آن صحنه‌ها را بوجود آوردند اغراض متعددی داشتند گرچه ممکن است در نگاه ساده لوحانه آنها را فاسق بدانیم که می‌خواستند به نظام اسلامی اهانت کنند اما توجه داشته باشید که آنها اول از هر چیز در مفهوم و «وقاحت» - که شما بر چنین حرکات، صفت وقیح می‌گذارید - با شما هم نظر نیستند چرا که اگر با آنچه که عفت می‌نامید نتوانید چنین محصولی را تولید کنید بایست تن به مصرف بدهید و همواره تابع باشید لذا ما که تولیدکننده هستیم از حق تعیین موضوع و رشد آن برخورداریم و این ما هستیم که باید نظامات اجتماعی آنرا بسازیم. همچنین ما هستیم که ادبیات گردش اعتبارات نظام شما را هم می‌سازیم و هکذا ادبیات احترام گذاشتن و... را. لذا شما در پایان مجبورید دست از ارزشهای خود بردارید و به ما ملحق و در ما منحل شوید چون نمی‌توانید آن ارزشها را حفظ کنید. اگر هم شما بگوئید ما بنا داریم که دیگر مصرف‌کننده محصولات شما نباشیم و با ریاضات نفسانی می‌توانیم رفته رفته مصرف کالائی مثل برق را به حداقل و نهایتاً صفر برسانیم و ارتباطات موجود را نیز کم کنیم و بنا داریم به نظام الحادی شما که مسبب این همه مصائب است ناسزا بگوئیم و کلاً تمام ابزارها را عالمأ و عامداً به کناری بیندازیم باز ما بر شما قدرت سلطه داریم چرا که اولاً در میدان ارتباطات جهانی ما نمی‌توانید حاضر شوید و ثانیاً در انزوای خودتان هم به شما اجازه نمی‌دهیم که بر معادن و سایر منابع اقتصادی خود تسلط داشته باشید. یعنی یکی پس از دیگری معادن شما را تسخیر می‌کنیم و زمینهای شما را هم به تصرف خود در می‌آوریم تا آنجا که نهایتاً نوبت به خودتان برسد و با نفی فیزیکی، طومار شما را در هم می‌پیچیم! اگر هم بگوئید حاضریم کشته شویم اما زیر بیرق شما نمی‌آئیم؛ می‌گوئیم در هر حال این به معنای پیروزی شما نیست.

این دسته نیز که شکست خورده فرهنگ غربند و در مقابل تکنولوژی و کارآمدی آن احساس انفعال می‌کنند به ما می‌گویند که شما اصولاً نمی‌دانید مدرنیته یعنی چه؟! شما نمی‌دانید که تجددگرایی و تکامل گرایی بچه معناست؟ حال مجدداً به بحث بر می‌گردیم.

۲/۲/۳ - تبیین تأویل حسی و مادی از دین و اعتقادات دینی بر اساس نظریه «هرمنوتیک»

کسانی که تابع نظریه «هرمنوتیک» هستند با ساده لوحی می پذیرند که اشکال ندارد دین، ابزار باشد و دنیا محور، چرا که ملاک رفع نیازهای زمانه است. در این حال دین، توجیه گر اعتقادات دنیاپرستی خواهد بود. طبیعی است که در این حال و از این منظر بتوان کشف مناط کرد که مثلاً قوانین ازدواج و عفت و غیرت، مربوط به زمانی بوده است که آنگونه از روابط اجتماعی میان انسانهای آن دوران حکومت داشته است ولی الان که روابط اجتماعی تغییر پیدا کرده است و آنگونه خشونتها نیست و استقلال بیشتری برای زنها نیز ایجاد شده است پس می توان نحوه ارتباط زن و مرد را تغییر یافته دانست. دیگر برای زنها "بما انفقوا" مطرح نیست چرا که خود می توانند امور خویش را بگذرانند. ایشان نه تنها می توانند نفقه خود را تأمین کنند بلکه از هوشمندی بیشتری نیز برخوردار شده اند و بالاتر از این، اصلاً حق اینکه چه رابطه اجتماعی را برگزینند بخود آنها بازگشت می کند. اگر آنزمان می گفتند اگر زنها برهنه شوند هرج و مرج اجتماعی بوجود می آید و مردها برای تصاحب آنها به نزاع و خونریزی مبادرت می کنند اما حالا مردم کلاسه دارند و حتی در دانسینگها نیز برهنه می شوند و می بینیم کسی هم کسی را نمی کشد. آنزمان افرادی بودند که دندان مقتولین خود را سوراخ می کردند و به گردن خود می آویختند تا بدین وسیله، اظهار وجود کنند اما حالا چنین نیست.

البته توجیه گران دینی ابتدائاً شرم می کنند که تا

اینجا را قائل شوند لذا به توجیه مراتب کمتر از این امور می پردازند ولی رفته رفته این مسائل را نیز مطرح می کنند با این خیال خام که اگر چنین نگوئیم اصل اسلام از بین می رود!

۲/۳ - دیدگاه سوم: تکامل حجیت در استنباط از دین با رعایت سه اصل «تعبد، تقنین، تفاهم»

۳ - اما دیدگاه آخر هر چند تکامل را صحیح می داند اما بصورت «حسی» از آن تفسیر ارائه نمی دهد. چرا که اصولاً تکامل را بر دو نوع حسی و غیر حسی می داند که در اولی، محور حس است و در دومی خیر. حجة الاسلام میرباقری: در دیدگاه هرمنوتیک، تکامل فهم دینی امری بی معناست و صرفاً فهم و درک ما از دین، کامل می شود تا تازه بفهمیم دوران آن اعتقادات گذشته است در این حال معنا ندارد که بگوئیم معرفت دین، تکامل پیدا می کند.

(ج): خیر! معرفت دینی در این دیدگاه جای ندارد و صرفاً بایست از معرفت در نظام ارزشی سخن گفت که کفار نیز دارای چنین نظامی هستند. نهایت امر این است که تحرک روانی و اخلاق مسلمین، حول یک محور است که آن وحی است و تکامل نیز از جانب وحی می آید. براین نکته توجه داشته باشید که اولاً وحی به حضرت ختمی مرتبت (ص) ختم شده است و دیگر معنا ندارد که کسی ادعا کند مطلبی از سوی خداوند به من می رسد چرا که من اهل ریاضت هستم و... متأسفانه این ادعا در میان دراویش وجود دارد.

ثانیاً تبیین وحی از معصوم (ع) که عصمت از خطا دارد و برای کل تاریخ است به حضرت خاتم الاوصیاء (عج) ختم می شود.

حتی هوشمندی و حافظه - در همین قالب تعریف می‌شود؟ چرا معنای محدث حادثه بودن و تغییر موازنه قوا به نفع اسلام، در فیلمها و سریالها انعکاس داده نمی‌شود؟ متأسفانه اگر هم این مسائل بیان شود با یک صبغه ضعیف و یا تحت بزرگنمایی سلطه شدید کفار و محصولات آنها ارائه می‌گردد. بله از تحلیلهای هنری نسبت به دستگاههای خارجی می‌توان بهره جست اما صدا و سیما آن را هم خیلی بزرگ می‌کند لذا نمی‌توانند ریشه آنها را بزنند. وقتی که خطر بخوبی تبیین نشد مسلمین نیز جرأتی برای ایجاد ساختارهای جدید پیدا نمی‌کنند. از نکات قابل تأمل امروز بشری می‌تواند این باشد که می‌گویند اگر یک توپ باد شده را بتوانید در این تور یا آن تور بیندازید برنده هستید و صد هزار نفر هم تنها در استادیوم مربوطه به تماشای این رفت و برگشت توپ می‌پردازند!

آیا ایجاد نیاز به اختیار بشر بازگشت ندارد؟ وقتی هم که خبر از این نوع مسابقات هیجانی می‌دهند گویا خبر از عالم قیامت می‌دهند! هر چند انسان فکر می‌کند می‌بیند که این حرکات، احمقانه است. البته ورزش خوب است و بایست از آن برای رزم و دفاع از کلمه الله و یا سلامتی بهره جست اما چنین حرکاتی، ورزش را برای ریاست طلبی تعریف می‌کند تا امر دیگر. آیا این قدر بایست ملاحظه با دنیا اصل باشد خصوصاً که از چنین ریاستی نمی‌توان به همین دنیا هم رسید تا لا اقل یک استکان، از قبل آن ساخته شود!

(س): یاد کردن این ملت و آن ملت، توسط چنین حرکاتی در واقع بصورت غیر مستقیم، عاطفه متناسب بار شد سرمایه را تحریک می‌کند.

ثالثاً یک استنباط از دین نیز وجود دارد که امری تدریجی و مربوط به بشر است. در این امر هم «تعبد، تقنین و تفاهم» اصل است این مهم را می‌توان «تکامل حجیت» دانست که حول این تکامل، وظیفه ما در برابر خدا نسبت به همه امور، تکامل می‌یابد.

۲/۳/۱ - ارتباط به خدای متعال، محور توسعه نیازها و اختیار یا «تولی و ولایت» موجد نیازها و نفی اصل بودن محیط، در ایجاد نیازها

و البته محور نیازها، همان ارتباط ما با خدای متعال است. اصولاً نیاز، ساخته اختیار است نه ساخته محیط.

(س): یعنی «نظام ولایت و تولی» است.

(ج): احسنت! خوب است در اینجا یک مثال بزنم: صدا و سیما بخاطر آنکه یک مدل مشخص نداشته است مرتباً به بزرگ کردن مسئله قهر و آشتی خانوادگی می‌پردازد. لذا تقریباً در ۷۰٪ از فیلمهای تولیدی خود، یا عاطفه را نشان میدهد یا بی عاطفگی را و کلاً موضوعات اصلی آنها را خانواده و کلاسهای خانواده تشکیل می‌دهد. البته براین امر نیز سعی دارد که از ارزشهایی مثل نماز و انصاف و... نیز یاد کند ولی نمی‌داند که بد موضوعی را انتخاب کرده است.

چون اصولاً «خانواده»، موضوع توسعه اجتماعی نیست. چرا نباید موضوع توسعه اجتماعی تبیین شود تا معنای ولایت و سلطه و عدم سلطه نیز روشن شود؟ چرا نباید به این امر مهم پردازند که چگونه ساختارهای اجتماعی، سازنده چنین معضلاتی هستند و چگونه در این سو و تحت همان ساختارها، گردش کلی امور صورت می‌گیرد و تمامی آداب و رسوم

حذف کنیم آنچه می ماند رابطه پرستی و ارتباط با عالم ماده است که معبود انسانها قرار گرفته است. ممکن است مردم به جوهره این تبلیغات توجهی نداشته باشند اما چنین واقعیتی وجود دارد. اصولاً ارتباط یا ارتباط با خداست که در طریق پرستش محترم است و به تکامل حجیت ختم می شود و یا ارتباط با دنیاست که اگر حول محور ارتباط با خدا قرار بگیرد عین بت پرستی است اما بصورت مدرن آن. دنیا پرستی مدرن در واقع پرستش کل خواص عالم ماده است و صورت غیر مدرن آن هم همان پرستش چوب و سنگ و... بوده اما الان قوانین علمی را برای رفع حوائج مادی خود می پرستند و سپس با غرور و نخوت می گویند سفارش بدهید که چه گیاه یا حیوانی را با چه خصوصیتی می خواهید تا برای شما بیافرینیم! اینها همگی دال بر مطلق گرائی حسی است.

طبعاً متدینین نیز مقهور اینها می شوند. تقریباً در هر هفته دو تا سه کشف از کشفیات کفار در تلویزیون به نمایش در می آید.

(س): بفرمائید تفاوت این نگاه با نگاه کمونیستها چیست؟ یعنی در باب معرفت دینی بنظر می رسد که مثل تئوری قبض و سبط، یک تئوری از میان راه است که ختم تکامل معرفت را در تکامل معرفت دینی میداند اما در دینامیزم قرآن مجاهدین خلق می بینیم قضیه روشنتر است آنجا که می گویند تکامل تاریخ به تکامل ابزار و سپس به تکامل فهم ختم می شود.

۴- فرقی بین فلسفه شدن هگل و فلسفه شدن انیشتین و بیان علت غلبه فلسفه نسبیّت بر فلسفه تضاد

(ج): انصاف مطلب این است صرف نظر از امثال

(ج): منظور این است که گاهی ما با یک مدیریت می توانیم زراعت کارخانه را بچرخانیم اما هر چند با این تحریکات می توان تمایلات را تشدید کرد و نیازهای کاذبی را بوجود آورد و ارضائات کاذبی را ایجاد کرد ولی نمی توان یک محصول اقتصادی را مستقیماً تولید کرد. بلکه بصورت غیر مستقیم حتماً این نوع ورزشها، ابزار آنها خواهد بود.

حجة الاسلام رضائی: این نوع ورزشها شبیه همان رقص است که پشتیبان نوعی از تولید قرار می گیرد لذا می توان آنها را در یک نظام تعریف کرد.

(ج): بلکه تولید مستقیم نیست لذا عاطفه ای ایجاد می شود تا نظام سرمایه بچرخد. پس «اختیار»، نظام ساز است. اگر در تبلیغات مصرفی آنها نگاه کنید می بینید که از باب تحریص آنها به دنیا می توان این تبلیغات را مخرب تر از نشان دادن یک صحنه مبتذل در تلویزیون دانست. چون بدون آنکه سرو صدائی هم بلند شود دنیاطلبی را رونق می دهند و از دیگر سو افراد را تحقیر می کنند.

حجة الاسلام میرباقری: واز همین قبیل است اختراعات و اکتشافات کفار را به رخ مسلمین کشیدن و مرتباً اینها را نشان دادن.

۳- تبیین بت پرستی مدرن نسبت به قوانین علمی برای رفع حوائج مادی

(ج): در اینجا دو سطح از تبلیغ وجود دارد که یکی همان تبلیغات کالاهای مصرفی است و اما سطح دیگری که مهمتر است این است که اگر تمامی خصوصیات شخصیه این تبلیغات را حذف کنیم آنچه باقی می ماند تحریص به دنیاست. و اگر این را هم

تئوری قبض و بسط بگوئیم اصولاً تئوری نسبیت گرایی - یعنی فلسفه غرب - از چند جهت بر تئوری هگل غلبه دارد: اولین و مهمترین مطلب این است که تعریف از «شدن» در آن نیست ولی در فلسفه هگل، چنین تعریفی وجود دارد. در آنجا صرفاً ارائه معادلات نسبت و نسبیت برای تصرف در کلیه شئون مادی عالم مطرح است. یعنی نسبیت معادله‌ای است که می‌گوید چگونه اشعه را کنترل کن، چگونه جاذبه را فرم بده و... اما این فلسفه بر خلاف فلسفه هگل توانست به ارائه کمیت بپردازد.

(س): یعنی فلسفه هگل را هم کمی کرده است.

(ج): یا می‌توان تفاوت را چنین دانست که آن فلسفه بر وجود تضاد برای حرکت اصرار داشت ولی فلسفه نسبیت انیشتین، خود را متکفل حرکت نمی‌داند اما می‌تواند در آثار، حرکت را به نسبتها و منزلتها منسوب کند و نظام نسبتها را ارائه دهد. از مهمترین کارهایی که این فلسفه انجام داده این است که توانست عالم فیزیک و عالم ماده را به عالمی که می‌توان آنرا تحت محاسبه درآورد و طبقه‌بندی نمود و معادلات آنرا کشف و بیان کرد تبدیل کرده است. به تعبیر بهتر علوم پایه از چه زمانی علوم پایه شده است؟ بله قبلاً از عوالم چهارگانه باد و آب و خاک و آتش سخن گفته می‌شد اما هیچگاه این عوالم بصورت کمی در قالب معادله بیان نشد آنگونه که امروز از کمیت فیزیک هیدرولیک و مکانیک و الکترونیک و الکترونیک و یا ایجاد محیط زیست گیاهی صحبت می‌شود و ادعا می‌کنند که ما می‌توانیم محیطی را ایجاد کنیم که در سایه آن به سفارشهای زیستی شما پاسخ دهیم. آنها نمی‌گویند که

اگر این کرم چنین شود با چنان وضعیتی متکون می‌شود بلکه می‌گویند تو چگونه می‌خواهی این حشره تکوین بیابد؟ پس می‌توان برای سفارشهای افراد، محیط زیست ایجاد کرد و آنها را مطابق سلائق افراد، تکون داد. و هكذا می‌گویند ما می‌توانیم از راه اشعه، وارد ژن شویم و با ایجاد تغییرات در آن، سفارشها را پاسخ دهیم. **حجة الاسلام شاهرودی:** یعنی می‌فرمائید آنها توانستند نگاه مادی را از سطح فلسفه به سطح علم و کارشناسی علمی بیاورند.

(ج): بلکه آنرا تا سطح اداره عینی جامعه و

ساختارها تئوری دارند. اما هگل همه امور را در سطح فلسفه تفسیر کرد و شاگرد او یعنی مارکس هم توانست آن نظریات را در سطح روابط اجتماعی تفسیر کند. شوروی بسیار زحمت کشید تا بتواند شناخت و ریاضی و کلیه علوم را بر آن اساس بنیان نهد اما در تکنولوژی و ایجاد ابزارها توانست به سطح تکنیکی غرب برسد که از سرعت بیشتری برخوردار بود. گویا شرقیها عرفان نظری کفر را ارائه دادند و غربیها عرفان عملی آنرا. منظور از عرفان عملی کفر هم همان مناسک، ادبیات، رفتار اجتماعی، افکار و امیال کفرآلود است که می‌تواند در عمل، افراد را در بستر پرورش کفر قرار دهد. قطعاً اثر این نوع عرفان، شدیدتر است. چون در این عرفان، فرد رشد می‌کند و اگر چنین عرفانی، اجتماعی هم باشد می‌تواند افراد جامعه را در کارکردشان منضبط کند چرا که در این حال آنها با دغدغه کفر زندگی می‌کنند.

بنابراین آنچه در غرب حادث شده است ثمراتی

خطرناکتر از ابزار فلسفه کفر آلود شرقیهاست.

حجة الاسلام میرباقری: منظور من این بود که آیا

پس معنا ندارد که فلسفه ما را نیز چون نوعی فلسفه شدن است همان فلسفه هگل بدانند! می بینید که این فلسفه، درست نقطه مقابل آن فلسفه است و اگر کسی چنین بگوید نشاندهنده عدم درک سخن ماست.

اما تفاوت میان دو فلسفه هگل و غرب نیز گذشت به اینکه غرب نمی گوید خواص ماده، ضد یکدیگرند بلکه می گوید خواص ماده، برآمده از اختلاف نسبت بین آنهاست لذا نسبتها اصلند. پس این نیز یک فلسفه شدن با حد اولیه کاملاً متفاوت است، یعنی این فلسفه اصولاً بر پایه حد اولیه فلسفه هگلی بنیان نهاده نشده است.

حجة الاسلام شاهرودی: لذا شما در تقسیم بندی فلاسفه خودمان نسبت به فلسه مادی فرمودید آنها اصول و دیالکتیک را منطق ثابت مادی می دانند اما غیر این اصول را منطق متغیر و غیر ثابت مادی قمداد می کنند.

(ج): این اصول، منطق ثابت ماده محسوب می شود اما در ملاحظه معادله نسبتها این نکته را فراموش نکنید که آنها توانسته اند در مقابل این سخن، محصول بدهند لذا فیزیک اتمی، نور، اشعه و دیگر پدیده ها را در یک تعریف جدید ارائه داده اند و این تعریف را وسیله کنترل کردن آنچه در زمین و روی زمین است قرار داده اند. سپس همین تعریف را در مورد ایجاد رشد سلولی نیز مؤثر دیده اند و در داروسازی، معاینات و سایر شئون وارد کرده اند.

به عبارت دیگر فلسفه نسبت از چند جهت بر فلسفه هگل غلبه دارد: اول اینکه آنها توانستند مفاهیم آنرا بصورت ریاضی ارائه دهند و ابزار تصرف متناسب

این فلسفه، همان تعریف فلسفه شدن هگل است که روی آن کار شده است؟

(ج): توجه کنید که در فلسفه هگل، شما تاثیر متقابل را بجای نسبت ملاحظه می کنید و این تعریف هم که همه عالم به یکدیگر ربط دارد مشاهد می کنید ولی نمی توانید در نهایت برای «نسبیت» معادله دهید و این معادله هم چیزی جز توصیف کیفی نظری شدن نیست. پس معادله دادن، همان ارائه ابزار تصرف و اداره است.

(س): پس بفرمائید که اینها توانستند ریاضیات آنرا درست کنند نه اینکه تعریف کیفی جدیدی ارائه دهند.

(ج): اما آنها نتوانستند از خود آن، ریاضیات بسازند. یعنی از مفهوم ضد و تضاد ریاضیاتی حاصل نشد اما توانستند از مفهوم نسبت و نسبیت و تعلق اشیاء به یکدیگر که غیر از مفهوم ضد و تضاد است به چنین امری نائل شوند.

منظور این است که اولاً دو چیز داریم که با هم ضدند اما از درون این ضد، شیء سوم حاصل می آید. اما این تفسیر در فلسفه نسبیت وجود ندارد و اصولاً از این مقوله بحث نمی کند. پس نمی توان گفت ریاضیات آنرا ارائه داده اند! یعنی اگر کسی نسبیت را مطالعه کند می بیند این نوع ریاضی، هیچ سنخیتی با نوع تفسیر اصحاب هگل از حرکت ندارد. لذا این ریاضی نمی تواند از این مفاهیم، جوشیده باشد. هر چند هر دو فلسفه شدن دارند اما این شدن با آن شدن، بسیار متفاوت است. فلسفه ما نیز فلسفه شدن است اما با این تفاوت که ما هرگز حد را بر «تضاد» نمی گذاریم.

وصف یکی توسعه تحریف خواهد بود و دیگری توسعه فهم.

۵- جمع‌بندی دیدگاه سوم در نگاه به ادبیات شرع

بنابراین عدم محدودیت معنای فرمایشات معصومین (ع)، به کلمات و فهم زمان مخاطب معنای می‌شود.

(س): یعنی ابزار ارتباط با تاریخ، برای رهبری تاریخ است.

(ج): اولاً معنای آن اوسع است و ثانياً مفردات زمان مخاطب برای ما نیز حتماً مطرح است. سپس این مفردات، ترکیب پیدا می‌کنند و ترکیب آنها نیز ترکیب

مجدد پیدا می‌کنند تا نهایتاً لوازم تعبّد نسبت به فرمایشات معصومین (ع) در فرهنگ جدید وارد می‌شود. اما توجه کنید که در رب ورودی آن، همانا خطاب به اهل زمان و زبان عربی است ولی داخل منزل که در رب ورودی نیست! چون در آنجا دیگر ادبیات شارع، حاکم است. آیا ما اصولاً چیزی بنام مقبولات شرعی داریم؟ جواب مثبت است چون کل ترکیبات، مقبولات شرعی است. البته نباید از تعبیر «منقول» هم استفاده کنیم چرا که آنها ادبیات شرع است و نه منقول. (س): یعنی اینها تولید شرع است. پس ادبیات، کلاً تولیدی است.

(ج): احسنت! و تولید شارع هم هست. بله در رب ورودی آن همان زبان است.

(س): یعنی مواد خام آن بعضی مفردات زبان عرب است.

(ج): ما زبان عرب هزار سال قبل را مطالعه می‌کنیم و آنرا بر چشم هم می‌گذاریم اما همه اینها صرفاً

با آنرا بسازند. دوم اینکه توانستند دامنه بسیار وسیعی از تنوع موضوعات و مسائل را پوشش دهند و مسائل جدیدی را خلق کنند. سوم اینکه توانستند با همین مفاهیم و ابزارها، مرد میدان محیط عینی و اجتماعی شوند. قطعاً این فلسفه بسیار خطرناک است. حال اگر چهار نفر روحانی در گوشه‌ای بنشینند و به اقرار انیشتین نسبت به وجود خداوند مباهات کنند متوجه این امر نیستند که او بهتر از مَفوضه، عالم را به ماده سپرده است تا جائی که حتی این بخشش او شامل معارف نیز شده است لذا توصیف آنها از خداوند نیز با صبغه کاملاً مادی صورت می‌گیرد.

حجة الاسلام میرباقری: پس جمع‌بندی بحث این است که ما می‌گوئیم یا فهم تکامل ندارد و تابع ارتکازات مخاطب - آنها مخاطب زمان صدور - است و یا فهم تکامل دارد اما آنرا بر پایه تکامل جریان ماده و حرکت جبری ماده تعریف می‌کنیم؛ حال فرقی نمی‌کند که بر اساس فلسفه شرق و تضاد دیالکتیکی باشد و یا بر اساس فلسفه غرب و نسبیت. هکذا فرقی نمی‌کند که تکامل را منشأ تکامل فهم بدانیم یا تکامل بر پایه تضاد را منشأ آن فرض کنیم. اما در هر صورت نسبت مادی بر تکامل فهم، حاکم است و این عمل هم بصورت جبری واقع می‌شود.

یا اینکه می‌گوئیم هر چند تکامل فهم، تابع تکامل نیاز است ولی تکامل نیاز هم تابع تکامل تولی و ولایت بوده و اختیار، اصل در تکامل خود نیاز است. اگر چنین شد اینجا پای جهت، و تولی و ولایت حق و باطل بمیان می‌آید لذا دو نوع تکامل معرفت که یکی بر محور تکالم پرستش دنیاست شکل می‌گیرد. با این

بعنوان مفردات است. مثلاً اِنَّ، اَنْ، كان و... را ملاحظه می‌کنیم تا ببینیم چه معنایی دارند اما توجه کنید که ما یک مفردات، یک ترکیبات و یک ترکیب ترکیبات داریم. حجة الاسلام شاهرودی: اما بالاخره اصل کدام است؟

(ج): اصولاً مفردات، برای ترکیبات است. اگر مفردات را درب ورودی می‌نامیم آیا می‌توان تصوّر کرد که کسی در آستانه درب ورودی بایستد؟ اساساً تکلم به زبان قوم به همین معناست. پس شکی نیست که ما مفردات را از عربی می‌گیریم و زبان را نه هرمنوتیک و حسی تفسیر می‌کنیم و نه آنکه در آستانه درب می‌ایستیم. ترکیبات را هم تا زمانی که به حجت نرسانیم و نشان ندهیم که در نظام مطلوب، همگی این را که ما می‌گفتیم تأیید می‌کنند و مادامی که نتوانیم آنرا به نظام یقین مقنن برسانیم حتماً این ادعا از ما پذیرفتنی نخواهد بود. و البته ارکان آنرا هم دقت و ملاحظه می‌کنیم.

(س): آیا با ترکیب ترکیبات می‌خواهیم تفسیر

جدیدی را از مفردات ارائه دهیم؟

(ج): خیر! مفردات همان معنای خود را دارند.

(س): آیا خود مفردات عوض نمی‌شوند؟

(ج): خیر، لابداً

(س): در واقع بعداً اینها جهت ترکیب را

می‌سازند.

(ج): بله جهت سرپرستی، ترکیب را می‌سازند

بعلاوه اینکه اگر تا ابد قرار باشند به نور قرآن استضاء کنند عقل محال است بتواند بر ملازمات شارع، سبقت بگیرد و همواره از دو ناحیه، تحت عنایت آنهاست: اولاً شرع، صاحب دارد و شما که به ولی شرع، متوسل شده‌اید حضرت صاحب (عج) کمک خواهند کرد. ثانیاً از مجرا کمک می‌کنند اما نه بگونه‌ای که نهایتاً سر از درویشی در آورید. لذا کسی نمی‌تواند عصمت پیدا کند و هیچکس نمی‌تواند حدیثی بر احادیث بیفزاید و یک فتحه یا کسره بر یکی از آیات اضافه نماید. وحی و احادیث ختم شده‌اند و همین‌ها هستند.

«و آخر دعوینا ان الحمد لله رب العالمین»

فلسفه اصول

طبقه بندی مفاهیم

«رابطه بین شناخت و حجیت»

استاد: حجة الاسلام والمسلمین حسینی الهاشمی تنظیم از: گروه پژوهشی - کارشناسی اصول فقه دفتر فرهنگستان علوم اسلامی

ضرورت دستیابی به جایگاه «حالات، نسبتها، امور نقلی» در فهم
از خطابات و تکیه به حجیت ظاهری نه واقعی و حقیقی

فهرست:

- مقدمه: جمع بندی جلسه گذشته..... ۱
- ۱ - «تعبد، تقنین، تفاهم» سه بعد یک نسبت حول محور تسلیم بودن به خدای متعال..... ۲
- ۲ - بررسی طریقی یا ذاتی بودن حجیت یقین..... ۲
- ۳ - بررسی وجود اختلاف اصحاب متشرعه در فهم از دین با اصل قرار دادن عرف، عقل، عقلا در نزد هر یک..... ۳
- ۴ - «انحصار وحی» به انبیاء و اولیاء نعم و دستیابی به فهم از خطابات برای انسانهای معمولی
از طریق علم تدریجی الحصول..... ۴
- ۵ - ضرورت دستیابی به جایگاه «حالات، نسبتها، امور نقلی» در فهم از خطابات و تکیه به حجیت ظاهری
نه واقعی و حقیقی..... ۵
- ۵/۱ - بررسی حجت بودن «حالات، نسبتها، امور نقلی» در فهم از خطابات..... ۶
- ۵/۱/۱ - بررسی شرایط تکلیف در پیدایش یقین..... ۷
- ۵/۱/۲ - سلب قید نسبت و علم، از «حالات»، نشانگر عدم سلامت فرد و احراز بیماری در داشتن
تکلیف و عدم آن..... ۸

۵/۱/۳ - نظام‌مند نبودن یقین در شرایط تکلیفی افراد نشانگر بیمار بودن آنها ۸

۵/۲ - حجیت یقین به ارتباط آن به نسبتها و ضرورت نظام‌مند شدن حالات و یقین برای منسوب شدنش

به خدای متعال..... ۱۰

۵/۳ - عدم حجیت یقین بدون گذر از فهم از کلمات وحی و نفی «حجیت یقین» بتنهائی..... ۱۰

۵/۴ - نفی حجیت مستقلات عقلیه بتنهائی..... ۱۰

۵/۵ - «تعبد، تقنین، تفاهم» سه بعد حجیت در فهم از دین..... ۱۱

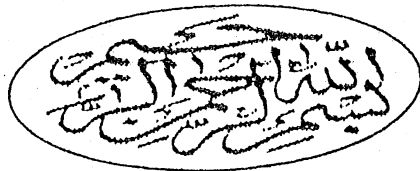
۶- پرسش و پاسخ به سؤالات..... ۱۲

۶/۱ - فرق بین تعبد و یقین بر مبنای نظام ولایت..... ۱۲

۶/۲ - ضرورت بررسی عوامل بیرونی و درونی در مسئله حجیت..... ۱۴

۶/۳ - ضرورت ملاحظه نظام نسبت در سه سطح حالات، سنجش، حکم..... ۱۵

نام جزوه:	فلسفه اصول
استاد:	حجة الاسلام والمسلمین حسینی الهاشمی
پیاده‌کننده:	برادر ابراهیم نیک منش
عنوان گزار:	حجة الاسلام صدوق
ویراستار:	برادر ابراهیم نیک منش
کنترل نهائی:	حجة الاسلام رضائی
تاریخ جلسه:	۷۹/۲/۱۴
حروفچینی و تکثیر:	خانم رضوانی
تاریخ انتشار:	۷۹/۲/۲۹
کد بایگانی کامپیوتری:	۰۱۰۹۲۰۲۵
زمان جلسه:	۶۰ دقیقه



ضرورت دستیابی به جایگاه «حالات، نسبتها، امور نقلی» در فهم از خطابات و تکیه به حجیت ظاهری نه واقعی و حقیقی

مقدمه: جمع بندی جلسه گذشته

مقصد است. چون گاهی مفهوم را به نسبت، تعریف می فرمودید آنها به این علت که ولو نسبت، نسبت کشفیه باشد در واقع همان نسبت میان مبداء و مقصد منظور است. حال اگر این معنا مد نظر باشد آنگاه معنای عامی خواهد بود که شامل خود حالت نیز می شود.

حجة الاسلام میرباقری: در جمع بندی بحث قبل می توان گفت حضرت عالی در بحث «حجیت»، قیدی را قصد دارید در حد اولیه آن اضافه فرمائید که آن قید «نسبت» است.

اما نکته دیگر این است که اصولاً چه رابطه ای میان این قیدی که اضافه می فرمائید با تقنین، تسلیم و مفهوم وجود دارد؟ آیا بعداً از این بحث می خواهید نتیجه بگیرید که این حالت بایست تقنین پیدا کند تا در آن، تسلیم جریان پیدا کند و در واقع این تقنین هم از این مفهوم و نظام مفاهیم است چون بایست نظام مفاهیم پیدا شود تا حالت، تقنین پیدا کند یا اینکه منظور چیز دیگری است؟

حجة الاسلام والمسلمین حسینی: بله. یعنی اصولاً «یقین» نمی تواند بدون «نسبت»، حجت باشد.

(س): پس «حالت» بعلاوه «نسبت» حجت است.

(ج): حالت و نسبت منظور است.

(س): تا الآن آنچه جای سؤال بود این بود که اولاً این نسبت، یک مفهوم عام است که شامل حالت نیز می شود. پس منظور شما از این نسبت چیست که در عرض حالت قرار می گیرد؟ بنابراین تعریف، نسبت در واقع بصورتی است که همه چیز، نسبتی بین مبداء و

۱ - «تعبد، تقنین، تفاهم» سه بعد یک نسبت حول محور تسلیم بودن به خدای متعال

(ج): لازم است در اینجا به یک پیشفرض و پیشینه استدلالی اشاره‌ای داشته باشیم به اینکه یک مفروض همین است که این حد مطلب باشد که اصولاً ممتنع است که وحدت و کثرت «نظام نسبتها»، جز حول تسلیم بودن به خدای متعال، هماهنگ در بیاید. این شدنی نیست.

پس منحصرأ حول محور تسلیم بودن است که وحدت و کثرت نسبتها امکانپذیر می‌شود. البته پیرامون این مطلب می‌توان از زوایای مختلف بحث کرد که فعلاً بعنوان یک پیشفرض مطرح می‌گردد. هر چند بایست بصورت تفصیلی پیرامون آن بحث کرد تا ببینیم آیا چنین چیزی صحیح است یا خیر؟

اما قسمت دوم این است که «وحدت و کثرت حالت» اصولاً جدای از «وحدت و کثرت نسبتها» نیست و نظام وحدت و کثرت نسبتها نیز جدای از حالت نمی‌تواند باشد. یعنی حالت، ظرفیت تعلق نظام نسبتهاست که نمی‌تواند جهت یا کیفیت آن جدا فرض شود. در این حال دیگر «یقین» بدون «موضوع»، بی معناست و اگر یقین، مقنن نباشد بگونه‌ای که نسبتش بصورت نظام یقین نباشد نمی‌توان به وحدت و کثرت و به مرحله تسلیم بودن برسد. با توجه به این مطلب و با حفظ تدریجی الحصول بودن آن که نقص و کمال‌پذیر است می‌توان گفت پس «تفاهم اجتماعی» شرط تحقق آن است. یعنی مجرای همان نسبتهاست به این معنا که یقین در مجرای نسبتها، مشروط به برخورد با سایر یقینهاست.

۲ - بررسی طریقی یا ذاتی بودن حجیت یقین

حال یک پله به عقب بر می‌گردیم و می‌گوئیم آیا کسی می‌تواند این شرط را نفی کند؟ قطعاً اگر کسی چنین کند آنگاه حجیت یقین طریقی، ذاتی می‌شود ولی باز جای سؤال است که آیا این بر مقدمات، قابلیت اخذ دارد یا خیر؟ مثلاً می‌گویند از راه قیاس نرو چرا که اگر از این طریق به یقین برسید چنین یقینی نمی‌تواند بنفسه، موضوع تکلیف شود نه اینکه حجت باشد. مطلب مهم این است که طریق قیاسی مؤمن از عقاب نیست در حالی که عقاب به مقدمات تعلق می‌گیرد. اما حرمت مقدمات هم ذاتی نیست بلکه صرفاً حرمت طریقی است. یعنی قیاس مقدمات، بنفسه حرام نیست بلکه حرام جائی است که آثار برهان را بر آن بار می‌کند. قیاس نیز یک فعل و یک کار است همچون داستان‌نویسی، اما صرف نظر از نتیجه قیاس نمی‌توان بنفسه آنرا دارای حرمت ذاتی دانست بلکه حرمت طریقی دارد. لذا می‌گویند از این روش برای رسیدن به حکم استفاده نکن و الا می‌توان همین روش را اخذ کرد اما به حکم آن کاری نداشت. در این حال دیگر حرمتی بر آن مترتب نیست مثل قصه خوانی یا شعر خوانی یا...

بنابراین تنها به لحاظ نتیجه قیاس است که قابلیت عقاب پیدا می‌کند. یعنی تطرق به راه باطل صرفاً با ملاحظه نتیجه آن است و الا اگر نتیجه آن مطلقاً عقاب نداشته باشد نمی‌توان راهی را که ذاتاً حرمت ندارد قابل اخذ دانست. پس راه، قابلیت اخذ ندارد بلکه صرفاً بلحاظ مقصدی که ما را به آن می‌رساند می‌تواند قابل اخذ باشد. مقصد نیز که در یقین وارد

شده است. با این وصف یک کلام این است که اصولاً یقین، مؤمن از عقاب نیست. بلکه شخص موقن حین الیقین، همچون مغمی علیه است که قابلیت تکلیف ندارد مگر آنکه نفس قاطع بودنش چنین باشد. مثلاً همانگونه که خطاب می‌شود: ایها الشکاک، اینجا نیز بتوان گفت: ایها القطاع.

چه اینکه به شکاک نیز می‌توان گفت تو به شکت عمل نکن. اما این امر دوم است که موضوع برای حکم قرار گرفته است نه اینکه این یقین، طریق باشد. ممکن است یقین، طریقیت محض داشته باشد چه اینکه گفته می‌شود «خمر نخور» و ما یقین داشته باشیم که «این خمر است». یعنی نگویند «موقن بخمره» که یقین در آن اخذ شده باشد تا بتوان گفت شرط بدست آمدن یقین، چنین و چنان است. از این مطب می‌گذریم.

۳ - بررسی وجود اختلاف اصحاب متشرعه در فهم از دین با اصل قرار دادن عرف، عقل، عقلا در نزد هر یک

این مطلب بسیار مهمی در فهم دینی است که باید دید «حالات» و تعریفی که دارد بر حسب فلسفه تحلیلی حالات، از چه جایگاهی در دینداری برخوردار است؟ هکذا جایگاه «استدلالات» و «معلومات نقلی یا استقرائی» چیست؟ این امر مهمی است که اگر به عرفهای مختلف، رجوع کنیم می‌بینیم که بسیاری از اصحاب تدین و متشرعه، «حالات» را اصل می‌دانند و می‌گویند ما یقین داریم لذا ما بعدالیقین یعنی چه؟! و بسیاری از ایشان، نیز «برهان» و دسته‌ای دیگر هم «نقل» را اصل قرار می‌دهند و البته هر سه دسته هم برای این راهها، ادعای وضوح دارند! لذا می‌گویند معلوم است که طریق چگونه است؟ در حالی که هر سه گروه،

یکدیگر را در تفصیل نیز تخطئه می‌کنند گر چه در اجمال، هم جهت می‌باشند. لذا کلامی را که یک عارف یا یک اخباری می‌گوید از نظر یک فقیه، قابل انتساب به دین نیست. مثلاً اخباری بلافاصله چند روایت را می‌خواند و با اخذ ظهورات است آنها بدون جمع و دخل می‌گوید تردیدها و وسوسه‌ها را به کنار بگذارید. ولی اصولی می‌گوید اگر آنها را جمع‌بندی کنیم می‌بینیم که آنچنان که تو می‌گوئی نیست چرا که بایست معارضات، نص و ظهور و مفهوم و منطوق آنها را هم ملاحظه کرد.

اما بینیم نسبتهای اینها به یکدیگر چگونه است؟ اصولاً یقین به سنجش و هر دو اینها به نقل و بالعکس چه نسبتی دارند؟ یعنی در کجا می‌توان کثرت را به وحدت رساند؟ آیا صحیح است که اینها را سه چیز بدانیم یا خیر؟ آیا می‌توان تنها یکی از این مشارب را صحیح دانست و دوتای دیگر را باطل دانست یا اینکه می‌توان همگی را به وحدت و کثرت رساند و جایگاه هر یک را مشخص کرد؟

چرا باید عرف تخاطب و لوازم خطاب، اصل باشد؛ چه اینکه در نزد برخی از افراد که فقه الحدیث را بر فقه التواعد مقدم می‌دارند چنین اصلی پذیرفته است؟ اصولاً با چه ملاکی می‌توان از این اصل دفاع کرد؟ آنها می‌گویند امور عقلی، عرفی نیست؟ ولی ما سؤال می‌کنیم که مگر بنا بوده است چنین باشد؟! تردیدی نیست که در بسیاری از موضوعات، لوازم عقلی خطاب، حجت است لذا نمی‌توان از عرفی بودن یا نبودن آن سخن گفت. بلکه حتماً عرفی است چه اینکه مفردات را معنا می‌کنیم اما چرا بایست ترکیبات، عرفی

یا ضمه‌ای را به قرآن اضافه کنم. آیا خارق‌العاده بودن ایشان می‌تواند مجوزی برای دست بردن در وحی الهی شود؟! فرض محال که محال نیست به اینکه اگر فردا طفلی دنیا بیاید و بلافاصله به قرائت قرآن پردازد آیا می‌توان به امر وی مبنی بر اضافه یا کم کردن یک سوره به قرآن، چنین کرد؟ این مطلب مهمی است که باید از آن طرف سؤال کرد حکم افراد دارای کرامت به کم یا زیاد کردن وحی، تا کجا قابل عمل است؟ اینکه بگوئیم خداوند خود حافظ دین و وحی است و نمی‌گذارد ذره‌ای تصرف در آنها شود مطلب تمامی نیست چه اینکه خداوند خود، فتنه را در اقوام گذشته قرار داد تا آنها رابیازماید.

باید یقین کنیم که وحی، به حضرت ختم‌المرسلین (ص) ختم شده است اما تبیین وحی بگونه‌ای که متصل به علم وحی باشد تنها منحصر در معصوم (ع) است که آنهم به خاتم‌الوصیاء (عج) ختم می‌گردد. لذا کسی حق ندارد بگوید من می‌توانم یک حدیث، کم یا زیاد کنم. بله صرفاً ما می‌توانیم علوم تدریجی‌الحصول و استنباط را دنبال کنیم.

ممکن است کسی بگوید تشرفات بسیاری به محضر حضرت حجت (عج) صورت گرفته و احادیثی را نیز از آن بزرگوار نقل کرده‌اند. اما می‌گوئیم به فرض احراز و اثبات این تشرفات، صرفاً می‌توان به شرط نقل جبر، کلام آنها را در کنار سایر اخبار برای افتاء قرار داد نه اینکه به عمل نسبت به آنها نیز مجاز باشیم. پس این عبادات را بایست کنار سایر عبادات قرار داد چون بالاخره از آیه قرآن که بالاتر نیست. یعنی اینها بایست در کنار سایر عبادات قرار بگیرد تا از مجموعه آنها

و به لسان اهل تخاطب باشد؟! آیا لوازم عقلانی آنها معقول است یا منقول؟ اگر هم معقول است با چه نظامی و در چه جهتی؟

۴- «انحصار وحی» به انبیاء و اولیاء نعم و دستیابی به فهم از خطابات برای انسانها معمولی از طریق علم تدریجی‌الحصول

مجدداً بحث را جمع‌بندی می‌کنیم تا سر نخ مطالب را از دست ندهیم: اصولاً وحدت و کثرتی که می‌تواند حجت را تمام کند - و باصطلاح قوم، جامع افراد و مانع اغیار باشد - عبارت از چه چیزی است؟ آیا در حالت تسلیم بودن و یقین، آنهم بدون نسبت می‌توان از تسلیم بودن به حق سخن گفت؟ اگر بله با چه حجتی؟ در جواب می‌گوئیم برای اینکه امر خدا را تبعیت کند. اصولاً هیچ راهی جز تبعیت از وحی وجود ندارد. یعنی خداوند به هیچکس آنگونه که به پیامبران (ص) و انبیاء ماقبل ایشان (ع) ارتباط گرفته و فرموده است چه کار بکنید و چه کاری نکنید ارتباط برقرار نکرده است. لذا رسالت، با رحلت حضرت رسول (ص) ختم شده است.

با این وصف اگر کسی بگوید من احساس کردم برقی زده شد و حقیقت مطلب را درک کردم حتماً گزافه گوئی کرده است. اساساً نمی‌توان با این برقها، یک حرکت و اعراب را به قرآن اضافه کرد و یا از آن کاست. مثلاً مرحوم کربلائی کاظم بیسواد، با رعایت واجبات و محرمات و نیز مستحبات و مکروهات توانسته است در عالم رؤیا، قرآن را تماماً حفظ کند و در عالم بیداری، خطوط قرآنی را بصورت نور، از غیر آن تشخیص دهد. اگر بنده فقیه نیز باشم نمی‌توانم با توصیه این آقا، فتحه

این مطلب اقامه کند مطمئن باشد یک قدم عقبتر نخواهم آمد!

در این باب بایست کلاسه و رتبه مطلب حفظ شود تا بر آن کماکان دسترسی داشته باشیم. لذا به صرف اینکه ما به حالات آقایان ارادت داریم نبایست این ارادت را وسیله تسلیم شدن ما قرار دهید. آیا با تشریفی که فلان شخص پیدا می کند می توان یک حکم مربوط به نص صریح شرع را تغییر داد در حالی که نهایتاً یک حدیث در کنار دیگر احادیث خواهد بود؟ اما متأسفانه گاهی اوقات بگونه ای از تشریف استقبال می کنیم که این امر از حدیث و آیه نیز فراتر می رود؛ گویا همه دین همان است که این شخص می گوید!

بنابراین با این روشها نمی توان دین مردم را حفظ کرد. در این خصوص یک تحقیق میدانی ضروری است تا ببینیم تعداد ادعاهائی که در تاریخ شیعه، نسبت به امر تشریف و با انگیزه دست بردن در دین صورت گرفته است چقدر است؟ باید به میان صوفیها و درویشها رفت تا ببینیم چه خبر است؟ اصلاً طوائفی مثل شیخیه و بهائیه در دنیا چگونه پدید آمده است؟ اصولاً حالت یعنی چه که اگر یقین تمام شود حجت می شود؟ حالت چه زمانی و چرا حجت است؟ آیا عقلاء، آنرا حجت میدانند؟ مثلاً اگر حالتی پیدا شود به اینکه من مدیون نیستم اما مدرکی پیدا شود که مدیون هستم چه باید کرد؟ به قول عوام بایست دم خروس را دید یا قسم حضرت عباس این شخص را؟!!

بله این امر می تواند به وحدت و کثرت برسد و آن زمانی است که نسبت وجود دارد و می تواند در مناقشه وارد شود و از آن خارج گردد. آنگاه می توان

استنباط صورت پذیرد. چه اینکه اگر در زمان ظهور حضرت (عج) نیز کسی خدمت ایشان شرفیاب شود و سپس کلامی را از آن بزرگوار نقل کند صرفاً می توان آنرا در کنار سایر احادیث برای افتاء قرار داد و نه بیشتر. در این حال هر یک از افراد ممکن است بگونه ای متفاوت از آنها استنباط کنند که بلاشکال است. اما برای خود ما نیز بایست با فهم خودمان به آنها رجوع کنیم چرا که نمی توان فهم را تعطیل کرد و با حالت نیز مطلب تمام نمی شود.

۵ - ضرورت دستیابی به جایگاه «حالات، نسبتها، امور نقلی» در فهم از خطابات و تکیه به حجیت ظاهری نه واقعی و حقیقی

پس اینکه «نسبت» معلوم شود امر بسیار مهمی است که نباید آنرا امری کوچک قلمداد کنید. چون خطرات ناشی از کم و زیاد شدن دین، بسیار زیاد است. غالب عرفائی که ادعای حقیقت وصول دارند ضد یکدیگر سخن می گویند. بله کسی که زیاد ریاضت بکشد و تمحض ذهنی پیدا کند می تواند آرزوهای خویش را در خارج و بصورت عینی ببیند. در این حال چشم و گوش و دهان او لذت دیگری از زندگی را می چشد و همه چیز به او می دهند اما هیچیک از آنها واقعی نیست و همگی از اول تا آخر توهم است. اصولاً منهای آنکه کنترل این افراد از سوی شخص حضرت حجت (عج) صورت می گیرد و مسائلی چون تشریف به خدمت ایشان محقق می شود چرا نبایست در مابقی حالات، چنان حکم کرد؟ بله تخیل ابلیس نیست اما تخیل نفس اوست که خیال می کند دارد این لذات را درک می کند. اگر کسی نتواند برای من حجتی خلاف

قوم و دسته‌ای به نقل مطلبی می‌پردازید و آنرا محاسبه می‌کنید. اما گاهی هم پیدایش و زوال و امثال آنرا تحلیل عقلی می‌کنید. در این حال که شما نقل می‌کنید حتماً این کار جزء امور نقلی محسوب می‌شود. نهایت امر این است که این، نقلی از روابط و مفاهیم اجتماعی است و نه نقل از عناوین اجتماعی. مثلاً شما می‌توانید از حکمت، نقل کنید بدون آنکه وارد سنجش آن شوید لذا می‌گوئید فلانی در کتابش چنین نوشته است و یا حالات آن، چنین و چنان است. در هر حال شما دارید نقل و به نوعی گزارش‌گری می‌کنید.

۵/۱ - بررسی حجت بودن «حالات، نسبتها، امور نقلی» در

فهم از خطابات

پس شما دارای یک دسته منقولات، یک تحلیل عقلی (و معقولات) و بالاخره حالاتی هستید که بایست دید نسبت بین اینها چگونه است؟ اما چرا بایست به چنین امری در علم اصول پردازیم؟ شکی نیست که در یقین طریقی محض، قابلیت تکلیف وجود ندارد و اصولاً از موضوع تکلیف خارج می‌شود. چون به کسی که یقین دارد این خمر است نمی‌توان گفت چنین یقینی نداشته باش! مگر آنکه خودش بلحاظ یقین، موضوع حکم قرار می‌گیرد. چه اینکه به قاطع ممکن است گفته شود به قطع خود عمل نکن. و الا یقین طریقی محض، از موضوع دستور (فعل و ترک) در نفس موضوعش خارج می‌شود.

حجة الاسلام میرباقری: البته اینکه بگویند «عمل

هم نکن»، مشکل است مگر آنکه از آن حکم اولیه رفع ید شود.

(ج): معنای اینکه بگویند «لاشک لکثیر الشک»

گفت حجت ظاهری برای شما فعلاً همین است. اما نمی‌توان دسترسی به حجت واقعی را در این حالت پذیرفت.

یعنی بایست از این توهمات دست برداشت. هیچ پشه‌ای نبایست به فکر رویارویی با گرما ۶ هزار درجه خورشید را در سر پیروراند. اینکه من ادعا کنم به حقایق عالم دست یافته‌ام یعنی چه؟ بله اینکه اهل تشکیک و تردید نیستیم بایست شکرگزار باشیم که با تمسک به ائمه (ع) می‌توانم استقرار و قراری داشته باشم و به انجام امور خود پردازم اما مرا چه به حقایق عالم؟! در حالی که حتی به حقیقت خود بلکه به حقیقت فعل خود نیز دست نیافته‌ام! پس استقرار، توطین و رضوان با تکیه بر معصومین (ع) از جایگاه خاص خود برخوردار است.

دوباره به بحث بر می‌گردیم و می‌گوییم آن سه امری که در امور دینی با آنها سر و کار دارید عبارت است از: یقین، نسبت و نقل. یعنی شما دارای «حالت»، «نسبت و سنجش» و بالاخره «نقل و سماع» هستید اما وحدت و کثرت این سه امر چگونه است؟

اینها سه نوع درک شما هستند. یعنی یکدسته از درک آن زمانی است که به عرف رجوع می‌کنید و از آن به زبان محاوره یاد می‌کنید تا نهایتاً اموری را که به استقراء نسبت می‌دهید. و اما دسته دیگر همان اموری هستند که شما به سنجش‌های عقلی خودتان نسبت می‌دهید. آیا در عرف عقلاء، اینها جزء مسموعات محسوب می‌شوند یا جزء معقولات یا جزء امور مربوط به حالت؟

گاهی در عرف عقلاء و روابط اجتماعی، شما از

و به یقین خود عمل نکن؟ این امر که ممکن نیست.

(ج): یعنی بگویند چنین کسی مثل مغمی علیه است.

(س): به خود او نمی توان چنین گفت.

حجة الاسلام شاهرودی: اما می توان به او گفت که این دارای مصلحت نیست. چون حضرتعالی می فرمائید که در جهت جعل، مشکل وجود دارد که مطلب صحیحی است اما در مورد اخذ علم در موضوع علم نمی توان چنین گفت بلکه نهایتاً می توان گفت مصلحت وجود ندارد؛ یعنی کشف می کنم که اینجا مصلحت وجود ندارد.

(ج): و غیر از کشف و مصلحت، منظور من این است که آیا امر و نهی و باید و نباید را می توان بعنوان خصوصیات برای مکلف، شرط کرد؟ یعنی آیا می توان گفت از مکلفی که نا بالغ است نماز نمی خواهیم چون نماز صرفاً بر مکلف واجب است؟ آیا به قاطع نیز می توان گفت ما نماز را از تو نمی خواهیم و بر تو واجب نیست؟

حجة الاسلام میرباقری: آیا نماز بر طبیعت مکلف واجب است؟

(ج): خیر!

(س): پس معنایش این است که از اول، علم موضوعی اخذ شده است.

(ج): این یکی از اموری است که بر طبیعت رفته است.

(س): بله این در صورتی است که شما علم را در موضوع تکلیف، اخذ بفرمائید و الا اگر آنجا اشکال پیدا نکند ممکن است و به تعبیر دیگر تکلیف بر قاطع به

یعنی تو عمل نکن این است که اساساً حالت تو حالتی است که دیگر آن تکلیف را نداری؛ کانه من از تو نماز نمی خواهم.

(س): این مطلب در یقین مشکل نیست ولی در شک مشکل است چون شک، حکم طریقی ندارد و از اول، حکم آن موضوعی است اما به آن قید می زنند.

(ج): حال که یقین دارد می گویند اگر کسی به یقین هم برسد از او نماز نمی خواهم.

(س): اما بالاخره آیا معنای آن این است که نماز بر مکلف، واجب است یا خیر؟
(ج): نه بر هر مکلفی.

(س): آنهم با صرف نظر از یقین؟

(ج): مثل اینکه می گویم بر مغمی علیه، نماز واجب نیست. یعنی هر کسی که به این حالت برسد از او نماز نمی خواهند.

(س): چنانچه عرض کردم حالت یقین این است که علم در موضوع حکم، قابل اخذ نیست و حکم، اطلاق دارد.

(ج): معنای اینکه اطلاق دارد این است که...

(س): آنگاه نمی توان گفت به یقین عمل نکن. مثلاً شارع می گوید خمر نجس است اما اگر کسی یقین کند که خمر نجس نیست آیا می تواند به آن عمل کند؟

۵/۱/۱ - بررسی شرایط تکلیف در پیدایش یقین

(ج): ماسه نوع مکلف داریم: ۱ - کسی که زیاد شک می کند. ۲ - کسی که بیمار است و زیاد یقین می کند؛ یعنی قاطع است. اما چنین کسی آیا می تواند موضوع تکلیف قرار بگیرد یا خیر؟

(س): یعنی بگویند آنجایی که یقین، طریقی است

تکلیف نایست واجب باشد و صرفاً بر غیر قاطع واجب باشد.

(ج): مثلاً باید تکلیف، بر ظان واجب باشد.

(س): البته در اینجا هم می‌گویند محذور دیگری وجود دارد به اینکه لازمه اش چنین می‌شود که علم در موضوع تکلیف اخذ شود و حال آنکه علم به حکم، وجوداً و عدماً قابل اخذ نیست.

۵/۱/۲ - سلب قید «نسبت و علم» از «حالت»، نشانگر عدم

سلامت فرد و اضرار بیماری در داشتن تکلیف و عدم آن

(ج): حال همین که چنین قابلیت اخذی وجود

دارد یا خیر می‌توان روی آن دقت کرد تا ببینیم آیا می‌توان علم را وجوداً عدماً در موضوع خود حکم، اخذ کرد یا خیر؟

(س): البته علم به خود حکم منظور است و الا در علم به موضوعات، چنین اخذی صحیح است. مثلاً اگر علم به خمریت در موضوع حرمت اخذ شود بلا اشکال است ولی اگر قرار باشد علم به حرمت در موضوع حرمت، اخذ شود می‌گویند قابل مناقشه است.

(ج): اما در باب مناقشه آن چند نکته وجود دارد:

گاهی می‌گوئیم نمی‌توان علم را اخذ کرد و علم را هم بمعنی «حال» می‌گیریم. اما گاهی همان علم را بمعنی «نسبت» می‌گیریم. لذا بایست این دو را از یکدیگر تفکیک کرد.

علم بمعنای حال این است که مثلاً این بیمار است و ایسن غیر از علم بمعنای نسبت است که نمی‌تواند در خود نسبت، لحاظ نفی و سلب و یا ایجابی را داشته باشد. اما علم بمعنای حال، مثل این است که بگوئیم: بر مریض واجب نیست که به سفر حج

برود چون سلامتی، شرط وجوب حج است. پس یک نکته این است که کدام علم را نمی‌توان در تکلیف، اخذ

کرد؟ آیا علم بمعنای «اذعان للنسبته» همراه با سنجش، منظور شماست که اگر نزد هر کسی گذاشته شود تا آنرا بسنجد می‌تواند به همین اذعان دست یابد یا علم بمعنای «حالتی» است که هر کسی هم این حال را پیدا نمی‌کند؟ مگر آنکه هر دو یک نوع بیماری داشته باشند!

اصولاً معنای حال چنین است که اگر در آن

نسبت نباشد کاشف عدم سلامت است؛ یعنی در این حال علم حضوری، از حضوری بودن ساقط می‌شود.

حجة الاسام شاهرودی: مگر آنکه در یقین، آنرا

لحاظ نکنیم و الا نمی‌توان آن نسبت و کاشفیت را سلب کرد.

۵/۱/۳ - نظام مند نبودن یقین در شرایط تکلیفی افراد

نشانگر بیمار بودن آنها

(ج): حال سؤال است که شما چگونه

می‌توانید اثبات کنید «حال» علامت بیماری است؟ اگر حال دارای نظام نباشد بدین معناست که این یک موضوع بریده نسبت به سایر موضوعات است.

حجة الاسلام میرباقری: لازمه این کلام این است

که تمامی کسانی که نمی‌توانند به فعل نظام بدهند بیمارند!

(ج): خیر! ببینید گاهی از بیماری کسی سخن

می‌گوئیم که بیماری آن هم یک مرض خطرناک است ولی گاهی می‌گوئیم موضع این شخص نسبت به امور مسلمین بگونه‌ای همراه با بی تفاوتی است اما نسبت به امر جزئی بسیار سختگیر است. حال با این معضل چه باید کرد؟ آیا می‌توان گفت از کمال ورع، بیم عدم تعلق

پیدا می‌شود؟ با این عدم التفات چه باید کرد؟ اگر به چنین کسی «مریض» بگویند او را در واقع احترام کرده‌اند! کسی که دلخوش است به اینکه مثلا ۲۵ نفر از ایتم آل محمد (ص) بدست دشمنان نیفتاده‌اند حال آنکه گروه کثیری از ایشان گرفتار شده‌اند شما چه نامی را بر این دلخوشی می‌گذارید؟ این خردنگری چه نام دارد؟ چنین کسی سعی می‌کند تکالیف را بگونه‌ای تعریف کند که بتواند در مبتلا به‌های ساخته شده توسط کفار زندگی مسالمت‌آمیزی داشته باشد. لذا می‌گوید همه جا - از جمله کشورهای کمونیستی - نیز می‌توان متدین بود! او قائل نیست که اختیارات کسی در این نظامات سلب می‌شود بلکه در نظر او مهم این است که کماکان متدین باقی بمانیم. اگر به او بگوئیم که در این بلاد مرتبا دامنه بی دینی توسعه می‌یابد و دامنه دینداری ضیق می‌شود چنین سخنی را از شما نمی‌پذیرد.

آیا می‌توان امروزه به بازار رفت و بدون هول و هراس معامله کرد در حالی که ابزار و واسطه معاملات، پول است؟ اگر بفرض محال، وضع این پول بگونه‌ای باشد که معامله حداقل مشکوک و نهایتا باطل باشد بلافاصله چنان کسی می‌گوید خیر چنین نیست چون عقلاء با همین پول معامله می‌کنند! این شخص که بلافاصله حکم به صحت این معاملات می‌دهد نمی‌داند که ممکن است ارزش پول ملی، سبک یا سنگین شود که در واقع از آن یکی دزدیده‌اند و یا به دیگری انعام کرده‌اند. او در هر حال حکم به صحت می‌دهد و می‌گوید در هر حال به مالیت آن که لطمه‌ای وارد نشده است اما از خود نمی‌پرسد که از چه کسی

این پول گرفته شده و به دیگری انعام شده است و از چه کسی دزدیده‌اند و به دیگری داده‌اند؟! او نمی‌داند که ممکن است پول در خزانه دولت کم شود و دولت برای پرداخت حقوق و مزایا به کارمندان خود دچار مشکل شود لذا به چاپ اسکناس آنهم بدون پشتوانه نفت و طلا و تولید ناخالص ملی و... مبادرت کند. و در این حال تنها پشتوانه این نوع از اسکناسها، قدرت خرید دیگر افراد مردم است. حال آنکه این اصل فقهی را همین شخص نیز می‌پذیرد که: «لا یحل مال امرؤ الا بطیب نفسه» لذا مردم آنهم نه متمکن بدهکار به نظام مالیاتی کشور بلکه تعدادی افراد مستضعف هیچگاه راضی نیستند که مال آنها بدون رضایت شان به حبیب از ما بهتران برود. این قشر ضعیف همواره از قبل همین جابجائی قدرت خرید، متحمل خسارت می‌شوند بدون آنکه خود بدانند چه شده است و از کجا پول ملی سبک، و نرخ کالاها و خدمات، سنگین شده است؟ اگر هم این عیدی و مزایا را می‌دهند نهایتا آن مدیر عامل و فرد متمولی بهره‌مند می‌شود که برای گذران عادی زندگی به این هدایا احتیاجی ندارد بلکه از آن برای سفرکیش و... بهره می‌برد!

اگر ما بتوانیم تمامی امور مربوط به مسلمین را از موضع «خرد» حل کنیم و برای آن راه حلی پیدا کنیم به اینک اختیارات هیچکس سلب نشود و تمامی اختیارات سر جای خود درست باشد آیا بر سبیل صواب حرکت کرده‌ایم؟

مسئله اختیار حتما زمینه می‌خواهد و این زمینه، هم زمینه فهم است و هم موضوعات فهم و هم در خارج و بعنوان شرائط تحقق، حال هر یک از این سه زمینه که از

متعال گردد. لذا نمی توان گفت من یقین دارم که منظور خداند متعال چنین و چنان است!

اگر کسی چنین یقین پیدا کرد که خداوند متعال در مورد من چنین نظر دارد آیا می توان این یقین را از غیر اهل بیت عصمت (ع) حجت دانست؟ لذا اول بایست تکلیف این یقین را مشخص کنیم.

حجة الاسلام میرباقری: آنها می گویند اگر چنین یقینی پیدا شود حجت است لذا فائلد اگر مستقلات عقلیه داشته باشیم حجت است.

۵/۴ - نفی حجیت مستقلات عقلیه بتنهائی

(ج): اگر ما یقینی درباره یک موضوع و در باب یک حکم پیدا کردیم که عقل نمی تواند ادعا کند نسبت به حرمت یا حلیت این موضوع اشراف دارم آیا می توان با این یقین، این حرمت و حلیت را بخداوند متعال نسبت داد آنها در حالی که از وحی و اخبار گذر نکرده باشد؟ پس بایست تکلیف این را مشخص کرد.

حجة الاسلام شاهرودی: یعنی فرمایش شما ناظر بر این است که در اینجا فلسفه علم و فلسفه دین با یکدیگر تعارض پیدا می کنند.

(ج): یعنی شما یک بحث در خصوص استقلالات عقلی دارید به اینکه عقل در کلیاتی، چیزهایی را می گوید. اینها سر جای خود محفوظ است و فعلاً متعرض آنها نمی شویم.

اما اینکه این آب یا میوه یا شیء دیگر که در جلوی من است معنا ندارد که عقل بالمره مستقل باشد که بتواند درباره این حکم دهد. من می خواهم این را نسبت به خدا بدهم که حضرت حق دوست دارد که این میوه یا غذا، صبحهای دوشنبه خورده شود. و به این

بین برود تا جائی که فهم و درک ما از نیاز عوض شود بایست شاهد باشیم که اختیار در نظامی از نیازهای دیگر تعریف می شود نه موضوعاتی که بتوان با آنها به رفع نیازها پرداخت. در این حال بستر عینی دیگری فراهم شده است. اینها سه سطحی است که فعلاً مجال پرداختن به آنها نیست.

۵/۲ - حجیت یقین به ارتباط آن به نسبتها و ضرورت نظام مند شدن حالات و یقین برای منسوب شدنش به خدای متعال

بنابراین سؤال این است که یقین و نسبت چه ارتباطی با یکدیگر دارند؟ اگر بخواهیم یقین را بریده از نسبت، حجت بدانیم و هکذا حالت محض را بدون آنکه بین حالات، نظام یقین برقرار کنیم و نسبت بین یقینها را ببینیم چگونه می توانیم آنها را به شرع نسبت دهیم؟ در حالی که بایست یقین ما به اطاعت از خداوند متعال، منسوب باشد تا در طریق بندگی، حجت باشد. البته اطاعت از خدای متعال، دارای سیری از آنطرف نیز هست.

حجة الاسلام شاهرودی: آیا منظورتان این است که در تولید خود یقین بایست اطاعت خداوند متعال، بستر باشد؟

۵/۳ - عدم حجیت یقین بدون گذر از فهم از کلمات وحی و نفی «حجیت یقین» بتنهائی

(ج): ابتدائاً بایست خداوند متعال به پیامبرش وحی کرده باشد و سپس توسط معصوم (ع) این وحی، بیان شده باشد و نهایتاً یقین ما به این بیان معصوم (ع) منسوب شده باشد. اصولاً یقین ما نمی توند به وحی و ائمه (ع) مرتبط نشود و مستقیماً منسوب به خداوند

هماهنگی در ادنی مرتبه ملتزم هستند. پس می توان هماهنگی و یقین - یعنی نسبت و حال - را آورد.

اما ببینیم این اعلام که خداوند متعال چنین نظر دارد یعنی چه؟ آیا میتوان گفت که مستقیماً نظر خداوند چنین است؟

(س): بالاخره آیا یقین، ایمان است یا اینکه ایمان، مطلق حالت نیست؟ آیا شما بجای تعبد، یقین را می نشانید؟

(ج): خیر!

(س): پس آنچه که قبلاً شما می فرمودید تعبد بود.

(ج): البته پیرامون تعبد، علیحده صحبت می کنیم.

(س): با این وصف، «یقین، تقنین و تفاهم» می شود که تعبد هم حجیت دارد.

(ج): بله «تعبد، تقنین و تفاهم» پایه اصول است اما قبل از ورود در این منزلت فعلاً از پایه قبل، یعنی یقین سخن می گوئیم. بنابراین خود یقین اگر نسبت به مطلبی صورت گرفت آیا می تواند چیزهایی را که شارع در رابطه با خودش موضوعاً قرار داده است حذف کند تا ارتباط وارونه شود؟

(س): پس بفرمائید یقین بدون تعبد، حجیت نیست نه یقین بدون نسبت، چون بالاخره پایه حجیت، «تسلیم و تعبد» است نه نسبت و نه یقین.

(ج): اختیار دارید! با این وصف «وحدت» یعنی چه؟ اگر تعبد محض باشد و انسان خیال کند متعبد است آیا قضیه تمام می شود؟ اگر شما آنرا مقنن می کنید یعنی آنرا در نسبتها می آورید و اگر آنرا به تفاهم

مسئله هم یقین دارم که واجب است در این روز، خوردن چنین غذائی. حال آیا می توانم چنین یقین داشته باشم؟ آیا بر من حجت است؟

حجة الاسلام میرباقری: می گویند اگر پیدا شود حجت است چون یقین دارد.

(ج): اصل سؤال این است که آیا او می تواند ادعا کند که من یقیناً پیامبرم؟!

حجة الاسلام پیروزمند: ما نمی گوئیم پیغمبر شده است اما خودش چنین تصویری دارد!

(ج): احسنت! ما هم از اول تا الآن بدنبال همین مطلب بودیم. ممکن است بگوئیم که چنین کسی مریض و روانی است.

این مطلب که یقین بدون آنکه نظام داشته باشد می تواند حجت باشد عملاً منجر به همان سئوالی می شود که عرض کردم.

حجة الاسلام میرباقری: آیا این آفت و مشکل تنها به وجود نظام، مرتفع می شود؟

۵/۵ - «تعبد، تقنین، تفاهم» سه بعد حجیت در فهم از دین (ج): احسنت! این همان اول کلام است که ما

ببینیم آیا وحدت و کثرت می تواند راهگشا باشد؟ اگر شما این سه امر را شرط کردید و گفتید یقین و تعبد بایست به تقنین و تفاهم ختم شود تا دیگر کسی نتواند در آن خدشه کند آیا بنظر شما نمی توان در آن خدشه کرد؟ همه افراد که مریض نیستند!

(س): اگر جامعه ای غربی را در نظر بگیریم که در همه چیز خدشه می کنند وضع چگونه است؟

(ج): خدشه و تردید، یک سخن است و نداشتن نظام و نسبت، سخن دیگر است. اصولاً کفار نیز به

اما حضرت تعالی می فرماید تسلیم در حالت، کافی نیست و بایست به سنجش و عینیت نیز برسد و هماهنگی عینی بیاورد و قدرت کنترل عینیت را هم دارا باشد. اما اینکه مکانیزم حصول تسلیم چیست و از کجا بدانیم که این واقعا تسلیم است بحث دیگری است که در گام دوم مورد دقت قرار می گیرد و الا یقین و نسبت و... همگی از موضوعیت می افتند؛ یعنی نه نسبت و نه یقین که صرفا طریقت در جریان تسلیم دارند. پس بفرمائید تسلیم، حجیت ذاتی دارد اما تسلیم، بدون نسبت، حالت و نظام عینی محقق نمی شود و الا به تلون مبتلا می شود لذا «تسلیم هماهنگ» صرفا حجیت است.

(ج): خوب الآن قدم به قدم، بحث را جلو می بریم: با این وصف باید ابتدائاً تفاوت میان تسلیم و یقین را مشخص کنیم چون قوم، یقین را حجیت دانسته اند و ما تسلیم را.

(س): اساس مبنای قوم، کشف است و با همان مبنای «کاشفیت» هم سازگار است اما در اینجا با مبنای «فاعلیت» سازگار است. اینکه بگوئیم کشف، حجیت است معنایش این است که اصل در وجود انسان، کشف حقایق است و هر کجا که حقیقت کشف شود همان جا حجیت است و پیداست که کشف هم همان فهم واقع است؛ حال یا در حالت باشد یا در ذهن. ولی اگر این نشد و بنا شد که پای فاعلیت در کار باشد آنگاه مبنای حجیت این مبنا، موضعگیری است که آیا او تسلیم است یا عاصی؟ در هر حال این به مبنای اصلی در تحلیل انسان باز می گردد که آیا ای انسان تو اندیشه ای یا اینکه خیر تو فاعلی؟ اگر اندیشه است اساس در حجیت، کشف است و اگر فاعل است اساس در

می گذارید برای آن است که دیگران به آن اشکال کنند. پس ایمان و تسلیم فقط، حجیت نیست بلکه یک مجموعه است که حجیت را تمام می کند. بله تسلیم بودن، حرف اصلی را می زند لکن در کنار آن، نسبتها و سپس تفاهم و به بحث گذاشتن است.

۶- پرسش و پاسخ به سؤالات

(س): پس تسلیم، اصل جاری در هر سه مرحله است.

(ج): بله ولی ابتدائاً مطلب بایست روشن شود به اینکه «یقین ذاتا حجیت است» شکسته می شود.

۶/۱- فرق بین تعبد و یقین بر مبنای نظام ولایت

(س): سؤال من هم همین بود که شما می فرمودید شالوده حجیت بایست به تسلیم گذاشته شود و الا اصلاً یقین از موضوعیت می افتد. در هر حال تسلیم، ملاک است گر چه از نظام یقین نیز بحث شود. لذا سؤال این بود که چگونه ما نسبت میان یقین و نسبت را با تسلیم تمام می کنیم؟ قطعاً آنچه حجیت ذاتی دارد - عندالقوم - همان تسلیم است که اگر هر جا تسلیم باشد همان جا حجیت خواهد بود اما اینکه راه تشخیص این چیست بحث دیگری است.

(ج): بفرمائید که تسلیم را ابتدائاً آقایان، حجیت دانستند یا ما؟

(س): حضرت تعالی ابتدائاً از تسلیم و سپس یقین و نسبت سخن می گوئید اما عرض من این است که اصولاً نسبت بین این دو چیست؟ قطعاً یقین و نسبت، چیزی در عرض تسلیم نیست بلکه آنچه بنظر قوم، تسلیم است همه جای تسلیم و حجیت خود تسلیم بودن است. لذا هر جا که محقق شود تسلیم نیز حجیت است.

حجیت، تسلیم است.

بنابراین یقین و حالت و... چون از فروع است تسلیم، معیار حجیت می شود. در قدم اول بایست حدّ اولیّه اول آنرا تسلیم بودن اختیار دانست. اما ممکن است بفرمائید مجرای تسلیم چیست؟ آیا تسلیم، یک امر بسیط است یا بایست نظام پیدا کند؟ حتما فاعلیت، نظام پیدا می کند لذا تسلیم بودن در تمامی سطوح فاعلیت بایست، جریان پیدا کند. سپس می فرمائید علامت جریان تسلیم، هماهنگی بر محور تسلیم است ولی صرف هماهنگی کفایت نمی کند چه اینکه ممکن است بر محور کفر نیز هماهنگی ایجاد شود. لذا بایست امر دیگری را آورد تا اثبات کنیم تعبد در اینجا جاری شده است. آن قیدی که اثبات می کند تعبد جاری است چیست؟

حضرتعالی گاهی از آن قید، به «شمول هماهنگی» یاد می کنید این شمول هم جز بر پایه تسلیم، ممکن نیست البته باز جای سؤال است که این شمول تا کجاست؟ بالاخره کفار نیز توانسته اند شمول متناسب را درست کنند. آیا شمول در همه تاریخ منظور است؟ ما این را از کجا بفهمیم؟

(ج): خیر! کفار اصلاً نتوانسته اند شمول در وهله داشته باشند و الا اگر به چنین شمولی دست یافته بودند بایست دغدغه آنها برطرف می شد. لذا این مطلب برای کفار محال است.

(س): پس بایست شاخصه هائی بدهیم که این قابل شناسائی باشد. چون تمام سخن ما این است که می گوئیم همه می پذیرند ملاک حجیت، تسلیم است.

(ج): آنچه که در باب هماهنگی گفته می شود این

است که آنها نه می توانند هماهنگی نظری آنرا تمام کنند و نه هماهنگی روحی و نه هماهنگی عینی آنرا.

(س): ما نیز که آنها را تمام نکرده ایم! یعنی مومنین نیز چنین چیزی را تمام نکرده اند پس با آنها برابرند! اگر چنین باشد که هیچیک از طرفین، حجیت ندارند.

(ج): اگر می گوئیم آنها (مومنین) چنین قدرتی را نداشتند بخاطر منطقتشان بود که قدرت ایجاد ملاحظه نسبتها را نداشت نه اینکه اساساً مبنای آنها دارای چنین ظرفیتی نبود. ولی مبنای ایشان (کفار) اساساً ظرفیت چنین امری را ندارد. لذا مطلب، دو چیز است.

نهایت امر این بود که مبنای نظری مومنین بگونه ای بود که درون متناقض نباشد تا خدائی را که می گویند به او مؤمن هستیم مانند ممکنات، تنزل ندهند بلکه از صفات ممکن، تنزیه کنند. پس از این جهت، در سخنان آنها همخوانی وجود دارد.

(س): عرض من این است که اصلاً لازم نیست اینگونه بحث کنیم که یقین، حجت است یا خیر؟ چرا که بر اساس مبنای فاعلیت، آنچه از اول بعنوان حد اولیه مطرح است همان موضعگیری فاعل است. لذا اگر تسلیم بود حجت است و قطعاً چون یقین، از محصول فعل محسوب می شود از اینرو از اول می گوئیم حجیت ذاتیه ندارد. حال آنکه قوم، این را محصول فعل نمی بینند و اختیار را در آن حاضر نمی دانند مگر آنکه در مقدمات آن، حداکثر قائل به چنین حضوری هستند و بخاطر همین هم می گویند معاقب بر مقدمات آن است. اما اگر کسی یقین را حالت دانست و حالت را به فعل، منسوب کرد و آنرا علی

الدوام به اراده منتسب دانست لذا قابل توبه و رجوع و اصلاح است.

(ج): یعنی قابل شکسته شدن است.

(س): لذا اگر چنین گفتیم باید از اول بنابراین

باشد که تسلیم، حجت است نه یقین، اما تسلیم در کجا بایست جاری شود؟

(ج): شما تسلیم را بعنوان وحدت و منتهجه

بگیرید.

(س): این قدم بعدی است که در تسلیم، حوزه

فعالیت انسان کجاست؟ چون جریان تسلیم در همه حوزه‌ها به هماهنگی کل است آنهم در «جهت». پس این یک تعریف برای تسلیم است به اینکه تسلیمی که حجت است همان هماهنگی اراده‌ها در تمامی سطوح در جهت واحد می‌باشد که چیزی جز جهت عبودیت نیست.

(ج): در تسلیم که نمی‌توان بعنوان رکن اصلی،

جهت عبودیت را ملاحظه نکرد.

(س): اما شاخصه تشخیص آن چیست که بدانیم

تسلیم در تمامی سطوح جاری شده است؟

۶/۲ - ضرورت بررسی عوامل بیرونی و درونی در

مسئله حجیت

(ج): قطعاً بایست یک دسته عوامل درونی و یک

دسته عوامل بیرونی داشته باشد. آنچه بعنوان عوامل

بیرونی محسوب می‌شود این است که بایست تسلیم

نسبت به آنچه خداوند متعال، موضوع در طریق خود

قرار داده است - مثل وحی و معصومین (ع) - صورت

پذیرد. اینها بیرون تسلیم است.

(س): مطلب واضح است. لذا این یک اصل

است که مجرای تسلیم، وحی است.

(ج): یعنی سر سپردن به دستورات معصومین (ع)

که همان تبیین وحی است. لذا تنها وحی هم ملاک

نیست بلکه وحی و تبیین معصوم (ع) ملاک است. کسی

حق ندارد برای تسلیم بودن مستقیماً بسراغ خداوند برود.

و اما در مورد عوامل درونی آن می‌توان گفت آیا

بایست «تعبد، تقنین و تفاهم» را اصل گرفت؟ در این

حال از عوامل درونی آن این است که این تعبد، همان

حالت است. یعنی تسلیم بودن را بالا و بعنوان منتهجه

قرار دهید و سپس حالت را بمعنای نیت خودخواهی او

با حفظ تهذیب و... بعلاوه مقنن شدن - یعنی نظام

نسبت داشتن - بگیرید و نهایتاً آنرا با تفاهم - یعنی در

معرض اختیارات، حالات و دقتهای غیر گذاشتن -

اضافه کنید. این واقعا مسئله مهمی است که بایست

بتوانید مطلب را جلوی مخالف نیز بگذارید تا اگر واقعا

آسیب‌پذیر باشد امر بر شما روشن گردد. مسلماً وقتی

مطلب شما شکسته نشد بلوغ سعی صورت گرفته است

و آلا چنین بلوغی محقق نشده است. در هر حال اهمال

از اطاعت مولا ممنوع است.

گاهی اهمال، بصورت «عجب» است که همان

چیزی را که می‌فهمد همان را هم بپسندد در حالی که

خود می‌داند معصوم نیست. و گاهی به «عدم سعی»

است. یعنی زمانی سعی می‌کند و همان سعی را

می‌پسندد اما زمانی دیگر اصلاً سعی نمی‌کند که همان

عدم استفراغ وسع و عدم اهتمام است.

حجة الاسلام حسینیان: آیا تفاهم اجتماعی،

ملاک در ثبوت حالت تسلیم است یا ملاک در اثبات

سنجش، حکم

اساساً بایست دید منظور از «نظام نسبت» چیست؟ آیا بایست اولاً میان حالات مختلف، نسبتها مشخص باشد؟ ثانیاً آیا بایست میان فهم‌های سنجشی، نسبت معین باشد و یک نظام فکری وجود داشته باشد؟ ما نسبت‌هایی را که بیان می‌کنیم بایست مرحله سوم آنها هم موضوع دقت قرار دهیم به اینکه آنچه را که من فهمیده‌ام توانسته‌ام آنرا به زبان استدلالی، زیاندار کنم. این هم یک معنا از مقنن شدن است.

پس سه معنا از مقنن شدن وجود دارد: ۱ - نسبت بین حالات و «نظام یقین». ۲ - نسبت بین استدلالها و «نظام مفاهیم» ۳ - ایجاد نسبت و زیاندار کردن آن در استدلال و نهایتاً ارائه «تعریف حکم». این سه مطلب در مورد بحث نسبت است که بایست تکلیف آنرا مشخص کرد که آیا هر سه آنها با یکدیگر لازم است یا اینکه صرفاً برخی از آنها لازم است؟ حال هر چه اجمالاً انجام گرفت آیا این نظام نسبتها که به تفاهم می‌رسد مطلق می‌شود؟

«و آخر دعوینا ان الحمد لله رب العالمین»

آن؟ چرا که اگر ملاک در اثبات باشد بمعنای این است که دیگر در آن مرحله اولیه، تأثیر یقین را ملاحظه نمی‌کنیم.

(ج): اینکه بگوئیم مرحله ثبوت آن تمام شده است و الآن باید دید اثباتاً چگونه است کلام صحیحی نیست چرا که ثبوت آن، ثبوت مشروط و تعلیقی است. لذا اگر این در پایان، شکست، صحیح است که دربارهٔ نیت آن نیز تردید کنیم که چرا من به آن توجه نکردم. چه اینکه ممکن است گاهی غفلت و اشتباه بخاطر توجه و تمحُّص نسبت به یک بعد و غفلت از بعد دیگر باشد. لذا اینکه ثبوتاً صحیح است یا اثباتاً؛ مربوط به جایی است که شما فرض کنید این مطلب می‌تواند از جنبهٔ عقلی تمام باشد ولی از نظر خارجی محقق نشود. اما ما می‌گوئیم در واقع داریم دربارهٔ تمامیت عقلی آن در خارج بحث می‌کنیم. اگر آن آقا اشکال کردند و اشکال واردی هم بود به این معناست که مقام ثبوت آن به تفاهم اجتماعی، تعلیق داشت. در هر حال ضروری است مطلب مربوط به تقنین دار بودن و نظام نسبت داشتن در جلسه آینده بیشتر مورد دقت قرار گیرد.

۶/۳ - ضرورت ملاحظه نظام نسبت در سه سطح حالات،

فلسفه اصول

طبقه‌بندی مفاهیم

«رابطه بین شناخت و حجیت»

استاد: حجة الاسلام والمسلمین حسینی الهاشمی تنظیم از: گروه پژوهشی - کارشناسی اصول فقه دفتر فرهنگستان علوم اسلامی

تحلیل حجیت (تسلیم بودن) بوسیله عوامل درونزا، عوامل برونزا و نسبت بین ایندو

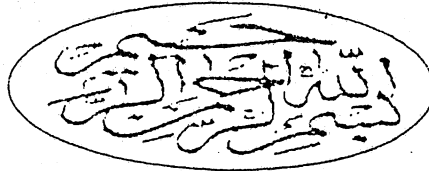
فهرست:

- ۱ - فلسفه تقسیم مفاهیم به «عرفی، عقلی و عقلائی»..... ۱
- ۲ - فلسفه تقسیم به ادراکات «روحی، ذهنی، حسی» بعنوان تقسیمات
عوامل درونزای تسلیم بودن فهم فرد مختار..... ۲
- ۲/۱ - ضرورت بالا بردن ایجاد نسبت و بهینه آن در سایه نظام و قدرت ایجاد نظام..... ۳
- ۲/۲ - جریان قدرت ایجاد نسبت در تمامی سطوح «روحی، ذهنی، عینی»..... ۳
- ۲/۳ - اختلاف مبانی در پایگاه نظام نسبت‌های «روحی، ذهنی، عینی» و تخصصی بودن آنها..... ۴
- ۲/۴ - مراتب تسلیم شدن سنجش و کیفیت پیدایش شرح صدر لاسلام و لکفر..... ۵
- ۳ - «مشیت بالغه حضرت حق»، «کلمات وحی» و «کیفیت رساندن آن به غیر معصومین»
بعنوان عوامل برونزای تسلیم بودن سنجش..... ۶
- ۴ - «تعبد، تقنین، تفاهم» نسبت بین عوامل درونزا و برونزا و پایگاه استنباط..... ۷
- ۵ - حاکم بودن سیر اجمال به تبیین در تحلیل مسئله حجیت..... ۸
- ۶ - پرسش و پاسخ به سئوالات..... ۸

عوامل درونزا، عوامل برونزا و نسبت بین آنها ۹

۶/۲ - تسلیم بودن به معصومین (ع) بعنوان تکلیف حقیقی و پیدایش محبت ظاهری بعنوان تکلیف ظاهری ۱۰

نام جزوه:	فلسفه اصول
استاد:	حجة الاسلام والمسلمین حسینی الهاشمی
پیاده کننده:	برادر ابراهیم نیک‌منش
عنوان گذار:	حجة الاسلام صدوق
ویراستار:	برادر ابراهیم نیک‌منش
کنترل نهائی:	حجة الاسلام رضائی
تاریخ جلسه:	۷۹/۲/۱۷
حروفچینی و تکثیر:	خانم رضوانی
تاریخ انتشار:	۷۹/۲/۲۹
کد بایگانی کامپیوتری:	۰۱۰۹۲۰۲۶
زمان جلسه:	۵۲ دقیقه



تحلیل حجیت (تسلیم بودن) بوسیله عوامل درونزا، عوامل بیرونزا و نسبت بین ایندو

حجة الاسلام میرباقری: حضرتعالی در بحث

«مبنای حجیت»، نکته‌ای را اشاره فرمودید به اینکه خاستگاه اصلی حجیت، تسلیم بودن به مولی است. ولی سپس در بحث عوامل درونی و بیرونی آن، گاهی از «تعبد، تقنین و تفاهم» سخن فرمودید و در مقام بیان شاخصه و سه حوزه‌ای که بایست این تسلیم در آن جریان پیدا کند از «سنجش، حالت و نقد» سخن گفتید. و گاهی هم چنین فرمودید که تسلیم، هم در «حالت»، هم در «سنجش» و هم در «اقامه» بایست جریان یابد. بنظر می‌آید که اینها مربوط به حوزه‌های مختلف است.

حال اگر قرار باشد تسلیم، در بالای جدول نوشته شود آن سه حوزه‌ای که بایست تسلیم در آنها جاری شود همان حوزه‌های «حالت، سنجش و عمل» است. ولی در منطق تسلیم که دیگر «حالت، سنجش و عمل» نمی‌آید بلکه آنچه در این مجال قابل ورود است همان «تعبد، تقنین و

تفاهم» است. اما این تعبد، چه تفاوتی با تسلیم دارد؟

۱ - فلسفه تقسیم مفاهیم به «عرفی، عقلی و عقلانی» حجة الاسلام والمسلمین حسینی: یک مطلب این است که اصولاً منظور از تقسیم در اینجا تقسیم به اقسام نیست بلکه آنچه در ابتداء ذکر می‌شود تقسیمات اجزاء یک کل و منتهجه است. پس این صورت با صورتی که می‌گوئیم تفاوت بسیار دارد یکدسته از مفاهیم، عرفی است و دو دسته دیگر آن عقلانی و عقلی است. آن امر دیگری است و در واقع محصول است که بوسیله یک مختار یا یک نظام اختیارات بوجود می‌آید که همان ابزار است. بنابراین در قدم اول باید دو امر را از هم تفکیک کنیم.

چون ما یک تقسیم داریم که مربوط به ارتکازات یا مفاهیم عرفی است. حال اینکه منشأ این عرف چیست (و در جای خود به آن زیاد کار داریم و صرفاً در اینجا به آن اشاره‌ای خواهیم داشت) امر دیگری است. لذا اینکه از

عقل یا تعقل؛ و بالاخره تسلیم بودن حس. حال متغیرهایی که در اینجا بیان می‌شود باز با بحث «تعبد، تعین و تفاهم» متفاوت است چرا که در اینجا شما در خصوص فرد مختار که تسلیم است سخن می‌گوئید.

بنابراین متغیرهای درونزا، امر «فهم» را به ما تحویل می‌دهد که می‌تواند علت تولید مفهوم باشد تا بعداً ما بتوانیم در خصوص علت حجیت مفهوم سخن بگوئیم. حال چرا اساساً از متغیرها سخن می‌گوئیم؟ اگر در خاطر مبارکتان روشن باشد در بحث چند جلسه قبل گفتیم ما فهم را به آثار آن و بصورت حد تام تعریف نمی‌کنیم. بر خلاف آقایانی که فهم را به جنس و فصل و اثر فهم تعریف می‌کنند. اما ما آنرا به متغیرهای فهم معنا می‌کنیم که بالطبع قابلیت اضافه و نقصان و رشد و کمال را دارد. حال متغیرهای فهم، برای ما همان متغیرهای تسلیم بودن است چرا که اصل در فهم، اختیار است. اصولاً فهم واقع نمی‌شود مگر آنکه حول محور اختیار باشد. عبارت دیگر صحیح است که بگوئیم فهم، محصول اختیار است. توجه کنید که خود اختیار در «جهت» (یا وجه‌الطلب) منظور نظر ماست و نه انتخاب.

پس وجه و اختیار، محور حساسیتهاست. در این حال فرد یک نحوه می‌فهمد و در واقع ارتقاء پیدا می‌کند یعنی به نسبت تولی‌ای که دارد به او اعطاء می‌شود و با حالتها و وحدت و کثرت جدیدی از حالت می‌تواند مجدداً تولی جدیدی پیدا کند و در نتیجه سطوح و مرتبه جهت اختیار او ارتقاء یابد. یعنی فهم او تسلیم‌تر می‌شود. در این حال آنچه را که او قبلاً به آنها حساسیت پیدا نمی‌کرد تا بخواهد اطاعت یا عصیان کند و یا جهت سوء و صحیح را اختیار نماید بخاطر همین امدادی که الآن به او می‌شود و با روییت حضرت حق (جلت عظمته) به تناسب تولی و

مفهوم خطابات تقلی و عرفی سخن می‌گوئیم بایست دید چه دسته از مفاهیم هستند؟ اما قدر مسلم این است که باز ابزار محسوب می‌شوند ولی نوع ابزاری بودن آنها برای تنظیم آندسته اول - یعنی منقولات عرفی - متفاوت است. پس دسته اول این ابزار، «منقولات عرفی» است و دسته دوم آنها، امور «عقلانی» است که اینها نیز ابزارند اما بعنوان ابزار تنظیم دسته اول. و بالاخره دسته سوم از ابزار نیز وجود دارد که همان مفاهیم و امور «عقلی» است که برای هماهنگ سازی امور عقلانی بکار می‌روند آنهم در صورتی که سیر ترتیب این سه نوع ابزار بصورت عقلی (اول)، عقلانی (دوم) و عرفی (سوم) باشد و الا هرگونه ترکیبی که بر اساس مبنای آن تغییر یابد و مثلاً مبنای «حسی» یا «عقلی» یا «عقلانی» باشد لوازم آن نیز تغییر پیدا می‌کند. لذا مبنای عقلانی، دارای لوازم متناسب با خود است و جای ۴، ۲ و ۱ آنها عوض می‌شود.

۲ - فلسفه تقسیم به ادراکات «روحی، ذهنی، حسی» بعنوان تقسیمات عوامل درونزای تسلیم بودن فهم فرد مختار

اما در هر حال این دسته کلاً معنای مفاهیم را دارند نه معنای حجیت را. ولی یکدسته تقسیم دیگر وجود دارد که بمعنای ادراکات «روحی، ذهنی و حسی» است و در این قالب می‌گنجد. این دسته که در فرد مختار و نظام اختیارات، علت پیدایش مفاهیم هستند منتجه‌ای دارند که همان «تسلیم بودن» است.

(س): اما چه چیزی به «روحی، ذهنی و عینی»

تقسیم می‌شود؟

(ج): متغیرهای درونزای تسلیم بودن عبارت است

از: تسلیم بودن حساسیت یا روحی؛ تسلیم بودن سنجش یا

ظرفیتی که دارد رشد پیدا می‌کند می‌تواند بیشتر متوجه شود و حساسیت بیشتری پیدا کند.

اما بعداً این امر وارد خود عمل «سنجش» می‌شود. اصولاً نفس سنجیدن، بمعنی آن «نسبت» و «حالت» است. ولی هر کسی نمی‌تواند به یک صورت، نسبت را برقرار کند و با دیگری نمی‌توان در هوشمندی، برابر بود. پس در اولی از حساسیت و تقوا و دغدغه و مواظبت و بالا رفتن شامه سخن می‌گفتیم و در دومی، از ملاحظه نسبتها و مجموعه‌ها.

۲/۱ - ضرورت بالا بردن ایجاد نسبت و بهینه آن در سایه نظام و قدرت ایجاد نظام

حال این نسبت و قدرت ایجاد نسبت و بهینه‌سازی نسبت، تنها در سایه «نظام»، قابل تحقق است. اساساً قدرت دوم، قدرت ایجاد نظام است. در حالی که قدرت اول که در حساسیت بود لزوماً ایجاد نظام نیست اما قدرت تعلق و بالا رفتن کشش هست آنها نه نسبت بین کششها.

حال اگر این تعبیر صحیح باشد می‌توان در قدرت اول (قدرت تعلق) از حب و بغض و میل و نفرت و کشش و رانش و دوست داشتن و خورش نداشتن سخن گفت و در قدرت دومی، از نظام و نسبت بین آنها سخن بگوئیم. قطعاً اگر نظام بهینه شود کارآمدی نیز تفاوت پیدا می‌کند. همچنین نفس قدرت ایجاد نظام - یعنی ایجاد نسبت و تناسب - قدرت و قوه دیگری است غیر از قوه اولی که قوه تعلق و کشش بود.

(س): اصولاً بین چه چیزهایی نسبت برقرار می‌شود؟

۲/۲ - جریان قدرت ایجاد نسبت در تمامی سطوح

«روحی، ذهنی، عینی»

(ج): قدرت نسبت، در تمامی سطوح می‌تواند مطرح شود؛ یعنی از یک طرف می‌تواند بطرف خود تعلقها برود و نظام ارزشی را تحلیل کند و به تبع، اموری را بالا و پائین نماید. البته در این بالا و پائین بردن، ممکن است قدرت ایجاد نسبت، تسلیم نشده باشد. یعنی او شخصی است که بسیار بزرگوار است ولی در مقام و مسند قضا و عصیان و آخرت که می‌رسد بقول عوام، دچار دل ضعفه می‌شود ولی وقتی که برکرسی درس می‌نشیند می‌گوید بالاخره ما هم در دستگاه الهی کار و باری داریم! ممکن است این شخص بخاطر ضعف مبنا، دچار این وضعیت شده باشد گرچه انسان بسیار متقی هم باشد. اما از این مطلب براحتی نگذرد که برای چنین شخصی از روز اول چتین ترسیم شده است که از اوان خلقت، خداوند چیزی را بنام عقل به او داده است که همین عقل هم می‌تواند میخ طویله عالم باشد! یعنی می‌توان بر این پایه، هر بنائی را بنیان نهاد! سپس به او گفته‌اند که اگر این بنا محکم شد تمامی پیامبران بلکه نمود بالله خداوند را هم می‌توان با آن شناخت. رفته رفته این طرز تفکر عمده و نکره پیدا کرده است. یعنی نظام سنجشها و نسبتها پیدا شده است و شاخ و برگ پیدا کرده است.

می‌گویند شهری در خارج بنام «شهر بنز» وجود دارد که در خیابانهای متعدد آن، قسمتهای مختلف بنز ساخته می‌شود. این برای کسی که ضعیف‌النفس است مایه خودباختگی است. او می‌بیند که از اینطرف فلان مواد خام، بطرف یک خیابان مشخص می‌رود و از آنطرف فلان قطعه خارج می‌گردد. در نهایت هم اتومبیلی ساخته می‌شود که معلوم است در کجا مورد استفاده قرار می‌گیرد.

حال ساختمان عقلی نیز به همین صورت عمل می‌کند که وقتی به شکل منظم ساخته شود می‌بیند که تمامی

بترتیب، همان سنجشی است که مبنای آن، اختیار و مشیت بالغه خداوند متعال و یا نفس سنجش است. چرا که اگر محور آن، حول اصل قرارداد بداهت شد یک نتیجه می دهد که با صورت دیگر تفاوت دارد که محور آن، حول اصل قرار دادن تسلیم می باشد. پس می توان سؤال کرد: معیار صحت تسلیم چیست؟ آیا برهان است یا منسوب شدن تناسبات، به تسلیم بودن است؟ آیا اصولاً بمحض اینکه دقت نظر جدیدی در تسلیم بودن پیدا شود اجازه تجدید نظر می دهد یا اینکه چون حد اولیه آن بدیهی است به کسی اجازه نزدیک شدن را نمی دهد؟!

فراموش نکنیم که در باب هدایت برای تسلیم کردن خصم، معنای بداهت صرفاً یک کلمه بیشتر نیست. چون شما به فهم عمومی تکیه می کنید و همان مدرکات عمومی، وسیله اسکات خصم می گردد لذا به قدرت جامعه، او را ساکت می کنید چرا که فهم نمی تواند در مفهوم و ابزارهای اجتماعی جریان پیدا کند الا با پذیرش جامعه، از اینرو اگر جامعه آنرا نپذیرد خواهد شکست.

هرگز فهم تخصصی را نمی توان فهم بدیهی دانست و حتماً فهم تخصصی، متغیر اصلی فهم عمومی است. تعریف از بداهت، در هر مرحله ای که فرض شود (مثل بداهت «النار حارة» در امور حسی) بگونه ای است که با ارائه تعریف آتش و حسرارت در فیزیک، آن فهم عمومی عملاً تحت الشعاع این فهم تخصصی قرار می گیرد. لذا درک فعلی جامعه از «النار حارة» با دوست سال گذشته متفاوت است. امروز کودکان ما نیز در خصوص تجزیه چوب در شرائط خاص و ایجاد حرارت حاصله از این تجزیه و نهایتاً آزاد شدن انرژی که بخشی بصورت اشتعال و برخی بصورت غیر اشتعال است و نیز خاصیت هر یک از این دو صورت،

قسمتهای آن باهم هماهنگ عمل می کند. ابتدائاً در این بنا امری باطل را ملاحظه نمی کند اما کار بجائی می رسد که به تو می گویند اگر این دستگاه چیزی را گفت که با قول دستگاه وحی سازگار نیست سعی کن میان آنها آشتی برقرار کنی! و اگر هم چنین امری ممکن نشد وحی را به حکم عقل، تعدیل کن چرا که سر تا پای حکم و دستگاه عقل، روشن است اما یکطرف دستگاه وحی، به ادبیاتی ختم می شود که نقل است و نه برهانی؛ اما حد اولیه دستگاه عقل از اول تا آخر بصورت بدیهی و بین است. البته بگذریم از اینکه در این ادعاها تأملات جدیدی وجود دارد؛ چه اینکه بین خودشان بسیار اختلاف است خصوصاً در تحلیل آنها از جهان هستی و نیز حد اولیه تعریف آنها در هر موضعی که دقت بخرج دهیم. لذا اینطور نیست که نتوان در این دستگاه بظاهر فولادی نفوذ کرد.

در هر حال چنین اشخاصی عادت کرده اند که این بنا از آن استحکام کذائی برخوردار است. ایشان در این رویه خود خبرویت پیدا کرده اند تا جائی که اگر این بنا فرو بریزد تمامی معارف آنها نیز فرو می ریزد. لذا بایست خود را به انضباط عقلی عادت داد.

۲/۳ - اختلاف مبانی در پایگاه نظام نسبتهای «روحی، ذهنی، عینی» و تخصصی بودن آنها

بنابراین سنجش می تواند بسراغ امور روحی و حسی برود همچنانکه می تواند بسراغ خود نیز بیاید. سنجش می تواند نسبت به همه قسمتها بصورت بخشی حضور داشته باشد همچنانکه در کل آن نیز می تواند حضور خود را رسمیت ببخشد. اصولاً نفس قوه سنجیدن بایست بر اساس تسلیم بودن بنا شود؛ یعنی طرف آن به خودش باز نگردد بلکه به سنجش تسلیم و سنجش غیر تسلیم باز گردد که

«شدن»؛ تا بتوان گفت، معنای «الکل اعظم من الجزء» یعنی چه؟

۲/۴ - مراتب تسلیم شدن سنجش و کیفیت پیدایش شرح صدر لاسلام و للكفر

هكذا بدهت حالات روحی نیز می تواند موضوع بحث قرار گیرد. در هر حال از این مثالها خارج می شویم و می گوئیم سنجش می تواند تسلیم شود و مراتب این تسلیم نیز متعدد است. اما بینیم سنجش، در چه مرتبه ای تسلیم می باشد؟ سنجش، صفتی است از اوصاف نفس و نیز از اوصاف عملی اختیار، که البته خود آن صفتها هم مرکبند. این صفات، رشد و نقص و کمال و مرتبه دارند حتی سنجش کافر نیز دارند که به آن شیطنت می گویند. همچنین سنجش مسلم دارند؛ یعنی مراتب تسلیم شدن سنجش دارند.

وقتی که شخص می تواند همه را یکی کند آنگاه شرح صدر پیدا می کند. وقتی نسبت بین تعلق و کشش با سنجش، همطراز و هماهنگ شود آنگاه هیچ امری کشش پیدا نمی کند مگر آنکه در سنجش باشد و هیچ چیزی را نمی سنجد مگر آنکه در کشش باشد. از این پیدا است که شرح صدر پیدا شده است. نتیجه آن است که چه جهت آن، کفر و چه اسلام باشد براحتی متلون نمی شود. معاویه (علیه اللعنه) تصمیم گرفت که جناب عقیل را در میان اطرافیان خود سبک کند. لذا وقتی که عقیل در مجلس سخنرانی کرد و برخی از اطرافیان معاویه را ولد الزنا نامید معاویه به او گفت در مورد من هم بگو (در حالیکه او شاهد بود اطرافیان در حال ضایع شدن هستند). در واقع معاویه با این عمل خود قصد داشت حکم و هیبت ولد الزنا بودن را بشکند تا یارانش عزیز شوند. او قصد داشت بفهماند که عزت من، با یارانم معنا می دهد. این همان شیطنت است.

مطالب زیادی خوانده اند. آنها می دانند که اگر یک تکه چوب را در یک کوره قرار دهیم تا با هوا ترکیب نشود می توان آنرا تبدیل به ذغال کرد و با آن دما را افزایش داد. احیاناً این کربن ساخته شده نیز تحت فلان فعل و انفعال، تبدیل به دارو می شود و در شرایط دیگر تبدیل به کریستال می گردد. این همان چربی است که بنا بود بسوزد و مشتعل شود. لذا معنای «النار حارة» کلاً عوض می شود. فردا که کودکان ما از کربن، قرص یا کریستال یا... بسازند دیگر معنای «النار حارة» که از اشتعال چوب در ذهن می آمد در ذهن آنها متبادر نمی شود. بلکه آنها از نحوه فرم دادن انرژی و آزاد سازی آن سخن می گویند. آن درک قدیمی چنین تصور می کرد که اگر فلان اسید با اسید دیگر ترکیب شود اشتعال ایجاد می شود در حالی که این در صورتی است که چنین تجزیه و ترکیبی با اکسیژن صورت بگیرد. مثل فندکهای که با سنگ چخماق و جریان الکتریسته روشن نمی شود. با این وصف، شعله نیز تعریف جدیدی پیدا می کند.

پس وقتی که بصورت تخصصی با پدیده ها برخورد می کنیم معنای «النار حارة» و «الکل اعظم من الجزء» نیز عوض می شود چرا که می گویند متغیر اصلی، اصل در تغییر کل است. اگر توانستیم برای تغییر متغیر اصلی، ایجاد محیط کنیم و آنرا کنترل نمائیم حتماً کل، تابع خواهد بود. لذا اعظم بودن آن به اعظمت در «تبدیل» معنا می شود و نه اعظمت در کمیت (که البته آنجا کمیت نیز نیست). یعنی یک کل داریم و یک جزء؛ اما آیا کل بزرگتر است یا جزء؟ آنها می گویند در چه موضوعی؟ آیا در موضوع تغییرات است که آنگاه باید دید متغیر اصلی، کدامیک است؟ آیا در موضوع ملاحظه وحدت آن در شکل بودن است که البته کل، بزرگتر و بیشتر از جزء است؟ لذا بایست دید «بودن»، اصل است یا

عظمته) است که همان تولی به ولایت الله است. در طریق این تولی، چه چیزی موضوعیت اصلی را دارد؟ مسلماً از طرف خداوند وحی صورت گرفته است که در حوزه ایجاد ما نیست لذا ما بایست نسبت به آنها تسلیم باشیم. خداوند متعال خواسته است وحی به حضرت ختمی مرتبت (ص) ختم شود. ممکن است شما برای خلقت، مراحلی از عالم ذر تا کنون ذکر کنید که بنا بر نقل از معصومین (ع) صورت می‌گیرد. اما گاهی هم در مورد ختم وحی، فلسفه بافی می‌کنیم! در این حال جای دارد که بگوئیم این امر به من و تو چه ربطی دارد؟!

نکته مهم این است که اصولاً حجت‌های برونزا محکم است لذا وسوسه‌های

نفس نبایست باعث شود که بگوئیم چون چند سال قرآن کریم اعراب‌گذاری نشده بود پس با خواب و شهود می‌توان کلمه‌ای را تغییر داد. مگر نمی‌گوئیم پیر مردان و پیر زنان یسواد عرب، قرآن را حفظ کرده بودند؟ این در واقع مواظبت بر فرهنگ ظاهری مسلمین بوده است که تا زمان معصومین (ع) ارتباط و اتصال داشته است و از قابلیت ظاهری نیز برخوردار بوده است. این بحث هر چند جای دقت دارد اما در جای خود باید آنرا به حجیت برسانیم. دیگر اینکه بگویم من خواب دیدم که بجای فلان آیه، آیه دیگر را بایست گذاشت بچه معناست؟! نه کسی حق دارد که بگوید من حقیقت را فهمیدم آنگونه که حضرت رسول (ص) آنرا می‌فهمید (اعاذنا الله من شرور انفسنا) و نه می‌تواند بگوید من فهمیدم که بر حضرت (ص) بگونه‌ای دیگر نازل شده است ولی مردم، اصل مطلب را بگونه‌ای دیگر درک کرده‌اند! قطعاً اینها هیچکدام حجت نیست و هیچ ارزشی ندارد. لذا نه در اصل وحی و نه در ایصال وحی

شرح صدر للکفر و شرح صدر للاسلام واقعیت دارد که با یک غوره، ترش شدن و با یک مویز، شیرین شدن نمی‌خواند. از اینرو چنین کسی که شرح صدر ندارد بمحض شنیدن اینکه فلان عمل خلاف، در دستگاه قضایی نظام اسلامی انجام شده است آشفته می‌شود که پس این حکومت هم تفاوتی با حکومت شاه ندارد! این امر نشانگر این واقعیت است که همه جا هم تمامی نسبتها و سنجشها باهم کار نمی‌کنند.

اما اصولاً عمل ایجاد نسبت که فعل است می‌تواند در مقام تفسیر، چنین معنا شود که حتماً نیازمند یک نقطه اتکاء و مرکزیت است. حال این مرکزیت، یا به تسلیم بودن نسبت به خداوند متعال (تبارک و تعالی) بر می‌گردد که بر آن اساس هم نسبتها را ملاحظه می‌کند و یا به تسلیم بودن به غیر خداوند متعال بر می‌گردد. صورت اول هم یا می‌تواند تمامی نسبتها - اعم از حساسیتها و نسبتهای سنجشی و حسی - را با یکدیگر هماهنگ کند یا اینکه صرفاً آنها را بصورت بخشی و موضعی ببیند. این همان قدرت سنجش است که پس از آن، قدرت حس است. یعنی او می‌تواند تصرفاتی کند و بازتابهای آنرا ببیند. او در حین تصرفات، ابزارهایی می‌سازد تا برای هماهنگ سازی بکار آیند و از این طریق، هماهنگی یا عدم هماهنگی را کنترل کند. اینک از این سه عنوان نیز می‌گذریم.

۳- «مشیت بالغه حضرت حق»، «کلمات وحی» و «کیفیت رساندن آن به غیر معصومین» بعنوان عوامل برونزای تسلیم بودن سنجش

اما پس از بحث پیرامون عوامل درونزای تسلیم بودن، به بحث پیرامون عوامل «برونزای» تسلیم می‌پردازیم که اولین آنها «تسلیم بودن به مشیت بالغه حق» (جلبت

و نه در طریق آن نمی توان تردید کرد.

اما سپس تبیین وحی بوسیله معصوم (ع) صورت گرفته است و این امر به خاتم‌الاولیاء (عج) ختم شده است. این نیز از عوامل برونزا است. بنابراین «مشیت الهی» و «وحی» حضرت حق که طریق فرماندهی خداوند نسبت به بندگان است و بالاخره «تبیین معصوم (ع)» سه امری هستند که تمام شده‌اند. لذا کسی حق ندارد با استدلال به اختلاف یا تناقض روایات نسبت به شأن نزول فلان آیه، ادعای دیگری کند. چون بایست به قواعد روایات و حجت موجود در آنها عمل کرد. لذا نمی توان در این خصوص ادعای کشف و شهود کرد.

۴ - «تعبد، تقنین، تفاهم» نسبت بین عوامل درونزا و

برونزا و پایگاه استنباط

و اما قسمت سوم بحث، «استنباط» است که اینجا در واقع نسبتی است میان عوامل درونزا و برونزا که «علم اصول استنباط احکام حکومتی» در صدد تبیین نسبت همین سه دسته است؛ یعنی «تعبد، تقنین و تفاهم» که نسبت میان عوامل درونزا و برونزا و پایگاه استنباط است.

حال از این جهت که شما بخواهید به بحث و یقین و حجیت نگاه کنید خواهید گفت یقین بدون نظام اصولاً بی معناست. یعنی همین امر بایست حول محور تسلیم بودن و سپس ملاحظه کارآمدی آن باشد. اما چرا ما کارآمدی را شرط آن می دانیم؟ علت را بایست در القاء احتمال خلاف از عینیت جستجو کرد و این همان چیزی است که بعداً آنرا در نسبت میان عوامل درونزا و برونزا «تفاهم» می نامیم. یعنی در «تعبد، تقنین و تفاهم» می توان تفاهم را جلوی این آقا گذاشت و ایشان نیز از راه کلماتشان می توانند به تقنین مطرح شده اشکال کنند. در این حال بایست احتمال القاء

خلاف را بپذیریم. لذا قاطعیت نسبت به این امر که آنچه را من دیده‌ام صحیح است و لا غیر؛ پذیرفتنی نیست.

چه اینکه اگر تازه بتوان با آقایان در مورد نظام نسبت‌هایی که من می گویم و یا آقایان بحث می کنند به تفاهم و به نسبتی، به یک وحدت عرفی نیز نائل شویم باز سؤال می کنند آیا شما به حقایق امر خداوند نیز رسیده اید؟! من در جواب می گویم صرفاً به واقعیت تکلیفی که فعلاً دارم در این مرتبه از تسلیم بودن رسیده‌ام و اگر خداوند بیشتر مرا انعام کند تا از مقام بزرگتر تسلیم نیز برخوردار شوم می توانم بیش از آنچه که هست بفهمم. این سخن کلاً نقض می شود و تبدیل به کلام دیگری می شود. و اگر این آقا مورد عنایت قرار گرفت می تواند اشکال دقیقتری مطرح کند.

لذا اینکه توهم کنیم می توانیم به علم مطلق برسیم هرگز در میان نخواهد بود. همانگونه که از تسلیم بودن تا «حالت، سنجش و حس» یا برآیند راندمان و کنترل عینی و در واقع هر سه امر، قابلیت رشد و نقص و کمال دارد حتماً نسبتی هم که میان متغیرهای برونزا پیدا می کند از قابلیت رشد و نقص و کمال برخوردار خواهد بود.

۵ - حاکم بودن سیر اجمال به تبیین در تحلیل مسئله حجیت

تا اینجا کلیات مطلب تمام شد. اما باید توجه کنیم که یک دید اجمالی محض، پیرامون تسلیم بودن وجود دارد که در حجیت نفس تسلیم بودن مورد دقت قرار می گیرد. ولی وقتی که این اجمال بیایان رسید جای سؤال است که آیا خود تسلیم بودن نیز قابل تحلیل است یا خیر؟

چون تسلیم بودن، صفت نفس است ولی در واقع صفت اختیار است که همان معنای تولی به ولایت امر را می دهد. یعنی تولی نوع ملکوتی، همان تسلیم بودن است و

ضریب ۴ را دارد اما این نیز خیلی اهمیت دارد. چون نسبتها برای بار دوم می‌توانند منشأ تبدیل اوصاف کششی شوند. یعنی اینها رویهم و بعنوان یک مجموعه و - نه بصورت سه سطح بریده - می‌توانند یک منتجه را تحویل بدهند که بعداً آنرا نسبت بین عوامل درونی و بیرونی مینامیم.

لذا سنجش، ایجاد نسبت و تناسب است و از آنچنان قدرتی برخوردار است که می‌تواند در نظام حساسیتها، وزن حساسیتها را در تأثیر عینی، باز تاب آنها و گاه در خودش بالا و پایین کند. به تعبیر دیگر وزن آنها را در انعکاس آثارش تغییر می‌دهد.

۶/۱ - تقسیم «اختیار موضوعاً، موضوعات اختیار و آثار» برای تحلیل تقسیم بندی به عوامل درونزا، عوامل برونزا و نسبت بین آنها

بنابراین اختیار، موضوعاً تسلیم است و موضوعات آنها بصورت «روحي، ذهني و عيني» می‌باشد. (۱)

۱ - در اینجا مناسب است یک مثال را برای صورت عینی آن بیاوریم: گاهی شما بصورت ناگهانی می‌گویید جنو و محیط اجتماعی عوض شد. هر چند که این فرد، همان شخص دیروزی است که ولو مقدس است و با امام (ره) نیز مخالفت نکرده است اما همراهی نیز با ایشان نداشته است. این فرد با پیروزی انقلاب، بجای آنکه خوشحال شود دچار عذاب وجدانی شده و بیمار می‌شود! اما این بخاطر پیروزی حق نیست بلکه بخاطر توهم قبلی خود، از این وحشت می‌کرده است که شما می‌خواهید با ترب ثقلی، شاه را زمین بزنید! این ذهنیت منفی، حاصل شرایط محیط و ادراکات حسی او می‌باشد و الان هم که ادراکات حسی او عوض شده است و می‌بیند شاه رفته و انقلاب پیروز شده است باعث آسیب زدن به نظام حسی و روحی او شده و رفته رفته در باطن روح او خلل ایجاد کرده است آنها هم نه براساس حقایق عالم بلکه نسبت به این مطلب که آیا این حقایق را

تولی نوعی حیوانی، تمرد نام دارد که از منزلت بالاتر به منزلت پائینتر منتقل می‌شود. اگر شخص می‌تواند به همان منزلتی که در جهت قرب حضرت حق داشته است وفادار بماند می‌تواند به صورت ملکوتی تولی دست یابد. این بحث اجمالی پیرامون تسلیم بودن بود که حجت است.

۶- پرسش و پاسخ به سئوالات

(س): آیا تسلیم با تولی، تفاوت پیدا می‌کند چرا که تولی می‌تواند ملکوتی باشد یا نباشد؟ هر چند که تعبیر ملکوتی بودن، یک تعبیر رسا نیست.

(ج): فعلاً تعبیر ملکوتی را بصورت اجمال بکار می‌بریم. اما تسلیم بودن به حضرت حق (جلت عظمته) در واقع نوعی از تولی است.

(س): اما عصیان نیز می‌تواند نوعی تولی باشد.

(ج): بله اما شکل حیوانی تولی است و دیگر نمی‌توان آنرا تولی متناسب با منزلت نامید.

(س): تولی بایست مفهومی باشد که بتواند هر نوع

مطلق حرکت را پوشش دهد بخلاف تسلیم.

(ج): این مطلب صحیح است چرا که تسلیم بودن صرفاً تولی خاص را می‌پوشاند که همان تولی مطلوب حضرت حق است. اما این تسلیم بودن، منتجه عواملی از خود تسلیم بودن و از سنخ آن است. ولی تسلیم بودن چه چیزی؟ کششها. البته این امر در واقع صورت تفصیلی آن است. یعنی آن، تسلیم بودن نفس اختیار است موضوعاً. لذا جای سؤال است که موضوعات اختیار چیست تا بتوان اختیار را در آنها جاری دانست؟ قطعاً اینها موضوعات روحی است که مفهوم کشش و رانش را نشان می‌دهد. همچنین اینها موضوعات سنجشی و نسبتی است و این مطلب مهمی است. هر چند که مفهوم کشش نیز مهم است و

پس همین معنای تسلیم بودن موضوعاً است که آثار آن همان «تعبد، تقنین و تفاهم» می شود و بین عوامل درونزا و برونزا هم نسبت برقرار می شود.

حجة الاسلام رضایی: تقسیمات درونی موضوعاً چه شد؟
(ج): موضوعاً آن خود اختیار است و موضوعات آن درونش است که عبارت است از «روحی، ذهنی و عینی»، یعنی این اختیاری که تسلیم به مولی است در کششهای روحی یا رانشها یا میل و نفرت یا حب و بغض و نیز در سنجش و ایجاد نسبت و نظام و در آثار عینی و حسی و کنترل بر آیند (یعنی ارتباط با غیر) و در واقع پیدایش یک نظام بیرونی، تسلیم است.

با این وصف بحث ابتدائی و اجمالی تا اینجا با تمام رسید.

حجة الاسلام حسینیان: بفرمائید که ما عوامل برونزا را در این قسمت چگونه می آوریم؟

(ج): عوامل برونزا عبارت از خداوند متعال و... است.

(س): این را متوجه شدم اما در اصل تسلیم بودن از موضوعاً، موضوعات و آثار تسلیم صحبت کردید. ولی بفرمائید عوامل برونزا در این سه دسته چگونه است؟

(ج): عوامل برونزا که در اینجا نمی آیند. چون بیرون همواره یک مجموعه خارج محسوب می شود مثل یک استکان و بیرون آن. لذا اینکه من تسلیم هستم به این معناست که نسبتی میان عوامل درونی و بیرونی وجود دارد. اما باید دید تسلیم به چه کسی هستیم؟ به خدا. اما از چه طریق می توان تسلیم او بود؟ مسلماً او است که وحی را معین کرده است نه ما و شما. همچنانکه در امر امامت، او تبیین وحی را معین کرده است.

اصولاً اختیار ما هیچگونه دخالت و تصرفی در عوامل بیرونی نمی تواند داشته باشد. بلکه صرفاً اختیارات حاکم که ما به آنها تسلیم هستیم می تواند در آن محدوده متصرف باشد. این اختیارات هم تنها از آن خدا و آن مجاری اول و دوم است که او معین فرموده است. البته طبیعی است که در عوامل بیرونی، مشیت بالغه حضرت حق، عامل اصلی است و وحی، فرعی بر مشیت است و تبیین وحی هم تابعی از رسالت خواهد بود. این تبیین هیچگاه بمعنی این نیست که وحی دیگری در کنار این وحی آمده است بلکه علمی مطلق نسبت به وحی است.

پس برای ائمه (ع) نیز این حقیقت را قائل نیستیم که بر این بزرگواران، همعرض پیامبر (ص) وحی شده است اما حضرت رسول (ص) می توانستند چنین کنند. بلکه

درست تحلیل کرده بود یا خیر؟ آیا او به وظایفش درست عمل کرده بود یا خیر؟ آیا نظر او صحیح بود؟ البته برخی از این افراد، غیر منصفانه به لجاجت روی می آورند و می گویند هر چند شاه رفت اما همان کارهایی را که او می کرد اینک ما متدینها می کنیم و در واقع اسلام، مال صلح قرار گرفته است و ما دین خود را فروخته ایم! سپس ادعا می کنند که این نقشه انگلیسهاست که از اول هم معلوم بود. نهایت امر این است که ما ساده لوحان، خود را زرننگ و زیرک می دانیم ولی همان کفار، کاری می کنند که این کار بدست ما صورت گیرد و بعد هم باورمان بیاید که خودمان این بنا را ساخته ایم والا بنظر شما اگر آنها به شاه دستور فرار نداده بودند آیا شاه از جای خود تکان می خورد؟! آیا او لشکر نداشت؟! آنها بر این امر اصرار می ورزند که این انقلاب توسط اجانب به پیروزی رسید و در واقع ما را بازی داده اند تا اسلام را بدست خودمان نایب کنیم! اینها نیز یک عده هستند که البته بیمار نمی شوند بلکه به حالت شیطنت می افتند.

بحث می‌کنند آیا صحیح است که بگوئیم در قیامت، مردم به جسم خود حاضر می‌شوند؟ آنها نمی‌دانند که این فضولی‌ها به آنها نیامده است در حالی که خداوند می‌فرماید: «قال من يحيى العظام و هي رميم؟ قال يحييها اللذي انشأها اول مرة و هو بكل خلق عليم» آیا دیگر جانی می‌ماند که از لغو بودن یا صحیح بودن آن سؤال سخن بگوئیم؟ چگونه است که سخن گفتن تو لغو نیست اما این واقعیت لغو است؟! برآستی ما چه می‌دانیم که خداوند متعال چه اموری را اصل قرار داده است و اصولاً چه اصلی به خواست خداوند باز نمی‌گردد؟ در نظر بسیاری از افراد، این خیلی بد است که حسن و قبح ذاتی به مشیت حضرت حق باز می‌گردد. چون می‌گویند این قول اشاعره می‌شود. در حالی که ایشان متوجه نیستند که اشاعره تعبیر بدی از این امر دارند و در جای خود جواب آنها را هم داده‌اند.

آیا مگر ممکن است که نفس حسن و قبح جز به کمال مطلق، به جای دیگری قابل رجوع باشد؟ پس کسی که ابتدائاً مسیر خلقت الهی و سپس مسیر وحی را واجب می‌کند و از چگونگی وحی و اینکه خوب است چگونه باشد و اینکه «آیا خوب است که عروج پیامبر (ص) جسمانی باشد یا روحانی» بحث می‌کند نمی‌داند که اینگونه امور به امثال او مربوط نیست. آنها مرتباً بدنبال این هستند که مثلاً ائمه اطهار (ع) خوب است چنین باشند یا چنان! چرا باید این افراد در کلاسهای بالاتر از خودشان وارد شوند؟! لذا می‌بینید که حق تکلیف واقعی نسبت به معارف وجود دارد.

اینک به بحث خودمان باز می‌گردیم و می‌گوئیم اصولاً منزلت ما ایجاب نمی‌کند که لقب حق را پیدا کند تا بتوان از تکالیف حقیقی در مورد خود بحث کرد. ما در عالم

می‌گوئیم ایشان می‌توانند وحی نازل شده بر نبی اکرم (ص) را ببینند و این هم البته خیلی مقام است و احدی نمی‌تواند به این مقام برسد همچنانکه قبلاً نیز نرسیده است چون این واقعیت به این ۱۴ بزرگوار ختم شده است. آنها به خود علم الهی متصل هستند لذا با ریاضت و برق زدن و... نمی‌توان چنین ادعاهائی را کرد!

۶/۲ - تسلیم بودن به معصومین (ع) بعنوان تکلیف حقیقی و پیدایش محبت ظاهری بعنوان تکلیف ظاهری
بایست تسلیم بود آنهم در سه حوزه سنجش، شهود و حسن. اگر تناسبات تسلیم بودن اینها بدست آمد و ارتباط به غیر هم برقرار شد و آن بزرگواران هم عنایتی کردند و بذل و وسع صورت گرفت آنگاه در درجه تکلیف واقعی شما - و نه حقیقی آن - می‌توان ادعا کرد که در این خصوص به حجیت ظاهری رسیده است.

(س): منظور از تکلیف واقعی و حقیقی چیست؟ در هر حال این دو برای ما چندان معنائی ندارد. یعنی اینکه بگوئیم ما یک تکلیف حقیقی داریم و هیچگاه هم به آن نمی‌رسیم به چه معناست؟

(ج): خیر ما چنین چیزی نداریم و صرفاً از یک تکلیف حقیقی برای خود می‌توان سراغ گرفت و آن اینکه حق ماست تسلیم بودن به معصومین (ع)، به وحی و به خداوند متعال. لذا ما حق نداریم که خودمان را با آنها قیاس کنیم. اما اگر عقل را اصل قرار دادیم اولین حقی که برای خود قایل خواهیم بود همتائی با خداوند متعال است و سپس همتائی با وحی و نهایتاً با معصومین (ع)! این سخن را بعید ندانید؛ در حالیکه خیلی از افراد در مورد خداوند متعال، لِمَ و بِمَ می‌گویند و تصور می‌کنند مطلب، با عقل تمام می‌شود. اینها قطعاً در مرتبه‌ای همتائی می‌بینند. مثلاً

ما را یاری داده‌اند. ما نبایست بیش از حقیقت طفیلی، برای یک وجود طفیلی، اموری مازاد قائل شویم. کما اینکه اگر کسی در این مورد بحث کند که اصولاً این سبزی خوردن شما در مقابل شما چه عرض اندامی می‌تواند داشته باشد حتماً یک بحث لغو را صورت داده است چرا که وجود این امر تبعی است.

«وآخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمین»

خلقت چه کاره‌ایم که بایست تکالیف حقیقی داشته باشیم؟ این تکالیف مربوط به کسانی است که محور رشد عالمند. پس تکالیف ما بایست تکالیف ظاهریه واقعیه باشد. چون وجودمان از سنخ وجود دیگری است و نمی‌تواند در حقایق عالم دخالتی داشته باشد. تمام این بحثها و اذکار و اوراد و ... که از ما صادر می‌شود صد سال دیگر هیچکدام وجود ندارد و آنچه که باقی می‌ماند همان مقدار عنایتی است که انشاءالله به شفاعت معصومین (ع) واقع شده است و آنها نیز در اصل پیدایش آن بزرگواری کرده‌اند و در ختم به خودشان

فلسفه اصول

طبقه‌بندی مفاهیم «رابطه بین شناخت و حجیت»

استاد: حجة الاسلام والمسلمین حسینی الهاشمی تنظیم از: گروه پژوهشی - کارشناسی اصول فقه دفتر فرهنگستان علوم اسلامی

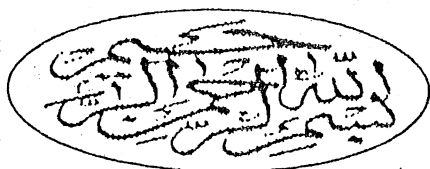
«مفاهیم عرفی، عقلانی و عقلی» ابزارهای اجتماعی مخاطب و موضوع علم استنباط

فهرست:

- ۱ - تحلیل از اختیار، مبنای تولید مفاهیم و ابزارسازی..... ۱
- ۱/۱ - تفاوت بین «اجمال و تبیین» در جریان اندراج بمعنای اطلاق و تقیید، و اجمال و تبیین در تولید مفاهیم متغیر ۲
- ۱/۱/۱ - فاصله مصنوعات ذهنی با حقائق جاری در عالم ۲
- ۱/۲ - مفاهیم متغیر و سازه ابزار تصرف در خارج ۳
- ۱/۳ - پرسش و پاسخ به سنوالات ۴
- ۱/۴ - «تعلقات، سنجشها، تصرفات حسی، بعنوان موضوعات اختیار و مجرای جریان اختیار ۷
- ۲ - نسبی بودن مفاهیم و ضرورت دقت در معنا کردن مفهوم تعبد در منزلت‌های مختلف ۷
- ۳ - مفاهیم «عرفی، عقلانی و عقلی» بعنوان موضوع منطق استنباط ۹
- ۳/۱ - پیدایش تفاهم و مخاطب، بمعنای پیدایش مفاهیم در ترکیب و گذر از سیر تفاهم «عرفی، عقلانی و عقلی» ۱۰
- ۳/۲ - وجود مبانی مختلف در فهم از خطابات و آثار آن در جریان حجیت ۱۰
- ۳/۳ - فرق بین ابزارها و مفاهیم اجتماعی بعنوان موضوع علم اصول با تکنولوژی ۱۱
- ۳/۴ - جریان حجیت ظاهری در تولید ابزارهای «اجتماعی» برای هماهنگ سازی اختیارات و خارج بودن حوزه هماهنگ سازی

- ۱۲..... اختیارات در سطح «تکوینی» و «تاریخی»، از آن
- ۳/۵ - بررسی کیفیت ارتباط برقرار کردن اجتماعی اختیارات با کیفیت ارتباط برقرار کردن شارع بوسیله کلمات وحی..... ۱۳
- ۳/۶ - ملاحظه ابزارهای مخاطب برای شروع فهم از خطابات و کیفیت تطبیق و ترجمه فرمایشات شارع..... ۱۵

نام جزوه:	فلسفه اصول	تاریخ جلسه:	۷۹/۲/۲۱
استاد:	حجة الاسلام والمسلمین حسینی الهاشمی	حروفچینی و تکثیر:	خانم رضوانی
پیااده کننده:	آقای نیک منش	تاریخ انتشار:	۷۹/۲/۱۲
عنوان گذار:	حجة الاسلام صندوق	کد بایگانی کامپیوتری:	۰۱۰۹۲۰۳۷
ویراستار:	آقای نیک منش	زمان جلسه:	۶۰ دقیقه
کنترل نهائی:	حجة الاسلام رضائی		



«مفاهیم عرفی، عقلانی و عقلی» ابزارهای اجتماعی مخاطب و موضوع علم استنباط

که تعلق به فاعل بالاتر داشته باشد. البته فاعلیت، فاعل نیست بلکه صرفاً در این حال به ملاحظه فعل - و نه فاعل - مبادرت می‌شود و منظور از فعل هم حرکت است. ولی چون حرکت را توضیح نداده‌اید بایست آنرا در سه سطر ملاحظه کرد:

حرکتی که به حرکت دیگر تعلق داشته باشد که در آن حرکت، حرکت دیگری را اعمال کند. حرکت اول، در یک معناست که همان تعلق است و حرکت دوم هم ایجاد است. لذا اولی «وجه» و دومی «ایجاد» و بالاخره سومین آنها «متصرف واقع شدن حرکت» است.

در این حال شما سه بار حرکت را به سه معنا بکار می‌برید که نتیجه این سه معنا، یک مرکب خواهد بود که هرگز حرکت را با اطلاق و تقیید، تعریف نمی‌کند بلکه آنها به ترکیب سه سطح از حرکت، تعریف

حجة الاسلام میرباقری: حضرتعالی طی جمعبندی جلسه گذشته فرمودید که موضوع اصلی حجیت، اختیار است. یعنی حجیت اختیار، به تسلیم بودن است.

۱- تحلیل از اختیار، مبنای تولید مفاهیم و ابزارسازی

حجة الاسلام والمسلمین حسینی: و البته خود اختیار هم موضوعاً بنفسه است یعنی اگر سؤال شود پس چه چیزی است؟ نمی‌گوئیم عوامل درونزا است. اصولاً عدم تعین - یعنی تعلق یک فاعل به فاعل بالاتر - سه عنوان می‌خورد که در آن قسمت، خود اختیار را معنا می‌کند. به تعبیر بهتر تعلق فاعل به فاعل بالاتر نسبت به فاعلیت خودش منظور است.

در حقیقت در اینجا شما سه بار مفهوم اختیار یا عدم تعین را که بصورت ساده و اجمالی بکار می‌برید در واقع آنرا در سه معنا استعمال می‌کنید. یعنی فاعلیت

می‌گردد. این خود اختیار است. لذا اگر سؤال شود «ماهو الاختیار»؟ در جواب چنین می‌گوئیم و البته اصل در کلیه حرکتها هم خواهد بود.

اولین نکته‌ای را که بایست توجه کنید همان وابستگی سه‌گونه مفهوم بجای تعمیم و تخصیص است. یعنی نه مفهوم، مجمل است (بنابر آن تعریفی از اجمال که در باب اطلاق وجود دارد) و نه مفهوم، مبین است (بنابر آن تعریفی که در تخصیص و تعین وجود دارد). از همین روست که وقتی تا آخر سیر می‌کند به قواعدی می‌رسید که می‌تواند مفاهیم را تعمیم دهید و در واقع به صرف مفهوم بپردازید. پس پایه صرف مفهوم در اینجا است که نوع مفهوم سازی شما را متمایز می‌کند. البته ضروری است که بعداً این مطلب در بخش اصول بصورت دقیقتر بررسی می‌شود تا از آن در بحث ابزارسازی بهره جوئیم.

(س): در واقع می‌خواهیم بدانیم منطق تولید مفهوم چیست؟

(ج): یعنی ابزارسازی چگونه است؟

(س): آیا اصولاً اطلاق و تقیید بایست بین مفاهیم برقرار باشد؟ یا مثلاً بعداً مفهوم را عام بگیریم و...

۱/۱ - تفاوت بین «اجمال و تعین» در جریان اندراج بمعنای اطلاق و تقیید، و اجمال و تبیین در تولید مفاهیم متغیر

(ج): اصولاً اندراج، چیزی جز اطلاق و تقیید نیست. و البته نتیجه اندراج هم تعین است. یعنی انتقال

آن از اجمال به تعین است.

البته «اجمال و تبیین» را که شما می‌گوئید با «اجمال و تعین» کاملاً متفاوت است چرا که این بایست بتواند مفهوم «متغیر» را ارائه دهد و اگر این مفهوم را در اختیار نداشته باشید حتماً اشیاء را به جنس و فصل - یعنی اثر - تعریف می‌کنید. حال فرقی نمی‌کند که اینها مقولات ذهنی باشد یا مقولات حسی یا... اما اینکه از «مقوله و سخن و ابزار» سخن می‌گوئیم آیا سخن صحیحی است یا بایست از «مفهوم» سخن گفت؟ چون مفهوم بمعنای «فهمیده شده» است حال آنکه شما ابزار را می‌سازید. پس بین اینها چنین تفاوت‌هایی وجود دارد که در جای خود بعنوان تفاوت‌های ریشه‌ای و منطقی، قابل بررسی است. در عین حال که در تمامی اینها قیاس شکل اول و منطق اندراج را بکار می‌گیرید اما این بکارگیری، از قبیل بکارگیری «مفردات» است. لذا بر آن اساس، ما ترکیب نمی‌سازیم بلکه صرفاً اینها مفردات منطقی ماست.

(س): البته این بحث دیگری است که باید ببینیم

روش رسیدن به تعریف اختیار چیست؟ شما می‌فرمائید که این حتماً روش منطق صوری نیست که اطلاق و تقییدی را درست کنیم تا نهایتاً به جنس الاجناس و فصل الفصول برسیم بلکه بایست از تقوم مفاهیم، مفهوم جدیدی بسازیم.

۱/۱/۱ - فاصله مصنوعات ذهنی با حقائق جاری در عالم

(ج): البته فراموش نکنید آنهایی که

جنس الاجناس می‌سازند چه در خود منطق و چه در

نگاه فاعلیت به قضایا نگاه می‌کنیم می‌بینیم که اساس هم تغییر می‌یابد. اجمالاً آنچه را که شما در اینجا بعنوان یک اصل روشی در تعریف مفاهیم و نتیجه‌های مفهومی فرمودید این است که اصولاً خود مفهوم را بایست ترکیبی از اوصاف دانست. با این وصف در اینجا اوصاف، مفاهیمند.

۱/۲ - مفاهیم متغیر و سازه ابزار تصرف در خارج

(ج): و حد اقل آنها سه تا است. چون بعداً به ۹ و ۲۷ و بالاتر از آنها خواهیم رسید که اگر بتوانیم مفهوم را در همه آنها جاری و به یکدیگر وابسته و مربوط کنیم می‌توانیم مفهوم متغیر را ارائه دهیم و کار را جلو ببریم. (س): اما حضرتعالی روشی را که می‌خواهید برای تولید مفهوم ارائه دهید این است که اصولاً خود مفهوم، مفهوم منتهی و مفهوم واحد است که در واقع یک مرکب است و در همین مرکب هم بایست خواص ترکیب وجود داشته باشد. چون ترکیب، زمانی است که اوصاف از قابلیت تقوم به یکدیگر برخوردار باشند و از تعیین نیز بی‌بهره باشند. چرا که با تعیین، ترکیب اتفاق نمی‌افتد. ولی در اینجا اوصافی که منتهی به این نتیجه می‌شوند در واقع خود، یک مفهومند. لازمه این کلام این است که ما همانگونه که در خارج، عدم تعیین موضوعات و اوصاف خارجی را فرض می‌کنیم در مقام مفهوم سازی هم مفهوم غیر متعین را فرض می‌کنیم. یعنی ما مفاهیمی داریم که در ذات خود، تعیین ذاتی ندارند و از اصل نظام فاعلیت هم خارجی نیست. یعنی مفهوم فاعل هم در باب مفاهیم، جریان دارد.

غیر آن، در واقع یک تقسیم بندی نظری را دنبال می‌کنند. لذا توهم نکنید که جایی نوشته شده است که اینها از حقایق امور است! مثلاً می‌گویند، الاول الجوهر - والاثنی الجسم - والثالث....

(س): در واقع اینها مواد را انتخاب کرده‌اند. یعنی از یک «حیث» به پدیده‌ها نگاه کرده‌اند و از همان «حیث» هم مواد سازی کرده‌اند و مواد را هم که از حیث خاص ساخته‌اند با سلب و ایجاب، مندرج کرده‌اند.

(ج): سبحان الله که بعداً نسبت بین اینها را هم حقیقی می‌دانند اما دعای «ابوحمزه» را حقیقی نمی‌گیرند! این از عجایب عالم است که آنها را حقیقی و اینها را اعتباری می‌دانند.

(س): اصولاً اگر آنها را تولیدی ندانیم مقتضای کشف، چیزی جز این نخواهد بود. آنها توهماً می‌گویند ما کشف کرده‌ایم که عالم، ده مقوله دارد. لذا ایشان قائل نیستند که ما واقعاً این ده مقوله را ساخته‌ایم. چون آنها از حیثی به امور نگاه کرده‌اند و سپس حکم داده‌اند که این حیث در واقع انعکاس خارجی در ذهن من با فاعلیت مخصوص خود من است نه اینکه واقعاً عالم چنین است.

(ج): اساساً انعکاس خارجی هم نیست بلکه در واقع ساخته ذهن شماست و چیزی بیشتر از یک دستگاه ریاضی نیست. در واقع همان «شناخت‌شناسی» است.

حجة الاسلام میرباقری: آن بحث دیگری است که چگونه از کشف و... به اینجا رسیده‌اند. اساساً وقتی با

(ج): احسنت!

(س): یعنی مفاهیم هم کیفیات و تعینات نیستند. اصولاً آن تعریفی کلی که ما برای کل مخلوقات داریم و از آن به فاعلیت یاد می‌کنیم بگونه‌ای است که همین فاعلیت، در باب مفاهیم نیز وجود دارد، اما لازمه آن فاعلیت، عدم تعین است. بنابراین مفاهیم بایست غیر متعین باشند تا به یکدیگر تقوم پیدا کنند و این تقوم هم می‌تواند اشکال گوناگونی داشته باشد. لذا قبل از هر چیزی ما مفاهیم غیر متعین می‌خواهیم که به تعبیر حضرت‌عالی می‌توان از آن به «سازه‌ها» یاد کرد.

(ج): بله منظور همان متغیر، مفهوم و سازه است. اصولاً آن چیزی می‌تواند از این شئی متغیر، حکایت کند که خود تغییر پذیرفته باشد.

(س): و حکایت هم بمعنی ارتباط و تناسب با تغییرات آن است.

(ج): بله و الا اگر چنین نباشد آنگاه ابزار تصرف در این می‌شود. و اگر ابزار تصرف در این نشد در واقع کار دیگری همچون آدرس بندی صورت می‌گیرد.

۱/۳ - پرسش و پاسخ به سئوالات

(س): پس شما می‌فرمائید که روش تعریف ما کلاً چنین است. یعنی اگر قرار باشد تعریف به مقولات - و نه آثار - صورت گیرد بایست بدانیم که مقولات حرکت، حرکت است و بر مفاهیم ما هم مفهوم فاعلیت، حکومت دارد و همگی اولاً غیر متعین و ثانیاً متحول هستند. بنابراین هم بایست مفاهیم غیر متعین را فرض کنیم و هم نحوه تقوم آنها را در یک منطق دیگر

تعریف کنیم که تقوم آنها اساساً تقوم کمی و کیفی خاصی است. و البته این، منطبق تعریف ما می‌شود ولی آن حدی که بر روش تعریف، حاکم است قبل از آنکه به این مطلب برسیم باید بدانیم که تعریف، خود یک نوع ترکیب سازی از سازه‌های مفهومی است.

پس ابتدائاً بایست مفهوماً و متغیرهای مفهومی را فرض کنیم که خودشان تعین ندارند و حرکت و فاعلیت هم در متن خودشان جاری است و اینها می‌توانند یک نحوه ارتباط را برقرار کنند. البته ارتباطشان هم در تعین آنها دخیل است نه اینکه مفاهیمی متعین باشند. لذا می‌توان با ترکیبات مختلف همین مفاهیم - و به تعبیر حضرت‌عالی، صرف مفاهیم - مرکبات و منتهجه‌های مختلفی ساخت. یعنی مفاهیمی که در متن خودشان به سایر مفاهیم، تعلق دارند از قابلیت ترکیب برخوردارند. و البته تعین آنها هم تعین کیفیتی نیست بلکه یک تعین فاعلیتی است. اصولاً خود آن تعین، قابل تبدیل است. یعنی یک تعین «اصالت‌الکیفیه» نیست بلکه تعینی است که در فاعلیت پیدا می‌شود و بمعنای نسبت است. خود این نسبت هم تحت تأثیر فاعلیت، تغییر پیدا می‌کند و حاکم بر فاعلیت نیست.

پس اولاً مفاهیم، مفاهیم فاعلی هستند و ثانیاً تعین آنها نسبتی است که تحت اشراف فاعلیت است و قابل تبدیل نیز می‌باشد. و همین هم سطح پذیری مفاهیم را متصور می‌کند و الا اگر این دو اصل نبود یعنی یا مفاهیم، متعین بودند و یا ذاتاً متعین نبودند وقتی که

هستند معنا شوند. این سه متغیر هم مفهومی است که در متن خودش حرکت را آنهم در سه سطح از حرکت داراست. یعنی این سه سطح با هم ترکیب می شوند و منتجه ای می سازند که آن منتجه را اختیار می نامیم. البته بخوبی متوجه نشدم که این سه سطح چیست اما ظاهراً یکی از آنها جهت بود.

(ج): اولین آنها که تعلق دارد «وجه الطلب» است و سپس «ایجاد» متناسب است.

حجة الاسلام پیروزمند: ایجاد را چه کسی انجام می دهد؟

(ج): خداوند متعال. یعنی حتماً تعلق فاعل به فاعل بالاتر، منتهی به موجد می شود ولی حتماً ایجاد وجه بدست شماست. لذا بدلیل وجه، شما شریک در ایجاد هستید. یعنی چنین نیست که قضیه بصورت یکطرفه تمام می شود البته بعداً شما متصرف می شوید یعنی مسلط شده و قابلیت شما هم توسعه پیدا می کند و در زمان تصرف هم طلب جدیدی پیدا می کنید.

حجة الاسلام شاهرودی: حضرتعالی این سه قید را از کجا اخذ کرده اید؟

(ج): این بحثی دیگر با مقدماتی دیگر است که بگوئیم ما اصلاً صورت مسئله و سپس پاسخ آنرا از کجا آورده ایم؟ شما اگر از بحث تغایر و تغییر و هماهنگی که رکن هستند مطلب را پی بگیریید حتماً می دانید که سنجش، از فروع آن است. البته اگر شما بخواهید تغییر را کنترل کنید و تغایر، تغییر و هماهنگی را ملاحظه بفرمایید می توان آنها را بصورت خطی لحاظ نمود که از

نسبیت پیدا کنند این نسبت بر فاعلیت آنها حاکمیت پیدا می کند و در هر صورت امکان صرف در مفاهیم از بین می رود. لا اقل، صرف محدود به نسبت می شود. ولی اگر نسبت، تابع فاعلیت شد مفاهیمی که تابع فاعلیت، نسبت پیدا می کنند قابلیت صرف آنها هم توسعه پیدا می کند.

البته ضروری است که منطقی برای صرف بسازیم که بر اساس آن صرف بتوانیم یک کل بنیان نهیم و آن همان منطقی است که حضرتعالی می فرمائید بایست این اوصاف بصورت ۳ به ۳ ترکیب شوند تا به ۲۷ وصف برسند و سپس از نظر ریاضی هم، وزن پیدا کنند و آن منطق خاص ریاضی که نسبتهای کمی و ارزشی آنها را معین می کند بگونه ای باشد که نسبتهای آنها، هم تعین کیفی و هم ارزشی پیدا کنند. این همان روشی است که حضرتعالی برای باز سازی مفاهیم مرکب و منتجه های مفهومی بیان فرمودید که البته این تنها در مفهوم هم نیست و به شکل دیگری هم در ترکیب عینی ظاهر می شود.

یعنی منطق عام مرکب سازی عینی با مرکب سازی مفهومی یکی است.

در آنجا که نمی خواهیم تعریف به آثار داشته باشیم و در صدد تولید مفهوم هستیم منطق آنها یکی است. و البته تعینات آن بحث دیگری است که نسبت خاص پیدا می کنند. این بحث کلی است که شما فرمودید.

بر این اساس هم طبعاً اختیار بایست به سه متغیر مفهومی که دارای همین خصلتها - نداشتن تعین -

است و اگر تعلق فقط آنهاست به کیفیت باشد توقف است و اگر تعلق به فاعلیت باشد لکن به توسعه نباشد باز توقف است لذا تنها تعلق به فاعلیت و تکامل می تواند فرض صحیح باشد.

مجدداً به بحث اصول باز می گردیم.

حجة الاسلام میرباقری: پس وجه الطلب، تعلق فاعل به فاعل بالاتر است که در فاعلیت ایجاد متناسب، فاعلیت کند. لذا تصرف، همان توسعه فاعلیت می شود.

(ج): لذا ما سه نوع فاعلیت داریم: ۱ - فاعلیت وجه ۲ - فاعلیت ایجاد ۳ - فاعلیت توسعه.

حجة الاسلام حسینیان: اما فاعلیت ایجاد که مربوط به این نیست بلکه مربوط به خداست.

(ج): خیر! چون مشیت شما متقوم به مشیت الهی است.

(س): اما مشیت من که وجه الطلب بود.

(ج): ولی ایسن وجه الطلب، بریده نیست و نمی توان از ایجاد فقط مربوط به خود و یا ایجاد فقط مربوط به او سخن گفت.

حجة الاسلام پیروزمند: یعنی می خواهند بفرمایند که «زمان و مکان و کارائی» این نیست. اگر شما بخواهید موضوع را تحلیل کنید رکن آن مربوط به این نیست.

(ج): خیر! مجموعه عوامل درونزا و برونزای شئی می تواند تغییرات آنرا نتیجه دهد لذا نمی توان گفت که این تغییرات، ربطی به بیرون ندارد. پس برون،

سه سؤال و سپس شش مسئله شروع می شود و نهایتاً به فلسفه هایی که روبروی آنهاست یعنی نسبت بین وحدت و کثرت و زمان و مکان و اختیار و آگاهی، ختم می شود.

در ادامه بایست برگردید و آنها را بصورت مجموعه ای لحاظ کنید. یعنی آن زمان که به این معنا می رسد که یک فاعل بایست به فاعل دیگر تعلق داشته باشد بدین معناست که بایست برگردید و دوباره آنچه را که بصورت اندراج بیان کرده اید بصورت فاعلیت یا منطق ولایت ببینید. در این حال صحیح است که «تغایر و تغایر و تغایر» را بنویسید و در خودش ضرب کنید اما بایست آنها را به سه معنا استعمال بفرمایید. در این حال است که آن سئوالات هم بر راحتی در اینها جای می گیرد. سپس بار دیگر که آنها را ضرب می کنید و سه عنوان می شوند بگونه ای که اگر «تغایر و تغایر و هماهنگی» سه بار در خودش ضرب شود آنگاه نتیجه آن چنین می شود که هم سه سؤال و هم سه جواب از آن حاصل می گردد و هم جایگاه سه فلسفه مشخص می شود که نهایتاً میتوان به «نظام ولایت» رسید.

اما این مطلب که «یک فاعل به فاعل دیگر تعلق می گیرد تا در توسعه و تکامل فاعلیت آن، فاعلیت کند» در واقع از آنجا قابل اثبات است که قبلاً ثابت کرده اید که وجود زمان، قابل انکار نیست کما اینکه وجود تغایر و هماهنگی آنها نیز قابل انکار نیست. و بر اساس همین اصول غیر قابل انکار است که اگر ربط تنها باشد اجمال

حضور در این دارد.

حجة الاسلام حسینیان: پس بایست سهم آن

حضور را دید.

(ج): خیر! آیا این سهم، یک سهم بعدی است یا

اینکه بگونه‌ای است که مخلوط می‌شود؟ سهمی را که

نصیب می‌شود حتماً در نزد شما بصورت انتزاعی

نیست و الا شما هیچ چیزی نخواهید داشت.

(س): حتماً بالانتزاع به آن نگاه نمی‌کنیم ولی در

ترکیب هم که وارد می‌شویم باید حضور آنرا در دومی و

سومی و... ببینیم.

(ج): مثلاً میزان تسلیم بودن شما متناسب با

افاضه در تسلیم شدن شما در آینده است. چون بالاخره

افاضه را که بدون دلیل انجام نمی‌دهند. شما که

نمی‌توانید از زاویه خودتان بصورت مستقل به آن نگاه

کنید مگر آنکه با امداد خداوند متعال باشد.

(س): از اول هم امدادی الهی بوده است.

(ج): بایست بین ایجاد و امداد تفاوت گذاشت.

چون اگر ایجاد و نگهداری اول نبود حتماً شما بر این امر

قادر نبودید.

حجة الاسلام میرباقری: شما فرمودید که فاعلیت

اول، فاعلیت وجه است و فاعلیت دوم هم ایجاد

متناسب است.

(ج): و البته این ایجاد متناسب هم با مشیت

حضرت حق صورت می‌گیرد. و معنای این مشیت هم

این است که در آنجا کم و زیاد راه دارد. چون نمی‌توان

قائل شد دست خدا بسته است! و اما فاعلیت سوم هم

تصرف است که در آنچه ایجاد شده است صورت

می‌گیرد و در واقع همان وجه‌الطلب ثانی یا خلافت

است.

۱/۴ - «تعلقات، سنجشها، تصرفات حسی» بعنوان

موضوعات اختیار و مجرای جریان اختیار

(س): حضرتعالی فرمودید اختیار، مفهوم بسیط

نیست آنهم بر این اساس که بخواهیم به تعبیری، از علم

اصول شروع کنیم.

(ج): اختیار، امری بسیط نیست و دارای

موضوعاتی است. در واقع موضوعات شما، مجاری

جریان اختیارتان هستند. این مجاری هم حتماً یا

تعلقات است یا سنجشها یا تصرفهای حسی.

(س): پس طبق نظر حضرتعالی، بحث فلسفه

اصول از اینجا آغاز می‌شود که حکم حجیت، نسبت

بین اختیار و مولی است و این نسبت هم بایست به

تسلیم بودن برسد تا حجیت تمام شود. البته این اختیار

هم در جریان تسلیم بودن در حرکت، معنا پیدا می‌کند

چرا که نفس اختیار، به حرکت تعریف می‌شود و بحثی

است که مربوط به کیفیت تعریف خود اختیار می‌باشد.

(ج): بله و موضوعات آنهم موضوعات روحی یا

تعلق یا کششها و... است.

(س): یعنی موضوعاتی که بعنوان عوامل

درونزای آن محسوب می‌شوند سه دسته هستند:

جریان تسلیم در «حالات، سنجش و رفتار». اما این

تسلیم چگونه واقع می‌شود؟ شما می‌فرمائید

متغیرهای برونزائی وجود دارد که بایست نسبت بین

این دو امر بر قرار شود. متغیرهای برونزا هم بایست نسبت به خداوند متعال، وحی و کلام معصوم (ع) بر قرار شود. نسبت بین این دو هم از طریق استنباط است که همان «تعبد، تقنین و تفاهم» است. اما بعداً باید ببینیم معنای این تعبد چیست؟

۲ - نسبی بودن مفاهیم و ضرورت دقت در معنا کردن مفهوم تعبد در منزلتهای مختلف

(ج): صحیح است. اما فراموش نکنیم کلماتی را که ما در هر جایی استعمال می‌کنیم معنای متناسب با خودش را دارد.

(س): بله و این تعبد هم غیر از آن تسلیم کلی است که در موضوعات اختیار است.

(ج): این تعبد، تعبدی است که مرحله انتخاب است بخلاف تعبدی که در تسلیم است و در مرحله وجه، اختیار و جهت است. معنای این کلام این است که یک انسان متعبد در گزینشهای خود، آنچه را که بنفس خود یا همسو با حس خود است بر نمی‌گزیند چرا که او می‌خواهد با و سواس و وحساسیت بندگی کند. او با خلوص نیت می‌کوشد و دقت می‌کند تا به وحی تسلیم باشد و سپس با شک بر می‌گردد و می‌گوید آیا آنچه را که من گفتم از محسوسات یا تعلقات حسی یا تعلقات عقلی و سنجشی یا تعلقات و حالات روحی نبود؟! معنای تعبد را مسمکین است روانکاوی، مراقبت، محاسبه یا دقت بدانید ولی او جوانب امر را در هر حال تا آخر کار مراعات می‌کند. آنجا هم که در مرحله تفاهم گام می‌گذارد می‌بیند اشکال شما به کجا باز می‌گردد؟ و

اگر اشکال را جواب می‌دهد چگونه است؟ حال که او مطلبی را می‌فهمد در واقع می‌توان گفت او این مطلب را از مفردات و ترکیبات کلمات متوجه می‌شود و یک دستور را نسبت به یک فعل یا ترکیب یا توصیف یا شئی یا موضوع درک می‌کند. اما بایست بتواند آنرا مقنن کند. زمانی که سنجش آنرا زیاندار کرد در واقع این معنا را می‌رساند که مقنن شدن، همان زیاندار شدن سنجش است و بگونه‌ای که این سنجش، یک نظام تطبیقی پیدا می‌کند تا دیگران هم بتوانند نظر دهند.

حال که چنین امری واقع شد او آنرا به تفاهم می‌گذارد. هر چند این تفاهم، نسبی باشد و شامل ۶ میلیارد نفر انسان حاضر نباشد! مثلاً این میکروفون را با چند میکروفون که دارای تعداد محدودی هستند مطابقت می‌دهد و این تطبیق هم در نزد اهل فن صورت می‌گیرد. آن سطحی که جامعه عملاً به این تخصص، تخصیص داده است بگونه‌ای است که در این تخصص هم در خصوص این موضوع، چنین تخصصی صورت گرفته است لذا دایره آن کوچک می‌شود. مثلاً جامعه حدود دویست هزار نفر از ۶۰ میلیون نفر را به روحانیت، اختصاص داده است بنابراین بقیه افراد از این دایره، خروج موضوعی پیدا می‌کنند. لذا ما در باب تفاهم با آنها نخواهیم بود. از این دویست هزار روحانی هم تنها دو هزار نفر به کار اجتهاد، تخصص یافته‌اند و از این تعداد اندک هم صرفاً بیست نفر در فلسفه اصول مشغول کارند و از این بیست نفر هم ده نفر بصورت

اندازه به آن رغبت می‌کنند. بر خلاف کامپیوتر که نقش آنرا در زندگی امروزین بخوبی احساس می‌کنید.

(س): اجمال سخن این شد که اختیار بایست در متغیرهای داخلی جریان یابد و این هم منوط به این امر است که با متغیرهای برونزا، نسبت پیدا کند و طریق ارتباط آن هم استنباط است که این طریق در واقع رابطه هر سه حوزه را با متغیرهای برونزا هماهنگ می‌کند. پس منطق استنباط، منطق جریان هماهنگی بین عوامل برونزا و کل عوامل دورنزا است؟

(ج): احسنت! یعنی اجمال آنچه که در اختیار و تسلیم بودن واقع شد بصورت تفصیلی بوسیله منطق حاصل می‌آید و بالنسبه ابزاری پیدا می‌کند که متناسب با این مرحله از کمال برای تسلیم بودن است.

۳ - مفاهیم «عرفی، عقلانی و عقلی» بعنوان موضوع منطق استنباط

(س): و نیز شما فرمودید که سر و کار منطق استنباط، با مفاهیم است و سه دسته مفهوم ابزاری را هم پدید می‌آورد که عبارتند از مفاهیم «عرفی، عقلانی و عقلی».

(ج): احسنت! اما اینها درون چه چیزی است؟

(س): درون آثار.

(ج): وقتی که نسبت بین عوامل دورنزا و برونزا بصورت یک حد - یعنی منطق استنباط - پیدا شد بایست دید که موضوع کار این منطق چیست؟ موضوع کار این منطق، ملاحظه ابزارهاست که بنظر شما نقش آنها برای دستور دادن چیست؟

حسی فکر می‌کنند که از اول پیداست با تعبد، سر سازگاری ندارد. از این ده نفر باقیمانده هم بایست دید نظرات ایشان در باب مثلاً شناخت‌شناسی حوزه تا چه مقدار با یکدیگر در اصطکاک است؟ و حرف آنها تا چه اندازه می‌تواند سخن شما را بشکند؟ در مقام بحث هیچگاه نمی‌گوئیم این کلام ما حق است بلکه می‌گوئیم بایست دید در بر خورد با دیگران، چه حاصل می‌شود؟

حال اگر چنین اتفاقی افتاد می‌توان گفت بلوغ سعی بالنسبه صورت گرفته است و الا هرگز قائل نیستیم که همه عالم باید درباره فلسفه اصول بحث کنند! و الا اگر قرار باشد همه در این بحث شرکت کنند مردم دچار کمبود آب و غذا خواهند شد. لذا بایست در یک دید عینی - و نه تجریدی - و از منظر فلسفه «شدن»، صرفاً همین تعداد اندک را که برای این امر مهیا هستند پذیرفت. بله گاهی حساسیت بحث بقدری است که جامعه را تکان می‌دهد. این نکته مهمی است که بایست به آن توجه کرد. در این حال، «علم اصول» بعنوان سرور علوم پایه و ریاضیات استنباط مطرح می‌شود و آنرا بر دیگر علوم نیز حاکم می‌کند. لذا ممکن است روزی هم بیاید که عده بسیار زیادی از افراد جامعه، به دقت پیرامون ریاضیات استنباط بپردازند چرا که در آنروز کار آمدی استنباط را در زندگی روزمره خود بخوبی احساس می‌کنند. اما امروزه شاهدیم که استنباط، چنین نقشی را در زندگی مردم دارا نیست و صرفاً به اندازه حضور فعلی است که مردم هم به همین

(س): آیا خود این ابزارها، موضوع منطق استنباط هستند؟

(ج): اینها موضوع منطق استنباط هستند.

(س): پس تقنین حجیت، کار منطق استنباط است و در تقنین حجیت هم سه دسته قاعده و مفهوم، تولید می شود.

(ج): احسنت! یا اینکه بفرمائید درک از اینها و ابزار آن و در واقع استنباط - و نه سند - را تولید می کند. ممکن است مفردات و مفاهیم آن بصورت «عرفی، عقلائی و عقلی» باشند اما سنداً، ولی گاهی ممکن است منطق و ابزاری برای استنباط آن درست کنید و بالاخره گاهی هم استنباط صورت می گیرد و امری به خداوند متعال مستند می شود.

(س): عرض من این است که اساساً تفاوت استنباط با این سه دسته از مفاهیم که بصورت «عرفی، عقلائی و عقلی» تولید می شوند (و یا به تعبیر حضرت تعالی تولید نمی شوند) چیست؟

(ج): حتماً ابزار استنباط مربوط به این سه دسته تولید می شود. یعنی آنچه را که شما دسته بندی می کنید و برای آن حدّ تعریف می کنید در واقع تولیدی شماست. اما آنچه را که در آیات و روایات بکار رفته است دیگر تولیدی شما نیست. بلکه صرفاً مفرداتی در ترکیبات محسوب می شدند که در واقع تولیدی حضرت حق (جلّت عظمته) و طریق اعلام به ماست. پس بایست بین این سه دسته فرق گذاشت وقتی که موضوع فعل اجتماعی قرار می گیرند.

ابزارها یا مفاهیم «عرفی، عقلائی و عقلی» در یک سطح ملاحظه می شوند که محصول جامعه و تکامل آن است. احیاناً جامعه را در این معنا که پیرامون آن سخن می گوئیم جامعه حس گرا می دانیم. این همان زبان شناسی حسی یا علم هرمنوتیک یا امثال ذالک است. این غیر از آن است که مفردات اینها اخذ شود و ترکیبات دیگری توسط شارع درست شود که اصلاً آنچه را تحویل می دهد بگونه ای است که دیگر آن ترکیبات، برخاسته از جامعه نیست بلکه بمثابة انباء حکیم خبیر و فرمان خدای جلیل عظیم است.

حجة الاسلام شاهرودی: یعنی اصولاً مفاهیم بر قرار نمی شود.

۳/۱ - پیدایش تفاهم و تخاطب، بمعنای پیدایش مفاهیم

در ترکیب و گذر از سیر تفاهم «عرفی، عقلائی و عقلی»

(ج): مفردات، از عرف گرفته شده است.

(س): اگر ترکیب هم از غیر عرف باشد مفاهیم

چگونه واقع شده است در حالی که ما می بینیم مفاهیم

واقع شده است؟

(ج): الآن وضعیت ترکیب را توضیح می دهیم.

وقتی که مفردات شروع می شود در واقع نحوه ای از

تطبیق عرفی را در هر سه صورت آغاز می کنید ولی

انجام آن هرگز چنین نیست. یعنی یک مرتبه از ادراک و

تصرف پیدا می شود اما مرتبه دوم از تصرف، بر پله

اولی بار می شود و دیگر مرتبه سوم از تصرف، عرفی

نیست. اینکه کفار، کیفیت سخن رسول الله (ص) را در

مورد آخرت و معاد متوجه نمی شدند واقعاً برای ایشان

می‌کند تا جائی که تعداد آنها را به سه باب می‌رساند و یکی از آنها را دکان امور عقلی و بعنوان امور مستقل معنا می‌کند و دیگری را دکان عرف و امور مستقل تعریف می‌کند و بالاخره دکان سومی را هم برای عقلاء و بعنوان امور مستقل باز می‌کند و در نهایت می‌گوید خوب حالا شارع چه فرموده است تا ما اطاعت کنیم؟! مسلماً زمانی که اعلام استقلال فرمودند دیگر نیاز به وحی چه معنا خواهد داشت؟!.

مثلاً معاملات، عقلانی هستند و نه عرفی. یعنی عقود و ایقاعات، همان ابزارهای جامعه‌اند. اما چرا ایشان اینها را امضائی می‌دانند؟ آیا غیر از این است که شرطی را برای صحت عقل در کنار آنها قرار داده‌اند و سپس این شرط را هم علت صحت و فساد گرفته‌اند؟ مسلماً اگر شرط، علت مشعر به علت شد بدین معناست که مبنای جدیدی در اینجا وجود دارد که نمی‌توان آنرا امضاء دانست. اگر شرط، علت مشعر به علت شد بگونه‌ای که اگر رعایت نشد این معامله، فاسد خواهد بود و انتقالی صورت نخواهد گرفت قطعاً بمعنای امضاء نخواهد بود بلکه سر از «تأسیس» در می‌آورد. چرا که در اینجا شرط، حدّ کیفی ارتباط قرار گرفته است. و قطعاً این حدّ هم تأسیس است همچنانکه مبنای امری تأسیسی است. اما چرا بعنوان امضائیات، از این دسته امور عقلانی می‌گذرند؟! علت را بایست در وجود همان دکان اولی دانست که ایشان باز کرده‌اند.

(س): و اما دو سؤال مورد نظر این است که

معقول نیست. اگر کسی دلبستگی پیدا کند به یک معنا می‌گویند مجنون شده است و عاقل نیست. «قال من یحیی العظام و هی رمیم. قل یحییها الذی انشأها اول مرة و هو بکل خلق علیم».

این را فراموش نکنید که ما الآن به زبان فارسی سخن می‌گوئیم و می‌توان در تطبیق هم مطلب را تفهیم کرد. حال سؤال این است که اگر کسی مدتی نسبت به سخنان ما توجه کند آیا آنرا نمی‌فهمد؟! قطعاً می‌فهمد چه اینکه شما برادران حاضر در جلسه همگی متوجه می‌شوید. ولی این را هم می‌دانید که این سخنان، عرفی نیست که همه آنرا بفهمند. این امر در واقع بمعنای پیدایش مفاهیمی در ترکیب است.

حجة الاسلام میرباقری: در اینجا دو سؤال، قابل طرح است. تا اینجا روشن است که حجیت، به تسلیم بودن اختیار، در موضوعات برونزاست و این به ایجاد نسبت بین این سه عامل و عوامل درونزا و برونزا بر می‌گردد که این همان استنباط است.

۳/۲- وجود مبانی مختلف در فهم از خطابات و آثار آن در جریان حجیت

(ج): اساساً تسلیم شدن فهم هم همین است و این مسئله مهمی است. یعنی یک تسلیم شدن «اختیار» در کار است و یک تسلیم شدن «فهم». اگر عوامل درونزا و برونزا هماهنگ شوند در واقع فهم تسلیم شده است و ما قائل هستیم که اول بایست اختیار تسلیم شود تا بعداً عملیات اختیار - یعنی فهم - تسلیم گردد. و الا اگر این تسلیم اخیری صورت نگیرد فهم، برای خود دکان باز

و بالاخره یک زبان دیگر نیز قابل بررسی است به اینکه ببینیم اصولاً عندالشارع چه چیزهایی مطرح است و آن موضوعات عرفی و عقلانی و عقلی چگونه است؟

(س): سؤال من هم همین بود که منظور از مفاهیم چیست که بعداً آنها را به سه سطح تقسیم می‌کنید؟

۳/۳ - فرق بین ابزارها و مفاهیم اجتماعی بعنوان موضوع علم اصول با تکنولوژی

(ج): اینها ابزار هستند.

(س): اما خود این مفاهیم چه هستند که آنها را ابزار می‌دانیم؟

(ج): ابزار، وسیله تصرف و تنظیم است.

(س): ما ابزارهای بسیاری داریم؛ از جمله اینکه تکنولوژی نیز یک ابزار است. اما مقصود ما از مفهوم، چه نوع ابزاری است؟ آنچه را که می‌فرمائید به این معناست که موضوع استنباط مفاهیم است.

(ج): یک دسته از ابزار وجود دارد که ارتباط بین اختیارات را سامان می‌دهد و دسته‌ای دیگر از ابزار نیز وجود دارد که نظام اختیارات و عالم طبیعت - یعنی عالم تبعی - را درست می‌کنند. ابزاری مانند تراکتور که زمین را شخم می‌زند بگونه‌ای است که هم تراکتور، تبعی است و هم زمین. ولی ابزاری که مثل زبان، تکلم می‌کند و اطلاعات مخاطب را توسعه و توضیح می‌کند و سنجش و دل بستگی و رفتار او را تغییر می‌دهد و کلاً روابط اختیارات را با یکدیگر تحت تأثیر قرار می‌دهد ابزاری دیگر محسوب می‌شود.

استنباط، نسبت بین این دو دسته از عوامل را تعیین می‌کند و حضرت‌عالی می‌فرمائید که بایست خود این استنباط، در موضوع سه دسته از مفاهیم انجام بگیرد.

(ج): اولین کاری را که انجام می‌دهد این است که ابزاری برای تحلیل سه دسته از مفاهیم بسازد. و این سه دسته را هم در چند سطح می‌آورد که یکی از آنها سطح عرفی - یعنی زبان‌شناسی حسی - است که در آنجا آنرا

«موضوعات» می‌نامیم. این موضوعات که همان زبان‌شناسی حسی است نبایست در آنها اختلاط صورت گیرد و توهم شود که می‌توان عین اینها را تا آخر برای فهمیدن سخن شارع، حفظ کرد بلکه گاهی برای آنکه ضد آن شناخته شود بایست این امر هم شناخته شود. حتماً توصیفاتی که در زبان‌شناسی حسی از عالم دنیا صورت می‌گیرد متناسب با شرع نیست.

حال آنکه ما زبان عرف را بعنوان موضوع می‌شناسیم و مفرداتش را هم در «عرفی، عقلانی و عقلی» مورد شناسائی قرار می‌دهیم و بالاخره تکامل آنرا هم می‌شناسیم و اگر بگونه‌ای شود که جهت تکامل را عوض کنیم حتماً تعینات این سه دسته هم تغییر پیدا می‌کند. یعنی با تغییر صرف جهت، ادبیات آن ادبیات مسلمین و متشرعه - و نه ادبیات اسلامی - نخواهد شد.

پس یک زبان بنام زبان «عرف، عقلاء و عقل» بصورت «حسی» با تکامل آن مطرح است و یک زبان «عرف، عقلاء و عقل» بصورت «متشرعه» وجود دارد.

(س): آیا این امر فقط توسط زبان صورت

می‌گیرد؟

۳/۴ - جریان حجیت ظاهری در تولید ابزارهای «اجتماعی» برای هماهنگ سازی اختیارات و خارج بودن حوزه هماهنگ سازی اختیارات در سطح «تکوینی» و «تاریخی» از آن

(ج): آنچه از این امر که لقب «اجتماعی» پیدا می‌کند مربوط به «زبان» می‌شود و البته ارتباط بالاتری بنام ارتباط «تاریخی» و بالاتر از آن، ارتباط «تکوینی» نیز وجود دارد که بحث پیرامون آنها حداقل در موضوع استنباط، خارج است. پس ابزار اجتماعی، موضوع استنباط است. یعنی هماهنگ سازی اختیارات در جامعه حتماً بصورت «تکوینی، تاریخی و اجتماعی» واقع می‌شود. اما موضوع امر و نهی و کلیه کارهایی که مربوط به ما و موضوع استنباط و تصرف ما است بایست ملاحظه شود که دارای چه محدوده‌ای است؟ حتماً موضوع تصرف ما، امور تکوینی و تاریخی نیست لذا حجیت آن هم ظاهری است. پس مجدداً تکرار می‌کنم موضوع هماهنگ سازی اختیارات و ابزارهایی که وجود دارد بصورت هماهنگ سازی ظاهری است. و البته احتجاجاتی هم که در تجاوز از حدود و حقوق مطرح است ناظر بر همین قسمت است؛ حتی اگر امور روحی را سرپرستی کنیم و با روانشناسی، کسی را سرپرستی کرده و او را رشد دهیم بایست بگونه‌ای باشد که تحلیل آن، به ابزارهای اجتماعی باز می‌گردد. اما چرا؟ به این نکته ظریف که قبلاً در بحث تفاهم هم

گذشت دقت بفرمائید.

(س): اما بالاخره رابطه بحث با این نکته‌ای که

می‌فرمائید هنوز روشن نشده است.

(ج): اجازه بفرمائید که نکته‌ای را عرض کنم تا سپس به این مطلب بازگردیم. ما چون معصوم نیستیم لذا ارتباط ما با غیر، اصل در کنترل می‌شود. یعنی آخرین قدم حجیت، بذل و سع جمعی است و در واقع در آن، جمع، اصل می‌شود. و در بذل و سع جمعی هم ابزار ارتباط، اصل است. البته زبان، ارتباط مقوله‌های یا مفاهیم است و مفاهیم هم ابزار حالات است و حالات هم ابزار اختیار است. لذا اختیارات به هم صورت می‌گیرد و تنها اختیار تسلیم‌تر، حاکم می‌شود. یعنی نفوذ تصرف آن به تسلیم بودن اختیار حاکم‌تر است. پس آنچه تسلیم‌تر است در موضوع تسلیم بودن، حاکم‌تر است. آیا نسبت به آنچه که سؤال فرمودید این مطلب، راهگشا بود؟

پس موضوع استنباط ما، کلمات است. اما فراموش نکنیم چرا ما ارتباط با مولی را از راه غیر کلمه قرار نمی‌دهیم؟ بله «حال» وجود دارد اما این حال بایست به «تقنین» و این تقنین هم به «تفاهم» منتهی شود. چرا که ما بالاخره معصوم نیستیم. گاهی حالت و فهم و نوع درک، صبغه عصمت دارد که کنترل خطا بوسیله محاسبه را طلب نمی‌کند چون «عصمهم الله من الزلزل». نوع علم آنها از نوع علم ما نیست که بصورت تدریجی الحصول است. اما اگر نوع علم،

تدریجی الحصول باشد لذا اینکه «من می‌فهمم» یعنی

چه؟! همیشه این مطلب را متوجه باشید که حالت، واقعیت دارد و دلالت به واقع، در آن وجود دارد ولی نمی توان دلالت به حقیقت را برای آن اثبات کرد. چون این دلالت اخیری برای حالت بصورت ۵۰٪ است.

(س): عرض من این است که یکطرف، کلمات شارع است و یکطرف هم اختیار ما و استنباط وجود دارد یعنی استنباط می خواهد با کلمات شارع، ارتباط برقرار کند. بنابراین مفاهیم شارع، موضوع اصلی آن هستند. حال ما با کلمات شارع و سپس مفاهیمی که او مد نظر داشته است چکار داریم؟

۳/۵ - بررسی کیفیت ارتباط برقرار کردن اجتماعی اختیارات با کیفیت ارتباط برقرار کردن شارع بسوسپله کلمات وحی

(ج): آیا کلمات را می خواهید با حالت ببینید یا اینکه منظور شما از این کلمات، معانی *إنّ و أنّ*... است که در زبان عربی وجود دارد؟ چون قطعاً مفردات آنرا اجباراً بایست از عرب اتخاذ کرد. حال وقتی می خواهید لوازم عقلائی را هم اخذ کنید آیا بایست مثل *إنّ و أنّ* بدانید که معنی امر و نهی هم یا خیر؟ تقریباً علم اصول موجود حوزه، در مرحله اولی و ملاحظه لوازم خطاب، در شکل عرفی است. اما این عرف، عرف حسی محض نیست بلکه ترکیبی از عقل و حس است. چون عرفی و حسی محض، مربوط به همین افرادی است که در صدد تأسیس علم اصول جدید هستند و با استحضانات می خواهند، دین را به دنیا ترجمه کنند. پس در کلمات شارع، چنین امری وجود

دارد اما سؤال شما دقیقاً چیست؟

(س): سؤال این است این سه دسته از ابزار که قرار است ساخته شود بایست نسبت به کلمات شارع باشد.

(ج): اما این دسته موضوع آن که قرار است آنجا قرار بگیرد بایست چگونه باشد؟
(س): اولاً در آنجا همان صور «عرفی، عقلائی و عقلی» هم می آید.

(ج): اما موضوعاً که باید بیاید.

(س): چرا اصلاً این دسته بندی را ابتدائاً در کلمات شارع بیاوریم؟ چرا که خود شارع ممکن است از اول، دسته بندی دیگری داشته باشد. آیا می توان گفت شارع، دارای مفاهیم «عرفی، عقلائی و عقلی» است و بایست ما هم ابزاری برای فهم این سه دسته کلمات بسازیم؟ این مطلب را در فرمایشات شارع چگونه می توان بدست آورد؟ آیا می فرمائید که در کلمات شارع، چنین امری وجود ندارد و ابزار ما برای فهم آنها همین سه دسته مفهوم است؟ یا اینکه در فرمایشات شارع، همین صور «عرفی، عقلائی و عقلی» هم وجود دارد؟

(ج): منظور شما از مفاهیم عرفی چیست تا من بگویم در آنجا هست یا خیر؟ شما بیشتر مفهوم عرفی را در نامها بکار می برید و در واقع مفردات را عرفی می دانید.

(س): آیا فقط مفردات چنین است؟

(ج): اول به مفردات می پردازیم تا سپس به

سپس می‌گوئید عقلاء برای تنظیمات جامعه از معانی خاصی بهره می‌جویند همچنانکه شارع نیز برای تنظیم امم، از معانی خاص دیگری بهره می‌جوید. آیا قبول دارید که این تقسیمات، غیر از الفاظ است؟

(س): پس اینها ربطی به زبان ندارد.

(ج): این بعنوان زبان دوم محسوب می‌شود و زبان سوم آن هم زبان سنجشهاست. یعنی یک زبان عرفی عمومی وجود دارد کتب متکفل یک دسته از نظمهاست. مثل اینکه گفته می‌شود: این را ببر یا بیاور و... ولی زبان دیگری هم در تنظیمات جامعه وجود دارد که نظم خاصی را طلب می‌کند.

(س): اما چرا نام آنرا زبان بگذاریم؟! یعنی آن ادبیاتی که ما با آن نسبت به آن روابط، مفاهیم می‌کنیم با زبان عرفی است؛ مثل اینکه می‌گوئیم «او خرید یا فروخت یا...» که حاکی از مناسبات عقلانیه است ولی چرا بایست نام این نوع مناسبات را زبان بگذاریم؟

۳/۶ - ملاحظه ابزارهای مخاطب برای شروع فهم از خطابات و کیفیت تطبیق و ترجمه فرمایشات شارع

(ج): اشکالی ندارد و هر نامی را که می‌خواهید می‌توانید بر این سه دسته بگذارید. لذا می‌گوئیم ما سه دسته ارتباط داریم که یکی از آنها با سمع و بصر ما سرو کار دارد که می‌توان نام آنرا عرفی یا دسته «الف» نامید. قطعاً مفاهیمی هم پشت سر آنها بایست برای اداره جامعه تنظیم شود. اینها نیز شامل اداره رفتار فرد نسبت به خود یا همسر و فرزندان و... می‌شود که قرار است با این مفاهیم، این رفتارها منظم شوند. شما می‌توانید نام

ترکیبات - یعنی صرف و نحو - هم برسیم. قطعاً این مفردات ابتدائی که قبل از معانی و بیان وجود دارد عرفی است. آیا در کلمات شارع، این مفردات وجود دارد؟ آیا شارع هم، مفرداتی دارد یا خیر؟

(س): بله.

(ج): حال از مفردات خارج می‌شویم و صورت پیچیده‌تر آنرا که ترکیبات صرفی و نحوی است در نظر می‌گیریم.

(س): اینجا نیز عرفی است.

(ج): آیا شارع هم دارای چنین ترکیباتی است؟
(س): بله.

(ج): پس تا اینجا مطلب روشن شد. حال اگر از معانی و بیان بالاتر برویم شما حق دارید بگوئید شارع بگونه‌ای دیگر به دسته بندی می‌پردازد. چون اصلاً بزرگ و کوچک کردن و تحقیر و تجلیل شارع، بر اساس محاسبات دیگری است. بنابراین شما نیز می‌پذیرید که مفاهیم عرفی بصورت اجمالی در کلمات شارع وجود دارد.

اما قسمت دوم که مربوط به عقود و ایقاعات و ارتباطات است آیا می‌توان گفت شارع دارای چنین مفاهیمی است؟

(س): چرا ما بایست اینها را اصلاً در مفاهیم

داخل کنیم؟

(ج): من می‌خواهم بگویم شما از لفظ و معنا سخن می‌گوئید و بوسیله این صرف و نحو و الفاظ می‌خواهید معانی خاصی را به مخاطب خود برساند و

است که شروع با ختم تفاوت دارد لذا شارع، شروع را با این دسته بندی صورت می دهد نه آنکه ختم را به این دسته بندی انجام دهد. چرا که در هر حال شارع بصورت تطبیقی این عمل را انجام می دهد. همچنانکه اگر زبان بخواهد ترجمه شود بایست تطبیق پیدا کند.

بنابراین شروع بایست به تطبیق باشد. اما ممکن است هر چه جلوتر برود دسته بندیهای دیگری را برای شارع ملاحظه کنید. قطعاً در این حال تسلیم همان دسته بندیها خواهید شد.

حجة الاسلام صدوق: آیا این تفاهم و تخاطب، موضوع است؟

(ج): بله اما در مرحله اول. نهایت امر این است که بر خلاف قوم قول، اصل بودن تخاطب صرفاً منحصر در زبان عرفی نیست چرا که زبانهای عقلائی و عقلی نیز زبان تخاطب هستند. البته می توان نام همه آنها را زبان نگذاشت و ارتباطات حسی را «زبان» و ارتباطات اجتماعی را «عقلائی» و ارتباطات عقلی را زبان عینی نامید. پس می توان نام آنها را زبان نگذاشت در عین آنکه امروز از زبان ریاضی سخن می گویند. ولی می توان روی این کلمه، حساس نبود.

حجة الاسلام میرباقری: آیا به ریاضیات، زبان گفته می شود یا به ادبیاتی که در ریاضیات بکار می رود؟
(ج): آنها یک دستگاه ریاضی جدید بوجود می آورند و در آن دستگاه هم سخن می گویند. مثلاً از ریاضیات مجموعه ها نام می برند و برای آن، علائم و حدود دیگری توصیف کرده و با آن کار می کنند. پس

این را زبان نگذارید بلکه به آن مناسباتی بگوئید که از طریق زبان، تفاهم صورت می گیرد. اما فراموش نکنید که بالاخره ارتباطات در اینجا وجود دارد.

اما یک دسته ارتباطات سنجشی نیز وجود دارد که خود سنجش کنترل می شود. مثلاً قرآن می فرماید: «لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا» که این امر اصلاً موضوع زبان ارتباطی عقود و ایقاعات نیست. و این غیر از «لا تأكلوا اموالكم بينكم بالباطل» است.

(س): یعنی زبان نیز بعنوان زبان تفاهم در مرحله سنجش است که مثلاً زبان برهان یا زبان علم می باشد.

(ج): اگر شما زبان را صرفاً به همین ابزارهای تخاطب می نامید بلاشکال است که در این حال اولی، مفاهیمی عرفی و دومی، مفاهیم یا ابزارهای تنظیم عقلائی و بالاخره سومی، ابزارهای تنظیم عقلی باشد. پس می توان غیر از زبان، آنها را روابط و مناسبات نیز می نامید. اما در هر حال این سه تنظیم را می توان در زبان شارع ملاحظه کرد.

حال آیا این سه دسته را بایست از اول، سه دسته قرار داد؟ قطعاً این سه دسته در جامعه غیر متدین و بصورت عرفی نیز وجود دارد. حال شارع می خواهد خطاب کند و با تطبیق، زبانهای دیگری را ایجاد کند. اما برای شروع بایست از کجا آغاز کند؟ این عمل، مثل آن است که می خواهد معانی و دستورات دیگری را که در عرف نیست صادر کند لذا از علائم صوتی شروع می کند که در آن عرف وجود دارد. یعنی از مفردات و ترکیبات همان، شروع - و نه ختم - می شود. واضح

ابتدائاً ما در کلمه زبان نیستیم. آیا می توان علائم آوایی و صداهائی را که به گوش می رسد زبان نامید و چنین گفت که مناسبات و ارتباطات، یا در آوا یا در تنظیم ارتباطات و یا در تنظیم سنجشهاست؟

اساساً موضوع کار ما این است که ارتباط خداوند متعال با ما چگونه به ارتباطات ما تطبیق پیدا می کند تا بتوان آنرا در عین ترجمه، فهمید؟ پس ما انواع ارتباط اجتماعی را سه دسته قرار دادیم.

حجة الاسلام شاهرودی: آیا همین تفاهم و تطبیق تاریخی، دلیل بر این است که شارع مقدس در محدوده خاصی از ترکیبات عرفی یا زبان عقلائی یا زبان عقلی با ما سخن گفته است؟

(ج): یک سخن در خصوص کلام دوم شما قابل طرح است.

(س): تاریخ زبان بگونه ای است که طبق منطق خود به طرز خاصی سخن می گفتند.

(ج): این یک سخن دیگر است که وقتی متن موضوع مشخص شد آیا عرف زمان مخاطب، اصل است یا این عرف صرفاً نقطه شروع است ولی ما هر چه دقت کنیم و باصطلاح قوم، مقدمات حکمت را هم ضمیمه کنیم باز نمی توانیم لوازم عقلی خاصی را پیدا کنیم که شارع مقدس مثلاً از آنها یاد کرده است؟ آیا

می توان چیزی را پیدا کرد که او اراده نفرموده باشد؟ اگر این مطلب تمام شد که آن امر جزء لوازم خطاب می باشد - گر چه آن لوازم خطاب، در آن زمان به هیچ وجه درک نمی شده است - در این باب چه باید گفت؟ به تعبیر بهتر محدودیت در یک زمان، کاشف از محدودیت اراده شارع نیست. این بخشی دیگر است که بایست در جای خود مورد دقت قرار گیرد.

(س): البته این مطلب در خود اصول هم به نحو دیگری آمده است به اینکه آیا عدم امکان حفص قربت در متعلق خطاب، مانع اطلاق می شود یا خیر؟

(ج): بله صحیح است و بعداً بایست آنرا در جای خود مورد بحث قرار داد. اما فعلاً باید دید چه چیزی ملاک است؟ قطعاً قبل از هر چیز، ما معصوم نیستیم و ارتباط اجتماعی می تواند حجیت را تا آخرین قدم، پیگیری نماید و زمانی هم که ارتباط اجتماعی، موضوع قرار گرفت حتماً مدخل نیز خواهد بود. پس موضوع استنباط، ارتباط اجتماعی است و مدخل آن برای فهم کلمات شارع، همان ارتباطات زمان خطاب شارع است.

«و آخر دعوینا ان الحمد لله رب العالمین»

فلسفه اصول

طبقه‌بندی مفاهیم

«رابطه بین شناخت و حجیت»

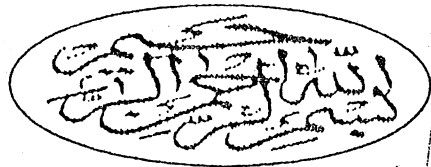
استاد: حجة الاسلام والمسلمین حسینی الهاشمی تنظیم از: گروه پژوهشی - کارشناسی اصول فقه دفتر فرهنگستان علوم اسلامی

ضرورت بررسی حجیت مبنا و ریشه تقسیم مفاهیم در فهم از خطابات

فهرست:

- ۱- «تعبد، تقنین و تفاهم اجتماعی» نسبت بین عوامل درونزا و عوامل برونزا..... ۱
- ۱/۱ - پذیرفته‌های اجتماعی، ریشه تقسیمات روابط عرفی، عقلی و عقلانی..... ۱
- ۱/۲ - طرح احتمالاتی در تقسیمات پیرامون فهم از خطابات و بیان علت در شرع به تقسیم از عرف عقل و عقلاء در مقوله فهم از دین..... ۲
- ۲- ضرورت بررسی حجیت مبنا و ریشه تقسیمات در فهم از خطابات..... ۳
- ۲/۱ - ضرورت تعیین مرز انحراف و عدم انحراف در فهم از خطابات..... ۴
- ۳- پرسش و پاسخ به سئوالات..... ۵
- ۳/۱ - بررسی تأثیر رابطه عقل و دین در فهم و استنباط از خطابات..... ۶
- ۳/۲ - بررسی دین محوری یا عقل محوری در فهم از خطابات..... ۸
- ۳/۳ - حجیت بمعنای کیفیت جریان تعبد در مسئله تقنین..... ۹
- ۴- ضرورت بررسی حجیت تقسیمات مباحث علم اصول در فهم از خطابات..... ۹
- ۴/۱ - هنر و آرایشی دانستن بررسی موضوعات و مسائل علم اصول بمعنای عدم اهتمام و مسامحه در فهم از خطابات..... ۱۰
- ۴/۲ - ضرورت متقن کردن یقین در فهم از خطاب..... ۱۱
- ۵- ضرورت بررسی پایه‌های نظام در توجه به نظام احکام و کیفیت کل‌سازی در فهم از خطابات..... ۱۲

نام جزوه:	فلسفه اصول	تاریخ جلسه:	۷۹/۲/۲۴
اسستاد:	حجة الاسلام والمسلمین حسینی الهاشمی	حروفچینی و تکثیر:	خانم رضوانی
پیاده کننده:	آقای نیک منش	تاریخ انتشار:	۷۹/۲/۱۵
عنوان گذار:	حجة الاسلام صدوق	کد بایگانی کامپیوتری:	۰۱۰۹۲۰۴۸
ویراستار:	آقای نیک منش	زمان جلسه:	۵۳ دقیقه
کنترل نهائی:	حجة الاسلام رضائی		



ضرورت بررسی حجیت مبنا و ریشه تقسیم مفاهیم در فهم از خطابات

بود این است که قبلاً گفتیم نفس اختیار دارای یک تقسیمات داخلی است آنهم به وجود خود موضوعاً. یکی از معانی آن «تولی، ولایت و تصرف» است که دارای موضوعاتی نیز هست؛ یعنی هر یک از کششها، تعلقها و حساسیتهای روحی و نیز سنجشها و بالاخره کارآمدی (حسی یا رفتار عینی)، دارای موضوعاتی هستند. اما بیرون از خود نیز با عواملی مثل «مشیت بالغه ربوبیت مطلقه الهی، وحی الهی و تبیین معصوم(ع)» سروکار دارد که این هر سه، مطلق و مربوط به علم مطلق است.

اما این امر، به اثر این نحو اختیار ما باز می‌گردد و اثر این اختیار و موضوعات آن به نسبتی که میان انسان و محیط بیرونی او برقرار می‌شود بازگشت دارد؛ یعنی «تعبد، تقنین و تفاهم».

حجة الاسلام میرباقری: اجمالاً بحث گذشته در خصوص مفاهیم بود به اینکه چگونه بایست نظام مفاهیم را نسبت داد؟

۱ - «تعبد، تقنین و تفاهم اجتماعی» نسبت بین عوامل درونزا و عوامل بیرونزا

حجة الاسلام والمسلمین حسینی: بحث ما در این خصوص بود که قوم پس از ارائه تعریفی از علم اصول، به بحث «وضع» می‌پردازند که البته آنرا هم اعتباری می‌دانند. از اینرو در این مورد، از مفاهیم اعتباری و حقیقی سخن بمیان می‌آید. اما آنچه تا بحال اثبات شده است که اصولاً مفاهیم، «نسبی» است و نه حقیقی یا اعتباری. و البته این نسبت هم به نسبت بین «اختیار و سنجش یا آگاهی و کارآمدی» بازگشت دارد.

اما آنچه بعنوان مهرة اتصال بحث قبلی مطرح

تنظیم صحت و فساد را در مفاهمه‌ای که دارند سامان دهند. در هر حال اینها در جامعه مرتکز شده است.

از این رو می‌توان گفت که در هر زمانی، سه طائفه از اهل خطاب وجود دارند و هیچ زمانی، خالی از این سه طائفه نیست؛ حال فرقی نمی‌کند که جامعه، ساده و بومی باشد و یا پیچیده و فنی. در هر حال مردم دارای حوائج روزمره شخصی مثل آب و نان و سخن گفتن و... هستند و نیز دارای دسته‌ای دیگر از حوائجند که مربوط به ارتباط انسانی - و نه ارتباط با اشیاء - است. البته ممکن است در این دسته اخیر، تنازعات و تخصیصاتی روی دهد چرا که بالاخره مربوط به ارتباطات انسانی می‌باشد. و اما یک دسته از ارتباطات دیگر بالاتر از همه اینهاست و مربوط به ملاحظه صحت و فساد امور است. در هر حال این سه نوع ارتباط، در جامعه پذیرفته شده است و مقسم این تقسیمات نیز عرف جامعه می‌باشد.

۱/۲ - طرح احتمالاتی در تقسیمات پیرامون فهم از خطابات و بیان علت در شرع به تقسیم از عرف عقل و عقلاء در مقوله فهم از دین

حال به طرح یک سؤال مهم می‌پردازیم به اینکه آیا ما این تقسیمات را بدلیل بحث قوم پیرامون خطابات «عرفی، عقلانی و عقلی» و بصورت تطبیقی و انفعالی اتخاذ کرده‌ایم تا نهایتاً مقسم نیازمندیهای جامعه به این سه امر در خصوص ارتباطات بازگشت کند؟ آیا نمی‌توان از مقسم‌های دیگری آغاز نمود و مثلاً مقسم ارتباط را به ارتباط «سیاسی، فرهنگی و

۱/۱ - پذیرفته‌های اجتماعی، ریشه تقسیمات روابط «عرفی، عقلی و عقلانی»

اولین کاری هم که صورت می‌دهد «مفهوم سازی» است ولی تقسیمات آن آیا «عرفی، عقلانی و عقلی» است؟ حتماً در یک سطح که همان سطح ورودی است این تقسیمات وجود دارد و منظور از سطح ورودی هم سطح ورودی به فهم مفردات زبان است به اینکه شما زبان را به ارتباط تعمیم داده‌اید. یعنی زبان منظوقی، همان «خطابات عرفی» است و زبان ارتباطات اجتماعی، همان «تنظیمات عقلانی» می‌باشد و بالاخره زبان هماهنگ سازی سنجشی، همان «ملازمات عقلی» است.

(س): فرمودید به زبان عرفی چه می‌گوئیم؟
(ج): به آن می‌توان زبان منظوقی و آوائی گفت. و یک زبان هم که ۱۸۰ درجه با آن تفاوت دارد و ضد آن محسوب می‌شود همان زبان منظوقی است و بالاخره بین ایندو نیز یک زبان ارتباط اجتماعی است که بعنوان یک ساختار و منطق زندگی اجتماعی محسوب می‌شود. البته می‌توانید نام آنرا زبان نگذارید تا با مشکلی روبرو نشوید و چنین بگوئید که ما دارای سه دسته از ارتباط برای ورود به شناخت هستیم. یعنی در حقیقت، مردم با این سه دسته از کیفیت که مرتکز نیز شده است هم می‌توانند به ارائه کلمات عادی که با آنها سخن می‌گویند پردازند و هم مفاهیمی را که دارای قالبهایی در امر و نهی و بعث و زجر و کلیه تقسیمات مربوط برای اداره امور است ادا کنند و هم بالاتر از آن،

اینکه عقلاً جامعه را تحلیل می‌کنیم و سپس می‌گوییم تقسیمات جامعه - یعنی نظام اختیارات - بایست موضوعاً دارای چنین وضعیتی باشد و موضوعاتش هم باید چنین باشد. لذا این نیز یک صورت از تقسیم محسوب می‌شود.

بنابراین، فروض مطرح چنین است: اول اینکه نظر به عرف کنیم هر چند قوم نیز چنین ملاحظه‌ای را به عرف داشته است - اما نه با آن عنایتی که ما به عرف داشته‌ایم - بلکه صرفاً خطاب به عرف را حجت دانسته‌اند از این حیث که برای مردم، راهی برای امر شارع به ایشان وجود داشته باشد. حتی ایشان لوازم عقلائی را بعداً با حفظ نسبت دادن آن عرف بگونه‌ای خاص ملاحظه کرده‌اند منتهی عرف را یک سطح بالاتر دیده‌اند. و اما صورت عقلی آنرا به ملازمات عقلی دیده‌اند که همگی را می‌توان از بیانات قوم استفاده کرد و به این تقسیمات رسید.

می‌توان پذیرفته شده‌های جامعه را بعنوان یک وسیله پذیرفت اما تقسیمات مذکور را چگونه می‌توان مورد قبول دانست؟ یعنی اصل اینکه پذیرفته شده‌های یک جامعه، وسیله ارتباط آن جامعه با جامعه دیگر است امری مقبول محسوب می‌شود ولی چرا بایست تقسیمات آن را هم بپذیریم!؟

۲ - ضرورت بررسی حجیت مبنا و ریشه تقسیمات در فهم از خطابات

حجة الاسلام شاهرودی: می‌توان گفت این هم جزء پذیرفته شده‌هاست و در واقع بشکلی خاص آن

اقتصادی» بازگرداند؟ بالاخره این نیز یک مقسم ارتباط است که مثلاً «انجام بده و انجام نده» را مربوط به ارتباط سیاسی و «صحت و غلط» را مربوط به ارتباطات فرهنگی و «امور عینی و رفع حوائج ارتباط با عالم ماده» را مربوط به ارتباطات اقتصادی می‌دانیم. پس اینگونه نیز قابل تطبیق است همچنانکه می‌توان سؤال را بگونه‌ای دیگر نیز طرح کرد به اینکه چرا ما اینها را به همین چند امر محدود می‌کنیم و استقصائی صورت نمی‌دهیم؟ آیا نمی‌توان دسته‌بندیهای دیگری را نیز انجام داد و مثلاً گفت: احکام اجتماعی، مربوط به اعراض، دماء و اموال است؟ همچنان که می‌توان آنها را به یکدیگر نیز تطبیق داد.

در هر حال باید بدانیم چرا ما فعلاً تنها از این سه دسته سخن می‌گوئیم؟ در جواب می‌گوئیم چون می‌خواهیم وارد مقوله «فهم دین» شویم و بنیان یک بنای محکم را بگذاریم. لذا از یک تقسیمات عرفی بعنوان مدخل بحث شروع می‌کنیم چون اصولاً بایست تقسیمات عرفی را مدخل قرار داد. قوم براحتمی می‌گویند زبان زمان خطاب حتماً لحاظ شده است هر چند که ما فعلاً کاری به انحصار آن نداریم که آیا اینها منحصر هست یا خیر و اصولاً لوازم آن در زمانهای دیگر چیست؟ چون بحث پیرامون این موضوعات، فعلاً مطرح نیست. دلیل آنها نیز واضح است که می‌گویند برای فهم دین، ارتکازاتی در جامعه وجود دارد که از آنها مطلب آغاز می‌شود.

البته ممکن است ما تقسیمی را صورت دهیم به

تقسیمات و آن مواد، پذیرفته شده است.

(ج): یعنی آیا مثلاً عرف عمومی عرب زمان خطاب - بنابر تعبیر شما - به «عرفی، عقلانی و عقلی» تقسیم می شده است؟

(س): ارتکاز ایشان این بوده است گرچه ممکن است بگوییم اگر با یک نگاه فلسفی به قضایا نگاه می کردند آنگونه می دیدند.

(ج): اگر کسی نگاهی فلسفی کرد و چنین چیزی را کشف کرد و کسی دیگر نگاه دیگر از منظر فلسفه به همان جامعه داشت و چیزی دیگر را کشف کرد آیا می توان به او گفت تو کشف نکن!؟

(س): قطعاً نمی توان چنین گفت اما می توان این مستند را با فهم آن زمان مقابله داد.

(ج): ما هم می گوییم این را به فهم زمان، مستند می کنیم. اما آیا می توان چنین چیزی گفت که ما بنابر یک مبنای عقلی، تقسیماتی را به جامعه خطاب، تحلیل کنیم؟ توجه کنید که ما بدنبال لازمه این امر در حجیت هستیم. آیا در صورتی که ما در اینجا به ارائه یک تقسیم عقلی پرداختیم واقعاً آن تقسیم هم در بقیه بخشها مؤثر است؟ چرا بایست یک تقسیم حجت باشد؟ هرگاه عقلاً جامعه تعریف شود و تقسیماتی هم صورت بگیرد - یعنی ارتباطات اجتماعی از زبان و امور دیگر آن را تقسیم کند - آیا این تقسیم می تواند ورودی مناسبی به فهم لسان شارع باشد؟

(س): چون اینها فلسفی نیست لذا حجت است چون صرفاً یک فهم عرفی اما در مقام فلسفه است.

یعنی یک تقسیم فلسفی اما با فهم عرفی است لذا قابل استناد به عرف و به تبع آن، به شارع نیز خواهد بود؛ هر چند به آن معنا یک نگاه عمیق فلسفی نیست و نهایتاً یک نگاه بسیط محسوب می شود.

(ج): اگر من بتوانم یک نگاه عمیق فلسفی داشته باشم و در پرتو آن به ارائه یک تقسیم بندی برای شواهد عینی موفق شوم و با یک تحقیقات میدانی هم آنرا اثبات کرده و به عرف زمان نسبت دهم آیا صحیح است یا خیر؟ یعنی اگر انتساب آن به عرف هم تمام شود آیا شما آنرا امری صحیح قلمداد می کنید یا خیر؟ اصولاً ثمره آن آیا ورودی عقل است یا عرف؟

حجة الاسلام میرباقری: آیا منظور شما در دسته بندی است؟

(ج): بله، یعنی هر چند توانسته ام آنرا با تحقیقات میدانی به عرف زمان مستند کنم ولی در عین حال می دانم که تقسیم آن یک تقسیم عملی است. آیا این ورودی به شرع محسوب می شود؟ فراموش نکنیم ما حق نداریم که از دین، تأویل عقلی و شهودی ارائه دهیم و با پیشداوری بسراغ دین برویم چرا که عقل بایست تسلیم باشد. اصولاً بایست مراحل تسلیم را سلوک کنیم و نه مراحل انانیت را. اما از کجا انانیت آغاز می شود و چراغ قرمز روشن می شود؟ و از کجا تسلیم شدن عقل در مقابل دین معنا می دهد؟ چنانچه آخرین بحث ما در خصوص تسلیم شدن سنجش بود. بقول آن ظریف «كَرَّ عَلَى مَا قُرَّ مِنْهُ» بایست بشود.

اصولاً بنا بوده است که ما به اشکال پیرامون

تقسیمات عقلی که آقایان می آورند پردازیم اما آیا خودمان الآن بایست تقسیمات دیگری بیاوریم؟ براستی تسلیم شدن عقل به شرع در فهم شرع از لسان شارع کجاست؟ اینکه حتماً بایست سنجش در آن بکار رود امری مقبول است ولی تا چه مرزی؟ این سؤال بسیار مهمی است.

۲/۱ - ضرورت تعیین مرز انحراف و عدم انحراف در فهم از خطابات

اینک اندکی سرعت به سیر بحث می دهیم و سپس به اصل مطلب باز می گردیم. فرضاً ما بحث مفاهیم را با تنظیم روابط جامعه پی گرفتیم و سپس به اثبات ارتباط برای زمان خطاب با تحقیقات میدانی پرداختیم و از حجیت آن نیز دفاع کردیم. حال که در فهم از دین وارد شده ایم و آیات و روایات را ملاحظه می کنیم آیا در اینجا باز به طبقه بندی موضوعی نیز می پردازیم یا خیر؟ یعنی تا کجا از تقسیمات خودمان استفاده می کنیم؟ بله آنرا در جامعه می توان مورد استفاده قرار داد و از تحقیقات میدانی برای اثبات آن استفاده کرد اما وقتی وارد شرع می شویم باز به طبقه بندی موضوعی می پردازیم؟ طبعاً در این طبقه بندی هم بایست موضوعاتی را که در بالای جدول می نشیند بنا بر دسته بندی های خودمان تشخیص دهیم. قطعاً در این حال تأویل دین به عقل صورت گرفته است.

اما ممکن است بگونه ای دیگر عمل کنیم و ببینیم شارع، چه چیزی را در این منزلت، بالا قرار داده

است تا ما نیز چنین کنیم. اما با خود تقسیمات چه می کنیم؟ با دسته بندی و مراتب آن چه می کنیم؟ اصولاً نوع دسته بندی را که می خواهیم صورت دهیم در همان مرحله اول - یعنی طبقه بندی هماهنگی را که عندالشارع داریم - آیا بگونه ای است که باز یک نظام ریاضی خاصی را برای آن ارائه می دهیم و یا منزلتهای آنرا در یک نظام ریاضی خاص جای می دهیم؟

حجة الاسلام شاهرودی: ممکن است بگوییم این

طور نیست که ابتدائاً شارع، یک کلاس ریاضت را برای افراد جامعه قرار دهد تا آنها به تخلیه مسائل نفسانی پردازد و در پرتو آن، زمینه تسلیم برای آنها فراهم شود تا آنها بعداً بسراغ دین بروند و این تقسیم بندی موضوعات از منظر دین برای آنها حاصل شود. قطعاً چنین چیزی نداریم و شارع مقدس صرفاً فرموده است با همین پیشفرضهائی که بصورت قهری نمی توانید از خودتان منفک کنید وارد دین شوید. لذا دین را با همین فرض، ارائه فرموده است و آحاد جامعه نیز به همین شکل، دین را درک می کردند. نهایت امر این است که به نسبتی تأویل صورت می گیرد ولی خلوص به همین میزان کافی است. اما خلوصی که مدّ نظر حضرتعالی است آن است که نه شارع امر فرموده است و نه امکان تحقیق آن بصورت عادی وجود دارد.

(ج): اجازه دهید که با این بحثها بگونه ای دقیقتر

برخورد کنیم و سریع، حکم به صحت آنها ندهیم. یعنی پیرامون همین مطلب نیز دقت بیشتری صورت گیرد تا جوانب امر را بیشتر درک کنیم. در هر حال این مرحله

پذیرفته است. یعنی گر چه انتظار از دین - آنگونه که سروش می‌گوید - غلظت عقلی پیدا نمی‌کند ولی بالفلسه عقلی می‌شود. مثلاً مرحوم صفائی (ره) بحثی را با عنوان «اضطرار و انتظار» در مقابل سروش مطرح کرد ولی باز یک بحثی عقلی بود و از منظر انسان‌شناسی عقلی به انسان و جهان و خدا نگاه می‌کرد و نهایتاً سراز عقلانیت در می‌آورد. اما همچنانکه خود نیز می‌فرماید اگر این بحث منقطع شود اساساً قبل از استنباط، فلسفه دین منقطع می‌گردد که خلاء موجود نیز همین است.

(ج): آقای سروش در این قضیه چه گفته است؟ منظور از موانع بیرونی دین چیست؟ یک معنای آن این است که ما مثل یک جامعه شناس بی‌دین به مسائل نگاه کنیم.

۳/۱ - بررسی تأثیر رابطه عقل و دین در فهم و استنباط از خطابات حجة الاسلام میرباقری: آنها می‌گویند نه مؤمنانه است و نه کافرانه.

(ج): ولی بالاخره نمی‌شود که نه مؤمنانه باشیم و نه کافرانه!

(س): می‌گویند که خود را بایست از ایمان و کفر، تخلیه کرد.

(ج): این کلام صحیحی نیست چرا که بالاخره این شخص یا خدا را می‌پرستد یا نمی‌پرستد؛ که اولی مسلم است و دیگری کافر.

عرض من این است که اگر ملاحظه یک کافر را نسبت به دین، ملاک می‌گیرید و شکی ندارید که کافر، منکر خدا و دین او و وحی و امامت و همه حقایق نیز

دوم قضیه است که تقسیمات عقلی در تقسیمات شارع بیاید. یعنی ما یک تقسیم عرفی داریم و یک تقسیم نیز با تحلیل عقلی صورت می‌گیرد. و یک تقسیم دیگر این است که صرفاً عرف را بصورت تحلیل عقلی، تقسیم نمی‌کنیم بلکه وارد مباحثی می‌شویم که مربوط به مفاهیم و بیاناتی است که از شارع در اختیار ماست.

حال می‌توان از این نیز بالا رفت. اما بایست ببینیم آیا ما می‌توانیم در ارائه تناسبها و نسبت دادنها دخیل باشیم تا بگوییم آنها دارای یک دسته احکام «ارزشی، توصیفی و تکلیفی» هستند و به این صورت هم نسبت پیدا می‌کنند؟ یعنی در این حال خود موضوع استنباط حکم و دستور و فرمان، باز در یک نظام دیگر از فهم قرار می‌گیرد. نبایست از این مطلب براحتمی گذشت چون اگر پایه آنها محکم شود تا جائی که در ماه مبارک رمضان هم بتوان آنرا به شارع نسبت داد و بعداً نیز ابزارهای لازم آن تنظیم شود حتماً استنباط رشد پیدا می‌کند. بر عکس اگر پایه آنها سست باشد حتماً با مخاطرات عظیمی روبرو خواهیم بود.

۳ - پرسش و پاسخ به سئوالات

(س): با این بیان حضرتعالی، اصل نظرات امثال سروش، مورد تردید جدی قرار می‌گیرد چرا که شما از منظر درون، به تحلیل موانع بیرونی دین می‌پردازید. در حالی که طبق مسبانی موجود قوم نمی‌توان به پاسخگوئی به اشکالات سروش و امثال او پرداخت. چون بر آنها همین موانع بیرونی که چیزی جز فهم عقلانی از دین نیست حاکم می‌شود و قوم نیز این را

فلسفه است و گوشه‌ای از عرفان و بالاخره گوشه‌ای دیگر هم احکام است. احیاناً فلسفه آن هم از خودش به آن می‌رسد.

(ج): اول بایست ببینیم که آیا انبیاء (ع) شاگرد فلاسفه هستند یا خیر؟

(س): خیر! اینها شاگرد فلاسفه نیستند اما فیلسوفی هم می‌کنند.

(ج): پس اگر شاگرد آنها نیستند بایست به بچه‌ها که می‌رسند با زبان بچگی سخن بگویند!

(س): معنا ندارد که با زبان بچگی سخن بگویند چرا که این زبان، زبان اثبات این مطلب است. اصولاً زبان غیر بچگی در اینجا جایی ندارد.

(ج): یعنی به هر قومی که رسیدند باید به زبان قوم سخن بگویند.

(س): اما آنها که این را نمی‌پذیرند چون در آن نگاه فلسفی که معتقد است عقل، خود معرفتی دارد و این معرفت هم از بدیهیات شروع می‌شود و این بدیهیات و متد آن را هم از دین اخذ نمی‌کند در واقع مثل این می‌ماند که کسی ادعای پیامبری کرده است و من از بیرون به آن نگاه می‌کنم. لذا هنوز نه مؤمن هستم و نه کافر و می‌خواهیم ببینیم که اصلاً مؤمن بشوم یا خیر؟

(ج): حضرت موسی (ع) با فرعون سخن گفت و او را به توحید دعوت کرد اما او نپذیرفت. زمانی هم که از برهان خواست عصا را انداخت. آیا این کار، فلسفی است؟! کدام فلسفه می‌تواند این کار را بکند؟

هست، لذا مجبوریم که از این منظر، همه امور را مادی بدانیم. یقیناً یک روحانی که می‌خواهد مسئله بگوید سؤال می‌کند که این فرد چقدر می‌خواهد از این طریق پول در بیاورد؟ چون همگی اینها را راهی برای نان در آوردن می‌داند. اصولاً کافر نمی‌تواند غیر از این را ببیند. آیا منظور از نگاه «بیرونی» همین است؟

(س): اگر عقل گرائی را اصل قرار دادیم که عقل، خود دارای یک محک است ولی می‌تواند کشف کند و در هر حال ایمان، اصل نباشد آنگاه نگاه بیرونی معنادار می‌شود. چرا که می‌گوید عقل، دارای ابزار سنجش است و لازم نیست که شما در آن، ایمان و کفر را لحاظ کنید. چون بالاخره مؤمن و کافر به یک گونه می‌فهمند. آیا اگر سنجش و عقل را اصل قرار دادیم و منطق مستقلی را هم برای آن تعریف کردیم و سپس پذیرفتیم که تنها می‌توان با نگاه بیرونی به دین رسید و تنها از طریق عقل است که دین کشف می‌شود آنگاه نگاه ارسطو به دین نیز یک نگاه بیرونی نمی‌شود؟

(ج): پس با این وصف آیا می‌توان انبیاء (ع) را شاگرد فلاسفه دانست؟

(س): خیر! اما آنجا که بخواهند دین را اثبات کنند حتماً فلسفی سخن می‌گویند. یعنی دین در اثبات خودش، تابع فلسفه است. و منظور از تابعیت هم این است که بصورت فلسفی، خودش را اثبات می‌کند. اصولاً فلسفه یعنی یک نگاه استدلالی، با یک روش استدلالی که موضوع آن هم اثبات حقایق است. اگر چنین گفتیم بایست قائل شویم که گوشه‌ای از دین،

چنین و چنان است فالعالمُ إمّا ممکن و إمّا واجب. فالممكن يتكى الى الواجب و... نهائياً انبياء (ع) نیز چنین می‌کنند» لابد زبان قرآن نیز به همین صورت است.

(حج): ما شنیده‌ایم که حضرت (ص) فرموده‌اند: «قولوا لا اله الا الله تفلحوا».

(س): گاهی با اخلاق و گاهی هم با شمشیر، کارها را جلو برده‌اند. آنهایی که از نگاه بیرونی سخن می‌گویند کلامشان همین است که اگر انسان‌شناسی ما ارسطویی شد و بعد برای عقل، دستگاه مستقل از وحی قائل شدیم آنگاه می‌توان بیرون وحی ایستاد و با عقل به وحی نگریست. ولی اگر اختیار را حاکم بر سنجش کردیم دیگر نگاه بیرونی بی‌معناست. چرا که بمحض آنکه می‌خواهد بسنجد با موضعی که اختیارش داراست شروع به سنجش می‌کند. حال این موضع، یا مؤمنانه است و یا کافرانه. و این موضع هم از سنجش بیرون نیامده است بلکه بر سنجش، حاکم است و موضعی را برای قبل از سنجش در انسان‌شناسی، قائل نیست آنگاه نگاه بیرونی، نگاهی از سر سنجش و معنادار خواهد بود.

۳/۲ - بررسی دین محوری یا عقل محوری در فهم از خطابات

(حج): یعنی یک نگاه شامل بر حقایق وجود دارد که یک سنجش از حقایق هم همین است. بعبارت دیگر این امر بایست بزرگتر از خود دین باشد تا بتواند دین را بسنجد!

(س): بفرمائید که بزرگتری و کوچکتری در اینجا

حجة الاسلام شاهرودی: امروزه برخی از فلاسفه که دارای عنوان مسلمانی نیز هستند صریحاً می‌گویند این نوع براهین در حال حاضر کاربردی ندارند. یعنی معجزات (نعوذ با...) کارائی ندارند چون براهین کارائی ندارند. چرا که واسطه، یک حلقه مفقوده است که میان این دو است و به معجزه، کارائی می‌دهد و خصم را به عجز و ا می‌دارد. حال اگر آن برهان، در ذهن فرعون و امثال وی نباشد معجزه نیز ثمره‌ای نخواهد داشت.

حجة الاسلام مسیریاقری: لذا اگر اختیار را بر سنجش حاکم نکنیم نگاه بیرونی معنی داراست.

(حج): البته وقتی که سحره فرعون آمدند و تسلیم شدند و برهان عقلی هم حکم به تسلیم آنها کرد شاهد بودیم که خود فرعون هرگز تسلیم نشد. برآستی این برهان عقلی کجا بود؟

(س): می‌گویند عقل او این برهان را درک نکرد. (حج): اما وقتی که او را خواستند به غرق در آب، عذاب کنند تازه متوجه شد. یعنی زمانی که از او سلب اختیار شد آگاه شد! این که دیگر ربطی به سنجش ندارد. (س): آن وضعیت، دلالت بر انسان‌شناسی دیگری دارد که اگر اختیار را بر سنجش حاکم کنیم دیگر نگاه بیرونی معنا نخواهد داشت.

(حج): در هر حال پیامبران که انسان‌شناسی را از فلاسفه اخذ نکردند.

(س): بر اساس انسان‌شناسی فلاسفه، بایست از عاقله انسان آنهم با برهان آغاز کرد. یعنی می‌گویند: «بسم الله الرحمن الرحيم بدان که تناقض محال است لذا

عاطفی عینی و نظام ادراکات عقل عملی، بحران بوجود بیاید تا همین امر زمینه تکامل عقل عملی ایشان را فراهم کند. و وقتی هم که کامل شد نظام ارتباطات عینی خود را بر اساس عقل عملی خویش کامل می‌کنند. پس قطعاً اینها همین را می‌گویند و الا زمانی که زندگی اجتماعی خود را از دایره دین، خارج می‌کنند حتماً بایست به همین مطالب قائل شوند.

۳/۳ - حجیت بمعنای کیفیت جریان تعبد در مسئله تقنین

(ج): در هر حال این مطلب روشن شد که ما در آنجا به ابراز نظر دیگری پرداختیم به اینکه عقل، عرف و شرع و بالاتر از شرع، نسبت حکمی را هم تقسیم کرد. یعنی بین «ارزش و توصیف»، یک نظام برقرار کرد و در نتیجه، عقل میداندار استنباط شد. حال چه با دید انتزاعی باشد یا با دید مجموعه‌ای و یا با دید نظام‌نگر. در هر صورت اینها اجمال مطالب است و الا کماکان ضرورت تفصیل این مطالب وجود دارد. چرا که در مقام اجمال می‌خواهیم ببینیم آیا اصولاً پایه حجت در این کار، صحیح است یا خیر؟ و اگر عقل چنین کاری کرد زمانی که عرف را تقسیم می‌کند اگر بتواند با تحقیقات میدانی و استقراء نیز از ادعای خود دفاع کند آیا باز می‌تواند عرف را سکوی ورود به شرع قرار دهد تا حجیت آن تمام شود؟ همچنین اگر بعداً تقسیمات را در مواد و طبقه‌بندی موضوعات شارع بیاورد آیا می‌تواند در آنجا هم حجیت را تمام کند؟ و نهایتاً اگر تقسیم را وارد احکام تکلیفی و توصیفی کند (البته احکام ارزشی، تحت تقسیم دیگری می‌تواند بیاید)

مطرح نیست بلکه یک کشف است. چون بالاخره من بایست مؤمن بشوم لذا آخر کار هم من بایست دین را بفهمم. آیا شما می‌خواهید آخر الامر انسان را حذف کنید؟! اگر بناست که غیر از اینکه «شهد الله انه لا اله الا هو والملائکه» ما نیز به ایمان برسیم بایست ما هم دین را گز کنیم والا شهد الله... که از اول بوده است و تا آخر هم خواهد بود.

حجة الاسلام شاهرودی: در واقع چون رابطه‌ای

میان دانش و ارزش نیست لذا این من هستم که اگر خواستم بایست تصمیم بگیرم. چنانچه در بحث فلسفه اخلاق و طرح اشکال بر شهید مطهری (ره) او می‌گفت که این اشکالتان بر راسل وارد نیست که می‌گوئید دین، پشتوانه اخلاق است چرا که عقل نیز پشتیبان خوبی برای اخلاق هست مگر آنکه مسلک اشعری را داشته باشید.

(ج): بنابراین خارجیه‌ها که خود را در بحران

اخلاقی گرفتار می‌بینند چون از دین، بی‌بهره‌اند و از عقل نیز بهره‌مادی می‌برند بایست معترف به این حقیقت تلخ باشند. چرا که در هر حال از ناهنجاری اخلاق جامعه، اظهار ناراحتی می‌کنند.

(س): ما نیز به همین امر معتقدیم ولی آنها

می‌گویند که این یک نوع اخلاق است!

حجة الاسلام میرباقری: معنای آن این است که

عقلشان رو به کمال است و این منزلت از عقل عملی، کفایت تکامل را ندارد و بایست عقل آنها نیز تکامل یابد. اما زمانی این کمال صورت می‌گیرد که بین نظام

(ح): اینکه موضوع بحث امروز چه باشد اهمیتی ندارد؛ همچنانکه تقسیم هم حجت نمی خواهد.
(س): مهم این است که در نتیجه، شما چه می گوئید و آلا نوع دسته بندی که چندان مهم نیست و فرقی هم ندارد. در هر حال آرایشها مختلف است. چون شما اگر بخواهید برهان بیاورید بخوبی می دانید که برهان همه جا جاری نمی شود لذا مجبورید به واقع برسید.

حجة الاسلام صدوق: یعنی باید به بحث وضع و بحث مواد تقسیم برسید.

(ح): بحث وضع یعنی چه؟ البته بعداً بلافاصله می توان گفت که وضع خاص است و موضوع له عام یا وضع عام است و موضوع له عام و... و کلاً می توانید چهار صورت را مرتب کنید چرا که در هر حال تقسیم را آوردن و بزودی گذشتن آسان است به اینکه این فرض آن ممکن است و دیگری ممکن نیست و... نهایتاً هم آنرا تطبیق دهید. آیا این تقسیمات کلاً دخالتی دارد؟ قطعاً از یک جنبه بی تأثیر نیست چون تقسیم، صورت مسئله را می سازد.

حجة الاسلام میرباقری: البته این هم مهم نیست چرا که آخر الامر می توان به این نتیجه رسید که این مسئله لغو است. و اگر پس از تأویل متوجه شد که این مسئله دخالت دارد باید ببینید که تا چه مقدار دخیل است؟

(ح): حتماً آن دخالت بیشتری دارد. یعنی ممکن است این تقسیمات، منشأ این شود اموری که در امر و

بگونه ای که تقسیمات، علت نسبت باشد و بتوان تناسبات را بر این اساس بدست آورد آیا می توان آنرا تأویل عقلی دین دانست یا خیر؟ اصولاً حجیت آن از کجاست؟ آیا اصلاً حجیت دارد؟ آیا معنای «تعبد، تقنین و تفاهم»، این است؟ اگر چنین باشد آنگاه ممکن است تقسیم بندی علم اصول از شکل فعلی خارج شود و دارای جغرافیا و تقسیم بندی جدیدی بشود.

البته آنچه هم که بعداً بدست می آید ممکن است اصولی باشد که در استنباط فقه، از دامنه وسیعتری برخوردار است و مسائل بیشتری را هم پاسخگو می باشد. وقتی هم مناسبات آنرا می بینند می توانند برهاناً آنرا تمام کنند چون وحدت و کثرت آن با هم می خوانند. اما حجیت این کجاست؟ اصولاً تعبد در این تقنین، چگونه جاری شده است؟

۴- ضرورت بررسی حجیت تقسیمات مباحث علم اصول در فهم از خطابات

اما فرض ضد آن این است که تقسیمات قوم را اصل قرار می دهیم. اما حجیت همین تقسیمی را که شما در کتب اصولی و قواعد فقهیه می بینید و همین ابواب فقهی که موضوعاً وجود دارند چگونه است؟ آیا اول، سر خود را تراشیده ایم که الآن در صدد تراشیدن سر همسایه بر آمده ایم؟ این تقسیمات را بخوبی می توانید از باء بسم الله کفایه تا تاء تمّت آن در قالب قواعد فقهیه و ابواب فقهی ببینید.

(س): ممکن است آنها بگویند که می توان بگونه دیگری هم تقسیم کرد. در هر حال ملاک، محتواس است.

نهی دخالت داشته است اصلاً ما به آنها توجهی نکرده‌ایم و منسی بوده است.

(س): اصلاً ممکن است ما یک تقسیم استقرائی را صورت دهیم و یا از زاویه‌ای دیگر تقسیمی دیگر را انجام دهیم. لذا اگر از این زاویه تقسیمی انجام ندهیم قطعاً مکلف هم نیستیم. اما کسی که بگونه‌ای دیگر تقسیم کرده است امر اضافه دیگری را ملتفت شده است.

۴/۱ - هنر و آرایشی دانستن بررسی موضوعات و مسائل علم اصول بمعنای عدم اهتمام و مسامحه در فهم از خطابات

(ج): حال سؤال این است که اهتمام و مسامحه یعنی چه؟

(س): یعنی باید دقت کند تا تقسیم بهتر، شاملتر و جامعتری را بتواند ارائه دهد و زودتر به قواعد برسد و برهان باشد. و اگر هم برهانی نیست لااقل استقراء تمامی را صورت دهد.

(ج): آیا حجیت در موضوع تقسیم، لازم است یا خیر؟

(س): این که به استفراغ وسع بر می‌گردد و امر دیگری برای این نیست. لذا بایست مواظب باشد که در تقسیم، کوتاهی نکرده باشد. اما اینکه بگوئیم با تغییر در شکل تقسیم، اصول و استدلال را هم عوض می‌کند صحیح نیست.

حجة الاسلام شاهرودی: لذا می‌بینیم که کتب اصول عوض شده است اما استنباط سر جای خودش

است.

(ج): کتب اصول کجا عوض شده است؟!

(س): یعنی تقسیمات و تنظیمات آن عوض شده است.

(ج): خیر! عوض نشده است.

حجة الاسلام میرباقری: یعنی واقعاً یک نظام مدونی در کار نبوده است و آن مقداری که بین آنها بصورت نظام بوده ثابت بوده است. یعنی فرضاً در ابتداء به ظواهر ادله، استدلالی می‌شده است و در آخر کار هم به اصول عملیه. لذا روال، همان روال است گر چه ممکن است اصلی هم اضافه شده باشد. پس نظامی نبوده است مگر بصورت یک نظام فی الجمله که آنها بصورت نظام مفهومی بهم نخورده است.

(ج): یعنی می‌توان از خطابات عرفی شروع کرد و اهتمام هم به این معنا باشد موضوعاتی که پدید می‌آید بگونه‌ای جواب داده شود. آیا به همین صورت است؟ اگر هم قرار باشد خیلی دقت کنیم در بحث وضع هم که عرف بحث نمی‌کند ما بحث وضع را انجام می‌دهیم.

(س): یعنی آخر الامر ما نمی‌توانیم فهم و عقل خود را حذف کنیم و از هر کجا هم که وارد شویم بالاخره دخالت خودش را خواهد داشت. اما این دخالت بگونه‌ای است که اگر عقل بخواند دقت کند کشف واقع را حتماً خواهد فهمید. یعنی اگر بخواند از مبادی صحیح شروع کند حتماً به کشف نائل می‌شود.

(ج): اما ما بدنبال حجیت و تسلیم بودن فهم

هستیم.

هستیم و روابط اجتماعی. آیا می‌توان مانند قوم بصورت انفعالی و عکس‌العملی بر خورد کرد و آنرا کافی دانست؟ آیا بایست پیرامون آن، نظر تحلیلی ارائه دهیم؟ اگر چنین نظری دادیم تا کجا آنرا مورد تحلیل قرار می‌دهیم و تا کجا اجازه تقسیم بندی وجود دارد؟ سپس برگشتیم و دیدیم که در آنجا قوم چه کرده‌اند؟ آیا آنها آنرا به حجیت رسانده‌اند؟ قطعاً ما بایست علی‌المبنا، آنرا به حجیت برسانیم چرا که اولاً قائل به حجیت یقین غیر مقنن نیستیم و ثانیاً قائل به کشف عقل نیستیم چرا که آنرا تسلیم می‌دانیم. لذا ابتدا بحث ما این است نظامی را که می‌خواهیم در باب استنباط بیان کنیم از کجا بایست آنرا آغاز نمود؟

حجة الاسلام شاهرودی: یعنی می‌خواهید بفرمایید که مدل تقسیم بندی، منجر به مدل طبقه بندی موضوعات می‌شود آنهم از باب این قاعده کلی که حکم، در مدار موضوع است.

۵ - ضرورت بررسی پایه‌های نظام در توجه به نظام احکام و کیفیت کل‌سازی در فهم از خطابات

(حج): خیر! شما احکام توصیفی و موضوعات آنرا می‌بینید همچنانکه به دقت پیرامون احکام تکلیفی و ارزشی و موضوعات آنها نیز می‌پردازید لذا "نظام" نمی‌تواند در "امر و نهی" دخالت نکند. یعنی می‌گوید از این جهت، مأموریه است و دیگر موضوع را مستقل نمی‌بیند. همچنین می‌گوید از آن جهت هم منهی عنه است. پس جهات متعدد را ملاحظه می‌کند و وقتی که می‌خواهد نظر دهد آنها را در قالب نظام احکام و

۴/۲ - ضرورت مقنن کردن یقین در فهم از خطاب

(س): آنها می‌گویند اگر عقل دقت کند می‌فهمد و زمانی که شخص به یقین برسد برای او حجت است. (حج): ولو که این یقین هم مقنن نباشد و به یقین دیگر هم نسبتی نداشته باشد؟! (س):

اگر در جایی نقض آن آشکار شد اصل یقین او مرتفع می‌شود و آنگاه زمانی که توجهی به عدم نظام یقین ندارد، در اینجا یقین دارد همچنانکه در آنجا نیز یقین دارد.

(حج): از نکات مهم این است که بدانیم اولین سؤال در اصول این است که اصولاً تقسیمات را بایست از کجا گرفت؟ چون در این حال است که می‌توان تسلیم بودن را در استناد، احراز کرد. یعنی می‌توان در تقنین، تعبد را احراز کرد.

حجة الاسلام حسینیان: قبل از این بایست ثمرات تقسیم را در استنباط بیان کنیم.

(حج): این نکته در اول بحث امروز گذشت. یعنی اتصال بحث گذشته باعث جاری این بود که اصولاً چگونه بایست تقسیم را صورت داد و کل را چگونه ساخت؟ لذا قرار شد که ما پیرامون اختیار و موضوعاً و موضوعات و آثارش دقت کنیم هر چند که آثارش بسراغ استنباط آمده است که منظور از آن هم استنباط از بیرون و آنچه که خداوند نازل فرموده است می‌باشد. حال بایست دید که در این باب چه باید کرد؟ بالاخره این ما

مدخل این مباحث شویم تا حجیت این مطلب را تمام کنیم.

حجة الاسلام میرباقری: قبل از این مطلب، یک سؤال مطرح است به اینکه آیا شما فرمودید که مفاهیم، به «عرفی، عقلانی و عقلی» تقسیم می‌شوند؟ چون روابط اجتماعی و سنجشی و عقلانی که اصلاً مفهوم نیستند. بله مفهوم، برای تفاهم در روابط عقلانی است. یعنی ما یک زبان داریم که سه دسته مفهوم را تشکیل می‌دهد.

(ح): یعنی آنها دارای سه دسته ابزار برای هماهنگ‌سازیها هستند. این ارتباطات - اعم از ارتباطات «عقلی، عقلانی و ساده عرفی» - حتماً به ابزار هماهنگ‌سازی نیازمندند. آیا این ابزارها هم مفاهیم هستند؟ یعنی اینها نیازمند اصطلاح و ابزار هستند. مفهوم هم حتماً کلمه می‌خواهد. ابزار تخاطب، هم مفهوم می‌خواهد که گاهی محکمی آن، تناسبات عقلی است که همان منطقی می‌شود ولی گاهی هم محکمی آن تناسبات اجتماعی است.

«و آخر دعوینا ان الحمد لله رب العالمین»

بصورت احکام «ارزشی، توصیفی و تکلیفی» بیان می‌کند. قطعاً وقتی که چنین شد آنگاه تکلیف‌سازی می‌شود. سپس می‌خواهد حکم کند که در این شرائط، این وجه غلبه دارد هر چند نمی‌گوید وجه دیگری نیست. یعنی مثل قوم نمی‌گوید وقتی بچه در حوض افتاد یک حکم بیشتر ندارد.

و یا وقتی که فرد گرسنه شود باندازه حفظ جان، حکم تکلیفی سرقت نیز مرتفع می‌شود. و وقتی هم که قبلاً سؤال کرده است ولی باندازه بقاء آن، مورد التفات قرار نگرفته است کماکان حرمت وضعی وجود دارد و بایست بعداً اداء حق کند تا بر او چیزی از حق الناس نباشد. یعنی این مسئله هم دارای آثار وضعی است و هم آثار تکلیفی.

حال از این مطلب می‌گذاریم و می‌گوئیم آیا اگر نباشد از «نظام احکام» سخن بگوئیم بایست قبل از آن ببینیم که پایه این نظام در کجاست؟ اساساً این تقسیم‌بندیها برای چیست؟ آیا ابتدائاً آنرا بصورت تقسیم‌بندی عرفی ساده می‌آوریم یا اینکه اصلاً عرف را تقسیم‌بندی دیگری می‌کنیم؟

انشاءالله تعالی بایست در جلسات آینده وارد

فلسفه اصول

طبقه‌بندی مفاهیم

«رابطه بین شناخت و حجیت»

استاد: حجة الاسلام والمسلمین حسینی الهاشمی تنظیم از: گروه پژوهشی - کارشناسی اصول فقه دفتر فرهنگستان علوم اسلامی

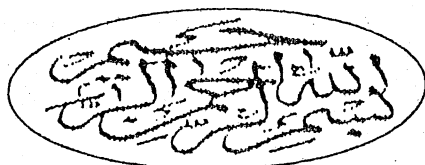
ضرورت بررسی «حجیت مبنای تقسیم به ارتکازات عرفی، عقلائی، عقلی»

فهرست:

- ۱- بررسی «حجیت موضوعاً» از ضرب اوصاف «تعبد، تقنین و تفاهم» در همدیگر
- ۲- بازگشت استدلال در لسان قوم به پذیرفته شده‌های «عرفی، عقلائی، عقلی»
- ۲/۱- ضرورت ملاحظه عرف تخصصی علاوه بر عرف عمومی در فهم از خطابات متوله
- ۲/۱/۱- عرف تخصصی بمعنای تحلیل عقلانی دقیق از موضوع عرف و زبان
- ۲/۲- ملاحظه تحلیلی از سه دسته ارتکاز «عرفی، عقلانی و عقلی» در عرف تخصصی در فهم از خطابات
- ۲/۳- تکیه استدلالات به «انسباق و عدم انسباق»، «دم‌العقل» و «بالضرورة عقل» دلیل دسته بندی به
- سه ارتکاز «عرفی، عقلانی و عقلی»
- ۳- جامعه مقسّم روابط اجتماعی و مبنای دسته بندی ارتکازات «عرفی، عقلائی، عقلی»
- ۳/۱- استقرانی بودن دسته بندی نزد قوم در ارتکازات «عرفی، عقلانی و عقلی» بدلیل اعتباری دانستن جامعه و روابط اجتماعی
- ۳/۲- ضرورت دستیابی به طبقه بندی تحلیلی در نزد قائلین به وحدت کل برای جامعه
- ۳/۳- ضرورت دستیابی به منطق ارتباط با آثار نوشتاری از وحی
- ۴- ضرورت بررسی اصل بودن «فرد، گروه، جامعه» در مسئله زبان‌شناسی در سه مبنای
- «حسی، عقلی و نقلی»
- ۴/۱- بررسی حجیت موضوعاً از ضرب «تعبد، تقنین، تفاهم» در همدیگر، و موضوعات حجیت از ضرب
- «فرد، گروه، جامعه» (حسی، عقلی، نقلی)
- ۴/۲- بررسی دیدگاه اول در بیان فلسفه زبان‌شناسی: اصل بودن فطرت انسانی در دین‌داری و فهم دینی

- ۴/۲/۱ - اخباریون و عرفا، از قائلین به اصل بودن فرد در زبانشناسی..... ۱۱
- ۴/۲/۲ - عدم حجیت «حالات» به تنهایی در فهم از خطابات بدلیل مقنن نبودن آنها..... ۱۲
- ۵ - «تعبد، تقنین و تفاهم» سه عامل در موضوع حجیت و بلوغ سعی..... ۱۳

نام جزوه:	فلسفه اصول	تاریخ جلسه:	۷۹/۲/۲۸
استاد:	حجة الاسلام والمسلمین حسینی الهاشمی	حرفچینی و تکثیر:	خانم رضوانی
پیاده کننده:	آقای نیک منش	تاریخ انتشار:	۷۹/۲/۱۲
عنوان گذار:	حجة الاسلام صدوق	کد بایگانی کامپیوتری:	۰۱۰۹۲۰۳۹
ویراستار:	آقای نیک منش	زمان جلسه	۵۴ دقیقه
کنترل نهائی:	حجة الاسلام رضائی		



ضرورت بررسی «حجیت مبنای تقسیم به ارتکازات عرفی، عقلائی، عقلی»

(س): پس اینها تمام شده است اما بعداً که می‌خواهیم وارد تقنین شویم وضعیت چگونه خواهد بود؟

(ج): شما باید به موضوعی که قرار است تعبد، ناظر بر آن باشد تا استنباط صورت گیرد توجه بفرمائید تا ببینید چگونه نسبت به امر تقنین، تعبد جریان پیدا می‌کند؟ لذا اصل صورت مسئله این است.

(س): پس بایست مشخص شود که نسبت بین این سه عنوان - یعنی «تعبد، تقنین و تفاهم» - چیست؟

(ج): منظور این است که اگر این سه عنوان را ناظر بر یکدیگر قرار دهیم چگونه می‌توان گفت اولاً این تقنین، همان تقنین تعبد است در جایی که تقنین، نسبت به تعبد لحاظ می‌شود؟ لذا ما در اینجا از «تقنین تعبد» سخن می‌گوئیم. ثانیاً وضعیت «تعبد تقنین» چگونه

حجة الاسلام میریاقری: سؤال اصلی این است که چه قسمتی از بحث، جدید است؟ قبلاً حضرتعالی می‌فرمودید اگر طبقه بندی موضوعات، به شرع باز نگردد حتماً منتهی به تأویل شرع خواهد شد؛ حال یا تأویل عرفی یا ذوقی یا حسی.

۱ - بررسی «حجیت موضوعاً» از ضرب اوصاف «تعبد، تقنین و تفاهم» در همدیگر

حجة الاسلام والمسلمین حسینی: نهایت امر این است که الان وارد این بحث شده‌ایم که اصولاً طبقه بندی که امری اجتناب‌ناپذیر است چگونه انجام می‌گیرد؟

(س): فرض این است که ما پذیرفته‌ایم سه سؤال «تعبد، قاعده‌مندی و تفاهم» در استنباط پذیرفته شده است.

(ج): اما آن جزء طبقه بندی محسوب نمی‌شود.

است؟ اگر این سه عنوان را در سطر و ستون یک جدول ماتریسی بنویسیم و آنها را به یکدیگر اضافه کنیم آن عناوین مرکب حاصل می‌شود. در این حال مفهوم آنها از یک مفهوم ابتدائی انتزاعی - که بایست این نوع مفاهیم نیز وجود داشته باشند - به یک مفهوم متقوم تبدیل می‌شوند. با این وصف صحیح است که بگوئیم تعبّد در اینجا به تقنین و تفاهم، متقوم است چون اینها از قبیل سه شئی مستقل نیستند که صرفاً تعلیق شرطی به یکدیگر دارند.

(س): یعنی بایست آنها را به مفهوم وصفی تبدیل کنیم و از مفهومی که قابلیت تقوم داشته باشد سخن بگوئیم.

(ج): آنچه در مقدمه مطلب می‌توان گفت این است که اصولاً دسته بندی در معنای تقنین چیست؟ تعبّد را در چه چیزی می‌خواهیم جاری کنیم؟ آیا باید از پذیرفته شده‌ها و ارتکازات «عرفی، عقلائی و عقلی» سخن گفت؟ حتماً اگر در کلمات قوم که الان موجود است بخواهیم استقراء و استنباط کنیم این سه تقسیم، همگی آنها را می‌پوشاند.

(س): آیا الان می‌خواهیم مفاهیم اصولی را طبقه بندی کنیم؟

۲ - بازگشت استدلال در لسان قوم به پذیرفته شده‌های «عرفی، عقلائی، عقلی»

(ج): بله مفهوم اصلی. یعنی می‌خواهیم بگوئیم آنچه بعنوان استنباط در بیان قوم صورت گرفته است همان پذیرفته شده‌های «عرفی، عقلائی و عقلی»

است. لذا این سه عنوان در کلام قوم، قابل اثبات است. یعنی اگر به «کفایه» رجوع بفرمائید می‌توانید این پذیرفته شده‌ها را در قالب عرفی و مدح و ذم عقلائی و نیز ضرورت‌های عقلی مشاهده کنید. پس ایشان عملاً استدلال را به این سه عنوان بر می‌گردانند و این همان چیزی است که امروزه در علم اصول مشاهده می‌کنید.

۲/۱ - ضرورت ملاحظه عرف تخصصی علاوه بر عرف عمومی در فهم از خطابات

حال اگر بخواهیم یک قدم جلوتر بروید می‌بینید که در طول تاریخ اصول، از خطابات عرفی بیشتر بهره جسته‌اند. همچنانکه اخباریون اصطلاحی و نیز کسانی که علمشان، بیشتر معطوف به خواندن اخبار است غالباً زبان را در فهم کلمات شارع، اصل قرار می‌دهند. لذا قائلند طلبه بایست مسلط بر صرف و نحو باشد تا پس از تسلط بر زبان عربی بتواند بسراغ روایات برود.

البته شکی نیست که برای شخص، خواندن روایات بسیار نافع است و در حکم داروست اما مادامی که احتیاطات لازم را مراعات کند و از دیگران، چیزی را به شرع مقدس نسبت ندهد. اگر می‌بیند که مردم خواسته‌اند امری را به شرع نسبت دهند بلافاصله چنین کسی می‌گوید بایست روایات دیگر را هم ملاحظه کرد چون عزم و احتیاط، ضروری است. گاهی حتی قرائن حالیه‌ای که توسط یک خطیب در حین خواندن یک روایت اظهار می‌شود یا مقدمه و مؤخره‌ای که به آن اضافه می‌کند در واقع به معنای نسبت دادن خود متن محسوب می‌شود. لذا قبل از جمع‌بندی، ارائه مفهوم

گفتاری و نوشتاری که در آنجا ثبت شده است دقت می‌کند می‌بیند که بدون دلیل، چنین چیزی را نگفته است. این امر حتماً عرفی نیست و یک امر کاملاً تخصصی محسوب می‌شود. علت این امر این است که عرف، حکیم نیست تا بتواند مقدمات حکمت را در قول خود رعایت کند و مثلاً یک «واو» را هم کم و زیاد نکند.

مثلاً کسی که قرار دادی می‌نویسد و از وکیل حقوقی مبرز بهره می‌جوید نسبت به تک تک کلمات، حساسیت و دقت لازم را بخرج می‌دهد تا طرف مقابل، عندالمخاصمه نتواند از چیزی برای محکومیت او استفاده کند. این غیر از نوشته‌ای است که توسط یک کودک دبستانی و با املاء پدر کاسبش صورت می‌گیرد. قطعاً در این نوع نوشته می‌توان دهها اشکال حقوقی گرفت.

لذا عرف تخصصی با عرف عمومی در نوشتن کلمات، بدوگونه عمل می‌کنند. اصولاً ترکیب، از عرف عمومی خارج می‌شود.

حجة الاسلام شاهرودی: ایشان عرف را از مقوله ذات تشکیک معنا می‌کنند.

۲/۱/۱ - عرف تخصصی بمعنای تحلیل عقلانی دقیق از موضوع عرف و زبان

(ج): ما نیز آنرا از همین مقوله تشکیک می‌دانیم. چون یک عرف، مربوط به عموم غالب است که درک خاصی دارند و از آن می‌توان به ارتکازات عرفی عمومی که مربوط به یک سطح از فرهنگ است نام برد.

عرفی روایات به شرع، امری مشکل است. یعنی او ممکن است مقدمه‌ای را قبل از خواندن روایات مطرح کند و پس از خواندن آن بگوید حال بایست دید ما چه خواهیم کرد؟! معنای این سخن این است که می‌توان این متن روایت را که در این وسط آورده می‌شود بعنوان یک حکم ارزشی یا توصیفی یا تکلیفی، به شرع نسبت داد که البته این امری مشکل است. این عمل، غیر از پشت سر هم خواندن روایات است. حتی اگر او معارضات روایات را هم جمع آوری کند و برای عموم بگوید امری مطلوب نیست. چرا که عام نمی‌توانند جمع بین دلالات را متوجه شوند. لذا اگر از معارضات سخن بگوید عوام خواهد گفت چرا این چنین است؟! آیا معصومین (ع) ضد یکدیگر سخن می‌گویند؟! از این رو اگر بخواهند به جمع روایات پردازد حتماً بایست رفته رفته از عرفیت، خارج شود.

این کمال بی انصافی است که کسی توهم کند عرفی فقط، بمعنای نظر دادن و اجتهاد کردن است. اگر کسی بخواهد جمع بین روایات را سامان دهد حتماً به مؤونه‌ای بیش از دقت عرفی نیازمند است. در این حال بایست از عرف خواص سخن گفت چون عرف عمومی عرب، از چنین قدرتی برخوردار نیست. حال اگر موضوع مورد بحث هم، دقیق و از موضوعات ساده عرفی، خارج باشد یعنی جهات متعددی بر آن مترتب باشد و او بخواهد از مذاق شارع، اولویت را بدست آورد حتماً کار مشکلتری را در پیش رو خواهد داشت. این امر ادامه پیدا می‌کند تا جایی که وقتی در علائم

تحلیل عقلی عرفی در آن است. بلکه به این معناست که موضوع عقل، عرف است.

حجة الاسلام ششاهرودی: بالاخره یکی از موضوعات عرف، عقل است لذا فهم عقلانی عرف امری معنا دار است.

(ج): اما مجدداً می توان فهم عقلانی عرف را تحلیل عقلی کرد. آنجائی که قلم استدلال وارد می شود آنرا متهم به تضعیف و مردود بودن می کند و می گوید این تضعیف یا رد و قبول می شود و این همان جائی است که درس خواندن و طی مقدمات خاصی را می طلبد. این کار عرف نیست هر چند موضوع کار، عرف است ولی خود، یک کار عرفی نیست. این کار در واقع یک تحلیل استدلالی عقلی نسبت به یک موضوع عرفی است. چنین کسی باید حدود کار را رعایت کند لذا مثل فیلسوفی که درباره مفاهیم عقلی سخن می گوید برخوردار می کند بلکه می گوید بایست دید عرف چه می گوید.

حجة الاسلام میرباقری: منظور شما این است که آیا این یک تحلیل عرفی عرف است یا یک تحلیل عقلی عرف؟

۲/۲ - ملاحظه تحلیلی از سه دسته ارتکاز «عرفی، عقلانی و عقلی» در عرف تخصصی در فهم از خطابات

(ج): منظور تحلیل عقلی عرف است نه تحلیل عقلی موضوعات عقلی. لذا موضوعات عرفی را تحلیل عقلی می کند قطعاً این امری تخصصی است. حال در این تخصص، سه دسته ارتکاز را

اما در همان زمان می توان عرف تخصصی شعراء را هم ملاحظه کرد که یک شعر را مثلاً در سرودن، نامطلوب می بینند و علت آنرا هم بیان می کنند. قطعاً این نظر را نمی توان از عرف عمومی انتظار داشت.

(س): ایشان می گویند که فهم دقیق عرفی را همان شاعر یا متخصص بیان می کند. یعنی در واقع دو وجه عرفی و دقیق بودن را بایست در این نوع کلمات ملاحظه کرد. چرا که عرف، دارای فهم تشکیکی است تا جائی که خارج از فهم محسوب می شود ولو که مرز آن هم دقیق نباشد.

(ج): اما زمانی که تخصصی شد دیگر از مرز چنین عرفی نمی توان سخن گفت.

(س): این صورت تخصصی هم در واقع همان عرف دقیق است.

حجة الاسلام میرباقری: منظور از عرف دقیق این است که اگر کسی متخصص شد آنرا می فهمد - مثلاً اگر کسی مجتهد شد آنرا می فهمد. لذا این دیگر معنای جدیدی را افاده نمی کند.

(ج): در واقع می توان گفت چنین کسی، عرف را تحلیل استدلالی می کند. و برای آنکه عرف بتواند موضوع تحلیلش قرار گیرد بایست درس بخواند. او عرف را می فهمد و آنرا هم بصورت عرفی می فهمد که این امر بمعنای درک عقلانی یا عقلی محض نظری نیست. چون مفاهیم آن از قبیل اعتبارات عقلاء یا اعتبارات عقل نیست ولی همراه با تحلیل دقیق عقلی همراه است. این سخن بمعنی این نیست که نوعی

از عرف نمی پذیرند. چرا که نبایست تحلیل عقلی را در میان تحلیل عرفی قرار داد. بلکه تحلیل عقلی در عرف می گنجد غیر از آنکه موضوعش عرف است. اصولاً خود تحلیل عقلانی را ارائه دادن مرتبه ای از عرفی بودن است.

۲/۳ - تکیه استدلالات به «انسباق و عدم انسباق»، «ذمّ العقلاء» و «بالضرورة عقل» دلیل دسته بندی به سه ارتکاز «عرفی، عقلانی و عقلی»

(ج): علت این تفکیک این است که اگر بنا باشد بصورت دقیق دسته بندی صورت نگیرد و تمامی اینها را عرفی بگیریم بایست به این سؤال جواب بدیم که آیا تمامی اینها انسباق دارد یا خیر؟ ما در اصول جائی را سراغ نداریم که وقتی به قواعد عقلانی می رسد سؤال کند «هل ینسب؟» بلکه می گوید «ذمّ العقلاء». بر خلاف آنکه در باب الفاظ، انسباق را صحیح می داند.

(س): ولی همه اینها را می گویند عرفی است. آنها در واقع در اینجا از عقلای عرف سخن می گویند.

(ج): آیا آنها می خواهند حروف «عین و راء و فاء» را به نحو اجمال بر همه چیز اطلاق کنند یا به نحو تفصیل؟

اگر به نحو اجمال باشد حق ندارند بگویند «ذمّ العقلاء» بلکه بایست بگویند «ذمّ العرف». ایشان حق ندارند بگویند «بالضرورة العقل» بلکه بایست بگویند «بالضرورة العرف».

(س): آنها می گویند همانگونه که شما تقسیم بندی موضوع دوم را بیان می کنید اینجا نیز موضوع دوم

ملاحظه می کند که یک دسته، ارتکازات عرفی است و دسته ای از ارتکازات موضوعش عقلانی است و دسته ای دیگر موضوعش عقلی است. و البته هر سه را هم بصورت سه نحوه رابطه می داند که این سه نحوه ارتباط، در کلمات حکیم مورد ملاحظه است. اولاً حکیم به زبانی خاص سخن گفته است لذا او پذیرفته شده عرف عمومی را قبول دارد. چرا که در واقع زبانی خاص، واسطه قرار گرفته است و یک نحوه ارتباط که در یک دسته از مردم وجود داشته است وسیله الفاء امر و نهی و غرض و تفاهم او قرار داده است. این یک دسته از ارتباط است.

اما موضوع این دسته از ارتباط، ارتباط دوم بوده است. یعنی همان عقود و ایقاعات که بایست آنرا بصورت «موضوع موضوع» (با تکرار این کلمه) آورد. یعنی یکبار موضوع، ارتباط عرفی می باشد که طرف خطابند. این موضوع عرفی، مجدداً ناظر به موضوع دوم است که این موضوع اخیر همان روابط اجتماعی و عقود و ایقاعات و کلاً روابطی می باشد که جامعه با آنها کار می کند. اما یک موضوع سوم نیز در میان است.

(س): پس موضوع اول، همان قواعد زبانی عرفی است.

(ج): یعنی ابتدائاً قواعد زبانی عرف را که یک نحوه ارتباط اجتماعی است برای تفاهم و ارتباط و گفتگو می پذیرد.

حجة الاسلام شاهرودی: در همین تقسیم بندی، آنها جلوی ما را می گیرند به این معنا که این تحلیل ما را

عرف است.

حکم عقل است. یعنی بایست عقلاء به آن موضوع، ملزم باشند و نمی‌توانند از آن تخلف کنند.

این سه سطح از تقسیم را بخوبی می‌توان در «کفایه» و سایر کتب اصولی دید. هر چند ایشان در بدو امر و بصورت مستوفی این را تقسیم نکرده‌اند. لذا نگفته‌اند که طریق دستیابی به حجت یا از عرف عمومی یا از عرف تخصصی عقلانی و یا از عرف تخصصی عقلی است.

۳- جامعه مقسم روابط اجتماعی و مبنای دسته بندی ارتکازات «عرفی، عقلانی، عقلی»

حال این یک تقسیم است اما مقسم آن چیست؟ آیا مقسم روابط اجتماعی، جامعه است تا بتوان گفت جامعه، دارای سه سطح از ارتباط و سه دسته از موضوعات است؟ آیا این موضوعات، طولی هستند یا عرضی؟ ممکن است بگوئیم عقلاء مجبورند احکام عقل را بپذیرند و جامعه نیز مجبور است برای جلوگیری از هرج و مرج، روابط عقلانی را رعایت کند. و نهایتاً می‌خواهیم از زبان سخن بگوئیم. آیا می‌توان چنین گفت؟ یا اینکه بایست گفت تفاهم و ارتباط، نیازمند هماهنگی است که روابط عقلانی می‌تواند هماهنگی را در سطح بالاتر بر عهده بگیرد؟ یعنی اول بایست زبان، فهم از ارتباط با یکدیگر را هماهنگ بکند و سپس روابط عقلانی بایست وجود داشته باشد تا نیازمندیهای اینها را با یکدیگر و آنچه را که وجود زبان برای آنها ضروری است هماهنگ نماید. در نهایت بایست یک ارتباط و زبان عقلی وجود داشته باشد تا

(ج): اما ما خلاف این را در بیانات قوم می‌بینیم.

چون ایشان «ذمه العقلاء» را می‌فرمایند و نه «ذمه العرف» را.

(س): آنها می‌گویند دقیق دیدن عرف، یک

موضوع از عرف است.

(ج): ابتدائاً عرف را به یک نحوه تعمیم می‌دهیم

و سپس آنرا تخصیص داده و می‌گوئیم چه چیزی صحیح است که آنرا تحت «ذمه العقلاء» بیاوریم و چه اموری را بایست «بضرورة العقل» دانست؟ آیا ایشان سه نحوه پایگاه، تکیه گاه و مبنا را قائلند یا خیر؟ قطعاً این سه امر مربوط به عرف است و از جایی دیگر آورده نشده است.

(س): با این وصف همانگونه که حضرتعالی

فرمودید ایشان بایست از اجمال اینها سخن بگویند و نه تفصیل شان.

(ج): اما صورت تفصیلی آن چگونه است؟

صورت تفصیلی آن چگونه‌ای است که گاهی یکدسته از آنها عرفی بمعنی الاخص است. یعنی استدلالی که بر آنها می‌شود در قالب قواعد ارتباط مخاطبه در زبان می‌گنجد نه آنکه نسبت به روابط اجتماعی باشد. اصولاً ارتباط اجتماعی در سطح زبان یک نحوه ارتباط است و ارتباطات اجتماعی در عقود و ایقاعات، یک نحوه ارتباط دیگر است و موضوع این امر محسوب می‌شود که زبان، آن موضوع را به تفاهم برساند و در واقع زبان وسیله می‌شود. و بالاخره دسته‌ای دیگر مربوط به

بمعنای یک کل قائل نیستند.

۳/۲ - ضرورت دستیابی به طبقه بندی تحلیلی در نزد

قائلین به وحدت کل برای جامعه

اما اگر کسی قائل به وحدت کل باشد بایست

اولاً بگوید حجیت به کدامیک تمام می شود؟ اولاً آیا

بایست این حجت را بصورت استقرائی تمام کرد یا

بصورت وحدت کل؟ ثانیاً آیا این وحدت کل را بایست

با تقسیمات حسی، تقسیم کرد و از منظر جامعه شناسی

حسی به آن نگاه کرد؟ آیا می توان آنرا از منظر

جامعه شناسی عقلی ملاحظه کرد؟ یعنی آیا می توان از

جامعه شناسی نقلی - و نه شهودی - که وحی در آن

اصل است سخن گفت؟ این مطلع سخن ماست.

این تقسیم قبل از آنکه بدانیم در خطابات شارع و

نسبت بین احکام «ارزشی، توصیفی و تکلیفی» می آید

یا خیر بایست بصورت یک بحث روشن و منقح مورد

دقت قرار گیرد. باید بدانیم که موضوع مورد بحث ما

موضوع علم اصول و رابطه بین تعبد و تقنین و تفاهم

است.

۳/۳ - ضرورت دستیابی به منطق ارتباط با آثار

نوشته‌های از وحی

طبعاً قبل از بدست آوردن رابطه بایست نفس موضوع

آنها را ملاحظه کرد. و البته موضوعی را که می خواهیم

دسته بندی کنیم تقسیمات جامعه است. اما چرا بحث

تقسیمات جامعه را آغاز می کنیم؟ چون زبان، مربوط به

ارتباط است. اگر ارتباط بصورت مطلق حذف شود زبان

نیز حذف می شود.

بتواند خود آن روابط عقلانی را هماهنگ نماید. آیا در

این حال، هماهنگی در آن اصل است یا خیر؟

۳/۱ - استقرائی بودن دسته بندی نزد قوم در ارتکازات

«عرفی، عقلانی و عقلی» بدلیل اعتباری دانستن جامعه و

روابط اجتماعی

طبیعی است که قوم بدلیل آنکه موضوع حجیت

و طریق آنرا بنفسه موضوع بحث قرار نداده اند و عملاً

در این مسیر گام نهاده اند مشکلی هم از این جهت

نداشته باشند. چرا که ایشان بصورت استقرائی کار

کرده اند. گاهی ممکن است شما برای اینها یک تقسیم

جامعی قائل باشید که در عین حال یک مقسم اعتباری

عقلی برای آدرس بندی نخواهد بود بلکه یک کل در

خارج برای آن قائلید که بعداً می توانید بگوئید

متغیرهای اصلی این کل چیست و سپس سه امر را هم

بیان می کنید. و گاهی ممکن است یک آدرس بندی

عقلی را صورت دهید. بر این اساس، از پائین به استقراء

می پردازید و می گوئید می توان به این امور دست یافت.

بنظر می رسد که قوم، این بحث را بصورت استقرائی

تمام کرده است آنهم به این علت که در تقسیمات

معرفت شناسی، امور عرفی را کلاً بصورت امور اعتباری

معنا می کنند و برای جامعه نیز حقیقتی قائل نیستند

مگر به همان افراد جامعه؛ یعنی برای آن وحدتی لحاظ

نمی کنند. بله اگر وحدت در اغراض را بگونه ای که

تمامی اینها بصورت گروهی بطرفی مشخص سیر

می کنند قائل شوند بلا اشکال است چون این همان

وحدت در جهت حرکت است. ولی ایشان وحدت را

آنجائی که از عرف عقلاء و عرف عقلی و عرف عمومی، یعنی از «عرف، عقلاء و عقل» - سخن می‌گوئید در واقع یک مقسم در اینجا وجود دارد هر چند که از آن سخن بمیان نمی‌آید و به آن توجهی نمی‌شود. اصولاً «روابط جامعه» به این سه امر تقسیم می‌شود. گرچه مقسم آن بیان نشده است ولی در واقع استقراء سه امر از یک عرف بیان می‌شود که نام آن هم عرف زمان خطاب است که مردم با آن زندگی می‌کنند. پس سه نظریه در ابتدای امر مطرح می‌شود به اینکه آیا می‌توان انسان را بصورت واحد، برای زبان در نظر گرفت و گفت اصل از طرف همه، زبان است؟ آیا عرف بصورت جدا جدا و مجموعه گروهی انسانها که فقط در جهت نیازمندیها دارای وحدت هستند اصل است؟ آیا جامعه بصورت یک وحدت کل، اصل است؟

اساساً جایگاه زبانشناسی ما کجاست؟ آیا اینکه ما اصل را فرد یا گروه انسانها یا جامعه بدانیم و آنها را هم بصورت حسی، عقلی و نقلی ملاحظه کنیم یک امر عقلی محسوب می‌شود یا خیر؟

حجة الاسلام میرباقری: جامعه‌شناسی در این سه سطح، به چند صورت انجام می‌شود؟

۴/۱ - بررسی «حجیت موضوعاً» از ضرب «تعبد، تقنین، تفاهم» در همدیگر، و «موضوعات حجیت» از ضرب «فرد، گروه، جامعه» x «حسی، عقلی، نقلی»

(ج): بایست مقسم را چنین نوشت: «انسان، انسانها (گروهی) و جامعه (وحدت کل)». حال هر یک از این سه عنوان در تحلیل حسی، گروه‌شناسی حسی و

چرا از زبان بحث می‌کنیم؟ در جواب می‌گوئیم عوامل برونزا که همان مشیت بالغه الهی، وحی و بیان معصوم (ع) است در واقع بصورت نوشته‌ها و آثاری به ما رسیده است که بایست اول الامر دید چگونه می‌توان با اینها ارتباط برقرار کرد؟ اصولاً منطق ارتباط ما با این آثار چیست؟

حجة الاسلام میرباقری: حضرتعالی چه چیزی را بعنوان مقسم این سه امر قرار دادید تا بعداً برای روابط اجتماعی مورد توجه قرار بگیرد؟ یعنی چه چیزی را طبقه بندی کردید؟

۴ - ضرورت بررسی اصل بودن «فرد، گروه، جامعه» در مسئله زبانشناسی در سه مبنای «حسی، عقلی و نقلی» (ج): قبل از هر چیز، جامعه بعنوان مجموعه، دارای روابط اجتماعی، بعنوان وحدت کل محسوب می‌شود.

(س): موضوع بحث، آیا وحدت کل است یا جامعه یا روابط آن؟

(ج): وحدت کل، همان جامعه است و البته سپس به روابط این وحدت کل هم می‌پردازیم. پس «جامعه» در بدو امر بعنوان وحدت کل، موضوع نظر ما خواهد بود.

در اینجا چند سؤال است که نباست براحتمی از آنها گذشت: در شناخت ما با وحی آیا بایست جامعه، اصل باشد یا فرد؟ یا اینکه بصورت استقراء می‌توان گفت عرف، عقلاء و عقل و عرف عمومی، اصل است؟ بلافاصله می‌توان جمع‌بندی کرد و چنین گفت

جامعه‌شناسی حسی و بالاخره عقلی و ذیل آنها نقلی ضرب می‌شود. طبعاً تکلیف اینها بایست با حجیت و تعبد روشن شود. وقتی که «تعبد، تقنین و تفاهم» در سطر و ستون نوشته و ضرب می‌شود.

ضرب می‌شود این عناوین حاصل می‌شود: «تعبد، تعبد، تعبد تقنین و تعبد تفاهم» - «تقنین تعبد، تقنین تقنین و تقنین تفاهم» - «تفاهم تعبد، تفاهم تقنین و تفاهم تفاهم». البته معانی اینها نیز روشن است.

(جدول موضوعاً حجیت)

تفاهم	تقنین	تعبد	..
تفاهم تعبد	تقنین تعبد	تعبد تعبد	تعبد
تفاهم تعبد	تقنین تقنین	تعبد تقنین	تقنین
تفاهم تفاهم	تقنین تفاهم	تعبد تفاهم	تفاهم

حجة الاسلام میرباقری: یعنی می‌خواهید بفهمائید ما بدنبال فهم رابطه با وحی هستیم که از طریق یک زبان به ما القاء شده است.

(ج): یعنی محیط بیرونی ما مشیت بالغه ربوبی است که از طریق وحی و تبیین معصوم (ع) به ما رسیده است. حال ما می‌خواهیم امر مولی را اطاعت کرده و به آن تسلیم باشیم. و لازمه این تسلیم هم ضرورتاً وجود «تعبد، تقنین و تفاهم» است که وقتی در خودش منعکس شد و «موضوعاً» آن حاصل آمد الآن می‌خواهیم ببینیم «موضوعات» آن چیست تا ما بتوانیم با وحی ارتباط برقرار کنیم؟ آیا موضوعات آن انسان است یا انسانها با جامعه؟

(س): یعنی آیا انسان قرار است از طریق آن جدول، ارتباط برقرار کند یا انسانها با جامعه؟

(س): آیا از این طریق می‌توانیم تکلیف آنها را مشخص کنیم؟

(ج): این در واقع موضوع آن محسوب می‌شود. یعنی آنچه که در دست شماست موضوعی است که آن بایست ناظر بر این باشد. آنچه را که ما در حجیت می‌خواهیم همان ۹ عنوان است که از ضرب «تعبد، تقنین و تفاهم» در خودش بدست می‌آید و حجیت را تحویل می‌دهد. این همان موضوع کار آن است تا ببیند چه چیزی را می‌خواهد بعنوان موضوع آن بحث کند. در واقع این بعنوان موضوعات حجیت موضوعاً محسوب می‌شود.

حجة الاسلام شاهرودی: در واقع ما در مدل تحلیل زمان و فهم، تعبد را جاری کرده‌ایم.

(ج): البته ما بدنبال جاری کردن تعبد در آن هستیم.

شروع به عمل کنید تا انسانیت شما روزافزون شود. اصولاً فهم بشر به همراه ایمان او مرتباً در حال رشد است لذا دیگر نیازی به چنین سخنانی نیست. کافی است فقط همتان دنیایان نباشد. گاهی هم کار شما کاسه و بشقاب فروختن است و گاهی هم دینداری است که اگر این اخیری باشد می‌توانید با همین احادیث زندگی کنید مانند مردمی که با کسبه زندگی می‌کنند. اگر هم کسی باشد که در یک کشور عربی کار می‌کند براحتی می‌تواند تجارت و زندگی کند و با مردم آنجا خوب بگیرد. لذا ارتباط با دین از طریق فطرت انسانی است و زبان هم بعنوان مقدمات ساده آن است و اصولاً به این دقت‌های شما نیازمند نیست. تمامی اینها یک فرض است که اگر کسی به آن قائل شود بایست و بگوید انسان و ارتباطش با دین اساساً در این دسته بندیها جایی ندارد. (۱) این یک فرض است که قائلین به آن، چنین تفکرانی را در مقابل دستگاه ائمه اطهار (ع) معنا می‌کنند که ثمره‌ای جز دکان زدن در مقابل آن بزرگواران ندارد! اگر هم به ایشان گفته شود پس شما چگونه در مقابل کفار، به اقامه نظام مبادرت می‌کنید و چگونه به تنظیم امور مسلمین می‌پردازید بلافاصله یک حدیث کوتاه را بدون جمع‌بندی می‌خوانند که اساساً وظیفه ما در زمان غیبت، اقامه حکومت اسلامی نیست. و اضافه می‌کنند که: «منهم خرجت الفتنه و الیهم یعود» یعنی از خود ایشان فتنه آغاز شده و به ایشان هم باز می‌گردد و

۴/۲ - بررسی دیدگاه اول در بیان فلسفه زبان‌شناسی: اصل بودن فطرت انسانی در دین‌داری و فهم دینی

(ج): لا اقل یک فرض آن که بایست روی آن دقت شود و اگر غلط است به آن جواب داده شود همین است. یعنی یک فرض این است که بگوئیم خداوند متعال به انسان، استعداد و فطرت و خصوصیتی را عطا فرموده است تا به زبان، آشنائی اجمالی پیدا کند و وارد اخبار شود. سپس بایست او کارهایی را انجام دهد اما نه از قبیل آنچه را که شما می‌گوئید. اگر به او گفته‌اند دروغ نگو نبایست دروغ بگوید و اگر او را به نماز امر کرده‌اند باید آنرا بجای آورد. قطعاً عرفان عملی برای او یک فهم دینی می‌آورد. پس طریق رفتن انسان بطرف دین، بالا رفتن انسانیت است. طرفداران این نوع طرز تفکر کم نیستند.

معتقدین به این نظر می‌گویند مردم عرب چگونه زندگی می‌کنند؟ اگر هم قرار باشد مثلاً شما به کسب و کار در یکی از کشورهای عربی بپردازید که این کارها را ضرورتاً انجام نمی‌دهید. بلکه صرفاً حوائجی دارید و به کارهایی نیز آشنائی دارید لذا وارد زندگی آنجا می‌شوید. رفته رفته زبان را نیز می‌آموزید و با آن مردم هم زندگی می‌کنند. این دیگر مستلزم چنین تطویلاتی نیست که شما بخواهید راه را دور کنید و به تفصیل موضوع بپردازید! اگر قرار است شما دینداری کنید دیگر این بهانه‌ها را مطرح نکنید. چون فقط کافی است کتب مبارک احادیث را جلوی خود بگذارید و

۱- یکی از اخباریین به می‌گفت: «أول من قاس ابلیس»، و شما هم می‌دانید که همگی اصولیین در اقیسه گرفتار شده‌اند!

الآن هم می بینید که چگونه دست بگریبان فتنه هستند! این یک نظر است که بایست بدرستی تنقیح و بررسی شود و سپس به آن پاسخ لازم داده شود. چون نمی توان با تحقیر روانی، این نظریه را کنار گذاشت. از اینرو بایست این مطلب تمام شود که آیا این نظر حجت هست یا خیر؟ و اگر حجت نیست تا کجا این چنین است؟ آیا تا اینجا حجت نیست که اگر من قصد خواندن دعای «ابوحمز» یا «جوشن کبیر» را هم داشته باشم اینها را باید یاد بگیرم؟! بله اگر قرار باشد هزار اسم مبارک را به شرع نسبت بدهیم گاهی آن را هم می خوانیم تا بدین طریق به آن متبرک شویم ولی اگر قرار باشد ذره ای به لوازم آن ملتزم شویم و از مظهر اسماء بودن یا نبودن بحث کنیم و بصورت تفصیلی سخن بگوئیم که نمی توان براحتی آنرا مستند کرد.

اما صورت دیگر، از سطح دوم دقیقتر است چون در این حال انسانها طرف خطاب هستند و نه انسان. لذا انسان، طرف خطاب و ارتباط نیست و بایست فهم او را با تقسیم بندیهای مربوطه در باب حجیت، مورد دقت قرار داد. اما اگر انسانها طرف خطاب باشند بگونه ای دیگر بایست آثار آن را مورد بحث قرار داد که اصولیین هم در این دسته جای دارند.

حجة الاسلام میرباقری: البته ایشان نیز در نگاهشان انسان را مورد خطاب می بینند.

(ج): خیر! چیزی در عرف بنام زبان وجود دارد که در همین زبان هم عرف، اصل است نه شخص. در

سطح اول، شخص اصل است.

(س): وبخاطر همین است که می گویند بایست زبان را رها کرد.

(ج): خیر، آنها می گویند فهم عرفی در بدو امر راهگشاست که در واقع برای کودکان مناسب است. پس بایست این فهم را کنار گذاشت.

(س): آیا آنها که اخباری هستند چنین می گویند؟

۴/۲/۱ - اخباریون و عرفا، از قائلین به اصل بودن فرد در زبان شناسی

این مربوط به عرفاست و الا اخباری گری پله ای برای عرفا قرار می گیرد. یعنی زمانی که شخص، مناسک عملی را می پیماید واقعاً «حالت» پیدا می کند. اینطور نیست که کسی مناسکی را پیماید اما حالتی پیدا نکند. و اینگونه هم نیست که کسی را بتوان یافت که از خالی منسک باشد. مسلماً روح کسی که کار روانی می کند به اموری عادت و انس پیدا می کند و در همان امور هم دقیق می شود. چه اینکه براحتی می توان صاحبان قدیمی حرف و مشاغل صنعتی و غیر آن را که از سن ۴۰ سالگی گذشته اند شناخت به اینکه آنها «هر روز یک شغل» نبوده اند. زمانی که ایشان لب سخن می گشایند پیداست که سالها در این شغل زندگی کرده اند. و کسانی هم هستند که وقتی سخن می گویند معلوم می شود که هر سال در یک شغل بوده اند و در واقع در هیچ شغلی نبوده اند! لذا استحکام سخن این گروه را ندارند.

سخنی را نمی‌گوید. پس قبل از هر چیز بایست دید ما المؤمن من العقاب آنهم در نسبت دادن به شرع که سر از افتراء هم در نیارود؟

حجة الاسلام شاهرودی: اما اگر فهم همین کلمات باشد کما اینکه مورد ادعای آقایان نیز بود چگونه است؟

(ج): شما فهم کلمات معصوم (ع) را با ضمیمه حالت در نظر بگیرید که اگر این فهم را به عموم نسبت دهید همان فهم عرفی می‌شود و اگر آنرا به خواص نسبت دهید همان فهم تحلیلی می‌شود. ولی زمانی که آنرا به ضمیمه حالت، نسبت می‌دهید بایست دید حالت چگونه می‌تواند ضمیمه شود؟

حجة الاسلام پیروزمند: آن تعبدی را که حضرت تعالی قبل از تقنین قائلید چیست؟

(ج): انشاء الله پیرامون این مطلب بعداً بصورت تفصیلی بحث می‌کنیم لکن ابتدائاً باید ببینیم «موضوعاً» آن در اینجا چیست؟ آیا «فطرت» می‌تواند اساس نسبت باشد یا «سنجش»، اصل در نسبت است؟ قطعاً در نسبت و تناسب بایست سنجش اصل باشد.

حجة الاسلام میر باقری: آیا منظورتان نسبت به شرع است؟

(ج): بله یعنی در نسبت و تناسب، خود نسبت - یعنی سنجش - بایست اصل باشد و البته بعداً پیرامون این مطلب سخن خواهیم گفت اما فعلاً می‌خواهیم ببینیم چگونه بایست آنرا به شرع نسبت داد؟

۴/۲/۲ - عدم حجیت «حالات» به تنهایی در فهم از

خطابات بدلیل مقنن نبودن آنها

پس آقایان عرفاً در دسته اول هستند که انسان را اصل می‌دانند. در واقع منظور از ایشان هم در نظر ایشان، فطرت است لذا آنها فطرت را اصل و طرف خطاب می‌دانند. ایشان ادبیات را واسطه‌ای عاریه‌ای برای فطرت می‌دانند. لذا می‌گویند: «اتقوا الله يُعَلِّمَكُمُ اللَّهُ». سپس ادعای دیدن هم می‌کنند و می‌گویند: بالاخره ما داریم می‌بینیم چه می‌شود کرد؟! قطعاً وقتی این ادعا مطرح می‌شود دیگر نمی‌توان آنرا کاری کرد. اما اصولاً چه مؤمنی برای این معنا وجود دارد که من بتوانم این حالت را برای خداوند متعال به خود - و نه دیگری - نسبت دهم؟ آیا صرف اینکه از این حال راضی هستم کافی است؟ قطعاً همه از حال خود راضی هستند و از شدت همین خوش آمدن است که نمی‌توان از آن دل کند.

ما می‌خواهیم ببینیم آنجا که می‌گویند قطع، حجت است اگر قطع اهل باطل هم در کار باشد و بالطبع باز نیازمند اخذ مقدمات است آیا این مقدمات، حرمت طریقی دارد یا موضوعی؟ اگر حرمت طریقی دارد که بلحاظ هدف باطل ایشان، آنرا نمی‌پذیرند. و اگر هم حرمت موضوعی را مد نظر دارند باید به این معنا باشد که با کاری نداریم که عده‌ای شما را کتک بزنند چون آن کار خود بنفسه حرام است! مسلماً کسی چنین

است. پس پیدایش حالت هم دارای روش مخصوص بخود است گرچه این یک روش سنجشی نباشد و صرفاً به تعبیر حضرتعالی، مبتنی بر پرورش خاصی باشد.

(ج): ما که بنا نداریم بر راحتی از این مباحث بگذریم. چرا که در علم اصول فعلاً در بحث وضع هستیم و بایست تکلیف آنرا روشن کنیم. اما قبل از هر چیز بحث فطرت است که بایست دید از چه جایگاهی برخوردار است؟ سپس بحث «کم» مطرح می شود که نمود بیشتر بحث وضع هم در همین جاست.

حجة الاسلام میرباقری: عرض من این بود آخر الامر که فهم گروهی یا جمعی واقع می شود آیا فرد می تواند از بستر روابط اجتماعی، فهم خاص کند یا جامعه؟

(ج): و یا اگر گفتید که باید به تفاهم عرفی هم برسند فهم یک مجموعه متخصص را هم اضافه بفرمائید که احياناً دارای ابزاری در منطق هستند که فهم شان را سازماندهی می کنند.

(س): اما سؤال، مربوط به حجیت رساندن قبل از تفاهم بود که آیا فهم بصورت اجتماعی واقع می شود یا فردی؟ و اساساً آیا معنی اجتماعی بودن فهم این است که فرد بصورت ناخود آگاه، عضوی از جامعه محسوب می شود و وحدت کل در فهم او اثر می کند یا خیر؟ آیا حضرتعالی این را می فرمائید؟

(ج): خیر! او حتماً دارای ابزار هماهنگی است

اینکه حال تو حالی است که از آن خشنودی، بحثی نیست. همچنین اگر واله و شیدای حقایق هم شدی باز آنرا می پذیریم. ولی چگونه می توان این حالت را به شرع نسبت داد؟ این حال حتماً واقعیت هم دارد.

(س): اگر ما گفتیم که سنجش بایست بصورت گروهی و جمعی انجام بگیرد آیا به این معناست که گروه باید نسبت بدهد یا اینکه طریق جمع، روابط گروهی و جمعی است؟

۵ - «تعبد، تقنین و تفاهم» سه عامل در موضوع حجیت و بلوغ سعی

(ج): احسنت! گاهی می گوئید که من و دیگران هر چه در توان داشتیم انجام دادیم لذا دیگر ماوراء این امر چه می توان کرد؟ البته این بحث را در مبحث «تعبد، تقنین و تفاهم» پی خواهیم گرفت. اما ممکن است گفته شود که من تلاش خود را کردم و آنرا هم در معرض ملاحظه دیگران قرار دادم و بیش از این هم قادر نبودم.

حجة الاسلام شاهرودی: ایشان در همین پیدایش حالت، از استفراغ و سع سخن می گویند به اینکه بالاخره اختلاف، امری طبیعی است چه اینکه در سنجش نیز این اختلاف وجود دارد. اگر از این اختلاف نیز بگذریم اما این پیمایش راه، امری است که به تفاهم عرف رسیده است لذا در نزد آنکه بدون استاد گام برمی دارد حتماً عمل ناقصی را دنبال می کند. یعنی بدون مناسک و روش رفتن، نوعی نقص در حالت

(ج): خوب این بحث دیگری است که باید دید تفاوت میان حجت عندالشارع با حجت عندالعرف و عندالعلاء چیست؟

(س): عرض من این است که کلاً فهم آیا از بستر اجتماعی می‌گذرد یا خیر؟

(ج): حتماً از این بستر می‌گذرد.

(س): یعنی روابط اجتماعی با نظمی که دارد در فهم، حضور دارد.

(ج): بعبارت دیگر قوه سنجش، بدون زمینه گمانه و گزینش و پردازش نمی‌تواند قدرت تحرک داشته باشد. انشاءالله پیرامون «تحرکات قوه سنجش»

که یک بحث پرثمر است در جلسه آینده بحث خواهیم کرد.

حجة الاسلام شاهرودی: عده‌ای بصورت مغالطه، برای فهم، یک مرحله شکار و یک مرحله داوری قائلند. ایشان می‌گویند که در مرحله شکار، با هر پیشفرض و هر کیفیتی که خواستید می‌توانید وارد عرصه فهم شوید.

(ج): خیر! این چنین نیست و نمی‌توان به این صورت وارد این عرصه شد. اگر کسی یک شکلات را برای مردم ۲۰۰ سال قبل ببرد و بگوید هر یک از اجزاء این شکلات، از یک کشور آمده است حتماً او را انکار و متهم به وهم‌گوئی خواهند کرد. و هکذا ادعای اینکه می‌توان از اینطرف دنیا سخن گفت و با وسیله‌ای مثل تلفن، در آنطرف دنیا و همزمان، آن سخن را شنید.

لذا سنجش من با سنجش شما توسط یک منطق، هماهنگ می‌شود بدون آنکه سلطانی در کار باشد تا خود را کارگر او در یک سیستم یا یک شرکت بدانیم.

(س): پس بالاخره فهم جامعه از طریق منطق و روابط عقلانی و زبان، هماهنگ می‌شود.

(ج): بله. اما صورت عظیمتر آن از بالا می‌آید. البته اینکه صورت عقلانی، مقدم است یا صورت عقلی، در جای خود به آن خواهیم پرداخت ولی حتماً شما به من احتجاج خواهید کرد و طبق یک نظم و نظام، آنرا مفاهمه کرده و به نتیجه می‌رسانید. حال اگر به نکته‌ای رسیدیم که هیچیک از ما نتوانستیم در آن جستجو کنیم خواهیم گفت که بلوغ سعی این مجموعه یا این سازمان یا این عده متخصص در این نکته تمام شده است. اما اگر کسی اشکال هم کند بلااشکال خواهد بود.

(س): سؤال این است که معنی آنکه فهم اجتماعی واقع می‌شود غیر از آنکه در مرحله تفاهم بایست به ثبت اجتماعی برسد می‌خواهیم ببینیم که وضعیت نفس فهم آنها چگونه است؟

(ج): فهم آنها بایست با این فرض باشد که احتمال خطا در آن وجود دارد لذا نمی‌توان آنرا به شرع نسبت داد.

(س): صحیح است. یعنی حجت تمام نمی‌شود مگر از طریق تفاهم. اما من که یک کتاب غیر روائی می‌خوانم آیا باز در اینجا فهم اجتماعی واقع می‌شود؟

حتماً چنین کسی در نزد آن مردم، به یک دیوانه می ماند! ولی در بستر فعلی، بهینه کردن این امر بمعنای این است که می خواهند او را هوشمند و عاقل کنند که البته این هم باطل نیست. لذا این دو عرصه بسیار با یکدیگر تفاوت دارد.

حجة الاسلام میرباقری: مثل آنچه بر شکار، حاکم است می تواند به لسان قوم، چیزی مثل گمانه باشد. یعنی آنچه برگمانه حاکم است همان ولایت اجتماعی است.

(ج): اما بر چه بستری؟ هر گمانه در هر زمانی و

برای هر کسی که اصولاً پیدا نمی شود.

(س): پس می خواهید بفرمائید آنچه که از ناحیه زبان اجتماعی بر فهم تحمیل می شود همان مقداری است که جبراً واقع می شود و حجیت هم بیش از این مقدور نیست.

(ج): بعبارت دیگر اختیار، بدون ضمیمه نمی تواند تحرک داشته باشد.

«و آخر دعوینا ان الحمد لله رب العالمین»

فلسفه اصول

طبقه‌بندی مفاهیم

«رابطه بین شناخت و حجیت»

استاد: حجة الاسلام والمسلمین حسینی الهاشمی تنظیم از: گروه پژوهشی - کارشناسی اصول فقه دفتر فرهنگستان علوم اسلامی

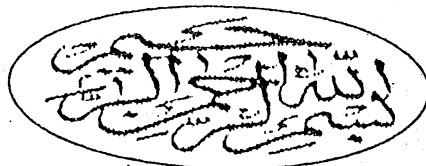
بررسی ادله «شهودگرائی» در تعریف «حجیت» در فهم از دین و نقد این نظریه

فهرست:

- ۱ - بررسی نظریه شهودگراها در تعریف حجیت در فهم از دین
- ۱/۱ - اصل بودن حکمت عملی همراه با مناسبات خاص در رشد انسان
- ۱/۲ - اصل بودن توطین و تهذیب نفس و حالت در فهم از دین
- ۱/۲/۱ - انکشاف امور آخرتی و دنیائی بوسیله تهذیب نفس و حالات
- ۱/۳ - رجحان معاینه بالوجدان نسبت به معاینه بالبرهان
- ۱/۳/۱ - اصل بودن باور و عمل در شهود و اصل بودن تردید در استدلال
- ۱/۳/۲ - اصل بودن یقین در استحکام عملی
- ۱/۴ - اصل بودن مرشد و اجازات وی در عمل به مناسک
- ۱/۵ - تعریف حجیت بمعنای پیدایش شهود نسبت به ملاحظه نسبتها و بی نیاز بودن از حرکت عقلانی و سنجشی در فهم از خطابات
- ۱/۵/۱ - ضرورت شهودی بودن علم و پیدایش نسبتها در فهم از خطابات بعنوان یک امر واقعی از طریق تهذیب حالات و پرورش بوسیله مناسک عملی
- ۱/۵/۲ - تعریف حجیت به عالم وحدت و پیدایش شهود در حالات و نفی سیر در عالم کثرت استدلالات بدلیل غیر واقعی بودن آنها
- ۱/۶ - «نفس مهذب» متناسب با مراتب مختلف مورد خطاب شارع و نفی مورد خطاب بودن «عقل، مقلاء، عقل» از خطابات شارع ...
- ۲ - نقصهای متعدد نسبت به تعریف حجیت شهودگرائی

- ۲/۱ - تعریف رفتار شهودگرانی در روانشناسی امروز..... ۷
- ۲/۲ - خطاپذیر بودن ادراکات «شهودی، نظری، و حسی» در غیر معصومین (ع)..... ۸
- ۲/۳ - عدم حجیت نسبت دادن هر نسبت شهودی به خدای متعال بنحو مستقیم و از غیر طریق کلمات شارع..... ۸
- ۲/۴ - ضرورت تفقه نسبت به خطابات برای ملاحظه نسبت بین روایات و آیات..... ۸
- ۲/۵ - ضرورت تفقه در خطابات برای مقنن کردن زبان ملاحظه نسبتها برای عرضه به غیر و پایین آوردن درصد خطا..... ۸
- ۳ - پرسش و پاسخ به سئوالات..... ۹
- ۳/۱ - تعریف حجیت به «تعبد، تقنین، تفاهم» برای پایین آوردن اهمال و نه بر طرف کردن خطا از فهم غیر معصومین..... ۹
- ۳/۲ - تفاوت منزلت انقیاد و طاعت و تسلیم..... ۹

نام جزوه:	فلسفه اصول	تاریخ جلسه:	۷۹/۲/۳۱
اسستاد:	حجة الاسلام والمسلمین حسینی الهاشمی	حروفچینی و تکثیر:	خانم رضوانی
پیاده کننده:	آقای نیک منش	تاریخ انتشار:	۷۹/۲/۱۹
عنوان گذار:	حجة الاسلام صدوق	کد بایگانی کامپیوتری:	۰۱۰۹۲۰۵۰
ویراستار:	آقای نیک منش	زمان جلسه:	۵ دقیقه
کنترل نهائی:	حجة الاسلام رضائی		



بررسی ادلة «شهودگرایی» در تعریف «حجیت» در فهم از دین و نقد این نظریه

۱- بررسی نظریه شهودگراها در تعریف حجیت در فهم

از دین

حجة الاسلام میرباقری: بحث حول این محور بود

که آیا فطرت، اصل در فهم است یا گروه و جمع؟

۱/۱- اصل بودن حکمت عملی همراه با مناسبات خاص

در رشد انسان

حجة الاسلام والمسلمین حسینی: آیا انسان، اصل

است یا فطرت؟ کما اینکه بازگشت نظر عرفاء مشعر به

یکی از این دو نظر است. از این منظر بایست مثلاً زبان را

زودتر فراگرفت چه اینکه مرحوم سیدبن طاووس به آقا

زاده خود سفارش می کردند که خود را خیلی معطل

نکن! چون راه، راه حکمت عملی است و این راه

بامناسک خاص آمیخته شده است. اصولاً انبیاء (ع) نیز

مردم را به مناسک دعوت کرده اند و اگر در مورد فکر هم

سخن گفته اند در واقع فکر در مورد عالم آخرت و

محاسبات نفس است. ایشان هیچگاه فیلسوفی را از

منطقه ای دعوت نکرده اند تا او برای تدریس فلسفه به

سفارش اولیاء الهی، همت گمارد. هکذا ایشان هیچگاه

عده ای از مؤمنین را برای مباحثات علمی فقط، به بلاد

کفر و غیر کفر نفرستاده اند. بله قضیه هشام و امثال او نیز

مربوط به فتنه دیگران بود که آنها قرار بود باطل السحر

سخره باشند. اما روال طبیعی این نیست که درباره این

امور بتوان چنین حکم کرد با با مذاقه های عقلی انسان

انسان می شود و فهم او فهم می گردد! اینها چیزی جز

مجادلات نیست. اینها همان برتری جوئی های نفس

است که صورت اتانیت آن، آرایش شده است و طالب

آن توهم می کند که در راه خدا گام برمی دارد.

لذا انبیاء (ع) مردم را دعوت به خیرات می کردند

و آنها را توسط سیره عملی پرورش و مناسک خاص،

عدم احاطه می‌تواند از بند سختی مشکلات برهد و آنها را براحتی درک و مرتفع نماید. اصولاً مشکل فهمیدن، از وسوس و کششهای نفسانی ناشی می‌شود. اگر هم می‌بینیم که حضرت امام خمینی (ره) می‌توانستند در مقابل آمریکا بایستند و آنها را دچار بحران نمایند بخاطر این نبود که آنها مثلاً مقام اجتهاد یا عرفان را برای ایشان قائل بودند لذا به دست و پا می‌افتادند! اگر ایشان به رادیوهای خارجی هم گوش می‌دادند و بی دغدغه، با آنها برخورد می‌کردند بخاطر عدم دل بستگی و وجود تهذیب در ایشان بود. از این بالاتر وقتی که کسی بتواند دغدغه‌های شُرد خود را از بین ببرد حتماً قدرت اشرف و احاطه پیدا می‌کند و قبل از هر چیز، مالک نفس خود می‌گردد و سپس می‌تواند محیط خود را با چشم دل ببیند و چون به این درک روحانی نائل شود می‌تواند بفهمد که مردم در چه حالی هستند. در این حال برای او وسوسه‌هایی ایجاد می‌شود که اگر بتواند از آنها بگذرد می‌تواند همچون طیبی حاذق، به درمان دردهای اجتماعی بپردازد. و البته سیرهایی برای رسیدن به مرحله خلافت وجود دارد ولی وقتی که خلیفه شد در قلب او معرفتهایی خاص ظاهر می‌شود. لذا معرفت و فهم، چیزی جز این نیست و آنچه را که انسان بایست بدنبال آن برود همین است.

۱/۲/۱ - انکشاف امور آخرتی و دنیائی بوسیله تهذیب نفس و حالات

با این وصف چرا باید بدنبال محاسبات دیگر

رشد می‌دادند. این سیره هم، مفهوم را که از تدریس و تدرّس ارائه می‌دادند صرفاً یادگیری و یاد دادن متن وحی، سخن و احادیث بوده است بر خلاف انبیاء (ع) دشمنان ایشان سعی در مناقشات و تردیدها داشتند تا جائی که عده‌ای مزاحم را در مقابل اولیاء الهی بسیج می‌کردند. بله برای آنکه این مناقشات، صدمه‌ای به فکر جامعه اسلامی نزنند از باب «یجب تحصیل السحر لابطال سحرالسحرة» ایشان حکم به فعالیت‌های علمی می‌دادند.

این امر بنفسه نمی‌تواند معنای تفکری را داشته باشد که از امثال ابوذر سر می‌زد و اکثر عبادت او را تشکیل می‌داد (اکثر عبادة ابي ذر التفکر). چون آن تفکر، فکر فلسفی و استدلالی محض نبوده است و نمی‌تواند ده سطر مطلب استدلالی از این همه تفکر استخراج کرد. قطعاً مفهوم این نوع تفکر، همین محاسبه و فکر در امر قیامت و... است. اصولاً بالاترین چاره جویی صحیح، ترک الحیله و ترک چاره جویی است که تنها در سایه واگذاری امر به خداوند متعال می‌توان موفق بود. (من سعی می‌کنم این مطلب را متناسب با حوصله جلسه، بخول الهی مورد دقت قرار دهم.)

۱/۲ - اصل بودن توطین و تهذیب نفس و حالت در فهم از دین

ایشان می‌گویند خاصیت این‌که کسی بتواند توطین نفس پیدا کند از بسین رفتن وسوس و دغدغه‌هاست. در این حال دل بستگی‌های کوچک، او را احاطه نخواهد کرد. لذا در سایه طبیعت حال و همین

رفت؟ چون در قالب امثال صرفاً می‌توان مطالب عمومی را مشاهده کرد و کلیات را در قالب نمودها دید. چگونه است وقتی که عوام، خواب می‌بینند این خواب، تأویلی دارد و تأویل آن مربوط به کلیات دیگری است؛ وقتی هم که خواص در بیداری، نمودها و امثال را می‌بینند می‌توانند علل آنها را درک کنند. لذا معنای کلیات همین است که ایشان می‌گویند؛ به اینکه اگر کسی قائل به این مبنا باشد دیگر این حرفها را بدنبال ندارد. کافی است که او عربی را بداند و بر قرآن و حدیث مسلط باشد و مناسک را هم انجام دهد آنگاه امور آخرتی بر او منکشف می‌گردد همچنانکه به درک ظهور امور دنیائی نیز نائل می‌شود.

۱/۳ - رجحان معاینه بالوجدان نسبت به معاینه بالبرهان

البته انکشاف امور آخرتی امری طبیعی است و بایست اعطائی هم بشود اما قد یدعی که اساساً آنچه را که مجتهدین و اهل تفقه در باب استدلال، کار می‌کنند بگونه‌ای است که اگر ما بخواهیم می‌توانیم آنها را از جهات مختلف مورد دقت قرار دهیم؛ به اینکه هم اصل استدلال آنها را ببینیم و هم تبدیل کردن و تأویل آن را به یک نمود مشاهده کنیم. نهایت امر این است که این طریق را تبعید راه می‌دانیم لذا عرصه استدلال نمی‌شویم. اما این به این معنا نیست که بر آن مهیم نیستیم. اصولاً از این منظر اگر «تخلیه» واقع شود «تجلی» نیز واقع می‌گردد گر چه نزول وحی صورت نمی‌گیرد و عصمتی هم در میان نخواهد بود ولی آنچه

واقع می‌شود اگر در نظر شما بگونه‌ای است که آنرا خطاپذیر می‌دانید بلافاصله می‌توان به خطا پذیری استدلال نیز اشاره کرد. آنها می‌گویند مسلماً آنچه را که ما دست یافته‌ایم از استدلال، روشنتر است چون این معاینه بالوجدان و آن، معاینه بالبرهان است و در این اخیر نمی‌توان ثمره ایمان و عمل را از آن انتظار داشت.

۱/۳/۱ - اصل بودن باور و عمل در شهود و اصل بودن تردید در استدلال

اصولاً باور و عمل، در شهود حاصل می‌شود. کسی که شهود گراست می‌گوید آن کسی که در استدلال گرفتار می‌آید انجام کارش به وسواس و تردید ختم می‌شود و جریزه، ملکه وجودش می‌گردد. چرا که بالاخره یک عمل را مرتکب می‌شود. اما آن کسی که راه اهل طریقت و یقین را می‌پیماید هیچگاه به وسواس دچار نمی‌شود بلکه بالنسبه مفتخر به لقاء الهی می‌گردد.

استحکام عمل هم یک واقعیت انکارناپذیر است که بایست این استحکام را یا از کفار مشاهده کرد و یا از اهل شهود. ولی قطعاً اهل استدلال و تردید، از استحکام عمل نیز برخوردار نیستند. البته انقلابیون از اهل شهود برای این سخن خود، شواهدی از سریداران و نهضت‌های دیگر تا شاه صفی و... می‌آورند و نتیجه می‌گیرند آنهایی که توانستند مقاومت کنند از عرفاء بودند ولی آنهایی که اهل تردید بودند بلافاصله سنگ‌را رها کردند. مثلاً مرحوم شاه آبادی (ره) - استاد امام

(ره) - را از قم تبعید کردند در حالی که او نیز از اهل شهود بود.

۱/۳/۲ - اصل بودن یقین در استحکام عملی

پس، از این دیدگاه، عرفان عملی اصل در مقاومت است و در دستگاه انبیاء (ع) نیز چنین بوده است و این چیزی جز پرورش نیست. اما نوع علم استدلال ذاتاً علمی بدون عمل است برخلاف علم شهود که نمی تواند در ذاتش از عمل جدا باشد. چون این امر با حکمت عملی و بکارگیری مناسب بدست می آید لذا به عمل، ختم می شود. از همین جاست تأکید قرآن بر «آمنوا و عملوا الصالحات» که ما را به تقوا و پرهیزگاری عملی فرا می خواند و آنرا منشأ هدایت الهی می داند. پس بایست بدنبال یقین و رضاء و وفا رفت. وقتی که کتاب «صد میدان خواجه» را می خوانید می بینید که بایست از این میادین گذر کرد. درد بشر در طول تاریخ از دیروز تا امروز و فردا یک چیز بیشتر نبوده و نخواهد بود و علم آن هم همان شهود است و یک چیز بیشتر بعنوان درمان این درد وجود ندارد.

۱/۴ - اصل بودن مرشد و اجازات وی در عمل به مناسک

وجود استدلال و خواندن ادبیات و امثال آن - باصطلاح امروزین آن - صرفاً برای این طایفه، یک پیشنهاد محسوب می شود که بعنوان مبادی و مقدمات می تواند مؤثر باشد. لذا بایست به اطلاعات عمومی نظیر ادبیات و - نیز مسلط بود اما بایست به همراه آن عمل را آغاز کرد. اما بعداً دیگر نیازی به آن نخواهد بود چون حقایق برای آنها منکشف می گردد. البته وجود

استاد، یک اصل و ضرورت است همچنانکه اجازه داشتن نیز این چنین است. استاد نیز وضعیت را با همان شهود، درک می کند لذا هر روز متناسب با رشد، مناسک را به او تعلیم می دهد. مثلاً یک روز او را به رفتن هر روز صبح به قبرستان سفارش می کند و روزی دیگر ادامه این کار را ضروری نمی بیند.

طبیعی است که در این حال حکم شرع، نظر استاد است همچنانکه در مستحباب و مکروهات نیز نظر قطب، شرط است و شاگرد و مرید بایست به آن ملتزم باشد گرچه به کبائر و منہیات اسلام هم ملتزم نباشد! البته این قطبها کارهایی نیز نظیر شفا دادن و برخی از پیشگوئیاها را هم می دانند ولی آیا این به این معناست که اینها در عالم، کاره ای هستند؟! ممکن است با لمس پای کسی، درد او تسکین بیابد اما چنین واقعیاتی هیچ حجیتی ندارد.

۱/۵ - تعریف حجیت بمعنای پیدایش شهود نسبت به ملاحظه نسبتها و بی نیازی بودن از حرکت عقلائی و سنجشی در فهم از خطابات

فراموش نکنیم که وقتی در شروع کار این دستگاه (شهودی) انحراف پیدا می شود زیبا و فرخ و خوش چهره می نماید ولی چون از سوء فرهنگ رنج می برد آنچه در پایان ظاهر می شود بسیار خطرناک خواهد بود. خیلی از افراد نسبت به مراتب نازل این امر حساس نیستند و آنرا می پذیرند گرچه تا آخر این مسیر را هم نمی پیمایند. اما برآستی اینکه مناسک عملی، علت فهم می شود به چه معناست؟ و اگر هم چنین فهمی

پیدا شود چگونه می توان آنرا بخداوند نسبت داد بگونه ای که سر از افتراء در نیاورد؟ بله فهم از آنطرف می آید و این مسیر را هم می پیماید. اما از اینطرف چگونه می توان آنرا بخداوند متعال نسبت داد؟! البته ما فرض می کنیم که فهم و ایمان از آنطرف می آید اما ضد این حالت، یعنی آنچه را که فهمیده ام چگونه می توانم آنرا به خداوند نسبت دهم؟ بایست دید آقایان در این رابطه چه می گویند.

(س): اگر فرض می کنیم که فهم از، آنطرف می آید دیگر بحثی در نسبت دادن آن نیست.

(ج): اما اینها می گویند موضوع فهم، خود «نسبت» است لذا مکرراً نمی توان آنرا نسبت داد یا نسبت نداد. فهم، فهم خود نسبت است. یعنی من می فهمم که خداوند، این را امر فرموده است. پس خود این فهم به نسبت در این دستگاه، همان شهود است. مناسب است که تحلیل عقلی پیرامون این امر صورت گیرد تا بحث روشنتر شود: ما با یک «موضوع» و یک «نسبت» و یک «طرف نسبت» سروکار داریم. ولی فهم، فهم نسبت موضوع است نه فهم موضوع مستقل از نسبت.

(س): یعنی می گویند این را که من می توانم نسبت دهم مورد شهود من است و دیگر لازم نیست که آنرا به برهان تمام کنم.

(ج): یعنی می گویند من این نسبت را می فهمم که از جانب خداست.

(س): پس هم مطالب را می فهمم و هم شهود

می کنم که این از جانب خداوند متعال است.

۱/۵/۱ - ضرورت شهودی بودن علم و پیدایش نسبتها در فهم از خطابات بعنوان یک امر واقعی از طریق تهذیب حالات و پرورش بوسیله مناسک عملی

(ج): بله، یعنی این دو توأمان است و نمی توان آنها را بریده از هم دانست. وقتی هم که شما به او می گوئید «خوب است که برای بار دوم، به آنچه که تو فهمیده ای و آنرا منسوب می دانی نسبت عقلانی بدهی» بلافاصله می گوید نیازی به این نسبت عقلانی نیست چرا که یک استدلال تنها امضاء می شود. اصولاً استدلال عقلی، منتهی به شهود می شود. لذا «آنچه را که او می فهمید شما در پایان می یابید.» بله اگر این امر به یافتن ختم نشود حتماً به جریزه منتهی خواهد شد چرا که فهم نمی تواند به حالت باز نگردد. بنابراین برای شهود نسبت، استدلال بر نسبت ضرورتی ندارد. یعنی اگر «نسبت دارد» به این معناست که خود نسبت، نسبت دارد. نه اینکه من بخواهم آنرا نسبت دهم. خود نسبت، محقق است نه اینکه من بخواهم نسبت را به شارع، نسبت بدهم. یعنی نسبت موضوع به شارع، امری واقعی است. تمامی اینها یک اصل بود.

پس ایشان در قسمت اول بحث قائل بودند اولاً تفکری که در شرع مورد نظر و سفارش است - بر حسب آنچه که در مبادی عملی در پرورش انبیاء (ع) ملاحظه می شود - همان تفکر در خصوص محاسبات نفس است نه تفکر فلسفی. لذا روش، روش مناسک است و حکمت عملی هم مقدمه ای بر آن است. ثانیاً

چه می‌کنی؟! آنها نمی‌دانند که ما قائل به وصول به سر نیستیم.

۱/۶ - «نفس مهذب» متناسب با مراتب مختلف مورد خطاب شارع و نفی مورد خطاب بسودن «عرف، عقلاء، عقل» از خطابات شارع

ایشان در باب خطاب نیز می‌گویند خطاب به کسی صورت می‌گیرد که منزه شود و البته به حسب مراتب تهذیب نفس است که خطاب، ظاهر می‌شود. در این حال ظهور حقایق در نفس انسان پیدا می‌شود لذا خطاب، نه به عرف است نه به عقلاء و نه به سنجش بلکه به نفس مهذب است. چه اینکه بعضی از کسانی که اطراف پیغمبر (ص) جمع بودند مبتلاء به ناشنوایی و قساوت قلب بودند لذا حقائق را وجدان نمی‌کردند. پس نباید تلاش بیهوده کرد و راه را گم نمود.

(س): قطعاً در اینجا مطلق کردن شهود اشکال دارد و الا متغیر اصلی بودن آن محل بحث نمی‌باشد.
(ج): این مطلب را در جای خود مورد بحث قرار می‌دهیم ولی اینجا بایست دید آنها چه می‌گویند. حال به طرح اشکال پیرامون این نظریه می‌پردازیم.

حجة الاسلام رضایی: آیا این دیدگاه عرفا نیز مانند دیدگاهی فلسفی است که مبتنی بر وحدت گرائی محض می‌باشد یا خیر؟

۱ - کسی می‌گفت در این حال شخص، مثل ضبط صوت می‌شود که از خود چیزی ندارد و با اشاره یک دگمه، هر آنچه را که مربوط به اوست بازگو می‌کند. یعنی «آنچه استاد ازل گفت بگو می‌گوید.»

نیازی به حکمت نظری نیست چرا که شهود نسبت موضوعاً ملاحظه نسبت است. ثالثاً این نسبت عقلانی است که بایست به شهود و درک وجدانی بازگردد. چرا که آنجا محقق است و نیازی به استدلال ندارد بلکه تبعید راه است و احياناً مضر نیز می‌باشد.

۱/۵/۲ - تعریف حجیت به عالم وحدت و پیدایش شهود در حالات و نفی سیر در عالم کثرت استدلالات بدلیل غیر واقعی بودن آنها

اگر چنین چیزی است پس حجّت، راهی جز شهود و مناسک عملی ندارد. علاوه بر این کسانی که بسراغ استدلال می‌روند به اقسام قیاس و اقیسه مبتلا می‌شوند و پیداست که شرع و دینداری، کاری به اقسام قیاس و اقیسه ندارد.

بر این مطلب بعنوان حاشیه یا ضمیمه اضافه بفرمائید که اعتقاد به عالم کثرت، واقعیت خارجی ندارد و هر چه واقعیت دارد مربوط به آن است که وحدت دارد. توجه به عالم کثرت، علت تمامی معاصی دنیا در طول تاریخ بوده است و در آینده نیز چنین است. از جمله آنها عصیان در مرحله علم و ابتلاء به و اقیسه است. اگر این آینه از کلیه کثرات پاک شد نور حق در آن متجلی می‌شود. پس تنها تکلیف نسبت به خود، اصل است و در این حال هر آنچه را که او می‌خواهد خواهی فهمید. (۱)

البته وقتی به متدینین اشکال می‌شود که بالاخره ما چند تا پیغمبر داریم؟! بلافاصله جا می‌خورند و عقب نشینی می‌کنند. لذا می‌گویند حالا تو القاء خطا بکن تا ببینیم

شخص را به شما بدهد و قبل از هر عملی از سوی او با احضار صورت ذهنی همان شخص (همچون عکاسی) از وی سؤال می‌کنید در نامه‌ای که نوشتی چه مطالبی بود. سپس با اطلاع از مطالب نامه، آنرا از اول تا به آخر برای او می‌خوانید بدون آنکه آنرا باز کرده و یا حتی خبر وجود نامه را در جیب مخاطب خود از او شنیده باشید. اگر این اتفاق بیفتد شما را به آوردن معجزه خواهند شناخت. (۱)

پس می‌توان فکر مخاطب خود را خواند و به این وسیله دکان بزرگی احداث کرد تا جایی که افراد زیادی مرید او شوند.

(س): اما شیطان فوق همه اینهاست.

(ج): ممکن است این امر، شیطانی هم نباشد بلکه از قوت نفس ناشی شود.

(س): بالاخره شق سوم ندارد چون یا خدائی است و یا شیطانی.

(ج): بله، اصل آن از شیطان است ولی نفس می‌تواند قدرت پیدا کند بدون آنکه جن و انس در این کار به او کمک کنند بلکه روح شخص در همان انانیت و شیطنت می‌تواند همان کاری را که شیطان می‌کند انجام دهد.

(س): یعنی روح نیز از جنود شیطان می‌شود.

۱- یکی از همین افراد اهل ریاضت ساکن تهران که محاسن خود را هم تراشیده بود به مرید خود می‌گفت الان به فلانی در مشهد زنگ می‌زنیم در حالی که او در حال خواندن فلان صفحه از فلان کتاب است.

۲- نقصهای متعدد نسبت به تعریف حجیت شهودگرائی (ج): فراموش نکنید که دیدگاه آنها نیز شامل یک بخش نظری است که استدلال را محترم می‌دانند. اما در مراتبی از عرفان دیگر، فلسفه و فقه و استدلال را کنار می‌گذارند و شهود را برای کسی که اهل وصول است ضروری می‌دانند. در اینجا مناسب است که به وجود قدرتهائی در این مجال اشاره کنم و سپس به رد آن نظریه پردازم:

شما مسلم بدانید که برخی از ایشان دارای قدرتهائی مانند بیدار کردن دیگری برای مثلاً نماز شب هستند در حالی که او در یک شهر دیگر به سر می‌برد و دیگری در شهری دیگر. پس این شدنی است که عکس و نام شما را تصور کند و سپس به شما دستور دهد به گونه‌ای که دستور او زودتر از تلفن همراه، متوجه روح شما می‌شود. خصوصاً اگر این افراد اجازه آن کار بخصوص را به شما داده باشند آنها حتماً متوجه این امر خواهند شد.

حجة الاسلام میرباقری: الان هم با کامپیوتر می‌توانند کارهای بزرگتری را انجام دهند.

۲/۱- تعریف رفتار شهودگرائی در روانشناسی امروز (ج): امروزه در روانشناسی، ارسال هاتف عرفاء،

از اسم و جایگاه خاصی برخوردار است و دارای تمرین خاصی می‌باشد به اینکه مثلاً اگر شما در این روزها و طی این مدت، این کارها را انجام بدهید این قدرت را در افکار خوانی پیدا می‌کنید و مثلاً می‌توانید ابتدائاً فکر طرف مقابل خود را بخوانید که قصد دارد نامه فلان

او نمی تواند آنچه را شهود کرده است به خداوند نسبت دهد. اما حال که آیات و روایات وجود دارند طبعاً بایست از راه این امر که در عالم ظاهر است سخن بگوئیم.

۲/۴ - ضرورت تفقه نسبت به خطابات برای ملاحظه

نسبت بین روایات و آیات

ولی چگونه است که یک مرتبه می توانیم به معانی آن شهود پیدا کنیم؟! آیا نبایست اینها را بر یکدیگر عرضه کرد؟ آیا نبایست به ملاحظه نسبت آنها پرداخت؟ آیا نبایست در آنها تفقه کرد؟ اگر ما باشیم و روایات، حتماً بایست در آنها تفقه کرد. البته تفقه دارای مراتب خاصی است. گاهی صرفاً در خصوص یک موضوع و آنچه در این موضوع وارد شده است تفقه می کنیم و گاهی هم لوازم آنها می بینیم. البته کسی که وسع ذهنی ندارد و برای او الغاء احتمال خلاف صورت نمی گیرد صرفاً از تکلیفی متناسب با همان وسع ذهنی خود بهره مند است.

۲/۵ - ضرورت تفقه در خطابات برای مقنن کردن زبان ملاحظه نسبتها برای عرضه به غیر و پایین آوردن در

صد خطا

اصولاً ذهن، راه ارتباط شهودات ما با دیگران است و زبان مقنن شدن، زبان ملاحظه نسبت است. اگر احتمال خطا وجود دارد بایست آنرا به دیگران عرضه کرد. لذا اولین اشکال وارد بر نظریه شهود، «عدم عرضه به غیر» است در حالی که «احتمال خطا» کماکان وجود دارد. با این وصف، نسبت دادن به شارع چگونه باشد؟

(ج): در این حال او پرورش یافته ابلیس می گردد.

پس روش جدید کسب این نوع قدرتها نیز وجود دارد. اگر کتب روانشناسی امروز را ببینید با آدرس دقیق، شما را به کسب این نوع قدرتها راهنمایی می کنند. اما این چه ربطی به حجیت دارد در حالی که اینها صرفاً تحقق امیال و آرزوهاست؟ پس دیگر نمی توان آنچه را که ما می فهمیم به خداوند نسبت داد. اینها ربطی به اینکه «خداوند آنها فرموده است» ندارد.

۲/۲ - خطاپذیر بودن ادراکات «شهودی، نظری، و حسی»

در غیر معصومین (ع)

ما بر ختم نبوت بر حضرت ختمی مرتبت (ع) یقین داریم. هکذا بر ختم وصایت بر حضرت خاتم الاوصیاء (عج) باور داریم. لذا بقیه، از هر نوع ادراکی بر خوردار باشند حتماً در بدو امر خطاپذیرند و پیداست که سنخ ادراک خطاپذیر هیچگاه نمی تواند از سنخ ادراک خطا ناپذیر باشد. مجموعه هماهنگی ادراکات «روحی و نظری و حسی» و برخورد آنها با دیگر ادراکات، صرفاً نمی تواند پیش از نسبت ظاهری به شرع مقدس را تمام کند.

۲/۳ - عدم حجیت نسبت دادن هر نسبت شهودی به خدای

متعال بنحو مستقیم و از غیر طریق کلمات شارع

اما اشکالات این دیدگاه: اگر فرض بگیریم که روایات و آیاتی در کار نباشد آیا کسی حق دارد از راه شهود، یک «واو» را بخدواند متعال نسبت دهد؟! بله می توان ادعا کرد که من تلاش می کنم که در راه تسلیم به خداوند متعال، کوشش کنم تا نهایتاً منقاد او باشم ولی

انشاء الله اشکال دوم و سوم آنرا در جلسه آینده مورد دقت قرار می‌دهیم.

۳- پرسش و پاسخ به سئوالات

۳/۱- تعریف حجیت به «تعبد، تقنین، تفاهم» برای پایین آوردن اهمال و نه بر طرف کردن خطا از فهم غیر معصومین

حجة الاسلام میرباقری: اگر هزار غیر معصوم کنار هم قرار گیرند چیزی را اضافه نمی‌کنند جز اینکه ضمّ هزاران صفر به یکدیگر است که هیچ عدد صحیحی حاصل نمی‌آید مگر آنکه یک عدد «یک» در کنار آنها قرار گیرد.

(ج): زمانی که ضمّ صفرها به یکدیگر صورت گرفت می‌گوئیم دیگر تکلیفی نداریم.

(س): اگر همه صفرند ضمّ صفرها به یکدیگر به چه معناست؟ بله اگر یک «یک» وجود داشته باشد باید بفرمائید که ضمیمه به «یک» ضروری است.

(ج): کسی قائل نیست بعد از ضمیمه شدن با دیگران، احتمال خطا از بین می‌رود تا شما این نقض را بفرمائید. بله صرفاً در این حال، احتمال اهمال از بین می‌رود. خوب دقت کنید. اصولاً احتمال خطا از بین نمی‌رود و بنا نیست که در سنخ علم ما، احتمال خطا دفع شود نه با شهود نه با استدلال و نه با حس و نه با هماهنگی هر سه امر. بله صرفاً می‌توان اهمال نکرد و پیداست که اهمال، غیر از خطاست.

هرگاه ما اهمال بکنیم به این معناست که اهمالی نسبت به آنچه برای انقیاد ضروری است در ما

وجود ندارد.

۳/۲- تفاوت منزلت انقیاد و طاعت و تسلیم

دقت کنید که در اینجا از انقیاد سخن می‌گوئیم نه از طاعت. تسلیم شدن اجمالی به این است که بذل جهد در انقیاد صورت گیرد. چون انسان بایست منقاد و تسلیم باشد اما نه تسلیم نفس خود. طاعت یعنی آنچه را که تو گفתי من انجام نداده‌ام.

(س): اینجا دیگر معنا ندارد که «از آنچه تو گفתי» سخن بگوئیم. چون کسی که وسع لازم را ندارد همان معنائی می‌شود که حضرت تعالی قبلاً فرمودید.

(ج): احسنت! یعنی به این معناست که طاعت، مربوط به معصوم (ع) است و انقیاد، مربوط به غیر معصوم.

(س): و اگر طاعت هم باشد طاعت در ظرف خودشان است. و در آنجا هم و رای تسلیم، هیچ خبری نیست اما تسلیم در ظرف عصمت است.

(ج): در آنجا تسلیم وجود دارد اما بقول آن شخص - گرچه با تمامی نظرات او مخالفیم - می‌توان گفت: «کار نیکان را قیاس از خود مگیر در نوشتن، شیر باشد مثل شیر». لذا ایشان در منزلت خودشان بگونه‌ای هستند که ما از آن هیچ درکی نداریم و در آینده نیز نخواهیم داشت. مثلاً خلط بین «علم» با «عمل به علم»، صحیح نیست چرا که آنها دو چیزند. آنچه را که ما در باب عمل می‌گوئیم صحیح است اما چرا آنرا با پیدایش علم، خلط می‌کنیم؟! علم تدریجی الحصول چگونه پیدا می‌شود؟ آنچه را که درباره امر فکر و شاگردان

هستم! در حالی که او باید افتخار کند که عاشق خدمه علی اصغر (ع) باشد.

(س): پس آیا بایست روی محبت الهی خط کشید؟!

(ج): زیرا! اما سخن آنها این است که ما فقط می‌خواهیم با خداوند عشق‌بازی کنیم! آنها نمی‌دانند که محبت الهی، جز از طریق محبت با علی (ع)

و اولاد طاهرینش (ع) ممکن نیست. اگر به ما تعلیم داده می‌شود که بگوئیم: «من احبکم فقد احب الله» بایست یقین کنیم که اینها تعارف نیست. اگر کسی معاذالله تکبر می‌کند که ائمه (ع) را دوست بدارد حتماً در سبیل هلاکت گام بر می‌دارد.

(س): بنظر می‌رسد که بایست روی خیلی از کارهای خودمان خط بکشیم. مثل اینکه گفته می‌شود: «و الذین امنوا اشدّ حباً لله». با این وصف بایست قائل شویم که مرتبه حبّ الله در ما صرفاً همین مرتبه است و نه بیشتر. یعنی بایست گفت لسان تفسیر حبّ الله به حب اولیاء خداوند، لسان حاکم است و معنای آن این است که مراتب بالای حبّ صرفاً تخیل است! آیا این مقصود است که بگوئیم حبّ الله درجاتی دارد اما آن مرتبه «التّامین فی محبة الله» صرفاً مربوط به عصمت است و بقیه مراتب، یک شوخی بیشتر نیست؟! یعنی محبت خداوند در این منزلت، یعنی همین و لاغیر؟

(ج): کسی که فرضاً در محبت اولیاء الهی هم تکبر نمی‌ورزد ولی تسلیم شدن به ایشان را بر خود سخت می‌بیند ممکن است بخداوند عرض کند. من اطراف

معصوم (ع) می‌گوئیم چیزی است اما زمانی که معصوم (ع) ظاهر هستند و به تربیت مستقیم شاگردان خود می‌پردازند آیا می‌توان بگونه‌ای سخن گفت که به مثابه جستجوی شمع در زیر تابش آفتاب باشد؟! لذا اگر ایشان بفرمایند «مناسکی را انجام بدهید» باید آنها را انجام داد اما این دیگر چه ربطی به قطب و مرشد دارد؟ آن کسی که فهمش عن الله تبارک و تعالی است چیزی را به ما دستور می‌دهد و می‌فرماید چنین عمل کنید. اما عمل به دستور او چه ربطی به عمل به دستور مرشد دارد؟ چون سخن علم او بگونه‌ای است که دیگران (از غیر معصومین) از آن بی بهره‌اند.

حال که در علم غیر معصوم، خط‌پذیری وجود دارد جسای دارد که در مجال خود، از ضرورت «هماهنگی»، بعنوان اصل حجیت و تسلیم بودن سخن بگوئیم و البته این هماهنگی هم شامل شهود ذهن و حس می‌شود. اما باز این هماهنگی نمی‌تواند عصمت را باشد.

(س): پس می‌فرمائید طاعت برابر با مشیت، مربوط به مقام عصمت است.

(ج): احسننت! لذا اگر «محالّ مشیت الله» را خواهانیم آنها کسانی جز معصومین (ع) نیستند. یعنی اینها همان کسانی هستند که خداوند خواسته است عصمت را فقط در ایشان قرار دهد. بعبارت دیگر اگر کسی آرزوی این معنا را داشته باشد که حقیقت دین را آنگونه که خداوند فرموده است بفهمد حتماً به خطا رفته است. مثل کسی که می‌گفت من عاشق خود خدا

بگویند تو خود می دانی که من به دوستان تو راضی
نمی شوم!

خانه دوستان تو می چرخم! آیا می توان این را بمعنای
حجیت الهی دانست در حالی که می گویند من معنای
انعام الهی را متوجه می شوم ولی قصد دارم فقط اطراف
خانه دوستان تو بچرخم؟ اما گاهی هم ممکن است

«و آخر دعوینا ان الحمد لله رب العالمین»

