

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

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

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

بسمه تعالی

مجموعه حاضر، گزارش مباحث پژوهشی، علمی مرحوم استاد علامه آیه‌الله سید منیرالدین حسینی الهاشمی می‌باشد که طی ۲۳ جلسه و یک مجلد، از تاریخ ۱۳۷۶/۸/۶ الی ۱۳۷۶/۱۰/۲۳ به بحث پیرامون «روش تنظیم فهرست علم اصول فقه» پرداخته است.

این مجموعه جهت استفاده کلیه کسانی که در جریان تحقیق مزبور قرار دارند، از نوار، پیاده و با تغییرات جزئی لازم، مورد تصحیح قرار گرفته و عنوان گذاری شده است. لذا صرفاً ارزش تحقیقاتی دارد.

ضمناً از همه همکارانی که در تنظیم این مجموعه ما را یاری رسانده‌اند، تقدیر و تشکر می‌نماییم.

فرهنگستان علوم اسلامی

فهرست:

۷.....	جلسه ۱.....
۳۳.....	جلسه ۲.....
۵۳.....	جلسه ۳.....
۷۱.....	جلسه ۴.....
۸۳.....	جلسه ۵.....
۹۳.....	جلسه ۶.....
۱۰۱.....	جلسه ۷.....
۱۱۳.....	جلسه ۸.....
۱۲۹.....	جلسه ۹.....
۱۵۳.....	جلسه ۱۰.....
۱۶۹.....	جلسه ۱۱.....
۱۸۱.....	جلسه ۱۲.....
۱۹۱.....	جلسه ۱۳.....
۲۰۷.....	جلسه ۱۴.....
۲۲۱.....	جلسه ۱۵.....
۲۴۵.....	جلسه ۱۶.....
۲۶۳.....	جلسه ۱۷.....
۲۸۱.....	جلسه ۱۸.....
۳۰۱.....	جلسه ۱۹.....
۳۱۹.....	جلسه ۲۰.....
۳۲۹.....	جلسه ۲۱.....
۳۴۹.....	جلسه ۲۲.....
۳۶۹.....	جلسه ۲۳.....

روش تنظیم فهرست علم اصول فقه احکام حکومتی

جلسه ۱

تاریخ: ۱۳۷۶/۸/۶

استاد: حجة الاسلام والمسلمین حسینی الهاشمی

تنظیم: گروه تحقیقات مبنائی

عنوان جلسه: بررسی احتمالاتی پیرامون مدخل تنظیم فهرست علم اصول

فهرست:

- ۱ - طرح بحث ضرورت مبادی و مبانی علم اصول احکام حکومتی بعنوان مدخل فهرست..... ۹
- ۲ - مراحل اثبات ضرورت توسعه علم اصول در مرحله مبادی ۹
- ۲/۱ - تبیین قلمرو دین ، احتمال اول برای ورود به بحث ضرورت توسعه علم اصول ۱۰
- ۲/۲ - تبیین معنای حکومت ، احتمال دوم برای ورود به بحث ضرورت توسعه علم اصول..... ۱۰
- ۲/۳ - تبیین نسبت فقه به دین ، احتمال سوم برای ورود به بحث ضرورت توسعه علم اصول ۱۰
- ۲/۴ - نقد و تبیین معنای حجیت ، احتمال چهارم برای ورود به بحث ضرورت توسعه علم اصول..... ۱۱
- ۳ - تفاوت‌های احتمالات چهارگانه با یکدیگر ۱۲
- ۳/۱ - دلایل ضعف کارایی حوزه در انجام رسالت خود..... ۱۴
- ۳/۱/۱ - عدم تحلیل و تلقی روشن حوزه از حکومت و وظائف آن..... ۱۴
- ۳/۱/۲ - ضعف بودن ابزار تفاهم حوزه جهت برقراری ارتباط با جامعه..... ۱۵
- ۴ - ضرورت نیازمندی توسعه علم اصول از مدخل نیازمندی به روش ۱۶
- ۵ - طرح بحث حجیت بعنوان مدخل فهرست ۱۶
- ۵/۱ - اولویت داشتن ارزشهای دینی نسبت به اصطلاحات اصولی و منطقی در نزد علماء..... ۱۷
- ۵/۲ - تفاوت‌های مدخل حجیت با مدخل تبیین قلمرو دین..... ۱۸
- ۵/۳ - شیوه طرح نقایص و اشکالات بحث حجیت ۱۹
- ۵/۳/۱ - نا آشنایی اذهان برخی از علماء با مباحث عمیق حکومت ۲۰

- ۵/۳/۲_ ناهماهنگی ادراکات نظری و ادراکات عملی در حوزه علمیه ۲۱
- ۶_ ضرورت توجه به سطوح مختلف مخاطبین بحث توسعه علم اصول ۲۲
- ۶/۱_ مکانیزم طرح مباحث ضرورت توسعه علم اصول بر پایه مبانی و دیدگاههای علمای حوزه (مخاطبین سطح اول) ۲۳
- ۶/۱/۱_ جایگاه بحث حجیت در علم اصول ۲۳
- ۶/۱/۲_ تفاوت مبانی عقل نظری با مبانی عقل عملی در نزد علمای حوزه ۲۴
- ۶/۲_ فضایی جوان ، دومین مخاطبین بحث ضرورت توسعه علم اصول ۲۶
- ۶/۳_ کارشناسان تجربی ، سومین گروه از مخاطبین بحث ضرورت توسعه علم اصول ۲۶
- ۶/۴_ بررسی ملاک تقدم هر یک از دیدگاهها (ارکان حوزه ، فضایی جوان ، کارشناسان) برای ورود به علم اصول حکومتی ۲۷
- ۶/۴/۱_ میزان مقدود یا مانع بودن هر یک از مخاطبین سه گانه در نظام رهبری ۲۸
- ۶/۴/۲_ دلایل شروع بحث از قلمرو دین در مبادی فهرست علم اصول ۲۸
- ۶/۴/۳_ فواید عدم شروع از بحث حجیت در مبادی علم اصول احکام حکومتی ۲۹
- ۶/۴/۳/۱_ زیر سؤال نرفتن اکابر حوزه ۲۹
- ۶/۴/۳/۲_ همراهی طیف انقلابی حوزه ۳۰
- ۶/۴/۳/۳_ همرا بودن علماء در شروع بحث از مبانی حجیت ۳۱

۱- طرح بحث ضرورت مبادی و مبانی علم اصول احکام حکومتی بعنوان مدخل فهرست

حجة السلام و المسلمین حسینی: بحثی را که آغاز می‌کنیم پیرامون فهرست اصول فقه هست لازم است که احتمالات مختلف در این مسئله را بررسی کنیم، در این راستا قرار بود که دوستان روی احتمالات مختلف در این باب کار کنند و لذا در خواست می‌کنیم که کلیاتی از مسائلی که روی آن کار کرده‌اند را ارائه بفرمایند تا بعد ببینیم که در جمع‌بندی مطالب به چه نتیجه می‌رسیم.

حجة السلام پیروزمند: به نظر ما بحث باید در دو قسمت عمده تنظیم شود که خودمان از نظر اصلاحی از آنها به مبادی و مبانی تعبیر می‌کنیم یعنی در بخش اول بحث ضرورت علم اصول احکام حکومتی یا به تعبیر دیگر ضرورت توسعه تعبد در روش است (که طبیعتاً توسعه تعبد در فقه را هم بدنبال دارد) حالا این ضرورت چه تحت عنوان «ضرورت توسعه تعبد» ذکر شود و چه اینکه «ضرورت تأسیس علم اصول احکام حکومتی» نامیده شود به هر حال بحث ضروری است.

در بحث مبانی هم (بعد از اثبات ضرورت باید صحت کنیم که آیا برای روش جدیدی که باید تأسیس شود مبنای جدیدی هم لازم است یا نه؟ و به تبع آن باید بحث کنیم که مبنای قبل چه کاستی و اشکالی داشته و پیرامون مبنای جدیدی که برای روش جدید می‌خواهد ذکر شود باید یک بحث تأسیسی بکنیم و در واقع مبنای علم اصول احکام حکومتی را تعریف کنیم.

بحث بعدی بحث نتایج هست که در بحث‌های اصلی مان مفصلاً به آن بپردازیم.

۲- مراحل اثبات ضرورت توسعه علم اصول در مرحله مبادی

در خود بحث « مبادی » ، یا ضرورت (که در طول این مدت بیشتر روی آن کار شده است) یکی از فهرستهای ما اینگونه بود که ما باید در سه مرحله بحث ضرورت را به اثبات برسانیم.

۲/۱- تبیین قلمرو دین ، احتمال اول برای ورود به بحث ضرورت توسعه علم اصول

یکی اینکه در ابتدا پیرامون قلمرو دین بحث کنیم و نشان دهیم که قلمرو دین در حوزه موضوعات حکومتی هم می‌آید بعد به تبع قلمرو دین، قلمرو فقه را مطرح کنیم و بگوئیم که براساس قلمروی که برای دین معرفی کردیم چه توسعه در قلمرو فقه لازم است و از این طریق نشان بدهیم که لازم است فقه در موضوعات و احکام حکومتی وارد شود و در قسمت سوم هم نارسایی روش موجود ، در بیان احکام موضوعات حکومتی را اثبات کنیم.

حجه السلام و المسلمین حسینی: بحث اول در ضرورت قلمرو دین بود ، بعد از آن در قلمرو فقه و پس از آن هم نارسایی علم اصول در قلمرو فقه ملزوم اثبات می‌شود.

حجه السلام پیروزمند: کلی ترین عنوان در بحث ضرورت ، این سه عنوان است.

(س): حالا آیا احتمالات دیگری در این مرحله قابل طرح هست یا نه؟

۲/۲- تبیین معنای حکومت ، احتمال دوم برای ورود به بحث ضرورت توسعه علم اصول

(ج): یک بحث دیگر هم این است که ما در اثبات ضرورت عنوان ورودی بحث را «حکومت» قرار بدهیم و بحث را از قلمرو دین شروع نکنیم بلکه از ضرورت حکومت شروع کنیم

(س): یعنی بگوئیم ضرورت عینی؟

(ج): بله ، ابتدا بگوئیم حکومت ضرورت دارد و بعد بگوئیم برای اداره حکومت اسلامی چه چیزی را احتیاج

داریم؟ که نیازمندیهای حکومت مطرح شود و به تبع نیازمندیهای حکومت هم باید حل نیازمندیهای به توسعه تعبد و توسعه فهم دینی متصل کنیم و بگوئیم توسعه فهم دینی احتیاج به توسعه روش دارد.

۲/۳- تبیین نسبت فقه به دین ، احتمال سوم برای ورود به بحث ضرورت توسعه علم اصول

حجه السلام صدوق: به نظر بنده در سر فصلهای اصلی این احتمال را می‌شود بیان کرد که ما بدنبال تکامل تعبد هستیم و در این بحث می‌خواهیم توسعه ابزار تعبد تکامل اجتماعی را بیان کنیم یعنی موضوع ما یک عنوان کلی دارد که بر فلسفه و هر بحث دیگر ما حاکم است عینی تکامل تعبد ، که این عنوان در اینجا قید می‌خورد و توسعه تعبد را در ابزار حکومتی مطرح می‌کند.

در بحث ضرورت آن هم ابتدائاً نسبت بین فقه (به معنای اجمالی) و دین را مطرح می‌کنیم که این نسبت فقه یعنی فتوهای بزرگ اجتماعی را معین می‌کند پس نسبت فقه به دین ، بجای قلمرو دین قرار می‌گیرد و نسبت فقه به تعریف فقه (فقه ، ابزار ، موضوع) عنوان بعدی توسعه تعبد در روش است و عنوان چهارم توسعه تعبد در شناخت موضوعات احکام شرعی است عنوان پنجم: توسعه تعبد در وسایل فهم از خطابات (ارتکازات ، بناء عقلاء و لوازم عقلی) است.

حجه السلام و المسلمین حسینی: در اینجا از بحث کلام شروع می‌کنیم یعنی از امور نظری محض و از تئوری دین شروع می‌کنیم طریق دومی که هست اینکه از عینیت شروع کنیم و در احتمال سوم از چه چیز شروع کنیم؟

(س): اینها تمثیلی است یعنی نسبت فقه به دین را که می‌گوئیم تمثیلی شروع نمی‌کنیم

(ج): نه ، کاری به تمثیل نداریم ، جوهره اصلی که باعث شده از این راه شروع کنیم چیست؟ کاری به مثال نداریم

که نقد یا نقض یا طرح است ، این از نظری محض آغاز کرده و گفته که اعتقاد و دین چکار باید بکند.

(س): البته دوستان قبول ندارند که این صرفاً نظری است.

(ج): بهر حال با مثال یا با هر چیز دیگری که بحث را بیان کنند در واقع درباره دین صحبت می‌کنند و کاری به

حکومت ندارند ، مثلاً شما می‌گوئید نظام ولایت ، یا اینکه می‌گوئید اعتقادات قلبی آدم باید چقدر وسعت داشته باشد

، به هر حال شما امری را موضوع صحبت قرار می‌دهید مگر در آن ذکر نشده که به چه دینی نیاز داریم

۲/۴_ نقد و تبیین معنای حجیت ، احتمال چهارم برای ورود به بحث ضرورت توسعه علم اصول

آنچیزی که بنده در نظر هست و باصطلاح جوهره مطالب است اینکه ما تردید را وارد کردیم در مورد پایگاه حجیتی که بین خودمان و خدایمان می‌خواهیم تمام کنیم ، و اکنون اینرا می‌خواهیم توسعه بدهیم.

(ج): پس می‌خواهید بگوئید مطلوب ما این است که بگوئیم بین ما و خدا چه چیزی حجت است.

(س): حجت است و همان را بخواهیم توسعه بدهیم ، آن که این باطن بحث است و به نظر من باید پی گیری شود

از ابتدا تا انتها بعنوان جوهره ، آنوقت در این سه قسمت هم می‌توانیم مبانی را مطرح کنیم یعنی مبانی حجیت چیست؟ و وسایل حجیت چیست؟

(ج): بحث ما پیرامون فهرست و کلیات است و یک فهرستی را حجه السلام پیروزمند بیان کردند که ضرورت ،

مبادی و مبانی جدید را مشخص می‌کرد و ضرورت را به قلمرو دین و قلمرو فقه و اثبات نارسایی در علم اصول موجود ، تقسیم می‌کرد. احتمال دوم ضرورت حکومت و نیازمندیهای حکومت و نیازمندیهای توسعه فقه و

نیازمندیهای به توسعه روش یا علم اصول است . احتمال سومی را جناب حجه السلام صدوق مطرح کردند: نسبت

بین فقه و دین نسبت بین فقه و تعریف فقه ، فقه ابزار موضوع ، توسعه تعبد در روش ، توسعه تعبد در شناخت

موضوعات احکام شرعی ، توسعه تعبد در وسایل فهم از خطاب که این احتمال سوم بود . ولی فعلاً کاری نداریم که

چه بحثهایی انجام شده بلکه باید گفت مطلوب چیست و چگونه باید بحث شود ، ما اول مطلوب را در کلیات معین

می‌کنیم بعد می‌گوئیم این بحثها نسبت به این مطلوب چه نسبتی دارد . احتمال چهارم گفتند مبانی حجیت و وسایل

حجیت که وارد جزئیات آن نشدند یعنی به عبارت دیگر حجت بین ما و خدا را موضوع دقت قرار دادند.

۳_ تفاوت‌های احتمالات چهارگانه با یکدیگر

حال صحبت درباره این است که در احتمال اول از نظر و کلام آغاز کرده ایم یعنی تحلیل تئوری دین و قلمرو دین

چقدر است. در احتمال دوم از عینیت شروع کرده ایم یعنی ضرورت حکومت و ضرورت عینی چیست؟ مفروض این

است که حکومتی هست و در عینیت ضرورت دارد و انقلاب اسلامی صورت گرفته و حال با این عینیت چکار کنیم

حال در احتمال سوم باید دید محور این تقسیمات چیست و نسبت فقه به دین و نسبت مثلاً فقه به تعریف خود فقه ، فقه و ابزار و موضوع آن چیست و توسعه تعبد در روش دارای چه محوری است؟

(س): برای تبیین نسبت فقه به دین می‌گوئیم دین حداکثر پایگاه بطرف ضرورت اصول فقه حکومتی است بعد برای نسبت فقه به تعریف فقه می‌گوئیم ضرورت قاعده مند کردن تعریف فقه ، حد فقه ، حد ابزار ، حد علم اصول برای احتمال سوم یعنی ضرورت توسعه تعبد در روش ، احتمال چهارم هم ضرورت توسعه تعبد در روش یعنی وقتی که می‌گوئیم نسبت فقه به دین ، منظور ما دین حداکثر پایگاه طرح ضرورت است یعنی از عینیت شروع کرده ایم. (ج): قلمرو دین را بصورت عینی شروع کرده اید نه نظری حال آیا نسبت فقه به دین همان قلمرو فتوا و احکام دستوری دین نیست؟ می‌گوئید آیا دین باید حداکثر دستورات را بدهد یا حداقل دستورات را ، یعنی قلمرو دین ، قلمرو فقه شده است.

(س): یعنی مطلب را جدای از هم نمی‌بینیم.

(ج): اثبات نارسایی در علم اصول موجود هم همان توسعه تعبد در روش است.

(س): یعنی در سطح اول در خود تعریف به نحو اجمالی گفتیم ، تعریف سه پایه دارد (حکم، ابزار، موضوع) که در هر سه توسعه تعبد باید بالاجمال جاری شود و در قسمت دو و سه و چهار بصورت خاص خود روش را بحث کرده ایم.

(س): یعنی بحث ما اجمال به تبیین است. در قسمت اول همین حرف را بصورت خیلی اجمالی بیان کرده ایم و در بندهای دو و سه و چهار وارد تعاریف فقه و ابزار موضوع شده ایم یعنی در بند دو و سه و چهار ، بصورت فنی روی اصطلاحات اصولی صحبت شده و در بند پنج کاملاً وارد مسائل فهم از خطابات شده ایم.

(ج): من دوباره سؤال را تکرار می‌کنم که چه کاری می‌خواهد انجام بگیرد و در جامعه چه عملی باید صورت

بگیرد ، و این بحث چه ربطی با آن مطلب دارد؟

حجه السلام میرباقری: ما می‌خواهیم دین مبنای اداره زندگی بشر شود بعد می‌گوئیم ابزار فهم دین برای زندگی بشر باید پیدا شود و توسعه و تعبد در روش فهم دین باید پیدا شود تا در نتیجه توسعه تعبد در فهم دین پیدا شود.

۳/۱_ دلایل ضعف کارایی حوزه در انجام رسالت خود

حجه السلام و المسلمین حسینی: بهر حال حوزه علمیه موجود را نمی‌توان رمی به غفلت و جهل کرد (غیر از تفسیق که خیلی سخت است) تمام عناوین تجهیل را می‌شود برای آنها ذکر کرد ما پیش خودمان می‌توانیم چنین کاری را بکنیم ولی در آنجا که مردمی عاقل و با فهم هستند و زندگی متعارفشان را دارند و دقت نظر می‌کنند اینها را نمی‌توانیم جزء افراد ضعیف در درک حساب کنیم، هیچ کدامشان ضعیف در درک نیستند. آنچیزی که ما می‌گوئیم به آن توجه ندارند چیست و چرا توجه ندارند، احیاناً آدمهای متعددی هستند و در تبعیتشان هم خیلی از ما جلوترند.

۳/۱/۱_ عدم تحلیل و تلقی روشن حوزه از حکومت و وظائف آن

(س): ما در آخر کار باید به این مطلب برسیم که حکومت ضروری است و تحلیل ما هم این است که آقایان تلقی روشنی از حکومت ندارند. به نظر می‌آید که جریان دین در اداره زندگی بشر برای آقایان روشن نیست، و قوم تحلیل روشنی از اینکه کار خدمت چیست در دست ندارد. حکومت را حداکثر تا حد امور حسبه یا ایجاد انتظام و نظم اجتماعی می‌بیند بیش از این هم از حکومت گفتگو نمی‌کنند و وظیفه حکومت را یاروی اخماس و زکوات و احرای حدود و دیات و ... می‌برند و آنجایی هم که از حکومت بحث می‌کنند مسئله نظام و حفظ نظام و اختلال نظام و خلاصه حکومت را در حد امور ناظم یا در حد امور حسسه تحلیل می‌کنند، بیش از این تحلیل نمی‌کنند. اگر این است که ما باید با حوزه در آخر کار اینگونه کنار بیائیم که درک روشنی از حکومت داشته باشند چون اگر درک روشنی از حکومت پیدا کنند طبیعی است که نمی‌گویند این حکومت مربوط به دین نیست.

(ج): در ک روشن از عدل و ظلم یا درک روشن از نیازها؟

(س): عدل و ظلم در نیازهای اجتماعی.

(ج): یعنی آنها درک روشنی از عدل و ظلم ندارند یعنی بعضی از موارد عدل و ظلم از موضوع مورد توجهشان خروج موضوعی دارد.

(س): اصلاً عنایت به این ندارد که این هم مورد عدل و ظلم است ما می‌خواهیم در آخر کار جامعه را به اینجا برسانیم و مخاطب خود را به این نکته برسانیم که عدل و ظلم در مسائل اجتماعی هم هست، حال برای رسیدن به این مقصد از کجا شروع بکنیم. راهی که حجه السلام صدوق پیشنهاد می‌کنند می‌گویند ما از این سه مدخل بصورت تمثیلی آغاز کنیم، یکی اینکه بیائیم نشان بدهیم فقها در امور اجتماعی دخالت کردند ولی به تشمت اجتماعی کشیده شد و جامعه را هم بدنبال خودشان متشتت کردند.

۳/۱/۲_ضعیف بودن ابزار تفاهم حوزه جهت برقراری ارتباط با جامعه

حجه السلام صدوق: این به ضعف ابزار بر می‌گردد و اختلاف در عدم انسجام نسبت به حکومت هم به ضعف ابزار بر می‌گردد اختلاف مشروعیت باعث شده که در نظام اختلاف پیدا شود یعنی اگر رابطه مشروعیت را نسبت به نظام به صورت تقلیدی و مقلدی بگیریم ملوک الطوائفی می‌شود و فرمان در نظام جاری نمی‌شود. این سه مطلب باعث می‌شود که ببینیم ضعف در چیست یا باید به تقوایشان برگردانیم یا به ابزارشان برگردانیم ما که نمی‌خواهیم بگوئیم اینها بی‌تقوا هستند.

حجه السلام و المسلمین حسینی: نه اینکه نمی‌خواهیم بگوئیم بلکه معتقدیم که اینها با تقوا هستند.

حجه السلام صدوق: در اینجا هم گفته ایم که چون اینها نزد اهل بیت معصومین (ع) حساب دارند یعنی برعکس روشنفکرها که به علماء نسبت فسق می‌دهند ما مشکل ضعف ابزار عامل می‌دانیم

(ج): ما خود روشنفکرها را می‌توانیم تفسیق کنیم ولی طبیعی است که نسبت به حوزه احتمال عدم ورع هم نمی‌دهیم نه اینکه فسق را احتمال بدهیم.

(س): غرض ما از این صحبتها این است که مرتباً تکیه کنیم به اینکه ابزار تفاهم آنها ضعف دارد.

(ج): اگر ابزار هست چرا خود ابزار را مورد بحث قرار نمی‌دهیم.

(س): این موضوع بوده به اینکه باید از چه مدخلهایی وارد شویم تا این را بصورت تمثیلی تمام کنیم مثلاً بگوئیم

اختلافی که در مسائل اقتصادی در نظرات آنها هست اختلاف اکابر در فتوایهای اجتماعی شان...

(ج): آیا این همان ثمره نزاع نیست؟

(س): چرا همان ثمره نزاع است.

۴_ ضرورت نیازمندی توسعه علم اصول از مدخل نیازمندی به روش

(ج): عیبی ندارد که در باب ثمره نزاع صحبت شود ولی سؤال این است که آیا اساس بحث ما که روش هست آیا

همان را نمی‌توانیم بیاوریم موضوع بحث قرار دهیم.

حجه السلام میرباقری: از چه مدخلی؟ آن بحث را می‌خواهیم به روش بکشانیم، اصل بحث هم همان فصل سوم

است که ما به روش می‌پردازیم منتهی مدخل رسیدگی به روش را به دو شکل است که یکی را جناب حجه السلام

صدوق می‌فرمایند.

اصولاً یک نکته مورد توافق است که ما باید با قوم در مورد اینکه حکومت مربوط به دین است و عدل و ظلم در

حکومت از طریق فقه فردی تمام نمی‌شود، به توافق برسیم اگر ایندو مقدمه تمام شد که عدل و ظلم در حکومت

مربوط به دین است و عدل و ظلم هم از طریق فردی تمام نمی‌شود، نتیجه می‌گیریم که فقه حکومتی می‌خواهیم. اگر

این را تمام کردیم مقدمه سوم این است که آیا فقه حکومتی با این روش تامین می‌شود یا نه؟ و از اینجا وارد روش

می‌شویم.

(ج): این همان نیاز به حکومت است که فرض دوم است ضرورت حکومت، نیازمندیهای حکومت نیازمندیهای

توسعه تفقه، نیازمندیهای روش. اینهم فرض دوم است.

(س): منتهی مدخل ورودی اش همین است.

۵_ طرح بحث حجیت بعنوان مدخل فهرست

(ج): قبل از اینکه ثمره نزع را بگوئیم بیائیم خود مدخل و بحث را تعریف کنیم بگوئیم حجیت اساس موضوعی است که همه اکابر بدنبال آن بودند یعنی هیچ فقیهی را از زمان معصومین تاکنون نمی بینیم که دنبال اینکه رابطه خود و خدایش را پیدا کند نباشد یعنی اینکه ما چگونه با وحی ارتباط داشته باشیم .

ما موحد هستیم و آنچه‌ای که متقین هست این است که توحید و معاد و عدل و امامت را قبول داریم و می خواهیم تابع پیغمبر باشیم ، این مورد تسالم روحی همه فقهاست حال ما قبل از اینکه مبادی را بگوئیم یک مقدار مبانی را در کلیات برای خودمان تمام کنیم و از موضع کلیات مبانی به مبادی نظر بکنیم آنوقت مقدمات را بیان کنیم.

۱/۵_ اولویت داشتن ارزشهای دینی نسبت به اصطلاحات اصولی و منطقی در نزد علماء

بعبارت دیگر اگر بخواهید بحث را اصولی طرح کنید روی قلمرو دین یک بحث کلامی است و لذا مجبورید سریع از آن بگذرید ولی اگر بخواهید از آن طرف بیائید و بگوئید ما نه کاری به قلمرو دین داریم و نه کاری به قلمرو فقه ، ما با حجیت کار داریم ، حجت بین ما و خدا چیست؟

(س): اگر بخواهیم اینرا به بحث مبادی ببریم باید مبانی را کاملاً مقدم بداریم .

(ج): اگر مبانی را مقدم قرار دهیم و بحث ضرورت آنرا جزو نتایج قرار دهیم بهتر است. چون وقتی که می خواهید با مخاطبتان صحبت کنید مهمترین مطلب این است که برخورد روحی با او را مقدم بدارید (تا برخورد ذهنی) چون بهر حال او نسبت به چیزی مومن هست.

برای مثال بنده می خواهم با حجه السلام میرباقری در سال ۶۵ صحبت کنم در اول بحث می گویم که منطقی اشکال دارد می بینم ایشان بر آشفت ، بعد فکر می کنم که ایشان که بین خدا و پیغمبر و ارسطو ، العیاذبالله به ارسطو که معتقد نیست ، پس چرا بر آشفت ، حتماً محال است که ایشان ارسطو را بالاتر از خدا و پیغمبر و امام بدانند ، و اگر از ایشان سؤال کنند که آیا ارسطو دچار خطا نمی شده می گوید حتماً دچار خطا می شده و برایش عصمت قائل نیست آنوقت می گوئیم پس چرا برای حرفهایش متعصب است. می بینیم که اینرا به اعتقاداتش متصل کرده است و چون اعتقادات برایش مهم است دارد از ارسطو هم طرفداری می کند.

۵/۲_ تفاوت‌های مدخل حجیت با مدخل تبیین قلمرو دین

پس باید یک نارسائیهایی را نشان بدهیم تا متوجه شوند که اینها نمی‌توانند از اعتقادات خوب دفاع کنند، و به حوزه هم که می‌رسیم شبیه همین است. حالا آیا لازم است که ما از عینیت یا قلمرو دین صحبت کنیم یا آنچیزی که مورد یقین آقایان است اینکه باید بین خود و خدا حجت تمام شود. این مسئله برای اینها از مهمترین چیزهاست. اینها در باب توصیف عدل اصلاً پیش فرض ندارند تا ما بگوئیم عدل اجتماعی یا عدل فردی، می‌گویند هر چه دین گفته است درست است. اگر دین گفت تا اینجا قلمرو عدل است ما هم می‌گوئیم تا اینجا، اگر بیشتر از آن را گفت ما هم همان را می‌گوئیم اگر دین گفت بقیه را به خودتان واگذار کردیم، ما هم خودمان جستجو می‌کنیم. آنهم از ظهورات اولیه ای که با ارتکاب موجود خودشان نگاه می‌کنند می‌گویند حکومت به این معنایی که شما می‌گوئید در دین نیست، چه بسا اگر هم بخواهیم در طرفداری از آنها صحبت کنیم بگوئیم شما یک چیزی را درست می‌کنید و بعد روی آن پافشاری می‌کنید.

برای مثال شما فرض می‌کنید که سرقفلی هست، سرقفلی یعنی تفکیک بین مالکیت مال و امتیاز کسب در مال، شرکتی درست می‌کنید و بین مالکیت مال و مدیریت مال تفکیک می‌کنید، یک تفکیکهایی را درست می‌کنید که شرع موضوعاً این تفکیکها را نمی‌خواهد بعد می‌گوئید حال باید آنرا نظام مند کرد، اما شرع درباره آن چه می‌گوید؟ اصلاً شرع این تفکیکها را انجام نمی‌دهد تا بخواهد بگوید این تفکیکهایی را که کردیم حالا چگونه آنرا نظام بدهیم و حال که آنرا نظام دادیم اینگونه می‌شود تعبیر می‌کنند که اگر به دین عمل کنید، و هیچکدام از این مشکلات پیدا نمی‌شود، در حالیکه اگر در حجیت بحث کنید هرگز نمی‌توانید اینگونه صحبت کنند چون حجیت ارتکاز آنها را زیر سؤال می‌برد، نه قلمرو دین را.

حجه السلام میرباقری: حالا مدخلش چیست؟

حجت السلام و المسلمین حسینی: حجیت یعنی بین ما و شرع چه واسطه ای وجود دارد، اولین صحبت آنها این

است که می‌گویند کلمات واسطه هستند.

حجه السلام پیروزمند: این که حجیت باید تمام شود بحثی نیست ولیکن ما تا چه محدوده ای می توانیم حجیت را تمام کنیم؟

۵/۳_ شیوه طرح نقایص و اشکالات بحث حجیت

حجت السلام و المسلمین حسینی: بهر حال آقایان دنبال حجت هستند

حجت السلام میرباقری: در همه مسائل عینی حجت را بر خودشان تمام می کنند ما باید نقصشان را در ابزار حجیشان نشان بدهیم.

حجه السلام و المسلمین حسینی: ما می خواهیم همین را صحبت کنیم ، اگر گفتیم که مبنای حجیت چیست؟ این بحث را خود آنها در کارهایشان دارند. مثل بحث یقین ملی زود از آن عبور کردند ، ولی اگر ما همین تردیدی را که در اینجا داریم در همینجا بایستیم.

حجت السلام پیروزمند: یعنی در مبنای حجیت آنها تردید کنیم.

حجه السلام و المسلمین حسینی: بله تردید کنیم و بگوئیم که سه احتمال درباره حجت وجود دارد اقوال مختلفی را که در باب حجیت هستند ، جمع آوری کنیم ، فیش کردن آنها هم خیلی ساده است. خلاصه کردن اصطلاحات آنها هم خیلی ساده است گاهی اصطلاحات آنها به ده تا هم نمی رسد. مثلاً اگر سه فرض در باب حجیت وجود داشته باشد و بخواهیم ذیل هر کدام از آنها ده تا استدلال ذکر کنیم ممکن است در خیلی از موارد به ده تا هم نرسد البته در اینجا هم بحث کلامی کردید ولی کلام را روی قلمرو نیاوردید بلکه در مورد اینکه تعبد چگونه واقع می شود آمده اید. حوزه در این فرض که بحث حجیت در کلیات اصل قرار گیرد ، حتماً زود به تفاهم می رسد ولی مخالفت بر می خیزد مگر اینکه دقت نظر زیادی داشته باشد چون این بحث ، بحث نظری تحلیلی هست و آنها زود متوجه می شوند که بنا بر این بیان در احکام فردی هم نظرشان درست نیست. حال آخر کار شما بیائید بگوئید اگر حجیت را به نظام یقین یا نظام ابزار یا نظام ادات و وسایل مفاهمه و لوازم عقلی و عقلانی اش هم برگردانیم آنوقت در احکام فردی همین که شما گفتید می شود. ولی خوب حس می کنند که شما معنای حجیت ظواهر خطاب و ارتکاز و انسباق

عرفی را بهم زده اید. یعنی تفاوت و برخورد و اصطکاک بحث های ما را با خیلی از بحثهای خودشان می فهمند (و هم به یقین و هم به حجیت به ظواهر و تقریباً به تمام علم اصول موجود حاشیه می خورد) حال ولو دوباره چیزی را بنا کند که عین همینها را درباره فرد تمام کند ولی بهر حال از یک راه دیگری آمده اند.

۱/۳/۵_ نا آشنایی اذهان برخی از علماء با مباحث عمیق حکومت

در اینجا مثالی عرض می کنم که هم بعد مبعود و هم مقرب است فرض کنید که اگر کسی از اول عمرش لباس شستن را به این صورت دیده که طشتی می گذارند و کتری روی اجاق می گذارند و آب را جوش می آورند و در طشت می ریزند و آب گرم را با آب سرد مخلوط میکنند و لباس را در آن میریزند و صابون روی لباس می گذارند و ... با دست می شویند حال اگر به این فرد بگویند که ماشین برقی برای لباسشویی آمده است خیال می کنند که در ماشین هم یک محفظه ای است که آب را گرم می کنند و بعد در فکر فرو می رود که این دست برقی ای که درست کرده اند چگونه است صابون را چطور به دستش می گیرد و روی لباس می کشد و چرا لباس را پاره نمی کند. آیا این دست آهنی است یا پلاستیکی است این چیست که پنجه می اندازد و با اینکه عقل و چشم ندارد چگونه صابون را روی لباس می مالد که لباس را پاره نمی کند بعد چگونه می فهمد که این لباس پاک شده و آنرا کنار می گذارد و یکی دیگر را بر می دارد. مخصوصاً اگر به او بگویی که اگر دستمال کتیف را در جیب لباس بگذاری آن دستمالرا هم پاک می کند. (در تبلیغات قدیم ماشینهای لباسشویی این عمل مرسوم بود) این فرد می گوید حتماً دستمال را از جیب بیرون آورده و آنرا شسته و بعد در جیب گذاشته است اگر برای او این فرض که اگر آب را تکان بدهی همان عمل مچ زدن را انجام می دهد و جریان آب در خود پارچه چرکها را جدا می کند قابل تصور نیست، از این بالاتر اگر به او بگویند که اصلاً لباس خیس هم نمی شود، در اینجا اصلاً فکر دیگری در ذهنش می آید که این چه طریقی است که چرک را از پارچه جدا می کند بدون آنکه آبی در کار باشد می گوید آیا یک مایع خاصی استفاده می شود؟ می گویند نه اصلاً چیز مرطوبی در میان نیست بلکه هوای فشرده رد می شود یا حداکثر اینکه بخار عبور می کند ولی چرک را جدا می کند. پس در ذهن آقایان اینکه شما یک رساله ای فردی عین همین رساله بیرون می آورید و در عین حال مبانی حجیت را هم تحدیش

می‌کند ، با هم هماهنگ نیست ولی اگر اصول استنباط احکام حکومتی را بگوئید ، فعلاً در حل همین مسئله مشکل دارند و یک اختلافی بین دو دستگاه نظری و دستگاه عملی وجود دارد.

۵/۳/۲_ ناهماهنگی ادراکات نظری و ادراکات عملی در حوزه علمیه

دستگاه نظری یک چیزهایی را می‌گوید که دین متکفل نیست و دستگاه عملی هم می‌گوید می‌خواهیم از طرف دین این کارها را باید انجام بدهیم و عدالت اجتماعی را بیاوریم اما اینها عدل و ظلم همان بود که شروع گفته بود این مسائل مطرح نبود.

اگر شما روی این احتمال دست بگذارید که نیازمندیهای عینی ، و قلمرو دین را بیاورید (یعنی بخش نظر و عملی که ما به التزاع اجتماع است) ، این با ارتکازات فعلی حوزه می‌سازد ولی با ارتکازات علمی آنها نمی‌سازد یعنی می‌خواهیم یک راه چاره ای بیاوریم که شما با شورای مصلحت مقابله نکنید و شورای مصلحت هم همراه شما حرکت کند بعبارت دیگر دچار استتلاح نشوید ، مصالح واقعاً به حجیت برسد. بعبارت دیگر یک وقت می‌گوئید شورای تشخیص مصلحت به صورت مصداقی مسائل را حل می‌کند این همان پرورت است ، یک وقت می‌گوئید موضوعی حکم می‌دهد (نه مصداقی) یعنی موضوعی یک حکمی را صادر می‌کند نه اینکه برای زمان خاص و در محدوده خاص باشد ، می‌گویند این تشریح می‌شود و محرم است چه جامعه را از کاری باز بدارد و چه به کاری وادار کند ، دخالت در اختیارات مردم است. یک وقتی درباره خودش است به اینکه اداراتش چگونه بچرخد و می‌گویند این عیبی ندارد یک وقت برای اختیارات عباد است که در اینجا قبول نمی‌کنند. ضمن آنکه تنظیم هم در همه جا انرا حل نمی‌کند.

مثلاً می‌گوئید که مالک پشم دارد و قالیباف قدرت یافتن را دارد. می‌گویند قالیباف وقتی که کار می‌کند به او اجرت می‌رسد دیگر در قیمت قالی شریک نیست. اجرت را طلب دارد ، و صاحب عینی یعنی آن کسی که پشم مال او بوده سود و ضرر مال اوست ، کسی که کار کرده و ایجاد کیفیت کرده است اجرت دارد. بنابراین سود مال سرمایه است و کارگر اجرت می‌برد و اگر ضرر هم کرد باز ضرر مال سرمایه است. این مطلب از نظر فقه تمام است. اما شما می‌گوئید

در عدالت اجتماعی این ثروتی را که این سرمایه دار بدست آورده ، سود واقعی این فرد نبوده است. می‌گویند این را ارزش سوقیه و تراضی معین می‌کند اگر شما می‌گوئید تراضی برای این فرد قهری واقع شده است و به اجبار بوده است و مغبون شده است، ارزش سوقیه معین کرده ، بهر حال همه مردم که مغبون شده باشند شما می‌گوئید چون این آقا نمی‌داند اجرت کارش چقدر است به این مطلب راضی شده است و اگر می‌دانست راضی نمی‌شد یعنی این آقا نمی‌دانست آیا همه مردم هم نمی‌دانند ، ارزش سوقیه حکم می‌کند که اجرت چقدر باشد.

حالا شما می‌گوئید شرایط حاکم بر بازار را قواعد سرمایه معین کرده است. می‌گوئید خوب آن قواعد را بهم می‌زنیم. مثلاً شما می‌گوئید صادرات و واردات ، نظامات شغلی مثل قوانین سز قفلی و مثل قواعد دیگر ، این نظامات حاکم شده و ابرزهای انتقال ثروت برای یک عده خاصی شده و آنها را بر بازار حاکم کرده است. می‌گویند آنها را هم برطرف کنید چرا آنها را مفروض می‌گیرید و می‌آئید اینطرف را به هم می‌زنید.

(س): اصولاً ما دو بحث داریم یکی اینکه این جزوه برای جمع آوری فرمایشات حضرت تعالی بود...

ع_ ضرورت توجه به سطوح مختلف مخاطبین بحث توسعه علم اصول

یکی اینکه اگر موضوع کار را تفاهم با حوزه قرار بدهیم یک چیز دیگری باید نوشته شود...

(ج): فرض می‌کنیم که حجه السلام میرباقری می‌خواهند خدمت آقای میرزا جواد آقای تبریزی بروند مثلاً یکی کتابی بردارند و بگویند این کتاب در مباحث اصول نوشته شده است خوب است. حضرت تعالی یک مروری بکنید ، ایشان این فهرستش را که می‌بیند نظرش را جلب می‌کند و توقف کند. نگوید اینها که ربطی به علم اصول ندارد یک وقت شما می‌خواهید سراغ طلاب جوانی که در مشاغل حکومت رفته و برگشته اند ، بروید (مثلاً مدتی در سیاسی عقیدتی و مدتی در مجلس و ... رفته است) اینجا خواننده شما شخص دیگری است.

(س): بالاخره ما باید بحث مبانی را مطرح کنیم منتهی مهم این است که ماکدام مدخل را انتخاب می‌کنیم.

(ج): سؤال این است که مبانی ای را که می‌خواهیم قرار دهیم حتماً مدخل یا مبانی تناسب دارد.

۶/۱_ مکانیزم طرح مباحث ضرورت توسعه علم اصول بر پایه مبانی و دیدگاههای علمای حوزه

(مخاطبین سطح اول)

(س): ما می‌خواهیم ضرورت توسعه علم اصول را تمام کنیم و بعد بیائیم مبانی علم اصول را بحث کنیم که مبانی علم اصول این است و این مبانی باید از این وضعیت به وضعیت دوم بیاید برآن اساس مبانی علم اصول اینها هستند و براین اساس هم مبانی علم اصول اینها هستند یعنی تردیدی نیست که ما در آخر می‌خواهیم مبانی جدیدی ارائه کنیم و ظرفیت مبانی موجود را هم نقد کنیم.

(ج): خود مبانی را در باب حجیت موضوع قرار بدهیم

(س): ما بر اساس یک معرفتهای کلامی و یک موضوع شناسی خاص نقد می‌کنیم نه با ارتکازات آقایان

(ج): سؤال این است که آیا می‌توانیم با ارتکازات آقایان وارد شویم و تحلیل‌هایمان را بیان کنیم یا نه؟ یعنی عبارت

دیگر یقینی را که شما می‌گوئید حجت است آیا به همین میزان دقت نظر در آن کافی است؟

۶/۱/۱_ جایگاه بحث حجیت در علم اصول

(س): آنها می‌گویند ما اصلاً بحث یقین نداریم. بحث یقین بحث اصولی است و بحث اصولی از اینجا شروع

می‌شود که آیا خبر واحد حجت است یا نه؟

(ج): خود حجیت ، همین حجیت چیست؟ حجت بین ما و خدا چه چیزی است؟ کاری هم به این نداریم که آیا

دین در رابطه با امور اجتماعی حرف زده یا نه؟ اصولاً حجت چیست؟

حجه السلاپیروزمند: چیزی که بین مولی و عبدش منجر و معذر است ، حجت است.

حجه السلام و المسلمین حسینی: بسیار خوب ، حال همین کلمه منجر و معذر یعنی چه؟

حجه السلام میرباقری: آیا مصداقش چه چیزی است؟

حجه السلام و المسلمین حسینی: نه اصلاً خودش چیست؟ منجر و معذر باشد یعنی چه؟ منجر باشد یعنی جزم بیاورد که من دارم کاری را طبق دستور کسی انجام می‌دهم و از انجامش هم معذور هستم. این جزمیت شما از کجاست؟ جزم یعنی چه؟ همان یقین می‌شود و نمی‌تواند جزم را از یقین جدا کند.

حجه السلام پیروزمند: آقایان که نمی‌گویند ما به یقین می‌رسانیم.

حجه السلام و المسلمین حسینی: نه پایه اش به یقین می‌رسد خودش به یقین نمی‌رسد. می‌گویند اگر انسابات عرفی را برداریم رابطه قطع می‌شود. معنایش این است که به وجود ارتباط از طریق انسابات، یقین دارم می‌گویند عقلاء یا عقل این را می‌گویند یا می‌گویند خودمان یقین داریم.

حجه السلام میرباقری: ما اگر از مبادی هم شروع کنیم در آخر کار می‌خواهیم به مبانی بپردازیم یعنی ما بحث مبانی را باید حتماً مطرح کنیم.

حجه السلام و المسلمین حسینی: البته ما بحث حکومت را سر جای خودش می‌گوئیم و قلمرو دین را هم می‌گوئیم ولی آیا این بحث باید در خلال مبنا گفته شود یا جلوتر از آن؟ اگر بخواهید برای طبقه جوان حرف بزنید حتماً باید جلوتر بگوئید.

(س): سیر منطقی بحث علی الاصول این است که ما اول اعتقاد کلامی مان نسبت به دین تغییر کند...

(ج): این یک سیری است که شما با یک پیش فرض خاصی شروع کرده اید تا به این سیر رسیده اید. اما اگر مفروض شما آنطرف قضیه باشد یعنی پیغمبری آمده و معجزه کرده و به پیغمبری او اعتقاد پیدا کرده اید. شما با دلایل منطقی که نیامدید این اعتقاد را ایجاد کنید.

(س): دلایل منطقی نیست ما می‌خواهیم باز روی مفروض حوزه تکیه کنیم.

۶/۱/۲_ تفاوت مبانی عقل نظری با مبانی عقل عملی در نزد علمای حوزه

(ج): یک مفروض آقای مصباح و آقای جوادی داریم که در مورد اثبات صانع ، اثبات قیامت ، اثبات رسالت و اثبات عدل است ، آقایان متکملین این حرف را می‌زنند اما فقیه که این حرفها را نمی‌زند ، فقیه می‌گوید وقتی پیغمبر را می‌بیند معجزه اش را ملاحظه می‌کنند و به او ایمان می‌آورند. اگر این پیغمبر معجزه نداشت اصلاً این آقا گمراه بود.

(س): آیا خود فقیه مگر ضرورت دین را جز برای بیان عدل و ظلم می‌داند؟ و این مرتکز اوست

۶۱۳_ (ج): نه این مرتکز منطقی اوست نه اینکه مرتکز عقل عملی اش باشد ، مرتکز عقل عملی این است که یک نفر آمده و ادعا می‌کند که از طرف خدا آمده است. و عصایی دارد و می‌اندازد و اژدها می‌شود و همه را تسلیم می‌کند و ساحرها را هم تسلیم می‌کند ما هم تسلیم او می‌شویم. اینکه چون خدا عادل است و چون دنیا را خلق کرده است و چون چنین و چنان ندارد. این آقا دیروز کافر بوده و اصلاً اعتقاد به خدا نداشته امروز با یک پیغمبر برخورد کرده و مسلمان شده است شما بیائید از دایره فلاسفه و متکلمین خارج شوید. به آقا شیخ احمد فاضلی خودمان برسید. ایشان به آقای حاج فخر که می‌رسد برای استدلال منطقی که خدمت حاج فخر نمی‌رسد. از ابرقو که به قم تشریف می‌آورد برای اینکه منطق اقوای از همه منطقها بود که به قم نیامدند ، یک نظام پرورشی خاصی داشتند و اسم آنرا را هم نظام نمی‌گذاشتند پدرش به او گفته این نعمتها را خدا به تو داده است. بلند شو حرف خدا را بشنو و نماز بخوان ، بچه بود نماز خواندن را شروع کرد به او گفتند امام حسین شهید شد گریه کن او هم گریه کرد ، به او محبت کردند و با رأفت با او برخورد کردند و یک معارفی را که اعم از استدلال است که همان موعظه حسنه است به او یاد دادند. همه افراد که با حکمت و مجادله ایمان نمی‌آوردند اصلاً مسیر اعتقادات فقیه ، حکمت و مجادله نیست. بله تجرید الاعتقاد و توحید صدوق را هم می‌خوانند و در مطالعه همه اینها هم درصد هستند تا اگر کسی اشکال کرد جواب بدهند ، ولی اعتقادات را از راه وجدان ، فطرت موعظه حسنه و خلاصه عقل عملی بدست آورده اند. تهذیبشان را هم از این راه انجام داده اد ، تعداد اندکی از فقها از راه تهذیب عرفانی و تقسیمات خاصی که در باب نفس وجود دارد مطالعه صد منزل منازل السائرین خواجه عبدالله بطرف مراحل عالیه کمال آدمی رسیده اند . اینگونه نیست بلکه آیه و روایت می‌خوانند قرآن را در شب می‌خوانند علی اجزاء القرآن و یرتلونها ترتیلاً ... شب بلند می‌شوند و قرآن

می‌خواند و یستغفرون بالأسحار ، بلند می‌شوند استغفار می‌کنند ، اصلاً تا آخر عمرش دنبال اینکه آیا در منزل اول دوم و سوم است یا در منزل هفتم ، نیستند.

لذا استدلال فقها هم به انسابات تکیه دارد نه به معقولات. در فلسفه کی می‌آئید تمام استدلالها عقلی است ، حال یک فیلسوف فقیهی داشته باشیم که متعبد باشد و بگوید در اینجا با شرع هماهنگ نیست باید شرع را مقدم داشت ، فقیه که از اول پیش داوری ندارد تا بخواهد بگوید تعارض پیدا شد یا نشد خلاصه فقیه که با فیلسوف فرق دارد با کارشناس هم فرق دارد اینها یکدسته از مخاطبهای ما هستند اینها را شناسایی کنید.

۶/۲_ فضیلت جوان ، دومین مخاطبین بحث ضرورت توسعه علم اصول

یکدسته از مخاطبین ما افرادی هستند که اصلاً به دلیل انقلاب به حوزه آمدند و اصل برای آنها حکومت است وقتی هم که می‌بیند حوزه جوابگوی مسائل نیست اوقات آنها تلخ می‌شود (این بسیجی هایی که ظاهراً جمعیت آنها هم قابل ملاحظه هست و طلبه هستند) اینها را در نظر بگیرید و بگوئید نصف آنها در ارتکازات حوزه حل می‌شوند نصف دیگر آنها محکم می‌ایستند و برای مرجعیت مقام معظم رهبری پافشاری می‌کنند. آنهایی که در ارتکازات حوزه حل می‌شوند در پافشاری بر مرجعیت آقا ، پایشان می‌لرزد ، آن کسی که می‌آید جلوی مرکز جامعه مدرسین فریاد می‌زند اگر صد مرتبه هم کفایه را حفظ کند و بتواند مثل مشاعره آنها بیان کند بهر حال برای هدف خودش ابزار می‌خواهد و کاری به اینکه کفایه حق بود یا باطل بود ندارد. می‌خواهد مجتهد و شود تا در مقابل آنها بایستد خلاصه این آقا در جبهه حضور یافته و شاید پنجاه رزمنده ترکش خورده را به دوش کشیده و خون شهدا از دست و پای او می‌چکد است. این فرد می‌گوید من طرفداری از خدا را در میدان جنگ حس کردم حالا حوزه آمده به هر دری می‌زند تا به استدلال ، دست آقای خامنه ای را ببندد این حرفها یعنی چه؟ حتماً باید از آقا تقلید کرد. اگر بگوئید قوم استدلال کردند می‌گوید همه استدلالهای قوم را کنار بگذارد چون امام خمینی استدلال کرد که جنگ را براه انداخت. طبیعی است که صحبت کردن با این طایفه یک ورودی دیگری می‌خواهد.

۶/۳_ کارشناسان تجربی ، سومین گروه از مخاطبین بحث ضرورت توسعه علم اصول

یک طایفه هم طایفه کارشناسها هستند که نه از این طایفه هستند و نه از آن طایفه ، و احیاناً متدین هم هستند آنها هم کسانی هستند که اگر شما در قلمور دین بحث کنید خیلی خوشحال می شوند و خدا را شکر می کنند اینها می گویند نیازمندیهای حکومت این است و اگر نیاز به حکومت برطرف شود باقیه اش کاری نداریم. اصلاً می گوید حجیت متعلق به همین حکومت است یک دسته از اینها اگر خدای نکرده روزی دعوی فرا برسد ممکن است محکم روی حرف خودشان بایستند این می گوید حسین فهمیده که نارنجک به خودش بست و برای خدا رفت نه یک کلمه استدلال حرکت جوهری بلد بود و نه یک ذره ای بحث دقیق و عمیق شما را در اصول بلد بود و نه پیچ و خم خود احکام رساله را بلد بود.

خوب حالا ما برای این سه مخاطب می خواهیم حرف بزنیم کدامیک از اینها را در بحثمان جلو بیاندازیم؟ به کدام دسته زودتر برسیم بهتر است؟

۶/۴_ بررسی ملاک تقدم هر یک از دیدگاهها (ارکان حوزه ، فضای جوان ، کارشناسان) برای ورود به

علم اصول حکومتی

مثلاً هر سه مطلب فوق دارای استدلال است و ما در تقدم آن صحبت داریم ، اگر موضوع نظر ما آن شخصی است که قلمش دارای قدرت است و توجه داشتن باشیم که آنها ، اگر تا بحال هم نا امید نشده باشند دیگر در حال نا امید شدن هستند و می گویند دین متکفل این مسائل نیست. احیاناً از شخصیتهای بزرگ حوزه هم فی الجمله تأییدشان می کنند (از بحثهای آقای جوادی آملی تا آقای مصباح) و می گویند: دین متکفل این مسائل نیست. آقای بانکی و دوستانش همین را می گویند که اگر دین متکفل این مسائل هم باشد حتماً مربوط به زمان ظهور است و فعلاً این امور طبق نظر خود ما باید انجام شود احیاناً شاگردهای آقای صدر هم با بحث «منطقه الفراق» همین را تأیید می کنند. اینها دارند نا امید می شوند یعنی آنها به یک معنا ، تسلیم تمدن مادی می شوند ، مگر اینکه ، بحث قلمرو دین به آنها کمک کند.

بسیجیها هم که حکومت را اصل می‌دانند ، میگویند قلمرو دین مشخص است و همانی است که امام «ره» فرموده

اند و اصلاً دنبال استدلال کلامی هم نیستند. دنبال دعوا و نبرد با کفار هم هستند.

اما اگر بخواهید مثلاً با آقا میرزا جواد آقا در مبانی حجیت صحبت کنید چون اعتنائی به آن‌ها ندارد، نه در مبانی

کلامی وارد می‌شود و می‌گوید اینها حرفهای فلسفه است و نه اینها را قبول دارد و مکی گوید اینها در دین افراط

می‌کنند. ایشان می‌گوید علمیت اصل است یا معلومیت؟ آنهایی که معلومیت را میخواهند ، برای شما باشد.

(س): مقام معظم رهبری در کدام دسته قرار می‌گیرند اگر بخواهید مطالب را برایش تنظیم بکنید؟

حجه السلام و المسلمین حسینی: ایشان حکومت را حتماً از دین میدانند یعنی قلمرو دین را شامل میدانند.

(س): یعنی آیا حکومت را هم به معنای برنامه می‌شناسد؟

۶/۴/۱_ میزان مقدود یا مانع بودن هر یک از مخاطبین سه گانه در نظام رهبری

حجه السلام و المسلمین حسینی: بله ولی حالا بررسی کنیم و می‌بینیم در کمک کردن به آقا (مقام معظم رهبری)

چه چیزهایی موثر است؟ آیا در کمک کردن به آقا باید بدنبال کارشناسان و کارگزاران برویم و در قلمرو دین ، در

برابر آقای سروش صحبت کنیم؟ و کدام مانعترین هستند؟ آیا مانعترین ، روشنفکران هستند یا ارکان حوزه؟ این دسته

که نیاز به حکومت را میخواهند مانع اهداف ایشان نیستند اینهایی که نیاز به حکومت برایشان اصل است ، تسلیم

هستند و گوش به فرمان هستند اما باید آنها را مسلح کرد تا اینکه این مقدور بکار گرفته شود.

۶/۴/۲_ دلایل شروع بحث از قلمرو دین در مبادی فهرست علم اصول

(س): اگر بر فرض بخواهیم با فقهای حوزه آنهایی که اهل فقه هستند تفاهم بکنیم ، باید از بحث حجیت شروع

بکنیم.

حجه السلام و المسلمین حسینی: فعلاً بنابر اولویت به اینها کاری نداشته باشیم. البته ، اگر ما قلمرو دین را به

صورت خیلی قوی و از یک کرسی بسیار قوی بتوانیم وارد جامعه بکنیم بطوریکه جامعه را منقلب بکند ، موثر است.

یعنی اگر همه فلاسفه پشت سرما صف بکشند جامعه منقلب می‌شود به هر حال در این بحث که قلمرو دین چقدر

است ، وزن سیاسی حرف زننده بی تأثیر نیست یعنی ما دچار غفلت نشویم که خیال کنیم مثلاً اگر امام «ره» قیامش را در زمان حاج شیخ عبدالکریم شروع می‌کرد موفق می‌شد ، در زمان آقای بروجردی هم معلوم نیست چون پای درس ایشان افرادی چون مرحوم صدر و حجت بودند و امام نمی‌توانست ادعا کند که نظر من با این برهان برنظر آقای بروجردی اولی است. به همین دلیل ایشان صبر می‌کند و برای خودش وظیفه قائل نیست تا وقتیکه آقای بروجردی از دنیا می‌رود و حتی حکومت اسلامی را امام وقتی طرح کرد که آقای حکیم در احتضار بود و شایع شده بود که چون ایشان (آقای حکیم) مغمی علیه است آیا ابتداءً تقلید از ایشان جایز است یا نه؟ این ملکه فعلیت دارد یا اینکه از بین رفته است؟ در چنین شرایطی بحث حکومت اسلامی را طرح کردند. اما قیام را از زمانی آغاز کرد که امثال آقای شاهرودی از دنیا رفته و فقط اقران خودش (آقای گلپایگانی و شریعتمداری) در حیات بودند. لذا ایشان می‌توانست نظر بدهد و شعارهایی چون اینکه ملت ، اگر کسی طرفداری از سلطنت بکند ، انرا به رسمیت نمی‌شناسد ، را در زمان آقای بروجردی که نمی‌شود گفت شما امروز قلمرو دین را بگوئید (آقای آملی هم قلمرو دین را میگویند) جامعه به چه دلیل حرف شما را قبول کند؟ تازه شما را یک آدم خوش فکری میدانند ، از آیه و روایت هم به اندازه آقای صفائی طرح کنید و استدلال هم به آن اضافه کنید باز خبری نخواهد بود

۶/۴/۳_ فواید عدم شروع از بحث حجیت در مبادی علم اصول احکام حکومتی

(س): آیا حالا مبنای حجیت را قبول می‌کنند؟

(ج): حجه السلام و المسلمین حسینی: مبنای حجیت در بحث خود فقها می‌آید ، عبارت دیگر ، دست گذاشتن بر روی عواطف روحی آقایان در تسلیم بودن شان به دین است البته این سؤال است که کدام طرح شود ابتدائاً نمی‌گوئیم حتماً باید این احتمال را قبول کنید ما الان سه احتمال برای سه مخاطب داریم.

۶/۴/۳/۱_ زیر سؤال نرفتن اکابر حوزه

بعبارت دیگر اگر یک کتابی چاپ شود که بخواهد ارتکازات فقهی را بشکند آیا مثل کتاب شهید جاوید نمی‌شود؟ زیرا وقتیکه شما حجیت را زیر سؤال می‌برید ، خیلی از اکابر زیر سؤال می‌روند.

(س): ما اگر از حجیت اول شروع نکنیم بهتر است

۶/۴/۳/۲_ همراهی طیف انقلابی حوزه

حجه السلام و المسلمین حسینی: شما اگر از حجیت شروع نکید ، طیف انقلابی حوزه را همراهتان دارید. ارکان حوزه همراه شما نیستند و فقط بدنه هست در اینطرف هم جوانهای دانشگاهی هستند و کارشناسان متدین همراه هستند ما باید مقدور و مانعی را که داریم درست بشناسیم. اینها در عین مانع بودن عقیده شان ، عقیده الهی هستند یعنی اگر تردید به صورت حقیقی برایشان پیدا بشود تصلب نمی‌ورزند. اگر شما احترام به اکابر را کاملاً رعایت کردید و گفتید این یک احتمال اما آن هم یک احتمال اما دلایل احتمال اول این است و خلاصه حس کنند شما در بیان دلایل منصف هستید بعد هم احتمال دوم را بگوئید اینها کسانی نیستند که زود از نظر سیاسی شلاق بکشند و با شما برخوردند کنند بر خلاف اینکه اگر شما بحث حکمت را مقدم بدانید و اصول را مورد خطاب قرار بدهید عکس العمل نشان می‌دهند.

(س): اول باید در بحث با مخاطب به تفاهم برسیم که چه چیز احتیاج داریم.

حجه السلام و المسلمین حسینی: اول معین کنید که مخاطب شما کیست ، چه دسته ای اولویت در خطاب دارند.

مثلاً از طرف مقام معظم رهبری انتخاب شده ایم تا مشورت بکنیم که چه دسته ای را مورد خطاب قرار بدهیم.

(س): پس حضرتعالی می‌فرمایید به هر دسته ای که صحبت بکنیم

حجه السلام و المسلمین حسینی: باید به ارتکاز خود آنها صحبت کنیم.

(س): می‌فرمایید چون متولی آقایان فقها هستند قطعاً موضع می‌گیرند ، چون نام فقه آمده است.

حجه اسلام و المسلمین حسینی: آقایان فقها در مقابل انقلابی ها خیلی ایراد نمی‌گیرند ولی بی اعتنائی می‌کنند. بی

اعتنائی معنایش این است که بر روی آن فکر نمی‌کنند می‌گویند از موضع کار ما ما خارج است اگر آدم بی انصافی

باشد میگوید از اباطیلی است که در جامعه راه افتاده است حرض شریعتی و سرش است. اگر آدم محتاط و با انصافی

باشد میگوید ، اینها مثل شریعتی نیستند ولی آراء شاذ دارند و خیلی نمی‌شود به آنها اعتماد کرد. وقتی که آقای میانجی

که آقای با تقوی و با ورعی است می‌گویند: امور مشتبه را ترک کند و دنبال امور یقینی برود. این مطلب را فرد با تقوای آنها می‌گوید که این حرف مشتبه است از این که بیشتر بخواهد احتیاط بکند ، میگیرد حرفشان مجمل است و نفهمیدیم.

۶/۴/۳_ همرا بودن علماء در شروع بحث از مبانی حجیت

ولی اگر در مبانی حجیت بیایید ، اینها اهل اینکه بی تفاوت بگذرند ، نیستند و این افراد الآن مشغول تربیت طلاب هستند.

(س): آیا این آقایان چقدر می‌توانند مخاطب ما واقع بشوند؟ اصولاً در مرحله نقد نه در مرحله حل.

حجه السلام و المسلمین حسینی: اگر مبانی حجیت در مرحله حل خود مبانی است نه ابزارها.

(س): در مرحله حل هم نمی‌توانیم اثبات کنیم بلحاظ اینکه مستقیماً متوقف بر بحث نظام ولایت است بحث یقین اجتماعی و غیره بر می‌گردد به اینکه ما اصالت جامعه را تمام بکنیم به صورت نقدی میتوانیم برخورد کنیم و بگوئیم حجیت یقین به کجا بند هست آنها هم می‌گویند این بحث حجیت یقین حالا یا یقین خاص حجیت است یا یقین عام ، مهم نیست. یقین مقنن حجت است ، ما هم قبول داریم ولی ما می‌گوئیم یقین مقنن یعنی یقینی که از کتاب و سنت آمده است.

حجه السلام و المسلمین حسینی: یقین مقنن آیا یقین طولی است یا نظام یقین است؟ معنی یقین طولی این است که می‌گوئیم خدا و پیغمبر و قرآن هستند تا می‌رسد به اینکه این ظنی که من دارم حجت یقین طولی است. اما نظام یقین معنایش این است که این یقین من با یقینهای دیگر ربط دارد یا ندارد. اگر ربط دارد آیا میتوانی نظام داشته باشی یا خیر ، یقین اگر طولی باشد ، آقایان دارند. پس یقین را به طولی ، عرضی و مجموعه تقسیم کنید تا نظام داشته باشد. این محل کلام است.

(س): کدام قسمت آقایان یقین ندارند؟

حجه السلام و المسلمین حسینی: ارتباط بین نظام احکام را یقین ندارند ، و خودشان هم مدعی هستند.

(س): اختلاف در این می‌شود که آیا اصلاً این نظام یقین لازم است یا نه ، ما باید بگوئیم اخبار حجت هستند و ظوهر کتاب هم حجت هستند و قاعده هم برای جمع بندی اینها داریم و این کل علم اصول است.

حجه السلام صدوق: بهر حال آنها یا قوی هستند و به فلسفه استناد می‌کنند یا عرفی بر خورد می‌کنند (فقیه به فلسفه استناد می‌کند) و به ارتکازات تکیه می‌کنند و عرف ساده را در نظر می‌گیرند. با آن گروه اگر بحث کنیم به مباحث فلسفی کشیده می‌شویم و با این گروه اگر بحث کنیم خیلی اعتنا نمی‌کنند.

(ج): پس باید دید مقدور ، و مانع در اینجا کدام است و مانع را چطور باید رفع کرد.

(س): بنظر می‌رسد یکی از موانع ، بحث حکمت حوزه است که در برخورد با اینها باید وارد هست و باید بشویم.

حجه السلام پیروزمند: بهر حال در بحث اصول ، مخاطب ما فقهاء هستند (نه حکما)

«وَالسَّلَامُ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَةُ اللَّهِ وَبَرَكَاتُهُ»

روش تنظیم فهرست علم اصول فقه احکام حکومتی

جلسه ۲

تاریخ: ۱۳۷۶/۸/۱۰

استاد: حجة الاسلام والمسلمین حسینی الهاشمی

تنظیم: گروه تحقیقات مبنائی

عنوان جلسه: طرح احتمالاتی در تنظیم فهرست علم اصول

فهرست:

- ۱- ضرورت تنظیم فهرست اصول متناسب با ارتکازات حوزه ۳۵
- ۱/۱- شروع بحث از نقاط قوت علم اصول ۳۶
- ۱/۲- ضرورت خروج از عرفیت و اخباریگری ۳۶
- ۱/۳- ضرورت دقت در بحث زمان و مکان ۳۷
- ۲- احتمال تنظیم فهرست اصول از ارائه تعریف جامع اصول ۳۸
- ۲/۱- برداشتهای ذوقی از روایات به دلیل عدم جامعیت تعریف و روش ۳۹
- ۲/۱/۱- کمرنگی ایمان در فلسفه ۴۰
- ۲/۱/۲- شهودی بودن مبادی و منابع در عرفان ۴۰
- ۳- بحثهایی پیرامون نقد علم اصول موجود ۴۱
- ۳/۱- ضرورت نفی هر گونه مطلق گرایی در تعاریف اصول ۴۱
- ۳/۲- نفی هر گونه مطلق گرایی در کارائی ۴۱
- ۳/۳- عدم جامعیت اصولی در سه بعد تعبد ، قاعده مندی تفاهم ۴۲
- ۳/۳/۱- ریشه دار بودن قاعده مندی در فلسفه و منطق ۴۲
- ۳/۳/۲- جایگاه علم در فقه و در فلسفه ۴۲

- ۳/۴ - ضرورت تنظیم نظام موضوعات و عناوین فقه جهت هماهنگی احکام در عمل (نسبت بین خطابات) ۴۳
- ۴- جمع بندی توسط حجه السلام میرباقری..... ۴۵
- ۴/۱ - نقد استناد فهم به عرف (ضرورت تحول در فهم عرفی)..... ۴۵
- ۴/۲ - نقد روش (تحول در مبانی پیدایش فکر)..... ۴۶
- ۴/۳ - نقد بناء عقلا (تحول در فهم عقلا)..... ۴۶
- ۴/۴ - نقد اعتباری و حقیقی علم..... ۴۷
- ۴/۵ - تبعی بودن مفاهیم اعتباری در نظام مطلوب..... ۴۸
- ۵- جمع بندی مجدد در تنظیم فهرست (توسط حجه الاسلام میرباقری)..... ۵۰
- ۵/۱- تحلیل جدید از مبنای حجیت فقه بدهیم که به ارتکازات عرف بر نمی گردد . بلکه به تعبد ، قاعده مندی و تفاهم برمی گردد و بعد نقاط قوت علم اصول را مشخص کنیم (این یک فصل)..... ۵۰
- ۵/۳- ارائه قواعد..... ۵۱
- ۶- طرح احتمال انتزاع - توصیف - ارزش در سه سطح تبعی - تصرفی - محوری..... ۵۱

۱- ضرورت تنظیم فهرست اصول متناسب با ارتکازات حوزه

حجه الاسلام میرباقری: در ادامه بحث مربوط به تنظیم فهرست لازم است هماهنگی و انسجام مطالب مورد دقت قرار گیرد و ضمناً چون موضوع بحث ما علم اصول است و بطور فنی می‌خواهیم وارد بحث اصول بشویم باید مخاطب خودمان را حوزویها قرار بدهیم البته ما باید شرایط درک این مباحث را هم در حوزه فراهم کنیم و الا بطور طبیعی، بعنوان یک بحث نظری، تأثیر این مباحث در حوزه زیاد نیست و در حوزه هم و در قدم اول باید با اهل فن بحث شود یعنی متنی تهیه شود که اگر تصدیق نکنند، تکذیب هم نکنند.

حجه السلام والمسلمین حسینی: یعنی نگوید این ربطی به علم اصول ندارد.

(س): بنابراین به نظر می‌آید که ما مدخل ما، همان علم اصول باشد و از توسعه در علم اصول شروع کنیم و در انتها به بحث ضرورت برسیم. چون فهرست در این سه فصل تنظیم شده یعنی بحث قلمرو دین و قلمرو فقه، و بدنبال آن ضرورت تحول علم اصول برای دستیابی به فقه حکومتی در واقع باید از فصل سوم شروع کنیم که همان ضرورت اصل تحول است.

(ج): برای تنظیم فهرست، دقت بیشتری لازم است. برای مثال فرض کنید مخاطب شما یک طلبه جدی درسخوان است نظیر هم مباحثه ایهای شما که پاس درس حاج میرزا جواد هستند و فرض کنید این افراد نسبت به انقلاب هم حساسیت چندانی ندارند نه اینکه انسان بی تفاوتی باشد یعنی اینکه انسان متعبدی است ولی می‌گوید

(س): می‌گوید در دستگاه نظری، انقلاب موضوعیت ندارد.

(ج): بله او می‌گوید هر چیزی را که دین گفته باشد ما قبول داریم. اما این پیش داری را قبول ندارند که شما بگویید دین در اول کار باید حکومت داشته باشد. دین هر چه گفته است؛ «ان الله سکت عن اشیاء»، یعنی خداوند نخواسته است در دوره غیبت، شما را به دردمر بیندازد و سری که درد نمی‌کند چرا دستمال ببندید. می‌گوید

انسانهای با ورع و باتقوا که ما به تقوای آنها یقین داریم مثل شیخ انصاری و امثالهم چیزی در مورد حکومت نگفته اند و در زمان خودمان هم مثل شیخ محمد علی اراکی، چیزی در رابطه با حکومت نگفته اند پس اگر انقلاب و امام را می بینید آنها را هم ببینید حالا شما چگونه می خواهید با این افراد حرف بزنید و از کجا می خواهید وارد شوید؟

۱/۱- شروع بحث از نقاط قوت علم اصول

(س): آن کلیات فهرستی را که مطرح کردیم برای این دسته از مخاطبین بود که، اول بحث را از نقاط قوت علم اصول شروع کنیم و بحث تعبد، قاعده مندی، تفاهم که جوهره حجیت علم اصول است یعنی حجیت را بجای اینکه به این موضوع برگردانیم که در علم اصول، فهم عرفی قاعده مند می شود به این برگردانیم که مبنای حجیت علم اصول، ایمان، تسلیم، قاعده مندی و تفاهم است و این را خوب توضیح دهیم و بعد تفاوت فقه با علوم حوزوی دیگر از عرفان گفته تا فلسفه، و کلام توضیح داده و روشن کنیم که نقطه قوت فقه نسبت به اینها (از نظر روش) به چه چیزی بر می گردد.

(ج): این خیلی خوب است، بخصوص اگر شما شواهد زیادی که در علم اصول هست را هم ذکر کنید مثلاً در بحث وضع بگویید این بحث را در وضع مطرح کرده اند بهر حال بحث وضع، بحث عرفی عامی نیست وضع و موضوع له را هیچ وقت بقالها نمی گویند.

(س): در قدم اول باید مبنای حجیت را از فهم عرف به تعبد، قاعده مندی و تفاهم برگردانیم و من فکر می کنم در این مورد دیگران هم با ما همراه می شوند.

۱/۲- ضرورت خروج از عرفیت و اخباریگری

(ج): شما شواهد هم زیاد دارید. تمام بحثهای عقلایی آقایان جهت قاعده مند کردن است و حتماً خروج از عرفیت بمعنی اخباریگری است. مهمترین چیزی که شما بعنوان تکیه گاه ورودتان قرار می دهید و مرتباً بعنوان شاهد ذکر می کنید خروج از عرفیت و اخباریگری است؛ اخباری ها هم علم اصول را در حد اینکه لغاتی داریم و بحث ارتکازات و خطابات را به شکل بسیار ساده قبول دارند کسی که عربی بلد نباشد نمی گویند سراغ روایت برود بلکه

عربی را هم به شکل متعارف ، ضروری می‌دانند یعنی ما اگر بسیار دقیق ، دوربین سخنان را روی فاصله بین دقت نظر اصولیین و فقها و توسعه تعدد ، نسبت به اخباریها بیاوریم و این اول کار ما باشد ؛ یعنی ببینیم آیا تعبد ، زمانی که مورد مذاقه عقلی قرار گرفت توسعه یافت یا اینکه خدای ناکرده اباحیگری شده و خلاصه آیا اینجا ، جای دقت است یا نیست (این بحث دوم است)

(س): نظر ما این است که این در یک مرحله بالاجمال توضیح می‌دهیم که مقدمه بحث است . بعد یک مقایسه ای با سایر علوم حوزوی از تفسیر ، عرفان ، کلام ، فلسفه صورت گیرد و ببینیم انیها اجمالاً در روش ، چه تفاوتی با هم دارند .

(ج): تفقهی را که به حجیت می‌رساند بدون مقنن کردن نمی‌شود انجام داد . بحثهایی است که نسبت بین فهم و خطاب را مشخص می‌کند و روی این بحث باید خوب دقت شود.

(س): این مقدمه اول است که پس از آن به مقایسه نقطه قوت علم اصول با روش اخباریین و روشهای تأویلات حسی می‌پردازیم و باز نقطه قوت علم اصول را در این منزلت هم نشان می‌دهیم و این منزلت دوم است ؛ (که در اینجا نظرات روشنفکران و حتی اجتهادی های روشنفکری متداول مطرح می‌شود)

۱/۳- ضرورت دقت در بحث زمان و مکان

(ج): مقدمه سوم دقت در بحث زمان و مکان و ارتباط آن با فقاهاست یعنی همان مباحثی که قبلاً تحت عنوان دینامیزم قرآن مطرح شد که نتیجه آن تأویلات حسی است اگر این را خوب طرح کنیم در حوزه کاملاً استقبال می‌شود به عبارت دیگر بحث زمان و مکان را که دیگران طرح می‌کنند هیچ ربطی با علم اصول ندارد چون یا اصلاً چیزی اضافه نمی‌کند و یا اگر چیزی اضافه کند غیز قابل اعتنا و بدون حجت است.

(س): یعنی نیاز اجتماعی اصل واقع می‌شود ، نیازی که در یک روال اجتماعی تولید شده است

(ج): بله ، احیاناً جهت دنیاپرستی مردم هم تولید شده است.

(س): یعنی جزء موارد انحرافی ، که علم اصول با آن تفاوت دارد همین را ذکر کنیم یا باصطلاح حکومت نیاز بر روش و اجتهاد و مقتضیات زمان را ذکر کنیم این روش هم که ما نیازها را در فهم دین ، اصل قرار دهیم یکی از انحرافات است یا اینکه معرفت‌های حسی را اصل قرار دهیم مثل تئوری قبض و بسط که این هم از انحرافات است .

۲- احتمال تنظیم فهرست اصول از ارائه تعریف جامع اصول

البته اول باید توضیح دهیم که خود علم اصول فقه حکومتی چیست و بعد در ضمن آن بگوییم انحرافات هم که واقع می‌شود متناسب با همین است. در زمینه نقد روش‌های تأویل حسی موجود یک تأویلات پیچیده است و طبقه بندی نیاز را اصل می‌کند و بر اساس آن دین را تفسیر می‌کند ، اگر ما بخواهیم درک این مطلب را برای حوزه ، روشن کنیم باید اول وارد خود فضای علم اصول حکومتی بشویم و بعد توضیح دهیم که آن تأویلاتی که در گذشته بوده مثل قیاس ، علم اصول در مقابل آن می‌ایستاده است ولی علم اصول در برابر این تأویلهای پیچیده خلع سلاح است چون این تأویلات از جایی شکل می‌گیرد که علم اصول نسبت به آن موضع ندارد یعنی موضوع شناسی شروع می‌شود و پیچیدگی این تأویلات متناسب با پیچیدگی موضوع است بنابراین اگر شما تعبدی که بتواند مقابل این تأویلات بایستد تعبد شامل است.

(ج): ارزش مفاهیم انتزاعی بحث خوبی است چون آقایان مفاهیم را به اعتباری و حقیقی ، تقسیم کرده اند و آثار این تقسیم در علم اصول هم ظاهر است و اگر اصول چیست را خوب تشریح کنیم و در این بحث مبانی اصول را مورد دقت قرار دهیم که همان تعبد ، قاعده مند شدن ، و تفاهم اجتماعی است (و لزومی هم ندارد که این سه تا را در اول کار بگوییم بلکه باید این سه تا را در بحث تمام کنیم) آنگاه مشخص می‌گردد که دقت‌های عقلی را که در علم اصولی شده در تقسیمات فلسفی مطرح هست نه در تقسیمات عرفی ، و عرف کاری به اعتباری و حقیقی و این چیز ندارد و اینها مربوط به مذاقات عقلی است.

(س): ما باید این را در مرحله نقد اصول بگذاریم یعنی یک مرحله برای اثبات آن باشد .

(ج): یک مرحله اثبات آن باشد و تفاوت آن با عرفیت اخباریگری و سایر علوم مشخص شود.

۲/۱- برداشتهای ذوقی از روایات به دلیل عدم جامعیت تعریف و روش

(س): و با عرفیت اخباریگری و سایر علومى که اصلاً روش ندارد روشخای تأویلات حسی مثل قیاس و غیره ذکر

شود

(ج): نباید بگوییم روش ندارد باید سعی کنیم برای آنها هم یک روشی ذکر کنیم مثلاً تشابه موضوعی، یک تشابهی است و نمی‌توانیم بگوییم که اصلاً ارزش ندارد بلکه ارزش اثبات حجیت نیست. مثلاً در عرفان، یک ادراکاتی که ذوقی یا شهودی است و قطعاً غیر قاعده مند هم است و البته شاید خیای هم لطیف و دلپسند باشد ولیکن این دلپسند بودن به قاعده مندی ارتباطی ندارد. در شکل اخباریش وقتی انسان به روایتی می‌رسد که می‌گوید حضرت ابراهیم (ع) همه بتها را جز بت بزرگ را خرد کرد و آنهم برای برهان بود و چون برای برهان، بت بزرگ را نگه نداشت در نسل او بعضی از فرزندان مشرک شدند فعلش شررک در آمد؛ حالا ما چگونه این روایت را قبول کنیم در حالیکه آیات قرآن درباره ابراهیم خیلی با احترام برخورد کرده و به نظر می‌آید که کار هدایت حضرت ابراهیم را بعهده گرفته است، حالا این را در روش اخباری می‌شود بعنوان یک سر تلقی کرد، و اما در روش اصولی باید دقت کرد که چگونه می‌توانیم این را جمع کنیم در مکاسب روایتی ذکر شده که «ثمن العذر سحت، لا بأس ببيع العذره» خوب شیخ چقدر روی این دقت دارد که حتماً به نحوی اینها را جمع کند که هر دو درست باشند و فوراً به صورت عرفی درباره آنها نظر نمی‌دهد. در حالیکه در شیوه اخباری فوراً یک سری را در رابطه با این روایت ذکر می‌کند و رد می‌شود و این صحیح نیست. البته ممکن است در موعظه حسنه کاربرد داشته باشد و نمی‌خواهیم بگوییم موعظه حسنه خوب نیست. ولی اینکه بتوانیم در روز ماه رمضان نسبت بدهیم و بگوییم یک کاری که منشأ پیدایش شرک بود از دست یک پیغمبر اولولعزمی که خلیل الرحمن هم هست صادر شد این مطلب، نمی‌شود

(س): حتماً توبه هم صورت نگرفته است و الا محو می‌شده است.

(ج): خوب چیزی درباره اینکه حضرت از اینکار کرده باشد ذکر نشده است. بهرحال باید درباره روش ذوقی و

شهودی دقت کرد و البته در مورد روش شهودی، امکان دارد خیلی از عرفا ناراحت شوند اما ما نمی‌خواهیم شهود را

انکار کنیم ولی باید مقنن شود. شکی نداریم که شهود هست ولی باید مقنن شود. روایاتی که درباره خواب هست و تمام روایات مربوط به امور روحی، از خواب که ساده ترین امور روحی است تا معاینات، همگی را قبول داریم ولیکن چگونه مقنن و هماهنگ شود که به تفاهم اجتماعی و حجیت برسد و انسان بتواند بگوید در این زمان، درباره این مطلب بلوغ سعی انجام شده است. این نوع قوت‌های اصول را که ذکر می‌کنیم همگی برای این است که حجیت را مقنن کنند و در بین خود آنها هم دعوی حجیت هست و کسی نیست که بگوید من کاری به حجیت ندارم ولی حجیت را مقنن نمی‌کنند و به تفاهم اجتماعی نمی‌رسانند.

(س): یعنی بحث ما روشی است و روش اصول در یک قسمت در مقابل قیاس تأویلات حسی است و یک قسمت هم در مقابل تأویلات روحی و عرفانی است.

۲/۱/۱- کمرنگی ایمان در فلسفه

باید بحث کنیم که به لحاظ منابع و مبادی، چه تفاوتی دارند؟

(ج): یعنی نه ساده نگری اخباریین را می‌پذیرد و نه مذاقات علمای حسی و روحی را می‌پذیرد.

(س): مثلاً در فلسفه، اصل مبادی، عقلانی است و تأثیر ایمان در فلسفه، بحث دیگری است که تأثیر آن غیر مستقیم است و ایمان فلاسفه مسلمین در مباحث فلسفی ناخود آگاه اثر داشته و سیر را به این سمت می‌برند که نتایج ایمانی خودشان را اثبات کنند ولی به لحاظ مبادی و منابع و روش عقلی بودند.

۲/۱/۲- شهودی بودن مبادی و منابع در عرفان

در عرفان به لحاظ مبادی و منابع، شهودی است و باز هم ایمان در آن اثر داشته و لذا مکاشفات مؤمنین غیر از مکاشفات غیر مؤمنین است ولی تبعیت وحی در آن به شکل قاعده مند نبوده است. در کلام هم به لحاظ مبادی از هر دو استفاده شده یعنی عقل و نقل را با هم می‌آورند، البته به یک معنا عقل را تابع نقل می‌دانند ولی این تبعیت قاعده مند نیست و غیر از امور مربوط به باب علم اصول و فقه است، در اخلاق هم، کلیاتش از عقل عملی گرفته شده که مربوط به حکمت یونان است.

(ج): اینها را برای تطبیق هم می‌توانیم بعنوان شاهد بیاوریم .

(س): تفسیر هم همین طور است ، تفسیر هم قاعده مند نیست یعنی تفسیر ادبی یا تفسیر روایی غیر قاعده مند است که فقط نقل روایت است.

(ج): الان چرا این همه به فخر رازی احترام می‌گذارند من که هر جا می‌شنوم، ناراحت می‌شوم که چرا با اهمیت ذکر می‌کنند او چه چیزی گفته که این مقدار بزرگش می‌کنید و کنار دست شیعه ها می‌گذارید . البته شاید برای ذکر مثال خوب باشد.

۳- بحثهایی پیرامون نقد علم اصول موجود

(س): اگر این دو فصل تمام شود در فصل سوم باید به نقد علم اصول موجود پردازیم.

(ج): یعنی تواناییهای آن را ذکر کنیم و بگوییم این شایستگی و این تواناییها را دارد.

۳/۱- ضرورت نفی هر گونه مطلق گرایی در تعاریف اصول

آیا مبادی این مسئله مطلق است یعنی از قبیل خود وحی است یا اینکه نه ، فکر بشری است و باید مرتباً تکمیل شود چون مطلق تنها علم حضرت حق است و وحی که از جانب اوست

۳/۲- نفی هر گونه مطلق گرایی در کارائی

از همین جا که می‌خواهیم کسی چیز مطلق نمی‌آورد مقدمه ای بعنوان ارزش مفاهیم انتزاعی ذکر کنیم و کارآیی آنرا در همین جا بگوییم . که اگر نام نباشد اصلاً نمی‌شود تفاهم کرد و نام در سطح مفاهیم عقلی را بیان کنیم و قضایی که این نامها می‌شود چون این تعاریف و احکام قضا دارد؛ نامها ، مقدماتی هستند که به تعریفها می‌انجامند و تعریفها هم به احکام می‌انجامند و حتماً کاربرد دارد ولی کارآیی آن دامنه دارد و هرگز نمی‌شود کارآیی اش را مطلق دانست.

مفاهیم اعتباری و مفاهیم حقیقی را در این فصل ، باید مورد دقت قرار بدهیم ، لذا این نوع تقسیم بندی که آیا فهم ما ممکن است حقیق باشد یا اینکه فهم انتزاعی مراتبی دارد؟ لکن اینگونه نیست که به اطلاق برسیم بگوییم کسی درباره اش دقت نکند . و تعریفش و حکمتش را دقیقتر نکند.

۳/۳- عدم جامعیت اصولی در سه بعد تعبد ، قاعده مندی تفاهم

(س): آن چیزی که در نقد مورد نظرمان است اینکه بگوییم اساس علم اصول بر این سه مطلب: تعبد ، قاعده مندی و تفاهم اجتماعی استوار است.

۳/۳/۱- ریشه دار بودن قاعده مندی در فلسفه و منطق

(ج): حتماً قاعده مندی به فلسفه برخورد میکند ؛ قاعده مندی بودن منطق و فلسفه نمی شود .

(س): بعد نظر ما این بود که بگوییم این قاعده مندی از یقین شروع شده است و بعد یقین دو شاخه پیدا کرده

است ۱- یقین به منابع در علم اصول همان کتاب و سنت است

۳/۳/۲- جایگاه علم در فقه و در فلسفه

ضمناً باید این توضیح دهیم که عقل در فقه ، در عرض کتاب و سنت نیست

(ج): در فقه نیست ولی در فلسفه هست .

(س): حالا در علم اصول مورد نظر ماست که نیست اگر چه از منابع شمرده شده ولی مدرکی ندارد که واقعاً در

عرض آن دوتا باشد و ما مستقلات عقلی که فقه به آن استناد شده باشد واقعاً نداریم ؛ هر چه هست از لوازم عقلیه است.

(ج): در فلسفه که دارید!

(س): بحث در علم اصول است نه فلسفه ، بحث دیگر درباره یقینهایی است که به دلالت این منابع ، ختم می شود.

(ج): اگر برائت عقلی باشد چگونه این را تفسیر می کنید !؟

(س): معمولاً در برائت عقلیه تردید است بر طبق آن داریم که خودش مستقلاً در فقه موضوع نیست ، یعنی «رفع

مالا یعملون» داریم و احتیاجی به «قبیح عقاب بلا بیان» نداریم؛ بعنوان یک منبع مستقل ، یک مورد نمی بینیم که بگویند

«للعقل» ؛ بله ممکن است که بعنوان مؤید در آخر کار بیاورند ولی ممکن نیست که فقیه به استناد عقل یک فتوا بدهد.

(ج): حالا اگر کسی بگوید «اما العقل» خیلی داریم ؛ می گویند «بالادله الا ربعه» و بعد هم «اما العقل» را می آورند .

(س): اما اگر عقل بعنوان یک منبع بود مثل اینکه به یک خبر واحد فتوا می‌دهند آیا نباید فقیه به استناد عقل ، در یک جا فتوا بدهد؟! و بگوید بدلیل عقلی ؛ نه در اخباریها و نه در مجتهدین نیست ، یعنی امور عقلائییه و ماور عقلی ، مبنای دلالت است یعنی یقینی که در علم اصول باب دلالت قاعده مند شده ، یقین نسبت به ارتکازات ، امور عقلائییه و عقلیه است ، البته در باب منابع ، بحثی نداریم و منابع را نقد نمی‌کنیم و از نظر ما هم منبع جز کتاب و سنت ، چیز دیگری نیست.

(ج): از نظر ما که قطعاً نیست ، یعنی وحی است و کتاب سنت به وحی و تراجم وحی باز می‌گردد.

(س): بنابراین منبع فقه موجود هم وحی است و منبعی غیر از وحی در فقه شیعه نیست اما نقطه ضعف آن در یقینهای است که درباب فهم وحی.

(ج):فهم و تطبیق.

(س): یکی از این نقطه ضعف ها است که باید در سه حوزه آن را نقد کنیم: حوزه ارتکازات بناء عقلا و احکام عقلی حجیت آن را زیر سؤال ببریم البته از مداخلی که آنها اثبات می‌کنند اما عقل را نیم شود چون عقل را به یقین لوازم خطاب بر می‌گردانند ما همین را معتقدیم و نقد هم نم‌کنیم و تنها محدوده اش را نقد می‌کنیم و اصل آن را نقد نمی‌کنیم که یقین به لوازم خطاب حجیت نیست.

۳/۴ - ضرورت تنظیم نظام موضوعات و عناوین فقه جهت هماهنگی احکام در عمل (نسبت بین

خطابات)

(ج): در همین جا یک دقتی کنید. درست است که اصل آن حجیت نیست ولی اینکه اگر شما نظام یقین نداشته باشید یعنی قدرت مقنن کردن شما نتواند نسبت بین ذهنتان درشت شود به عنوان مثال به شما می‌گوید گوسفندها در منال ضایع می‌شوند و زیر خاکم می‌کنند شما خودتان بکشید و خال آینه نض است که آنرا بکشید و یا می‌روند این همه انسان های فقیر که زیر سایه بان نشستند که بود، آن طرف چادر ایرانی ها است و وضع آنها هم خوب است یعنی میوه و خوراکشان و همه چیزهایشان رو به راه است این طرف آن آقا می‌آید و حاجی ها را می‌بیند که برای کیسه های

آبی که رتاب می‌کنند چگونه صف می‌کشند و توی سر و کله هم می‌زنند خلاصه یک عده از اینها فقیر هستند در حالی که می‌شود ذبح کرد و امکاناتی را فراهم کرد که حتی در همان جا طبخ شود و به اینها برسد یعنی شما اگر ماشین پوست کنی و ماشین طبخ را درست کنید آنجا می‌شود این گوشتها را طبخ کرد و به اینها رساند نه اینکه کنسرو کنید و برای سال بعد نگهداری کنید. می‌شود اینها را طعام کرد و در کنار خرج های عظیمی آنجا انجام می‌گیرد اینکه در آنجا اینها را زیر خاک می‌کنند جای تعجب دارد البته اگر شما در آنجا دولت اسلامی نداشتید و قدرت دخالت در امور نداشتید و نیم شد سفارش کنید که پوست کردن، قطعه قطعه کردن، حرفی را زد ولی وقتی امکان آن هست که بگویید یک گروه صنعتی روی آن فکر می‌کند اگر بلافاصله راه های مناسب پیدا نشود؟! شما وضع موجود را تمام شده می‌گیرید و بعد هم نظر می‌دهید.

قصد من این است که چه نسبتی بین موضوعات مثل ماشین صنعتی که گفتم و بین احکام است و در مثال های دیگری که می‌گویند آیا بی حجابی صحیح است حتی در بعضی از فرمایش ها نسبت داده اند که اگر زنها از اینکه به آنها دست ندهید ناراحت می‌شوند اجازه داده اند که به آنها دست بدهید یعنی اینکه کم کم هم رنگ آنها بشوید نه اینکه تندی کنید، این نسبتهایی که الان در احکام دارید اینها انقلابی بار بیایند بهتر است یا اینکه باسواد بار بیایند این خودش یکی صحبتی است که موضع بگیرد یا نه همان طور که کمونیستها می‌گفتند که رشد در موضع گیری است و اگر درگیری بشود طرف روی نظر خودش متعصب می‌گردد یا به معنای دیگر کینه و بغض پیدا می‌کند البته کاری به حرف کمونیستها نداریم ولی اینکه تحقیق شود که قضیه در نزد شرع چگونه است و کجا باید نرم برخورد کرد و کجا باید سخت گرفت؟ اگر بخواهید یقین را به این نحو بیاورید یعنی ما بگوییم این موضوع مستقل از سایر عناوین چگونه است و از بالا بیاییم تا آخر کار تا تطبیق بررسی کنیم یک گونه حرف می‌زنیم اما اگر از اول گفتیم که این خطاب نسبتش به سایر خطابات و سایر عناوین شارع چیست و چه درجه از اهمیت را در نزد شارع دارد، و روی این «چه درجه اهمیت دارد»، اهتمام بورزیم تا به حجیت برسائیم البته شکی ندارد که ممکن است ما به بعضی از امور

برسیم که اهمیت آن نزد شارع کم باشد مثل مستحبات و مکروهات که در تراجم هم به نفع آن چیزی که اولی هست حذف می‌گردد و هیچ‌گونه مشکلی هم ندارد ولی آیا این گونه هست یا چیز دیگری است.

۳/۵ - ضرورت تنظیم نظام موضوعات مبتلا به اجتماعی پس مشخص شد که این احکام نظام دارد و نسبت آنها هم روشن شد و حالا باید به سراغ موضوعات برویم و ببینیم نظام موضوعاتی که مبتلای به آن هستیم چیست و موضوع کدام حکم می‌تواند واقع شود؟ اگر در مورد این مطالب دقت نکنیم آن هم دقتی کمه در اصول شده در اینجا یک معنی هدر می‌رود یعنی بازی چه دست کسی می‌شویم که برای ما حادثه آفریده است.

۴- جمع بندی توسط ججهخ السلام میرباقری

جمع بندی اجمالی بحث چنین است که ما نقاط قوت را علم اصول موجود را بگوییم و تفاوتش را با علوم اسلامی دیگر یعنی تفاوتش در فقه با سایر علوم را بگوییم و آن وقت وارد همین سه اصل بشویم که علم اصول تعبد و قاعده مندی و تفاهم داشته است و بعد شروع کنیم به اینکه قاعده مندی را در علم اصول موجود ذکر کنیم و بگوییم مبنای آن تعبد است یعنی می‌خواهد به حجیت برساند و بعد هم درباره قاعده مندی بگوییم در علم اصول از حجیت یقین شروع شده و بعد حجیت یقین مصداقی شده و مصداقش در منابع حجیت به وحی رسده و در روش فهم هم حجیت این دو تا به روشی که آقایان اثبات می‌کنند را انکار کنیم یعنی عرف مخاطب را براساس ادله ای که آقایان اثبات می‌کنند مطلقاً حجیت آن را انکار می‌کنیم.

(ج): حداقل این است که ضعیف است و استناد به آن مستقل نیست و آن کاری است که اخباریین می‌کردند.

۴/۱ - نقد استناد فهم به عرف (ضرورت تحول در فهم عرفی)

(س): منظورم ای است که از اول ادله آقایان را انکار کنیم و بگوییم این ادله حجیت ارتکازات زمان شارع را اثبات نمی‌کنند به خاطر اینکه آن ارتکازات به هیچ وجه در دست ما نیست این روش هم ما را به آن ارتکازات نمی‌رساند اگر روشی برای رسیدن به آن ارتکازات باشد یک روش محاسبه احتمالات است که به یک منطق ریاضی می‌خواهد.

(ج): حداقل روش نیست.

(س): یعنی اینکه ما به لغت یا به ذهن خودمان یا به فرهنگ جامع موجود رجوع کنیم و بعد بگوییم همین را می‌فهمیدند بله الان آن در جاکه شناسی امکان دارد یک تحلیلی بکنند و بگویند این قوم، از این نوشته، این را می‌فهمیدند و یک علامتی برای دو هزار سال یا سه هزار سال قبل باشد و آن را بخوانند ولی اینکه به روش شما نیست و شما انگونه عمل نمی‌کنید شما ارتکازات خودتان را می‌گیرید و به عرف هزار و چهارصد سال قبل نسبت می‌دهیم و گوییم این مبنا و روش شما روش رسیدن به آن نیست.

۴/۲ نقد روش (تحول در مبانی پیدایش فکر)

در یک مرحله هم باید نقد کنیم که این روش ارتکازات عرفی را هم درست نمی‌کند چون قاعده مندی است و این قواعد تأسیسی است یعنی همین مرحله ای که گفتید این مذاقه عقلی است نه اینکه فهم عرفی باشد. این دو مرحله را در نقد ادبیات بگوییم.

(ج): از این دو تا اولی را مقدم قرار بدهید یعنی قبل از اینکه عرف را نقد کنیم بگویید که این مذاقات عقلی عرفی نیست و بعد که معلوم شود که اکثر اکابر اصولیین در این موارد مذاقات عقلی خاصی داشته اند که کار عرفی نیست نمی‌دانند حالا آیا واقعاً توانسته اند کار عرف را به حجیت برسانند. پ

(س): یعنی بر فرض اینکه که عرف مخاطب حجت باشد شما با این روش نمی‌توانید عمل کنید این را هم بایسد جدی بگیریم تا اینکه این مبنا نقد بشود.

۴/۳ نقد بناء عقلا (تحول در فهم عقلا)

بعد در بنای عقلائی که حجیت را اثبات می‌کند امضایی تمام می‌کنید و اصل اینکه حجیت امضایی است یا نه که گفتیم نمی‌تواند مطلقاً امضایی باشد.

(ج): آن بنای که آقایان روی آن دعوا می‌کنند عقلائی فعلی نیست یک ارتکازات برای خواننده علم اصول به وجود می‌آید یعنی «اذا امکر المولی بهعبده» الات وجود ندارد.

(س): یعنی تحول بنمای عقلا و فهم عقلایی از خطابات را اثبات می‌کنند و همانطور که تحول زمان اثبات می‌شود تحول بناء که اولاً حجیت بنای عقلای آن زمان به کجا بر می‌گردد؟ اینکه اصلش نمی‌تواند امضاء باشد و شما گفتید حجیت زباتن و بنای عقلا مطلقاً نمی‌تواند امضایی باشد و یک مقداش ضرورتاً مشخص می‌شود یعنی در مرحله تبعی نمی‌شود امضاء نکنند نه اینکه چون دلیل امضاء داریم. این نکته است.

نکته دوم اینکه در عقل قابل دسترس نیست درست است شما می‌گویید عقل مقید به زمان نیست و لذا در عقل، این اشکال نمی‌آید ولی بنای عقلا و زبان هر دو دستخوش تحول است و شما طریقی برای اثبات عقلای آن زمان ندارید.

(ج): بعد به سراغ عقل برمی‌گردیم چون ادراک عقل نسبت به امور تکامل پیدا می‌ند یعنی ما نمی‌گوییم عقل در روش، حجیت ندارد اما حتماً درک آن رشد می‌کند اینکه مفاهیم اعتباری یا انتزاعی چگونه است و یا اینکه مفاهیم حقیقی چگونه است و هیچ وقت تغییر نمی‌کنند این طور نیست و تغییر می‌کند اصلاً قضاوت شما درباره وجود تغییر پیدا کرده اینکه اصیل چه چیزی هست نمی‌شود گفت که تغییر پیدا نکرده بلکه تغییر کرده است آیا مفاهیم انتزاعی ارزش و احترامی که دارد و ما هم قبول داریم میدان آن تا کجاست آیا تا میدان تصرف و دیدن نسبت بین امور است و یا اینکه آن اصلاً کار عقلی نیست؟

(س): صحبت از من همین است که تا این مرحله نقد می‌کنیم ببینیم یک نقد عمیق تری داریم که شما گفتید فرهنگ فلسفه را در علم اصول نشان بدهیم که آن بحث خیلی عمیق می‌شود.

حجه السلام صدوق: اینها را سه قسمت کردیم و گفتیم بناء عقلا و لوازم عقلی حالا در در لوازم عقلی چه می‌گوییم؟

حجه السلام میرباقری: در لوازم عقلی همین را می‌گوییم که شما لوازم عقلی را انتزاعی نگاه می‌کنید.

ضمناً این فرق می‌کند با اینکه ما بحث را در مبانی ببریم و گوئیم که شما اصلاً بحث اعتباری یا حقیقی ندارید و از اول بحث اعتباری یا حقیقی باطل است .

حجه الاسلام والمسلمین حسینی: نه حجیت اش چه هست. سؤال می‌کنیم که حجیت اینها آیا به صورت مطلق تمام می‌شود و انحصاری است؟ ما نمی‌گوییم باطل است ما می‌گوییم اینها هست ولی آیا چیزی به آن اضافه می‌شود آیا انحصاری است؟ یعنی آیا اطلاق دارد و اطلاق حجیت در تکامل به همین جا است یا اینکه خیر به اینها است و ما مفاهیم اعتباری داریم مفاهیم حقیقی هم داریم و مفاهیم دیگری هم می‌توانیم داشته باشیم و خلاصه دسته بندی‌ها یک اضافاتی هم پیدا می‌کند اینکه می‌گوییم انحصار دارد به کجا برمی‌گردد؟ آیا به وحی این مسئله قابل مذاقه است یا نه؟ چرا این انحصار را مسلم کنیم ، باید انحصارش را بشکنید.

حجه الاسلام پیروزمند: انحصار چه چیزی؟

حجه الاسلام حسینی: انحصار قضاوت عقل یعنی در یک زمان بوده که مفاهیم دو دسته بوده اند آیا می‌شود شخصی دقت کند و احیاناً بگوید که سه دسته هستند البته یک وقتی می‌گوئید که وحی گفته اینها دو دسته هستند و به حجیت می‌رسید. یک وقت می‌گویید عقل گفته است می‌گوییم ، مرتباً می‌تواند درباره مبادی تا مقاصدش دقت کند. حجه السلام میرباقری: نظر من این بود که ما بحثی عمیق تر از اینها داریم که حضرتعالی یک بار می‌فرمائید که آقایان مفاهیم عملی را اعتباری می‌دانند .

۴/۵- تبعی بودن مفاهیم اعتباری در نظام مطلوب

حجه الاسلام والمسلمین حسینی: بله ، خوب ما این را در شکل پایین هم قبول داریم که اعتباری باشد یعنی در حد نامگذاری و احکام نام ولی در حد تصرف و حد محور که تولی است محال است که این حرفها اعتباری باشد ، در حد پایین دلالت‌های انتزاعی و نامگذاری عیبی ندارد که اعتباری باشد . یعنی قرارداد در حد نازل مثل اینکه شما شاخصه می‌دهید که ما ببینیم چند ورق کاغذ است ، هم کلمه ورق و هم کلمه کاغذ داریم ، ورق نام این قطعه A4 است و کاغذ هم جسمی است با این خصوصیات که احیاناً نام آن عوض می‌شود عوض کرد.

بعد هم احکام می‌تواند تعریف داشته باشد ، حکم داشته باشد ، و انتزاع تا آخر کار می‌تواند جلو برد. و آنرا لازم هم دارید اما اینها ابدأ دخالتی در کار آمدی ندارد ، و در تعیین و تنظیم ارزش ، دخالتی ندارد اینها ابزار تبعی است ابزاری که شما برای نازل ساختن آن مطلبی که تمام هست بکار می‌گیرید و می‌رسید به آنجایی که دیگر به اشیاء تبعی ، ولی اینکه کاغذ چه نوع کارآیی دارد؟ هیچ ربطی به این قضیه ندارد کاغذ برای هدف من خوب است یا بد ، این ربطی به این حرفها ندارد یعنی وقتی به توصیف و ارزش می‌رسد از اعتبار حتماً خارج می‌شود.

(س): در آن جا آقایان نمی‌گویند اعتباری است.

(ج): اگر بگویند یعنی منزلت و نظام احکام لازم است که البته در توصیف و ارزش منزلت و نظام نمی‌تواند از مفاهیم اعتباری استفاده کند . در آن جا باید با مفاهیمی صحبت کنید که بتوانید نسبت بین آنها را ببینید و توصیف کنید و نسبتش را با تعبد ببینید تا بتواند ارزشش را ملاحظه کند. خوب حالا آیا اصلاً لازم است که دنبال این تعاریف احکام تصرفی و بعد محوری برویم؟ البته اگر بنا است درباره این امور فتوی بدهیم باید سراغ این مبنا برویم یعنی وقتی می‌گویید که گوسفند را آنجا (منی) نکشید ، سراغ این امور رفته اید و وقتی می‌گویید در خارج از کشور عیبی ندارد که بی حجاب بشوید سراغ این امور رفته اید اگر موضوعی را که می‌خواهید درباره اش فتوا بدهید موضوعی است که نسبت بین امور را می‌سنجد و حکم می‌کند ، از امور انتزاعی خروج موضوعی دارد و در توصیف و در ارزش وارد شده و بدیهی است که این فتوای دیگری را می‌خواهد . این هم نظام احکام می‌خواهد و هم نظام موضوعات می‌خواهد تا بتوان نسبت بینش را بیان کرد.

(س): اگر ما بتوانیم یک نقطه قوتی برای علم اصول بگوئیم و بعد بگوئیم نقطه قوتش به قاعده مندی تعبد است .

بعد بگوئیم از یقین شروع شده و یقین این شعب را پیدا کرده و بعد آنرا در باب روش فهم منابع نقد کنیم و بناء عقلایش و ارتکازاتش و ادراکات عقلی اش را نقد کنیم . و بعد یک بناء جدیدی بگذاریم،

حجه الاسلام پیروزمند: و از نو مبنای حجیت را نقد کنیم.

حجه الاسلام میرباقری: یعنی از اول شروع کنیم وارد مبادی شویم که یقین حجیت اش به کجا برمی گردد مطلقاً

حجیت است یا یقین مقنن حجیت است؟ اگر یقین مقنن حجیت است یقین انتزاعی و یا نظام یقین باید پیدا شود؟

حجه الاسلام والمسلمین حسینی: در نظام یقین یقینهای که نسبت به انتزاع است یعنی احکام انتزاعی در جای

خودش صحیح است. یقینهای بالاتر از آن توصیفی است و یقین بالاتر که حکم به ارزش می کند (عندالله تبارک و

تعالی) این سه مرتبه را اگر بخواهید دخالت در امور اجتماعی بکنید حتماً لازم دارید، در این صورت مقدمه خوبی

بیان شده و ضرورت را خیلی قوی تمام کرده اید.

(س): آن وقت وارد بشویم. به این ۳ مسئله ای نقد کرده بودیم از اول بنای خودمان را در آن بگوییم که ما هم

ارتکاز را قبول داریم، بناء عقلا و ادراکات عقلیه را هم قبول داریم...

اما از نظر ما دلیل حجیتش امضایی نیست. دلیل حجیتش بر می گردد به اینکه اینها ابزار تفاهمند، و نمی توان گفت

چون امضا شده اند. امکان نداشت که امضا نشود.

(ج): یعنی ارتباط قطع می شد.

(س): یعنی یک سطح از آن را می توان گفت امضایی است اما مطلق اش امضایی نیست بعد سطوح برایش مشخص

کنیم و بگوییم یک سطح تبعی دارد که در سطح تبعی اش همان زبان عرف معتبر است. بعد سطوح بعدی فهم باید

قاعده مند بشود یعنی ۳ سطح برایش مطرح بکنیم در بناء عقلاء، ادراکات عقلی و زبان.

(ج): که در سه سطح اینها می توان انتزاعی بحث کرد و توصیفی و یا مجموعه نگری و ارزشی و یا محوری ذکر

کرد.

۵- جمع بندی مجدد در تنظیم فهرست (توسط حجه الاسلام میرباقری)

آیا اصل اینرا حضرتعالی صلاح می دانید که ما:

۱/۵- تحلیل جدید از مبنای حجیت فقه بدهیم که به ارتکازات عرف بر نمی گردد. بلکه به تعبد، قاعده

مندی و تفاهم برمی گردد و بعد نقاط قوت علم اصول را مشخص کنیم (این یک فصل).

۵/۲- تحلیل از علم اصول بر اساس سه اصل بر اساس همان تعبد ، قاعده مندی و تفاهم را ذکر کنیم و حجیت یقین و مصادیقش در علم اصول را بیان کنیم و یک دسته بندی کلی برای علم اصول از تنظیم حجیت یقین تا آن شعباتی که گفته شد ارائه کنیم و به دنبال آن نقد مصادیق یقینی که آقایان در مرحله کشف دلالات (نه نسبت به منابع) بر آن تکیه کردند داشته باشیم.

۵/۳- ارائه قواعد

در مرحله سوم تحلیل جدید در مبنای حجیت یقین تا همان بناء عقلا و ارتکازات ذکر کنیم ، این ۳ سطح را اگر صلاح بدانید برای فهرست مبان قرار بدهیم .

ع- طرح احتمال انتزاع - توصیف - ارزش در سه سطح تبعی - تصرفی - محوری

حجه الاسلام والمسلمین حسینی: به ذهن می‌رسد این قسمتی که الان اشاره شد انتزاع و توصیف و لرزش هر سه مرحله در سطح تبعی و تصرفی و محوری هست ولی ظهور ارزش در انتزاع خیلی کمرنگ است و توصیف در آن رنگ بیشتری دارد آن چیزی که در آن اصلی است جدا دیدن و بریده دیدن اینهاست (هم در تعریف هم در حکم) در توصیف ناچار است مجموعه نگری را بیاورد (یعنی به اصطلاح مقدار کمی ۴ متعلق به نسبت بین امور را دیدن است و در بحث تولی ولایت ۴ آن مال ارزش است) پس مفاهیم انتزاعی خالی از ارزش بصورت مطلق نیستند ولی ارزش در آن خیلی کم رنگ است. توصیف هم در اینها ضعیف است . بیشترین چیزی که در آنها هست ، جدا کردن امور است و احکام آنها هم جدای از همدیگر است ، نظام تنظیم و احکامشان هم به اصطلاح طولی محض است . اصلاً معنای عرضی و نسبت بین اینها نیست. حتی نسبتی را هم که معرفی می‌کنند باز چنین است .

حجه الاسلام میرباقری: اگر چنین باشد اصلاً حجیت پیدا می‌کند؟ در هیچ منزلت دیگری حجیت نیست؟

حجه الاسلام والمسلمین حسینی: حجیتی را که آنها دارند در سطح تبعی است و برای همان نامگذاری و تعریف نسبت به نامها و احکام همان سطح است و خیلی هم پایین تر است و حق هم ندارند آنها در معارف بالا نظر بدهند .

و نظرهایی هم که درباره معارف بالا می‌دهند از میدانشان خروج موضوعی دارد. مثل این که درباره قیامت نظر بدهد. به او چه ربطی دارد که بخواهد نظر بدهد.

«وَالسَّلَامُ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَةُ اللَّهِ وَبَرَكَاتُهُ»

روش تنظیم فهرست علم اصول فقه احکام حکومتی

جلسه ۳

تاریخ: ۱۳۷۶/۸/۱۲

استاد: حجة الاسلام والمسلمین حسینی الهاشمی

تنظیم: گروه تحقیقات مبنائی

عنوان جلسه: مراحل تنظیم فهرست علم اصول

فهرست:

۱ - مبنای تنظیم فهرست علم اصول.....	۵۵
۱ / ۱ - تفاهم و هماهنگی درونی.....	۵۵
۱ / ۲ - تفاهم با حوزه و عالمان حوزوی.....	۵۵
۲ - مراحل تنظیم فهرست.....	۵۵
۲ / ۱ - مرحله اول: مقایسه روشها.....	۵۵
۲ / ۲ - مرحله دوم: نقد و بررسی حجیت علم اصول.....	۵۶
۲ / ۲ / ۱ - تبیین معنای عرف به عنوان مبنای حجیت علم اصول.....	۵۶
۲ / ۲ / ۱ / ۱ - بررسی انسابات عرفی در سه سطح دلالت تصویریه به تفهیمی و تصدیقی.....	۵۶
۲ / ۲ / ۲ - عرفی نبودن (عرف عام) قواعد اصولی (بناء عقلاء و ملازمات عقلیه).....	۵۶
۲ / ۲ / ۳ - بازگشت مبنای حجیت علم اصول به قاعده مند و متقن کردن تعبّد.....	۵۷
۲ / ۳ - مرحله سوم: نقد مباحث علم اصول.....	۵۷
۲ / ۳ / ۱ - نتیجه نهایی سه مرحله اثبات عدم انحصار حجیت به قواعد اصولی موجود.....	۵۷
۲ / ۴ - مرحله چهارم: حجیت یقین و نقد آن.....	۵۷
۲ / ۴ / ۱ - یاز و کار نقد مباحث حجیت یقین.....	۵۸
۲ / ۴ / ۱ / ۱ - صغرای استدلال حجیت یقین.....	۵۸
۲ / ۴ / ۱ / ۲ - کبرای استدلال حجیت یقین.....	۵۸

- ۵۸..... ارتباط هست و باید در ادراکات اعتباری ۲ / ۴ / ۱ / ۲ / ۱
- ۵۹..... رابطه باید و هست و نقش و اراده و اختیار در آن ۲ / ۴ / ۱ / ۲ / ۲
- ۶۰..... جایگاه و کارآیی مفاهیم انتزاعی ۲ / ۴ / ۱ / ۲ / ۳
- ۶۰..... نقد کبرای استدلال حجیت یقین ۲ / ۴ / ۱ / ۳
- ۶۱..... نقد صغرای استدلال حجیت یقین ۲ / ۴ / ۱ / ۴
- ۶۱..... مرحله پنجم: طرح مبانی نو در علم اصول ۲ / ۵
- ۶۲..... طرح بحث یقین اجتماعی و حکم حکومتی ۲ / ۵ / ۱
- ۶۲..... تعریف جدی حجیت ۲ / ۵ / ۲
- ۶۲..... ضرورت تبیین معنای یقین ۲ / ۵ / ۳
- ۶۳..... بطلان نظریه بدیهی بودن معنای یقین ۲ / ۵ / ۳ / ۱
- ۶۵..... لوازم شرح الاسمی معنا کردن یقین ۲ / ۵ / ۳ / ۲
- ۶۶..... درک وجدانی یقین و نفی اختیار ۲ / ۵ / ۳ / ۳
- ۶۷..... تفکیک اثر علمی و اثر عملی یقین ۲ / ۵ / ۳ / ۴
- ۶۸..... حاکمیت اختیار بر اثر عملی یقین ۲ / ۵ / ۳ / ۵
- ۶۸..... ضرورت تبدیل شدن یقین به نظام و محور داشتن این نظام ۲ / ۵ / ۳ / ۶
- ۶۹..... مراتب در نظام یقین ۲ / ۵ / ۳ / ۷

۱ - مبنای تنظیم فهرست علم اصول

حجة الاسلام و المسلمین میرباقری: فهرستی که ما در نظر گرفته ایم و با دوستان به این نتیجه رسیده ایم که ابتدا این مباحث جمع بندی شده و یک فهرست منظم و منسجم برای هماهنگی ذهن خود دوستان ارائه شود و این اولین گذض از تنظیم این فهرست است اما در عین حال این فهرست می تواند غرض دیگری را نیز تأمین کند و آن عبارت از تفاهم با آقایانی است که خارج از مجموعه فرهنگستان هستند و در این زمینه همان صحبت شما بهترین نظریه است که ما غرض را تفاهم با فقهای حوزه قرار دهیم چون موضوع بحث ما علم اصول است، نه کلام.

حجة الاسلام و المسلمین حسینی: یعنی در حقیقت کلام می تواند مبتلا به دانشگاه هم باشد و لکن علم اصول فقط مبتلا به حوزه است.

حجة الاسلام میرباقری: البته مبانی کلامی علم اصول در دانشگاه مطرح و در مورد آن بحث شده ولی خود علم اصول اصولاً یک بحث حوزوی است.

۱ / ۱ - تفاهم و هماهنگی درونی

بنابراین ما بر اساس این دو مبنا فهرست را تنظیم می کنیم اول: تنظیم فهرست برای مجموعه صحبت هایی که مطرح شده تا یک انسجام ذهنی و تفاهم و هماهنگی برای خود دوستان پیدا شود.

۱ / ۲ - تفاهم با حوزه و عالمان حوزوی

دوم: برای اینکه این فهرست یک مدخل برای تفاهم با حوزه و عالمان به علوم حوزوی باشد.

۲ - مراحل تنظیم فهرست

بر این اساس، بحث در پنج مرحله تنظیم شده است.

۲ / ۱ - مرحله اول: مقایسه روشها

مرحله اول آن یک مقدمه است و در این مقدمه روش اصولیین با روش اخباریون یعنی روش خود فقهاء مقایسه می شوند. پس از آن روش فقها با اهل تعبد از سایر علوم اسلامی یعنی متکلمین، عرفا، حکماء، فلاسفه و حتی علمای اخلاق با یکدیگر مقایسه می شوند. سپس تفاوت روش فقهاء با غیر متعبدین یعنی روشفکران اعم از آن کسانی که اهل قیاس و استصلاح هستند تا کسانی که اهل روشهای جدیدی مثل قبض و بسط هستند.

این مطالب همگی در مقدمه قرار می گیرد و در این مقدمه اولاً: یک تجلیلی از روش فقهاء صورت می گیرد و ثانیاً یک دورنمایی از مقصد خود ما ترسیم می شود که ما می خواهیم تعبد را به چه حوزه هایی سرایت بدهیم که این هم در

جریان نقد سایر دانشمندان علوم اسلامی معلوم خواهد شد. علاوه بر این روشن خواهد شد که روش ما با روش روشنفکران فرق داشته و ما نمی‌خواهیم آن روش را در پیش بگیریم. بنابراین در این مقدمه این سه مقصد تأمین شده و حرمت روش اصولیین نیز پاس داشته خواهد شد.

۲ / ۲ - مرحله دوم: نقد و بررسی حجیت علم اصول

پس از این لازم است که در مرحله دوم یک نقد و بررسی نسبت به خود حجیت علم اصول صورت گیرد تا روشن شود که آیا واقعاً مبنای حجیت علم اصول به این امر باز می‌گردد که فهم عرف را قاعده مند می‌کند؟ البته این ارتکاز رایج خود قوم است و آنها می‌گویند ما قواعد فهم عرفی را که در محاورات عرفیه رعایت می‌شود قاعده مند کرده ایم.

۱ / ۲ / ۲ - تبیین معنای عرف به عنوان مبنای حجیت علم اصول

روشن است که وقتی این مطلب را می‌گوییم از همان ابتدا علم اصول را به فهم عرف قید زده ایم و دیگر امکان توسعه علم اصول وجود ندارد، حال ما باید اثبات کنیم که علم اصول موجود این کار را نمی‌کند یعنی حجیت علم اصول موجود هم به عرفی بودنش نیست بلکه حجیت آن به همان تعبد و قاعده مندی و تفاهم است و باید نشان داد که فقهاء هم همین کار را کرده اند.

۱ / ۱ / ۲ / ۲ - بررسی انسباقات عرفی در سه سطح دلالت تصویری به تفهیمی و تصدیقی

البته این مطلب باید در دو یا سه فصل انجام می‌شود که در فصل اول آن باید دید آیا انسباقات عرفی که در علم اصول کار شده آیا یک کار عرفی است یا نه؟ در اینجا باید توضیح داد که انسباقات عرفی، سه سطح دارد: یک سطح آن در حد دلالت تصویری است، یک سطح تفهیمی است و یک سطح آن هم دلالت تصدیقی است. همچنین باید اثبات کرد که در مرحله دلالت تصدیقیه که کشف از مراد جدی متکلم است قواعدی که در اصول پایه گذاری شده، قواعد عرفی نیست بلکه این قواعد عقلی است. منتهی باید عرفی بودن معنا کرد و معنای آن هم این است که فقیه بدون تقید به معارف دیگر و بر مبنای تعبد، اینها را قاعده مند می‌کند و در این سطح معنای عرفی بودن همین است و اینکار هم بدون پیشداوری و بدون التزام به فرهنگهای دیگر صورت گیرد. البته خود آقایان هم این را می‌پذیرد و می‌گویند منظور از عرف یعنی فقیه با ذهن عرفی اش این کار را می‌کند ولی ما باید توضیح دهیم که این سطح عرفی نیست و در محاورات عرفی، این قواعد اصلاً مصداق ندارد.

پس معنای عرفی بودن در اینجا به دو چیز باز می‌گردد: ۱ - اینکه فقیه بدون پیشداوری این کار را می‌کند. ۲ - قاعده ای که تولید م‌یکند شخصی نیست و با دیگران به تفاهم می‌رسد.

۲ / ۲ / ۲ - عرفی نبودن (عرف عام) قواعد اصولی (بناء عقلاء و ملازمات عقلیه)

در قدم دوم هم در مورد بنای عقلاء باید این مطلب را توضیح دهیم که بنای عقلایی که در علم اصول به کار گرفته شده یک امر عرفی نیست و عرف این گونه فهم های عقلاییه را ندارد و این مال یک دسته خاص و عرف خاص است و این قواعد، اصلاً در مورد عرف عام تلقی نمی‌شود.

حجة الاسلام و المسلمین حسینی: یعنی عرف را به عرف عام، عرفی خاص و عرف خواص تقسیم می‌کنیم و بخش نظری آن به خواص خواص باز می‌گردد.

حجة الاسلام میرباقری: بنابراین قواعدی که در علم اصول پایه گذاری شده سه دسته است که بخش مختصری از این سه دسته عرفی است و بقیه اصلاً به عرف باز نمی‌گردد و همان قسمت هم که عرفی است اصلاً مورد بحث اصولیین نیست و می‌گویند که این کار لغوی است و علمای صرف و نحو و معانی و بیان آن را انجام می‌دهند یعنی بخش عرفی آن هم به آنها واگذار شده است.

معمول قواعد اصولی حتی در بحث ارتکازات و تحلیل زبانی آن از بحث شف مرادات جدی شروع می‌شود که اصلاً عرفی نیست.

۲ / ۲ / ۳ - بازگشت مبنای حجیت علم اصول به قاعده مند و مقنن کردن تعبد

بنابراین باید نشان داد که مبنای حجیت علم اصول به قاعده مند کردن عرف باز نمی‌گردد، البته حجیت هست اما حجیت آن به قاعده مند کردن عرف نیست، بلکه حجیت آن به این امر باز می‌گردد که تعبد را قاعده مند و مقنن کرده است.

۲ / ۳ - مرحله سوم: نقد مباحث علم اصول

پس از این مطالب باید به نقد و بررسی علم اصول موجود پرداخت و علم اصول را به عنوان ابزار جریان تعبد تحلیل کرد. البته بر اساس همان سیری که بیان شد علماء در علم اصول می‌خواهند حجیت را تمام کرده و روش اتمام حجت را قاعده مند کنند و به همین دلیل هم بحث خود را از مبنای حجیت که عبارت از یقین است آغاز کرده و به نسبت به منابع و ابزارهای فهم منابع، برای یقین مصداق تعیین می‌کنند. روشن است که منباهم به وحی باز می‌گردد و بازار فهم منابع هم عبارت از ارتکازات، بنای عقلاء و ملازمات عقلیه است و نقد و تحلیل آن هم بر این اساس انجام خواهد شد که اکنون در حال تهیه فهرست برای همین کار هستیم.

۲ / ۳ / ۱ - نتیجه نهایی سه مرحله اثبات عدم انحصار حجیت به قواعد اصولی موجود

پس از انجام این نقد، نتیجه کل این سه فصل عبارت از «اثبات عدم انحصار حجیت به قواعد اصولی موجود» خواهد شد و در این مرحله هم ما فقط همین مطلب را می‌خواهیم تمام کنیم.

۲ / ۴ - مرحله چهارم: حجیت یقین و نقد آن

پس از آن در مراحل بعد که بحث اثباتی است زمینه توسعه قواعد اصولی را فراهم می‌کنیم که این مطلب هم در دو فصل بحث خواهد شد اول: بحث حجیت یقین و نقد مفصل حجیت یقین در علم اصول و مرحله بعد طرح مبانی جدید برای علم اصول.

۱ / ۴ / ۲ - یاز و کار نقد مباحث حجیت یقین

نقد حجیت یقین در دو بخش مطرح می‌شود:

۱ / ۱ / ۴ - صغرای استدلال حجیت یقین

یکی نقد صغروی که در این مباحث مطرح فرمودید زیرا آقایان برای اینکه مشخص شود یقین حجیت است یا نه، یک صغری و یک کبری تشکیل می‌دهند و حجیت یقین را نتیجه می‌گیرند. برای مثال این صغری را مطرح می‌کنند که مخالفت با یقین ظلم به مولا است و ظلم هم قبیح است، یا اطاعت از یقین، عدل است و عدل حسن است. یا این که اطاعت از یقین، شکر منعم است و شکر منعم هم حسن و واجب است و یا مثل مرحوم شهید صدر یک مبنای جدید طرح کرده و می‌گویند اصلاً بحث شکر منعم نیست که عقل یک کبرای کلی داشته باشد و بگوید شکر منعم واجب است و ما هم آن را به خدای متعال تطبیق کنیم، یا بگوییم ظلم قبیح است و به خدای متعال تطبیق کنیم و بگوییم عصیان ظلم به مولا است. ایشان می‌گویند کبرای کلی که خود عقل دارد و آن را جزء بدیهیات عقل عملی هم می‌گیرند، این است که اطاعت مولای حقیقی جزء واجبات عقلیه است، نه اینکه عدل یا شکر منعم جزء واجبات عقلیه باشد، بلکه مولای حقیقی بما آنه مولای حقیقی و بما انه خالق، خودش موضوع حکم عقل است و این جزء بدیهیات است و نتیجه می‌گیرند که پس ما یقین به تکلیف مولا داریم و اطاعت مولا هم واجب است.

۲ / ۱ / ۴ - کبرای استدلال حجیت یقین

حال لازم است در مورد هر دو بحث شود، بحث کبوی آن که به بحث حسن قبح و باید و نباید باز می‌گردد که در اینجا مرحوم محقق اصفهانی فرموده اند کبرای بحث حجیت یقین، همان بحث قبح ظلم و و حسن عدل است و این هم جزء اعتبارات عقلاییه برای حفظ نظام است و الا خودش حقیقتی ندارد.

اما دیگران گفته اند خود شکر منعم در علم کلام واجب است و جزء بدیهیات عقل عملی است. البته به نظر می‌رسد نظر مرحوم کمپانی دقیق تر است چون هرچه ما دقت می‌کنیم عقل ما چنین بدیهی را نمی‌فهمد که درست مثل الکل اعظم من الجزء، بگوید شکر منعم واجب است یا فرض بفرمایید بگوید باید مولای حقیقی را اطاعت کرد و اطاعت نکردن او قبیح است، خیر چنین چیزی نمی‌گوید.

در اینجا مرحوم علامه طباطبایی یک دم بحث را جلوتر برده اند ولی مرحوم کپانی آن را اعتباری محض کرده اند. دیگران آن را جزء حقیقی هایی می‌دانند که در واقع به منزله «هست» هاست منتهی سنخ دیگری از هستی است که عقل عملی آن را می‌فهمد.

۱ / ۲ / ۱ / ۴ - ارتباط هست و باید در ادراکات اعتباری

مرحوم علامه طباطبایی در بحث ادراکات اعتباری یک قدم بحث را جلوتر برده و فرموده اند این ترکیبی از تعلق و میل فطری انسان با ادراکات نظری او است و «باید» حاصل این دو است بعد هم تحلیل کرده اند که «باید» یک مفهوم اعتباری است و شیوه و دلیل تولید این اعتبار را مطرح کرده اند. ولی این را نه جزء اعتباریات محض می‌دانند و نه آن را جزء حقایق و مثل هست ها می‌دانند، بلکه «باید» را ترکیبی از تعلق انسان به کمال و ادراکات نظری انسان می‌دانند. بنابراین موضع نقد «هست» و «باید» و اعتبارات و این که آیا بر مبنای ایشان هست و باید دو بحث جدا و در دو بخش است یا یک بحث است و در یک بخش مطرح می‌شود و اگر دو بحث است یکی اعتباری و یکی حقیقی است یا این که اگر یک بحث است آیا هست اصل در باید است یا برعکس باید اصل در هست است، که حضرتعالی می‌فرماید باید اصل در هست است اما آقای طباطبایی می‌فرمایند هست در اصل باید است که البته این حرف منجر به جبر می‌شود و اختیار در آن وجود نخواهد داشت.

حجة الاسلام و المسلمین حسینی: علاوه بر اینکه اختیار از آن بیرون نمی‌آید این سؤال هم مطرح می‌شود که بینوئیت و جدایی بین تعلق و تفکر حقیقی است یا حقیقی نیست، یعنی جدایی ادراک نظری با ادراک عملی یک جدایی حقیقی است و ترکیب شدنی نیست، یعنی یک موجودی می‌فهمد «باید» و یک موجود دیگر می‌فهمد «هست» و اینها هیچ ارتباطی با هم ندارند یا اینکه این تفکر از شئون آن است که اگر شأن آن و از آثار آن شد باید از خود آن بحث کرد. حجة الاسلام میرباقری: پس همانطور که عرض کردم بحث حجیت یقین را باید در دو وادی مطرح کنیم که یکی بحث کبروی است و ریشه «باید» را مورد سؤال قرار می‌دهد که باید مادر در از کجا بیرون می‌آید، بعد هم لازم است صغرای آن را تمام کرد که آیا باید به یقین عمل کرد یا نباید به یقین عمل کرد.

۲ / ۲ / ۱ / ۴ / ۲ - رابطه باید و هست و نقش و اراده و اختیار در آن

حجة الاسلام و المسلمین حسینی: اشکال دیگری که از آن طرف پیش می‌آید اینکه اگر بگوییم از شئون هست آنگاه اشکال اختیار شما به صورت قطعی به آن وارد است یعنی درک حقیقی «باید» شأن مرتبه ای از هستی است و شأن مرتبه دیگری از هستی هم درک آن «باید» نیست و یک «باید» دیگری بر آن پیدا می‌شود. لذا برای مؤمن یک «باید الهی» و برای کافر هم یک «باید الحادی» پیدا می‌شود.

حجة الاسلام میرباقری: یعنی در ترکیبی از تعلق و عملکرد نظر به یک باید می‌رسد.

حجة الاسلام و المسلمین حسینی: به یک باید می‌رسد ولی باید در جهت کفر یا باید در جهت بندگی و تعبد، جزء شئون ماهیت یا مرتبه هستی شده و اختیار حذف می‌شود و حتی نمی‌توان گفت: ترکیبی است بلکه این شأن آن «هست» می‌شود، یعنی این تفکر شأن آن ماهیت است و در نتیجه عقاب و حساب و ارسال انبیاء هم بیهوده و غیرضروری می‌شود.

یعنی دیگر من نمی‌توانم بگویم بنا بر مبنای، بلکه به این مرتبه از وجود که معادل با این ماهیت است به این مرتبه بگوییم نباشد، بلکه هر مرتبه از وجود بنا به مقتضای خودش عمل می‌کند و اثر دارد.

حجة الاسلام میرباقری: البته آقایان این را از لوازم ادراک هست می‌دانند نه خود هستی واقعی.

حجۀ الاسلام و المسلمین حسینی: واقعیت خارجی در انسان یعنی آنکه دارای یقین است و دارای عقل عملی است، چه چیزی است؟ آیا دؤیت اینها تمام می‌شود یا وحدت آنها؟ اگر شأن باشد معنی اثر شأن هست و وحدت شأن، و اگر وحدتش باشد این انسان یک هستی دارد و آن انسان یک هستی دیگر، یعنی در دو مرتبه هستند ولو اینکه جامع آنها هم یک وحدت داشته باشد.

برای مثال هرگاه چیزی در سطر سوم و چیز دیگری در سطر دوم یک صفحه نوشته شده باشد نمی‌توان به سطر سوم گفت: چرا تو سطر دوم نیستی، خوب این سطر سوم است.

حجۀ الاسلام میرباقری: از این مدخل این همان بحث اولیه یعنی بحث علیت است که ما در اینجا مطرح می‌کنیم.

۲/۴/۱/۲/۳ - جایگاه و کارآیی مفاهیم انتزاعی

حجۀ الاسلام و المسلمین حسینی: بله همین طور است چون ایشان می‌خواهند یقین را با علیت پاسخ بدهند، معنای این نتیجه اش این است، کمک گرفتن از علیت و سراغ بحث علیت رفتن است و ما هم همان را پاسخ می‌دهیم. اصولاً علیت تعریف شده انتزاعی حق ندارد در اینجا مطرح شود بلکه اینجا جای علیت محوری یا به بیان ما جای ولایت و تولی است. حد علیت انتزاعی در مفاهیم پایین تر است و ارزش مفاهیم اعتباری در این حد نیست که ملاک بررسی و سنجش ایمان و عالم و این امور قرار گیرد بلکه مفاهیم انتزاعی در سطح بسیار پایین تر همان چوبی که به وسیله آن حیوانات را می‌رانند برای اینکار خوب است اما حبل الله تبارک و تعالی نیست بلکه حبل المتین حبل الله است. تولی به ولایت مولی الموحدین (علیه السلام) می‌تواند شما را بالا ببرد و در حدی که تولی داید و تعبد دارید، در همان حدّ به شما افزای می‌کنند و می‌چشید و الا اصل حقیقت آن را نمی‌تواند بچشید. شما در همان منزلت خودتان می‌توانید خلافت کنید و تصرف کنید.

این طرح بحث یقین بنا بر مبنای مختلف، بحث بسیار خوبی است و در همین جا اگر «مبادی، مبانی، مقاصد» را در نظر بگیریم ما در بحث مبادی هستیم که خود مبادی هم در خودش ضرب می‌شو و مبادی مبادی همان قسمت اول است، بعد مبادی مبانی است و بالاخره نتایج آن است اگر «مبانی علم اصول، عوامل، و ابزارهای» آن را مطرح کنیم خود این مبانی می‌تواند مبانی داشته باشد و در پایان هم گفته می‌شود که این مبنا توانایی اش بیشتر از آن است یا کمتر از آن است و امثال ذلک و بالاخره مبنای برتر برگزیده می‌شود و این قبل از ورود به بحث عوامل است.

۲/۴/۱/۳ - نقد کبرای استدلال حجیت یقین

حجۀ الاسلام میرباقری: به هر حال دو وادی پیدا می‌شود، یکی بحث نقد کبروی حجیت است که آن کبرایی که باید یقین را اطاعت کرد در این قسمت مطرح می‌شود. معنای حجیت هم همین است که اطاعت یقین حسن است و فاعلش مستحق مدح است، یا به تعبیر دیگر «باید» که مطرح می‌شود این یقین که خودش خداوند نیست که بگویند لازم است از او اطاعت کرد بلکه آن را تحت یک کبرای دیگر مندرج می‌کنند. حالا یا می‌گویند باید مولای حقیقی را اطاعت کرد پس باید به یقین عمل کرد، یا می‌گویند باید شکر منعم کرد یا می‌گویند باید عادل بود، بهر حال یک

«باید» دارند که تحت آن باید می‌گویند باید به قطع به حکم شارع عمل کنیم. آن باید، بحث کبروی است که حالا این که اعتباری یا حقیقی است و جبری یا اختیاری است در بحث نقد کبروی حجیت یقین مطرح است.

۴ / ۱ / ۴ - نقد صغرای استدلال حجیت یقین

نقد صغروی آن به این شکل است که اگر آن کبری را تمام کردیم آیا صرف جزم به حکم مولا، مؤمن از عقوبت است یا نه؟ درست است که باید عادل باشیم و عصیان نکنیم و از مولای حقیقی نباید تخلف کرد و برای من جزم حاصل شده که این حکم مولا است ولی آیا معنایش این است که اگر عمل کردم معذّر است؟ اینجا همان بحث پیش می‌آید که یا به اعتبار این که حاصل تسلیم است. اگر به اعتبار کاشفیتش معذریّت داشته باشد طبیعی است که مطلق قطع معذّر است.

حجة الاسلام و المسلمین حسینی: نه فقط مطلق قطع معذّر است و قطع از هر کجا که حاصل شود معذّر است بلکه خود یقین هم در وصول به حقیقت، مطلق می‌شود که این تمام یقین‌هایی را که ما داریم باطل می‌کند. همان یقین‌های صحیح ما هم هرگز مطلق نیست چون ادراک شما ممکن است چند ساعت دیگر به صورت خیلی دقیق‌تر و قوی‌تر از این، مطلب بهتری را بفهمد.

برادر پیروزمند: این همان بحثی است که در علم مطرح می‌شود یعنی در همان حدی که فهمیده کشف دارد و بعد هم کشف او ممکن است اضافه شود.

حجة الاسلام و المسلمین حسینی: ولی کشف محال است بدین معنا که ما در هیچ چیز هم طراز و هم سنگ وحی نخواهیم شد و «معرفت به حقیقت شیء کما هی»، این یک تعارف است.

حجة الاسلام میرباقری: بحث نقد معرفت نظری شان است که آیا واقعاً معرفت کشف است که اگر کشف باشد نسبت بردار نیست و اگر کشف نباشد و حاصل تسلیم باشد و عمل باشد نسبت بردار است.

حجة الاسلام و المسلمین حسینی: کشف به معنای کفش کوشیدن است که برای سیر و راه رفتن و عبادت است و برای غیر معصوم محال است که جز این برای ما پیدا شود. معنای ارتباط مطلق به حضرت حق داشتن برای غیر معصوم غلط است و نمی‌تواند باشد و معنا ندارد که بگوییم حرف اول، و حرف وسط و حرف آخرش با هم وحدت دارد، یعنی چه؟

بله البته بین صحبت‌های ما تلائم منطقی به نظر می‌آید ولی آیا این بدین معنا است که وحدت و کثرت حقیقیه دارد؟ نه خیر ما یک تعبیری را دو سال پیش مطرح کرده ایم اما حالا که آن تعبیر را تکمیل می‌کنیم تغییرات مهمی در آن می‌دهیم و دیگر این همان نیست. بله جهت یعنی تعبد در آن حفظ می‌شود با حفظ ارتقاء جهت، که ثابت بودن جهت را هم رد می‌کند. پس با حفظ ارتقاء جهت می‌پذیریم که تعبد انشاءالله تحت سرپرستی مولا قرار دارد و تصرفات مؤمن تصرفات صحیحی است.

۵ / ۲ - مرحله پنجم: طرح مبانی نو در علم اصول

حجۀ الاسلام میرباقری: اگر این نقد حجیت یقین را اعم از کبروی و صغروی به عنوان مرحله چهارم قرار دهیم، مرحله پنجم بنیان جدید برای علم اصول است.

۱ / ۵ / ۲ - طرح بحث یقین اجتماعی و حکم حکومتی

حضرتعالی دو بنیان را مطرح فرموده اید. یکی بحث یقین اجتماعی و دیگری بحث تعریف حکم که حضرتعالی در این دو تصرف کرده اید یعنی یقین را به یقین اجتماعی و تعریف حکم را به حکم حکومتی کرده اید. حجۀ الاسلام و المسلمین حسینی: نتیجه این بحث هم این است که دیگر معنا ندارد که از اجتهاد تفاهم حذف شود و بلوغ اجتهاد به استظهار فردی تمام شود، بلکه یقین اجتماعی حتماً باید به تفاهم اجتماعی برسد آن وقت این یقین اجتماعی با کلیه دستگاه های شهودی متغایر می شود چون یقین اجتماعی باید حتماً مقنن شود تا در جامعه بتواند به تفاهم اجتماعی برسد و به همین دلیل در اینجا تفاهم اجتماعی ضروری می شود و حذف آن امکان پذیر نیست. حجۀ الاسلام میرباقری: به نظر من در مرحله پنجم حضرتعالی این دو تعریف را توسعه داده اید یکی تعریف یقین و یکی حکم و تا اینجا بیش از این نیست. حال که تعریف یقین و تعریف حکم توسعه پیدا کرده است باید ابزار جدیدی برای قاعده مند کردن یقین نسبت به استنباط چنین حکمی از این منابع به دست بیاوریم. حجۀ الاسلام و المسلمین حسینی: این فهرس خیلی خوب است.

۲ / ۵ / ۲ - تعریف جدی حجیت

حجۀ الاسلام صدوق: مگر حجیت به معنای برهان نیست و به معنای روشن و قاعده مندی آن یقین نیست؟ حجۀ الاسلام و المسلمین حسینی: معنایی که برای حجیت بیان کردیم این است که نظام تعیین باید نظام تسلیم باشد، (وقتی نظام می شود یعنی قاعده مند می شود) باید نسبت به مولا که محور نسبت ها تنظیم نسبت های دیگر شود (حود یقین که حال است) این حال اگر در کل مطالبش وجود نسبت به مولا، محور شود یعنی تسلیم بودن و تولی داشتن در کلیه حالات و حساسیت های دیگر اصل شود چون نظام حساسیت، حال را نتیجه می دهد. حجۀ الاسلام صدوق: تا در نظام نسبتها نباید، نمی شود یعنی باید در نظام نسبت بیاید. حجۀ الاسلام و المسلمین حسینی: در نظام نسبت باید بیاید ولی نظام نسبت چیزی نیست جز کثرت همان وحدت که متقوم به هم حضور دارند. همینجا در پرائتز یک صحبت دیگر مطرح است که یقین بنابراین تعریف و احوالی که برای فرد پیدا می شود این طور نیست که خودش در آن هیچ تقصیری نداشته باشد چون اگر شراب بخورد یا نان حرام بخورد حال دیگری پیدا می کند.

حجۀ الاسلام میرباقری: همان نقد صغروی حجیت یقین است که حالت قابل اخذ به لحاظ مقدماتش است.

۳ / ۵ / ۲ - ضرورت تبیین معنای یقین

در هر صورت باید ادله آقایان را که می‌گویند یقین قابل نقض نیست بررسی کرد چون در این مورد مفصل بحث کرده‌اند. یکی از دلایل شان این است که در واقع نزد متیقن اجتماع نقیضین می‌شود و اگر بخواهیم بگوییم خلاف این یقینی که داری یک تکلیف دیگر داری نمی‌تواند تصدیق کند و بنابراین تکلیف برخلاف آن نمی‌تواند داشته باشد.

حجة الاسلام و المسلمین حسینی: یقین شناسی یک صحبت است و فردی که دارای یقین است تکلیف او نسبت به یقینش چگونه است صحبت دیگری است. در بحث یقین شناسی می‌گوییم این آدمی که شما می‌گویید در حال یقین است علت پیدایش این حالتش چیست؟ تغییرات این حالت چگونه است و علت زوال آن چیست؟

این بحث یقین شناسی است و غیر از این است که تکلیف نسبت به فردی که دارای یقین است چیست؟ اول باید یقین را شناخت و بعد احکام ناظر بر آن را شناخت.

برادر پیروزمند: آنها اصلاً به بحث یقین شناسی کار ندارند و می‌گویند از هر راهی که پیدا شد؟

حجة الاسلام و المسلمین حسینی: سؤال همین است که شما در ابتدا موضوع نسبت را تعریف نمی‌کنید بعد چگونه می‌خواهید عقل در مورد آن حکم داشته باشد عقل نسبت به مجهول خودش که نمی‌تواند حکم داشته باشد.

برادر پیروزمند: چیزی برای آنها مجهول نیست منتهی این که از کجا پیدا شده و چگونه زایل می‌شود.

حجة الاسلام و المسلمین حسینی: در تعریف آن است که معلوم می‌شود، شما به اجمال می‌گذرانید عقل اگر بخواهد نسبت به موضوعی حکم کند باید نسبت به موضوع حکم خودش اشراف داشته باشد یعنی تعریف داشته باشد و اگر بخواهد تعریف داشته باشد بدون شناخت نمی‌تواند تعریف داشته باشد.

برادر پیروزمند: تعریف یقین در نزد آقایان روشن است.

۱ / ۳ / ۲ - بطلان نظریه بدیهی بودن معنای یقین

حجة الاسلام و المسلمین حسینی: خوب این‌ها را همین طور احاله به بداهت می‌کنند و می‌گویند یقین یعنی حال. این درست نیست که هرکجا انسان نتوانست فکر کند بگوید اینجا بدیهی است و می‌گویند یقین یعنی حال یا فرض کنید یعنی جزمیت ذهنی، می‌گویید آن را توصیف کنید، می‌گوید این دیگر بدیهی است. وجودش بدیهی است.

برادر پیروزمند: یعنی یک ذهنیت‌های این چنینی گاهی نسبت به بعضی مسائل برای انسان پیدا می‌شود.

حجة الاسلام و المسلمین حسینی: نسبت به هر چیزی که یقین پیدا شود در طول عمر شما نسبت به یک چیزهای یقین پیدا می‌کنند بنابراین آیا اینها بدیهی است، نه این چنین نیست (س: این کاری به بداهت ندارد) اگر کاری به بداهت ندارد باید آن ریا تعریف کنید (س: یعنی آنجا که شما دیگر تردید به خودتان راه نمی‌دهید) آیا علم نسبت به حال توصیف دارد یا خیر؟

برادر پیروزمند: آنها مثال می‌زنند که اگر فردا صبح آفتاب طلوع کرد می‌گویید الان روز است و تردید هم به خودتان راه نمی‌دهید که شاید الان شب باشد می‌گویند این یقین است.

حجۀ الاسلام و المسلمین حسینی: این احاله به مصداق است یا تحلیل مصداق است؟ برای مثال هوا ابری است و من هم ساعت ندارم و شک می‌کنم که آیا روز شده یا نشده است (س: چون روز را نمی‌بینید، اگر روشنایی را می‌دیدید چنین نبود)، این می‌بینید یعنی بداهت حسی.

برادر پیروزمند: در تعریق یقین من کاری به بداهت نداشتم.

حجۀ الاسلام و المسلمین حسینی: عدم تردید و تردید یعنی احتمال خلاف دادن و احتمال خلاف ندادن. احتمال خلاف ندادن را به درک وجدانی رجوع می‌دهند آیا این درک وجدانی خودش چیست؟ (س: چی هست یعنی چطوری پیدا می‌شود) باید این را توصیف کنید. این را گاهی به اجمال می‌گذرانید، گاهی ادعای بداهت وجدان می‌کنید، گاهی می‌پذیرید که این را می‌توان توصیف کرد. مثلاً دو نفر هستید یکی یقین پیدا می‌کند ولی دیگری یقین پیدا نمی‌کند، چرا این یقین پیدا نکرد ولی او پیدا نکرد.

برادر پیروزمند: این جزمیت دارد ولی او تردید دارد. و آقایان هم می‌گویند ما به دلیل این جزمیت کار نداریم.

حجۀ الاسلام و المسلمین حسینی: اینکه بگویید ما کار نداریم و بعد هم بلافاصله درباره آن حکم عقلی داشته باشند. برادر پیروزمند: حکم نسبت به کسی که این حالت برایش پیدا شده و در همان ظرفی که این حالت برایش پیدا شده است

حجۀ الاسلام و المسلمین حسینی: موضوع حکم عقلی یا به صورت فرضی طرح می‌شود و می‌گوییم علی فرض اینکه عقل این را ملاحظه کند و هیچ لزومی هم ندارد که واقعیت داشته باشد عقل می‌تواند چیزی را فرض کند و نسبت به مفروض خودش احکامی داشته باشد و معنای انتزاع هم همین است.

عقل می‌گوید من دو مطلب یعنی تردید و عدم تردید را ملاحظه می‌کنم و لازم هم نیست که بدانم یقین چیست یقین را به ضدش تعریف می‌کنم، به تردید می‌رسید و می‌گویید تردید یعنی چه؟ آن را هم به عدم جزم تعریف می‌کنم. در هر دو تعریف اجمال وجود دارد اما یک دوئیت فی الجمله برای من تمام است، این دوئیت فی الجمله را ملاحظه می‌کنم و لوازمش را نگاه می‌کنم و جلو می‌روم.

عقل می‌تواند این کار را بکند ولی اگر عقل بخواهد موضوع حکم خودش را به لحظاً معرفتش به نفسه نه به ضدش، لحاظ کند نم‌تواند این نحوه نظر بدهد عقل اگر بخواهد به لحاظ وقوع (نه مفروض) چیزی را ملاحظه کند اصلاً نمی‌تواند چنین حرفی را بزند.

حال اگر مفروض این شد که بخواهد با آن حالت انتزاعی حکم کند یعنی چیزی را منتزاع کند و حکم برایش صادر کند، این حکمش هیچ گونه حجتی ندارد چون حکم علی فرض است.

برادر پیروزمند: نه این که علی فرض حکم بدهد بلکه می‌گوید یقین این است و این یقین هم حجت است، حال این یقین در عالم وجود دارد یا نه؟

حجة الاسلام و المسلمین حسینی: می گوید بنا به تعاریفی که داریم دایره این گونه است و به تعریف شرح الاسمی باز می گردد و شرح الاسمی نمی تواند نسبت بین عبد و مولا را تمام کند هر کجا به شرح الاسمی باز گردد حتی اگر تمام تناسبات کامل باشد.

حجة الاسلام میرباقری: اینها نمی گویند که به شرح الاسمی باز می گردد بلکه می گویند انتزاع، حیثیت خاصی است که در خارج هست، منتهی بعد می گویند این حیثیت، لا بشرط از سایر خصوصیات این حکم را دارد. همه بحث در مورد لا بشرط درست کردن است.

۲ / ۳ / ۵ - لوازم شرح الاسمی معنا کردن یقین

حجة الاسلام و المسلمین حسینی: یک بحث این است که یقین را در برابر تردید شرح الاسمی کنیم و ریشه آن هم به هیچ کجا بند نباشد، این چه نوع حجت است، حجت یعنی چه؟ یعنی این لوازم به این مفروض نسبت دارد هر چند که در نزد احدی وجود نداشته باشد.

برادر پیروزمند: می گویند این تردید کشف ذاتی می آورد.

حجة الاسلام و المسلمین حسینی: اصلا کشف یعنی وجود تناسب بین این تعریف اول با آن تعریف دوم، اگر شرح الاسمی باشد چنین است. مثلا یک تعریف در طبقه و سرح پانزده و یک تعریف در سطح اول است می گویند این دو تعریف با هم هماهنگ است و عقل هم این را می بیند. اگر چنین باشد این نمی تواند ربط بین مولا و عبد را درست کند، بلکه این ربط بین ردیف پانزدهم معقولات شما با ردیف اول آن را درست می کند، یک فرضی کرده اید و این هم لازمه آن فرض است و ربطی به آن مطلب ندارد.

یک وقت صحبت دیگری مطرح می کنید و می گویند ما از این فرد انتزاع کرده ایم یعنی در حقیقت درک وجدانی را اصل قرار داده اید، یا انتزاع از حالت خودتان که این یک صحبت دیگری است و حالا عقل می خواهد حکم کند ولی نه نسبت به چیزی که خودش آن را ایجاد کرده باشد. در شرح الاسم کافی است که خود عقل آن را لحاظ کند یعنی حد اولیه ای را مفروض می کند و دنبال آن دستگاه ریاضی اش را می سازد و این کار مشکلی نیست.

اما شما می خواهید بگویید از حال این فرد یا حال خودش یا دیگران انتزاع کرده است، در این صورت باید در مورد وجودش در نزد عرف، ادعای بداهت کند یعنی همه می فهمند و همه دارند. این جا سؤال ما این است که بدون این که توصیف درستی درباره آن داشته باشید و اجمال درباره آن را حفظ کنید می خواهید این را اساس برای نسبت بین فرد و مولا قرار دهید؟ بسیار خوب این را همه دارند و ادراکش در عقل بدیهی است و عقل عملی هم این را ملاحظه می کند، ولی این به مولا چه نسبتی دارد؟ نظر آنها در اینجا چیست؟

حجة الاسلام میرباقری: بالبداهه هم عقل می فهمد که حکم این این گونه است.

حجة الاسلام و المسلمین حسینی: نه صحبت همین است. که حکمش این است و رابطه اش با مولا چنین دست یک حرف دومی است.

حجة الاسلام میرباقری: می گویند این یک یقینی است و بالبداهه این یقین کلی این حکم را دارد.

حجۀ الاسلام و المسلمین حسینی: نه، ما بالبداهه می‌دانیم که در تمام موجودات زنده یا حداقل در تمام انسان‌ها این جریان دارد، در عروق آن‌ها حرکت می‌کند این را فهمیدیم. حالا این که من این را موضوع نسبت قرار دهم و بگویم اراقه دم حرمت دارد یا وجوب دارد یا هر نسبت حکمی که درباره آن بدهیم یعنی چه؟ آن بدیهی است ولی چه ارتباطی به این صحبت شما دارد؟

حجۀ الاسلام میرباقری: می‌گویند دومی هم ممکن است بدیهی باشد و یا از لوازم همان بدیهی، باشد. می‌گویند از لوازم بدیهی این موجودی که ما بالبداهه درک می‌کنیم این است که حجت است و معنای حجت این است که اگر کسی این حالت را داشت نمی‌توان به او گفت: تکلیف دیگری متوجه تو است، حجت در نظر آقایان این است. حجۀ الاسلام و المسلمین حسینی: ولی نمی‌شود عقلاً این حجت را اثبات کرد و از موضوعات عقلی خارج شده است چون عقل نمی‌گوید بدیهی است. شما لازمه دوم را هم وجدانی کردید و عقلی نشد، عقلی یعنی ملاحظه نیست. حجۀ الاسلام میرباقری: عقلی است و اولی هم می‌آید از عقل می‌گذرد. همه یک قطعی دارند و عقل این را ملاحظه می‌کند و می‌گوید اگر این حالت در کسی بود نمی‌توان گفت: این حالت را نداشته باش و یک کاری دیگر انجام بده و نمی‌توان گفت: به لوازم این حالت عمل نکن.

۳ / ۳ / ۲ - درک وجدانی یقین و نفی اختیار

حجۀ الاسلام و المسلمین حسینی: اگر پیدایش این حال منشأ این شد که نشود به او تکلیف کرد، تخلف ناپذیر هم نباید باشد. چون هر کجا تکلیف می‌آید باید امکان تخلف هم باشد. تکلیف آنجا است که امکان تخلف باشد، یا امکان تخلف نسبت به حال هست یا امکان تخلف نیست؟

حجۀ الاسلام میرباقری: امکان تخلف به این معنا که این می‌تواند به قطعش عمل نکند، هست اما به نظر خودش معصیت است، به نظر خودش عصیان و اطاعت در اینجا موضوع دارد ولی موضوع عصیان و اطاعت را نمی‌شود برایش عوض کرد.

حجۀ الاسلام و المسلمین حسینی: اگر چنین است که هر گاه فردی که دارای یک حال است نتوانیم به او بگویم دارای این حال نباش، چون اگر به او بگویند این حجت نیست یعنی این حال جریان پیدا نکند، اگر چنین باشد خودش هم نمی‌تواند این موضوع را بهم بزند.

اگر لازمه حتمی قطع، محمل بر وفق آن باشد یا از میدان اراده خارج است و شما نمی‌توانید اراده تان را بر این موضوع جای کنید. یا می‌تواند موضوع میدان اراده قرار بگیرد. یعنی شما می‌توانید بر وفق آن اراده کنید اما این کار را نمی‌کنید، چگونه اراده شما می‌تواند خلاف این موضوع حکم کند ولی اراده مولا نمی‌تواند.

حجۀ الاسلام میرباقری: اراده مولا نمی‌تواند، یعنی مولا موضوع تکلیف را با این حال نمی‌تواند تبدیل کند.

حجۀ الاسلام و المسلمین حسینی: شما مگر می‌توانید تبدیل کنید، شما می‌توانید عمل نکنید؟

حجة الاسلام میرباقری: می‌توانم عمل نکنم. ولی موضوع تبدیل نمی‌شود، می‌دانم که این خمر است و شرب آن حرام است منتهی حالا می‌توانم عصیان کنم می‌توانم اطاعت کنم. اما اینکه بگویم این خمر است و حکم مولا هم حرام است اما در عین حال خوردن آن برای تو حلال است، نه نمی‌شود.

حجة الاسلام و المسلمین حسینی: عنایت کنید، اگر شما یک قطع خاص داشتید و می‌گفتید این قطع را نمی‌توان موضوع قرار داد یعنی این حال را برای کسی که صاحب حال است (نه برای آمر) نمی‌توان موضوع قرارداد چون اگر بگویید بر وفق این حال عمل نکن یعنی تو این حال را نداشته باشی، اول این را می‌خواهید بگویید یا نه؟
یقین، حال است و وقتی می‌گویید بر وفق آن عمل نکن یعنی ای صاحب حال شماره الف، صاحب حال شماره الف نباش. اول همین گونه هست یا نه؟

یعنی آیا موضوعاً این حال موضوعی است که اراده نسبت به آن می‌تواند تعلق بگیرد یا نمی‌تواند؟
برادر پیروزمند: حالش را که می‌تواند عوض کند، ذهنیتش را هم می‌تواند عوض کند. در ظرفی که این حال را دارد احکام خودش را دارد.

حجة الاسلام میرباقری: نه می‌آیند حالش را مورد خطاب قرار می‌دهند، از اول که حال دارد می‌گویند این حالت را عوض کن، به جای اینکه به او بگویند این خمر است و نجس نیست می‌گویند حالت را عوض کن، یعنی می‌شود یک نحو دیگر به او تکلیف کرد.
برادر پیروزمند: به خاطر اخذ مقدماتش است.

حجة الاسلام میرباقری: نه به قاطع در حال قطع نمی‌توان این را گفت.
حجة الاسلام و المسلمین حسینی: با قاطع نمی‌توان گفت: چون به ذی حال نمی‌توان گفت ذی حال نباش، سلب شیء عن نفسه به وجود می‌آید و این عقلاً محال است. اگر چنین باشد آثار ضروری برای حال پیدا می‌شود و اگر ضروری شد موضوع اراده شما در پیدایش اثر نمی‌تواند قرار بگیرد. اراده شما نسبت به آثارش تا عمل، هر قدر که جلو بیاید.
حجة الاسلام میرباقری: می‌گویند نسبت به آثارش می‌آید ولی در خودش نمی‌آید، یعنی کسی که یقین دارد در حالت یقینش، خودش را در امتثال و عصیان، مختار می‌بیند.

۴ / ۳ / ۵ / ۲ - تفکیک اثر علمی و اثر عملی یقین

حجة الاسلام و المسلمین حسینی: شما سراغ اراده مولا رفتید، یک چرخش در بحث درست شد بین اراده شما و مولا، یک اجمال درست شد که موجد غفلت می‌شود.

اول اگر بتوانیم بگوییم به حالت عمل نکن، چه شده است؟ یقین صاحب حال که دارای این اثر است در علم دارای این اثر نباشد. (به او که یقین دارد این حرام است می‌گوید یقین نداشته باش که حرام است). گاهی می‌گویید اثر عملی و اثر علمی فرق دارد و آنها را تفکیک می‌کنید.

حجة الاسلام میرباقری: یقین اثر عملی اش را نمی‌توان از او جدا کرد. کسی که یقین دارد خوب یقین دارد ولی اینکه به این یقین عمل کند یا نه، این بحث دیگری است و می‌تواند عصیان کند و می‌تواند اطاعت کند.

حجۀ الاسلام و المسلمین حسینی: حال اثر یقین تا علم است یا تا عمل؟ این قدم دوم بحث است.
حجۀ الاسلام میرباقری: بین یقین تا عمل، اختیار فاصله می‌شود. مثلاً یقین دارد که خمر است ولی می‌تواند بخورد و می‌تواند نخورد.

حجۀ الاسلام و المسلمین حسینی: یعنی تأثیر این ماهیت تا خارج نیست، حال آیا موضوع تکلیف خارج است یا علم است؟

حجۀ الاسلام میرباقری: خارج است.

حجۀ الاسلام و المسلمین حسینی: بسیار خوب، اختیار خودتان را آوردید ولی اختیار مولا را نیاوردید. مولا ممکن است بگوید من یکدسته از این یقین‌ها را قبول ندارم و یک دسته خاصی از آن‌ها را قبول می‌کنم.
حجۀ الاسلام میرباقری: در عمل که من می‌توانم عمل نکنم، نسبت به عمل که می‌تواند بگوید، نسبت به حالت داشتن نمی‌تواند بگوید.

۵ / ۳ / ۲ - حاکمیت اختیار بر اثر عملی یقین

حجۀ الاسلام و المسلمین حسینی: یک قدم تکلیف را قبول کرد که بیاید، اگر تکلیف نسبت به عمل بیاید، مثلاً می‌فرمایند اگر هفتاد نفر پیش تو آمدند و گفتند فلانی این حرف را زده است. از آن حالتی که شما می‌گویید اگر در موضوعی که راجع به آن صحبت شده منفعت، شما نهفته باشد و نسبت به آن تعلق داشته باشید، حتماً یقین پیدا می‌کنید.

خداوند انشاءالله به مقام معظم رهبری طول عمر بدهد و کلام ایشان را نافذ کند، اگر هفتاد نفر درباره ایشان کلام خطیری را بگوید شما می‌گویید تواتر است و ناراحت می‌شوید. خوب مگر کسانی که وقتی می‌شنوند که قیمت طلا پایین آمده و سگته می‌کنند چه حالی پیدا می‌کنند، آیا حال برای اینها پیدا نشده که سگته کرده‌اند، آیا اینها هنوز در نرخ مردد هستند و سگته می‌کنند حال بسیاری قوی برای آنها پیدا شده است. نسبت به چیزی تعلق داشته و خبری را در مورد آن شنیده و چنین شده است.

حال اگر فرمودند هرگاه هفتاد نفر درباره فردی چیزی بگویند اما خود او بگوید من چنین حرفی نزده‌ام، باید آنها را تکذیب کرد و ترتیب اثر نداد.

چیزی که موضوع تکلیف است از کجا حضورش صحیح است؟ از آنجا که اراده می‌آید و اراده میدان دارد، در یقینی که شما تعریف کردید می‌گویید در آنجا اراده نیست خوب تکلیف هم در آنجا نیست. ولی در عمل که می‌گویید اراده هست چطور تکلیف نداشته باشد. پس می‌توان گفت: بر وفق این یقین عمل نکن و می‌توان گفت این حجت نیست.

۶ / ۳ / ۲ - ضرورت تبدیل شدن یقین به نظام و محور داشتن این نظام

بنابراین یقین شرح الاسمی قاعده ندارد و یقینی هم که به بداهت وجدانی بازگشت می‌کند اراده در نفوذ آن به عمل دخالت می‌کند و می‌تواند موضوع تکلیف قرار بگیرد، اما اینکه توصیف می‌خواهد چگونه مقنن می‌شود و به حجت می‌رسد.

حجة الاسلام میرباقری: بحث توصیف یعنی اختیاری بودن خودش و حجیت او را تمام می‌کند.

حجة الاسلام و المسلمین حسینی: من یک یقین دیگری را روبروی یقین اول آوردم ولی اگر نظام یقین شد دیگری کسی نمی‌تواند یقینی را مقابل یقین اول بیاورد. من یک یقین دیگری آوردم و گفتم شارع می‌گوید به این دسته از یقین ها عمل نکن و مفروض این است که بر این یقین دارید. در غیر نظام یقین، ممکن است دو یقین متعارض وجود داشته باشد ولی در نظام یقین ممکن نیست.

حجة الاسلام میرباقری: فرمودید تراحم در امور اجتماعی به تعاضد ختم می‌شود، پس در یقین هم نظام یقین به تعاضد یقین ها ختم می‌شوند.

حجة الاسلام و المسلمین حسینی: بله، یقینی که وحدت و کثرتش تمام باشد در آنجا که تمام است دیگر تردید نمی‌تواند حضور پیدا کند و محور آن و اساس آن هم تسلیم بودن است یعنی جریان تسلیم بودن، و معنای تسلیم این است که اراده مولا بر من حاکم باشد و این نمی‌تواند خلاف اراده خودش باشد.

۷ / ۳ / ۵ - مراتب در نظام یقین

از همین جا یک نکته که می‌توان در مورد آن مباحث نقلی مطرح کرد این آیه قرآن است که می‌فرماید، مله ایبکم ابراهیم هو سمیکم المسلمین من قبل و فی هذا این مسلم بودن یک امر کوچکی نیست، البته مراتب تسلیم با توسعه و تکامل آن متفاوت است. مسلم را می‌توان هم برای کسی که شهادتین را می‌گوید عنوان قرار داد و هم می‌توان مفهوماً گفت در همه جا تسلیم باشد.

اگر در مراتب تمام تسلیم بودن وجود داشته باشد عین رضا خواهد شد و هرکجا که با رضا فاصله داشته باشد یعنی همانجا تسلیم نیست. مثلاً من تسلیم شما هستم که این شیء را از اینجا بردارم ولی نمی‌پسندم یعنی در پسند، تسلیم نیست. اگر اختیار در نظام حساسیت حضور داشته باشد، البته نمی‌توان گفت: اختیار در حساسیت حضور دارد مگر اینکه آن را به نظام تعریف کرد که اگر نظام تسلیم داشته باشید معنایش این است که در همه جا وجود دارد و همه جا تسلیم است، البته مرتبه کامل این مرحله از تسلیم تنها در معصومین (علیهم السلام) وجود دارد که محال مشیة الله و مساکن برکة الله هستند چون اراده و خواستی اضافه برای خود آنها نمی‌ماند.

البته تسلیمی که آقایان در عرفان بحث می‌کنند تسلیم طولی است ولو این که در ده یا صد یا پانصد مورد باشد ولی چون نظام برای آن قایل نیستند، یا نظام اراده برای آن قایل نیستند. ولی اگر کسی نظام اراده و نظام تسلیم بودن قایل شد و در نظام حساسیت او تسلیم بودن جریان داشت عین رضا می‌شود.

برادر صدوق: نظام هم یک قدم بالاتر از مجموعه است چون محور دارد، ولی اینها حتی مجموعه را هم ملاحظه نمی‌کنند، کیفی هم ملاحظه نمی‌کنند، کمی ملاحظه می‌کنند.

حجۀ الاسلام و المسلمین حسینی: آن تسلیمی را که می‌گویند فقط در اصول اعتقادات نسبت به بعضی از معارف، تسلیم را کافی می‌دانند.

«وَالسَّلَامُ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَةُ اللَّهِ وَبَرَكَاتُهُ»

روش تنظیم فهرست علم اصول فقه احکام حکومتی

جلسه ۴

تاریخ: ۱۳۷۶/۸/۱۷

استاد: حجة الاسلام والمسلمین حسینی الهاشمی

تنظیم: گروه تحقیقات مبنائی

عنوان جلسه: تنظیم فهرست علم اصول

فهرست:

- ۱ - ادامه مباحث مبادی علم اصول در تنظیم فهرست ۷۳
- ۱/۱ - ضرورت توجه به فرهنگ رایج حوزه به عنوان بستر ارتباطی جامعه با اصول اعتقادات ۷۳
- ۱/۱/۱ - تبیین و نقد معنای فهم عرفی در علم اصول ۷۳
- ۱/۱/۱/۱ - ضرورت تفکیک تفسیر عرفی با مذاقه عقلی در عمل تفقه ۷۳
- ۲/۱/۱/۱ - لزوم بهره‌گیری از شواهد و مثالهای ابواب فقه در قرون مختلف برای کار تطبیقی اصول ۷۴
- ۲/۱ - ضرورت تبیین معنای تفاهم اجتماعی و ضرورت نظام یافتن یقین‌ها ۷۴
- ۲ - طرح مبانی علم اصول در در تنظیم فهرست ۷۵
- ۱/۲ - معنای یقین و آثار آن در علم اصول ۷۵
- ۱/۱/۲ - درک عقل عملی از نقل، یقین به معنای اصطلاحی نیست ۷۵
- ۲/۲ - مروری نسبت به سیر کلی فهرست تنظیم شده برای طرح علم اصول احکام حکومتی ۷۶
- ۳/۲ - جایگاه بحث حجیت در سیر مباحث ۷۷
- ۳ - طرح مباحث «نتایج» علم اصول در تنظیم فهرست ۷۸
- ۲/۳ - لزوم تکامل شناخت و مبنای حجیت و ارتباط آن با نظام اجتماعی ۷۸
- ۱/۲/۳ - ضرورت توجه به تقسیمات جامعه برای طرح احکام حکومتی ۷۹

۲/۲/۳ - تأثیرات نظام اجتماعی بر شناخت در چارچوب دین ۸۰

۴/۲/۳ - ضرورت قاعده‌مند شدن تأثیرات نظام اجتماعی بر شناخت و مقید شدن آن به تعبد ۸۱

۱ - ادامه مباحث مبادی علم اصول در تنظیم فهرست

۱/۱ - ضرورت توجه به فرهنگ رایج حوزه به عنوان بستر ارتباطی جامعه با اصول اعتقادات

باید تلاش کرد تا حوزه، حکومت بر علوم پایه دانشگاه داشته باشد، بدین معنی که جامعه از طریق حوزه با معتقداتش مربوط شود. یعنی این معتقدات که بصورت کلی در جامعه موجود است، از طریق حوزه بصورت تفصیلی درآید.

بنابراین ادبیات حوزه (بمعنی فرهنگ حوزه نه ادبیات عرب مستعمل در حوزه) برای ما بسیار مهم است. چرا که ما شواهد و مثالهایی را که مورد توجه و بحث قرار می‌دهیم متوجه همین ادبیات و فرهنگ است.

۱/۱/۱ - تبیین و نقد معنای فهم عرفی در علم اصول

بعنوان مثال جائیکه می‌گوئیم «عُرف» بمعنای زبان عرب ساده نمی‌تواند برای «فتوی» اساس قرار بگیرد. دقت نظرهای اصولی و بکارگیری مفهوم و انتزاع واژه «عُرف» در «فقه» بسیار زیاد است.

جالب توجه و تأمل است تأکیدی که آقایان حوزوی بر (عبارت) «فهم عُرفی» دارند. منظور؛ فهم عُرفِ خاص است. عبارتی منظور از «جَمْعِ عُرفی» که آقایان ذکر می‌کنند، بهیچ وجه آن جمع عرفی نیست که مردم عادی آنرا انجام می‌دهند. چه برسد به «مُلاقَه الخاص»ی را که مرحوم شیخ در کتاب مکاسب ذکر می‌کند.

همینطور دقت‌هایی را که «مُحَسِّنِ هَای» بر مکاسب دارند:

۱/۱/۱/۱ - ضرورت تفکیک تفسیر عرفی با مذاقه عقلی در عمل تَفَقُّه

مثلاً در باب «بیع»، اینکه «بیع فضولی» انجام بدهیم، بعد آن «اجازه» ای که می‌دهد؛ «کاشف» است یا «ناقل» است، هرگز عُرف عمومی روی چنین مطلبی فکر نمی‌کند. اصلاً عرف عمومی منتقد به این معنا نیست و لوازمش را نمی‌بیند. بنابراین فقهاء در همین احکام فردی، در موارد بسیاری چنین دقت نظرهایی دارند. بعنوان مثال یک متن روائی را عیناً و قبل از اینکه با متن‌های دیگر برخوردش بدهند، عرف فقط یک معنا برایش ذکر می‌کند ولی فقها ۱۶ احتمال می‌دهند که هر کدام از این احتمال‌ها که لحاظ گردد زینده و شایسته آن متن است، در حالیکه معنای عرفی آن، مفهوم واحدی است. بنابراین انتزاع مفهومی آن کار «عُرف» نیست بلکه کار «مداقه‌های عقلی» است.

۲/۱/۱/۱ - لزوم بهره‌گیری از شواهد و مثالهای ابواب فقه در قرون مختلف برای کار تطبیقی اصول

چنین شواهدی را پشت سرهم آوردن و ضمیمه درست کردن برای هر بخش در قرون مختلف، کار تطبیقی بسیار سنگین و خوبی است که باید به اشاره گذراند و از بابهای مختلف برایش مثال ذکر کرد زیرا خود اهل حوزه زود متوجه این کار می‌شوند مثل همان مطلب «کشف» و «نقل» که ذکر شد و یا مسئله مَسِّ در «جَبْرِه». تنظیم این کار را آقای میرباقری - خودشان - یا به کمک دوستان می‌توانند انجام دهند لااقل باید در فهرست به آن اشاره شود البته در متن نه در پاورقی سعی بکنند در ابواب فقه این کار استقصا و انجام گیرد.

۲/۱ - ضرورت تبیین معنای تفاهم اجتماعی و ضرورت نظام یافتن یقین‌ها

بعد این قاعده‌ای را که ما عرض کردیم که کلّ انکارها معنایش تعبد و مقنن کردن و تفاهم عرفی است زیرا تفاهم اجتماعی را آقایان انجام نمی‌دهند، فقط به مقنن شدن می‌گذرانند، تفاهم بسیار محدود است. یعنی معنای تفاهم به آنجا نمی‌رسد که نظام درست بکند. همان مقنن بودن را برای دیگران تقریر می‌کنند و توجهی نظام پیدا کردن یقین و به تفاهم اجتماعی رسیدن آن در آخر کار، در صورت یکه یقین نظام پیدا کند، که دیگر دو نوع یقین نمی‌شود دو گونه یقین محال است پیدا کند، یعنی یقین متعارض، ندارید چون هر یقینی نسبتش به یقین یدگر معلوم، و جایگاهش تعریف شده است. پس متعارض هستند آنوقت آن اشکالی که قبلاً مطرح شد که می‌شود گفت در مقام عمل این یقین را امتثال نکنند، این مطلب در آنجا محال است. یقینی را که آقایان بصورت اجمالی مورد توجه قرار می‌دهند، وحدت

دارد، غفلت از این است که می‌توان مقام عملش را از مقام نظرش تفکیک کرد و بعد گفت که این یقینی است که می‌تواند تا مرحله علم بیاید و اگر نوع آن علم، ملاحظه نسبت بین اطلاعا نباشد، می‌تواند متعارض پیدا و در مقام عمل وحدت پیدا نکند.

(این مطالب را نشاءالله تعالی باید در جای خودش بحث کرد)

روی هم رفته این «فهرست»، خوب فهرستی است، نهایت این است که باید تفضیلش مشخص بشود و روی آن کار بشود

حجت‌الاسلام صدوق: در سطح اول لازم است بر مباحثی که حضرتعالی می‌فرمائید، مسلط شوند، چون هر چقدر تسلط آقاین نسبت به این مبحث قوی‌تر و بیشتر شود، قدرت برنامه‌ریزی آنها هم بیشتر می‌شود، بهر حال برای ادامه کار و پی‌گیری این مباحث، لازم است که ابتدا دوستان بر مباحث مسلط شوند.

۲- طرح مبانی علم اصول در در تنظیم فهرست

ضمناً فهرست مباحث قاب طرح در مبادی قبلاً ارائه شده و اکنون باید به تنظیم فهرست مباحث قابل طرح در مبانی پرداخت.

۱/۲- معنای یقین و آثار آن در علم اصول

بحثی که در یقین هست، بحثی است که درباره حالت است. لذا اگر از مقدمات فاسد هم بدست بیاید، می‌گویند برای کسی که دارای یقین هست، یقین حجّت است. اگر هم بخواهد عقاب شود، بر مقدمات عقاب می‌شود. ولی اگر یقینی عقلی بود، می‌گویند دیگر به مقدمات هم نمی‌شود مؤاخذه کرد چون از بدیهی عقلی شروع کرده، یعنی دیگر نمی‌شود آن مقدمات را اثبات کرد.

یعنی اگر سیر عقلانی (سیر نظری) را بر پایه مقدمات درست انجام داده باشد، قابلیت مؤاخذه بر هیچ کدام ندارد و مُعَدَّر است. ولی اگر یقین حالت هست و مقدماتش را با عقل نظری پیموده، قابلیت مؤاخذه دارد (عکس مطالب بالا).

۱/۱/۲- درک عقل عملی از نقل، یقین به معنای اصطلاحی نیست

اینکه هرگونه درک عقل عملی از نقل نمی‌تواند جزء یقینی که عقلانی باشد - بنفسه - محسوب شود علتش این است که یا ظنی الدلاله است یا ظنی السند و یا هر دو. بنابراین آقایان می‌گویند که: ظن راجح (ظن خاص) در اینجا حجّت است. این در حالی است که ظنون خاصه را منطقیون اصلاً بعنوان برهان نمی‌شناسند.

س: آنوقت حجّتش که یقین است؟

حجّه الاسلام والمسلمین حسینی: حجّتش بدلیل اینکه بیش از این تکلیفی نیست یقین است، البته به ضمیمه یک مقدمه عقلی دیگر نه از خود برهان. عجز از رسیدن ب علم، بمعنای کاشفیت چون اگر نقلی باشد معنایش اینست که شما خودتان بر آن اشراف ندارید که نقل می‌آید برایتان تعریف می‌کند.

در «مراد خطاب» هم همینطور است. مراد خطاب هم را می‌گویند نمی‌شود مثل بدیهی عقل نظری آغاز کنید و لذا از نظر فلاسفه صحیح است که بگویند آقایان «ظنّاء» هستند نه «علماء» چون پایگاه برهانی آنها به «ظنّ خاص» بر می‌گردد.

۲/۲ - مروری نسبت به سیر کلی فهرست تنظیم شده برای طرح علم اصول احکام حکومتی

آقای پیروزمند: یک مروری نسبت به کلّ فهرست داشته باشیم. چیزی را که حضرتعالی اضافه فرمودید در دید اول مدّ نظرمان نبود. چیزی که ما از جمع‌بندی جلسه قبل در ذهنمان بود که یک مجموعه اینچنینی تنظیم کنیم تنظیم (فهرست علم اصول) که غیر از این ورودی که تجلیل از کار حوزه انجام می‌گیرد با ارائه نقاط قوت حوزه و مقایسه‌ای بین آن با سایر شاخه‌های علوم اسلامی صورت می‌گیرد بعد باید سراغ این مطلب آمد که فقهاء اهمیت کارشان در اینست که احراز حجیت را مورد اهمیت و توجه قرار دارند. بعد متوجه این مطلب شدیم که اسباب احراز جمعیت چه بوده و حجیت چگونه تمام شده است. گفتیم حجّیت نسبت به دلالت از طریق بناء عقلاء و لوازم عقلی و ارتکازات عرفی انجام گرفته. آنوقت این سه مطلب را باید زیر سؤال برد یعنی از یک طرف عرفی بودن قواعد اصولی زیر سؤال می‌رود و از طرف دیگر کامل بودن این شیوه استناد نسبت به عرف عقلاء و عقل مورد سؤال قرار می‌گیرد. در واقع نقدی که نسبت به بناء عقلاء و لوازم عقلی و ارتکازات عرفی در اینجا مطرح می‌شود.

بعد از این نارسائیهای وارد شده در این سه بخش را به مسئله حجیت نسبت داده و می‌گوئیم: ریشه این نارسائی در بحث «حجیت» است، یعنی در مبنای حجیت است و لذا دوباره به بحث حجیت رجوع می‌کنیم و این سؤال را طرح می‌کنیم که: در علم اصول موجود، مبنای حجیت را به چه چیز بر می‌گردانند و تعریفشان از حجیت چیست؟ و بطور کلی بحث حجیت و یقین را در علم اصول موجود زیر سؤال می‌بریم و نواقص آن را از موضع خودمان طرح می‌کنیم بدین ترتیب بحث ما - غیر از آن مقدمه اولیه - در این قسمت بیشتر حالت تخریبی دارد. خلاصه این بحث (نقد) بدین ترتیب است که ابتدا سؤال می‌کنیم اسباب و غرض‌های حجیت یا طرق احراز حجیت در خود متن اصول چیست؟ سپس به اثبات نارسائی و نواقص آن می‌پردازیم و بعد به انتقال و سرایت دادن این نارسایی به مبنا می‌پردازیم.

اما از این به بعد کار ما بر عکس می‌شود؛ یعنی شیب را به طرف اثبات می‌دهیم می‌گوئیم: بلافاصله بعد از نقد مبنا به جای آن مبنای دیگری می‌گذاریم و عبارت دیگر می‌گوئیم چون آن مبنا نارسایی دارد، این مبنا را جای آن می‌گذاریم و این احتمال جدید را مطرح می‌کنیم و بر اساس این مبنای جدید آن عملکرد تخریبی قبلی را که در مورد بنای عقلاء، لوازم عقلی، و ارتکازات عرفی گفتیم، دوباره تجدید بنا کرده و آن سه پایه را بر اساس این مبنای جدید، احیا می‌کنیم و هر یک را بر این اساس تعریف می‌کنیم. این مجموعه بحث‌های نقضی و اثباتی ما نسبت به علم اصول و مبنای آن بود.

۳/۲ - جایگاه بحث حجیت در سیر مباحث

در خلال مباحثات طرح شده که آنچیزی را که ما بعنوان مبادی می‌گفتیم و می‌خواستیم ضرورت علم اصول احکام حکومتی را اثبات کنیم یعنی یک چیزی بعنوان حکم حکومتی وجود دارد و روشی می‌خواهد و روش آنها با احکام فردی متفاوت است. لازم بود که این ورودی جدید که مطرح شده و از مسئله حجیت شروع شده جایگاه مجموعه این بحث مشخص شود.

به نظر خود بنده جایگاه بحث حجیت این بود که ما وقتی می‌خواهیم بحث اثباتیمان را مطرح کنیم یعنی بعد از اینکه مبنا را اثباتی مطرح کردیم، می‌گوئیم بحث اثباتی را از «ضرب» سه وصف «أَسْنَادُ، إِسْنَادُ، إِسْتِنَادُ» در «موضوع، فعل، نسبت» بدست می‌آوریم. یعنی چهارچوب بحث بدینوسیله روشن می‌شود. که اسناد، اسناد، استناد در موضوع، فعل، نسبت ضرب می‌شود. آنگاه در توضیح بخش اسناد باید این مسئله را مطرح کنیم که احکام حکومتی سَنخاً چه تفاوتی با احکام فردی دارند. (در اسنادشان) و این حلقه اخیر (متفاوت بودن احکام حکومتی با احکام فردی) و اینکه احکام حکومتی روشی متکامل‌تر از احکام فردی می‌طلبد را اینجا جای می‌دهیم.

۳- طرح مباحث «نتایج» علم اصول در تنظیم فهرست

حجة الاسلام والمسلمین حسینی: ضرورت داشتن حکومت بر پایه مبحث شناخت یک حرف است و حرف دیگر اینکه قوم چکار می‌کنند؟ این را تحلیل می‌کند. وقتی تحلیل کردید دیگر کسی نمی‌تواند بگوید که: ما قائل به حکومت نیستیم. حکومت از کجا آمده، ما قائل به خدا و پیغمبر هستیم (یعنی اگر این تحلیل را بخوبی انجام دهید دیگر کسی نمی‌تواند به بهانه اینکه ما قائل به خدا و پیامبرش هستیم بگوید: ما قائل به حکومت نیستیم) آنوقت شما در جواب می‌گوئید: من کار خود را دارم تحلیل می‌کنم، شما عرفی حرف نمی‌زنید و این صحبت عقلی است لذا من حق دارم که شناخت‌شناسی کنم چون شما عقلی کار کردید. بعبارت دیگر؛ تکامل را گاهی در عمل به آنها نشان می‌دهید و عدم انحصارها را ذکر می‌کنید و در نتیجه او مجبور می‌شود به تأمل. گاهی از چیزی که موضوعاً آنرا قبول ندارد، شروع می‌کنید.

برادر پیروزمند: بسیار خوب شروع کردیم اما حالا آن مجموعه مباحث را در کدام قسمت این سیر از مباحث جای می‌دهیم و اصلاً می‌خواهیم آنرا طرح کنیم یا نه؟

۲/۳- لزوم تکامل شناخت و مبنای حجیت و ارتباط آن با نظام اجتماعی

حجت الاسلام والمسلمین حسینی: در نتایج آنرا مطرح می‌کنیم در اواخر بحث نظام نسبت، نتیجه می‌گیرید که پس معلوم شد تکامل اجتماعی وجود دارد و شناخت هم فردی نبوده و اجتماعی است. سپس می‌گوئید علی‌المبنا نمی‌توان

نظام را مطرح نکرد، دیگر بر این مبنا دلیل حکومت این نیست که چون اسلام حکومت دارد بلکه چون علم و یقین و اعتقاد نظام دارد، و لذا دیگر نمی‌توان گفت حکومت کاری به نظام ندارد. و از فروع این بحث آن است که پس موضوعات نظام چیست؟

برادر پیروزمند: شما دستور کار جدید برای اصول تعریف نکرده‌اید، یعنی می‌گوئید قبلاً بصورت فردی یقین پیدا می‌کردید ولی حالا بیائید یقین را اجتماعی تمام کنید.

– ۳/۳

حجت‌الاسلام والمسلمین حسینی: وقتی یقین بصورت اجتماعی تمام شد لازم می‌شود که ما ربط فتوی با جامعه و تکامل اجتماعی را معین کنیم و بر این اساس دیگر کسی نمی‌تواند بگوید من قائل به حکومت نیستم، چون قائل به فهم که هست. خصلت فهم هم این است (نه نیاز عینی) خصلت یقین این است یعنی حلد و فصل برای شناخت و یقین ارائه می‌کنید.

بنابراین در این مبنا حجیت یاد تکامل پیدا کند هیچ شکی نیست، حالا آیا برای تکامل می‌توان در امر استنباط هیچ توجهی به جامعه‌ای که در آن قرار دارید نداشت؟

البته بر این مبنا علم اصول حکومتی در احکام فردی هم حضور دارد

برادر پیروزمند: بلکه بالاتر، با این ورودی فقط این مطلب برای احکام فردی ثابت شده، چون دایره دیگری تعریف نشده است.

۱/۲/۳ – ضرورت توجه به تقسیمات جامعه برای طرح احکام حکومتی

حجت‌الاسلام والمسلمین حسینی: دایره دیگری طرح نشده نه اینکه تعریف نشده باشد، اما حالا سؤال این است که ورودی طرح چگونه باشد؟ برای طرح احکام حکومتی هم ابتدا باید دید جامعه چه تقسیماتی دارد، یک احکام عمومی دارد یک حقوق عمومی دارد، حقوقی برای تنظیمات امور دارد که نظام متکفل آن است. بر این اساس آیا در شرع، فرض احکام حکومتی هم مطرح است یا خیر؟

برادر پیروزمند: بر اساس موضع آیان و این سیری که مطرح ش، نه نیست، یعنی نقطه اختلافاتی که در همان ابتدا مطرح شد...

۲/۲/۳ - تأثیرات نظام اجتماعی بر شناخت در چارچوب دین

حجت الاسلام والمسلمین حسینی: آنچه که تاکنون اثبات شد بیانگر آن است که نظام اجتماعی در فهم و تعبد حضور دارد و این حضور هم کاملاً قوی است. اما اینکه این حضور و تکامل آن با دین مرتبط است یا مطلقاً جدیاً از دین است، سئوالی است که باید مورد دقت قرار گیرد.

در این رابطه ابتدا باید که آیا فرهنگ دین بر تکامل غالب است یا غالب نیست، و این مسئله در بحث شناخت مطرح است چون آن شناختی حجیت دارد که فرهنگ دین بر آن غالب باشد. طبیعتاً ارتکازات بزرگان و شخصیت‌های فرهنگی شیعه حاکم می‌شود یعنی چیز جدیدی تأسیس می‌شود و ارتکازات عرفی را بر اساس ارتکازات بزرگان شیعه شکل می‌دهد و خودشان یک فرهنگ پیدا می‌کنند.

برادر پیروزمند: باید بگوئیم بالاتر از فرهنگ بزرگان شیعه می‌شود چون از همان ابتدا مساوی با فرهنگ بزرگان بوده است.

حجت الاسلام والمسلمین حسینی: نه بزرگان شیعه در بسیاری از موارد مطالبی را طرح کرده‌اند که اصلاً از جامعه تبعیت نمی‌کرده است و این موارد براحتی می‌توان نشان دارد.

س: حالا آیا ما می‌گوئیم باید تبعیت کند؟ نه یک جامعه جدید می‌شود و جامعه جدید را شما تعریف می‌کنید.

س: این جامعه که از قبل بوده و این تأثیر را هم داشته است ولی کمال نداشته است و طبقاتی را هم که الان ذکر می‌کنید در آن جامعه وجود نداشته است.

برادر صدوق: اول باید وجود خود جامعه را اثبات کرد و بعد تکامل آن را مطرح ساخت، و اینها هم در استنباط به آن جامعه اتکا می‌کرده‌اند، هرچند که تمام مراتب اجتماعی را تسخیر نکرده‌اند. اول اثبات خودش است و در استنباط به این یقین تکیه می‌شود و فردی محض و انتزاعی نیست. علم اصول آقاین یک کار فلسفی برده از حکمت عملی‌شان

نیست و آنرا در استنباط دخالت می‌داده‌اند. همینکه حکمت عملی و بنای عقلائی و بعد هم ارتکازات را در آن مطرح می‌کنند و برایش حجیت قایل هستند، یعنی فلسفه را قید می‌زنیم و از همین طریق وجود جامعه‌شان را اثبات می‌کنیم یعنی هرچند ناقص است اما بهر حال در استنباط اثر دارد.

۴/۲/۳ - ضرورت قاعده‌مند شدن تأثیرات نظام اجتماعی بر شناخت و مقید شدن آن به تعبد

حجت‌الاسلام والمسلمین حسینی: آنوقت شما موضوعات جامعه را که دسته‌بندی می‌کنید نمی‌توانید نظام حکومتی را از آن سلب کنید.

س: چرا باید دسته‌بندی کنیم؟

ج: چون در آنجا شناخت را مقید کرده‌اید.

برادر پیروزمند: شناخت که قبلاً حاصل می‌شده و بعد هم حاصل می‌شود منتهی تفاوتش در این است که شما می‌گوئید تأثیر این شناخت در استنباط، قبلاً قاعده‌مند نبوده و حالا باید قاعده‌مند شود ولی این ثابت نمی‌کند که شما باید تکامل اجتماعی را معین کنید.

حجت‌الاسلام والمسلمین حسینی: ولی واقعیت داشتن تکامل اجتماعی اثبات می‌شود

س: تکامل داشتن که به معنای دین نیست؟

حجت‌الاسلام والمسلمین حسینی: ولی جهت آن در انسابات مؤثر است.

بر این اساس هرگاه می‌خواهیم استنباط کنیم باید فرض جامعه دینی را داشته باشیم هرچند که این جامعه وجود نداشته باشد.

برادر پیروزمند: اگر منظور از جامعه دینی، ارتکازات فقهاست که قبلاً وجود داشته ولی اگر چیزی بالاتر از این می‌گوئید که غلو در دین است و ضرورت حضور دین در این حوزه جدید ثابت نشده است.

برادر صدوق: در این قسمت بحث از روش است و تسلیم بودن باید تمام شود

حجت الاسلام والمسلمین حسینی: این تسلیم بودنی که بزرگان شیعه داشته‌اند اگر جهت غالب بر شرایطشان، جهت باطل بوده است مسایل مستحدثه‌ای را که طرح می‌کرده‌اند صورت مسئله آن مخصوص جامعه مطلوب نبوده است.

س: مگر وظیفه‌ای غیر از آن داشته‌اند؟

ج: سؤال همین است که آیا فرض دیگری هم دارد یا انحصار همین تمام می‌شود؟

س: در این سیر بحثی چطور می‌توان فرض دیگری را ثابت کرد؟

ج: فرض عقلی دارد که حکومت داشته باشد نه اینکه واجب بوده و دین گفته باشد، فرض عقلی دارد که جهت آن الهی باشد.

«وَالسَّلَامُ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَةُ اللَّهِ وَبَرَكَاتُهُ»

روش تنظیم فهرست علم اصول فقه احکام حکومتی

جلسه ۵

تاریخ: ۱۳۷۶/۸/۲۰

استاد: حجة الاسلام والمسلمین حسینی الهاشمی

تنظیم: گروه تحقیقات مبنائی

عنوان جلسه:

طرح بحث ضرورت حجیت، تکامل حجیت، ضرورت اجتماعی شدن حجیت در مبادی اصول احکام حکومتی

فهرست:

- ۱- بررسی مراحل سه گانه حجیت در تنظیم فهرست اصول (ورودی از مبنا)..... ۸۵
- ۱/۱ ورودی از بحث ضرورت مبنا به معنای ورودی از بحث ضرورت حجیت به عنوان بحث اول..... ۸۵
- ۱/۲ ورودی از مبنا به معنای ورودی از شناخت در بحث تامل حجیت به عنوان بحث دوم..... ۸۷
- ۱/۳ - ارائه بحث حکومت به عنوان بحث سوم (حجیت اصول استنباط احکام حکومتی)..... ۸۸
- ۱/۴ - بررسی نتیجه بخش اول بحث: ضرورت حجیت - تعریف حجیت - اثبات حجیت..... ۸۸
- ۱/۴/۱ - بررسی روش های احراز حجیت در بخش اول..... ۸۹
- ۲- عدم حضور شروع از منطق صوری در تفاهم با حوزه..... ۹۱
- ۳- اثبات ضرورت تاسیس علم اصول احکام حکومتی مبتنی بر اتمام سه مرحله فوق در حجیت..... ۹۱
- ۵- مکانیزم اثبات وجود حکم با توجه به سیر بحث حجیت..... ۹۲

۱- بررسی مراحل سه گانه حجیت در تنظیم فهرست اصول (ورودی از مبنا)

برادر پیروزمند: قبلاً زمانی که از «مبادی، مبانی نتایج» سخن می‌گفتیم مفهوم آنها برای ما روشن بود به اینکه بحث ضرورت علم اصول احکام حکومتی را در بخش مبادی بررسی مبانی در بخش مبانی مورد دقت قرار داده و پس از مبنا وارد روش شدیم اما اکنون که ورودی بحث را عمدتاً مبحث حجیت قرار داده ایم طبعاً مبادی و مبانی صورت می‌گیرد پیدا می‌کند. لطفاً بفرمایید آیا ما می‌خواهیم «مبادی، مبانی و نتایج» را در بخش مبانی مورد بررسی قرار دهیم یا خیر؟ در این صورت اولاً مضمون این ترکیب چه خواهد شود ثانیاً بحثی قبلاً تحت عنوان مبادی مطرح می‌شد در مجموعه جدید چه جایگاهی پیدا می‌کند؟

۱/۱ ورودی از بحث ضرورت مبنا به معنای ورودی از بحث ضرورت حجیت به عنوان بحث اول

حجه السلام والمسلمین حسینی: ورودی آنچه به عنوان «مبنا» در آینده مورد بحث قرار می‌گیرد این سؤال است که آیا ما باید ابتدائاً به بحث ما باشد دیگر نشویم و مسئله «معرفت» را مورد بررسی قرار دهیم؟ به تعبیر بهتر اگر مسئله معرفت، موضوع بحث ما باشد دیگر مباحث مربوط به «ولایت، تولی و تصرف» یا «نظام ولایت» و نیز پرداختن از اصول غیر قابل انکار و تا اثبات نظام ولایت و سپس اثبات شناخت آن را باید ضموغ بحث قرار داد. در این حال طبیعی است که در مبحث تکامل شناخت به صورت حاشیه ای اشاره ای به تفاهم و بحث کردن و غیره که ضرورت کمال شناخت هستند خواهد شد، و در واقع به صورت اجمال برای شناختل و قانون قائل می‌شویم. بنابراین موضوع بحث بحث زمانی که در مبحث مبنا هستیم چیزی جز بحث شناخت نخواهد بود.

(س): با این وصف تلقی تعریف شما از مبنا چه خواهد بود قبل از اینکه به بررسی محتوای آن بپردازید.

(ج): اگر ما «مبادی، مبانی و نتایج» را در خودش ضرب کنیم آنگاه ۹ عنوان ترکیبی پیدا می‌کنیم. که سه بخش

خواهد بود. در این حال حتماً «مبادی مبادی، مبانی مبادی» و نتایج مبادی خواهد بود. در این حال حتماً «مبادی مبادی»

غیر از «مبادی مبانی» می‌شود. و «مبانی مبادی» غیر از «مبانی مبانی» در می‌آید در هر صورت صحیح است که سه بخش اول را بدان اشاره شد به عنوان مقدمه قرار دهیم، یعنی «مبادی مبادی، مبانی مبادی و نتایج مبادی» مقدمه بحث خواهد بود.

(س): اگر منظور ما از مبادی قبل از اینکه در خودش ضرب شود همان مفهوم ضرورت علم اصول احکام حکومتی را باشد، بالطبع بعد از ضرب نیز همین مفهوم - یعنی اثبات ضرورت - سایه خود را بر زیر بخش های سه گانه آن می‌اندازد.

(ج): شما در مورد ضرورت حجیت چه می‌گویید؟

(س): حجیت در بحث مبنا مطرح می‌شود.

(ج): خیر «تکامل حجیت» در بحث مبنا مطرح می‌شود نه خود حجیت.

(س): گاهی ما از مبنای علم اصول بحث می‌کنیم و می‌گوییم این چه چیزی است یا چه چیزی باید باشد؟ یعنی گاهی ضرورت مبنا را مورد دقت قرار داده و می‌گوییم مبنا چیست و چه کمبودی دارد اما در هر حال همگی از دایره بحث مبنا خارج نیست.

(ج): اگر ما برای هر موضوعی ۹ سرفصل قرار دهیم یکی از آنها حجیت است. به تعبیر شما بهتر برای حجیت ۹ سرفصل قرار می‌دهید.

(س): سؤال من این است که اگر در قرار باشد تنظیم فهرست و چارچوب بحث را وری مبادی و مبانی متمرکز کنیم، بفرمایید که با این وصف و با این ورودی که می‌خواهیم از مبحث حجیت شروع کنیم مبادی به چه معناست؟

(ج): مبادی یعنی ضرورت، حال ضرورت چه چیزی مورد نظر ماست بعداً باید مورد دقت قرار گیرد. مثلاً ضرورت این استکان باشد یا حجیت یا موضوعی دیگر اصولاً الان کاری به علم نداریم بلکه درصدد طرح بحث ضرورت ضرورت هستیم و. از اثبات ضرورت یا ضرورت اثبات سخن می‌گوییم اما سپس باید کل بحث را به عنوان مقدمه قرار داد که در این حال «مبادی، مبانی و نتایج» باید مقدمه را تحویل دهد و جمع آن را در بخش اول بایست قرار دهیم.

(س): اما بالاخره چه نتیجه ای داشت؟

(ج): فعلا کاری باشما نداریم که نتیجه آن این استکان است با این مداد یا اصول استنباط احکام حکومتی! چون اصلاً موضوع بحث بنابر ورودی آن بحث حوزه است که قائل می‌شود به حکومت نیست و چون چنین نمی‌توان از علم اصول استنباط احکام حکومتی با چنین مخاطبی سخن گفت بلکه در «نتیجه» است با حوزه سخن بگوییم برای آنها قابل درک است چون ایشان حجیت را قبول دارند. بدیهی است پس از این نیز می‌توان از مبنا و نتایج حجیت بحث کرد.

(س): با این وصف شما در مبحث مبادی از حجیت بحث می‌کنید.

۱/۲ ورودی از مبنا به معنای ورودی از شناخت در بحث تامل حجیت به عنوان بحث دوم

(ج): بله. و در بخش «مبانی از مبانی تکامل حجیت» سخن می‌گوییم چون قبلاً بالاجمال از حجیت سخن گفته ایم و این بحث را به پایان برده ایم. اما این سؤال کماکان وجود دارد که در حجیت آیا اثبات وجود دارد یا فرض کمال هم قابل تصور است؟ اصولاً متوجه باشید که در بحث حجیت، از رابطه بین عبد و مولی که نمی‌توان مسئله شناخت را در آن نادیده گرفت سخن می‌گوییم ولی تکامل حجیت بحث دوم ماست و در این بحث است که معلوم می‌شود ابزاری لازم داریم، رشدی وجود دارد و کمالی قابل تصور است بالطبع نتیجه این مباحث ضرورت علم اصول استنباط احکام حکومتی می‌شود. که پس از طی این مراحل تازه به فصل اول منتهی می‌گردد.

آنچه در ذهن شما مفروغ عنه بحث و جامعه است اما متوجه باشید که چنین مباحثی تنها محدوده مباحث فرهنگستان یا دانشگاه ها و پژوهشگاه ها می‌گنجد والا آنچه در نظر آقایان حوزوی تمام است اعتقاد به خدا، پیامبر، دین، ما انزل الله، روایات و مبدأ و معاد است که باید به آنها متعبد بود و غایت کار را به حجیت ختم کرد. یعنی آنچه گره اعتقادی محکم و عقد ایمان حوزویان است حول حجیت دور می‌زند. ایشان تعبد را می‌پذیرد و اینکه چه امری بین عبد و مولا است. حوزه در این تردیدی ندارد و اگر کسی پیرامون این مباحث با آنها سخن بگوید وی را از سخن گفتن نهی نمی‌کنند لذا اولاً اصول اعتقادات در نزد ایشان تمام شده است و قلبشان به آنها تسلیم است. و ثانیاً حجت

بین ما - یعنی فروغ و عمل - بایست به این اعتقادات مربوط می‌شود. وقتی چنین مباحثی تا کجا ادامه پیدا می‌کند اما شما حجیت و شناخت شروع کنید اینها پایگاه و تکیه گاه تحرک ذهنی از بحث باشد. زمانی هم که از تکامل حجیت سخن می‌گویید باز نباید از وجود موضوعات جدید سخنی به میان آورده اید بلکه در طرح خود چگونه عمل می‌کنند و اصلاً چه می‌کند؟ یا یقین در مسیر تکامل خود چه می‌کند؟ این ورودی بحث در کجا مطرح می‌شود.

حجه السلام میرباقری: با این وصف از معرفت و شناخت در کجا مطرح می‌شود؟

۱/۳ - ارائه بحث حکومت به عنوان بحث سوم (حجیت اصول استنباط احکام حکومتی)

حجه السلام والمسلمین حسینی: بحث از شناخت را باید در قسمت دوم مورد دقت قرار داد. به تعبیر بهتر اگر ۹ خانه جدول را شماره گذاری کنید آنگاه خانه های ۱/۱، ۱/۲، ۱/۳ به عنوان سه فصل اول در بدو امر مورد دقت قرار گرفته و باید حجیت از «حجیت» را در آنها مطرح کرد اما در یسه فصل دوم به بحث «شناخت» و نهایتاً در سه فصل سوم به بحث «حکومت» پرداخت.

۱/۴ - بررسی نتیجه بخش اول بحث: ضرورت حجیت - تعریف حجیت - اثبات حجیت

(س): اما در سه فصل اول چه نتیجه ای بدست می‌آید؟

(ج): در سه فصل از ضرورت حجیت تعریف حجیت سخن می‌گوییم آنچه شما در فهرست خود بدان اشاره کرده

اید مطالب خوبی است به اینکه مثلاً نقطه قوت اصولیین نسبت به اخباریین تعبد قائده مندی ایشان است.

(س): آیا می‌توان امر ضرورت تکامل حجیت را تمام نمی‌کند؟

(ج): خیر! تمامی اینها خود حجیت را ثابت می‌کند چه اینکه باید پس از احوال حجیت بحث کرد به اینکه آیا

حجیت ثابت می‌کند یا خیر؟ این بحث را باید عنوان اولین بخش از فصل دوم قرار دهید که آیا حجیت فرض کمال

دارد یا نه اصل منحصر است و همچون وحی تکامل برددار نیست آیا باید اطلاق حجیت را نسبت به پنج یا ده اصل

پذیرفت و سخن از انحصار آن در این اصول گفت یا اینکه حجیت حتماً تکامل بردار باشد؟

بنابر این شما در بخش اول به بحث «عدم انحصار حجیت» و در بخش دوم به اثبات «تکامل» آن می‌پردازید. و در بخش سوم چنین نتیجه می‌گیرید که این تفاهم «ضرورت» دارد یعنی اجتماعی بودن حجیت می‌شود ولی در این حال اصلاً از جامعه و مباحثی از قبیل سخنی به میان نمی‌آورد چون طح بحث اجتماعی شدن بدین معناست که من حق ندارم به ذهن خود بسنده کنم بدون آنکه با کسی سخن بگویم. چون فرض خطاب درباره من وجود دارد بلوغ سعی در این است که به دیگری بگویم و او نظر دهد و پس از معنای جرح و تعدیل آن به نتیجه به صورت فردی تمام نشود معنای آنکه عایت بحث به صورت فردی تمام نشود این است که علاوه بر قاعده مندی به تفاهم اجتماعی نیز نیازمندیم.

با این توضیح معلوم می‌شود که قاعده مندی و زماندار بودن در فصل اول تمام می‌شود اما پیشفرض قبل از این فصل خود تعبد که باید آن را در اصول اعتقادات تمام کرده باشیم. لذا قاعده مندی در فصل اول، «تفاهم» در فصل دوم و بحث از «موضوعات اجتماعی» در فصل سوم مورد دقت قرار می‌گیرد. در این حال وقتی شما از عرصه مباحثه خارج می‌شوید می‌توانید به آنها بگویید که اصول استنباط احکام ضرورت دارد.

۱/۴/۱ - بررسی روش های احراز حجیت در بخش اول

برادر پیروزمند: شاید مناسب باشد که بحث از مبادی را در این جلسه تمام کنیم و بخش مبانی را به جلسه ای دیگر موکول نماییم. شما فرمودید که بخش اول مبادی به اختصاص دارد و در نتایج آن از ضرورت علم اصول احکام حکومتی سخن بگوییم اما سؤال این است که در بخش عنوان حجیت در علم اصول موجود مورد بحث است و فعلاً کاری به تکامل آن نداریم

حجه السلام والمسلمین حسینی: ما در این بخش اصلاً به علم اصول موجود کاری نداریم بلکه سخن را در این بحث متمرکز می‌کنیم که اصولاً چه روش هایی به احراز حجیت ختم می‌شود و چه روش هایی چنین نیست؟ لذا ضرورتی ندارد که به علم اصول موجود پردازیم بلکه صرفاً از عجز روش اخباریین یا عرفا نسبت به امر حجیت سخن بگوییم و نهایتاً به این نتیجه می‌رسیم که روش اصولیین می‌تواند حجیت را تمام کند. با این وصف دیگر

ضرورتی برای طرح اصول موجود و مطلوب نیست. به بیان بهتر این دو شیوه دو نوع تأثیر متفاوت دارد را بر مخاطب می‌گذارد به اینکه گاهی از روش‌ها سخن بگوییم و نقاط ضعف و قوت آنها را مورد بحث قرار می‌دهیم. و گاهی چنین می‌گوییم که روش موجود صرفاً تا این اندازه قدرت دارد. حال آنکه نباید چنین شیوه‌ای را در بدو امر نسبت به مخاطب خود اتخاذ می‌کنیم چونزمانی که از اصول موجود ذهن شماسست! طرح چنین بحثی برای مخاطبان گزنده است. اما اگر از حجیت و روش‌های احراز آن سخن بگوییم می‌توانید با مخاطب خود مفاهمه بهتری داشته باشد. گاهی ما با دوستان فرهنگستان می‌توانیم مباحث دیگری را نیز مطرح کنیم اما چون ارتکازات آنها در چنین فضایی شکل گرفته است لذا ارتکازات آنها خطور نمی‌کند که ما درصدد مخالفت با حوزه یا تضعیف آن هستیم. ولی برای کسی که در وضع موجود حوزه متمحض است اگر چنین شیوه‌ای از بحث را انتخاب کنید بلافاصله شما را به مخالفت با حوزه متهم می‌کند.

(س): بله، من هم تصدیق می‌کنم که چنین شیوه‌ای به چنین نتیجه‌ای منجر می‌شود. اما بالاخره در سه فصل اول

چه نتیجه‌ای می‌خواهیم بگیریم؟

(ج): پس از طرح این سه بحث می‌توانیم «حجیت اصول استنباط احکام حکومتی» را نتیجه می‌گیریم.

(س): اما باید ببینیم که قبل از چنین نتیجه‌ای در دو فصل اولاً چه مباحثی مطرح می‌شوند. قبلاً در ذهن ما چنین

بود که طرح بحث نقاط قوت اصولیین و مقایسه روش ایشان با سایر روش‌ها قبل از طرح بحث حجیت می‌باشد اما

در توضیح حضرت‌تعالی معلوم می‌شود که چنین مقایسه‌ای، در متن بحث حجیت است.

(ج): بله، در متن بحث است لذا ابتدائاً از لزوم حجیت صرفاً به ارائه یک تعریف ساده از آن بسنده می‌کنیم. سپس

می‌گوییم کسانی همچون عرفا و اخباریین نمی‌تواند ربط بین عباد تمام کنند البته مناسب است که قبل از تمام این

مباحث حمله‌اصلائی متوجه می‌گردد حس‌گرایی و فقدان حجیت این روش گردد. و سپس به قیاس و استحسان و

روش‌های دیگر پرداخته شود تا با طرح در عرف‌گرایی بتوانیم نقطه روش اصولیین را ثبات کنیم.

(س): پس تمامی اینها به عنوان مجموعنه بحث اول مطرح می‌شود که آیا واقعاً در استدلالاتی که مطرح می‌شود

هیچ احتمال تکامل وجود ندارد؟ آیا این استدلالات ما را به وحی می‌رساند؟

۲- عدم حضور شروع از منطق صوری در تفاهم با حوزه

بردار پیروز مند: آیا بهتر نیست که بحث را از منطق صوری آغاز کنیم؟

(ج): خیر باید از منطق به همان گونه اقبال کنید که از بحث اصولیین و روش آنها استقبال کردید. لذا می‌گویید

شکی نیست که مفاهیم انتزاعی دارای کارآمدی است و از نام، نامگذاری و مفاهیم اعتباری می‌توان در رفع سیاری از

مشکلاتن و مرافعات بشری در ماکلمات و غیر آنها سود جست. لذا همانگونه که قبلاً از حسن روش اصولیین سخن

می‌گفتیم بگوییم و همانگونه که در اینجا به بحث تفاهم می‌گویید منطق پایگاه قاعده مندی است و تکاملش تکامل

قاعده مندی می‌باشد. آیا می‌توانم اساس منطق را تسلسل قرارز داد یا اینکه باید منطق براساس معرفت پایه ریزی شود

به گونه اس که نمی‌توان معرفت را از تفاهم اجتماعی جدا کرد؟ لذا هر چه معرفت کمال باید منطق نیز متکامل

می‌شود. در این حال می‌بینیم که ما بحث جامعه بودن جامعه سخنی به میان نیاوردیم.

حجه السلام میرباقری: تکامل منطق به چه امری باز می‌گردد؟

حجه السلام والمسلمین حسینی: «کامل منطق» به «تکامل شناخت» و معرفت باز می‌گردد. لذا هر چه قوه سنجش

بشر و مقایسه و سنجیدن او بیشتر باشد منطق نیز تکامل پیدا می‌کند.

(س): این امر ممکن است به صورت فردی نیز مطرح شود مثلاً آقایان از استعداد بوعلی سینا و امثال وی یخن

بگویند.

(ج): اشکال ندارد اما این سؤال را بلافاصله مطرح می‌کنید که اگر کسی مثل بوعلی سینا بخواهد با دیگری که در

مرتب او نیست بحث کند چگونه باید به تفاهم برسد.

۳- اثبات ضرورت تاسیس علم اصول احکام حکومتی مبتنی بر اتمام سه مرحله فوق در حجیت

به نظر می‌آید که اگر بتوانیم این سیر را در بحث قرار دهیم می‌توانیم اصول استنباط احکام حکومتی و ضرورت آن را تمام کنیم. لذا این ضرورت زمانی تمام می‌شود که لو فرض وجوده فی ما انزل الله. یعنی فرض وجود هر محکم در کتاب و سنت فرض عقلی را اثباتی کند و احتمال اصول استنباط احکام حکومتی را تمام می‌کند.

زمانی که شما این سه فصل را از ۹ فصل جدید تمام کردید تازه به ضرورت تأسیس علم اصول می‌رسید.

۴- ضرورت بحث از جامعه از موضع حجیت به عنوان لوازم تأسیس علم اصول احکام حکومتی

اما بلافاصله این سؤال مطرح می‌شود که تأسیس این علم چه اموری را لازم دارد لذا در قسمت سوم باید بحث از جامعه را از موضع حجیت وارد می‌شوید و نه موضع ضرورت و وجود جامعه خارجاً یعنی گاهی از این سخن می‌گویید وجود جامعه خارجاً یعنی گاهی از این سخن می‌گویید که نظام عالم اصل است و چون عامل به نظام نیازمند است لذا تاریخ تکوین و جامعه نظام دارند اما طبقات جامعه چگونه است؟ این شیوه مباحثه با متکلمین است ولی زمانی که با اصولیین وارد بحث می‌شوید از راهی که گذشته شروع و ختم می‌شود بحث می‌پردازید زمانی می‌کنید که جامعه بدون نظام و طبقه بندی نمی‌تواند باشد یعنی هرج و مرج منتفی است. لذا نمی‌توانید ورودی بحث خود را بالمره از بحث جامعه و حکومت قرار دهید لذا ملزم هستید که سیر حجیت را مطرح کنید و نهایتاً به این نتیجه برسید که فرض وجود حکم حتمی است و نمی‌توان آن را نفی کرد.

۵- مکانیزم اثبات وجود حکم با توجه به سیر بحث حجیت

برادر پیروزمند: فرض این امر چگونه با این سیر اثبات می‌شود؟

حجه السلام والمسلمین حسینی: وقتی که شما ضرورت تفاهم دارد را تمام کردید می‌گویید چه ابزاری برای تفاهم نیازمندید. در این حال می‌توانید از «الفاظ، روابط عقلایی و عقل» به عنوان چنین ابزاری یاد کنید و سپس این سؤال را مطرح کنید که آیا اینها موضوعاتی دارند یا فقط الفاظ دارای موضوعات است؟ اصولاً روابط چه تفاوتی با الفاظ دارد؟ انشاء الله ای مباحث در جلسات آتی مطرح خواهد شد. «وَالسَّلَامُ عَلَیْكُمْ وَرَحْمَةُ اللَّهِ وَبَرَكَاتُهُ»

روش تنظیم فهرست علم اصول فقه احکام حکومتی

جلسه ۶

تاریخ: ۱۳۷۶/۸/۲۴

استاد: حجة الاسلام والمسلمین حسینی الهاشمی

تنظیم: گروه تحقیقات مبانی

عنوان جلسه:

طرح دو احتمال برای ترسیم جدول ۹ عنوانی ضرورت تأسیس اصول احکام حکومتی

فهرست:

- ۱- لزوم بحث از «ارزشیابی روش های حجیت و نسبت آنها به قاعده مندی و تبعد» در «مبادی مبادی» ۹۵
- ۱/۱ - خروج بحث «حجیت» از «مبادی مبادی» بر پایه جدایی مبنای قاعده مندی و تبعد ۹۸
- ۱/۲ - خروج «روش» عرفا و فلاسفه متعبد از دایره تبعد ۹۸
- ۲- لزوم بحث از «تفاهم اجتماعی» و ابتدا آن بریک منطق در فصل «مبانی مبادی» ۹۸
- ۳- طرح دو احتمال برای ترسیم جدولی ۹ عنوانی اصول احکام حکومتی ۹۹
- ۳/۱ - قرار دادن «مبادی» و «مبانی» و «نتایج» به عنوان «مضاف» (احتمال پیشین) ۹۹
- ۳/۲ - قرار دادن «مبادی» و «مبانی» و «نتایج» به عنوان «مضاف الیه» (احتمال جدید) ۱۰۰

خلاصه مباحث گذشته:

۱- لزوم بحث از «ارزشیابی روش های حجیت و نسبت آنها به قاعده مندی و تبعد» در «مبادی مبادی»

حجه الاسلام والمسلمین میرباقری: بنده ابتدائاً سر فصلی را که جناب آقای صدوق تنظیم فرمودند خدمت شما قرائت می‌کنم تا اگر نیاز به دخل و تصرفاتی داشته باشد بیان بفرمایید منتهی به نظر می‌رسد که اولاً جای ستون اول و دوم باید تغییر کند ثانیاً باید ببینیم که آیا حضرتعالی تا به حال وارد این مباحث شده اید یا نه؟ مثلاً پیرامون سر فصل سوم آن اصلاً وارد بحث نشدید و ایشان به لحاظ مجموعه مباحثی که در نظر مبارکشان بوده آن را تنظیم کرده اند. و این دو سر فصل اول بحث مبادی و مبانی است و حالا حضرتعالی ملاحظه بفرمایید که آیا همین طور فرمودید یا جمع بندی دیگر باید ارائه کرد. در قسمت مبادی که سه فصل دارد «مبادی مبادی، مبانی مبادی و نتایج مبادی» ایشان تنظیمی که فرمودند این است که در بحث مبادی مبادی باید روش هایی که با تبعد در آنها نیست یا قاعده مندی ندارد را نقد کنیم و اصطلاح عنوان کلی اش چنین است «ارزشیابی روش های حجیت و نسبت آن به تبعد و قاعده مندی» که بعضی از آنها با تبعد نسبت ندارد و بعضی هم قاعده مند نیست که اخباریون قاعده مندیشان ناقص است و در روش اهل سنت و روشنفکران و احیاناً عرفا و فلاسفه هم فی الجمله نیست فقط در روش اخباریین تبعد هست ..

حجه السلام والمسلمین حسینی: بله انصاف مطلب این است که اخباریین در تبعدشان آدم تردیدی ندارد.

(س): ولی عرفا و فلاسفه هم موضوعاً عبد خارج را از این می‌دانند اگر چه بر زوایای اندیشه و مکاشفه شان مؤثر بوده ولی منطقاً ارتباطی بین این دو بر قرار نمی‌کنند و اینها را حوزه های مستقل تلقی می‌کنند حالا آیا عرفا هم همین طور هستند؟ چون بالاخره مبنای آنها مکاشفه است یعنی کشف را یک طریق حساب می‌کنند.

(ج): بعضی ار درویش آنها که طریقت را حتماً تبعیت از وحی نمی‌دانند به نظرشان مثل روشنفکرانی که میمبلیک معنی می‌کنند و می‌گویند که به اصطلاح مثلاً این کلمه ای که در قرآن هم هست می‌شود به این مطلب تأویلش کرد یعنی روشنفکران آن مطلب حسی را اصل می‌گیرند گاهی درویش فهم خودشان از واقعیت را نظیر وحی می‌دانند.

(س): آقای سروش یک مقاله ای دارد تحت عنوان صراط های مستقیم آنجا هم همین را می‌گوید یعنی چند تا راه مستقیم داریم به عبارت دیگر نسبت یا پلورالیسم کثرت را در معرفت دینی و تجارت دینی وحی می‌کند و می‌گوید وحی نوعی تجربه است و این اختصاص به انباء هم ندارد.

(ج): (وحی تجربه دینی است؟)

(س): می‌گوید قرآن تجربه ای است که پیامبر دارد تجربه دینی پیامبر است یعنی کل مکاشفات و حالات و احساسات روحی که نسبت به معارف اتفاق می‌افتد را یک نوع تجربه دینی می‌دانند و بعد می‌گویند این بستر منظر وجودی آدم و ظرفیت وجودی آدم می‌گذرد و کاری هم به اینکه خدا ارسال رسل کرده باشد ندارد این سخن عرفاست که همه مظهرند به اندازه ظرف خودشان، . . . شعر مولوی را می‌آورد که وقتی زنبور عسل می‌شود تو که کمتر از زنبور عسل نیستی منتهی وسط آن هم یک کلمه داخل می‌کند اگر چه مثل معصوم نیستند این مثل دیگر از خودش است که بر این اساس دیگر اصلاً معنای عصمت خط می‌خورد چون این تعمیم عصمت است که همه مظاهر وجودی حق شوند آن شعر مولوی را هم می‌آورد که: چون که بی رنگی است رنگ شد آن وقت کسی هم تبعیت خودش را می‌کند و صریحاً می‌گوید که دین هر کسی تبعیت خودش می‌کند و صریحاً می‌گوید که دین اصلاً یک طبقه خاص مفسر ندارد، اولش انکار روحانیت است، دوم انکار نبوت است. بعد هم از آقای مولوی به نام خاتم العرفا یاد می‌کند.

(س): بنابر نسبیت که مبنایش است می‌گوید ادیان مختلف هر کدام نسبیتی به حقانیت دارند و نمی‌شود گفت مطلقاً هیچ ندارد.

(ج): نه تابع ادیان هم همان نسبت را دارند و دیگر اصلاً تبعیت را غلط است به کار ببرید.

(س): بله هر کسی برای خودش مظهري است که بعد آن شعر مولوی را می‌آورد که مضمون آن این است که خلاصه شما که از نی سخن می‌گویید به اندازه ظرفیت نی است، می‌دمید این ظرفیت شما نیست بلکه ظرفیت نی است خدا هم در کسی به اندازه ظرفیت خودش دمیده و انسان از منظر وجودی خودش، عالم را می‌بیند و تجربه می‌کند یعنی نسبیت را هم در معرفت و در قبض و بسط مطرح کرده و هم در مکاشفات و جدانیات مطرح گردیده و هر دو را نسبیتی را کرده است.

(ج): نه یک وقت می‌گوییم درک ما از دین مختلف است، این عیبی آدم بگوید. یک وقتی می‌گوییم خود دین هم همین جوری است.

(س): می‌گوید خود دین هم یک تجربه است. تنها درک را مطرح می‌کند و در قبض و بسط هم همین را می‌گوید ، می‌گوید معرفت دینی اینجا یک فصل هم اضافه می‌کند به عنوان تجارت دینی و ذیلش می‌گوید قرآن هم یک تجربه است، تجربه رسول خدا است. این راه مستقیم هم منحصر به این نیست حضرت عیسی بوده موسی بوده هر دینی که آن هم دین بوده است. اینها حرف هایی است که در جامعه شناسی ادیان می‌گویند و اختلاف ظرفیت ها را مطرح می‌کند.

(ج): به هر حال برای پیغمبران یک حریمی قائل می‌شوند که دیگران ندارد؟ پاسخ آن یک سنخ است ولی مرتبه اش فرق می‌کند اگر سخنش یک سخن است معنی آن دیگر دین و متدین بودن نیست و همه دیندار هستند، هرلانی هر او باشی هر کافری دین دار است.

(س): ایشان می‌خواهد بگویند مگر غیر از این هم هست؟

(ج): پس دیگر اصلاً کافر نداریم.

(س): نسبت است و اینکه شیعه حق است بقیه جهنمی هستند از کجا در آمده؟ یعنی تمام اندازه های قرآن بیهوده

است این اگر ملزم به لوازمش باشد خیلی کارش مشکل است.

۱/۱- خروج بحث «حجیت» از «مبادی مبادی» بر پایه جدایی مبنای قاعده مندی و تعبد

(س): پس در فصل اول که مبادی مبادی است ما مبنا را بر قاعده مندی قرار می‌دهیم و بر اساس قاعده مندی نقد

کنیم و تعبد را بیرون از بحث مبادی فرض کنیم که اصل تعبد را ضرورت می‌گیریم به معنی پیش فرض و با فرض

اینکه باید تعبد باشد حجیتی در کار نیست مثلاً همین رأی که می‌فرمایید این دیگر کاری به حجیت ندارد و هر که

خودش معیار است.

۱/۲- خروج «روش» عرفا و فلاسفه متعبد از دایره تعبد

باید بگوییم اینها با تدین به دین سازگار نیست.

(س): ایشان روش عرفا و فلاسفه را خارج از تعبد نگرفته بلکه خارج از قاعده مندی گرفته اند و مقتضای

احترامشان این است والا واقعیت این است که روش شان خارج از تعبد است ولو ایمان دارند خودشان خارج از حوزه

تعبد نیستند روش شان خارج از حوزه تعبد است.

(ج): الان این حرف که از سروش ذکر کرده اید اگر معتقد به این حرف باشد خارج از تعبد است ما که بنا نداریم

که اگر کسی کفر هم گفت یک جوری درستش کنیم که کفر نگفته است.

(س): نه او اینها را به اشعار مولوی مستند می‌کند دلیل های مختلفی می‌آورد از جمله خدا که هادی هست فقط

هادی یک عده خاص نیست که خدای متعال مفضل هم نیست (فمن یضلل الله فما له من هاد، ختم الله علی سمعهم و

علی ابصارهم غشاه)

۲- لزوم بحث از «تفاهم اجتماعی» و ابتنا آن بر یک منطق در فصل «مبانی مبادی»

فصل دوم این است که ما بعد از قاعده مندی وارد تفاهم بشویم، در فصل مبانی مبادی که باید تفاهم اجتماعی

برسد و از همین جا بود حضرتعالی فرمودید تفاهم را بعد اجتماعی فرض کرده و بگوییم تفاهم بر اساس یک روش و

منطقی است و خود قاعده مندی وقتی به تفاهم برسد با یک منطق به تفاهم می‌رسد. و تکامل منطق‌ها را بر محور تکامل شناخت بیان فرمودید (در این فصل دوم از همین مبادی)

۳- طرح دو احتمال برای ترسیم جدولی ۹ عنوانی اصول احکام حکومتی

قسمت دوم در همین مبانی مبادی بحث شناخت و تکامل شناخت و تکامل روش را مطرح می‌فرمودید یا در مبانی مبادی طرح گردید.

(س): به نظر می‌رسد که بحث در این قسمتها باید دسته بندی شود مبانی مبادی مبادی مبادی و مبانی نتایج یعنی سه تا سر فصل دارند یک نظر اجمالی این بود که حضرتعالی همه بحثی که فرمودید در سه عنصر اولی بود در جلسه گذشته ایشان ۹ ت فرمودند شش تای بعدیش را هنوز نشده است.

برادر پیروز مند: به ضرورت گفته نشده آخرش هم ختم می‌شود به ضرورت اصول احکام حکومتی

برادر صدوق: که اینجا ما به نظرم می‌آید در نتایج مقایسه ای احتمال احکام حکومتی را تمام می‌کند نه

اینکه چیزی را تأسیس کند بعد از ۹ تا ضرورت را تمام می‌کند و در خانه نهم احکام حکومتی تمام می‌شود.

حجه السلام میرباقری: پس در اینجا ستون اول و دوم باید تغییر کند و جایش عوض شود چون هر نه تا بحث

مبادی است.

برادر صدوق: نه، سه تای اولش مبادی است، سه تای دومش مبانی و سه تای سومش نتایج است.

حجه السلام میرباقری: من از اول می‌گفتم مبادی مبادی مبادی مبادی نتایج مبانی و اصلا ستون باید عوض

شود

برادر صدوق: اینکه می‌گویید عوض شود جزء ضرورت است.

حجه السلام میرباقری: این نه تا ستون اول و دوم آن باید تغییر کند.

۳/۱- قرار دادن «مبادی» و «مبانی» و «نتایج» به عنوان «مضاف» (احتمال پیشین)

(ج): اگر ما بخواهیم ستونی بکشیم دو رقم می‌توانیم آن را بنویسیم اگر در خودش ضرب شود من در خودش ضرب می‌کنم و اینجا می‌نویسیم مبادی، مبانی، نتایجها را چند نحو می‌توانید بنویسید. یکی اینکه ستونی و صفحه درست کنید.

۳/۲- قرار دادن «مبادی» و «مبانی» و «نتایج» به عنوان «مضاف الیه» (احتمال جدید)

یکی هم از این طرفی فرمایش اقا این است که از این طرفی باشد یعنی ما می‌گویید که مضاف الیه مبادی باشد بعدش مضاف الیه مبانی باشد بعد مضاف الیه نتایج باشد. این دو شکل است که باید دید شکل منطقی آن کدام است. این نه تا اگر تنظیم بشود مثالهایش هم گفته می‌شود که زیر بخش هر کدامشان چه چیزهایی نتیجه آخری که می‌گیریم این است که ضرورت کامل می‌شود یعنی در بحث به اول تأسیس می‌رسد اما آیا تأسیس اصل می‌شود؟

(س) ک موضوع که تمام شد جدول بعد تأسیس اصلها خواهد بود.

(ج) ۹ ضرورت که تمام شد باید سریع برگردیم و بگوییم مبنا چه چیزی است بعد هم بگوییم مبانی، عوامل، نتایج،

وسایل، به هر حال تا این قسمت بحث تمام شده و در مورد ادامه آن باید دقت کرد.

«وَالسَّلَامُ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَةُ اللَّهِ وَبَرَكَاتُهُ»

روش تنظیم فهرست علم اصول فقه احکام حکومتی

جلسه ۷

تاریخ: ۱۳۷۶/۸/۲۸

استاد: حجة الاسلام والمسلمین حسینی الهاشمی

تنظیم: گروه تحقیقات مبنائی

عنوان جلسه:

فهرست:

- ۱۰۳ * اصل بحث
- ۱۰۳ ۱ - «شناخت شناسی» از دو منظر «تعریف» و «کیفیت محصول شناخت»
- ۱۰۳ ۱/۱ - تکامل «فهم»، عامل ارتقاء مقیاس وقت و تفریع فروع جدید منطق
- ۱۰۴ ۲ - ضرورت تبیین رابطه میان قلمرو «مفاهیم انتزاعی» با ارتقاء «اندیشه محاسباتی» بشر
- ۱۰۴ ۱/۲ - مفاهیم انتزاعی، ثابت و کارآمد اما مشروط به «نتیجه» و ملاحظه نسبت تصرف
- ۱۰۵ ۲/۲ - «منطق انتزاعی»، شایعترین منطق در سیر تغییرات
- ۱۰۵ ۳ - تبیین ضرورت «تکامل روش شناسائی» و مکانیزم این تکامل
- ۱۰۵ ۱/۳ - تعریف «قاعده مندی»، به جریان منطق در امور جدید
- ۱۰۶ ۲/۳ - لزوم دستیابی به «منطق گزینش» مواد برای افزایش قوه «سنجش» بشری
- ۱۰۷ ۱/۲/۳ - تفاوت میان سه منطق «تبعی، تصرفی و محوری»
- ۱۰۸ ۱/۱/۲/۳ - «منطق چگونگی»، مدل ساده سازی یک مجموعه برای کنترل تغییرات
- ۱۰۸ ۲/۱/۲/۳ - «منطق محوری»، مدل حاکم کردن «جهت» بر مجموعه
- ۱۰۸ ۱/۲/۱/۲/۳ - منطق محوری، «منطق چگونگی» حرکت
- ۱۰۹ ۴ - لزوم تأخر بحث «یقین اجتماعی» از بحث «شناخت» (حجیت و فهم) برای مفاهمه بهتر

- ۱/۴ - ضرورت تکیه بر «محصولات» شناخت، هنگام بحث از حجیت و فهم..... ۱۱۰
- ۱/۱/۴ - لزوم تکیه بر بحث تکامل بردار بودن فهم وبرهان..... ۱۱۱
- ۱/۱/۱/۴ - تبیین بحث مقنن شدن، «تفاهم اجتماعی» و زمینه ساز شکستن ارتکازات موجود..... ۱۱۱
- ۲/۱/۱/۴ - اثبات ضرورت «نظام یقین»، از طریق اثبات ضرورت حاکمیت تکامل و حاکمیت جهت بر کل‌نگری در منطقی‌های سه‌گانه..... ۱۱۱

× اصل بحث

حجة الاسلام والمسلمین حسینی: برای درک بهتر معنای شناخت گاهی مجرد را مطرح می‌کنیم می‌گوئیم آیا شناخت مجرد است یا مجرد نیست و معنای علم، حضور شیء در نزد عالم است به نحوی که صورتش کیف نفسانی بشود یا اینکه علم، حضور عالم در شیء است متصرفاً، یا اینکه توکی داشته باشد به کسی که او متصرفاً در شیء حاضر است چون یا شما توکی دارید به کسی که او متصرف در شیء است و حاضر است و یا خودتان در محدوده اختیار، نفوذ و اراده‌تان حضور پیدا می‌کنید بهر حال این بحث را الآن طرح نمی‌کنیم و از محصول کار صحبت می‌کنیم.

۱ - «شناخت شناسی» از دو منظر «تعریف» و «کیفیت محصول شناخت»

۱/۱ - تکامل «فهم» عامل ارتقاء مقیاس وقت و تفریع فروع جدید منطق

اصولاً منشأ فهم هر چه باشد و هر تعریفی که برای فهم ذکر کنید، در جریان تکامل کامل می‌شود و دقت فرد افزایش پیدا می‌کند. اگر دقت فرد افزایش پیدا کند باید گفت روش آن هم دقیق‌تر می‌شود و مقیاس و معیار دقت می‌تواند کاملتر بشود. درباره مقیاس دقت یک بحث کمی مطرح است که منطق، فروع جدیدی پیدا کند و آن فروع، علت این بشود که میزان دقت افزایش یافته و مسائلی که قبلاً هم به صورت منطقی مطرح نمی‌شده حالا به شکل منطقی مطرح بشود مثل قانون احتمالات و نسبت احتمالات به هم.

یک فرض این است که آن مبانی که ما مورد نظرمان هست در آنها هم باز فهم می‌تواند قوی‌تر بشود. البته اصل

اینکه قدرت سنجش می‌تواند افزایش پیدا کند و اینکه می‌تواند بین افراد مختلف متعدد باشد در اینجا مطرح نمی‌شود.

حجۀ الاسلام میرباقری: آنها بحث شناخت را به یک اصول بدیهی بازمی‌گردانند و آن اصول را تکامل‌ناپذیر می‌دانند و به آنجا که رسید می‌گویند اینها جزء امور ثابت معارف تاریخی است و هیچ وقت نمی‌شود که بشر به آنجا برسد که بگویند آب تر نیست یا نمک شور نیست یا اَلْکُلُّ اعظم من الجزء نیست.

۲- ضرورت تبیین رابطه میان قلمرو «مفاهیم انتزاعی» با ارتقاء «اندیشه محاسباتی» بشر

(ج): ما این را هم قبول می‌کنیم و می‌گوییم یکدسته از اطلاعاتی که جزء مفاهیم مثلاً شماره ۱ انتزاعی است و اول هم اسم تبعی بر آن نمی‌گذاریم. این مفاهیم انتزاعی مفاهیمی نیستند که تغییر بکنند مثل سایر ابزارهای انتزاعی دیگر مثلاً نامها تغییر نمی‌کنند، همچنین یکدسته از امور دیگر هم تغییر نمی‌کنند. ضمناً نسبت بین امور گاهی انتزاعی است که حتماً نسبت بین مفاهیم انتزاعی، انتزاعی است یعنی انتزاع دوم است که تغییر هم نمی‌کند. ولی گاهی شما می‌گوئید مثلاً داروها هم تغییر نمی‌کند یا ابزارها هم تغییر نمی‌کند. در مورد اینها نمی‌توان گفت مطلقاً کاری به علم و آگاهی ندارند، حتماً تغییر می‌کنند و هیچ اشکالی هم پدید نمی‌آید که اینها تغییر بکنند. مثلاً قبلاً بشر می‌فهمیده که برای روشنائی باید بوسیله سوزاندن چربیها، نوری را که احتیاج دارد تأمین‌کند. اما امروز یک فهم جدیدی دارد و برای رفع نیاز خویش کار دیگری می‌کند.

۱/۲- مفاهیم انتزاعی، ثابت و کارآمد اما مشروط به «نتیجه» و ملاحظه نسبت تصرف

به عبارت دیگر، تصرف در محسوسات حتماً تغییرپذیر است ولی تصرفات دیگری داریم که فقط در امور محسوسات نیستند بلکه تصرف در محاسبه است و تصرفات در محاسبه هم می‌تواند تغییر بکند، حال اگر تصرف در محاسبه تغییر کرد آیا معنایش این است که مفاهیم انتزاعی بهم می‌خورد؟ نه، آنها هستند و کارآمدی هم دارند ولی در نتیجه و در ملاحظه نسبت تصرف مشروط می‌شود، یعنی از راه محصولات باید بحث را طرح‌کرد.

این ریاضیات جدید که مثالهای زیادی هم دارد نه اینکه ریاضیات قدیم را نفی کند و بگوید درست نیست، بلکه آنها را هم حتماً به کار می‌گیرد و فصولی بر اندیشه محاسباتی بشر اضافه می‌کند که این فصول را با آن مبانی نمی‌توان اضافه‌کرد. آن مبانی را در نظر دادن و حساب‌کردن امور جدیدی مشروط می‌کند و همین‌قدر برای اثبات مطلب کافی

است. مشروط شدن مبانی جدید؛ یعنی شرط را در صحت تصدیق در محاسبه داخل می‌کند. و اینکه «شرط» وارد مفهوم صحت محاسبه می‌شود معنایش این است که در این سطح از امور جدید، آن مبنا دیگر نمی‌تواند بدون شرط نظر بدهد. هرچند پایه‌اش بدیهی باشد. پس مفاهیم انتزاعی قلمرو دارند و کارآیی هم دارند و مردود هم نیستند. کما اینکه وقتی به الفاظ می‌رسیم معاذ... نمی‌گوئیم که الفاظ هیچکاره هستند.

۲/۲ - «منطق انتزاعی»، شایعترین منطق در سیر تغییرات

آنها می‌گویند که زیربنائی‌ترین منطق همین منطق است و تحولی هم ندارد. و هرچه باشد از فروع این است خلاصه نظر آنها این است که زیربنائی‌ترین منطق این منطق است. یا اینکه شایع‌ترین منطق، این منطق است اما شیوع آن به چه معناست؟ یعنی زمانی که مبنای قبل باشد یا مبنای جدید باشد در هر صورت این هست.

۳ - تبیین ضرورت «تکامل روش شناسائی» و مکانیزم این تکامل

برای مثال من این ترازو را به کار می‌گیرم، این میزان را به کار می‌گیرم، ولی در یکجا یک مطلب و در جای دیگر مطلب دیگری تحویل می‌دهد. این ترازو بر حسب قانون ثقل است. کارآمدی قانون ثقل برای ملاحظه حجم مخصوص و امثال آن به نحو دیگری است نه اینکه جاذبه قانون ثقل نباشد بلکه به نحو دیگری می‌شود. خلاصه ما در اینجا بحث از «تکامل روش شناسائی» داریم، و آن بحثی که قبلاً در اصول طرح شد در اینجا باید در خود منطق طرح شود.

۱/۳ - تعریف «قاعده مندی»، به جریان منطق در امور جدید

الان اینکه قاعده مندی رشد می‌کند، برای آقایان پذیرفته شده نیست. قاعده مندی یعنی جریان منطق در امور جدید، اما آیا خود منطق از این مطلب مستثنی است؟
(س): به بداهت که می‌رسد تکاملش ممکن می‌شود وقتی پایه منطق را به بداهت ختم می‌کنند طبیعتاً تکامل را به راحتی نمی‌پذیرند.

(ج): تکامل را وقتی در منطق می‌خواهیم طرح کنیم مثل اصول نیست برای ذکر تکامل در منطق باید ببینیم مفاهیم اولیه یعنی آن مفاهیمی که بر پایه بداهت درست می‌شود چقدر کاراست، اهمیت، عظمت و کارآمدی آنرا قبول می‌کنیم و شرح می‌دهیم. ولی آیا کار بشر به همین تمام می‌شود؟ یعنی در سنجش باید برهان به بداهت برسد و کار را ختم کند؟ یا اینکه برهان هست چیزهای دیگری هم هست. در اینجا ابتدا می‌توانیم درباره محسوسات نظر بدهیم و بگوئیم منطق نمی‌تواند محاسبه حجم مخصوص و نسبت بین کیفیت‌ها را نشان بدهد و کارش نسبت بین کلیات بوده‌است. در آنجا هم سنجش داریم یا سنجش نداریم؟ مقنن باید بشود یا نباید بشود؟ یعنی ایجاد کل و نظام و کارآمدی که جزء نیازمندی بشر است این محاسبه می‌خواهد یا نمی‌خواهد؟ و محاسبه‌اش آیا اصلاً برهانی نیست و اتفاقی است؟

۲/۳- لزوم دستیابی به «منطق‌گزینش» مواد برای افزایش قوه «سنجش» بشری

(س): نه، با همین منطق می‌گویند انجام می‌شود.

(ج): حتماً این منطق در آن به کار گرفته می‌شود. ولی این منطق نمی‌تواند نسبت بین امور را ملاحظه‌کند و بگوید چه میزان از این و چه میزان از آن لازم است و چند عیار از این بگیر، چند عیار از آن بگیر و خلاصه اینکه تغییر این نسبتها چطور می‌شود را نمی‌تواند روشن کند. این منطق کارش این نیست.

(س): شما مواد جدیدی را در این منطق می‌ریزید و منطق جدیدی هم ندارید مواد جدیدی در این منطق می‌ریزید و نتایج جدید بدست می‌آید.

(ج): برای اینکه بخواهیم مواد جدید بریزیم آیا برای گزینش مواد منطق می‌خواهیم یا نه؟ سنجش لازم است یا نه؟ این منطق حتماً آنجا هست ولی به اضافه منطق دیگری که سنجش ما را در آنجا تمام کند. در علوم حسی که نمی‌توانند بگویند سنجش لازم نیست.

(س): باز به بداهت ختمش می‌کنند یعنی درواقع از ترکیب بداهت و این همه کثرتها را درست می‌کنند و چیز دیگری ندارند.

(ج): بهر حال آن قسمتی که به بداهت اضافه می‌شود روش دارد و مقنن می‌شود یا نه اتفاقی است؟

(س): می‌گویند شما یک منطق بدیهی و یک مواد بدیهی دارید.

(ج): منطق بدیهی درست ولی آیا مواد اتفاقی برداشته می‌شود یا باید روش داشته‌باشد؟

(س): این روش آن کار را نمی‌تواند بکند ولی نمی‌توان گفت روش نباید داشته‌باشد، چون بشر به‌رحال با یک

سنجشی می‌خواهد گزینش کند.

(ج): می‌گویند محصول مواد روش هم بدیهی است یعنی محصول همین منطق و مواد است.

(س): نه، ایجاد نسبت و تناسب و کنترل تغییرات لازم است.

(ج): آن ایجاد نسبت یا بدیهی است یا بدیهی نیست. اگر بدیهی نیست باید با همین منطق اثبات شود.

(س): نه، سوال همین جاست که آیا این منطق در اثبات آن می‌خواهد حضور پیدا کند و بگوید چون نتیجه داد

درست است؟ یعنی بگوید از لحاظ نظری چون نتیجه‌داد درست است. ولی خود آن منطق یک نظام دیگری دارد قبل

از اینکه صحتش را تصدیق کند صرف نظر از اینکه آیا صحت آن را هم این فرد باید تصدیق بکند یا فهم، تصدیق

می‌کند؟ بشر کارهای متعددی دارد که در همه آنها سنجش را به کار می‌گیرد. یعنی قوه عاقله‌اش را به کار می‌گیرد. این

یکدسته از آنها است.

(س): من دو نکته به ذهنم می‌آید، یکی اینکه این مباحث مطرح شود و بعد تأمل شود که تفاهم با حوزه چقدر

واقع می‌شود و آیا ما را مجبور نمی‌کند که وارد همان مباحث حکمی خود بشویم تا ببینیم واقعا حقیقت معرفت

چیست و تکامل کیفی معرفت را اثبات کنیم؟

۱/۲/۳ - تفاوت میان سه منطق «تبعی، تصرفی و محوری»

نکته دوم اینکه به نظر من این بحث، بحث جدیدی است ولی در فلسفه و نظام ولایت هم ما به طور تفصیلی به

بحث جایگاه این منطق و اینکه ما منطق جدید می‌خواهیم پرداخته‌ایم.

(ج): باید توجه داشت که ما سه منطق داریم: ۱- منطق انتزاعی یا تبعی، ۲- منطق تصرفی یا ایجاد مجموعه ۳-

منطق محوری یا حاکم‌کردن جهت بر مجموعه، این سه بحث را ما داریم که منزلت منطق انتزاعی محفوظ است،

منزلت منطق معادله هم (با فرض اینکه جهت آنرا مورد توجه قرار ندهیم و انتزاع را هم مورد توجه قرار ندهیم) منطق کنترل عینیت و تغییرات است یعنی منطق و روش دستیابی به معادله اشیاء است و روش سنجشی است که بر اساس آن می‌توان معادله را به وسیله تجربه هدایت‌شده بدست آورد یعنی دیگر ۲۰۰ بار لازم نباشد یک چیزی را ذوب کنیم تا برسیم به آن چیزی که می‌خواهیم و علت برای تغییر آن، علت تعریف بکنیم. بعد برنامه‌ریزی برای یک عامل متغیر کنیم و تغییراتش را کنترل کنیم. قطعاً این روش می‌خواهد.

۱/۱/۲/۳ - «منطق چگونگی»، مدل ساده سازی یک مجموعه برای کنترل تغییرات

اما اگر بگوئیم در «الجزئی، لایکون کاسباً و لامکتسباً»، محال است روش بدست بیاوریم، و تا علت تغییر را تعریف نکرده‌اید معادله ندارید و فقط می‌توانید بگوئید این‌طور شد و هر دفعه این کار را بکنیم این طوری می‌شود، ولی چرا می‌شود؟ چگونه است که می‌شود؟ منطق چگونگی همیشه منطق مجموعه است به اصطلاح، مدل یا ساده‌سازی یک مجموعه که امکان کنترل تغییراتش را فراهم می‌کند این در علوم جدید تمام‌شده و چیزی هم نیست که کسی بتواند منکرش بشود.

۲/۱/۲/۳ - «منطق محوری»، مدل حاکم کردن «جهت» بر مجموعه

البته برای این تغییرات یک منطق دیگر داریم که جهت را حاکم می‌کند که این را دانشگاه نمی‌گوید. چرا دانشگاه نمی‌گوید؟ چون دانشگاه خودش را فارغ از جهت غیرمادی می‌داند، همه جهتها مادی است و جهت حاکم است و در صورت مسأله چه ذکر شود و چه حذف شود هیچ اثری ندارد چون زیربنایش منطق حس‌گرا است. شما می‌گوئید نه، عالم محدود به محسوسات نیست. مشیت بالغه حق (جلت و عظمت) و نظام مشیتها نظام اختیارات و نظام تولی ولایت است که بر جریان تمام تغییرات حاکمیت دارد یعنی متغیر اصلی آن است، وقتی گفتید جهت را حاکم می‌کنم یک منطق دیگری را مطرح کرده‌اید.

۱/۲/۱/۲/۳ - «منطق محوری»، «منطق چگونگی» حرکت

بنابراین که سه منطقی هست و سه سطح دارد و مرحله پائین آن مثل نام هست روشن است ولو درباره حقایق حرف بزند وقتی می‌گوید اعتبارات حقیقی یا مفاهیم حقیقی و مفاهیم اعتباری، مفاهیم حقیقی را که ذکر می‌کند در اینجا باز نام مفاهیم حقیقی را ذکر کرده و خود مفاهیم حقیقی و نسبت بین آنها را نمی‌تواند ذکر کند یعنی نظام برای آنها تحویل نمی‌دهد.

مرتبۀ کاملتر و مرتبۀ ناقصتر را بصورت دو مرحله قابل اضافه و انتزاع ذکر می‌کند ولی نظام برایشان ذکر نمی‌کند یعنی نظام چگونگی ندارد، به عبارت دیگر «چرائی» را مطرح می‌کند و برای «چیستی» هم منزلت امور را طبقه‌بندی می‌کند ولی هرگز به «چگونگی» نمی‌رسد. چگونگی آن منطقی است که جهت را بتواند بر مجموعه حاکم کند تا چگونگی حقیقی را تحویل بدهد. (البته حقیقی به نسبت فهم ما.) اگر این را هم نتوانست تحویل دهد طبیعی است که نمی‌تواند اداره بکند و ولایت کفار بر مسلمین جاری می‌شود و تعریف عدل و ظلم، تعریف سرپرستی، تعریف توسعه، و کل مفاهیمی که در مجموعه طرح می‌شود را نمی‌تواند ارائه کند.

۴- لزوم تأخر بحث «یقین اجتماعی» از بحث «شناخت» (حجیت و فهم) برای مفاهیم بهتر

صحبت این است که با حوزه درباره «حجیت» که می‌خواهیم بحث بکنیم لازم است بگوئیم جامعه حقیقت دارد یا بگوئیم شناخت، تکامل پیدا می‌کند.

حجۀ الاسلام صدوق: اگر اجازه بفرمائید در بحث حجیت، بحث یقین را زیربنای حجیت قرار می‌دهیم، بعد در بحث یقین می‌فرمائید یقین بالذات نداریم، یعنی اصالت ماهیتی بودن یقین شکسته می‌شود.

(ج): الان زود است که سراغ یقین و یقین اجتماعی برویم و در مبحث سوم باید سراغ یقین اجتماعی بیائیم. در مبحث دوم باید شناخت تمام شود یعنی در مقابل علمای حوزه اگر بگوئید یقین بضاعت وجودی ندارد می‌گویند این حرفها بچه‌گانه است.

حجۀ الاسلام میرباقری: این بحث روشی را که فرمودید ضرورت در روش انتزاعی و روش مجموعه و روش نظام، این را در بحث یقین تطبیق دادید نه اینکه در بحث یقین اجتماعی وارد شده‌باشند یعنی مبانی اصالت ماهیت و اصالت

مجموعه و اصالت نظام ولایت را در بحث یقین در این سه سطح منطق را تطبیق دادید و نظرات آنها نقض شده بعد که این نظرات نقض شده این تردید را مطرح فرمودید که آیا می‌شود روی همین‌ها سوال کرد.

۱/۴ - ضرورت تکیه بر «محصولات» شناخت، هنگام بحث از حجیت و فهم

به عبارت دیگر آیا در حجیت اول سراغ یقین بیائیم یا در برخورد حوزه اصلاً سراغ یقین نیائیم.

حجة الاسلام صدوق: مطلب دیگری که جناب آقای میرباقری می‌فرمایند همین است که اگر بالبداهه وارد

شناخت بشویم.

(ج): بحثهای حکمت را به گونه‌ای بیان کنید که سراغ مبانی‌اش نروید یعنی خود شناخت را طرح نکنید بلکه

محصولات شناخت را بیاورید، محصولات شناخت غیر از خود شناخت است.

یقین باید آخرین بحث ما باشد نه اولین بحث و باید بحث حجیت را به نحوی بیان کنید که آن را در مسأله تکامل

در شناخت و تکامل در فهم اختلاف فقهاء که این مجتهد یک نحو و آن مجتهد یک نحو دیگر می‌فهمد و قواعد

اصولی و قاعده‌مندی آن یعنی اجتهاد در قواعد روشن باشد حالا آیا اجتهاد در این قواعد می‌آید ولی در قواعد منطقی

نمی‌آید؟

باید اجتهاد در قواعد منطقی را طرح کنیم و سراغ یقین نرویم یعنی مفروض این باشد که آقایان یقین را یک بحث

می‌گیرند و برهان را یک بحث دیگر و یقین را یک حالت نفسانی می‌دانند، بعد باید سراغ حالت نفسانی برویم چون

یقین را حالت نفسانی می‌دانند و لکن پایه معرفت را روی بداهت می‌دانند و می‌گویند که به حال افراد ربطی ندارد

بلکه این امر مفطور عمومی است، واضح و ثابت است و نسبت به همه ابناء بشر بدیهی است کاری به یقین ندارد و

کاری به حال این فرد و حال آن فرد ندارد که مثلاً من سرما خورده‌ام و حالم بد است. اطلاعاتم خوب باشد و مثلاً

اهل این قوم باشم یا اهل آن قوم باشم ربطی ندارد حتی اینکه از این روش استدلال شروع کرده‌باشم یا روش دیگر،

امری که بدیهی است مثل الكل اعظم من الجزء برای همه بدیهی است.

بنابراین در برخورد با این نوع یقین که هر نامی برای آن بگذارید این تغییر کردنی نیست و ثابت است، شما باید بگوئید آیا پایگاه شناخت منحصر به همین دسته است.

۱/۱/۴ - لزوم تکیه بر بحث تکامل بردار بودن فهم وبرهان

فرق بین رفتن سراغ یقین با رفتن سراغ حجیت در مباحث عقلی باید روشن شود یعنی بحث برهان و فهم را بیاوریم و بگوئیم که این هم تکامل بردار است. یک دسته مطالب است که همیشه می گوئید ثابت هستند. بله ما هم قبول داریم که ثابت هستند ولی آیا اینها همه جا کارآمدی دارند یا لازم است چیزهای دیگری سنجیده شوند؟

(س): اگر آنها بر حکمت عملی تکیه کنند و برای بحثهای خودشان تکیه بر برهان نظری نکنند چطور؟

(ج): ما باید مقنن شدن را مطرح کنیم و مقنن شدن بدون نظر نمی شود. ما روی مقنن شدن و روی قاعده مند شدن باید بایستیم. بعدش هم بحث را روی حکمت عملی می بریم که اگر می خواهید آنرا مقنن کنید باید از این قواعدی که گفته شده تبعیت کنید.

۱/۱/۱/۴ - تبیین بحث مقنن شدن، «تفاهم اجتماعی» و زمینه ساز شکستن ارتکازات موجود

نسبت بین امور را هم باید به نحوی طرح کنید که آنها نتوانند انکار کنند مثلا عرض می کنم اگر ما مباحث یقین را ابتدا طرح کنیم، آنها می گویند شما بحث در علم و نفس می کنید.

(س): از بحث حجیت آمدیم تا به یقین برسیم؟

(ج): به هر حال می گویند این بحث مربوط به اصول نیست. این بحث علم و نفس است و در حکمت آقایان حکما باید جوابشان را بدهند. ولی اگر گفتید پایه حجیت به مقنن شدن است، حجیت، تعبد می خواهد و مقنن شدن می خواهد و روی مقنن شدن و تفاهم اجتماعی ایستادید. انحصار اینکه قاعده مند شدن فقط در این ابزار باشد، شکسته می شود.

۲/۱/۱/۴ - اثبات ضرورت «نظام یقین»، از طریق اثبات ضرورت حاکمیت تکامل و حاکمیت جهت بر

کلنگری در منطقیهای سه گانه

یعنی ضرورت ملاحظه نسبت بین امور را بدون توجه به اینکه مبنایش چه هست و برای چه لازم است یا فهم چه کاره است و شناخت چیست، تمام می‌کنید بعد ضرورت حاکم‌شدن در تکامل و حاکم‌شدن جهت بر کل‌نگری است که برای اینکار سه دسته منطق را به عنوان قاعده‌مندشدن تعبد تمام‌کرده یا حداقل فرضش را می‌گذارید.

پس یقین حجت است ولی چگونه یقینی حجت است؟ حتما نظام یقین است، در مورد یقین هم گاهی می‌گوئیم یقین خطی است. یقین خطی یا یقین انتزاعی را آقایان قبول دارند، یقین خطی آن است که یک مطلب را که شما یقین دارید تکیه به یک یقین سابقی دارد تا برسد به همان بداهتی که آقایان می‌گویند ولی در نظام یقین و مجموعه باید نسبتش به هم‌عرضها و نسبتش به کل را بتوانید تعریف کند.

«وَالسَّلَامُ عَلَیْكُمْ وَرَحْمَةُ اللَّهِ وَبَرَكَاتُهُ»

روش تنظیم فهرست علم اصول فقه احکام حکومتی

جلسه ۸

تاریخ: ۱۳۷۶/۹/۱

استاد: حجة الاسلام والمسلمین حسینی الهاشمی

تنظیم: گروه تحقیقات مبنائی

عنوان جلسه: بررسی چند احتمال در ورود به مباحث توسعه علم اصول احکام حکومتی

فهرست:

- ۱۱۵ * مقدمه - طرح دو احتمال در ورود به بحث توسعه علم اصول.....
- ۱۱۵ - احتمال اول: ضرورت تکامل علم اصول به لحاظ ضرورت توسعه فهم و شناخت.....
- ۱۱۵ ۱/۱ - شناخت در منطق انتزاع: حضور عند النفس.....
- ۱۱۵ ۱/۲ - شناخت در منطق مادیگرایی: عکس العمل متناسب شرایط.....
- ۱۱۶ ۱/۳ - شناخت در منطق اصالت ولایت: نسبت بین تولی و ولایت.....
- ۱۱۶ ۱/۴ - دلایل مناسب نبودن طرح بحث فهم و شناخت برای ورود به بحث توسعه علم اصول.....
- ۱۱۶ ۲ - احتمال دوم: طرح نتایج و محصول مبحث شناخت و بررسی روشهای متعدد.....
- ۱۱۶ ۲/۱ - اهمیت و فواید روش انتزاعی و حد کارآمدی آن.....
- ۱۱۷ ۲/۲ - ضرورت قاعده مند شدن روشهای سه گانه.....
- ۱۱۷ ۲/۲/۱ - تبیین محدوده کارآیی روش انتزاعی نسبت به توصیف از تغییر و مجموعه.....
- ۱۱۸ ۲/۲/۲ - لزوم بهره گیری از جلوه های هنر در تبیین نارسایی روش انتزاعی.....
- ۱۱۸ ۲/۳ - معنای دقیق قاعده مندی و سطوح مختلف آن.....
- ۱۱۸ ۲/۴ - معیار تکامل شناخت و مراتب متعدد آن.....
- ۱۱۹ ۲/۵ - بررسی شیوه های طرح بحث قاعده مندی در علم اصول.....

- ۲/۵/۱ - ساختار کلی مبحث قاعده مندی علم اصول (ضرورت قاعده مندی، تعریف قاعده مندی، نظام قاعده مندی) ۱۱۹
- ۲/۵/۲ - شیوه برخورد علمای حوزه با مبحث نظام قاعده مندی علم اصول ۱۲۰
- ۲/۵/۳ - ضرورت نسبت داشتن قواعد فقهی با یکدیگر و نظام یافتن مواد در علم ۱۲۱
- ۲/۵/۳/۱ - عدم انسجام در دیدگاههای فقهی مختلف در باب اجازه و دیگر ابواب اقتصادی فقه ۱۲۱
- ۲/۵/۳/۲ - دلیل اصلی عدم انسجام در دیدگاههای فقهی عدم توجه فقها به ضرورت توسعه علم اصول ۱۲۲
- ۲/۵/۳/۳ - تأثیر سرقفلی، پروانه کسب و قوانین تجاری موجود در شکل گیری نظام توزیع؟ (تمثیلی برای نسبت حاکم بر مواد) ۱۲۲
- ۲/۵/۴ - شاخص های تفکیک عملکردهای انتزاعی از مجموعه نگری؟ ۱۲۳
- ۲/۶ - ثمره قاعده مندی در سه سطح: فهم و نظام یقین و حجیت ۱۲۳
- ۲/۶/۱ - تولی و ولایت، اساس تکامل یافتن نظام یقین ۱۲۴
- ۲/۶/۲ - معای اجتماعی ملاحظه کردن موضوعات در نظام یقین ۱۲۴
- ۳ - جایگاه بحث ضرورت توسعه روش در فهرست کلی (مبادی علو اصول) ۱۲۵
- ۳/۱ - ضرورت طرح فلسفه علم اصول قبل از ورود به بحث علم اصول ۱۲۵
- ۴/۱ - شیوه بهره گیری از منطق انتزاع در مباحث علم اصول ۱۲۵
- ۴/۲ - معنای دقیق کاسب و مکتسب نبودن جزیی در منطق انتزاع ۱۲۶
- ۴/۳ - تفسیر صحیح ارتباط داشتن ادراکات با یکدیگر (نظام مند بودن) ۱۲۶

× مقدمه - طرح دو احتمال در ورود به بحث توسعه علم اصول

حجة الاسلام میر باقری: برای ادامه بحث سه روش پیشنهاد شد، و قبل از آن در شروع مقدمات یک نقطه اشتراکی بود که ما روش های خارج از تعبد و قاعده مندی را در ابتدا ذکر کنیم و روش اصولی خودمان و قاعده مندی و تعبد را در آن توضیح دهیم. این مقدمه ای بود که پذیرفته شد، و ضمناً بحث آن تا مبانی مبادی (شماره ۲) انجام شده است. پس برای ادامه بحث و طرح تکامل علم اصول، یک روش این است که از بحث یقین شروع بشود و حجیت یقین و مصادیق یقین در علم اصول موجود، تا مفهوم یقین اجتماعی، توسعه یقین و لوازم آن را ذکر کنیم و از این طریق توسعه علم اصول را اثبات نمائیم و یک روش دیگر اینکه از خود فهم شروع کنیم.

۱- احتمال اول: ضرورت تکامل علم اصول به لحاظ ضرورت توسعه فهم و شناخت

حجة الاسلام والمسلمین حسینی: محصولاتش را طرح کنیم نه خود فهم را، فهم را در سه شکل می توان مورد دقت قرار داد! یکی اینکه شناخت شناسی بکنیم که اصولاً شناخت چیست؟

۱/۱- شناخت در منطق انتزاع: حضور عند النفس

یک نظریه اینکه شناخت، حضور شیء عند النفس است که کیف و حالت نفسانی می شود و با یک سیر مکانیزم خاصی هم جریان می یابد و اگر کیف نفسانی شد نفس، واجب است و خودش مصداق ماهیتی است که در خارج ه یک نمونه دارد، و خود نفس یک نمونه از آن است و حاضر هم است به اصطلاح کشف است و حقیقت است به دلیل اینکه مصداق است برای یک حقیقت نفی الامری، و علم است و حضور است برای اینکه کیف خود نفس است.

۱/۲- شناخت در منطق مادیگرایی: عکس العمل متناسب شرایط

یک احتمال دیگر اینکه شناخت، یک حالت عکس العمل و تأثیر شرایط است و انسان در موضع گیریهایش یک بازتابی پیدا می کند که در حقیقت با آن تأثیری که از شرایط آمده هماهنگ است که این دیگر کشف نیست، کیف نفسانی هم نیست بلکه عکس العمل متناسب است. این عکس العمل متناسب در مرتبه ذهنی می شود علم، و در مرتبه خارجی هم می شود تصرف.

یعنی درون موجود یک تغییراتی پیدا می کند و آگاهی را نتیجه می دهد، و برون موجود یک فعالیتی انجام می گیرد که شیء یا ابزار و تکنولوژی را تحویل می دهد پس تکنولوژی محصول آن چیز درونی ما و خصلت مبدی بیرون است و

حالا خود این ابزار یکبار روی عینیت، و یکبار روی ذهنیت تأثیر می‌گذارد و یک موجودی بنام ابزار درست می‌کند (مثل آن چیزی که ما برای جامعه به یک معنا و برای نظام ولایت و اختیارات قائل می‌شویم) البته در اینجا اختیار نیست و یک نظام دیگر بنام نظام تکنولوژی حاکم بر تکامل تاریخ می‌شود که این نظر مارکسیست هاست. نظر دیگر در رابطه با شناخت این است که قانون اصل است یعنی هم خصلت ماده، و هم ابزار وجود دارد، هم تمدن و تکامل تاریخی هست و هم فرد هست، که در این احتمال، وراثت و محیط، هویت و آگاهی را نتیجه می‌دهد و در آن وراثت تقدم دارد.

۱/۳ - شناخت در منطق اصالت ولایت: نسبت بین تولی و ولایت

شناخت در اینجا حضور عالم عندالشیء است و این حضور یا بالواسطه است یعنی از طریق تولی به ولی بالاتر متصرف است یا تصرفات خودش است و خودش در تصرفاتش حاضر است یعنی اراده اش در کیفیت نفوذ دارد و چون اراده هم حضور دارد نسبت تغییر می‌کند و خودش هم در نظام ولایت در یک منزلت نسبی قرار می‌گیرد بنابراین عالم است. مکتف است به کیف منزلت و نظام نسبت را هم به نسبت متأثر می‌کند. یعنی به میزان حضور تولی و ولایت عالم است. این تعریف بر پایه نسبت بین تولی و ولایت است که در حقیقت نسبت بین عبد و مولا است. که اساس نسبتش به عالم همین است و به همان نسبت، منزلتی از نسبت در نظام ولایت پیدا می‌کند، بنابراین عالم است یعنی متکف است به کیفی که زیربنای آن کیفیت نسبت بین عبد و مولا است.

۱/۴ - دلایل مناسب نبودن طرح بحث فهم و شناخت برای ورود به بحث توسعه علم اصول

اما موضع طرح این بحث اینجا نیست بلکه باید آن را در فلسفه نظام ولایت ذکر کرد. و در این جا اگر بخواهیم به این بحث اشاره کنیم از قبیل اشاره به امر بعیدی است که ذکر آن در اینجا ضروری نیست یعنی باید در پاورقی طرح کنیم و بگوئیم: بندگی نسبت به حضرت حق، اساس آگاهی است. کما اینکه در شناخت شناسی به صورت مفصل تعریف شده است.

۲ - احتمال دوم: طرح نتایج و محصول مبحث شناخت و بررسی روشهای متعدد

شیوه دوم اینکه خود شناخت را مطرح نکنیم بلکه محصولاتش را ذکر کنیم و از طریق محصول بگوئیم روشهای متعدد دارد و هر روش آن می‌تواند یک منطق را پاسخگو باشد.

۲/۱ - اهمیت و فواید روش انتزاعی و حد کارآمدی آن

برای این کار، باید حتماً فوائد روش انتزاعی و ضرورت بودن آن در همه جا را مقدم بداریم و مثلاً بگوئیم روش انتزاعی در مراودات عرفی مردم چه خاصیتی دارد. در استدلهای نظریه ریاضی چه خاصیتی دارد. در استدلهای فلسفی چه خاصیتی دارد و معنای اینکه مسکت خصم است چیست. چون آقایان با این منطق برهان را در وحی تصدق کردند و همه مطالب را به نحو شیرین بیان کرده اند (یا مثلاً برهانی که «فأت بها من المغرب») و به چیزهایی که در

قرآن و روایات ذکر شده اشاره کنیم و بگوئیم این منطق دیگر در اینجا نمی‌تواند بیاید. در عین حال که برای اینجا هم لازم است؛ اما کافی نیست. در مجموعه سازی به کار گرفته می‌شود، ولی مجموعه سازی به وسیله آن ختم نمی‌شود همچنین باید جریان جهت و یا محور قرار گرفتن یک جهت را کاملاً توضیح دهیم.

۲/۲ - ضرورت قاعده مند شدن روشهای سه گانه

پس سه منطق را باید در محصول مطرح نمود و نیاز به سه روش و معنای قاعده مندی و تعمیم آن به سه روش را باید تبیین کرد یعنی آیا قاعده مندی منحصر به شکل اول است یا دوم یا سوم، یا برای هر سه مورد آن ضروری است. ضمناً در این جا باید معنای تناسب و نسبت را توضیح بدهیم، که جوهره معنای قاعده مندی چیست. وقتی قاعده مندی و روش را از طریق محصول تعریف کرده و تعمیمش را اثبات کردیم دیگر درباره شناخت بحث نمی‌کنیم چون به صورت غیرمستقیم اعلام شده که سنجش و شناسایی محدود به قسمت اول نیست در عین حال قسمت اول را تصدیق کرده و لزوم جریانش در هر سه را هم ذکر کرده اید و به عنوان خاصی در بخش اول و به عنوان دیگری در بخش دوم و به عنوان دیگری در بخش سوم اعلام کرده اید. یعنی در اینکه حتماً آن روش در هر سه منطق جاری هست شکی نیست ولی در اینکه در دو منطق دیگر کافی نیست هم شکی نیست هرچند آقایان دعوی کفایت آن را نمی‌کنند.

۲/۲/۱ - تبیین محدوده کارآیی روش انتزاعی نسبت به توصیف از تغییر و مجموعه

(س): دو منطق دیگر را اثبات می‌کنید.

(ج): عیبی ندارد، هم برای اثباتش و هم برای به کارگیری اش، حتماً مجبور هستید مطالب را به مرتبه انتزاع برسانید یعنی به نام کار دارید شاخصه را که ذکر می‌فرمایید در حقیقت یک اسم است مانند اسم لیوان حالا اینکه موصوف اسم لیوان، یک مجموعه ای است که ملکولهایش در حرارت و برودت تغییر می‌کند و اینکه چندین متغیر دیگر داشته باشد این زبطنی به کلمه لیوان ندارد ولی شما اگر شاخصه برای کلمه لیوان نداشته باشید نمی‌توانید کار بکنید. حالا برای خود ملکول هم باید نام داشته باشید.

(س): این منطق اصالت ماهیت است؟

(ج): اصالت ماهیت را که نمی‌توان گذاشت و گفت دیگر باطل شده است. برای مثال وقتی به ملکول می‌رسید باید برایش اسم بگذارید می‌خواهید نحوه تغییرات را اندازه گیری بکنید برای تبدیل شدن یا ترکیب شده این ملکول با ملکول دیگر یک ملاحظه نسبت بین عوامل متغیرتان لازم است که اگر آن ملاحظه نسبت نباشد تحلیل ممکن نیست و یک نام می‌خواید! می‌خواهید ببینید آیا مشاهدات شما تطبیق می‌کند یا نه و بعد کنترل کنید، اینکار بدون نام نمی‌شود. حالا البته معنون به این نام خودش دارای صفتی است و متغیر است و تا هر جا که پیش روید و از لیوان به ملکول از ملکول به اتم بروید، مجبور به نامگذاری هستید. مجبور به فرض انتزاع و نام گذاشتن بر روی آن متزاع هستید. در ریاضی هم به همین صورت است و همین منشأ یک غفلت شده که خیال می‌کنند چیزی جز همین نیست چون این در

هرکاری که شما می‌خواهید بکنید جریان دارد ولی آیا این، نسبت و به وحدت رساندن را تمام نکنید محال است بتوانید نسبت به تغییر و نسبت به مجموعه قضاوت کنید. این از بحثهای شیرین قسمت دوم است که باید از محصول شروع بکنیم و توضیح بدهیم.

برادر پیروزمند: درس شیرین ریاضی است

۲/۲ - لزوم بهره‌گیری از جلوه‌های هنر در تبیین نارسایی روش انتزاعی

حجۀ الاسلام والمسلمین حسینی: این را باید به نحوی بیان کرد که از انسان هفت ساله تا هفتاد ساله بفهمند چون این کمونیستها، فلسفه هگل را که خیلی هم سخت بود، مصور کرده بودند و در داخل یک جزوه‌ای که چهار برگ بیشتر نداشت ارائه می‌کردند و آدم غصه می‌خورد که اینها چطور حرفهای سخت هگل را توانسته‌اند به صورت تصویری به بچه بفهمانند حتی یک چیزهایی بنام رابطه، برای بچه‌های کوچک درست کرده بودند که در این طرف عکس گاو و آن طرف هم عکس کفش بود به نحوی که اگر سیم برق را روی یکی از اینها می‌گذاشت و یک سیم دیگر را هم روی دیگری می‌گذاشت چراغش روشن می‌شد. این نسبت را هم می‌شود به مردم فهاند. اینکه نحوه بیان ما از محصول چگونه باشد تا بتوانیم منطق را معرفی بکنیم و بعد نتیجه بگیریم که فهم در هر سه مورد باید مقنن شود.

۲/۳ - معنای دقیق قاعده مندی و سطوح مختلف آن

(س): منظورتان از محصول چیست؟

(ج): محصول ثمره یک منطق است و در این ثمرات منطق انتزاعی کار کرده است.

(س): یعنی باید فقط راجع به منطق بحث کنیم؟

(ج): بله فقط خاص منطق باشد چون در بحث مربوط به مقنن شدن، یک کلمه درباره علم اصول حرف نمی‌زند ما قبلاً گفتیم باید قاعده مند باشد و حالا در این بخش می‌خواهیم قاعده مندی را توضیح دهیم.

(س): که روش قاعده مندی چیست!؟

(ج): و قاعده مندی به چه معناست، گفتیم که اصول به صورت قاعده مند حرف می‌زند و به حجیت می‌رساند، اما حالا قاعده مندی چیست؟ قاعده مندی باید به خوبی توضیح داده شود و به اصطلاح شفاف و روشن باشد و پس از آن بحث عمومیت سنجش و بعد تکامل در اصول را در سومین بخش آن که نتایج مبانی است ذکر کنیم.

۲/۴ - معیار تکامل شناخت و مراتب متعدد آن

یعنی از نظر ما کمال این است که سنجش در جمیع مراتب در خدمت وحی باشد. برای اینکه تعبد به ما انزل الله داشته باشیم باید سنجش در سه سطح قاعده مند بشود ولی شما فقط می‌خواهید یک سطح آن را قاعده مند کنید. آیا به حجیت رسیدن فقط مخصوص یک سطح است یا فهم و سنجش در هر سطحی که هست در آن باید تعبد را نشان بدهیم.

حجۀ الاسلام میرباقری: این چه ربطی به علم اصول دارد؟

(ج): اصول یعنی تعبد قاعده مند که به تفاهم عرفی رسیده باشد اما قاعده مند شدن چیست و دامنه آن تا کجاست؟
 برادر پیروزمند: ما وقتی می‌خواهیم بگوییم تکامل در ابزار سنجش لازم است این به دو شکل قابل طرح است.
 (ج): ما درباره خود فهم صحبت می‌کنیم و در مورد شناخت بحث نمی‌کنیم. وارد شدن به نفس فهم در اینجا دور شدن از اصل مطلب و داخل شدن در بحث علم النفس است که اینک وارد شدن در یقین قبل از مقنن شدن هم همینطور است ولی طرح مقنن شدن و حجیت لازم است که در میان رابه باید اول دایره مقنن شدن معلوم شود.

۲/۵ - بررسی شیوه های طرح بحث قاعده مندی در علم اصول

(س): اگر بیان کردیم که در سه سطح می‌تواند مقنن بشود، وقتی می‌خواهیم از آن نتیجه بگیریم دو گونه می‌توان نتیجه گرفت.

(ج): آیا مقنن شدن در اصول منحصر به بخش اول است؟

(س): برای اینکه این انحصار را بشکنیم، به دو شکل می‌شود عمل کرد. یکی اینکه بگوییم شما برای یک منظوری این روش را به کار گرفته اید و اگر بخواهید محصول جدید و کارآمدتری داشته باشید باید در ابزار سنجستان دقت کنید و سطح سنجستان را از سطح انتزاعی بالاتر بیاورید تا بتوانید یک کارآمدی بیشتری داشته باشید. در این طریق در موضوع کار و محدوده فعالیت فقها تصرف می‌کنیم و می‌گوییم اگر بخواهید در دامنه توسعه یافته تری عمل کنید باید روشتان کاملتر بشود.

یک شیوه دیگر این است که ما اصلاً در محدوده کار اینها تصرف نمی‌کنیم بلکه می‌گوییم کار همین است که شما می‌خواهید انجام دهید و فرض می‌گیریم که ما هم می‌خواهیم احکام فردی را استنباط بکنیم. ولی برای همین محدوده احکام فردی، در ۳ سطح می‌توان سنجش انجام داد بعد باید قابلیت تکامل سنجش را در همین محدوده ای که عمل می‌کنند، نشان داد.

حجة الاسلام صدوق: فرمایشاتان را من جمع بندی کرده ام. بدین صورت که در قسمت اول می‌فرمایید ضرورت توسعه قاعده مندی و ضرورت باب اجتهاد را تمام بکنیم چون آنها قاعده مندی را قبول دراند باید اول ضرورت توسعه این قاعده مندی را که آنها هم قائل هستند تمام کنیم...

(ج): باید توضیح بدهیم نه یانکه توسعه بدهیم، چون گاهی کلمه توسعه را در مقدمه می‌آورید و گاهی توسعه را در نتیجه ذکر می‌کنید.

۲/۵/۱ - ساختا رکلی مبحث قاعده مندی علم اصول (ضرورت قاعده مندی، تعریف قاعده مندی، نظام

قاعده مندی)

در مباحث قبلی روشن شده که قاعده مندی نفع دارد اما حالا قاعده مندی چیست؟ پس در بخش اول ضرورت تعریف قاعده مندی تمام می‌شود نه توسعه آن
 برادر پیروزمند: و سطوح قاعده مندی هم روشن می‌شود.

(ج): سطوح هم نمی‌خواهد، فقط تعریف ذکر می‌شود و اینکه دامنه اطلاق آن به چیست که در این دامنه گاهی اجمال می‌آوریم گاهی هم تفصیل، ولی توسعه را نمی‌آوریم. فقط می‌گوییم تعریف آن چیست و حدّ و فصل آن چه چیزی است. پس معلوم شد که قاعده مندی به این ۳ مورد تمام می‌شود، یعنی این ۳ مورد را می‌پوشاند. و صحبت از این نیست که می‌خواهیم فقه فردی را تمام بکنیم. بلکه ما داریم به طرف احکام حکومتی می‌رویم.

برادر پیروزمند: ما اگر بخواهیم طرف مقابل را منتظر کنیم به اینکه قاعده مندی باید توسعه پیدا کند و چرا شما خودتان را به سطح اول محدود کرده اید در حالی که سطح دوم و سوم هم وجود دارد بنابراین استفراغ وسع به اسن است که شما سنجش خودتان را به سطوح بالاتر ارتقاء دهید در یکی از این دو حالت امکان اثباتش هست.

(ج): باید به صورت اعم اثبات کنید، یعنی بگوید قاعده مندی هم فردی و هم اجتماعی است باید بگوئید استفراغ وسع نیست و خلاصه باید بدانیم که طور دیگری هم می‌شود سنجید.

(س): آنها می‌گویند که برای کاری که ما می‌خواهیم بکنیم همین روش کافی است.

حجّه الاسلام میر باقری: یعد اثبات بشود که این مراتب قاعده مندی لازم است والا ما سه منطوق داریم، یک منطوق ریاضی هم داریم این چه ربطی به ما دارد.

۲/۵/۲ - شیوه برخورد علمای حوزه با مبحث نظام قاعده مندی علم اصول

(ج): یعنی سنجش در این سه انجام می‌گیرد. بعد ببینیم آیا در فقه ممکن است که مواد نداشته باشیم استدلال که تناسب برهان هست، می‌شود مواد نداشته باشد. یا اینکه تناسب برهان که هست مواد هم دارد آن وقت موادمها با هم چه نسبتی دارند: اگر نسبت مواد به یکدیگر در استنباط اثر داشته باشد.

برادر پیروزمند: می‌گویند این همه تشکیلات اصول که درست کرده ایم برای همین است.

(ج): مواد را در مباحث استدلالی اصول که نگاه کنید این آقا به یک آیه استدلال می‌کند و آن آقا هم به یک آیه دیگر، اصلاً این صحبت مطرح نیست که من بر اساس یک قاعده ای این آیه را آورده‌ام. پس باید نسبت آیات به هم را بتوانیم ببینیم.

(س): اگر هم ارتباط بین آیات باشد، آیات را با هم می‌بینیم.

(ج): این یک صحبت است که این رابطه را گاهی انتزاعی می‌بینیم، یعنی به دلیل اینکه یک موضوع مشترک است مثلاً در بحث صلاة هستیم این روایت در مورد صلاة است و آن هم درباره صلاة است.

(س): نه فقط هم این نیست مثلاً عرض می‌کنم: حضرت ایت الله خامنه ای و یا فقهای دیگر می‌خواهند بفهمند تنبیه در چه صورت دیه دارد و در چه صورت ندارد. در اینجا حضرت امام می‌گویند: اگر برای تأدیب باشد و کبود هم نشود دیه ندارد و اشکال هم ندارد مقام معظم رهبری یک قید به آن اضافه می‌کنند: و می‌فرمایند علاوه بر اینکه کبود نشود موجب تحقیر بچه هم نشود (خوب موجب تحقیر بچه هم نشود) این دلیل که با شباهت موضوعی اضافه نشده است.

حجّه الاسلام میر باقری: اینها قاعده مند نیست، ذوقی است.

(ج): این کرای که اینها می‌کنند به بحث حدّ چه ربطی دارد. برای چه کسی تنبیه به این صورت لازم است یا لازم نیست. این خودش سؤال است که وقتی برای تنبیه به پشت دست بچه می‌زند این برای نماز نخواندن بوده یا برای تخلف در احرام است یا برای روزه است و آیا برای همه این موردها تنبیه به یک شکل است.

برادر پیروزمند: صحبت درباره این مسائل نیست، فقط حکم دیه را می‌خواهد بگوید.

(ج): اما اینکه تنبیه درباره چه موضوعی است آن را دیگر عام می‌گذارند.

(س): چون این موضوع برای تکلیف فتوایشان نبوده است.

(ج): جای دیگر فتوایی ندراید که در کنار این فتوا مطرح شود و بگوید تنبیه که در باب خودش ذکر شده است: در نماز و روزه یا حج و یا اعراض اینطور است.

(س): من نظرم این است که شما مارک انتزاعی را راحت نمی‌توانید بچسبانید.

۲/۵/۳ - ضرورت نسبت داشتن قواعد فقهی با یکدیگر و نظام یافتن مواد در علم

(ج): باید معنای انتزاع را در جای خودش توضیح بدهیم.

حجة الاسلام میرباقری: یک قیودی را به صورت غیر قاعده مند می‌آورند.

(ج): ببینید این قیدی را که ما آوردیم و اجازه دادیم که مشروط به این ۱۰ شرط تنبیه کنند حال من سؤال می‌کنم در چه موضوعی؟ می‌گوئید که این از بحث حکم خارج است. می‌گویم آیا جای دیگری می‌توانم آن را پیدا بکنم؟ می‌گویید خیر.

(س): آقایان چنین کاری را انجام داده اند و آنجایی که در ماقم تتبع به ذهنشان آمده که این می‌تواند قید بقیه ادله باشد آنها را ذکر کرده اند. مثلاً لاضرر یک عنوانی است که ربطی به صلاّه و صوم ندارد، ولی قاعده مند نیست.

۲/۵/۳/۱ - عدم انسجام در دیدگاههای فقهی مختلف در باب اجازه و دیگر ابواب اقتصادی فقه

(ج): معنای حضور قواعد کلی فقه که از قبیل لاضرر است، ربطش به سایر افراد چیست، یک قواعد کلی داریم که مثلاً این آقا می‌گوید بحث لاضرر حکم می‌کند ضرر به فرد کارگر زنید و میزان اجرتش را مثل شریک معین بکنید آن آقای دیگر می‌گوید: اصلاً مالیت، متعلق به عین است و تراضی کافی است. اینکه ضرر زنند یعنی چه؛ این مختار بوده و به تراضی آمده کار می‌کند (این آقای شیخ ابوالحسن در عین حال که از شاگردان خوب آقای اراکی است، می‌گوید) قالی دستی را که مردم می‌گویند کارگر بافته و این پشم را به این درجه رسانده است و بنابراین شریک در قیمت قالی است، فقه می‌گوید آن کسی که پشم را خریده، رنگش را خریده و سایر وسایل قالب بافی را خریده و در اختبار کارگر گذاشته است، بعد کارگر پشم را ریسیده رنگ کرده بعد هم بافته و این قالی را به این شکل درآورده است، چیزی بجز مزد طلب ندارد، حتی اگر مزد او بسیار کم باشد. مثلاً مزد این قالی ۳۱ سوم قیمت کل قالی است و ۳۲ دیگر آن متعلق به مالک است یعنی ممکن است اول کار تا آخر ۳۰ هزار تومان به کارگر تعلق بگیرد در حالیکه قالی به قیمت ۹۰ هزار تومان فروش رفته است یا ممکن است قالی را صادر کند و ۱۲۰ هزار تومان نصیب مالک شود خلاصه ایشان می‌گوید

سود متعلق به عین است و اشکال می‌کند که این آقایانی که کار را اصل می‌دانند و برای سرمایه و ابزار ارزش قایل نیستند می‌گویند آنچه که کیفیت این را افزایش داده است، یعنی پشم سفید را رنگ کرده است، بعد پشم ریسیده شده را توانسته روی این نقشه بیاورد. می‌گویند قالی شدن این یک موضوع جدیدی است (غیر از موضوع سابق، و غیر از موضوع مواد) که به وسیله فعل این درست شده است، اما آن فعل مالکیت ندارد مگر در معامله ای که بین مالک و مستأجر صورت می‌گیرد، این فرد اجیر شده و این کار را انجام داده است. اینکه شرایط رضایت چگونه باشد؟ می‌گویند همان سوق است می‌گوییم سوق تحت چه شرایطی معین می‌شود؟ می‌گویند این حرفها ربطی به من و شما ندارد؟

۲/۵/۳/۲ - دلیل اصلی عدم انسجام در دیدگاههای فقهی عدم توجه فقها به ضرورت توسعه علم اصول

برادر پیروزمند: این توسعه ای که در ابزار می‌آورید برای همان چیزی است که می‌گویند به شما ربطی ندارد.

(ج): البته او نمی‌گوید که شرع گفته ربطی ندارد.

(س): اگر شرع گفته که دنبالش باید برود.

(ج): مطلبی که ایشان می‌گویند خروج موضوعی از ارتکاز ذهنی دارد، نه اینکه شرع بیان نکرده است.

(س): خروج موضوعی دارد به چه معناست؟

۲/۵/۳/۳ - تأثیر سرقفلی، پروانه کسب و قوانین تجاری موجود در شکل‌گیری نظام توزیع؟ (تمثیلی

برای نسبت حاکم بر مواد)

(ج): ببینید، شرع اجازه نمی‌دهد شما شرایطی را درست کنید که کسی ملتزم به نظر شما و یا به نظر یک قشر خاصی بشود آن باب را که بحث لاضرر است مربوط به اینجا نمی‌داند، چرا مربوط نمی‌داند؟ چون در ارتکازش خروج موضوعی دارد مثلاً وجود سرقفلی این مغازه قالی فروشی، یا وجود اعتبارات بانکی، وجود نظام توزیع یعنی پروانه کسب یک مجموعه اموری است که حاکم بر نظام تولید و توزیع است.

اینها شرایط حاکم بر بازار است. شما بیاید قانون سرقفلی را لغو کنید، تا قیمت آن پائین بیاید الان در شهر قم خواسته اند یک مغازه را خراب بکنند گفته اند سرقفلی این مغازه ۹۰۰ میلیون تومان است. وقتی ۹۰۰ میلیون تومان باشد مسلماً یک عده محدودی می‌توانند توزیع را به دست بگیرند اما اگر کلیه روابطی که بر جامعه حاکم است را آرام آرام بشکنید البته این سؤال هست که چگونه بشکنیم و چه روابط دیگری را حاکم کنیم و چه نظمی را ایجاد کنیم. شما به هر حال یک نظام پولی دارید، نظام توزیع و تولید دارید، آیا برای همه جا مطلقاً سرقفلی را ممنوع می‌کنید؟ یا مثلاً اوقاف و خیریه‌ها را اجازه نظام یافتنشان را می‌دهید، و اموال دولتی را هم اجازه نظام یافتنشان را می‌دهید. ولی اموالی خصوصی در الگوی شما نمی‌تواند نظام پیدا کند.

در هر صورت این سؤال مطرح است که آیا مواد نسبتشان به همدیگر چگونه است، که در پاسخ باید از نسبت اختلاف موضوعات، که طبقه بندی موضوعات است تا طبقه بندی خود بیان، همگی مورد دقت قرار گیرد.

(س): فقها می‌گویند فتوایی که ما برای یک موضوع می‌دهیم تا هر جا که احتمال می‌دهیم دخالت در تعیین حکم این موضوع دارد جلو می‌رویم و هر چه که شما دلیل جدید بیاورید، می‌گویند این هم مثل بقیه ادله است.
 (ج): یک چیزی را هم ما می‌گوییم، می‌گوییم آن را مقنن هم بکنید، ما این سنجشی را که می‌گویید احتمال است قبول داریم، گمانه و تطرق احتمال و ایجاد نسبت، حتماً زیربنا هست اما اینکه احتمال در چه فضایی مطرح می‌شود و چه طور مقنن می‌شود، قابل دقت است.

۲/۵/۴ - شاخص های تفکیک عملکردهای انتزاعی از مجموعه نگری؟

(س): من عرضم این است که اگر گفتیم توسعه در مجموعه نگری لازم است در واقع آیا می‌پذیریم که فقها دراند مجموعه نگری می‌کنند یا خیر. و یا برای خود این هم مراتب قایل می‌شویم و می‌گوئیم این مرتبه مجموعه نگری، انتزاع می‌شود.

(ج): اصلاً فرق بین اینکه کدامیک لقب انتزاعی دارد و کدامیک معنای انتزاعی ندارد، هرگاه توانستید کثرت را به وحدت برسانید و در وحدتش موضوع جدید قرار بدهید حتماً مجموعه است ولی هرگاه نتوانستید به وحدت برسانید و عنوان کلی را حاکم کردید و معنون به عناوین متعدد و مصادیق متعدد تقسیم شد این انتزاع است.
 ما حتماً باید شاخصه بدهیم به عبارت دیگر نمی‌توانیم بصورت اعدایی بگوییم که این انتزاع است. به فصل انتزاع که رسیدیم می‌گوییم: انتزاع کارآمدی های مهمی دارد، شاخصه اش این است، تطبیق منطقی به این صورت است و نحوه برهانش هم چنین است، یعنی خصوصیات کار دستگاه انتزاعی را حتماً ذکر می‌کنیم و خصوصیات کار مجموعه ای را هم کاملاً عرض می‌کنیم.

آنگاه در هر کدامش منطقی نداشته باشید فهم کار می‌کند ولی غیر مقنن و تخمینی است.

(س): آنها برای کاری که م‌یکنند آن را مقنن کرده اند.

(ج): همان مقنن کردن موضوع بحث است یعنی سطح مقنن شدن علم اصول آیا این سطح دوم و سوم را هم دارد.

(س): اگر نداشته باشد، چه اشکالی دارد؟

(ج): اگر نداشته باشد آیا اصلاً نیازی هم هست به اینکه آن دو سطح را داشته باشد و مقنن هم بشود؟ این در نتیجه است.

(س): شما در قسمت آخر در نتایج مبادی می‌خواهید نتیجه بگیرید و بگویید که ما توسعه روش فائده مندی را می‌خواهیم (در ضرورت تکامل روش)

۲/۶ - ثمره قاعده مندی در سه سطح: فهم و نظام یقین و حجیت

(ج): سه عنوان را شما فعلاً در خاطرتان باشد که از یک تا سه باید یک نطلب را بگوئید و از چهار تا شش باید قاعده مندی را تحویل بدهید و در اینجا باید بحث دیگری را طرح کنید.

حجة الاسلام میرباقری: ضرورت قاعده مندی، مراتب قاعده مندی و بعد تکامل قاعده مندی در علم اصول.

(ج): یعنی تکامل حجیت!

برادر پیروزمند: یعنی این سه عنوان سه گام اولیه است؟

(ج): مفهوماً ابتدا این مسئله مطرح می‌شود که حتماً نیاز به قاعده مندی داریم و بدون قاعده مندی کار انجام نمی‌گیرد. دوم اینکه قاعده مندی چیست؟ و دایره قاعده مندی کجاست و چه سطوحی را می‌پوشاند؟ سوم اینکه قاعده مندی در یقین (یعنی در اصول و حجیت) کجاست و چکاره است. آیا فقط در قسمت اول کافی است یا در قسمت دوم کافی است یا در قسمت سوم کافی است. در سومین قسمت می‌خواهید سراغ علم اصول بیائید.

(س): و بگوئید قاعده مندی که در اصول است در کدام سطح است.

(ج): در کدام سطح است یعنی چگونه است یعنی ضرورت آن را طرح کنیم چون عدم انحصار در قسمت بالا تمام می‌شود ولی لزوم اینکه قاعده مندی باید در سه مرتبه باشد تا تبدیل به نظام یقین شده و حجیت را تحویل بدهد.

(س): بحث در مورد نظام یقین نبود بلکه بحث توسعه روش و روش برای قاعده مندی بود.

(ج): توسعه روش که تمام شد می‌شود نظام قاعده مندی یا تعبد که نظام قاعده مندی تعبد باید نظام یقین را تحویل دهد و آخرین قسمت بحث یقین است. یعنی فهم قاعده مند که دارای تعریف قاعده مندی است حجیت در کدام قسمت آن است و به چه صورت است، سومی بحث حجیت است. پس تعبد، قاعده مندی و تفاهم اجتماعی، یقین مقنن را نتیجه می‌دهد و در پایان یقین مقنن تحویل گرفته می‌شود. یعنی شماره ۹ یقین مقنن است.

(س): عناوین سه مجموعه اول چیست؟ سه مورد اول نیاز به قاعده مندی است، سه مورد دوم معنای قاعده مندی است و سه مورد سوم نظام قاعده مندی و حجیت در اصول است.

(ج): قاعده مندی باید در تمام سطحها حضور داشته باشد و اگر حضور نداشته باشد ناقص است و بلوغ سعی نشده است.

حجه الاسلام میرباقری: ضرورت اتمام قاعده مندی در تمامی سطوح.

(ج): یعنی ضرورت بلوغ سعی.

برادر پیروزمند: این ۳ عنوان اصلی است.

(ج): به مفهوم این عناوین توجه داشته باشید.

(س): ولی می‌خواهیم بدانیم این مفهوم در کدام قسمت بحث است؟

(ج): بحث ما درباره این است که بگوییم شناخت دارای تکامل است و یقین هم تکامل دارد و تولی و ولایت هم اساس آن است، این بحث خودمان است.

۲/۶/۱ - تولی و ولایت، اساس تکامل یافتن نظام یقین

پس فهم و هم یقین تکامل دارد تکاملش هم اجتماعی است. چون کمالش اجتماعی است موضوعاتش هم باید به صورت اجتماعی ملاحظه بشود و نهایتاً می‌گوئیم اصول استنباط احکام حکومتی ضروری است.

۲/۶/۲ - معای اجتماعی ملاحظه کردن موضوعات در نظام یقین

حجۀ الاسلام میرباقری: موضوعاتش اجتماعی ملاحظه بشود یعنی جامعه باید موضوعات را ملاحظه کند؟ (ج): نه، یعنی باید برای ایجاد موضوعات جامعه حاکم باشد یعنی در پایان در نتیجه نهایی می‌خواهید بگویید دین باید محدث حادثه باشد نه پاسخگو به مسائل مستحدثه (حاکمیت دین بر تاریخ)، این آخر کار است و این را باید حتماً متناسب با ارتکازات جامعه بگویید.

می‌خواهید بگویید که دین نباید از دنیاپرستی منفعل باشد. یعنی سرپرستی تکامل به دست انبیاء است نه به دست شهوات، این را هم می‌توان از راه اصول اعتقادات بیان کرد و هم می‌توان از راه برهان حرکت نظام ولایت بیان کرد، اینها به حوزه ارتباط ندارد بلکه برای تفاهم با حوزه باید در این باره بحث کرد که آیا شما حجت می‌خواهید یا نمی‌خواهید. و حجت چگونه به دست می‌آید، آیا تعبد در آن هست، اگر لازم است این قاعده مندی به چه معنا است؟ بعد در پایان بحث به تفاهم اجتماعی رسیدن مطرح می‌شود.

۳- جایگاه بحث ضرورت توسعه روش در فهرست کلی (مبادی علو اصول)

برادر پیروزمند: تا اینجا بحث ضرورت تمام می‌شود و نسبت به کل فهرست می‌شود مبادی، درست است؟ (ج): بله، نسبت به بحث نهایی می‌شود مبادی.

(ص): یعنی ما تا اینجا توسعه روش را ثابت کرده ایم و استفراغ وسع را توسعه داده ایم.

۳/۱- ضرورت طرح فلسفه علم اصول قبل از ورود به بحث علم اصول

(ج): یعنی گفته ایم که فلسفه علم اصول مقدم بر علم اصول می‌باشد در حالیکه الان در حوزه چنین درسی را ندارید. حجۀ الاسلام میرباقری: تکاملش اجتماعی است یعنی چه؟

(ج): توجه کنید موضوعات جدید پیدا می‌شود و ما هم جواب نمی‌دهیم این حرف صحیح نیست مثلاً بانک پیدا شده است و ما می‌آییم تطبیق می‌کنیم بلکه از اصل، دین باید بگوید که چه نظامی باید پیدا بشود، البته اگر یک مسلمانی به اروپا رفت و در آن جا خواست به مسائل فردی اش عمل کند و مجبور هم است که آنجا بماند مثلاً سفیر است و یا نماینده فرهنگی شماست حالا آیا در آنجا با دلار خرید و فروش بکند؟ بله.

۴- لزوم انتخاب نقطه مشترک فکری برای تفاهم با علمای حوزه

(س): اولین فهرستی که تنظیم شد همینطور بود یعنی بر این اساس بود که جایگاه دین را تعریف کنیم.

(ج): نه فرق دارد. مدخل باید صد درصد حوزه پسند باشد، یعنی وقتی که یک فقیهی آن را می‌خواند خودش به شک بیافتد و بگوید اینها استباه نمی‌کند.

(س): نقطه دوم و سومش برای حوزه به راحتی تمام کردنی نیست یعنی واقعاً باز هم آن مشکل تفاهم با حوزه را پیدا می‌کنیم که حالا ما اگر سه تا منطق گفته ایم بیاییم بگوییم که علم اصول در حوزه منطق انتزاع است و دو منطق دیگر هم لازم است.

۴/۱- شیوه بهره گیری از منطق انتزاع در مباحث علم اصول

(ج): البته مثالها باید دقیقاً مثالهای اصولی باشد یعنی بحث منطق انتزاع باید ابتدا کارآمدی آن در زندگی عرفی مردم و بعد در علم اصول و بعد در امور نظری و ریاضی را ذکر کنیم و محاسن آن را خوب بگوئیم و بعد در معارف و جهت اسکات خصم جایگاه این منطق را تشریح کنیم و مرتباً برای اینها مثال بزنیم و منطق انتزاعی را صد در صد جا بیندازیم. بعد شاخصه هایش را بگوئیم که این چه شاخصه هایی دارد و در نام گذاری نسبت به خود نسبت ها چگونه عمل می کند یعنی منطق، نسبتها را نام گذاری می کند و می گوید نسبت بین دو کلی یا بینونی تاست یا اشتراک در بعض است این کار نام گذاری نسبت به خود نسبتها است. یعنی منطق را در اینجا به صورت خیلی خلاصه و شیرین بگوئید که نام گذاریها به این شکل است. بعد بگوئیم این نام گذاری حتماً در اصول هم لازم است. مفاهیم را باید نام گذاشت، نسبتها را باید نام گذاشت و خود این نامها کارآمدی دراد.

۴/۲ - معنای دقیق کاسب و مکتسب نبودن جزیی در منطق انتزاع

(س): اینکه می گویند جزئی کاسب و مکتسب نسبت به عمین معناست یعنی شما وقتی کل را می خواهید به عنوان کل بشناسید باید به مرحله نامگذاری رسیده باشد.

(ج): این هست، ولی باید محدوده و قلمرواش را ملاحظه کنید و اطلاق به آن ندهید (قد یكون یکاسباً) اما در کجا، این بحث مربوط به این فصل نیست در این افق نیست و ارتباطی با مجموعه ندارد خصوصیات فرد است، خصوصیات تعین است. شیء متغییر متعین است که در شرایط خاص یعنی در روز معین و تاریخ مشخص فلان واقعه را در نظر می گیرید (این یكون یکاسباً) اگر نسبت بین امور را اصل قرار بدهیم (و لا یكون یکاسباً)، اگر نام و نسبتها را بخواهید ملاحظه بکنید.

بردار پیروزمند: آن را هم می گویند یکی کلی واسطه شده که کاسب و مکتسب شده است.

حجة الاسلام میرباقری: یعنی می گویند شما قواعدی درست کرده اید که قواعد نسبت را به انتزاع رسانده اید.

(ج): آیا می توانیم وحدت و کثرت آن را به دست آوریم یا نه؟

برادر پیروزمند: بله ولی با قاعده کلی.

(ج): اینکه قاعده کلی ما دارای انتزاع هم است حتماً چنین است.

(س): کلی است و بر مصادیق متعدد قابل صدق است.

(ج): خودش چون روش است کلی است ولی چون تغییر می کند مجموعه است.

اما برای یک مفهوم بالاترش که واقع شدن جهت است، باید مثال بزنیم که آقایان در اصول و در فقه می آیند، و به این شکل صدر و ذیل می کنند و فتوا می دهند اما یک قدرت خاص و منحصر به اینکه فقط باید از ماده شروع کرد در کار نیست. اینکه از این ماده که از این جا شروع کرده ام چه ربطی دارد به آن ماده ای که از آن جا شروع کرده ام یعنی اینکه نظام بین مواد باشد، نظام بین ابزارها باشد، چنین نیست.

۴/۳ - تفسیر صحیح ارتباط داشتن ادراکات با یکدیگر (نظام مند بودن)

حجۀ الاسلام میرباقری: این همان چیزی است که به راحتی قبول نمی‌کنند و دعوای آقای سروش با آقایان هم در همین زمینه است. او می‌گوید که ادراکات به همدیگر مرتبط هستند آن آقایان می‌گویند فی الجمله نه بالجمله یعنی با فلاسفه حوزه به راحتی نمی‌شود تفاهم کرد. واقعاً آقای سروش همین جا را اشکال می‌گیرد او می‌گوید ادراکات نظام دارد. اینها می‌گویند زائیدن گریه ملا محمود چه ارتباطی دارد با فلان مسئله ریاضی و یا فقهی و یا نسبت انیشتین. (ج): اتفاقاً در جای خودش فرق بین نسبی شدن ادراکات و منسوب بودن موضوعات به نسبت باید روشن شود، به بیان دیگر داشتن جهت حاکم یا نداشتن جهت حاکم باید مشخص شود.

(س): در همان مرحله منطق مجموعه.

(ج): در منطق مجموعه صحیح است که آقایان بترسند. چون می‌گویند تغییر می‌کند و جهت ثابت هم که ندارد و دین رها می‌شود. شما باید در آن جا این بحث را یک بار مختصر بگویید و بعد سراغ جهت بروید بعد برگردید دوباره محکم بگویید. یعنی بر معنای جهت حاکم باید پافشاری بکنید. که جهت حاکم را ناظم مستقر می‌دانید که به سمت تقرب است.

«وَالسَّلَامُ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَةُ اللَّهِ وَبَرَكَاتُهُ»

روش تنظیم فهرست علم اصول فقه احکام حکومتی

جلسه ۹

تاریخ: ۱۳۷۶/۹/۵

استاد: حجة الاسلام والمسلمین حسینی الهاشمی

تنظیم: گروه تحقیقات مبنائی

عنوان جلسه:

لزوم توجه به شرایط و خصوصیات فرهنگی حوزه و تکیه نمودن بر نقاط مشترک، در تنظیم نهایی فهرست

فهرست:

- ۱ - رسالت اصلی علم اصول: قاعده مند کردن تفاهم با شارع بر پایه تعبد ۱۳۱
- ۱/۱ - کارآیی علم اصول موجود: قاعده مند کردن تفاهم در سطح تبعی (و بی توجهی به مسایل سطح محوری و تصرفی) ۱۳۱
- ۱/۲ - طبقه بندی مخاطبین بحث در حوزه و مشخص ساختن مخاطبین اصلی (فضای جوان دورس خارج حوزه) ۱۳۲
- ۱/۳ - انتخاب منابع مطالعاتی و پژوهشی بحث (کتاب حلقات شهید صدر) ۱۳۴
- ۲ - تبیین نارسایی های موجود علم اصول (بدون تکیه نمودن بر بحث ضرورت تکامل) ۱۳۷
- ۲/۱ - طرح نارساییهای علم اصول از مدخل: انجام نشدن بذل و توسع به اندازه کافی ۱۳۷
- ۳ - فهرست تکمیلی مباحث: ضرب روشهای انتزاع، مجموعه، جهت در قواعد ادبی، عقلی، عقلایی ۱۳۸
- ۳/۱ - تشریح توانایی های حوزه در بحث وضع و تبیین قواعد ادبی (در سطح تبعی) ۱۳۹
- ۳/۲ - ضرورت اصلاح و تکمیل مبنای یقین و استظهار (در مقام صدور فتوی) و لزوم مقنن شدن آن ۱۴۳
- ۳/۳ - تبیین جایگاه یقین و مبنای آن در مباحث علم اصول موجود ۱۴۶
- ۳/۴ - نظریه شهید صدر در رابطه با مبنای یقین: اطاعت از مولا ۱۴۶

..... ۱۳۰

۳/۵ - تشریح رابطه استظهار با اصول عملیه در عملکرد فقها..... ۱۴۷

۳/۶ - تعریف جدید اصول عملیه و نتیجه آن: پیدایش حالت..... ۱۴۸

۳/۷ - ضرورت قاعده مند شدن یقین جهت پیدایش حالت صحیح..... ۱۵۰

۱- رسالت اصلی علم اصول: قاعده مند کردن تفاهم با شارع بر پایه تعبد

برادر صدوق: در جلسات قبل در ارتباط با ضرورت این مباحث و شیوه تفاهم با حوزه مطالبی بیان شد در همین راستا آنچه را که آقایان کار علم اصول می‌دانند و حجیتش را به آن باز می‌گردانند، این است که اصول قواعد فهم عرف رامشخص می‌کند، یعنی عرفی بودن را مبنا قرار می‌دهند. اگر ما این مبنا را بپذیریم طبیعتاً دیگر نمی‌توانیم ضرورت تکامل را اثبات کنیم، چون این ذاتاً تکامل پذیر نیست، یک هدف مشخص دارد خصوصاً اگر به عرف مخاطب قید بخورد. این ظرفیت تفاهم عرض مخاطب یک ظرفیت محدودی است ولی اگر حجیت آن را به قاعده مندی برگردانیم، طبیعتاً قاعده مندی در سطوح مختلف، قابل توسعه است.

بنابراین کاری که انجام شده به معنای قرار دادن یک پایه در مبادی مبادی است که مشخص می‌کند علم اصول، تفاهم با شارع را قاعده مند می‌کند.

حجت الاسلام و المسلمین حسینی: و معنای فقاقت هم همین قاعده مند کردن تفاهم با شارع است، که بنابر مبنای ما حتماً باید بر محور تعبد باشد نه قاعده مندی که دیگران بیان می‌کنند.

۱/۱ - کارآیی علم اصول موجود: قاعده مند کردن تفاهم در سطح تبعی (و بی توجهی به مسایل سطح

محوری و تصرفی)

بعد طبیعتاً در مرحله «مبانی مبادی» بنائی گذاشته شده که، توسعه یابی قواعد را پی ریزی کرده که قاعده در ۳ سطح قابل برنامه ریزی است.

در مرحله نهایی هم که مرحله نتایج است، باید این ۳ منطق را تطبیق کنیم بر ۳ حوزه ای که در علم اصول وجود دارد، یعنی «حوزه ارتکازات»، «بنای عقلاء»، «لوازم عقلیه» و باید اثبات کنیم هر ۳ حوزه ای که در اصول قاعده مند

می‌شود ۳ سطح محوری، تصرفی و تبعی دارند و اصول موجود سطح تبعی اش را قاعده مند کرده است اما دو سطح دیگر آن ضرورتاً باید قاعده مند شود (این بحث مبادی است).

اگر از این مداخل وارد شویم نتیجه آن این است که حجیت به قاعده مندی باز می‌گردد ضمناً قواعد در همین حوزه ها سطوحی دارد که حجیت علم اصول موجود به صورت فی الجمله امضاء می‌شود و ضرورت توسعه علم اصول در حوزه قواعد محوری - تصرفی - تبعی در همین ۳ زمینه «تکازات عرفی، بناء عقلا، و لوازم عقلی» اثبات می‌شود.

۱/۲ - طبقه بندی مخاطبین بحث در حوزه و مشخص ساختن مخاطبین اصلی (فضای جوان داورس

خارج حوزه)

ج: به نظر شما در حوزه چه اندازه زمنه طرح این بحث وجود دارد؟ آیا اگر خوب طرح شود و تمثیل آن هم از اصول و زندگی خودشان بیان شود مورد استقبال قرار می‌گیرد؟

س: به نظر من در حوزه دو سطح وجود دارد: ۱ - افرادی هستند که اصلاً (و به هر دلیل) حوصله ورود به حوزه های جدید را ندارند. تفاهم با آن آقایان اصلاً از ضرورت خارج است اگر چه اینها از ارکان هستند ولی ضرورتی ندارد که تفاهم در آن سطح صورت گیرد چون بالاخره کاری انجام شده و خودشان را بیش از این متکفل امر دیگری نمی‌بینند، یعنی دوره تحقیق، تحصیل و تدریس خودشان را رو به پایان می‌بینند. ۲ - یک سطحی از افراد حوزه که متوقل در علوم حوزوی هم هستند ولی دوره تحصیل و تحقیق و تدریس را پایان یافته نمی‌بینند حتی بالاتر آنها که روحیه تحقیق و بررسیهای جدید و خصوصاً فضای فرهنگی موجود در آرائشان دیده می‌شود این ورودی بر آنها مؤثر است.

ج: پس لااقل برای کسانی که حوصله تحقیق و دقت در حرف را داشته باشند این ورودی مؤثر است اما اگر این ورودی با این که بیاییم از علم کلام شروع کنیم مقایسه شود کدام یک در نفوس مؤثرتر است؟

س: قاعدتاً برای آقایانی که بیشتر با اصول و فقه سر و کار دارند این روش شاید قویتر باشد به خصوص اگر بحث مبانی هم به آن اضافه شود یعنی مبانی علم اصول را مبنائی قرار دهیم که توسعه یاب باشد، حتماً در علم اصول موجود تفاهم سریعتر واقع می‌شود.

ج: پس این ورودی کلاً بهتر است از اینکه بیاییم در حوزه دین و حوزه حجیت صحبت کنیم.

س: برای حوزه به مفهوم خاص آن همین گونه است (یعنی حوزه فقه و اصول) ولی برای کسانی که با مبادی کلامی و مباحث روشنفکری آشنا هستند نه چنین نیست:

ج: یعنی این بحث برای کسانی که درس خوان هستند و نشاط دارند خوب است، اما برای دفتر همکاری حوزه و دانشگاه چگونه است؟

س: برای آنها به گمان من اگر از مداخل کلام وارد شویم (توسعه مبانی) بهتر است.

ج: آنها که استوانه خود حوزه را تشکیل نمی دهند.

س: نه حوزه فعلی الان محور اصلیش آنها نیستند.

ج: هر چند که یک عده زیادی همراه آنها هم باشند. درس اصلی حوزه فعلی همان فقه و اصول است.

س: بله. البته الان کلام و تحقیقات جانبی در حوزه در حال گسترش است.

ج: ولی باز لقب جانبی دارد.

س: بله. هنوز این امور در حوزه به عنوان یک کار اساسی به حساب نمی آید.

ج: آن دستگاه مجتهد ساز هم هست یا نه؟ (دفتر حوزه و دانشگاه)

س: خیر.

برادر پیروزمند: اصلاً کار آنها علوم حوزوی به معنای خاص آن نیست.

ج: یعنی آنها دنبال این نیستند که فقه تربیت کنند؟

حجت الاسلام میرباقری: خیر، مدعی نیستند. دنبال هم نمی کنند. اشکال آنها این است که نمی دانند چگونه علوم را اسلامی کنند.

ج: خوب اگر فقیه ساز هم نباشند یعنی بعد از مدتی کسانی را درست نکنند که فقهاء به آنها اجازه اجتهاد بدهند...

س: نه اصلاً آنها این کار را نمی کنند.

برادر پیروزمند: در علوم انسانی این کار را می کنند.

حجت الاسلام میرباقری: آن کاری که می شود ممکن است بخواهند برای دانشگاهها یک کاری بکنند، اما برای

دانشگاهها هم کار نمی شود چنانچه برای حوزه هم نمی شود.

ج: نهایت اینکه بگوییم یک منبرهای با سواد (نویسنده، خطیب و امثال آن) تحویل می‌دهند. یعنی کارشناس در نزد حوزہ (آنهایی که اهل اجتهاد هستند) خطابیاست و استدلالهایشان استدلالهایی نیست که فقیه را به حرکت در آورد. البته اینها هم در جای خودش خوب است و این را در حسن آنها اضافه کنیم که منبریهای سرخود بار نمی‌آورند منبریهای نسبتاً با سواد بار می‌آورند. چون منبریها قبلاً می‌رفتند مجلات و روزنامه‌ها را می‌خواندند تفسیر تاریخ و شعر می‌خواندند اما اینها با سوادتر از آنها هستند. یعنی خوب هست که جای خودشان را در میان مبلغین تعریف کنند که اگر در میان مبلغین تعریف کنند و پژوهشهایشان هم پژوهش تبلیغاتی باشد خوب است.

برادر صدوق: آنها به انگیزه نظام حکومت سراغ این مطالب رفته اند. نه به دنبال خود فلسفه و کلام.

ج: این دیگر ضعیفتر شد. در صورت آنها اصلاً موضوع بحث ما یعنی مخاطب ما نیستند. اما این طرف بیاییم سراغ اینهایی که پای درس مراجع تقلید می‌آیند در بین اینها کسانی هستند که گرایش به فقیه شدن دارند. مثلاً پای یک درسی که هزار نفر هست حتماً صد نفر هستند که ممحض برای فقیه شدن هستند آیا اینگونه نیست؟

مخاطب ما منحصرأ اینها هستند و قدرت آینده فکری حوزہ را ما باید در اینها بدانیم.

درست است که حکماء محترم هستند در جای خودش (علی فرض که بتوانند کار خودشان را متناسب با زمان، خوب تحویل بدهند) ولی آنهایی که کارشان ارتباط با دین هست ضعف مهمی که دارند، همان ضعفی است که (بحول الله و قوه و یاری حضرت ولی عصر «عج») بحث ما به دنبال آن است که این ضعف اگر برطرف بشود، به شرع می‌شود و دیگر اینکه بیت آنها یا هر چیز دیگری روی آقا تأثیر بگذارد از این حالت خارج می‌شود و این مهم ترین نیاز امروز ماست، البته ان شاء الله حاکمیت بر دانشگاه هم پیدا می‌کنند ولی از یک کرسی رفیع حاکمیت خواهند داشت.

۱/۳ - انتخاب منابع مطالعاتی و پژوهشی بحث (کتاب حلقات شهید صدر)

خوب! حالا اینها مخاطب ما هستند و ما می‌خواهیم با این گروه صحبت کنیم، طبیعتاً اصطلاحات و همچنین آراء متقدمین و متأخرین یکی از منابع مهم ما در امر تمثیل است یعنی تمثیل را از مثال خطابی خارج کرده و به نمونه کارآمدی ابزارتان تبدیل می‌کنید. و این یک بخش مهم از کار ماست. برای مثال این قواعد ادبیات یا قواعد عقلایی و عقلی باید نحوه کار با اینها را بتوانید خوب تشریح کنید، کاری که تا کنون در بحث اصول انجام نداده ایم ولی تمثیلی

آن که باید باشد یعنی باید بتوانیم نمونه آنرا مشخص کنیم، مثلاً مباحث الفاظ و قواعد عقلایی و عقلی به صورت تبعی تمام شده است، و در ادامه هم باید بقیه مطالب آنها را دسته بندی و تشریح کنید.

حال برای این کار به نظر تان چه کسانی را انتخاب کنیم که آقایان از لحاظ علمی، کتاب او را قبول داشته باشند، آیا حلقه‌های شهید صدر را قبول دارند یا نه؟

حجت الاسلام میرباقری: متفق علیه نیست (هنوز کفایه و اینها تقدم دارد) تقریرات خارج ایشان در خارج از جمله کتابهایی است که حرمت و احترام دارد و خیلی از این افراد رده دوم به آن احترام می‌گذارند.

ج: چه سطح از احترام؟ آیا مثل دُرر حاج شیخ؟

س: نه، بزرگان حوزه چون که با ایشان هم دوره بوده‌اند طبیعی است که اصلاً ظرفیت فرهنگی اینها اینگونه نیست که مثلاً حرمت جدی برای او قائل شوند ولی در رده‌ای که به منزله شاگرد ایشان به حساب می‌آیند کتاب اصول ایشان را جمع بندی خوبی بر نظریات گذشتگان می‌دانند.

ج: مثلاً تهذیب الاصول آقا میرزا حسن بجنوری را قویتر می‌دانند؟

س: نه، تقریرات خارج صدر را قویتر از تهذیب اصول می‌دانند.

ج: در مقایسه با بحث آقای خوبی هم همین طور است؟

س: جامعتر می‌دانند حالا ممکن است عمیق نباشد جامعتر حتماً هست.

ج: خوب اگر در این حد باشد که از بحث آقای خوبی هم عمیق تر می‌دانند می‌شود این را موضوع قرار داد چون ما در اینجا کتاب لازم داریم تا مرتباً تطبیق دهیم.

س: حالا می‌شود از مدخل آن تطبیق داد و یک دو کتاب دیگر هم باشد. یعنی کتاب ایشان به اضافه تقریرات آقای خوبی و نظریات شیخ و آخوند در نظر گرفته شود و نظرات مرحوم نائینی هم بعضاً مطرح شود و لازم نیست مدارکی که می‌دهیم مستند تر باشد. همین قدر مآخری که آخر کتاب داده می‌شود مثلاً از هر کدام از قدمای یک مآخِر هم بدهیم کافی است. یک جا به صاحب فصول، یک جا به معالم، قوانین، هر چند مآخِر اصلی دو کتاب باشد.

ج: پس ما دو کار می‌توانیم بکنیم: یکی اینکه سیر تحولات اصول را دنبال کنیم چون حلقه‌های اشاره به تحولات علم

اصول دارد.

س: تحولات علم اصول را ایشان در مقدمه کتاب اول در ۳ یا ۴ صفحه مطرح کرده‌اند ولی نه به صورت یک کار تحقیقاتی که حالا یک تحقیقات جدی و کتابخانه‌ای صورت گرفته باشد. یک جمع بندی شخصی به لحاظ احاطه‌ای که بر اصول داشته‌اند انجام داده‌اند (یک مراحل تاریخی بیان فرموده‌اند).

ج: خوب کار دوم این است که بیاییم یک مقطع را انتخاب کنیم (مثلاً متأخرین را که از همین مرحوم صدر گرفته تا مرحوم آخوند و غیره) و بیاییم برای آن تعریف مبنا بدهیم و بعد آنرا اثبات کنیم. و آثار آن راهم در بخش تبعی نشان دهیم، که در فصل تتبع به این کار می‌رسیم اما الان در سطح نوشتن فهرست چه چیزهایی به نظرتان روشن نیست که باید روی آن بحث کنیم؟

س: اگر مرحله اول تمام باشد آن بحث نتایج مبادی را حضرتعالی چگونه صلح می‌دانید تنظیم شود. یعنی ضرورت بحث قاعده مندی را می‌خواهیم تمام کنیم.

ج: ابتدا بیاییم ضرورت را تمام کنیم یا نتیجه بگیریم که صرف نظر از بحث تکامل حجیت تمام تلاش در آن بذل نشده است یعنی ابتدا در مورد تکامل جامعه نمی‌خواهیم صحبت کنیم، بلکه در حجیت، بذل تمام وسع نشده است (اگر ما بخواهیم به روش انتزاعی تنها اکتفا کنیم).

به هر حال بشر یک قدرت سنجش دارد که در میدانهای مختلفی این قدرت سنجش را به کار گرفته است اگر اینها را «خطاب و تفاهم» مصداق داشته باشند حتماً باید آنچه را می‌تواند بکار بگیرد (صرف نظر از تکامل) یعنی در عین حالی که در قسمت اول (بررسی روش موجود) یک توانمندیهایی و شایستگی و قدر منزلتی برای علم اصول اثبات شده، در نتیجه باید بگوییم: لکن قدر و منزلت آن به مرحله کافی نرسیده است.

س: بالاخره می‌خواهیم نشان دهیم که قواعد اصول ۳ سطح دارد (بتعی، محوری و تصرفی).

ج: این را درباره سنجش گفتیم.

س: درباره سنجش گفتیم ۳ سطح دارد اما قواعد اصولی، سه حوزه محوری، تصرفی، تبعی دارند.

ج: در سه حوزه قواعد علم اصول قرار می‌گیرند که باید دید آیا این ۳ حوزه با آن ۳ حوزه رابطه دارد یا خیر، و بدون توجه به بحث تکامل، ربط آنها را لحاظ کنیم.

س: اصلاً بحث تکامل هم مطرح نیست بحث این است که سه حوزه قواعد ادبی، عقلایی، عقلی داریم.

ج: در این سه حوزه روش انتزاعی می‌تواند به کار گرفته شود و در یک سطح هم جواب می‌دهد ولی آیا اکتفا کردن بر آن بذل وسع هست یا نه؟ یا می‌توان سنجش مجموعه ای هم انجام داد و لازم هم هست؟

س: ما باید این را اثبات کنیم که قواعد ادبی ۳ سطح دارد.

ج: به هر حال، این ۳ سطح که در علم اصول محرز است آیا می‌تواند مصداق برای هر یک از این ۳ تا بشوند؟ ارگ این تمام شد ما صرف نظر از بحث ضرورت تکامل، تأکید می‌کنیم که یک کمبودهایی هم دارد یعنی در عین حالی که علم اصول یک کمالاتی دارد نارسائی‌هایی هم دارد، پس اثبات نارسایی باید در اینجا مطرح بشود.
برادر پیروزمند: اینها دو طرف یک قضیه هستند یعنی وقتی اثبات نارسائی می‌کنیم تکامل را اثبات کرده ایم.

۲- تبیین نارسایی‌های موجود علم اصول (بدون تکیه نمودن بر بحث ضرورت تکامل)

۲/۱- طرح نارساییهای علم اصول از مدخل: انجام نشدن بذل وسع به اندازه کافی

تج: نه تفاوت دارد. چون شما می‌خواهید در نظر مخاطبتان اثبات بکنید و درباره تکامل فهم حرف بزنید یا اینکه باید بذل وسع بشود مثل اینکه شما غفلت داشته باشد (یعنی قدرت کمال برای توجه کردن دارید ولی توجه نداشته باشید) اینکه نمی‌خواهیم از ابتدا بحث تکامل را بیش بیاوریم، چون خروج موضوعی از بحث نباید پیدا کند، تا اینها نگویند معنا ندارد که دین بخواهد کامل بشود، کمال هست و ما هم قبول داریم کامل است و برای فهم ما هم اثبات تکامل کند، آن اثبات تکامل یک بحث کلامی است.

برادر پیروزمند: اثبات نارسایی در فهم می‌کنید.

ج: خیر این می‌شود اثبات غفلت، یعنی شما التفات ندارید.

حجت الاسلام میرباقری: یعنی شما از یک حوزه‌هایی غفلت کرده اید که در آن حوزه‌ها هم باید قاعده مندی را بیاورید. یعنی افزایش کمی علم اصول. این افزایش کمی فهم است نه افزایش کیفی.

برادر پیروزمند: شما دارید فهم را از اول در سه سطح کیفی تقسیم می‌کنید.

ج: الان یک طلبه ای روبروی ما هست که می‌گوید اصلاً این مطلب که شناخت هم تکامل پیدا می‌کند کذب است و

من اگر این کار که تو می‌گویی نکنم ملتزم به چه چیزی شده‌ام؟

شما می‌گویید ملتزم به این شده‌ای که عالم در جریان تکامل نیست. می‌گویم خوب این را از اول ملتزم می‌شوم نمی‌خواهد که فکر کنم. پس باید بگویید در رسیدن به حرف شارع بذل وسع نکرده‌اید، اینجا می‌پذیرد و اگر متعبد است نباید سه لانگاری کند. یعنی تا آخر مباحث به بحث تکامل کاری نداریم و حتی اگر بحث نظام را هم مطرح می‌کنید می‌گویید به هر حال یکی از سنجش بشر سنجش‌های مجموعه‌ای است و این سنجش را اگر بخواهیم درست کنیم باید به کار بگیریم و ببینیم چیزی هست یا نه (تکلیفی هست یا نه) به هر حال به اصطلاح آقایان قبل از فحص و یأس که نمی‌شود گفت برائت جاری می‌کنیم. فحص که فقط در اینکه این روایت رسیده یا نه منحصر نمی‌شود بلکه بذل وسع هم از نفع‌های عقلانی است. آن وقت می‌تواند بگوید من تکلیف نداریم که تفحص کرده باشم و تا وقتی تفحص نکرده نمی‌تواند بگوید تکلیف ندارم. فحص عقلانی محال است یکی تفحص و استقراء در منابع یا به تعبیر ما «اسناد» است و یکی تفحص در «استناد» است، تا بتوان «استناد» داد. بدون تفحص در استناد نمی‌شود زود اسناد داد، مگر اینکه سهل انگاری یا غافل باشد.

برادر پیروزمند: به هر حال در این قسمت باید یک ضرورتی را ثابت کنیم.

ج: حالا مهم است این ضرورتی را که ثابت می‌کنیم، ضرورت فحص بیشتر عقلانی است یا ضرورت تکامل اجتماعی، اگر کلمه تکامل اجتماعی را آوردید یک پرده پشت آن است و یا «نیاز» می‌خواهد دتسور به ما بدهد که آقایان استیحا ش دارند و صحیح هم است که استیحا ش داشته باشند یا کلام می‌خواهد به ما دستور بدهد که می‌گویند ما به آن مطلب اصلاً التفات نداریم.

۳- فهرست تکمیلی مباحث: ضرب روشهای انتزاع، مجموعه، جهت در قواعد ادبی، عقلی، عقلایی

حجت الاسلام میرباقری: اگر ما بتوانیم در مرحله سوم بیاییم اثبات کنیم قوانین عقلی، عقلانی، ادبی در ۳ حوزه انتزاع، نظام و جهت جاری هستند. (نظام سازی در جهت)

برادر پیروزمند: جهت را که می‌گویید یعنی ربط آن به تکامل؟

ج: بله و لکن خیلی فرق است که ما خود موضوع تکامل را مستقیماً ذکر کنیم یا به «لازمه»

حجت الاسلام میرباقری: بگوییم جهت گیری یا تعبد است یا تنسک یا تهتک.

ج: در آیات الهی از کسانی که جهتشان به طرف دنیا هست زیاد صحبت شده است که اینها دچار خسران هستند. کسانی هم که توجه شان به خدای متعال هست مرتباً به آنها عنایت می‌شود.

س: اگر ما بتوانیم این کار را در مرحله سوم انجام بدهیم.

ج: یعنی قبل از اینکه بخواهیم در متن بیاوریم یک جدول ۹ تایی درست کنیم.

س: بله (حوزه انتزاع، نظام و جهت) این ۳ حوزه را در قواعد ادبی، عقلایی و عقلی ضرب بکنیم. (از نظر روش) بعد بر اساس آن مبنا بدهیم. مثلاً بگوییم مبنای قواعد تبعی یا انتزاعی در حوزه ادبی، وضع است. قاعده مندی وضع، قاعده مندی قواعد تبعی است. بعد اگر بتوانیم یکی دو مبنا دیگر برای نظام و جهت بگوییم یعنی غیر از اینکه در ادبیات وضع داریم که ج هت و نظام را تمام می‌کند، باید مبنا بدهیم یعنی یک سری امور با وضع شناسایی می‌شود و باید وضع را بشناسیم تا بتوانیم قوانین تبعی ادبی را بشناسیم. طبیعتاً باید ۲ چیز دیگر هم بشناسیم تا بتوانیم بر اساس آن قواعد تصرفی و محوری ادبی را به دست آوریم. همین طور در حوزه عقل و عقلاء که یک محاسبات عقلی انتزاعی داریم یعنی لوازم انتزاعی شیء را ببینیم که در این صورت مبنای قواعد علم اصول را بنا گذاری می‌کنیم.

ج: در جلسات قبل (در ۹۰ جلسه گذشته) این کار انجام نشده است اما اینکه آیا ۳ روش را ذکر کنیم و با هم مقایسه مبنایی کنیم انجام شده یا نه؟

س: این در مباحث اصول حتماً انجام نشده ولی در جای دیگری ممکن است انجام شده باشد.

برادر پیروزمند: به آثار و محصول بخواهیم بگوییم خصوصاً نشده است.

ج: پس این باید انجام بگیرد، حالا آیا شما می‌توانید قوانین ادبی، عقلی، عقلاتی را حوزه پسند و بدون ورود در فلسفه

بیان کنید؟

برادر پیروزمند: همه بحثهای را از اول تا آخر فرهنگستانی پسند می‌گوییم.

حجت الاسلام میرباقری: در شکل فرهنگستانی آن هم به نظر نمی‌آید ۹ مبنا تعریف کرده باشیم یعنی بگوییم علم

اصول ۳ مبنا دارد.

برادر پیروزمند: بنا نبود از اول مبنای اثباتی ارائه کنیم.

۳/۱ - تشریح توانایی های حوزه در بحث وضع و تبیین قواعد ادبی (در سطح تبعی)

حجت الاسلام میرباقری: برای تفاهم باید بتوانیم به حوزه بگوییم شما یک سری قواعد ادبی تبعی دارید که مبنای آن وضع است. علم اصول در این حوزه قوی است (انسباقات) بعد توجه کنیم که آنچه شما به نام اصول موجود می‌گویید اینها در پاسخ می‌گویند این مطالبی که شما می‌گویید چه ربطی به علم اصول دارند؟ شما می‌گویید منطق ۳ سطح دارد قبول داریم قاعده مندی هم ۳ سطح دارد، اما در علم اصول که می‌آید همین هایی است که ما ذکر کرده ایم.

ج: یعنی مسئله استفاده از خطاب و این ۹ سطح باید مشخص شود.

س: در استفاده از خطابات شرع هم آنچه را که در علم اصول دارید همگی قواعد تبعی است و این را باید به اثبات برسانید و اثبات آن منوط به این است که بیاییم نظام ادبیات را تعریف کنیم و منطق حاکم بر نظام را به اثبات برسانیم. برادر پیروزمند: ما در قسمت اول که می‌خواهیم محدوده اینها را معین کنیم لازم نیست هدف اثباتی کنار آن بیاوریم و بگوییم این و این را در اینجا نیاوردی بلکه اگر بتوانیم اثبات خلاء کنیم و بگوییم آنچه انجام گرفته در این سطح است، کافی است.

حجت الاسلام میرباقری: فرض وجود آن دو سطح را در مصداق اصول باید بیان کنیم.

ج: یک وقت می‌گویید با خراج سازی من مجموعه سازی را می‌خواهم. می‌گوید من با خراج که نمی‌خواهم بسازم. برادر صدوق: اینجا چه مطلبی را اثبات می‌کنید؟

ج: اینجا محصولاتی را که در روش ذکر می‌کنید باید بگوییم و آن روشهای کارآمدی در خطاب هم باید داشته باشد اما اگر گفتیم مثلاً کارآمدی صنایع می‌گوید موضوع کار من نیست. موضوع کار من همان منطقی است که مورد استفاده من بوده است حالا اگر شما توانستید بگویید موضوع فهم خطاب ۳ سطح منطقی دارد و کارآمدی هر ۳ در این موضوعات هست.

س: این معنا اصلاً اینجا اثبات نمی‌شود اگر به محصول بخواهیم بگوییم (چون به محصول در دستگاه آنها که چیزی نیست مجبورید به صنعت مثال بزنید).

حجت الاسلام میرباقری: باید بیاییم در علم اصول ضرورت را تمام کنیم.

برادر صدوق: با محصولات فقهی نمی‌شود.

حجت الاسلام میرباقری: باید تمام کنیم که محاسبه ۳ سطح دارد.

برادر صدوق: جز اینکه وارد مسائل احکام جهت و مقومات بشویم و دائماً اینها را نشان دهیم.

ج: ما تا آنجا که می‌توانیم با مخاطبی که صحبت می‌کنیم باید ارتکاز و ذهنیت او را محترم بداریم. باید بتوانیم حرف و امان را به زبان او ترجمه کنیم حرف باید ترجمه شود باید ببینیم مرتکز ذهن او چیست تا چگونه ترجمه کنیم. حجت الاسلام میرباقری: با تمثیلات موضوعات اجتماعی می‌شود گفتگو کرد بگونه‌ای که یک تفاهم اجمالی صورت گیرد والا اصل آن باید استدلال باشد که مثلاً مجموعه سازی داریم و این روش دارد و بر روش آن اصول جهت حاکم است اثبات کردن این به صورت مصداقی روشن نیست. این مشکل اصلی حلقه تفاهم با حوزه از همین جا شروع می‌شود که می‌خواهیم بنیان قاعده‌مندی را توسعه بدهیم و بعد همه قواعد اصول را منحصر بکنیم بگوییم همه اینها در سطح منطبق انتزاع است. اگر در سطح اول تفاهم بشود راه برای گفتگو در سطح دو خیلی باز است. یا نه، آن را به اجمال بگذرانیم اگر چه استدلالهای آن خوب متوجه نشوند ولی در سطح سوم بتوانیم خوب نشان دهیم که مجموعه آنچه در علم اصول بکار می‌گیرید در سطح انتزاع است. ما باید بتوانیم برای آنها ۳ مبنا ارائه کنیم.

ج: اگر بتوانیم خودمان این ۳ تا را در آن ۳ تای دومی پیاده کنیم یعنی برای این ۹ تا مثال اصولی و مسائل فقهی را بیان کنیم بعد مثالهای آن را می‌توانیم منتقل کنیم.

س: اگر این را بتوانیم بکنیم راهی برای تفاهم مرحله دوم هم هست یعنی ما بیاییم ۳ تا مبنا از قواع عرفی، ادبی، عقلایی به دست آوریم و بگوییم قواعد ادبی علم اصول به وضع بر می‌گردد و به دست آوردن وضع از طریق تبادر و صحت سلب است.

ج: بر این اساس می‌توانیم بخش سوم را در قسمت دوم بیاوریم یعنی در اینجا صحبت از قاعده مندی اصول کرده ایم بعد بگوییم قاعده مندی تشریحاً چیست؟ و تشریحاً بگوییم قواعد ادبی، عقلانی و عقلی هست بعد بگوییم آیا مقنن شدن اینها منحصر است در آنچه که ذکر شده یا نه؟ بعد این ۳ تا را ضرب بکنیم ولی آنها را در نتایج بیاوریم.

برادر پیروزمند: عدم انحصار را چگونه می‌گوییم؟

برادر صدوق: عدم انحصار را می‌توانیم تمام کنیم اما اثبات منطق مجموعه و نظام سازی با استدلالهای فلسفی ممکن است نه با محصولات.

حجت الاسلام میرباقری: مگر اینکه خودمان تولید کنیم ممکن است به نحوی ۳ تا مبنا برای اینجا ارائه دهیم بگوییم وضع با دو مبنا دیگر. بعد در عرض اینها ۶ چیز دیگر بگوییم آن وقت این می‌تواند تفاهم تمثیلی در سطح دوم شود اگر این کار انجام شود.

ج: ما اصولاً چیزی که الان حتماً نیاز داریم، اینکه مبنا ۹ قسمت این بخش را در دستگاه خومان مشخص کنیم.

س: اگر این کار شود مبنا قواعد اصولی هم تعریف می‌شود.

ج: بله، تعریف می‌شود نه اینکه به کار گرفته شده است.

س: نه قاعده اصولی تولید نشده ولی مبنا قواعد اصولی تعریف شده است.

ج: حالا اگر مبنا قواعد اصولی را تعریف نکنیم و به این ۹۰ جلسه اکتفا کنیم به نظر می‌رسد تفاهم خیلی ضعیف می‌شود و اگر مبنا درست تشریح بشود و مستند و مستدل شود ولو یک قاعده اصولی هم ذکر کنیم علامت سؤال می‌تواند ایجاد کند یا نه؟

س: لازم نیست قاعده اصولی تعریف کنیم، توسعه در مبانی اثبات می‌شود یعنی به زبان خود حوزه اول مبانی کلامی علم اصول تمام شده و یک پله ارتکازشان عمیق شده که علم اصول مبانی خاصی دارد که پذیرفته شده هایش اینهاست، بعد انحصار آن پذیرفته شده ها زیر سؤال رفته بعد هم گمانه جدید ارائه شده است که همان مرحله زیر سؤال رفتنش برای ایجاد احتمال کافی است (احتمال توسعه یابی علم اصول) ولی اگر برای همین حوزه‌ها مبنا بدهیم و بگوییم قواعد ادبی به ۳ مبنا می‌تواند تکیه کند و غیر از وضع به این دو چیز هم می‌تواند تکیه کند.

ج: در این صورت این سه روش را مقدم بداریم بهتر است یا این را مقدم بیاوریم بعد سه روش و نتایج آن را بیاوریم؟ این ۹ تا را حتماً باید مطرح کرد.

س: این ۳ تا از لحاظ منطقی مقدم هستند منتهی در تفاهم مؤخر بیان داریم. طبیعی است تفاهم این گونه بهتر انجام می‌شود.

برادر پیروزمند: وقتی آن انجام بگیرد بحث بعدی را برای چی می‌خواهیم؟

حجت الاسلام میرباقری: اگر آن انجام بگیرد دیگر ضرورت ندارد که بگوییم آن منطق را به کار گرفته ایم همین طور که در مرحله اول، قاعده مندی، تفاهم، تعبد اجتماعی را مطرح نمی‌کنیم بلکه این را نزد خودمان نگه می‌داریم و روشهای معرفتی موجود را بر اساس آن تعریف می‌کنیم.

ج: یعنی ما اصلاً بحث منطق را وارد میدان نکنیم؟

س: مصداقاً تمام کنیم این مال وقتی است که مصداق را تمام نکرده باشیم و بحث استدلالی می‌کنیم یم گوییم ۳ سطح محاسبه داریم و باید در اینجا جاری شوند که تا کنون جاری نشده است اگر استدلال آن را بپذیرند همراه ما می‌آیند، دیگر لازم نیست آن ۹ تا را تمام کنیم. می‌توانیم بگوییم مشخص است شما در ملازمات عقلیه نظام و جهت را ملاحظه نکرده‌اید. در قواعد عقلائییه نظام این قواعد مورد نظر نبوده بلکه تک تک انتزاعی بوده است. در قواعد ادبی هم همین طور است ولی اگر آن را استدلالاً تمام نکنیم، طبیعتاً باید مرحله دوم خودش را تمام کنیم و اگر آن را تمام کردیم دیگر برای اصولی‌ها احتیاجی به این نیست.

برادر صدوق: اصولی در ریشه های منطقی نمی‌آید ولی آن را خوب به کار می‌گیرد.

ج: شخص اصولی به نظر حضرتعالی متوقل در منطق نمی‌شود؟

س: نه واقعاً در بین اصولیین موجود چند نفر داریم که در بحث های فلسفی خوب وارد شوند.

ج: بحث های مرحوم نائینی را با منطق بیان نمی‌کنند؟

س: نه اینکه مفصلاً پرداخته باشند، مثلاً مرحوم محقق اصفهانی کسی است که در مباحث فلسفی خوب بحث می‌کند. بقیه آقایان مباحث معقول را، نه اینکه عقلی بحث نمی‌کنند ولی بر روش حکماء و اینکه اینگونه استدلال کنند، نیست.

ج: یعنی شما می‌گویید اگر ۹ تا را خوب طرح کنیم این قابل حذف است.

س: قابل حذف است البته برای حکماء یک بحث دیگری است که برای توسعه حکمت آن مطرح کنیم.

۳/۲ - ضرورت اصلاح و تکمیل مبنای یقین و استظهار (در مقام صدور فتوی) و لزوم مقنن شدن آن

برادر پیروزمند: ما بحث بعدی را هم باید ببینیم، بعد از این قسمت (اگر صحیح باشد اسم آن را مبادی بگذاریم) یک بحث مبانی هم پیش بینی شده بود که انجام بگیرد، یعنی آنچه در اینجا می‌گوییم باید با توجه به آن مباحث قبل باشد.

ج: نه اینجا کار عقلی است یعنی قاعده مندی را باید تمام کنیم. آنجا هم کار یقین و استظهار را، فقیه یک کار عقلی دارد که همین است.

س: یعنی آنجا می‌خواهیم مبنای استظهار موجود را نفی کنیم و یک مبنای جدید به جای آن بگذاریم و بعد هم حتی المقدور این را تنزل بدهیم.

ج: یک مستظهر شدن در فقه داریم که آقایان پس از آن قاطع می‌شوند و واقعا هم برای آنها قطع حاصل می‌شود. می‌خواهیم بگوییم نکند قطع شما از قبیل قطع سطح اول باشد این نکته مهمی است. یعنی ایشان به نحوی بیان می‌کند که شاگردانش هم قبول می‌کنند. (یک بنده خدایی می‌گفت آدم وقتی کنار این استاد می‌نشیند، مثل اینکه کنار شاگرد امام صادق (ع) نشسته است و مثل اینکه او را تلقی می‌کند، این خیلی زودباوری است)

حجت الاسلام میرباقری: درست است سطوحی از شاگردان حضرت اینگونه بوده اند.

ج: بله سطوحی نه اینکه خیال کنیم معاذ الله علم حضرت همین است که آقا بیان می‌کند.

س: نه علم شاگردان حضرت اینگونه بوده است.

ج: ما که سعادت خدمت شاگردانشان رسیدن را نداشته ایم و نداریم ولی پرورش یافته دسته امام را گمان نمی‌کنم زود بشود مقایسه کرد. چون در جامعه یک چیزهایی در ذهن انسان بزرگ می‌شود بعد به نظرش می‌آید این شخص مثل سلمان هست در حالی که هرگز چنین نیست حضرت در مورد سلمان گفته منا اهل البیت.

پس برای ادامه مباحث ابتدا بحث یقین، بعد استظهار و بعد بحث تفاهم اجتماعی مطرح است.

حجت الاسلام میرباقری: اگر مبنای این ۹ تا چیز را به دست بدهیم مبنای تفاهم اجتماعی گذاشته شده است.

ج: بله ولیکن در مصداق نرفته است.

س: در مصداق دیگر خود علم اصول است.

ج: بله می‌شود، علم اصول. بعد حجیت را فقط به امر عقلی بر می‌گردانید یعنی مقنن شدن یا اینکه به یقین مقنن؟

س: نه این در مرحله تعبد است فعلاً اینجا از قواعد شروع می‌کنیم، تعبد مفروض است.

در مرحله دوم که بحث مبانی است در مرحله یقین آقایان، ابتدا می‌گویند یقین حجت است ولی اگر خوب دقت شود طاعت و تسلیم راجحت می‌دانند، نه یقین را و یقین، مصداق حکم مولا (که طاعت مولا واجب است) را مشخص می‌کند. همین طور که ارتکاز سطحی آقایان این بود که علم اصول عرف را قاعده مند می‌کند. ما تکیه کردیم که قاعده مندی کار اصول است و توسعه یاب است اینجا هم اگر بخواهیم یقین را همان گونه که خودشان تعریف می‌کنند بیان کنیم طبیعی است که بیشتر از این حجت نداریم همین است که آقایان تمام کرده اند. اگر هم بخواهیم بگوییم بر اساس یک مبنای جدید، یقین حجت نیست و چیز دیگری حجت است آن هم باز مبنای دوم پیدا می‌شود.

ج: آقایان مستظهر شدن را ازجمله مصادیق یقین می‌دانند. ما اینجا در حقیقت فتوا را مورد توجه قرار می‌دهیم. یعنی آقایان بحث را انجام می‌دهند بعد روایت، آیه و قواعد را در آن به کار می‌گیرند بعد مستظهر می‌شوند و فتوا صادر می‌کنند.

این سریع فتوا دادن را در اینجا می‌خواهیم جلوی آن را بگیرم.

س: این کار را می‌خواهیم بکنیم ولی از چه راهی؟

ج: ببینیم چه نقصی دارد که ما دنبال آن هستیم خوب این هم یک نوع است که موضوع، حکم و همه چیز را قاطی می‌کنند و یکبار می‌گویند به نظر می‌آید که اینگونه باشد، این یعنی چه؟ یعنی شبیه همان کاری که عرفا می‌کنند اینها در امور اجتماعی و نیازهای اجتماعی انجام می‌دهند. ما می‌خواهیم در بحث یقین جلوی این را بگیریم. می‌گویند به نظر می‌آید خوب به نظر نیاید.

اینجا هم باید مستظهر شدن را موضوع بحث قرار دهیم که بحث یقین در اینجا هست و یقین را توسعه می‌دهیم به مستظهر شدن و ظنون خاصه ای که آقایان می‌آورند و این بحث که آیا فقیه اگر چیزی را ملاحظه کرد (فرضاً که قواعدش را هم آورده و مقنن هم کرده باشد) اما قواعد تبعی را آورده، و مطلب را تمام نمی‌کند. مخصوصاً در این مسائل مستحدثه جدید نه مسائل مستحدثه قبل (اگر چه در آنها هم محل کلام نیز هست) که مثلاً کنترل نسل انجام شود یا خیر، و نظایر آن خیلی زود فتوا می‌دهند یعنی رسم شده که اعلام نظر کنند بعد می‌گویند مجتهد است و به نظر او اینگونه است. ما می‌خواهیم جلوی این را بگیریم و مقنن شدن را با مستظهر شدن ارتباط دهیم.

۳/۳- تبیین جایگاه یقین و مبنای آن در مباحث علم اصول موجود

س: مبنای علم اصول را بر تسلیم بگذاریم که آقایان تسلیم را قاعده مند می‌کنند (تعبد) به نظر من این قابل استناد به خود قوم هم هست اگر چه آقایان از یقین شروع منی‌کنند ولی هیچ کس که یقین را خدا نمی‌داند تا بگوید متابعت یقین واجب است موضوع بحث آنها یقین به تکلیف است یعنی عمل به تکلیف را واجب می‌دانند و می‌گویند این جزم به تکلیف دارد.

۳/۴- نظریه شهید صدر در رابطه با مبنای یقین: اطاعت از مولا

در این مسأله هم یک بحث دقیقی را از مرحوم صدر دیده ایم که هیچ کس مثل ایشان دقیق در این مسأله وارد نشده که وجوب متابعت یقین دارای یک کبری است حالا آن کبری یا وجوب شکر منعم است یا حرمت ظلم است یا وجوب طاعت مولاست که ایشان می‌گویند هیچ کدام از آنها نیست و باید عقلی روی طاعت مولی رفته است و مولای حقیقی حق طاعت دارد، حتی ایشان حق طاعت را توسعه می‌دهد و به جایی که تکلیف محرز نباشد و احتمال آن باشد اگر چه ترخیص نباشد مولی حق طاعت دارد و باید اطاعت شود لذا ایشان قبح عقاب بلابیان را قبول نمی‌کند و می‌فرماید آنجا حوزه طاعت مولاست و امر حاکم، وجوب طاعت است مگر اینکه ترخیص شارع بیاید (یعنی برائت عقلی قبول ندارد) می‌فرمایند عقل به کلی قائل به احتیاط است الا اینکه شارع ترخیص دهد. (برائت نقلی را اثبات می‌کند) یعنی ایشان می‌فرماید آن باید نهادینی که همه تکالیف به آن مستنداست، «باید خدا را اطاعت کرد»، است که به عنوان آن شکر منعم، بلکه بما آن مولی و خالق، و این را جزء بدهیات عقل عملی می‌دانند که به اصطلاح اصل آن ایمان است، منتهی ایشان جزء بدهی می‌گیرند یعنی که ایمانی است اما آن را به معنای بدهی منطقی نمی‌گیرند.

انصافاً هم این هم بهترین مبناست که ایشان انتخاب کرده که باید مولی را اطاعت کرد و حوزه آن را حتی به تکلیف محتمل می‌داند عقل می‌گوید جایی که احتمال تکلیف مولی را می‌دهید باید امتثال کنید. یعنی معنای آنچه عقل می‌گوید این است که باید تسلیم مولی بود و این مبنای حجیت است، حالا ببینیم موارد تسلیم کجاست؟ آیا یقین به تکلیف را اگر عمل کنیم تسلیم مولی هستیم یا خیر؟

می شود به قوم نسبت داد که مبنای حجیت تسلیم است و بر اساس آن تسلیم بحث می شود که آیا عمل به یقین مصادق طاعت و تسلیم هست یا خیر؟ آن وقت برویم به دنبال اینکه کدام یقین منظور است. پس اول مبنا را تسلیم قرار دهیم و ریشه یقین را به تسلیم برگردانیم بعد نظام تسلیم رامشخص کنیم.

ج: خوب این فرمایش ایشان محترم ولی حداقل اینکه، مرتکز در اذهان اصولین نیست و این مطلب مورد قبول هم نیست.

۳/۵ - تشریح رابطه استظهار با اصول عملیه در عملکرد فقها

س: همان طور که در بحث اول هم مرتکز این نیست که قاعده مندی مبنای علم اصول است و می گویند عرف است ولی اگر یک مرحله جلوتر رویم چون شأن خودشان است و عملی است که ارتکازاً انجام می دهند قبول می کنند.

ج: حالا روی روال قبول بیاییم دقت کنیم. آنجا می گویند یا یقین است یا ظن (ظن یا خاص است یا عام) یا شک است.

س: حالا آنجا چرا ظن را حجت می دانند؟

ج: احسنت. بیاییم در اینجا وارد شویم.

س: واقعاً آن را به یقین یا به اینکه مولی امضاء کرده بر می گردانند؟

ج: باید همین را تأکید کنیم، که ما اگر بخواهیم سر فصل بندی قوم را رعایت کرده و در مورد ظن خاصی که مطرح می کنند بحث کنیم. یعنی اگر ظن بازگشت به یک علم و آن علم هم نیز بازگشت به یک نحوه یقین و جزمیت نکند درست نیست. بعد بگوییم آیا هر گونه مستظهر شد برای ما کافی است یا اینکه باید مقنن باشد (در عدم کفایت آن بحث کنیم) بعد در بحث شک بحث کنیم (یعنی در اصول عملیه) و بگوییم اگر قواعد یا اصول لفظیه در مبادی مورد توجه قرار می گیرد، اینجا (در تعبد) آیا می توانیم بگوییم اصول عملیه هست یا نه؟ می گوییم اینجا آنچه ما مطرح می کنیم مرتبط با قواعد ادبی، عقلایی، عقلی است و عرفی لفظ را لحاظ می کنیم، آیا در اینجا می توان این مطلب را مطرح کرد که بحث اصول عملیه بحث از یقین و مشتقات یقین است یا نه؟

برادر پیروزمند: اصلاً بحث اصول لفظیه و عملیه مربوط به زمانی است که وارد متن روش شویم.

ج: نه، در زیر بنای طرح می‌شود تا ببینیم این مستظهر شدن آقایان، ترکیب این دو در مقام فتواست یعنی مستظهر شدن در فتوا و کار کردن عقلانی آن نیز در این مرحله می‌آید بلکه مواردی را هم دارید که می‌توان گفت، فقط در اصول عملیه آمده اند و لکن فقیه وقتی می‌خواهد فتوی بدهد چه کار می‌کند؟ یک بررسی الفاظ و کتب را انجام می‌دهند و یک کار دوّمی است آیا هر دو کار در فتوا با هم انجام می‌گیرند یا جدا گانه؟ یعنی مستظهر شدن چه وقت واقع می‌شود؟ مستظهر شدن با قواعد اصول عملیه انجام می‌گیرد و پیدایش این جزمی را که فقیه دارد، (یعنی حال خودش) همان حالت یقین وطن و شک است، بعد از تمام آن کارهایی که روی الفاظ انجام داده یعنی اصول لفظیه به ضمیمه اصول عملیه فتوا را ارائه می‌دهد.

۳/۶- تعریف جدید اصول عملیه و نتیجه آن: پیدایش حالت

حجت الاسلام میرباقری: چرا اسم آن را اصول عملیه می‌گذاریم؟ چون زمینه مبادی حجت است.

ج: اصول عملیه، چون فقیه دارد عمل می‌کند اگر چه آن را توضیح ندهد. این در تحقیق عمل می‌کند، نه عمل نسبت به مصداق خارجی، بلکه در خود فتوا دادن عمل می‌کند که این در عمل یا به یقین، یا به ظن و یا به شک می‌رسد. یعنی مستظهر شدن اصلاً استظهار به معنای پیدایش یک حالت نسبت به یک مطلب است.

س: به نظر آقایان یک ذهنیت است.

ج: نه، حالت هم هست. ابتهال هم قبل از آن دارند. فقیه با ورع مبتهل هم هست یعنی می‌ترسد از اینکه بی خودی فتوا دهد اگر نترسد که بی تقوا است. اگر بدون حساب بگوید چون سازمان بین الملل می‌گوید تولید نسل خیلی بد است به این دلیل من فتوا می‌دهم این خیلی بد و ضعیف است. ولی اگر در وقت فتوا دادن تقوای فرهنگی داشته باشد چون می‌خواهد به خدا نسبت بدهد خصوصاً اگر بتوا ناظر به مصداق نباشد، بلکه ناظر به موضوع باشد. مصداق را با حفظ احتیاط می‌توان بیان کرد چون مصداق معنایش این است که ما دچار اضطرار خاصی هستیم و مجبور بر این کار هستیم. اما اینکه شارع در مورد این موضوع این حکم را دارد غیر از اضطرار مصداقی است بلکه معنایش این است که وحی شده و انسان باید اینگونه زندگی کند و اینگونه به کمال می‌رسد و باید اینگونه بندگی کند.

باید درم ورد این مبنا دقت کرد یعنی ابتدا قاعده مندی بعد تعبد به ذهن می‌آید اگر این موضوع در حوزه خوب

تشریح شود یک بحث جدید در اصول عملیه است.

س: در مورد اصول عملیه باز هم مراد حضرتعالی روشن نیست، یک مبنای جدید است که در اصطلاح قوم نیست.

ج: در اصطلاح قوم پس چیست؟

س: اصول عملیه قواعد شاک است مثل استصحاب، براءت، تخییر و احتیاط، به اینها اصول عملیه می‌گویند.

ج: این اصول عملیه را یک پله بالاتر بیاورید و بگویید یقین و ظن چکاره هستند؟ آن عمل شاک است.

س: قواعد عملیه شاک را در اصطلاح اصول عملیه می‌گویند، اما این یک اصطلاح جدید است و منافاتی هم ندارد.

ج: سؤال من این است که بخش یقین که از مباحث لفظ نیست پس از چه مباحثی است؟

س: بحث حجیت یقین را اصلاً خود اینکه جزء مباحث اصولی باشد یا نه، قابل دقت است چون می‌گویند این بحث

کلامی است و استطراداً مطرح شده است.

ج: بحث ظن هم همین طور است.

س: بحث از مصادیق آن را می‌گویند اصولی است.

ج: همین که خود ظن خاص حجت است اگر قاعده فقهی شود و به روایات اثبات شود که از اصول خروج موضوعی

پیدا می‌کند، اگر بخواهد جزء اصول باشد حکم قطع، ظن و شک، هر ۳ حالت باید مورد توجه قرار گیرد. ۳ حالت برای

عامل هم هست.

برادر پیروزمند: می‌گویند یقین نسبت به ادله اصلاً حاصل نمی‌شود به همین دلیل است که شکل می‌کنند جزء

اصول هست یا نه، به همین دلیل می‌گویند ما حجت تمام می‌کنیم و الا یقین نداریم.

حجت الاسلام میرباقری: ممکن است موارد یقینی هم داشته باشیم و یقین را حجت بدانیم ولی خلاصه بحث آن را

اصولی نمی‌دانند.

ج: اینکه نماز صبح دو رکعت است هیچ کس نمی‌گوید این را به وسیله قواعد درست می‌کنم. یعنی ضروریات احکام

را حتماً به یقین بر می‌گردانند. یعنی یک جاهایی هست که اعلام یقین می‌توانید بکنید. خلاصه اگر حالت باشد معنای

اصول عملیه می‌دهد و حالت استظهار خودش یک نوع حالت است و اصلاً استظهار پیدا کردن و جزمیت فقهاء به حالت

بر می‌گردد.

در قسمت بعد هم بحث درباره این است که نظام یقین (یقین مقنن) در آنجا اصل است و نظام یقین حتماً ترکیبی است از قواعد قبل که برای مقنن شدن بیان شد و نظام یقین و آن وقت فصل سوم چیست؟

برادر پیروزمند: هنوز روشن نشده که مبادی اول بحث چیست، همین طور مبانی و نتایج آن چیست؟ اگر همین سه کلمه را معلوم کنیم و جای دیگری نرویم بهتر است.

ج: در مبادی شما بحث قاعده مندی را تمام کرده اید، (ووردی را روی قاعده مندی برده اید) و در قاعده مندی حجیت را بیان کرده اید و ریشه حجیت، یعنی یقین مقنن که یقین قاعده مند است و ثمره آن را مطرح کرده اید و چون این دو را دارد قدرت تفاهم هم دارد. پس هر سه بیان شد. یعنی در بادی قاعده مندی را تمام می‌کنیم. بعد اگر قاعده مندی با یقین ترکیب شود و یقین قاعده مند به دست آید آن وقت فصل تفاهم اجتماعی پیدا می‌شود.

برادر پیروزمند: ما اول یک قاعده مندی را اثبات کردیم اما اگر از آن ضرورت بیرون نیاید چرا در بخش دوم می‌رویم.

۳/۷- ضرورت قاعده مند شدن یقین جهت پیدایش حالت صحیح

ج: اصلاً بحث ضرورت نیست ما درباره تکامل نمی‌خواهیم صحبت کنیم. سعی و بلوغ سعی بدون این که یقین به آن ضمیمه شود استظهار نمی‌آورد، مثل فلسفه می‌شود. فلسفه چکار به ایمان دارد؛ یعنی قاعده مندی و یقین اگر ترکیب شود، می‌تواند تفاهم داشته باشد و الا اگر کسی خیلی قدرت عقلانی داشته باشد، این کاری به ایمانش ندارد.

س: مگر قاعده مندی بدون یقین هم می‌شود؟

ج: یعنی بدون تسلیم ممکن است که شخص دنیاپرست باشد و برود قاعده مند کند، مثل اینکه ریاضیات بسازد و دنیاپرستی هم در آن باشد، در کل آن هم اضطراب باشد. این ریاضیدان‌ها که ریاضی ساختند مفاهیم را قاعده مند کرده اند اما اینها که ایمان نداشتند و در قلبشان هم اضطراب همیشه وجود دارد و هیچ وقت آرامش نداشته اند و به قول معروف، آرامش، برای آنها حلال نیست و تکویناً برای آنها حرام است.

شما یک وقت روی استظهار بحث کنید و ببینید آیا حالت، اساس در استظهار است و حالت به ضمیمه قاعده مندی فتوا را می‌دهد؟ «شاک فی مقام العمل» و «ظان فی مقام العمل» و «مقنن فی مقام العمل» هم داریم و همه اینها برای حالت است. حتماً از احکام عقل عملیه، هم هست اگر به عنوان اصول عملیه نباشد، بررسی احکام عمل است، آیا این را از احکام عقل عملی می‌دانید یا نه، یعنی در بحث «یقین و ظن و شک» عقل عملی نظر می‌دهد و عقل نظری،

موضوعش، موضوع عمل نیست؟ آن وقت می‌گویید ظنّ، حجت است یا نه، حالا چه ظنّ خاص باشد چه ظنّ عام؛ چه چیزی را موضوع بحث قرار می‌دهید؟ موضوعاً ظنّ، گمان یک حالت است.

س: شاید به وجهه‌ی حالی آن توجه ندارند؟

ج: در مورد ظنّ، بحث می‌کنند و می‌گویند ظنّ خاص عرفاً و ظنّ عام عرفاً.

حجت الاسلام میرباقری: ظنّ خاصّ را مثلاً خبر واحد می‌گویند.

ج: شما در مصداق می‌برید و می‌گویید برای یک فرد، ظنّ آور است. موضوع بحث ما، بحث ظنّ است.

حجت الاسلام میرباقری: در ظنون که بحث می‌کنند، در واقع مشخص است چه چیز مورد نظر آنهاست، مصادیقی که

به قول خودشان ظنّ نوعی هم می‌آورد. (مثل خبر واحد)

ج: اشکالی ندارد که ظنّ نوعی بیاورد، یعنی اینکه حالت نوعی می‌آورد؛ ظنّ، نام یک حال است؛ یقین هم نام یک

حال است؛ شکّ هم نام یک حال است.

س: البته به نظر قوم یک حالت ذهنی است نه یک حالت روحی.

ج: اگر به دنبال آن حالت روحی نباشد، نمی‌شود این را به آن ملحق کرد، اگر نگویند که انسان، نوعاً این حال را پیدا

می‌کند. اصلاً آیا موضوعش، یک مفهوم ذهنی است یا اینکه خودش هم ذهنی است؟ ظنّ، حال است و کاری به عقل

ندارد، چون کار عقل سنجش است و ربطی به حال ندارد.

س: آقایان تصدیق را هم کار ذهن می‌دانند.

ج: آن بحث دیگری است که آیا اصلاً قطع حاصل می‌شود و «ذعان للنسبه» را عقل می‌فهمد؟

س: آنها می‌گویند که کار ذهن است و مثلاً اینکه «لان شب است» را ذهن می‌فهمد که شب است و یقین هم دارد

و هیچ تردیدی هم ندارد و این غیر از حالت است.

ج: یعنی اینکه تصدیق بیاید بدون اینکه حالی هم وجود داشته باشد؛ این بحث باید در سر جای خودش انجام بگیرد

پس مستظهر شدن هم بصورت خیلی کلی، بحث دوم ماست و بحث سوم بحث تفاهم است.

برادر پیروزمند: این بحث از این جهت مهم است که چه محدوده‌ای از مطالب را می‌خواهیم در اینجا بیان کنیم و

چه محدوده‌ای را بعد بیان کنیم.

ج: بحث فلسفه علم اصول است و می‌خواهید فلسفه علم اصول را تمام کنید، اصله‌ایش را که نمی‌خواهید فلسفه علم اصول را تمام کنید، اصله‌ایش را که نمی‌خواهید بگویید.

س: مگر در مبنا، بحث حجیت نیست؟

ج: چرا! حجیت که نه بدون مقنن بودن تمام می‌شود نه بدون حالت. و ما همین دو تا را می‌خواهیم بگوییم.

س: پس اولاً مبنای حجیت لازم است و الآن این مبنا چیست و چه باید باشد، یعنی اینکه چه نارسایی دارد و چه باید باشد؟ این مجموعه بحثاست که در مبنای آن علم می‌آید.

ج: مبنای یا مبادی؟!

س: مبنای، چون داریم مبنا را بررسی می‌کنیم که مبنای علم اصول چیست.

ج: شما کاری هم به حالت دارید یا نه؟

س: بله، از موضع بحث ما، حجیت به حالت ختم می‌شود.

ج: یعنی نظر شما این است که زیر بخشهای بحثهای حجیت و یقین را هم تمام کنیم و بنویسیم.

س: ولو اینکه زیر بخشهای آن را هم الآن نگوییم ولی به همین اندازه که الآن می‌گوییم سه محور اصلی آن روشن

باشد که ما در بحثهای مبنای، چه مطلبی را می‌خواهیم بگوییم، اگر اینگونه ترسیم کردیم که ضرورت بحث ما چیست و

اینکه حجیت، در علم اصول، چگونه تمام می‌شود و چه نارسائی‌هایی دارد و چه نوع تکاملی می‌تواند پیدا کند یعنی

ارائه مبنای تکامل یافته در بحث ما چیست؟ حال این مطلب با بحث استظهار که شما فرمودید تکمیل می‌شود بماند؛

اما اگر این مجموعه بحثی را در مبنای می‌خواهیم بگوییم حال که در مبادی هستیم نباید دوباره مطرح کنیم.

ج: تکرار نمی‌کنیم.

روش تنظیم فهرست علم اصول فقه احکام حکومتی

جلسه ۱۰

تاریخ: ۱۳۷۶/۹/۸

استاد: حجة الاسلام والمسلمین حسینی الهاشمی

تنظیم: گروه تحقیقات مبنائی

عنوان جلسه:

فهرست:

- ۱ - عدم پذیرش بنای عقلا و ملازمات عقلیه زمان خطاب..... ۱۵۵
- ۲ - تکیه به ارتکازات عقلایی زمان شارع عامل اصلی جدانگاری احکام از یکدیگر..... ۱۵۵
- ۳ - احتمال برداشت جدید از کلمات در صورت در ارتباط دیدن آنها..... ۱۵۶
- ۴ - تذکراتی در مورد مسئولیت ما در قبال جامعه..... ۱۵۶
- ۵ - ضرورت ورودی بحث با حوزه از مباحث الفاظ و مشکل بودن تفاهم از ورودی بحث حجیت..... ۱۵۷
- ۱/۵ - ضرورت توجه به نظام استظهارات در فهم کلمات..... ۱۵۸
- ۲/۵ - استفاده از مصطلحات الاصول و طبقه‌بندی آن در مبحث الفاظ..... ۱۵۹
- ۳/۵ - طرح بحث قاعده‌مندی در حجیت زمان..... ۱۶۰
- ۱/۳/۵ - حجیت انسباق نسبت به مفردات..... ۱۶۱
- ۶ - ضرورت تدوین سیر پژوهش از مباحث ارائه شده..... ۱۶۲
- ۱/۶ - انجام کارهای کمی در سیر پژوهش و ارزیابی آن..... ۱۶۳

- ۱۶۴ ۲/۶ - انجام فعالیتهای کیفی در سیر پژوهش
- ۱۶۵ ۱/۲/۶ - ایجاد زمینه - گزینش - تناسب در احتمالات
- ۱۶۵ ۳/۶ - ضرورت تلخیص کل مباحث
- ۱۶۵ ۵/۶ - ضرورت تدوین مباحث جهت حوزه و نحوه آن
- ۱۶۶ ۱/۵/۶ - تغییر مبنای مفردات در ترکیب جدید و تفاوت بلاغتها با بلاغت در ادعیه
- ۱۶۷ ۲/۵/۶ - تأثیر زمینههای درک در فهم کلام شارع

۱ - عدم پذیرش بنای عقلا و ملازمات عقلیه زمان خطاب

حجّه الاسلام والمسلمین حسینی: در ادامه مباحث قبل و جهت تبیین مطلب باید چنین بیان داشت که عقلای زمان تخاطب را نمی‌توان ملاک قرار داد البته شارع ادبیات زمان تخاطب را بر زبان قوم بیان کرده است اما نمی‌توان گفت لوازم عقلائی و عقلی آن هم مال زمان تخاطب است و عقل مردم همچنان ثابت می‌ماند، این مطلب اصلاً قابل طرح هم نیست البته ممکن است آقایان از این موضوع غفلت داشته باشند. شما در کفایه که نگاه کنید. شما در ۳۰ مورد آن گفته باشد: «بناء العقلاء»، این بناء العقلاء معنای عرف نمی‌دهد، بناء عقلاء اولاً عرف تخاطب یک زبان نیست و کلیه زبانها اعم از فارسی، انگلیسی و غیره است و معنا هم ندارد که بگوئید «عقلاء زمان شارع» حتی در آنجا که ضروره العقل گفته هم نمی‌توان ادعا کرد که منظور همان عقل زمان شارع است.

حجّه الاسلام میرباقری: در لوازم عقلیه ملتزم به چنین چیزی نیستند در لوازم عقلائیه ممکن است بگویند، حجیت بر معنای بنای عقلاء قائل نیستند. مگر بامضاء میگویند دلیلی بر امضاء بیش از آن حد از روشهای عقلائیه نیست، چون حجیت لوازم عقلیه را به امضاء نمی‌گرداند.

۲ - تکیه به ارتکازات عقلایی زمان شارع عامل جدانگاری احکام از یکدیگر

در عقلایی که کشف آن را به امضاء بر می‌گردانند ما می‌گوئیم اگر با روش دیگری نگاه کنید در کلام شارع امضاء آن هست. می‌گوئیم بیائید عقلایی مجموع‌نگری، را ملاحظه کنید، بعد خودتان به کلام شارع رجوع کنید، آنجا موضوعات اینگونه نیست که تعلم نداشته باشد ولی چون منطبق لوازم عقلائیه منطقی بوده که نمی‌خواسته از این موضوعات، نظام بدست آورد. یعنی برای فهم لوازم عقلائی هم دستگاه منطقی‌تان حضور دارد. شما اصلاً دنبال نظام

احکام نبودید که بخواهید بگوید شارع ندارد عناوین را مفروغ عنه و مستقل می‌دانید صلاة صلاة است و همین طور حج معصوم تک تک آیات و سوره‌ها، اینها وقتی موضوعاتشان مختلف شد ربطی به هم ندارند.

س: یعنی انتظارات شما انتظار خاصی بوده و پیش‌فرضها هم پیش‌فرضهای خاصی بوده است.

ج: یعنی شما ارتکازتان (مرکز دف هفتان) نه انتظاراتتان این بوده که موضوع مستقل، احکام مستقل دارد و هرگز نظام موضوعات در خاطر تان نبوده یعنی معقول عنه بوده است حال اگر رجوع بکنید می‌باید که موضوعات، نظام دارد، حداکثر مطلبی که آقایان مطرح می‌کنند در مورد سیاق است و بالاتر از آن نیست.

۳- احتمال برداشت جدید از کلمات در صورت در ارتباط دیدن آنها

س: یعنی تصرف فقط در اصول عقلیه و عقلائی که فقط نیست بلکه در خود ادبیات هم هست.

ج: معنایش نظر مجدد به ادبیات است نه اینکه در ادبیات بگوئیم معانی مفرداتش تغییر کرده است. گاهی می‌گوئیم مفردات، منقول شده‌اند حال یا منقول شرعی یا عرضی، یا غیره این را شما می‌توانید مقابله کنید بگوئید ادبیات فقط زمان شارع است ولیکن اگر گفتیم همان مفردات باشد ولی ترکیب آن را ملاحظه بفرمائید. یعنی کاری که آقای صفائی می‌فرمایند ترکیب جدید می‌دهند، می‌گویند اگر این چند کلام را با هم ملاحظه کنید این نظم به دست می‌آید. حالا خود این اگر مقنن شود که طبیعی است مقنن شدن با تخمینی بودن خیلی فرق دارد و قاعده بدست می‌دهد. البته این احتیاج به دقت دهد.

۴- تذکراتی در مورد مسئولیت ما در قبال جامعه

بهر حال یکوقتی است که می‌گوئید حالا از ما چند نفر چکار می‌آید. یک وقتی گفته می‌شود صدر المتألهین را حتی از قم هم بیرون کردند و به کهک رفت و در آنجا مطالبش را نوشت حالا شما از فلسفه او در داخل و خارج استفاده می‌کنید این را ما به صورت احتمال مطرح می‌کنیم والا اگر مقام رهبری دعوت می‌کردند و می‌فرمودند شما حتماً باید اینکار را انجام دهید تکلیف ما خیلی سخت می‌شد، ولی من با این قرائن احتمالش را طرح می‌کنم، مثلاً جمله‌ای که به خود این حقیر بعد از فوت فرمودند (در ایام فاطمیه من خدمت ایشان رسیده بودم) ایشان چندتا جمله فرمودند که

مشخص بود حرف را متوجه می‌شوند پس از اینکه من حرفهایم را زدم و تمام کردم ایشان اولین جمله‌ای که فرمودند این بود که «من حوزه را بدست شما نمی‌توانم بدهم و شما خودت باید فتح کنی» با اینکه گزارشی را که من خدمت ایشان خواندم هیچی از این حرفها در آن نبود و گزارشی بود که خود آقایان نوشته بودند» بعد گفتم حالا ما کارمان را ادامه دهیم یا نه ایشان گفتند «من به جزئیات بحث مسلط نیستم که بخواهم تأیید یا رد کنم.» ولی در کل این را ملاحظه می‌کنم که یک عده عمل زده هستند و اصلاً به کار فکری نمی‌پردازند. یک عده هم اصل نیازهای حکومتی را درک نمی‌کنند بعد گفتم شما از اول انقلاب دنبال حل این مسئله بودید، اصل کار باشد خوب این وقتی اصل کار را به صورت کلی تأیید می‌کنند، باضافه آن صحبتی که با حاج‌آقای راستی می‌فرمایند که من حاضر هستم حتی بخشی از قانون اساسی هم تغییر کند تا کار به نتیجه برسد یا مثلاً اینکه ایشان در قم می‌آید و بحث تغییر در فقاهت و بالندگی را مطرح می‌کند و اینکه به دانشگاه می‌گوید باید کار عمیق کنید همگی قرینه‌ای بر همین مطلب است (البته طبیعی است که ایشان صریحاً نمی‌فرمایند علوم جهت‌دار است بلکه در کمال ظرافت صحبت می‌کنند). واقعاً اگر آقا بخواهند برای مسأله فرهنگ، کنفرانس بین‌الملل در این ۳ سالی که آقای خاتمی رئیس هستند، بخواهد بگوید بر اساس برنامه اسلامی کار کنید و با مسلمین بخواهد استدلال به آیات قرآن کند و راه حل عینی بدهد چه کار باید بکنیم، ایشان دقیقاً توجه دارند که مشکلات، مشکلات اخلاق جامعه هست فقر و جهل جامعه هست و اولین بحث‌شان را درباره اسلام طرح می‌کند. این مسئله تکلیف زیادی برای ما می‌آورد، چون هیچ‌کدام از مراکز دیگری که هستند ادعای چنین چیزی را ندارند تا بگوئیم این سراغ دفتر حوزه و دانشگاه یا دائرةالمعارف قرآن و فقه، می‌رود آنها مدعی ارائه برنامه اسلام و تبیین رابطه بین اعتقاد و عمل نیستند، آنها در دائرةالمعارف فقه‌شان اقوال فقها، را نسبت به موضوعاتی که فتوا داده‌اند ارائه می‌دهند، ولی موضوع کار ما یک موضوع صعب و سنگینی است که اگر موضوع آن نظر بکنیم، باید خیلی جدی‌تر از اینها که به آن پرداخته‌ایم باید بپردازیم، یعنی ارگ بخواهیم ربط حکومت به دین و ربط دین به سرپرستی تکامل را مشخص کنیم.

برادر میرباقری: ما اگر برای طرح بحث با حوزه اگر از همان مبحث الفاظ شروع کنیم به ارتکازات حوزه نزدیکتر است، چون اگر ما بحثمان را از قاعده‌مندی شروع کنیم و بگوئیم ۳ سطح دارد از همان اول تفاهم مشکل می‌شود و اگر از بحث یقین شروع کنیم بدون اینکه در رتبه قبل از آن مشخص کرده باشیم که الفاظ ۳ سطح از حجیت را دارا هستند و روش ۳ سطح دارد، اینکه بخواهیم برای یقین نظام تعریف کنیم (از یقین محوری تا یقینهایی که ساختار تعریف می‌کنند تا یقین نسبت به موضوعات خرد)، باز هم تفاهم مشکل می‌شود.

بنابراین در رتبه قبل از بحث یقین و نظام آن ما باید بحث روشی را مطرح کرده باشیم و اینکه ۳ سطح از روش داریم و در یک سطح از روش جهت و تناسبات جهت ملحوظ است و در یک روش، مجموعه و ارتباط مجموعه با جهت ملحوظ است و در یک روش هم مصادیق مطرح است.

۱/۵ - ضرورت توجه به نظام استظهارات در فهم کلمات

بر این اساس می‌توان گفت که ما باید ۳ دسته استظهار داشته باشیم، که این مجموعه استظهارات، نظام استظهارات فقهی است (حال شما اسمش را یقین بگذارید یا نگذارید نظام استظهار فقهی است) به تعبیر دیگر ما نظام استنباط داریم و اصلاً اسم آن را یقین هم نمی‌گذاریم ج - یعنی استظهار باید نظام داشته باشد. اگر استظهار را بگوئیم خیلی راحت هم می‌توان برای آن مثال آورد. ببینید الان برای یک فقیه یک موضوع را به یک نحوه خاصی تشریح می‌کنند حال این موضوع چه موضعگیری اجتماعی باشد یا حکم فقهی نسبت به یک موضوع باشد او هم خیلی زود فتوا می‌دهد بعد صورت مسأله را عوض می‌کنند می‌گویند موضوع عوض شد و همان فقیه به گونه دیگری فتوا می‌دهد در حالیکه اگر خودش تناسب بین موضوعات را ببیند کسی نمی‌تواند نظر او را تغییر دهد.

س: ممکن است بگویند موضوع‌شناسی کار ما نیست و این همان مطلبی است که باید بگوئیم تناسب بین موضوعات اصلاً در قضیه شرطیه موضوع بحث است و در قضیه خارجیه نیست.

ج: بله، آقایان نسبت به قضایای حقیقه بگونه‌ای برای آنها محرز می‌شود...

س: که نظام شرایط را نمی‌بینند بلکه فقط یک شرط را می‌بینند و می‌گویند اگر مکلف اینگونه هست وظیفه او هم چنین است ولی اینکه ۲۰ تا شرط (اگر) با هم جمع شود قضایای حقیقه را به صورت نظام نمی‌بینند پس از ابتدا درباره در قضایای حقیقه گفت که قضایای حقیقه نظام شرط دارد نه یک شرط داشته باشد.

بنابراین، اگر بحث را از سطح الفاظ شروع کنیم، البته برای من روشن نیست که نام هر سه سطح را ضرورت بگذاریم یعنی ضرورت توسعه ادراک از الفاظ، ضرورت توسعه قاعده‌مندی و ضرورت توسعه استنباط و نظام یقین یا نه؟

ج: هر ۳ تایی اینها هم ضرورت دارد هم بررسی و نتیجه دارد.

س: یعنی در هر ۳ فصل در پایان مرحله اول ضرورت را اثبات می‌کنیم و در مرحله دوم باید مبانی برای هر سه سطح ارائه کنیم و در دور سوم نتایج و قواعد را بیان کنیم، بنابراین فعلاً برای بحث ضرورت اگر صلاح بدانید مان بحث الفاظ را مدخل قرار دهیم و اگر بحث الفاظ مدخل قرار بگیرد بعد فهرست آن چگونه باید تنظیم شود، یعنی در خود بحث اثبات ضرورت تکامل و پیدایش اصول احکام حکومتی ما در این سه فصل گفتگو کنیم حالا اگر فصل اول را مبحث الفاظ قرار دهیم، در مبحث الفاظ چه چیزی مورد گفتگو قرار می‌گیرد؟ آنچه که با آقای صدوق قبلاً بحث کرده بودیم این بود که، ما اگر بتوانیم در گفتگوی با حوزه از اینجا شروع کنیم که اگر چه ارتکازات زبانی که علامت آن تبادر آن است حجت است، ولی کار علم اصول موجود در این مبحث متوقف نیست یعنی باید اثبات کنیم که سطح فهم فقها از منابع، بیش از سطح ارتکازات است و مبنای خودشان هم قاعده‌مندی هست نه ارتکازات.

۲/۵ - استفاده از مصطلحات الاصول و طبقه‌بندی آن در مبحث الفاظ

ما باید در ابتدا یک کتاب را که مربوط به لغت و اصطلاحات باشد یا کتاب دیگری که (اصطلاحاتشان مخصوص الفاظ است) در نظر بگیریم بعد آنها را طبقه‌بندی بکنیم، و برای ورود به بحث آنها را به انسباق در لفظ برگردانیم. بعد بگوئیم و اگر فقط همین‌ها باشد یعنی اصطلاحات مربوط به الفاظ فقط همین‌ها باشد نگوئیم ۵ تای دیگر به آن اضافه

می‌کنیم (البته اینها با مبنای ما باشد) آنوقت چه اصلی باید به اینها اضافه شود و چگونه می‌توان آنها را منظم کرد اگر در نتایج، حتی به نحو اجمال خودمان نظر داشته باشیم، و بدانیم که به کجا می‌خواهیم برویم.

س: یعنی گمانه کلیت آن را مد زده باشیم که چه نسبت‌های را می‌خواهیم ملاحظه کنیم.

ج: بعد شروع به بیان مثال برای مبادی کنیم.

س: بله ارائه تمثیل مربوط به این است که نگاهی اجمالی به کل صورت گرفته باشد.

ج: باز در مبانی که هستیم سعی کنیم که همواره نگاه اجمالی (نسبت به آنجائی که می‌خواهیم برویم) داشته باشیم تا در اینجا بگوئیم انحراف آن چگونه است و ضعف و انحرافهای موجود را تشریح کنیم.

۳/۵ - طرح بحث قاعده‌مندی در حجیت زمان

اگر قبل از آن اگر بخواهیم مباحثی که فرمودید را بخواهیم طبقه‌بندی کنیم باید یک فهرست برای مباحث موجود تهیه شود و این مطالب یک تنظیم جدیدی پیدا کند در قدم دوم باید اینها توسعه پیدا کند و از طریق درک بالإجمال از مطلوب، از قواعد اصولی جدید شناخت تمثیلی ایجاد شود و در مرحله سوم باید استدلال جدید شود.

ج: روش کنونی که جریان قاعده‌مندی در آن اصل است را جنابعالی برای فهم حوزه خیلی خوب نمی‌دانید.

س: این باید در فصل دوم قرار بگیرد.

ج: اینکه روشهای خارج از حجیت چیست را می‌گوئید یک مقدمه‌ای لازم دارد.

س: یا ورود از روشهای خارج از حجیت و اینکه بگوئیم قاعده‌مندی ملاک است و ۳ سطح از قاعده‌مندی داریم.

ج: پس اول آنچه مورد قبول است، اینکه آنهایی که خارج از حجیت است را خوب مطرح کنیم.

س: بعد وارد بحث شویم که روش اصولیین چیست و اثبات کنیم که اصولیین هم متعبد هستند و هم به حجیت می‌رسانند (قاعده‌مند هستند) و معیار حجیت‌شان هم فقط به انساب بر نمی‌گردد بلکه بیش از انساب تکیه بر قاعده‌مندی دارند. این مقدمه اینست که ما بعد بتوانیم بگوئیم در زبان (نه در اصول عقلائییه و عقلیه) در خود زبان قاعده‌مندی مبنای حجیت آن هست و تنها انساب نیست.

ج: ما یک مفرداتی داریم و انسباق...

۱/۳/۵ - حجیت انسباق نسبت به مفردات

س: انسباق نسبت به مفردات حجت است.

ج: بعد ترکیب کرده‌ایم که ترکیب هم مال علم نحو است و در زمان شارع علم نحو به این صورت نبوده است و

این معنایش شروع قاعده‌مندی است، شروع قاعده‌مندی در خود الفاظ هم به زبان شارع بر نمی‌گردد.

س: ولی این قاعده‌مندی حجه هست.

ج: یعنی اینها تنظیماتی هست که بعد از زمان شارع یک علم صرف، نحو، معانی بیان تنظیم کرده‌اید که و فقط

می‌توانید بگوئید مفردات آن مال زمان شارع بوده است.

س: البته می‌گویند، آنچه بوده ما استخراج کرده‌ایم.

ج: عینی ندارد و کسی هم نمی‌گوید اینکار را نکرده‌اید، ولكن الان تمسک به آن می‌کنید و می‌گوئید به دلیل اینکه

این مبتداء و آن خبر و وصف و موصوف و غیره است بر اساس آن دلیل می‌آورید.

س: ولكن این قواعد سطح فهم را بالا می‌برد، کسی که با این قواعد آشنا نیست سطح فهمش پائین است این

قواعد از خود آنها استخراج شده است.

ج: هیچ مشکلی ندارد بعد هم انشاء... کل واعد از وحی استخراج شود ولی بهر حال اینها یک قواعدی که الان

محل استناد و استدلال قرار می‌گیرد.

س: و توسعه در فهم ایجاد می‌کند و قبلاً هم این قواعد نبوده است یعنی این حدّ از فهم برای آنها میسر نبوده

است و باز بالاتر که بیائیم قواعدی که در علم اصول از آن بحث می‌شود که جمع بین ادله است، والا کار دیگری در

علم اصول اضافه بر علم نحو و صرف نشده است إلا اینکه بنظر می‌رسد یک بحث اجمالی از لوازم عقلیه خطابات در

مقام فهم و یک بحث از لوازمات عقلیه خطاب و دیگری جمع بین ادله صورت گرفته است این کار جدیدی است که

در علم اصول شده، مطلق، مقید، عام و خاص، و حتی ناسخ و منسوخ هم در علم اصول به صورت جدی مورد توجه قرار نگرفته است.

ج: بحث حکومت ورود تخصیص و تخصص که این موضوعاً خارج است آن یکی موضوعاً خارج نیست هم‌چنین است.

س: جمع بین الادله کار اصلی و جدید در بحث الفاظ است و درک لوازم عقلیه و عقلائیه هم باز کاری است که در بحث الفاظ صورت گرفته است اگرچه محل کلام است و امثال مرحوم کمپانی این بحث را از الفاظ جدا کرده و گفته‌اند این از مستقلات عقلیه است مثل مقدمه اجب و نهی از مسندات، می‌فرمایند باید یک فصل جدایی طرح شود و متأخرین هم فی‌الجمله قبول کرده‌اند که بحث لوازم عقلیه حکم است و بحث خطاب و جمع دلالتی نیست.

ج: این یک مطلب است، یک مطلب دیگر مباحثی است که گفته شده که نباید متفرق شود، بلکه باید یک چیز تمام شود.

س: نگاه بالاجمال به مباحث اصول موجد (نه یک کار استقرائی) در فرمایشات حضرتعالی هست و در پایان این دسته‌بندی فرموده‌اید: اصول لفظیه، عقلیه و عقلائیه و اینکه مبنای علم اصول در هر ۳ دسته بر ارتکاز بر می‌گردد و یک مبنا بیشتر ندارد، ارتکازات زیانی، عقلیه و عقلائیه است یعنی یک جمع‌بندی از اصول موجود در فرمایشات شما ارائه شده است. بعد اگر بخواهید کار تفصیلی انجام دهید باید یک استقرائی انجام بگیرد و یک گمانه‌ای بزنیم که افق آینده ما چه چیزهایی می‌تواند باشد که بر اساس آن بتوان تمثیل زد.

۶- ضرورت تدوین سیر پژوهش از مباحث ارائه شده

ج: یک باید یک سیر پژوهش تدوین شود یعنی یک ویرایش تمام پیدا کند. یعنی هر جزوه فهرست نخورده ویرایش نشده، حالا تمامشان را با هم ویرایش کنید، غرض از اینکه سیر پژوهش تدوین شود و یک سیری از مثالها هست که باید در پاورقی برود و در متن نباشد یک سری از مثالها باید در متن باشد. در این سیر بدلیل تفاهم و تفهیم یک مطلب دیگری غیر از موضوع استدلال لازم است چون کار پژوهش، «گمانه‌زنی» است و باید بتواند شرایط

گمانه‌زنی را برای حضار جلسه آماده کند شما مثال ذکر می‌کنید ولی لزوماً کل مثالها استدلال است هرچند نتیجه مثالها به یک مثال ختم شود باز باید بتواند یک مطلبی را هرچند به صورت تمثیلی تمام کند. یعنی ما یک مثالهای پاورقی داریم یک بخش زمینه‌ای و یک بخش داریم که حاصل آن مربوط به بیان تمثیلی مطالب است پس بیان تمثیلی یا مصداقی لزوماً همان استدلال بر موضوع نیست بلکه باید منجر به استدلال بر موضوع شود که سیر این بیان تمثیلی باید مشخص باشد که چگونه شروع کرده و به کجا رسیده‌ایم؟

اگر این خوب تدوین شود تسلط بر کار پژوهشی صورت می‌گیرد و بنابراین این سیر چند کار می‌کند: ۱ - مثالهای پاورقی را مشخص می‌کند و آنها را از بیان تمثیلی جدا می‌کند ۲ - زمینه‌ها را مشخص می‌کند که از متن باید کنار برود ۳ - بیان تمثیلی مطلب را ذکر می‌کند ۴ - اگر بتواند باید بگوید سیر پژوهشی یک موضوع نسبت به موضوعات دیگر چگونه ارزیابی شود و نشان دهد که در مجموعه مطالب مطروحه، میزان گمانه‌ها (احتمالات) چگونه زمینه گسترش یافته است یعنی چه مطالبی و اموری را گمانه‌زنی کرده‌ایم ۵ - اینکه گزینش احتمالات چگونه صورت گرفته است. ۶ - ایجاد تناسب یا استدلال چگونه انجام گرفته است. (ایجاد حکم یا تصدیق برابر با استدلال اثباتی است) اگر بر این ۶ مطلب مسلط شویم در حقیقت بر کل مباحث تسلط پیدا کرده‌ایم البته این امر باید به صورت سازماندهی انجام گیرد مثلاً آقای پروزمنند با همدستانش بیانات مقام رهبری را تجزیه (اصلی، فرعی و تبعی) می‌کند و کارهای تمثیلی زمینه‌ها را در پاورقی انجام می‌دهند، پس از انجام گرفتن این کار که به صورت کمی انجام می‌گیرد اما اینکه احتمالات چگونه زمینه گسترش یافته و گزینش و ایجاد تناسب بحث کیفی است یعنی این ۳ تا عملاً بحث فهرست است نهایتاً فهرست نسبت به عملیات پژوهشی است یعنی، بازنگری روش پژوهش برای این مطلب طرح شده است که یک سیر آن عبارت است از بازنگری و ارزیابی سیر پژوهش است.

۱/۶ - انجام کارهای کمی در سیر پژوهش و ارزیابی آن

سیر پژوهش یک کارهای کمی دارد مانند تشخیص مثالها که کدامیک برای پاورقی است و کدام مثالها و بحثها مال زمینه است و کدامیک بیان تمثیلی مطلب نسبت به خود موضوع است مثلاً در برخی قسمت‌ها ممکن است از

ریاضی و فیزیک صحبت کرده باشیم که اینها مال زمینه است (و مال پاورقی نیست) یک کارهایی مربوط به خود موضوع است ولی مثالی است که مال استدلال نیست و باید در حاشیه و پاورقی قرار می‌گیرد. یک چیزهای دیگری است که نقل پاورقی نیست بلکه نقل نمونه‌ای است که در نتیجه‌گیری به آن رسیده‌ایم، اینها بیان تمثیلی مطلب است. اگر بر این اساس مباحث را اصلی، فرعی، تبعی کند و یک کار کمی روی آن انجام گیرد (مثل کاری که روی بیانات مقام معظم رهبری انجام گرفت) می‌توان سریع آنها را از سیر مباحث خارج کرد و مطالبی را که باید برای آنها فهرست تنظیم گردد از مطالبی که برای تفهیم و تفاهم بوده، جدا کرد.

۲/۶ - انجام فعالیتهای کیفی در سیر پژوهش

پس یک کار باید انجام بگیرد برای اینکه روشن شود احتمالات چگونه گسترش یافته است یعنی زمینه گمانه چگونه بوده است. مثلاً گاهی نیاز را می‌گفتیم و گاهی نیاز را نمی‌گفتیم و به تعبیر و یا تعقل تأکید کرده‌ایم خلاصه باید دید زمینه آن چگونه گسترش یافته است گاهی در کلام و گاهی در خود علم اصول بوده است چون زمینه احتمالات باید همیشه جامع باشد. زمینه نباید از اول ضیق شود. احتمال دارد یک موضوع از عینیت باشد، ما نباید از اول بگوئیم غیبت هیچ دخالتی ندارد یعنی مطلق‌نگری نسبت به یک بخش کردن با پیش‌داوری برای رفتن به اثبات است پس باز از عینیت، امور نظری و امور روحی و خلاصه از همه اینها زمینه باشد و در بخش تمثیلی و نقد و همچنین نقض ذکر شود و در زمینه احتمالات مشخص شود که این موضوع به چه چیزهایی می‌تواند مربوط باشد، فرض ربط دارد. بعد گزینش است که، گزینش می‌گوید در عین حالیکه با اینها ربط دارد ربط آن یک است و می‌تواند وزن ندارد و وزن آن مختلف است. مثلاً مطلب تعبیدی است و باید گزینش آن اینگونه انجام شود، خلاصه باید بینیم گزینش احتمالات چگونه انجام گرفته است. بعد در پایان مشخص شود که ایجاد تناسب یا حکم و تصدیق یا استدلال اثباتی چگونه انجام گرفته است.

پس ما یک زمینه یک گزینش و یک تناسب داریم، در زمینه باید اعمی باشیم در گزینش باید در آن اعمی بتوانیم خاص را مشخص کنیم و در تناسب باید استدلال ما قوت برهان را نشان دهد و حتماً با مبنا کار صورت گیرد. این

قسمت که کار کیفی است (یعنی زمینه، گزینش و تناسب) اساس در تولید است و از مثالها هم استفاده می‌کند اما خودش برابر با آنها نیست. ضمناً آن ۳تای اولی را می‌توان برای انجام کار کمی به دوستان داد تا تفکیک انجام بگیرد ولی ۳تای دومی را حتماً باید در فهرستی که ارزیابی پژوهش باشد انجام بگیرد پس از اینکه ارزیابی مشخص شد (که مثلاً نمره آن هم از ۱۰ تا ۲۰ در نظر گرفته شود) یعنی اگر نتوانسته باشد چیزی را اثبات کند باید نمره آن کمتر از ۱۰ باشد ولی اگر نتوانسته باشد اثبات کند مثلاً نمره آن ۱۵ می‌شود، می‌گویند چرا؟ می‌گوئیم چون به همان در زمینه وارد شده در گزینش نتوانسته وارد شود.

در سیر پژوهش یک بازنگری داریم که هدف نهائی آن تسلط کامل بر آنچه تاکنون گفته شده است حرف نظر از اینکه برای چه کسی بخواهیم بگوئیم یا چگونه باشد، یعنی جناب آقای صدوق اعتماد کامل پیدا کند که جناب آقای میرباقری احاطه دارد و سائر دوستان هم نسبت به همدیگر اعتماد پیدا می‌کنند که بر مباحث مسلط هستند.

۱/۲/۶ - ایجاد زمینه - گزینش - تناسب در احتمالات

۳/۶ - ضرورت تلخیص کل مباحث

بعد آنچه انجام گرفته باید تدوین شود ویرایش مجدد کل صورت گیرد (نه ویرایش در سطح یک جزوه) اگر تدوین اولیه‌ای که انجام گرفته یعنی ارزیابی سیرپژوهش، برای دوستان کافی بود.

۴/۶ - ضرورت تدوین آموزشی مباحث برای اعضای آشنا با مباحث دفتر

اگر ما بخواهیم به صورت آموزشی و نه پژوهشی ارائه کنیم کدام مطلب را باید ارائه دهیم یعنی برای آموزش دوستان فرهنگستان باید چگونه باشد، یعنی این مرحله مرحله تدوین آموزشی است خاص و مقدمات خاص را دارا هستند و فرض این است که فلسفه نظام ولایت را آموزش دیده و با مباحث آشنا هستند. یک کار دیگر تدوین برای حوزه است که تاکنون این سه مطلب تفکیک نمی‌شده‌اند.

۵/۶ - ضرورت تدوین مباحث جهت حوزه و نحوه آن

تدوین برای حوزه یک کار دیگر است یعنی یک وضعیت موجود داریم که می‌خواهیم با آقایان صحبت کنیم و دیگر مخاطب ما داخل فرهنگستان نیست یعنی باید با این آقایان حرف بزنیم که در این راه اصلاً کلمه توسعه و توسعه مفاهیم و غیره را بکار نمی‌بریم تکامل را هم که ذکر می‌کنیم به معنای آن توسعه نیست بلکه تکیه ما بر حجیت، تعبد، انسابات و همان مطالبی است که خود آنها می‌گویند حتی ممکن است اثبات خلأ هم نکنیم و بگوئیم این مطلب از این مباحث فهمیده می‌شود کاری نداریم به اینکه مباحث حوزه در این قسمت خلأ دارد یا نه؟

۱/۵/۶ - تغییر مبنای مفردات در ترکیب جدید و تفاوت بلاغتها با بلاغت در ادعیه

مثلاً اینکه «انسابات زمان تخاطب، روی مفردات هست ولی در مورد مقنن شدن همان مواد و مفردات نیست، یعنی عرف تخاطب را بکار می‌گرفتند ولی ناقص بکار گرفته‌اند و معلوم نیست فصحا و بلغای عرب دقیقاً همان قاعده‌مندی را که در ادبیات و معانی و بیان گفته می‌شود عین همان را قبل از اسلام رعایت می‌کرده‌اند، بلیغ بوده‌اند اما نه به این شکل که بلاغت آنها از جمیع جوانب مقنن بوده است بله در دسته‌ای از تفاهم اینگونه بوده‌اند و حتماً در دسته‌ای از تفاهم بلیغ نبوده‌اند، یعنی قطعاً در قانون‌نویسی و ملاحظه کردن نظامات اجتماعی بلیغ نبوده‌اند. اصلاً مشعر نبوده‌اند که بخواهند بلیغ باشند چون قانون‌نویسی هم بلاغت می‌خواهد و بلاغت فقط برای امور تخیلی و توهمی نیست. اصلاً در آن زمانها اگر به مردم روم و یونان هم نگاه کنیم بلاغشان به معنای اینکه بلاغت در تنظیم و نظام‌سازی باشد نبوده است و بلاغت تعقیلی آنها اشراف نداشته است.

س: در ظرفیت وزن آن روز هم نبوده‌اند.

ج: بله، بهر حال بلاغت تا کجا گفته می‌شود؟ تفاهم که می‌گوئیم مال عرف تخاطب است چه دسته از بلاغتها را آنوقت داشته‌اند؟ مثلاً مقصدشان را که می‌خواستند بیان کنند، مقصد به معنای اعلامیه دادن برای ایجاد یک انقلاب، مثل کاری که امام(ره) کرد، را عرب‌ها می‌توانستند بکنند؟ چون این یک نوع بلاغت است، شناخت وضعیت رانی جامعه و تکلم با عموم است که این غیر از تکلم اعراب درباره اینکه امور بسیار جزئی و ساده است بلاغیت نسبت به نیازهای فردی و فهماندن نیازهای فردی اعم از حق یا باطل باطل چه حق، در یک بخش کوچک آن می‌توانید بگوئید

عرف تخاطب باید رعایت شود و طبیعی است که عرف تخاطب را باید بیاورند و سطح آن را رشد دهند و برای آن سطحهای دیگری مشخص کنند سطح بلاغتی که در دعای ابوحمزه است چه ربطی به بلاغت در بین اعراب دارد الان هم اگر همه شعرای عرب را جمع کنند و یک مناجات درست کنند مثل نیم صفحه دعای ابوحمزه نمی شود این عرف تخاطبی را که می گوئید بلاغت چه سطحی از آنرا درک می کرده اند تا بخواهند آنرا مقنن کنند؟

برادر میرباقری: سطح بلاغ و بلاغت با هم همراه است.

ج: یعنی ظرفیت ادراک کسی که یک مطلبی را درک می کند با کسی که می خواهد بفهماند نسبت به موضوعی که می خواهد موضوع بحث قرار دهند.

س: پس ابلاغ آنها در یک حد محدودی بوده است.

ج: آنچه را که شما اعلام می کنید حتماً الفاظ و معانی مال آنوقت است جز درباره مفردات نمی توانید ادعا کنید، مال ترکیبات نیست، مفردات همکسی نمی گوید که مال زبان عربی نیست ولی مفردات در ترکیب، افاده جدید تحویل می دهد.

۲/۵/۶ - تأثیر زمینه های درک در فهم کلام شارع

اگر ما در جای خودش با حوزه تفاهم داشته باشیم بعد ترکیبات بالا بیاید لوازم عقلی و عقلایی بشود حتماً امضاء شارع باید در آن رعایت شود ولی زمینه درک باید معلوم باشد که شما دنبال فهم چه چیز از کلام معصوم هستید؟ و تعبد در چه سطحی را دنبال می کنید یعنی پذیرفته شده ها و انسباقات اصل است یا ارتکازات؟ تفاوت ارتکازات با انسباق این است که ارتکازات نسبت به روابط عقلیه و عقلانیه هم ارتکاز است و در جامعه پذیرفته شده است اما انسباق یعنی یک کلمه را که تکلم می کنیم چه چیزی به ذهن می آید؟ آیا پذیرفته شده ها فقط نسبت به مفردات است یا نسبت به ترکیب هم هست؟ و آیا پذیرفته شده ها در باب ترکیبات فقط در زمان شارع حجه است و در تخاطب است یعنی عرف آن زمان نسبت به اینکه موضوعات به هم مربوط هستند و اگر موضوعات به هم مربوط هستند باید ببینیم

شارع چه نحوه ربطی را بیان می‌کند؟ با مقدمات حکمت باید بگوئیم شارح احاطه داشته نسبت به اینکه چه موضوعاتی را کار یکدیگر میگذارد و موضوعات را بدون احاطه کنار یکدیگر قرار نمی‌داده است.

اگر این مطلب تمام شود ارتکازات شخص مجتهد و پذیرفته شده‌های عقلی و عقلانیش دخالت دارد در آن موضوعی که می‌خواهد بفهمد چگونه در شرح امضاء شده و آیا اصلاً امضاء شده یا نه که اگر امضاء نشده باشد اعتبار ندارد، اگر امضاء شده باشد باید دید چگونه بیان شده؟ و چه چیزهایی را بدنبال چه چیزهای آورده است.

گاهی می‌گوئید تطبیق حکم به شرط در کلام حکیم مشعر به علیت است، بعد می‌گوئید مفهوم این کلام منطوق آن چنین است و شارع نیز احاطه بر آن دارد. یک وقت همین را در یک درجه بالاتر می‌گوئید که تعاقب موضوعات یا ترتب آنها یا جمیع بین آنچه که به ما رسیده مشعر به این مطلب و اگر به گونه دیگری بود معنای دیگری داشت و نمی‌شود گفت که شارع احاطه نداشته است.

بیان حوزوی این مطالب بگیرد باید بحث اصول لفظیه، و مقنن شدن و تکامل در جای خودش آورده شود. یعنی باید به حوزه نشان دهیم که چه چیزهایی گفته‌ای و از چه چیزهای غفلت داشته‌اید.

برادر میرباقری: می‌توانیم از آن حداکثر که تدوین حوزه‌ای است فهرست را آغاز کنیم و بگوئیم چه چیزهای باید مورد گفتگو قرار بگیرد، بعد این فهرست را ساده‌تر کنیم و تبدیل به فهرست تدوین آموزشی کنیم بر مبنای این فهرست ویرایش و پژوهش را شروع کنیم این یک گونه کار است. که فهرست را تعطیل نکنیم و برای تدوین حوزه‌ای فهرست تنظیم کنیم و آن دو مرحله دیگر بحث را بر اساس آن تنظیم کنیم، بالأخره اگر شروع به سیر پژوهش کنیم مجبوریم که تجزیه کنیم...

روش تنظیم فهرست علم اصول فقه احکام حکومتی

جلسه ۱۱

تاریخ: ۱۳۷۶/۹/۱۸

استاد: حجة الاسلام والمسلمین حسینی الهاشمی

تنظیم: گروه تحقیقات مبائی

عنوان جلسه:

فهرست:

- ۱ - ضرورت مطالعه و دقت در فهرست مباحث اصول (تنظیم برنامه فعالیت)..... ۱۷۱
- ۲ - ضرورت احاطه بر فهرست مباحث اصول فقه (جهت ارتقاء قدرت تخمین)..... ۱۷۲
- ۳ - بحث پیرامون لوازم تدوین اصول..... ۱۷۳
- ۴ - ضرورت ارزیابی پژوهش مباحث ارائه شده اصول..... ۱۷۳
- ۵ - تقدم تفاهم با حوزه در تدوین..... ۱۷۴
- ۶ - بحثی پیرامون روش متن نویسی..... ۱۷۴
- ۷ - پیشنهادی در ارتباط آموزشی با حوزه (تدریس مباحث اجتهاد)..... ۱۷۷
- ۸ - پیشنهاد تنظیم فهرست جامع بر اساس محور قرار گرفتن اصول عقلی - عقلایی - عرفی..... ۱۷۷
- ۹ - بحثی پیرامون سطوح قاعده‌مندی ادبیات..... ۱۷۷
- ۱/۹ - بحثی پیرامون اراده استعمالی و اراده جدی..... ۱۷۸
- ۱۰ - ضرورت دقت تطبیقی در استخراج موارد ذکر شده و کفایه در مورد بناء عقلا - لوازم عقلی - عرف..... ۱۷۸
- ۱۱ - بیان بعضی تغییرات در تعاریف عقلانیه..... ۱۷۹
- ۱۲ - ضرورت ملاحظه ارتباط بین الفاظ (ملاحظه نسبت بین خطابات)..... ۱۷۹

۱- ضرورت مطالعه و دقت در فهرست مباحث اصول (تنظیم برنامه فعالیت)

حجة الاسلام والمسلمین حسینی: برای تنظیم فهرست لازم است کلیات مباحثی که انجام داده‌ایم را هفته‌ای یکبار بصورت روزنامه‌ای مرور کنیم.

حجة الاسلام میرباقری: آیا فقط مطالعه فهرست آن کافی است؟

(ج): بله کافی است بنده مطالعه متن را لازم نمی‌دانم هر جا که لازم شد مروری به مباحث داشته باشیم باید سراغ فهرست بحث برویم به عبارت دیگر همینکه مباحث در ذهنمان مستحضر باشد کافی است. مثلاً در این دوره‌ای که می‌خواهیم برای مباحث اصول فهرست بنویسیم، اگر بنا هست روزی ۳ ساعت و یا ۲ ساعت وقت به این مسئله اختصاص بدهیم همینکه روزی نیم ساعت را برای مطالعه فهرستهای گذشته اختصاص بدهیم علی‌القاعده در هر هفته یک دور کل آنها را مطالعه می‌کنیم. هر چند در هفته اول، چیز زیادی به ذهنمان نمی‌آید ولی در کار فهرست‌نویسی اینکار لازم است و هفته دوم که دوباره بحث را دوره می‌کنیم، گاهی مطلب جدیدی به ذهنمان می‌آید که آنرا در جلسه مطرح و بررسی می‌کنیم و همینطور در هفته سوم و الی آخر خلاصه حداقل باید روزی نیم‌ساعت برای مطالعه فهرست اختصاص بدهیم و از اول تا آخر فهرست مباحث را مطالعه کنیم تا این فهرست مرتباً یادآوری شود تا در طول یک ماه حداقل چهار دور فهرست را ملاحظه کرده باشیم و بعد هم مثلاً یک ساعت مباحثه دارید و خلاصه چیزی مغفول‌عنه باقی نمی‌ماند یعنی معنایش این است که ارزیابی پژوهشی را به صورت تخمینی برای خودمان انجام می‌دهیم بدون اینکه به صورت مقنن، بخواهیم برایش تعریف ارائه کنیم یعنی این کار شامل مقنن کردن و اشراف پیدا کردن است که این اشراف را به صورت تخمینی هم می‌توانیم انجام بدهیم.

(س): اگر بخواهیم از آن طرف هم شروع کنیم باید کار را از همان سیر پژوهش آغاز کنیم.

(ج): آن یک کار عمیق‌تری است که مقنن نیز می‌شود. یعنی در عین حال کم و زیاد بودن مطالب هم خوب روشن می‌شود.

(س): گمان من این است که روش آن کار هنوز تولید نشده است. یعنی روش ارزیابی به نحو کامل که مشخص کند زمینه‌ها را از کجا باید بگیریم و چگونه این زمینه‌ها را تجزیه کنیم تولید نشده چون یک موقع انسان به صورت استقرایی می‌خواهد بفهمد که این زمینه‌ها وجود داشته یک بار یک مدلی می‌دهد که زمینه‌های بحث باید از اینجا باشند و حالا ما باید ببینیم این زمینه‌ها کامل بوده است یا نه.

(ج): شما یک حکم معقولی دارید که اگر بخواهید آنرا تدریس هم بکنید یک چیز دیگری می‌شود و غیر از این کار است یعنی آن برنامه ارزیابی کردن متون است که از جمله این هم یک متن است.

(س): برنامه ارزیابی متون تولید نشده است.

(ج): مثل قضیه اصولی را که در کفایه می‌خواهیم بررسی کنیم که این خودش مطلب دیگری خواهد شد.

۲ - ضرورت احاطه بر فهرست مباحث اصول فقه (جهت ارتقاء قدرت تخمین)

پس ابتدا باید به صورت تخمینی بر فهرست احاطه پیدا کنیم و مخصوصاً در برخورد با مباحث یک نحوه مقنن شدن اجمالی انجام گیرد. هرچند مقنن شدن تدوین نشده باشد.

(س): ما الان در خدمت حاج آقای صدوق و آقای پیروزمند عملاً فهرست را دو سه بار تکرار کرده‌ایم یعنی نه فقط مرور شده بلکه دسته‌بندی هم شده است.

(ج): این مروری که می‌گویم اگر هر هفته‌ای ۲ و ۳ بار صورت گیرد تخمین را بالا می‌برد. اما تخمین چه موقعی بالا می‌رود، وقتی که ذهن مرتباً با بحث مرتبط باشد. برای مثال اگر جنابعالی هفته‌ای یک بار از اول تا آخر مغازه‌های بازار مرور کنید کم‌کم جای مغازه‌ها و چیزهایی که در هریک از آنها هست به ذهنتان آشنا می‌شود. بعد تا بنده می‌گویم که می‌خواهم ساعت بخرم شما می‌گویید: آن قسمت آخر بازار یک مغازه ساعت‌فروشی است می‌گویم: شما ساعت خریده‌اید؟ می‌گویید نه من چندین بار از این بازار رد شدم و این مغازه در ذهنم مانده است. برخلاف کسی که مثلاً به

این نحو سیر مکرر نداشته باشد خلاصه اینکه سیر مکرر قدرت تخمین در هر چیزی را بالا می‌برد و بهتر است ما هم سیر مکرر داشته باشیم و داخل چیزی نشویم که خود آن برایمان موضوع بشود.

(س): ما دنبال این بودیم که یک فهرست مناسب برای حوزه، تعیین و تنظیم بکنیم منتهی یا از مدخل کلام باید وارد شویم یا از مدخل اصول.

(ج): یک کار دیگری هم می‌شود انجام داد بدینصورت که یک جلسه‌ای را مستقل از این جلسه برای آقای پیروزمند و دو سه نفر دیگر بگذاریم تا مثالهایی را که در پاورقی هست از مثالهای اصلی جدا کنیم یعنی فهرستی را که شما مطالعه می‌کنید آن را در حقیقت نقادی بکنند و فهرست منظم‌تر و مقنن‌تری را از خود بحثی که انجام گرفته ارائه کنند نه اینکه از چیزی که باید ارائه بشود و یا چیزی که باید آموزش بشود فهرست بدهند. بلکه فهرست تک‌تک مباحث را ارائه کنند. پس از آن اگر آنها توانستند زمینه‌گزینش و تناسب را تمام کنند و یک بحثی را تنظیم بکنند که برای شما سخت نباشد بلکه، سهل شده باشد یعنی یک بحث مطالعه‌ای شده باشد نه یک بحثی که وارد جدل بشود برای بعد که می‌خواهید فهرست تفصیلی را بنویسید خوب است. یک پیشنهاد دیگر هم این است که فقط روی همین بحث کنیم اما بهر حال تدوین آموزشی برای فرهنگستان تدوینی نیست که ما ابتدائاً آنرا طالب باشیم.

۳ - بحث پیرامون لوازم تدوین اصول

(س): این ضرورت درجه دوم است و ما اگر یک فهرست از بحث داشته باشیم به اضافه یک تلخیص از مباحث، کافی است.

(ج): تلخیص هم به وسیله همان مثالهای جدا شدن پاورقی وزمینه بدست می‌آید.

(س): البته تلخیص هم دو سطح دارد. یکی تلخیص همین مباحثی که انجام گرفته است که به نظر می‌آید این برای تدریس در دفتر کفایت می‌کند، این فهرست منظم از مباحث شروع به تدریس می‌شود و آدرس آن هم ارجاع داده می‌شود که مثلاً تلخیص فلان درس تلخیص اش اینهاست و تفسیر مباحث هم چنین است.

۴ - ضرورت ارزیابی پژوهش مباحث ارائه شده اصول

اصل بحث کار کیفی ارزیابی پژوهش است که این خود زمینه‌های کامل شدن بحث را مشخص می‌کند که کدام زمینه‌ها ناتمام مانده‌اند. و یکی هم تدوین حوزوی بحث است که برای ارائه بحث به بیرون تنظیم می‌شود. پس ارزیابی پژوهش. خلاهایی که در بحث خودمان برای دستیابی به هدف است را مشخص می‌کند.

(ج): یعنی باز نتیجه بگیریم که یک تدوین برای حوزه نیاز است، و یک کار ارزیابی باید انجام گیرد.

۵- تقدم تفاهم با حوزه در تدوین

من به نظر می‌آید که اگر حوزه را مقدم بداریم یک سیر شکل می‌گیرد در آنچه که وجود دارد که اگر این کار انجام بگیرد در یک سطح جدیدی می‌توانیم ارزیابی بکنیم، یعنی تقدم و تأخر هرکدام از اینها برای تدوین نهایی لازم می‌شود ولی هیچ کدام از اینها را نمی‌توانید به صورت مطلق حذف بکنید، به صورت نسبی هم ارزیابی خواهید کرد، در همین بحث حوزه اگر شما بخواهید بدون توجه به حوزه ارزیابی را انجام بدهید این خیلی رشد نمی‌کند و قایل ارائه نخواهد بود. اگر بخواهید حوزه را اصل قرار بدهید این تردیدی که الان در خلال فرمایش حضرت عالی بود پیش می‌آید که بحثها ممکن است در بعضی قسمت‌ها تکمیل نشده باشد و خود این تکمیل نشدن موجب می‌شود که در تطبیقش به حوزه هم دچار یک نحوه تردید بشود. پس حوزه را باید مقدم داشت و یک سیر ابتدایی تنظیم نمود و یک فهرستی را هم درست کرده (فهرست تمثیلی) بعد دوباره ارزیابی کرد و مجدداً سیر حوزوی را دنبال نمود.

(س): به نظر می‌آید که یک تدوین نهایی داریم که آن تدوین نهایی بحث تفاهم با حوزه نیست بلکه یک متن

آموزشی جدیدی است که برای تدریس در حوزه به کار می‌آید، خلاصه بحث تفاهم نیست...

(ج): آموزش را برای داخل فرهنگستان می‌خواهید یا برای حوزه

(س): نه، برای بیرون، یعنی متن آن، متن نهایی است.

(ج): آموزش حوزه‌ای است

(س): و در آن همان طوری که می‌فرمایید هم ارزیابی لازم است، هم تنظیم فهرست بر مبنای ارزیابی لازم است.

۶- بحثی پیرامون روش متن نویسی

یعنی اول روش ارزیابی و روش متن نویسی ما باید مشخص بشود و نظام زمینه‌ها تعریف شود و هر موضوعی را از نظام زمینه‌ها وارد بشویم و با یک روش گزینش بکنیم و بعد با یک استدلال هم تمام کنیم.

(ج): یک روش هم برای ایجاد تناسب یا استدلال بیان کنیم.

(س): بله، که استدلال در این دستگاه به معنای چیست و چه موضوعاتی باید اثبات شوند تا استدلال تمام شده باشد. بنابراین ما سه روش می‌خواهیم.

۱ - روش ایجاد زمینه‌ها، ۲ - روش گزینش ۳ - روش استدلال.

بر اساس این روش باید هر موضوعی ارزیابی بشود و در اینصورت فهرستی که برای مباحث حوزوی تنظیم شده ممکن است اصلاً یک توسعه و یک تغییر و تحول خاصی پیدا بکند و نقاط خلاً این مباحث در ارزیابی، بر اساس این روش تعیین شود و مورد بحث و بررسی قرار بگیرد یعنی یک زمینه‌هایی است که مورد بررسی قرار نگرفته و باید از اول بحث بشود، استدلال‌هایی است که اقامه نشده و باید اقامه بشود پس تکمیل استدلالها، زمینه‌ها و گزینش به عنوان مرحله نهایی است یعنی آنوقت که ضرورت تفاهم با حوزه به پایان رسید یک متن آموزشی جامع که با یک منطق جدیدی نوشته شده و نگاه جدیدی را طرح می‌کند نه اینکه استدلال را از بداهت شروع بکند و برای هر موضوعی، بداهت‌هایی طرح کند این طوری نیست که بگوید این بدیهی است و از بدیهی باید شروع کرد و بدیهیات هم یکی دوتا نیستند. این بدیهی مقدمه آن مسئله می‌شود و آن بدیهی هم مقدمه آن مسئله می‌شود و منطق هم لازم ندارد.

(ج): شاهد این مطلب هم تعداد «الضروره العقل»هایی است که در کفایه مطرح شده است.

(س): بله، این اصلاً روش مند نیست و به طور کلی در فلسفه‌اش هم همین‌گونه است و اینکه موضوع از کجا باید شروع شود و به کجاها ختم بشود و چه گمانه‌هایی ترکیب بشوند تا بعد گفته شود که مطلب تمام شد، این‌ها اصلاً مطرح نیست و هر کسی از یک نقطه‌ای شروع می‌کند و در آن نقطه هم یک بداهت‌هایی را برای خودش قرار می‌داده که آن بداهتها هم بداهت‌های خطی بوده است. بعد هم یک فصلی تمام می‌شده. و فصل دوم آغاز می‌شده، البته یک ارتباط اجمالی اذهان بین این فصول وجود داشته و منطقاً یک ترتیب و تقدیمی بین این فصول برقرار می‌کردند و از گفته‌های

قبلی در مباحث بعدی استفاده می‌کرده‌اند ولی اینکه نظام تعریف کنند به طوری که هر قیدی که در تعریف ذکر می‌شود کل دستگاه را تحت تأثیر قرار بدهد این نگاه اصلاً در مباحث حاکم نبوده است. لذا نوع کتابهایی که در فلسفه نوشته شده نظام فهرست ندارد، تا قاعده‌مند و به صورت منظم گفته بشود بلکه فهرستی است که احیاناً می‌شود فصولش را جابه‌جا کرد و خود اینکه می‌شود فصولش را جابه‌جا کرد معنایش اینست که نظام ندارد والا یک فصل آن را هم نباید در مقام تنظیم بشود جابه‌جا کرد، حتی ممکن است که به نظرشان بیاید اگر این فصل را جدا کنیم از این نظر بهتر است و اگر آن فصل را مقدم بداریم از آن نظر بهتر است و خلاصه نظام، مورد توجه نبوده است.

بنابراین در نهایت پس از اینکه منطقی تدوین یک متن تنظیم شد باید بحث جدیدی تدوین کرد که آن بحث جدید بر اساس این منطق تولید شده باشد، به عبارت دیگر این منطقی را که حضرت عالی می‌فرمایید به طور تخمینی در تولید مباحث گذشته وجود داشته است ولی به شکل قاعده‌مند تولیدش به کار گرفته نشده است و طبیعتاً خلأهایی در بحث موجود است که هرگاه مقنن بشود مشخص می‌شود.

پس چند کار لازم است ۱ - مقنن شدن ۲ - تطبیق دادن آن به مباحث موجود ۳ - تبیین نقطه خلأها، و تکمیل آنها و بعد به کارگیری این روش در متون حوزوی، یعنی این روش باید در متون حوزوی بررسی بشود و بعد تطبیق بین این دو صورت بگیرد و یک متن جدید نوشته شود که مثلاً بگوییم در کفایه باید ۲۷ موضوع بحث بشود ولی فقط ۲ تا موضوع بحث شده است و این دو تا موضوع هم زمینه‌هایش اینجوری بود، در حالیکه باید اینجوری باشد. خلاصه آن یک نحو نقادی دیگری است.

(ج): پس برای مرحله اول باید بحث حوزوی را دنبال کرد. یعنی در حقیقت یک بحثهایی تاکنون مطرح شده است، حالا می‌آییم در ادامه یک بحثهایی را هم درباره مخاطب آنها بیان می‌کنیم.

(س): من به نظرم می‌آید که علت اینکه تاکنون یک متن در دفتر نوشته نشده همین است که ما دنبال یک متن بوده‌ایم که آن منطقی بر آن حاکم باشد، و همیشه هم احساس می‌کردیم که با آن متن فاصله داریم. در حالی که طبیعتاً سیر واقعی رسیدن به آن، (اگر برای رسیدن به هر چیزی یک مراحل تبدیل قائل بشویم) همین است که این جزوه را

تنظیم کنیم هرچند که این با یک نسبت تخمینی به مباحث دفتر نزدیک است و با یک نسبت تخمینی هم متن حوزوی نقادی شده است. قدم بعدش هم این است که یک روشی برای متن‌شناسی پیدا بشود و باید بحث خودمان و بحث حوزه را متن‌شناسی بکنیم که ترکیبی از این متن‌شناسی به اضافه تکمیل خلأهای مباحث خودمان، یک بحث جامعی را نتیجه می‌دهد.

۷ - پیشنهادی در ارتباط آموزشی با حوزه (تدریس مباحث اجتهاد)

(س): در همین رابطه بنظر می‌آید آن دسته‌بندی کلی که حضرت عالی در دو جا نسبت به مباحث حوزه بیان فرمودید: یکی مباحث اجتهاد، که آنجا هم یک سیری از روش اجتهاد ارائه شده است.

۸ - پیشنهاد تنظیم فهرست جامع بر اساس محور قرار گرفتن اصول عقلی - عقلانی - عرفی

یکی هم بحثی که در همین دوره فرمودید که یک تنظیم جدیدی است که بر اساس محور قرار گرفتن اصول عقلی، عقلانی و الفاظ شکل گرفته است آن فهرست تقریباً برای فهرست جامع مباحث اصول خوب است و این هم برای تجزیه درونی مباحث خوب است که اگر بخواهیم با یک منطق تجزیه بکنیم و فعالیت‌های اجتهاد را تشریح کنیم. یعنی اجتهاد تخریجی و ترجیحی که فرمودید همان کلیت ذکر شده برای آنها، یک فهرست نسبتاً جامعی برای ورودی ما است و برای دسته‌بندی مباحث حوزه هم به شکل جدید همین سیر جدید یعنی مباحث الفاظ و اصول عقلایی و عقلی، برای کار تخمینی در متون حوزوی کفایت می‌کند.

(ج): آیا بحث مقنن کردن اینها را طرح کنیم یا نه؟ یعنی الان مباحث الفاظ مطرح است و در مباحث عقلایی و

عقلی هم اصل بودن قاعده‌مندی مطرح می‌شود حالا آیا اینها باید پی‌گیری شده و بسط داده شود؟

(س): بله، منتها ابتدا برای تفاهم با حوزه باید از الفاظ شروع کنیم.

(ج): بله باید صحبت‌هایی را که در الفاظ حوزه هست مطرح کنیم.

۹ - بحثی پیرامون سطوح قاعده‌مندی ادبیات

(س): سخن اصلی حضرت‌عالی این است که در ادبیات در این سطح نیست، چون انحصار ادبیات به مواد نیست بلکه به قاعده‌مندی است و قاعده‌مندی هم سطحش این نیست که شما فرمودید و سطوح دیگری از قاعده‌مندی هم مطرح است و حتی نفس گمانه آن ممکن است.

۱/۹ - بحثی پیرامون اراده استعمالی و اراده جدی

(ج): البته، آقایان ممکن است در این جا به ما بگویند بحث اراده استعمالی و اراده جدی را طرح کرده‌ایم.

(س): معنایش این است که شما خودتان وارد قاعده‌مندی در سطح جدیدی شده‌اید ولی سطوح این اراده جدی را مشخص نکرده‌اید ما هم قبول داریم که اراده جدی بالاتر از اراده استعمالی است. چون اینها را در سه مرتبه بیان می‌کنند: اراده استعمالی، اراده تفهیمی و اراده جدی. اراده استعمالی همان اراده استعمال لفظ در معنای خاص خودش است. اراده تفهیمی عبارت است از آنچه که از این خطاب قصد تفهیم داشته است، و اراده جدی، امورات جدی است که از جمع بین ادله بدست می‌آید این سه سطح بوده ولی قاعده‌مندی خود این سه سطح تکمیل نشده است. اصلاً آنها به ارتکازات زبان اکتفا نکرده‌اند و این را که من بحث کردم دیدم از این مدخل، زود می‌توان مطلب را به نتیجه رساند.

(ج): به هر حال اجتهادی که الان است با اجتهاد قدام و کسانی که طرفدار اخباریگری بوده‌اند فرق می‌کند، در یک کتابی نقل شده که یکی از آقایان به فردی از این اخباری‌ها گفته بود که چرا شما همراه مرجع تقلید شیعه نماز نمی‌خوانید؟ او گفته بود آیا شما پشت سر کسی که شارب خمر باشد نماز می‌خوانید؟ ایشان گفته بود: نه، او گفته بود ما هم این مرجع را مثل شارب خمر می‌دانیم، سؤال می‌کند چرا؟ می‌گوید چون ما توتون را حرام می‌دانیم، ولی ایشان حلال می‌داند و چند چیز دیگر نظیر آنرا هم ذکر می‌کند و می‌گوید تقلید را هم ما حرام می‌دانیم. ولی شما جایز می‌دانید.

۱۰ - ضرورت دقت تطبیقی در استخراج موارد ذکر شده و کفایه در مورد بناء عقلا، لوازم عقلی، عرف

همچنین اگر دقت کنیم که در کفایه چندبار مطالب با تکیه بر «بناء عقلاء» و یا «ضرورت عقل و عقلاء» ذکر شده،

خیلی مفید است، اصلاً آیا ضرورت عقل و عقلا مثل عرف تخاطب و مثل همان مفرداتی است که گفتیم؟

(س): من به نظرم می‌آید که اگر نخواهید اینکار را خیلی دقیق انجام دهید که تجزیه کامل بشود و به همان نگاه تخمینی که امکان تفسیر را فراهم می‌کند اکتفا کنید توسط دوستانی مثل آقای جمالی و غیره قابل ادامه دادن است که یک فهرستی را تنظیم کرده و در موارد مختلف نشان بدهیم که این موارد، موارد بناء عقلا است، این موارد، موارد انسباق و این موارد هم موارد عقل است خلاصه لازم نیست به صورت مفصل بحث کنیم و همین کار برای تمثیل کافی است.

۱۱ - بیان بعضی تغییرات در تعاریف عقلانیه

الان من به لحاظ همان ذهنیتی که دارم در همه زمینه‌ها می‌توانم چند مورد تمثیل ذکر کنم ولی این تمثیل را می‌توان جامع‌تر کرد. تکیه به بنای عقلا در فهم از خطاب مثل اثبات وجوب، برای امر است که معمولاً متأخرین این را ظهور لفظی خطاب نمی‌دانند بلکه از لوازم عقلانیه خطاب می‌دانند، که اگر مولایی به عبدش امر بکند و ترخیص هم ندهد ظهور در وجوب دارد. یا مثلاً فوریت را از لوازم عرفی خطاب نمی‌دانند. علما در اصول که بحث می‌کردند می‌گفتند امر، ظهور در فور دارد یا تراخی اما الان دیگر بحث از ظهور نمی‌کنند و می‌گویند امر فی حدّ ذاته نه در فور دارد نه در تراخی، این بحث لوازم عقلایی خطاب است، که عندالعقلاء اگر مولایی به عبدش امر کرد، اگر ترخیص ندهد و توقیت نکند ظاهرش این است که دلالت ندارد. یعنی مواردی است که با تکیه بر اصول عقلانیه لوازم خطاب را استنباط می‌کنند و حتی به نظر می‌آید بحث اطلاق و تقیید از مبحث ظهورات خارج است اینها به نظر خودشان جزء اصول عقلانیه است و عندالعقلاء به این شکل است در حالی که باید بحث کرد که اینها از اصول عقلانیه بیرون است و قاعده‌بندی و گمانه و جمع‌بندی است.

۱۲ - ضرورت ملاحظه ارتباط بین الفاظ (ملاحظه نسبت بین خطابات)

(ج): در کنار این مطلب باید مشخص بشود که وقتی ما قانون می‌نویسیم تا موضوعات را به هم مقید کنیم این امور لفظی که نمی‌تواند باشد. یعنی لفظ را اگر ما مقید به خودش بکنیم و ربطش را به آن لفظی که در اینجا آمده است بدانیم، و قدرت و تخصیص را در اینجا مطلق فرض کنیم و در آن موضوع هم برای خودش مطلق فرض کنیم مثلاً

نیازهای وزارت نیرو موضوعش برق و آب است، و این چه ربطی به گندم دارد و چه ربطی به نیازهای وزارت آموزش و پرورش دارد به هر حال این برق و آب و نان به همدیگر مربوط هستند و معقول نیست که فقط به یکی از اینها بهاء بدهیم مثلاً، یک کشوری را بی سواد بار بیاوریم ولی بگوییم همه جا را برق کشی کنید و در هر جاده، ده و شهری برق باشد همه پولهای کشور را صرف برق کشیدن کنید تا شب کل کشور روشن بشود. خوب روشن بشود که چه کار بکنند؟ می گویند: روشنایی یکی از نیازهای بشر است و صحیح نیست که تاریک باشد در حالیکه اگر نسبت آن را در نظر بگیرید آن میزانی را که برای تحصیل هزینه می کنید مهمتر از روشنایی است. مثلاً اگر بگوییم روشنایی تفاهم و نظام فکری درست کنید درباره همان آموزش هم گاهی می گویند آموزش برای خدمات مصرفی صورت گیرد، گاهی می گویند بزرگترین آموزش این است که اینها بتوانند در امر دین و پیاده کردن احکام دین در نظام ولایت با همدیگر تفاهم داشته باشند و این نیاز اول است، البته نمی گوئیم آب نخوردند، نان نخورند و روشنایی نباشد.

پس می بینید که تخصیصها نسبت پیدا می کند و موضوعات در ارتباط با هم باید ملاحظه بشوند آیا ممکن است نزد شارع، موضوعات مربوط به هم نباشند؟ یعنی می شود بگوییم کلام شارع تنظیم و نظام ندارد و بلیغ هم است. بلاغت اگر فقط سطح شعری باشد، خوب شعر حافظ، زیبایی اش این است که بتواند مورد پسند واقع شود ولی کسی که می خواهد برنامه سعادت بیاورد، زیبایی کلامش فقط در این نیست که دلنشین باشد بلکه باید دلپذیری را بسازد. یک انسان دیگری را بسازد که یک چیز دیگری را پذیرا باشد. یعنی کتاب پرورش است هم پرورش فرد و هم تکامل جامعه.

(س): اساس بحث به اختلاف اصلی در مباحث کلامی است، یعنی اینکه دین چیست و چه می کند نظرها متفاوت است.

(ج): من به ذهنم می آید که در آنجا که دین چیست و چه می کند، ارتکازات حکومت کرده است.

(س): معنایش این است که این اختلاف به آنجا بر می گردد. «وَالسَّلَامُ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَةُ اللَّهِ وَبَرَكَاتُهُ»

روش تنظیم فهرست علم اصول فقه احکام حکومتی

جلسه ۱۲

تاریخ: ۱۳۷۶/۹/۲۲

استاد: حجة الاسلام والمسلمین حسینی الهاشمی

تنظیم: گروه تحقیقات مبنائی

عنوان جلسه: دقتی پیرامون مفردات زبان و تغییرات آن

فهرست:

- ۱- بحث پیرامون مفردات (در مباحث الفاظ)..... ۱۸۳
- ۱/۱ رابطه بحث عام و خاص و تقید موضوعات به یکدیگر..... ۱۸۳
- ۱/۱/۱ - عام بودن قدرت بر فعل نه عام بودن موضوع..... ۱۸۳
- ۱/۱/۲ - تقوم افعال عامل پیدایش ثمرات..... ۱۸۴
- ۱/۲ - اجمال داشتن معنای مفردات (عدم متعین بودن مفهوم مفردات)..... ۱۸۴
- ۱/۲/۱ توسعه معنای مفرد به تبع توسعه در هیئت..... ۱۸۴
- ۱/۲/۲ پذیرفتن مفردات عرف زمان خطاب جهت تخاطب (نازلترین مرتبه زبان)..... ۱۸۵
- ۱/۳ بررسی ادبیات تخصصی و ترکیبات مفردات..... ۱۸۵
- ۱/۳/۱ - ضرورت سطوح مختلف طرف خطاب شارع..... ۱۸۸
- ۱/۳/۲ - بررسی تفاوت زبان عرفی، اصطلاحی و زبان شارع..... ۱۸۸
- ۲- بررسی معنای عرف زمان خطاب اما عرف زمان خطاب یعنی چه؟ و تخاطب زمان یعنی چه؟..... ۱۸۹
- ۲/۱ - تغییر در معنای مفردات..... ۱۸۹
- ۲/۲ - حجیت فهم جدید از کلمات بر محور تعبد..... ۱۸۹
- ۲/۳ - عدم انحصار زبان خطاب به زمان..... ۱۹۰

۱- بحث پیرامون مفردات (در مباحث الفاظ)

حجه السلام والمسلمین حسینی: مطالب کنونی ما پیرامون مبحث الفاظ است و بحث لوازم عقلایی و عقلی آن بعداً طرح خواهد شد مبحث الفاظ را ما تقسیم کردیم و معنای مفردات را هم بیان کردیم (و صحیح است که عرف زمان خطاب باشد) اما در اینجا یک سؤال مهم مطرح می شود که:

عرف زمان خطاب نسبت به مفردات که هست آیا مفردات معنای مطلق دارند (همان طور که آقایان در بحث اطلاق و تقييد می فرمایند) و اگر دارند معنای خطاب یک کلمه ای هست اعم از اینکه اسم و یا فعل یا حرف باشد، حال اطلاق آن چه نحو است که جمیع افراد یک نوع را می پوشاند اگر چنین است آیا نوع آن از دید عرف قابل تعریف منطقی هست یعنی عرف، جنس و فصل برایش معین می کند یا خیر؟

۱/۱ رابطه بحث عام و خاص و تقييد موضوعات به یکدیگر

اما اگر بنا شد موضوعات قید یکدیگر باشند آیا به بحث مطلق و مقید هم برخورد می کند؟ البته حتماً به بحث عام و خاص برخورد خواهند کرد. برخوردش هم به گونه ای است که وقتی می گوئیم یک موضوعی می تواند موضوع آخر را به نفسه و بذاته تقييد بدون اینکه بتوانید برای این دو موضوع یک جامعی مشترکی را (اعم از اینکه جنس یا نوع باشد) ذکر کنید، جنس دوباره فعل نسبت به آن دو موضوع می آید یعنی فعلی داریم که آن قدرت می خواهد و عام است.

۱/۱/۱ - عام بودن قدرت بر فعل نه عام بودن موضوع

تعمیم آن هم به معنای این است که دو نوع فعل می‌تواند از آن قدرت به دست می‌آورد و قدرت بر دو نوع فعل است یعنی به جای اینکه در عام و خاص را موضوعاً تعریف کنیم و بگوییم این موضوع در شکل عام به این نحو و در شکل مطلق هم به این نحو است، حالا قید بر آن زده ایم مثلاً بیع حلال است (احل الله البیع) (ثمن العذره سحت) یعنی یک قسم از بیع ها حرام شده و دائره بیع که شامل هر نوع معامله ای می‌شود یک دسته را شامل نمی‌شود حال شما بگویید موضوع را که دو نوع فعل نسبت به آن لازم بوده و قدرت بر فعل که عام است هر قدرتی را مقید می‌کنند یعنی قدرت را تقسیم می‌کنند.

۱/۱/۲ - تقوم افعال عامل پیدایش ثمرات

حال باید دید چگونه تقسیم می‌شوند و آیا صحیح است که بگوییم اینها عام خاص هستند یا اینکه موضوعات متقوم اند؟ و موضوعاً متقوم موضوعاتی هستند که آثار عمل روی دو موضوع مستقل یک ثمره ثالث را نتیجه می‌دهد که آن ثمره ثالث قابل حصول نیست الا به دو فعلی که به صورت متقوم انجام می‌گیرند. افعال نسبت به موضوعات است که جنس است و عام است مثلاً دو نوع کار داریم که اگر هر دو نوع را نسبت به دو موضوع جدا بخواهیم انجام بدهیم قدرت، نسبت به هر یک از آنها تخصیص پیدا می‌کند البته تخصیص آن هم به لحاظ ثمر است یعنی به لحاظ ضمیر تخصیص آن هم به لحاظ متقوم پیدا می‌کند (نه از قبیل تخصیص عام و خاص) و ثمر واحد از هر دو بدست می‌آید.

۱/۲ - اجمال داشتن معنای مفردات (عدم متعین بودن مفهوم مفردات)

حال برگردیم به اصل بحث و دقت کنیم که آیا برای کلمات معنای خاصی که جنس و فصلش مشخص باشد موضوعاً و فعلاً و نسبتاً در عرف و ارتکاز داریم یا اینکه عرفل زمان خطاب که هست در آن معنای اطلاق به صورت اجمال وجود دارد. اطلاق است ولی اطلاق مفهومی که اجمال دارد.

۱/۲/۱ توسعه معنای مفرد به تبع توسعه در هیئت

آنچه که یقینی است اینکه معنای مفردات در هیئت های مختلف است (که قبلاً این بحث تمام شد) به اصطلاح معنای و مفاهیمی که ما عرف می‌گیریم در هیئت که می‌آید وضعیتش فرق می‌کند (پس یک مطلب داریم: معنا و هیئت)

و آن مفرد علاوه بر اینکه در هیئت وضعیتش فرق می‌کند هر چه این هیئت ترکیبش توسعه پیدا کند مفهوم و معنای مفرد در آن قابلیت تغییر بیشتر دارد.

اول می‌گویید معنای مصدری و وجوهی که از آن بدست می‌آید هفتصد هشتصد دارد بعد می‌گویید در ترکیب جمل که می‌آید معنای مفردات خیلی توسعه پیدا می‌کند بعد می‌گویید در سیاق که بیاید باز معنایش تغییر می‌کند حالا آیا عرف زمان خطاب که می‌گوید کدام یک از اینها است؟ با وصف بر اینکه داریم ترکیبات مقنن مال زمان بعد از شارع است همچنین ترکیبات توهمی و خطابی شعری داریم، ترکیبیات حکیمانه و تخصصی داریم و ترکیباتی که رای این ترکیبات است یعنی ترکیبات شرع ترکیبیات حکیمانه و تخصصی مرتبه اش از عرفی بالاتر است ولی از شرع خیلی پایین تر است.

۱/۲/۲ پذیرفتن مفردات عرف زمان خطاب جهت تخاطب (نازلترین مرتبه زبان)

مفرداتی که برای تخاطب است همین که از اتکاز باشد کافی است یعنی به زبان وم باشد مثلاً به زبان ترکی، فارسی و... باشد به هر حال همین که مفردات از یک زبان خاص می‌آید می‌توان گفت به زبان صحبت می‌کند.

۱/۳ بررسی ادبیات تخصصی و ترکیبات مفردات

زبان در مرحله ثانی ابتدایی، که صرف و نحو باشد (این مرحله قبلاً قواعدش نبوده ولی به صورت تخمینی استفاده می‌شده) مرتبه ثانی است و حتماً ترکیبات تخصصی است و ترکیبات عرفی نیست زیرا اگر این تخصص را در عرف دیگری هم ببرید همین معنا دارد ترکیباتی که در باب ریاضیات داریم (که یک زبان تخصصی است) به زبان انگلیسی و یا هر زبانی که باشد همین است و انحصار به یک عرف خاص مثل زبان عربی ندارد.

حجه السلام میرباقری: (مفهوم آن یا خودش زبانش؟) زبان تقسیم و ضرب و جمع و تفریق یک معنای لغوی می‌توان برایش ذکر کرد مثلاً تفریق به معنای فرق گذاری ولی معنای تفریق ریاضی چیزی نیست که از کلمه فرق گذاشتن یا از هیئت بدست می‌آید این یک اصطلاح است که به زبان فارسی اگر بگویید منها و یا به انگلیسی چیز دیگری که همان معنا را دارد دیگر صحیح نیست بگویید به زبان عربی است بلکه باید گفت به زبان ریاضی است.

قبول داریم که معنای اصطلاحی داریم ولی بالاخره ادبیاتی که به کار رفته است مثلاً ادبیات عرب است لذا اگر فرضاً جامعه ای از نظر تولید اصطلاحات و ترکیبات مفهومی به تکامل فرهنگی رسیده باشد فقط ادبیات آن جامعه ظرفیت این تکامل را دارد.

(ج): وقتی شما را در معنای تفریق تصرف می‌کنید و تفریق مجموعه ها را مطرح می‌کنید یا به تفریق قید می‌زنید لزوماً عرف آن قید را به گونه ای حمل نمی‌کند که اهل اصطلاح حمل می‌کنند درباره عرفیتش صحبت می‌کنیم می‌گوییم تفریق مجموعه ای در (ادبیات تخصصی مال عرف متخصصین است) ادبیات را وقتی می‌گویید مال عرف متخصص است یعنی مال رصف زبان نیست عرف تخصص است و زبان متخصصین است. کلمه استحباب مال عرف و تخصص اصولین است نه عرف تخاطب ا عرف فعلی اعراب.

حجه السلام میرباقری: یعنی در عرف تخصصی به یک جایی می‌رسیم که حتی از مفردات عرفی هم استفاده نمی‌شود و اکثراً تولیدی هستند و یک جاهای مثل جمع، تفریق و امثال آن مواد عرفی استفاده می‌شود و در جاهایی دیگر فقط حروف و آواها مشترک والا مومادش هم همان مواد نیست که به کار رفته است و یک ترکیب خاص از حروف به وجود آمده است.

حجه السلام والمسلمین حسینی: اگر ترکیب خاصی از کلمات هم به وجود آورده باشند دو کلمه را به نحوی قید هم قرار داده اند که دیگر معنا از آن استفاده نمی‌شود.

(س): بله، زبان ابزار تفاهم است و سطحی از تفاهم اصلاً عرفی نیست که از زبان عرف استفاده شود، و ادبیات تخصصی ابزار تفاهم تخصصی است. لذا مفاهمه هم عرفی واقع نمی‌شود.

(ج): اگر مفاهیمی که در عرف تخاطب به کنار می‌رود به گونه دیگری نتوان از آن استفاده می‌کند و به اصطلاح یک معانی خاصی داشته که تطابق لازمه اش باشد و به گونه ای که ذاتاً هیچ کاری نشود با آن کرد یک لفظ با عرف تخصصی نمی‌تواند از مفردات استفاده کند. پس به ای دلیل که به زبان صحبت کنیم به این دلیل بگوییم نمی‌توانیم بگوییم زبان در تلقی و تفاهم وساطت می‌کند.

(س): ادبیات تخصصی در آن عرف عام به کار رفته شده است اما در یک سطح خاص ولی دقتی به یک زبان تخصصی می‌رسیم مثل فیزیک اتمی در آنجا نوع کلمات تخصصی خاص می‌شود.

(ج): حالا اگر بگویند رفتار ذره و از کلمه اتم استفاده نکنند این کلمه ذره را وقتی در زبان فارسی صحبت می‌کنیم (مخصوصاً اگر بگویند رفتار ذره نامرئی) می‌گویند رفتار تغییرات مرئی داشته باشد چطور می‌گویند رفتار ذره نامرئی یعنی تک تکهر یک از اینها معنای عرفی دارد. رفتار معنای عرفی دارد یعنی حرکات ذرات، هم معنای عرفی دارد، نامرئی نیز همچنین ولی ترکیب همه با هم دیگر شما بگویند در کل ترکیبات شیمیایی وقتی قدرت طراحی و برنامه ریزی داریم که در مورد رفتار ذره نامرئی نظریه داشته باشیم معادله و کنترل کنیم اما عرف چیزی از این مطلب نمی‌فهمد و از محصولاتی که است را می‌فهمد شما از رفتار ذرات نامرئی وسیله ایس ساخته اید جهت حرکت هواپیما، عرف فقط سوار شدن بر آن را می‌فهمد همین برای عرف ملموس است ولی چگونه این هواپیما به حرکت در می‌آید و معادلات پرواز و فرود آن چیست را عرف نمی‌فهمد.

حال آیا دقت ها و سنجش ها و تعلیقهایی که انجام می‌گیرند سنجش هایی نیست که در آن زبان انجام نمی‌گیرد.

(س): زبان فلسفی زبان عرف نیست ولی زبان عرف در آن به کار می‌رود.

(ج): در تامل کردن در زبان عرف و لوازمی را که بعداً عرض می‌کنم بدست می‌آید عیبی ندارد که در خطابات عرف مورد نظر خطاب قرار بگیرد یعنی مخاطب آیا مخاطب نسبت به فقیه است یا مخاطب نسبت به عرف است یعنی کاری غیر عرفی و مخاطبی فقهاتی.

(س): پس ما دو قدم بایستی برداریم یک بحث اینکه بگویم زبان تخصصی ارتباطی با عرف دارد ولی عرف زبان تبعی آن است که ترکیب سازیهایی متناسب با یک هدفی می‌سازد بنابراین اصل هدف از ترکیب سازی بعد محقق می‌شود و این ارتباطات بین زبان عرفی و کل زبان تخصصی مخصوصاً زبان تخصصی ین زبان که سرپرستی تاریخ را به عهده دارد و ادبیات محوری حضور نداشته باشد ولی در ادبیات شارع ادبیات حضور دارد یعنی آن مقاصد را هم در قالب مجموعه تفهیم کرده است.

یک بحث دیگر اینکه زبان عرفی مفهوم متعین ندارد چون اگر مفهوم متعین داشت قابل ترکیب سازی نبود مثل اصالت شیء که در ترکیبات بیرونی آن را نفی می‌کنیم مثل عناصر که تعین داشتند و در ترکیب جدید واقع نمی‌شدند.

۱/۳/۱ - ضرورت سطوح مختلف طرف خطاب شارع

(ج): حالا اگر در ترکیب جدید واقع شدند آیا اشکالی دارد که شارع طرف تخاطبش سطوح مختلفی باشند مثلاً یک سطح تخاطب فقاهتی باشد و شرطفهم در آن، تفقه باشد اینکه می‌گوییم شارع می‌خواهد خطاب کند امرونهی کند، اگر زبان را لحاظ نکنیم امرونهی رها می‌شود و انسجام آیا عیبی دارد که در ده سطح باشند حتی علی فرض تحقق و تخاطب فقاهتی باشد آیا بیان کمالش همین نیست که رعایت جمیع مراتب در آن شود؟

۱/۳/۲ - بررسی تفاوت زبان عرفی، اصطلاحی و زبان شارع

در زبان اصطلاحی رابطه اش با عموم عرف قطع می‌شود در زبان عرفی هم معنای اصطلاحی کسی نمی‌تواند بدست می‌آید. در زبان شارع شما در سطح عرف نگاه می‌کنید فهم عرفی استفاده می‌شود اما اگر تفقه کنید می‌بینید جمیع خصوصیات درک اصطلاحی در آن هست.

۱/۴ زبان شارع جامع امکان ندارد در ما انزل الله اختلاف پیدا کنند (لو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً) هر کسی یک صحبتی می‌کند فهمش قوی تر می‌وشد و اگر هر کسی جدیدی را که فهمیده باشد بسیط بداند و رشد کنند و تکامل می‌برد پایه قبلی در آن فرض کنند کلیه معانی قبلی را زیر سؤال می‌برد پایه قبلی را نقض می‌کند و می‌گوید ان پایه نارسا بوده است ولی دستورات الهی هماهنگ است نه اینکه نقض نمی‌کنند بلکه مؤید همدیگر هستند و جمیع سطوح را هم دارد. در حالی که عرف بسیط از آن منتفع می‌شود تخاطب به فقها هم هست انحصارش به صورت بسیط حلاف است کما اینکه انحصارش به صورت تخصصی خلاف است، خلاصه در جمیع سطوح است.

(س): آنها مراتب فهم از خطاب را منکر نیستند ولی می‌گویند همه فهم عرفی بر می‌گردد و فهم عرفی هم سطوحی دارد، ولی حضرتعالی می‌فرماید اول یک زبان عام در همه جاری هست یعنی زبان عرف (نازترین مرتبه زبان) و در همه سطوح تفاهم به کار برده باشد ولی این گونه نیست که فقط در قالب همان زبان تکلم شود بلکه پیدا می‌شود و

همه مرتبط با آن زبان است و مراتبش را نمی‌شود گفت فهم عرفی است لذا اینکه از همان اول بگوییم همه خصوصیات فهم عرفی است این باطل است.

(ج): البته نحوه شارع فرقی با نحوه ترکیبات حکماء و ال تخصص این است که آنها وقتی ترکیب تخصصی درست می‌کنند برای عرف قابل استفاده نیست ولی ترکیباتش شارع برای جمیع مراتب قابل استفاده است یعنی طرف خطابش خودش اذعان می‌شود.

پس اگر بگوییم مراد عرفی است و ترکیبات سطوح مختلفی دارد در صورتیکه معانی را تعیینی فرض نکنیم قابلیت همه سطوح قابلیت جریان دارد یعنی برای به کار گیری در همه سطوح قابلیت پذیرش دارد.

۲- بررسی معنای عرف زمان خطاب اما عرف زمان خطاب یعنی چه؟ و مخاطب زمان یعنی چه؟

۲/۱- تغییر در معنای مفردات

یک وقت می‌گویید مفردات معنای عرفی اش تغییر کرده یعنی یک لفظ در یک زمان انساباق و ارتکازی داشته که زمان دیگر آن انساباق را ندارد مثلاً: مغازه‌هایی الان هستند که تعمیر سپر می‌کنند و سپر ماشین را تعمیر می‌کنند اما هیچ کس سپر جنگی را نمی‌برد بگوید تعمیرش کن، آیا می‌توانیم بگوییم معانی یعنی محکی این الفاظ به این نحو تغییر می‌کنند تا قرآن هم به تبعیت از عرف معنایش عوض می‌شود؟

اینکه نیازهای بشر عوض می‌شود و زبانش تغییر می‌کند و الفاظ و معانی هم ارتباطش تغییر می‌کند و الفاظ و معانی هم ارتباطشان به هم عوض می‌شود پس معانی قرآن هم عوض می‌شود این احتمال باطل است. چون معنایش این است که اگر وحی هم نبود به همین صورت زندگی می‌کند.

۲/۲- حجیت فهم جدید از کلمات بر محور تعبد

ولی اگر تعبد باشد در تعبد، دقت، توسعه پیدا می‌کند و جمیع مراتبی که دقت می‌شود (در همان زمان) شکی نیست که حجت است حال آیا دقت در تعبد (با حفظ محور بودن تعبد) که زیادتر شد دیگر انسان طرف خطاب

نیست یا اینکه بشر هر چه ذهنش رشد کند و هر چه تعبدش تکامل پیدا کند و تا هر جات هیچ وقت نیست که بشر ذهنش تکامل پیدا کند و بتواند کلمه ای بگوید یا فرض یک کلمه ای بکند کامل تر از شارع باشد.

۲/۳ - عدم انحصار زبان خطابل به زمان

عرف زمان خطاب با این بیان انحصاز به زمان ندارد. یعنی حکومت بر زمان و مان دارد و زمان را قید آن دانستن غلط است.

زبان حاکم بر تاریخ است و نمی‌توان گفت تاریخ محدود به زمان خاص است اگر هدایتش مجری الشمس و القمر است . . . یعنی تا آفتاب و ماه می‌تابد. هر چه قدرت بر فهم داشته باشی حتماً سبقت بر آن پیدا نخواهی کرد. (س): به نظر می‌رسد در این بحث ما باید که مدخلی به شأن تخاطب بزنییم و بحث زبان شناسی و تکامل زبان نگاه شده است.

(ج): فرق بین زبان تاریخی که مال امم و مخصوصاً خاتم انبیاء (ص) است با زبان عرفی یا زبان تخصصی مال ی زمان خاص این است که زبانهای عرفی یا زبان تخصصی حتماً دارای زمان نیست ریاضیات زمان فیثاغورث غیر از ریاضیات کنونی است و ریاضیات الان غیر از ریاضیات بعد خواهد بود.

پس محاسبه بشر دقت بیشتری پیدا می‌کند ولی زبان تاریخی هم شأن بقیه نیست یعنی برای تشبیه کردن زبان تاریخی به زبان یک مرحله از تاریخ یا باید شأن تاریخ را تنزل بدهید یا شأن آن زبان را بالا بیاورید که هرگز ممکن است.

«وَالسَّلَامُ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَةُ اللَّهِ وَبَرَكَاتُهُ»

روش تنظیم فهرست علم اصول فقه احکام حکومتی

جلسه ۱۳

تاریخ: ۱۳۷۶/۹/۲۹

استاد: حجة الاسلام والمسلمین حسینی الهاشمی

تنظیم: گروه تحقیقات مبنائی

عنوان جلسه:

فهرست:

- ۱- تنظیم مراحل تدوین اصول جهت ارائه به حوزه..... ۱۹۳
- ۱/۱- مرحله اول..... ۱۹۳
- ۱/۱/۱- تنظیم مصطلحات (مفردات)..... ۱۹۳
- ۱/۱/۲- اصلاح مصطلحات..... ۱۹۳
- ۱/۱/۳- طبقه بندی مصطلحات..... ۱۹۳
- ۱/۲- مرحله دوم (تطبيق با نظام مصطلحات با کفایه)..... ۱۹۳
- ۱/۳- مرحله سوم (تطبيق با فلسفه)..... ۱۹۳
- ۲- لزوم تعیین سقف زمانی در بررسی اقوال حوزه در اصول..... ۱۹۴
- ۳- نفی پذیرش مطلق مفردات اصولی (حتی در سطح تبعی)..... ۱۹۴
- ۳/۱- اشکال به بحث حقیقت و مجاز..... ۱۹۴
- ۳/۱/۱- استفاده از مجاز در شعر..... ۱۹۴
- ۳/۱/۲- عدم استفاده از مجاز در مباحث تخصصی غیر توهمی (ریاضیات و...)..... ۱۹۵
- ۳/۱/۳- مجاز نبودن ادبیات تاریخی مذهب..... ۱۹۵
- ۳/۱/۴- آثار بحث حقیقت و مجاز در بحث اراده و استعمال..... ۱۹۵

- ۴- بازنگری مجدد در مراحل فعالیت های تطبیقی ۱۹۶
- ۴/۱- آشنائی اجمالی با مفردات اصولی و تطبیق آن ۱۹۶
- ۴/۲- عرفی ملاحظه کردن ارتکازات عرفی- عقلی- عقلائی در دیدگاه موجود ۱۹۷
- ۴/۲/۱- عدم ملاحظه تقوم اراده ها در مباحث عقلائی حوزه ۱۹۷
- ۴/۲/۱/۱- لزوم مدخلیت اراده در خود موضوع نه به عنوان شرط موضوع ۱۹۷
- ۴/۳- آشنائی با مفردات اصولی به لحاظ زبان ترجمه ۱۹۷
- ۴/۳/۱- لزوم ترجمه مفردات به لحاظ تطبیق در ترکیب ۱۹۸
- ۴/۳/۱/۱- طبقات ترکیب در مفردات ۱۹۸
- ۴/۳/۱/۱/۱- ترکیب ادبی ۱۹۸
- ۴/۳/۱/۱/۲- ترکیب حقیقی یا تاریخی ۱۹۸
- ۴/۳/۱/۱/۳- ترکیب منطقی یا تصرفی ۱۹۸
- ۵- ارائه یک راه پیشنهادی برای رسیدن به تمثیل برای مبانی اصول (پیشنهاد حجه الاسلام میر باقری) ۱۹۹
- ۶- احتمال شروع بحث از فهرست کلیات اصول (کفایه) ۲۰۰
- ۶/۱- احتمال تولید مفاهیم در حین تطبیق ۲۰۱
- ۷- نقد جدی مباحث اصول غرض اصلی بحث (ضرورت تقدم بحث نقد مباحث اصول) ۲۰۱
- ۷/۱- تقدم «نقد» نسبت به فهرست اصول قبل از نقد مصطلحات ۲۰۳
- ۸- بررسی اجمالی بعضی از امور سیزده گانه مقدماتی در کفایه و تحلیل اجمالی پیرامون آن ۲۰۳

۱- تنظیم مراحل تدوین اصول جهت ارائه به حوزه

۱/۱- مرحله اول

۱/۱/۱- تنظیم مصطلحات (مفردات)

حجه الاسلام و المسلمین حسینی: یک سری اصطلاحات را سریع و بدون اینکه به معانی مبسوط و استدلالی آن پردازیم به صورت لغت نامه ای توضیح می دهیم وابتدا در ترجمه می پذیریم که غلط ترجمه کنیم و غلط تطبیق کنیم تا دور اول بحث تمام بشود، یعنی بپذیریم که حداقل تنازع را داشته باشیم.

۱/۱/۲- اصلاح مصطلحات

در دور دوم مفردات را اصلاح می کنیم.

۱/۱/۳- طبقه بندی مصطلحات

و در دوره سوم مفردات را طبقه بندی می نمایم.

۱/۲- مرحله دوم (تطبیق با نظام مصطلحات با کفایه)

بعد از طبقه بندی، نظام آن را با نظام فرمایشات فهرست صاحب کفایه مقایسه می کنیم این دو مرحله اول اصلاً برای ارائه به حوزه نیست.

۱/۳- مرحله سوم (تطبیق با فلسفه)

مرحله سوم یک نظام بر پایه یک فلسفه پیدا می کنیم. که باید ببینیم نظام این بحث با نظام بحث صاحب کفایه چگونه است؟ و بعد می رسیم به اینکه استدلالهایی که در دو طرف داریم، چیست؟

حجه الاسلام مير باقری: پس اول دستور کار جلسه را بفرمائید یعنی این مباحث را برای چه می‌خواهیم؟

(ج): برای القاء به حوزه که یک بخش از آن انجام گرفته است و «بخشی که انجام گرفته، دوستان باید روی آن

مباحثه داشته باشند تا بتوانیم آن را تنظیم کنیم.

(س): آن دستور قبلی بود که فرمودید یک فهرستی برای مباحث تنظیم شود تا بتوانیم ببینیم که چه چیزهایی گفته

شده و چه چیزهایی گفته نشده است، آن کار ظاهراً تمام شده است.

(ج): آن کار را چون خواستیم برایش سه نظام بدهیم، طبیعی است، معنای پیدایش یک بحث جدید را به دنبال دارد

و حال باید مثالهای آن، شیوه بیان تمثیل و احتمالات و گزینش آن را بررسی کرد که در جلسه گذشته ذکر آن رفته

است.

۲- لزوم تعیین سقف زمانی در بررسی اقوال حوزه در اصول

به نظر من در تناظر آن با مباحث حوزه باید حوزه یک بار زمان را اصل قرار دهیم.

۳- نفی پذیرش مطلق مفردات اصولی (حتی در سطح تبعی)

یعنی اینکه ببینیم حوزه چه می‌گوید، البته در خود آن مباحث نه در بحث تصرفی و محوری بلکه در خود بحث

های تبعی آن هم آیا این بحث‌های ما حضور پیدا می‌کند یا اینکه آنها را کاملاً می‌پذیرد؟ مثلاً بعضی از مثالها را من

در ذهنم بوده است به عنوان نمونه عرض می‌کنم بعد به آن مفردات برسیم.

۳/۱- اشکال به بحث حقیقت و مجاز

بحثی به عنوان حقیقت و مجاز مطرح است، این بحث اصلاً در دستگاه ما جائی دارد یا نه؟ یعنی اینکه استعمال یک

لغت از یک قول در معانی تخصصی مجاز می‌شود؟

۳/۱/۱- استفاده از مجاز در شعر

بله اگر معانی توهمی ادبیات باشد حتماً مجاز می‌شود! معنا هم ندارد که عرف بپذیرد، یعنی حافظ می‌آید ماه، سرو

و آب را که تمام اینها معانی خاصی دارند برای آن شخصیت مطلوب خودش تشبیه می‌کند، این در قطعه‌های ادبی در

تمام اقوام رسم است، شاعر دیگری هم اینها را به طوری دیگر تشبیه می‌کند، این می‌گوید که علم تو مثل دریاست، یک شاعر دیگر می‌گوید که قدرت تو ساحل ندارد دیگری می‌گوید که هجران و فراق تو ساحل ندارد. این در ادبیات است که از قوه تو هم استفاده می‌کند، کارهای هنری القائی هست.

۳/۱/۲- عدم استفاده از مجاز در مباحث تخصصی غیر توهمی (ریاضیات و...)

این غیر از تخصص هست، تخصص که به صورت فله ای نیست تا هر کسی آن را به هر نحوی که می‌خواهد به کار ببندد، در علم ریاضی ضرب باید این معنی را داشته باشد و دیگر در این دستگاه ریاضی ضرب معنایش این است، بله یک دستگاه دیگر یا یک تخصص دیگری در ریاضی اگر درست بشود، ضرب را می‌تواند به طور دیگری معنی کند، یعنی اصولاً بحث مجاز در مباحث تخصصی غیر توهمی نیست، پذیرفته شدن آن هم به پذیرفته شدن برهان تخصص است، حال برهان نظری یا تجربی باشد. برهان تخصص، پشتوانه مفاهیم و مقوله های تخصصی است و اصلاً مجاز نیست.

پس، این ادعا که اینقدر در عرف استعمال بشود که عرف بپذیرد در باب حقیقت و مجاز اشکال دارد.

۳/۱/۳- مجاز نبودن ادبیات تاریخی مذهب

خصوصاً مذهب که معنای آن ادبیات تاریخی است و مجازی نیست، حقیقت است و قدر و منزلت این مفهوم هم به این محور تمام می‌شود نه به ارتکازات و انسبقات.

۳/۱/۴- آثار بحث حقیقت و مجاز در بحث اراده و استعمال

در بحثهای کنونی (مثل بحث اراده استعمال)، آثار آن چیست؟ اراده جدی است یا اراده استعمالی است؟ آیا می‌خواهند این کار انجام بگیرد، یا نه فقط می‌خواهند تویخ کنند و نظائر آن، اینها کارش چگونه است، اینها به قواعد مدیریت آنها بستگی دارد، اینها مثل شعرا حرف نمی‌زنند (بدون قانون و فله ای) تا ایجاد توهم بنمایند، بلکه آنها دارند سرپرستی تکامل می‌کنند نه ایجاد توهم، کارشان به قوه واهمه و شعر نیست، از این باب که وارد شویم اصلاً زیبایی کلمات الهی با سخن شعر تناسب ندارد تا بگوئیم لطافت این از قبیل لطایف شعراست، حقایقی که قدر و منزلت

مطالب فقط در این هست و در قدر بودن هم محور است، حال درک این چگونه ممکن است؟ باید بگویم که از ترکیبات بدست می‌آید.

۴- بازنگری مجدد در مراحل فعالیت های تطبیقی

پس بحث را به این صورت تا آخر کار دنبال بکنیم که از اول تا آخر.

۴/۱- آشنائی اجمالی با مفردات اصولی و تطبیق آن

فرض می‌کنیم هیچگونه اطلاعی از اصول نداریم و می‌خواهیم این کلماتی را که از عناوین و مفردات هستند، و ترکیب آنها هم فعلاً الفبائی محض شده است (نه اینکه در نظام و برهان و استدلال بیاوریم و معنایش را تمام کنیم). اول این را خیلی ساده در سه مرحله نگاه می‌کنیم که ادراک و تطبیق ما از آن ضعیف باشد، یعنی در آن طبقه بندی نمی‌آوریم و بار دوم که می‌آئیم طبیعتاً بعضی از عناوین، تخمینی جای خودشان را پیدا می‌کنند و معانی هم دقیقتر می‌شود و بار سوم که نظام می‌دهیم، می‌گوئیم که این معانی در دستگاه ما این معناها را دارد مثلاً تخصیص مجاز و استعمالات مجازی به امور شعری و توهمی یا هنری (هنر ضعیف به آن باید بگوئیم نه هنر قوی) ما هنری را قوی می‌دانیم که با حقیقت و قدر و منزلت مفاهیم در سرپرستی، تطابق حقیقی در محور بودن داشته باشد که سرپرستی تاریخی را دارد.

بنابراین اینکه معجزه بودن ادبیات قرآن را به این بدانیم که هیچ شاعری مثل آنرا نیاورده یعنی چی؟ شاعر چه چیزی را بیاورد؟ حالا مثلاً آن شاعر بخواهد یک خدائی را تعریف بکند که آن خدا را برابر قل هو الله احد باشد، یعنی چه؟ این شاعر چه چیز را بگوید، یا از رسالت یک تعریفی را بکند که غیر از تعریف رسول... باشد، چی می‌فهمد که بخواهد چه چیز را تعریف کند؟ به اصطلاح تا آخر کار یک چنین سیری را قرار بدهیم و سقف زمانی آن را هم تعیین کنیم (تا نیمه ماه رمضان) تا یک ادراکی از آن برایمان پیدا بشود (بدون وارد شدن در این کتاب، ادراک اجمالی از مفاهیم مفرد اصطلاحات اصولی پیدا شود).

س: یک کار این است که ما اصول موجود را بر اساس همان شاخصه های اجمالی طبقه بندی نمائیم.

۴/۲- عرفی ملاحظه کردن ارتکازات عرفی- عقلی- عقلانی در دیدگاه موجود

ج: من هم همین کار را در بحث حقیقت و مجاز کردم یعنی اینکه بگوئیم ارتکازات «عرفی، عقلانی و عقلی»، این را اگر شما از دید کسی که هر سه این را عرفی ملاحظه می‌کند ببینید، طبیعی است که می‌گوید که کلمه را وقتی که در غیر معنای عرفی به کار می‌برند، مجاز است ولو اینکه متخصصین به کار ببرند.

۴/۲/۱- عدم ملاحظه تقویم اراده ها در مباحث عقلانی حوزه

وضع عقلا را هم عرفی می‌بینند، روی ارتکاز خاصی که بر ایشان درست می‌شود، می‌گویند ذمه العقلا. اصولاً متقویم بودن تصمیم سازی و تصمیم گیری و مشروط بودن قدرت (در مقام تحقق) به مجموعه، لحاظ نمی‌شود، لذا اینکه پائین تر در تصمیم بالاتر حضور داشته باشد معنا ندارد و قدرت بالاتر مطلق دیده می‌شود، بله مقدمات حکمت ایجاب می‌کند که چیز مالایطاق دستور ندهد. ولی اینکه پائینی هم مشارکت داشته باشد و در مطلب سهیم باشد و توسعه اراده پیدا کند، یعنی چه؟ از آنجا یکطرفه است، یعنی هیچگونه خلافتی ملاحظه نمی‌شود.

۴/۲/۱/۱- لزوم مدخلیت اراده در خود موضوع نه به عنوان شرط موضوع

برخلاف آنجائیکه ما فرض اختیار را بکنیم و فرض اختیار هم به صورت تبعی نباشد و بگوئیم: اختیار معنایش این است که قابلیت عقاب و صواب دارد و بالاتر اینکه، بگوئیم: در منصب خودش قابلیت نیابت و استنابه دارد، لذا میتواند نیت بکند، مجرد تصرف در فعل نیست، به عبارت دیگر، صرف امتثال بدون نیت نیست، نیت می‌تواند بکند، قصد نیت بکند و تقرب پیدا کند ولی البته «به نسبت». کما اینکه گاهی نیت را یک شرط می‌گیریم و گاهی هم شرط صحت نمی‌گیریم و می‌گوییم مدخلیت در خود موضوع دارد نه شرط موضوع.

این اختیار را چگونه معنا می‌کنید که شرط باشد یا دخیل در خود موضوع باشد؟ همچنین به نظر می‌رسد، در مفاهیم اصولی هم می‌توان اینکار را کرد.

س: عرض من هم همین است ما باید بحث تطبیقی انجام دهیم.

۴/۳- آشنائی با مفردات اصولی به لحاظ زبان ترجمه

ج: البته تطبیق تخمینی ساده در حد مفردات، نه در حد استدلال و نظام، تا اینکه یک نظام اجمالی، در برابر نظام آنها تهیه بکنیم و این را رها کنیم. و بعد سراغ حرفهای خودمان بیائیم چون دیگر زبان ترجمه اش به ذهنمان نزدیک است.

۴/۳/۱- لزوم ترجمه مفردات به لحاظ تطبیق در ترکیب

گاهی بالمره سراغ این نمی‌آئیم، و در دستگاه خودمان می‌رویم. در اینصورت باید بدانیم که زبان ترجمه ندارد، چون در مفردات ترجمه نکردیم تا در ترکیب بتوانیم تطبیق کنیم، یک وقت در مفردات ترجمه می‌کنیم و می‌خواهیم یک متن را از فارسی به زبان انگلیسی ترجمه کنیم، اول کار باید مفردات را، یعنی لغت آنها را با لغت خودمان مقایسه کرده و یک تطبیق انجام دهیم و بعد هم در ترکیبات آن طبیعی است که شما مقاله ای که د ارید با مبنای خودتان هست و ترجمه هم که می‌خواهید بکنید باید به نحوه ای باشد که نظام خودتان را به آنجا برسانید.

۴/۳/۱/۱- طبقات ترکیب در مفردات

۴/۳/۱/۱/۱- ترکیب ادبی

به بیان دیگر ترکیبات یا ترکیباتی ادبی هستند که می‌شود هنر را در شکل ضعیف تبعی توهم کرد.

۴/۳/۱/۱/۲- ترکیب حقیقی یا تاریخی

و هنر در شکل حقیقی آن که تاریخی است هرگز نمی‌تواند توهمی باشد.

۴/۳/۱/۱/۳- ترکیب منطقی یا تصرفی

در شکل پائین تر از آن هم که تخصصی است، توهمی نیست بلکه منطقی هست و منطقی آن تغییر می‌کند ولی هنر توهمی آن است که در همان موقعی که آن را به کار می‌گیریم و ترکیب سازی می‌کنم، شخص دیگری هم همزمان با من می‌تواند یک ترکیب سازی دیگری انجام دهد و هیچکدام از دو ترکیب سازی هم پذیرفته نیم شود، مگر اینکه بگوئیم (در پسند اجتماعی) این هنر یا این مجموعه پسندیده شده است ولی روی مفردات اصلاً کاری ندارند.

س: این دو نوع کار است. یک کار این است که مفاهیمی را که تولید کرده ایم و می‌خواهیم به ادبیات حوزه ارائه بکنیم و یک بحث این است که یک چیزی را می‌خواهیم تولید کنیم، ولی در حین تولید، ناظر بر این اصطلاحات، تولید نمائیم.

این کاری را که حضرتعالی می‌فرمائید، همان کار دوم است، آنچه که تولید شده است، به نظر من در مباحث اصولی نیست بلکه در مبانی اصولی و در تقسیم بندی علم اصول موضوع است.

ج: مبانی اصولی اگر مثال عینی در اصول نداشته باشد، ترجمه نمی‌شود، چون اگر در حوزه، یک کتاب داشتیم بنام فلسفه اصول یا مبانی اصول.

س: خوب حالا راه آن چیست؟ بنابراین ما دو غرض از این کار می‌توانیم داشته باشیم یکی اینکه بیائیم تک تک مباحث را طرح نمائیم و ببینیم که ما چه بحثی را در این زاویه تولید می‌کنیم. دوم اینکه نه ما بیائیم آنچه را که تولید شده است، ببینیم چگونه می‌شود در قالب این مجموعه بیان کرد. اگر غرض اولی باشد، آن راهی که حضرتعالی می‌فرمائید مناسب تر است که بیائیم مفردات آن را بحث کنیم و بعد یک ترکیبی از این مفردات درست کنیم.

ج: اگر آن مبانی را بدون تمثیل اینجا ذکر کنید محال ممکن است.

۵- ارائه یک راه پیشنهادی برای رسیدن به تمثیل برای مبانی اصول (پیشنهاد حجه الاسلام میر باقری)

س: جهت رسیدن به تمثیل برای بیان مبانی، ممکن است یک راه دیگری را پیشنهاد کنیم و آن اینکه ما چهار چوب کلی که برای مباحث تعریف کرده ایم و معتقدیم: شالوده علم اصول این است و بر اساس این شالوده بحث های اصولی موجود باید پالایش شود دو کار انجام دهیم یکی اینکه ما اول یک تقسیمی را ذکر کردیم که دایره علم اصول در آن تعریف می‌شود و آن اینکه ما یک احکام اسنادی داریم و یک احکام استنادی و اسنادی و خیلی از اینها در علم اصول خلط شده است. پس باید اول این را شاقول قرار دهیم و بر این اساس یک فهرستی از مباحث اصولی را دسته بندی کنیم و بگوئیم که این بحثی که وارد علم اصول شده است اصلاً جزء بحث اصول نیست مثل بحث استحصاء و برائت و غیره، که اینها احکام اسنادی می‌باشد، یک قسمت هم بحث احکام اسنادی است که بحث اسنادشناسی و

بحث حجیت به تعبیر حضرتعالی به آن بر می‌گردد مثل خبر واحد حجت است یا نه؟ و ظواهر کتاب، که اینها بحث از اسناد هست و بحث استنادی نیست، اینها را هم از دایره علم اصول خارج کنیم. و فقط احکام اسناد می‌ماند، احکام اسناد را هم یک طبقه بندی حضرتعالی بیان فرمودید که فقط مبحث الفاظ میشود، و این رابه سه بخش تقسیم کنیم (و بعضی‌ها خودشان به دو بخش تقسیم کرده اند) تحت عنوان‌های «عقلی، عقلانی، ارتکازی» بعد وقتی که این تقسیم بندی انجام شد بیائیم بر اساس فهرست آقایان، اصلی، فرعی، تبعی کنیم، یعنی نشان دهیم آن پایه‌هایی که ما می‌گوئیم اینجا موجود است، و اینجا هم به همین سه دسته تکیه شده است، بعد بیائیم شروع کنیم به گفتگو کردن، روی همان پایه‌هایی که معلوم شد، تمام علم اصول بر روی این پایه‌ها استوار شده است. بگوئیم پایه‌های شما این است و ما بجای آنها این پایه‌های جدید را گذاشته ایم، یعنی بیائیم فهرست را بر اساس مبنای خودمان دسته بندی و طبقه بندی بکنیم، بعد مبنای خودمان را در این مجموعه بحث نشان دهیم، که دیگر کار تفضیلی روی موضوعات را لازم ندارد، اگر بخواهیم نشان دهیم که آن مبانی از این زوایه‌ای که ما بحث را دیده ایم، همین است که در علم اصول موجود هم هست، یعنی حضرتعالی می‌خواهید با یک عینکی که گذاشته اید اثبات کنید که این دید، دید صحیحی است و تحلیل ما از علم اصول، تحلیل درستی است. برای این منظور باید ابتدا فهرست را روی مبنای خودمان بهینه کنیم. یعنی اول تجزیه کنیم.

ج: اول درباره مصطلحات و مفردات این کار را انجام دهیم، بعد بیائیم نظام آن را (فهرست) انجام دهیم، فرق بین مصطلحات که لغت نامه‌ای است، این مصطلحات را میشود همان لغت نامه موضوعی بر اساس حروف الفبا تلقی نمود.

۶- احتمال شروع بحث از فهرست کلیات اصول (کفایه)

س: اگر ما از فهرست شروع کنیم، دو حسن دارد یکی اینکه آنجا ریز و درشت با هم مخلوط هستند، اما اینجا خودشان یک طبقه بندی ای دارند که بر اساس آن طبقه بندی ما می‌توانیم از فهرست کلیات شروع کنیم، یعنی از صد تا عنوان شروع نکنیم بلکه از ۸ تا عنوان یا ۸ مقصد اساسی که مرحوم آخوند در اینجا مطرح کرده است. این ۸ مقصد

را مورد بحث قرار دهیم، البته ممکن است که سه یا چهار مورد آن از بحث خارج بشود مثلاً بحث مقصد اصول علمیه که مبحث احکام اسنادی است، مبحث حج و غیره، که احکام اسنادی است و احکام استنادی آن هم این چند مقصد می‌باشد، یعنی (چون خودشان ولو به صورت انتزاعی) طبقه بندی و اصلی، فرعی کرده اند، ما هم بیائیم از اول طبقه بندی آنها را مبنا قرار دهیم و اثبات کنیم که این روش ما در این طبقه بندی جاری است، اگر ما بخواهیم یک بحث تطبیقی اصول داشته باشیم، همین طور است که می‌گوئید. ولی در این رابطه چند نکته مطرح است یکی اینکه بحث تولید شده وجود ندارد و ما ناظر به جزئیات مباحث اصول نبوده ایم، بلکه شالوده های بحث اصول یا فلسفه روش آن نقد شده است.

۶/۱- احتمال تولید مفاهیم در حین تطبیق

نکته دوم، اینکه آیا واقعاً در حین تولید خوب هست که ما تطبیقی تولید کنیم! یا تولید باید مستقل باشد و بعد برگردیم و تطبیق کنیم؟

ج: پایه بحث تمام شده است، لذا عکس العمل تطبیق نمی‌شود. اگر پایه نداشتیم.

س: بهر حال دو نوع کار است: یک کار این است که بیائیم ما تطبیق را شروع کنیم و یک کار دیگر این است که ما بیائیم نشان دهیم آن پایه گذاری که ما تحلیل می‌کنیم، واقعاً جاری است و اینها ارکان علم اصول هستند، ما می‌خواهیم این را نشان بدهیم که بتوانیم به صورت استقرائی تطبیق کنیم و بگوئیم که این بیست مورد، اصول عقلائی هست، اینها عقلی است و بعد شروع کنیم به دسته بندی و روی آنها کار کنیم و بگوئیم که شما اصول عقلائی را به این ترتیب بدست می‌آورید و اصول عقلی را هم به اینگونه بدست می‌آورید، اینها مثلاً توانائی استنباط در یک سطح خاصی را دارند.

۷- نقد جدی مباحث اصول غرض اصلی بحث(ضرورت تقدم بحث نقد مباحث اصول)

ج: من به نظرم می‌رسد در مورد اینکه از کدام راه شروع کنیم زیاد بحث نکنیم، الان شما این راهی را می‌گوئید چون باید نقد بکنید، یعنی طرح مطلب به عهده حقیر است و نقد آن از موضع حوزه به عهده حضرتعالی است. در

مجموع مفروض ما این است که اگر این بحث‌ها در حوزه برود، معنی نقد را هم می‌دهد و غرض ما هم همین است، که شما از موضع حوزه شدیدترین برخوردها را بکنید یعنی جدی برخورد کنید و زود نپذیرید. یعنی فرض کنید شما به جایی دیگر تشریف برده این و می‌خواهید آن مطلبی را که ما بیان کرده ایم، مطرح کنید و در آنجا یک آدمهای خیلی قوی روبروی شما هستند و مفروضتان هم این باشد که از مبانی فرهنگستان هم اطلاعات ندارند، کما اینکه اطلاع هم ندارند، ولی در مبنای خودشان هم راسخ هستند و هم به جوانب آن احاطه دارند، یعنی برخوردی که میکنند به صورت برخورد یک فرد مبتدی و ضعیف نیست بلکه برخورد یک فرد متمحص است که هر طرف بروید، لوازم حرف خودش را روبرویتان می‌آورد.

بنابراین در خود مطلب هم برای اینکه نقد خوب انجام بگیرد، همراه با شما حرکت می‌کنم، یعنی نمی‌گویم که ورودی و خروجی به نظر من تعیین شود بلکه از هر راهی کمه می‌خواهید، بروید، ما برای مطلب خودمان پایه اش را گذاشته ایم حال شما از هر راهی که می‌خواهید ما از همان جا شروع می‌کنیم، یعنی الان فهرست کلیاتی را که می‌فرماید (هشت مقصد را) اولین تقسیم ساده ای که داریم همان احکام «اسناد و استناد و آسناد» می‌باشد که این طبقه بندی بیانگر آن است که حکم حتماً این دسته را لازم دارد، و این تفاوت دارد با اینکه بر مبنای «ارتکاز، عقلا و عقل» باشد. البته ممکن است احکام اسنادی یک دسته بندی دیگری داشته باشد و احکام اسنادی هم یک دسته بندی دیگری داشته باشد.

خلاصه به نظر من بهتر است که نقد را مقدم بدانیم. چون ما الان می‌خواهیم تدوین کنیم، پایه را تمام کرده ایم و می‌خواهیم وارد بحث حوزه شویم و در بحث حوزه هم مجبور هستیم که ارتکازات حوزه را مقدم بدانیم، اینکه معنا ندارد که در بحث حوزه بگوئیم حوزه به شیوه ای که ما گفته بودیم حرف بزنند! نه حوزه به شیوه ای حرف می‌زند که خودش می‌گوید. کما اینکه اگر کسی بخواهد بحث شما را نقد بکند فرض کنید که حاج میرزا جواد آقا می‌خواهد نقد بکند، ایشان که بر اساس مبنای شما شروع به نقد کردن نمی‌کند، ایشان بر اساس مبنای خودشان شروع می‌کند. و

همین کاری را که شما الان میخواهید بکنید که مثلاً می‌گوئید این دسته جزء استناد هست و این دسته نیست، معنای آ» نقد فهرست دسته بندی است.

س: من عرضم این بود که نقد را شروع کنیم حالا یا از نقد فهرست یا نقد اصطلاح.

۷/۱- تقدم «نقد» نسبت به فهرست اصول قبل از نقد مصطلحات

ج: نقد فهرست مقدم است یعنی شما دارید کل را جراحی می‌کنید و یک دسته را کنار می‌گذارید و می‌گوئید که این دسته مال ما نیست و بعد از آن وقتی به بحث احکام کلی قه رسیدیم، آنوقت می‌گوئیم که چگونه باید دسته بندی بوشد، یعنی خروج موضوعی می‌کنید نه خروج حکمی.

بنابراین ما باید حتماً یک کار تطبیقی با حوزه داشته باشیم و در کار تطبیقی ای که با حوزه داریم یعنی ترجمه ای که می‌خواهیم انجام بدهیم، اول صحبت این است که بدانیم ورودی آنها کجاست و برخورد ما با ورودی آنها چیست؟ یعنی ما نقد شما را بر پیشنهاد اول خودمان مقدم قرار می‌دهیم. نزاع را می‌پذیریم ولی مشروط دعوا نمی‌کنیم چونکه دعوی مشروط حتماً به معنای شکست است یعنی اینکه اگر کسی گفت که من با این شرط دعوا می‌کنم که تو از اینجا بیائی، باید گفت که ما این شرط را قبول نداریم، باید شرط را برای آنها گذاشت.

س: پس حضرتعالی می‌پذیرید که ما اول بحث را بر اساس اسناد - اسناد که فرمودید بیائیم فهرست را بهینه کنیم که مباحث چگونه است.

۸- بررسی اجمالی بعضی از امور سیزده گانه مقدماتی در کفایه و تحلیل اجمالی پیرامون آن

س: کتاب کفایه یک مقدمه ای دارد که در آن سیزده امر را به عنوان مقدمه مباحث اصولی بحث کرده است و تعریف موضوع علم را بیان کرده است امر اولش همان مباحث مقدماتی مطلق علوم است که تطبیق بر علم اصول شده است یعنی تعریف موضوع، غرض و موضوع علم اصول ذکر شده است.

بعد از این وارد بحث وضع شده است، تعریف وضع و اقسام وضع، روشن است که چرا اینها را در مقدمه قرار داده اند بخاطر اینکه مبنای مباحث الفاظ را می‌خواهند بگذارند، و این بحث از مبانی علم اصول است که به عنوان مقدمه اینجا آورده شده است؛

پس از تعریف وضع و اقسام وضع، بحث مباحث حروف بعد به تبع آن بحث خیر و انشاء را مطرح کردند. بحث سوم، بحث استعمال مجازی و حقیقی است و بحث استعمال مجازی و خصوصیات استعمال مجازی که حالا یا طبعی است و یا وضعی است. بحث از خصوصیات مجاز یعنی اینکه استعمال مجازی محتاج به وضع واضح است و وضع ثانوی دارد.

امر چهارم، از مصادیق استعمال گفتگو کرده که آیا اطلاق لفظ و اراده نوع و صنف و مثل و شخص جایز است یا نه؟ یعنی یکی از مصادیق استعمال را مورد بحث قرار داده است، که آیا لفظ را می‌توان بر صنف یا نوع یا مثل خودش یا شخص خودش استعمال کنیم یا لفظ حتماً باید در معنای خودش استعمال کنیم.

به تعبیر دیگر استعمال لفظ در لفظ، در مورد خودش ممکن است یا نه؟ حالا در مورد شخص خودش مثل اینکه بگوئیم: زید فی ضرب زید فاعل، که این زید را در لفظ مشابه خودش استعمال کرده ایم اصلاً استعمال لفظ در خودش یا صنفش یا نوعش جایز نیست یا اینکه حتماً مستعمل فیه باید غیر از خود این لفظ باشد و غیر از نوع و صنف این باشد. این هم چون یک کاربردهای اجمالی داشته است مطرح شده ولی این بحث دلالت نیست.

بحث بعدی اینکه دلالت تابع اراده هست یا نه؟ دلالت نفس بر معنا، تبعیت از اراده می‌کند یا نه؟ مثل نسبت بین دلالت و اراده.

بحث ششم هم بحث وضع مرکبات هست که آیا مرکبات وضع جدیدی، غیر از مفردات خودشان دارند یا نه؟ این بحث مبنی بر این است که آیا در مرکبات، وضع وجود دارد یا نه؟ (یعنی ذات مدلول لفظ هستند یا معنی به ما هو مراد مدلول لفظ است.) آیا وضع مرکبات غیر از مفردات است و مرکبات وضعی دارند یا نه؟

یعنی هر چیزی که هست وضع فقط برای مفردات هست یا ترکیب خودش وضع مستقلی دارد. مثلاً هیات جمل خبریه یا هیات جملات انشائیه وضع مستقلی از مفردات آن دارند یا نه؟

بحث هفتم: این است که از چه راه می‌شود وضع را تشخیص داد، علائم و امارات وضع چیست؟ که سه تا علامت را ذکر می‌کنند تبادر و عدم صحت سلب و اطراد.

در اینجا تبادر و عدم صحت سلب و اطراد است که این سه چیز را مرحوم آخوند گفته است.

اطراد یعنی فراگیری و استعمالش در همه مصادیق اگر جایز باشد علامت این است که وضع برای آن صورت گرفته است و الا اگر استعمال در بعضی از موارد جایز باشد علامت این است که در آن موارد قرینه ای در کار است این علامت صحت وضع است.

بحث هشتم هم احوال لفظ و تعارض این احوال است ه اقسام آن مترادف یا مشترک لفظی است، حال اگر یک جایی بین این احوال، تعارض بود، کدام یکی بر دیگری مقدم است. این بحث احوال لفظ تعارضی است.

بحث نهم بحث حقیقت شریعیه است که حقیقت شرعیه داریم یا الفاظ حقیقت شرعیه ندارند. معانی لغوی خودشان را دارند.

بحث دهمی هم که مطرح کرده اند بحث صحیح و اعم است که الفاظ برای اعم از صحیح و غلط وضع شده اند یا فقط برای معنای صحیح وضع شده اند. مثل بیع و صلوه که فقط در صحیح استفاده می‌شود.

امر یازدهم، امر اشتراک لفظی است و اینکه اشتراک اصلاً در کتاب و سنت هست یا نیست.

بحث دوازدهم این است که استعمال در اکثر از معنا جایز است یا جایز نیست؟ و در زیر مجموعه اش آن بحثی که

مهم است این است که حقیقت استعمال را در اینجا توضیح داده اند که چیست؟

بحث سیزدهم بحث مشتق چیست؟ و بقیه اش مقدمات است که ایشان چیده اند تا به معنی مشتق برسد.

ج: این کارهایی را که جناب آقای نقیبی کرده اند تا چه مقدار از اینها است؟

س: فکر میکنیم تا همین سیزده اوامر مقدمه انجام شده است. اینها همه مقدمات بحث است.

ج: که در عین حال بعضی از آنها جزء مبانی می‌باشد.

س: بعضی از آنها جزء مبانی است و من نمی‌دانم که چرا بعضی از آنها را در مقدمه آورده است؟ خود این قابل

دقت است. چون ربط به فلسفه است که باید در مقدمه بنویسند، اصل مطلب را اوامر می‌دانند که تدبیر است.

مقصد دوم در اوامر است که عمدتاً دو فصل دارد، یکی بحث ماده امر است که معنای آن چیست؟ و بحث دوم هم

بحث صیغه امر است. «وَالسَّلَامُ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَةُ اللَّهِ وَبَرَكَاتُهُ»

روش تنظیم فهرست علم اصول فقه احکام حکومتی

جلسه ۱۴

تاریخ: ۱۳۷۶/۱۰/۴

استاد: حجة الاسلام والمسلمین حسینی الهاشمی

تنظیم: گروه تحقیقات مبانی

عنوان جلسه: مراحل تنظیم فهرست علم اصول

فهرست:

- ۱ - تعیین شاخصه برای تنظیم قواعد اصولی و فقهی ۲۰۹
- ۱/۱ - منتهی شدن به وحی شاخصه قاعده فقهی (تتبع اجمالی) ۲۰۹
- ۲ - ارائه دو سیر بحث ۲۱۰
- ۱/۲ - حرکت از آثار به طرف مبنا و توسعه مبنا ۲۱۰
- ۲/۲ - حرکت از طبقه بندی مباحث اصول به طرف مصادیق ۲۱۰
- ۳/۲ - ثمره این سیرها در بحث (نقاط قوت و ضعف) ۲۱۰
- ۱/۳/۲ - اثبات علمی بودن سیر اول و متناسب با شرایط تفاهم با حوزه بودن سیر دوم ۲۱۱
- ۳ - ضرورت بحث تطبیق جهت ترجمه مباحث ۲۱۱
- ۱/۳ - نقد در مثالهای اصول و جریان دادن آن به مبانی اصول ۲۱۲
- ۴ - ارائه روش ادامه بحث ۲۱۴
- ۱/۴ - نقد مباحث اصلی اصول استنادی ۲۱۴
- ۲/۴ - طبقه بندی اصول استنادی ۲۱۴
- ۳/۴ - مبانی اصول استنادی ۲۱۵
- ۴/۴ - تناسب کارآمدی مبانی ۲۱۵

- ۵/۴ - نتیجه‌گیری و توسعه مبانی (مقایسه مبانی)..... ۲۱۵
- ۱/۵/۴ - دستیابی به قدرت ترجمه (توضیح حدود ترجمه)..... ۲۱۵
- ۲/۵/۴ - تمرینی بودن این روش..... ۲۱۷
- ۳/۵/۴ - بیان قوت‌های این سیر ارائه شده..... ۲۱۷
- ۱/۳/۵/۴ - ربط مباحث ارائه شده با دینداری..... ۲۱۷
- ۴/۵/۴ - لزوم ملاحظه آثار فقهی تغییرات حاصل شده در قواعد اصولی..... ۲۱۸
- ۱/۴/۵/۴ - بحث حاشیه‌ای پیرامون نحوه تطبیق قواعد فقه و موضوعات عینی در شورای نگهبان..... ۲۱۸
- ۵ - بررسی تطبیقی بخشی از مقدمات کفایه (گزینش اصول استنادی)..... ۲۱۹
- ۱/۵ - عقلی - عقلاتی - عرفی بودن مباحث مطرح در مقدمات کفایه..... ۲۱۹
- ۲/۵ - بحثی پیرامون توضیح شاخصه‌های قواعد اسنادی - استنادی - اسنادی..... ۲۱۹

۱ - تعیین شاخصه برای تنظیم قواعد اصولی و فقهی

تعیین شاخصه برای تنظیم قواعد اصولی و فقهی در ادامه مباحث قبل باید دقت کرد و برای این اصلها شاخصه معین کرد، همچنین باید یک بحث اجمالی کلی طرح کنیم درباره اینکه، کدامیک از این اصلها، واسطه در اثباتش، آیه یا روایت یا چیزی که مربوط به آیه و روایت بشود، بوده است از قبیل سیره، شهرت فتوائی، و نظیر آن، و اینها را به اصلهای فقهی ملحق کنیم در اینجا در مصطلحات قواعدی ذکر شده است که تقریباً میتوان گفت اکثر اینها اصلاً قواعد اصولی نیستند، مثل قاعده تجاوز، تحسین و تقبیح عقلیه

۱/۱ - منتهی شدن به وحی شاخصه قاعده فقهی (تتبع اجمالی)

منتهی شدن به وحی شاخصه قاعده فقهی (تتبع اجمالی) حال باید دید سند تداخل اسباب و مصوبات چه چیز می شود؟ و واسطه در اثبات چه چیز است؟ اگر واسطه در اثبات، حدیث و روایت و آیه و خلاصه سند باشد. و منتهی به وحی باشد، هرچه به وحی منتهی می شود، شاخصه است برای اینکه از قواعد اصولی خارج می شود. مثلاً قاعده تسامح در ادله سنن حتماً منتهی به این میشود و قاعده طهارت قرعه، فراغ، لاضرر، ملازمه بینی حکم عقل و شرع (اگر تکیه به روایت بکند) همینطور است

س: قاعده مقتضی و مانع هم مثل همان استصحاب هست؟

استاد: مقتضی و مانع ولاضررکه جزء قواعد فقهی است، قاعده الجمع مهما امکن اولی من الطرح، این عقلی است

یا شرعی است؟

س: این ظاهراً عقلی است و سند شرعی دارد.

استاد: قاعده المیسور لایسقط هم نقلی است؟ و فقهی به حساب می آید

قاعده نفی حرج و نفی عسر، و قاعده ید و یقین فقهی است.

س: من نمی‌دانم که چرا اینها را در اصول آورده است، چون در اصول در مورد بسیاری از اینها بحث نمی‌شود.

استاد: الان باید اینها را بررسی کنیم تا بین قاعده فقهی و قاعده اصولی تفکیک شود. بهر حال در دور اول باید ما

یک مقدار تسامح را بپذیریم.

۲- ارائه دو سیر بحث

حجه الاسلام میرباقری: در سیر بحث ما یک گفتگویی در محضر آقایان داشتیم، دو نحوه می‌توان مطلب را طرح

کرد یکی این است که ما این سیر را می‌خواهیم تتبع کنیم برای اینکه مصادیق آن تقسیم‌بندی خودمان را بدست

بیاوریم. که آیا آن مباحث اصولی عقلایی است و یا عقلی و یا لفظی

۱/۲- حرکت از آثار به طرف مبنا و توسعه مبنا

و بعد به تعبیر دیگر ما یک سیری داشته باشیم از طرف آثار به مبنا و بجویم این آثار آن مبنا می‌باشد و در این

موارد به این مبنایی تکیه شده و بعد آنگاه بحث را به مبانی ببریم و مبانی را توسعه بدهیم و از توسعه مبانی آنگاه

رجوع جدیدی به اصول داشته باشیم.

۲/۲- حرکت از طبقه‌بندی مباحث اصول به طرف مصادیق

یک فرض دیگر این است که ما مباحث اصول را طبقه‌بندی کنیم تا به مبانی اصول برسیم و نشان دهیم که آن

مبانی در علم اصول موجود است و بعد در توسعه، مبانی را توسعه ندهیم بلکه همین مصادیق را توسعه دهیم و بعد از

توسعه مفهومی مصادیق به توسعه مبنا برسیم، یعنی از توسعه آثار به توسعه نتایج برسیم.

استاد: یعنی به عبارت دیگر اول بر سر قواعد اصولی با اصولیین بحث کنیم و به این نتیجه برسیم که آقایان در بحث

دقت کافی نکرده‌اند.

س: یعنی لااقل نقض و نقدی بشود که این قاعده در همین حدود متوقف می‌ماند.

۳/۲- ثمره این سیرها در بحث (نقاط قوت و ضعف)

ثمره این سرها در بحث (نقاط قوت و ضعف) این چقدر در رسیدن به علم اصول جدید کارآرایی دارد. این شیوه فقط در توجه دادن به نقض مبانی خوب است.

استاد: یعنی در این شیوه بحث ضمن اینکه شما تمثیلی برخورد می‌نمائید چون مثال خودش دارای درجاتی است. وقتی به مطالب مبانی می‌رسیم قواعد برای امور مبانی، مثال هستند ما الان در فلسفه اصول هستیم و بنابراین مثالهایی را که انتخاب می‌کنیم، بسیار خوب است که از اصلها باشد و نارسایی را در آنجا اثبات کند.

۱/۳/۲ - اثبات علمی بودن سیر اول و متناسب با شرائط تفاهم با حوزه بودن سیر دوم

یکقوت است که حتماً صلاح علمی را می‌خواهید، یکوقت می‌گویید صلاح شرایط اجتماعی و فشار سیاسی در نظر است که اگر از مبنا فاصل بگیریم بهتر است بهتر است. گاهی خودمان فرض می‌کنیم که در یک جایی از همه برخوردهای نفسانی آزاد هستیم و باصطلاح کار علمی صورت می‌گیرد که کار علمی حتماً باید از مثال آغاز شود. یعنی تمثیل باید باشد، معنای تمثیل باید باشد هم این است که قواعد به عنوان مثال برای قواعد مبانی هستند. بعد باید نارسایی آنها را بررسی کنیم. به نحوی که آن نارسایی به استدلالها برگردد یعنی به پایه‌ها و به مبانی برسد بعد دوباره از مبنا به اصلها می‌رسید.

س: بنابراین این دو مرحله باید رفت و برگشت باشد و...

استاد: یعنی بحث ضرورت، همیشه سیر رفتن از آثار به مبانی است و این سیر، سیر طبیعی کار می‌باشد. یک وقتی می‌گوئید برای بحث با حوزه این مناسب نیست یعنی از نظام بحث کردن خودتان بدلیل خصوصیت خاص شرایط، دست می‌کشید

س: این شکل بحث را در نتیجه را تغییر می‌دهد، الان ما فقط بیائیم طبقه‌بندی نمائیم و اسناد اسناد و استناد را طرح کنیم.

۳ - ضرورت بحث تطبیق جهت ترجمه مباحث

استاد: من به ذهنم می‌آید که برای ترجمه، کاری نداشته باشیم که این را ما می‌خواهیم در بیرون نشر دهیم. بلکه می‌خواهیم بحث را تکمیل نمائیم. یک سیر داشته‌ایم و از موضوعات اجتماعی شروع کرده‌ایم و بعد آن را تا مرحله شناخت و از شناخت به حجت و یقین و امثال ذلک رسیده‌ایم حالا برای ترجمه‌اش هم باید مانند همین کار باید انجام بدهیم و از مسائلی که قواعد اصولی هست سیر کنیم. و تطبیق خیلی ساده‌ای انجام دهیم و بعد از تطبیق، فرضاً می‌گوئیم که این یک سوم و یا این یک چهارم حذف می‌شود، و بعد برمی‌گردیم و می‌گوئیم که بقیه این که باقی می‌ماند این در چند قسمت دسته‌بندی می‌شود، و ارتکازات عرفی و عقلی و عقلانی. هم بررسی می‌نمائیم و بعد هم نگاه می‌کنیم که آیا این بیانی را که آقایان گفته‌اند واقعاً همین بیان است، یا اینکه این بیان نیست.

۱/۳ - نقد در مثالهای اصول و جریان دادن آن به مبانی اصول

س: آیا وارد نقد مباحث اصولی هم می‌شویم یا اینکه خیر، و فقط دسته‌بندی می‌نمائیم و بعد می‌رویم سراغ مبانی دیگر؟ این اصول را به مبانی می‌رسانیم و بعد بحث را در مبانی توسعه می‌دهیم.

استاد: خیر، نقد را نیز در مثالها انجام می‌دهیم، و بعد این نقد را از مثالها یا قواعد فقهی به مبانی آنها می‌بریم تا بتوانیم خوب ترجمه بنمائیم، یعنی این برای یک تمرین داخلی در خود فرهنگستان مناسب است البته برخی از قسمتها را می‌توان در حوزه مطرح کرد مثلاً در برخی مطالب بین کلام صاحب کفایه و شیخ و متأخرین و آخوند، اختلاف است و نظر مشترک و واحدی وجود ندارد در نتیجه زمینه این هست که نشان دهیم چون مبنا اینگونه ملاحظه می‌شود، این آقا اینگونه گفته است و آن آقا نیز به نحو دیگر گفته است، ولی خوب این یک بحث اصولی است.

س: برای اینجانب به لحاظ بحث فلسفه‌ای که داشته‌ایم تقریباً روشن می‌باشد که راه همین است که ما اول بیائیم یک دسته‌بندی جدیدی از مباحث ارائه کنیم، که آن مطالبی که به کثرت مباحث آنها مبتلا نگردیم. مثل اینکه در فلسفه می‌خواسته‌اند فقط بحث وحدت و کثرت و بحث زمان و مکان، علم و قانون. یعنی اختیار و آگاهی را طرح کنند که این مباحث را ما نقد می‌کردیم و این نقد هم در واقع نقد آثار و مبنا بود یعنی ملاحظه می‌شد که آن مبنا در اینجا چه لوازمی دارد. یعنی تمامی نقدها به این بر می‌گشت که وحدت و کثرت را نمی‌تواند تعریف نماید.

استاد: زمان و مکان و اختیار آگاهی را آنها نمی‌توانند تعریف کنند.

س: ریشه‌اش هم به این برمی‌گشت که خلاصه آن نظامی که زیربنای مفاهیم می‌باشد، (یعنی نظام هستی اولیه مفهوم) قدرت تحلیل ندارد، و در جاهای مختلف همان مطلب ملاحظه می‌شد.

استاد: من بنظرم می‌آید که اگر کسی امکانات و باصطلاح، مجال و مال و حال آن را داشته باشد، می‌تواند آثار این شش اصلی را که می‌گوئیم در کل مسائل فلسفی جاری نماید. یعنی من با اینکه مسائل فلسفی را ندیده‌ام، بنظرم نمی‌آید که مسئله‌ای از مسائل باشد که خالی از این شش اصل باشد.

س: بله، قاعدتاً به همین‌ها بر می‌گردد،

استاد: یعنی ممکن است مستقیم نباشد ولی به لوازمی هست. الان شما فهرست مباحث فلسفی را در خاطرتان می‌باشد که چه بحثهایی مطرح است.

س: بله، می‌دانم و تقریباً همه آنها به همین مباحث باز می‌گردد و بیرون از آن چیز دیگری نمی‌باشد، البته آنچه که در کتب متداول می‌باشد. ولی یک قسمت آن که وارد الهیات به معنی الاخص می‌شود، بحث شرور و امثال اینها، آنها یک کمی دقیق‌تر می‌شود، که مباحث کلامی خاص است. ولی آنها هم زبنای همین مطالب می‌باشد. در الهیات به معنی الهام هم تقریباً همین مسائل مطرح است.

استاد: آنوقت مثلاً شرور را که می‌آورند و صحبت می‌نمایند، آیا معنی اراده و آگاهی از آن استنباط نمی‌شود و در آن حضور پیدا نمی‌کند. آیا اراده هست یا نیست؟

س: بله، می‌شود همه را به نحوی به همان ارجاع داد، بهر حال اگر ما یک دسته‌بندی داشته باشیم و بعد از آن در قدم بعد مباحث را طبقه‌بندی عقلی و عقلانی و عرفی بنماییم و سپس اصلی، فرعی و تبعی بنماییم. و نسبت به آن مباحث اصلی یک نقدی داشته باشیم و آن نقد هم به همین نکته برگردد که ظرفیت مبانی مورد توجه است و این ظرفیت مبانی، چون انتزاعی می‌باشد و قدرت ملاحظه نسبتها و ملاحظه تناسبات تکامل را ندارد. و برهان مبنا اصول را

هم در مواردش نقد نمائیم، بدین معنا که کارآمدی آن را در آن حوزه‌ها نفی نمائیم. نه به معنای آنکه بگوییم اصلش نیست، باید مصداقی برخوردار نمائیم که این مصداق در ملاحظه نسبت چه وضعی دارد.

استاد: می‌تواند کار کند، ولی کارهای تبعی و متصرف در نظام جامعه نیست کما اینکه آن حکمت هم در نظام معقول جامعه متصرف نیست. این در تکالیف عباد متصرف نیست.

س: یعنی نمی‌تواند احکام تصرفی را استنباط نماید.

استاد: می‌شود گفت احکام تبعی، احکام تصدیقی می‌باشد. احکام تصرفی که قدرت‌گزینش و فعل و تصرف را می‌دهد، آن احکام که تصدیقی نیست. تصدیق تنها که برای هیچ‌کس تصرف نمی‌آورد. بله، اگر تصدیق به ضمیمه یک چیز دیگر بشود، آنگاه تصرف می‌آورد. یعنی دسته خاصی از تصدیقها هستند که امکان تصرف می‌دهند نه همه تصدیقها. ضمن آنکه دسته خاصی از تصرفات هستند که در آنها محرز می‌گردد که تصرف الهی می‌باشد.

۴- ارائه روش ادامه بحث

س: این سه مرحله می‌شود. یکی دسته‌بندی به اسناد، اسناد استناد. بعد آن احکام استنادی دسته‌بندی به عقلی و عقلائی و عرفی بشود بعد یک طبقه‌بندی اصلی، فرعی، تبعی انجام می‌شود و سپس احکام اصلی آن نقد و بررسی شود و بعد از نقد و بررسی، رجوع به مبنا بشود و سپس مبنا نقد شود و بعد مبنا توسعه داده شود.

۱/۴- نقد مباحث اصلی اصول استنادی

استاد: بنابراین موضوع بحث صحبت کردن با حوزه و جمع‌بندی بحثهایی است که انجام داده‌ایم. در اینکه چگونه با حوزه برخورد نمائیم که باید یک جرح و تعدیلی انجام بگیرد در گزینش اصولی که استنادی است.

۲/۴- طبقه‌بندی اصول استنادی

پس از گزینش اصول استنادی، طبقه‌بندی اصول استنادی است که معنایش این است که اصلی‌ها را از فرعی‌هایش جدا نمائیم تا دچار کثرت اصلها نشویم و بطور مثال بگوئیم هفتادتا اصل داریم بلکه ببینیم که کدامیک از آنها نسبت به کدامیک تقدم رتبی دارد و کدامیک از آنها تفریع بر آن می‌شود.

۳/۴ - مبانی اصول استنادی

سپس مبانی باصطلاح اصول اصلی استنادی را باید تبیین کرد.

س: نقد هم صورت می‌گیرد یا خیر؟؟

استاد: نقد که می‌خواهیم بنمائیم برای شناختن است. یعنی نقد مباحث اصلی اصول استنادی است. بعد از آن هم

طبیعتاً آن نقد را به مبنا می‌بریم و سپس ملاحظه نسبت و ملاحظه تناسب می‌کنیم.

۴/۴ - تناسب کارآمدی مبانی

چهارم مرحله آن نیز ملاحظه تناسب کارآمدی مبانی از طریق نسبت دادن کارآمدی یا کارآئی اصول اصلی است

که می‌توان اسم آن را اصول اساسی گذاشت. یعنی یک اصول اساسی داریم نسبت به علم اصول داریم.

۵/۴ - نتیجه‌گیری و توسعه مبانی (مقایسه مبانی)

پنجم نتیجه‌گیری توسعه مبانی است

استاد: اگر این سیر را برویم زبان سخن گفتن با حوزه را بدست آورده‌ایم.

۱/۵/۴ - دستیابی به قدرت ترجمه (توضیح حدود ترجمه)

نتیجه کل این پنج تا دست‌یابی به زبان سخن گفتن با حوزه می‌باشد. اینها قدرت ترجمه پیدا می‌کنند. قبل از این

باید بگوییم که قدرت ترجمه ضعیف می‌باشد. چون ما بطور مثال می‌گوئیم که اگر قائل به این مبنا بشویم در بحثهای

اساسی اصول اینگونه خواهیم گفت، و در اصول فرعی آن نیز به تبع اینگونه خواهیم گفت. آنگاه مقایسه مبانی را

می‌توانیم انجام دهیم و مبنای جدیدی که طرح شده، قابلیت مطرح شدن به زبان حوزه را دارا می‌باشد.

س: فکر نمی‌کنید که بحثهای گذشته‌مان در مرحله پنجم می‌باشد.

استاد: توسعه مبانی، قدرت مقایسه می‌دهد. نتیجه‌ای که باید بتوانیم از مقایسه مبانی بگیریم. این است که بگوییم

که این مبنا به حجیت نزدیکتر است تا آن مبنا. آن مبنا در یک مرزهایی به اهمال و اجمال می‌گذراند که آن اهمال و

اجمال نمی‌تواند حجت باشد و معنی استفراغ وسع ندارد. خوب حالا صحبت درباره این است که اینهایی را که می‌گوئیم جدید است آیا زبان ترجمه هستند یا بحث جدید هستند؟

س: یک مقدار از آن بحث جدید است یعنی یک مقدار از آن، آنجائیکه می‌خواهیم مباحث را نقد کنیم در واقع سریان دادن آن نقدهای مبنائی است یعنی نقدهای مبنائی که شده ادامه یافته است.
استاد: در اصول اساسی آورده است.

س: یعنی نقدهای مبنائی که شده است، اساساً دو نقد بیشتر نبوده است، یکی اینکه ظرفیت این قواعد چون انتزاعی هستند، ملاحظه نسبت نمی‌تواند بکند، دوّم ملاحظه تناسب با هدف را نمی‌تواند بکند.
استاد: یعنی در یک کلمه نظام احکام را نمی‌تواند بدست بیاورد.

س: احکام تبعی را میتواند بدست بیاورد ولی احکام تصرفی و محوری را نمی‌تواند استنباط کند، آن را باید در موارد نشان دهیم، مثل اینکه، فرضاً در همه موارد می‌گفتیم فلسفه انتزاعی قدرت تعریف از نظام و تکامل نظام را ندارد.

استاد: خوب ممکن است این صحبت را اصلاً به زبان طرف مقابلتان ترجمه نکنید و می‌گوئید: این اصلاً یک بحث دیگری است.

س: خود ترجمه آن نسبت به مباحث قبل، یک بحث جدید بشمار می‌آید.

استاد: اگر مخاطب شما حوزه می‌باشد مجبور به ترجمه و لوازم آن می‌باشید و یعنی گاهی می‌گوئیم یک بحث جدیدی باضافه قبل برای تأسیس اصلهایی از طرف آن مبحث و مبنا انجام شده و زمانی می‌گوئیم که خیر، ما دنبال آن نیستیم که چند اصل جدید تأسیس کنیم بلکه دنبال آن هستیم که این مبنا چه تفاوتی با حرف آنها دارد، یعنی در مقام مقایسه هستید. شما ارتباطتان با مخاطب از طریق ارتکازاتش می‌باشد، یعنی از طریق مقایسه حرفتان و ترجمه بدون مقایسه هم محال است که انجام بگیرد، بطور مثال به این آب می‌گویند، بعد می‌گوئید به این می‌گویند ماء. اگر این مقایسه نسبت به این محلی محکی صورت نگیرد که ترجمه نمی‌شود. و اگر در مفاهیم یک اختلافی در تکامل آن

وجود دارد هر دوی آنها یک موضوع واحد را بیان نمی نمایند بلکه یک موضوع را با سه وضیق بیان می کنند و شما باید بتوانید برای فهماندن به طرف مقابل این سعه و ضیق را بیاورید و بگویید که آنچه شما می گوید تا این حد است، و آنچه تا این حد است. آیا راه دیگری برای صحبت کردن با بیرون بنظرتان می رسد. زمانی است که می خواهیم در داخل مطالب را بگوییم که عین همان مطالب را می آوریم و کاری نداریم که کسی قبول می کند و می پذیرد یا نمی پذیرد.

۲/۵/۴ - تمرینی بودن این روش

س: این مطلب برای رسیدن به اصول جدید چقدر مؤثر است؟ آیا می شود از توسعه همین قواعد علم اصول جدید وضع کرد؟

استاد: خیر، این یک تمرینی است چون به شما ابتدائاً یک نظام نمی دهد که بگوید چه قسمت هایی از آن خالی می باشد. بلکه می گوید که ما نظام حرفهای اینها را درست می نمائیم. البته دوباره بر می گردیم و مطالب را بر مبانی خودمان و بدون توجه به این محدودیتها بیان می کنیم.

۳/۵/۴ - بیان قوت های این سیر ارائه شده

این کار در عین حال دارای چند حسن می باشد. یک حسن آن درباره کارآمدی است.

۱/۳/۵/۴ - ربط مباحث ارائه شده با دینداری

بهر حال این در استفاده از آیات و روایات بکار گرفته می شود، و اینطور نیست که از آن استفاده نشود. باید روشن باشد این کاری را که می کنیم به دینداریمان چه مقدار ربط دارد. بنظر من اگر بحثها ارتباطش با اعتقادات روشن نباشد، خوب نیست. همان بحثهای فلسفه هم همینطور است که خلاصه چه ربطی دارد؟ شما اگر بدانید که این بحثها وسیله دفاع از اسلام می شود در مقابل آنهایی که آمده اند باصطلاح سخنهای اباطیلی می زنند و می گویند که اسلام نمی تواند. مثل اینکه می خواهد در خصوص شعرهای حافظ صحبت نمایند. این حرفی که می گویند اسلام دین رمزآلود و رازآلود می باشد و هرکس می تواند به یک گونه ای آن را تعبیر و معنا نماید، بدین معنا است که دین بی خاصیت می شود. حال

اگر کسی از آنان سؤال نماید که اگر دین نبود چگونه می‌شد. خواهند گفت که همینطور که شده می‌شد. ترجمه به زبان دین نمی‌شد.

س: از یک راه مستقیم دیگری می‌رفتند!

استاد: شما زمانی که می‌بینید این می‌تواند یک کمکی بنماید می‌گوئید صحیح است که انسان وقت بگذارد و در مورد آن دقت و اهتمام بنماید. اما اگر از آنجا بالاتر رفت و اصول آن نیز درست شد و گفتیم که از آیات و روایات کلامی می‌توانیم بیائیم. خوب این مطلب بسیار محکمتر می‌شود برای مثال یک وقت می‌گوئیم این چوب برای این است که توی دهان دشمن بزنیم، یک وقت می‌گوئیم که این عصای دوست است که بدان تکیه نماید و راه برود، خوب این بسیار فرق می‌کند.

س: پس در این مرحله می‌فرمائید در واقع به اصول جدید هم نمی‌رسیم؟ یعنی علم اصول جدید از توسعه اصول موجود بدست نمی‌آید؟ از توسعه مبانی و از تسری مبانی به حوزه دیگری از قواعد پیدا می‌شود.

استاد: البته احياناً بعضی از قواعد آن شبیه اینها می‌باشد، چون ما که در اصول اساسی وقتی می‌خواهیم تطبیق نمائیم از مبانی خودمان صحبت می‌کنیم.

۴/۵/۴ - لزوم ملاحظه آثار فقهی تغییرات حاصل شده در قواعد اصولی

یک سؤال دیگر که اگر باصطلاح یک مطالعاتی صورت می‌گرفت که بعد از آن معین می‌کرد که هرگاه این اصول اساسی که تغییر می‌کند و فروغش نیز تغییر می‌کند. در فقه چه تغییراتی پیدا می‌شود.

۱/۴/۵/۴ - بحث حاشیه‌ای پیرامون نحوه تطبیق قواعد فقه و موضوعات عینی در شورای نگهبان

در فقه حکومتی (البته ساحت شورای نگهبانی محترم می‌باشد و مقام آنها محفوظ است) آیا واقعاً در شورای نگهبان به عنوان نگهبان نظام احکام عمل می‌نمایند یا اینکه تطبیق احکام جزئی موضوعی خاص در یک مجموعه است که انجام می‌شود. علی‌القاعده همان تطبیق احکام جزئی را انجام می‌دهند. انسان احتمالش را نمی‌دهد که بتوانند نظام احکام را بدست بیاورند.

س: این نظام احکام هم نظام این احکام که نیست.

استاد: بله یک چیز دیگری می‌باشد. مثلاً همین که به بانک می‌رسند اختیارات را به شورای پول و

۵- بررسی تطبیقی بخشی از مقدمات کفایه (گزینش اصول استنادی)

۱/۵- عقلی - عقلائی - عرفی بودن مباحث مطرح در مقدمات کفایه

۲/۵- بحثی پیرامون توضیح شاخصه‌های قواعد اسنادی - استنادی - اسنادی

«وَالسَّلَامُ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَةُ اللَّهِ وَبَرَكَاتُهُ»

روش تنظیم فهرست علم اصول فقه احکام حکومتی

جلسه ۱۵

تاریخ: ۱۳۷۶/۱۰/۹

استاد: حجة الاسلام والمسلمین حسینی الهاشمی

تنظیم: گروه تحقیقات مبنائی

عنوان جلسه: بررسی مسئله امضاء و عدم حجیت آن در لسان تخاطب

فهرست:

- ۱- مروری اجمالی در مباحث اصول (استخراج مباحث استنادی- اسنادی یا اسنادی) ۲۲۳
- ۳/۲- عدم حجیت امضاء به خود امضاء ۲۲۳
- ۳/۲/۱- عدم حجیت قول لغوی در صورت حجیت امضاء در لسان تخاطب ۲۲۴
- ۳/۲/۲- نفی ظن خاص در صورت عدم حجیت قول لغوی ۲۲۴
- ۳/۲/۳- جایگزینی ظنون عامه بجای ظنون خاصه در صورت عدم حجیت قول لغوی ۲۲۴
- ۳/۲/۴- رواج تاویلات نظری و حسی در صورت جایگزینی ظنون عامه به جای ظنون خاصه ۲۲۵
- ۳/۳- تعیین جایگاه امضاء در احکام اسنادی (نه استنادی) ۲۲۵
- ۳/۴- رابطه عدم الردع شارع به عدم بیان حکم بدلیل عدم مصلحت در ابلاغ نه نداشتن حکم ۲۲۶
- ۳/۴/۱- عدم الردع شارع و تایید عرف بمعنای فهم عدل و ظلم مستغنی از شارع ۲۲۷
- ۴- اسنادی بودن احکام مبتنی بر امضا ۲۳۰
- ۵- اسنادی بودن ظن خاص ۲۳۰
- ۶- داخل شدن مباحث الفاظ (در صورت امضائی بودن) در فقه الاستنباط ۲۳۱
- ۷- (ج): البته این محل بحث است و مسئله امضاء شدیداً زیر سؤال می‌رود ۲۳۱
- ۸- آیا پذیرش زبان قوم به عنوان لسان تخاطب دلیل بر امضائی بودن زبان است؟ ۲۳۲

- ۹- امضائی بودن جریان تکامل نه امضاء یک مقطع خاص ۲۳۳
- ۱۰- تناظر مباحث وامضا در حجیت ۲۳۵
- ۱۱- تفاوت قول تقریر ۲۳۵
- ۱۱/۱- تفاوت قول ارشادی و قول مولوی ۲۳۶
- ۱۱/۲- ارشادی بودن مسئله معنا نسبت به اصل مخاطب ۲۳۶
- ۱۱/۲/۱- تقدم اصل ارتباط با شارع نسبت به کیف ارتباط ۲۳۷
- ۱۱/۲/۲- بررسی اصل ارتباط شارع با عباد و مراحل مختلف آن ۲۳۸
- ۱۱/۲/۲/۱- اصل ارتباط در مرحله اول (ارتباط تکوینی) ۲۳۸
- ۱۱/۲/۲/۲- اصل ارتباط در مرحله دوم (تکلیف ارتباط به کیفیتهای اجتماعی) ۲۳۸
- ۱۱/۲/۲/۲/۱- اصل بودن مسئله زبان در روابط اجتماعی و ارشادی بودن امضاء در آن ۲۴۲

۱- مروری اجمالی در مباحث اصول (استخراج مباحث استنادی- اسنادی یا اسنادی)

حجه الاسلام میرباقری: در جلسات گذشته روشن شد که در مباحث اصولی آن تحت مباحث (الفاظ) مطرح می‌شوند- اعم از مباحث عقلیه و لفظیه- داخل در مباحث استنادی هستند. اما آنچه که جایگاهش خوب روشن نیست مباحث امارات و اصول علمیه است. مبحث قطع، هم طبق نظر قوم از مباحث اصولی خارج است و هم بنابر قواعد، داخل در مباحث اصولی نیست، بلکه داخل در مباحث مبادی و مبانی علم اصول است. بنابراین بحث را باید از مباحث امارات و اصول عملیه شروع کرد.

پس در قدم اول آیا امارات و اصول عملیه داخل در مباحث استنادی هستند یا مباحث استنادی؟ و یا داخل در هیچ کدام از این دو مبحث نیستند بلکه داخل در مباحث استنادی هستند؟ بنابر قواعد، اصول علمیه باید داخل در مباحث استنادی بشوند باخاطر اینکه اصول عملیه عمدتاً به استناد ادله نقلی اثبات می‌شوند، مگر برائت عقلیه، تخییر و احیاناً اشتغال عقلی، که باید دقت کرد که آیا اینها داخل در مباحث استنادی می‌شوند و یا خیر؟ در قدم دوم بحث از خود امارات و مانند آنها مطرح است. مثلاً از حجیت قول لغوی یا حجیت خبر واحد، شهرت و مانند اینها، بحث می‌کنیم که آیا داخل در مباحث استنادی هستند و یا نیستند. معمولاً مستند به ادله نیستند بعضی از اینها ادله نقلی است. و یا نیستند. معمولاً مستند بعضی از اینها ادله نقلی است. آنهایی که مستند به ادله نیستند هم در آخر به امضاء شرعی حجیتش را تمام می‌کنند و چون حجیتش را به امضاء شارع تمام می‌کنند، این بحث پیش می‌آید که آیا اینها واقعاً داخل در مباحث استنادی می‌شوند یا نه، و هرچند که ما از طریق امضاء چیزی را به شارع نسبت بدهیم اما به هر حال این بحث استنادی است (نه استنادی و اسنادی).

۳/۲- عدم حجیت امضاء به خود امضاء

علاوه بر اینها گر بگوئید خود لسان تخاطب با امضاء تمام می‌شود، در این جا یک اشکال دیگری پیدا میشود و آن اینکه: از آنجایی که امضاء به هر صورت از علایم است مثل قول و برای سکوت هم علایمی است لفظی و یا ... (علامت حالیه). علامت حالیه هم اقوای از علامت مقالیه نیست. علامت مقالیه نمی‌تواند خودش، خودش را تنفیذ بکند، امکان ندارد که یک علامت قولی بیاید و بگوید قول صحیح است، چون خود آن هم با قول تمام شده است. اگر فرض کنیم که: عقل حکم کند که تخاطب حجت نیست (عقل چنین حکم کند نه شرع) حال که عقل گفت حجت نیست، این باز هم قول است و نمی‌تواند خودش، خودش را اثبات بکند. بنابراین من از دو طرف به مطلب اشکال می‌کنم، یکی اینکه اینها با امضاء درست شده باشند، معنای با امضاء درست شدن این است که فرض، داشته باشد که اگر امضاء نشده بود، ما قبول نمی‌کردیم. در حالیکه تمام ادله مرتبط با ضرورت دین خلافت این را می‌گوید، اعم از ادله کلامی و ادله ای که در باب انسداد به آن استناد می‌کند که آن نیز به کلام بر می‌گردد.

۳/۲/۱- عدم حجیت قول لغوی در صورت حجیت امضاء در لسان تخاطب

اگر قائل به امضاء نبودیم و احراز از امضاء نکنیم در این زمینه چه می‌توانیم بگوئیم؟
(س): طریق خاص مورد نظر شارع نیست، طریقی که عقلاً امضاء می‌شود آن وقت طریق عمومی می‌شود.
(ج): اگر طریق خاص نبود یکی از سئوالها این است که قول لغوی را چکار بکنیم آیا قول لغوی را حجت می‌دانید یا خیر؟

(س): خیر.

۳/۲/۲- نفی ظن خاص در صورت عدم حجیت قول لغوی

(ج): اگر قول لغوی و ظواهر حجت نباشد، رابطه شما را وحی قطع خواهد شد.
(س): دیگر به عنوان دلیل خاص حجت نیستند، دلیل انسداد می‌شود همین ظنون از باب دلیل انسداد حجت می‌شوند، دلیل خاص بر حجیت آنها نیست.

۳/۲/۳- جایگزینی ظنون عامه بجای ظنون خاصه در صورت عدم حجیت قول لغوی

(ج): مثل ظنون عامه می شود و ظنون عامه را هم در آزمایشگاه می شود پیدا کرد، دیگر دینی در کار لازم نیست.

(س): نه، ظن به حکم شارع...

۳/۲/۴- رواج تاویلات نظری و حسی در صورت جایگزینی ظنون عامه به جای ظنون خاصه

(ج): ظن به حکم شارع ربطی به کتاب و سنت ندارد و عقل باید از هر راهی برود تا ظن پیدا بکند مثلاً چله نشینی بکند و یا آزمایشگاه برود به این شکل است که امکان پیدا می کند که عقل حکم کند. خدا هم خلاف عقل نظر نمی دهد مثل دلیل انسداد، یک دلیل وجوبی بیاورد. این مسئله آزمایشگاه را ساده نگیرد (مثل روحیه تاویل دروایش) چون کسانی که می گویند، قانون پول اینطوری است عدالت اجتماعی آن طوری است، اینها خیلی تحقیق و بررسی می کنند و مطلب هم به این آسانی نیست حداقل ظن عام که می آورد می گویند انصاف حکم می کند که ثروت اینطوری است یا انصاف حکم می کند که پیشرفت مقدم بر عدل است. به عبارت دیگر یا کمال را به عدل می شناسید یا عدل را به کمال می شناسید، یکی از این دو محور می تواند متغیر اصلی باشد. بر فرض می گوئید، برای تکامل مانع ایجاد می کند و در نتیجه مقهور کسی می شوید که او بر عکس شما تکامل را اصل قرار داده باشد و این کمال غالب می شود و شما را مغلوب نموده و در خودش منحل می کند. بعد می گوید حکم خدا موافق حکم عقل است، بنابراین نظام (کینز) و (سرمایه داری) اصل است، و تکامل تکنولوژی اصل است. این اگر ظن عام باشد، دیگر دینی در کار نیست. دین در صورتی است که ظنون خاصه یا در طریق، یعنی بگویند از این کتاب، اینطوری بدست می آورند نه اینکه بگویند، عقل همین طوری این را بدست می آورد.

حجه الاسلام پیروزمند: شما فرض را روی یک امر محقق یعنی عدم امضاء گذاشته اید.

۳/۳- تعیین جایگاه امضاء در احکام اسنادی (نه استنادی)

(ج): آنچه را که من سؤال می کنم در رابطه با این است که اهمیت امضاء چقدر است و چگونه می توانیم متوجه بشویم که آیا امضاء در این جا، اصل هست یا خیر؟ بعبارت دیگر آیا این امضاء که ما بر آن تکیه می کنیم این علت هست؟ امضاء شارع یا علت هست یا علت نیست. اگر امضاء شارع علت بود، آنگاه در دسته اسناد قرار می گیرد و

دیگر ربطی به بحث اصول ندارد و اگر علت نبود، آنگاه در این دسته قرار میگیرد. یعنی اگر بخواهید طبقه بندی بکنید و برای استناد، اسناد و اسناد، نظام درست بکنید جایشان که عوض بشود آثار آن هم فرق می کند. کلام ما در این نیست که بریده از همه جا حجیتش چطور است. آیا حجت هست یا نیست، کلام در این است که جایگاهش کجاست؟ اگر امضاء کار را تمام نکرد، و کاشف از انشاء لازم باشد یعنی یک چیزی اضافه آورده باشد و یک چیزی دستور داده باشد. خلاصه غرض از امضاء چیست؟ آیا غرض این است که اضافه بر آن چیزی که بشر داشت چیزی نیآورده است، یا چیزی آورده است. اگر چیزی نیآورده معنایش این است مستند بشر در مطلبش چیز دیگری است و شما هم مستندات چیزی دیگری است. چیز دیگری است و شما هم مستندات چیزی دیگری است. گاهی داخل در قواعد اصولی می آید و گاهی هم نمی آید.

(س): شارع اعتبار داده به آنچه که مردم با هم حرف می زند و حرف همدیگر را می فهمند.

(ج): اعتبار دارد نه اینکه شارع اعتبار داده است چون نه حرفی می تواند به چیزی اعتبار بدهد نه شارع. یعنی یا اعتبار دارد یا اعتبار ندارد. اعتبار کرده است که معنا ندارد.. اصولاً خود اعتبار زیر سؤال است، زیرا مفاهیم اعتباری نداریم. مفاهیم در جای خودش باشد باید بحث شود، اینجا هم نباید دخالت داد. این حقانیتی را که شما می گوید یا آنکه پایه اش به یک رتبه عظیم حاکمی بر می گردد که آن حقانیت محوری است، یا اینکه حقانیت تبعی است. اگر حقانیت تبعی هست، جایش جای دیگری است و اگر حقانیت محوی است جایش جای دیگر است. اگر شارع به اصطلاح شما جعل کرده و به اصطلاح ما ایجاد یک حق فرموده است و این به ایجاد جلت عظمته اصل است، این حرف بسیار محکمی است. یعنی آیا در امضاء انشاء بمعنی الایجاد الحقیقی است یا انشاء بمعنی الاعتبار؟ که ما قائل به انشاء به معنای ایجاد حقیقی هستیم. بهر حال این امضائی که می گوید یعنی چه؟

۳/۴- رابطه عدم الردع شارع به عدم بیان حکم بدلیل عدم مصلحت در ابلاغ نه نداشتن حکم

حجه الاسلام میرباقری: شارع یا با لفظ اعلام کرده من سیره را قبول دارم یا اینکه از عدم ردع شارع، امضاء را کشف می کنیم، مثلاً در محضر شارع، به امری عمل می شده و شارع هم نهی از این عمل نکرده، مانند اینکه سیره ای

در معاملات مطرح بوده (معاطات) و ماکشف می‌کنیم که این شیوه معامله مورد امضاء شارع بوده است، در حالیکه می‌توانسته منع نکرده.

(ج): فرض کنید در اوایل ابلاغ رسالت ردعی علیه عرق خوردن نبود و در نتیجه حرمتی هم نداشت چون حتی در ابتدا شرب خمر فقط در زمان خواندن نماز ممنوع شد. در این جا ما سؤال می‌کنیم که آیا چون اسن بلوغ پیدا نکرده بود شارع ردع نکرده؟ یعنی اینکه، یک سری احکامی داشتیم که در اول ردعی برایش نبوده و به تدریج ردع رسیده است. آیا این عدم ردع و ردع نهی به خاطر عدم بلوغ بود یا به خاطر اینکه واقعاً مصلحت نبود؟

(س): این، در قبل از کمال شریعت ممکن است اما بعد از کمال شریعت که خطابات متعددی است که کمال شریعت را بیان می‌کند، دیگر فرض ندارد که عدم بیان به عدم مصلحت در ابلاغ برگردد. زیرا تمام احکام بیان شده است، بعد از این اگر منع نشده باشد، ناشی از عدم مصلحت در منع نیست بلکه ناشی از آن است که حکمی نداشته است.

(ج): حال اگر این ردع، ردع نسبت به مورد خاص نباشد یعنی وقتیکه مجموع را نگاه بکنیم ردع بدست بیاید، چکار بکنیم؟ یعنی دین کامل است ولی بلوغ فکری مستمع به آن اندازه نیست که اینک در بعضی از جاها هم اشاره شده که معنای این مطلب را کسانی که بعداً می‌آیند می‌فهمند. اینکه بعداً می‌فهمند، یا یک لفظ است یا یک هیئت است.

۳/۴/۱- عدم الردع شارع و تائید عرف بمعنای فهم عدل و ظلم مستغنی از شارع

(س): به تعبیر دیگر این عدم ردع را می‌شود منع کرد که به کدام معرفت واقع شده است. سؤال حضرتعالی این است که عدم الردع به راحتی قابل احراز نیست، عدم الردع به شیوع استنباط بر می‌گردد. ممکن است ما استنباط کنیم که یک حکم امضائی در شریعت نیست کم اینکه صحیح هم همین شد که حکم امضائی نیست.

(ج): خیلی نادرست است که بگوئیم حکم امضائی، یعنی ما یک چیزی را دخیل در عدل و ظلم بدانیم و مثلاً بگوئیم در معامله هم فرض عدل دارد و هم فرض ظلم دارد، روابط اجتماعی فرض عدل و ظلم دارد. حال در روابط اجتماعی فرض عدل و ظلم داشته و شارع هم مثل عرف عمل کرده است.

(س): یعنی عرف به عدل رسیده بوده.

(ج): مستغنی از شارع؟

(س): نه مستغنی، بلکه تصادفاً در یک مورد یا مواردی به عدل رسیده بوده البته در نگاه انتزاع می‌شود که این معامله عرفی را در یک نظام نبینیم. زیرا اگر در نظام ببینیم، معنی ندارد که یک نظام عادلانه را تصادفاً فهمیده باشد. حجه الاسلام پیروزمند: آنها هم امضاء را در مورد می‌آورند.

(ج): مجموعه نم تواند حکم به ردع بکند. مجموعه می‌گوید اگر دقت بشود در مجموعه احکام صادره تکلیف این موضوع مشخص است و امضائی نیست. اگر دین کامل است و همه دستورات در آن هست ولی بعضی از دستورات به مورد خاص بیان شده و بعضی از دستورات به لوازم بیان شده و بعضی دستورات هم در مجموعه ای کمه نظامش را می‌سازید حکمش معلوم می‌شود. مثلاً یک دستگاه ماشینی را طراحی میکنید در اینجا برای هر یک از قطعات دلیل و حکمتی دارید که مثلاً ابعاد آن چقدر باشد، جنس آن چه نوع باشد. حال یک بچه ۱۵-۱۰ ساله، ممکن است بگوید بعضی از این قطعات بیهوده انتخاب شده، خوب او نمی‌فهمد، این نفهمیدن او دلیل نمی‌شود که در ماشین چیزهایی بی جهت واقع شده است.

حجه الاسلام میرباقری: اگر دین به صورت نظام مجموعه ملاحظه بشود، عنصر مشترک با تمام خصوصیات بع تعین، بی معناست ولی مشترک بالاجمال عیبی ندارد.

(ج): آنچه را فرمودید: کاملاً درست است مشترک بالاجمال، در تبعی فراوان یافت میشود. به هر حال اگر امضاء شارع به معنی جعل شارع باشد، یا بنابر مبنای ما بمعنی الایجاد که جعل بمعنای قرار داد نباشد اگر این حکم تکلیفی نبود، صحیح است این حکم و تکلیف را به شارع نسبت بدهیم. اگر جعل نبود چه بود؟ فرض کنید جامعه متدین

نباشد، اینهایی را که شما می‌گویید امضائی هستند. برای خودشان حق کیفر قائل شده یا نه؟ جامعه نسبت به متخلف حق کیفر قائل می‌شود یا خیر؟ مثلاً سندی را بنده و شما نوشته و امضاء کردیم، حالا من برخلاف مفاد سند عمل کردیم، آیا اگر بنده را به دادگاه ببرند، جامعه مرا متخلف میدانند یا خیر؟ یا اینکه من می‌توانم بگویم این امضاء کردن اینقدر مهم نیست، فرزند من در خانه برای خودش روزی دهها امضاء می‌کند و هیچکس به او کاری ندارد پس چرا من باید به خاطر یک امضاء به زندان بروم، می‌گویند این کار تو با آنها فرق می‌کند، می‌گویم نه من قصد خاصی نداشته‌ام و همینطور امضاء کرده‌ام به هر حال امضاء کردم و امضاء نکردن فرق می‌کند و به امضای شارع باز نمی‌گردد. خلاصه این تخاطب کتبی که عرف به آن استناد می‌کند و مثلاً مرا متخلف می‌دانند، به امضاء شارع بر نمی‌گردد، زیرا عرف بدون اینکه استنادی به شرع بکند، به آن استناد می‌کند.

(س): بله، تخاطب عرفی مستند شارع نیست اما فهم از خطابات شارع منوط به این است که شارع این شیوه تخاطب را پذیرفته باشد و الا نمی‌توانیم این قواعد را در فهم از خطابات شارع بکار بگیریم و بعد بگوئیم که مراد شارع این است و بین ما و شارع حجت تمام شده است.

(ج): اگر بگوئیم که خود این مطلب را هم باید شارع بگوید و یک علایمی، مانند حجیت ظواهر را برای آن قرار دهد.

(س): من می‌گویم ولو با سکوتش.

(ج): من حجت ظواهر را می‌آورم که با امضاء فهمیده شده است. چرا با سکوت؟ سکوت هم یک علامت است، سکوت محکمتر از علامت که نیست سکوت یک علامت حالیه است، حال را نمی‌توانید از مقاله بالاتر ببرید. اگر بنا باشد که لفظ کاشف نباشد. آن وقت سکوت را کاشف می‌گیرند؟!

(س): لفظ که حتماً کاشف هست.

(ج): ما در کشفیت لفظ بحث می‌کنیم که آیا لفظ کاشف هست یا نیست. مافرض می‌کنیم که شارع نخواهد بوسیله علایم مقاصدش را برساند آیا می‌شود؟

(س): یا بخواهد علایم جدیدی تولید کند که با علایم اجتماعی ارتباط نداشته باشد، چنین چیزی نمیشود...

(ج): یعنی اگر مخاطب را حذف کنید رابطه تان با دین قطع است.

۴- اسنادی بودن احکام مبتنی بر امضا

(س): فرمایشات قبلی شما هم روشن بود که می‌خواهید بفرمایید که اعتبار علایم پذیرفته شده اجتماعی باید در مخاطب باشد و حجیت آن به معنی امضا هم نیست بلکه تبعی است. منتها حضرتعالی می‌فرمایید: ضرورتی ندارد که شارع همه مخاطبها را بر همین استوار بکند، قاعداً مخاطب شیوه محوری و تصرفی هم هست و منحصر کردن فهم از خطابات شارع به این واحی تبعی، محل بحث است.

(ج): پس در باب امضاء نتیجه این شد که امضائیها در دسته اسناد قرار بگیرند (احکام اسنادی) اگر حکم نشود با اینکه لولا الامضاء هم حجت است. چون اگر گفتیم لولا الامضاء هم حجت است آنگاه در دسته اسنادی قرار می‌گیرد.

۵- اسنادی بودن ظن خاص

(س): در باب ظنون نسبت به بحث انسداد همینطور است، آنجا می‌گوید: بر فرض اگر ظن خاصی نباشد که شارع آنرا بین ما و خودش معتبر قرار داده باشد، آنگاه تکلیف این است که به ظنون عامه عمل کنیم و حجیت آن را عقلاً تمام می‌کند. بهر معنایی که در باب انسداد بحث می‌کنند، حجیت را عقلاً تمام میکنند، آنجا بمعنی کشف هم نیست که بگویند از امضاء شارع کشف می‌کنیم بلکه معمولاً قائل به حکومت هستند که در صورت انسداد باب علم و علمی، به تبعیض در احتیاط حکم می‌کند که موارد مظنون را اخذ بکنید و بجا بیاورید و بین شما و خدای متعال حجت است. بنابراین، بحث اسنادی می‌شود یعنی در فرض انسداد علم و علمی، اثبات یک سند می‌کند. اما ادله ای که از حجیت ظنی بعنوان ظن خاص بحث می‌کند که شارع بخصوص آنرا معتبر قرارداده است، نه اینکه به عنوان یک راهی که عقل حکم می‌کرده است. آنها آیا داخل در احکام اسنادی می‌شود یا اسنادی؟

(ج): اسنادی می‌شود یعنی حکم می‌شود به اینکه به صورت ظن خاص از طرف شارع دستور شده است و کلیه

قاعده های خاص حجت شان ثابت می‌شود و عناوین عقلی و عقلانی، هر دو اثبات می‌شوند. اما آیا اینها جزء کدام

دسته هستند؟ اینها را اگر جزء قواعد کلی فقه بگریم یعنی بگوئیم با این دلیلی که تکیه اش به شارع هست این حکم برای ما آمده است، قواعد فقهی می شود که مستند به شارع است و باید روی آن فتوی داده بشود، یعنی رای باشد و حتی علم اصول در این حکم دادن دخالت نکند یا اینکه نه علم دخالت نمی کند؟

حجه الاسلام پیروزمند: همیشه وقتی که حکمی به شارع نسبت داده بشود، یک واسطه در استناد می خواهد.

(ج): اگر واسطه در استناد بخواهد یعنی علم اصول باید کار نکند و بعد حکم داده بشود.

۶- داخل شدن مباحث الفاظ (در صورت امضائی بودن) در فقه الاستنباط

حجه الاسلام میرباقری: ما اگر بر فرض مانند قوم، مباحث الفاظ را جزء امضائی ها بدانیم آی باز هم مباحث الفاظ

جزء مباحث فقهی است؟

(ج): مباحث آن، فقه الاستنباط می شود. فقه را فقط برای مکلف عام نگیرید. فقه می تواند، فقه الاستنباط باشد و

می تواند فقه الحکومه باشد.

(س): اگر ما بحث را امضائی بگیریم چه تاثیری در بحث ما می گذارد؟

(ج): خیلی تاثیر می گذارد. اگر شما گفتید که قواعد فقهی جزء فقه الاستنباط می شود...

(س): بنابراین، اصولی نخواهیم داشت و به جای آن فقه الاستنباط داریم (چون همه امضائی می شود). یعنی بنابر

مشرب قوم حتی یک حکم اصولی نداریم که بدون امضاء شارع حکم استنادی باشد مگر در باب لوازم عقلیه خطابات

شارع، یک سلسله احکام عقلیه داریم یا در باب اصول عملیه مثلاً حکم به تخییر داشته باشیم.

۷- (ج): البته این محل بحث است و مسئله امضاء شدیداً زیر سؤال می رود.

(س): بله، فرمایش حضرتعالی این است که نمی شود امضاء نکند به تعبیر دیگر نمی شود نپذیرد. نه اینکه میشود

بپذیرد و چون پذیرفته حجت است. علایم عرفی و اجتماعی یک پدیده واعی است که باید در تخاطب ملحوظ باشد.

(ج): اگر گفتید ارتباط شارع با طرف خطاب قطع می‌شود و مطلقاً از سنخ ارتباطات عادی نخواهد بود مثلاً معلوم باشد هر کسی در شب ليله القدر یک چیزهایی بفهمند مانن خواب دیدن، همه در آن شب متفقاً یک خوابی را ببینند، یک چیزهایی را متوجه بشوند و یک تمایلاتی پیدا کنند و تا آخر سال بر همان میل‌ها باقی باشند.

حجه الاسلام پیروزمند: یعنی آیا شما دارید می‌پذیرید که شارع در بعضی موارد، طبق القائنات عادی با مردم تفاهم می‌کنند؟

(ج): نحوه دسته بندی القائنات عادی مهم است و اگر القائنات عادی شد، دیگر وحی نمی‌خواهد، اگر گفتیم بخشهایی از منطق، عقلی محض است و اگر عقل کار نکند، منطقی وجود نداشته باشد. این را نمیشود که نسبت به شارع داد. ولی اگر وجودش را، وجود تبعی بگیری که جزء مخلوقات شارع باشد، سر جای خودش محفوظ است. یک وقت می‌گوئید از طریقی که مردم با همدیگر تفاهم می‌کنند دین نه نزول پیدا کرده و نه عمل می‌شود و همه آنها از راه یک فهم دیگری است که رشد کمال، نقص و نبودن و نبودش، هیچگونه مربوط به فعل مکلف و مکلفین نیست.

(س): یعنی ارتباط قطع می‌شود؟

(ج): نه، شکل دیگری از ارتباط را می‌توانید بحث بکنید که ممکن است خلق بشود، همانطوریکه خود وحی هست، آنوقت دیگر لازم نیست که فهم از وحی باشد بلکه به هر کسی تکلیفش داده می‌شود که این خلاف قول ماست.

۸- آیا پذیرش زبان قوم به عنوان لسان مخاطب دلیل بر امضائی بودن زبان است؟

حجه الاسلام میرباقری: اگر در مورد خدای متعال در تکلم و مخاطب با عباد چنین فرض شود، پذیرش زبان به معنی همان امضاء است. یعنی شارع این را امضاء کرده است. البته دست شارع بسته نبود که راه دیگری را در پیش بگیرد و تفاهم با جامعه هم بفرماید و نمی‌شود که بگوئیم (یدالله مغلوله) یعنی چون تکامل اجتماعی منتهی به یک زبانی شده است، دست خدای متعال بسته به این زبان است، این مطلب را که نمی‌گوئیم، و دست خدای متعال را باز می‌دانیم و می‌گوئیم خدای متعال اداره اش بر این قرار گرفته که با این کیفیت با عباد صحبت کند، این همان امضاء

می‌شود. ممکن است دیگران مجبور نشوند که این را بگویند و بگویند: مقتضای ذات این است و غیر از این نمی‌شده، نه اینکه دست خدای متعال بسته است، غیر این راهی نبوده است. حضرت عالی که چنین چیزی نمی‌فرماید. حضرتعالی می‌فرماید: دست خدای متعال باز است بنابراین اراده الهی تعلق گرفته که در تفاهم از این طریق، تفاهم کند حالا که اراده اش تعلق گرفته، طبیعتاً این طریق، طریقی است که به عنوان تبعی واسطه شده و ابزار تبعی تفاهم شده است.

۹- امضائی بودن جریان تکامل نه امضاء یک مقطع خاص

(ج): حال اگر تعقل و تغییر را، در آن مطرح کنید. امضائی بودن رها می‌شود. چون فرض است که دین خاتم است و آن زمان هم صادر شده و مطلب هم تمام شده است. اگر این را عنوان یک چیزی که تکامل پذیر است، لحاظ بکنید امضاء جریان تکامل را کرده و هر روز یک چیز است، یا اینکه امضاء مورد و مقطع کرده است؟ اگر امضائی باشد امضاء کدام یک است؟

(س): مثلاً امضاء مقطع شده است.

(ج): از کجا می‌توانید بفهمید؟ سؤال مهم همین جاست. همینکه گفتید امضائی است، من می‌گویم امضاء جریان شده است شما دست شارع را به کاری کخه عرف می‌کند بسته اید، این خیلی فرق دارد تا اینکه یگوئیم خروج موضوعی از امضاء دارد و داخل در آن دسته از موضوعات قرار نمی‌گیرد.

حجه الاسلام پیروزمند: حالا اگر تغییر آن را هم بیاوریم و بگوئیم تا هر کجا که خلاف شارع بر ما احراز نشده است.

(ج): قرار شد تا هر کجا ردعی از شارع نیامده باشد اثبات با من باشد، مثل شورای نگهبان که حق پیشگیری دارد، ولی حق تکامل دست طرف مقابل است.

(س): در این مورد درست است.

(ج): اگر موارد، موارد امور اجتماعی هم شد (مثل بیع معاطات)... اگر جامعه رشد می‌کند این هم به صورتی انفعالی روز بروز عقب می‌رود.

(س): احکامی که آن موقع شارع گفته آیا مانع ایجاد نمی‌کند و نظام جدیدی (بقول شما) تعریف نمی‌کند؟

(ج): بعد می‌گوییم موافقت قطعی لازم نبوده و عدم مخالفت کافی بود. بعد کم کم می‌گوییم معاملات زمان شارع موضوعاً وجود ندارد و وقتی که موضوعاً وجود نداشته باشد، دیگر لزومی ندارد که عدل و ظلم را شارع معین کند بلکه عملاً شما (عرف) معین می‌کنید. این همان فقهی می‌شود که حد اکثر آن به دست عرف و حداقل آن بدست شرع می‌افتد. هر روز شارع به کنار می‌رود.

(س): چرا شارع به گوشه برود. از این طرف شما می‌گویید ابزار استنادتان به شارع را تقویت کنید، احکام اسنادی تان را کامل تر کنید و نظام بدهید اینجا که دست تان باز است.

(ج): ما این جا در قواعد اصلی هستیم یعنی این جا اگر چیزی را تغییر دادیم، لوازم آن در همان کاری که شما می‌گویید، ظاهر می‌شو اگر گفتید عدم ردع با امضاء می‌چرخد، مثلاً پول با توصیف کنونی که حتماً در زمان شارع نبوده است، با این خصوصیت ردع ندارد.

(س): شما اگر توانستید به قید خصوصیه، قضیه را در راه ردع ثابت کنید، بکنید.

(ج): آیا در این ساختمان عدل و ظلم فرض دارد یا ندارد؟

(س): این جا که بحث کلامی نیست جایی است که شما مکلفین اگر توانستید فهم تان را از دین کاملتر کنید و یک فتوایی به هر دلیل، مستقیم و یا غیر مستقیم بدهید، ولی باید بتوانید نسبت آنرا به شارع تمام بکنید.

(ج): این نسبت به شارع امضاء درست کرده است.

(س): شما از راه دیگری برای آن ضیق ایجاد کنید مثلاً از این راه که بگوئیم: این امضائی که الان می‌آید ما به چندین دلیل و لازمه می‌فهمیم که این جا امضاء نیست، بلکه ردع است و همه فقها هم می‌گویند، ردع است، آنطرفش هم فعلاً ممکن است نیست که مثلاً بگوئید پول با این خصوصیات، امضاء نیست.

(ج): کل مشکلات را همین باب امضاء ایجاد کرده است.

حجه الاسلام میرباقری: کسانی که در این زمینه بحث می‌کنند بدنبال نظام شارع نیستند که شارع چه تولید کرده است، بلکه بدنبال این هستند که هرکسی هر کاری که می‌کنند، ببینند مخالف دارد یا ندارد.

(ج): مخالف هم محرز نمی‌شو پس عدم الردع حجت است.

۱۰- تناظر مباحات و امضا در حجیت

(س): البته از باب سیره و مانند آن هم نیست، بلکه از باب این است که عناوینی که در اختیار ماست منعی از این فعل نمی‌کند و از باب این است که داخل در محدوده مباحات قرار می‌دهند، و جواز فعل آن را با ادله عامه مباحات تمام می‌کنند.

(ج): آیا داخل قرار گرفتن در ادله مباحات نسبت به فعل و تکلیف، عین آن در امضاء در استناد هم نیست؟ یعنی نقشی را که مباحات دارد، مباحاتی که با عدم الردع است این جا هم امضاء دارد (عدم الردع دارد).

(س): منتها در این جا می‌گویند باید سیره باشد تا بتوانیم عدم الردع را احراز بکنیم والا صرف اینکه یک آدمی، یک کاری می‌کرده قطعاً عدم الردع در باب آن قابل احراز نیست. باید سیره ای باشد و این سیره جاری محضر نیست. باید سیره ای باشد و این سیره جاری در محضر شارع هم باشد، آنگاه نسبت به چنین سیره ای بحث می‌شود که آیا عدم الردع دلیل صحت سیره است یا دلیل صحت و امضاء سیره نیست. والا اگر کسی یک عمل فردی داشته، این عمل فردی باید تحت عناوین خطاب واقع بشود تا حلیت آن اثبات بشود. نسبت به اموری که سیره اجتماعی بوده و در زمان شارع و در محضر شارع هم بوده و فرض بشود که شارع هم منعی از ردع نداشته، این عدم الردع کفایت می‌کند بر جواز. (یعنی با این چند قید تقریر میشود).

۱۱- تفاوت قول تقریر

(ج): فرض مطلب این است که در قول چه چیزی هست و در تقریر چه چیزی هست؟ قولی که آن قول به حکم عقل کاشف از ارشاد باشد یا قولی که حاکی از دستور و فرمان باشد. آنچه که جعل شارع و ایجاد ذات تبارک و تعالی

درباره آن تمام هست، در این منزلت آمر و مامور، شکی نیست که داخل در بحث آساند می‌شود. اما امضاء نسبت به چه دسته از امور ممکن است و نسبت به چه دسته از امور ممکن نیست.

۱۱/۱- تفاوت قول ارشادی و قول مولوی

همانطوریکه در مورد قول می‌گویید که بعضی از قول‌ها، قول ارشادی است و مولوی و دستوری نیست. آیا در آنجایی که کشف از ارشاد بکنید، می‌توانید امر و نهی اثبات بکنید؟

(س): نه خیر، قاعده مندش کرده اند و می‌گویند آنچه در طول حکم شارع است، خطاباتی که در طول خطاب اول است، اینها معمولاً ارشاد عرفی است. خطاباتی که در طول خطاب شارع نیست، مولوی هستند. مثل امر به اطاعت. امر به اطاعت (اطیعوا) یک امر مولوی نیست، لذا عقاب متعددی هم بر مخالفت تکلیف مولا بار نمی‌شود. مثلاً در صل و اطیعوا در صورت مخالفت دو تا عقاب ندارد، چون در طول خطاب اول است، عقل ملزم به امتثال خطاب اول هست و این جعل دوم اضافی نیست، چون اگر داعی عقلی بر امتثال امر مولا نباشد، امر دوم کاره ای نیست، اگر داعی هست، امر دوم ارشادی می‌شود.

۱۱/۲- ارشادی بودن مسئله معنا نسبت به اصل مخاطب

(ج): در حقیقت شما هم همین مطلب را تکرار می‌کنید. اگر در امضاء جعل مولوی نباشد، طولی هست، طولی چه عرفی و چه عقلی باشد. البته طولی عرفی (عقلانی) به طولی عقلی بر میگردد، چگونه می‌گویید این به عدم الردع تمام می‌شود؟ شما می‌گویید: امری که طولی باشد ولو هیئت امر در آن به کار رفته (اطیعوا) ام این مولوی نیست، بلکه به حکم عقلی ارشادی است. در برابر این حرف شما می‌گوییم، پس به جعل شارع نیست بلکه به جعل عقل است. اگر بر فرض به جعل عقل نبود در اطاعت از شارع چه کسی حاکم بود؟ اگر اطیعوا، ارشادی نبود، اطاعت دستور خدا را چه کسی بکند و به چه دلیل واجب بود؟ مثلاً اگر کسی بگوید: اطیعونی و عقلاً اطاعت حق او نباشد، فقط به صرف تلفظ، اطاعت از او بر مردم واجب نمی‌شود، اطیعوا را شما به حکم عقل می‌گویید اطاعت واجب است. پس چرا در

باب امضاء این حرف را نمی‌زنید؟ یعنی شما می‌گویید که مردم عقل دارند و اطاعت از خدا از نظر عقل شان یقینی است و اطیعوا الله چیز اضافه ای نیاورده است.

(س): در باب امضاء چگونه پیاده کنیم؟

(ج): در باب امضاء اگر امضاء در مورد عقلائی نبود، (امور عقلائی را با یک واسطه به عقل بر گردانید) آنگاه راه تخاطب ممنوع می‌شد...

(س): عقلا یک سیره ای دارند در تخاطب که یک روش اجتماعی و تکاملی همه هست.

۱۱/۲/۱- تقدم اصل ارتباط با شارع نسبت به كيف ارتباط

(ج): اول در این مورد صحبت بکنیم که این در طول امتثال است یا در عرض امتثال؟ روش تخاطب یک ارتباطی بین مولا و عبد است، آیا نفس این ارتباط در طول كيف ارتباط را از خصوصیت خاص آن جدا کنید. منزلت ارتباط، منزلتی است در عرض کیفیت خاص آن یا اینکه در طول است؟ ارتباط خاص یعنی اینکه مثلاً می‌گوید (قند نخورید). اصل اینکه تکلم و ارتباطی باشد، این اصل و نفس ارتباط ه که یک امر ونهی هم است که كيف ارتباط است. سؤال این است که آیا اصل ارتباط در طول است یا در عرض؟

(س): اصل ارتباط در رتبه مقدم است.

(ج): این رتبه مقدم نمی‌تواند که هم عرض حساب شود. شما در امر اطیعوا الله و ... که امر خاص هم شده است، می‌گویید: چون موضوعاً در طول است و نمی‌تواند در عرض واقع شود، ارشادی است. آنوقت امضاء را مولوی حساب می‌کنید. امضاء بنا بر مبنای قوم مولوی می‌شود نه ارشادی

(س): می‌توانست امضاء نکند یعنی حکم مولوی شارع است.

(ج): اگر موضوعاً ارتباط تقدم دارد بر خصوصیت ارتباط، قطعاً امضاء ارشادی می‌شود.

حجه الاسلام پیروزمند: تفاوت این جاست که در امر اطیعوا الله موضوع جعل شارع نیست ولی در مسئله ارتباط،

موضوع جعل شارع می‌تواند قرار بگیرد.

۱۱/۲/۲- بررسی اصل ارتباط شارع با عباد و مراحل مختلف آن

(ج): بحث مادر اینجا از اصل ارتباط است نه کیف ارتباط، البته اول باید این مطلب روشن شود که غرض ما از اصل کیف چیست و کیف ارتباط این است که امر باشد، یا نهی باشد. موضوعش آشامیدنی باشد یا مثلاً نیتی باشد، مثلاً گفته قند نخورید یا گفته ریا نکنید و غیره که اینها کیفیات خاصه است یعنی کیفیت تکلیف عباد با یک ارتباط کیفی خاصی مشخص می‌شود. اما اصل ارتباط مثل سخن گفتن و سکوت کردن است. البته ما اصل ارتباط را در چندین مرحله قبول داریم. اصل اولیه، اصل ثانیه، اصل ثالثه.

۱۱/۲/۲/۱- اصل ارتباط در مرحله اول (ارتباط تکوینی)

اساساً اگر مولا با عبد یک ارتباط نداشته باشد، نمی‌تواند عبد را پرورش بدهد، اگر اصل ارتباط مطلقاً قطع باشد، رابطه پرورش قطع می‌شود، پرورش اختیاری قطع می‌شود و الا پرورش تکوینی برای موجودات بدون ارتباط هست و زیاده و نقصان در آنها پیدا می‌شود بدون اینکه متوجه و مکلف باشد مثل اینکه بیماری و سلامتی برای ما پیدا بشود. ممکن است بیماری برای ما منشا یک پرورشی باشد یا منشا یک نقصی باشد ممکن است بوسیله ایجاد تکوین، ارتباطی با اختیار و عمل، نگیرد و ما راهم سرپرستی بکنند، ولی اگر به اختیار و فعل و ترک و تکلیف برگردد حتماً باید نحوه ارتباطی باشد که غیر از نفس ایجاد است، این را نفس ارتباط رد مرحله اول می‌نامیم و مرتبه برایش قائل می‌شویم. این نفس ارتباط و مرتبه اول است.

۱۱/۲/۲/۲- اصل ارتباط در مرحله دوم (تکلیف ارتباط به کیفیتهای اجتماعی)

در ارتباط مرتبه دوم، ارتباط متکیف به کیف اجتماعی میشود یعنی شکل امتثال و عدم امتثال آن، دوران بین فعل و ترک پیدا کرده است. اگر اجتماعی نشود و تکوینی باشد، ارتباط خدا با عباد برقرار می‌شود ولی نوع ارتباط اجتماعی است. موضوعاً هم یک امر اجتماعی است یعنی حضور شما تحت این پرچم قوت رئیس تان را بالا می‌برد و حضورتان را در پیروزی رئیس تان ایجاد می‌کند یعنی مثلاً مردم آمریکا از تنعم برتری برخوردار هستند چون دولت آنها مقتدرتر است و هر چه را به یغما می‌برد مقداری از آن هم نصب مردمش می‌شود. حال اگر گفتید، ارتباط

اجتماعی، موضوعاً نمی‌تواند اجتماعی نباشد و سنخ تکلیف اجتماعی، سنخی است که موضوعاً نمی‌تواند اجتماعی نباشد و سنخ تکلیف اجتماعی، سنخی است که موضوعاً باید با روابط اجتماعی انجام بگیرد، فرض حضور اراده‌ها در هم باشد، فرض تخلف و اطاعت و عصیان، تولی و ولایت در آن باشد. در ارتباط مرتبه اول امکان داشت، شکل وحی که به انبیاء سلف میشد و در یک زمان هم تعداد متعددی نبی وجود داشت مثلاً ده تا پیغمبر بود یک شکل، شکل ارتباط مستقیم است که برای مرتبه اول است. اصل ارتباط نباید قطع بشود و لزومی هم ندارد که شکل اجتماعی داشته باشد. هر شکل دیگری می‌تواند باشد از جمله مثل انبیاء سلف، که نبی بودند ولی رسول نبودند. چنین چیزی می‌تواند باشد، اما آن ارتباط فقط برای عبادت است، موضوعاً برای رسالت و تنظیم امور اجتماعی مورد استفاده واقع نمی‌شود، چون فرض تخلف از آن فرض تخلف اجتماعی نیست. تخلف گاهی فردیست، مثل اینکه کسی نماز نخواند، و گاهی اجتماعی است. تخلف اجتماعی روابط اجتماعی لازم دارد، فرض ارتباط اجتماعی موضوعاً تقدم دارد. پس اصل در مرتبه دوم ارتباط اجتماعی است. اگر گفتیم که قدرت تولی و ولایت اجتماعی بدون روابط اجتماعی فرض ندارد، روابط عقلانی باید باشد، زبان را از روابط عقلانی می‌گیریم. درست است که شما می‌گویید قوانین اجتماعی بعد از زبان پیدا می‌شود ولی اگر جامعه‌ای فرض بشود، یک نحو ارتباطی ضرورت پیدا می‌کند بین یک آمر و مامور و مانند اینها که برای محقق شدن آن زبان لازم دارد. حالا اگر موضوع امر ما اجتماعی بودن ارتباط اجتماعی بود که تخلف و عدم تخلفش در صورتی که جامعه‌ای نباشد فرض ندارد. مثلاً به شما می‌گویند از رئیس تان تبعیت بکنید در حالیکه اگر رئیسی وجود نداشته باشد، دیگر به شما نمی‌توان گت که از رئیس تان تبعیت بکنید. رئیس و مرئوسی باید باشند تا گفته شود که تبعیت بکنید یا نکنید. فرض کنید یک نفر تنها در کوهی عبادت می‌کند آنگاه خطابی به این فرد برسد که لعن الله من تخلف جیش الا سامه، آیا این خطاب این فرد را شامل می‌شود یا خیر؟ آن فرد از نظر رضایت و عدم رضایت می‌تواند بگوید: خدایا اگر در جایی که جیش اسامه بود و من هم بودم تبعیت می‌کردم، یا دعا می‌کند و به کسانی که از اسامه تبعیت کردند و یا لعن و نفرین می‌کند به کسانی که به اسامه مخالفت کردند. ولی اگر به آن فرد

گفته شود که خودت تخلف نکن (التزام معهم هذا الان) آن فرد در جواب خواهد گفت که من الآن کجا بروم که اسامه ای نیست.

(س): تا اینجا روشن است که پرستش اجتماع جز در فرض جامعه و روابط اجتماعی ممکن نیست.

(ج): در قدم اول اصل ارتباط تمام می شود، یعنی اصل ارتباط مقید به روابط اجتماعی نه آن اصل ارتباطی که بتواند بدون روابط اجتماعی لحاظ بشود مثل انبیاء سلف. حال اگر اصل ارتباط اجتماعی تمام شد، معنایش این است که موضوعات امضاء در طول قرار می گیرند و در آنجایی است که باید تبعض قائل شوید و بگویید امضاءها چیست و کدام یک است.

(س): ما قبول داریم که روابط اجتماعی است و پرستش اجتماعی، منوط به تحقق جامعه و روابط اجتماعی است.

(ج): حال اگر همان موضوع را برای جامعه روابط قرار بدهند، آیا اصل وجود آن روابط در طول کیفیت خاص قرار می گیرند یا اینکه در عرض قرار می گیرند؟ اگر گفتید که عقل بنا بر مبنای قوم ذاتاً حجت است، آنوقت احکام اطیعوا را چگونه می گوئید ارشادی می شود؟ معنا ندارد که در عرض قرار بگیرند و اگر هم موضوعات و روابط اجتماعی را اصل قرار دهید، آن وقت چگونه می توانید آنرا با کیفیت خصوصیت خاصش در عرض قرار بدهید؟ اگر دو علامت را در نظر بگیرید و جلویکی از آن عنوان عقل را بنویسید و احکامی را در مرتبه الف مرقوم کنید، می گوئید احکامی که در مرتبه (الف) عقل بر آن حاکم هست و اجمال ندارد، شرع در این جا هر حکمی داشته باشد حکم ارشادی است (و در طول است) مثل قضیه اطیعوا.

(س): احکامی عقلی که در طول حکم شارع است، اگر حکمی در مورد آن باشد ارشادی است شرع حکمی دارد، عقل هم یک حکمی در مورد حکم شارع بوجوب امثال دارد. حال اگر حکمیت شارع بوجوب امثال آمد، ارشادی است.

(ج): آن وقت در کیف چه می شود؟ وقتی رسول می گوید: کیفیت خاصی را انجام بده. شما خواهید گفت که عقل حکمی ندارد، زیرا موضوع برایش مجمل است، لذا می گوئید اینجا در عرض نیستند بلکه در طول هم هستند. در بخشی که حکم عقل اجمال دارد و نمی تواند جزم پیدا بکند و احاطه ای به موضوع ندارد، به شارع بر می گردد.

اگر جایی که اجمالی نداشته باشد و عقل هم به موضوع احاطه داشته باشد حکمی بکند، آیا آنجا شارع هم می‌تواند حکم بکند؟ مثلاً آیا از نظر علمای اصول، شارع می‌تواند حکم بکند؟ مثلاً آیا از نظر علمای اصول، شارع می‌تواند حکم کند که ۲*۲ چهار می‌شود یا خیر؟

(س): در احکام نظر خیر، ولی در احکم عمل، اینکه عقل یک حکمی داشته باشد و شارع هم یک حکمی بکند (مولویاً) با هم منافات ندارد. در آنجایی که اعمال مولویت محذور پیدا می‌کند...

(ج): هر جایی که عقل به جمیع خصوصیات احاطه دارد و حکم جزمی دارد، ارشادی می‌شود نه مولوی.

(س): بر فرض که این مطلب را بپذیریم، ولی بنابر مبنای مشهور ممکن است قابل نباشد چون دایره احکام مولوی و ارشادی شارع را محدودتر از این می‌دانند و می‌گویند حکمی که در مورد طاعت و عصیان است...

(ج): آنجا قاعده اش بر چه مبنایی گفته می‌شود؟ اگر عقل به موضوع حکم و لوازم و شرایطی که دارد، احاطه کامل داشته باشد، بعث نبی در آنجایی برای چیست؟ الا ارشاداً.

(س): آنچه را که مشهور می‌گویند اینکه: آنجایی که اعمال مولویت ممکن نیست، حکم ارشادی است. هر کجایی که اعمال مولویت ممکن باشد (هر چند عقل بفهمند) محذوری ندارد که مولا اعمال مولویت بکند، مانند قبیح ظلم (ج): در مورد امکان و عدم امکان آن چه کسی حاکم است؟ روشن است که عقل حاکم است، پس آنجایی که عقل اشراف دارد، امر مولوی نمیتواند بیاید.

(س): مشهور قبول ندارد، هر کجا که عقل می‌فهمد، جای اعمال مولویت نیست.

(ج): در آنجا عقل یا حق حکومت دارد و یا ندارد، در جایی که عقل برای خودش حق حکومت قائل نیست، حتماً حاکم دیگری را می‌خواهد. در آنجایی که حق حکومت قائل نیست، حتماً حاکم دیگری را می‌خواهد. در آنجایی که حق حکومت را مطلقاً مال خودش می‌داند، چگونه حاکم دیگری را بپذیرد که فرض انشاء و عدم انشاء او اثر داشته باشد، مگر ارشاداً.

(س): یک سری موارد است که جعل شرعی ندارند، آن فقط در موارد طاعت است. اصل طاعت به امر نیست، چون اگر صد تا امر هم بکند، باز امر صدم مثل امر اولی است.

(ج): چرا فقط در این مورد (طاعت) می‌گویید جعل شرعی اثری ندارد؟ چرا در روابط اجتماعی و زبان نمی‌گویید؟ آیا به این جهت که قوم نگفته است؟ حجه الاسلام پیروزمند: شارع می‌تواند بگوید من علائم دیگری را جعل می‌کنم.

(ج): آن علایم را شما باید بفهمید یعنی یک زبان دیگری آورده ام آیا قدرت فهم در رتبه سابقه است یا لاحق؟ اگر شما نمی‌توانستید بفهمید آیا شارع ممکن بود امر بکند؟ پس وقتیکه قدرت فهم سابق شد، موضوعاً روابط اجتماعی در فهم امور اجتماعی، سابق می‌شود. حالا در مقابل علامت دیگری، به جای عقل عنوان عقلا را بگذارید. در این جا هم یک ارشادی و یک مولوی قائل شوید عین همانجا که ارشادی و مولوی بود. سؤال دیگری را مطرح می‌کنم و آن اینکه: آیا روابط اجتماعی در طول کیفیت ارتباط است یا موضوعاً، اصل روابط اجتماعی هم عرض هستند؟ یعنی مردم در نظام ارتباطاتشان (عقود و ایقاعات) یک سری حوائجی نسبت بهم دارند، واز آن طرف جامعه هم برای تکامل افراد یک نتیجه ای دارد.

۱۱/۲/۲/۲/۱- اصل بودن مسئله زبان در روابط اجتماعی و ارشادی بودن امضاء در آن

(س): آنچه که قبلاً در این مورد فرمودید این بود که اصل زبان یک ضرورت اجتماعی است و نمی‌توان آن را حذف کرد، زیرا جامعه دارای روابط اجتماعی است و برای این روابط، محتاج به یک زبان است.

(ج): کاملاً درست است، آنوقت زبان یک رابطه اجتماعی متاخر از روابط اجتماعی است که عدل و ظلم را تمام می‌کند، و وسیله ای برای جریان آن روابط می‌شود، بدین معنی که شما یک ابزار تخاطب و یک سری مفاهیم دارید، ابزار حاکی برای مفاهیم هستند و مفاهیم هم از یک واقعیت و روابطی حکایت میکنند.

(س): اگر ما بر فرض این را بپذیریم که اصل زبان یک ضرورت اجتماعی است آنگاه اگر بخواهیم با جامعه صحبت کنیم نیاز به زبان تخاطب داریم.

(ج): موضوع حرکت، فعل و تکامل ما جامعه است نه فرد (این مبحث در مباحث اجتماعی لازم است) چون، اگر فرد تک باشد و مثلاً خواب ببیند که خدا به او امر کرده اسماعیل را ذبح کن و فرد این کار را بکند آنوقت به او می‌گوید: قد صدقت تو چیزی را که دیدی صحیح بوده است، بعد به او تبریک هم می‌گوید، ولی اگر بنا است جامعه کاری را بکند و در روابط اجتماعی امر ونهی هم باشد و فرض تخلف هم وجود داشته باشد یعنی اینکه فرد از یک نظام طاغوتی بیرون بیاید و وارد یک نظام الهی شود چون تخلف گاهی فردی است و تخلف اجتماعی یعنی اینکه: فرد دستگاهی را درست کرده که آن دستگاه کار دیگری کرده است. امر اجتماعی اصلاً، سنخاً و موضوعاً نمی‌تواند از سنخ روابط فردی باشد که شما در باره امتثال انبیاء سلف مطرح کردید موضوعاً این روابط باید اجتماعی باشد کما اینکه می‌تواند روابط فردی هم فرض شود در روابط فردی که قید اصل موضوعش اجتماع نیست فرضی است که ارتباط با زبان یا اینکه با خواب، مکاشفات، ادراکات قلبی و سایر حواس امکان پذیر است.

(س): منهای نظر شارع، در داخل خود جامعه، ارتباط اجتماعی بدون بیان نمی‌شود

(ج): حداقل در ارتباط اجتماعی این است که بدون زبان تعاون بر اتم محال است. نکته قابل توجه اینکه کسی فرض کند که همه متدین ها خواب دیده اند، آیا معنایش این است که همه غیر متدین ها با خواب کار می‌کنند؟ اگر بگویند بله، می‌گوئیم پس شهوات مادی نمی‌تواند مقصدشان باشد بلکه باید بخوابند تا در خواب به شهوت و غضب شان برسد اگر در بیداری بخواهند شهوت و غضب اجتماعی داشته باشند، قدرت اجتماعی داشته باشند یک چیز دیگری لازم دارد.

(س): اول چیزی که ما باید بپذیریم اینکه جامعه زبان می‌خواهد زیرا زبان ابزار ارتباط است. البته زبان از جمله روابط اجتماعی است

(ج): آیا از لحاظ رتبه اجتماعی بودن ارتباط می‌تواند مقدم بر کیفش باشد یا نه؟

(س): خود جامعه بدون زبان نمی‌شود، حال اگر شارع بخواهد با جامعه ای تخاطب کند....

(ج): در موضوعات و روابطی که هویت جامعه را به وجود می‌آورد، شارع می‌خواهد حرف بزند، یعنی ایجاد روابط و ایجاد جامعه بکند، و برای این امر زبان می‌خواهد منتها نه زبان موجود بلکه زبان جامعه. حال که شارع می‌خواهد تشکیل جامعه بدهد و زبان جامعه لازم دارد، آن وقت آیا برای ایجاد زبان، زبان اول (زبان قبل الطاعه و در مرحله ابلاغ) را می‌خواهد یا مستقل از زبان ابلاغ می‌تواند جامعه را ایجاد بکند؟ یک زبان ابلاغ داریم برای کسانی که مدعی نیستند و فقط می‌خواهیم با آنها حرف بزنیم و یک زبان بعد از ابلاغ، یعنی زبان هدایت داریم (انما انت منذر ولکل قوم هاد)

(س): مطلبی را که قبلاً می‌فرمودید که حذف زبان به نحو مطلق ممکن نیست، برای اینکه هر تفاهیم صورت گیرد...

(ج): اول زبان ابلاغ می‌خواهد و بعد زبان هدایت، که آن زبان خاص جامعه الهی است.

نتیجه بحث اینکه: احکام مطلق نسبت به موضوعات آوردن که امضاء حجت است و نسبت به شارع اثبات می‌کند و یا اثبات نمی‌کند، باید مورد سؤال قرار گیرد که کجا و نسبت به چه موضوعی؟ آیا احراز صحت نسبت می‌کند یا ایجاد نسبت می‌کند؟ آنچه در بحث مهم است اینکه: ۱- مانند دسته بندی ارشادی و مولوی می‌گوئید اگر عقل به چیزی حکم کرد که برای شرع امکان تشریح نیست این جا ارشادی است مولوی نمی‌تواند باشد من هم می‌گویم در روابط عقلانی هم می‌تواند ارشادی باشد و آن در موضوعاتی است که اصل ارتباط اجتماعی را تمام می‌کند. مولوی در جایی است که اصل ارتباط نیست، بلکه کیف خاص است و موضوعاتی که مربوط به زبان و استناد است، موضوعش اصل ارتباط است، غیر از مواردی است که مثلاً من دارم وضو می‌گیرم که کیف ارتباط است. من در حضور امام معصوم (ع) هستم (حضرت هم می‌داند که من جزء پیروان ایشان و از شیعیانم هستم و در مسایل مطیع هستم) به نحوی وضو می‌گیرم که کیف خاصی از امتثال است، حضرت سکوت می‌کند، این کاملاً روشن است. اما آیا در اصل ارتباط هم همین طور است؟ آنوقت فاصله پیدا می‌شود بین معاطات با مسایلی که درباره زبان هست. آنها (معاطات) خصوصیت خاص درباره یک نحو عمل اجتماعی است، در حالیکه زبان و خصوصیات زبان چنین نیست. «وَالسَّلَامُ»

روش تنظیم فهرست علم اصول فقه احکام حکومتی

جلسه ۱۶

تاریخ: ۱۳۷۶/۱۰/۱۰

استاد: حجة الاسلام والمسلمین حسینی الهاشمی

تنظیم: گروه تحقیقات مبنائی

عنوان جلسه: بررسی معنای امضاء شارع نسبت به قواعد و زبان

فهرست:

- ۱ - راه نداشتن اشتباه و خطا در علم معصوم و وجود اشتباه در علم غیر معصوم..... ۲۴۷
- ۱/۱ - نسبی بودن اطلاق علم معصوم نسبت به علم خدای متعال..... ۲۴۷
- ۲ - اثبات پذیرش فی الجمله زبان (در مرتبه تبعی یا مرتبه ابلاغ)..... ۲۴۸
- ۱/۲ - تغییر مرتبه تبعی در مرتبه تکامل..... ۲۴۸
- ۲/۲ - امضائی نبودن زبان و قواعد آن (مرتبه تبعی)..... ۲۴۸
- ۳ - بحث پیرامون امضائی بودن یا نبودن قواعد تأسیسی در زبان..... ۲۴۹
- ۱/۳ - ممضی بودن بذل بلوغ و وسع در فهم کلام شارع نه مورد خاص..... ۲۴۹
- ۱/۱/۳ - مقید بودن کل احکام به ظرفیت فهم و پرهیز از هرگونه ادعای فهم مطلق کلام شارع..... ۲۵۰
- ۲/۳ - امضا شدن بمعنای امضای جهت (در دیدگاه مطلوب)..... ۲۵۰
- ۳/۳ - قواعد تأسیسی بمعنای تولی نه بمعنای تأسیس در سخن شارع..... ۲۵۱
- ۴/۳ - سطوح قواعد تأسیسی..... ۲۵۱
- ۲/۴/۳ - سطح قواعد تأسیسی سرپرستی (قواعد تشریحی)..... ۲۵۱
- ۳/۴/۳ - سطح قواعد تأسیسی در مرحله ابلاغ (قواعد تنزیلی)..... ۲۵۱
- ۱/۳/۴/۳ - تفاوت امضا با پذیرش..... ۲۵۲

- ۴/۴/۳ - توضیحی پیرامون قواعد تأسیسی سرپرستی (سرپرستی تکوینی و تشریحی)..... ۲۵۲
- ۵/۴/۳ - بیان مجدد سطوح تأسیس..... ۲۵۴
- ۶/۴/۳ - بحث پیرامون ملاک حجیت زبان..... ۲۵۵
- ۱/۶/۴/۳ - پذیرش مفردات زبان در زمان تخاطب..... ۲۵۵
- ۲/۶/۴/۳ - ترکیب سازی جدید مفردات در زمانهای دیگر (جعل هیئت)..... ۲۵۵
- ۳/۶/۴/۳ - تخصصی بودن زبان در مرتبه نقلی..... ۲۵۶
- ۴/۶/۴/۳ - بحثی پیرامون اعتباریات و محدوده آن..... ۲۵۶
- ۱/۴/۶/۴/۳ - بحثی پیرامون ریاضیات و اعتبارات..... ۲۵۷
- ۷/۴/۳ - نفی ممضی بودن قواعد و اثبات حجیت آن (حجیت بمعنای امضاء نیست)..... ۲۵۸
- ۱/۷/۴/۳ - بیان رابطه قائل بودن به امضا و کشفی بودن علم..... ۲۵۹
- ۵/۳ - توضیحی مجدد پیرامون سطوح قواعد تأسیسی (امضائی نبودن قواعد در سه سطح)..... ۲۶۰
- ۶/۳ - پذیرش زبان عرف تخاطب به عنوان زبان تبعی در مواد..... ۲۶۱

۱ - راه نداشتن اشتباه و خطا در علم معصوم و وجود اشتباه در علم غیر معصوم

حجة الاسلام والمسلمین حسینی: در مباحث گذشته مشخص شد که برخی از فاعلها در سطح محوری و برخی در سطح تصرفی هستند، مهمترین شاخص وجود محوری در این آیه قرآن ذکر شده که «لا یشاءون الا ما یشاء الله» و خلافت او، خلافت تام است و هیچ زیاده و نقصانی ندارد، در همه جا هم حضور دارد و حضور او به یک اندازه است. ولی در وجود تصرفی، جهل نسبت به لوازم مطرح است چون او محور کل نیست تا در همه جا حاضر باشد.

معنای لوازم یعنی اینکه مثلاً شما توانسته‌اید ضمیر خودآگاهتان را تهذیب و تعدیل کنید و به برخی از کمالات دست پیدا کنید و فرضاً ضمیر ناخودآگاه را هم توانستید اصلاح کنید و به مراتبی برسید ولی معنای لوازم آن جاهایی است که تحت خلافت شما قرار ندارد و بهر حال شما نمی‌توانید حضورتان در کل را اصلاح کنید چون علم شما مطلق نیست و نسبت به آنها جهل دارید یعنی شما نمی‌توانید برای کل؛ محور باشید و آن علمی که در کل حضور دارد می‌تواند محور کل باشد. همین قدر که یک ذره از محور فاصله گرفت یعنی آگاهی او از یک دسته از امور بیشتر از سایر امور است و در نتیجه نقص، منشأ اشتباه او می‌شود و به او اجازه نمی‌دهد که لوازم و آثار صحبت خود را تا پایان ملاحظه کند و مانند معصومین: بشود. پس وضع این فرد در خواست و بازتاب این خواست نسبت به خودش، یک خواست تام و تمام نبوده و ناقص است.

پس وجود محوری و صحبت‌های او که حضورش در تاریخ هم مطلق است و جاری است.

۱/۱ - نسبی بودن اطلاق علم معصوم نسبت به علم خدای متعال

(البته این اطلاق به معنای لاحد له نیست بلکه محدود به مخلوقات است)، اطلاقش نسبی است و متناسب با تاریخ است، برخلاف حضرت حق که اطلاقش کمال دارد و هیچ چیز نمی‌تواند آنرا وصف کند حتی وصف به تاریخ

هم نمی‌شود، یعنی حتی کل تاریخ هم نمی‌تواند رحمت او را وصف کند و حدی برای آن نیست. بهرحال وجود آنها در محدوده مخلوقات الهی، مطلق است و حضور دارند، اما؛ ئی دیگران حتماً یک نواقصی دارند.

۲- اثبات پذیرش في الجملة زبان (در مرتبه تبعی یا مرتبه ابلاغ)

حال اگر کسی در مرتبه متصرف، پذیرش امضایی داشته‌باشد آیا از آنها اصلاً پذیرفته نمی‌شود یا حضور آنها به نسبت در جای خودش محفوظ است، اگر محفوظ است نمی‌شود که زبان آنها در مرتبه اول موضوع قرارنگیرد و روابط اجتماعی و جامعه‌شان در مرتبه اول قبول نشود، چون جامعه را همین‌ها درست می‌کنند. و نحوه تولی و ولایت، عادات و زبانشان و حتی جامعه‌شان...

حجة الاسلام میرباقری: به صورت فی‌الجملة پذیرش زبان اثبات می‌شود، ولی حداقل است.

(ج): یعنی در مرتبه تبعی.

۱/۲- تغییر مرتبه تبعی در مرتبه تکامل

ولی تکامل در مرتبه تبعی هم تغییر می‌کند و آرام آرام عادات مردم رنگ و بوی شرع می‌گیرد و اسلامی می‌شود و بعد می‌توان در مذمت یزید گفت که او شراب می‌نوشیده‌است، چون صد سال قبل از آن که نوشیدن شراب یک کار عمومی بوده‌است. مثل اینکه الآن شما در اروپا به یک نفر بگوئید که این شراب می‌نوشد، خوب دیگران تعجب می‌کنند که منظور شما از این حرف چیست چون آنجا همه شراب می‌نوشند، مثل اینکه در اینجا شما بگوئید آقای میرباقری آب هم می‌خورد، خوب بقیه می‌خندند و می‌گویند می‌خواستید ایشان آب نخورد. (نقل می‌کنند که در آنجا آب نمی‌خورند و فقط برای شست‌وشو استفاده می‌کنند و اگر ما به آنجا برویم و آب بخوریم، آنها می‌گویند فلانی آب می‌خورد.)

۲/۲- امضایی نبودن زبان و قواعد آن (مرتبه تبعی)

(س): فی‌الجملة زبان عرف تخاطب باید پذیرفته‌شود.

(ج): ولی این معنای امضاء ندارد، اصولاً رابطه با جامعه، موضوعاً با رابطه با فرد فرق می‌کند و تنها با پذیرش جامعه امکان‌پذیر می‌شود. پذیرش جامعه هم به معنای این است که روابط و زبان آنها را بپذیریم، با فرد می‌توان رابطه پیدا کرد و با حالات روحی و ذهنی با او تماس داشت.

(س): در آنجا هم نمی‌توان وحدت ترکیبی‌اش را نپذیرفت و با او رابطه برقرار کرد.

(ج): در آنجا هم باید متناسب با خودش، وحدت ترکیبی‌اش را بپذیرید و زبان از شئون و روابط وحدت ترکیبی جامعه است، همانطور که اگر شبکه جریان خون و سلسله اعصاب را در نظر بگیرید، وجود رگها برای جریان یافتن خون ضروری است. شما برای برقراری ارتباط با این باید خصوصیاتش را هم در نظر بگیرید و این هرگز به معنای ناقص شدن قدرت مولا نیست، یک موجودی را خلق فرموده و بعد هم می‌تواند آنرا عوض کند.

(س): در قدم بعد باید بگوئیم مطلق قواعدی که در باب زبان اثبات می‌شود قواعد امضایی نیست والا همه اینها از بحث علم اصول خارج می‌شود. اگر قواعد امضایی، استنادی بوده و اسنادی هستند باید اثبات کرد که قواعدی که در مباحث زبان‌شناسی در علم اصول مطرح می‌شود، هیچیک امضایی نیست و این سطح از قواعد را اگر بگوئیم امضایی نیست یعنی داخل در قواعد اسنادی نیست، به نظر مشکل است هرچند فی‌الجمله روشن شده که پذیرش زبان قوم در تفاهم با قوم ضرورت دارد، بحث فی‌الجمله آن استنادی است اما مجموعه مباحثی که در باب اسناد داریم اعم از بحث اطلاق، تقیید، عام و خاص و سایر مباحث تخصصی، آیا حجیت اینها امضایی است یا امضایی نیست؟

(ج): یکی از مراحل، مرحله ابلاغ است که در این مرحله باید لسان قوم را پذیرفت تا بتوان با او ارتباط برقرار کرد.

۳ - بحث پیرامون امضائی بودن یا نبودن قواعد تأسیسی در زبان

صحبت بعدی هم این است که آیا بقیه، امضاء است یا تأسیس؟

(س): مسلماً امضا نیست، بلکه تأسیس است ولی بحث در این است که وقتی ما قواعد تخصیصی تخاطب با شارع را کشف می‌کنیم، این قواعد که برای تفاهم ما با شارع است، حجیت آنها به امضای شرعی است یا نه به امضای شرعی نیست؟

(ج): یعنی این قواعد تأسیسی شما در مذاقات علمی و بلوغ تولی‌تان، آیا در آنها امضاء لزومی دارد یا نه؟

۱/۳ - ممضی بودن بذل بلوغ وُسع در فهم کلام شارع نه مورد خاص

در اینجا ما اول کار سراغ فتاوی و محصولات آنها می‌آئیم، الآن شما زحمت کشیده‌اید و قواعدی درست کرده و

امضاء هم گرفته‌اید و تطبیق کرده‌اید، آیا در تطبیق‌ها مصوبه هستید یا؛ مخطئه؟

(س): تخطئه را می‌پذیریم.

(ج): اگر تخطئه را می‌پذیرید آیا بذل بلوغ وسع، موضوع کلام شارع می‌شود یا مورد؟

(س): مورد دیگر امضاء نمی‌شود.

۱/۱/۳ - مقید بودن کل احکام به ظرفیت فهم و پرهیز از هرگونه ادعای فهم مطلق کلام شارع

(ج): البته شما در کل احکام چنین هستید و در هیچ کجا مثل محور عمل نمی‌کنید، اگر کسی بگوید من همان

نحوه که خدا می‌گوید کار می‌کنم حرف اشتباهی زده‌است.

یادم هست که در سن تقریباً شانزده سالگی با یک درویش بحث می‌کردم، او یک استکان آب در دست گرفته بود و

بر خودش لعنت می‌فرستاد که اگر تا زمانی که به او نگویند این را بخور، آنرا بخورد، خوب این چه صحبتی است که

ادعا می‌کند حتی در امور جزئی‌اش هم تحت ولایت حضرت ولی‌عصر ۷ است، این خلاف اعتقاد ماست و حضرت هم

حتماً به این نحوه او را سرپرستی نمی‌کند، ائمه حتی صحابه خودشان را هم این‌گونه سرپرستی نمی‌کردند و اصلاً

انسان طاقت این کار را ندارد. بعد این آقا می‌خواست بگوید همه حرفهایی که من می‌زنم حرف آنهاست، خوب این

درست نیست و این فرد معجب به حرف خودش شده‌است. این غرور خطرناکی است که در ظاهر یک تواضع بزرگی

به نظر می‌آید اما در باطن، خودش را در عمل (مانند عکسی که در آئینه می‌افتد) عکس معصوم ۷ می‌داند و این

ادعای بزرگ و باطلی است و شبیه ادعای عصمت است، جرأت نمی‌کند بگوید هرچند بعضی از آنها می‌گفتند که

علی ۷ منحصر به یک نفر نیست و ما هم وقتی سرمان روی زانویمان است و ذکر می‌گوئیم همانطور که حضرت

حقایق را می‌فهمیده ما هم می‌فهمیم، خوب این یک نوع دیوانگی است.

۲/۳ - امضا شدن بمعنای امضای جهت (در دیدگاه مطلوب)

پس تعبد روی جهت می‌آید و جهت امضاء می‌شود و امضاء شدن جهت هم به معنای امضای تک‌تک موارد نیست و

اصلاً معنای امضاء در آنجا فرق می‌کند. بهترین، شیرین‌ترین و لطیف‌ترین تعبیر برای امضای جهت همین است که

در دعای ابوحزمه عرض می‌کند: «وَشُكْرِكَ قَبْلَ عَمَلِي»، از اوصافی که خداوند برای خودش ذکر می‌کند شکور بودن

است که خیلی بزرگواری است و درک عمق معنای آن تنها برای معصومین: ممکن است. خداوند متعال از روی

بزرگواری قبول می‌کند مثلاً یک نفر یک جعبه شیرینی برای من می‌آورد و من می‌دانم که این شیرینی‌ها خراب

شده و کرم زده‌است اما در عین حال به نحوی از او تشکر می‌کنم که این شیرینی بسیار خوب است، خوب این از

بزرگواری قبول‌کننده است و ربطی به آن فرد ندارد. خداوند می‌داند که روزه من خراب است اما قبول می‌کند و نام مرا جزء صائمین می‌نویسد خوب این از بزرگواری است و ربطی به روزه من ندارد خداوند عیوب را می‌پوشاند و آنها را به خیرات تبدیل می‌کند.

۳/۳ - قواعد تأسیسی بمعنای تولی نه بمعنای تأسیس در سخن شارع

پس قواعدی که ما تأسیس می‌کنیم اولاً که معنای کشف نمی‌دهد و تأسیس تولی است (البته با امداد)، ما قواعد کلام شارع را تأسیس می‌کنیم اما به معنای تأسیس تولی، و نه به معنای تأسیس در سخن او، چون او خودش سخنش را با همه خصوصیات تأسیس کرده‌است. ما یک مرتبه از تولی را با یاری او به صورت قاعده‌مند تأسیس می‌کنیم و جهت کلی این مرتبه که جهت تولی و بذل و وسع است، امضاء می‌شود یعنی امداد می‌شود یا شکر می‌شود و پذیرفته می‌شود، قبول شدن آن از روی بزرگواری است نه اینکه عین همان باشد و توانسته‌باشد مراد او را کامل بفهمد، این کتاب مخصوص به «من خوطب به» است.

۴/۳ - سطوح قواعد تأسیسی

قواعد تأسیسی هم باید در چند سطح ملاحظه شود.

۱/۴/۳ - سطح قواعد تأسیسی عرفی (قواعد تولی)

یکی تأسیس همان عرفی که با آن صحبت کرده‌اند که این حتماً یک تولی و ولایتی داشته و تولی و ولایت آن هم در مرتبه ابلاغ پذیرفته می‌شود.

۲/۴/۳ - سطح قواعد تأسیسی سرپرستی (قواعد تشریعی)

یکی تأسیس خود سرپرستی از ناحیه حضرت که این تأسیس دیگر اعتباری نیست و از قبیل حقیقت جاری در کل عالم است. در مرتبه‌ای است که می‌گوئید در این کتاب همه چیز برای همه زمانها هست و این حقیقت ربطی به ما ندارد.

۳/۴/۳ - سطح قواعد تأسیسی در مرحله ابلاغ (قواعد تنزیلی)

و ظواهر آن هم همان تأسیسی است که درک ماست.

پس یک تأسیس مال مرتبه ابلاغ است که پذیرفتن جامعه نام دارد و اگر کتاب بخواهد تنزل پیدا کند باید پذیرش جامعه را ملاحظه کند اما در مرتبه حقیقتش که نازل شده چنین نیست. برای مثال اگر سلسله اعصابی برای رفتارهای صحیح در این عالم فرض شود همه آنها باید در این کتاب باشد، که این مرتبه تأسیس شارع است، یک مرتبه هم تأسیس تولى شماست که این سه مرحله با یکدیگر تفاوت دارند.

پس یک تأسیسی جامعه دارد که برای ارتباط برقرار کردن است این تولى جامعه است ولی لزوماً الهی نیست بلکه تولى به ولایتی است که در مرتبه نازله قابل ملاحظه است. برای مثال الآن جامعه اروپا یک تولى و ولایتی دارند و شما می‌خواهید با آنها صحبت کنید، باید این تولى و ولایت را در یک مرتبه بپذیرید.

۱/۳/۴/۳ - تفاوت امضا با پذیرش

و تنزل پیدا کنید و به زبان آنها حرف بزنید اما این به معنای امضاء نیست، پذیرش غیر از امضاء است. در امضاء همیشه مولویت شرط است، تنفیذ می‌شود مثلاً شما چیزی را پیش قاضی می‌برید و او امضاء می‌کند یعنی تنفیذ می‌کند یا یک پولی را خرج کرده‌اید، فاکتورش را نزد مسئول امور مالی می‌برید و او امضاء می‌کند یعنی او یک حق امضاء کردن دارد و منزلتش از منزلت شما بالاتر است و شما نیازمند به امضای او هستید.

۴/۴/۳ - توضیحی پیرامون قواعد تأسیسی سرپرستی (سرپرستی تکوینی و تشریحی)

پس یک تنزل برای ابلاغ مطرح است و یک تأسیس برای کمال، که شارع قبل از تنزل هم تأسیس فرموده و این هم به صورت تکوینی و هم تشریحی هست و فطرتی را هم برای عالم تأسیس کرده‌است، به عبارت دیگر باید بگوئیم انسان قاعده‌مندی را خلق فرموده و اعطای قاعده‌مندی را در جریان تکاملش خلق فرموده و محور قاعده‌مندی را برای انسان و غیرانسان خلق کرده‌است یعنی عالم تبعی هم که خاک و گچ و سنگ و معادن و منابع باشد همینطور است. این عالم یک فطرت و سرشت و بافت و تناسباتی دارد که همه آنها قاعده‌مند است و قاعده عالم همان قرآن است. البته در منزلتی که نزد خودش است که «لارطب ولا یابس الا فی کتاب مبین» همان منزلتی که وقتی سؤال می‌شود آیا نقش روی این بالش هم در قرآن هست، حضرت می‌فرماید: بله هست، اما این منزلت به دست من و شما نیست. الآن شما نمی‌توانید نقشه‌های قالی را از روی قرآن درست کنید، اما فطرت عالم «فطره الله التی فطر الناس

علیها لتبدیل لخلق الله ذلك الدين القيم» بر اساس آن است. قرآن در برابر قاعده‌مندی عالم یعنی فطرت عالم است و این مرتبه را جز مطهرون کسی نمی‌تواند مس کند و درک کند و فقط در دسترس معصومین است.

اما در مرتبه نازلتر که ما هستیم یک تأسیس قواعد داریم که وسیله تولی ماست و با آن به کلمات معصومین و کلمات الهی تولی می‌جوئیم و در اینجا به حسب ظرفیت خودمان امداد می‌شویم یعنی قواعد را درست می‌کنیم که هر چقدر در تولی، خالص و ساعی باشیم به کمال بالاتری دست می‌یابیم.

(س): این ظواهر تبعی که به رسمیت شناخته شده‌است...

(ج): یعنی تا آنجا تنزل پیدا کرده‌است، یعنی قرآن قبل از تولی، در مرتبه ابلاغ تنزل پیدا کرده‌است و این ولایت قبل از تولی است. قبل از اینکه مردم بگویند: یا الله، پیامبران گفته‌اند خدا هست و این غیر از هدایتی است که پس از یا الله گفتن نصیب آنها می‌شود.

(س): در این منزلت زبانی که به رسمیت شناخته‌شده، زبان تاریخی بشر است یا زبان اجتماعی خاص است؟ تنازع با قوم در همینجاست که آنها می‌گویند فی‌الجمله زبان، پذیرفته شده‌است حالا شما می‌فرمائید پذیرفته‌شده یعنی برای تصرف، تنزل پیدا کرده‌است.

(ج): اصولاً ما دو نوع سرپرستی داریم، یک سرپرستی در جامعه کفر است که مثل اعطای قبل از طلب و مثل تصرفاتی است که در اشیاء می‌شود که برای به کمال رساندن تصرف می‌شود مثل آن تصرفی که در تبعی می‌شود و این در تکامل تاریخ نکته دقیقی است.

در این سیر، این مخلوق نسبت به مرحله بالاتر که مرتبه کمال آن است، نمی‌تواند آن مرتبه را طلب کند چون مرتبه‌اش نازلتر است و اگر کمالی هم بخواهد کمال در خودش را می‌خواهد نه اینکه کمالش انتقال از این سطح به سطح بالاتر باشد.

برای مثال حضرت عبدالمطلب وقتی بخواهد مشغول عبادت شود و جزء اوصیای دوازدهم حضرت عیسی ۷ قرار گیرد نمی‌تواند اسلام را کاملاً بشناسد تا اینکه بگوئیم قبل از نزول مانند حضرت علی ۷ اسلام را می‌شناخته‌است البته آرزو می‌کند آن پیغمبری که وعده داده‌شده بیاید، اما احکام دین و نحوه مناجات آن را که نمی‌شناسد.

پس تصرف قبل از طلب در آنجا واقع می‌شود مثل تصرفی که شما در اشیاء می‌کنید و این سرپرستی که سرپرستی تاریخ برای انتقال از یک مرتبه به مرتبه دیگر است (چه در جامعه اسلامی و چه در جامعه الحادی) غیر از آن سرپرستی است که بعداً از دستورات دینی یاد می‌گیرید و متناسب با سطح خودتان خدا را می‌خوانید و یا الله می‌گوئید، در اینجا امداد می‌شوید ولی در این امداد خودتان حضور دارید.

۵/۴/۳ - بیان مجدد سطوح تأسیس

(این مطلب مربوط به تکامل است)

پس یک حضور در تکامل برای مرتبه هدایت است که متناسب با مرحله تولی است، و یک سرپرستی قبل از مرتبه هدایت است که برای ارتقاء از یک مرحله کمال به مرحله دیگر است و بدون اینکه شما طلب کنید او تصرف کرده و بعث رسل می‌کند، مردم اصلاً پیغمبر نخواستند اما او پیغمبر اولوالعزم می‌فرستد. مردم متوجه دین جدید نبودند اما او می‌فرستد. الآن ما خیال می‌کنیم که از جزئیات زمان ظهور حضرت مهدی ۷ اطلاع داریم اما چنین نیست و ما خبر نداریم، آرزوی ظهور داریم اما قدرت فهم قواعد آن دوران را نداریم و از آن زمان شناخت نداریم حتی ما نمی‌دانیم که اگر در آن زمان سعادت حضور داشته باشیم، فهم و در کمان چگونه است، چون وضعیت آنرا با فهم الآن خودمان بررسی می‌کنیم، چه رسد به موضوعات و خصوصیات آن زمان، حتی همین دسته‌بندی «موضوعات، روابط و احکام» هم ممکن است بگونه‌ای باشد که در آن زمان خیلی کودکانه بنظر برسد و اگر در آن زمان به اینها نگاه کنیم خجالت می‌کشیم که چه صحبت‌های ساده‌ای بوده‌است مثل عالم کودکی و صحبت‌هایی که در آن دوران مطرح می‌شده‌است.

پس شارع بیانش را برای تصرف، تنزل داده‌است و یک مرتبه هم مرتبه هدایت است که شما هم حضور دارید یعنی قواعد تأسیسی شما، مرتبه تولی‌تان است. اما حالا ببینیم اولی که تاریخی است تاریخی بودن آن به چه معناست؟ پذیرفته شده‌است یعنی بشر زبانی درست کرده و شرع هم پذیرفته‌است یا اینکه در مرتبه ابلاغ است، اگر در مرتبه ابلاغ باشد این چه نحوه پذیرشی است و تنزل آن چه نحوه تنزلی است، آیا در جمیع مراتب متنزل می‌شود؟

حجة الاسلام صدوق: اگر جامعه از این مرتبه پائین‌تر برود باز هم این نحوه نزول برای آن کافی است.

حجة الاسلام والمسلمین حسینی: و اگر افکار مردم رشد کند و در مراتب عالیہ ہم قرار بگیرند باز می‌توانند از این بهره بگیرند. اما آقای میرباقری سؤال می‌کنند که قواعد عربی، مفردات و ترکیباتی که آنها داشته‌اند و در آنها نزول پیدا کرده‌است آیا بدین معناست که آنها حجت است یا حجت نیست؟

۶/۴/۳ - بحث پیرامون ملاک حجیت زبان

حجة الاسلام میرباقری: این یک مسئله، یک مسئله دیگر هم این است که آیا نسبت به قواعد زبان امروز هم حجت است یا نه؟ نظر قوم این است که ابلاغ اولیہ باید بر مبنای مخاطب باشد و ما باید فهم زمان مخاطب را معیار قراردهیم، البته شیوه دستیابی به آن خودش قابل بحث است و ممکن است با استفاده از یک قواعدی بتوانیم به آن زمان برسیم یعنی زمان خودمان را واسطه کنیم تا به تفاهمی که در آن زمان صورت می‌گرفته برسیم و همان را هم مبنای استنباط قراردهیم یعنی یک زبان واسطه درست کنیم، آیا این کار لازم است یا مستقیماً زبان خودمان را قاعده‌مند می‌کنیم یعنی تنزل فقط در حد زبان و عرف مخاطب زمان شارع است و ما باید آن زبان را واسطه در فهم قرار بدهیم؟

۱/۶/۴/۳ - پذیرش مفردات زبان در زمان مخاطب

(ج): آن زبان دارای یک مفردات و یک ترکیباتی است و مفردات مال آن زمان را حتماً باید ملاحظه کنید، ولی معنایش مفردات علی‌التعین نیست.

حجة الاسلام صدوق: در همین زبان امروز عربستان هم به آب می‌گویند ماء، مفردات الآن با آن زمان فرق نمی‌کند.
(ج): مفردات دارای معنای خاصی که قابل ترکیب نباشد، نیست. معنای بالاجمالی دارد که اگر در ترکیبات مختلف قرار بگیرد حدودش عوض می‌شود، اگر در ترکیبات تخصصی قرار بگیرد، حدودش به یک نحو است و اگر در ترکیبات توهمی شعر قرار بگیرد به یک نحو دیگر و در آن تخصص دارای این معناست.
حجة الاسلام میرباقری: به اصطلاح قوم، جعل جدید است.

۲/۶/۴/۳ - ترکیب سازی جدید مفردات در زمانهای دیگر (جعل هیئت)

(ج): آیا جعل تناسب است یا جعل جدید برای این مفرد است. شما یک ترکیب جدید جعل می‌کنید و مفهومی که بدست می‌آید ترکیب هست و ماده آن همان ماده اجتماعی است. مثلاً «منها» که یک مفهوم ریاضی است در کنار

ضرب و جمع و تقسیم در یک تناسب جدید قرار می‌گیرد همانطور که ضرب و جمع در یک تناسب جدید قرار می‌گیرد. به نظر ما این جعل هیئت است و جعل هیئت فقط به مبتدا و خبر و هیئت‌های ادبی قوم در تفاهم نیست بلکه جعل هیئت روی مبانی دیگر هم هست مثلاً در مبنای ریاضی، در مفهوم برابری دارای تناسب است. و این دیگر مجاز نیست، چون در مباحث قبلی روشن شد که مجاز مخصوص جایی است که یک وجه تشابه باشد مثلاً ماه، آب و گل را برای معرفی یک نفر بکار می‌گیرید در حالیکه یک نفر دیگر اینها را برای معرفی چیز دیگری بکار می‌گیرد و شخص سومی اینها را عنوان اوصاف یک شیء قرار می‌دهد و مثلاً درباره هواپیما صحبت می‌کند. این مدح کردن انسان یا اشیاء بوسیله این کلمات، مجازی است.

۳/۴/۳ - تخصصی بودن زبان در مرتبه نقلی

و هرگز تبدیل به یک زبان نمی‌شود تا همه مردم جامعه، کلمه ماه را برای این شخص یا این وسیله بکار ببرند، یعنی منقول نمی‌شود ولی اگر منقول بشود در آنجا تخصص دخالت کرده‌است و ربط به قاعده دارد، حال اگر قاعده‌مند درست شده‌باشد مثل قواعد ریاضی، دیگر به عنوان یک زبان تخصصی خاص شناخته می‌شود و این زبان در مفهوم، توسعه و تضييق خاصی به شکل مقنن ایجاد می‌کند.

۳/۴/۳ - بحثی پیرامون اعتباریات و محدوده آن

یعنی مفاهیم مقنن دیگر اعتباری نیست، همانطور که درباره ریاضی می‌توان گفت حقیقی است و اعتباری نیست، مثلاً الآن شما نمی‌توانید بگوئید اتومبیل اعتباری است و اگر با آن به مشهد مقدس رفتید بگوئید اعتبار کرده‌ام که با آن به مشهد رفته‌ام، اینها واقعی است و اعتباری نیست.

(س): نام‌گذاری را اعتباری می‌دانند.

(ج): این نامهایی را که بیان می‌کنید و بردارهایی که برای ترسیم وضعیت آن بیان می‌کنید باید با خود ماشین، نسبتی داشته‌باشد و نقص و کمال آنرا بیان کند و اگر شما بخواهید در این بردار، خطها را عوض کنید، می‌گویند این کار ممکن نیست شما بگوئید من می‌خواهم آن مطلب را با این خط بیان کنم، می‌گویند این بر پایه یک مفروضاتی بیان شده که شما باید به آنها ملزم باشید. بعد در این تصویر کشیدن، اگر تعریف خط شما با تعریف این فلزات و

معنای تراکم و احتراق (که جزء قوانین ماشین است) هماهنگ نباشد و تناسب نداشته باشد می گویند این درست نیست.

(س): وقتی یک تعریف، تبدیل به علائم قراردادی می شود، رابطه اش هم قراردادی است.

(ج): اول به جای علائم صوتی، علائم ریاضی را در نظر بگیرید. قواعد مجموعه ای ریاضی اگر با مقومات حقیقی شیء، تناسب حقیقی نداشته باشد نمی تواند آنرا کنترل کند.

(س): قواعد ریاضی اعتباری نیست، بلکه قواعد تصرف در موضوعات است. از نظر قوم هم ریاضیات، قوانین واقعی عالم است و این در اختیار ما نیست که دو تا دو تا برابر یا شش بشود بلکه حتماً چهار می شود، به این معنا حقیقی می دانند منتهی حقیقی به این معنا که فرد ماهوی داشته باشد ممکن است برخی قبول نداشته باشند، ولی بهر حال آنها را قراردادی نمی دانند که ما قرارداد کرده باشیم یا اینکه زوایای مثلث ۱۸۰ درجه باشد، تعریف اولیه آنرا به قرار ما نمی دانند بلکه به تناسب با واقع می دانند و می گویند در واقع مثلث چنین است.

(ج): آیا این تناسب، ارتقاء و تکامل پیدا می کند تا ریاضیات جدید بدست بیاید یا نه؟

(س): بله، ولی همه مراتب ریاضی را اعتباری نمی دانند، فرض نیست.

(ج): نسبی هم هست که بگوئیم این کاملتر است یا اینکه ثابت است و تکامل ندارد؟ یعنی ربط آن ربط حقیقی است و تکامل بردار نیست.

(س): نه، این به زبان تفاهم ارتباطی ندارد.

(ج): آیا ارتباط زبان با جهان، کاملاً قطع است، یعنی یک تطابق حقیقی قابل فرض است که این برای ریاضیات هم نیست چون ریاضیات هم ابزار تأسیسی ماست، یک امر نسبی داریم که ریاضیات هم نسبی است، حالا آیا زبان مطلقاً مطابق است یا مطلقاً بریده است یا اینکه تناسب دارد و نسبی است؟

۱/۴/۶/۴/۳ - بحثی پیرامون ریاضیات و اعتبارات

آنچه مسلم است اینکه آقایان ریاضی را نسبی نمی دانند و در هر سطحی که می پذیرند آنرا مطلق می دانند و نه اعتباریات را دارای ربط نسبی می شناسند ولو نسبت آن با نسبت ریاضی در دو منزلت باشد، در حالیکه نه

ریاضیات مطلق است و نه اعتباریات مطلقاً بریده‌است، در دو منزلت هستند و این در منزلت خودش همان کاری را می‌کند که ریاضیات در منزلت دیگر انجام می‌دهد.

(س): پس مطلق قراردادها را نمی‌توان تغییر داد؟

(ج): نه، مثلاً نظم را چطور می‌توان تغییر داد. یعنی زیبا دیدن چیزی و تکامل زیباشناسی (در هنر) بدون ربط با تکامل و سائر روابط اجتماعی نیست، البته در منزلت خودش است.

(س): یعنی اعتباریات تابع زیباشناسی اجتماعی است.

(ج): یک سهم آن به زیباشناسی و امور روانی (یعنی پسند یا تولی) ارتباط می‌یابد. تولی نظری در ریاضیات است.

(س): از اعتباریاتی که به قوانین برمی‌گردد و روابط را تنظیم می‌کند یا ابزار مفاهمه (مثل ادبیات) را تنظیم می‌کند.

۷/۴/۳ - نفی ممضی بودن قواعد و اثبات حجیت آن (حجیت بمعنای امضاء نیست)

(ج): ادبیات را تنظیم می‌کند، شکل خانه، شهر، لباس و حتی مزه‌های غذاها و خلاصه تمام شئون حیات اجتماعی را تنظیم می‌کند. ما یک موجود بنام جامعه داریم که حیات اجتماعی آن را شرح می‌دهیم و مراحل تکاملش را بیان می‌کنیم و در این حیات اجتماعی همه چیز هست، هم زبان هست، هم این ساعت و فرم آن هست. حالا آیا تنزل و حضور در همه مراتب به معنای پذیرش و امضاء است یا ارتباط اعم از امضاء است و ارتباط آن هم تصرفی است. البته سنخ ارتباط تصرفی با سنخ ارتباط هدایتی فرق می‌کند. حالا ریاضیاتی که ما ایجاد می‌کنیم و ریاضیاتی که درباره فهم سخن شارع تنظیم می‌کنیم یعنی علم اصولی که تولید می‌کنیم، آیا شارع هم این را قبول می‌کند یا با پیشداوری به سراغ سخنان شارع می‌رویم؟ اگر پیشداوری باشد در حقیقت نظر خود ما مطرح شده نه نظر شارع، مگر اینکه کشف کنید که شارع آنرا امضا کرده یا اینکه دقیقاً از خود کلام شارع، استنباط شده باشد. یعنی این قواعد را یا باید تبدیل به قواعد فقهیه کنید که فقه‌الاستنباط باشد و از سخنان مختلف شارع برداشت کنید که روش استنباط و فقه استنباط این است، اگر چنین باشد بنابر حجیت نظر شارع، این هم حجت است.

اما اگر این قواعد تأسیسی را تنظیم می‌کنید ولی قیاس در موارد ندارید بلکه قیاس در موضوع دارید و موضوع ارتباط را در دستگاه نظری برده‌اید و با پیشداوری خودتان به سخن شارع نظر می‌کنید، در نتیجه اصلاً ربط به شارع ندارد، این اشکالی است که بیان شده‌است.

ما در پاسخ به این سؤال سراغ فقه‌الاستنباط رفتیم و گفتیم مثلاً ما احکام نماز را از یک روایت می‌خواهیم استنباط کنیم و اصلاً دستگاه اصول را مطرح نمی‌کنیم، خوب حالا آیا این چیزی را که فهمیدیم به ما وحی شده‌است؟ می‌گوئید نه، می‌گوئیم خوب حالا قائل به تخطئه هستی یا تصویب؟ خداوند فرموده روزه بگیرد و شما هم امتثالاً لامره روزه می‌گیرید، اگر این فهم درست نباشد، این امتثالاً لامره نوعی افترازدن به خداست، اما اگر شما تخطئه را پذیرفتید و گفتید وقتی ما سعی خودمان را کردیم حتی اگر خطا کرده باشیم خداوند می‌پذیرد، که ما گفتیم این معنای شاکر بودن خداوند است والا این ربطی به اطاعت سخن او ندارد.

البته جهت می‌تواند امضاء شده و پذیرفته شود یعنی همان مقنن شدن تعبد و به تفاهم اجتماعی رساندن آن، که بر پایه بحث یقین، ممکن نیست که تعبد، حجیت نداشته باشد یعنی ممکن نیست که تسلیم شدن به مولا برای خود مولا حجت نباشد. مقنن شدن ابزار دست‌یابی به تعبد اجتماعی است یعنی اینکه من مغرور نیستم اگر در عمل استنباط زبان داشته باشد (نه در موضوعی که ایجاد می‌شود) معنایش این است که من درک خودم را برای سایر متدین‌ها بیان کنم و آنها هم فهم خودشان را در تعاون بر این برّ به کار بگیرند و بذل جهد اجتماعی بشود (نه بذل جهد فردی) البته تخطئه و تصویب در اینجا هم مطرح است و همان جهت که در آنجا پذیرفته می‌شد و اساس حجیت بود در اینجا هم هست. در آنجا در مباحث فقهی می‌گفتیم عمل مکلف به چیزی که می‌فهمد، در اینجا هم می‌گوئیم مرتبه کامل بذل وسع این است که علاوه بر اینکه خودش تلاش می‌کند دیگران هم با او در این اهتمام مشارکت داشته باشند.

(س): پس می‌فرمائید قواعدی که ما در تولی تأسیس می‌کنیم امضاء شده نیست ولی حجت است و حجیت امضاء نیست، چون مبنای حجیت همان سه اصل: تعبد، قاعده‌مندی و تفاهم اجتماعی است و این به استفراغ وسع در جهت باز می‌گردد.

(ج): تفاوت آن هم این است که اگر علم، کشف باشد باید دنبال امضاء باشد اما اگر نوع آن نوع تولی و ولایت باشد باید تسلیم باشد و تولی داشته باشد.

(س): اگر قوانین نسبی نبود و مطلق شد یا صحیح است یا غلط.

(ج): و باید امضاء شود و یک نظام خاص پیدا می کند.

۵/۳- توضیحی مجدد پیرامون سطوح قواعد تأسیسی (امضائی نبودن قواعد در سه سطح)

(س): پس یک قواعد تنزیلی در مرحله ابلاغ داریم، یک قواعد تأسیسی در مرحله تأسیسی شرع و یک قواعد تولی، که حجت قواعد تولی روشن است و به تسلیم بودن بازمی گردد.

(ج): انذار و تبشیر در مرحله ابلاغ است، اما کسی به یک کافر مستکبر نمی گوید که شما تسبیحات اربعه را در رکعت سوم و چهارم چگونه بخوان، چون او اصل نماز خواندن را استهزاء می کند و چنین چیزی هیچگاه موضوع سؤال او قرار نمی گیرد، بلکه با او باید درباره عذاب جهنم صحبت کرد و در مقام تصرف و شکستن تکبر او، برخورد صورت می گیرد البته این انذار و تبشیر برای مؤمن هم حتماً نافع است چون او هم در سطح خودش به غرور مبتلا هست ولی با این مؤمن یک صحبت دیگری مطرح می شود.

اما در هدایت حتماً لازم است که تسبیحات اربعه را برای این مؤمن بیان کرد و حتماً برای عمل به مناسک دین باید روش داشته باشد. حالا این نحوه ترکیب موضوعات و نحوه تناظر آنها به همدیگر به قواعدی نیاز دارد که مثلاً معنای عام و خاص در موضوعات چگونه است، تقیید آنها چگونه است، خلاصه به اینها هم نیاز است.

(س): پس قواعدی که برای فهم خطابات شارع وجود دارد سه دسته است: یک دسته قواعد تأسیسی شارع در اصل ایجاد شرع که این قواعد در دسترس ما نیست و موضوع بحث ما هم نیست، آنها تولیدی است و امضایی هم نیست.

(ج): یک مرتبه هم تنزیل است که برای همه مراتب اعم از مراتب حیوانی آن زمان و مراتب تکاملی بعدی.

(س): تنزیل خطابات شارع برای ابلاغ است که این مرحله به معنای بکارگیری زبان قوم به صورت تبعی است که معنای این هم امضای آن زبان و قواعد مربوط به آن نیست، بلکه به شکل خاصی بکار گرفته و متصرف در آن زبان است و متصرف در آن جامعه و دیگر جوامع هم سطح یا پائین تر از آن است. از طریق این زبان تصرف صورت می گیرد نه اینکه آن زبان به رسمیت شناخته شود. پس این مرتبه تنزیل هم ربطی به فهم ما ندارد و همینکه

می‌خواهیم خطابات شارع را بفهمیم مسئله قواعد تولی مطرح می‌شود که این قواعد هم امضایی نیست و باید از طریق تسلیم، قاعده‌مندی و تفاهم اجتماعی به حجیت برسد که معنایش استفراغ وسع در جهت عبودیت و بندگی است.

پس زبان عرف امضاء نشده ولی بکار گرفته شده‌است و این بکارگیری را زمانی که می‌خواهیم برای اتمام حجت به قاعده‌مندی برسانیم، قواعد تولی پیدا می‌شود و حتی در لغت هم ممکن است ما قواعد تولی ایجاد کنیم و بگوئیم در لغت چگونه باید مراد شارع را کشف کرد؛ به بیان دیگر فهم را در سطح مواد هم قاعده‌مند می‌کنیم نه اینکه استظهار آن در جامعه عرب چنین است.

۶/۳ - پذیرش زبان عرف مخاطب به عنوان زبان تبعی در مواد

حالا آیا تنزیل نسبت به زمان مخاطب و مشافهین است یا نه، مشافهین شارع، کل تاریخ است و زبان تنزل هم زبان تاریخ است یعنی الآن ما می‌توانیم از زبان اجتماعی خودمان در گام اول برای فهم خطاب شارع استفاده کنیم یا اینکه باید زبان اجتماعی خودمان را ابزار فهم زبان مشافهین قراردهیم و فقط مشافهین، عرف زمان مخاطب شارع هستند و بعد آن زبان را واسطه در تولی قراردهیم و آنرا قاعده‌مند کنیم یا اینکه قاعده‌مندی اصلاً قید به زبان زمان مخاطب نمی‌خورد، چون زبان در این مدت تکامل پیدا کرده‌است، آیا زبان با تکامل فعلی‌اش، زبان تنزلی شارع است؟

(ج): یعنی آیا نیاز هست که زبان زمان عرف مخاطب هم ملاحظه شود؟

(س): آقایان در مسئله امضاء به همین تکیه می‌کنند که زبان مخاطب را موضوع قراردهند.

(ج): در موارد حتماً همینطور است.

(س): قاعده‌مندی که مقید به زمان مخاطب نیست و قواعد همان زبان هم بعداً تأسیس شده است.

(ج): تغییر مواد درون یک نظام تولی و ولایت صورت می‌گیرد و لذا نباید مواد را از عرف اعراب این زمان گرفت و باید در نظام تولی کنونی ما ضرب شود یعنی باید زبان تبعی را در مواد بپذیریم.

(س): بهر حال ترکیبات اولیه نسبت به ترکیبات ثانویه، مواد هستند یعنی مثلاً صرف و نحو نسبت به معانی و بیان، مواد است.

(ج): ولی شما مواد مفردات هم دارید و مواد همان مفردات است و قواعد صرف و نحو بعد از شارع درست شده است.
 (س): قاعده مند بوده ولو اینکه بصورت مقنن تولید نشده بوده است ولی بی قاعده حرف نمی زده اند، لذا به وحدت اجتماعی رسیده است.

(ج): بی قاعده حرف نمی زده اند ولی ارتقاء آن در تولی به ولایت شارع در خود مسئله زبان صورت گرفته است و به تولی از زبان خود شارع، قاعده مند شده است.

(س): مثل اینکه در ادبیات فارسی می گویند سعدی، زبان بعد از خودش را تولید کرد و دیگران به زبان سعدی حرف می زنند نه اینکه سعدی به زبان مردم امروز حرف می زند، البته این فقط مثال است.

حجة الاسلام صدوق: تبشیر و تنذیر اصلاً مقید به ادبیات هیچ عرفی نیست بلکه متصرف در همه ادبیات ها در همه ازمنه است، یعنی وقتی بحث آخرت و عذاب جهنم می کنیم اینها از این مطلب چه درکی دارند، یعنی شارع یک فضای دیگر ایجاد می کند و می گوید مطلب را به شما رساندم هرچند شما ایمان نیاورید. این دین خاتم است و تبشیر و انذار آن تاریخی است و در همه عرفها دخالت می کند.

(ج): تصرف در مفاهیم می کند یا در زبان؟

(س): در مفاهیم تصرف می کند و ترجمه هم نمی شود.

(ج): بله، هیچ ترجمه ای نیست که عین خود قرآن کارآمد باشد و اگر کسی ترجمه می خواهند بکنند باید ابتدا این زبان را یاد بگیرد و بفهمد و بعد ترجمه کند.

حجة الاسلام میرباقری: قواعد تأسیسی قابل ترجمه نیست.

حجة الاسلام صدوق: مقام انذار و ابلاغ مقام ولایت است.

(ج): کتاب به زبان عربی تنزیل یافته است نه به زبان دیگر.

حجة الاسلام میرباقری: در خود زبان عربی هم اگر قواعد معانی و بیان را کسی بلد نباشد، غلط ترجمه می کند و خیلی از مفاهیمی که در این خطاب القا شده، القا نمی شود. یعنی اگر قواعد سطح برتری که خود شارع در ترکیب سازی تولید کرده، را مراعات نکند موفق نمی شود مثلاً همینکه آیات را جدا جدا معنا کند و ارتباط آنها را

لحاظ نکند در حالیکه در القای مطلب، ترکیب آنها نقش دارد. «وَالسَّلَامُ عَلَیْكُمْ وَرَحْمَةُ اللَّهِ وَبَرَکَاتُهُ»

روش تنظیم فهرست علم اصول فقه احکام حکومتی

جلسه ۱۷

تاریخ: ۱۳۷۶/۱۰/۱۱

استاد: حجة الاسلام والمسلمین حسینی الهاشمی

تنظیم: گروه تحقیقات مبنائی

عنوان جلسه: بررسی عدم مولوی بون قواعد استنادی و نفی حجیت امضا در مورد آن

فهرست:

- ۱- بیان خلاصه بحث گذشته پیرامون عدم حجیت امضا در مباحث استنادی (توسط حجه الاسلام میرباقری) ۲۶۵
- ۱/۱- دلیل عدم حجیت امضا در زبان ۲۶۵
- ۱/۲- دلیل عدم حجیت امضا در قواعد ۲۶۵
- ۲- طرح دو سوال ۲۶۵
- ۲/۱- ملاک جریان تعبد در قواعد اصول در صورت نفی امضا چه چیز می تواند باشد؟ ۲۶۵
- ۲/۲- حجیت یا عدم حجیت امضا چه نقشی در مباحث علم اصول می تواند داشته باشد؟ ۲۶۷
- ۳- (پاسخ سوالات) تسلیم بودن و استفراغ وسع ملاک در کشف امضا ۲۶۷
- ۳/۱- عدم وجود نص در امضا ۲۶۸
- ۳/۲- بررسی اشکال باز گشت حجیت عدم الردع به یقین نه تسلیم (بر مبنای قوم) ۲۶۸
- ۴- پذیرش امضا به عنوان یک قاعده استنباطی بیان شده از جانب شارع در فقه الاستنباط ۲۶۹
- ۵- ضروت قاعده مندی فهم در فهم از خطابات شارع و لوازم خطیر اهمال در آن ۲۶۹
- ۵/۱- عدم حجیت قواعد استنادی به وحی ۲۷۱
- ۵/۲- امکان توصیفی بودن قواعد استنادی ۲۷۲
- ۵/۲/۱- بازگشت حجیت قواعد استنادی به کیف تولى ۲۷۲

- ۵/۳- خروج موضوعی مولوی بودن قواعد در احکام استنادی ۲۷۳
- ۵/۴- توضیح مجدد پیرامون مبنا نبودن عدم الردع ۲۷۴
- ۵/۴/۱- ردع قیاس در فقه از جانب شارع بدلیل منطقی نبودن آن ۲۷۴
- ۵/۵- عدم جریان امر و نهی شارع در قواعد استنادی ۲۷۵
- ۵/۶- بازگشت قواعد استناد به تولی و حضور ولایت تکوینی در آن ۲۷۷
- ۵/۶/۱- ایجاد قواعد مبتنی بر تولی عبد و امداد مولا ۲۷۷
- ۶- بررسی اجمالی کیفیت قاعده مند شدن تعبد ۲۷۹
- ۶/۱- تقوم قاعده مندی و یقین ۲۷۹

۱- بیان خلاصه بحث گذشته پیرامون عدم حجیت امضا در مباحث استنادی (توسط حجه الاسلام

میرباقری)

حجه الاسلام میر باقری: بحث درباره این مطلب بود که آیا مباحث استنادی، امضائی هستند و یا نیستند؟

۱/۱- دلیل عدم حجیت امضا در زبان

در همین رابطه بحث را از زبان شروع کردید و فرمودید که بنابر مشرب قوم، همه مباحث استنادی (حتی آن بخش از مباحث استنادی که به زبان بر می گردد) امضائی هستند، چون قوم، سطحی از زبان را امضای شارع می دانند و همان را بنابر نظر خودشان قاعده مند می کنند. اما حضرتعالی فرمودید که زبان در اصل خودش امضائی نیست. اصل زبان، پذیرش جامعه است و وقتی که جامعه برای تفاهم پذیرفته شد زبان اجتماعی هم پذیرفته شده است و شارع بیان خودش را به زبان جامعه تنزیل می دهد اما تنزیل به زبان جامعه معنایش این نیست که این زبان تصرف می کند که این مرتبه ابلاغ هست و بعد از ابلاغ مرتبه هدایت و تصرف است.

۱/۲- دلیل عدم حجیت امضا در قواعد

در مورد قواعد هم فرمودید که قواعد ممضا نیست بلکه جهت، ممضا است. بخاطر اینکه تعبد قاعده مند می شود و به تفاهم اجتماعی می رسد البته در عین حال امام خطا در آنها هست، پس قواعد ممضاء نیستند و آنچه ممضاء است همان تعبد و تسلیم و استفراغ وسع اجتماعی است.

۲- طرح دو سوال

۲/۱- ملاک جریان تعبد در قواعد اصول در صورت نفی امضا چه چیز می تواند باشد؟

اما سوالی که در این رابطه مطرح است، اینکه ما تخطئه را بپذیریم اما در عین حال بگوئیم، نیاز به امضاء شارع است منتهی نه امضاء موردی که با تخطئه نسازد، بلکه امضاء یک کلیتی که ما در بدست آوردن آن احتمال خطا هم میدهیم و استفراغ وسع می‌کنیم. قوم هم همین مطلب را می‌گویند، و میگویند: ما قواعدی را که استنباط می‌کنیم ممکن است خطا باشد ولی حجت است به خاطر اینکه زبان عرف مخاطب ممضای شارع است و چون زبان عرف ممضاع شارع هست، ما همان را قاعده مند می‌کنیم گرچه ممکن است در این قاعده مندی خطا بکنیم ولی چون کلیت آن ممضاست، ما در رسیدن به مصادیق آن استفراغ وسع می‌کنیم.

حضرتعالی منکر این هستید و می‌فرمایید: زبان امضائی نیست، اصل پذیرش زبان هم از باب پذیرش جامعه و تطاب و تفاهم اجتماعی است و جهت قواعد هم به استفراغ وسع بر می‌گردد (یعنی قواعد استنباط می‌شود) سوالی که مطرح است این است که اگر ما بپذیریم که آنچه بین ما و شارع حجت است، و به زبان قوم حجیت ذاتی دارد تعبد و تسلیم است و باید این را حجت ذاتی بین خودمان و خدای متعال بدانیم، پس آن چیزی که حجیت ذاتی بین ما و خدای متعال دارد تعبد و تسلیم هست، حضرتعالی می‌فرمایید: این وقتیکه به قاعده مندی و تفاهم اجتماعی رسید، بین خدای متعال و ما حجت می‌شود. سوال این است که چگونه تعبد را قاعده مند بکنیم؟ در مشرب قوم، می‌گویند: شارع یک کلیتی را امضاء کرده و ما وقتی به استنباط کردن قواعد آن کلیت مشغول می‌شویم در واقع تسلیم مان جاری می‌کنیم و آنچه را که شارع امضاء کرده، می‌خواهیم بدست بیاوریم. ولی در این جا یک تعبدی داریم که اگر این تعبد بخواهد قاعده مند بشود چگونه بفهمیم که تعبد قاعده مند شده است و تفاوت بین اینکه قاعده مندی بر مبنای تعبد باشد و یا نباشد، از کجا روشن می‌شود؟ ما اگر بخواهیم گمانه بزنییم و به تفاهم اجتماعی هم برسائیم، این امکان دارد بر پایه تعبد باشد و یا بر پایه تعبد نباشد یک نکته ای در دوره گذشته بیان فرمودید و آن اینکه: باید تسلیم در نفس منطوق جاری بشود. آیا در اینجا هم همان را می‌فرمائید یا اینکه این جا چون در بحث قواعد اصولی هستیم، به شکل دیگری با مسئله مواجه می‌شویم؟

در واقع حضرتعالی می‌فرماید: ما اینجا تعبد را قاعده مند می‌کنیم و قوم هم همین کار را کردند، حالا به چه دلیل این جریان تعبد است؟ خود تفاهم اجتماعی که نمی‌تواند برای جریان تعبد در قاعده معیار باشد جریان تعبد در قاعده یک چیز است و به تفاهم اجتماعی رسیدن چیز دیگری است خلاصه شیوه جریان تعبد چیست و اگر ما نخواهیم به امضاء برگردانیم و از طریق امضاء کشف بکنیم که تعبد قاعده مند می‌شود، چه معیار دیگری داریم برای اینکه بگوئیم تعبد قاعده مند شده است؟

۲/۲- حجیت یا عدم حجیت امضا چه نقشی در مباحث علم اصول می‌تواند داشته باشد؟

نکته دیگر اینکه چه تفاوت جدی در بحث علم اصول پیدا می‌شود؟ یعنی چه زبان را امضائی بدانیم و چه امضائی ندانیم، در هر صورت، مباحث اصولی همین هاست یا اینکه در مباحث علم اصول امر دیگری داخل می‌شود؟ آیا اختلاف فقط اختلاف مبنائی است یا در بنا هم تاثیر می‌گذارد؟ البته از یک نظر روشن است که تاثیر می‌گذارد و آن اینکه دایره حجیت را توسعه می‌دهید اما این محل بحث نیست و اگر ما حجیت را به امضاء برگردانیم و به تعبد و قاعده مندی و تفاهم اجتماعی (استفراغ و سع اجتماعی) برگردانیم، این توسعه پیدا می‌کند و قواعد جدیدی ممکن است تولید بشود که در گذشته نبوده به زمان عرف تخاطب هم، مقید نیست. بنابراین توسعه ابزار استنباط با این مبنا قابل قبول است ولی آن مبنا قابل توسعه نیست تا این قسمت درست است ولی در اصل اینکه آن قواعد را هم بپذیریم در پذیرش آن دخالتی ندارد، چه این مبنا را بگوییم و چه آن مبنا را، بهر حال این قواعد ممضا هستند (حجت هستند)

۳- (پاسخ سوالات) تسلیم بودن و استفراغ و سع ملاک در کشف امضا

حجه الاسلام و المسلمین حسینی: آیا امضاء که بوسیله عدم الردع آمده محکمتر است (البته بصورت تبعی مورد قبول است) یا تعبد، قاعده مندی و تفاهم؟ کشف امضاء هم بالاتر از کشف حکم نیست و گفتید تخطئه جاری است یعنی کشف امضاء هم باید به تسلیم بودن و استفراغ و سع برگردد البته اول باید این مطلب که امضاء به چیزی دیگر نمی‌تواند برگردد، روشن شود.

۳/۱- عدم وجود نص در امضاء

امضاء ذاتاً به متن نمی‌تواند برگردد.

س: حتی اگر به صورت یقینی هم باشد.

ج: امضاء در هر حالتی که باشد، به تسلیم بر می‌گردد والا نباید «عدم الرع» بگویید بلکه باید بگویید: و مستنداً به

هذا الکلام، ادعای امضاء به این معناست که نصی بر آن وجود ندارد. اگر نص باشد دیگر نمی‌شود گفت که امضائی است.

س: چرا؟ اگر نص آورد که من ادبیات قوم را پذیرفتم؟

ج: این دیگر معنای امضاء نیست بلکه معنای یک نص وارد شده ای است عدم الردع در اماره یک مطلب است

چون ردع نکرده، کاشف از امضاء است، یک حرف هم این است که در یک مطلبی نص وجود دارد، عدلم الرع از این

قبیل نیست، عدم الرع نمی‌تواند به چیزی جز تسلیم بودن (کشف عدم الردع) برگردد.

۳/۲- بررسی اشکال باز گشت حجیت عدم الردع به یقین نه تسلیم (بر مبنای قوم)

احراز عدم الردع اگر بوسیله کشف باشد که در کفایه همین عدم الردع را مطرح می‌کند.

س: بنا بر مبنای قوم احراز عدم الردع ممکن است به یقین باشد نه تسلیم بودن چون حجت ذاتی در نزد قوم، یقین

است.

ج: آنچه را گفتید در جای خودش محفوظ است. اما فعلاً این سوال را بررسی کنیم که شما تسلیم بودن را به یقین

تعبیر کند که یقین هم یقین شخص متعبد باشد؟

س: رابطه بین تعبد و یقین هم در نظر قوم یک رابطه منطقی نیست.

ج: بین تعبد و یقین شان، رابطه منطقی نیست و اشکالاتی هم بر آن وارد شده که در جای خودش بحث می‌شود.

س: برای آنها یقین حجت ذاتی دارد (نه تسلیم) آنها یقین به عدم الردع دارند، دلیلی دارند که برایشان یقین

می‌آورد، نه اینکه چون تسلیم هستند، برایشان حجت است.

برادر پیروزمند: عدم الردع شاخصه تسلیم است، یعنی می‌خواهیم تابع باشیم و حجت بر ما تمام شود...

ج: نظر من بر عکس این است بدین معنا که یقینی را که آقایان ذکر می‌کنند شخصی که یقین دارد حتی ممکن است تسلیم نباشد ولی اینکه این فرد یقین برایش حاصل بشود یک ادعای بزرگ است به گفته عوام مثل اینکه بگوئیم کوسه ریش پهن، زیرا کسی که مسلن نیست حتماً حالات و روحیه مسلمین را ندارد و یقین نسبت به کلام شارع، از روحیه مسلمین است. حال اگر تسلیمی باشد و مستحضر شود می‌شود، بحث کرد که آیا تسلیم به تقین بر می‌گردد یا خیر؟ که ما جواب می‌دهیم به یقین اگر مقنن نباشد نمی‌تواند برگردد.

۴- پذیرش امضا به عنوان یک قاعده استنباطی بیان شده از جانب شارع در فقه الاستنباط

این امضائی را که آقایان می‌گویند به امضاء شارع بر می‌گردد یا از قبیل این است که چون بر خلاف حکم نکرده و دستور مخالف آن نداده است یا از قبیل این است که دستور موافقش را صادر شده باشد، یا به پذیرفتن جامعه بر می‌گردد یا به اینکه یک قاعده ای در فقه الاستنباط آورده باشد، بر می‌گردد مثل حجیت خبر واحد بنابر قول کسی که قاعده شرعی می‌داند. اما قاعده استنادی از این قبیل نمی‌تواند باشد، به عبارت دیگر، فرض بکنید که همه فقه با همه قواعد استنباطی بدست بیاید همه قوانین اسناد الی الله را در دسته مثلاً «الف» بگذارید، بعد بگویید: همه این فقه با فقه الاستنباط بدست می‌آید که در دسته مثلاً «ب» هستند در اینجا سوال می‌کنیم که فقه الاستنباط شما چگونه است مگر می‌شود که شما قواعد فهم در استناد نداشته باشید، بهر حال کسی اینها را می‌فهمد و فهم آن شخص واسطه هست و باید قاعده مند بشود.

۵- ضروت قاعده مندی فهم در فهم از خطابات شارع و لوازم خطیر افعال در آن

توجه دارید که اشکال من کجاست. ما یک فقهی داریم، این فقه یعنی مناسک عمل، دستورالعمل.

حجه الاسلام میرباقری: ما یک فقه عمل داریم و یک فقه استنباط.

ج: یک فقه استنباطی داریم که همه قواعد اصولی آن شرعی و حتی یکی از آن قواعد عقلی نیست و همه قواعد را

مورد به مورد شارع گفته است، ما قبول می‌کنیم و می‌گوییم این فقه استنباط است.

س: که ممکن است بعداً به آن دست یابیم.

ج: من فرض می‌کنم که نقداً موجود است مثلاً یک کتابی داریم مانند نهج البلاغه که فقه الاستنباط است آیا فهم آن چگونه است؟ آیا قاعده مند است یا قاعده مند نیست؟ آیا بین افراد اختلاف می‌شود یا خیر؟ آیا در آن عصمت هست یا عصمت نیست؟ بذل جهد می‌خواهد یا نمی‌خواهد؟ این چیزهایی را که به قواعد عمومی ذکر می‌کنیم:

۱- عدم عصمت در فهم

۲- فرض اهمال و فرض احتمال (یعنی تکلیف در بدی و خوبی شدت و ضعف) اگر عدم عصمت هست و فرض اهمال در آن هست، آنوقت سؤال می‌کنیم که مگر امکان دارد که شما در آن فرض اختلاف نکنید؟ (فرض اختلاف در فهم) اگر فرض اختلاف در فهم باشد حتماً باید قاعده مند بشود و هیچ راه دیگری هم ندارد که از اینها بتوانیم خارج بشویم.

آن طرف این مطلب هم بسیار خطیر است و من چون آن طرف را خطرناک می‌دانیم این طرف بسیار دقت می‌کنم. اگر آنجا سخت‌گیری نشود، مشکلاتی که برای جامعه مسلمان و فهم و درک تکلیف پیدا می‌شود، حالت روحی و تمحض فکری می‌آورد، فرد خودش باورش می‌شود و هیچ نیازی به قاعده مند کردن و بحث کردن نمی‌بیند. این تعبیر از فردی است که می‌گوید: شخص اگر از خودش تهی شد، مانند ضبط صوت می‌شود و مثل ضبط صوت صحبت می‌کند، خوب این سخن بسیار بی ربط است.

س: ممکن است یک طایفه ای به همان حالت برگرداند، البته به بداهت بر می‌گردانند و می‌گویند به بدیهی ختم می‌شود چون ظهور است و ظهور یک امر بدیهی است.

ج: پس اختلاف بین ظهورات چه می‌شود؟ بنظر می‌رسد بعضی از حرفهایی که آنها می‌گویند گناه بسیار بزرگی است چون افترا علی الله است، بایی که باز می‌شود بدبایی است.

می‌دانید که بهائیت فرزند صوفیه است و صوفیگری بهائیت را آورده است یعنی منسکی را که در مسئله اجتهاد می‌آورد، منسک رابطه با خداست و نمی‌توانید آنرا رها کنید. اینکه می‌گویند: حضرت خودش حفظ می‌کنند هم درست نیست، زیرا حضرت نفرموده اند و چنین چیزی نیست، این افتراء به حضرت است، اول در باب حکمش افتراء

به خداست در ثانی افتراء به حضرت است این طوری نیست که دقت در احادیث خودشان را نخواهند، دقت، تأمل و تفقه را نخواهند و بگویند خودش درست می‌شود.

به هر حال سؤال این است: عدم عصمت، اتمام و اهمال، فرض اخلاف را اثبات می‌کند و این سومی نتیجه دو بخش قبل است بر این اساس اگر فقه استنباط هم وجود داشته باشد و مثل قواعد کلی فقهی لاضرر و غیر، قاعده استنباطی باشد، در فهم آنها باید چکار بکنیم؟

۵/۱- عدم حجیت قواعد استنادی به وحی

شما استناد را ضروری می‌دانید، یعنی سندی دارید که می‌شود اسناد، استناد اسناد هم دارید حالا قواعد استنادی تان نمی‌تواند قواعدی باشد که دستور از وحی برایش رسیده باشد.

س: نقلی نمی‌تواند باشد ولی عقلی که نقل را کشف بکند چطور؟ چون آقایان معمولاً امضاء را با ادله عقلی تمام می‌کنند و می‌گویند چون شارع با ما مخاطب کرده و زبان جدیدی هم نیاورده است، این استدلال عقلی تکیه به نقل نیست پس زبان تنازع را پذیرفته است آقایان می‌گویند، چیزی را که شارع امضاء کرده یقین است و یقین برای ما زبان را درست کرده است دلیل یقینی زبان را درست کرده است.

ج: صحبت در مورد این است که آیا مطلق یقین و نفس آن تمام است؟ یا اینکه یقین مقنن تمام است؟ چه نوع یقینی را شارع امضاء کرده است؟ همانطوری که گفتم وقتی که قاعده فقهی باشد عدم عصمت در فهم اهمال و اتمام و اختلاف در فهم پدید نمی‌آید و این در همین کلامی که گفتند: شارع یقین را امضاء کرده جاری است یعنی آیا از یقین همه یک چیز می‌فهمند؟ یقین چیست؟ آیا یقین یک حالتی است و ارتباط با حالات مختلف دارد؟ شما در این مورد چه می‌گویید؟

س: بحث حجیت یقین یک بحث عقلی است و نقلی نیست.

ج: بحث استنادی است. یعنی اگر یک چیزی دیگری در این مورد بگویند که بوسیله آن مطلب را می‌فهمید من می‌گویم بالاخره شما این مطلب را می‌فهمید و این خروج از قواعد استناد نیست.

۵/۲- امکان توصیفی بودن قواعد استنادی

ادعای مبنی بر اینکه: از طرف شارع ارشاد به حکم عقل می‌شود و هدایت می‌شود، آیا با استناد می‌سازد یا خیر؟ بنابراین اصلاً امر مولوی نیست و جزء معارف توصیفی می‌شود نه تکلیفی.

س: آیا قواعد استنادی، توصیفی هستند؟

ج: استناد یک قاعده ای است که توصیف می‌کند. مثلاً توصیف می‌کند که هر گاه به این شکل شد، این نتیجه را میدهد، مثلاً اگر آنگاهی است نهایت در تولی و ولایت حاصل می‌شود. توجه داشته باشیم که هنوز وارد این بحث نشده ایم که چگونه تعبد قاعده مند می‌شود؟ فعلاً در اینجا هستیم که باید حتماً قواعد استنادی داشته باشیم.

۵/۲/۱- بازگشت حجیت قواعد استنادی به کیف تولی

قواعد استناد نمی‌تواند نقلی باشد و پایه حجیت آن به کیف تولی بر می‌گردد نه کیف ولایت تقومی را که می‌گویید چون یک درخواست و تولی شما دارید، امکان ندارد که من در نظام ولایت بتوانم تولی شما را صفر بکنم. تولی مراتبی دارد و هر زمان در یک مرتبه آن هستید به عبارت دیگر؛ گاهی مظهر یا مظهر تعبد، عمل به مناسک خاصی است که دستور داده شده است و گاهی در خود عمل فهم متعبد است. سعی می‌کند که بنده باشد و در خواست و تقاضا دارد، اهتمام هم دارد و اجتماعی هم این کار را می‌کند، ذره ای در آن انانیت نیست.

برادر پیروزمند: شاخصه تعبد چیست؟

ج: این صحبت دیگری است که بعداً باید وارد آن بحث بشویم و بگوئیم: شاخصه تعبد چیست؟ یعنی قاعده مندی

متعبد و غیر متعبد چیست؟

س: تعبد به چه چیزی معرفی می‌شود.

ج: تعبد به تسلیم معرفی شد.

س: تسلیم هم شاخصه می‌خواهد آقایان می‌گویند باید نص باشد و اگر نص نبود حداقل عدم ردع باشد.

ج: نه آن موضوعاً مختلف شد. موضوعاً اگر هر نصی باشد آیا فهم از آن صراحت چگونه واقع می‌شود اگر موضوعاً گفتید، دیگر جایی برای بازگشت به آنچه را گفتید نمی‌گذارد یعنی هرشاخصه ای که بخواهد باید عقلانی باشد به نقل نمی‌تواند برگردد.

س: این دلیل هم مشکل پیدا نمی‌کند، زیرا موضوعات از آن سطحی که آقایان می‌گویند خروج موضوعی پیدا کرد. باید به خودش برگردد که تسلیم بودن در آن اصل است.

س: البته از کلام آقایان می‌شود دفاع کرد: اگر بخواهیم به نص استناد بکنیم، همین طور می‌گوییم ولی اگر بخواهیم به عدم الردع استناد بکنیم، دیگر احتیاج به نص نداریم.

ج: یعنی اگر عدم الردع کاشف عقلانی باشد از نظر شارع، این کاشف که بدون کشف باطل است و عقل حکم نمی‌کند. کشف از رضایت شارع معنایش این است که چیزی را در استناد دخیل می‌دانید که نمی‌تواند دخیل باشد نقلی نمی‌تواند باشد یعنی باید به یک چیزی تکیه کند، نه به خودش چون اگر به خودش تکیه کند معنا ندارد که بگوید کشف رضایت می‌کند، مثل حجیت و تسلیم بودن است.

۵/۳- خروج موضوعی مولوی بودن قواعد در احکام استنادی

موضوعاً شارع در یک جایی امکان دارد صحبت کند ولی جای دیگر می‌گوئید اینجا امکان دستور مولوی نیست. من می‌گویم که قضیه حجیت از همین طور جاهاست. حجیت استنادی مثل امر اطیعوا در تکلیفی است. اطیعوا را چگونه می‌گویید که امتناع دارد شارع مولوی بگوید، برای اینکه دستور را دیگر به چه وسیله ای اطاعت کنیم لذا اطیعوا را ارشادی می‌گیرید در استناد هم حجیت خروج موضوعی دارد نه خروج حکمی. می‌گوئید ما به این مقدمات عقلی عمل می‌کنیم. چون از نظر شارع کشف می‌کنند، بنابراین اگر بگوییم علایم منقول است که از نظر شارع کشف می‌کند، می‌گوئید این علایم نیست. حال اگر علایم نباشد، آیا این جا موضوعاً می‌تواند نظر مولوی بیاید یا نمی‌تواند بیاید؟ می‌گوئید نظر مولوی نمی‌تواند بیاید. من می‌گویم نظر توصیفی ارشاد به کاری است که خودتان می‌کنید. حتی اگر عین نص هم باشد، در قضیه تاثیری نمی‌گذارد.

پس موضوعاً، سطح استناد، موضوع استناد و منزلت استناد، منزلتی است که نه نص می‌تواند باشد که دستور مولوی باشد و نه کشفی که کشف نظر مولوی باشد اما نص توصیفی و کشف توصیفی می‌تواند کشف و نص توصیفی بمنزله ارشاد به حکم عقل در تکلیف است.

۵/۴- توضیح مجدد پیرامون مبنا نبودن عدم الردع

حجه الاسلام میرباقری: روشن نشد که چرا ما نمی‌توانیم عدم الردع را مبنا قرار بدهیم منتها عدم الردع را با دلیل عقلی کشف بکنیم؟

ج: برای اینکه امکان ردع را در آن قبول دارید این امکان ردع را می‌آورید برای اینکه امر مولوی می‌آورید نه امر توصیفی.

س: امکان الردع نسبت به مورد خاص آورده می‌شود مثلاً نسبت به یک قاعده استنادی خاصی، شارع ردع می‌کند کما اینکه از قیاس، ردع فرموده است. این قیاس یک روش استنادی است که شارع آنرا ردع کرده و نپذیرفته است.

۵/۴/۱- ردع قیاس در فقه از جانب شارع بدلیل منطقی نبودن آن

ج: خیلی روشن نیست که قیاس یک قاعده استنباطی باشد چون دو نوع قیاس وجود دارد:

۱- قیاس منطقی که دارای صغری و کبری منطقی است که این قیاس را، امکان ندارد بگوئیم شارع ردع کرده است.

۲- قیاس فقهی: که این هم امکان ندارد عقل در آن نظر داشته باشد، بلکه ردع قیاس فقهی بخاطر این است که کار غیر عقلی نکند عقل نسبت به چیزی که به جمیع جهات آن احاطه ندارد نمی‌تواند حکم کند، مثلاً در اینکه عقل بخواهد اوصاف ظاهری خبر را تجزیه و تحلیل کند و بگوید به این علت، خمر حرام است، زیرا عقل در اینجا اوصاف خمر را منحصر به چند وصف کرده، بعد یکی را علت حرمت قرار داده است، عقل از اوصاف خمر آنچه را حس کرده در نظر گرفته، لذا خیلی از اوصافی را که وجود دارد عقل نمی‌تواند حس کند، هزاران رابطه برای خمر وجود دارد که شما بسیاری از آنها را نمی‌توانید ملاحظه کنید.

آنچه را که محدود شده اش (موضوعاً) عقلانی می‌شود می‌تواند بیان توصیفی داشته باشد اما آیا می‌تواند بیان تکلیفی

هم داشته باشد که عدم الردع را بیاوریم؟ زیرا عدم الردع برای تکلیف است توصیف، یعنی امکان نهی دارد ولی نهی

نکرده است شارع اگر قواعد استنادی را ردع بکند چه چیزی را می‌گوید؟ آیا می‌گوید دقت کنید این توصیفی را که گفتید توصیف غلطی نباشد یا می‌گوید این در نزد من معتبر نیست و قبول نمی‌کنم.

س: چه اشکالی دارد شارع بفرماید، معتبر نیست؟

ج: برای اینکه ما بفهمیم. شارع فرموده: «معتبر نیست و من قبول ندارم.» می‌خواهیم این گفته شارع را بفهمیم این یک ترکیبی دارد و مفرداتی دارد. در ترکیب و مفردات آن ما معصوم هستیم یا نیستیم. اگر معصوم نیستیم یا اهتمام می‌شود که اهتمام و اهمال جا دارد یا ندارد. اگر اهمال و اهتمام جا دارد اختلاف پیدا می‌شود، در این صورت بذل و سع برای اینکه بتوانیم برسیم چیست؟

آن وقت می‌گوئیم، این معنایش این است که این قاعده استنادی نیست نه اینکه می‌گوئیم عدم الردع است. آنجایی که ردع واقع شد بیانگر این است که موضوع این بخش استنادی نیست و داخل در قواعد فقه استنباط قرار می‌گیرد.

۵/۵- عدم جریان امر و نهی شارع در قواعد استنادی

قواعد استناد، قواعدیست که بتواند مطلق استناد را تمام بکند و در آنجا نمی‌تواند امر و نهی بکند، موضوعاً نمی‌تواند بیاید. تولی از این طرف است که این غیر سرپرستی از آن طرف است.

س: بفرمایید عمل استنباط تولی است و نهی بردار نیست.

ج: عمل استنباط حتماً تولی است و تولی در فهم است حال اگر کسی بگوید: یک سنخ تولی است که، ما نمی‌خوانیم و خودش می‌خواند پس اگر بد خواندیم خودش خوانده اگر خوب هم خواندیم خودش خوانده است. اگر به این صورت باشد که تکلیف را بتوان برداشت و صفر کرد هر چیزی می‌شود گفت.

س: آبا مگر در مورد تولی تکلیف جاری نمی‌شود؟

ج: خیر شما به هر میزانی که تولی بکنید یعنی اهتمام از طرف شما بر وفاداری نسبت به مولا، در حالیکه اگر آن اهتمام از ناحیه مولا شد، معنایش این است که دیگر در اختیار شما نیست و مانند اینکه ضیف و مضیف همه یکی می‌شود.

س: آیا سرپرستی در اصل تولی است یا در اصل تولی سرپرستی نیست؟

ج: ولایتی است و تولی اگر اختیار را صفر بکنیم، آنگاه فرق بین افراد مؤمن و فاسق صفر می‌شود.

اگر با دقت به مطلب نگاه کنیم، حتماً قواعد استناد، خروج موضوعی دارد. قواعد توصیفی از ناحیه شارع می‌تواند عین ارشاد به حکم عقل در امر و نهی بیاید.

برادر پیروزمند: صرف اینکه یک نقلی در رابطه با یک باب استنادی بیاید، دلیل بر اسنادی بودنش نمی‌شود. چون ممکن است ارشادی باشد یعنی این نقل، نقل مولوی نیست و نقل ارشادی است، زیرا دارای ثمره در بحث است. حجه الاسلام میرباقری: اگر ارشادی شد دیگر موضوعیت ندارد.

ج: چه ارشادی و چه توصیفی ارشادی در باب حکم عقل و توصیفی در استناد (روابط عقلانی) در هیچ یک از این دو تا امر مولوی نیست.

برادر پیروزمند: پس ثمره آن در بحث ما ظاهری می‌شود که وقتی می‌خواهیم بحثهای استنادی را تفکیک کنیم، اینطوری نیست که صرف اینکه در یک جایی، نقلی وجود داشته باشد...

ج: برای اینکه، این نقل را چگونه قرار بدهیم، آنجایی را که ما خیلی دقت می‌کنیم آنجایی است که یک دسته از اهمالهایی که واقع می‌شود که آن اهمالها لوازم بعیده اش خطر ناک است. ما الان از نظر روشی نقد می‌کنیم اما اشخاص را نقد نمی‌کنیم ممکن است یک نفر آیات و روایات را کنار هم بگذارد و بگوید: ما چیزی از خود درست نمی‌کنیم، اینها اینطوری حکم می‌کند، این درست نیست چون یک شخصی دیگری آیات و روایات را به نحو دیگری کنار هم می‌گذارد و یک حکم دیگری در می‌آورد. آن شخص می‌گوید: حکم هر کدام بهتر بود و جامعتر بود. حالا اینکه: هر کدام باشد یا بهتر نباشد، محل اختلاف می‌شود یا نه، شما چگونه این را تمام می‌کنید؟

س: خوب اگر بخواهید قاعده مندش بکنید باز اختلاف در آن پیدا می‌شود.

ج: در قواعد سه شرط وجود دارد ۱- تعبد ۲- قاعده مندی ۳- تفاهم اجتماعی، حال می‌گوئیم شما این سه تا را شرط کنید، ما قبول داریم. قاعده مندی زبان تعبدی است که اجتماعی می‌شود و اختلاف را به حداقل و اهتمام را به

حداکثر میرساند بعبارت دیگر اهتمام حداکثر و اختلاف حداقل، در جهت پرستش می‌تواند در تولی و ولایت اصل قرار بگیرد. اگر اهتمام حداکثر نباشد، دارای خطری است کهخ تفرق پیدا می‌شود و به «سوء نیت» جا می‌دهد. اگر بنا شود که هر کسی با «گز» خودش پاره کند، آن کسی که مغرض است، نیز با «گز» خودش پاره می‌کند، بر خلاف اینکه مثلاً شهرت بین اصحاب را در نظر گرفتن و نماز خواندن پشت سر امام جماعتی که افراد صالح در نماز او حاضر می‌شوند.

۵/۶- بازگشت قواعد استناد به تولی و حضور ولایت تکوینی در آن

س: آیا قواعد استناد، قواعد عقلی هستند یا عقلایی؟ قواعد استناد شرعی نیستند، امضایی هم نیستند.

ج: این مسئله دقیقاً بر خلاف نظر اخباریین است که سعی می‌کنند همه چیز شرعی بشود. پس استناد نمی‌تواند شرعی باشد، ولایت در استظهار تنها استظهار فقهی را تمام نمی‌کند. ولایت در استظهار در استناد هم هست.

س: ولایت در استظهار چه ربطی به بحث ما دارد؟

ج: ولایت در استظهار معنایش اینست که امداد حضرت حق در پیدایش تکامل تسلیم هست، این از سنخ تشریح نیست.

س: آیا حضرت عالی این نکته را می‌خواهید بفرمایید که: قواعد استناد به تولی بر می‌گردند، تشریحاً جای اعمال مولویت نیست و ولایت تکوینی در آن هست؟

ج: کاملاً درست است ولایت تکوینی در آن هست و حضور ولی تاریخی بعنوان محور تکوین نیز در آن هست و امدادش هم در آن هست و بدون امداد محال است که صورت گیرد، ولی موضوعاً اینجا موضوع خلافت است.

۵/۶/۱- ایجاد قواعد مبتنی بر تولی عبد و امداد مولا

ضمناً در پاورقی باید این نکته را هم بیان کرد که در ایجاد فاعل تبعی (که قواعد هستند) خلافت وجود دارد و باید این قواعد ایجاد شود، البته بدون امداد محال است که این قواعد ایجاد بوشد هم امداد تکوینی خدای متعال و هم امداد ولی الله الاعظم را لازم دارد. بدون امداد، نظام یقینمقنن حاصل نمی‌شود و نظام اوصاف محکم و مستحکم

نمی‌شود، عبارت دیگر؛ حضور مولا در ولایت مولوی اش به صورت تکوینی مسلم است، ولی حضور مولا به ولایت مولوی تشریحی که لقب تاریخی دارد، در اینجا نیست اینجا ولایت اجتماعی و فرهنگی است.

س: مقصود دخالت مستقیم است، و دخالتی که از طریق «ناخود آگاه» واقع بشود محل بحث نیست.

ج: باید «خودآگاه» واقع بشود، این نقل امور «ناخودآگاه» نیست نقل امور «خودآگاه» است که شخص باید اظهار فقر بکند و تقاضای امداد بکند و امداد هم می‌شود فهمیده هم می‌شود که این شخص با امداد خدای متعال می‌تواند این کار را بکند و بدون امداد نمی‌تواند. سنخ مطلب از سنخ دستور مولوی تشریحی خارج است، موضوعاً، موضوع آن مطلب نیست. از اینکه خداوند تبارک و تعالی، منعم نعمت پیروزی بر کفر هست، شکی ندارد ولی سنخ آن از سنخ نعمتی که جنگ نکنید و طرفداری از مولا نکنید و پیروزی هم حاصل شود نیست، مثل اینکه باران بیاید و ما فقط دعای باران بخوانیم چون در باران آمدن هیچ حضوری نداریم (به جز به اندازه دعا خواندن) اما در کشاورزی باید شخم زد و بذر کاشت موقعی که امر به تولید یک محصولی شود باید برای تولید آن کارهایی انجام دهید و نمی‌توان گفت که خداوند همانطوریکه باران عطا می‌کند زراعت را نیز همانطوریکه فرموده: «انتم تزرعون ام نحن الزارعون» یقین داریم خداوند خودش هم درست می‌کند به هر صورت، با شئون عالم باشد و عالم تکلیف و عالم اختیار را مواظبت داشته باشد. پس نتیجه بحث این شد که قواعد استناد نمی‌تواند نقلی باشد.

س: البته در تکامل خودش اولین زمینه را برای استفاده از نقل که اثبات کرد، قواعد فقهیه استنباط راهم بدست می‌آورد.

ج: یعنی اگر توسعه داشته باشد. بسیار خوب است که بگوئیم در سیر آینده، قواعد عقلی مان بطور مرتب، دقیقتر و محدودتر می‌شود و قواعد فقهی مان بطور مرتب دسته بندی بزرگ و بیشتری پیدا می‌کند. و بگوئید این فقه الاستنباط که مثلاً الان سی قاعده است، سه هزار قاعده نشود و نظام پیدا بکند، هیچ اشکالی در این وجود ندارد. در مقابل تعداد قواعد استنادی مرتباً محدودتر می‌شد هر چند که مؤثرتر می‌شد بعنوان مثال، ۷۲۹ قاعده استنادی وجود دارد اما در صورت بررسی و تفحص بیشتر، از این ۷۲۹ قاعده استنادی، ۲۴۰ قاعده آن جزء استنادی و بقیه جزء فقه الاستنباط

می‌شود این هیچ اشکالی ندارد. کلام در تعداد آن نیست (کمیت) بلکه کلام در منزلت آن است (کیفیت) آنوقت

بگوئیم: ما سه دسته امور داریم:

- ۱- قواعد استناد
- ۲- فقه الاستنباط
- ۳- تطبیق به موارد احکام مستنبطه.

۶- بررسی اجمالی کیفیت قاعده مند شدن تعبد

اما بحث اینکه، چگونه تعبد قاعده مند می‌شود؟ بازگشت تعبد به مسئله تسلیم بودن و حجیت درامر تعبد به مسئله

تسلیم بودن و حجیت در امر تعبد است که حجیت در تعبد به تسلیم بودن بر می‌گردد.

۶/۱- تقوم قاعده مندی و یقین

یقین مقنن هم، همان معنای تسلیم بودن را نشان می‌دهد، ولی یقین غیر مقنن این را نشان نمی‌دهد. مقنن شدن نظام

یقین به معنای حضور قاعده مندی و یقین به صورت توأمان است.

«وَالسَّلَامُ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَةُ اللَّهِ وَبَرَكَاتُهُ»

روش تنظیم فهرست علم اصول فقه احکام حکومتی

جلسه ۱۸

تاریخ: ۱۳۷۶/۱۰/۱۳

استاد: حجة الاسلام والمسلمین حسینی الهاشمی

تنظیم: گروه تحقیقات مبنائی

عنوان جلسه: بررسی شاخصه تفکیک قواعد استنادی، اسنادی، اسنادی

فهرست:

- ۱- خلاصه ای از مباحث مطرح شده (جمع بندی حجه الاسلام میرباقری)..... ۲۸۳
- ۲- بررسی شاخصه احکام استنادی - اسنادی - اسنادی (طرح سوال)..... ۲۸۴
- ۲/۱- طرح دو دسته احکام کلی - قواعد کلی برای دسته بندی فوق..... ۲۸۵
- ۲/۱/۱- بررسی و دسته بندی بعضی قواعد ذکر شده در فقه..... ۲۸۵
- ۲/۲- بیان سه دسته قواعد نقلی..... ۲۸۶
- ۲/۳- شاخصه تعریف از استنباط را چطور معنی کنیم؟..... ۲۸۶
- ۲/۳/۱- بررسی محدوده تفکیک قواعد فقهی از اصولی در دیدگاه موجود..... ۲۸۷
- ۲/۴- بحث مجدد پیرامون طبقه بندی احکام اسنادی - استنادی - اسنادی (طبقه بندی درونی و بیرونی)..... ۲۸۸
- ۲/۵- ملاک تفکیک قواعد فقهی از قواعد اصولی (در دیدگاه مختار)..... ۲۸۹
- ۲/۵/۱- تفاوت بین اطاعت و انقیاد ملاک تفکیک..... ۲۸۹
- ۲/۵/۲- بررسی اشکالات ملاک ارائه شده در دیدگاه موجود (در تکلیف)..... ۲۹۱
- ۲/۵/۲/۱- تداخل فقه الاستنباط در اصول بر اساس تعریف مطرح شده..... ۲۹۱
- ۲/۵/۳- بررسی شاخصه تفکیک فقه الاستنباط از قواعد فقهیه..... ۲۹۱
- ۲/۶- بحث مجدد پیرامون شاخصه استنادی بودن حکم..... ۲۹۲

- ۲۹۴..... «انقیاد» تکیه گاه استناد..... ۲/۶/۱
- ۲۹۵..... بررسی معنای حکم در سه دسته اسنادی- استنادی- اسنادی (ضرب اوصاف)..... ۲/۶/۲
- ۲۹۷..... بررسی پایگاه سند و مطلق حجیت خبر..... ۲/۷
- ۲۹۹..... بررسی مجدد تعریف آخوند از قواعد فقهی و اصولی..... ۲/۸

۱- خلاصه ای از مباحث مطرح شده (جمع بندی حجه الاسلام میرباقری)

حجه الاسلام میرباقری: بخشی که در جلسات گذشته داشتیم این بود که ما علم اصول را تقسیم کنیم به مباحث اسنادی، استنادی و آسنادی.

بعد آنگاه مباحث استنادی را دسته بندی کنیم و «اصلی، فرعی و تبعی» و «عقلی، عقلایی و عرفی» داشته باشیم، بر این اساس بحث را از مباحث اصلی شروع کنیم و بعد نقد و نقض را مطرح کنیم تا به طرح مبانی برسیم. حال دنیال این بودیم که این تقسیم بندی در علم اصول جاری هست یا نه؟

عرض کردیم که نظر مشهور این است که مگر در مباحث عقلیه محض مثل ملازمات و امثال آن، بقیه را نقلی می‌دانند به اصطلاح اسنادی نیست که عقلی محض باشد، بلکه بر اساس روش قوم داخل در احکام اسنادی می‌شود طبیعتاً این بحث پیش آمد که این مباحث لفظی نمی‌تواند اسنادی باشد بلکه استنادی هستند چون فی الجملة پذیرش زبان از باب پذیرش جامعه و روابط اجتماعی است و بحث امضاء نیست. این یک بحث بود که مطرح شد که پس زبان جزء امضائات نیست و مباحث زبانی داخل در مباحث استنادی می‌شوند و احتیاج به امضاء ندارند ولو این که قوم این بحث را داخل در مباحث امضایی بدانند و در نظر آنها اسنادی بشود ولی مسلک و صواب این هست که باید اینها داخل در مباحث استنادی بشوند.

یک بحث دیگر این بود که اصلاً قواعد استنباط در قدم اول باید استنادی باشد یعنی نه تنها مباحث لفظیه آن بلکه مباحث عقلیه آن هم باید به اصطلاح عقلی تمام شود و مباحث عقلایی آن هم به امضاء بر نمی‌گردد اینها پایه های اولیه استنباط مباحث عقلی هستند و حجیتشان به امضاء بر نمی‌گردد.

۲- بررسی شاخصه احکام استنادی - اسنادی - اسنادی (طرح سوال)

بر این اساس دو سؤال مطرح می‌شود:

سؤال اول اینکه این تفکیکی که ما انجام می‌دهیم چه ثمره ای برای بحث ما دارد؟ ثمره اش قاعدتاً فقط در همین قدم اول در امر طبقه بندی است که ما برای مباحث می‌خواهیم انجام دهیم والا ما نمی‌خواهیم از این طریق تقاهم با قوم را آغاز کنیم.

در طبقه بندی ای که انجام می‌دهیم برای ورودی بحث خودمان این ثمره را دارد و در شیوه ورود و خروج بحث هم طبیعتاً تاثیر می‌گذارد که ما چطور استدلال کنیم، آیا استدلال را به نقل متکی بکنیم یا اینه استدلالها را به جریان تسلیم و منطق جریان تسلیم مستندش بکنیم. تا اینجا خیلی بحثی نیست و می‌شود برای این تقسیم یک ثمره ای در نظر گرفت (هم ثمره عملی و هم نظری) ولی مسأله ای که مطرح هست اینکه آیا آنچه ما تمام کردیم همه مباحث لفظی را استنادی می‌کند یا نه آنچه گفته شد این بود که فی الجمله گامهای اولیه استنباط گامهای به اصطلاح عقلی یا عقلایی هستند، شرعی نیستند یعنی ما در آنها به نقل تکیه نمی‌کنیم. البته بعد ممکن است بر پایه قواعد استنادیمان یک فقه استنباطی درست بکنیم که در علم اصول موجود به این مطلب اهمیتی نمی‌دادند که آیا اینها استنادی است یا اسنادی است یعنی به تعبیر دیگر فقه الاستنباط هست یا اصول الاستنباط؟ بلکه همه را اصول نامیدند چون در جریان استنباط از آن استفاده می‌شده و بکار گرفته می‌شده و در استنباط آنها را بکار گرفته اند.

حالا حضرتعالی تفکیک می‌فرماید که ما یک اصول الاستنباط داریم و یک فقه الاستنباط و فقه الاستنباط نقلی است و اصول الاستنباط نقلی نیست و فقه الاستنباط مستند به همان اصول الاستنباط است. تا اینجا فی الجمله مباحث بیان شده است.

اما چون ما این دسته بندی را برای این می‌خواستیم که مباحث موجود در علم اصول (مثلاً کفایه را) طبقه بندی بکنیم باید فی الجمله یک شاخصه ای بدهیم که مباحث استنادی تا کجا هستند؟ آیا کل مباحث الفاظ موجود در مباحث اصولی استنادی است و متکی به عقل نیست یا لااقل نباید متکی به نقل نباشد پس اصل سؤال این است که ما

این تقسیم بندی را برای آن ثمره عملی می‌خواستیم که تجزیه علم اصول موجود است و این باید به یک شاخصه ای فی الجمله برسد که تا کجا باید استنادی باشد که ما بتوانیم در علم اصول موجود دسته بندی کنیم و بگوئیم اینها در حوزه استناد هستند ولو قوم اینها را استنادی ندانند و اسنادی بدانند و به امضاء برگردانند اما اینها داخل در حوزه استناد هستند.

۲/۱- طرح دو دسته احکام کلی - قواعد کلی برای دسته بندی فوق

۲/۱/۱- بررسی و دسته بندی بعضی قواعد ذکر شده در فقه

حجه الاسلام والمسلمین حسینی: بحث درباره این است که احکام استنادی غیر از فقه الاستنباط است و فقه الاستنباط غیر از احکام مستنبط از شرع است ولکن در اینجا معلوم شد که هم فقه استنباط و هم احکام عملی مستنبطه که به آن احکام می‌گوئیم به عبارت دیگر در این قسمت هم باز می‌توانیم دو دسته ذکر کنیم و بگوئیم یک احکام کلی داریم که قواعد کلی است مثل بحث قاعده ید، لاضرر.

س: اصول استنباط را در قسمت کنیم؟

ج: نه احکام عملی مستنبطه را دو قسمت کنیم: یکی احکام کلی عملی، به این معنی که موضوعاً کلی هستند مثل اصل اصاله طهاره، اصاله ملکیت و نظائرش قاعده ید، لاضرر و سایر قواعد کلی فقه.

یکی هم احکام کلی که مربوط به عمل مکلف است مثل صوم، صلاه، بیع، نکاح، اجاره و سایر ابواب رساله. البته در ابواب رساله معنی ندارد که قواعد کلی فقه را ذکر بکنند به آن معنایی که عرض شد ولی در ابواب رساله عملیه، یک احکام کلی هست. البته این دو دسته جزء قواعد فقهی هستند که یکی قواعد کلی فقه است و یکی قواعد موضوعات کلی است.

س: آن دسته دوم را می‌توان قواعد نامید؟ دسته دوم هم خود احکام هستند.

ج: و قواعد عمل هستند و حکم عمل هم به صورت کلی که دربیاید اگر ضابطه برای قاعده بودن همین کلیت باشد درست است. اگر ضابطه برای قاعده بودن همین کلیت باشد درست است. اگر ضابطه همین کلیت باشد اینها قواعد

کلی عمل مکلف هستند و آن دسته هم قواعد کلی احکام فقهی هستند و برای فقهاء کارآیی دارند یعنی مورد استعمالش شخص فقیه است و برای استنباط بکار می‌رود. ولی با احکام فقه استنباط فرق می‌کند.

۲/۲- بیان سه دسته قواعد نقلی

به عبارت دیگر ما سه دسته قاعده داریم که همه آنها نقلی است. یک دسته مربوط به عمل مکلف است مثل صوم و صلاه و غیر ذلک. این مخصوص عمل مکلف غیر مجتهد است.

یک دسته دیگر که عمل فقیه است، عمل مکلف عامی نیست، و در ابواب مختلف فقه تطبیق می‌کند و استنباطی هم هست. ولی استنباط به قواعدی است که در مواضع عمل از شرع گرفته شده مثلاً قاعده «ید» غیر از قاعده «خیر واحد» است. قاعده «ید» لاتنقض الیقین بالشک بل انقضه بیقین آخر، این را برای فقیه دارند می‌گویند، این از قبیل «ان هذا يعرف من کتاب الله» است و برای غیر فقیه گفته نشده است.

یک قواعدی هم هست که در عمل تفقه فقیه هست ولی خود قاعده فقهی است.

س: عمده تفکیک بین قواعد فقهی و فقه الاستنباط است که مشکل می‌باشد.

ج: خوب یک قواعد دیگری داریم مثل قواعد حجیت خبر واحد که این قاعده قاعده فقهی نیست که مثلاً اگر من

عادل را تصدیق کردم، ثمره اش باید در فقه ظاهر شود و این مثل قاعده «لاضرر» نیست مثل قاعده «ید» هم نیست.

۲/۳- شاخصه تعریف از استنباط را چطور معنی کنیم؟

حجه الاسلام پیروزمند: یعنی موضوع خود قاعده عمل مکلف نیست.

حجه الاسلام والمسلمین حسینی: بله موضوع خود قاعده عمل مکلف نیست، عمل اجتهاد است، بخلاف این که

قاعده فقهی «ید» موضوع عمل مکلف است «لاضرر» موضوع عمل مکلف است.

س: هر چند عمل خاص داشته باشد؟

ج: عمل خاص هم اگر داشته باشد و بعداً فقیه بیاید تطبیق کند و نظر بدهد قواعد اصولی به این معنی که به آن فقه

الاستنباط بگوئیم نه قواعد کلی فقه. فقه الاستنباط موضوعش عمل استنباط است و مال عموم نیست.

۲/۳/۱- بررسی محدوده تفکیک قواعد فقهی از اصولی در دیدگاه موجود

حجه الاسلام میرباقری: یک بحث مفصلی درباره تفکیک قواعد فقهی با قواعد اصولی دارند که چطور ما بین این دو را تفکیک بکنیم، حالا به شیوه های مختلف خواسته اند اینها را تفکیک بکنند. خیلی هم دقیق بحث می کنند که چطور می شود قاعده فقهی را از قاعده اصولی جدا کرد، چرا مثلاً استصحاب قاعده اصولی باشد و مثلاً قاعده فراق و تجاوز، فقهی یا مثلاً قاعده طهارت فقهی باشد. به چه دلیل؟ مرحوم آخوند آن تفکیکی که می کنند می گویند این تعمیم در ابواب مختلف فقه دارد آن تعمیم ندارد. در اول بحث برائت می فرمایند قاعده طهارت تعمیم ندارد، ولی این تعمیم دارد، به این کیفیت بین قاعده طهارت و قاعده برائت تفکیک می کنند و این را فقهی می دانند و آنرا اصولی و یا بعضی دیگر به نحو دیگری فرموده اند که قاعده فقهی در طریقه استنباط به کار گرفته نمی شود بر خلاف قاعده تطبیق به مورد می شود بهر حال باید دید این تقسیم بندی چقدر کارایی دارد.

حجه الاسلام والمسلمین حسینی: اصلاً کاری که شما می کنید در همین رابطه است. به عبارت دیگر اینکه بگوئیم قاعده فقهی تعمیم ندارد، عدم تعمیمش دو گونه است یک وقت تعمیم ندارد، عدم تعمیم دارد و به عنوان قاعده محسوب می شود و آنجایی که تعمیم ندارد مخصوص به موضوع خاص و واحد است (ولو عنوان، عنوان کلی باشد و مصادیق متعدد داشته باشد) یعنی در یک باب هم مثلاً صد یا پانصد مسئله است و شما یک قاعده ای دارید که در این صد تا می تواند جاری شود و امکان جریان دارد هر چند نفی شود، در چند تا از آن اثبات می شود و در بعضی نفی می شود ولی بهر حال محل دارد. گاهی است که فقط در یک موضوع از این صد مسأله قابل تطبیق می شود (هر چند آن موضوع، عنوان کلی باشد و مصادیق متعدد داشته باشد) و دیگر بیش از این را شامل نمی شود. این را حکم فقهی می نامیم چون حکم درباره یک موضوع خاص است. اگر هم قاعده ای است که در تمام این مسائل می چرخد، قاعده فقهی نامیده می شود چون در احکام متعدد می تواند تحت قاعده واحد در بیاید.

حجه الاسلام میرباقری: یعنی اگر ما یک ضابطه ای بدهیم، بگوئیم حکم فقهی حکمی است که ما در شبهات حکمیه از آن استفاده نمی کنیم، و خودش بیان آن حکم است ولی قاعده فقهیه در شبهات حکمی بکار می رود.

حجه الاسلام والمسلمین حسینی: بله در موارد متعددی که حکم کلی مشتبه هست نه اینکه لازم باشد حتماً در همه آنها جاری شود، تخصیص به موضوع خاص و حکم خاص ندارد اگر تخصیص به حکم خاص و موضوع خاص نداشت و نگفتیم این حکم مال این عنوان کلی است.

حجه الاسلام میرباقری: البته ما هیچ قاعده فقهی نداریم که موضوع مشخص نداشته باشد مثلاً قاعده «ید» موضوعش «ید» هست، اگر چه تحت خود این عناوین کلی دیگری واقع می‌شود ولی خودش موضوعش مشخص است.

حجه الاسلام والمسلمین حسینی: همه قواعد کی همینطور است و قواعد منطقی را هم نمی‌توان گفت موضوع خاص ندارد یعنی موضوعش عام است و صدها حکم در تحتش قرار می‌گیرد (نه صدها مصداق) و وقتی در خودش بحث می‌کنیم معنایش این است که ده تا حکم را خارج می‌کنیم یا ده تا حکم را داخل می‌کنیم، نه اینکه ده تا مصداق خارجی را به موضوع خاص خارجی اضافه کنیم یا ده مصداق را خارج کنیم. مثل شبهات مصداقی در خارج نیست، شبهات کلی است مثلاً شما می‌گوئید آیا قاعده «ید» فلان مورد را هم می‌گیرد یا نه؟ بعد عنوان کلی آنرا نگاه می‌کنیم که آیا حکم آن می‌تواند تحت این قرار بگیرد یا نه؟

۲/۴- بحث مجدد پیرامون طبقه بندی احکام اسنادی- استنادی- اسنادی (طبقه بندی درونی و بیرونی)

در طبقه بندی احکام این امر لازم است چون در طبقه بندی احکام ما مجبور هستیم که احکام فقهی را بشناسیم و روشن کنیم که با احکام کلی فقه چه فرقی می‌کند؟ احکام کلی فقه که باصطلاح اسناد است با احکام استنادمان چه فرقی دارد؟ آیا در آن جا هم می‌شود ادعا کرد که باز احکام خاص داریم و احکام عامی داریم یا نه؟ پس اگر گفتیم اسناد و اسناد و استناد، این سه تا باید احکامش طبقه بندی شود.

حجه الاسلام پیروزمند: یعنی احکام داخلی هر کدام؟

حجه الاسلام والمسلمین حسینی: بله. باید حد هر کدامشان نسبت به بقیه معلوم بشود.

س: یعنی علاوه بر این می‌گوئید در درون خودش هم طبقه بندی آن معلوم باشد؟

ج: یعنی ما اگر اسناد، استناد و اسناد را نتوانیم نسبتشان را هم به داخل آنها و بیرون آنها و نحوه ارتباطشان را به هم تمام بکنیم، ذهن ما دچار آشفتگی می‌شود لذا قواعد فقهی با فقه الاستنباط باید معلوم شود که چه فرقی دارد و اختلافشان در چیست و اختلاف آن با احکام کلی فقه هم باید معلوم بشود.

حجه الاسلام صدوق: تقسیمات آنها هم از ضرب خودشان در خودشان بدست می‌آید یعنی اینها را که در هم ضرب می‌کنی، تجربه می‌شود، تقسیم می‌شود.

حجه الاسلام والمسلمین حسینی: نه. حالا ما در مبنای خودمان نیستیم الان با صطلاح دنبال استقراری از پائین به بالا هستیم.

۲/۵- ملاک تفکیک قواعد فقهی از قواعد اصولی (در دیدگاه مختار)

الان در قواعدی که دارید، ببینید چه چیز می‌توانید بر این وارد کنید، این فرمایشی که از مرحوم آخوند نقل فرمودید که قاعده فقهی تعمیم ندارد. تعمیم به همه ابواب ندارد، یعنی تعمیم اصولی ندارد. حالا اگر تعمیم پیدا کرد به همه ابواب این اصول می‌شود یا اینکه این ضابطه، ضابطه کاملی نیست.

حجه الاسلام پیروزمند: این طریق استنباط می‌شود در همه ابواب.

حجه الاسلام والمسلمین حسینی: بله، قاعده برای فهم در همه ابواب است مثل خیر واحد حالا اگر یک قاعده ای در همه ابواب قابلیت جریان پیدا کرد، این را اصول می‌نامید؟ یا اینکه اگر چیزی منسوب به شرع شد فقه میشود و ضابطه اصلی انتساب به شرع شد فقه می‌شود و ضابطه اصلی انتساب به شرع است، هر چیزی که در قلمرو امر مولوی شارع بود، که امر و نهی می‌تواند روی آن بیاید. یعنی عقاب و ثواب روی خود عمل به آن می‌آید به عنوان اینکه آیا امر شارع را اطاعت کردی یا عصیان کردی؟ نه اینکه بذل جهد کردی و تلاش کردی یا تلاش نکردی.

۲/۵/۱- تفاوت بین اطاعت و انقیاد ملاک تفکیک

فرق آن در حقیقت فرق بین اطاعت و انقیاد است. در انقیاد بذل جهد است، منقاد و تسلیم است. تسلیم بودن اینجور نیست که مثلاً دستانمان را روی سر می‌گذاریم و بگوئیم: تسلیم، اینطور که نیست تسلیم بودن از اینجا یعنی

تبعیت از هوی نکردن، یعنی تلاش شدید در اخلاص و عمل فرهنگی داشتن (نه حتی در ترک)، در عمل فرهنگی باید مخلص باشی که گفتیم تعبد و قاعده مند شدن تفاهم اجتماعی است این را انقیاد می‌گویند و تمام الانقیاد و کمال الانقیاد در مقابل شارع لازم است، خوب این حرف خیلی فرق دارد با اینکه خیال کنیم تا اینکه اثبات تسلیم بودن بکنیم. کارش هم کار سنگینی است شبیه کار عرفاء که در باب تهذیب نفی می‌گویند، شما در باب تهذیب حرکت عقلانی ذکر می‌کنید (خود حرکت را، نه نیت آنرا، نیت یک حرف دیگری است) خود حرکت عقلایی را تهذیب می‌کنید. از این انقیاد قاعده اصولی در می‌آید، البته وقتی که لقب استنادی می‌گیرد، اگر لقب استنادی پیدا نکند لزوماً اصولی نمی‌شود، یا اگر در موضوع کارش کلمات نباشد، اگر موضوع کارش کلمات باشد، یعنی می‌خواهد وحی را بفهمد و قاعده اصولی می‌شود و اگر موضوع کارش فهم وحی نشده، بلکه به دنبال فهم حرکت یا زمان و مکان یا اختیار و آگاهی بوده است موضوع فهم او کلمات نشده و قاعده اصولی نیست، استنباط نمی‌خواهد آن استنباط به موضوع بر می‌گردد و موضوع آن است در تقسیم است یعنی باید دید موضوعاً انقیاد یا است یا اطاعتی، اگر اطاعتی شد، قاعده فقهی است. اطاعت هم حتماً مولوی است ولو اینکه در عمل استنباط باشد، اما در انقیاد اگر در باب معارف شناخت جهان باشد ارشادی است، و توصیفی است اگر که در باب مسأله استناد باشد. پس باید دید موضوعش مربوط به انقیاد هست یا مربوط به اطاعت، حجیت انقیاد هم به بذل جهد و خلوص باز می‌گردد که خلوص چه در باب نیت باشد و چه حالات که حرکات روحی است و چه در باب حرکات نظری و ذهنی باشد، چه در باب حرکات خارجی باشد. اگر موضوعش اخلاص هست و به عمل عام مکلف باز گردد. مسأله انقیاد در آن اصل است، و در باب عمل استنادش نسبت به کلمات، نتیجه اش قواعد اصولی است.

اگر هم طاعت باشد که طاعت به ولایت مولی بر می‌گردد، چون طاعت و عصیان در آنجایی است که دستوری یا فرمانی باشد در اینجا موضوعاً طاعت صحیح است، امر مولوی صحیح است خوب این طبیعتاً قاعده فقهی است فقه برای همه دسته‌ها که طاعت و انقیاد شاخصه تفاوت آنهاست. طاعت در رابطه با دستور مولاست، در موضوعاتی که دستور بردار باشد. (موضوعات دستوری)

حجه الاسلام پیروزمند: معیاری که فرمودید معیار استنادی بودن و استادی نبودن یعنی اسنادی بودن است و اسنادی بودن آن سه قسمی را که گفتید در بر می‌گیرد اما هنوز معیار برای تفکیک داخل خود آن احکام اسنادی بیان نشده است.

۲/۵/۲- بررسی اشکالات ملاک ارائه شده در دیدگاه موجود (در تکلیف)

حجه الاسلام میر باقری: در مشرب قوم هم همین هست یعنی یک احکام فقهیه دارند که بر طبق آن فتوا می‌دهند و یک قواعد فقهیه دارند و یک احکام اسنادی که در علم اصول از آن بحث می‌کنند، این هست، منتهی یک ضابطه جامعی برای کل مباحث اصول می‌دهند این ضابطه مورد قبول نیست.

حجه الاسلام والمسلمین حسینی: یعنی ضابطه ای که هر چیز در طریق استنباط واقع شود در اینجا مخدوش شد. یعنی اجمال دارد، چون فقه الاستنباط را با اصول استنباط مخلوط می‌کند.

۲/۵/۲/۱- تداخل فقه الاستنباط در اصول بر اساس تعریف مطرح شده

حجه الاسلام میر باقری: آن تفکیکی که بین علم اصول و قواعد فقهیه می‌کنند طبیعتاً فقه استنباط را هم از قواعد فقهیه تفکیک می‌کند و آن تفکیک می‌تواند در اینجا جاری شود. مثلاً مرحوم آخوند می‌فرمایند بعضی از قواعد فقهیه تعمیم در تمام ابواب فقه ندارند بخلاف قواعد اصولی.

حجه الاسلام والمسلمین حسینی: قواعد فقهی که در ل ابواب بتوانند حضور داشته باشند یعنی فقه الاستنباط، آیا اینرا در آنجا اصول می‌نامند؟

۲/۵/۳- بررسی شاخصه تفکیک فقه الاستنباط از قواعد فقهیه

س: آیا این تفکیک را حضرتعالی می‌پذیرید که ما بگوییم قواعدی که در دست فقیه است و از آنها استفاده می‌کنند دو دسته اند، یک دسته آنها تعمیم دارد، این را «فقه الاستنباط» بنامیم و یک دسته ای از آن تعمیم ندارد که آنرا «قواعد فقهیه» بنامیم؟

بحث در مورد اصول نیست بلکه می‌خواهیم آن ضابطه را ما بیاوریم در تفکیک داخلی احکام اسنادی و بر مبنای تعمیم در ابواب فقه یا نه بعضیها یک تفکیک دیگری کرده اند و گفته اند: قواعد فقهیه تطبیقی است و قواعد اصولی استنباطی است.

حجه الاسلام والمسلمین حسینی: نه چون این با آن مطلبی که عرض کردیم مخدوش شد. قواعدی که تعمیم در همه ابواب فقه دارند را چه بنامیم؟

س: فقه الاستنباط. البته این ضابطه واقعی بدست دادن نیست که حالا چگونه و چرا یک قاعده تعمیم دارد و یک قاعده تعمیم ندارد؟

ج: چرایی آن یک بحث دیگری است. فعلاً شاخصه می‌گیریم، استدلال نمی‌کنیم، نه در وجود آن ثبوتاً و نه در اثبات آن. می‌فرمائید هر قاعده ای که تعمیم در همه ابواب فقه را داشته باشد، فقه الاستنباط نامیده شود.

حجه الاسلام پیروزمند: البته بر مبنای ما یک قید دیگر برای قواعدی که مستند شرعی داشته باشند، لازم است.

حجه الاسلام میرباقری: بله اصلاً بحث ما در قواعد اسنادی است.

حجه الاسلام والمسلمین حسینی: قواعد اسنادی که در همه ابواب باشد فقه الاستنباط است و قواعدی که در همه ابواب نیستند و فقط در یک باب هستند ولی در احکام متعدد هستند.

س: حکم نیست، قاعده است. ولی مورد استناد فقیه است.

ج: قواعدی هم که در یک یا چند باب مورد استناد فقیه است «قاعده فقهی» نامیده می‌شود. سوم: احکام خاص یا قواعد عمل مکلف (در اتیان). این هر سه تا «استنادی» است تا اینجا صحیح است.

۲/۶- بحث مجدد پیرامون شاخصه استنادی بودن حکم

ولکن اصول، در این سه دسته ای که داریم نیست.

س: بله به مفهوم استنادی بودن در هیچکدام نیست.

حجه الاسلام پیروزمند: یعنی نظر مرحوم آخوند درست است فقط اخلاف ما با ایشان بر سر همان اختلاف اساسی و کلی تفکیک و معیار تفکیک استنادی بودن و یا نبودن است که ما عقلی بودن را در آن لحاظ می‌کنیم و آنها این کار را نمی‌کنند.

حجه الاسلام والمسلمین حسینی: یعنی ما تفکیک می‌کنیم و آنها خلط می‌کنند و به همین دلیل هم در تعریف اصول و اینکه کدام حد را می‌گیرد و کدام حد را نمی‌گیرد، با مشکل روبرو می‌شوند.

حجه الاسلام میرباقری: می‌توانیم از طریق دیگری بیاییم و احکام استنادی را دو دسته کنیم بگوئیم: احکام استنادی عقلی، احکام استنادی عقلانی یا احکام استنادی نقلی.

حجه الاسلام والمسلمین حسینی: نه! نمی‌توانید این را بگوئید. استناد که می‌گوئید تکیه گاه برای نسبت دادن است. س: حکم استنادی هم خودش می‌تواند تکیه گاه برای اسناد باشد.

ج: موضوع که محل اختلاف است نسبت دادن و عدم نسبت دادن است. نه اینکه موضوع حکم چه چیز است. اینکه جاء النبی یا اینکه از ما جاء النبی خروج موضوعی دارد، استناد آن چیزی است که تکیه گاه نسبت دادن است. (نسبت به خدا)

س: آنها هم به همین دلیل آنرا جزء علم اصول آورده اند، می‌گویند ولو اینکه مستندش مثلاً امضائی باشد یا نص باشد اما تکیه گاه فقیه است برای اینکه حکمی را نسبت دهد.

ج: تکیه گاه فقیه برای چه کاری؟ نسبت دادن به خدا، این متکاری شما دیگر نمی‌توانید بگوئید نسبت به خدای متعال دارد.

حجه الاسلام میرباقری: چرا؟ چه محذوری دارد که یک سند به عنوان سند قرار بگیرد برای استناد دوم؟ یعنی محذوری ندارد که ما احکام اسنادی را هم طبقه بندی کنیم. یعنی تکیه گاه استناد ما در یک رتبه ای نقل است.

ج: آنوقت تکیه گاه آن استنادتان به چیست؟

س: عقل است. یعنی احکام استنادی مطلقاً نمی‌توانند تا آخر نقلی باشند. این تمام است.

ج: حال اگر نتوانستند، یک دسته از احکامتان هستند که در آن انقیاد اصل است و موضوعاً طاعت در آن اصل نیست، شما اگر آن را با احکامی که اطاعت در آن اصل است مخلوط کنید و بگوئید: از یک جهت اینگونه است و از آن جهت آنگونه است.

حجه الاسلام پیروزمند: نه، می‌گویند آن را قاطی هم نمی‌کنیم، و اگر آقایان هم قاطی کردند ما تفکیک می‌نماییم ولی همه را استنادی می‌دانیم و می‌گوییم: استنادیها دو دسته اند.

۲/۶/۱- «انقیاد» تکیه گاه استناد

حجه الاسلام والمسلمین حسینی: کلمه استناد را ما می‌توانیم در چند موضوع استعمال کنیم و بگوییم استناد هر گاه عقلی باشد پایگاهش انقیاد است، آنوقت اگر گفتیم استناد عمل مکلف است (نه عمل شارع) این تکیه گاهش تا وقتی انقیاد است، لقب استنادی را که می‌گوئید در آن تام است و هر گاه خواستید اطاعتاً استناد بدهید، خودتان مفهومی را قرار داده اید که مخلوقتان باشد. یعنی اجمال در مفهوم وقتی ایجاد می‌کنید خودتان صدمه اش را می‌خورید نه دیگری، یعنی استناد انیجوری نیست که آدم بگوید مثلاً این میز را یکبار از یک جهت قرار می‌دهم و بار دیگر از یک جهت دیگر، استناد پایگاهش انقیاد است. حال اگر طاعت را آوردید در استناد و هیچ قیدی به آن نزدیک و به این مفهوم چیزی را اضافه یا کم نکردید، در حقیقت مفهوم را در دو مورد که مبناءاً یکی نیستند استفاده کرده اید و این موجب اشتباه می‌شود.

حجه الاسلام پیروزمند: یکی بودن آن به این است که در طریق استنباط قرار می‌گیرند.

حجه الاسلام والمسلمین حسینی: بله، درباره همه چیز می‌شود گفت که از این جهت دیگر انتزاع بکنیم که اینجوری باشد و لکن اصل در این استناد چیست؟ انقیاد است یا طاعت؟ آن چیزی که اگر نباشد استناد نیست، چیست؟

س: به هر حال درست که ما اگر به یک امر عقلی برنگردانیم، استناد نمی‌توانیم بکنیم.

ج: بنابراین اصل در استناد، انقیاد است و اگر اصل در استناد انقیاد باشد، آنگاه شما استناد را مفهوماً استعمال کردید با دایره مفهومی آنرا سعه دادید و یک مفهومی از آن عنوان کردید که آن هم انقیاد را شامل می‌شود و هم طاعت را، این موجب اجمال در مفهوم می‌شود.

س: در خود کلمه استناد انقیاد نیفتاده است. کلمه استناد یعنی ابزار اسناد دادن چیزی به شارع.

ج: کلمه منها هم در آن چیزی نیفتاده است، که به شکل ریاضی، چیزی را از چیزی کسر کنند کلمه ضرب به مفهوم عددی هم در آن چنین چیزی نیفتاده است که عددی را در عدد دیگر به این صورت خاص منعکس کنند، استناد از نظر ادبی ممکن است بگوئید قابلیت استعمال برای هر دو دارد اما از نظر اصطلاحی نمی‌توانید این حرف را بزنید، از نظر اصطلاحی این استناد را که روبروی اسناد می‌گذاریم برای این است که قسم هم باشند، شما مگر اسناد و استناد و اسناد را قسیم همدیگر نگذاشته‌اید؟ اگر قسیم گذاشته‌اید نباید مخلوط بشوند.

س: از آن طرف هم موقتی در اسناد آوردیم مشابه همین که می‌گوئید از یک جهت فلان و از یک جهت فلان، در اسناد اتفاق می‌افتد یعنی در اسناد هم یک احکام فقه الاستنباط داریم که اینها برای فقیه همان کاری را می‌کنند که آن قواعد استناد می‌کنند.

ج: نه، آنها هرگز برای فقیه تکیه گاه انقیادی نمی‌شوند.

س: تکیه گاه استنباط می‌شوند.

ج: شما باید بتوانید امور را از همدیگر تفکیک کنید.

س: پس بگوئیم: یک احکام انقیادی داریم، یک احکام طاعتی داریم، چرا بگوئیم استنادی داریم، اسنادی داریم؟ چون اسنادی و استنادی خودش یک مفهومی را می‌رساند، اسنادی می‌گوئید اسناد به شارع پیدا می‌کند. استناد یعنی ابزار نسبت دادن چیزی به شارع، واسطه در استناد هست والا اگر نخواهیم در این قالب بگنجیم، می‌گوئیم یک احکام انقیادی داریم و یک احکام طاعتی و بر این اساس بگوئیم احکام طاعتی هم یک تقسیم بندی دارند.

ج: حکم بما انه حکم سه دسته می‌شود: حکم یا حکم در سندیت یک سند را تمام می‌کند (می‌شود احکام اسنادی) و یا تکیه گاه می‌شود برای فهم نسبت، و یا خود نسبت را تمام می‌کند. بر این اساس گفتیم: «اسناد و استناد و اسناد» شما می‌توانید چیزی بر اینها کم و زیاد بکنید؟

حجه الاسلام میرباقری: اگر بخواهیم در تقسیم تداخل نباشد، باید مبنایی که برای حکم اسنادی می‌دهیم، دیگر نتوانیم آنرا بر حکم اسنادی تطبیق کنیم و بالعکس.

حجه الاسلام والمسلمین حسینی: نه، عیبی ندارد شما اضافه کن و بگو استناد انقیادی، اینکه عیبی ندارد، شما بگوئید استناد انقیادی و در این استناد انقیادی محال هست که چیز دیگری وارد شود. احکام اصول چیزی نیستند، جز این...

س: نه احکام استنباط، احکام اصول یعنی آنچه را که ما اصول می‌نامیم.

ج: آنچه را که ما اصول می‌نامیم شرح الاسمی است یا واقعی است؟

س: یعنی ملاک آن با بقیه قواعد است.

ج: همیشه اگر راست یا دروغ روی دو پایه آمد، حتماً کلیه دستگاه استدلالیتان مخدوش می‌شود. چون اصول انقیادی که اصل در آن انقیاد است پایه است.

س: یعنی انقیاد پایه اطاعت خداست.

ج: احسنت، کار تولی حتماً باید بازگشت به انقیاد بکند و در هر کجا که بازگشت به انقیاد نکرد و اطاعت هم آمد آنجا کار ولایت هست و در کار ولایت حتماً هم باید سند باشد هم باید اسناد باشد، هم باید احزاد سند بکنیم، هم باید احراز نسبت بکنیم، موضوع اصلاً فرق ندارد که عمل مکلف عامی در اعمال عبادی باشد یا عمل فرهنگی فقیه در حین الاستنباط باشد، بهر حال این عمل مکلف است و مکلف چه فقیه باشد در تکلیف استنباط و چه فقیه باشد در تکلیف معاملات و چه فقیه باشد در عمل عبادات، فرقی نمی‌کند.

س: پس می‌شود گفت تولی پایگاه اطاعت است و انقیاد تولی بر می‌گردد.

ج: انقیاد پایگاه تولی است و تولی پایگاه اطاعت است.

بنابراین ضرورت این دسته بندی واضح است و اگر این دسته بندی را ما در اول کار نداشته باشیم و نتوانیم افراد درونی و بیرونی آنرا مشخص کنیم، نمی‌توانیم به آن صورت طبقه بندی کنیم.

حالا برای اینکه طبقه بندی هم بکنیم، باید ملاحظه کنیم، ببینیم در استناد چه چیزی اصل است، در اسناد چه چیز اصل؟ در اسناد حتماً باید اطاعت اصل باشد، در اسناد باید وحی اصل باشد، حتماً اسناد برابر است با طاعت و در اسناد وحی اصل است.

حجه الاسلام صدوق: با اصل سند.

حجه الاسلام والمسلمین حسینی: بله، باید احراز سند شود.

حجه السلام پیروزمند: نه، این طریق اثبات این است که چه چیزی سند است و چه چیزی سند نیست آنجا هم باز می‌گوئیم عقلاً ثابت می‌شود که چه چیزی سند است یا نیست؟

۲/۷- بررسی پایگاه سند و مطلق حجیت خبر

حجه الاسلام والمسلمین حسینی: از این سه مورد نمی‌تواند خارج باشد یعنی، اسناد و اسناد و استناد، هر گاه چیزی بازگشتش به انقیاد بود که حتماً در آنجا هم فعالیتی که می‌شود همین شکل هست، مثل حجیت اصل خبر، آیا می‌شود گفت: «مطلقاً خبر حجّت نیست» دستگاه عقلی به ما می‌گوید: «نمی‌توانید کل خبر را مطلقاً تکذیب کنید» و به انقیاد بر می‌گردد.

حجه الاسلام پیروزمند: در اسناد مشخص است که طاعت است، در استناد مشخص شد که انقیاد است، حالا آیا در اسناد باز می‌خواهیم بگوئیم انقیاد است؟

حجه الاسلام والمسلمین حسینی: اگر در اسناد و در احراز اینکه این سند، سند است یا سند نیست. بهر حال کل خبر را که مطلقاً نمی‌توان انکار کرد.

س: این هم باید عقلی باشد.

ج: عقلی باید باشد، یعنی احراز اینکه روابط اجتماعی ضرورت دارد یعنی ضرورت جامعه و پذیرش جامعه.

س: حالا آیا می‌شود یک چیزی که عقلاً تمام شده در یک مرتبه بیاید اساس آن یک سند دیگر شود.

ج: این همان شبهه ای که در نظرتان آمده بود که چیزی انقیادش تمام شده باشد حالا در مرتبه طاعتش باشد، عیبی

ندارد.

س: ولی سند تمام می‌کند.

ج: سند تمام بکند، عیبی ندارد، انقیاداً می‌گوید این سند است، انقیاد کرده است بعد می‌گوید، اطاعت می‌کنم برای

اینکه خبر واحد را سند قرار بدهیم.

س: مثلاً انقیاد می‌کنم که خبر متواتر سند است بعد بر اساس خبر متواتر می‌آئیم خبر واحد را نگاه می‌کنیم، خبر

واحد را نگاه بکنیم بر اساس خبر متواتری که انقیادی شده تمام شده، ولیکن خود خبر واحد بر اساس خبر متواتری

که سندیت آن نقلاً تمام شده، البته خود معتبر بودنش عقلاً تمام شده، بعد بر اساس این خبر واحد، خبر متواتر

مشخصی را در نظر می‌گیریم.

آنوقت حجیت خبر واحد را شما در واقع جزو اسناد می‌دانید یا نه؟

ج: خبر واحد را به جعل شارع قرار می‌دهیم و اصل خبر را به انقیاد قرار می‌دهیم.

س: خبر واحد در این دسته بندی جزو اسناد می‌آید یا نماید؟

ج: اگر یک جمله به شارع منسوب شد دیگر جزء اسناد می‌دانیم این حکم را که الی الله تبارک و تعالی اسناد داده

می‌شود و سندها مصادیقش می‌شوند.

س: سند می‌شوند؟

ج: یعنی یک مصداق خبر واحد داریم که سند می‌شود. چرا سند شده است؟ برای اطاعت مولی.

س: پس اطاعتاً سند شد؟

ج: اطاعت می‌تواند سند درست کند، می‌تواند استناد درست کند و می‌تواند اسناد درست کند.

س: نه استناد را که گفتیم نمی‌تواند درست کند.

ج: استناد طاعتی را گفتیم می‌تواند درست کند. استناد طاعتی، یعنی آن جایی که استناد طاعتی باشد، نه اینکه بازگشت به انقیاد بکند.

س: استناد طاعتی را از استناد خارج کردیم در دسته بندی خودمان جزء اسناد آوردیم.

ج: اگر در آنجا خارجش کردید، اینجا هم خارج می‌کنیم و اگر استناد را قید زدید گفتید: «استناد انقیادی» همان اصول است، در اینجا هم باید بدون قید بیاورید و بگوئید: «استناد و طاعتی» آیا می‌توانیم اینها را بر اساس دسته بندی خودمان در هم ضرب کنیم یا نه، و اگر ضرب بکنیم معنایی برای آن لحاظ می‌شود یا نه، این سوال جناب آقای صدوق است، فعلاً از نظر پایه، تمام است و کاملاً واضح هست؟

حجه الاسلام میر باقری: بله، فی الجمله تمام شد، منتهی آن تقسیم به فقه الاستنباط و قواعد فقهی و احکام فقهیه را باید در مورد معیار تفکیکش بیشتر گفتگو کنیم.

حجه الاسلام پیروزمند: بنظر می‌رسد معیاری که مرحوم آخوند می‌فرمایند هم با لحاظ این قید که در اسنادی بیاوریم، درست است.

۲/۸- بررسی مجدد تعریف آخوند از قواعد فقهی و اصولی

حجه الاسلام والمسلمین حسینی: البته این قیدی را که می‌زنید کل دستگاه آخوند را به هم می‌ریزد و چیز دیگری درست می‌کند.

س: بله. یعنی تعمیم و عدم تعمیم در ابواب فقه برای فقهی بودن یا نبود معیار درستی است، اینکه تعمیم در همه ابواب داشته باشد یا نداشته باشد برای اینکه مشخص کند قاعده فقهی است یا نیست، حالا عنوان «نیست» آن باز در قید دوم معلوم می‌شود که وقتی می‌گوییم نیست، باز فقهی است یا اصولی، و این را ما قاعده فقهی بدانیم یا ندانیم.

ج: نه، آخوند گفته است: «این قاعده اصولی است» اصلاً اشکال کار این است که گفته: «هر گاه در همه ابواب

است، اصولی است»

س: اصل این طرف آنرا ما اشکال داریم.

ج: این را ما اصولی نمی‌دانیم و وقتی که گفتید: «اصولی نیست.» معنایش این است که آنچه را که ابواب اصول

آورده بر این اساس آورده است.

س: درست است. یعنی اگر به کلام ایشان این را اضافه کنیم آن معیار کاملی می‌شود.

«وَالسَّلَامُ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَةُ اللَّهِ وَبَرَكَاتُهُ»

روش تنظیم فهرست علم اصول فقه احکام حکومتی

جلسه ۱۹

تاریخ: ۱۳۷۶/۱۰/۱۴

استاد: حجة الاسلام والمسلمین حسینی الهاشمی

تنظیم: گروه تحقیقات مبنائی

عنوان جلسه: بررسی مفهومی اوصاف ضرب شده در جدول مقدماتی طبقه بندی موضوعات اصول

فهرست:

- ۱- تبیین سطر اول اوصاف جدول ۳۰۳
- ۱/۱- بررسی مفهوم اسناد اسناد (خانه اول جدول) ۳۰۳
- ۲/۱- بررسی مفهوم استناد اسناد و تفاوت آن با اسناد اسناد ۳۰۴
- ۲- تبیین اوصاف دوم جدول ۳۰۴
- ۲/۱- بررسی مفهوم اسناد استناد ۳۰۴
- ۲/۱/۱- فرض اول در مورد مفهوم اسناد استناد ۳۰۴
- ۲/۱/۲- فرض دوم در مفهوم اسناد استناد ۳۰۵
- ۲/۲- بررسی مفهوم استناد استناد ۳۰۵
- ۲/۳- بررسی مفهوم اسناد استناد (تفاهم اجتماعی) ۳۰۶
- ۳- بررسی مفهوم اسناد اسناد در اوصاف سطر سوم جدول نسبت حکمیة ۳۰۷
- ۳/۱- رد احتمال مفهوم قدرت به معنای اسناد اسناد ۳۰۷
- ۳/۲- خدای متعال منشأ نسبت ها در اسناد ۳۰۸
- ۳/۳- بررسی مجدد مفهوم اسناد اسناد به معنای فتوا ۳۱۱
- ۴- مرور مجدد اوصاف سطر اول جدول ۳۱۱

..... ۳۰۲

۴/۱- بازگشت تمامی سندها به قرآن..... ۳۱۲

۴/۲- بررسی مفهوم استناد آسناد به معنای تکیه گاه آسناد..... ۳۱۳

۴/۳- بررسی مفهوم استناد آسناد..... ۳۱۴

۵- موارد استفاده جدول..... ۳۱۴

۵/۱- تعیین دقیق تر وزن و جایگاه اوصاف جدول حاصل تجزیه بیشتر اوصاف..... ۳۱۵

۱- تبیین سطر اول اوصاف جدول

۱/۱- بررسی مفهوم اسناد اسناد (خانه اول جدول)

حجه الاسلام و المسلمین حسینی: قبل از هر چیز مناسب است این سؤال مطرح شود که مفهوم «اسناد» که در خانه اول جای دارد چیست؟ به اعتقاد ما سند سندها همان «وحی» است. شاید بتوان گفت که قرآن نسبت به اسناد عنوان اسناد می‌باشد چون «ما جاء به النبی» (صلوات الله علیه و آله) همان قرآن است که ائمه اطهار علیهم السلام تراجم وحی اند لذا می‌توان وحی را برابر قرآن دانست.

این سؤال نیز مطرح می‌شود که آیا «استناد اسناد» یا روش استنباط اسناد همان علم اصول است یا خیر؟ اساساً تکیه گاه اسناد چیست؟ در اینجا می‌توان دو معنا را برای این امر بیان کرد اما باید دید کدامیک اوفق است: یک معنا این است که اگر «اسناد اسناد» را قرآن بدانیم آنگاه «استناد اسناد» وحی می‌باشد.

برادر پیروزمند: چگونه اسناد اسناد قرآن است؟

ج: مگر غیر از این است که سند سندها همان قرآن است یعنی؟! در ماجا به النبی سندهایی است که سند این سندها همان قرآن است. چه اینکه روایات زیادی از پیامبر (ص) در مورد وضو، غسل و سایر مواضات وجود دارد، و از دیگر سو ما میتوانیم به سطوحی از علم کتاب در باب تشریح نائل شویم. البته سطوحی از علم کتاب در باب تشریح نائل شویم. البته سطوحی از آنرا نیز متوجه نمی‌شویم اما می‌دانیم که در این باب وجود دارد چون معصوم (ع) می‌فرماید که همه چیز در قرآن است اما الزاماً این همه برای من و شما نیست لذا قرآن در منزلتش که لا یسمه الا المطهرون است بعنوان سند سندها قلمداد می‌گردد.

۲/۱- بررسی مفهوم استناد اسناد و تفاوت آن با اسناد اسناد

اما سؤال کماکان این است که در استناد اسناد مستند شدن سندها چگونه واقع می‌شود؟ قاعدتاً این استناد به وسیله وحی صورت می‌گیرد لذا باید در استناد اسناد سخن از وحی گفت. یعنی در سند سندها از قرآن و در استناد اسناد از وحی سخن بگوییم. تفاوت این دو امر در این است که وحی، طریقه ای است که قرآن مستند به آن واقع شده است یعنی روشی که قرآنبر آناساس نازل شده از طریق وحی بوده است لذا نمی‌توان این نزول را از قبیل ادراکات بشری و سنجش انسانی دانست.

اما «اسناد اسناد» مستقیماً الی الله تبارک و تعالی است لذا این اسناد را نمی‌توان به وحی یا شرع یا کلام پیامبر (ص) نسبت داد چون وحی نیز از قال الله تعالی سخن می‌گوید و البته نمی‌توان قال الله را همچون حدیث قدسی معنا کرد. وقتی قرآن می‌فرماید: «الم ذلک الکتاب لاریب فیه» می‌بینیم که اسناد اینکلامیه الله تعالی است بنابراین روش شناختی و معرفتی آن وحی است. که اسناد الی الله تعالی را نسبت می‌دهد؛ یعنی سندهای ما، اسناد الی الله تبارک و تعالی دارد. تمامی اینها تبیین سطر اول از جدول بود.

۲- تبیین اوصاف دوم جدول

۲/۱- بررسی مفهوم اسناد استناد

اما در سطر دوم ابتدائاً از «اسناد استناد» یا اسناد در استناد سخن می‌گوییم. با این وصف باید مشخص کنیم که سندهای مربوط به عمل استناد چیست؟ به اعتقاد ما این سندها همانا «قواعد فقهیه یا فقه الاستنباط» است. برادر پیروزمند: اما آن باید اسناد استناد باشد.

حجه الاسلام و المسلمین حسینی: اشکالی ندارد فرض شما را بعنوان فرض دوم یا ۱/۲ قلمداد می‌کنیم و سپس آنرا مورد بحث قرار می‌دهیم.

۲/۱/۱- فرض اول در مورد مفهوم اسناد استناد

لذا به اعتقاد ما اسناد استناد همان اسنادی است که فقه الاستنباط را نتیجه می‌دهد اینها در واقع همان منابع فقه الاستنباط است.

س: با این وصف بهتر است بگوییم منابع استنباط نه منابع فقه الاستنباط.

حجه الاسلام صدوق: بهتر است فقه الاستنباط بنویسیم و کلمه منابع را ذکر نکنیم.

حجه الاسلام و المسلمین حسینی: قبل از هر چیز باید توجه کنیم که موضوع بحث ما خود استناد است. در این حال باید استناد را به دو قسم «انقیادی» و «اطاعتی» تقسیم کنیم چون در استناد اطاعتی ما با اسنادی سروکار داریم که همان منابع فقه استنباطی است.

برادر پیروزمند: اما استناد در اینجا قید اطاعتی ندارد همچنانکه قید انقیادی نیز ندارد.

حجه الاسلام و المسلمین حسینی: چون سخن از اسناد است باید ببینیم آیا می‌توانیم چنین قیدی را بیاوریم؟ یعنی آیا ابتدائاً می‌توان معنای فقه استنباط را ذکر کرد و سپس با یک فاصله یا ویرگول از معنای دیگری سخت گفت.

۲/۱/۲- فرض دوم در مفهوم اسناد استناد

س: اصلاً آنچه مورد نظر ماست استناد انقیادی است نه اطاعتی.

ج: بله می‌توان فرض دوم را این قرار داد که منظور از «اسناد استناد»، وحی نیست بلکه این اسناد همانا عقل و انقیاد است. البته باید بعداً سندیت آنرا به حجیت معنا کرد.

حجه الاسلام صدوق: در این حال اسناد استناد همان تعبد است.

حجه الاسلام و المسلمین حسینی: حال باید ببینیم تعبد است یا انقیاد.

س: چون ما از «تعبد، قاعده منی و تفاهم» سخن می‌گوئیم.

۲/۲- بررسی مفهوم استناد استناد

ج: بهتر است قدری با جدول جلو برویم تا ببینیم کدامیک از فروض را باید پذیرفت.

اما در خانه بعد از «استناد استناد» سخن می‌گوییم. منظور از این مفهوم، آن چیزی است که استناد را ثابت می‌کند، یعنی «منطق نظام ولایت» یا «فلسفه نظام ولایت».

به تعبیر بهتر عمل استناد به عقل مستند می‌شود و در واقع مستند به آن است که معقول می‌شود و پیدا است که این چیزی جز فلسفه نظام ولایت نیست. البته چون پای روش در میان است باید منطق نظام ولایت باشد نه فلسفه آن. س: چون مصداق آن قاعده مندی است و معنای کلیت آن قاعده مندی را می‌سازد.

ج: صحیح است. لذا در پرانتز می‌نویسیم «قاعده مندی»

۲/۳- بررسی مفهوم اسناد استناد (تفاهم اجتماعی)

خانه آخر از این سطر مربوط به «اسناد استناد» است اما آیا مستند با انقیاد است یا تفاهم اجتماعی؟

س: به تفاهم است چون آنچه مستند می‌شود باید به تفاهم برسد.

ج: آیا اسناد الی العقل صورت می‌گیرد؟

س: یعنی زمانی که بذل و سع اجتماعی شد آنگاه اسناد پیدا می‌کند.

ج: یعنی تلاش اجتماعی صورت می‌گیرد.

س: یک احتمال این بود که اولی، تعبد دومی، قاعده مندی و سومی، تفاهم اجتماعی باشد. اما اگر احتمال دوم

یعین فقها الاستنباط را در نظر بگیریم آنگاه استناد شکل دیگری پیدا می‌کند.

ج: باید نسبت به فرض دوم تأمل کنیم! لذا به نظر می‌آید که از همان تعبد باید سخن گفت؛ در این حال سندش در

استناد همان تسلیم بودن است البته بر عکس نیز می‌توان گفت به اینکه آنچه به عنوان اسناد آورده می‌شود همان است

که آخر کار ارائه می‌گردد. در هر حال باید دقت کرد که آیا سندش، تلاش جمعی یا تفاهم اجتماعی است به گونه ای

که تا زمانی که به تفاهم نرسیده باشد سندیت ندارد.

س: آیا منظورتان اسناد استناد است؟

ج: بله تا نهایتاً آخری را به تعبد بیاوریم.

حجه الاسلام میرباقری: اما تسلیم بودن، سند است نه اسناد.

حجه الاسلام المسلمین حسینی: اصولاً تسلیم بودن به وسیله «تفاهم» محرز می‌شود و احراز آن به تفاهم است.

حجه الاسلام صدوق: یعنی چون از اصل تعبد داریم لذا همان سند ناست و مولی نیز قبول می‌کند که ما تسلیمیم.

یعنی همین که اهمالی صورت نگرفته است. همین سند است آیا این مطلب برای جناب آقای پیروزمند واضح شد؟

برادر پیروزمند: بله.

حجه الاسلام والمسلمین حسینی: پس «اسناد استناد» و تفاهم اجتماعی را همچون «تعبد، قاعده مندی و تفاهم»

می‌نویسیم. چنانچه گذشت «استناد استناد»، منطق نظام ولایت است که زیر بنای قاعده مندی است و محصول آن نیز

همان قاعده مندی است. همچنانچه محصول انقیاد، تعبد است و محصول تعاون الهی فرهنگی، تفاهم می‌باشد که از آن

می‌توان به تلاش جمعی نیز یاد کرد. البته در جای خود باید این نکته مورد دقت قرار گیرد که علاوه بر منطق به عنوان

روش هماهنگ کردن تفاهم، به یک روش اجرایی نیز نیازمندیم؛ این روش، همان منطق جریان است که اکنون از آن

بعنوان بحث «شبکه» نام می‌بریم. با این وصف باید از سه منطق «اجرا، نظام ولایت و تعبد» سخن گفت. بدیهی است

منطق انقیاد، تعبد را نتیجه می‌دهد.

البته بهتر است بجای تعاون از منطق تعاون فرهنگی نام ببریم و بگوییم منطق تعاون فرهنگی، تفاهم را نتیجه

می‌دهد. پس تا بدینجا از سه منطق «انقیاد، نظام ولایت و تعاون فرهنگی» سخن گفتیم.

۳- بررسی مفهوم اسناد اسناد در اوصاف سطر سوم جدول نسبت حکمیه

اما منظور از «اسناد اسناد» همان منابع فقهی است چون قرار است از احکام سخن بگوییم اینها همان سندهای

نسبت دادن یک امر به خداوند متعال است.

۳/۱- رد احتمال مفهوم قدرت به معنای اسناد اسناد

حجه الاسلام صدوق: آیا منظورتان قدرت اسلام است؟

حجه الاسلام و المسلمین حسینی: چرا این تعبیر را بکار می‌برید؟

س: چون در قدم اول سند ما کلمه و در قدم دوم تسلیم و در قدم سوم باید کارآیی باشد تا ایجاد قدرت کند. به تعبیر بهتر قدرت اسلام باید سند در اسناد باشد.

ج: یعنی منظورتان اثر علمی و عملی آن است؟

س: بله. یعنی این یک شاخصه در سند است چون اگر به قدرت نرسیم نشانگر این است که ما متعبد نیستیم.

ج: اما آیا در اینجا به قدرت اسلام نیازمندیم یا یک رساله؟ لذا باید دید در چه فصلی سیر می‌کنیم. بله می‌توان از قدرت اسلام مثلاً در خانه ۲۷ یاد کرد. متوجه باشید که اکنون در بخش فرهنگی و فتوا هستیم. ما نیز می‌پذیریم که قدرت اسلام باید در جایی از جدول مطرح شود ولی الزاماً باید ببینیم آیا در جدول «سیاسی» است یا «فرهنگی» یا «اقتصادی»؟ آیا حاصل تعبد باید حکم شود و حاصل آن حکم تصمیماتی است که الزاماً یک حکم فرهنگ نیست بلکه حکم سیاسی و تصمیم‌گیری؟ است بله ما هم می‌پذیریم که حکم باید تبدیل به قدرت شود اما اینکه اینجا یا جایی دیگر باید چنین شود محمل تأمل است. اگر معنای «اسناد اسناد و استناد» و معنای نسبت دادن همانا یک نسبت حکمیه است بگونه‌ای که بتوان از آن به «هذا حکم الله» تعبیر کرد آنگاه باید این حکم از قبیل حکم فرهنگی باشد.

۳/۲- خدای متعال منشأ نسبت‌ها در اسناد

س: اما این معنا با آن معانی که در ردیف اول ذکر شد همخوانی ندارد! یعنی آنجا که از قرآن و غیر آن سخن گفتیم اصولاً اینها از «نسبت» بیرون است. بله، زیر ساخت است اما خود نسبت نیست. مگر منظور شما این نیست که این ۹ تا باید ۹ نسبت باشد؟

ج: بله. منظور نسبت حکمیه است. لذا می‌توانیم ادعا کنیم که نسبت حکمیه اخبار یا تراجم وحی به قرآن بازگشت دارد. چون اینها تراجم وحی‌اند.

س: اما معنای نسبت در آن وادی وارد نمی‌شود.

ج: چرا در حالی که شما قرآن را به خداوند نسبت می‌دهید. و می‌گویید به خداوند متعال قسم. می‌خورم که چنین است؟! بالاخره این کلام منسوب است و نمی‌تواند از نسبت، قطع باشد. اصلاً لقب مبارک آن، «کلام الله مجید» است لذا یک کلام منسوب است که میتوان از آن به کلمات الله یاد کرد.

س: اما سوال این است که اصلاً خود کلمه «نسبت» از سنخ غیر معصوم است.

ج: گاهی شما عقلاً نسبت می‌دهید؛ یعنی نسبت را به معنای مطلق بیان نمی‌کنید. حال اگر آنرا مطلق نکرديد بالطبع باید متناسب با مرتبه آن آنرا معنا کنید. مثلاً اگر مرتبه حق «جَلَّتْ عِزَّتُهُ» است آنگاه نسبت یک نسبت ایجادي است یعنی به ایجاده تبارک و تعالی. و اگر منظور از مرتبه امثال ماست باید آنرا بصورت تقویمی معنا کرد.

س: با اینوصف باید سطر اول جدول مربوط به خداوند متعال باشد.

ج: بله از همین جاست که می‌گوییم او باید محور تمامی حقانیت‌ها و نسبتها باشد و نباید حقانیت در غیر او فرض داشته باشد. اما «اسنادِ اسناد» از نظر ما همان شرع است. البته در نظر ما شرع، اعم از ظاهر قرآن، روایات و آنچه از تقریرات به دست می‌آید می‌باشد و بعنوان منابع شرعی در عمل استنباط، قلمداد می‌گردد. پس منابع شرعی «اسنادِ اسناد» الیه تبارک و تعالی می‌باشد.

اما منظور از «استنادِ اسناد» همان «علم اصول» است و بالاخره «اسنادِ اسناد» همان «فتوی» است.

برادر پیروزمند: با این وصف معنای سه عنوان سطر آخر همان معانی «اسناد، اسناد و استناد» است؟

حجه الاسلام والمسلمین حسینی: منظور این است که اسناد همان منابع شرعی، و اصول همان استناد و رساله همان اسناد اسناد است که البته باید نسبت به عنوان اخیری تأمل بیشتری صورت گیرد.

س: اما اگر قرار باشد عناوین دو قیدی باشند باید معنای دیگری را برای آنها آورد.

ج: اگر قرار باشد که معنای دیگری ارائه گردد آیا می‌توان عنوان وسط را که استناد در اسناد است غیر از علم اصول معنا کرد؟ چون آیا شما می‌توانید برای مفهوم اسناد در عنوان دو قیدی «استناد در اسناد» تبارک و تعالی غیر از علم اصول معنای دیگری بیاورید مگر غیر از این است که تکیه گاه استناد، همان علم اصول است؟

حجه الاسلام صدوق: در حالیکه در معنای بالا جمال اتقان مفهوم «تولی» نهفته بود.

حجه الاسلام المسلمین حسینی: اگر شما بخواهید معنای اسناد را به تنهایی بیاورید آیا می‌توانید یا اینکه باید معنای اسناد در اسناد را حتماً لحاظ کنید گویا در احکام اسناد، اسناد و استناد تقوّم آنها به یکدیگر بیان شده است؛ گرچه بدان تصریح نکرده باشیم؟ زمانی که ما از سه نوع احکام سخن می‌گوییم و یکی از آنها را به احکام اسناد تعریف می‌کنیم صحیح است که از ما سوال شود اسناد چه چیزی منظور شماست؟ چون بالاخره اسناد به معنای سندهاست اما سندهای چه چیزی؟ لذا خود اسناد و خود اسناد استناد و اسناد متقوماً در مفهوم آنها وجود دارد گرچه بدان تصریح نکرده باشیم.

برادر پیروزمند: قطعاً معنای تقوّم در این معانی وجود دارد.

حجه الاسلام و المسلمین حسینی: آیا شما می‌توانید اسنادی را سراغ بگیرید که در اسنادی بکار نرود و اسنادی را بوجود نیاورد؟! در این حال صحیح است که اصلاً لقب سند بودن را از چنین امری دور کنیم همچنان که اگر اسنادی نداشته باشد قطعاً چنین امری استناد نخواهد بود.

هكذا اگر اسنادی داشته باشیم که به هیچ امری وابسته نباشد قطعاً چنین چیزی ایسناد نخواهد بود. لذا در اسناد الیه تبارک و تعالی که در قرآن نیز آمده است باید حتماً به حکمت بالغه حق (جلت عظمته) باز گردد. البته چون کلّ علم، قدرت و دیگر صفات این چنینی مربوط به حضرت حق است لذا نمی‌توان آنها را از هم تفکیک کرد و از علم جدای از حق سخن گفت.

س: بنظر می‌آید که در اصطلاح یکی از عناوین سطر سوم اشتباهی صورت گرفته است؛ چون باید «اسناد اسناد» بگوئیم بدین خاطر که آن عنوان سومی است.

ج: توجه کنید که در سطر اول همزه اسناد مفتوح است یعنی اسناد بالای اسناد، اسناد بالای استناد و اسناد بالای اسناد ذکر شده است. چون همگی آنها در هر سه سطر بعنوان وصف قرار می‌گیرد و آنهايي که در ستون قرار دارند در

هر سه سطر بعنوان موصوف قرار می‌گیرند. حال در سطر سوم وصف آن اسناد و موصوف آن اسناد است و ترکیب آن نتیجه می‌دهد «اسناد اسناد» را که همان منابع شرعی است.

۳/۳- بررسی مجدد مفهوم اسناد اسناد به معنای فتوا

س: من نیز می‌پذیرم که معنای اصطلاحی دو عنوان اول از سطر سوم به ترتیب معانی منابع شرعی و علم اصول است. اما این ابهام کماکان وجود دارد که معنای اسناد اسناد یعنی عنوان سوم از سطر سوم چرا باید فتوا باشد.

ج: چنانچه گذشت بسبب به خانه نهم که مورد سوال شماست باید دقت بیشتری انجام گیرد که آیا می‌توان گفت اسناد اسناد اگر اضافه شود به معنای فتوای فتواست؟ اگر ما در جای خود به این مطلب قائل شویم که قواعد فقهی عامی داریم که در تمامی فقه جاری است آنگاه باید این شکل قواعد یا فقه الاستنباط را غیر از رساله دانست چون رساله به معنای فتوای فتوا است.

س: با این وصف فقه الاستنباط همان «اسناد اسناد» است در حالی که به نظر می‌رسد که رساله باشد.

س: چون اسناد دوم همان فتوا است.

ج: هر دو آنها یعنی اسناد اول و دوم باید به معنای فتوا باشد.

س: اما بالاخره اسناد رساله به کجاست؟

ج: توجه کنید که در اسناد رساله استناد نیز هست ولی وقتی از «فتوای فتوا» سخن می‌گویید با این معنا سرو کار داریم که ثمره فتوا است و به عنوان فتوای شرعی است. به تعبیر بهتر استنباطی است که ثمره استنباط اول است و می‌توان استنباط دوم را ثمره استنباط اول دانست. در این حال این همان رساله علمیه ای است که از قواعد فقهی گرفته شده است گرچه خود این قواعد نیز دارای استناد خاص خود می‌باشد. حال اگر آن را به رساله عملیه معنا کردیم آیا آن چه کم داریم و قواعد فقهیه نیست که البته نباید چنین باشد؟

۴- مرور مجدد اوصاف سطر اول جدول

س: اگر ممکن است سه تایی اول را مجدداً مرور نمایم.

ج: اگر بنویسیم رساله عملیه مساوی با فتوای مستند به فتوا است بدین معناست که ما دارای مجموعه سندهایی هستیم که بعنوان منابع شرعی ماست و در آن می‌توان از تقریر، روایت، سیره و حتی ظاهر قرآن سراغ گرفت.

۴/۱- بازگشت تمامی سندها به قرآن

همچنین در جای خود قائل می‌شویم که تمامی اینها از دستورات خداوند متعال کاشفند. این کلام بدین معناست که تمامی اینها به قرآن بازگشت دارند.

مثلاً سندیت روایات به عصمت ائمه اطهار و معصومین (علیهم السلام) بازگشت دارد اما بدین معنا نیست که مستقیماً به آنها از جانب خداوند متعال وحی شده باشد چون ما قائلیم که دین از آن نبی اکرم (ص) است اما چرا ائمه اطهار قدرت بیان چنین احکامی را دارند؟ علت این است که ایشان تراجم وحی اند و ایشان هستند که علم قرآن را می‌دانند. بنابراین سند سندها در نظر ما همان قرآن است اما این قرآن را به ظاهر آن معنا نمی‌کنیم بلکه قرآنی مورد نظر است که مربوط به «من خوطب به» است. با این وضع هر چند برای آنها مقام عصمت قائلیم اما ایشان را نبی نمی‌دانیم. لذا فرمایش ایشان باید به نبی اکرم (ص) بازگشت کند هر چند کلام ایشان در دین اسلام موضوعیت دارد اما این به معنای نبی بودن ایشان نیست بلکه به عنوان تراجم «ما جاء به النبی» قلمداد می‌شود.

س: آیا فرمایش ایشان به واسطه آباء بزرگوارشان به نبی اکرم باز می‌گردد یا به قرآن؟

ج: بهر حال ایشان شارح اسلامند. از این روست که روایات برای استفاده ما مناسبتر از قرآن است چون ایشان تراجم وحی هستند و قرآن را به اندازه درک ما معنا می‌کنند. لذا این روایات می‌توانند ظاهر قرآن را که توسط ما درک می‌شود تخصیص زنند. اما اگر از ما سوال شود که آیا شما ۱۲ پیغمبر نیز غیر از نبی اکرم (ص) دارید جواب ما قطعاً منفی است چون از دیدگاه ما نبوت به حضرت ختمی مرتبت ختم می‌شود. علم ایشان بگونه ایست که «لو رجع فهم» لذا هنگامیکه به آن رجوع می‌کنند همان دینی را می‌فهمند که پیامبر (ص) برای ما آورده است.

س: با این وصف باید آنچه توسط نبی اکرم (ص) به ائمه اطهار (ع) منتقل شده است مستخرج از قرآن باشد.

ج: بله، اما توجه کنید که قرآن در مراتب مختلفی قدرت تنزیل دارد که البته بالاترین مرتبه توسط پیامبر(ص) به حضرت مولی الموحدين(ع) منتقل شده است و تطبیق آن به جزئیات در ليله القدر واقع می‌شود. در هر صورت واضح است که این دین تنها یک پیامبر دارد و سند در کل این دین همان قرآن است ولی این نه آن قرآنی است که من و شما می‌فهمیم بلکه آن قرآن «من خوطب به» است که مربوط به کسانیست که بدانها خطاب شده است. این سند تمامی سندهاست/ پس تمامی سندها باید به نحوی به این سند بازگشت نماید. اگر از کاشف بودن سیره یا شهرت فتوایی نسبت به نظر معصوم علیه اسلام نیز سخن بگوییم باز بر این اعتقادیم که نظر معصوم همان نظر مترجم وحی است که آن نیز به کتاب بازگشت دارد.

۴/۲- بررسی مفهوم استناد آسناد به معنای تکیه گاه آسناد

اما در «استناد آسناد» می‌گوییم استناد آنها به چه چیزی به قرآن تکیه پیدا می‌کند که می‌توانیم آن را نسبت دهیم؟ در جواب می‌گوییم آن چیزی جز «وحی» نیست. از اینرو این روش، روش وحی است و نه روش شناخت ما. پس در «استناد آسناد» از تکیه گاه آسناد سخن می‌گوییم و آنرا از تمامی روشهای علم تدریجی الحصول جدا کرده و تنها از قبیل وحی می‌دانیم.

س: اما بالاخره تکیه گاه آسناد غیر از روش نزول آسناد است.

ج: ما نیز از وحی سخن می‌گوییم نه روش وحی. اگر خواسته باشیم آنرا به زبان خود بیان کنیم می‌گوییم باید دید قرآن به چه وسیله به خداوند متعال نسبت پیدا می‌کند چون بالاخره قرآن به خداوند متعال نسبت پیدا می‌کند.

س: حال منظور شما از آسناد در اینجا صرفاً قرآن است یا تمامی منابع؟

ج: اگر آن را به تمامی منابع شرعی معنا کردیم آنگاه باید رابطه بین ائمه اطهار(ع) و وحی را تبیین کنیم که باز آنهم بدین معناست که علم آنها از قبیل علم لدنیت نه علم تدریجی الحصول. البته به نظر ما آن علم لدنی نیز نسبت به وحی است و در حقیقت باید وحی را استناد و تکیه گاه آن دانست و خود قرآن نیز بر آن امر صحه می‌گذارد که این چیزی جز وحی نیست.

۴/۳- بررسی مفهوم اسناد اسناد

س: اگر سخن از تکیه گاه است همچنانکه در عنوان سوم نیز فرمودید باید خداوند متعال را به عنوان تکیه گاه معرفی کنیم.

ج: اما قرار است که بعد از این تکیه گاه نسبت پیدا کند اگر تکیه گاه را وحی بگیریم آنگاه سؤال می‌شود «اسناد اسناد» به چه کسی است و اسناد به چه چیزی پیدا می‌کند؟ بله در فتوا می‌توان به فتوای اول آن را نسبت داد و فتوای اول را نیز به دین منتسب کرد اما بالاخره باید جواب دهیم که «اسناد اسناد» به چه چیزی است؟ از اینرو باید بگوییم «کلام الله» چون آنها اسناد به خداوند متعال دارند و تکیه به وحی به خداوند متعال مستند می‌شود.

س: آیا منظور این است که وحی، وسیله نسبت دادن منابع به خداوند متعال است؟

ج: خیر منظور وسیله نسبت دادن قرآن به خداوند متعال است نه منابع؛ لذا روش آن از قبیل روشهایی که در اختیار ماست خارج است. حال به نظر می‌رسد که جدول بطور کامل بررسی شده باشد.

س: اما از این چه استفاده ای خواهیم کرد؟

۵- موارد استفاده جدول

ج: در اینجا این تفکیک برای ما مشخص شد که چه اموری عقل را بعنوان پایگاه، پشتیبان دارند و چه اموری چنین نیستند؟ اصولاً چه محصولاتی از آن عقل است و چه محصولاتی مربوط به عقل نیست؟ البته آنچه در اینجا وجد ندارد و جای خالی آن احساس می‌شود مربوط به قواعد فقهی است و آنچه اندکی تأمل دارد این است که آیا باید از رساله یا فتوای مستند به فتوا سخن بگوییم یا از امری دیگر؟ به عبارت دیگر باید در تعریف، وصف وصل اصل قرار گیرد یا موصوف؟

س: آنچه در دیگر تعاریف اصل قرار گرفت وصف بود نه موصوف؛ چه اینکه در استناد اسناد سخن از علم اصول آوردیم که نشانگر این است که در تعریف، وصف اصل است.

ج: صحیح است؛ چه اینکه «فتوای فتوا» رساله می‌شود که منظور همان فتوای مستند به فتواست. حال این سؤال

پیش می‌آید که آیا ضرورت دارد این جدول خردتر شود و با انجام یک ضرب آنرا به ۲۷ عنوان برسانیم؟

س: بسته به اینست که می‌خواهیم با جدول ۲۷ عنوانی چه کنیم؟

ج: آنچه مورد نظر ما در اینجا بوده اینست که خواستیم منابع اصولی را از قواعد اصولی و منابع فقهی را از قواعد فقهی و احکام اصولی از احکام فقهی و بالاخره روشهای مربوط به اصول و فتوا را از یکدیگر تفکیک کنیم. به تعبیر بهتر در خصوص «منابع، روشها و محصولات» بتوانیم تفکیک لازم را انجام دهیم تا هم طبقه بندی مورد نظر صورت گیرد و از این طریق درجه اعتبار را مشخص نمائیم و هم در نهایت دچار ابهام و اجمال نشویم.

س: بفرمایید تعاریفی که در این جلسه بدست آمد چه ثمره اضافی را نسبت به تعاریف جلسه قبل برای ما به

ارمغان آورد؟

ج: در اینجا یک نظم جدید ایجاد شده است لذا اکنون قادریم در مقام توزین و امتیاز دهی، جایگاه و وزن هر یک را مشخص نمائیم.

حجه الاسلام صدوق: اگر نسبت آن را به وضع موجود مورد دقت قرار دهیم می‌بینیم که بایست آنها را در سطح سوم بیشتر مورد بحث قرار داد تا در دو سطح اول.

حجه الاسلام والمسلمین حسینی: یعنی در فلسفه علم اصول ورودی مناسبی در سیر بحث نداشته ایم لذا یک خط جدی با قواعد فقهی صورت گرفته است:

۵/۱- تعیین دقیق تر وزن و جایگاه اوصاف جدول حاصل تجزیه بیشتر اوصاف

س: حتی به نظر می‌رسد که در خانه اول که مربوط به وحی و قرآن و امثال آن بود دقت مناسب - آنچنانکه در این جلسه گذشت - صورت نگرفته بود.

ج: لذا هر قدر ضرب بیشتری صورت گیرد قدرت تجزیه، تنظیم و توزین ما بیشتر خواهد شد چون ما باید تجزیه ای را که روی یک دستگاه ترکیبی است صورت دهیم نه تجزیه ای که به صورت بریده باشد. مثلاً اگر آنالیز را به

تجزیه تحلیلی معنا کنیم ما به چنین چیزی نیازمندیم تا ببینیم که جایگاه آن در مجموعه کجاست. چون اساساً همراه با تجزیه تحلیلی، تنظیم و توزین نیز صورت می‌گیرد و با مشخص کردن وزن، سهم تاثیر آن را در کل مشخص می‌کنیم.

برادر پیروزمند: اما این جدول برای طبقه بندی علم اصول موجود چه کاربردی دارد؟

حجه الاسلام والمسلمین حسینی: توجه کنید که در مقام تجزیه می‌توان تعریف علم اصول را مشخص کرد لذا در مرتبه آنالیز می‌توان وضعیت کلی علم اصول را تبیین کرد و با بروز هر گونه تغییر سهم تاثیر آنرا در بقیه اجزاء تعیین نمود. اما اگر دقت کنیم می‌بینیم که در تعریف قبلی نمی‌توانستیم در مرتبه آنالیز وزن، جایگاه و نسبت آنرا مشخص کنیم. مثلاً اگر این جدول ۹ عنوانی را به جدول ۲۷ عنوانی تبدیل کنیم می‌توانیم وزن خاص هر یک را نیز مشخص کنیم.

حجه الاسلام صدوق: بنظر می‌رسد اگر سطر سوم را یکبار در خودش ضرب کنیم آنگاه یک قدم به فهرست علم اصول موجود نزدیکتر می‌شویم و می‌توانیم تطبیق بهتری انجامک دهیم.

حجه الاسلام والمسلمین حسینی: منظور شما از این سطر باید «اسناد اسناد» باشد که اسناد آن به معنای منابع شرعی بود و همچنین دو عنوان دیگر که بحث آن گذشت.

س: بله، چون سطر دوم مربوط به اجتهاد است که آنرا جزء مباحث اصلی به حساب نمی‌آورند. منظور از این سطر همان بحث اجتهاد است که در قالب عناوین «تعبد، قاعده مندی و تفاهم اجتماعی» خلاصه می‌شد. این یک بحث طرداً للباب است که در خاتمه بیان شده است ولی در سطر سوم تعریف علم اصول در خانه وسط می‌آید.

ج: البته اگر ضرب شود از آن می‌توان تعریف قواعد فقیه را بدست آورد.

س: یعنی اگر سطر سوم را یکبار ضرب کنیم آنگاه به فهرست کفایه برای تطبیق یک گام نزدیکتر می‌شویم هر چند در دستگاه مورد نظر خودمان زیر ساخت جدیدی پیدا کرده است اما در هر صورت با فهرست موجود فاصله دارد.

ج: بحمدالله مفاهیمی که در جلسه قبل گذشت امروز از نظم بهتری برخوردار شد. چون در جلسه قبل از پایین و

در این جلسه از بالا حرکت کردیم.

س: یعنی سه عنوانی را که آقایان در مورد سه دسته از احکام داشتند اینک در ردیف آخر مطرح میشود.

ج: صحیح است. یعنی باید آنرا مجدداً در «أسناد، استناد و إسناد» ضرب کنیم تا یک جدول ۹ عنوانی دیگر ایجاد شود. یعنی ایشان می‌گویند بحث در مورد قرآن و معارف وحی و کلاً سه عنوان اولی، یک بحث «معرفتی» است که اگر بنا باشد باید از یک بحث کلامی سخن بگوییم. اما بحث یه عنوانی دومی، یک بحث «فلسفه اصول» است که باید پیرامون آن بحث کرد و اگر احیاناً بنا باشد بحثهایی را که تا به حال در اصول انجام داده ایم به عنوان فلسفه اصول شناسیم آنگاه باید این مباحث را هم مورد دقت قرار داد. و بالاخره باید بحث سطر آخر را آنقدر گسترش دهیم تا «ابواب بحث علم اصول» را بتوان راحت تر در آن جای داد والا دو سطر، بحث کمتری را می‌طلبد.

«وَالسَّلَامُ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَةُ اللَّهِ وَبَرَكَاتُهُ»

روش تنظیم فهرست علم اصول فقه احکام حکومتی

جلسه ۲۰

تاریخ: ۱۳۷۶/۱۰/۱۶

استاد: حجة الاسلام والمسلمین حسینی الهاشمی

تنظیم: گروه تحقیقات مبنائی

عنوان جلسه:

فهرست:

- ۱ - تعیین نظام منطقی اصول (ضرب سه وصف اسناد- اسناد در سطر و ستون)..... ۳۲۱
- ۲- بررسی سیر مراحل تجزیه کفایه الاصول ۳۲۱
- ۱/۲- تعریف اجمالی سه مفهوم اسناد- استناد-اسناد ۳۲۲
- ۱/۲- بررسی تعریف اجمالی ضرب سه مفهوم اسناد-استناد در-اسناد در خود (تنظیم جدول)..... ۳۲۲
- ۲/۲- بررسی اوصاف بدست آمده در سه سطر (تنظیم جدول)..... ۳۲۳
- ۲/۳- بررسی احتمال جایگزینی سه مفهوم اصلی- فرعی- تبعی به جای اسناد-استناد-اسناد..... ۳۲۳
- ۲/۴- بررسی سه مفهومی عقلی- عقلائی- عرفی و جایگاه آن را در مراحل تجزیه (تنظیم جدول)..... ۳۲۳
- ۲/۵- بررسی احتمال ضرب جدوال بدست آمده یا ملاحظه استقلالی جداول ۳۲۴
- ۲/۶- عدم ورود به مباحث اسناد در این موضع بحث..... ۳۲۴
- ۲/۷- بررسی مفهوم (استناد اسناد)..... ۳۲۴
- ۲/۸- لزوم بررسی قواعد احراز سند (اسناد اسناد)..... ۳۲۵
- ۲/۹- بررسی مجدد روش ارائه شده در دسته بندی کفایه..... ۳۲۵
- ۲/۱۰- دستیابی به مفاهیم جدید در صورت روشن شدن رابطه اصوب با بقیه علوم..... ۳۲۶
- ۲/۱۱- بازنگری مجدد در نحوه تفکیک کفایه..... ۳۲۶

۱- تعیین نظام منطقی اصول (ضرب سه وصف اسناد- اسناد در سطر و ستون)

حجه الاسلام و المسلمین حسینی: در ادامه مباحث باید این نکته را مطرح ساخت که از ضرب (اسناد، اسناد و استناد) در خودش در سطر و ستون، در سطر اول اسناد و اسناد، استناد اسناد، و اسناد اسناد به دست میاید که این سه درباره قرآن (یعنی وحی و اسناد وحی به خدای متعال، یعنی اشرف آن چیزی که وجود دارد) و بعد هر درکی که از آن به دست می آید نسبت به کلیه درکها، منزلش در نظام اطلاعات مشخص است. هرچند که کل این یعنی استناد که عبارت از اسناد استناد، استناد استناد، اسناد استناد و همچنین اسناد اسناد، استناد اسناد، و اسناد اسناد باشد، کل آن که ۲۷ عنوان است بر آن چیزی که دیگر استناد نامیده نمی شود، مشرف است و نظام منطقی ما را نیز در همین ابتدا مشخص می سازد.

یعنی اگر این ۹ تا را در سطر و ستون بنویسیم و تقسیم کنیم در قدم اول ۲۷ عنوان و در قدم در هر سطر هم ۲۷ عنوان به دست می آید و در نهایت نیز (۲۷×۲۷) عنوان حاصل شده و نظام منطقی ما را مشخص می سازد. پس از آنکه نظام منطقی مشخص شد هر یک از آنها یعنی هر سطری ۲۷ عنوان خواهد شد، یعنی اگر این را یکبار دیگر در خودش ضرب کنیم ۹ عنوان آن به دست می آید و ابواب اصول کاملاً روشن می شود.

۲- بررسی سیر مراحل تجزیه کفایه الاصول

حجت الاسلام میرباقری: در جریان مباحث قرار شد که کتاب کفایه مورد دقت قرار بگیرد و مطالب آن تفکیک شود که این کا در سه مرحله باید صورت گیرد. در مرحله اول مباحث اسنادی، اسنادی و استنادی از یکدیگر تفکیک شوند و در مرحله بعد مباحث استنادی در دو گروه دسته بندی شوند یکی دسته بندی (اصلی، فرعی، تبعی) و در داخل

خود این هم به (عقلی، عقلایی، عرفی) تقسیم شوند و بعد مباحث اصلی هر یک از این دسته ها مورد نقد قرار گرفته و نقد به مبانی آنها تسری داده شود و در نهایت توسعه مبنا ایجاد گردد و از طریق توسعه مبنا است که می توان به سراغ علم اصول جدید رفت.

۲/۱- تعریف اجمالی سه مفهوم اسناد- استناد- اسناد

در این مسیر یک مشکل وجود داشت که چون تعریف (اسناد، اسناد، استناد) روشن نبود در بعضی موارد برای مشخص ساختن مصادیق هر یک از آنها اختلاف نظر پیدا می شد لذا قرار شد که این سه عنوان به صورت دقیقتر تعریف شود و که در این رابطه حضرت عالی هم تعاریفی را ارائه فرمودید و به نظر میرسد آن تعاریف حتی به صورت بالاجمال هم برای تجزیه مباحث کفایه در این مرحله کافی بود. این تعاریف چنین است:

هر چه وحی واسطه اثبات آن باشد، اسنادی است. هر چه که عقلی بوده و وحی واسطه آن نباشد و طریق اسناد باشد، استنادی است. هر چه که منبع استناد باشد، اسنادی است. (که البته در این جدول، این اسناد اسناد است) حجه الاسلام و المسلمین حسینی: یعنی این ۹ عنوان در یک مرتبه (اسناد، اسناد، استناد) را تعریف می کند. حجت الاسلام میرباقری: حال اگر بخواهیم بر اساس همان سیر بحث را ادامه دهیم همین تعاریف کافی است و اکنون باید مباحث اصول را تجزیه کرد و آنها را در (اصلی، فرعی، تبعی) و بعد در (عقلی، عقلایی، عرفی) دسته بندی سراغ ضوابط (اصلی، فرعی، تبعی) برویم و ضوابط مربوط به این امور را مشخص کنیم چون تعریف (عقلی، عقلایی، عرفی) قبلا مشخص شده است.

۲/۱/۱- بررسی تعریف اجمالی ضرب سه مفهوم اسناد- استناد در اسناد در خود (تنظیم جدول)

حجه الاسلام و المسلمین حسینی: ما همان مسیر قبل را ادامه می دهیم و تلاش می کنیم تا تغییرات مفاهیم را قاعده مند کنیم یعنی کلمه اسناد (سند) اگر برای استناد، وصف قرار گیرد چه معنایی دارد و اگر برای اسناد، وصف باشد چطور؟ اگر معنایی که حاصل ضرب آنهاست همان معنای (اصلی، فرعی، تبعی) باشد تغییر صفت و موصوفی (اسناد، استناد، اسناد) ملاحظه می شود. برای مثال (اسناد، استناد، اسناد) ملاحظه می شود. برای مثال (اسناد در استناد) را به

منطق انقیاد یا تعبد معنا کرده ایم یعنی باید یک دستگاه منطقی ذکر کرد و مشخص ساخت که منطق انقیاد در اینجا چیست، آیا علم اصول است یا منطق نظام ولایت، یا نه منطق انقیاد در حقیقت اصل تولی است و تولی فرهنگی تحصیل می‌شود. یا فرض کنید (استناد استناد) منطق نظام ولایت است، یا (اسناد استناد) منطق تفاهم است که در اینجا قاعده مند شدن تفاهم در مقابل، (أسناد، استناد، اسناد) ذکر شده است.

۲/۲- بررسی اوصاف بدست آمده در سه سطر (تنظیم جدول)

حال در این جدول سطر اول مربوط به معارف و حاکمیت شناختی که از طریق وحی آمده بر سایر شناخت هسات. سطر دوم (پس از بیان وحی) تولی به وحی و تعبد، و وحی را در طریق تعبد، موضوع قرار دادن است. سطر سوم، منابع شرعی، اصول و رساله است که قبلاً ذکر شد.

۲/۳- بررسی احتمال جایگزینی سه مفهوم اصلی- فرعی- تبعی به جای اسناد-استناد-اسناد

در سطر دوم یک محصولاتی بدست می‌آید که نتیجه آن تعریف (اصلی، فرعی، تبعی) است. در اینجا میتوان به دو نحو عمل کرد، یکی اینکه همین را تقسیم کنیم تا (اصلی، فرعی، تبعی) و همینطور (ارتکازات عرفی، عقلایی، تحولی) از آن به دست آید که اگر این امور حاصل شود یعنی اگر قاعده تقسیم کردن ما صحیح باشد و جایگاه آنها را نیز خوب مشخص کرده باشیم معلوم میشود که مباحث به صورت قاعده مند ادامه یافته است.

اما یکوقت این عناوین (أسناد، استناد، اسناد) را رها می‌کنیم و با عناوین (اصلی، فرعی، تبعی) آغاز می‌کنیم، البته خود این را هم می‌توان تطبیق داد و گفت اسناد همیشه اصلی هستند، استناد فرعی است، و اسناد هم تبعی است یعنی رساله تابع آن اصل و فرع بر آن هم تولی فرهنگی و استناد است و حکم عملی و اسناد هم تابع است.

۲/۴- بررسی سه مفهومی عقلی- عقلایی- عرفی و جایگاه آن را در مراحل تجزیه (تنظیم جدول)

پس از آن در فرهنگ مذهب ملاحظه کنیم که (عقلی، عقلایی، و عرفی) چگونه هستند و در چه بخشی قرار می‌گیرند. ضمن آنکه می‌توان اینها سه جدول مستقل هستند با سه دسته عناوین که در خودشان ضرب میشوند.

همچنین می‌توان اینها را تکثیر کرد به گونه ای که هم ارتباط این سه جدول در هم مندرج شود و هم نسبت های مفاهیم به یکدیگر متقوماً معلوم باشد.

۲/۵- بررسی احتمال ضرب جداول بدست آمده یا ملاحظه استقلالی جداول

البته طریق اول که سه جدول را مستقل فرض می‌کند آسانتر است و برای سبر مرتبه اول بهتر است اما طریق دوم که روش تکثیر از همان سه مفهوم تجاوز نکرده و بحث بر همین اساس ادامه می‌یابد دقیقتر است. بنابراین در سیر اجمال به تبیین می‌توان به این سه دسته را عنوان کرد که یک دسته آن عبارت از (اسناد، استناد، اسناد) است یک دسته دیگر (اصلی، فرعی، تبعی) است و یک دسته دیگر (عرفی، عقلایی، عقلی) است که البته ربط بین این سه دسته را ملاحظه کردن یا ملاحظه نکردن، فرق بین اجمال و تبیین را مشخص می‌سازد.

۲/۶- عدم ورود به مباحث اسناد در این موضع بحث

ضمناً در این مباحث ما فعلاً وارد بحث اسناد نمی‌شویم چون بحث آن مربوط به معارف است و جایگاه آن هم جداست، اما حاصل این بحث چنین است که معرفت معصومین (ع) عصمت از خطا دارد ولی در معرفت دیگران عصمت از خطا وجود ندارد و آن معرفت، محور و محک هر گونه شناخت دیگری است. البته نحوه انعکاس، ارتباط و محک زدن آن با شناخت های حسی به یک نحو است و با تعبد به یک نحو دیگر. به بیان دیگر در مجموعه معارف، اینها معارف محوری هستند و معرفت تصویری در مرتبه دوم و معرفت تبعی هم در مرتبه سوم قرار می‌گیرد. سطر سوم هم بحث درباره منابع شرعی و دسته بندی آنهاست که مربوط به مباحث رجال، درایه و احراز سندیت سند خواهد شد.

۲/۷- بررسی مفهوم (استناد اسناد)

(س) ک آیا (استناد اسناد) همان بحث اصول فقه است؟

(ج): استناد اسناد آیا همیشه به اصول باز می‌گردد یا به چیزهای دیگر هم باز می‌گردد. حداقل ممکن است قواعد

روایت هم ذکر شود.

(س): یعنی خود این عنوان، سه دسته می‌شود و قواعد اصولی، قواعد فقهی، و فقه الاستنباط هر سه زیر مجموعه

(استناد اسناد) قرار می‌گیرند و مباحثی که قبلاً برای تجزیه کفایه مطرح شد در (استناد اسناد) جای می‌گیرد.

۲/۸- لزوم بررسی قواعد احراز سند (اسناد اسناد)

(ج): البته احراز سندیت هم دارای قواعد است و در علم رجال و درایه کارهای مشخصی صورت می‌گیرد. در

قدمهای بعد نیز در هنگام ضرب شدن این عناوین در یکدیگر معلوم می‌شود که مثلاً قواعد شناخت اخبار (البته نه قواعد فقهی آن) کجا قرار می‌گیرد.

(س): چون بحث سند شناسی است در (اسناد اسناد) قرار می‌گیرد، (سند شناسی، روش شناسی، حکم شناسی)

یعنی قاعده سند شناسی هم به سه تقسیم می‌شود.

(ج): حال آیا مباحث سطر سوم در اولویت است یا سطر دوم، چون در سطر دوم مباحث منطقی موضوع مطرح

می‌شود. یعنی آیا خانه دوم از سطر سوم ابتدا باید مورد دقت قرار گیرد؟

۲/۹- بررسی مجدد روش ارائه شده در دسته بندی کفایه

حجت الاسلام میرباقری: اگر این مبحث قاعده مند شود روش خاصی برای دسته بندی کفایه به دست می‌آید، ام اگر

بخواهیم فلسفه اصول را مورد دقت قرار دهیم باید به بررسی سطر پردازیم. بحث (استناد اسناد) که منطق نظام و لایت

است غیر از بحث فلسفه اصول است یعنی از (تعبد، قاعده مند، تفاهم) چنین بر می‌آید که روش قاعده مندی مطلق که

حاکم بر روش هاست همان منطق نظام ولایت است و (اسناد اسناد) روش منطق سازی برای علم اصول است که

چگونه می‌توان علم اصول را قاعده مند کرد، یعنی (اسناد اسناد) همان فلسفه اصول است. از نظر عددی هم عدد آن

مشابه می‌شود.

حجه الاسلام و المسلمین حسینی: در اینجا عناوین دو قیدی هستند، یک سه قیدی هم در اینجا است که یک سطر به

ما تحویل می‌دهد در سیر اجمال به تبیین در هر رتبه طبقه بندی روشن تر می‌شود. البته مباحث اعم از مباحث اصول

است و جایگاه اصول نسبت به مباحث دیگر مشخص می‌شود.

در مرحله ۲۷ تایی سه قید دارد و باز در ۲۷ تایی بعدی که ضرب شود ۶ قید خواهد داشت و در ۲۷ تایی بعدی که ضرب شود (تا اینکه ۱۹ هزار عنوان به دست آید) ۹ قید خواهد بود.

در این سیر به هر اندازه که برا تفکیک مباحث کفایه کافی باشد اکتفا خواهیم کرد.

۲/۱۰- دستیابی به مفاهیم جدید در صورت روشن شدن رابطه اصوب با بقیه علوم

اما اگر فرصت بیشتری وجود داشت انجام گرفت تجزیه های متعددی که در کل جدول پیش بینی شده قدرت ترکیب را افزایش خواهد داد. به عبارت دیگر اگر ارتباطات اصول با بقیه علوم روشن شود ممکن است بتوان برای آن مفاهیم جدیدی ارائه داد. یعنی ربط اصول به نیاز تکامل معرفت و تکامل اصول قطعاً در یک طرف قرار می گیرد که در این ارتباط متغیر اصلی هم هست ولی آیا توسعه نیازمندی عینی یا نیازمندی نظری اصلاً تاثیر ندارد یا فرضاً نیازهای عینی در ابتلاء و عدم ابتلاء دارای اثر شماره ۱ است و نیازهای نظری اثر شماره ۲، و نیازهای روحی و تکامل روحی اثر شماره ۴ دارد. (توجه داشته باشید وزن آنها ۴، ۲، ۱ خواهد بود)

خلاصه آیا ابتلاء اصلاً در حل مسئله و طرح آن اثر ندارد یا اینکه ابتلاء نباید تاثیر اصلی را داشته باشد و تاثیر اصلی باید متعلق به تکامل حب و تعبد باشد. تکامل تعبد همان تکامل شدت حب است، تکامل معرفت هم تکامل روش است. (فرق حب و شدت حب این است که) انسان می خواهد عالم که محضر مولاست جریان حضور را آن، حضور تولی ملکوتی باشد و هیچ کس اعراض نکند یعنی اعراض غیر برایش غیر قابل تحمل است.

۲/۱۱- بازنگری مجدد در نحوه تفکیک کفایه

پس یکبار مباحث را در قالب «اصلی، فرعی، تبعی» طرح کنیم و بعد در چارچوب «عرفی، عقلایی، عقلی» مطالب را بررسی کنیم و آنگاه باز گردیم و مطالب ۹ خانه را از ابتدا مورد دقت قرار دهیم.

حجت الاسلام میرباقری: ما نمی توانیم یک مفهوم واحد را مبنای تقسیم بندی قرار دهیم و «اصلی، فرعی، تبعی» هم سه مفهوم است.

حجه الاسلام و المسلمین حسینی: البته این سه مفهوم منشا اجمال می شود و لکن آشنایی به موضوع را بیشتر می کند و دوباره باز می گردید و آنها را هماهنگ می کنید. یعنی یک کار گمانه زنی دارید، یک عمل گزینش و یک تناسب، هرگاه به طرف گمانه روید از پائین به سمت بالا حرکت می کنید اما در عمل گزینش (و هماهنگ کردن) از بالا به پائین حرکت می کنید و هرگاه آنها را متصل کنید و تقوم را احراز کنید در برهان خودتان ایجاد تناسب کرده اید.

(س): اگر آن روش را ادامه دهید ممکن است به ۵ تا اصلی برسید، که اینها یک واحد هم ندارند.

(ج): شما اگر به دو تا اصلی هم برسید در طرح تان اجمال هست و این اجمال در همه تعاریف تان می آید و

جلوتر که بروید این ادراک شما با آن ادراک دیگر تان مقابل همدیگر می ایستند.

«وَالسَّلَامُ عَلَیْكُمْ وَ رَحْمَةُ اللَّهِ وَ بَرَكَاتُهُ»

روش تنظیم فهرست علم اصول فقه احکام حکومتی

جلسه ۲۱

تاریخ: ۱۳۷۶/۱۰/۱۸

استاد: حجة الاسلام والمسلمین حسینی الهاشمی

تنظیم: گروه تحقیقات مبنائی

عنوان جلسه: استفاده از سه مفهوم اصلی، فرعی و تبعی در علم اصول

فهرست:

- ۱- بررسی مراحل گمانه-گزینش-تناسب ۳۳۱
- ۱/۱- مراحل اول گمانه ۳۳۱
- ۱/۱/۱- وجود شرایط در پیدایش گمانه ۳۳۱
- ۱/۲- مرحله دوم گزینش احتمالات ۳۳۱
- ۱/۳- مرحله سوم ایجاد تناسب بین احتمالات ۳۳۱
- ۲- رها کردن سیر اسناد-استناد-اسناد و پذیرش سیر اصلی-فرعی-تبعی در گمانه ۳۳۲
- ۲/۱- اهمیت تطرف احتمالات بجای حفظ موضوع ۳۳۲
- ۲/۲- دلیل کارآمدی بیشتر سیر اصلی-فرعی-تبعی نسبت به اسناد-استناد ۳۳۳
- ۲/۲/۱- دستیابی به مغیر اصلی به جای مسئله علت ۳۳۳
- ۲/۲/۳- رعایت سیر اصلی-فرعی-تبعی در دسته بندی عوامل درونی مجومه ۳۳۴
- ۲/۳- تقویم اراده ها در نظام منوط به وجود اداده های اصلی-فرعی-تبعی در نظام ۳۳۵
- ۲/۴- استفاده از سه مفهوم اصلی-فرعی-تبعی در تحلیل فاعل تبعی ۳۳۶
- ۲/۴/۱- بحثی اجمالی پیرامون تفاوت فاعل تصرفی و تبعی ۳۳۷
- ۲/۵- تفاوت استفاده از یک مفهوم عام و شامل در دو دستگاه انتزاعی و تقومی ۳۴۰
- ۲/۵/۱- نفی قید پذیری مفهوم در دستگاه انتزاعی ۳۴۰

..... ۳۳۰

۳۴۱..... ۲/۵/۲-ملاحظه تقوم در مفهوم در دستگاه تقومی

۳۴۳..... ۲/۵/۳- ملاحظه مفاهیم انتزاعی در رده تبعی

۳۴۳..... ۲/۶- ملاحظه سه مفهوم اصلی- فرعی- تبعی در علم اصول با اصل با اصل قرار دادن مفهوم عقلایی- فرعی دیدن مفاهیم عقلی و تبعی دیدن مفاهیم عرفی

۳۴۳..... ۲/۶/۱- اصل بودن ارتکاب عرفی- فرعی بودن عقلانی و تبعی دیدن عقلی در دستگاه موجود

۳۴۶..... ۲/۶/۲- بررسی تفاوت زبان ابلاغ و زبان هدایت شارع ضرورت قاعده مندی هردو

۱- بررسی مراحل گمانه-گزینش-تناسب

۱/۱- مراحل اول گمانه

حجه الاسلام و المسلمین حسینی: در جلسه قبل صحبت شد که در جریان بحث یک مرحله مخصوص گمانه زنی داریم که این مرحله را باید از پائین حرکن کنیم.

۱/۱/۱- وجود شرایط در پیدایش گمانه

گمانی نمی‌تواند مستقیماً از بالا بیاید. حتی وقتی می‌خواهیم برای بالا گمانه بزنیم در آنجا هم به یک تعبیر، نقد می‌کنیم و کارآمدی را نسبت به شرایط گمانه می‌زنیم (ولو خود شرایط مفهومی محض باشد و شرایط خارجی نباشد یعنی گمانه به این شمول انجام می‌گیرد که ابتدا می‌خواهیم احساس یک خلاء را پر رنگ کنیم در نتیجه مجبور هستیم آثارش یعنی ربطش را با موضوعات متعددی ملاحظه کنیم.

۱/۲- مرحله دوم گزینش احتمالات

پس از اینکه این کار انجام گرفت در مرحله دوم گزینش می‌کنیم یعنی سراغ مبانی خودمان می‌رویم و بعضی از احتمالاتی را که مطرح شده انتخاب می‌کنیم و در طبقه می‌آوریم و بعضی را پائین می‌بریم. یعنی در حقیقت به آنها نظام می‌دهیم و این غیر از کار گمانه زنی اولیه است.

۱/۳- مرحله سوم ایجاد تناسب بین احتمالات

در مرحله بعد به ایجاد تناسب می‌پردازیم یعنی مجموعه ای که ادیت شده و آن اجزایی که باید بیرون رود، بیرون رفته است و آن اجزایی که باید جزء اصلی ها شود به عنوان اصلی قرار گرفته است. این ایجاد تناسب کردن به ذهن نزدیکتر می‌آید.

در حقیقت اگر ما به ایجاد یک راه و یک گذر معتقد باشیم باید بگوئیم، گزینش و ایجاد یک گذر یا راهی که بین مراحل مختلف ارتباط برقرار کند، البته این باید متقوم باشد و ممکن نیست که گذر این طرف و آن طرف نداشته باشد. (تا بر این اساس سیر بتواند توسعه پیدا کند)

۲- رها کردن سیر اسناد- استناد- اسناد و پذیرش سیر اصلی- فرعی- تبعی در گمانه

حالا با توجه به این مطلب ما می‌توانیم در بحث خودمان هم آن سیر قبلی یعنی (اسناد استناد، اسناد) را رها کنیم و سراغ گمانه زنی بیائیم و به تعیین اصلی، فرعی، تبعی بپردازیم و چیزهای مختلفی را مطرح کنیم چون آنها نسبت به موضوع ما شرایط هستند و لزومی به طرح آنها در این قسمت نیست.

۲/۱- اهمیت طرف احتمالات بجای حفظ موضوع

وقتی سراغ شرایط موضوع هم می‌رویم خیلی مقید نیستیم که برای موضوع یک تعریف ارائه کنیم تا شرایط آن مشخص شود، و از هر بخشی حق داریم که وارد. خارج شویم یعنی برای ما تطرق احتمالات مهم است نه حفظ موضوع، و نباید ذهن خودمان را متوقف کرده و محدودیت ایجاد کنیم، بلکه به میزان قدرت جولان ذهن به اصطلاح عوام حتی اگر آسمان و ریسمان را هم به هم ببافیم اشکالی ندارد چون در گمانه زنی محدودیت مردود است.

اما در گزینش به انتخاب می‌پردازیم و می‌گوئیم این احتمال نزدیک تر است آن احتمال دورتر است و خلاصه مشخص می‌کنیم که حول چه محوری چه کارهایی باید انجام شود. البته برای ایجاد تناسب و تقوم و سنجشی که آن سنجش بتواند ابزار برای ولایت بر مفاهیم را در یک سطحی به دست بگیرد کارهای دیگری لازم است که بالاتر از گزینش است، یعنی باید تناسبی که بین گزینش شده و به صورت یک نظام در آمده، مقنن شود.

پس فعلاً مسئله (اسناد، و اسناد) را رها می‌کنیم و سراغ (اصلی، فرعی، تبعی) یا (عقلی، عقلایی، عرفی) می‌رویم و این احتمالات را بررسی می‌کنیم و البته بعد از می‌گردیم و برای توسعه مرحله بعد و ایجاد یک تناسب جدید دوباره اینها را مورد دقت قرار می‌دهیم.

حجت الاسلام میرباقری: چون دسته بندی (اصلی، فرعی، تبعی) بر دسته بندی (عقلی، عقلانی، عرفی) مقدم است باید ابتدا این مفاهیم را تعریف کنیم.

۲/۲- دلیل کارآمدی بیشتر سیر اصلی- فرعی- تبعی نسبت به اسناد- استناد- اسناد

حجه الاسلام و المسلمین حسینی: این (اصلی، فرعی، تبعی) یک دسته عناوین هستند و هر چند که معنای کلیه عناوین ما مربوط به جایگاهشان هست یعنی مثلاً معنای اسناد برای اسناد عقلی و استناد عقلی، فرق میکند با آنجا که اسناد، اسناد شرعی باشد چون اسناد آن هم باید شرعی باشد سند در اسناد الی الله باید وحی باشد و الا کسی نمی‌تواند بگوید این من عندالله است (یکتوبون بایدبهم ثم یقولون هذا من عندالله) درست است که به کار بردن کلمه اسناد اسناد هم این حکم دارد که در کجا و نسبت به چه موضوعی به کار می‌رود ولی برای (اصلی، فرعی و تبعی) این مسئله بیشتر مورد توجه است. اصلی، فرعی، تبعی را در کجا بکار می‌برید؟

۲/۲/۱- دستیابی به مغیر اصلی به جای مسئله علت

اگر بخواهیم معنای آنرا به طور دقیق بیان کنیم می‌گوئیم در جریان تکامل یک متغیر اصلی داریم که به جای مسئله علت می‌نشیند البته نه به آن نحو که علت انتزاعی تعریف می‌شود. پس به جای آن می‌نشیند به این معنا نیست که هرچه را که درباره علت، شرایط و اثر در آنجا گفته می‌شود این متغیر اصلی هم عین همان باشد. بلکه در منطق نظام ولایت (و حتی منطق تصرفی که مرتبه پائین تر است) دنبال علت تامه نباید بگردید بلکه متغیر اصلی، متغیر فرعی، و متغیر تبعی را شناخت.

به بیان دیگر در آنجا می‌گویند ماهیت دارای مقوماتی است که اگر آن مقومات نباشد ماهیت هم نیست. ولی اینجا می‌گویند اگر متغیر اصلی نباشد تغییرات و تصرفات صورت نمی‌گیرد. بهر حال حتی اگر فرصتی هم باشد شما

باید(اصل بودن چیزی) را فرض کنید و بعد در مرحله کنترل بگوئید روشن شد که متغیر اصلی این نیست یعنی در پیش فرض شما این نکته است که بهرحال این دارای متغیر اصلی است. این عوامل درون زا و برون زا را شما ذکر کردید بعد می گوئید حالا تغییر را چگونه کنترل کنیم، یعنی برای خود شیء یک متغیر اصلی سراغ دارید که از این وضعیت به وضعیت دیگر می رود. برای تصرف خودتان نسبت به متغیر اصلی هم یک متغیر اصلی دارید که این متغیر اصلی در اختیار تصرف شماست ولی موضوع متغیر اصلی این است که متغیر اصلی را چگونه تغییر دهد و چه نسبتی با آن دارد.

یعنی اگر متغیر اصلی را مثل یک ابزار و وسیله ای در دست متصرف بدانیم موضوع مورد تصرف این وسیله چیست؟ متغیر اصلی موضوع ضمناً این امر را باید در مورد همه چیز مطرح کرد نه فقط یک چیز خاص، یعنی مفاهیم در حال تغییر و تکامل هستند همانطور که حالا ذهنی تغییر می کنند، یعنی در نظام ولایت هیچ چیز نیست مگر اینکه در حال سرپرستی شدن، رشد کردن و تکامل یافتن است. پس هرکجا که بخواهید تصرف کنید این پیش فرض لازم است که هر یک متغیر اصلی موضوع داریم و یک متغیر اصلی که به عنوان ابزار در دست شماست و میزان اختیارات و نفوذ و حضوری که اراده شما می تواند در آن(متغیر اصلی) داشته باشد را مشخص می کند.

۲/۲/۲- توجه به شرایط به عنوان عامل فرعی و آثار به عنوان عامل تبعی

حال اگر موضوع تغییر کند و منزلت آن عوض شود، شرایط آن ثابت نمی ماند و لی موضوع تصرفات شما هم که شرایط نیست. مثلاً می خواهید هوای این ساختمان گرم باشد در اینجا شما نمی خواهید جبر را بشکنید بلکه می خواهید شرایط زندگی را برای خودتان فراهم کنید، یعنی موضوع تغییر شما هوای اتاق است نه کل شرایط، البته شرایط به عنوان عامل فرعی مطرح کرده و خارج می کنیم برای آشنایی بیشتر ذهن است.)

۲/۲/۳- رعایت سیر اصلی-فرعی-تبعی در دسته بندی عوامل درونی مجومه

بنابراین اگر بگوئیم شیء در تقویم بین عوامل درونی و بیرونی متعین می شود و تغییراتش هم بین ایندو هست یعنی بیرون در درون هم حضور دارد(نه اینکه بیرون جدا باشد) ولی نحوه حضور آن نسبت به چیزی که موضوع صحبت

شماست حتماً حضور تبعی، در میان خود عوامل درونی یک شیء هم همه عوامل و اوصافش نیستند تا اگر تغییر کردند موضوع هم تغییر کرده و یک موضوع جدید پیدا شود، بلکه تغییرات یک دسته از متغیرها نسبت به متغیر اصلی، تغییرات فرعی است. یک دسته هم از قبیل آثار هستند که متغیر تبعی اند. پس باید به خود مجموعه نظر کنیم نه شرایط، چون شرایط برای تقویت ذهن به بحث علت و شرایط و اثر آقایان و تطبیق این مباحث با آن نظرات بیان شده و الا در دستگاه ما یک نظام است و منزلتهایی دارد و منزلت محوری در یک مجموعه مرکب همیشه منزلت اصلی است. آنگاه منزلت تصرفی حول آن محور که تصرفات شان به تبع آن محور انجام می‌گیرد منزلت فرعی است. و منزلتی که واسطه بین منزلت اصلی و فرعی می‌شود منزلت تبعی است. و آن مثال برای تقویت ذهن مطرح شد. به طور کلی منظور از اصلی آن چیزی است که متغیر اصلی موضوع را نشان می‌دهد و منزلت محوری موضوع را مشخص می‌سازد. و منظور از تبعی همان امری است که بین محوری و تصرفی به شکل تبعی و مطرح می‌شود، و این در جریان تکامل هر چیزی قابل طرح است. البته هر چیزی در جریان تکامل خود در یک نظام بزرگ تر و شاملتر می‌تواند منزلت محوری، تصرفی و یا تبعی داشته باشد، و تبعی نیز متناظر با بیان قوم همان اثر است یعنی ممکن نیست که فقط با محوری و تصرفی و بدون وجود هیچگونه متصرفی (برای تصرفی) بگوئید خلافت می‌کند، یا هیچگونه واسطه ای بین تصرفی ها نباشد و بگوئیم نظام پیدا می‌کند یا بدون واسطه بین تصرفی و محوری بگوئیم حول محور قرار می‌گیرد.

۲/۳- تقویم اراده ها در نظام منوط به وجود اداده های اصلی- فرعی- تبعی در نظام

اگر ولایت، تولی، تصرف را مطرح کنیم وقوع تصرف چه از طرف مولا و چه از طرف عبد ممکن نیست مگر اینکه یک موجود متصرف فیه هم وجود داشته باشد و این مطلب در زمانی که ولایت، تولی و تصرف را برای تکامل ذکر می‌کردیم توضیح داده شده یعنی اینکه نظام ولایت، ضرورتی پیدا می‌کند و اراده ها نمی‌توانند نظام پیدا کنند مگر اینکه شما یک شک موجودی داشته باشید که طلبش پس از تصرف باشد.

در آن مباحث شرح داده شد که حتماً یک موجدی لازم است (که مرتبه عالیه آن حضرت حق جلت عظمته است و هر گونه ایجاد پس از درخواست باز ایجاد خود حضرت حق است) و ایجاد که در مرتبه درخواست هست در حد این مرتبه این قدرت برای شما ایجاد شده که موجد خاص باشید و بتوانید تولی پیدا کنید و آن تولی منسوب به شما باشد. یعنی قدرت، اراده و اختیار درخواست کردن که این متصرف بودن شما را درست می‌کند و حضور شما در مرتبه ثانی تکامل را هم ایجاد می‌کند.

پس یک فاعل، فاعل معطی یا ولی است، یک فاعل، فاعل متولی به ولایت ولی است، و یک فاعل هم متصرف فیه شماسست که طلب او موخر از تصرف شماسست و همین معنای (ولایت، تولی، تصرف) به نظام که می‌رسد (یعنی به مکان) می‌گوئید: محوری، تبصری، تبعی و وقتی به تکامل می‌رسد می‌گوئید: (اصلی، فرعی، تبعی)

۲/۴- استفاده از سه مفهوم اصلی - فرعی - تبعی در تحلیل فاعل تبعی

حجت الاسلام میرباقری: بر این اساس اگر ما بخواهیم یک فاعل تبعی را هم تحلیل کنیم همان سه مفهوم را در آن جاری می‌کنیم.

حجه الاسلام والمسلمین حسینی: بله، اما در آنجا متغییر اصلی فاعل تبعی چیست؟ وقتی می‌گوئید این مفاهیم در همه جا قابل طرح است (حتی برای فاعل تبعی) یعنی یک درجه ای از فاعلیت را برای فاعل تبعی قابل شده اید که در آن درجه تخلف فرض شده است هر چند پس از تصرف باشد و لذا لقب خوب و بد را روی آنها هم می‌توانید بیاورید ولی این به معنای نظام خوبی و حضورشان در نظام خلافت نیست بلکه در درون خودشان مطرح می‌کنید، نمی‌گوئید اینها در توسعه اراده ها نظامی دارند و در آنجا (در متصرف ها) شان خلافت در نظام را پیدا می‌کنند، چون شان خلافت در نظام مخصوص فاعل تصرفی است و به فاعل تبعی نمی‌رسد ولی شان خلافت در خودش (نه نظام) را دارد.

به عبارت دیگر اگر بگوئیم: شان خلافت در کل، و شان خلافت در کار آمدی خودش، بین ایندو خیلی فاصله است. حالا در شانی که ولایت در تصرف در خودش است مثلاً سنگ عقیق بر سایر سنگها مقدم است لذا ابزرا خوبی هم

برای متصرف (در دعا کردن) خواهد بود و خیلی هم احترام پیدا می‌کند و بر روی آن اسماء ائمه را می‌نویسند. خوب این فرق می‌کند با چیزهایی که نباید اسماء متبرکه را روی آنها نوشت چون تنجیس اسم حرام است. به حال آنها هم جزء اشیاء و فاعل های تبعی هستند اما نباید آنها را حتی نزدیک اسماء برد، در حالیکه بر روی سنگ عقیق اسماء را حک می‌کنید.

(س): یعنی همه آن ویژگیها (نباید ها) به فعل خود این ها باز می‌گردد و به خلقت باز نمی‌گردد؟

(ج): می‌توان اینطور گفت که حداقل این احتمال بر اساس برخی از نمونه ها وجود دارد این فقط احتمال است (نمی‌خواهیم در اینجا به شرع نسبت دهیم) که بعضی را به عنوان نمونه ذکر کرده اند که مثلاً (آقای سید عباس خاتم می‌فرمودند) نقل شده بادمجان برای کفار ضرر دارد اما برای مومنین منفعت دارد مصلح است، بنابراین اگر کسی بگوید بادمجان ضرر دارد شاید آزمایشاتی را بر روی کفار در انجام داده باشد. (باز ایشان نقل می‌کردند) اصلاً بادمجان در بدن آنها سودایی است اما در بدن مومنین سودایی نیست. البته در اینجا دو فرض وجود دارد: یکی اینکه بگوئیم بدن مومن تحت تاثیر ایمانش در حالتی قرار می‌گیرد که سلسله اعصاب، غدد و ترشحات آنها و ترکیبی که از آنها پدید می‌آید بگونه ای است که با ترکیب آن مصلح است. یک احتمال دیگر آن است که خود آن شیء خارجی (بنفشه) برای دو نفر به دو گونه عمل کند و دو نوع اثر را از خود ظاهر سازد. (شاید هم هر دو احتمال باشد)

۲/۴/۱- بحثی اجمالی پیرامون تفاوت فاعل تصرفی و تبعی

(س): این به تقاضای قبل از طلب بر می‌گردد، ولی این که تقاضای قبل از طلب ندارد؟

(ج): آیا این تقاضا بعد از طلب است یعنی حضور در خلافت در نظام ندارد؟

(س): اگر او تقاضایی داشته باشد حتماً قبل از طلب است و بعد از تصرف ما هم اگر تخلف می‌کند معنایش این است که بر خلاف تصرف ما، تقاضا دارد و این قبل از طلب است.

(ج): ملاک قبل از طلب، آیا این است که قبل از تصرف خودش متصرف در نظام باشد، یعنی چه میزان از طلب را

ما مطرح می‌کنیم و چه فرقی می‌کند که ابتدا در آن تصرف باشد طلب داشته باشد؟

(س): ما هیچ فاعل تصرفی هم نداریم که در آن تصرف نشود و تصرف در آن نافع نباشد و این در باره اجسام هم مطرح است یعنی همینکه گفتیم طلب دارد در آن مقیاسی که طلب دارد تصرف نافذ نیست و خودش کار می‌کند.

(ج): این سهم تاثیر و مقیاس را مورد دقت قرا دهید. فرق اینکه قبل از تصرف بحث کنیم یا بعد از تصرف چیست؟ اگر گفتیم بر اساس آن مقیاس این طلبی را که شما می‌گوئید نیست و خودش حالت اینکه غیر را تسخیر کند، ندارد و دنبال تسخیر غیر نیستو به بیان دیگر فرض استیلاء برایش مطرح نیست و طلبش طلب استیلائی نیست. بلکه طلبش در اینکه تحت استیلاء در آید تعریف می‌شود ولی طلب متصرف، طلب استیلائی و خلافی است و در طلب خلافی، نظام اراده و خلافت درست میشود چون موضوع استیلاء میتواند اراده یک نفر دیگر (که تحت استیلاء است) هم باشد و در اینصورت دو اراده استیلائی در کنار هم قرار می‌گیرد.

هرگاه سنخ طلب دو طلب متفاوت باشد و یکی در صدد تسخیر باشد یعنی در در موضوع تسخیر، طلب میکند اما طلب دیگری در موضوع تسخیر نیست و این متفاوت خواهد داشت. اصولاً نظام اراده ها و پیدا شدن نظام به اصطلاح ادبی باید از فعال متعدی باشد (نه از افعال لازم)

(س): بر اساس این تعاریف چگونه می‌توانیم خود این اوصاف را باز در فاعل تبعی هم جاری کنیم؟

(ج): با حفظ موضوع در درون خودش (نه در بیرون موضوع و در نظام) عیبی ندارد که فاعل تبعی را در پذیرش یا عدم پذیرش استیلاء اصلی بدانیم.

(س): اگر بگوئیم تصرف یعنی اینکه طلب استیلائی دارد دیگر نمی‌توان در تحلیل فاعل تبعی این وصف را مطرح کرد و گفت فاعل تبعی هم دارای و صف به نام میل به استیلاء است بنابراین تصرفی بودن در آنجا معنای جدیدی خواهد داشت.

(ج): که این معنا متناسب با منزلت خودش است چون ما معنای مطلق که نداریم.

۲/۴/۲- تعریف اضافه پذیری مفهوم در دو دستگاه انتزاعی و تقومی

(س): اصلاً تعریف بالاجمال وصف تصرفی هم در آنجا قابل طرح نیست.

(ج): ما یک تعریفی را برای کلیه مفاهیم ذکر می‌کنیم و می‌گوئیم کجا هست تا بتوان گفت چه معنای دارد.

(س): تعیین آن حتماً به خصوصیات زمانی و مکانی اش باز می‌گردد ولی بالاجمال آن که چنین نیست، این انتزاع

نیست بلکه بالاجمال و بالتعین است، یعنی مفهوم بالاجمال فاعل تصرفی هم در فاعل تبعی نم تواند به عنوان وصف بگیرد.

(ج): اگر در باره کل مفاهیم صحبت کنیم (نه فقط مفهوم اصلی و فرعی) و بگوئیم عناوین عناوین کلی هستند که

بر حسب ظروف مصادیق شان، شدت و ضعف پیدا می‌کنند و خلاصه از مقوله به تشکیک هستند. بر اساس مقوله. به

تشکیک می‌توان گفت ما به الاشتراک یک عنوان کلی است و آن عنوان کلی در معنوی محکی اش مطلق است و در مصادیق مختلف این همان معنای انتزاع است.

(س): معنای انتزاع چه تشکیک و چه غیر تشکیک قابل قبول نیست و اگر دقت شود اصلاً تشکیک بردار هم

نیست.

(ج): حالا آیا این که بگوئیم در فاعل تبعی این وصف اصلی است مثل آن است که بگوئیم در نورهای مختلف

کبریت، شمع و خورشید، خورشید محوری است؟

(س): نه اینطور نمی‌گوئیم ولی بالاخره مفهوم درست می‌شود یا نه؟

(ج): مفهوم مضاف میشود، مفهوم می‌تواند اضافه پیدا کند ولی نه فقط اضافه از نوع تضییق و سعه خود موضوع،

بلکه از نوع اضافه به موضوع دیگر که اضداد هستند و هویت مفهومی اصلی مضاف بع تبعی، مفهوم اصلی در استیلاء

و مفهوم در پذیرش و مفهوم اصلی در محور بون برای کل.

عنایت کنید بر اساس مباحث قبل، وحدت ترکیبی غیر از مفهوم وحدت به اضافه مفهوم کثرت است چون در

هویتش تصرف میشود و مقوم به کثرت میشود.

(س): مفاهیم از ابتدا ذات الاضافه تعریف می‌شوند و سنخ مفهوم اضافی است نه مفهوم انتزاعی والا بالاجمال را

هم نمی‌پذیرد و معنای بالاجمال همین است که مفهوم در ذاتش اضافه پذیر است.

(ج): نه اینکه اضافه پذیر باشد بلکه مفهوم بدون اضافه نمی تواند چیزی را تحویل دهد و هیچگونه تعینی ندارد. لذا در اینجا برای تقویت به ذهن این مطالب رامطرح می کنیم و در باره کل نظام و متغیر اصلی یا محوری، متغیر فرعی یا تصرفی، متغیر تبعی یا متصرف فیه صحبت می کنیم. این در کل نظام است ولی همینکه خواستیم آنرا در نظام بیاوریم باید یک مفهوم دیگر متناسب با آمدن در نظام باشد و اضافه پذیری آن عوض شود.

۲/۵- تفاوت استفاده از یک مفهوم عام و شامل در دو دستگاه انتزاعی و تقومی

(س): یعنی اگر بخواهیم اوصاف کل نظام را تعریف کنیم همین سه تعریف است، اما اوصاف داخلی آن دارای تعریف دیگری است. یعنی جامع ما اصلی، فرعی، تبعی است و این سه تعریف وصف کل است نه اینکه با همین سه تعریف، وصف اجزاء را هم ملاحظه کنیم.

(ج): یعنی به معنای وصفی کلی که در هر کجا مصداقی قوی یا ضعیف داشته باشد، نیست.

(س): پس ما سه مفهوم اصلی، فرعی و تبعی داریم که این سه مفهوم، در توصیف نسبت به اوصاف کل نظام مخلوقات که توجه کنیم به سه مفهوم محوری، تصرفی و تبعی تبدیل می شود که به همین معناست اما نسبت به داخل، نه چنین نیست. آنگاه خود آن مفهوم هم بدون تعین قابل تعریف نیست و ما می توانیم با یک تعین خاص تعریف کنیم بر خلاف مفهوم انتزاعی که خودش قابل تعریف است.

۲/۵/۱- نفی قید پذیری مفهوم در دستگاه انتزاعی

(ج): حقیقت مفهوم انتزاعی، شرح الاسمی است، اینکه می گوئید من انتزاع کردم و به تحلیل عقلی آنرا جدا کردم به معناست؟ عقل قدرت ایجاد فرض دارد

(س): ولی ارتباط به بیرون ندارد خودش یک چیزی را فرض می کند و می گوید این خوشد خودش است.

(ج): همانطور که می تواند طول و عرض و ارتفاع را فرض کند و در مورد آن احکامی را بگوید و بعد یک نفر دیگر بیاید و آنرا رد کند. به یکی از بزرگان گفتیم درباره هندسه چه می گوئید؟ گفت فیزیک اتمی اصلاً هندسه را باطل

کرده و حرف جدیدی رامطرح کرد و گفت اصلاً خط متصل نداریم تا بحث امتداد مطرح شود. مثالی هم ایشان زدند و گفتند امتداد مثل آرد است که دریک سینی بریزید و آنرا حرگت دهید.

آن خط و حجم و سطح و نقطه ای را که آقایان فرض می‌کردند به عنوان یک ماهیت مطرح می‌کردند و ماهیت هم معنا ندارد که جزء باشد.

(س): فرق در روش تعریف است که در بعضی مواقع مفهوم انتزاعی دارای یک مفهوم متعین است و این مفهوم در همه جا مصداق دارد.

(ج): لوازم همان را در همه جا پیاده می‌کنید یعنی یک نظام نظری درست می‌کنید.

(س): لازمه این حرف آن است که بگوئیم در سبک دوم اصلاً مفهوم متعین نداریم مگر با خصوصیت و در مرحله بالاجمال مفهوم قابل تعریف نیست و فقط می‌توان تمثیل زد تمثیل یعنی در یک مورد با تعین تعریف کنیم، بنابراین تعریف محوری ما نسبت به اصلی، فرعی، تبعی، این سه تعریف نیست و این سه تعریف، تعریف شاخصه های کل است.

(ج): مثلاً شما مداد دارید این مداد یا آن مداد، اما اینک یک چیزی بنام مداد کلی ندارید.

(س): بله، کلی انتزاعی واحد که نداریم و این در دیدگاه اصالت شیء مطرح است که منتهی به کثرت محض می‌شود و نه فقط به اجمال و تفصیل بلکه با تشکیک مفهومی هم سازگار نیست، همان مفهوم مساوی و برابری می‌شود که فقط یک مصداق دارد. اینها قبلاً در بحث وحدت و کثرت مطرح شده است.

۲/۵/۲- ملاحظه تقوم در مفهوم در دستگاه تقومی

اما در شیوه تعریف ما میگوئیم (اصلی، فرعی، تبعی) مفهوم بالاجمال است یعنی تعریف بالتعین نمی‌توان برای آن بیان کرد نه اینکه ما تعریف بالتعین می‌دهیم و بعد این را به مفهوم دیگری اضافه می‌کنیم، چون همینکه تعریف بالتعین می‌دهیم معنایش این است که اضافه پذیر نیست.

(ج): مانند مفهوم وحدت و کثرت جداگانه ای میشود که بخواهد آنرا به هم متصل کنید.

(س): در بحث نظام ولایت هم همین سؤال مطرح شد ولی جواب قانع کننده ای بیان نشد در آنجا فرمودید این تعاریف در فاعل تبعی هم می‌آید چون بخشی از فاعل تبعی به فاعل محوری است و بخشی دیگر به فاعل تصرفی ملحق است.

(ج): اینک تصرفات فاعل محوری در آنجا هم حضور دارد یک صحبت دیگری است.

(س): در آنجا شما فرمودید بنابراین بخشی از این هم که ملحق شده محوری است، ولی در اینجا می‌فرمائید این سه تعریف با این خصوصیات اصلاً در فاعل محوری نمی‌آید بلکه بالاجمال این تعریف می‌آید ولی بالتعین آن نمی‌آید.

(ج): آن تصرفات محوری در اینجا حضور دارد ولی این غیر از آن است که اسم آنرا فاعل تبعی بگذاریم.

(س): این فاعل محوری نیست یعنی این سه بخش دارد که بخشی از آن ملحق به فاعل محوری است.

(ج): یک حضور فاعل محوری است که آن در کل، در تبعی و در تصرفی هم محوری است یعنی حضور فاعل محوری در کل از قبیل این نیست که منسوب به تقسیمات فاعل تبعی باشد مخصوص زمانی است که می‌خواهیم کل را ببینیم که در این حال هر سه هستند و متقوم هم هستند یعنی همه جا حضور دارند. یکوقت شما دست روی فاعل تبعی می‌گذارید و این مداد را در دست می‌گیرید و می‌گوئید این متغیر اصلی دارد یا ندارد. در اینجا باید یک سهمی در موضوع خودش برایش قایل باشید که پس از تصرف یعنی میل استیلائی نیست.

(س): این یک اصل جدید روش تعریفی است که امروز مطرح می‌فرمائید.

(ج): بر این اساس کلمه (اصلی، فرعی، تبعی)، در کجا بکار می‌رود؟

(س): یک بالاجمال مشترک دارد که بالاجمال همان مفهومی است که فقط در ضمن تعیین قابل ملاحظه است.

(ج): تعیین کل را هم که می‌بینید آن مطلب برایش صادق است. یعنی نبی اکرم و ائمه طاهرين (صلوات الله عليهم) محور کل و محال مشیت الله هستند و بقیه متصرف ها حول آنها هستند و بقیه آنچه که ارتباط بین محور و اینها واقع می‌شود مثل کلمات و سایر مخلوقات دیگر. یکدسته از فاعلهای تبعی هم واسطه بین مولا و عبد هستند و یک مقدار

هم جزء تیول خود عبد در خلافت از طرف مولا است. البته ما در عین حال که فاعل تصرفی هستیم بخاطر محوری خلق می‌شویم و برای توسعه اراده و توسعه خلافت آنها خلق می‌شویم و برای ما فاعل تبعی خلق می‌شود.

۲/۵/۳- ملاحظه مفاهیم انتزاعی در رده تبعی

بنابراین ما مفهوم انتزاعی داریم. منتهی مال این دستگاه نیست و مخصوص یک کار تبعی است که ما انجام می‌دهیم ولی به هر حال مفهوم انتزاعی هم تولید می‌کنیم.

(ج): حتماً همینطور است ما مفهوم انتزاعی تولید می‌کنیم و ادبیات انتزاعی داریم ولیکن اینها در رده تبعیها هستند و نمی‌توانند ایجاد کل و نظام کنند، مثل شاخص‌ها نمونه‌گیریها.

(س): یعنی بار فرضی که داریم یک دستگاه درست می‌کنیم و این دستگاه مفروض ماست ولی این دستگاه مفروض اگر تابع یک دستگاه متصرف و عینی نباشد کارآمدی عینی ندارد.

(ج): به بیان دیگر منطق صورت هرکار کند و تقسیماتی را که می‌کند هیچگاه نمی‌تواند مواد را به خصوصیت خودشان معین کند.

۲/۶- ملاحظه سه مفهوم اصلی- فرعی- تبعی در علم اصول با اصل با اصل قرار دادن مفهوم عقلایی-

فرعی دیدن مفاهیم عقلی و تبعی دیدن مفاهیم عرفی

(س): حال اگر بخواهیم همین سه تعریف را در علم اصول پیاده کنیم در علم اصول اصلی و فرعی تبعی چه خصوصیتی باید داشته باشد؟

(ج): این را از دو زاویه می‌توان نگاه کرد، یکی از زاویه بحث خودمان که تولی یا نظام عقلانی هر قدر رشد کند نظام عقلی رشد می‌کند و هر قدر نظام عقلی و سنجش رشد کند نظام ارتکازات رشد می‌کند.

۲/۶/۱- اصل بودن ارتکاب عرفی- فرعی بودن عقلانی و تبعی دیدن عقلی در دستگاه موجود

اما اینکه خود آقایان چه چیزی را اصل می‌گیرند: در نظر ابتدایی بنظر می‌آید اول ارتکازات عرفی را اصل می‌گیرند، بعد عقلانی و بعد عقلی، برای این مطلب هم می‌توان استشهاد کرد که آقایان در درس خارج فقه خیلی از جاها

می‌گویند اینها حرف بازار نیست بلکه حرف مدرسه است یعنی تکیه می‌کنند که خطابات به ارتکازات عرفی را اصل می‌گیرند و متفرع بر آن ملاحظات عقلایی و متنوع بر این هم ملاحظات عقلی با می‌گیرند در عین حال همه جا اینکا را از آقایان نیم بینند. در خود قواعد اصولی هم مسئله عقل را مقدم می‌گیرند.

بنابراین برای تطبیق می‌توان گفت در علم اصول که موضوع تعبد را مقنن میکند تفاهم اجتماعی اصل است و موضوعاتی که در این مقنن کردن ملاحظه می‌شوند در مورد دسته بندی آنها این سؤال مطرح است که آیا (ارتکازات عرفی، عقلانی، عقلی) در طبقه بندی اصول، اصل هستند یا امر دیگری اصل است؟ به نظر ما همین سه تاست ولی باید به صورت (عقلانی، عقلی و ارتکازی) مطرح شوند و شاید کلمه انسباق، به ضرورت عقل و عندالعلاء و وجدان عناوین مناسبی باشد.

(ج): البته وجدان گاهی در باب عقل نظری گفته می‌شود و گاهی در باب عقل عملی، و تعبیر عقلاء و عقلانی کردن امور در جاهای مختلفی بکار رفته است. پس در نظر حضرتعالی (عقلایی ها) اصلی هستند، (عقلی ها) فرعی، و ارتکازات تبعی است یعنی ارتکازات بدنبال روابط عقلایی و محاسبات عقلی پیدا میشود.

(ج): علاوه بر این ممکن است در مرتبه ابلاغ و رسالت، (عرفی) مقدم شود ولی در مرحله هدایت، (عقلایی) مقدم شود یعنی در آنجا به لسان قوم می‌خواهیم تبشیر و تنذیر کنیم. آنجایی که جامعه را همانطور که هست می‌پذیریم یعنی نظام عقلایی و عقلی خود آنها را بپذیریم در اینصورت ادبیات آنها را هم می‌پذیریم چون لوازم جامعه شان هست و با همان ابزاری که در آنجا دارند با آنها صحبت می‌کنیم.

(س): این سه وصف (عرفی، عقلایی، عقلی) شاید شیوه استدلال باشد و در واقع در علم اصول آقایان یک موضوعاتی را مورد بررسی قرار داده اند که آنها را لازم می‌دیده اند تا بوسیله آنها استنباط کنند. و ما باید (اصلی فرعی، تبعی) را در طبقه بندی موضوعاتی که برای استنباط پیکره علم اصول درست می‌کند انجام دهیم. آنگاه در یک جا خواسته اند بحث عام و خاص را مطرح کنند دیده اند که این لازم است و در نتیجه برای بررسی این مطلب به صورت عقلی یا عقلانی بحث کرده اند.

(ج): می‌خواهید بگوئید استناد استنادشان به این سه مبناست یعنی در حقیقت مبنای اصول و فلسفه اصول این سه هستند و آن چیزی که ما مطرح کرده ایم که (تعبد، مقنن شدن، تفاهم) یک مرحله بالاتر است.
(س): این برای مقنن شده است.

(ج): اگر آنها مبنا را معین کرده بودند که (تعبد، مقنن شدن و تفاهم) آنگاه این سه تا طریق می‌شدند ولی آنها این سه تا را معین نکردند بلکه شما معین کرده و در سطح بالاتر گذاشته اید. آنچه که با این وسایل تکیه گاه آنها شده بود دیگر وسایل محسوب نمی‌شد. می‌گوئیم آقایان هم درجایی که ما می‌گوئیم (تعبد، مقنن شدن، تفاهم) که از نظر ما بر حرف آقایان حکومت دارد همین را می‌خواسته اند ولی بیان نکرده اند، یعنی این برای ما حتماً طریق است و برای آقایان مبناست یعنی در حقیقت فلسفه اصول آنهاست. حالا ثمرات این مبنا چیست و هر اصل با کدام یک از اینها ربط دارد؟

(س): اگر ما ملاحظه کنیم که کجا عقلی یا عقلانی ثابت شده است، ممکن است در یکجا عقلی ثابت شده باشد ولی در بحث مربوط به تعیین ساختار اصول که چه اصل و موضوعی برای خود علم اصول مهمتر و کدامیک کم اهمیت تر است، ممکن است این عقلی باشد ولی فرعی باشد یعنی جایگاهشان بر همدیگر تطبیق نمی‌کند که مثلاً هر چه عرفی باشد تبعی باشد.

(ج): اگر همه اصول به عنوان یک کل نگاه کنید هر چه عرفی است در تبعی می‌آید ولی در بعضی از اصلها ممکن است اینک در کل تبعی است در آنجا اصلی باشد.
(س): یعنی دو مرتبه (اصلی، فرعی، تبعی) می‌شود.

(ج): و هرکجا هم متناسب با خودش حکم دارد. یعنی کلمه ارتکازات در کل، در تبعی هاست. حالا یکی اصلی را ملاحظه می‌کنید که خودش در بخش تبعی واقع شده است حتماً اصلی اش ارتکازی می‌شود.

(س): در واقع آن تقسیمی را که در نظر بود دوبار از ضرب خود (اصلی، فرعی، تبعی) بدست می‌آورید که در قدم اول به روشها می‌رود یعنی سه روش اصلی، فرعی، تبعی داریم که مبانی قوم است و روشها ما، و اصولی که تحت این

سه روش مطرح می‌شوند هم یکبار دیگر باید (اصلی، فرعی، تبعی) شوند یعنی دوبار در هم ضرب می‌شود. بنابراین به نظر حضرتعالی باید بحث را از اینجا شروع کنیم که مباحث کدامیک عقلایی است کدام عقلی و کدام عرفی است.

۲/۶/۲- بررسی تفاوت زبان ابلاغ و زبان هدایت شارع ضرورت قاعده مندی هردو

(ج): اینک گفتیم مرحله ابلاغ با مرحله هدایت فرق می‌کند یعنی یکوقت یک جامعه ای را می‌پذیریم و وارد یک شهر می‌شویم یعنی شهر اینطوری است اما یکوقت شهر را خراب می‌کنیم و یک شهر دیگر درست می‌کنیم که شکل خیابانها و ساختمانهای شهر جدید فرق می‌کند.

(س): اگر بخواهیم در دو مرحله زبان شرع را بدست بیاوریم یعنی زبان ابلاغ شارع و زبان هدایت شارع که در هردو هم جهت لازم داریم.

(ج): بحث ابلاغ حتماً در معارف است یعنی بحث با کفار در قواعد دستوری و حقوقی نیست بلکه صرفاً در معارف یعنی در ریشه های ارزشی بزرگ، ولی در هدایت اگرچه باز هم بحث معارف هست ولی دیگر از آن سنخ نفی کردنی نیست.

(س): ما می‌خواهیم این اصول موجود را اصلی، فرعی، تبعی کنیم، آیا این اصول موجود زبان ابلاغ را قاعده مند میکند یا زبان هدایت را؟

(ج): اینها دنبال قواعد دستوری و زبان هدایت بوده اند. در عین حال آن چیزی که ما قایل هستیم احتیاج به یک اصول جامع دارد که بتواند زبان ابلاغ را هم شامل باشد چون بهر حال شما در مقابل کفار در مسئله حکومت، تصرفات بیرونی هم دارید و زبان ابلاغ را لازم دارید. یعنی اصول استنباط احکام حکومتی در برخورد با شرایط بیرونی باید متوجه ابلاغ هم باشد.

(س): یعنی باید زبان قوم رادر هنگام مفاهمه ملاحظه کرد.

(ج): علاوه بر این خصوصیات عمدهای را که از نظر روحی، ذهنی و عینی دارد که همان زبان است.

(س): یعنی یک زبان مشترک تاریخی داریم که زبان ابلاغ آن زبان فطرت آدم است و همه از عذاب خداوند می‌ترسند و آدمی که نترسد یا شوق نداشته باشد خداوند خلق نکرده است. یا یک زبان مشترک تاریخی است که زبان ابلاغ و زبان فطرت است، آن زبان را اگر بتوان گفت زبان مشترک است و آقایان همان زبان را می‌خواهند قاعده مند کنند که البته این بحث دیگر در ارتکاز نمی‌توان آمد.

«وَالسَّلَامُ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَةُ اللَّهِ وَبَرَكَاتُهُ»

روش تنظیم فهرست علم اصول فقه احکام حکومتی

جلسه ۲۲

تاریخ: ۱۳۷۶/۱۰/۲۱

استاد: حجة الاسلام والمسلمین حسینی الهاشمی

تنظیم: گروه تحقیقات مبنائی

عنوان جلسه: بررسی احتمال تقدم یا عدم تقدم روابط اجتماعی (عقلائی) بر ارتکازات عرفی

فهرست:

- ۱- مقدمه (خلاصه‌ای از کلیات مباحث انجام شده) ۳۵۱
- ۲- مبنای استناد بودن احکام عقلی در امور عرفی و عقلائی ۳۵۱
- ۳- اصل بودن روابط اجتماعی نسبت به ابزارهای تخاطب ۳۵۲
- ۱/۳- بیان مثالی در اصل بودن معانی و بیان نسبت به صرف و نحو ۳۵۳
- ۲/۳- بیان مثالی در تغییر زیباشناسی به تبع تغییر در روابط اجتماعی ۳۵۳
- ۳/۳- بیان مثالی در توسعه احتمالات به تبع توسعه در روابط اجتماعی ۳۵۴
- ۴/۳- بیان مثالی در استفاده از مفردات یک زبان در تکامل ۳۵۵
- ۴- توسعه ادبیات به تبع توسعه تولی ۳۵۶
- ۵- بررسی احتمال اصل بودن انسابات عرفی نسبت به روابط اجتماعی (عقلائی) ۳۵۶
- ۶- بیان سه سطح در طبقه‌بندی کفایه ۳۵۷
- ۷- بررسی اصل بودن روابط عقلائی نسبت به معانی و بیان ۳۵۷
- ۱/۷- اصل بودن روابط اجتماعی (عقلائی) نسبت به هنر ۳۵۸
- ۸- بررسی مجدد اصل بودن مفردات زبان در ترکیبات و معانی بیان (در دیدگاه موجود) ۳۵۸
- ۹- بررسی سه مفهوم آسناد - استناد - اسناد در استناد ۳۶۰
- ۱۰- بررسی متغیرهای تکامل در تعبد - قاعده‌مندی - تفاهم ۳۶۱

..... ۳۵۰

۱۱- بررسی موضوع استناد به عنوان تکیه‌گاه نسبت..... ۳۶۱

۱/۱۱- روابط اجتماعی موضوع نسبت در نظام ولایت..... ۳۶۲

۱۲- تقدم روابط اجتماعی نسبت به زبان (جمع‌بندی)..... ۳۶۲

۱/۱۲- تعیین زبان بوسیله استعمال..... ۳۶۲

۲/۱۲- تعیین قیمت بوسیله روابط حاکم به بازار نه قیمت مفردات کالاها..... ۳۶۳

۳/۱۲- توسعه روابط اجتماعی به تبع توسعه نظام ولایت..... ۳۶۳

۴/۱۲- عدم تفاوت بین ادبیات هدایت و ادبیات ابلاغ در صورت اصل بودن ارتکازات..... ۳۶۳

۵/۱۲- بررسی دخالت زمان در فهم خطابات..... ۳۶۵

۱- مقدمه (خلاصه‌ای از کلیات مباحث انجام شده)

حجّه الاسلام والمسلمین حسینی: با توجه به مباحثی که تاکنون ارائه شده، طبقه‌بندی مباحث اصول به چه صورتی باید انجام گیرد؟ یک نحوه دسته‌بندی این است که بگوئیم لوازم ارتکازات یا لوازم انسابات یا پذیرفته شده‌های عرفی در لسان قوم اصلی هستند و بعد از آن لوازم عقلایی قرار دارد و در مرتبه بعد لوازم عقلی است. که ما در این مورد بحث کردیم و گفتیم که امضاء حتماً به استناد عقلی بازگشت می‌کند و این از مسائل طولی است و نمی‌تواند هم عرض واقع شود و نمی‌تواند موضوع توصیفی باشد که امر مولوی روی آن بیاید چون توصیف، اصلاً از امر مولوی، خروج موضوعی دارد و امر مولوی فقط برای مرحله دستور است.

توصیف، اگر در امور نظری باشد همیشه ارشاد به حکم عقل است و اگر در امور نظری نباشد باید آنرا باز نازل منزله حکم عقل دانست در هر صورت در رابطه با این سؤال که آیا این مفاهیم به وسیله شارع تأسیس شده گفتیم که اگر تأسیس شارع باشد محال است که استناد بشود، استناد، تأسیس توّلی است. تأسیس شارع در اموری است که بگونه‌ای بخواهد سرپرستی و ولایت را بعهده بگیرد، اما در چیزی که «موضوعاً» موضوع آن توّلی است، نظیر ارشاد می‌شود به اینکه شارع یک هدایتی داشته باشد اما نه اینکه امر مولوی داشته باشد، اصلاً جای قبول کردن و رد کردن نیست و هرکجا که جای دستور مولوی باشد دیگر استنادی نیست.

۲- مبنای استناد بودن احکام عقلی در امور عرفی و عقلایی

حالا آیا می‌شود گفت اصل‌هایی که در اصول اثبات شده است به پذیرفته شده‌ها باز می‌گردد یا نه؟ بلکه پذیرش عرفی تفریع می‌شود و فرع اصول استنادی عقلی است و در نزد قوم هم همینگونه است قوم استدلالی که بر حجّیت

انسابقات می‌کنند این استدلال بازگشت به این مطلب می‌کند که عقل می‌گوید این انسابقات قابل اتکاء هست حال بر فرض که در انسابقات درباره آن بحث کند و بگوید که، چون مخاطب و ابلاغ لازم هست، ولی به هر حال اینکه ما انسابقات را بپذیریم یا نه حکم عقل است و عقل است که لحاظ می‌کند و می‌گوید اگر می‌خواهی با جامعه حرف بزنی انسابقات اصل است، ولو اینکه شما در کلمات قوم دو یا سه اصل عقلی بیشتر پیدا نکنید، که بر آن اساس بتوانید بسیاری از احکام پذیرفته شده را استخراج کنید این عیبی ندارد، ولی این مطلب غیر از لوازم عقلی بحث است و اصلاً لوازم عقلی مرحله دیگری است.

پس یک احکام عقلی دارید که آن احکام عقلی در امور عرفی، عقلایی و لوازم عقلی، مبنای استناد است، که آنها اصل هستند و یک امور فرعی داریم که نسبت به آنها تفریع می‌شود که اینها عبارت از ارتکازات و پذیرفته شده‌های عرفی یا عقلایی و یا عقلی است. یک فروع تبعی دیگری هم داریم که مصادیق اینهاست که اگر بخواهیم یک جدول درست کنیم می‌نویسیم، «احکام عقلی» در موضوع ارتباط، بعد می‌گوئیم محورهای اصلی، فرعی، تبعی را درست می‌کنیم و ارتباطات را به ارتباطات ارتکازی، عقلایی و عقلی تقسیم می‌کنیم.

۳- اصل بودن روابط اجتماعی نسبت به ابزارهای مخاطب

باز در موضوع ارتباط یک بحث در مورد تقدم و تأخر این سه مطرح است (این مسئله غیر از عقلی بودن مبنای اینهاست و غیر از این است که مصادیق اینها چیست) که آیا در موضوع ارتباط، روابط اجتماعی اصل است و مفاهیم اصل هستند و به تبع مفاهیم ابزارهای مخاطب اصل هستند و یا اینکه مفاهیم اصل نیستند و ابزارهای مخاطب در حکایت کردن و در رابطه و ارتباط اصل هستند و محکيات آنها تابع کیفیت ارتباط این انسابقات عرفی است؟ اگر بخواهیم بصورت جعل اول و جعل ثانی تقسیم کنیم و جعل اول را اصل قرار بدهیم آیا روی جعل روابط و ارتباطات اجتماعی است و جعل ثانی روی ابزار است یا جعل اول روی ابزار جدا با مفاهیم جداگانه هست و ترکیباتش روابط اجتماعی را نتیجه می‌دهد یعنی بگوئیم مفردات آن را جعل اول دارد ولی ترکیبش که روابط اجتماعی است جعل ثانی می‌باشد.

حجۀ الاسلام میرباقری: این تقسیم‌بندی مفهوماً روش نیست، که چرا آنرا به ارتکازات عقلی و عقلایی تقسیم می‌کنیم، یعنی الان شما یک پایه‌ای برای دسته‌بندی احکام عرفی، عقلایی و عقلی بیان می‌کنید و می‌فرمائید ریشه این طبقه‌بندی به این بر می‌گردد که ما ارتکازات را اصل بدانیم و محکیات را تابع کیفیت و ارتباط بدانیم و یا ابزار و تخاطب را اصل بدانیم و محکیات را تابع کیفیت و ارتباط بدانیم؟ و یا بالعکس اما الان ارتباط اینها با این تقسیم‌بندی روشن نیست، یعنی این تقسیم‌بندی چگونه به لوازم عرفی و عقلایی و عقلی منتقل می‌شود؟

حجۀ الاسلام والمسلمین حسینی: روابط اجتماعی همان روابط عقلایی است، و ارتکازات همان ابزار شماست.

۱/۳- بیان مثالی در اصل بودن معانی و بیان نسبت به صرف و نحو

مثال ساده‌ای عرض می‌کنم تا زودتر به فضای بحث منتقل شوید بعد به اصل بحث بر می‌گردم گاهی شما می‌گوئید که صرف و نحو در معانی و بیان اصل است گاهی هم می‌گوئید نه، معانی و بیان اصل در صرف و نحو است. می‌گویم یعنی چه؟ می‌گوئید تکاملی که در زبان پیدا می‌شود اول باید تکامل معانی باشد و باید یک نحوه ادراکی برای آن شخصی که می‌خواهد خطاب بکند پیدا شود و یک سبک را برای تحریک کردن بکار ببرید و متناسب با آن سطح اصلاً می‌تواند قواعد صرفی و نحوی را زیور و کند، یعنی یک چیزهایی را که قبلاً در قواعد دستوری می‌گفتیم ترکیبات درستی نیست، در اینجا می‌تواند ترکیبات درست محسوب شود، مثلاً شما کتابهای صد یا دویست سال قبل و یا اگر بخواهیم بالاتر از آن دقت کنید شما کتابهای فارسی پانصدسال قبل را که نگاه کنید، می‌بینید آنها به گونه‌ای صحبت می‌کنند که آدم تعجب می‌کند و می‌گوید این دیگر چه جور صحبت کردنی است. شما الان یک سلاست و روانی در القاء مطلب ملاحظه می‌کنید که چنین روان بودن در فارسی دری ملاحظه نمی‌شود در حالیکه اینها در زمان خودشان خیلی روان صحبت می‌کرده‌اند، ولی در زمان فعلی به نظر می‌آید که روان نیست.

۲/۳- بیان مثالی در تغییر زیباشناسی به تبع تغییر در روابط اجتماعی

باز هم مثال ساده‌ای می‌زنم شما خیال نکنید که در نحوه لباس پوشیدنهای زمان قدیم آن لباسهایی که آنگونه روی هم می‌انداخته‌اند در زمان خودشان زشت بوده است. اما حال اگر کسی آنها را بپوشد و به یک مجلس ضیافتی بیاید

محققاً مردم خیال می‌کنند که او می‌خواسته یک نقش بازی کند تا مردم را به خنده بیاندازد. و یا مثلاً همان عبایی که برای طلاب آن زمان بود که پشت سرهم آنرا گره می‌زدند مسلماً زیباشناسی موجود آنرا نمی‌پسندد. البته این مطلب فقط در زیبایی‌شناسی نیست و فقط برای پسند اجتماعی نیست بلکه جامعه یک نظامی دارد، که اینها جزء روابطش هستند یعنی شما فرض کنید در مدیریت فعلی که تصمیم‌سازی در آن انجام می‌گیرد و با ابزار خاص کارشناسی می‌کند و این ابزار مقنن و قاعده‌مند هم شده است، این نظام وقتی که بخواهد کار بکند و آراء یک عده را به نتیجه برساند و هماهنگ کند مثل نظام شاهنشاهی سابق یا خان و خاقانی سابق نیست، بلکه اطلاعات را به گونه‌ای دسته‌بندی می‌کند و به نتیجه می‌رساند که مخصوص ادبیات خاص خودش است. یعنی بیم و امید را در یک شکل‌های دیگری می‌آورد که با بیم و امیدی که در شکل‌های سابق بوجود می‌آمد فرق می‌کند. یعنی موضوعات، روابط و شدت و حساسیت نظام ولایت، شکل جدید پیدا می‌کند و در نتیجه زیباپسندی آنها جدید می‌شود. یعنی نسبت به چیزهایی حساس می‌شود که قبلاً نمی‌توانست حساس باشد، ممکن است شما بگوئید که چارچوب‌های زیرساخت اصلی آن یکی است. اما لازمه‌اش این است که قوانین حاکم بر تکامل تاریخ یکی باشد بگوئید در قوانین حاکم بر تکامل تاریخ، دردهای کهنه بشریت همان دردهایی است که امروز هم هست ولی حتماً کیفیت و نحوه بروز و نظام و تکامل و موضوعاتش خیلی فرق کرده و اصلاً قابل قیاس نیست.

۳/۳- بیان مثالی در توسعه احتمالات به تبع توسعه در روابط اجتماعی

مثال دیگری می‌زنیم خوب عنایت بفرمائید. شما یک مجموعه بزرگی را در نظر بگیرید که دوستان یا سیصد نفر از روانشناس و جامعه‌شناس و غیرذلک دارند با هم کار می‌کنند تا یک فیلم تبلیغاتی ده دقیقه‌ای درست کنند، واقعاً سرعت عوض کردن موضوعاتی که در این فیلم تبلیغاتی بکار می‌رود گاهی از سرعت تخیل هم بیشتر است، یعنی اگر به آدم بگویند که فقط پشت سرهم خیال‌کن و جلو برو، باز به این سرعت نمی‌تواند خیال را عوض کند.

مثلاً یک عده‌ای آمدند، یک یا دو ماه کار کردند و صحنه‌هایی را درست کردند و پشت سرهم دیگر گذاشتند الان دارند در ظرف مدت پنج دقیقه به شما نشان می‌دهند و به شما بگویند پنج دقیقه تطرق ذهن و خیال هم داشته باش،

یعنی ظرف پنج دقیقه ذهنت را از این مطلب به آن مطلب منتقل کن، مثلاً یک لحظه می‌بینی تصویر خانه است و سرعت خانه به نوشته تبدیل می‌شود و نوشته هم سریع به برف و باران تبدیل می‌شود، به شما می‌گویند که شما هم خیالت را با همین سرعت حرکت بده. در اینجا این دستگاه است که دارد خیالش را حرکت می‌دهد والا اگر ما تنها با خودمان باشیم و تلویزیونی در کار نباشد سرعت خیال ما این مقدار نخواهد بود. سرعت محاسبه که اصلاً نداریم بنا بود که جریان گمانه، در یک دستگاه مقنن سیر نکند. ولی اگر آنرا به دستگاه ریاضی ببرید اصلاً معقول نیست که کسی بگوید ضریب فکری و ذهنی یک نفر در ریاضیات باید مثل کامپیوتر باشد، این اصلاً امکان‌پذیر نیست که مثلاً صد عدد را مرتباً به بالا و پائین ببرند و شخصی مرتباً جواب بدهد اینکه شما می‌گوئید روابط اجتماعی می‌تواند سرعت بگیرد، عبارت دیگر، اراده در میدان تمایلات اجتماعی با یک سخت‌افزاری که سرعت نور را در میدان جاذبه عمومی می‌تواند داشته باشد می‌تواند سرعت بگیرد.

۴/۳- بیان مثالی در استفاده از مفردات یک زبان در تکامل

عرض بنده این است که اصلاً معقول نیست که این حرف مال پانصد سال پیش باشد ادبیات آن نمی‌تواند مال آن زمان باشد. این یک نظام ولایتی است که نرم‌افزار و سخت‌افزارش در جریان تکامل واقع شده است و طبیعتاً ادبیاتش هم متناسب با آن رشد می‌کند یعنی مفردات، در یک معانی خاص دیگری استعمال می‌شود مثلاً شما کلمه دورنویس را به زمان صدسال قبل ببرید (نه پانصدسال قبل) و می‌پرسند که دورنویس یعنی چه؟ بعد می‌گوئید اگر دورنویس داشته باشید می‌توانید بدون آنکه مطلب را روی کاغذ بیاورید و در همانجایی که تایپ می‌کنند در حین تایپ در جای دیگر ثبت می‌شود، اما او اصلاً نمی‌داند تایپ چیست؟ او از مفهوم نوشتن این را می‌فهمد که قلمی را باید در دست بگیرند به مرکب بزنند و روی کاغذ بنویسد، اینکه بگوید قلم را اینگونه بر نمی‌دارد بلکه دست را به اینصورت حرکت می‌دهد. مثل کسانی که تار می‌زنند انگشتانتان را روی چیزی می‌زنید و حروف نوشته می‌شوند. می‌پرسند آیا همه چیز را اینگونه می‌توان نوشت؟

می‌گوئید بلکه همه نوع انشاء را می‌توان با انواع قلمها نوشت و اگر به او دستور بدهی نسخ می‌نویسد و یا نستعلیق می‌نویسد، شما به کامپیوتر دستور می‌دهید با فلان رسم الخط بنویس بعد هم در همان حین که می‌نویسد دورنویس هم در جایی دورتر آنرا دریافت می‌کند. می‌گویند دروغ می‌گوئید، چون اصلاً این موضوع نمی‌تواند برای او حتی بصورت وجود ذهنی، وجود داشته باشد، اگر کسی هم خیال پرواز کرد و چنین حرفی زد می‌گویند حتماً جنون پیدا کرده است و حواسش پرت شده است، می‌خواهم عرض کنم که شما یک موضوعاتی دارید، درست است که ترکیب کلمه دور، و نویس سابقاً وجود داشت ولی مفهوم آن معقولیت نداشت. اما الان این مفهوم معقول است.

۴- توسعه ادبیات به تبع توسعه تولی

پس متناسب با رشد و تکاملی که عقل و سنجش و محاسبه و القاء پیدا می‌کند، هنر در کنار این عوامل اجتماعی رشد می‌کند و نحوه رشد محاسبات هم به گونه دیگری می‌شود، یعنی با آن سطح سابق تفاوت پیدا می‌کند، می‌گوئید متغیرهای اصلی، متغیرهای تبعی، متغیرهای درون‌زا متغیرهای برون‌زا و یعنی شما دارید در یک نظام منطقی دیگری صحبت می‌کنید و نظام اجتماعی آن هم به شکل دیگری است. حال شما در صورتی که مفردات سابق را بکار هم بگیرید در نحوه ترکیبهای بکار می‌گیرید که یک معانی و مقاصد و مفاهیم دیگری را نشان می‌دهد، پس توسعه روابط اجتماعی اصل است

(س): آیا توسعه نظام تولی و ولایت منظور است؟

(ج): بلکه نظام تولی و ولایت رشد می‌کند و وقتی که ساختار اجتماعی آن رشد کند به تبع آن ادبیات هم رشد می‌کند بنابراین نظام ولایت و روابط اجتماعی در انسابات، ارتکازات و پذیرفته شده‌های اجتماعی اصل است این یک نظریه است.

۵- بررسی احتمال اصل بودن انسابات عرفی نسبت به روابط اجتماعی (عقلانی)

ممکن است نظریه دیگری این مطلب را قبول نداشته و چنین بگوید که ما یک مفاهیم و علائمی داریم که این مفاهیم مفرد هستند مثلاً «بدانکه مصدر اصل کلام است و از آن نه وجه باز می‌گردد» و این مفردات یک نوع هیئت‌هایی

می‌پذیرند، هیئت‌ها هم یک نوع ترکیه‌هایی می‌پذیرند، قواعد دستوری و مفردات را اصل قرار بدهیم یعنی در حقیقت اول مفردات و بعد قواعد دستوری و بعد بگوئیم معانی و بیان و روابط اجتماعی هم به تبع آن است. و وقتی که می‌خواهیم بگوئیم لوازم عقلایی بگوئیم جعلهای عقلایی جعلهای ثانی هستند. جعل اولیه به هر صورتی که فرض شود امور ارتکازی و انسباق است.

۶- بیان سه سطح در طبقه‌بندی کفایه

پس الان ما می‌خواهیم لسان قوم را بررسی کنیم و ببینیم که عناوین مقدمه بحث کتاب کفایة‌الاصول مرحوم آخوند «رضوان‌الله‌علیه» در طبقه‌بندی به چه صورتی قرار می‌گیرد. ابتدائاً اولین صحبتی که کردیم گفتیم که تخاطب و انسباقت و لوازم عقلایی و عقلی به یک احکام عقلی بر می‌گردد، احکام عقلی سطح اول است و این سه عنوان یعنی لوازم تخاطب، ضرورت‌های تخاطب و محورهایی که وسیله تخاطب می‌شوند روی هم در سطح دوم هستند، و سطح سوم هم مصادیق اینها هستند که بگوئیم مفهوم وصف است یا مفهوم صیغه امر است الی آخر... حالا اگر ما بخواهیم متغیرهای اصلی، فرعی و تبعی سطح دوم را ذکر کنیم کدام را باید اصل بگیریم؟ و کدامیک را فرع، و کدامیک را باید تبعی بگیریم؟

۷- بررسی اصل بودن روابط عقلایی نسبت به معانی و بیان

در سطح دوم، دو احتمال مطرح شد یک احتمال اینکه بگوئیم مفردات و قواعد دستوری اصل باشد و معانی بیان و روابط اجتماعی فرع باشد آنها جعل اول و اینها جعل دوم هستند.

(س): معانی و بیان از لوازم عقلایی است؟

(ج): معانی و بیان از لوازم عقلایی در تخاطب است: یعنی در دستگاه اصول هم همینگونه است،

(س): یعنی وقتی که روابط اجتماعی در تبادل قرار می‌گیرد در معانی و بیان ملاحظه می‌شود.

(ج): ابتدا معنای معانی و بیان را خدمت شما عرض می‌کنم، اصولاً بعث و زجر و بطور کلی «تحریک»، در معانی

و بیان انجام می‌گیرد. یک شاعر، چه لسانش لسان هجر باشد و چه لسانش لسان وصل باشد یک کاری دارد انجام

می‌دهد و یک مسئله‌ای را دارد در نظام ارزشی بزرگ می‌کند. از یک چیزی تجلیل می‌کند و یک چیزی را تحقیر می‌کند. در نظام ارزشی یک طلب اجتماعی را ایجاد می‌کند، اما نه با موضعگیری، (موضعگیری خاصی که در نظام سیاسی و نظام ولایت می‌گوئیم) یعنی در نظام حساسیتهای یک جامعه، نظام‌سازی می‌کند و محرومیتها را نسبت به یک مطلوبیتهایی با یک نحوه تخصیص خاص در یک کیفیت ارائه می‌دهد و از این طریق برای پرورش روحی بسترسازی می‌کند.

۱/۷- اصل بودن روابط اجتماعی (عقلانی) نسبت به هنر

اصولاً هنر کیفیت بروز اختیار اجتماعی است و محتوای این بروز، «اندیشه» است و خود اختیار و توسعه و تکامل اختیار، ولایت آن است، چون ما یک کیف تبرّز داریم و یک محتوای تبرّز، همچنین اصل مبداء تبرّز اجتماعی هم داریم که مبداء تبرّز اجتماعی نظام ولایت و اختیار است، محتوای تبرّز اندیشه است و کیف بُروز آن هم هنر است ولی خود کیف بروز هم دسته‌بندی خاص خودش را دارد و می‌خواهد نسبت به یک مطلبی تحرّک ایجاد کند، هرچند بخواهد در نظام ارزشی تحرّک اخلاقی درونی ایجاد کند، پس این امر حتماً در توسعه نیازمندیهای اجتماعی وجود دارد، یعنی اینها دارند برای یک جریان نیاز و ارضاء و یک مسافرت ارزشی، ساز و برگ می‌سازند چون حساسیتهای را که تغییر بدهند در سطح خودش ساز و برگ یک حرکت درست می‌شود و در سطح خودش می‌تواند کارایی داشته باشد چون هنر به تنهایی نمی‌تواند کار انجام دهد.

۸- بررسی مجدد اصل بودن مفردات زبان در ترکیبات و معانی بیان (در دیدگاه موجود)

حالا آیا مفردات هر زبان اصل است؟ و بعد به تبع اصل بودن آنها و قواعد دستوری، معانی و بیان القاءات و تحریکها درست می‌شود، و شما با مفردات سابق یک کیفیت و ترکیب جدیدی می‌سازید، مفردات و پیچ و مهره‌ها همان پیچ و مهره‌ها هستند.

(س): مفردات نمی‌تواند ثابت باشند...

(ج): حالا یک مثال جزئی می‌زنیم، فرض کنید ما یک مقدار خرده شیشه را جلوی آئینه می‌گذاریم بعضی معتقدند که این خرده شیشه‌ها هیچ تغییری نمی‌کند، مثلاً اگر بیست و یا صد تا قطعه شیشه بوده، با همان رنگها ثابت است، بعد این خرده شیشه را در شهر فرنگ می‌چرخانند و در انعکاس نور کیفیت جدیدی بوجود می‌آید، ممکن است کسی بگوید در شعر، اینکه ذوق شاعر چه ترکیبی بسازد مثل همان چرخاندن شیشه در شهر فرنگ است آن صورت در مفردات هیچگونه تغییری نکرده است. منطق آقایان دقیقاً همین منطقی است که خدمت شما دارم عرض می‌کنم. انصافاً اگر اینها را به آنها نسبت بدهیم هیچ ظلمی هم در حق ایشان نکرده‌ایم. می‌گویند این کیفیت جدید همان کلمات و همان مفاهیم مفرد هستند خود آن کلمه با آن محکی و مفهومی که نسبت به او وضع شده است همه یکی هستند، فقط ترکیبهای جدید ایجاد شده است، حالا این ترکیبهای جدید هم همانگونه که کودک با چرخاندن چرخ فرنگ خوشحال می‌شود، جامعه هم خوشحال یا غمگین می‌شود. یعنی اینرا بریده از جریان تکامل می‌بیند فقط دارد کیفیت تغییرات در مفردات را می‌بیند ولی اصلاً بساط شهر فرنگ برداشته می‌شود. این الان یک سطح از کیفیت را دارد می‌بیند این کیفیتی که در شهر فرنگ ایجاد می‌شود یک کیفیت جدیدی است آن هم یک کیفیت دیگری است و می‌گویند «معنای اینکه شعر، اوقع فی النفس است همین است. پس روابط اجتماعی هم دقیقاً یک شهر فرنگ را معقول است، این شهر فرنگ شیشه‌ای با حرکت یک بچه انجام می‌گیرد، اما در آنجا یک دستگاهی است که یک مقدمه محاسبات عقلانی هم در آن بکار می‌برید ولی مفردات همان مفردات است. اگر هم برای شعر یا جعل عقلاء لوازمی قائل شوید عیبی ندارد اما یک دسته آن اعتبار است یعنی آنجائی است که عقل را دخالت می‌دهند و جمع‌بندی می‌کنند و اهل حل و عقد مذاقه‌هایی انجام می‌دهند یک مقدارش هم اعتبار نیست بلکه القاء است و از قوای توهم استفاده می‌کند و افراد را به توهم می‌اندازد که هر دو در جامعه وجود دارد ولی آنچیزی که در جامعه اصل هست، زبان هست و زبان هم فقط مفردات و همین قاعده دستوری است این یک بیان است و انسان اینگونه احتمال می‌دهد که در بررسی‌های اصولی (در خود مبنای آقایان) به همین صورت دسته‌بندی می‌کنند یعنی اصل را همان انسابقات عرفی قرار می‌دهند و قواعد معانی بیان و مجعولات عقلایی را فرع آن قرار می‌دهند، عقلاً برای حوائج خاصی یک دسته قوانینی

را جعل می‌کنند و زبان بیان قوانین هم زبان همان کسانی است که قانون جعل می‌کنند و همانگونه که شعرا بوسیله همین کلماتی که مردم بکار می‌برند و به توهم نمی‌افتند، مردم را به توهم می‌اندازند.

(س): بحث ما پیرامون خطابات شارع است...

(ج): نه ما قبل از خطابات، در بخش استناد هستیم، استناد به این معناست که ما صرف نظر از خطاب ببینیم که پایگاه تکیه کردن به زبان در تحلیل چه چیزی است؟ تحلیل خطابات است، و مقدمات حکمت که یکی از پایه‌های عقلی است را بعداً اضافه می‌کنیم که لوازمش را هم شارع تا مرحله عقلی‌اش لحاظ می‌کند. می‌خواهیم ببینیم که تحلیل زبان چگونه است و نسبت و استناد امکان دارد؟

۹- بررسی سه مفهوم اسناد - استناد - اسناد در استناد

(س): بالاخره در آخر کار غرض ما این است که خطابات که از شارع رسیده است را چگونه می‌خواهیم تحلیل کنیم و چه چیزی را می‌خواهیم به شارع استناد بدهیم، منابع ما که مشخص است. فرض کردیم که اسناد ما معلوم است.

(ج): اسناد معلوم است و موضوع بحث ما استناد است.

(س): به همین منابع استناد می‌کنیم.

(ج): استناد، از منبع جداست و در استناد نمی‌توانیم منبع بیان کنیم، قواعد استناد، قواعد تولی است. سندش هم خود حضرت تعالی هستید یعنی اگر خود استناد را بخواهیم اسناد، استناد، اسناد کنیم می‌گوئیم این حکم الله در حق من است، و در آخر فتوی به چه کسی نسبت پیدا می‌کند؟ به خود وحی یا به تلاش حضرت تعالی؟ می‌گوئید «از وحی» می‌گویم مگر به شما وحی شد؟ نه، آیا در خطاب اسناد دارید؟ نه، می‌گوئید بلوغ سعی من این بوده و خلاصه به ظرفیت بلوغ شما بر می‌گردد، در اینجا مطلب خیلی دقیق است و ممکن است شما را به اشتباه بیاندازد. اسناد در خود موضوع استناد نه اسنادی که بوسیله استناد اسناد الی الله پیدا می‌کند.

(س): این سندش استناد پیدا می‌کند.

(ج): استناد به چه دلیل می‌تواند واقع شود یعنی می‌تواند کار کند؟ مثلاً می‌گوئید قدرت سنجشی که خداوند به بشر داده است اگر آنرا عقلی محض فرض کنیم و ایمان را مقدم قرار بدهید می‌گوئید که وضعیت حضورش در نظام ولایت و تولی بعد از آن هم تلاش عینی آن چگونه است البته تقسیمات خاصی دارد که الان در صدد طرح تقسیمات آن نیستیم. بنابراین در آنجا آنچیزی را که می‌خواهیم بگوئیم تحلیل استناد است و در تحلیل استناد اگر بدنبال سند و دنبال اینکه «می‌خواهیم چکار کنیم» باشید، این خروج از موضوع است. من می‌خواهم ببینم قدرت شما چقدر است و متغیرهای قدرت شما چیست؟

۱۰- بررسی متغیرهای تکامل در تعبد - قاعده‌مندی - تفاهم

بعبارت دیگر وقتی که می‌خواهید تعبد در فهم و تکامل در تعبد پیدا کنید باید بدانید که متغیرهای آن چه چیزهایی هستند؟ اگر می‌خواهید مقنن بکنید باید بدانید که متغیرهای مقنن کردن تان چه چیزهایی است؟ و بعد هم اگر بخواهید به تفاهم اجتماعی برسانید باید متغیرهای آنرا هم بشناسید.

پس در اینجا سه کار انجام می‌گیرد:

- ۱ - تعبد که مرتباً باید تعبد شما کامل شود، بعبارت دیگر اخلاص شما باید مرتباً کامل تر شود، حالا متغیرهای آن چه چیزهایی است؟ اگر مقنن شدن هست؟ مقنن شدن که تکامل دارد متغیرهایش چه چیزهایی است؟
- ۲ - تفاهم اجتماعی که در تفاهم اجتماعی آیا اگر دو نفر دو نفر بنشینیم و با هم حرف بزیم بهتر است یا اگر ده نفر ده نفر باشیم بهتر است و یا اینکه اگر بصورت مناظره باشد؟ آنهم می‌تواند کیفیتهای متعددی پیدا کند و می‌تواند تکامل داشته‌باشد.

۱۱- بررسی موضوع استناد به عنوان تکیه‌گاه نسبت

(ج): حالا که قرار شد ما تکامل را در خود موضوع استناد تحلیل کنیم اصلاً استناد چیست و ما چه چیزی را می‌خواهیم تحلیل کنیم؟ ما می‌خواهیم ارتباط را تحلیل کنیم، استناد، موضوعاً موضوع ربط است و تکیه‌گاه نسبت دادن است.

۱/۱۱- روابط اجتماعی موضوع نسبت در نظام ولایت

اما خود نسبت دادن در نظام ولایت جزء کدام موضوعات است؟ آیا نسبت دادن در مفاهیم عقلی محض مجرد هست که تکیه‌گاه حکم و منطقی می‌شود. یا نه، در موضوع روابط اجتماعی، اگر در موضوعات روابط اجتماعی است، روابط اجتماعی چه چیزهایی دارد و به چه چیزهایی روابط اجتماعی گفته می‌شود؟ آیا روابط اجتماعی فقط حرف زدن تنهاست می‌گوئیم نه، حرف زدن (و علائم صوتی) برای جامعه لازم هست ولی یک کارهای دیگری هم انجام می‌گیرد که آنها هم روابط اجتماعی است مثل عقود و ایقاعات و امثال ذلک که این عقود و ایقاعات غیر از مسئله حرف زدن است همچنین یک تنظیماتی هم نظام عقود و ایقاعات و حقوق دارد که آنهم مطلب دیگری است. بعد می‌گوئید که یک عده از انسانها در روابط اجتماعی قرار می‌گیرند و اینها یک حساسیتها و یک اخلاق و تکامل سیاسی و روحی دارند و یک طلب و نفرت و ولایت خاصی دارند که اگر آن حساسیتها تغییر کند، زیبایی‌شناسی هم عوض می‌شود و وضع زبان و روابط هم عوض می‌شود.

۱۲- تقدم روابط اجتماعی نسبت به زبان (جمع‌بندی)

حالا بر می‌گردیم و بحث را جمع‌بندی می‌کنیم. در جریان تحلیل این مطلب آیا روابط اجتماعی مقدم است که بگوئیم مبنای لوازم عقلایی اقوا است، یا زبان مقدم است؟ باید دید جعل اول روی کدامیک از اینها می‌آید بعبارت دیگر اگر ما در تغییرات اینگونه فرض کنیم.

۱/۱۲- تعیین زبان بوسیله استعمال

اگر برای زبان جعل خاص قائل نشویم و بگوئیم بوسیله استعمال تعیین می‌یابد، که به تحوّل‌پذیری نزدیکتر است نگوئیم که مردم را در جایی جمع کردند و گفتند ای مردم از این به بعد نام این کالا، خودکار است، بلکه قائل باشیم که این اسم‌گذاری در جریان استعمال تعیین پیدا می‌کند.

(س): یک نفر آنرا آغاز می‌کند.

(ج): ولی آن دیگر زبان جامعه نیست، یک نفر چیزی را برای یک نفر بکار می‌برد ولی ممکن است شخص دیگری در آن تصرف کند و آنرا برای آن موضوع بکار نبرد، بلکه آنرا یک مقدار وسیعتر و یا یک مقدار ضیق‌تر بکند.

۲/۱۲- تعیین قیمت بوسیله روابط حاکم به بازار نه قیمت مفردات کالاها

مثلاً شما می‌گوئید قیمت بازار بوسیله قیمت کالای تک‌تک فروشنده‌ها درست می‌شود می‌گوییم نه بلکه انعکاس و کسر و انکسار مجموعه است که نرخ درست می‌کند، بگونه‌ای که حتی کسی که اولین معامله را کرده است تحت تأثیر قرار می‌دهد و در معامله دوّم می‌گوید نرخ بازار این نیست و نرخ خود را به تبع بازار تغییر می‌دهد نمی‌گوئید که فرد آنرا تمام می‌کند یعنی در اینجا نقطه شروع و پایانش یک نفر است. یک نفر یک قیمتی را می‌گوید و بقیه اطاعت می‌کنند، هیچکس هم در آن تصرف نمی‌کند، این یک فرض است. فرض دیگر این است که نه یک نفر بکار می‌برد و شروع می‌کند ولی یک کسر و انکسار اجتماعی و سعه و ضیق‌هایی پیدا می‌کند و بعد به معنای عرفی در نزد عموم پذیرفته می‌شود وقتی که پذیرفته شد، آن شخصی هم که اوّل بکار برده است مجبور است که نظر عرف را در آن نرخ رعایت کند.

۳/۱۲- توسعه روابط اجتماعی به تبع توسعه نظام ولایت

حالا اگر چنین مسئله‌ای طرح شد، آیا باید بگوئیم اوّل روابط اجتماعی می‌آید و بعد ادبیات می‌آید و نهایتاً مفردات تکامل پیدا می‌کند یعنی مفردات دیگری اضافه می‌شوند و مفرداتی هم کم می‌شوند و معانی آنها تغییر می‌کند؟ یا اینکه باید بگوئیم اوّل نظام ولایت رشد می‌کند و پس از آن روابط عقلی و عقلایی و زیباشناسی و ادبیات رشد می‌کند؟

۴/۱۲- عدم تفاوت بین ادبیات هدایت و ادبیات ابلاغ در صورت اصل بودن ارتکازات

اگر انسباقات و ارتکازات اصل باشد حتی در هدایت، اوّل بین ادبیات هدایت و ادبیات امضاء هیچ فرقی وجود ندارد، ادبیات امضاء پذیرش جامعه است و ادبیات هدایت هم پذیرفتن همان جامعه است، و ایجاد ترکیب جدیدی در همان معانی است معنی جدیدی که اصل معنا حادث شده باشد پیدا نشده است، هیچ حادثه‌ای در معنی زیباشناسی مردم پیدا نشده است.

(س): یعنی اگر یکی از آنها را جابجا کنید اصلاً ترکیب جدیدی نیست مثل جابجایی اتم‌ها که در واقع هیچ چیز دیگری نیست.

(ج): همان مثال شهر فرنگ بهترین مثال است.

(س): اگر وحدت ترکیبی ایندو را اعتباری بدانیم در آن هم باید بگوئیم هیچ چیز جدیدی پیدا نشده است.

(ج): ولی اتم به معنای جدیدش خیلی فرق می‌کند.

(س): به معنای جدیدش نه، منظور همان نظریه‌ای است که عالم را از جابجایی مکانی به صورت انتزاعی درست می‌کند.

(ج): همان مثال شهر فرنگی معنا کردن دنیاست، حداقل الان تعریفی کودکانه است. اگر یک زمانی نظریه برازنده‌ای بود ولی الان حتماً نظری کودکانه است.

ولی اگر ما بگوئیم خیر ادبیات انداز مال یک مرحله است و مرحله کمال آن مرحله هدایت است در آنوقت حتماً خطابات شارع را در زمان تشریح و مخصوصاً وقتی که یک عده‌ای متدین به دین هستند و مثلاً نماز عید و نماز جمعه و جماعات برای آنها معانی خاصی دارد و امر و نهی و دعوتش و همه امورش شکل دیگری است و خلاصه یک زیبایی‌شناسی دیگری دارد. خوب زمان در شناختن قواعد ادبیات و قواعد دستوری و قواعد معانی و بیانی و عقلایی دخالت پیدا می‌کند یعنی حتماً در اینجا می‌گوئیم عقلایی اصل است، و نظام ولایت و تولی اصل است و به تبع چون ترکیبها معنا می‌شوند، نمی‌گوئیم حقیقت متشرعه را کنار بگذارید نمی‌گوئیم اصل این است که حقیقت شرعیه نداریم مگر اینکه اثبات شود بلکه می‌گوئیم مجموعه این است مگر اینکه اثبات شود که لسان انداز است.

(س): اینکه بگوئیم روابط اجتماعی اصل است به این معناست که شارع روابطی را که می‌خواهد تولید کند در تولید ادبیات اصل است.

(ج): و اصلاً در این باب وارد نمی‌شود که ببیند معانی و بیان شعرای قبل از اسلام چگونه بوده است.

(س): یعنی به تعبیر دیگر هر متکلمی بدنبال ایجاد روابط اجتماعی است و ادبیاتش هم متناسب با زمان و ظرفیت خودش هست.

(ج): جایگاه او در نظام ولایت کجاست؟ اگر رهبری کمال را در دست دارد.

(س): و کل تاریخ را می‌خواهد هدایت کند ادبیات او باید ادبیات هدایت‌باشد.

(ج): اگر ولایت اجتماعی دارد در حقیقت در سطح یک جامعه است اگر یک شاعر هست و می‌خواهد در محله خودش شعر بگوید آن یک حرف دیگر است، او نمی‌خواهد در نظام ولایت تغییرات اصولی ایجاد کند. و یک نظام ولایتی را می‌پذیرد و پائین‌تر از آن یک نظام زیبایی‌شناسی اجتماعی را هم می‌پذیرد و در ترکیبات ساده تبعی می‌خواهد کار کند.

۵/۱۲- بررسی دخالت زمان در فهم خطابات

حجة الاسلام پیروزمند: نسبت به بحث روابط اجتماعی که شارع بخواد ایجاد کند ما مجبوریم از طریق کلمات آنرا بفهمیم یعنی اگر ما روابط را می‌دانستیم بعد می‌توانستیم بگوئیم بر اساس آنها ادبیات چگونه است.

حجة الاسلام والمسلمین حسینی: مسئله مهم این است که آیا شما زمان را دخالت می‌دهید یا نه؟

حجة الاسلام میرباقری: بحث استناد است.

حجة الاسلام والمسلمین حسینی: شما در بحث استناد می‌گوئید مثلاً این روایت نبوی از سال اوّل بعثت است یا سال سیزدهم است یا سال بیست و سوم است، مخاطبش کسی است که آنرا پذیرفته و ایمان آورده است و یا کسی است که در ایمان آوردنش مردد است یا مثلاً این بعد از تمام شدن معنای نماز جمعه و جماعات بوده است و در میان مسلمین آن کسی هم که منافق بوده است مثل معاویه او هم نماز جمعه می‌آمده است یعنی زمان، دخالت پیدا کرده و این که ما بتوانیم معنی ترکیبی را بفهمیم و بگوئیم که این مفردات در کجا و چگونه و در چه زمانی استعمال می‌شوند.

(س): خطباتی را که شارع کرده است آیا ادبیات و الفاظ در خطاب شارع اصل بوده است یا روابط اجتماعی؟

(ج): می‌خواهیم زبان تخاطب را بپذیریم و کاری به شارع نداریم، زبان تخاطب در چه زمانی ملاک بوده است. آیا زبان تخاطب متشرعه ملاک است یا زبان تخاطب عرف قبل از اسلام، «انذار» است یعنی آنها را هم بترساند تا بپذیرند؟ (س): زبان قرآن که زبان تاریخی است.

(ج): بله ولی حالا بحث درباره قرآن و معصومین نیست و تحلیل استنادی می‌کنیم در جای خودش خواهیم گفت که قرآن در جمیع مراتب حضور دارد. در رابطه با معصومین هم خواهیم گفت که در موضوعات آنها حضور دارند. (س): بین زبان تخاطب و تفاهم اجتماعی فرق است.

(ج): اینگونه بفهمانید که ما در تولی به زبان چکار می‌توانیم بکنیم نه اینکه او چکار می‌کند. آنها که همه را یک جا دارا هستند. ما باید چه چیزهایی را شاخصه قرار بدهیم، ما می‌خواهیم بفهمیم. حالا شاخصه‌های ما چه چیزهایی است. (س): ما باید فهم را در قالب روابط اجتماعی تفسیر کنیم و فهم از روابط اجتماعی جدا نمی‌شود.

(ج): آنوقت حتماً آن حدیثی را که به سلمان می‌گویند با حدیثی را که به دیگری می‌گویند به یک شکل نیست. (س): فهم ما هم حتی در چارچوب زمان خودمان است یعنی آیا می‌توانید از زمان جدا شوید؟ (ج): حتماً نمی‌توانیم جدا شویم، این ادراک من از حکم خداوند است. نه اینکه حکم خدا در حق من است و من فرمان خدا را آنگونه که هست فهمیده باشم این که محال است.

(س): عرض من این است که این خصوصیت فرهنگی بصورت فردی واقع نمی‌شود، مثلاً ما در جامعه‌ای هستیم که همه کافرنند.

(ج): حتماً، خیلی از مسائل کم و زیاد می‌شود یعنی اینکه ما خیال کنیم از جامعه کافران بریده هستیم یا از تلاش مؤمنین جدا هستیم، نه چنین نیست و از سلطه کفار بریده نیستیم در این منزلتی که هستید می‌توانید تکلیف خودتان را انجام دهید، شما در بهشت که نیستید.

(س): یعنی روابط عقلایی ما در ادراکات عقلایی ما از خطاب شارع اثر می‌گذارد.

(ج): حتماً اثر می‌گذارد، مگر عقل شما خارج از شرایط شما می‌تواند حرکت داشته باشد؟ جز اینکه بیائید بصورت

اشراقی بگوئید به من اشراق می‌شود که دین به این صورت است.

(س): نه، تفاوت اساسی که پیدا می‌شود این است که فهم نسبی اجتماعی و تاریخی گره می‌خورد.

(ج): نه نسبییت و اخلاص را در نظر بگیرید.

(س): علاوه بر اخلاق فردی، باید شرایط اجتماعی و شرایط تاریخی را هم در نظر بگیرید.

(ج): بعبارت دیگر شما باید به این مسئله بسیار مهم عنایت بفرومائید که نیازمندیهای اجتماعی را در فهم حکم

اصل قرار ندهید یعنی در ضمیر ناخودآگاه، به صورت آگاهانه شرک نورزید.

«وَالسَّلَامُ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَةُ اللَّهِ وَبَرَكَاتُهُ»

تاریخ: ۱۳۷۶/۱۰/۲۳

استاد: حجة الاسلام والمسلمین حسینی الهاشمی

تنظیم: گروه تحقیقات مبنائی

عنوان جلسه: تقدم لوازم عقلایی کلام بر ادبیات عرفی و عقلی

فهرست:

۳۷۱ مقدمه
۳۷۱	۲- ضرورت تفاهم با حوزه از طریق تنظیم فهرست تطبیقی (طبقه بندی مصداقی).....
۳۷۱	۲/۱- ضرورت رعایت روال فهرست اصولی موجود در تفاهم.....
۳۷۲	۲/۲- ضرورت تغییر فهرست در مرحله نقد.....
۳۷۲	۲/۳- بررسی دو راه در ارائه مباحث به حوزه.....
۳۷۲	۳- شرح ادامه کار:.....
۳۷۳	۳/۱- استفاده از سه مفهوم اصلی - فرعی - تبعی.....
۳۷۳	۳/۱/۱- دقت در طبقه بندی عرفی - عقلائی - عقلی (دقت در مفهوم عقلائی).....
۳۷۴	۴- اصل بودن ارتکازات عرفی در اصول موجود به لوازم عقلائی و عقلی.....
۳۷۵	۵- بررسی تقدم لوازم عقلایی کلام بر ادبیات عرفی و عقلائی.....
۳۷۷	۵/۱- تقدم احکام ارزشی و توصیفی بر تکلیفی (با ذکر مثال).....
۳۷۸	۶- بررسی شاخصه های عرفی - عقبی - عقلائی در علم اصول.....
۳۷۹	۶/۱- بررسی روابط عقلائی به معنای روابط اجتماعی.....
۳۷۹	۷- تکیه گاه استنادی فتوا به فهم.....
۳۸۰	۷/۱- دخالت موضوعات فهم در خود فهم.....
۳۸۰	۸- بررسی شاخصه های روابط اجتماعی.....
۳۸۱	۹- بررسی منشأ پیدایش موضوعات فهم.....

مقدمه

حجه الاسلام و المسلمین حسینی: در مباحث قبل روشن شد که علمای اصول از مبنای حجیت با مسائل برخورد می‌کنند.

حجه الاسلام میر باقری: بر همین اساس قرار شد که بحث از مبنای حجیت طرح شود و یک فهرستی هم اجمالاً بر آن اساس تعیین شد ولی فعلاً آن فهرست را کنار گذاشته و بنا را بر این گذاشتیم که یک فهرست تطبیقی برای تفاهم با حوزه تنظیم شود.

۲- ضرورت تفاهم با حوزه از طریق تنظیم فهرست تطبیقی (طبقه بندی مصداقی)

ج: این به معنای ورود از مصادیقی است که با فرهنگ و ارتکازات آقایان بسیار نزدیک است در واقع حجیت به لسان مصداق بیان می‌شود.

س: بله، ما مباحث اصولی را از نظر مصداق طبقه بندی کنیم، بعد قسمتهای اصلی آنرا نقد کنیم، بعد نقد را در سایر مباحث دنبال کنیم و آنگاه بحث توسعه مبنا را مطرح نماییم.

۲/۱- ضرورت رعایت روال فهرست اصولی موجود در تفاهم

ج: در جلسه قبل در این زمینه بحث کردیم که ما روال فهرست کفایه را نباید تغییر دهیم، اما یک اشکالی آقای صدوق مطرح کردند که: اگر فهرست کفایه را تغییر ندهیم بالاخره در تفسیر و تحلیل ناچار هستیم که فهرست را تغییر دهیم و آنچه از نظر خودمان اصلی است طرح کنیم، که این مطلب به این معناست که بصورت تطبیقی حرف نزنیم،

خلاصه اگر بخواهیم روال فهرست کفایه را تغییر ندهیم باید در تطبیق، اثرش را به گونه ای بیان کرده و بگوئیم ما همان سیر فهرست را بیان کرده ایم.

یعنی ما می‌توانیم یک دسته بندی «اصلی، فرعی، تبعی» انجام دهیم و آنرا نقد کنیم و به ریشه و مبنا برسانیم، اما اگر بخواهیم این فهرست تطبیقی را به حوزه تحویل بدهیم بهتر است همان روال فهرست خودشان را رعایت کرده و سعی کنیم که ظهور مطالب خودمان را به گونه ای در تک تک عناوین آنها بیاوریم که حتی وقتی که مطلب را تحلیل می‌کنیم، آنها نگویند که شما از مبنای دیگری (غیر از مبنای حوزه) دارید تحلیل می‌کنید.

۲/۲- ضرورت تغییر فهرست در مرحله نقد

س: بالاخره ما در مرحله نقد، باید فهرست خودمان را تغییر بدهیم والا امکان ندارد که این نقد بصورت قاعده مند انجام گیرد و بعد روی آن مواردی که به نظر ما جزو عناوین اصلی است بحث و گفتگو داشته باشیم که بعد از این مرحله به راحتی می‌توان آثارش را در مباحث فرعی نشان داد.

۲/۳- بررسی دو راه در ارائه مباحث به حوزه

خلاصه ما به چند شکل می‌توانیم مباحث خودمان را به حوزه ارائه کنیم. یکی آنکه ما بیائیم در یک دسته بندی جدید مباحث را به گونه ای طرح کنیم که آنها احساس کنند همان مباحث است که تنها با نظم و چینش جدیدی ارائه شده است، و سپس انرا نقد و بررسی کنیم.

راه دیگر آنست که همان فهرست اولی را ارائه کنیم البته مشکل این فهرست این است که ما خوب نمی‌توانیم بنا بر مبنای خودمان آنرا نقد کنیم، چون این فهرست با سازماندهی دیگری شکل گرفته است و لذا باید آن سازماندهی را در آنجا عوض کرد.

ج: البته از آنجا که آنها بدون سازماندهی عمل می‌کنند م با زبان خودمان می‌توانیم آنجا هم کار کنیم و فکر می‌کنم در این مطلب باید بصورت تجربی عمل کرد.

۳- شرح ادامه کار:

اول، طبقه بندی و انتظام مباحث اصول

دوم، نقد و نقص مباحث اصلی اصول و طرح بحث جدید

س: بنابراین ما قبل از اینکه بحث را به روال حوزوی جلو ببریم لازم است که دو کار انجام دهیم یکی اینکه برای خودمان یک طبقه بندی و نظمی از مباحث اصول ایجاد کنیم. دوم اینکه مباحث اصلی را نقد کنیم و نقد را هم تا مبانی جلو برده و بعد مبنا را توسعه بدهیم.

ج: اولین مسئله ای که در طبقه بندی مسائل اصولی باید مد نظر قرار گیرد این است که یک بحثی پیرامون نظام طبقه بندی داشته باشیم.

س: بنابر آنچه که حضرتعالی فرمودید اساس این نظام هم با دسته بندی «اسناد، اسناد و استناد» بود که تقریباً مطالب در نه عنوان دسته بندی می شود که از آن نه عنوان تنها سه عنوان موضوع بحث علم و اصول ما خواهد بود که، یک عنوان از احکام استنادی، و دو عنوان هم از اسنادی هاست.

بحث دوم این بود که آیا در دسته بندی و تنظیم، همین «اسناد، اسناد، استناد» را تکثیر کنیم تا به طبقه بندی علم اصول برسیم.

ج: بعد «اصلی، فرعی، تبعی» را ذکر کردیم.

۳/۱- استفاده از سه مفهوم اصلی- فرعی- تبعی

س: حضرتعالی فرمودند که البته آن قاعده مندتر است منتهی در مرحله گمانه اگر دسته بندی را از پائین شروع کنیم و «اصلی، فرعی، تبعی» کنیم بهتر است. بعد حضرتعالی اصلی، فرعی، تبعی را هم بر اساس آن مبنا تعریف فرمودید و سه تعریف از «اصلی، فرعی، تبعی» ارائه شد، یکی احکام اصلی که زیر ساختهای علم اصول هستند و «احکام فرعی» که در واقع پایگاههای مصادیق اصولی هستند و همان احکام «عرفی، عقلائی و عقلی» می باشند و بعد هم مصادیق هر یک از این سه احکام مطرح می شوند.

۳/۱/۱- دقت در طبقه بندی عرفی - عقلائی - عقلی (دقت در مفهوم عقلائی)

در رابطه با این سه عنوان هم یک دسته بندی ارائه فرمودید اما دقیقاً روشن نشد که آیا مباحث عرفی مقدم بر عقلایی است و یا مباحث عقلایی بر مباحث عقلی مقدم است. ظاهراً نظر حضرتعالی این بود که ما باید مباحث عقلایی را بر مباحث عقلی و عرفی مقدم بداریم متهی اینکه نمود مباحث عقلایی در علم اصول چیست و اینکه چه مقدار از آن در علم اصول مورد گفتگو قرار گرفته است با این فضایی که از مباحث عقلایی در نظر شما هست یک مقدار فاصله دارد.

علاوه بر این حضرتعالی به نسبتی مباحث عقلایی را به قواعد معانی و بیان تطبیق فرمودید یعنی اینکه تاثیر روابط اجتماعی بر مباحث استنادی چیست و اینها وقتی که به مباحث اجتماعی می‌رسند نمود روابط اجتماعی در مباحث استنادی چیست؟ اگر این مسئله مشخص شده و روشن شود که منظور نظر حضرتعالی از قواعد عقلی (که در استناد به کار برده می‌شوند نه زیر بنای استناد) چه چیزهایی هستند، در این قسمت مفید است، چون یک اموری در علم اصول وجود دارد که بکارگیری قواعد عقلایی، عقلی و عرفی در آنها یک محدوده‌های خاصی دارد. مباحث عرفی که همان مباحث ظهورات است و مباحث عقلایی امر یا مقدمات حکمت و امثالهم را در بر می‌گیرد. اما اینکه حضرتعالی فرمودید که ما شرایط صدور و مخاطب و امثالهم را در نظر بگیریم، اگر اینها بعنوان روابط عقلایی فرض شود در علم اصول موجود اثری از آن دیده نمی‌شود یعنی در دسته بندی علم اصول موجود کاربرد ندارد، حضرتعالی می‌فرمودید که زیربنای دسته بندی عقلایی، عقلی و عرفی به این مسئله بر می‌گردد که آیا ما روابط اجتماعی را اصل قرار دهیم یا زبان را، یعنی آیا زبان در ایجاد رابطه اصل است یا رابطه در ایجاد زمان و تکامل آن اصل است؟ بهر حال باید دید نمود این بحث در مباحث اصولی (استنادی) چیست؟

۴- اصل بودن ارتکازات عرفی در اصول موجود به لوازم عقلایی و عقلی

ج: عبارت دیگر اگر وارد این عناوین اصولی شویم نه اینکه دنبال نمود آن در اصول باشیم، چون همینکه شما می‌گوئید می‌خواهیم احکام نظام را بدست بیاوریم، معنایش این است که روابط عقلایی جا پیدا می‌کند، یعنی باید مشخص کرد که «نظام احکام» چیست تا من بتوانم نظام تخصیص را مشخص کنم، که اصول جدید باید بتواند به این

سؤال پاسخ دهد، ولی اگر به همین عناوینی ه در علم اصول موجود هست توجه کنیم در عناوین موجود اصول، «زبان» اصل قرار گرفته است بنابراین مسئله امر و نهی و مقدمات حکمت و آنچه را که در این امور ذکر می‌کنند، جزء استناد به لغت نیست، این یا استناد به معانی و بیان است که می‌گویند اگر شخصی متوجه لوازم کلامش باشد بلاغت حکم می‌کند که اینگونه سخن بگوید. در معانی بیان می‌گویند اگر گوینده حکیم است باید به لوازم حرفهایش ملتزم باشد و طاقت، سلاست و صحت معانی و بیانی این است که هر شرط و وصف و قیدی را که می‌آورد از روی حساب بوده و بی هدف گفته نشود، ما باید ببینیم در قسمتهایی که اصطلاح «عندالعقلاء» ذکر می‌شود دارای چه مواردی است، عندالعقلایی که در آنجا گفته می‌شود با حفظ این مطلب است که زبان را اصل می‌دانند و لازمه عقلایی ذکر می‌کنند که لازمه عقلایی یک نحوه ارتباط بین متکلم و مخاطب است که سطح آن با سطح زبان عرفی معمولی فرق می‌کند، و نسبت به ملازمات کلام التفات و عنایت دارد. حالا این ملازمات، یا از ملازمات عقل نظری است، یا از ملازمات اداره است ولو در شکل ساده آن باشد.

برای بررسی این مطلب، در همین دفتری که آقای حسینیان از روی واژه های کفایه تنظیم کرده بودند، مواردی را که به انسباق و اطراد و انسباق عرفی ارجاع می‌دهند غیر از آن مواردی است که تحت عنوان عندالعقلاء ذکر می‌کنند و تعداد آن موارد هم زیاد است که باید آنها را مشخص کرد خلاصه آنها وقتی می‌گویند به ضرورت عقل غیر از بالوجدان است.

س: البته بالوجدان در اصطلاحات آقایان، چون دقیقاً بین بداهت عقل عملی و نقل نظری تفکیک نشده است و لذا بالوجدان ها را نمی‌توان گفت بطور کلی مقصود عقل عملی است.

۵- بررسی تقدم لوازم عقلایی کلام بر ادبیات عرفی و عقلایی

اگر ما تعریف روشنی از لوازم عقلایی ارائه بدهیم و روشن کنیم که به چه دلیل آنرا بر زبان مقدم می‌دانیم...
ج: آنها عرف را بر لوازم عقلایی مقدم می‌دانند یعنی ما می‌گوئیم اولاً متکلم چگونه القاء می‌کند و مراد متکلم از القاء چیست، یعنی گاه می‌گوئیم ما علت دستور را می‌خواهیم.

س: نه آن محل بحث نیست، اینکه می‌خواسته چه چیزی را القاء کند.

ج: علت دستور، یک چیزی است و کیفیت القاء حرف دیگری استف این «کیفیت القاء» چه چیزی را برای ما تمام می‌کند؟ ما باید روی چه مطلبی از «کیفیت القاء» حساسیت داشته باشیم. علت دستور، چیزی است که ما هرگز نمی‌توانیم به آن دسترسی پیدا کنیم مثلاً علت اینکه چرا روزه باید سی روز باشد و نگفته اند سه ماه باشد؟ و یا چرا نگفته اند سه روز باشد؟ ما علت آنرا نمی‌دانیم، یا مثلاً چرا یک مورد خاصی را جزء مفطرات روزه بیان کردند و موارد دیگری را مطرح نکردند. مثلاً یک روزه های سیاسی وجود دارد که غذا نمی‌خورند ولی آب می‌خورند حالا این روزه چگونه است که آب هم نباید خورد؟ ما از علت این امور اطلاع نداریم و تعبداً این امور را قبول داریم ولی کیفیت القاء غیر از علت فرمان و غیر از ادبیات عرفی تنهاست.

برای اینکه مطلب روشن شود مثال ساده ای می‌زنم، حضرت امام(ره) انقلاب را شروع کردند ولی از اول قیام تا آخر قیامشان حتی یک اعلامیه مثل اعلامیه ای که آقایان درباره انتخابات نسبت به آقای ناطق نوری دادند صادر نکردند، یک انقلابی را از اول تا آخر هدایت کردند و به ثمر رساندند حتی در یک جا اینگونه اعلام نکردند که بر مسلمین واجب است که فردا رأس ساعت فلان، فلان کار را انجام دهند، صحبت‌های ایشان به صورت فتوا نبود چون می‌خواستند عملاً بعث و زجر ایجاد نکنند. شما به سخنرانی پانزده خرداد امام نگاه کنید، می‌فرمایند من سینه ام را برای گلوله های شما آماده کرده ام، در حقیقت می‌خواهند به مردم بفرمایند که بر شما واجب است که برای کشته شدن آماده شوید. هر چند اصلاً چنین حرفی را نزدند، ولی فرمودند من سینه ام را آماده کردم. از این کیفیت بیان فهمیده می‌شود دارند دستور می‌دهند. مثلاً می‌فرمایند، «و الله مرتکب کبیره است، کسی که فریاد نزند.» و یا «من امروز دست بقال ها را هم می‌بوسم» اینها ادبیاتی بود که حضرت امام(ره) بوسیله آنها یک انقلاب را از ابتدا تا انتها اداره کرد، هیچ جا صحبت ایشان بصورت فتوا صادر نشد و اگر بنخواهیم به لسان اصولی با آن برخورد کنیم هیچ جای این صحبت تکلیف آور نیست. حالا چرا مردم تا حد کشته شدن احساس تکلیف می‌کردند؟ افراد متدین صحبت را از حضرت امام(ره) می‌شنیدند و بدون هیچ شکی بطرف کشته شدن می‌رفتند، و اهل عرف هم بودند. یک صحبت این

است که بگوییم صحبت‌های امام(ره) از مقوله صحبت‌های شعری و خطابی بوده است و بوسیله آنها مردم را تحریک می‌کرده و عندالله هم هیچ حجیتی ندارد و در روز قیامت به هیچ جای این حرف هم نمی‌توان استدلال کرد. در نتیجه باید گفته شود، مردم اشتباه کردند که رفتند و کشته شدند. اگر بخواهیم صحبت‌های حضرت امام(ره) را با اصول موجود تحلیل کنیم نتیجه این می‌شود که مردم اشتباه کردند، چون حضرت امام(ره) در هیچ جای صحبت‌هایشان نفرمودند که عمل به این احکام مُبرءِ ذمه است و ان شاءالله مجزی است فقط یک صحبتی کردند و یک اعلامه ای دادند. آیا کیفیت‌های این سبک از بیان چگونه باید تقسیم شود؟ اگر ما کلام خداوند را تنزیل بدهیم (البته محال است که کسی شبیه سخن خداوند بتواند کند) الان درباره بهشت و جهنم و کفار و مسلمین آنگونه تحریک‌های شدید و بعث‌های شدید به لسان قرآن و زیارات هست. اصلاً یکی از بحث‌ها این است که هیچ قسمت از زیارات (احکام توصیفی) در اصول نمی‌تواند ملاک حکم قرار گیرد، آیا توصیفی را که شما می‌کنید در متن فتوا می‌آید تا گفته شود مثلاً سند این فتوی، فلان زیارتنامه است؟

س: معمولاً اینگونه نیست.

۵/۱- تقدم احکام ارزشی و توصیفی بر تکلیفی (با ذکر مثال)

ج: معمولاً احکام توصیفی از دستور تکلیفی، خروج موضوعی دارد، لسان دستور تکلیفی هم لسان خاص دیگری است.

س: البته آقایان از ابعاد بر عقاب، استفاده احکام تکلیفی می‌کنند.

ج: نه وعده و وعید بر عقاب که فهمیده می‌شود سیاق جمله را سیاقی می‌بینند که بصورت خاص روی موضوع خاص گفته است یا نه؟

س: بله اگر روی موضوع خاصی تهدید به عقاب شده باشد از آن استنباط حرمت می‌شود.

ج: بله در اینصورت وجوب یا حرمت یا کراهت... (احکام خمس) بر آن جاری می‌شود و لکن اینکه اگر سیاق روی موضوع خاص نباشد خیلی روی مطلب حساس نیستند بهر حال من مثالی را زدم این است که شما اگر از اول تا آخر

اعلامیه های حضرت امام(ره) را ببینید هیچ جای به معنای دستوری صحبت نمی کنند، الا بعد از تشکیل حکومت، که نسبت به نصب افراد در مناصب مختلف اعلامیه های دستوری داشتند، و لذا هیچیک از اعلامیه هایی که برای جنگ می دادند نیز معنای دستوری ندارد و همه آنها به معنای اتوصیفی یعنی ارزشی بوده است. این مثال پیرامون این مطلب بود که آیا توصیف و ارزش می تواند اساس چیزی قرار گیرد یا نه؟

س: اینکه آیا استخراج دستور از احکام توصیفی و ارزشی ممکن است یا ممکن نیست؟ به همان بحث قبلی بر می گردد که آیا لوازم عقلایی و امور عقلایی اصل در اصل در استنباط هستند یا نه؟ این مطلب به آنجا نسبت پیدا می کند، به تعبیر دیگر، احکام عقلایی یعنی احکام ارزشی.

ج: یعنی احکامی که جریان تکامل ارزش را در دست داد (ارزش، دستور، حقوق)

احکام دستوری آن احکامی است که در آن زمان صادر می شود.

۶- بررسی شاخصه های عرفی - عقبی - عقلایی در علم اصول

بنابر این از اول باید بر دو پایه تقسیم کنیم یکی آنکه مبنا را بر امور عقلایی اول قرار دهیم و به تبع آن و فرع بر آن الفاظ قرار گیرد که این مبنای خودمان است و اصول موجود هم بر این مبنا نیست. دوم اینکه، اصول موجود را بر این مبنا که زبان و ارتکازات عرفی و لوازم عقلایی اش اصل باشد، که شاخصه اش این است که هر جا کلمه مقدمات حکمت بکار میرود یا باید عقلی باشد و یا عقلایی، ولی عرفی نیست و در محاورات عرف، قرض حکمت نمی شود. یعنی فرض ملاحظه لوازم نمی شود، اگر تخصص اندکی داشته باشد بر حسب تخصصش می گویند لوازم عقل را باید ملاحظه کند. مثلاً اگر فیلسوف است می گویند باید توجه داشته باشد که لوازم بعیده حرفش، عقلاً چیست و اگر گوینده مدیر است می گویند لوازم عقلایی حرفش باید مد نظر قرار گیرد.

اما بجای مقدمات حکمت ما یقین داریم که خداوند متعال بر لوازم امرش احاطه دارد و کامش نقض نمی شود و محال است کلامی بفرماید که لوازم امرش سنجیده نشده باشد هر جا که حرف را روی مقدمات حکمت بردیم یک

شاخصه اش این استف همچنین هر کجا که ضروره العقل را بکار بردیم دیگر مقدمات حکمت نیست. یعنی نه عرفی است و نه عقلایی.

خلاصه گاهی می‌گوئیم انسابقات عرفی و اهل زبان است که در اینجا معنای عرفی در نظرمان هست و گاهی می‌گوئیم که ضمیمه مقدمات حکمت که معنایش این است که لوازم حرف راملاحظه می‌کنیم و گاهی می‌گوییم به ضروره العقل که آنهم بمعنای عقل است. این شاخصه اصلی ماست که حالا می‌توانیم استنساخ کنیم که در هر مورد ترکیبهای سخن چه چیزی بوده است؟

س: البته باید رابطه زیر بنا و روبناها روشن باشد تا وقتی به احکام استنادی می‌رسیم بدانیم چه چیزهایی شاخصه روابط اجتماعی هستند (البته اینها از نظر ما مطرح می‌شوند) ولی بهرحال اگر کلیت آن معین شود بعداً که سراغ علم اصول می‌آئیم راحت می‌توانیم تطبیق کنیم.

۶/۱- بررسی روابط عقلانی به معنای روابط اجتماعی

ج: می‌خواهم عرض کنم که: نسبت به اصولی که ما طراحی می‌کنیم حتماً روابط عقلایی به معنای روابط اجتماعی است، بعبارت دیگر نظام اداره سیاسی و نظام اداره اقتصادی باید کشف شود و از احکام خرد بیرون بیاید.

س: ما در احکام استنادی هستیم نه در احکام اسنادی، بحث احکام اسنادی که نظام را استنباط کنیم مربوط به قسمت بعد است.

ج: جامعه و خصوصیاتش مبنای استناد است و موضوع فهم و خصوصیات آن جامعه است یعنی روابط اجتماعی موضوع هست.

۷- تکیه گاه استنادی فتوا به فهم

س: موضوع استنطاق در احکام اسنادی است یا نه موضوع فهم است؟

ج: موضوع فهم است.

س: فهم که متناسب با شرایط اجتماعی صورت می‌گیرد.

ج: نه، اینکه چه چیزی را می‌خواهد بفهمد؟ یعنی می‌خواهد فهم داشته باشد که حکم یک موضوع در شرع چیست؟

شما اگر موضوع را صفر کنید، فهم نمی‌تواند کار کند، همانطور که اگر فهم را صفر کنید، موضوع شناخته نمی‌شود. پس اولاً بشر بر می‌گردد، چون فتوا ثمره ای است که از دو چیز بدست می‌آید یکی از کار عقلی و دیگری از وحی. یعنی عقل در خدمت نقل به فتوا می‌رسد که در اینجا، هم اسناد دخالت دارند و هم استناد.

بعد سوال می‌کنیم در استناد چه چیزی دخیل هستند؟ می‌گوئید در استناد، فهم نمی‌تواند دخیل نباشد. برای شناخت نقش اخلاص در فهم هم باید بتوانید تعبّد را تهذیب و مقنّن کنید و به تفاهم اجتماعی برسانیدو اگر این کارها را انجام دهید معلوم می‌شود که فهم در فتوا سهم تأثیر دارد.

۷/۱- دخالت موضوعات فهم در خود فهم

حالا آیا در استناد فقط فهم دخیل است یا موضوعات مورد فهم هم در فهم دخالت دارند؟ می‌گوئید که موضوعات در فهم دخالت دارند یعنی چه؟ می‌گوئیم یعنی هم اینکه در چه مرحله ای از تفاهم هستید دخالت دارد و هم اینکه نحوه فهمتان از تقسیمات خود موضوع چگونه است، دخالت دارد. و این تقدم نیاز و با پیشداوری بطرف حکم رفتن، نیست.

۸- بررسی شاخصه های روابط اجتماعی

در اینجا ما پیرامون روابط عقلایی اصول موجود صحبت نمی‌کنیم بلکه وارد دستگاه خودمان می‌شویم و بر این اساس می‌خواهیم روابط اجتماعی را معنا می‌کنیم، مثلاً اگر گفتیم اجتماعی با روابط فرهنگی، سیاسی، اجتماعی در یک سطح اداره می‌شود باید مقصود ما مشخص باشد، که کل اینها روابط ولایت و تولی است. حالا آیا این یک نحوه پیشداوری است که نزد شرع می‌بریم؟ یعنی فهم ما از جامعه نسبت به حکم تقدم پیدا می‌کند و صورت مسئله را می‌نویسد با اینکه حتماً باید فهم ما نسبت به موضوع وجود داشته باشد و بعد برویم سؤال کنیم؟ یعنی همانگونه که

می‌گفتیم نیاز نباید در بیان حکم مقدم شود تا جریان توسعه نیازها منجر به تبعیت دین از زندگی بشر می‌شود. آیا در فهم از جامعه فهم از موضوعات عقلی هم همین مطلب هست یا نیست؟ که این مسئله باید بررسی شود.

۹- بررسی منشأ پیدایش موضوعات فهم

حجه الاسلام پیروزمند: مگر موضوعات به تبع نیازمندیها تعریف نمی‌شود که چه چیزی موضوع فکر قرار می‌گیرد؟ حجه الاسلام و المسلمین حسینی: در رابطه با این مطلب بعداً صحبت می‌کنیم که موضوعات را می‌تواند از بالا نگاه کند یعنی عقل در مرتبه اول و ثانی داشته باشیم و می‌تواند از پایین بیاید که بعداً باید اینها را بررسی کنیم.

س: موضوع را یا باید از منابع شرع بگیرد یا از نیازمندیهای اجتماعی؟

ج: یا اینکه باید از عقل بگیرد، یعنی سه احتمال مطرح است، یک وقت می‌گوئید اگر از خارج بگیریم چه چیزهایی لازم داریم، اگر از عقل بگیریم معنایش این است که همان عقل مقننی که در رابطه با آن صحبت کردیم در مرتبه اول مثلاً می‌آید منطق نظام ولایت را درست می‌کند و در مرتبه دوم موضوعاتش را معین می‌کند.

حجه الاسلام صدوق: همان چیزی که پایگاه استناد واقع شد را تقسیم می‌کنیم.

ج: آن چیزی که پایگاه استناد واقع شد قلمروش تا کجا جلو میرود و حدش تا کجاست بعد بگوئیم که آیا این تأویل به رأی می‌شود یا نه، این در حوزه خاصی که عقل می‌خواهد تعبدش را مقنن بکند مجبور است ابزارش را هم داشته باشد. آنوقت طبیعی است که در آرایش دادن خودش، باید احکام شرع را رعایت کند، و لکن باید روشن شود که این چه چیزی را می‌خواهد.

«وَالسَّلَامُ عَلَیْكُمْ وَرَحْمَةُ اللَّهِ وَبَرَكَاتُهُ»