

نِسْبَاتِ الْجَاهِلِيَّةِ

نقد و بررسی کفایه الاصول

بخش «مقدمه» و «اوامر»

سرپرست پژوهش: حجه الاسلام و المسلمین مسعود صدوق

نقد و بررسی کفایه الاصول؛ بخش «مقدمه» و «اوامر»

سرپرست پژوهش: حجت الاسلام والمسلمین مسعود صدوق
تنظیم و نگارش: محمدصادق حیدری
کارشناسان پژوهش: حجج اسلام محمدصادق حیدری، روح الله صدوق،
احمد زیبایی نژاد و حسن صدوق
طراح جلد: حسین چمن خواه
سال چاپ: زمستان ۱۳۹۳
نوبت چاپ: اول

اشاره

نوشتار حاضر، برگرفته از مجموعه مباحثی است که از مهر ۱۳۹۰ تا اردی‌بهشت‌ماه ۱۳۹۳ در قالب ۱۵۴ جلسه‌ی علمی، توسط استاد معزز و دانشمند گرانمایه، جناب حجة الاسلام و المسلمین صدوق با موضوع «نقد و بررسی مقدمه و مقصد اوامر کتاب کفایه الاصول» ایراد شده است. شکل بحث نیز به این صورت بوده که ابتدائاً تقریری از متن کفایه ارائه می‌شده و بعد از آن با پرسش‌های جناب استاد، ارتباط میان تعاریف و تقسیم‌ها و استدلال‌های طرح شده در متن مورد بررسی قرار می‌گرفته تا نظم جدیدی از مبحث مورد نظر ایجاد شود و نقدهایی نسبت به مباحث قوم طرح گردد که در نتیجه، زمینه‌ای برای حرکت به سوی بهینه‌ی علم اصول فراهم آید.

در تنظیم جلسات نیز تلاش بر این بوده تا علاوه بر ایجاز، جان کلام استاد بدون اضافه یا نقیصه، در متن منعکس شود که این هدف با لطف ایشان در بازبینی و تصحیح متن حاضر، تا حد اطمینان بخشی محقق شده است. امید است که این تلاش اولیه - که تکمیل آن در دستور کار قرار دارد - زمینه‌ای را برای حرکت به سوی تفاهم با علماء و فضلالی حوزه‌های علمیه پیرامون علم اصول فقه احکام حکومتی فراهم کند و از این رهگذر، ظرفیت عقلانی جامعه‌ی شیعه در خدمت‌گزاری به آستان مقدس حضرات معصومین صلوات الله علیهم اجمعین ارتقاء یابد.

گروه پژوهشی اصول فقه احکام حکومتی

حسینیه اندیشه

فهرست مطالب:

اشاره.....	٣
فهرست مطالب.....	٥

بخش مقدمه:

١. موضوع العلم و مسائله.....	١١
تمايز العلوم.....	٢٣
موضوع علم الاصول.....	٢٩
تعريف علم الاصول.....	٤١
٢. تعريف الوضع و اقسامه.....	٥٩
٣. استعمال اللفظ في المعنى المجازى.....	٦٧
٤. اطلاق اللفظ و اراده نوعه او صنفه او مثله او شخصه.....	٧٣
٥. وضع الالفاظ لذوات المعانى.....	٧٧
٦. وضع المركبات.....	٨١
٧. علامات الوضع و عدمه.....	٨٥
٨. تعارض احوال اللفظ.....	٩٧

۹. الحقیقه الشرعیه ۱۰۳
۱۰. الصحیح و الاعم ۱۱۳
۱۱. الاشتراک ۱۲۳
۱۲. استعمال اللفظ فی اکثر من معنی ۱۲۷
۱۳. المشتق ۱۳۳
- جمع‌بندی از امور سیزده‌گانه در مقدمه ۱۴۵

مقصد اول: اوامر

- الفصل الأول: فیما يتعلق بماده الأمر ۱۶۳
- الجهه الاولى: لفظ الامر ۱۶۳
- الجهه الثانيه: فی معنی الأمر ۱۶۷
- الجهه الثالثه: فی کون الامر حقیقه فی الوجوب ۱۶۹
- الجهه الرابعه: فی ان الامر موضوع للطلب الإنشائی ۱۷۳
- الفصل الثاني؛ فیما يتعلق بصیغه الامر ۲۰۳
- المبحث الثالث: الجمل الخبریه المستعمله فی مقام الطلب ۲۰۵
- المبحث الرابع: ظهور صیغه الامر فی الوجوب ۲۰۹
- المبحث الخامس: ما تقتضیه الصیغه من التوصلیه و التعبدیه ۲۱۳
- المبحث السادس: بحثی پیرامون «مقام بیان» بر اساس تحلیل از رابطه‌ی موالی و عبید ۲۲۳
- المبحث السابع: الامر عقیب الحظر او توهمه ۲۵۹
- المبحث الثامن: عدم دلالة الصیغه علی المره و التکرار ۲۶۱
- بحثی پیرامون تقسیمات لفظ در مبنای قوم و جایگاه هیأت و ماده‌ی امر در آن ۲۷۱
- بحثی پیرامون روابط عقلانی و جایگاه «اجمال» در آن ۲۸۳

المبحث التاسع: عدم دلالة الصيغه على الفور او التراخى	٣٠٩
الفصل الثالث: فى الاجزاء	٣١٧
الموضع الاول: فى اجزاء الايتان بالمأموره عن التعديبه ثانيا	٣٢٣
بحثى پيرامون مستقلآت عقليه	٣٢٩
تطبيق مباحث فوق بر مسالهى اجزاء	٣٥٥
الموضع الثانى	٣٥٩
المقام الأول: فى اجزاء الايتان بالمأموره الاضطرارى او الظاهرى	٣٥٩
المقام الثانى: فى اجزاء الايتان بالمأمور به بالأمر الظاهرى و عدمه	٣٦٣
الفصل الرابع: فى مقدمه الواجب	٣٧٣
جمع بندى اوليه پيرامون مقدمهى واجب	٣٨١
الأمر الثالث فى تقسيمات الواجب: المطلق و المشروط	٣٨٧
بحثى پيرامون مقدمهى وجوب و مقدمهى علميه	٢٥٣
و منها تقسيمه إلى المعلق و المنجز	٤٠٧
تنبيه: فى بيان المقدمات القابله لترشح الوجوب عليها	٤١٥
تتمه: فى مقتضى القاعده فى دوران الامر بين رجوع القيد الى ماده او الهيئه	٤٢١
منها تقسيمه إلى النفسى و الغيرى	٤٣٣
و منها تقسيمه إلى الأصلى و التبعى	٤٤٧
الامر الرابع: فى ما هو واجب فى باب المقدمه	٤٥٣
تذنيب فى بيان الثمره	٤٦١
فى تأسيس الأصل فى المسأله	٤٦٥
مساله مقدمه الواجب و الاقوال فيها	٤٦٧
تتمه: فى مقدمه المستحب و الحرام و المكروه	٤٧١
الفصل الخامس: مسأله الضد	٤٧٧
الأمر الثالث: الضد العام و الاقوال فيه	٤٨٥
الامر الرابع: ثمره المسأله	٤٨٩

- مساله الترتیب..... ٤٩١
- الفصل السادس: فی عدم جواز الامر مع العلم بانتفاء شرطه..... ٤٩٥
- الفصل السابع: فی متعلق الاوامر و النواهی..... ٥٠١
- الفصل الثامن: فی نسخ الوجوب..... ٥٠٥
- الفصل التاسع: فی واجب التخییری..... ٥٠٧
- الفصل العاشر: فی وجوب الکفائی..... ٥١١
- الفصل الحادی عشر: فی الواجب الموقت و الموسع..... ٥١٧
- الفصل الثانی عشر: فی الامر بالامر بالشیء..... ٥٢٥
- الفصل الثالث عشر: فی الامر بالشیء مرتین..... ٥٢٩

بخش مقدمه

موضوع العلم و مسائله

أن موضوع كل علم و هو الذي يبحث فيه عن عوارضه الذاتية أي بلا بواسطة في العروض هو نفس موضوعات مسائله عينا و ما يتحد معها خارجا و إن كان يغيرها مفهوما تغاير الكلي و مصاديقه و الطبيعي و أفراده و المسائل عبارة عن جملة من قضايا متشعبة جمعها اشتراكها في الدخول في الغرض الذي لأجله دون هذا العلم

۱. نحوه‌ی ورود و خروج مرحوم آخوند در بحث موضوع، نشان‌دهنده‌ی استفاده از منطق صوری به عنوان یک دستگاه فکری و التزام و انضباط به مباحث این علم پیرامون موضوع، تعریف و... است که این امر در اولین بحث ایشان به وضوح قابل مشاهده است و به نظر می‌رسد تا پایان این کتاب هم ادامه دارد. در واقع صاحب کفایه به دنبال آن است که برای علم اصول - به عنوان یک امر متداول در حوزه‌ها - پی‌ریزی علمی و مهندسی جدیدی ایجاد کند که مبنای آن، منطق صوری است؛ یعنی ملاحظه‌ی یک نسبت جدید برای ایجاد یک علم بر اساس یک دستگاه فکری.

به عبارت دیگر یک «کبری»، یک «صغری» و یک نتیجه در این مقدمه وجود دارد که کبرای آن، نسبت بین علم منطق و موضوع علم اصول است و صغرای آن، تطبیق همین کبری است که در این تطبیق، دو کار انجام شده است:

وحدت یک علم بر اساس غرض تدوینی تعریف شده که این بحث در علم منطق سابقه ندارد. یعنی برای تشخیص موضوع، یک بحث جدید به علم منطق اضافه شده است که به معنای تصرف در مبانی علوم شامل و بهینه کردن منطق صوری در ترسیم «موضوع» است.

دومین کار این است که «نسبت بین موضوع و تعریف» ملاحظه شده تا با استفاده از این روش، «موضوع» استخراج شود. این نکته در علم منطق قابلیت طرح دارد گرچه عنوانی در این باره در کتب منطقی وجود نداشته باشد. البته ممکن است مرحوم آخوند به این نکته به عنوان یک بحث عام علمی توجه نداشته و تنها با عنایت به مصادیق (سرفصل‌های علم اصول) اموری را وارد و خارج کرده باشد. یعنی گاه به صورت استقرائی درباره‌ی تعریف یک علم قضاوت می‌شود و گاه بر اساس نسبت آن تعریف با موضوع علم است که صحت تعریف معلوم می‌گردد.

۲. حال باید معلوم شود که چرا مرحوم آخوند تغییری در «تعریف موضوع در علم منطق» ایجاد کرده و سپس آن را به غرض تدوینی رجوع داده است؟ استدلال ایشان بر تغییر معنای «عوارض ذاتیه» چیست؟ در واقع مقولاتی مانند علم، موضوع علم، عوارض ذاتی و... دارای تعاریفی مشخص و تخصصی در علم منطق هستند و اضافه کردن مباحث جدید به آن‌ها محتاج استدلال بر نقصان یا بطلان مباحث قبلی است.^۱

در بررسی این مطلب، اولین نکته آن است که «موضوع هر علم» وقتی با

۱. البته تغییر در مبانی شامل و تعاریف حاکم و عدم توقف در مباحث خرد، فی نفسه کار قبیحی نیست و حتی نشان دهنده شجاعت علمی است؛ اما مهم آن است که این شجاعت علمی، با استدلال علمی همراه باشد و منطقیون و اصولیون را قانع سازد.

قید «عیناً» یا «خارجاً» - که در متن کفایه به آن تصریح شده - همراه شود، به مصداق خارجی اشاره دارد و یک مفهوم کلی نیست که در این صورت، موضوع «تعریف» نشده است؛ زیرا اشاره به مصداق، تنها بر درک از «وجود» شیء دلالت دارد و هیچ درکی از «کیفیت» شیء ارائه نمی‌کند. درحالی که تغایر بین دو علم بر اساس تبیین کیفیت آن‌ها ثابت می‌شود. در واقع «موضوع»، به وحدت علم اشاره دارد و «موضوعات مسائل» به کثرت علم اشاره دارد. حال برای بررسی وحدت و کثرت یک پدیده بر اساس منطق صوری، نمی‌توان آن را به صورت «عینی» تبیین کرد؛ بلکه باید «مفهوماً» به تشریح آن پرداخت.

به عبارت دیگر استفاده‌ی آخوند از منطق به نحو نادرستی انجام شده است، چون قید «عیناً» یا «خارجاً»^۱ به مصداق اشاره دارد و وحدت و کثرت در علم حصولی، بر اساس «مصداق» قابل توضیح نیست. در واقع تشریح وحدت در مصادیق، خروج از علم حصولی و تبدیل آن به علم حضوری است که به جای «کیفیت»، به «وجود» اشاره دارد.

ممکن است گفته شود: «موضوع هر علم، مفهوم است و موضوعات مسائل، مصادیق آن مفهوم هستند»، در این صورت این سوال مطرح می‌شود که وحدت این دو در خارج، باز هم یک علم حضوری است. مگر این که گفته شود: «موضوعات مسائل، مصادیق خارجی نیستند؛ بلکه جزئی اضافی (= کلی) هستند تا بحث از علم حصولی خارج نشود». اما لازمه‌ی این نوع از وحدت، «تطابق» در علم منطق است که با ذکر قید «عیناً» یا «خارجاً» در متن تنافی

۱. ممکن است قید «عیناً» برای نسبت بین «مفاهیم» به کار رود و مثلاً به نسبت «تساوی»

اشاره کند. اما قید «خارجاً» قطعاً به مصادیق و امور غیر مفهومی منصرف است.

دارد. یعنی تا زمانی که بر اساس اصالت ماهیت و علم حصولی مشی شود، انتزاع انجام می‌شود و مفاهیم ذهنی - و نه مصادیق خارجی - موضوع بحث قرار می‌گیرد. پس در این جا بدون ایجاد قبض و بسط در تعاریف، تنها به بکارگیری منطق آن هم به صورت غیرقاعده‌مند پرداخته شده؛ یعنی استفاده از اصطلاحات مختلف و ارجاع برخی از آنها به علم حصولی و ارجاع بعض دیگر به علم حضوری قابل قبول نیست.

به بیان واضح‌تر، بحث از وحدت و کثرت «موضوع» و «موضوعات مسائل» بحثی نظری و از سنخ علم حصولی و تطابق است و دیگر به صورت وحدت عینی و خارجی و بر اساس علم حضوری نخواهد بود. از سوی دیگر علم حصولی به معنای جریان علیت مفهومی است و در این صورت، هر مسأله‌ای که از عوارض ذاتی باشد، قهراً مندرج در موضوع علم هست و بر این اساس، دیگر ضرورتی برای طرح بحث «غرض تدوینی» وجود ندارد. البته ممکن است طرح بحث «غرض تدوینی» از سوی مرحوم آخوند به این دلیل بوده که قوم نتوانسته‌اند به صورت منطقی، مسائل اصولی را جمع‌بندی کنند^۱ و به همین دلیل سعی کرده‌اند در تعاریف منطق، قبض و بسط ایجاد کنند اما ضوابط علمی در این کار رعایت نشده است.

یعنی اگر مسائلی در اصول یافت می‌شود که مشمول تعاریف منطقی نمی‌شود، بدلیل آن است که تناسبی با جریان علیت در میان مفاهیم (= علیت مفهومی) ندارند و لذا منطقیاً خارج می‌شوند و نمی‌توان با تحمیل و تصرف غیر علمی در پایه‌های علم منطق، آن مباحث را داخل در موضوع کرد.

۱. به نظر می‌رسد علت این ناتوانی، مشخص نکردن و عدم تنقیح «موضوع» به نحو صحیح

و ورود سریع به بحث تعریف علم اصول است.

یعنی علیت مفهومی - و نه اراده و غرض مدوّنین یک علم - است که باید در موضوع و موضوعات مسائل جاری شود و حکم کند که چه موضوعی داخل در علم و چه موضوعی خارج از آن است.

همچنان که طرح «عوارض ذاتی» در تعریف «موضوع علم» نیز، جریان علیت در آن است و همین علیت است که باید تکلیف «واسطه در عروض و واسطه در ثبوت و واسطه در اثبات» را معین کند. بنابراین بدلیل وجود مشکلات مصداقی و ناتوانی از تعیین جایگاه مسائل و مصادیق خاصی در علوم، نمی‌توان در تعاریف پایه تصرف کرد و «علّیت» را کنار گذاشت. این همه در حالی است که طرح غرض تدوینی برای جمع بین موضوعات مسائل توسط آخوند، ملازم با کنار گذاشتن علیت و تبعیت ملاک «موضوعات مسائل» از اراده و اعتبار است که آن را به امری غیر حقیقی و جعلی بدل می‌کند که تحت جریان علیت نیست.^۱

۳. پس بدون طرح یک وحدت در موضوع علم، مستقیماً موضوعات مسائل به عنوان کثرات طرح شده‌اند و بحث از کثرت آغاز شده؛ بدون آنکه توجه شود علم منطقی از وحدت آن مسائل، تعریف و توصیفی تخصصی دارد!^۲

۱. البته اعتبارات زمانی که تبدیل به قوانین کلیه شوند، بر اساس منطقی صوری دارای ارزش می‌شوند؛ همان‌طور که قوم درباره فیزیک و شیمی (علوم جزئیة) قائلند که اگر قوانین ثابتی از آنها بدست آمد، مفید علم و یقین صددرصد خواهند بود. اما مرحوم آخوند حتی به این نکته نیز نپرداخته تا از این طریق، صورتی حقیقی و علیتی به «غرض اعتباری» ببخشد.

۲. به نظر می‌رسد عدم انضباط منطقی و عدول از علم منطقی، به این علت بوده‌است که علم اصول و مسائل آن از امور اعتباری بوده و لذا استفاده از قواعد علم منطقی - بمثابه علمی مربوط به امور حقیقی و نفس‌الامریه - ممکن نبوده است.

البته شروع از کثرات بی‌اشکال است اما به شرط آن که در مرحله‌ی بعد و برای ساخت وحدت، بر اساس «علیت مفهومی» مشی شود و از آن عدول نشود. یعنی می‌توان با عملیات منطقی بر روی کثرات، خصوصیات شخصیه‌ی آن‌ها را سلب نمود و از آن‌ها «وجه اشتراک» اخذ کرد و یک مفهوم «کلی» ساخت؛ ولی نتیجه‌ی این روند بر اساس علم منطقی، مشخص شدن جایگاه ذات موضوع در طبقه‌بندی موضوعات بر اساس جنس الاجناس است و نه غرض تدوینی.

۴. اصطلاحی که موضوع علم با تکیه بر آن تعریف می‌شود، «عرض ذاتی» است که در مقابل «عرض غریب» قرار دارد. حال اگر تعریف «عرض ذاتی یک شیء» به آن چیزی باشد که مختص همان شیء است؛ آنگاه این سوال قابل طرح است که به چه دلیلی، این وصف را از ذاتیات آن شیء محسوب نکنیم؟ یعنی وقتی این وصف، از دیگر اشیاء سلب می‌شود و همیشه به این شیء حمل می‌گردد، چرا از ذاتیات آن شیء نباشد؟! البته ممکن است که در پاسخ به این سوال به مصادیق و مثال‌هایی تکیه شود، اما باید توجه داشت که چنین روشی نادرست است زیرا یک روند علمی بر اساس علم منطقی، یا حرکت از کلی به مصداق است و یا اگر از مصداق صحبت می‌شود، انطباق آن با یک کلی مورد نظر است. تنها در این دو صورت است که «جریان علیت در مفاهیم» کنترل می‌گردد؛ اما حرکت از مصداق و تغییر حدود و تعاریف بر اساس آن، معنایی جز تحمیل «استقراء ناقص» ندارد.

۵. حال اگر اشکال قبلی بر تعریف اعراض ذاتیه‌ی بلاواسطه در ثبوت - که اتقان و ارزش منطقی بیشتر و دلالت واضحتری بر ذات دارند - وارد باشد، نظر مرحوم آخوند در تفسیر اعراض ذاتی به «بلاواسطه در عروض»، به طریق

اولی دچار اشکال است. علاوه بر اینکه نتیجه‌ی تفسیر آخوند از این اصطلاح این است که تنها نسبت‌ها و اسنادهای مجازی از این تعریف خارج شوند که این نتیجه، ربطی به علم منطق - که به دنبال دلالت‌های عقلی و علیتی و حقیقی است - ندارد. به عبارت دیگر، بحث از حمل و اسناد و نسبت در منطق، به اموری حقیقی مانند نسبت بین موضوع و محمول و نسبت بین صغری و کبری و نسب اربعه و... توجه دارد؛ در حالی که «مجاز» مربوط به دنیای الفاظ و دلالت‌های اعتباری است که بالاصاله ربطی به غرض منطقی ندارد و خروج موضوعی از علم منطق دارد. لذا تفسیر اعراض ذاتی - به عنوان یک اصطلاح حقیقی و عقلی - به نحوی که تنها امور اعتباری را از تعریف آن خارج کند، لغو و نادرست است.^۱

۱. در دلالت‌های عقلی و حقیقی، بحث حمل و کیفیت موضوع و محمول طرح می‌شود که یک نوع از آن، هلیه‌ی بسیطه است و در آن، خبر از اصل وجود اشیاء بر اساس وجدان انسان است که در مقابل انکار سوفسطایی، ذکر می‌شود. اما در هلیه‌ی مرکبه، اوصاف مختلف بر اشیاء بار می‌شود و برای این کار، جریان «علّیت» باید اثبات شود. یعنی علت حمل محمول بر موضوع، «وحدت حیثیت» است و بدون آن، حمل حقیقی امکان ندارد. در واقع وحدت حیثیت، وجه اشتراک عامی است که علت ارتباط میان سلسله قضایایی می‌شود که بر یکدیگر حمل می‌شوند و کثرات را به وحدت می‌رساند و با فقدان آن، حمل‌ها حیثیت‌هایی مختلف خواهند یافت و ربط میان آنان قطع می‌گردد و قیاس، منتج نخواهد شد. پس برای جریان علیت، وحدت حیثیت ضروری است تا حد وسط قرار بگیرد و قضایا را به هم مربوط کند. در این صورت، برای بررسی صحت و سقم هر سلسله تقسیماتی (از جمله تقسیم اعراض به بلاواسطه و با واسطه و واسطه داخلی و واسطه خارجی) باید از این ملاک استفاده کرد؛ یعنی باید به حیثیت‌های حاکم بر تقسیم‌ها توجه نمود تا روشن شود آیا ارتباط و نسبت بین آن حیثیت‌ها تمام است یا

خیر؟

۶. در این جا باید توجه داشت که منطق صوری، دستگاهی فکری است که حدود سه هزار سال بر اندیشه‌ی بشر حکومت کرده و تعاریف و حدود اولیه این علم بوده که تمدن‌های آن دوره را قوام داده است و یکی از این پایه‌ها «تفکیک بین موضوعات» است که طبقه بندیهای منظمی را ایجاد کرده و بر اساس آن علمی تولید شده و محاسباتی انجام شده و تمدنهایی بنا گردیده است. بحث از عوارض ذاتی و موضوع علم نیز، متکفل همین تفکیک بین موضوعات است و لذا اگر بین خود منطقیون هم در چنین پایه‌های اساسی اختلاف وجود دارد، نباید به آن اعتنا نمود؛ چون این نوع از اختلافها بر خلاف اساس و بداهت‌های یک علم است و بنیان آن را متزلزل می‌کند. یعنی تعریف عوارض ذاتی به عنوان اصطلاحی که تمایز میان علوم را روشن می‌کند، قابل رجوع به مبنای منطق صوری است و لذا اختلاف در آن بی‌معناست. اساساً تولید علوم در آن دوران چند هزار ساله بر مبنای تباین ذاتی آنها انجام شده و حتی منطق‌های جدید هم به این پایه از منطق صوری (تباین بین موضوعات) تکیه می‌کنند و از آن بهره می‌گیرند تا جلوی اشاعه‌ی فرهنگ سوفسطاییان گرفته شود.

۷. پس «موضوع» به عنوان یک «ذات»، دارای حدودی مشخص است که اجازه نمی‌دهد دیگر ذوات، داخل آن شوند. در واقع منطق صوری بر اساس اصالت ماهیت بنا شده است؛ به این معنا که ذاتیات و اوصاف یک ماهیت را از دیگر ماهیات سلب می‌کند و اساساً با نسبت «تباین» آغاز می‌شود. علم و آگاهی نیز از اینجا شروع می‌شود که اوصافی برای یک ماهیت در مقایسه با دیگر ماهیات بیان شود و الا قدرت تعریف و تحلیل از آن شی بوجود نخواهد آمد.

حال بر این اساس باید روشن شود که موضوع علم چگونه معین می‌شود؟

به عبارت دیگر نفس «موضوع» چگونه تعریف می‌شود؟ گاه گفته می‌شود که تعیین موضوع علم یک امر بدیهی و ارتکازی است؛^۱ اما گاه گفته می‌شود که موضوع علم با یک کار علمی معین می‌شود. یعنی با سلب خصوصیات شخصیه از مصادیق آن علم و اخذ وجه اشتراک از آن‌ها، «حدّ موضوع» روشن می‌شود و لذا اگر مصادیقی، فاقد چنین قابلیت‌هایی باشند، باید از آن علم حذف گردند. البته می‌توان بجای حرکت از مصادیق، از علم اعلی آغاز کرد و در طبقه‌بندی علوم، از امور شامل شروع کرد و با تقسیم آن‌ها به ماهیت مورد نظر رسید. به نظر ما آخوند بدون استفاده از دو روش فوق، به مصادیقی خاص توجه کرده و برای حل مشکل آن مصادیق و جای دادن به آن‌ها در علم اصول، حدود و تعاریف منطقی را قبض و بسط داده که این کار در علم منطق، یک روش غیر علمی است و استقراء ناقص محسوب می‌شود.

۸. نکته‌ی دیگر این است که رابطه‌ی میان موضوع یک علم و موضوعات مسائل آن نباید بر اساس «کلی طبیعی» تفسیر شود؛ زیرا کلی طبیعی در خارج با مصداقش به وحدت حقیقی می‌رسد و در این وعاء، تفکیک پذیر نیستند؛ در حالی که صورت مساله، تغایر و دوئیت بین موضوع و موضوعات مسائل و تبیین رابطه‌ی این دو با یکدیگر است.

یعنی با قطع نظر از ائصاف این مفهوم به وصف «کلیت»^۲، در ملاحظه‌ی

۱. در این صورت، به تاریخ و جامعه‌شناسی آن علم تکیه شده است و سابقه‌ی کار علمی دیگر دانشمندان این علم، مبنا قرار گرفته است و لذا طرح مباحث منطقی و تصرف در آن‌ها موضوعیتی نخواهد داشت و حرکت بسوی علوم شامل و تغییر آنها ضرورتی ندارد.

۲. در صورت قطع نظر از ائصاف انسان به کلیت، این سوال مطرح می‌شود که انسان در این فرض، ماهیت است یا وجود؟ اگر وجود باشد، کلی نیست و خصوصیت شخصی خارجی آن

رابطه‌ی آن با خارج، دوئیتی بین مفهوم و مصداق در نظر گرفته نمی‌شود. چنین ادراکی تنها می‌تواند بر اساس علم حضوری و وحدت بین علم و عالم و معلوم تحلیل شود که در آن، به «وجود» شی اقرار می‌شود. در حالی که تبیین «موضوع علم» باید به صورت «مفهومی» انجام شود - و نه به صورت عینی - و سخن از وحدت حقیقی بین موضوع و موضوعات مسائل، مانع این کار و به معنای نفی تغایر و کثرت آن‌هاست. مگر اینکه قرار باشد موضوع علم به صورت ارتکازی و با ادعای بدهت و بدون استدلال و عملیات علمی بدست آید. به عبارت دیگر وحدت حقیقی خارجی میان دو شیء، اشاره به علم حضوری و اصالت وجود دارد که کثرت در آن، به نحو حقیقی قابل تعریف نیست؛ در حالی که صورت مساله‌ی ما در این جا کثرت مسائل و نحوه‌ی به وحدت رساندن آن در موضوع علم است و این اصالت ماهیت و علم حصولی است که می‌تواند کثرت را تحلیل کند.

از سوی دیگر وقتی کلی منطقی و عقلی - که حسب تعریف، تنها وجود عقلی دارند و فاقد وجود خارجی هستند - کنار گذاشته می‌شوند و در تحلیل رابطه‌ی بین موضوع علم و موضوعات مسائل، به کلی طبیعی - که حسب تعریف، در خارج موجود است - استناد می‌شود؛ این سوال قابل طرح است که مگر در تبیین موضوع علم باید به دنبال مصداق خارجی بود؟! مگر در بحث علمی، ضرورتی برای یافتن مصادیق خارجی وجود دارد و مگر مسائل علوم، از مصادیق خارجیه هستند؟! اساساً در موضوع علم و مسائل آن، طرح مصداق خارجی و جزئی حقیقی - که به «لا یکون کاسباً و لا مکتسباً» توصیف

مورد ملاحظه قرار می‌گیرد. اگر هم ماهیت باشد، نباید خصوصیات شخصیّه مصادیق مورد

لحاظ قرار گیرد.

می‌شود - غلط است بلکه باید بحث به نحوی مفهومی - و لو به صورت جزئی اضافی که در واقع کلی است - دنبال شود تا با تقسیم و تعریف، امکان طرح مسأله فراهم شود.

اما اگر فرض شود که مقصود آخوند از موضوع، کلی شامل و منظور از موضوعات مسائل، جزئی اضافی است و وحدت حقیقی این دو دنبال نمی‌شود، آنگاه موضوعات مسائل در کلی بالاتر به نحو انتزاعی به وحدت می‌رسند و نیازی به طرح غرض تدوینی برای جمع بین موضوعات مسائل نخواهد بود. لذا در هر صورت، علم منطق در این بحث به شکل نادرستی بکارگرفته شده است.

۹. ممکن است گفته شود: «از طرح بحث غرض تدوینی معلوم می‌شود که آخوند به دنبال تبیین موضوع بر اساس علم منطق نبوده، بلکه می‌خواسته این مبحث را بر اساس ادراکات عقلائی سامان دهد» که در این صورت، برای آنکه این نوع از بحث هم به صورت «علمی» انجام شود، باید جریان «علیت» در ادراکات عقلائی و عقل عملی، تحلیل و اثبات شود؛ چه امور عقلائی بر اساس قرار و اعتبار و جعل جاعل توضیح داده شود و چه بر اساس امور فطری و تلائم و عدم تلائم با نفس تشریح شود که اثبات جریان علیت در هر یک از این‌ها و اشکالات وارد به آن مجال دیگری می‌طلبید.

تمايز العلوم

فلذا قد يتداخل بعض العلوم في بعض المسائل مما كان له دخل في مهمين لأجل كل منهما دون علم على حدة فيصير من مسائل العلمين. لا يقال علي هذا يمكن تداخل علمين في تمام مسائلهما في ما كان هناك مهمان متلازمان في الترتب على جملة من القضايا لا يكاد انفكاكهما. فإنه يقال مضافا إلى بعد ذلك بل امتناعه عادة لا يكاد يصح لذلك تدوين علمين و تسميتهما باسمين بل تدوين علم واحد يبحث فيه تارة لكلا المهمين و أخرى لأحدهما و هذا بخلاف التداخل في بعض المسائل فإن حسن تدوين علمين كانا مشتركين في مسألة أو أزيد في جملة مسائلهما المختلفة لأجل مهمين مما لا يخفى.

١. برای بررسی ریشه‌ای «تمايز علوم» بر مبنای علم منطق، باید به این نکته توجه داشت که نسبت بین موضوعات، در تساوی، تباین، عموم و خصوص مطلق و عموم و خصوص من وجه منحصر است که نسبت تساوی در این بحث به معنای وحدت میان دو علم است که در این جا معنایی ندارد. لذا این مساله می‌تواند در یکی از سه نسبت باقی مانده تحلیل شود و منحصر به نسبت تباین (تمايز) نیست. پس اگر برخی مسائل دو علم مشترک باشند، در قالب «عموم و خصوص من وجه» (اشتراک دو ذات در برخی مصادیق) قابل

تحلیل‌اند بدون آن که نافی تمایز بین آن دو علم باشند؛ یعنی چنین مقوله‌ای بر اساس منطق صوری جائز شمرده می‌شود. توجه به نکات فوق نشان می‌دهد که مساله تا عمق ریشه‌ها و مبانی آن بررسی نشده و به جای بررسی سه فرض فوق، تنها به یک فرض پرداخته شده‌است؛ گرچه قول به تباین بین دو علم و عدم بررسی دیگر نَسَب، در صورت ملاحظه‌ی اجمالی آن دو - و نه در تفصیل - صحیح است.

البته در نسبت بین موضوع و مسائل، غیر از «کلی و فرد» - که مبنای نسب اربعه است - احتمال‌های دیگری نیز ممکن است: اینکه «نسبت بین کل و جزء» باشد یا این نسبت مرکب «اعتباری» باشد و به تبع جعل تغییر کند. در این صورت می‌توان این سوال را طرح کرد که نسبت بین این سه نوع چه می‌شود و آیا می‌توان امری شامل بر این سه را به عنوان موضوع معرفی نمود؟ به عبارت دیگر در خود علم منطق هم، این بحث توسعه داده نشده و ریشه‌های آن مورد ملاحظه قرار نگرفته‌است و الا تقسیم حاکمی درباره‌ی موضوعات به نحو عام وجود دارد که بر اساس آن می‌توان مباحث زیادی را مورد ارزیابی قرار داد. آن تقسیم عبارت است از: هر موضوعی یا ما به ازاء خارجی ندارد که اعتباری است و یا ما به ازاء خارجی دارد که به دو قسم تقسیم می‌شود: یا ثبات دارد که مفاهیم کلی نام می‌گیرد و یا متغیر است که جزئی است و موضوع علوم تجربی قرار می‌گیرد.

۲. حال اگر طرح غرض برای تبیین موضوع علم و تمایز علوم، به معنای ملاحظه‌ی «نسبت میان غرض و موضوع» و تغییر تعریف از «موضوع» بر این اساس باشد، می‌توان به عنوان گمانه‌ای جدید از آن استقبال کرد؛ اما ظاهراً مراد مرحوم آخوند چنین بحثی نیست. مثلاً در تعریف علم منطق، اگر «آله

قانونیه» به عنوان موضوع علم، و «تعصم مراعاتها الذهن عن الخطأ فی الفكر» بمثابة غرض علم، نسبتی حقیقی داشته باشند و اولی مقید به دومی شود، سرفصل‌های جدیدی طرح خواهد شد و می‌توان به جای ملاحظه‌ی موضوعات به نحو ماهوی، نسبت میان آن‌ها را بررسی کرد ولی مقصود اصولیون، چنین مباحثی نیست. بلکه جمع شدن مسائل به دلیل شهرتی بوده که در تدوین علم اصول وجود داشته است، یعنی تمامی اصولیون بر روی مسائلی خاص دقت می‌کنند و به جای تحلیل منطقی، سیره‌ی عملی آنان، باعث تجمیع مسائل شده است که در این صورت، «علّیت» در آن جریان نیافته و بر مبنای منطق صوری، بحثی علمی را تمام نمی‌کند.

۳. درباره‌ی غرض تدوینی می‌توان دو احتمال را در نظر گرفت: یکی، غرضی است که باعث پیدایش علم می‌شود و دومی، غرض تدوینی که بعد از ایجاد علم، قابل فرض است. اگر گفته شود: «هر دانشمندی برای ایجاد هر علمی، دارای داعی و غرضی است» باید توجه داشت که غرض دانشمند بر اساس منطق صوری هیچ تأثیری در علم ندارد؛^۱ زیرا «موضوعات» در مبنای منطق صوری تحت «علیت مفهومی» هستند و حرکت از علت به معلول جبراً و قهراً محقق می‌شود و غرض عالم در این روند هیچ نقشی ندارد و لذا

۱. در این باره باید به سه مقام توجه شود: یکی مقام تحقق است که در آن، علیت خارجی موجب ایجاد موضوع می‌شود که انسان در آن هیچ دخالتی ندارد. مقام دوم، مقام ذهنی است که اگر حقیقی باشد، باید با نفس الامر هماهنگ باشد و لذا «علم» به موضوع و تولید مفاهیم ذهنی و تطابق آن با خارج هم تحت علیت حاصل می‌شود. اما اگر وجود ذهنی غرض، از سنخ امور اعتباری و عقلانی است، هیچ حقیقتی ندارد و هر کس می‌تواند با ذوق خود به تدوین بپردازد که در این صورت، ایجاد وحدت بین سلائق برای دستیابی به وحدت موضوع در علم با اشکال مواجه می‌شود.

نمی‌توان برای تمایز علوم حقیقی به «غرض» تکیه کرد. ممکن است گفته شود: «این نکته مربوط به علوم حقیقی است اما علم اصول، یک علم اعتباری است» ولی به نظر می‌رسد استفاده از اصطلاح «علم» و اطلاق آن به یک «امر اعتباری» بر اساس منطق صوری صحیح نیست؛ زیرا مواد اعتباری ارزش علمی ندارند و نمی‌توانند موجب «علم و یقین» گردند.

فارغ از اشکالات فوق، این نکته مهم است که بر اساس مبنای آخوند در غرض تدوینی، معیار ایجاد یک علم و پی‌ریزی شالوده‌ی آن و تکثیر مسائل و همچنین به وحدت رساندن مسائل آن چیست؟ آیا دانشمندی با غرض خود و عالم دیگری با غرض دیگری به این کار مبادرت می‌ورزد؟ در این صورت، چگونه می‌توان بین این دو دانشمند و اساساً میان اهالی یک علم اشتراک ایجاد کرد و آنان را به وحدت رساند؟ در واقع اگر چنین فرضی به فرد بازگردد، «اختیار» طرح می‌شود و به جای «علم»، با «سلیقه» و به عبارت دقیق‌تر «هرج و مرج» روبرو خواهیم بود. اگر هم این فرض به عقلاء باز گردد، قاعدتاً تابع نظر اکثریت عقلاء است که در حال تغییر است و پایگاه علمی ندارد! به عبارت دیگر وقتی امور مربوط به عقل عملی، بجای ارجاع به فطرت و وجدان، بر اساس «جعل نسبت» و اعتباریات تحلیل شود، به تعداد جوامع و اقوام، جعل نسبت‌ها و قوانین نیز متعدد خواهد شد که منطبق بر آن حکومت ندارد و لذا بر مبنای قوم، میزانی برای جریان علیت در آن قابل تبیین نیست.

مگر اینکه عقلاء را جمعی کمی محسوب کنیم و نظر آنان را به نظر افراد باز گردانیم و نظر افراد نیز به وجدان مشترک بین ابناء بشر رجوع دهیم که در این صورت، باید از عِلَّتِ «اشتراک در وجدان» یعنی فطرت بحث کرد؛ یعنی اگر فطرت به جریان علیت در تلائم با نفس معنا شود، «عدم تلائم»

بی معنا خواهد شد.

به عبارت دیگر اگر فطرت بر اساس علیت و به عنوان خاصیت ذات انسانی تعریف شود، آنگاه امور فطری بمثابه امور بدیهی بوده و اختلاف‌بردار نخواهند بود و تمامی انسان‌ها یک رأی درباره‌ی آن دارند که در این صورت، تطبیق آن به ساخت یک علم و موضوع و غرض تدوینی آن بی‌معناست؛ بلکه یک «باید» خود به خود جاری شده و به نحو قهری به ملاحظه‌ی نسبت‌ها می‌پردازد. در مقابل، اگر اختیار در فطرت جاری شود، تعدد اختیارات موجب کثرت و عدم امکان پیدایش وحدت خواهد شد. پس تنقیح این فرض به بحث از «نسبت بین اختیار و علیت» باز می‌گردد.

فرض دیگر، جمع‌بندی و به وحدت رساندن مسائل یک علم بعد از ساخت آن است. به نظر می‌رسد در چنین فرضی، منطقی‌سازی این ظرفیت را دارد که «مواد اعتباری» را بر اساس «صورت‌های منطقی»، منظم نموده و طبقه‌بندی کند؛ اما منطقیون به چنین بحثی نیز قائل نیستند و هیچ نحوه ارزش علمی به اعتبارات نمی‌دهند. اما در مبنای مختار می‌توان ادراکات اعتباری را از نظر «صورت» به علیت بازگرداند و وجه اشتراکی را بمثابه یک «حد معقول» و جنس الاجناس از آن‌ها اخذ کرد که این حد معقول در علم اصول می‌تواند «تفاهم و تخاطب» یا امر اعم از آن یعنی «ارتباط» باشد.

۴. بعد از اشکالات کبروی که بر مباحث منطقی طرح شده توسط آخوند وارد شد و نقدهایی که بر «غرض تدوینی» به عنوان عامل وحدت میان مسائل یک علم مطرح شد، باید توجه داشت که مرحوم آخوند مبنای خود درباره‌ی غرض تدوینی را بر علم اصول تطبیق نداده است و تنها آن را به نحوی کلی مورد اشاره قرار داده است. در حالی که غرض تدوینی در نظر

ایشان، مقوله‌ای است که باعث وحدت در همه‌ی علوم است و اکتفاء به ذکر آن به نحو کلی برای تعیین موضوع علم اصول مردود است؛ یعنی باید برای هر علمی، غرض تدوینی جداگانه‌ای تعیین گردد و تفاوت غرض تدوینی هر علمی نسبت به غرض تدوینی علم دیگر معین شود تا امکان تفکیک حریم علم اصول از حریم علم فقه یا فلسفه یا تفسیر و... فراهم آید که آخوند به این مهم نپرداخته است. همچنان که مفهومی برای «کلی متحد با موضوعات مسائل» بیان نشده است؛ یعنی گرچه تعیین اسم خاصی برای این کلی لازم نیست اما مفهوم آن باید به روشنی ذکر شود.

موضوع علم الاصول

و قد انقده بذلك أن موضوع علم الأصول هو الكلي المنطبق على موضوعات مسائله المتشعبة لا خصوص الأدلة الأربعة بما هي أدلة بل و لا بما هي هي ضرورة أن البحث في غير واحد من مسائله المهمة ليس من عوارضها و هو واضح لو كان المراد بالسنة منها هو نفس قول المعصوم أو فعله أو تقريره كما هو المصطلح فيها لوضوح عدم البحث في كثير من مباحثها المهمة كعمدة مباحث التعادل و الترجيح بل و مسألة حجية خبر الواحد لا عنها و لا عن سائر الأدلة و رجوع البحث فيهما في الحقيقة إلى البحث عن ثبوت السنة بخبر الواحد في مسألة حجية الخبر كما أفيد و بأي الخبرين في باب التعارض فإنه أيضا بحث في الحقيقة عن حجية الخبر في هذا الحال غير مفيد فإن البحث عن ثبوت الموضوع و ما هو مفاد كان التامة ليس بحثا عن عوارضه فإنها مفاد كان الناقصة.

١. در ادامه، آخوند به بررسی مبنای مشهور پرداخته و در این کار بر اساس مبنای خود (غرض تدوینی) مشی ننموده، بلکه بر مبنای مشهور (عوارض ذاتیه به عنوان موضوع علم) بحث کرده و در این مبنا نیز فقط نسبت خبر واحد را با سنت - که تنها یکی از مصادیق عنوان «دلیل» (= موضوع علم اصول) است - ملاحظه کرده تا معلوم شود اصطلاح عوارض ذاتیه بر آن صدق

می کند یا خیر^۱.

۲. در این باره و برای بررسی مبنای مشهور و یا صاحب فصول، باید توجه داشت که آنچه دانشمند اصولی در علم اصول با آن ارتباط دارد و فعالیت علمی خود را پیرامون آن انجام می دهد، نفس قول و فعل و تقریر معصوم نیست؛ بلکه «خبر»ی است که از قول و فعل و تقریر معصوم نقل شده و به او رسیده است. همچنین او با نفس قرآن و الفاظی که از لسان مبارک پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم خارج شده مواجه نیست بلکه با «خبر»ی مواجه است که می گوید این صورت کتبیّه، همان الفاظی است که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم به صورت شفاهی و به عنوان قرآن، برای مردم تلاوت کرده است؛ یعنی فرض بحث، «حضور معصوم و بالتبع چگونگی استفاده‌ی غیر معصوم از معصوم در زمان حضور» نیست.

ممکن است گفته شود: «این صحیح است که ما در علم اصول، با منقولاتی مواجهیم اما آنچه برای ما مهم است، محتوای این منقولات است و نقل آن‌ها تنها وسیله‌ای برای ارتباط گیری ما با آن حقائق است» که در این صورت، بحث به بررسی «زمان حضور» منتقل شده و گفته می شود: اثری که از کلام معصوم در گوش مستمع حاصل می شود یا اثری که از رؤیت فعل معصوم در چشم بیننده به وجود می آید، موضوع بحث اصولی قرار می گیرد اما حقیقت کتاب و سنت، این آثار نیست؛ یعنی حقیقت کتاب و سنت، تصرفی است که خداوند در قلب معصومین علیهم السلام انجام داده و علمی الهی را در

۱. در حالی که بر مبنای خود می توانست مثلاً «دلّیلیت» را به عنوان کَلّی معرفی کند و اتحاد آن را با کتاب و سنت و عقل و اجماع - به عنوان موضوعات مسائل - اثبات کند و سپس غرضی را که علت جمع آوری این موضوعات شده بیان کند.

قلوب آن ذوات مقدس پدید آورده که این امر تنها در نزد رسول و امام است. بنابراین روشن است که علم اصول هیچ توجهی به این حقیقت نداشته و نباید داشته باشد بلکه به بُعدی از کتاب و سنت توجه دارد که ما با آن ارتباط برقرار می‌کنیم. حال اگر ما در محضر معصوم باشیم، دو گوش ما کلام معصوم را می‌شنود و اگر ما حاضر نباشیم، آن کسی که این کلام را با دو گوش خود شنیده برای ما نقل می‌کند که در تاریخ، سلسله‌ای از روایت را تشکیل می‌دهد و علم رجال به آن می‌پردازد.

پس در این تبیین، چه در زمان حضور و چه در غیبت، تفاوتی میان کتاب و سنت و فرقی میان خبر واحد و خبر متواتر نیست؛ یعنی فارغ از تقسیمات بعدی، اصولی دائماً در مواجهه با «خبر» و «منقول» است و سنت و کتاب برای او، چیزی جز ارتباط او با منبع نیست. در واقع این بحث، بحث از «منبع» است و ارتباط غیر معصوم با منبع جز از طریق گوش و چشم و امثال آن نیست.

لذا اساساً طرح دوئیت و تفکیک بین «سنت حاکی» و «سنت محکی» نادرست و بی‌ارتباط به بحث اصولی است؛ زیرا ما حتی در زمان حضور هم، با حقیقت وحی و علم الهی معصومین علیهم‌السلام ارتباطی نداریم؛ بلکه با آثاری که از آن در حواس ما منعکس می‌شود، مواجهیم. به عبارت دیگر این «آثار وحی در نزد غیر معصوم» یا «تأثر غیر معصوم از وحی» است که موضوع علم اصول است و یک اصولی تنها بر این پایه می‌تواند از «سنت» تعریف صحیحی ارائه دهد و الا حقیقت کتاب و سنت، امور دیگری است. خصوصاً در زمان غیبت که کتاب و سنت حتماً و انحصاراً از طریق «خبر» به ما رسیده و لذا اصل «خبر» با اصل «وحی» متغایر است و اصولی با «خبر» و «مدلول خبر»

سر و کار دارد.

۳. البته این مساله را می‌توان از طریق بررسی مفهوم «حاکی» و «محکی» - که به عنوان وصف سنت طرح شده - نیز مورد ملاحظه قرار داد و به احتمالات مختلفی که از این اصطلاح به ذهن می‌رسد، توجه نمود و بحث را بر اساس هر یک یا بر مبنای تعیین یکی از آن‌ها به عنوان مقصود قوم سامان داد.

یکی از احتمالات درباره این اصطلاح، معنای منطقی آن (حکایت و حاکمی و محکی) است که علم حصولی را در علم منطقی شکل می‌دهد. احتمال دیگر، بر اساس تفکیکی است که در نکات قبلی گذشت؛ یعنی آنچه اصولی با آن مواجه است، خبری است که از «مانزل الله» رسیده که در این صورت هم بر کتاب و هم بر سنت شامل است (= حاکمی). اما وحی آن چیزی است که نزد شارع و رسول و امام وجود دارد (= محکی) که موضوعاً از علم اصول خارج است.

احتمال سوم بر این اساس است که هر انسانی برای انتقال مقصود خود از «آوا» استفاده می‌کند و لذا مخاطب در وهله‌ی اول در مقابل «آوا» قرار دارد و سپس از طریق آوا، به معنا منتقل می‌شود. حال از آنجا که کتاب و سنت از طریق خبر به ما رسیده، الفاظ این اخبار، «حاکمی» از قول یا فعل یا تقریر معصوم است؛ یعنی مدلول و «محکی» و معنای این الفاظ، به این سه قسم تقسیم می‌شود.

۴. از سوی دیگر فرمایشات پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم در ابلاغ وحی و اقوال معصومین علیهم السلام در تشریح آن، چیزی جز «خبر» از تشریح الهی نیست و اصولی فقط با خبر مواجه است. پس باید به تعریف نفس «خبر» و

جایگاه خاص و تحلیل و ارزش معرفتی آن در منطق صوری و دستگاه فکری قوم توجه کرد. در واقع یک حیث خبر، قابلیت صدق و کذب است و اینکه آیا گوینده‌ی آن در حکایت از خارج، راستگو بوده یا دروغگو. حیث دیگر خبر، بررسی مدلول لفظی خبر است تا غرض گوینده معین شود که در این حیث، نسبت آن با خارج مدنظر نیست. در واقع منطق صوری درباره‌ی هر یک از این حیث‌ها مباحثی تخصصی جداگانه‌ای دارد و لذا باید روشن شود که اصولیون به لوازم هر یک از آنها ملتزم بوده‌اند و چارچوب علمی تحلیل از خبر را رعایت کرده‌اند یا خیر؟ در نهایت باید معین شود که «خبر» به عنوان یک منبع در علم اصول، در علم منطق یک امر صدردم محسوب می‌شود؟ یعنی آیا از سنخ «حکایت و حاکی و محکی» در علم منطق است و یک عملیات عقلی به حساب می‌آید؟ آیا مناشئ خبر همانند مناشئ است که برای عملیات عقلی و ذهنی ذکر می‌شود؟ پاسخ به این سوالات روشن خواهد کرد که آیا سنت، مصداقی از خبر است و یا مصداقی از مباحث معرفتی و عقلی است.

بر این اساس و به عنوان مثال، وقتی به شخصی خبر مریضی فرزندش را می‌دهند؛ یک حیث از آن، خبر از حادثه‌ای خارجی است و حیث دیگر، بررسی دلالت جمله‌ی «فرزند شما مریض شده» است. پس گاه خبر، حاکی از یک حادثه‌ی عینی و خارجی است و گاه مدلول الفاظ آن خبر و اینکه چه معنایی را رسانده، موضوع بحث قرار می‌گیرد که این حیث مربوط به مباحث الفاظ است.

پس با در نظر گرفتن حیث اول، هر آنچه که معصومین علیهم السلام در تبیین دین فرموده‌اند؛ خبری است که حاکی از یک امر عینی است که آن امر عینی و خارجی، اصل و حقیقت وحی و ما عندالشارع است و موضوعاً خارج از

بحث علم اصول محسوب می‌شود. یعنی اگر «محکی» در معنای «حقیقت وحی» و «ما عندالشارع» استعمال شود، طرح آن در علم اصول و این سوال که «آیا سنت محکیه، موضوع علم اصول است یا خیر؟» از اساس غلط است؛ همچنان که نفس حاکی (نفس کلماتی که از معصومین صادر شده) و حجیت آن نیز، از موضوع بحث اصول خارج است و به اثبات عصمت پیامبر و جانشینانش باز می‌گردد.

ممکن است گفته شود: «واضح است که اصولیون نیز، حقیقت وحی و ماعندالشارع (حکم الله) را از بحث خود خارج می‌دانند اما حکم الله در دو شکل قرآن و سنت به ما رسیده و سنت محکی یعنی نفس قول و فعل و تقریر معصوم و سنت حاکی یعنی هر خبری که آن قول و فعل و تقریر را برای ما نقل کرده و از آن حکایت کند» در این صورت، بحث موکول است به تبیین حیثیت تقسیم «حکم الله» به «قرآن و سنت» و حیثیت تقسیم «سنت» به «قول و فعل و تقریر معصوم» تا صحت این مفاهیم بر اساس دستگاه فکری قوم بررسی و اثبات شود.^۱

۵. پس با بررسی معنای «سنت» و وصف «حاکی و محکی» سعی شد تا روشن شود که اصولی تنها با «خبر» از کتاب و سنت مواجه است و از این حیث، تفاوتی میان قرآن و سنت نیست و هر دو به عنوان امری «منقول» به ما رسیده‌اند. در نتیجه، این سوال قابلیت طرح می‌یابد که: خبر یا منقول از نظر معرفتی چه جایگاه و ارزشی در مبنای منطق صوری دارد؟ و آیا سنت بمثابه نقل، مصداقی از مباحث عقلی و صدرصد است و می‌توان «عوارض

۱. مثلاً قرآن و سنت وقتی به نسبت ما سنجیده شوند، هر دو «منقول» محسوب می‌شوند

و از این حیث نمی‌توانند تقسیم یکدیگر قرار گیرند.

ذاتی» (به عنوان ملاک تعریف موضوع در نظر مشهور) را بر آن تطبیق داد؟ ممکن است گفته شود: «اصولی، سنت را از حیث منقول بودن بررسی نمی‌کند و این کار به علم رجال سپرده شده و علم اصول از لوازم دلالت کلمات - چه منقول و چه غیر منقول - بحث می‌کند» که در این صورت باید مشخص شود استدلال بر «انحصار بحث‌های اصول به دلالت کلمات» و خروج بحث سندی از این علم چیست؟ به عبارت دیگر علم اصول نمی‌تواند نسبت به اسناد، نظری نداشته باشد و حتی اگر در تحقیقات کتابخانه‌ای نیز هیچ کلامی از قوم در این باره یافت نشود، سلوک عملی اصولیون نمی‌تواند بحث از منبع و اسناد در علم اصول را وانهاده باشد و الا موضوعی برای مباحث فقهی بوجود نمی‌آید.

به بیان واضح‌تر، چرا موضوع علم اصول، محدود به «دلالت» است و بحث از سند در این علم، باید جزء مبادی آن معرفی شود؟ در واقع هنگام تبیین علمی و تحلیلی از «موضوع علم» - که اولین عنوان در کتاب کفایه، متکفل آن است - نباید به شهرت عملی اکتفا شود و استدلال منطقی برای تعیین موضوع در حاشیه قرار گیرد. بنابراین همان‌طور که اشکالات کبروی بر تعریف آخوند از موضوع علم مشخص شد و سپس معلوم گشت که در تطبیق آن بر علم اصول، غرض تدوینی مختصّ به علم اصول و همچنین مفهوم و تعریفی برای «کلی متحد با موضوعات مسائل» ارائه نشده است؛ تعریف مشهور (الادله الاربعه بما هی ادله یا بما هی هی) هم باید موضوع بحث قرار گیرد و دلایل قائلین به آن مورد ارزیابی قرار گیرد تا به نحو علمی روشن شود که چرا «منبع» خارج از موضوع علم اصول است.

۶. فارغ از این سوال‌ها، حتی اگر اصولی به حیث «منقولیت» توجهی

نداشته باشد، موجب نمی‌شود که علم منطق، از این مطلب (خبر یا منقول) تحلیل نکند و مبنای خود را در بررسی این موضوع قوم به کار نگیرد.

ممکن است گفته شود: «در اصطلاح منطق صوری، خبر همان قضیه (مرکبٌ تامٌّ یحتمل الصدقَ و الکذب) است و قضیه فی نفسه هم می‌تواند یقینی و صددرصد باشد و هم می‌تواند ظنّی باشد. در واقع حکم علم منطق درباره‌ی ارزش قضایا، بر اساس اندراج آن‌ها تحت مواد اقیسه متفاوت می‌شود؛ اگر جزء یقینیات باشد، قضیه یقینی است و اگر همانند مظنونات باشد، قضیه ظنی محسوب می‌شود». اما این برداشت از علم منطق نادرست است و خبر در بیان فوق، مربوط به «نسبت حکمیه میان موضوع و محمول» بوده و از بحث اصولی خارج است. آنچه بر بحث اصولی قابل تطبیق است و تحت عنوان سنت قرار می‌گیرد، مفهومی از خبر است که اوصافی چون متواتر و غیر متواتر دارد؛ مانند إخبار از این که در آنسوی کره‌ی زمین، کشوری بنام امریکا وجود دارد. به عبارت دیگر خبر در بیان فوق، تنها به صورت قضایا اشاره دارد در حالی که ما به دنبال آن بودیم که خبر و منقول از حیث ماده، چه ارزشی در منطق صوری دارد.

برای دستیابی به پاسخ این سوال، توجه به این نکته راهگشاست که از بین اخبار، تنها «متواترات» هستند که جزء مواد یقینی ذکر شده‌اند و علت یقینی بودن متواترات نیز تنها به حکم و تحلیل عقل باز می‌گردد؛ یعنی وصول آن‌ها به ما، به نحوی است که عقل، امکان تواطؤ همه‌ی حاکیان بر کذب را منتفی می‌داند. لذا قهراً اخبار غیر متواتر، اموری صددرصد و یقینی نیستند؛ زیرا عقل، فرض کذب مٌخبر و حاکی را محتمل می‌داند. پس بر اساس ارزش‌گذاری علم منطق برای مواد، «سنت» (امر منقول) به عنوان

موضوع علم اصول، امری ظنی و غیر یقینی محسوب می‌شود^۱ و اخبار متواتر هم اگر حکم عقل در نفی احتمال کذب نبود، همین ارزش را داشت؛ علاوه بر این که اساساً بخش اعظم از سنت، اخباری غیرمتواتر محسوب می‌شوند.

۷. بنابر آنچه گذشت، «سنت» منطقاً نمی‌تواند «موضوع یک علم» قرار بگیرد و بالتبع نمی‌تواند دارای «عوارض ذاتی» باشد؛ زیرا امری ظنی و غیر یقینی است و اصل وجود آن به نحو یقینی اثبات نشده تا اصطلاح «ذات» بر آن منطبق شود و طرح «عوارض ذات» برای آن، امکانی بیابد. یعنی مباحثی که در علم اصول بر مفهوم سنت بار می‌شود، بر اساس علم منطبق غلط است و بکار بردن اصطلاح «ذات» و «ذاتی» برای امور ظنی و غیر یقینی بی‌معناست و این اصطلاحات مربوط به امور یقینی و حقیقی است که منطبق تنها آن‌ها را به رسمیت می‌شناسد. به عبارت دیگر عوارض ذاتی سنت به عنوان موضوع

۱. مرحوم مظفر در ابتدای «صناعات خمس» و در تعریف «یقینیات» می‌فرماید: إن اليقين بالمعنى الاخص يتقوم من عنصرين. الاول: أن ينضم الى الاعتقاد بمضمون القضية امر ثانٍ أن ذلك المعتقد به لا يمكن نقضه... الثاني: ان يكون هذا الاعتقاد الثاني لا يمكن زواله و انما يكون كذلك اذا كان مسبباً عن علته الخاصه الموجه له فلا يمكن انفكاكه عنها و بهذا يفترق عن التقليد لانه إن كان معه اعتقاد ثانٍ فإن هذا الاعتقاد يمكن زواله لأنه ليس عن علته توجهه بنفسه بل انما هو من جهة التبعية للغير ثقة به و ايماناً بقوله فيمكن فرض زواله فلا تكون مقارنة الاعتقاد الثاني للاول واجبة في نفس الامر. (انتشارات دار الغدير صفحه ۲۷۰ و ۲۷۱) سپس در توضیح «مقبولات» به عنوان قسم ششم مواد اقیسه می‌فرماید: وهی قضایا ماخوذه ممن یوثق بصدقه تقلیداً إما لأمر سماوی كالشرایع و السنن الماخوذه عن النبی و الامام المعصوم... منشأ الاعتقاد بها هو التقليد للغير الموثوق بقوله كما قدمنا و بهذا تفترق عن اليقينيات و المظنونات. (انتشارات دارالغدير صفحه ۲۹۲)؛ خلاصه کننده.

علم اصول، ماده قابل دستیابی نیست و علیت مفهومی به عنوان پایه‌ی علم منطق، در آن جریان ندارد.

البته تمامی مواد یقینی و غیر یقینی - از جمله منقولات - می‌توانند از نظر صورت (نسبت حکمیه میان موضوع و محمول) در یک «قضیه‌ی منطقی» قرار گیرند. یعنی بر اساس انتزاع یک جهت واحد حاکم بر موضوع و محمول، مجرای برای علیت مفهومی شوند؛ همچنان که می‌توان با سلب خصوصیات شخصیه از مواد ظنی و اخذ وجه اشتراک میان آن‌ها، حد معقولی را انتزاع کرد و بدین وسیله، مضمونات را نیز از نظر صورت، به نحوی منطقی طبقه‌بندی نمود. اما مرحوم آخوند بدون آن که این تحلیل‌های منطقی را - چه از ناحیه‌ی ماده و چه از ناحیه‌ی صورت - نسبت به نظر مشهور انجام دهد و این روند علمی ضروری و ناگزیر را طی کند، به مبنای مشهور درباره‌ی موضوع علم اصول اشکال کرده است.

به عبارت دیگر، اشکال به عدم شمولیت «سنت» نسبت به «خبر واحد» یا دیگر مصادیق (یعنی اشکال آخوند به مشهور) تنها هنگامی صحیح است که پیش از آن، قابلیت «سنت» برای اینکه موضوع یک علم قرار گیرد، اثبات شود. حتی وقتی معلوم شد که سنت، ماده‌ای ظنی در علم منطق محسوب می‌شود و چنین قابلیت را ندارد، آخوند و صاحب فصول و مشهور باید به این نکته توجه می‌کردند که مواد ظنی نیز با اخذ وجه اشتراک، می‌توانند از نظر «صورت»، مورد طبقه‌بندی منطقی قرار گیرند و منطق، راه را برای منظم نمودن صورت این مواد نبسته است و بر همین اساس، می‌توان به ساخت کلی و تبیین قاعده‌مند موضوع علم اصول همت گماشت.

۸. ممکن است سوال شود: «فارغ از این که سنت به عنوان ماده‌ای ظنی

نمی‌تواند موضوع علم قرار گیرد؛ آیا عوارض ذاتی یک موضوع نیز نمی‌توانند از امور ظنی باشند؟» در این باره باید توجه داشت که اوصاف ماهیت، دو گونه‌اند؛ یا مقوم ذات ماهیت هستند که در واقع متصف به وصف کلیت و ثبات و دوام می‌شوند. یا مقوم ذات ماهیت نیستند، گاه بر آن عارض شده و گاه از آن رفع می‌شوند که در این صورت از امور جزئی و در حال تغییر محسوب خواهند شد که: لا یكون کاسباً و لا مکتسباً. لذا انتساب این قسم از اوصاف به ذات، صحیح نیست چرا که عروض آن‌ها بر ذات، قطعی و یقینی نیست و قابلیت تبدیل به یک کلیت را ندارد بلکه تنها حین العروض و به صورت امور جزئی - که در منطق، علم‌آور نیستند - به ذات منسوب می‌شوند. پس عوارض ذاتی نیز بنابر علم منطق نمی‌توانند از امور ظنی باشند؛ یعنی انتساب عوارض ذاتی به ذات باید به نحو یقینی و صددرصد باشد.

البته باید توجه داشت که وصف مقوم و وصف غیر مقوم هر دو ناظر به خارج هستند و لذا این مباحث بر امور اعتباری قابل تطبیق نیست؛ چون اعتبارات، مجرد فرض و جعل نسبت هستند و مابه‌ازائی در خارج ندارند تا بتوان به اوصاف یا عوارض ذاتی آن‌ها پرداخت. به عبارت دیگر جعلیات به دلیل فقدان مابه‌ازاء، منطقی نمی‌توانند دارای ماهیت باشند و موضوع علم قرار گیرند^۱ و وضعیت علم اصول به عنوان یک علم اعتباری هم بر همین منوال است.

۱. ضمناً باید دقت کرد که علوم اعتباری از حیث مواد، قابلیت ندارند تا موضوع قرار بگیرند و عوارض ذاتی داشته باشند اما همان‌طور که قبلاً هم گفته شد، از حیث صورت می‌توان آن‌ها را طبقه‌بندی نمود و با اخذ وجه اشتراک از اعتبارات، حد معقولی را استخراج کرد و بر اساس آن، به علوم اعتباری نظم بخشید و نفی این مطلب، مساوی با قبول هرج و مرج در علوم اعتباری است.

ممکن است گفته شود: «بر فرض که اصول فقه، علمی اعتباری باشد، اما سنت به عنوان موضوع آن، دارای حقیقت خارجی است و حقیقت خارجی آن، آوا و صوتی است که از لسان معصوم خارج می‌شود» اما نکته اینجاست که موضوع بحث در علم اصول، نفس این آوا و اصوات نیست و این حیث از سنت، خارج از بحث اصولی است؛ بلکه مقصود اصولی، بررسی دلالت این آواهاست که دلالتی لفظی محسوب می‌شود و دلالت لفظی بر اساس علم منطق، دلالتی وضعی و اعتباری و غیر حقیقی است.

تعريف علم الاصول

و يؤيد ذلك تعريف الأصول بأنه (العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط الأحكام الشرعية) و إن كان الأولى تعريفه بأنه (صناعة يعرف بها القواعد التي يمكن أن تقع في طريق استنباط الأحكام أو التي ينتهي إليها في مقام العمل) بناء على أن مسألة حجية الظن على الحكومة و مسائل الأصول العملية في الشبهات الحكمية من الأصول كما هو كذلك ضرورة أنه لا وجه للالتزام الاستطراد في مثل هذه المهمات.

۱. برای بررسی صحیح تعریف آخوند و تعریف مشهور از علم اصول، باید به یک امر حاکم پرداخت و آن اینک: شاخصه‌های تعریف چیست؟ البته آنچه در هر دو تعریف ذکر شده، «استنباط» و همچنین «حکم شرعی» است که لازمه‌ی این دو، وجود خطابات شارع به عنوان دالّ بر اوامر و نواهی است و ما به دنبال استنباط این اوامر و نواهی از آن خطابات هستیم. در ادامه باید دقت داشت که چنین کاری توسط مردم و به شکل عرفی و عامیانه ممکن نیست بلکه باید به نحو تخصصی و توسط مجتهد انجام شود تا با مجهز شدن به قواعدی خاص، توانمندی بر عملیات استنباط ممکن شود.^۱

۱. البته قیودی که به عنوان وجه اشتراک سه تعریف مورد اشاره قرار گرفت، باید مبنایی

البته علت و پیش فرض این تعریف از استنباط، یک امر اعتقادی است؛ یعنی قید «استنباط» حکم می‌کند که اوامر و نواهی نمی‌تواند خارج از محدوده‌ی خطابات بدست آید و قید «حکم شرعی» اقتضاء می‌کند که در دستیابی به حکم، به منابعی مانند حس و تجربه و عقل و... تکیه نشود و در این میان، باید از قواعدی تخصصی بهره برد و از فهم عامیانه دوری جست. در واقع کار اصولی، منحصر و محدود به کلمات شارع (منبع) است که با ختم نبوت، تمامی لوازم سعادت بشر را بیان کرده است. بر این اساس، «مقام عمل» موضوع بحث مجتهد نیست تا تلاش شود که «اصول عملیه» یا «ظنّ علی الحکومه» به نحوی داخل در تعریف علم اصول شود. یعنی قیودی مانند «حکم شرعی» و «استنباط» ذاتاً باعث خروج برخی مسائل از تعریف می‌شود و هر آنچه را که در کلمات شارع نباشد، کنار می‌گذارد و تنها امور مربوط به خود را پوشش می‌دهد.

ممکن است گفته شود: «نکته‌ی فوق در زمانی صحیح است که هنوز علم اصول به وجود نیامده و ریشه‌های آن تازه در حال ساخت است؛ اما در اینجا با علم اصولی تدوین شده و مسائل مطروحه در آن مواجهیم که در این صورت باید همه‌ی مباحث به نحوی در تعریف ارائه شده جای داده شوند» اما باید توجه داشت که نفس «تعریف» نیز یک عملیات علمی است و نمی‌توان بدون رعایت شاخصه‌هایی چون ارائه‌ی جنس و فصل و... و صرفاً بدلیل اینکه در عمل، مباحثی طرح شده؛ به فکر جای دادن غیر قاعده‌مند آنها باشیم. یعنی اگر مقتضیات تعریف با طرح برخی مباحث ناسازگار بود، بررسی علمی حکم

برای ارائه جنس و فصل توسط اصولیون قرار گیرد تا کاری علمی و تخصصی در تعریف علم اصول انجام شده باشد.

می‌کند که باید آن مباحث را از این علم خارج کرد؛ نه اینکه قواعد علمی تعریف را زیر پا گذاشت! در واقع فقط زمانی که از کثرات یک علم به سمت وحدت آن حرکت شد و در تعریف وحدت آن نیز، قبض و بسطی ایجاد شد؛ «بهینه و تکامل یک علم» ممکن می‌شود ولی اگر به کثرات و طبقه‌بندی غیر قاعده‌مند آنها اکتفاء شود، رشد یک علم امکان نخواهد داشت.

۲. مرحوم آخوند برای نقد موضوعی که توسط مشهور برای علم اصول ذکر شده، به عمومیت کلمه‌ی «القواعد» در تعریف مشهور از علم اصول استشهاد کرده است و در مقابل، این احتمال مطرح شده که الف و لام در این کلمه، به جای دلالت بر عموم، از نوع عهد باشد و لذا عبارت، منحصر به ادله‌ی اربعه است. اما به نظر می‌رسد حتی اگر الف و لام بر عموم دلالت کند، باز هم این تعریف، مؤیدی برای آخوند نخواهد بود؛ زیرا کلمه «القواعد» در ادامه تعریف، به قیودی مانند «استنباط» و «حکم شرعی» مقید می‌شود و این قیود، آن را به محدوده‌ی ادله اربعه نزدیک می‌کند.

۳. همان‌طور که قبلاً گفته شد، برای بررسی علمی تعاریف ارائه شده از علم اصول باید به ارزیابی میزان پابندی این تعاریف به «قواعد علم منطق برای تعریف» پرداخت. ممکن است گفته شود: «این قواعد در تعریف مشهور رعایت شده و عبارت **القواعد الممهده** با توجه به شمولیت آن بر همه‌ی علوم بمثابه جنس است و عبارت **لاستنباط الاحکام الشرعیه** باعث بیان تفاوت علم اصول با سایر علوم می‌شود و لذا بمثابه **فصل** است». اما باید توجه داشت که دستیابی به جنس و فصل، قواعدی علمی دارد که بر اساس آن‌ها باید از کثرت مصادیق، وجه اشتراک اخذ شود و به سرفصل‌هایی همانند معقول اولی و ثانوی که در علم منطق آمده و نحوه‌ی «ساخت کلی» را تبیین

می‌کند، توجه کرد. لذا برای تعریف علم نیز باید به اخذ وجه اشتراک از کثرت مسائل آن علم پرداخت و یک عملیات منطقی را انجام داد.^۱

البته می‌توان به جای حرکت از مصادیق برای ساخت کلی، حرکت را از بالا آغاز کرد و با استفاده از طبقه‌بندی اجناس که توسط فلسفه انجام شده است، جایگاه «نوع» مورد نظر و تفاوت آن با سایر انواع را بدست آورد که البته چنین روندی، یک کار فلسفی است و نه یک عملیات منطقی. اما نشانه‌ای از طی این مراحل علمی در تعریف قوم به چشم نمی‌خورد؛ بلکه به نظر می‌رسد در این جا به عرف و ارتکاز تکیه شده است و الا روند دستیابی به این تعریف، قابلیت انتقال داشت و همانند مباحثه‌ی دو منطقی بر سر منتج بودن یا نبودن یک قیاس، رسیدن به وحدت نظر در آن آسان بود.

۴. در واقع معیار برای صحت یک تعریف، روش مورد استفاده در علم منطقی است و باید این روش بدرستی درک شود تا بکارگیری آن توسط اصولیون و تطبیق آن بر ما نحن فیه مورد ارزیابی و کنترل قرار گیرد.

توضیح آن‌که ساخت جنس، از لحاظ وجه اشتراک میان چند «نوع» مختلف بوجود می‌آید؛ مثلاً از نوع اسب، نوع کلاغ، نوع گربه، نوع انسان و... مقوله‌ای به نام «حیوان» انتزاع می‌شود. سپس با ملاحظه‌ی اختلافات این

۱. به عنوان مثال می‌توان از قواعد موجود در علم اصول، «تفاهم و تخاطب به نحو عام» را انتزاع کرد و وجه اشتراک «تفاهمات و تخاطبات» را در «برقراری رابطه‌ی زبانی با دیگران» بمثابه «جنس» ملاحظه نمود؛ یعنی علی‌رغم اعتباری بودن مواد علم اصول، می‌توان با سلب خصوصیات شخصیه و اخذ وجه اشتراک به بحثی منطقی پرداخت. در ادامه از میان همه‌ی رابطه‌ها، برقراری رابطه با خداوند برای تسلیم و تعبد و سعادت و رشد از طریق کلمات او مدنظر است و با این قید، برقراری رابطه با انسانها و طبیعت و ... کنار گذاشته می‌شود تا دستیابی به «فصل» ممکن شود.

انواع با یکدیگر، وجه ممیزه‌ای بدست می‌آید و مثلاً وصف ناطق در مقابل وصف صاهل قرار گرفته و نوع انسان را از نوع اسب جدا می‌کند. بنابراین از ملاحظه‌ی وجه اشتراک میان چند «نوع»، «جنس» بدست می‌آید و از لحاظ وجه اختلاف میان چند «نوع»، «فصل» ساخته می‌شود. در این میا، نکته‌ی مهم آن است که ساخت جنس و فصل ممکن نیست مگر آن که قبل از آن، نفس «عنوان» به صورت اجمالی تعریف شود؛ یعنی ابتدائاً باید محدوده‌ی چیزی که به دنبال تعریف آن هستیم، تبیین شود و لو اینکه چنین تبیینی به صورت اجمالی انجام شود.

برای دستیابی به تبیین اجمالی از «عنوان» - که بعداً «نوع» نامیده می‌شود - روندی مشخص در علم منطق وجود دارد؛ کار از ملاحظه‌ی افراد آن نوع در خارج و انعکاس صور آن‌ها در حافظه‌ی انسان آغاز می‌شود و سپس با سلب خصوصیات عینی افراد، وجه اشتراکی از این افراد در ذهن ساخته می‌شود (مانند «مستقیم القامه» برای افراد انسان) که معقول اولی و معقول ثانی به این روند اشاره دارد. لذا در ساخت «نوع» یا همان تبیین اجمالی از آن، افرادِ یک نوع و وجه اشتراک میان آنان مورد لحاظ قرار می‌گیرند؛ در حالی که برای ساخت جنس و فصل - که همان تعریف تفصیلی و تحلیل علمی از «نوع» است - وجه اشتراک میان چند نوع ملاحظه شده و کار عقل، تنها به افرادِ درونِ یک نوع منحصر نیست. به عبارت دیگر در تعریف اجمالی از نوع - که ضرورتاً بر تعریف تفصیلی از آن مقدم است - «وجه اشتراک میان افراد» یک نوع ملاحظه می‌شود؛ اما در تعریف تفصیلی از نوع - که حتماً باید مؤخر از تعریف اجمالی باشد - «وجه اشتراک میان انواع» لحاظ می‌گردد.^۱

۱. مرحوم مظفر در این باره می‌فرماید: النوع هو تمام الحقیقه المشترکه بین الجزئیات

۵. بنابر آنچه گذشت، اگر قرار است که تعریف دانش اصول فقه به نحوی علمی و قاعده‌مند انجام شود، قبل از هر چیزی باید از مصادیق و افراد درونی علم اصول (یا همان مسائل علم اصول)، وجه اشتراکی ساخته شود تا نوع یا عنوان به نحو اجمالی تبیین شده باشد. تنها بعد از انجام این مرحله است که می‌توان برای جنس و فصل علم اصول، توجیهاتی به نفع قوم طرح کرد. در واقع اصولیون، قدم اول برای ارائه تعریف صحیح را برداشته‌اند و لذا قبل از تلاش برای یافتن جنس و فصل در تعریف مشهور یا آخوند، باید تبیین اجمالی از عنوان یا نوع «علم اصول» طبق روند مذکور انجام شود تا دفاع از تعریف قوم نیز شکل علمی به خود بگیرد!

۶. با توجه به نکات فوق، می‌توان به بررسی تعریف مشهور از موضوع علم اصول به «الادله الاربعه بما هی ادله» پرداخت: اگر ادله چهارگانه به صورت استقرائی و به عنوان چند مصداق ذکر شده، چنین کاری منطقی تعریف محسوب نمی‌شود و نمی‌توان با ذکر چند مصداق از یک نوع، ادعای تعریف داشت. مگر این‌که این مصادیق در قالب حصری منطقی قرار گیرند که در آن صورت، باید مقسم و اقسام و حیثیت تقسیم ارائه شود تا امکان ارزیابی از این تقسیم و حصر منطقی فراهم آید.

ممکن است گفته شود: «آنچه در تعریف مشهور از موضوع علم اصول، مورد توجه قرار گرفته؛ مفهوم دلالت است و نه مصادیق آن» که در این صورت باید «مفهوم دلالت» تبیین گردد. این مفهوم اجمالاً به معنای انتقال از دال به مدلول است که یکی از انواع این انتقال، بوسیله‌ی «علیت» محقق

می‌شود. حال آیا انتقال از دالّ به مدلول در علم اصول بر اساس علیت و تحت قانون آن انجام می‌شود؟ روشن است که دلالت مورد بحث در اصول، از نوع دلالت‌های حقیقی و خارجی و فلسفی محسوب نمی‌شود و علیت حقیقی در آنها جاری نیست. به عبارت دیگر، بر اساس تقسیم «دلالت» در علم منطق به وضعی و طبعی و عقلی، در علم اصول از «دلالت‌های عقلی» بحث نمی‌شود، بلکه به «دلالت‌های وضعی» پرداخته می‌شود. پس با این توضیح، مقصود از «دلالت» در تعریف مشهور به نحو علمی روشن شد که در این صورت باید آن را به مباحث زبان‌شناسی محدود کرد. البته این دیدگاه در صورتی است که دانش اصول فقه، از این حیث مورد توجه قرار گیرد که یک «علم» است؛ زیرا «علم» قرابت و تناسبی با «دلالت» دارد.

اما اگر علم اصول از حیث موضوع آن لحاظ شود، تقسیم دیگری قابل طرح خواهد بود: موضوع بالمعنی الاعم که مورد بررسی علم منطق قرار می‌گیرد یا تحت علیت است و یا تحت علیت نیست که قسم اخیر یا ما به ازاء خارجی دارد که همان امور تکوینی و ایجاد است و یا ما به ازاء خارجی ندارد که همان «جعل نسبت» (اعتبارات) است. جعل نسبت اگر نسبتی با مقصدی نداشته باشد، «اوهام غیر معتبره» است؛ اما اگر نسبت تامّ با مقصد داشته باشد، «وحی» است و اگر نسبت ناقص با مقصد داشته باشد، «بناء عقلاء» نام دارد. این تقسیم، جایگاه «وحی» را - که موضوع علم اصول است - به نحو علمی مشخص می‌کند و توضیح می‌دهد که چگونه وحی (کتاب و سنت و اجماع) از امور اعتباری محسوب می‌شوند و این گزاره معروف را که «علم اصول، علمی اعتباری است» از حیث موضوع علم، تبیین می‌کند. لذا اگر گفته شود که «علم اصول به مباحث وضعی و زبانی محدود نیست و عقل نیز

یکی از ادله اربعه است و علم اصول دارای بحث‌هایی از قبیل ملازمات عقلی و... هست» باید ابتدائاً به ردّ یا اثبات این تقسیم‌ها پرداخت و بدین وسیله جایگاه «موضوع علم اصول» را معین کرد تا روشن شود آیا مباحث عقلی در آن جای می‌گیرد یا خیر؟!

۷. ممکن است گفته شود: «مقصود از دلّیلت همان مقوله‌ای است که معدّّر و منجز است که یا ذاتی یک شیء است مانند عقل و یا ذاتی یک شیء نیست مانند دلّیلت کتاب و سنت که مجعول به جعل و اعتبار شارع است.» در این باره این سوال مطرح می‌شود که آیا معذریّت و منجزیّت، وصف «فکر» است یا وصف «عمل»؟ یعنی آیا معذریّت و منجزیّت از سنخ عقل عملی است یا از سنخ عقل نظری؟ اگر از سنخ عقل نظری باشد، جریان «علیّت مفهومی» در آن ضروری است که در این صورت، استدلال و نتیجه‌ی آن به صورت قهری و جبری جاری است و طرح معذریّت برای آن و آوردن عذر به پیشگاه الهی برای دوری از مجازات بی‌معنا خواهد شد و بنابر مبنای قوم، شارع نفیاً و اثباتاً نمی‌تواند پیرامون آن جعلی انجام دهد و نظری ارائه کند.

اما اگر از سنخ عقل عملی باشد - فارغ از آن که به عنوان مقوله‌ای اعتباری قابلیت تعریف و ارائه‌ی جنس و فصل نخواهد داشت - منطقی برای کنترل و قاعده‌مند کردن اعتباریات در مبنای قوم وجود ندارد و جلوگیری از خطا توسط منطوق، منحصر به امور حقیقی و نظری است. لذا ادامه‌ی بحث در این باره به بررسی مفاهیمی چون حسن و قبح ذاتی و... خواهد انجامید. به عبارت دیگر اموری که از سنخ عقل عملی و اعتباریات باشند، به مباحثی مانند «حسن و قبح، وجدانیات، فطرت، توبیخ و تشویق و بناء عقلاء»^۱ باز

۱. البته به نظر می‌رسد می‌توان اثبات کرد که بناء عقلاء در عمل قوم، در واقع بناء فقهاء و

می‌گردند که قابلیت تبدیل به کلیت و جنس و فصل و نوع را ندارند و قواعد منطق صوری در آن‌ها قابل جریان نیست.

در واقع ادعای بازگشت علم اصول به پایه‌های منطقی و علمی و فلسفی و امور صدرصد، کاملاً نادرست است و تلاش اصولیون در این باره - که برای استحکام بخشیدن به اصول بر مبنای علوم عقلی انجام شده - به ثمر نرسیده و نخواهد رسید. چون پایه‌ی امور عملی، اختیار است و اختیار در مبنای قوم «منطق‌پذیر» نیست. لذا بدون منطقی که بتواند امور عملی را نظم دهد و آن‌ها را قاعده‌مند کند، تشتت‌های زیادی در مباحث قوم پدید آمده است. دقیقاً همین عدم ثبات در امور اختیاری - بر مبنای قوم - است که موجب شده تا بزرگان سعی کنند به نحوی علم اصول را به پایه‌های عقلی مرتبط کنند و آن را به امور نفس الامریه بازگردانند و ثبات را بر آن حاکم کنند.

۸. ممکن است گفته شود: «درست است که معذرت، نتیجه‌ی کار عقلی مجتهد و وصفی برای عملیات فکری اوست اما این ملازم با جریان علیت و جبر در استدلال نیست زیرا در عملیات فقاقت تنها صورت است که منطقی و صدرصد است اما مواد استدلال‌ها اموری ظنی هستند که باعث می‌شوند اقیسه در علم اصول، ضروری‌الانتاج نباشند.» در پاسخ باید گفت که اگر مقصود از ظنی بودن مواد در علم اصول، همان بحثی است که قبلاً پیرامون «یقینی نبودن خبر و منقولات» طرح شد، باز هم بحث و بررسی برای دستیابی به معذرت بی‌معنا خواهد شد. زیرا روشن است که اصولی حق ندارد

متدینین است که در نگاه جامعه شناختی، همان «فرهنگ شیعه» نام دارد و بقاء و دوام این فرهنگ در طول تاریخ نیز به چیزی جز اراده و مدیریت حضرت ولی عصر عجل الله فرجه الشریف وابسته نیست.

چیزی جز این اخبار را به عنوان ماده برای قیاسات خود انتخاب کند و از طرف دیگر شارع مقدس عالم به این نکته است که تمامی این اخبار برای ما و در عصر غیبت، حکم امور مظنونه را داشته و قابلیت ایجاد قطع را برای ما ندارد. به این ترتیب، اعتبار حجیت برای این اخبار از طرف او، قهراً انجام شده است.^۱

اما احتمال دوم از یقینی نبودن مواد اقیسه در علم اصول، «ظنی بودن درک ما از مدلول و معنای اخبار و روایات» است؛ یعنی ظهورات اخبار، اموری هستند که احتمال خلاف آنها نیز می‌رود و اصولی با تکیه به بناء عقلاء در فهم محاورات عرفیه به ضمیمه‌ی عدم ردع شارع از آن، حجیت ظهورات را به شارع منتسب می‌کند و الا ظهورات فی نفسها ادراکاتی غیر قطعی هستند. در این صورت این سوال مطرح می‌شود که استناد و انتساب به شارع و استفراغ وسع در این راه و فحص و یأس و امثال این انضباطها چه نسبتی با تعریف علم و یقین در منطق صوری دارد؟! و آیا چنین اموری در منطق صوری به عنوان عملیات علمی و عقلی قابل پذیرش است؟!

۹. مرحوم آخوند، تعریف خود از علم اصول را در مقایسه با تعریف مشهور «أولی» می‌داند و یکی از وجوهی که در بیان علت این تعبیر ذکر شده، آن

۱. ممکن است گفته شود: «شارع در این جا هم مجبور به اعتبار بخشیدن به مطلق ظن نیست بلکه - همانطور که در عمل هم انجام داده - ظنی را که از قول ثقه حاصل شود، دارای حجیت می‌داند» که در این صورت باید معلوم شود آیا ملاک‌هایی که در علم رجال برای وثوق به یک خبر ارائه شده قابل ارجاع به قواعد منطق صوری است یا به صورت تجربی و استقرائی شکل گرفته است؟ چون تمام بحث در این است که معلوم شود آیا می‌توان تعریف از علم اصول یا موضوع آن را بر اساس علم منطق ارائه کرد یا خیر؟

است که «تمامی تعریف‌ها برای علم اصول، لفظی و شرح الاسمی است» اما این توجیه با بیان آخوند ناسازگار است. زیرا ایشان در ادامه به عدم جامعیت و شمول تعریف مشهور نسبت به اصول عملیه و... اشاره می‌کند و «جامعیت و مانعیت» یکی از قواعد علم منطق برای تعریف است. لذا واضح است که آخوند در تعریف خود، مراعات قواعد علمی منطق را در نظر داشته و به دنبال تعریف لفظی و شرح الاسمی نبوده است.

۱۰. یکی از احتمالاتی که راجع به قید «یمكن أن تقع فی طریق الاستنباط» ذکر شده این است که «این قید بخاطر شمول تعریف نسبت به مباحثی از قبیل قیاس و استحسان و... است که حجت نیستند اما در کتب اصولی به بحث و بررسی پیرامون آن‌ها پرداخته شده است. یعنی گرچه در پایان مباحث اصولیون شیعه روشن می‌شود که قیاس حجت نیست اما از این جهت که امکان وقوع در طریق استنباط را داشته، بحث از آن جزئی از علم اصول محسوب می‌شود.» اما باید توجه داشت که گرچه هر علمی، گزاره‌هایی سلبی مانند «قیاس حجت نیست» دارد؛ اما نتیجه بحث از قیاس، غلط بودن استفاده از آن است و در نفس تعریف هر علمی از جمله علم اصول، هم صحیح و هم غلط (یا هم حجت و هم لاجت) نباید اخذ شوند بلکه در پی‌ریزی شالوده‌ی علوم، تنها این امور صحیح هستند که مورد توجه قرار می‌گیرند و لذا تغییر در قیود برای شمول نسبت به اغلاط بی‌وجه است.

به عبارت دیگر آنچه در وصف «یمكن أن تقع فی طریق الاستنباط» اصل است، موصوفِ آن یعنی «القواعد» است که بر اساس منطق صوری، رابطه‌ی مستقیمی با مفاهیمی چون قانون و نفس الامر و صحت و جریان علیت دارد و علم در این مبنا به چنین مفاهیمی تعریف می‌شود و نه به امور

غلط. یعنی آنچه مبنای تعریف از علم اصول را تشکیل می‌دهد، «قوانین» این علم است؛ نه کوره راههایی که بی‌ثمر بودن آن‌ها روشن شده و لو اینکه طی این راههای نادرست، طبیعت یک روند پژوهشی و برای دستیابی به قوانین صحیح بوده باشد. همانند آنکه ممکن است آزمایش‌های یک دانشمند علم شیمی در طی سالیان دراز نتیجه‌ای علمی در بر نداشته باشد که چنین روندی جزئی از علم شیمی محسوب نشده و آموزش داده نمی‌شود؛ گرچه در پایان این روند، به قانونی صحیح و جدید دست پیدا کند که مسائل زیادی را حل نماید^۱.

ممکن است گفته شود: «بر فرض پذیرش نکته فوق در مباحث قطعی البطلان مانند قیاس، با مباحث اختلافی در میان اصولیون چه باید کرد؟ مثلاً حجیت مفهوم شرط در نزد مانعین آن، چون نباید در طریق استنباط استفاده شود؛ باید خارج از مباحث اصولی شمرده شود؟!» پاسخ آن است که این مشکل نه در تعریف علم بلکه در بکارگیری و تطبیق یک علم است؛ یعنی ممکن است یکی از طرفین نزاع یا هر دوی آن‌ها در «بکارگیری» به خطا رفته باشد که جریان علیت مفهومی در طول زمان و با تطبیق صحیح قواعد از سوی دیگران، آن را قابل اصلاح می‌داند. در واقع گذشته از آن که مباحث یک علم نباید به صورت استقرائی و غیر علمی معین شوند و با تحکم، در آن علم جای داده شوند؛ راه حل منطق صوری برای رفع اختلافات در یک علم، تطبیق صحیح جریان علیت در بکارگیری است.

۱. البته این نکته بر مبنای منطق صوری است اما قائلین به «نسبیت» در غرب، امور غلط را هم جزء علم می‌دانند؛ زیرا نقش مهمی در دستیابی به قوانین صحیح داشته‌اند که نقد و بررسی آن و طرح مبنای «نسبیت الهی» در این باره، خارج از موضوع بحث است.

۱۱. احتمال دیگری که درباره‌ی قیدِ «امکان وقوع در طریق استنباط» ذکر شده، شمول این تعریف بر قواعدی است که توسط آیندگان طرح شده و به علم اصول اضافه خواهد شد که این احتمال، پسندیده است؛ البته در صورتی که قائل به آن، به «تکامل کیفی علوم» هم قائل باشد. اما کسانی که هر بحث جدیدی در علوم را از قبیل «اضافه‌ی کمی» می‌دانند، نمی‌توانند این احتمال را بپذیرند.^۱

۱۲. آخوند در تعریف خود، عبارت «صناعت» را جایگزین «علم» کرده که نکته‌ی اصلی در این میان - همانطور که در گذشته گفته شد - رعایت قواعد تعریف در منطق صوری و ارائه‌ی قاعده‌مند جنس و فصل و تبیین تقسیم و حیثیت آن و دوری از برخورد استقرائی با تعریف است. اما باید به این بحث هم توجه داشت که اگر مقصود از صنعت و تفاوت آن با علم، همراهی علم با بکارگیری و عمل به آن است، چنین تفکیکی با مبنای منطق صوری ناسازگار است. زیرا در منطق، علم حصولی به علم حضوری رجوع می‌کند و علم حضوری نیز حتماً به عمل منجر می‌شود. ممکن است گفته شود: «بالاخره میان علم و بکارگیری آن یا به عبارت دیگر بین علوم آلی - همانند منطق - و علوم استقلال‌ی تفاوتی وجود دارد» اما باید توجه داشت که مقصود از «آلیت» مثلاً برای علم منطق چیست؛ زیرا به نظر می‌رسد علم منطق نه یک ابزار و آلت بلکه ریشه و مبنایی برای مباحث قوم است که صحت و علمیت دیگر مباحث به آن باز می‌گردد و تعاریفی اساسی مانند

۱. البته سلوک عملی قوم در تداوم دروس خارج، با «تکامل کیفی علم» تناسب دارد اما در بحث نظری ممکن است کسانی به اطلاق جریان علیت تمسک کرده و این مبنا را نپذیرند.

تعریف علم در آن تشریح شده است.

۱۳. اگر در علم اصول از فهم متن شارع و ارتباط با منبع بحث می‌شود، نمی‌توان در آن از مقام عمل و قواعد آن (التي ينتهي اليها في مقام العمل) بحث کرد الا اینکه در متن شارع سخن از «مقام عمل» به میان آمده باشد که در این صورت، تفاوتی با دیگر موضوعات نمی‌کند. یعنی همان‌طور که شارع از مقام عمل سخن گفته، از نجوم و طب و اعتقادات و اخلاق و... هم صحبت کرده و لذا تفاوتی از این جهت در میان موضوعات نیست تا لازم شود بحث از اصول عملیه - که ناظر به حکم مقام عمل است - به عنوان بخش خاصی از این علم در تعریف ذکر شود و شمولیت تعریف نسبت به این بخش دنبال شود. به عبارت دیگر همان‌طور که بیانات شارع درباره‌ی نماز و روزه و حج و... به صورت فقهی بررسی می‌شود، اگر در روایات اشاراتی پیرامون مقام عمل مکلف و نحوه‌ی خروج او از حیرت وجود داشته باشد نیز، باید به صورت فقهی بررسی شود و پرداختن به آن، بحثی اصولی محسوب نمی‌گردد.

البته روشن است که در ساخت و تاسیس علم اصول نمی‌توان از آیات و روایات استفاده کرد چون این کار، مستلزم «دور» است. اما پس از ساخت علم اصول، اگر شارع حتی پیرامون کلام و زبان و ظهورات و مقام عمل و... بیانی داشت، می‌توان آن را همچون باب الطهاره و...، به عنوان یک باب فقهی که احکام تفقه و نحوه ارتباط فقیه با منبع را بیان می‌کند، بررسی نمود که این روند، یک بحث اصولی محسوب نمی‌شود.

ممکن است گفته شود: «بر فرض پذیرش اشکال فوق، جریان آن تنها مختص به اصول عملیه‌ی شرعیه است؛ اما اصول عملیه‌ی عقلیه با بیان شارع اثبات نمی‌شوند و لذا بحث از آنها بحثی فقهی نیست و با قید دوم در

تعریف آخوند، می‌توان این دسته از مباحث را داخل در علم اصول نمود.»
 قبل از پاسخ به اشکال مذکور، توجه به این دسته‌بندی می‌تواند مفید باشد: اصولی و مجتهد با یک کار تخصصی، به استنباط احکام از منابع و «فهم دین» می‌پردازد و بعد از جمع‌بندی آن‌ها در قالب رساله‌های عملیه، خود را موظف به ابلاغ آن به مردم نیز می‌داند. اما فرهنگ حوزه هیچ‌گاه به دنبال این نبوده که در وعاء «عمل به احکام و تحقق آن» به صورتی روشمند و علمی ورود کند و مثلاً به هر یک از مکلفین به تناسب شرایط او توصیه کند که برای تأمین مسکن خود از حکم «بیع» استفاده کند یا از حکم «اجاره»؛ بلکه چنین وعائی به اختیار مکلف سپرده شده است.^۱

۱۴. اما در پاسخ به اشکال باید به این نکته توجه کرد که اصل اعتقادی «خاتمیت»، ملازم با آن است که هر مقوله‌ای که برای سعادت بشر ضروری بوده، در شرع اسلام آمده است و هیچ موضوعی نیست که در سعادت انسان دخیل بوده اما شارع آن را مهمل گذاشته باشد. مثلاً اگر در مورد نماز یا دیگر عناوین شرعیه، سوالی طرح شود که پاسخ آن در روایات آن باب یافت نشود، مساله به ضمیمه‌ی بیان شرعی مانند براءت شرعیه یا استصحاب شرعی حل می‌شود و نوبت به اصول عملیه نمی‌رسد. زیرا در نکته‌ی قبل روشن شد که آنچه قوم به عنوان اصول عملیه ذکر می‌کنند و منبع آن، روایات است، تفاوتی با دیگر ابواب فقهی ندارد و در واقع یک بحث فقهی و یک حکم الهی مانند وجوب نماز است. یعنی گستره‌ی شمول براءت و استصحاب و...، به دلالت

۱. البته این نکته، باعث آن نیست که قوم سوالات ناشی از وعاء عمل برای مکلفین پدید می‌آید بی‌پاسخ بگذارند؛ بلکه مثلاً در موارد «تزامم» یا «مسائل مستحدثه» سعی کرده‌اند تا با تطبیق یکی از عناوین شرعیه بر موضوع سوال، حکم آن را بیان کنند.

کلمات و استنباط از آن وابسته است.

در این میان، موضوعات جدیدی - مانند بانک، بیمه، شرب توتون و... که ناشی از تمدن جدید است - در برابر مکلف قرار می‌گیرد که عناوین آن در خطابات شارع ذکر نشده و تحت عنوان «پاسخگویی به مسائل مستحدثه» جای دارد و ممکن است که کاربرد اصول عملیه عقلیه در این بخش باشد. به نظر می‌رسد فقهاء بعد از تبیین موضوع جدید توسط کارشناسان خبره، به نحوی به تجزیه‌ی آن موضوع می‌پردازند تا بتوانند آن را تحت یک یا چند عنوان از عناوین شرعیه‌ی مذکور در رساله‌ها بگنجانند؛ مانند موضوع بانک که تحت عناوینی چون مضاربه و مزارعه و مشارکت و... قرار داده می‌شود. البته باید توجه داشت که حکم این موضوع مستحدثه، در ارتباط مستقیم با بیانات شارع کشف نمی‌شود و لذا یک بحث فقهی مصطلح نیست؛ بلکه بعد از بکارگیری اصول و فقه و حاصل عملیات فقاقت، موضوعات کلی متعلق احکام شرع است که در رساله‌ها ذکر و جمع‌بندی شده و این عناوین کلی رساله‌های عملیه است که بر موضوعات جدید تطبیق داده می‌شوند.

اما برخی موضوعات باقی می‌مانند که به هیچ وجهی، قابلیت مصداق شدن برای عناوین شرعیه را نمی‌یابند و مکلف در مقام عمل، متحیر است که بالاخره می‌تواند به شرب توتون مبادرت ورزد یا خیر؟ در اینجا اگر برائت شرعیه - که باید به صورت فقهی از کلام شارع استنباط شود و مساله‌ای اصولی نیست - اثبات شود و جریان یابد، حکم به حلیت شرب توتون خواهد شد. اما اگر برائت شرعیه اثبات نشود یا در مساله جریان نیابد، نمی‌توان به برائت عقلیه تمسک کرد؛ زیرا معنای آن این خواهد بود که ما بدون استفاده از ما انزل الله (کتاب و سنت) و از طریق «عقل»، حکمی را برای مکلف اثبات

کرده‌ایم؛ در حالی که چنین کاری برخلاف استدلال قوم در ضرورت نبوت و خاتمیت است. در واقع استدلال بر نبوت - و در ادامه آن خاتمیت - در نظر قوم از این جهت تمام است که عقل برای تشخیص حسن و قبح بسیاری از موضوعات ناقص و ناتوان و عاجز است و لذا باید در این زمینه از علم مطلق خداوند تبعیت کند که از طریق رسل الهی به ما ابلاغ می‌شود.

ممکن است گفته شود: «بر فرض پذیرش نکات فوق، بالاخره در موضوعاتی مانند شرب توتون، تکلیف مکلفین چگونه معین می‌شود؟» در پاسخ باید گفت که بنابر آنچه گذشت اولاً پاسخگویی به مسائل مستحدثه نه بحثی اصولی و نه بحثی فقهی است بلکه تطبیق عناوین کلی رساله‌های عملیه (به عنوان حاصل بحث فقهی) بر موضوعات جدید است و ثانیاً از این طریق بسیاری از موضوعات، مشمول عناوین کلیه قرار می‌گیرند و ثالثاً موضوعات باقی مانده می‌توانند مجرای براءت شرعیه باشند. حال اگر موضوعاتی باشند که هیچ یک از این مراحل سه گانه بر آنها منطبق نگردد، براءت عقلیه هم راهگشا نخواهد بود چون به بیانی که گذشت، با استدلال قوم بر ضرورت نبوت و خاتمیت ناسازگار است. پس در هیچ یک از این مراحل، بحثی اصولی قابل طرح نیست.

بنابراین اگر این فرض، وجود خارجی داشته باشد که: «برخی از موضوعات مستحدثه حتی با براءت شرعی هم قابل حل نیستند» طبق مبنای قوم، فقیه وظیفه‌ای نسبت به این موضوعات ندارد؛ زیرا فرض این است که در منبع، حکمی در این باره ذکر نشده است. البته پیشنهاد می‌شود تا برای تعیین تکلیف این دسته از موضوعات باقی مانده، به یک «حکم اعتقادی» توجه شود: شارع مقدس در دین خاتم، حکم تمامی موضوعات دخیل در سعادت بشر را

ذکر کرده تا امت دینی و جامعه‌ی مؤمنین به رشد و کمال معنوی دست یابند. حال اگر موضوعاتی هست که حتی مجرای براءت شرعیه قرار نمی‌گیرد، به این معناست که این موضوعات، مربوط به دستگاه کفر و نفاق است و برآورنده‌ی نیاز جامعه‌ی منافقین و کافرین محسوب می‌شود و لذا مؤمنین نباید به آن اعمال مبادرت ورزند. در واقع طبیعی است که شارع وارد بیان تفصیلی روابطی نمی‌شود که از اساس مربوط به دستگاه کفر و نفاق است بلکه تنها به بیان مسائلی می‌پردازد که موجب رفع حوائج الهی مؤمنین گردد.

تعريف الوضع و اقسامه

الوضع هو نحو اختصاص للفظ بالمعنى و ارتباط خاص بينهما ناش من تخصيصه به تارة و من كثرة استعماله فيه أخرى و بهذا المعنى صح تقسيمه إلى التعييني و التعيني كما لا يخفى

ثم إن الملحوظ حال الوضع إما يكون معنى عاما فيوضع اللفظ له تارة و لأفراده و مصاديقه أخرى و إما يكون معنى خاصا لا يكاد يصح إلا وضع اللفظ له دون العام فتكون الأقسام ثلاثة و ذلك لأن العام يصلح لأن يكون آلة للنحوظ أفراده و مصاديقه بما هو كذلك فإنه من وجوهها و معرفة وجه الشيء معرفته بوجه بخلاف الخاص فإنه هو خاص لا يكون وجهها للعام و لا لسائر الأفراد فلا يكون معرفته و تصوره معرفة له و لا لها أصلا و لو بوجه.

۱. برای تبیین صحیح اقسام وضع، توجه به ارتباط آن با تقسیم دلالت به «عقلی، طبعی و وضعی» ضروری است؛ زیرا «دلالت لفظ بر معنا» از اقسام «دلالت وضعی» است. به عبارت دیگر از آنجا که دلالت وضعی از جمله امور اعتباری است، برای تبیین اقسام آن باید تقسیمات و اوصاف امور اعتباری در آن جاری شود؛ در حالی که اقسام وضع در بحث اصولیون بر اساس «معنای کلی و جزئی» شکل گرفته‌اند که از مباحث دلالت عقلی هستند. ممکن است گفته شود: آن قسمتی از بحث که اعتباری است قرارداد

لفظ برای معناست اما در بحث اقسام وضع، هیچ یک از «وضع» و «موضوع له» از سنخ «لفظ» نیستند بلکه هر دو از قبیل «معنا و مفهوم» هستند زیرا «وضع» در اینجا به معنای «امر ملحوظ حال الوضع» (که در صورت کلی بودن آن، به «وضع عام» نامگذاری شده) است و موضوع له نیز یعنی آنچه که لفظ بازاء آن قرار می‌گیرد؛ مانند افراد مفهوم ابتدائیت که علی المشهور، «موضوع له» برای لفظ «مین» قرار گرفته است. لذا از آنجا که در هر دو طرف با معنا سر و کار داریم، استفاده از تقسیمات امور عقلی بلاشکال است.

در پاسخ باید گفت که در این صورت مرحوم آخوند در اقسام وضع، نه رابطه‌ی لفظ و معنا بلکه رابطه‌ی میان «حقائق خارجی» و «مفاهیم» را ملاحظه کرده و در این فرض نیز، هر قسمی که در آن از «معنای جزئی» استفاده شده (قسم دوم و سوم و چهارم)، نادرست است؛ زیرا بر اساس علم منطقی، «جزئی حقیقی» تنها یک امر خارجی است و قابلیت تبدیل به تصوّر و مفهوم کلی (علم حصولی) را ندارد. البته اگر بحث در وعاء حافظه باشد، انفعال قوه‌ی حافظه از امر خارجی نیز یک نوع از جزئی حقیقی است؛ ولی اگر این تأثر و انفعال، وارد قوه‌ی عقل شود و بر اساس اصطلاح علم منطقی به یک «کلی» تبدیل گردد، دیگر از خصوصیات شخصیّه انتزاع شده و جزئی نخواهد بود. پس تنها زمانی می‌توان در اینجا از معنای جزئی سخن گفت که منظور از آن، «جزئی اضافی» باشد که در منطقی صوری، به «فرد» – در مقابل «مصدق» – نامگذاری شده است^۱ و آن هم در واقع یک مفهوم کلی محسوب می‌شود.

۱. بر اساس این دو اصطلاح منطقی، کنار هم قراردادن «افراد» و «مصادیق» در متن کفایه و حکم واحد برای هر دوی آنها نادرست است.

بر این اساس و به جای چهار قسم، تنها دو قسم می‌تواند شکل بگیرد: الف) هر دو کلی باشند؛ یعنی معنای ملحوظ، کلی باشد و موضوع له نیز کلی - به نحو جزئی اضافی - باشد که هر دو از سنخ علم حصولی هستند. ب) هر دو جزئی باشند: در یک طرف، اثری است که جزئی حقیقی در حافظه گذاشته - که با حضور نفس در حافظه درک می‌شود - و در طرف دوم، علم حضوری نسبت به مصداق خارجی است و لذا هر دو از سنخ علم حضوری هستند.

۲. قرائن زیادی وجود دارد که آخوند اساساً به دنبال آن بوده که برای استحکام بخشیدن و ایجاد چارچوب علمی برای بحث وضع، آن را در دلالات عقلی جای دهد و بر اساس علیت و قانونمندی به تحلیل آن بپردازد؛ همچنان که عدم بحث درباره ماهیت علقه‌ی بین لفظ و معنا - که آیا جعلی است یا ذاتی - توسط آخوند و همچنین تغییر تعریف وضع به «نحو اختصاص للفظ بالمعنی» بدون اشاره به جاعل و طرح اصطلاحات منطقی مانند جزئی و کلی در تبیین اقسام وضع، چنین احتمالی را تقویت می‌کند. اما بنا به استدلالاتی که ذکر کردیم، به نظر می‌رسد این تلاش برای وارد کردن مفاهیم منطقی در زبان‌شناسی، به صورت غیر قاعده‌مند و نادرست انجام شده است.

فارغ از این نکته، صحیح آن است که دلالت لفظی به صورت عقلایی و جعلی بررسی شود و اقسام وضع و اوصاف آن نیز بر همین اساس تنقیح شود. زیرا «جعل نسبت» یا به صورت تکوینی است یا به صورت اعتباری و قسم اخیر یا با «مقصد» نسبت تامّ دارد (شرع) یا نسبت تامّ ندارد. قسم اخیر هم به دو بخش بناء عقلاء و اوهام غیر معتبره تقسیم می‌شود؛ همچنان که تقسیمات لفظ نیز اموری مانند عام و خاص، مجمل و مبین و مطلق و مقید است؛ نه کلی و

جزئی. لذا بر مبنای قوم برای بحث عقلایی و اصولی، باید به تنوع در الفاظ پرداخت و رابطه هر یک از آنها را با هر یک از «اسم و فعل و حرف» ملاحظه کرد و منقح نمود.

۳. از مطالبی که ذیل بحث «اقسام وضع» طرح شده و اختلافاتی که بین آخوند و مشهور در تحلیل «وضع حروف» درگرفته، معلوم می‌شود که در مباحث قوم پیرامون زبان، به دو وعاء «وضع» و «استعمال» و تفکیک آنها از یکدیگر پرداخته شده است؛ اما مباحث زبانی تنها به این دو وعاء محدود نمی‌شود و آموزش و تدریس زبان نیز یکی از مسائل مهم است که اتفاقاً برخی مباحث قوم به آن منصرف است.

اما توجه به وعاء آموزش چه ارتباطی به بحث وضع و اقسام آن و چه تاثیری در آن دارد؟ باید توجه داشت که آخوند، وضع را بر اساس علقه‌ی بین معنا (= تصور کلی و جزئی) و لفظ تعریف کرده و در این صورت، تنها به وضع «مفردات» پرداخته و به «جملات و مقالات» توجهی نداشته است و لذا نمی‌تواند بر اساس این تعریف، به بررسی وضع جملات و مقالات بپردازد. درحالی که «مفردات» تنها در وعاء آموزش مورد توجه قرار می‌گیرند و عرف در مقام استعمال، توجه اصلی خود را به جملات و مقالات معطوف می‌نماید.

علاوه بر این، «مفردات» در مبنای قوم به «اسم و فعل و حرف» تقسیم می‌شوند و لذا باید به تفاوت این سه قسم در وضع توجه شود. چون بنا به این تعریف قوم که: «امر ملحوظ در وضع، یک مفهوم و یک تصور است»؛ «تصور» بر اساس علم منطقی، باید بر «تعریف فعل و تعریف حرف» تطبیق شود و به نظر می‌رسد در صورت انجام صحیح این تطبیق، اصطلاحاتی مانند کلی و جزئی قابل طرح نخواهد بود.

۴. بر اساس دلایلی که قبلاً ذکر شد، این نکته از متن کفایه در امر ثانی استنباط شد که مرحوم آخوند، وضع را از امور حقیقی می‌داند و آن را بر اساس علیت و قانونمندی تحلیل می‌کند؛ اما با توجه به سوالات طرح شده پیرامون این استنباط، به مرور مجدد این موضوع می‌پردازیم. البته قرائن مرتبط با این استنباط ممکن است هر یک به تنهایی چنین دلالتی نداشته باشند اما مجموع آن‌ها نشان می‌دهد که صاحب کفایه با تغییر برخی قیود در موضوعات مختلف و در واقع با نوعی ترکیب‌سازی، سعی کرده تا بحث وضع را به امور حقیقی سوق دهد.

عبارت مرحوم آخوند در تعریف وضع (نحو اختصاص للفظ بالمعنی و ارتباط خاص بینهما) نشان می‌دهد که وضع نه به لفظ و نه به معنا، بلکه به «نوع ارتباط و کیفیت نسبت میان لفظ و معنا» باز می‌گردد و این تفاوت زیادی با تعریف وضع به «جعل نسبتی میان لفظ و معنا» دارد که به جاعل و لوازم آن انصراف پیدا می‌کند. لذا اولین قرینه بر مدعای مورد نظر، در تعریف وضع مشاهده می‌شود.

قرینه دوم آن است که ایشان میان وضع تعیینی و وضع تعینتی، «کلی‌گیری» کرده تا وضع را به عنوان یک مقسم، به این دو قسم تقسیم کند و وضع تعینتی را در مفهوم وضع داخل کند؛ حال آن که وضع تعینتی حسب الفرض، جاعلی ندارد و تنها به خاطر کثرت استعمال شکل گرفته است. در واقع آخوند، قسمی را به وضع اضافه می‌کند که جاعلی ندارد در حالی که «جعل»، بدون جاعل اساساً معنایی نداشته و قابل تعریف نیست و امور اعتباری بدون مُعْتَبَرِ شکل نمی‌گیرند.^۱ پس به ناچار باید وضع‌های تعینتی به

۱. البته یک مبنا در تعریف جعل نسبت، بحثی است که مرحوم علامه طباطبایی در

همان ارتباط خاص میان لفظ و معنا بازگردند که جاعل در آن نقشی ندارد و باید به صورت علیتی تحلیل شود؛ مگر اینکه بیان جدیدی از وضع تعینی ارائه شود که علی رغم فقدان جعل و جاعل در آن، باز هم به صورت اعتباری قابل تحلیل باشد! اما قرینه سوم: اگر ادعا شود که مرحوم آخوند وضع را از امور اعتباری محسوب می‌کند؛ باید به این اشکال پاسخ داده شود که: اگر وضع به عنوان امر اعتباری، مقسمی برای اقسام وضع است؛ پس چرا اقسام وضع بر اساس اصطلاح کلی و جزئی که مربوط به امور حقیقی است شکل گرفته است؟! به عبارت دیگر اگر وضع به عنوان یک امر جعلی، چیزی جز یک نسبت اعتباری بین لفظ و معنا نیست، به چه دلیل اوصافی مانند کلی و جزئی - که تنها،

مقاله‌ی ششم کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم آن را تشریح کرده‌اند: تصویری از گرسنگی که ناشی از نفس الامر است در ذهن شکل می‌گیرد اما از آنجا که این تصور قابل تطبیق بر «خوردن» - به عنوان یک فعل متدرج که وحدتی ندارد - نیست؛ جعل نسبتی انجام می‌شود تا ارتباط میان آن تصور و این فعل ممکن گردد. در بحث وضع نیز تصویری جزئی یا کلی از اشیاء خارجی - که ناشی از نفس الامر است - در ذهن شکل می‌گیرد اما بدلیل آن که قابل تطبیق بر «تلفظ حروف» - به عنوان یک فعل جاری در خارج، که دارای غایت است و نه یک کلمه‌ی مهمل - نیست، ارتباطی میان آن تصور و این فعل بوسیله وضع واضح محقق می‌شود. بر این اساس، حرکت در «جعل نسبت» از تصور آغاز شده و به فعل منتهی می‌شود؛ اما بنابر عبارت آخوند در تعریف وضع (نحو اختصاص للفظ بالمعنی) حرکت از لفظ شروع می‌شود و لذا آن نظریه، قابل تطبیق بر تعریف آخوند از وضع نیست.

البته مبنای دیگری برای قاعده‌مند کردن امور اعتباری، در تحلیل «فلسفه نظام ولایت» از «منطق صوری» مطرح می‌شود و آن، توجه به «نسبت معقول» در کنار اجزاء قیاس (کبری و صغری) است که می‌تواند هماهنگی گزاره‌ها را به اثبات برساند که در ترسیم آخوند از بحث وضع، به این نکته نیز توجه نشده است.

تقسیماتِ «معنا» هستند - مبنای تقسیم برای مقسمی قرار گرفته‌اند که «نسبت بین لفظ و معنا» است؟! لذا این قرینه دیگری است که نشان می‌دهد آخوند در توضیح و تقسیم وضع به امور حقیقی میل پیدا کرده است و در تبیین اقسام وضع، به جای تکیه بر نسبت بین لفظ و معنا به عنوان یک امر اعتباری، به جزئی و کلی به عنوان اوصاف امور حقیقی تمسک کرده تا پایگاه ثابتی برای وضع ایجاد کند که اشکال این مسلک در مباحث قبلی گذشت.

۵. در جمع‌بندی این بحث باید توجه داشت که حقیقی یا اعتباری بودن، وصفی برای «نسبت» است. یعنی »

استعمال اللفظ في المعنى المجازي

صحة استعمال اللفظ فيما يناسب ما وضع له هل هو بالوضع أو بالطبع وجهان بل قولان أظهرهما أنه بالطبع بشهادة الوجدان بحسن الاستعمال فيه و لو مع منع الواضع عنه و باستهجان الاستعمال فيما لا يناسبه و لو مع ترخيصه و لا معنى لصحته إلا حسنه و الظاهر أن صحة استعمال اللفظ في نوعه أو مثله من قبيله كما يأتي الإشارة إلى تفصيله.

۱. آنچه درباره‌ی امر ثالث باید در نظر گرفته شود این است که اگر استعمال به «بکارگیری وضع» و استفاده از آن تعریف شود، ضروری است که تبعیت از وضع، اصل در بکارگیری باشد و سپس استعملاتی که عرف در آن‌ها از وضع عدول کرده، به عنوان موارد استثنائی بررسی شود تا وضع و استعمال به وحدت برسند.

در واقع بر مبنای استنباط شده از متن کفایه در بحث قبلی، یک احتمال در تعریف استعمال چنین است: هنگامی که بر اثر تناسب بین لفظ و معنا، نحوه اختصاصی حقیقی میان آنها شکل بگیرد، اگر طبع عمومی آن را بپذیرد و در محاورات خود بکار بگیرد؛ آنگاه استعمال محقق شده است. لذا وضع و استعمال، یک معنای واحد دارند و تفاوت میان آن‌ها به دو وعاء مختلف باز می‌گردد؛ یعنی وضع در وعائی مشابه نفس الامر شکل می‌گیرد اما استعمال

در وعاء خارج و هنگام بکارگیری و بر اساس جریان فطرت و طبع محقق می‌شود و بمثابه یک ماهیت عینی و امری حقیقی به شمار می‌رود.

۲. بر این اساس، برای آن که معلوم شود صحت استعمال به طبع یا به وضع است و به عبارت دیگر نسبت میان وضع و استعمال سنجیده شود، باید با توجه به نکات زیر از خلط مبحث جلوگیری شود:

اگر مبنای استنباط شده از امر دوم (مبنی بر حقیقی دانستن وضع و تحلیل آن بر اساس علیت و نه اعتبارات) صحیح باشد، سخن از منع «واضع» از استعمالی خاص و یا ترخیص او نادرست است؛ زیرا بنابر این مبنا جعل و جاعلی در کار نیست بلکه اصل وضع و همچنین معیار صحت استعمال، به «نحوه اختصاص لفظ به معنا» و تناسبات حقیقی آن دو باز می‌گردد.

اما اگر مبنای آخوند در تعریف وضع این نباشد یا در امر ثالث بر مسلک مشهور (اعتباری و جعلی بودن وضع) سلوک کرده باشد، آن‌گاه باید به تقسیمات قبلی توجه کرد: اموری که تحت علیت نیستند یا «ایجاد» اند یا ایجاد نیستند؛ قسم دوم همان «جعل نسبت» می‌شود که یا نسبتی با مقصد ندارد (= اوهام غیرمعتبره) یا نسبتی با مقصد دارد. اگر نسبت با مقصد به نحو تام باشد، «وحي» و احکام الهی است و اگر نسبت ناقص با مقصد داشته باشد، «بناء عقلاء» نام دارد.

لذا واضع در اینجا - که نسبت به استعمالات، منع یا ترخیصی دارد - همان عقلاء هستند^۱ که با مدح و ذمّ خود، کار عرف را در استعمالات کنترل

۱. از آنجا که وضع بر اساس غرضی انجام می‌شود، از جنس اوهام غیر معتبره نیست. از سوی دیگر اکثر قوم، واضع را همان خداوند یا انبیاء نمی‌دانند و لذا بر مبنای قوم، وضع را تنها می‌توان به بناء عقلاء منتسب نمود.

می‌کنند و از این طریق، به حفظ نظم در تفاهم و تخاطب مبادرت می‌ورزند. لذا در این صورت می‌توان، «وضع» را به «عقلاء» و «استعمال» را به «عرف» نسبت داد و به عنوان یک احتمال، تفاوت این دو را معین نمود.

۳. اگر احتمال دوم صحیح باشد، آن‌گاه نظر آخوند درباره بازگشتِ «صحت استعمال» به «طبع» (لشهاده الوجدان بحسن الاستعمال فیه و لو منع الواضع عنه) نادرست خواهد بود؛ با توجه به اینکه مرحوم آخوند، استدلال قول خود را «شهادت وجدان» قرار داده است. چون یک احتمال این است که منظور از وجدان، ادراکات و بناء عقلاء باشد که در این صورت، عقلاء نمی‌توانند به حُسن استعمالی شهادت دهند که حسب الفرض، واضع از آن منع کرده باشد؛ زیرا بنابر تقسیمات امور اعتباری که گذشت، واضعین همان عقلاء هستند و این شهادت بر حسن استعمال با منع از استعمال، ناسازگار و مَفوّتِ غرض عقلایی است.

احتمال دیگر این است که منظور از وجدان، عرف باشد که در این صورت نیز، شهادت دهنده و حاکم بر صحت استعمال عرف، خودِ عرف خواهد بود؛ یعنی در این صورت معنای متن آن خواهد شد که معیار صحت استعمالات عرفی، قضاوت عرف درباره کاری است که خود بر اساس طبعش انجام داده است! علاوه بر بی‌معنا بودن این فرض، مشکل دیگر آن این است که بر اساس نسبتی که میان وضع و استعمال توضیح داده شد، استعمال باید از وضع تبعیت کند نه اینکه خود به معیاری در مقابل وضع تبدیل شود.

۴. بنابر آنچه گذشت، نسبت بین استعمال و وضع یا باید بر مبنای حقیقی بودن وضع و جریان علیت در آن تفسیر شود که آخوند در امر ثالث - بر خلاف ظاهر امر ثانی - این مبنا را جریان نداده است؛ یا اینکه نسبت میان

وضع و استعمال باید بر اساس امور اعتباری (یا عقلاء و یا عرف) تبیین شود که دلیل قراردادن «وجدان» بر اساس نکته شماره سه، به هیچ وجه نمی‌تواند طبع را به عنوان معیار صحت استعمال اثبات کند. بلکه می‌توان این نکته را مورد توجه قرار داد که اگر واضع در هنگام وضع به فطرتِ عرف توجه نکند، در وضع خود شکست می‌خورد و در آینده‌ی نزدیک ناچار می‌شود تا از وضع خود دست برداشته و به جعلی دیگر مبادرت نماید.

۵. برای آن که منشأ صحت استعمال - که در امر ثالث از آن بحث شده - روشن شود، ابتدائاً به دو احتمال در تبیین معنای «استعمال» اشاره می‌شود؛ احتمال اول آن است که منظور از استعمال، بکارگیری و استفاده از همان چیزی است که واضع آن را جعل نموده است. یعنی یک وعاء، وعاء جعل قانون است - که قانون در تکلم را واضع مشخص می‌کند - و سپس تلاش می‌شود این قانون بر خارج و در عینیت تطبیق شود و اجرا گردد؛ همانند کاری که افسر راهنمایی و رانندگی با حضور در خیابان‌ها انجام می‌دهد. پس در این احتمال، استعمال یعنی وعاء تطبیق قانون توسط مجری.

احتمال دوم آن است که استعمال، بمثابه امری است که در عرف یک ملت پذیرفته شده و به عنوان یک فرهنگ، جریان واقعی یافته است. یعنی همانند آن که مسلمانان برای ارتباط با زنان از طریق ازدواج شرعی اقدام می‌کنند و بسیاری از ملل دیگر بدون چنین قیدی به این رابطه مبادرت می‌ورزند؛ چنین روندی در تکلم و تفاهم و تخاطب هم اتفاق می‌افتد. پس در این احتمال، استعمال یعنی امر جاری در فرهنگ زبانی ملت‌ها.

۶. حال در صورت اخذ احتمال دوم در معنای استعمال، اگر قائل شویم که صحت استعمال به طبع باز می‌گردد - یعنی استعمالی که طبع انسان

بپسندد، صحیح و استعمالی که انسان از آن متنفر باشد، غلط است - آن‌گاه نمی‌توان قائل به وجود «استعمال غلط» شد؛ زیرا هر استعمالی که در خارج جاری شده حتماً توسط دسته‌ای از انسان‌ها انجام شده و انسان‌ها هم آنچه را نپسندند، استعمال نخواهند کرد. پس حتماً طبع آن‌ها استعمال‌شان را پذیرفته که مبادرت به آن کرده‌اند. ممکن است گفته شود: «غلط بودن یک استعمال در هنگام مقایسه‌ی عرف‌ها با یکدیگر معنا می‌شود؛ مثلاً تهرانی‌ها ممکن است برخی استعمالات مشهدی‌ها را نپسندند» اما باید توجه داشت که بحث در اصل تعریف استعمال است و مقایسه میان استعمالات تنها زمانی قابل طرح خواهد بود که اصل تعریف استعمال، اثبات گشته و منقح شده باشد.

علاوه بر این، لازمه‌ی چنین اشکالی، یا قائل شدن به «اکثریت و غلبه» به عنوان معیار صحت استعمال و یا نسبی شدن صحت استعمالات است؛ یعنی استعمال مشهدی‌ها در میان خود آنان صحیح محسوب شده اما در میان تهرانی‌ها غلط انگاشته می‌شود که بعید است بتوان چنین لازمه‌ای را به قوم نسبت داد. زیرا در مبنای قوم، ارجاع تعاریف به پایگاه ثابت دنبال می‌شود اما نسبی شدن صحت به این معناست که یک معیار ثابت برای تشخیص صحت و سقم استعمالات وجود ندارد و در هر زمان و مکانی، صحت و غلطی متفاوتی قابل تعریف است!

فارغ از آنچه گذشت، استدلال مرحوم آخوند درباره معیار بودن طبع، به «وجدان» باز می‌گردد و وجدان در نظر قوم، امری نسبی نیست و به اکثریت یا غلبه باز نمی‌گردد.

۷. اما در صورت اخذ به احتمال اول در معنای استعمال (بکارگیری

قانون) دیگر نمی‌توان معیار صحت استعمال را طبع دانست؛ زیرا روشن است که در مقام بکارگیری قانون، باید بر اساس قانون عمل کرد و قانون در اینجا همان وضعِ واضع است که نباید از آن تخطی نمود. لذا معیار صحت در استعمال، انطباق آن با وضع است و طبع - بر اساس احتمال اول از معنای استعمال - در مقامی نیست که بر خلاف وضع (قانون) حکمی درباره صحت و غلط داشته باشد. علاوه بر این، در صورت بازگشت صحت استعمال به طبع، اختلاف طبائع - که باعث شکل‌گیری عرف‌های مختلفی در تکلم می‌شود - اشکال بی‌معنا شدنِ صحت و غلط و نسبی شدنِ آن را دوباره به میان می‌آورد.

۸. بنابر آنچه گذشت روشن شد وجدان - که دلیل آخوند بر معیار بودنِ طبع است - به دو شکل قابل تفسیر است: یا بر اساس فطرت تحلیل شود که پایگاه آن، امر ثابت غیر قابل تغییر (جبر) است؛ یا بر اساس بناء عقلاء تحلیل شود که جعلی و قابل تغییر است که بر اساس تفسیر دوم، عقلاء باید درباره استعمالاتِ عرف، نظر دهند و نظم را در آن کنترل کنند. در واقع «عرف» دارای صاحبان و حاکمانی است که در صورت اخلال در نظم - که در این‌جا نظم در تفاهم و تخاطب مدّ نظر است - با توییح و مجازات، از استعمالات غلط جلوگیری می‌کنند و استعمالات صحیح را امضاء می‌نمایند.

اطلاق اللفظ و اراده نوعه او صنفه او مثله او شخصه

لا شبهة في صحة إطلاق اللفظ و إرادة نوعه به كما إذا قيل ضرب مثلا فعل ماض أو صنفه كما إذا قيل زيد في ضرب زيد فاعل إذا لم يقصد به شخص القول أو مثله كضرب في المثال فيما إذا قصد. و قد أشرنا إلى أن صحة الإطلاق كذلك و حسنه إنما كان بالطبع لا بالوضع و إلا كانت المهملات موضوعة لذلك لصحة الإطلاق كذلك فيها و الالتزام بوضعها كذلك كما ترى. و (أما إطلاقه و إرادة شخصه كما إذا قيل زيد لفظ و أريد منه شخص نفسه ففي صحته بدون تأويل نظر لاستلزامه اتحاد الدال و المدلول أو تركيب القضية من جزئين كما في الفصول).

۱. اشکالی که درباره‌ی بکارگیری اصطلاح «نوع» در امر رابع قابل طرح است، این است: با توجه به این که لفظ به عنوان یکی از اقسام دلالات وضعیه، مقوله‌ای اعتباری محسوب می‌شود؛ چگونه می‌توان برای آن از اصطلاح «نوع» که مربوط به امور حقیقی و ماهوی است، استفاده نمود؟ ممکن است ادعا شود که «نوع یا کلی اعتباری هم قابل تصویر است»؛ اما باید توجه داشت که یکی از اوصاف کلیات، ثبات و اطلاق است؛ در حالی که امور اعتباری، متغیر و وابسته به جعل جاعل هستند و لذا قابلیت تبدیل به کلیات را ندارند.

ممکن است گفته شود «استفاده از این اصطلاح برای طبقه‌بندی و ایجاد نظامی منطقی در اعتبارات است؛ یعنی گرچه ماده، امری اعتباری است اما در

صورت و تقسیم‌بندی از امور حقیقی استفاده شده است که چنین کاری بلاشکال است» در پاسخ - و بر فرض تحقق این ادعا در این بحث - باید توجه داشت که کسی منکر استفاده از صورت حقیقی برای طبقه‌بندی اعتبارات نیست؛ اما شرط صحت آن، توجه به نقطه‌ی وحدت و امر شامل در اعتبارات است تا با تقسیم اقسام آن و سپس با تشقیق شقوق اعلی، در یک روند علمی به اقسام اسفل رسید. یعنی اساساً صحت هر تقسیم آن‌گاه محقق خواهد شد که حرکت در آن از وحدت به کثرت باشد و الا در ادامه دچار تداخل اقسام با یکدیگر و با مقسم خواهیم شد. بنابراین ابتدا باید امر شامل در اعتبارات معین شده و سپس با تقسیم به دلالت لفظی رسید و بعد از آن به تقسیمات لفظ پرداخت تا جایگاه «نوع لفظ و صنف و...» در این میان معین گردد.

۲. در امر رابع، هر جا که آخوند از «اطلاق کلی بر فرد» صحبت می‌کند، در واقع به امری حقیقی و دلالتی عقلی (تطابق و انطباق در نسبت میان کلی و فرد) پرداخته و نمی‌تواند آن را به «وضع و استعمال» به عنوان دلالتی وضعی و امری اعتباری نسبت دهد. به عبارت دیگر وقتی حرکت از دال به مدلول، بر اساس دلالت عقلی - که در اینجا بین کلی و فرد آن جاری است - انجام شود، تحت جریان علیت بوده و قسیم دلالت وضعی (اعتبار) قرار می‌گیرد و از دلالت وضعی الفاظ و استعمالات آن‌ها، موضوعاً خارج خواهد بود. پس اساساً طرح بحث «اطلاق کلی بر فرد» در امر رابع - که موضوع آن، بررسی استعمالات است - نادرست است.

۳. اما نکته‌ی اصلی که باید در امر رابع مورد توجه قرار گیرد، این است که تمامی مناقشات پیرامون صحت اطلاق یا استعمال لفظ در نوع یا صنف یا

مثل یا فرد از آنجا نشأت می‌گیرد که به طبقه‌بندی وضع و تقسیم‌بندی آن پرداخته نشده است و در واقع بر یکسان بودن تمامی وضع‌ها اصرار و سعی شده تا موارد خاص به نحوی توجیه شود. به عبارت دیگر اگر پذیرفته شود که وضع هم باید تقسیم شده و طبقه‌بندی شود، در این صورت یکی از تقسیمات وضع، تقسیم آن به «وضع عمومی» و «وضع تخصصی» است که با این تقسیم، بسیاری از جدال‌های مطروحه در این بحث اساساً مرتفع خواهد شد. یعنی گاه وضع و ارتکازات، عرفی و عمومی هستند و همگان به آن منتقل می‌شوند اما گاه وضع و ارتکازات، تخصصی هستند مانند اصطلاحات ادب یا مهندسی برق و شیمی و... که عموم مردم، آن‌ها را نمی‌فهمند.

البته تمامی مثال‌های کفایه مربوط به ادبیات عرب است و می‌توان مثال‌های دیگری را در تخصص‌های دیگر ذکر کرد که در همه‌ی آنها وضعی تخصصی بوسیله‌ی واضع خاص انجام می‌شود و لازم نیست عرف آن‌ها را درک کرده و حتماً بر اساس وضع عمومی توجیه شود. در این صورت است که صحت این استعمالات هم به طبع باز نمی‌گردد بلکه به واضعین در عرف‌های خاص رجوع می‌کند.^۱

بنابر آنچه گذشت، سخن از اقسامی مانند نوع و صنف و مثل و شخص، صحیح نیست زیرا واضع برای وضع در یک تخصص، ابتدائاً مفاهیم اصلی و ریشه‌ای آن تخصص را در نظر می‌گیرد و برای آن‌ها وضعی انجام می‌دهد و سپس به تقسیمات فرعی می‌پردازد و تازه پس از این مراحل است که به

۱. البته وقتی مقوله‌ای بنام «وضع تخصصی» پذیرفته شود، می‌توان برای قدم بعد و در جهت حرکت به سوی مبنای مختار، «وضع سازمانی» را طرح کرد و از این طریق، حضور ولایت در وضع را مطرح نمود.

موارد خاص توجه می‌کند. یعنی وضع تخصصی در ارتباط با ریشه‌های آن علم شکل می‌گیرد و خود، دارای قواعدی مخصوص است؛ مثلاً برای وضع تخصصی در علم ادبیات، ابتدائاً برای مقولاتی مانند کلمه و اسم و فعل و حرف و... وضع انجام می‌شود و بر این اساس، نوع لفظ و صنف و مثل آن در رتبه‌های بسیار متأخرتری طرح می‌شود^۱. وقتی چنین مراتبی طی نشود، آن‌گاه بدون پشتوانه‌ی علمی، به مواردی خاص و استثنائی پرداخته می‌شود و بر سر آن‌ها جدل خواهد شد.

۴. گذشته از اشکالات فوق، نکته‌ی دیگر پیرامون امر رابع آن است که مثال‌ها و موارد مدنظر اصولیون در این بحث، در وعاء «آموزش» قابل طرح است و نه در وعاء «وضع» یا «استعمال». یعنی هنگامی که قرار است به کسی که زبان مادری او عربی نبوده، «فعل در زبان عربی» آموزش داده شود؛ گفته می‌شود: «ضَرَبَ فَعْلٌ مَاضٍ». در واقع این جمله نه در استعمالات عرفی عرب‌زبانان وجود دارد و نه ربطی به دنیای وضع و پیدایش و تغییرات زبان دارد؛ بلکه برای یادگیری و تعلیم زبان به کار می‌رود که یا برای کودکان عرب‌زبان یا غیر عرب‌زبانی که می‌خواهد عربی را بیاموزد، استفاده می‌شود.

۱. اگر از این اشکالات هم صرف نظر شود، حداقل لازم بود تا برای شکل‌گیری یک چارچوب علمی برای بحث، ابتدائاً نسبت واحد یا یک نقطه اشتراک میان «نوع و صنف و مثل و شخص» معرفی شود تا موارد مختلف بر اساس یک معیار روشن مورد بررسی قرار گیرد و مصادیق صرفاً به صورت سلیقه‌ای یا استقرائی طرح نگردد.

وضع الالفاظ لذوات المعانى

لا ريب في كون الألفاظ موضوعة بإزاء معانيها من حيث هي لا من حيث هي مرادة للافظها لما عرفت بما لا مزيد عليه من أن قصد المعنى على أنحاء من مقومات الاستعمال فلا يكاد يكون من قيود المستعمل فيه.

۱. اگر وضع مقوله‌ای اعتباری باشد، بحث آخوند در امر خامس (الدلاله غیر تابعه للاراده) صحیح نیست زیرا در آن، وضع در رابطه با حقائق (ذوات معانی) ارزیابی شده و اجزاء و روابط و نسبت آن به صورت حقیقی ملاحظه شده است و الا اگر به دلالت‌های لفظی به عنوان یکی از اقسام جعل نسبت (اعتبارات) نگریسته شود، باید به جاعل اعتبار و غرض و مقصد او از جعل دلالت وضعی پرداخته شود و تقسیمات آن بررسی گردد و بعد از این مرحله و بر اساس آن است که می‌توان به تقسیمات لفظ یا معنا وارد شد^۱.

به بیان واضح‌تر وضع تنها یکی از اقسام اعتبارات است و برای آن که صورت مساله روشن شود؛ ابتدا باید آن را در رابطه با اصل اعتبارات سنجید.

۱. البته می‌توان بوسیله منطق یک علم اعتباری را منظم کرد و به آن نظام داد و آن را بهینه نمود؛ اما برای چنین کاری تنها توجه به «ماده» و «صورت» کافی نیست بلکه علاوه بر این دو به یک «حدّ معقول» نیازمندیم تا صورت و ماده را به وحدت برساند و الا نظم صورت و ماده به صورت بریده و ناقص خواهد بود و قابلیت ورود اشکالات متعددی را دارا خواهد شد.

بر این اساس اگر این سوال مطرح شود که «آیا اعتبارات فی نفسه هستند یا بالاراده؟» به نظر می‌رسد چنین سوالی غلط است زیرا اعتبارات اساساً در مقابل حقائق است و لذا اتصاف به وصف «فی نفسه» برای آن بی‌معناست؛ چون «فی نفسه» در اینجا همان مفهوم حقیقی است که تطابق پیدا می‌کند. به عبارت دیگر نسبت‌هایی در خارج جاری هستند که تحت اراده‌ی ما نیستند بلکه علیت بر آنها حاکم است و اینها همان «حقائق» هستند. اما نسبت‌های دیگری نیز وجود دارند که تحت اراده‌ی ما هستند و حقیقتی غیر از اراده فاعل و جعل جاعل ندارند و ایجاد این نسبت‌ها به اراده‌ها باز می‌گردد که این همان «اعتبارات» است. بنابراین اصل تعریف اعتبار، تابع اراده است و قطعاً اقسام آن از جمله دلالت وضعی نیز همین گونه‌اند. لذا در این بحث به مبنای اعتبارات توجه نشده و بین تقسیمات و جزئیات اعتبار با اصل آن نسبت‌سنجی نشده است؛ زیرا اساس در اعتبارات، جریان اراده در نفس نسبت - که مجعول است - می‌باشد و نه در طرفین آن. در حالی که قوم به جریان اراده در معنا به عنوان یکی از طرفین نسبت توجه کرده و سپس به نفی و اثبات آن پرداخته‌اند؛ با وجود آن که حقیقی یا ارادی بودن یکی از طرفین نسبت، اهمیتی در اعتبار ندارد و تفاوتی در آن ایجاد نمی‌کند. در واقع اگر «وضع»، موضوع بحث است باید به تقسیمات نفس «نسبت جعلیه» (=وضع) پرداخت و طرح تقسیمات «طرفین نسبت» (= لفظ یا معنا) برای تبیین نفس وضع، خروج از موضوع بحث است.^۱

۱. ممکن است گفته شود «اصولپون نیز درباره‌ی نفس نسبت جعلیه بحث کرده‌اند اما از این جهت که جعل نسبت از اراده مستعملین تبعیت نمی‌کند و واضع، اراده‌ی آنان را در وضع خود دخیل نکرده» اما باید توجه داشت که طرح اراده‌ی مستعملین، مربوط به

«بکارگیری وضع» است و بنابر نظر قوم جایگاهی در اصل بحث وضع ندارد. گرچه به نظر می‌رسد این ادعا نیز مطلق نیست و اراده‌ی مستعملین می‌تواند در خلال وضع تعینی در جایگاه واضع قرار گیرد.

از آنجا که منشأ طرح این بحث در کتب قوم، عبارات ابن سینا و خواجه نصیر بوده، آخوند بعد از ردّ وضع الفاظ برای اراده‌ی لافظ به توجیه کلام آن دو بزرگوار پرداخته است و گفته منظور آنان از «تبعیت دلالت از اراده» در دلالت تصدیقی (جملات) است و نه در دلالت تصویری (مفردات). چون در دلالت تصویری - و لو از ضبط صوت شنیده شود - باز هم انتقال صورت می‌گیرد. اما با مراجعه به متن کلام آن دو بزرگوار معلوم می‌شود که صراحت متن مربوط به دلالت تصویری است نه تصدیقی و اتفاقاً نظر مختار در تبعیت اصل اعتبار - و اقسام آن از جمله وضع - از اراده واضع، مقصود آن دو بوده است و صراحت عبارت آنان، شهادی بر ضرورت طرح بحث از موضع «اصل تعریف اعتبار» است که کاملاً تابع اراده است:

«و ذلك لأنّ دلالة اللفظ لما كانت وضعیة كانت متعلّقة بإرادة المتلفظ الجاریة علی قانون الوضع، فما يتلفظ به و يراد به معني ما و يفهم عنه ذلك المعني، يقال له إنه دال علی ذلك المعني، و ما سوي ذلك المعني مما لا يتعلّق به إرادة المتلفظ، و إن كان ذلك اللفظ، أو جزء منه، بحسب تلك اللغة، أو لغة أخرى، أو بإرادة أخرى يصلح لأن يدل به علیه، فلا يقال له إنه دال علیه.» شرح الاشارات و التنبيهات مع المحاکمات، ج ۱، ص:

۳۲

«و ذلك أنّ اللفظ بنفسه لا يدلّ البتة، و لو لا ذلك لكان لكل لفظ حق من المعني لا يجاوزه، بل إنّما يدلّ بإرادة اللفظ؛ فكما أنّ اللفظ يطلقه دالا علی معني، كالعين علی ينبوع الماء، فيكون ذلك دلالته، ثم يطلقه دالا علی معني آخر، كالعين علی الدينار، فيكون ذلك دلالته. كذلك إذا أخلاه في إطلاقه عن الدلالة بقي غير دال، و عند كثير من أهل النظر غير لفظ؛ فإنّ الحرف و الصوت - فيما أظن - لا يكون، بحسب التعارف عند كثير من المنطقيين، لفظاً، أو يشتمل علی دلالة. الشفاء» (المنطق)، المدخل، ص: ۲۶؛ خلاصه کننده.

۲. با توجه به نکته‌ی اول و توجه آخوند به ذوات معنا به عنوان امور حقیقی و نفی جریان اراده در آن و عدم توجه ایشان به وضع و جاعل و مقصد او در طرح بحث، امر خامس خود قرینه‌ای جداگانه است بر این که آخوند سعی داشته تا وضع را بر اساس علیت و به عنوان امری حقیقی تحلیل نماید.

وضع المركبات

لا وجه لتوهم وضع للمركبات غير وضع المفردات ضرورة عدم الحاجة إليه بعد وضعها بموادها في مثل زيد قائم و ضرب عمرو بكرا شخصيا و بهيئاتها المخصصة من خصوص إعرابها نوعيا و منها خصوص هيئات المركبات الموضوعية لخصوصيات النسب و الإضافات بمزاياها الخاصة من تأكيد و حصر و غيرهما نوعيا بداهة أن وضعها كذلك واف بتمام المقصود منها كما لا يخفى من غير حاجة إلى وضع آخر لها بجملتها مع استلزامه الدلالة على المعنى تارة بملاحظة وضع نفسها و أخرى بملاحظة وضع مفرداتها و لعل المراد من العبارات الموهمة لذلك هو وضع الهيئات على حدة غير وضع المواد لا وضعها بجملتها علاوة على وضع كل منهما.

١. هيأت در امر سادس (وضع مركبات)، متناظر «لفظ» است که در وضع مفردات از آن سخن رفت و لذا همان مباحثی که در وضع مفردات درباره‌ی حقیقی یا اعتباری بودن وضع و لوازم هر یک طرح شد، در اینجا نیز طرح می‌شود. یعنی برای تبیین اعتباری بودن وضع مرکبات باید به غرض و مقصد جاعل آن پرداخت.

در این راستا به نظر می‌رسد غرض وضع مفردات، به «هیئات» باز می‌گردد و غرض هیئات به «جملات» رجوع می‌کند و غرض جملات به «مقالات» بازگشت می‌کند و غرض مقالات، «کتابها» است؛ یعنی سلسله‌ی

اغراض و انحلال آن‌ها در یکدیگر باید بر اساس یک غرض واحد تبیین شود. چون مقاصد و مباحث پیچیده و خطیر و حساس (مانند هدایت بشر که در صحف الهی متعدد آمده)، قابل انتقال در یک جمله یا یک مقاله نیست و لذا می‌توان فرض کرد که بالاترین سطح تفاهم بشری در کتاب‌ها رخ می‌دهد. البته مقصود از مقاله یا کتاب، صرفاً صورت کتبی یا شفاهی الفاظ نیست بلکه منظور کمّیتِ تفاهم و تخاطب است که گاه به صورت مفصل - و نه در چند جمله - محقق می‌شود.

۲. البته هیأت در مرکبات، شکلی است که از استعمالات استنباط شده^۱ و قالبی برای تفاهم و گفتگوست و از همین رو نمی‌توان پذیرفت که جریان آوا ابتدائاً در مفرد باشد و سپس در جمله بیاید و اساساً چنین طرح بحثی غلط است؛ زیرا تجزیه به مفرد و مرکب، برای «آموزش» یک زبان است و در استعمالات و در جریان تفاهم و تخاطب چنین تفکیک‌هایی مطرح نیست و اگر هم یک لفظ به صورت مفرد استعمال شود، معنا و مقصود از آن در یک جمله است. لذا اصولیون در مبحث وضع، بحث را از تفاهم و تخاطب آغاز نکرده‌اند بلکه برای شروع بحث به شئون آموزش زبان توجه کرده‌اند و به همین دلیل به تقسیماتی مانند مفرد و مرکب روی آورده‌اند.

۳. در واقع اگر زبان‌شناسی، ناظر به جریان تفاهم و تخاطب باشد، وضع و استعمال مباحثی فرعی هستند و پایه‌ی زبان‌شناسی به روابط اجتماعی باز می‌گردد. لذا این حکومتها هستند که صاحب تفاهم و تخاطب می‌باشند و

۱. البته می‌توان وضع هیأت را تعمیم داد و آن را مختص به مرکبات ندانست بلکه در علم صرف و نحو، برای مفردات هم هیأت‌هایی وضع شده که وزن ابواب مختلف در صرف و اعراب کلمات مختلف در نحو از آن جمله است.

وضعیت آن را کنترل می‌کنند و اجازه می‌دهند چه اموری تبدیل به ارتکاز شود و معین می‌کنند که چه تفاهم و تخاطباتی جاری نشود. لذا واضعین زبان، نه اُدباء بلکه حقوقدانان هستند؛ زیرا اگر تفاهمی به نحو غلط واقع شود و باعث ضرری به اجتماع گردد، مدح و ذم و مجازات به عهده‌ی بناء عقلاء است که متکفل حفظ نظم جامعه است. در واقع تفاهم و تخاطب مانند وضع قانون و دیگر بخش‌های جامعه، تحت تصرف حکومت است و بر آن، مجازات و عقاب قرار مترتب می‌شود. پس هم تصویر قوم از وضع و پیدایش آن محل اشکال است و هم فهم از وضع صرفاً با مراجعه به لغت‌نامه و امثال آن نیست.

علامات الوضع و عدمه

لا يخفى أن تبادر المعنى من اللفظ و انسباقه إلى الذهن من نفسه و بلا قرينة علامة كونه حقيقة فيه بدهاة أنه لو لا وضعه له لما تبادر و لا يقال كيف يكون علامة مع توقفه على العلم بأنه موضوع له كما هو واضح فلو كان العلم به موقوفا عليه لدار فإنه يقال الموقوف عليه غير الموقوف عليه فإن العلم التفصيلي بكونه موضوعا له موقوف على التبادر و هو موقوف على العلم الإجمالي الارتكازي به لا التفصيلي فلا دور هذا إذا كان المراد به التبادر عند المستعلم و أما إذا كان المراد به التبادر عند أهل المحاورة فالتغاير أوضح من أن يخفى.

۱. یکی از مباحثی که پیرامون تبادر قابل طرح است، نقش «اختیار» در «انسباق و پیشی گرفتن یک معنا برای لفظ» است؛ یعنی آیا این انسباق به صورت جبری اتفاق می‌افتد یا اختیار فرد یا عرف در آن موثر است؟ ممکن است گفته شود: «انسباق به صورت جبری محقق می‌شود اما وضع واضح - که باعث این انسباق شده - به اختیار واضح باز می‌گردد» اما باید توجه داشت که ظرف انسباق و تبادر، استعمالات عرف است و دنیای استعمال غیر از دنیای وضع می‌باشد و لذا لازم است برای اثبات تبادر، ربط بین دنیای استعمال و دنیای وضع را تنقیح نمود.

یک احتمال این است که رابطه‌ی میان تبادر و وضع، همان رابطه‌ی میان

معلول و علت باشد. در این صورت هر تحلیلی که از معلول ارائه شود به علت سرایت خواهد کرد؛ یعنی اگر معلول امری حقیقی باشد، علت نیز حقیقی خواهد بود و اگر معلول اعتباری باشد، علت هم اعتباری خواهد بود و در هر صورت، سنخیت میان علت و معلول باید ملاحظه شود. در واقع اگر در تحلیل وضع بر اساس علیت و امور حقیقی سلوک شود، باید به تبادر به عنوان معلول وضع نیز امری حقیقی دانسته شود که جبراً واقع می‌شود. اما اگر وضع بر اساس اعتبارات تعریف شد، تبادر نیز امری اعتباری خواهد بود که قابل تغییر است و لذا تبادر باید بر اساس مبنای اختیار شده در وضع، تشریح شود و لوازم آن رعایت گردد.

۲. احتمال دیگر آن است که رابطه بین وضع و تبادر، بر اساس نشانه و علامت تبیین شود؛ یعنی تبادر یک امر اعتباری خواهد بود که در این صورت حتماً به جعل نیازمند است تا بتواند علامت برای امر دیگری قرار بگیرد همان‌طور که علامت بودن چراغ قرمز برای توقف، محتاج به جعل است. بر این اساس، اشکال «دور» وارد می‌شود چون تبادر - به عنوان امری که باید جعل شود - قرار است علامت برای جعل دیگری (= وضع) شود.

۳. در ردّ اشکال دور بر تبادر، به تغایر علم اجمالی با علم تفصیلی تمسک شده است. یک احتمال در معنای علم اجمالی، سلبی بودن آن است یعنی شخص می‌داند که معنای لفظ اسد، درخت یا انسان یا سنگ و... نیست اما اشکال این احتمال در آن است که سلب نسبت - و لو اینکه تعداد زیادی از نسبت‌ها را فرا بگیرد - هیچ‌گاه ما را به یک امر اثباتی و ایجابی راهنمایی نمی‌کند و لذا نمی‌توان از سلب (علم اجمالی) به یک امر ایجابی (علم تفصیلی) درباره معنای لفظ رسید.

احتمال دیگر در معنای علم اجمالی آن است انسان به علم خود، علم ندارد؛ یعنی معنا در ذهن مرتکز است اما انسان بدلیل عدم التفات به آن، بدان علم ندارد اما علم تفصیلی یعنی انسان به علم خود، علم دارد زیرا به معنای لفظ توجه کرده است. البته مراد از علم در اینجا حتماً علم حضوری نیست زیرا علم حضوری عندالعالم حاضر است و با او وحدت دارد و لذا «عدم توجه و انتباه» در علم حضوری قابل تصویر نیست.

در بررسی این احتمال باید گفت آنچه در ذهن مرتکز شده، تنها ماهیت ذهنی اسد نیست بلکه «اسم اسد برای ماهیت حیوان مفترس» است که در ارتکاز ما قرار گرفته و منشأ این ارتکاز برای شخص، شنیدن استعمالات این لفظ برای این معنا از عرف است و انتباه و عدم انتباه هیچ تاثیری در تغییر این ارتکاز ندارد. چنین ادراکی که منشأ آن استعمالات بوده و موضوع آن یک ماهیت ذهنی نیست، یک امر اعتباری است که به فاعل آن باز می‌گردد و بر اساس تعریف علم منطقی، جایگاهی در ذهن ندارد و نباید بمثابه علم حصولی با آن معامله نمود.

به عبارت دیگر از آنجا که اعتباریات متغیرند و مابه‌ازاء خارجی ندارند و ایجاد می‌هستند، موجب علم نمی‌شوند و لذا استفاده از اصطلاح «علم» برای این درک اعتباری صحیح نیست. همچنان که اصطلاح اجمال و تفصیل در امور اعتباری جایگاهی ندارد چون اعتبار تابع جعل است و باید از مقتضای جعل تبعیت شود و از آنجا که جعل ناظر به مقاصد عینی است، ابهامی در آن نیست.

ثم إن عدم صحة سلب اللفظ بمعناه المعلوم المرتكز في الذهن إجمالاً كذلك عن معنى تكون علامة كونه حقيقة فيه كما أن صحة سلبه عنه علامة كونه مجازاً في الجملة. و التفصيل أن عدم صحة السلب عنه و صحة الحمل عليه بالحمل الأولي الذاتي الذي كان ملاك الاتحاد مفهوماً علامة كونه نفس المعنى و بالحمل الشائع الصناعي الذي ملاك الاتحاد وجوداً بنحو من أنحاء الاتحاد علامة كونه من مصاديقه و أفراده الحقيقية.

۱. علامت دیگری که برای تشخیص معنای حقیقی ذکر شده، صحت حمل و عدم صحت سلب است که در واقع حمل ذاتی اولی - با ملاک اتحاد مفهومی - منجر به علم حصولی می شود و حمل شائع صناعی - به ملاک اتحاد وجودی - منجر به علم حضوری می گردد. در هر دو صورت، بحث «علم» در مفهوم منطقی آن ربطی به دنیای وضع ندارد زیرا اساساً هنگامی جعل نسبت و وضع طرح می شود که در جاری کردن مباحث عقلی از جمله «حمل» دچار مشکل می شویم و برای سامان دادن عمل - که مصداق آن در اینجا تفاهم و تخاطب است - به اعتباریات متوسل شده و به لفظ و معنا و... می پردازیم.

ممکن است ادعا شود «حمل در این جا بمتابهِ صورت است که در مواد آن، از مفاهیم اعتباری استفاده شده است» اما باید توجه داشت که قبل از

طرح «قضیه» و تفکیک آن به ماده و صورت، در نفس «صورت» نیز یا نسبت‌ها حقیقی هستند که علم را نتیجه می‌دهد و یا اعتباری هستند که موجب علم نمی‌شود که این قسم هم به دو بخش «جعل نسبت» و «اوهام غیر معتبره» تقسیم می‌شود و وضع، تحت قسم «جعل نسبت» قرار می‌گیرد. پس همانند مباحث قبلی، هر تعریفی با تعریف وضع مقایسه می‌شود و لوازم حقیقی یا اعتباری دانستن آن ملاحظه می‌شود.^۱

در واقع طرح حمل در اینجا هنگامی صورتی صحیح می‌یابد که به عنوان یک استعمال عرفی - همانند سایر علامات وضع - بررسی شود؛ یعنی استعمالی مثل «الحيوان المفترس اسد» انجام شده و ما به دنبال آن هستیم که این استعمال کاشف از وضع است یا نه؟ پس حمل آن‌گاه معنای صحیحی خواهد یافت که مقصود از آن، نسبت دادن یک لفظ به یک معنا در استعمالات باشد و الا رابطه‌ی لفظ با معنا بر اساس علم منطقی، نه «تصور» است و نه «تصدیق»؛ بلکه جعل نسبت است. زیرا «تصور» به صورت جبری از خارج وارد شده و در ذهن نقش می‌بندد و تصدیق هم تحت علیت شکل می‌گیرد اما رابطه‌ی بین لفظ و معنا توسط اراده‌ی جاعل ایجاد می‌شود و عرف نیز همین امر جعلی را در خارج و در استعمالات خود جریان می‌دهد. بنابراین در وضع، بحث از نسبت بین لفظ و معنا مطرح است در حالی که در حمل، نسبت بین دو مفهوم ملاحظه می‌گردد و به همین دلیل بود که در مباحث قبلی، به بحث اصولیون در اقسام وضع نیز اشکال شد. لذا در بحث

۱. البته آنچه گذشت، نافی امکان طبقه‌بندی و منظم کردن اعتبارات بوسیله‌ی علم منطقی نیست و می‌توان از طریق یک «حد معقول» یا نسبت شامل، به قاعده‌مند کردن کار واضح یا عرف پرداخت و مقولات اعتباری و غیر حقیقی را بر این اساس منظم نمود.

وضع باید از جعل نسبت آغاز کرد و به آن ختم نمود و نمی‌توان از مفاهیم مربوط به جریان نسبت‌های حقیقی مانند علم و... استفاده کرد.

۲. در نهایت اگر کسی قائل شد که می‌توان حمل را از مفاهیم حقیقی خارج نمود و در چارچوب اعتبارات (وضع و استعمال) بررسی کرد، بحث از این دو حالت خارج نیست: یا نسبت دادن این لفظ به معنا به استعمال عرف باز می‌گردد که در این صورت، «شیوع و اطّراد» مطرح می‌شود؛ یا مجوز این نسبت به شخص و ذهن او باز می‌گردد که همان «تبادر» (پیشی گرفتن یک معنا برای لفظ) محقق می‌شود و لذا حمل در این چارچوب، یک علامت مجزا برای وضع محسوب نمی‌شود.

ثم إنه قد ذكر الاطراد و عدمه علامة للحقيقة و المجاز أيضا و لعله بملاحظة نوع العلائق المذكورة في المجازات حيث لا يطرد صحة استعمال اللفظ معها و إلا فبملاحظة خصوص ما يصح معه الاستعمال فالمجاز مطرد كالحقيقة و زيادة قيد من غير تأويل أو على وجه الحقيقة و إن كان موجبا لاختصاص الاطراد كذلك بالحقيقة إلا أنه حينئذ لا يكون علامة لها إلا على وجه دائر و لا يتأتى التفصي عن الدور بما ذكر في التبادر هنا ضرورة أنه مع العلم بكون الاستعمال على نحو الحقيقة لا يبقى مجال لاستعمال حال الاستعمال بالاطراد أو بغيره.

۱. برای ورود صحیح در بحث اطراد به عنوان علامتی برای وضع، باید توجه داشت که اگر وضع، مقوله‌ای اعتباری باشد، حتماً نیازمند به «پذیرش» است. زیرا جعل نسبتی که انجام شده دارای غرض و به دنبال یک اثر خارجی است که تحقق آن اثر منوط به اطاعت مردم از جعل است؛ به نحوی که در صورت عدم تحقق آن اثر، نسبتِ مجعول توسط جاعل تغییر خواهد کرد. مثلاً هدف از جعل چراغ قرمز برای توقف، یک امر عینی و اثر خارجی است که همان کنترل ترافیک شهری می‌باشد. حال اگر مردم این قانون و جعل را نپذیرند و از چراغ قرمز عبور کنند، اثر و مقصد مدنظر از جعل محقق نمی‌شود و جاعلین ناچار به تغییر جعل خود خواهند شد.

پس اساس جعل نسبت و اعتبار، حتماً متقوم به «پذیرش جامعه» است و به همین دلیل هم، تفکیک دنیای وضع - به عنوان یکی از اقسام اعتبارات - از دنیای استعمال نادرست است و جریان وضع در صورتی که به پذیرش مردم و استعمال آن متقوم نباشد، وضعی غیر واقعی و ذهنی است که از غرض - به عنوان امر مصحح جعل - خالی خواهد بود و در عمل جاری نخواهد شد. در واقع در زبان و گفتگو، با پذیرش وضع و تبعیت از آن در استعمال، مقصد جاعل که جلوگیری از هرج و مرج در تکلم و بالتبع ممانعت از تعدی به حقوق مردم است حاصل می‌شود. بر همین اساس است که وضع و استعمال یک جریان واحد هستند و قابل تفکیک از یکدیگر نمی‌باشند. البته اصولیون چنین بیانی در طرح مساله ندارند اما برای دستیابی به علامات وضع در دنیای استعمال قطعاً لازم است تا نوعی از ارتباط میان استعمال و وضع، اثبات شود و لذا قوم نیز حتماً به دنبال اثبات چنین رابطه‌ای هستند.

۲. بر این اساس، یک احتمال این است که اطراد و شیوع به معنای پذیرش عرف (به عنوان رکن در اعتباریات) باشد که در این صورت اطراد به عنوان امری که ظرف آن «استعمال» است، به دنیای «وضع»، متقوم و مرتبط خواهد شد و می‌تواند علامتی برای آن محسوب شود؛ چون اساساً چنین موضوعی (اطراد و شیوع و پذیرش عرف) چیزی جز اثر و مقصد مدنظر از جعل نسبت (وضع) نیست. زیرا همان‌طور که گذشت، «پذیرش عرف» رکن در وضع است که در صورت فقدان آن، با وضعی انتزاعی و غیرکاربردی روبرو خواهیم شد.

ممکن است گفته شود: «برخی از مجازات هستند که شیوع دارند و به پذیرش مردم رسیده‌اند ولی در عین حال در آن‌ها از وضع پیروی نشده و بر

اساس تغییراتی که در وضع اعمال شده، ایجاد گشته‌اند» اما در ابتدائاً باید توجه داشت که اساساً علاماتی مانند تبادر و اطراد ... در دنیای استعمال طرح می‌شوند و قوم به دنبال آن هستند تا از طریق برخی استدلال‌ها معین کنند که این استعمالات ما را به وضع واضح منتقل می‌کنند یا خیر؟ در این صورت، بحث از تغییرات در وضع مطرح نیست و موضوع بحث، بررسی استعمالات برای تشخیص وضع است و استعمال نیز معنایی جز پذیرش ندارد. در واقع «تغییر در وضع» منحصر به آن چیزی است که قوم از آن به «نقل» تعبیر می‌کنند و علت آن را عدم اهتمام به ذکر قرینه و اهمال در آن معرفی می‌نمایند^۱.

۳. از سوی دیگر اگر مجازات هم به پذیرش رسیده‌اند، حتماً از امور جعلی هستند که بوسیله جاعل ایجاد شده‌اند تا مقصدی محقق شود که این همان معنای وضع است و باید ملتزم به وضع برای مجازات شد و تنوع وضع (وضع بی‌قرینه و وضع با قرینه) را پذیرفت. در واقع اگر مقاصد مجازات، تخلف از وضع باشد و با مقاصد وضع هماهنگ نباشد، قطعاً استعمال غلط روی داده و بر خلاف غرض واضح عمل شده است. اما اگر مقاصد مجازات با مقاصد وضع هماهنگ باشد و هر دو بر اساس موافقت واضح - و لو موافقت و اجازه‌ی نوعی - انجام شده، دیگر نمی‌توان از مجاز بمتابه «تغییر در وضع» یاد کرد. یعنی هدف از «اجازات نوعیه‌ی واضح برای علائق مجازی» نمی‌تواند منقطع و بی‌ارتباط با هدف واضح از «وضع الفاظ برای معانی» باشد و لذا مقصد

۱. البته از دیدگاه جامعه‌شناختی - که تغییرات زبان را بر اساس حوادث بزرگ اجتماعی بررسی می‌کند - معرفی عدم اهتمام در ذکر قرینه و اهمال در آن به عنوان علت وضع جدید، بحثی بسیار ضعیف است.

استعمالات مجازی به مقصد استعمالات حقیقی ربط پیدا می‌کند و در عمل واضح به وحدت می‌رسد. البته توضیح بیشتری در تحلیل مجاز و رابطه‌ی آن با وضع در ادامه و در ضمن بحث احوال خمسه‌ی لفظ آمده است.

۴. گذشته از اشکال فوق، اگر اشکال به اطراد این باشد که «مجازات نیز مطرد است و شیوع دارد»، باید توجه داشت که مجاز بنابه تعریفش همیشه همراه با قرینه است که این فرض قطعاً خارج از بحث است؛ زیرا اطراد و هر علامت دیگری برای وضع، در فرضی طرح می‌شود که قرینه وجود نداشته باشد و ما از نفس لفظ - و بدون مداخله‌ی هیچ قرینه‌ای - به دنبال معنای حقیقی باشیم. پس بدلیل وجود قرینه در کلام مجازی، اطراد در مجازات هیچ‌گاه ما را در تشخیص معنای حقیقی دچار اشتباه نمی‌کند^۱ و موضوعاً خارج از بحث است و به علامت اطراد برای وضع ضرری نمی‌رساند.

۱. ممکن است گفته شود: «بدلیل فاصله بیش از هزار ساله‌ی ما از عصر نصّ، ممکن است متوجه قرائن محفوف در کلام نشویم و لذا برای ما در مقابل کلام وحی، ذکر مجاز بدون قرینه فرض دارد» اما باید توجه داشت که بحث اصولیون، ابتدائاً یک بحث عام در زبان‌شناسی است و قیودات خاص و این‌چنینی در این سطح از بحث جایگاهی ندارد بلکه بعد از تبیین پاسخ اولیه و عام است که باید به حل موارد خاص پرداخت.

تعارض احوال اللفظ

أنه للفظ أحوال خمسة و هي التجوز و الاشتراك و التخصيص و النقل و الإضمار لا يكاد يصار إلى أحدها فيما إذا دار الأمر بينه و بين المعنى الحقيقي إلا بقرينة صارفة عنه إليه و أما إذا دار الأمر بينها فالأصوليون و إن ذكروا لترجيح بعضها على بعض وجوها إلا أنها استحسانية لا اعتبار بها إلا إذا كانت موجبة لظهور اللفظ في المعنى لعدم مساعدة دليل على اعتبارها بدون ذلك كما لا يخفى

۱. امر ثامن پیرامون تعارض احوال لفظ است. سوالی که در اینجا مطرح می‌شود آن است که آیا احوال ذکر شده در متن، احوال لفظ هستند یا احوال نسبت بین لفظ و معنا؟! قاعدتاً مقصود اصولیون، همان احوال نسبت است. حال اگر موضوع بحث در این امر، تعارض احوال این نسبت در استعمالات است، سوال دوم آن است که آیا استعمالات از وضع تبعیت می‌کنند یا خودش یک وعاء مستقل است؟ اگر گفته شود «برخی استعمالات (مانند مجازات) از وضع تبعیت نمی‌کنند و به طبع باز می‌گردند»؛ اشکالات مطروحه بر امر ثالث (صحیح الاستعمال المجازی هل بالطبع ام بالوضع) تکرار می‌شود.

۲. در همین جا مناسب است تا به تحلیل مجاز (به عنوان یکی از احوال خمسه) پرداخته شود و رابطه آن با وضع بررسی گردد. به نظر می‌رسد

لازمه‌ی تعاریف قوم آن است که مجازات نیز وضع شده باشند؛ زیرا تمامی ارکان «جعل نسبت» اعم از وجود مقصد و به پذیرش رسیدن جعل و بازگشت آن به اراده‌ی جاعل (عرف) و رابطه‌ی بین لفظ (اسد) و معنا (رجل شجاع)، در آن وجود دارد. در مقابل و برای تبیین مجاز شاید گفته شود: «برخی استعمالات مطابق و هماهنگ با وضع هستند و معنای حقیقی در آن‌ها رعایت می‌شود که احتیاج به قرینه‌ای ندارد اما دسته دیگری از استعمالات بر خلاف وضع واضع هستند که ذکر قرینه در آن‌ها لازم است.»

در این صورت باید گفت: در دسته دوم، تخلف از وضع انجام شده است و وضع، اجازه چنین استعمالی را نمی‌دهد و کسی حق ندارد آن را بکار ببرد زیرا مقصد واضع در آن رعایت نشده است. ممکن است ادعا شود: «از آنجا که مجازات توسط عرف به وجود می‌آید، پس واضع ندارد و لذا گرچه مجاز، نوعی از جعل نسبت میان لفظ با معنای جدید و غیر حقیقی است؛ اما جعل نسبتی است که بدلیل فقدان واضع، نمی‌توان کلمه وضع را بر آن اطلاق نمود» اما در پاسخ باید گفت: مگر واضع تنها بر یک فرد اطلاق می‌شود؟! آیا زمانی که عرف، امری را وضع نمود، باید به علت تعدد افراد آن، عرف را از مصادیق واضع به حساب نیاوریم؟! به عبارت دیگر هنگامی این تقریر صحیح است که واضع تنها به یک فرد تعریف شود و چنین انحصاری اثبات شود.

ممکن است برای ردّ وضع در مجازات، تقریر دیگری طرح شود: مجاز بر مبنای «اجازه‌ی نوعی واضع نسبت به علائق مجازات» شکل می‌گیرد؛ یعنی مغایرت با وضع بر اساس چارچوبی انجام می‌شود که واضع آن را به عنوان علائق مجازیت (مانند مشابهت و مجاورت و... بین معنای حقیقی با معنای مجازی) معین کرده است و با رعایت آن می‌توان لفظ را در غیر ما وُضِع له

استعمال نمود. در این باره باید توجه داشت که مستعمل حتماً از این کار خود غرضی دارد و بر اساس آن، رابطه‌ای را میان لفظ «اسد» با معنای جدید ایجاد می‌کند؛ مشروط به رعایت این شرط که: معنای جدید، مصداقی از علائق مجازات باشد. مثلاً رجل شجاع (معنای مجازی) یکی از مصادیق مشابهت با حیوان مفترس (معنای وضعی) است. یعنی واضع بر اساس اغراض خاص خود، برخی از امور را به عنوان علائق قرار داده است تا با کلیت و شمول خود، واسطه‌ای برای انتخاب معنای جدید قرار گیرند.^۱ با این توضیح روشن می‌شود که تمامی ارکان وضع یعنی رابطه بین لفظ و معنا، مقصد و اراده‌ی جاعل در این تقریر نیز وجود دارد؛ با این تفاوت که وضع در مجازات، یک وضع مستقل نیست بلکه بر اساس و بنیان وضع اولیه ساخته می‌شود.

۳. نکته دیگر اینکه: آیا واقعاً احوال نسبت بین لفظ و معنا در استعمالات در پنج مورد منحصر است؟ یا هزاران حالت مختلف برای این نسبت در استعمالات جاری است؟ به عبارت دیگر اگر به جای تقسیم و حصر منطقی، استقراء موجب طرح این پنج مورد شده است، باید گفت که این استقراء به نحو بسیار ناقص و غیر علمی انجام شده است.

۴. اشکال بعدی پیرامون مشترک لفظی (به عنوان یکی دیگر از احوال خمسه) است؛ اگر یک لفظ در چند معنای مختلف به صورت حقیقی استعمال شود، بر خلاف مبنای قوم پیرامون وضع خواهد بود. چون هر وضع و جعلی، دارای مقصد است و مقصد وضع، جلوگیری از بی‌نظمی و هرج و مرج در گفتگوست؛ در حالی که وضع یک لفظ برای چند معنا کاملاً باعث بی‌نظمی در

۱. همان طور که در وضع هیئات نیز قالبی کلی مانند «فَعَلَ» جعل می‌شود تا همه‌ی

موادی که در زمان گذشته محقق شده‌اند، قابلیت قرار گرفتن در آن را بیابند.

تفاهم می‌شود و غرض وضع را نقض می‌کند.

ممکن است گفته شود «وجود قرینه باعث جلوگیری از بی‌نظمی و تعیین معنای مورد نظر می‌شود؛ مانند استعمال لفظ شیر در هنگام تغذیه‌ی نوزاد از سینه مادر.» در این صورت خواهیم گفت: پس معنای دوم و سوم و... در واقع نوعی از مجاز هستند و نه یک معنای حقیقی؛ چون همیشه برای تعیین خود، به قرینه محتاج هستند و بدون قرینه، تشخیص مقصود ممکن نیست.

ممکن است ادعا شود «بالاخره وجداناً ما الفاظی را می‌یابیم که به نحو حقیقی در چند معنا بکار می‌روند» که در پاسخ باید گفت بر مبنای قوم در تعریف از وضع و زبان‌شناسی، نمی‌توان چنین مواردی را وضع محسوب کرد؛ چون وضع بر اساس وحدت غرض آن، نمی‌تواند بیشتر از یک شکل داشته باشد و لذا بقیه‌ی معنای حتماً مجازی هستند چون بدون قرینه استعمال نمی‌شوند.

۵. برخی از شروح، لفظ را به حالت اولی و ثانوی تقسیم کرده و جایگاه بحث تعارض احوال را در حالت ثانوی و غیر وضعی لفظ قرار داده‌اند. اما بر اساس این تقسیم، اگر همه‌ی معنای در مشترک لفظی، معنای حقیقی و اصلی باشند، «اشتراک لفظی» حالت اولی برای لفظ محسوب می‌شود و نمی‌تواند هم‌ردیفی برای مجاز و تخصیص (حالت ثانوی و غیر وضعی) قرار گیرد.

۶. یکی دیگر از احوال خمس‌ه‌ی لفظ، «تخصیص» است که با توجه به عدم بررسی تفصیلی آن در این بحث، تحلیل زبان‌شناختی از تخصیص باید در مبحث عام و خاص عنوان گردد. اما اجمالاً باید گفت که لازم است تفاوت تخصیص با مجاز روشن شود زیرا در نگاه اولیه، لفظ «عالم» بر تمامی

مصادیق «مَنْ ثَبِتَ لَهُ الْعِلْمُ» صدق می‌کرد اما بعد از تخصیص، محدود شده و به عده‌ی خاصی از آنان - مثلاً علمای عادل - منحصر گشته است. لذا باید مشخص شود که این تغییر با چه مجوزی انجام شده است و به عبارت دیگر ارتباط «تخصیص» با «وضع» چگونه تحلیل می‌شود که این مساله در بحث فصل عامّ و خاصّ بررسی خواهد شد.

۷. در این باره احتمالات مختلفی که در تحلیل مجاز نیز به آنها اشاره شد، قابل طرح است: یا این تغییر، یک نوع تخلف از وضع است که لازمه‌ی آن، غلط بودن چنین استعمالی است؛ یعنی وضع و واضح، اجازه‌ی چنین استعمالی را نمی‌دهد و چنین حقی را برای عرف به رسمیت نمی‌شناسد. احتمال دیگر آن است که چنین استعمالی، وضع دیگری غیر از وضع معمول دارد.

البته احتمال دیگری نیز پیرامون کلیت بحث قابل طرح است: این «محدودیتِ بحث وضع به مفردات» است که موجب ناتوانی از تحلیل احوالات لفظ می‌شود؛ یعنی اگر به جز وضع مفردات، به وضع در جملات و مقالات نیز پرداخته شود، موجب تسهیل در تحلیل از این مسائل خواهد شد.

احتمال دیگر آن است که تخصیص و سایر احوال خمسه مانند اشتراک و نقل و...، هیچ ارتباطی به وضع نداشته بلکه بر اساس استقراء از استعمالات عرفی و تاسیس اصل بر اساس آن شکل گرفته که در این صورت نیز باید به بحث و بررسی پایگاه استقراء و نسبت آن با بناء عقلاء و امور اعتباری پرداخت. البته لازمه‌ی این احتمال (به عنوان یک مبنا در زبان‌شناسی و تاسیس اصل‌های زبانی بر اساس آن) طرح یک نوع استقلال برای دنیای «استعمال» و تفکیک آن از دنیای «وضع» و قطع ارتباط این دو وعاء از

یکدیگر است^۱. لذا بر این مبنا، طرح مباحثی همچون علامات وضع - که تنها در دنیای استعمال قابل پیگیری است - اساساً منتفی می‌شود.

۸. اما درباره‌ی اصل مورد رجوع در هنگام شک بین احوال خمسه با معنای حقیقی و همچنین شک میان هر یک از احوال خمسه با یکدیگر، باید به این نکته توجه کرد: تا زمانی که به صورت تحلیلی و بر پایه‌ی زبان‌شناسی، تکلیف مقولاتی مانند تخصیص و نقل و اضمار و... روشن نشده، نوبت به بحث از شک بین آن‌ها نمی‌رسد. زیرا تبیین صحیح از این مقولات می‌تواند باعث رفع بسیاری از شکوک شود؛ یعنی تشریح دقیق پایه‌های زبان‌شناسی، بسیار مهم‌تر از تعیین تکلیف برخی موارد خاص یا استثنایی در استعمالات است.

در واقع در همه‌ی علوم حتی در ریاضی، استثنائاتی وجود داشته که تا مدت‌ها حل نشده؛ اما این مساله باعث نشده تا تکامل علم و کاربرد آن متوقف شود. بنابراین فعلاً بحث ما در اصل و اساس بحث تخصیص و مجاز و... است و در این موضع است که تکامل علم اصول و رفع مشکلات آن قابل پیگیری است.

۱. البته اگر این دو وعاء از یکدیگر تفکیک هم نشوند، باز بر مبنای مرحوم آخوند، تبیین موضوعات زبان‌شناسی بر اساس استقراء از استعمالات صحیح نیست؛ زیرا گذشت که ایشان وضع را بر اساس امور حقیقی و علیتی تحلیل می‌کند؛ اما «استعمالات» در هر صورت به عرف و بناء عقلاء باز می‌گردد. در این صورت زبان‌شناسی بر دو پایه‌ی متناقض مهندسی خواهد شد: برخی از امور، حقیقی و علیتی هستند و برخی دیگر، اعتباری!

الحقیقه الشرعیه

أنه اختلفوا في ثبوت الحقيقة الشرعية و عدمه على أقوال و قبل الخوض في تحقيق الحال لا بأس بتمهيد مقال و هو أن الوضع التعييني كما يحصل بالتصريح بإنشائه كذلك يحصل باستعمال اللفظ في غير ما وضع له كما إذا وضع له بأن يقصد الحكاية عنه و الدلالة عليه بنفسه لا بالقرينة و إن كان لا بد حينئذ من نصب قرينة إلا أنه للدلالة على ذلك لا على إرادة المعنى كما في المجاز فافهم.

۱. نکته قابل توجه پیرامون مقدمه مرحوم آخوند در بحث حقیقت شرعیه - غیر از اشکالاتی که بر اساس تحلیل جدید از حقیقت و مجاز و نقل بر آن وارد است - این است که ایشان در امر ثانی تنها به رابطه‌ی میان لفظ و معنا پرداخت و نحوه اختصاص میان آن دو را اصل در تحلیل وضع دانست؛ یعنی با موضوع قرار ندادن «جعل» در وضع، طبعاً اقسام جاعلین را هم ذکر نکرد و به همین دلیل و بر خلاف مشهور، تقسیم وضع به تعیننی و تعیننی را موضوع بحث خود قرار نداد. اما با این حال و بدلیل مقتضای بحث حقیقت شرعیه، آن تقسیم در اینجا ظاهر شده و ایشان ناچار به ملاحظه‌ی آن شده است. لذا باید معلوم شود که آیا بر اساس تحلیل علیتی از وضع، می‌توان به تقسیم وضع به

تعیینی و تعینی تمسک کرد؟^۱

۲. اما پیرامون بحث حقیقت شرعیه باید گفت که لازمه‌ی قول به حقیقت لغویه به جای حقیقت شرعیه آن است که از ابتدای حیات و تاریخ، امری اعم از تمامی عرف‌ها - عرب و متشرعه و... - وجود دارد که در دنیای وضع و بر اساس علقه‌ی بین لفظ و معنا شکل گرفته و حتی حضرت آدم (ع) از ابتدای زندگی در دنیا، محکوم آن بوده است. بر اساس این تحلیل، اصالت با رابطه بین لفظ و معنا در دنیای وضع است و تغایر و تفاوت عرف‌ها (از جمله عرف انبیاء در مقابل دیگر عرف‌ها) و همچنین تغییرات و استعمالات جدید آن‌ها در طول تاریخ بی‌معنا و واهی می‌شود.

به عبارت دیگر لازمه‌ی حقیقت لغویه، نفی حقیقت همه‌ی عرف‌ها و نفی هرگونه مشارکت عرف در ساخت و مهندسی وضع است و وضع یک امر عام و شامل و حاکم بر مؤمن و کافر و دیگر انواع تفاوتهاست که به نحو علیتی جاری می‌شود و استعمالات و عرف تنها از آن تبعیت می‌کند. در واقع مرحوم آخوند - همانند مباحث منطقی - به دنبال اثبات یک کلیت در وضع است که تمام تاریخ را پوشش دهد و قابل تغییر و شکسته شدن نباشد؛ یعنی در پی‌ریزی زبان‌شناسی، تعدد عرف‌ها را مورد ملاحظه قرار نمی‌دهد بلکه آن‌ها را مصداقی از معنای کلی محسوب می‌کند که تاثیری در وضع ندارند.

لازمه‌ی دیگر نظر مرحوم آخوند این است که در مورد الفاظی مانند صلاه، اشتراک لفظی پیش می‌آید چون از ابتدا در معنای «مناسک خاص» بکار می‌رفته و از طرفی طبق اشارات قوم، در قبل از بعثت، حقیقت در معنای

۱. البته آخوند نمی‌پذیرد که عرف، بالاصاله و بوسیله استعمالات، لفظی را وضع کند بلکه

در نظر ایشان، پایه‌ی زبان‌شناسی به وضع باز می‌گردد؛ نه به دنیای استعمال.

«دعا» نیز بوده است. در این صورت همان اشکالی که قبلاً بر مشترک لفظی وارد شد (ناسازگاری مشترک لفظی با جلوگیری از هرج و مرج در گفتگو به عنوان مقصد عقلایی از وضع)، بر این تحلیل نیز وارد است.

۳. ممکن است گفته شود: «تفاقی مقصود از حقیقت لغویه در این بحث آن است که الفاظ مربوط به عبادات از ابتدای تاریخ هم توسط شارع وضع شده و این طور نبوده که ابتدا این الفاظ وضع شوند و سپس شارع آن‌ها را در معنای مورد نظر خود استعمال کرده؛ لذا بحث آخوند، نافی حضور شرع در زبان‌شناسی و وضع نیست». در پاسخ باید گفت که در این صورت آخوند می‌توانست به جای طرح اصطلاح «حقیقت لغویه»، از همان «حقیقت شرعی» استفاده کند اما آن را به تعریف جدیدی که خود ارائه کرده، مقید کند. گذشته از این نکته و بر فرض تقریر فوق، آیا مقصود از شارع در این جا، یک مصداق از تعریفی کلی از وضع - که بر اساس علیت و تعریف علم حصولی ارائه شده - می‌باشد یا به عنوان عنصر تشکیل دهنده‌ی یک قوم است که در روابط اجتماعی و اعتبارات ریشه دارد؟! در واقع کسی که مبنای علیتی در تحلیل امور دارد، هیچ‌گاه برای امور اعتباری، جایگاه خاصی قائل نمی‌شود.

۴. غیر از مبنایی که وضع را بر اساس امور حقیقی و علیتی تحلیل می‌کند - و به نظر می‌رسد مرحوم آخوند هم مؤید چنین مبنایی است - مبنای مشهور، وضع را بر اساس «جعل لفظ برای معنا» توضیح می‌دهد اما باید توجه داشت که تکیه‌ی صرف به ایجاد ارتباط بین لفظ و معنا بسیار ناقص است. ممکن است گفته شود: «اضافه بر آن، واضع باید دارای نوعی از مقبولیت و جایگاه در جامعه باشد تا بر اساس آن، مردم وضع او را بپذیرند و آن را بکار برند».

این نکته نسبت به مردمی که به دنبال استفاده و مصرف زبان هستند صحیح است؛ ولی بحث، در تحلیل ساخت زبان و وضع است. مثلاً یکی از مصادیق اشخاص مقبول و معتبر در جامعه، متخصصین هستند. حال اگر بین متخصصین در جعل یک لفظ برای معنا اختلاف شد و به طور مثال اعضاء فرهنگستان زبان در مورد وضع یک لفظ، نظرات متفاوتی داشتند، چه باید کرد؟ یا اساساً مبنای اتحاد آنها و بحث و گفتگوی مشترکشان درباره جعل الفاظ برای معانی چیست؟ هدف از این سوال آن است که روشن شود آیا وضع به صرف جعل باز می‌گردد یا نکته اساسی در جعل زبان، ملاحظه‌ی یک سری تناسبات و محاسبات و ریاضیات خاص است؟

حداقل مطلب بر مبنای قوم آن است که «جعل نسبت» براساس «غایت» شکل می‌گیرد و این غایت و اثر خارجی مورد انتظار از وضع است که اصل در نسبت بین لفظ و معناست. یعنی مثلاً آیا لفظ «اسد» از لحاظات مختلف می‌تواند تفاهم در خارج پیرامون معنای «حیوان مفترس» را سامان دهد. لذا تعریف از کار واضعین و متخصصین زبان آنگاه صحیح خواهد بود که بگوییم آنها به بررسی و ملاحظه «غایات» می‌پردازند. بنابراین شاخصه‌ی اصلی در جعل، «غایات» آن است و نه خود جعل و هنگامی که غایات موضوع بحث قرار گیرد، بحث به نسبت‌ها و غایات شامل‌تر سوق خواهد یافت. مثلاً این بحث مطرح می‌شود که غایت در وضع نیز «تفاهم و تخاطب» است و این نکته باعث می‌شود تا وضع، به «روابط اجتماعی» و سپس به «حکومت‌ها و حکام» مرتبط گردد.^۱

۱. روند این بحث، بر اساس سوالات تبیینی از نظرات اصولیون آغاز می‌شود تا بر اساس این سوالات جدید، یک روند جدید در «پژوهش کتابخانه‌ای» نسبت به مباحث قوم ایجاد شود تا به جای برخورد آموزشی با متون اصولی، مطلب عمق بیشتری بیابد. خروجی این

۵. بر اساس مقدمه‌ای که مرحوم آخوند در بحث مقدمه شرعیه طرح کرده، به نظر می‌رسد که در بحث وضع، توسعه‌ای ایجاد شده است؛ زیرا در مباحث قبلی، وضع به علقه‌ی خاص میان لفظ و معنا بازگشت اما در اینجا وضع به جاعل، آن هم در دنیای استعمال نسبت داده شده است. حال آیا بر اساس مبنای آخوند در امر ثانی، مصنف حق چنین توسعه‌ای در تعریف وضع داشته یا خیر؟ به

کار، اصلاح تبیین‌های آموزشی و «کشف مبنای صاحب متن» در زبان‌شناسی است. لذا پاسخ به سوالات تبیینی نباید به تصریحات متن محدود گردد و به آن ختم شود؛ زیرا ما بدنبال کشف مبنا هستیم تا بر اساس مبنای استنباط شده، متن هم اصلاح شود. بر همین اساس اگر الفاظی که به معنای جعل و انشاء منصرف می‌شود نیز در متن مقدمه‌ی بحث حقیقت شرعیه دیده می‌شود، باید به این توجه کرد که آیا این جعل بر اساس هدف و غرض عقلایی توضیح داده شده است؟! همان‌طور که «نحو اختصاص للفظ بالمعنی» احتمال تحلیل اعتباری از وضع را نفی نمی‌کند؛ اما حذف جاعل و غرض او در توضیح آن، ما را به یک حرکت علی و معلولی - که فرض دوم در این رابطه متصور نمی‌شود - رهنمون می‌کند؛ در حالی که بین جاعل و غرض، چندین رابطه فرض دارد. پس اگر آن مبنا در توضیح حقیقت شرعیه و وضع و مجاز و... تکرار شد، دیگر نمی‌توان آن را به اعتبارات منصرف نمود. البته دسته‌ای از قوم که در تحلیل وضع، به مسلک اعتبارات توجه دارند و از آن دفاع می‌کنند، شاید به تحلیل غرض عقلایی و دیگر لوازم جعل نسبت نپردازند اما به صورت عینی، به عرف و روابط اجتماعی تکیه می‌کنند و از مصادیق، به استخراج اصل می‌پردازند و قهراً نوعی از نسبیّت را می‌پذیرند؛ چون قدرت مهندسی زبان‌شناسی بر پایه‌ی اعتبارات را ندارند و حتی در فرض حداقلی نیز بوسیله علم منطق به طبقه‌بندی اعتبارات نپرداخته‌اند. در مقابل، دسته‌ای که بر اساس علیّت، وضع و زبان را تحلیل کرده‌اند، مدعی پایگاه ثابت و استحکام علمی هستند و به همین دلیل است که کتاب کفایه الاصول در حوزه‌های علمیه، به چنین اعتباری دست یافته است.

نظر می‌رسد پاسخ این سوال در مباحث قبلی ذکر شده و بر مبنای نگاه حقیقی و علیتی به وضع، نمی‌توان وضع را بر اساس دنیای استعمال تحلیل کرد. اما اگر بحث علمی در میان نباشد بلکه در توضیح موارد خاص، تنها یک نامگذاری جدید انجام شده باشد، اشکالی نیست.

۶. گذشته از مبنای علیتی یا اعتباری در تعریف وضع، توسعه‌ی دیگری هم در این مقدمه دیده می‌شود؛ زیرا از عبارات متن و شروح آن بر می‌آید که وضع به کار ذهنی جاعل و اعلام آن باز می‌گردد. اما آخوند در اینجا می‌گوید: همیشه این‌گونه نیست که قبل از استعمال و از طریق تصور لفظ و معنا توسط جاعل، لفظی برای معنایی جعل شود و سپس در دنیای استعمال جاری گردد؛ بلکه واضع می‌تواند با عمل استعمالی خود و بدون اعلام جعلی که انجام داده، وضع کند.

این در حالی است که تا قبل از این بحث، دنیای وضع از دنیای استعمال تفکیک شده بود و لذا با توسعه در تعریف، لازم است شاخصه‌ای ارائه شود تا معلوم گردد از چه استعمالاتی، قصد وضع جدید می‌شود و از چه استعمالاتی، قصد وضع نمی‌شود. ظاهراً به همین دلیل است که در متن گفته می‌شود «قرینه‌ی وضع استعمالی، با قرینه‌ی مجازات متفاوت است». لذا باید تفاوت وضع استعمالی با مجازات تشریح شود.

برای این تشریح ممکن است گفته شود: «در مجازات، برای معنای رجل شجاع، لفظی وضع شده و سپس بدلیل مشابهت معنای رجل شجاع با معنای شیر، لفظ «اسد»، جایگزین لفظ «رجل شجاع» شده است؛ اما در وضع تعیینی استعمالی، از ابتدا اسم و لفظی برای طفل تازه بدنیا آمده، قرارداده نشده و با وضع استعمالی است که برای اولین بار برای این معنا (طفل نوزاد)،

لفظی (مانند حسن، علی و...) وضع می‌شود».

در این صورت این اشکال مطرح است که: وضع تعیینی استعمالی، تفاوتی با اشتراک لفظی ندارد؛ یعنی برای قرار دادن یک لفظ برای چند معنا، به چند وضع نیاز است. در واقع وقتی می‌توان با اشتراک لفظی (وضع یک لفظ برای چند معنا) این استعمالات را تحلیل کرد و آن‌ها را در **وَعَاءِ وَضَعِ** تصور نمود، نیازی به توسعه در تعریف وضع و **تَسْرِي** آن به **دنیای استعمال و طرح** قسم جدیدی مانند وضع استعمالی نیست.

۷. آخوند در بحث حقیقت شرعی، به دنبال آن است که مبنای خود در وضع و زبان‌شناسی را بر استعمالات شرعی تطبیق دهد. البته استدلال ایشان به آیات قرآن برای اثبات حقیقت لغوی در قبل از اسلام ناتمام است؛ زیرا دلالت قرآن تنها به وجود چنین وضع و استعمالی در میان یک عرف و ارتکاز خاص یعنی متشرعین و اهل دین مانند یهودیان و مسیحیان اذعان دارد و عمومیت آن را در زبان و برای تمامی عرف‌ها اثبات نمی‌کند. یعنی بت پرستان و مشرکین و معاندین در زندگی خود کاری به صلاه و صوم و زکات ندارند و لذا برای اثبات حقیقت لغوی به عنوان پدیده‌ای که جدید نیست، باید به استعمالات عرف جامعه‌ی قبل از بعثت و امثال آن - و نه استعمالات یک عرف خاص - استناد کنند.

۸. ممکن است گفته شود: «همان‌طور که قبلاً گفته شد، نفی حقیقت شرعیه توسط آخوند به معنای نفی وضع الفاظ عبادات توسط شارع نیست زیرا حقیقت شرعیه در اصطلاح اصول، به **وضع الفاظ عبادات توسط پیامبر اسلام** اطلاق می‌شود و مقصود آخوند از نفی آن، اثبات این نکته است که وضع این الفاظ قبل از اسلام محقق شده است اما واضع آن‌ها، انبیاء

قبلی بوده‌اند و لذا در قول آخوند نیز واضح الفاظ عبادات، شارع مقدس است؛ اما نه خصوص پیامبر اسلام. پس استناد به آیات قرآن صحیح است، زیرا آخوند نیز عرف خاص (حضرت آدم یا انبیاء سلف علیهم السلام و اهل ایمان) را واضح این الفاظ می‌داند و با طرح حقیقت لغویه، به دنبال انتساب وضع آن‌ها به عرف عام یا علقه‌ی خاص میان لفظ و معنا نبوده است.

پاسخ آن است که اگر مقصود آخوند همین باشد و واضح این الفاظ را خداوند متعال یا انبیاء سلف بدانند، هیچ اشکالی بر آن نیست؛ اما ظاهر متن، خلاف این تقریر را اثبات می‌کند. یکی از شواهد، ثمره‌ای است که در پایان بحث آخوند ذکر شده است: «اما الثمره بین القولین فتظهر فی لزوم حمل الالفاظ الواقعه فی کلام الشارع بلا قرینه علی معانیها اللغویه مع عدم الثبوت و علی معانیها الشرعیه علی الثبوت فیما اذا علم تاخر الاستعمال» در واقع اگر مقصود از حقیقت لغویه، وضع صلاه برای مناسک خاص توسط خداوند یا انبیاء سلف بوده باشد، این معنا با حقیقت شرعیه‌ی صلاه - در نظر قائلین به آن - هیچ تفاوتی ندارد و لذا ثمره ملغی خواهد شد؛ چون هم بر اساس حقیقت لغویه به تقریر فوق و هم بر اساس حقیقت شرعیه، لفظ صلاه بدون هیچ قرینه‌ای بر مناسک خاص دلالت دارد و اختیار هر یک از دو قول، تفاوتی را در فهم معنای صلاه ایجاد نمی‌کند.

گذشته از این که مبنای آخوند در تحلیل حقیقی و علیتی از وضع، نمی‌تواند به چنین تقریری از حقیقت لغویه ملتزم شود کما اینکه در مباحث قبلی بر این نکته تاکید شد.

۹. اشکالی که توسط برخی شروح از فرزند آخوند بر آخوند نقل شده (مبنی بر عربی نبودن زبان انبیاء اولوالعزم علیهم السلام بر اساس روایات و

بالتبع بی سابقه بودن وضع لفظ عربی «صلاه» برای مناسک خاص) نیز به «تعدد قوم و عرف در شرع و متشرعین» اشاره دارد. به نظر می‌رسد برای تکمیل این مطلب باید به دیگر روایاتی که در این زمینه وارد شده از عربی بودن زبان تکلم در بهشت تا پدید آمدن «اختلاف زبان» بعد از حضرت نوح علیه‌السلام و...، توجه نمود تا یک بحث تاریخی و جامعه‌شناختی کامل در این موضوع شکل بگیرد.^۱

۱. به عبارت دیگر باید وضع را در سطوح «تکوین و تاریخ و اجتماع» ملاحظه کرد و در این صورت ایجاد ارتباط بین لفظ و معنا توسط جاعل تنها بخشی از وضع در سطح اجتماع خواهد شد که آن نیز باید بر اساس غرض عقلایی تحلیل شود و تاثیر حکومت‌ها و وضع‌های سازمانی بر آن تشریح گردد.

الصحيح و الاعم

أنه وقع الخلاف في أن ألفاظ العبادات أسام لخصوص الصحيحة أو للأعم منها. و قبل الخوض في ذكر أدلة القولين يذكر أمور: منها أنه لا شبهة في تأتي الخلاف على القول بثبوت الحقيقة الشرعية...

و منها أن الظاهر (أن الصحة عند الكل بمعنى واحد و هو التمامية و تفسيرها بإسقاط القضاء) كما عن الفقهاء أو بموافقة الشريعة كما عن المتكلمين أو غير ذلك إنما هو بالمهم من لوازمها لوضوح اختلافه بحسب اختلاف الأنظار و هذا لا يوجب تعدد المعنى كما لا يوجب اختلافها بحسب الحالات من السفر و الحضر و الاختيار و الاضطرار إلى غير ذلك كما لا يخفى.

۱. آنچه برای بررسی مساله صحيح و اعم در اولويت است، تبیین دقیق معنای صحيح و فاسد است تا بر اساس آن، نحوه ارتباط این مساله به بحث وضع یا استعمال یا آموزش معین شود. به نظر می‌رسد معنای صحيح و فاسد را در دو وعاء می‌توان جستجو کرد: امور حقیقی و امور اعتباری. در حقائق، هرگاه «تطابق» محقق شود و ماهیت ذهنی با ماهیت خارجی منطبق گردد، «صحيح» خواهد بود و در غیر این صورت، غلط است. لذا جریان «علیت» در مفاهیم حقیقی، وصف صحت را به همراه می‌آورد.
- اما در اعتبارات، یک موضوع آن‌گاه صحيح است که با «غایت» از جعل،

متناسب باشد و هدف را تأمین کند و آنچه از غایت فاصله می‌گیرد یا ظرفیت تحقق آن را ندارد، غلط خواهد بود؛ زیرا در این‌جا به جای «مفهوم»، بحث «فعل» مطرح است و فعل بدون مقصد لغو است و لغویت در اعتبارات، مساوی با غلط است.

۲. پس از آنجا که زبان قسمی از اعتبارات است، صحت و غلط در زبان‌شناسی باید بر اساس مقصد تشریح شود و مقصد از وضع، ایجاد یک ارتباط و تفاهم و جلوگیری از دیگر تفاهم‌هاست تا بر اساس این ارتباط و تفاهم، دست به عمل بزنند. بنابراین صحیح و غلط در وضع بر اساس غایت تفاهم و تخاطب تحلیل می‌شود و هر چه که متناسب با این غایت باشد، صحیح است و اطلاق دارد و تمام مصادیق را شامل می‌شود و هر چه با این غایت متناسب نباشد، غلط است و اطلاق دارد و تمامی موارد خلاف را پوشش می‌دهد.

لذا کاری که در وعاء **وضع** (اصل زبان و بود و نبود آن) انجام می‌شود، به صحیح‌ها باز می‌گردد و نمی‌تواند اعم از صحیح و غلط باشد. اما وعاء **استعمال** نیز باید به صورت طبیعی از وضع تبعیت کند و الا هرج و مرج می‌شود؛ گرچه همه‌ی استعمالات، مطابق با وضع نیستند زیرا اراده‌ی انسان می‌تواند با آن مخالفت کند و به دنبال نظم دیگری در زندگی خود باشد و بر سر آن، نزاع و جنگ به راه اندازد. پس در این سطح از بحث، فرضی غیر از قول به مسلک صحیحی مطرح نیست. اما باید روشن شود چگونه آخوند بحث از صحیح و غلط در زبان‌شناسی را در مساله صحیح و اعم (زبان شارع) جریان داده است.

۳. در بحث آخوند، «صحت» به «تمامیت اجزاء و شرایط» و فقدان موانع

تحقق تفسیر شده که ظاهراً در مقام زبان‌شناسی و وضع و استعمال ملاحظه نشده است؛ بلکه تمامیت یک موضوع به صورت عام و خارج از وعاء زبان‌شناسی بررسی شده که در این صورت بحثی فلسفی و منطقی پیرامون صحت طرح شده است. یعنی وقتی صحبت از اجزاء می‌شود، اشاره به «کل» دارد که ربطی به دنیای وضع ندارد؛ بلکه در علم منطق، کل به عنوان یک موضوع خارجی به «ذو اجزاء» تعریف شده و در صورت جمع شدن همه‌ی اجزاء و انتفاء موانع، در خارج محقق می‌شود^۱. البته از آنجا که موضوع خارجی در حال تغییر است، وصف صحت در آن باید بر اساس «تناسب با مقصد» تشریح شود و نمی‌توان در آن از «تطابق» سخن گفت.

احتمال دیگر در تفسیر عام از معنای تمامیت آن است که به جای انصراف آن به «کل» - به عنوان یک موضوع در خارج که در حال تغییر است - آن را به «کلی» منصرف کنیم که ماهیتی ذهنی ثابت و غیر متغیر با سلب خصوصیت شخصیه است و در این صورت، هنگامی وصف صحت به خود می‌گیرد که بر ماهیت عینی منطبق گردد.

حال هر یک از این دو احتمال که مدنظر آخوند باشد، باید لوازم آن در تطبیق به زبان‌شناسی و وضع الفاظ رعایت گردد و ملاک ارزیابی ادامه‌ی بحث آخوند قرار گیرد.

۴. این مبحث نیز نشان می‌دهد که مرحوم آخوند به دنبال طرح امور حقیقی در علم اصول بوده است، چون تحلیل یک موضوع بر اساس اعتبارات، با اصطلاحاتی مانند جعل و جاعل و غایت انجام می‌شود؛ در حالی که ایشان

۱. البته این یک تعریف منطقی از تمامیت است و ممکن است در علوم دیگر، حداقلی از موضوع را در برگیرد و با تمامیت در علوم دیگر تفاوت داشته باشد.

در تشریح تمامیت، از اصطلاحاتی مانند جزء و شرط و مانع (اوصاف امور خارجی) استفاده کرده‌اند.

۵. گفته شد که طرح موضوع صحیح و اعم به صورت فلسفی یا منطقی انجام شده که این نوع طرح بحث، یک کار ریشه‌ای است چون باعث می‌شود تعریف موضوع ابتدائاً با یک تکیه‌گاه روشی و بر اساس دستگاه منطقی انجام شود و به همین دلیل آخوند آن را بر تمامی علوم شامل دانسته است.^۱ لذا در ابتدا باید این طرح موضوع بررسی شود تا سپس نوبت به تطبیق آن بر زبان‌شناسی برسد. ذکر شد که یک احتمال در تعریف صحیح، «کلّ ذو اجزاء» است که برای تحقق آن، وجود مقتضی و فقدان مانع لازم است؛ یعنی هرگاه موضوع به صورت منطقی تعریف شود، نتیجه‌ی آن، «تمامیت» خواهد بود.

بر مبنای قوم، باید توجه داشت که «کلّ» یا «کلیّ» در امور حقیقی طرح می‌شود؛ اما اگر موضوع بحث در زبان‌شناسی، اعتبارات باشد، آنچه باید مطرح گردد «جعل نسبت» است که ما به ازاء خارجی ندارد و از حیطه‌ی کل و کلی بیرون است و توسط جاعل و برای ربط میان مبدأ و مقصد شکل می‌گیرد.^۲ لذا برای ادامه‌ی بحث در صحیح و اعم به نحو علمی، لازم است نکته‌ی فوق بر

۱. این بحث، متناظر با بحثی است که مرحوم علامه حسینی الهاشمی در ابتدای مباحث فلسفه، تحت عنوان «موضوع منطقی» طرح کرده‌اند و در آن سعی شده تا با نقد و بررسی تعریف متداول از «کلّ»، ضرورت تشریح آن بر اساس «ربط» اثبات گردد.

۲. در مبنای مختار، اشکالی که به جعل وارد می‌شود، ارتباط «نسبت» با «اراده» و جهت و انگیزه است که باعث طرح بحث «حالات، علم و عمل» و بازگشت «صحت» به هماهنگی این سه می‌شود.

زبان‌شناسی به نحو عام تطبیق شود و سپس در مرحله دوم بر ادبیات شارع منطبق گردد؛ یعنی بدون طی این مقدمات، ورود در اصل بحث نادرست است.

۶. حال اگر تعریف صحیح به صورت منطقی انجام شده، چگونه می‌توان اثبات کرد معنای مد نظر شارع از صحیح، همان معنای منطقی بوده است؟ آیا وضع شارع برای عبادات صحیح بر اساس تحلیل منطقی از صحت انجام شده است؟! ممکن است ادعا شود «این معنا، امر عامی است که در تمامی علوم حوزوی مانند فقه و کلام و... استعمال شده است» اما باید توجه داشت که کلام شارع، یک وحدت دارد که همان «وحي» است و الفاظ وضع شده در آن، غیر از عرف علوم مذکور است و لذا ادله‌ای که توسط صحیحی یا اعمی باید ارائه شود، تبادر و اطراد است که از استعمالات شارع، کشف وضع می‌کند. یعنی برای حل این مساله باید پاسخی از سنخ زبان‌شناسی ارائه شود و لذا هرجایی که در این بحث به علامات وضع تمسک شده، راه صحیحی پیموده شده است.

۷. نکته دیگر این که بخشی از استدلال‌های آخوند در اثبات مسلک صحیحی، عقلی است و بخش دیگری از آن نقلی است. یعنی بخشی از استدلال‌ها به کار عقلانی بر کلام شارع باز می‌گردد و در آنها از تبادر و اطراد و... استفاده شده که صحیح است. اما بخش دیگر به اخبار و روایات باز می‌گردد که در این صورت، بر مبنای قوم نباید قبل از ساخت ابزار فهم متن، از نقل استفاده نمود و نقل جایگاهی در «ساخت علم اصول» ندارد؛ زیرا لازمه‌ی آن، «دور» است و لذا استدلالات نقلی در این بحث را باید کنار گذاشت.

ممکن است ادعا شود «این بحث در سطح ساخت علم اصول و مربوط به تعاریف و ریشه‌ها نیست بلکه برای تشخیص موارد و مصادیقی در استعمالات شارع است و لذا استفاده از نقل در این بحث بی‌اشکال است» اما اولاً در چنین برداشتی از متن تردید جدی وجود دارد و شاهد آن، تعریف منطقی و ریشه‌ای از «صحیح» توسط آخوند است و ثانیاً بر فرض صحت این تقریر، از آن جا که این یک بحث است، وجهی برای بررسی آن وجود ندارد؛ چون غرض از این مباحث، تنها جرح و تعدیل مبانی و تعاریف علمی است.

۸. اما اشکال مهمی که در طرح بحث اصولیون وجود دارد و قبلاً نیز اجمالاً مورد اشاره قرار گرفت، آن است که وضع برای «اعم» موضوعاً غلط است و تصویر عقلانی ندارد؛ زیرا چنین وضعی برخلاف فلسفه و غرض از زبان‌شناسی و وضع - که نظم در تفاهم و مخاطب است - می‌باشد.

در قدم اول باید توجه داشت که بر مبنای قوم - که تحلیل اعتبارات را از روابط اجتماعی آغاز نکرده و امور جعلی را بر اساس مبنایی واحد تشریح نکرده‌اند - جعل نسبت در وضع، به جعل نسبتی که در دنیای عمل و برای نظم رفتار بندگان انجام می‌شود، ربط ندارد. زیرا برای نظم‌بخشی به اعمال «قانون» وضع می‌شود تا رفتار عباد کنترل شود و در صورت تخطی از قانون، مشمول مجازات قرار گیرند. لذا صحت و فساد که اوصاف «عمل» هستند و بر اساس جعل نسبت در عمل شکل می‌گیرند، نباید با جعل نسبت در وضع مخلوط گردد. ممکن است گفته شود: «اتفاقاً قول اعمی بر همین تفکیک استوار است؛ یعنی صحت و فساد عمل مربوط به امثال است و موجب نمی‌شود تا در دنیای وضع، جعل نسبت بین الفاظ عبادات و معنای اعم از صحیح و فاسد نادرست باشد. در واقع «فاسد» به عنوان یک عمل است که

مورد قبول مولا واقع نمی‌شود ولی پذیرش آن به عنوان معنایی برای یک لفظ مانعی ندارد».

در پاسخ می‌توان تنازل کرد و ارتباط بین دنیای وضع و دنیای عمل را پذیرفت؛ یعنی صحیح است که غرض عقلایی از وضع، نظم در تفاهم و تخاطب است اما سوال این است که عقلاء به چه دلیل به دنبال نظم در تفاهم و تخاطب هستند و غرض عقلایی از «نظم در تفاهم و تخاطب» چیست؟ آیا غیر از این است که از طریق نظم در تفاهم و تخاطب می‌خواهند در اعمال بندگان و اعضاء جامعه، نظم ایجاد کنند؟! یعنی دنیای تفاهم نظم داده می‌شود تا زندگی روزمره و اعمال مردم در جامعه دچار هرج و مرج نشود.

در حالی که اگر شارع صلاه را برای معنای اعم وضع کند و این لفظ به صورت وضعی بر صلاه فاسد هم دلالت کند، آنگاه مکلفین می‌توانند به استناد فهم خود از معنای اعم در «أقیموا الصلاه»، صلاه فاسد اتیان کنند و ادعای امتثال نمایند و شارع هیچ حجتی در مواخذه‌ی آنان نخواهد داشت؛ با آن که نظم مدنظر شارع در اعمال بندگان محقق نشده و غرض از وضع - که در نهایت نظم در عمل عباد بود - واقع نمی‌شود. از طرف دیگر روشن است که مصحح اعتباریات، غرض است و با عدم تحقق غرض، اعتبار - که در این جا همان وضع است - لغو خواهد بود. لذا جعل الفاظ عبادات برای معنای اعم، نظم عملی که مورد نظر شارع بوده را محقق نمی‌کند و ناسازگاری جعل شارع در دنیای وضع با جعل او در دنیای عمل را نتیجه می‌دهد.

مثال عقلایی و غیر شرعی این مطلب هم آن است که اگر لفظ «خانه» وضعاً بر معنای اعم از سالم و خرابه دلالت کند، فروشنده می‌تواند خرابه‌ای را تحویل مشتری دهد و مشتری حق شکایت در هیچ دادگاهی را نخواهد داشت؛

۱۲۰ ◆ نقد و بررسی کفایه الاصول -----

چون عمل فروشنده کاملاً با مقتضای وضع و محتوای قرارداد منطبق بوده است.

و منها أنه لا بد على كلا القولين من قدر جامع في البين كان هو المسمى بلفظ كذا و لا إشكال في وجوده بين الأفراد الصحيحة و إمكان الإشارة إليه بخواصه و آثاره فإن الاشتراك في الأثر كاشف عن الاشتراك في جامع واحد يؤثر الكل فيه بذاك الجامع فيصح تصوير المسمى بلفظ الصلاة مثلا بالناحية عن الفحشاء و ما هو معراج المؤمن و نحوهما.

۱. مرحوم آخوند مدعی است که قدر جامع در صحیح قابل فرض است و عباراتی مانند معراج المومن و... به آن اشاره می‌کند؛ در حالی که مشاهده می‌شود نمازها باعث عروج نمی‌شود و از گناه و منکر جلوگیری نمی‌کند با آنکه صحیح محسوب می‌شود. در واقع این اوصاف مُشیر، تنها به نماز معصومین اختصاص دارد و لذا مثال‌های ذکر شده برای قدر جامع توسط آخوند، دچار اشکال است. البته اگر این اوصاف، مثال نباشند بلکه به عنوان تعریف نماز ذکر شده‌اند، باید پرسید که نسبت «معراج المومن» با «تنهی عن الفحشاء و المنکر» چیست و چگونه به وحدت می‌رسند و جنس و فصل می‌سازند؟! راه دیگر برای تصویر قدر جامع، استفاده از تعریف منطقی ایشان از صحت (کلّ ذو اجزاء) است که ربط این تعریف منطقی به نماز، محل اشکال است.

در واقع اگر مرکب (کلّ ذو اجزاء) به عنوان یک امر حقیقی تشریح شود -

علاوه بر اشکالاتی که در مباحث حضرت استاد سید منیرالدین حسینی الهاشمی درباره‌ی تباین اجزاء با کلّ ذکر شده - با جعلی بودن صلاه در نظر قوم ناسازگار است و لذا باید آن را به عنوان یک مرکب اعتباری در نظر گرفت. در این صورت برای تصویر یک وحدت برای آن، باید غرض آن را ملاحظه کرد؛ زیرا جعل نسبت، تابع غرض است و به همین دلیل نسبت جعل شده تغییر می‌کند و عقلاء آن را قابل بهینه شدن می‌دانند.

ممکن است گفته شود «خداوند بر خلاف عقلاء و به خاطر علم مطلق خود، نسبتی را جعل کرده که در طول تاریخ، غرض را تامین کند و نیازی به تغییر آن نباشد»؛ اما باید توجه داشت که در صورت تطبیق ادراکات عقلایی بر این موضوع، می‌بینیم که علی‌رغم حصول غرض خداوند بوسیله‌ی نفس صلاه، تخلف و عدم امتثال بندگان نسبت به امر صلاتی در خارج، باعث عدم تحقق غرض خداوند (مثلاً نظم در عبادت) می‌شود و لذا باید جعل خود را تغییر دهد؛ چون غرض عقلایی از اعتبارات، کنترل نظم در اعمال عبید است. همان طور که اگر رانندگان علی‌رغم دیدن چراغ قرمز به عنوان علامت جعل شده برای توقف، به حرکت خود ادامه دهند؛ راهنمایی و رانندگی ناچار می‌شود تا با تغییر جعل خود، کنترل ترافیک را به عنوان غرض خود، از راه دیگری محقق نماید.

پس گرچه علم مطلق خداوند باعث شده تا صلاه، کاملاً غرض الهی را تامین کند، اما تغییر در جعل نسبت تنها به عدم مناسبت «نسبت مجعول» با «غرض» باز نمی‌گردد بلکه عدم پذیرش و محقق نشدن «نسبت مجعول» هم از عواملی است که جاعل را ناچار می‌سازد تا برای تحقق غرض، به جعل نسبتی جدید روی بیاورد. بنابراین تطبیق مبنای اعتبارات بر عبادات با ثبات عبادات نمی‌سازد مگر این که از طرف قوم، غرضی از ایجاب عبادات تشریح شود که عدم اتیان عبادات، باعث اخلال به غرض نگردد.

الاشتراک

الحق وقوع الاشتراك للنقل و التبادر و عدم صحة السلب بالنسبة إلى
معنيين أو أكثر للفظ واحد

۱. موضوع امر یازدهم، «اشتراک لفظی» است. اگر یکی از دلایل امکان
«اشتراک لفظی»، وقوع خارجی آن باشد، استدلال صحیحی نیست؛ زیرا وقوع
در این جا به معنای استعمال آن است و استعمال می تواند غلط باشد و معیار
تشخیص استعمال صحیح از استعمال غلط «وضع» است. پس نفس وقوع،
دلیل بر وضع و استعمال مطابق با وضع نیست بلکه استعمالات معتبر و غیر
مشکوک و غیر مبهم، تنها هنگامی که با علاماتی مانند اطراد و تبادر سنجیده
شوند؛ می توانند نشان دهنده‌ی وضع باشند.

۲. امر واضح در اشتراک لفظی آن است که در این مقوله با چند «وضع»
مواجهیم. حال مردم در حین استعمال، تفاوت این وضع‌های متعدد و متکثر
را چگونه متوجه می‌شوند؟ قوم معتقدند این مساله بوسیله‌ی «قرینه» حل
می‌شود اما قبل از پرداختن به «قرینه» باید توجه داشت که در دنیای
استعمال، همیشه ترکیب و جمله جریان دارد و «استعمال لفظ مفرد» وجود

ندارد. آنچه از استعمال لفظ مفرد دیده می‌شود نیز یا جمله‌ای است که اجزاء دیگر آن به خاطر وضوح در تقدیر رفته است؛ یا در مقام آموزش زبان به غیر عالم به آن زبان است که با هدف تسهیل یادگیری، به تجزیه‌ی جملات و بررسی اسم و فعل و حرف به صورت بریده پرداخته می‌شود.

پس «استعمال مفرد» وجود ندارد و کلمات وقتی در جمله و ترکیب قرار می‌گیرند، معنای خود را می‌رسانند و اصطلاحاً «تعیّن در رابطه» است که معنای کلمات را مشخص می‌کند؛ یعنی کلمات در ترکیب‌های مختلف، آثار متفاوت در خارج ایجاد می‌کنند و از آن روابط علی و معلولی استنباط می‌شود و آن را پایه‌ای برای صرف و نحو و معانی و بیان و بدیع قرار می‌دهند. بر این اساس (انحصار دنیای استعمال به جمله و امتناع وقوع مفرد در استعمال)، سخن از وضع مفردات اساساً نادرست است زیرا استعمال باید با وضع متناسب باشد و از آن تبعیت کند. در واقع «وضع مفرد» فقط با دنیای «آموزش» تناسب دارد. به عبارت دیگر باید در قول به وضع مفردات تجدید نظر شود زیرا این وضع‌های بُریده از هم، قدرت کنترل ترکیب و نظم بخشی به استعمالات - که مرکب هستند - را نخواهند داشت چه برسد به اینکه بتواند تکامل مرکبات را به عهده بگیرد؛ چون اعتبارت تغییر پذیرند و از تغییر آنها، «تکامل» معنا می‌شود.

۳. بر اساس آنچه گذشت، ضرورت «قرینه» به معنایی که در نظر قوم هست، منتفی می‌شود زیرا در واقع مفردات بر اساس تعیّن آن‌ها در رابطه با دیگر کلمات و جملات تحلیل می‌شوند و با مرکبات است که مقصود از کلام ایفاد می‌گردد. یعنی این طور نیست که یک معنای مفرد وجود دارد و یک قرینه نیز در کنار آن هست؛ بلکه آنچه جریان دارد تعیّن در رابطه است که در

مرکبات مختلف بروز می‌کند و تناسبات مرکبات مختلف باید استنباط شود و به صورت ذوقی و سلیقه‌ای طرح نگردد. پس «قرینه» در تبیینی جدید، به «رابطه» تعریف شد.

۴. اگر وضع به صورت مفرد باشد، یعنی کلمه‌ی «عین» چند بار در دنیای وضع توسط واضع جعل شده که در این صورت باید غایت هر یک از این وضع‌ها معین شوند. ممکن است گفته شود: «تعریف غایت جداگانه برای هر یک از این وضع‌ها لازم نیست بلکه وضع دارای یک غایت کلی است که همان گفتگو و تفاهم و انتقال معناست؛ همچنان که لازم نیست توضیح داده شود که چرا الف، سین، دال برای معنای حیوان مفترس جعل شده و چرا دال، الف، سین برای این معنا وضع نشده است».

اما باید توجه داشت که اولاً فرض سخن ما بر این بود که هر یک از مفردات، وضعی جداگانه و علی حده دارند و در این صورت است که باید بر مبنای قوم در اعتبارات، برای هر یک از آن‌ها غایتی تعریف شود و آلا بر اساس تقسیمی که مکرراً ذکر شده، جزء اوهام غیر معتبره خواهند بود. بر فرض تعریف غایت برای هر یک از وضع‌ها نیز باید نسبت و تناسب بین هر یک از غایات نیز تعریف گردد چون برای همه‌ی این معانی، یک لفظ وضع شده است.

ثانیاً وصف کلی برای غایت - که از ارکان اعتبارات است - صحیح نیست؛ زیرا کلیت (وجه اشتراک)، نمی‌تواند اختلاف میان هر یک از وضع‌ها را توضیح دهد. لذا به نظر می‌رسد قول به «عدم ضرورت ذکر غایت برای هر یک از وضع‌ها» به معنای احاله و تکیه به جهل است و لذا علم زبان‌شناسی در عصر حاضر دقیقاً برای سوال فوق در تمامی زبان‌ها، استدلال‌هایی دارد و پاسخ‌هایی

ارائه می‌کند که بررسی آنها منوط به مجال دیگری است.^۱

۵. اما اگر قول به وضع مفردات کنار گذاشته شود، وضع بر اساس مرکبات طرح می‌شود و لذا ترسیم یک نظام برای مرکبات ضروری می‌شود که در این صورت می‌توان از نقطه‌ی وحدت نظام، بحث را آغاز کرد و چنین غایاتی را تشریح کرد.^۲

۱. البته در ضمن بحث از احوال خمسه‌ی لفظ، اشکالات دیگری هم به بحث اشتراک لفظی وارد شده است.

۲. بحثی که می‌توان در آن از موضع «اصالت ربط» به مباحث اصولیون در وضع اشکال کرد و آنان را از تکیه به «اصالت ذات» در زبان‌شناسی خارج کرد، بحث اشتراک لفظی است. در این صورت طبقه‌بندی مباحث، تغییر می‌کند و حقائق و مجازات و... به «وحدت منته» باز می‌گردد و به جای کلی‌گیری و تقسیم بر اساس سلب و ایجاب، «طبقه‌بندی استعمالات» موضوع بحث قرار می‌گیرد و به «زبان» بمثابه یک پدیده‌ی خارجی در حال جریان نگریسته می‌شود و هدف و منته به وحدت می‌رسند و تجزیه‌ها هم به تجزیه‌ی یک کل بدل می‌شوند نه کلی.

استعمال اللفظ فی اکثر من معنی

أنه قد اختلفوا في جواز استعمال اللفظ في أكثر من معنى على سبيل الانفراد و الاستقلال بأن يراد منه كل واحد كما إذا لم يستعمل إلا فيه على أقوال. أظهرها عدم جواز الاستعمال في الأكثر عقلا.

۱. مساله‌ی استعمال لفظ در اکثر از معنا، گاه در استقراء نسبت به برخی استعملات ملاحظه می‌شود و به عنوان مواردی خاص مدنظر قرار می‌گیرد که در این صورت، بحث و بررسی پیرامون آن لازم نیست؛ زیرا همان‌طور که قبلاً اشاره شد ممکن است برخی مصادیق هیچ‌گاه قابل تحلیل نباشند و به صورت استثناء باقی بمانند. اما گاه این بحث از این جهت مورد بررسی قرار می‌گیرد که آیا استعمال لفظ در اکثر از معنا به عنوان یک اصل در دستگاه زبان‌شناسی قابل طرح است یا خیر؟ و در این صورت است که برای بررسی علمی این مساله، باید نسبت آن با «وضع» سنجیده شود.

ممکن است گفته شود: «مرحوم آخوند در این بحث به دنبال آن است که ثابت کند قبل از طرح مساله در وعاء «وضع»، این «عقل» است که حکم به امتناع استعمال لفظ در اکثر از معنا می‌کند؛ یعنی گاه وضع، استعملات را کنترل می‌کند و گاه عقل درباره‌ی استعملات قضاوت می‌کند.» در این صورت سوال این است که تاکنون مبنای قوم در بحث زبان‌شناسی، «وضع» بود و

تمامی استعمالات بر این اساس محک می‌خورند؛ لذا باید تبیین شود که مینا قرار گرفتن عقل در کنترل استعمالات به چه معناست؟

۲. ممکن است گفته شود: «درست است که وضع مقوله‌ای اعتباری است اما در اعتبارات هم این عقل است که حکم می‌کند و لذا در اعتبارات هم نمی‌توان از محالات استفاده نمود» اما باید توجه داشت که بر اساس تقسیمی که از ابتدای مباحث طرح شده؛ امور یا تحت جریان علیت هستند و یا تحت علیت نیستند که قسم دوم یا تکوینی است و یا تکوینی نیست که از سنخ «جعل نسبت» است و «اعتبارات» را شکل می‌دهد. از سوی دیگر اصطلاحاتی مانند «استحاله و امتناع و ضرورت و سلب الشیء عن نفسه و...» که مربوط به وجود و عدم می‌باشند، تنها در قسم اول تقسیم (اموری که تحت علیت هستند) قابل طرح هستند؛ اما در قسم دوم - که اعتبارات در این قسم جای می‌گیرد - معنا ندارند.

۳. پس اگر مسامحتاً از محالات در اعتبارات صحبت می‌شود، باید آن را در اقسام اعتبارات جستجو کرد؛ زیرا جعل نسبت یا با مقصد تناسب دارد یا ندارد؛ جعل نسبتی که با مقصد تناسبی نداشته باشد، انجام آن توسط جاعل، امری لغو است و چیزی جز اوهام غیر معتبره نخواهد بود. بنابراین هرگاه شاخه‌های این قسم بر «استعمال لفظ در اکثر از معنا» مطابق بود (یعنی چنین استعمالی غیر متناسب با غرض از جعل بود)؛ آنگاه می‌توان پیرامون امتناع آن در عالم اعتبارات سخن گفت که البته این امتناع، معنایی جز لغویت ندارد. ضمناً باید توجه داشت که اساساً استعمال لفظ در اکثر از معنا دارای نمونه‌های خارجی است که در دنیای استعمال محقق شده و لذا یک امر وجودی - نه عدمی و محال - است؛ یعنی استعمال موضوعاً مقوله‌ای عینی و جاری در خارج است که بوسیله‌ی استقراء بررسی و تحصیل می‌گردد

و از وجود آن، گزارش‌گیری می‌شود. پس طرح بحث درباره آن، ذهنی و فرضی نیست و اگر هم ذهن، آن را موضوع قرار دهد، باید نسبت استعمال با وضع را بسنجد.

۴. اما آخوند به جای علامت دانستن لفظ برای معنا و رعایت نکات فوق، بحث خود را بر پایه‌ی وحدت لفظ و معنا پی‌ریزی کرده که در این میان و با نگاه وجودی، معنا اصل است و لفظ تنها وسیله و مرآتی برای معناست. پس در اینجا با یک امر حقیقی مواجهیم که بدلیل تطابق، حاکی و محکی به وحدت می‌رسند^۱ و لذا چنین رابطه‌ای تعدد بردار نیست.

حال اگر بر وحدت تکیه شود و دوئیت در اینجا نفی گردد، بحث از علم حصولی خارج شده و علیت بر اساس علم حضوری جاری می‌شود که این نحوه بحث، هیچ ربطی به دنیای اعتبارات و زبان‌شناسی ندارد. چون عقل نظری است که به دنبال «وجود و عدم» و «وحدت و کثرت» است؛ اما در عقل عملی و اعتبارات به جای تکیه به وحدت لفظ با معنا، به دوئیت و تباین آنها توجه می‌شود و سپس بر اساس یک مقصد عینی و با جعل یک نسبت، میان آنها نحوه ارتباطی ایجاد می‌گردد و لفظ بجای آن که تنها وسیله و تبع و... باشد، رکن اصلی در بحث زبان‌شناسان است. ممکن است گفته شود: «امور مخالف با عقل نظری به پذیرش عقلاء و عرف نمی‌رسد» اما این ادعا بر خلاف واقعیت است زیرا کفار، حقیقی‌ترین موضوع در عالم را - که جریان اراده‌ی الهی است - نه تنها انکار می‌کنند بلکه دستگاهی عظیم برای طغیان

۱. این بحث نیز نشانه‌ی دیگری است بر این که آخوند بدنبال تحلیل علیتی از بحث وضع و زبان‌شناسی است.

در مقابل آن ایجاد می‌کنند.^۱

۵. گذشته از نکات فوق، بر مبنای قوم استعمالی که بدون اجازه‌ی واضع باشد، جریان پیدا نمی‌کند. البته درست است که آخوند، صحت استعمال را به جای «وضع»، به «طبع» بازگرداند؛^۲ اما ما در امر ثالث به اشکالات آن مبنا پرداختیم. اجمالاً گفته شد که اگر عرف، وضع واضع را بپذیرد، غرض واضع محقق می‌شود ولی اگر وضع مورد پذیرش عرف قرار نگیرد، واضع به تغییر نسبتی که جعل کرده بود، مبادرت می‌کند.

اما استعمالاتی که در غیر ما وضع له انجام شده، چند فرض دارد: گاه این استعمالات، قسیمی برای وضع محسوب می‌شود و عرف هم به عنوان واضع به رسمیت شناخته می‌شود. در این صورت بحث از استعمال خارج شده و در منزلت وضع قرار می‌گیرد و قواعد وضع بر آن جاری می‌شود. اما گاه این استعمالات، با وضع هماهنگ نیست که در این صورت همان استعمال غلط است؛ زیرا غرض اساسی واضع، جلوگیری از استعمالات ناهماهنگ با وضع بوده تا نظم در گفتگو و تفاهم از بین نرود.

در این میان، مجازات از استعمالات غلط محسوب نمی‌شود زیرا پایگاه آن، همان وضع است؛ یعنی در اصطلاح قوم، از طریق «اجازه‌ی نوعی» به «وضع

۱. نکته‌ی اصلی تمامی مباحث در نظر ما، به تناقض اراده با علیت (مانند نسبت میان عدم وجود) باز می‌گردد.

۲. البته سه قول درباره‌ی مجازات فرض دارد: پایگاه مجازات، وضع است؛ پایگاه مجازات، طبع است؛ وضع و طبع هر دو پایگاه مجاز هستند. به نظر ما مجازات حتماً باید با دنیای وضع مرتبط شوند تا مرزشان با استعمالات غلط و مخالف وضع معین گردد. همچنان که مجازات باید به عرف هم مرتبط شوند زیرا در مجاز، «قرینه» لازم است.

واضع» مرتبط می‌شود و در واقع به نحوی خاص و مقید در «ما وضع له» استعمال شده است و تخلف از وضع نیست که تفصیل آن در مباحث قبلی گذشت.

حال اگر مقصود آخوند از «طبع»، «پذیرش عرف» باشد؛ چنین شرطی مختص مجازات نیست زیرا وضع و معانی حقیقی (و ایضاً تمامی اعتبارات) نیز برای جریان خود به پذیرش عرف محتاجند؛ اما اگر مقصود از «طبع»، امری مستقل و قسیم وضع باشد، به معنای به رسمیت شناختن «عرف» بمثابة «واضع» است که آخوند باید به لوازم این مطلب ملتزم شود.

المشتق

أنه اختلفوا في أن المشتق حقيقة في خصوص ما تلبس بالمبدأ في الحال أو فيما يعمله و ما انقضى عنه على أقوال بعد الاتفاق على كونه مجازاً فيما يتلبس به في الاستقبال و قبل الخوض في المسألة و تفصيل الأقوال فيها و بيان الاستدلال عليها ينبغي تقديم أمور

أحدها: أن المراد بالمشتق هاهنا ليس مطلق المشتقات بل خصوص ما يجري منها على الذوات مما يكون مفهومه منتزعا عن الذات بملاحظة اتصافها بالمبدأ و اتحادها معه بنحو من الاتحاد كان بنحو الحلول أو الانتزاع أو الصدور و الإيجاد.

۱. به نظر می‌رسد تقریری که بحث مشتق را از بررسی موارد و مصادیق خاص خارج کند و برای آن، جایگاهی در اصل زبان‌شناسی ترسیم نماید و علت طرح جداگانه‌ی آن را توسط قوم مشخص نماید، آن است که وضع گاه برای «ذات» انجام می‌گیرد مانند وضع کلماتی همچون زید، انگشتر، پیراهن و... که معنای مورد نظر در این وضع‌ها، یک «ذات» است. اما قسم دیگری از وضع وجود دارد که در آن برای «وصف»، وضع می‌شود مانند ضارب و آکل و نائم که معنای مورد نظر در آنها وصفی است که بر یک ذات عارض شده

است.^۱ پس بحث مشتق، نظر واضح را درباره‌ی اوصاف تحلیل می‌کند.

۲. البته باید توجه داشت که در این صورت، علم زبان‌شناسی تعریف جدیدی از ذات و وصف ارائه نکرده بلکه از اصطلاح منطقی و فلسفی ذات و وصف (عرضی) استفاده نموده است و لذا اشکالاتی که ما در مباحث فلسفی، درباره‌ی وحدت حقیقی «ذات و وصف» و یا تباین حقیقی این دو داشتیم، در این جا جریان می‌یابد. یعنی اگر ذات (ماهیت) و وصف، تباین حقیقی داشته باشند، انتزاع هیچ وصفی از ذات ممکن نیست و هر نوع ارتباطی بین ذات و وصف تشریح شود، غیر حقیقی است و لذا ما دو نوع وضع جدا و بریده از یکدیگر خواهیم داشت. یعنی دو دنیا از وضع ایجاد می‌شود که هیچ ارتباطی به یکدیگر ندارند.

علاوه بر این، تعریف آخوند از مشتق (ما یجری منها علی الذوات مما یکون مفهومه منتزعا عن الذات) همان تعریف «ماهیت ذهنی» در علم منطق است.^۲ و لذا باید ارتباط آن با وضع و زبان‌شناسی روشن شود؛ یعنی آیا واضع همین تعریف منطقی را در وضع مشتق ملاحظه نموده؟! تعریف آخوند از مشتق به عنوان یک تعریف منطقی از «وصف» در مقابل «ذات»، چه نسبتی با تحلیل زبان شناختی و وضعی از مشتق دارد؟!

۳. بنابر نکات فوق، بحث در مشتق، تنها زمانی موضوعیت می‌یابد که

-
۱. به همین دلیل هم هست که در مشتق، صحبت از زمان گذشته و حال و آینده به میان می‌آید زیرا هنگام ملاحظه‌ی وصف و عروض و عدم عروض آن است که مسأله «زمان» طرح می‌شود. یعنی از نظر زبان‌شناسی در ذوات، «زمان» مدنظر نیست و مادام الموضوع، لفظ مربوطه بر آن صادق است و تنها وجود و عدم در آن اهمیت دارد.
 ۲. و لذا برای جریان آن در این بحث باید انحاء اتحاد که در متن به آن اشاره شده (حلولی، ایجاد، صدوری و...) بر اساس «تطابق» و شروط و لوازم آن سنجیده شود.

ذات و وصف به وحدت نرسیده باشند زیرا در صورت وحدت آن دو، واضع تنها یک موضوع را ملاحظه کرده و باید ذیل عنوان «وضع برای ذوات» بررسی شوند. لذا استدلال صحیح برای خارج کردن صناعات (تاجر) و ملکات (مجتهد) از محل نزاع در مشتق، این است که: هرگاه وصف مورد نظر با ذات به وحدت برسد، موضوعاً از بحث مشتق خارج می‌شود و به وضع برای ذوات رجوع می‌کند. پس بر اساس این استدلال است که روشن می‌شود: بحث مربوط به تمامی انواع اوصاف نیست بلکه «اوصاف مقوم ذات» (ذاتیات) خروج موضوعی دارند و تنها «اوصاف عرضی» هستند که موضوع این بحث قرار می‌گیرند.

۴. وقتی طرح مسالهی مشتق بر پایه‌ی «وضع وصف» شکل گرفت، آنگاه سخن از دخالت زمان تلبس به مبدأ در وضع آن وجهی ندارد زیرا بنابر مبنای قوم، متعلق وضع، «معنای کلی» است و وضع، متکفل مسألهی تغییرات خارجی نیست و فقط همان طور که برای تنوع ذوات، الفاظ متنوعی وضع می‌شود؛ باید برای تنوع اوصاف نیز، الفاظ مختلفی وضع شود تا از هرج و مرج جلوگیری گردد. در این جا نیز واضع، تحقق وصف «زنده» را به صورت کلی در نظر گرفته و لفظ ضارب را برای آن وضع کرده است. به عبارت دیگر زمان رفت و آمد اوصاف و عروض و عدم عروض آنها چه اثری در وضع واضع دارد؟! ممکن است گفته شود: «معنای کلی برای هر دو طرف نزاع در مشتق قابل تصور است: وضع ضارب مختص «زمان عروض ضارب توسط هر کسی به نحو کلی» در مقابل وضع ضارب برای «هر شخصی که در زمانی از ازمینه، ضارب را محقق کرده باشد». اما باید توجه داشت که در وضعی که برای اوصاف انجام می‌شود، ملاحظه‌ی اختلاف اوصاف ضروری است؛ یعنی هر یک از وصف‌ها، به وضع جداگانه‌ای محتاجند و الا هرج و مرج در گفتگو پدید

می‌آید.

مثلاً وقتی وصف «گل آلودی» از آب مرتفع شود، این طور نیست که برای حالت دوم، وضعی صورت نگیرد بلکه واضع، وصف «شفافیت و زلالی» را برای حالت جدید آب وضع می‌کند تا هنگامی که در زندگی خود به آب زلال نیاز پیدا کرد، امکان انتقال مراد خود را به عبید فراهم آورد و تفاوت آن را با آب گل آلود به آنها تفهیم کند. به عبارت دیگر کدام داعی و غرض عقلایی برای واضع ترسیم می‌شود تا باعث شود او وصف را برای «المنقضی عنه المبدأ» وضع کند، در حالی که حتماً وضع دیگری برای وصف بعدی که بر شخص عارض خواهد شد، انجام داده است تا همگان آن را استعمال نمایند. یعنی وقتی برای حالت دوم شیء، وضعی انجام شده، چرا علی‌رغم انقضاء وصف اول از ذات و اتصاف ذات به حالت دوم، دوباره وصف حالت اول را برای آن وضع کند؟! آیا این کار خلاف غرض او از وضع و موجب بی‌نظمی در گفتگو و عمل نمی‌شود؟!

۵. ممکن است گفته شود: «در هر صورت، ما بدلیل دوری از عصر نص، علم به کیفیت وضع مشتق نداریم و هر یک از طرفین با ادله‌ی خود به دنبال اثبات کیفیت وضع مشتقات هستند» در پاسخ باید گفت که طرح شک در بعضی از مصادیق مشتق در **کلام شاعر** تنها زمانی صحیح است که در زبان‌شناسی و **وضع به صورت عام**، تکلیف بحث مشتق روشن شده باشد و لذا همان‌طور که مکرراً گفته شده، بحث مصداقی بدون تبیین پایه‌های آن، خارج از موضوع مباحث این نوشته است.

بلکه از نظر زبان‌شناختی و به صورت عام، مقصد عقلایی واضعین و لفظ و معنایی که آن مقصد را تأمین می‌کند، واضح است و همیشه گروهی در

جامعه، زنده و حاضر هستند که متکفل و مسئول جلوگیری از اختلال در تفاهم و تخاطب بوده و استعمالات را بر اساس وضع کنترل می‌کنند و حتی در فرض نیاز جامعه، به وضع جدید مبادرت می‌کنند و لذا بر فرض شک در اصل وضع نیز باید به آنان رجوع نمود. بنابراین تردید در معنای موضوع له مشتق و نزاع بر سر آن در سطح تعریف بی‌معناست و بحث پیرامون آن به سطح برخی مصادیق مشکوک فیه، تنزل می‌یابد.

۶. برای قضاوت صحیح پیرامون ترکیب یا بساطت معنای مشتق، تفکیک بین «معنا در منطوق» و «درکی که بر اثر شنیدن لفظ حاصل می‌شود» ضروری است زیرا این دو دستگاه، تفاوت مهمی با یکدیگر دارند: اولی بر اساس دلالت عقلی و تجزیه و تحلیل منطقی است و دومی بر اساس دلالت لفظی و با شنیدن یک آوا توسط گوش، مخاطب به معنایی رهنمون می‌شود. این دو دستگاه، دو وعاء جداگانه هستند و آثار هر یک بر دیگری قابل حمل نیست زیرا یکی از سنخ مفاهیم حقیقی و دیگری از مفاهیم اعتباری است.

۷. بنابر این تفکیک، باید ملاحظه کرد که «وصف در مقابل ذات» (= به عنوان تعریف آخوند از مشتق) در علم منطوق چگونه تعریف می‌شود؟ گاه گفته می‌شود «تعریف وصف بدون ذات ممکن نیست و اوصاف تنها اموری انتزاعی هستند» که در این صورت، تفکیک بین وضع برای ذوات و وضع برای اوصاف معنا ندارد و هر چه برای ذوات وضع شده، به اوصاف هم سرایت می‌کند؛ چون واضع برای امور حقیقی، به جعل لفظ مبادرت می‌کند و نه برای امور انتزاعی.

فارغ از این لازمه، به نظر می‌رسد وصف بذاته قابل تعریف است و به عنوان یک معنای منطقی، وحدت دارد و متکثر نیست. یعنی می‌توان همانند

ذوات، برای اوصاف (مثل زردی یا سرخی و...) نیز، از طریق الغاء خصوصیات شخصیه‌ی سرخی‌ها در خارج و اخذ وجوه اشتراک، یک کلی ساخت که جامع و مانع باشد. پس به این معنا تعریف مشتق در علم منطق بسیط است و نه مقوله‌ای مرکب و دارای چند جزء. لذا تعاریفی از وصف همچون «ذات له الکتابه» از اساس نباید پذیرفته شود؛ نه این که بر اساس این تعریف غلط، به بحث پردازند. در واقع در منطق صوری، تمامی تعاریف بسیط است چون این منطق به دنبال ملاحظه‌ی مجموعه و تعریف ارتباط و وابستگی نیست بلکه به دنبال انتزاع و کلی‌سازی است.

۸. اما درباره‌ی فهمی که از طریق شنیدن حاصل می‌شود و انسان را به معنایی رهنمون می‌کند: وقتی که لفظ «زردی یا سرخی یا سیّالیت و...» به گوش می‌خورد، باید گفت بعد از طی یک سیر خاص - که در علوم پزشکی و روانشناسی مفصلاً به آن پرداخته می‌شود و قوم به آن نمی‌پردازند - وارد قوه‌ی حافظه می‌شود و از یک لفظ، یک معنا متبادر می‌شود و نه بیشتر؛ چون اگر واضح بیشتر از یک معنا را برای یک لفظ قرار دهد باعث هرج و مرج در تفاهم و تخاطب خواهد شد. یعنی همان مباحثی که در وضع مفردات گذشت، در وضع مشتقات هم جاری است و از جهت دلالت لفظی نیز، ترکیبی در مشتق وجود ندارد. علاوه بر این که انتقال از یک لفظ به یک معنای خاص، در نزد قوم مقوله‌ای روانشناختی نبوده بلکه امری عرفی است که در آن، «ارتکاز» دنبال می‌شود.

لذا قوم برای هر نوع بحثی درباره ترکیب یا بساطت مشتق، باید مبانی خود را در منطق و در اعتبارات و وضع رعایت کنند که در این صورت بسیاری از نزاع‌ها اساساً منتفی خواهد شد.

۹. اما پیرامون تفاوت و تغایر میان «مبدأ» و «مشتق» این مطلب قابل طرح است که با توجه به تقسیم قبلی مبنی بر وضع برای ذوات و وضع برای اوصاف (مشتق)، آیا مبدأ در مبنای قوم، قسم سومی از وضع را تشکیل می‌دهد یا جزئی از وضع برای ذوات قرار می‌گیرد؟ که پاسخ به این سوال، منوط به بحث منطقی در تعریف مبدأ است.

یعنی اگر ادعا شود که مبدأ جزء ذوات است، آنگاه این اشکال طرح می‌شود که «فعل» یک امر متدرج در خارج است و دارای وحدت و قابل تعریف منطقی نیست تا از سنخ ذوات قرار گیرد. لذا فعل نه از جنس ذوات است و نه از سنخ اوصاف؛ چون - همان طور که آخوند نیز تصریح کرده - آبی از حمل است. حال اگر وضع به دو قسم «ذوات و اوصاف» منحصر گردد، نتیجه‌ی آن خروج «مبدأ» از دنیای وضع است و اگر به عنوان قسم سومی از وضع پذیرفته گردد، باید تکلیف «وضع برای مبادی» معین شود و چیستی و چگونگی آن توسط قوم تشریح گردد که به نظر می‌رسد چنین بحثی ارائه نشده است.

البته به نظر می‌رسد بر مبنای قوم، تشریح «وضع برای مبادی» به تصویری غیر عقلانی بیانجامد زیرا بر اساس منطق صوری نمی‌توان برای فعل یک وحدت حقیقی در نظر گرفت و لذا به عنوان یک امر متکثر نمی‌توان وضعی برای آن انجام داد؛ چون در این صورت باید برای هر جزء از این امر متکثر، یک لفظ قرار داد و مثلاً برای یک فعل شش جزئی - که عرف با وحدت آن، سر و کار دارد - در نهایت شش لفظ جعل کرد! این همه به خاطر آن است که منطق صوری، قدرت تعریف کثرت در عقل عمل را ندارد.

ملاك الحمل كما أشرنا إليه هو الهوهوية و الاتحاد من وجه و المغايرة من وجه آخر كما يكون بين المشتقات و الذوات و لا يعتبر معه ملاحظة التركيب بين المتغايرين و اعتبار كون مجموعهما هما هو كذلك واحدا بل يكون لحاظ ذلك مخلا لاستلزامه المغايرة بالجزئية و الكلية.

و من الواضح أن ملاك الحمل لحاظ نحو اتحاد بين الموضوع و المحمول مع وضوح عدم لحاظ ذلك في التحديدات و سائر القضايا في طرف الموضوعات بل لا يلاحظ في طرفها إلا نفس معانيها كما هو الحال في طرف المحمولات و لا يكون حملها عليها إلا بملاحظة ما هما عليه من نحو من الاتحاد مع ما هما عليه من المغايرة و لو بنحو من الاعتبار. فانقذ بذلك فساد ما جعله في الفصول تحقيقا للمقام و في كلامه موارد للنظر تظهر بالتأمل و إمعان النظر.

۱. طرح بحث ملاك حمل به صورت كاملاً منطقی آن هم در مساله‌ی مشتق (یعنی یک بحث زبان‌شناختی) یکی دیگر از نشانه‌های مبنای آخوند در تحلیل امور اعتباری بوسیله‌ی حقائق و علیت است و الا آنچه از بحث وضع و واضع می‌تواند به «حمل» مربوط شود، وضع هیئات مختلف برای نسبت‌های متفاوت (مانند نسبت خبر به مبتدا و... در وضع مرکبات) می‌باشد که امری «اعتباری» است. یعنی در مباحث اعتباری، «حمل» در سرفصل‌های فوق طرح شده و لازم نیست در تشریح آن به امور حقیقی و مباحث منطقی رجوع

کرد. به عبارت دیگر بحث از وضع، ربطی به اتحاد حقیقی در حمل هوهویت ندارد و لذا طرح حمل و اتحاد حقیقی در اینجا موضوعاً نادرست است و ارتباطی به مباحث وضع و استعمال ندارد.

در واقع بر مبنای قوم، مفاهیم یا حقیقی هستند و یا اعتباری و در مفاهیم حقیقی، کشف رابطه‌ی علی و نفس الامری توسط عقل مهم است و اراده در آن هیچ دخالتی ندارد و لذا کشف «مفهوم» در دستگاه قوم به امور حقیقی انصراف دارد. اما در اعتبارات - که وضع هم بخشی از آن است - «مفهوم» از موضع ماهیت ذهنی و ماهیت عینی و کلی‌گیری و... مورد بحث قرار نمی‌گیرد بلکه مفهوم اعتباری، نسبتی است که تابع جعل جاعل است و برای جلوگیری از لغویت، غرض و غایت اراده مطرح می‌شود و لذا نسبت هر جعلی باید با «غایت» تمام شود. پس اعتبار کاری است که در دنیای عمل و توسط عقلاء صورت می‌گیرد و به همین دلیل، موضوع بحث اعتبارات، امور متغیر است و نه ثوابت؛ چون اگر عقلاء در جعل به بن‌بست برسند، نسبت مجعول را تغییر می‌دهند.

البته به نظر می‌رسد اصولیون این مبنا را به صورت کامل بر وضع تطبیق نداده‌اند زیرا مکانیزم وضع در مباحث آن‌ها تشریح نشده است اما مرحوم آخوند سعی کرده تا این مساله را بر مبنای مفاهیم حقیقی توضیح دهد. در واقع تمام اشکالاتی که در مبحث وضع بر مبنای ایشان وارد شد، به همین اصل باز می‌گردد؛ زیرا امر اختیاری اعتباری متغیر را نمی‌توان به امور جبری و علیتی باز گرداند. روح تمامی این مباحث ما نیز سعی در منضبط کردن قوم به تفکیک‌هایی است که خود انجام داده‌اند تا امور حقیقی و اعتباری و لوازم هر یک، بر دیگری بار نشود.

۲. ممکن است گفته شود «علت طرح این بحث حقیقی در موضوع مشتق - که یک بحث وضعی و اعتباری محسوب می‌شود - آن است که در کلام شارع، صفات الهی به ذات خداوند نسبت داده شده و برخی مانند اشاعره از تباین ذات و وصف در بحث مشتق استفاده کرده‌اند و مطالب خلاف اعتقادات را به متون شرعی نسبت داده‌اند و برای جلوگیری از این انحراف، تبیین منطقی از موضوع ضروری شده است».

در این صورت باید توجه داشت که اگر طرح مباحث منطقی، دارای چنین ثمراتی در زبان‌شناسی است و می‌توان با حاکم کردن آن‌ها، به زبان‌شناسی نظم بخشید، چرا در مباحث فرعی به این نکته پرداخته شود؟! آیا مناسب‌تر نیست که منطق از ریشه به اصلاح زبان‌شناسی بپردازد و از ابتداء و به صورت اثباتی و برای طی مسیر صحیح در ساخت یک علم - و نه بخاطر پاسخ به مباحث غلط و انحرافی - نسبت میان «تفکر» و «تفقه» به بررسی گذاشته شود؟! در این صورت نیز این سوال مطرح می‌شود که آیا در منطق و اصول، بحث از صحیح و غلط می‌شود یا حق و باطل؟ آیا در پایه‌ی تعاریف منطقی و اصولی، ایجاد انحراف و طغیان توسط اراده‌های منفی، موضوع بحث قرار گرفته است یا از قواعد عام سخن به میان آمده؟!

البته اگر قرار شد بحث در این موضع قرار گیرد و بنا بر تطبیق منطق بر علم اصول باشد، آن‌گاه باید قبل از نزاعهای طرح شده در متن کفایه، ابتدائاً چهار رکن اساسی «قضیه» در علم منطق، در گزاره‌های اصولی هم جریان یابد یعنی تعریف «موضوع» و «محمول» و «نسبت حکمیه» و «جهت یا ماده‌ی قضیه که حقیقی و نفس‌الامری باشد» به نحوی تبیین شود که متناسب با علم اصول باشد.

۳. اما درباره‌ی کفایت تغایر مفهومی میان ذات و مبدأ و وحدت مصداقی میان آن دو - که مرحوم آخوند بوسیله‌ی آن، حمل صفات الهی بر ذات خداوند را توضیح داده است - باید گفت که چنین حملی در علم منطقی، ذیل عنوان «حمل شایع صناعی» بحث شده و به عنوان ابتکار ملاصدرا در منطق به شمار می‌رود که در واقع از سنخ علم حضوری است و بر اساس وحدت حقیقی خارجی شکل گرفته است؛ برخلاف حمل اولی ذاتی که از جنس علم حصولی است و از انتزاع سرچشمه می‌گیرد. لذا بر اساس اصالت وجود، تغایر مفهومی در حمل شایع صناعی، حقیقتی ندارد بلکه ناشی از اضطرار عقل است که این عدول از علم منطقی است و با توجه به نقدهای مطروحه در مباحث منطقی و فلسفی مختار، نمی‌توان با استفاده از آن، مشکل را حل کرد.

جمع‌بندی از امور سیزده‌گانه در مقدمه

۱. در جمع‌بندی مقدمه‌ی کفایه و امور سیزده‌گانه‌ی آن، باید توجه داشت که دو منشأ برای فهم و درک وجود دارد. یک منشأ بر اساس علیت است که به علم حصولی و علم حضوری و بحث منطق و فلسفه باز می‌گردد. یعنی در آن، علم برهانی و صددرصد و بدیهی بودن و ذاتی بودن طرح می‌شود و انکار آن منجر به «سلب الشیء عن نفسه» می‌گردد و شاخصه‌ی آن، ثبات و وحدت است.

اما منشأ دوم، بر اساس اعتبارات بوده و از سنخ عقل عمل است و به عقلاء باز می‌گردد و ارزش علمی ندارد و شاخصه‌ی آن، کثرت و در حال تغییر بودن است. در واقع اعتبارات، نسبت‌هایی جعلی و ارادی و غیر علیتی هستند که لغو نیستند و دارای غایت هستند و آن غایت، ناظر به تغییراتی در عرف و جامعه است.

۲. نکته مهم آن است که در امور علیتی، رابطه یک طرفه است و از علت به معلول و یا از معلول به علت جریان دارد اما در اعتبارات، یک نوع «فرآیند» قابل ملاحظه است؛ چون «غایت» قابل بهینه و اصلاح است همان‌طور که نسبت جعل شده نیز در صورت عدم پذیرش جامعه نسبت به آن، قابل تغییر

است.^۱ به همین دلیل است که شک و تردیدها نسبت به مصادیق در وضع و استعمال را می‌توان با مراجعه به دانشمندان و عقلاء متکفل موضوع، رفع کرد. اما در صورت اختلاف میان دانشمندان باید غایت در اعتبارات را مبنا قرار داد و بر اساس آن، اختلاف را حل کرد؛ همان‌طور که در بحث صحیح و اعم به این نکته اشاره شد. لذا بسیاری از سوالات و مسائل و نزاع‌های طرح شده در این «فرآیند اعتباری» قابل حل است. البته گفته شد که نزاع بر سر مصادیق، قابل اعتناء نیست زیرا موضوع بحث، فهم از ارکان زبان‌شناسی قوم بوده است؛ مگر مصادیقی که با طرح آنها، قبض و بسط در تعریف انجام شده است.

۳. بر همین اساس روشن شد که طرح بحث وضع و زبان‌شناسی در چارچوب «لفظ و معنا» نادرست است؛ زیرا ارتباط میان لفظ و معنا بدون توجه به «مقصد واضع از این ارتباط» تنها در دنیای «آموزش زبان» برای جاهل به زبان خاص جای دارد و الا آنچه در خارج به عنوان یک پدیده‌ی واقعی جاری است، استعمالات عرفی است که زبان‌شناسان به عنوان بخشی از دانشمندان، روابط آن را کشف می‌کنند و بر این اساس، یک علم را تولید می‌کنند. به عبارت دیگر ابتدا باید مبدأ تفکیک و تقسیم به لفظ و معنا روشن شود تا بعد به وحدت آن پرداخته شود چون اگر موضوع زبان، تفاهم و تخاطب باشد، آنگاه باید بجای تقسیم لفظ و معنا، به تقسیم روابط اجتماعی پرداخت و به موضوعاتی مانند «شأن تخاطب» توجه نمود.

۴. گذشته از این اشکال، آخوند در توضیح و تشریح «معنا» به مباحث

۱. البته عقلاء، هم به زبان توجه دارند و نظم در تفاهم و تخاطب را دنبال می‌کنند، هم به عمل توجه دارند و با ایجاد یک دستگاه حقوقی و توسط امر و نهی و مجازات، به اعمال مردم نظم می‌دهند که در دستگاه قوم، وعاء زبان و عمل از یکدیگر تفکیک می‌شود.

منطقی تکیه می‌کرد تا به بحث زبان‌شناسی، استحکام علمی ببخشد اما توجه نداشت که این کار باعث می‌شود پایگاه زبان‌شناسی به علیت بازگردد و تفاهم و تخاطب به امری جبری مبدل گردد؛ در حالی که منشا درک و فهم در دنیای زبان و اعتبارات، تصور و تصدیق و جریان تطابق نیست بلکه ارتکازاتی است که بر اساس ریشه‌های فرهنگی و پذیرش‌های عرفی شکل گرفته است.

۵. تقسیم دیگری که قابل استنباط از مباحث آخوند در مقدمه است، تقسیم وضع به سه بخش «مفردات» (ذوات)، «مشتقات» (اوصاف) و «مرکبات» است که این تقسیم هم از نکته‌ای نشأت می‌گیرد که ذکر شد؛ یعنی اصل قرار دادن ارتباط لفظ و معنا به نحو «آموزشی» در تعریف وضع و زبان‌شناسی. چون اصولیون هیچ‌گاه به غرض واضع از ایجاد ارتباط بین یک لفظ خاص با معنای خاص نمی‌پردازند اما این کار به معنای خروج از دنیای وضع و استعمال است؛ زیرا اصل در وضع و استعمال، غرض و غایت عقلایی است.^۱

۶. برای جمع‌بندی منطقی از مقدمه‌ی کفایه ممکن است این گونه گفته شود: «مرحوم آخوند ابتدائاً به تعریف وضع پرداخته و سپس آن را به سه بخش مفردات و مشتقات و مرکبات تقسیم کرده و هر یک از اقسام و لوازم آنها را تشریح کرده است» اما باید دقت کرد که این نوع از اقسام وضع در واقع «تقسیمات معنا» هستند، در حالی که وضع به «رابطه‌ی بین لفظ و معنا» تعریف شده و این رابطه است که باید تقسیم شود؛ نه معنا که یک طرف رابطه است.

۱. به عبارت دیگر موضوع بحث در اعتبارات، «کلّ» است و نه «کلیّ» و در آن، تصرف و تغییر در کلّ دنبال می‌شود و حتی شناسایی کلّ هم برای تصرف دقیق‌تر در آن است.

ضمناً در «تعریف وضع»، فروزی متصور است؛ یکی آن که وضع بمثابه یک «کلی» تشریح شود و دیگر آن که وضع به عنوان یک «کل» توضیح داده شود. حال اگر در تعریف وضع، به لفظ و معنا و رابطه‌ی میان آنها تکیه شود، در واقع به اجزاء یک کل اشاره می‌شود که این توضیح بر اساس علم منطق، «تعریف» محسوب نمی‌شود زیرا برای تعریف «کل» نیز باید با الغاء خصوصیات شخصیه و اخذ وجه اشتراک از افراد، یک «کلی» ساخت تا تعریف علمی از آن میسر گردد.

اما اگر بدون تکیه بر لفظ و معنا، به نفس «رابطه» به عنوان یک کلی تکیه شود، آنگاه باید جنس و فصل آن معین گردد و چون موضوع بحث، رابطه‌ی جعلی در وضع به عنوان یک امر اعتباری است، باید تفاوت جنس و فصل اعتباری با جنس و فصل حقیقی مشخص شود. گذشته از آن که امر اعتباری نمی‌تواند جنس و فصل حقیقی داشته باشد تا ارائه تعریف از آن ممکن باشد. پس چنین احتمالی برای جمع‌بندی از مقدمه کفایه در هر دو فرض آن، تصویر و توجیه علمی و منطقی ندارد. البته فارغ از تعریف وضع، باید «تقسیم وضع به سه بخش» نیز به صورت سلب و ایجاب تشریح شود و حیثیت تقسیم هم واضح گردد.

۷. روح مباحثی که مرحوم آخوند در این مقدمات طرح کرد، بر این مبنا بود که زبان‌شناسی را به پایه‌ها و تعاریف منطقی از علم بازگرداند و تحلیل‌های عقلی و فلسفی را بر موضوعات عرفی تحمیل کند که در طی مباحث، به نشانه‌های صریح این روند اشاره شد و آخرین آنها مباحث مطروحه در امور شش‌گانه‌ی خاتمه‌ی بحث مشتق بود. البته در میانه‌ی نزاع‌ها، بعضاً و به صورت ضعیف از ادراکات عقلانی و لوازم آن هم توسط آخوند استفاده

می‌شد.

۸. مطلب دیگر این‌که تعریف «وضع» بر اساس «لفظ و معنا و نحوه اختصاص میان این دو» به نوعی مبادی بحث زبان‌شناسی است که به صورت اجمال طرح شده و در ادامه تفصیل می‌یابد. در تفصیل، این معنا از وضع در سه حوزه‌ی «مفردات و مشتقات و مرکبات» جریان یافته که مباحثی مانند حقیقت و مجاز و استعمال لفظ در اکثر از معنا و علامات وضع و... در حوزه مفردات جای می‌گیرد و بحث اوصاف هم در حوزه‌ی مشتقات قرار دارد.

۹. از سوی دیگر، در این مباحث مرتباً بر این مساله تاکید شد که از نظر منطقی و روشی، برای بررسی هر موضوعی یا باید از منطق انتزاعی (کلی‌نگری) استفاده کرد؛ یا از منطق مجموعه‌نگری (کل‌نگری) بهره برد و یا بر اساس ادراکات اعتباری و عقلانی و جعلی سلوک نمود^۱. در واقع این سه منظر می‌تواند جایگاه هر یک از مباحث مطروحه را معین کند تا جمع‌بندی و کشف مبنا میسر شود.

۹/۱. بر همین اساس اگر تعریف وضع از دیدگاه کلی‌نگر مورد بررسی قرار نگیرد، در مرحله‌ی اول و از ترکیب بین لفظ و معنا «مفرد» شکل می‌گیرد و از ترکیب مفردات، «جمله» ایجاد می‌شود و از ترکیب جملات، «مقالات» و از ترکیب مقالات، «کتاب» به وجود می‌آید که قوم تنها به مرحله اول می‌پردازند و در این میان بیشتر به اولین ترکیب - که بین لفظ و معنا است - توجه می‌کنند. حال اگر ارتباط این روند با غایات و اهداف عینی در جامعه (تفاهم و تخاطب) مورد توجه قرار بگیرد، از درک اعتباری و عقلانی استفاده شده است. اما اگر

۱. «صورت» یا تحت علیت است: «کلی»؛ و یا تحت علیت نیست. قسم دوم یا در خارج ما به

ازاء دارد: «کل»؛ یا در خارج ما به ازاء ندارد: «اعتباری».

ارتباط وضع با غایات و تغییرات آن در دنیای تفاهم و تخاطب مورد توجه قرار نگیرد بلکه به وضع به عنوان یک پدیده‌ی عینی نگریسته شود که چگونه به یک موجود زنده تبدیل شده، آنگاه از منطق مجموعه‌نگری و کل‌سازی استفاده شده است.

۹/۲. نکته‌ای که رعایت آن بر اساس کل‌نگری ضروری است، توجه به دو بُعد «درون» و «بیرون» موضوع مورد بررسی است. یعنی اگر اجزاء درونی وضع، لفظ و معنا هستند، حتماً باید به شرائط بیرونی آن (مانند عرف و قوم و حکومت و حاکمان) نیز توجه شود؛ زیرا از ترکیب شرائط بیرونی و اجزاء درونی است که یک «کل» به وجود می‌آید و شکل می‌گیرد. لذا در این منطق، انحصار تعریف وضع به اجزاء درونی آن نادرست است.

۹/۳. دیدگاه دیگر، کلی‌نگری و استفاده از منطق انتزاعی است که دو حالت دارد: گاه از ساخت کلی و اخذ وجه اشتراک و... سخن گفته می‌شود و این که کلی مورد نظر چگونه ساخته می‌شود و گاه بدون اشاره به طی مراحل ساخت کلی، بر اساس طبقه‌بندی اجناس و مواد در علم منطق، جنس و فصلی ارائه می‌شود. البته آخوند گرچه در تعریف وضع به اجزاء وضع (لفظ و معنا و علقه‌ی میان آن دو) تکیه کرده اما به وحدت و نتیجه‌ی آنها - که مفرد است و در ادامه جمله و مقاله را شکل می‌دهد - توجه نکرده؛ بلکه برای علمی کردن بحث، بر روی یک جزء یعنی «نحو اختصاص» به عنوان یک کلی دست گذاشته و لذا در اقسام وضع، صحبت از اوصافی مانند کلی و جزئی کرده است.

البته انجام این کار به نحو علمی و صحیح، منوط به آن بود که با الغاء خصوصیت از مصادیق خارجی وضع، وجه اشتراک آنها اخذ شود و مفهومی

ذهنی مرکب از جنس و فصل ساخته شود و جایگاه آن در طبقه‌بندی اجناس روشن شود و سپس با استفاده از «سلب و ایجاب» و حصر عقلی، به تقسیم آن پرداخته شود تا مسائل زبان‌شناسی منظم و طبقه‌بندی گردد؛ کما این‌که توجه به جهت قضیه و حیثیت حاکم بر حمل ضروری است. پس لازمه‌ی تعریف وضع بر اساس منطق انتزاعی، رعایت این مراحل است که اثری از آن در مباحث آخوند به چشم نمی‌خورد.

۹/۴. ممکن است گفته شود «عبارتِ نحو اختصاصی، همان جنس است و جریان آن بین لفظ و معنا نیز همان فصل است». اما باید توجه داشت که قبل از معرفی جنس و فصل باید «وضع» به عنوان «موضوعِ مورد تعریف» – که قرار است با عملیاتی عقلی، جنس و فصل از آن انتزاع شود – اجمالاً تصوّر گردد. به عبارت دیگر در یک عملیات منطقی و برای دستیابی به جنس و فصل ابتدائاً باید مبدأ و منشأ انتزاع (موضوع) به نحو اجمالی روشن شود. حال اگر وضع به معنای انجام یک فعل (= قرار دادن) باشد، بنابر مباحث گذشته نمی‌توان امری را به نحو منطقی از آن انتزاع کرد؛ زیرا فعل، متدرّج و متکثّر است و وحدتی ندارد.

اما در صورت تنازل، وضع به عنوان یک فعل «جاری در عالم خارج»، همان تفاهم و تخاطبی خواهد بود که توسط عرف انجام می‌شود که این همان صورت عینی وضع، یعنی «استعمال» است.^۱ در این صورت باید از

۱. لذا اشکال اولیه‌ی تعریف آخوند این است که در تعیین موضوع به نحو اجمالی، وضع را از استعمال تفکیک کرده و بدون ملاحظه‌ی نسبت بین آنها تعریف را آغاز کرده که چنین تفکیکی از ابتدا بحث را ناقص می‌کند و باعث می‌شود در ادامه‌ی مباحث، این دو وعاء به صورت غیر علمی و با مؤونه، به یکدیگر مرتبط شوند.

استعمالات عرفی، الغاء خصوصیت کرد و تنازلاً از آنها وجه اشتراکی اخذ نمود که می‌تواند همان «تفاهم و تخاطب» باشد: مثلاً هم بر جملات خبری صدق می‌کند و هم بر جملات انشائی. البته تفاهم و تخاطب انواع مختلفی دارد؛ از تفاهم و تخاطب بین زوجین تا تفاهم و تخاطب میان استاد و شاگرد و... که از این انواع مختلف نیز می‌توان در مرحله‌ی دوم، «برقراری رابطه‌ی انسانی» را انتزاع کرد. پس اجمالاً باید با طیّ چنین مسیری به تعریف منطقی از وضع پرداخت که پیشنهاد می‌شود برای جنس، «رابطه‌ی انسانی» و برای فصل، «زبانی عمومی» (غیر مقید به زبان خاص) طرح شود تا با محتوای بحث قوم، تناسب پیدا کند.

البته همان طور که گفته شد راه دیگر برای تعریف منطقی از زبان و وضع، تعیین جنس و فصل آن از میان طبقه‌بندی مواد در علم منطق است؛ اما از آنجا که وضع در رأی صحیح، یک امر جعلی و اعتباری است و از سوی دیگر طبقه‌بندی منطقی از مواد، منحصر به امور حقیقی است، استفاده از این شیوه مستلزم تبیین تمام اعتباریات بر اساس یک حد شامل و تفصیل آن از طریق سلب و ایجاب در تقسیم عقلی است؛ یعنی بکارگیری صورت منطقی در نظم بخشی به مواد اعتباری.

بر اساس آنچه گذشت، اگر آخوند و تابعین او حق داشته‌اند تا از مفاهیم منطقی در اصول استفاده کنند، هر مستشکلی نیز حق خواهد داشت کیفیت جریان منطق در اصول را کنترل کند و بحث را بر این اساس و تا مواضعی که ذکر آن رفت، توسعه دهد تا معین شود آیا استفاده از منطق به صورت عالمانه و قاعده‌مند انجام شده است یا نه؟

۱۰. اما در یک مرور کلی از امور سیزده گانه‌ی مقدمه، این جمع‌بندی

پیشنهاد می‌شود:

۱۰/۱. «تعریف وضع به نحو اختصاص للفظ بالمعنی» که تشریح مفصل آن در نکته شماره ۳ (تعریف کلی، تعریف کلّ و تعریف اعتباری) گذشت و در ادامه به شرح و بسط آن از طریق تکیه به کلیات (نسبت‌های چهارگانه میان معانی کلی و جزئی) پرداخته شده است.

۱۰/۲. «معیار صحت استعمال مجازی» که به دنبال پایگاه دلالت‌های اعتباری و صحت آن است. البته به نظر می‌رسد وقتی «موضوع بالاجمال» روشن شود، مسئول و متکفل آن هم معین می‌شود و لذا این بحث، مقدم بر بحث تعریف است. به عبارت دیگر ابتدائاً باید نسبت بین وضع و استعمال و آموزش در یک حدّ شامل تبیین شود که در این صورت، بحث به «دلالت» و اقسام آن (عقلی و طبعی و وضعی) رجوع می‌کند تا جایگاه طبع و وضع و عقلاء و وجدان و... معلوم گردد. در واقع دلالت، امر حاکم بر حقائق و اعتبارات است و بدون توجه به این ریشه‌ها، ورود و خروج به بحث‌ها علمی نخواهد بود. تکلیف مباحثی مانند مجازات، اشتراک، استعمال لفظ در اکثر از معنا، علامات وضع و... نیز بر اساس تعریف دلالت و وضع و رابطه‌ی وضع و استعمال معین می‌شود. مثلاً در بحث علامات وضع باید روشن شود که ارتباط میان وعاء وضع با وعاء استعمال چگونه تحلیل شده؟ آیا به نحو اعتباری تحلیل شده یا به نحو علیتی؟ البته در این عناوین اگر طرح بحث آخوند به صورتی بوده که به تاسیس اصل و قبض و بسط در تعریف نمی‌انجامد، از محل بحث خارج است.

۱۰/۳. «اطلاق لفظ و اراده‌ی نوع و صنف و مثل و عین از آن» که بحث «وضع تخصصی»، راه حلّ پیشنهادی برای تبیین این مسأله بود. لذا این بحث

می‌تواند معین کند که آیا بر دستگاه قوم، «مطلق‌نگری» حاکم است یا «طبقه‌بندی» (نسبیت)؛ یعنی آیا تنها یک دستگاه وضع به صورت مطلق وجود دارد که بر همگان تطبیق می‌کند یا تفاهم و تخاطب میان متخصصین و... شکل دیگری دارد؟ مبحث «حقیقت شرعیه» هم تطبیق همین مساله است؛ یعنی آیا یک قوم یا گروه خاص (مانند انبیاء یا متشرعین) وضع و تفاهم مخصوص به خود را دارند یا از یک وضع عام پیروی می‌کنند؟ اما اگر بحث نوع و صنف و... در این سطح مدنظر قرار نگیرد، ناچار به نزاع پیرامون مصادیقی خاص و استثنائی، آن هم در وعاء «آموزش» تنزل می‌یابد. البته واضح است که تفاهم و تخاطب در نزد غیر معصومین از قواعدی عام آغاز می‌شود و به کشف فرهنگ شارع ختم می‌شود؛ یعنی دارای یک فرآیند است. ۱۰/۴. «تقسیم وضع به مفردات، مرکبات و مشتقات» که از مباحث آخوند قابل استنباط است.

۱۰/۵. طرح بحث «حمل» در مباحث مشتق که بمثابه زیرساختی منطقی برای تفاهم و تخاطب است و می‌تواند به معنای حکومت امور حقیقی بر امور اعتباری از منزلت «روش» تلقی شود.

۱۱. در میان این مباحث، عنوان ۱۰/۱ به وضع از لحاظ درونی پرداخته اما در عنوان ۱۰/۲ امور حاکم و شرایط بیرونی وضع (دلالت و طبع و وجدان و آموزش و استعمال و...) بررسی شده است. اما عنوان ۱۰/۳ که حاوی مطلق‌نگری در مقابل نسبیت است، مبحثی عام و شامل است که مخصوص علم اصول نیست؛ همچنان که تعریف منطقی از **صحيح و غلط** که در بخش صحيح و اعم از آن بحث شد نیز همین گونه است. عنوان ۱۰/۵ یعنی حکومت حقائق بر اعتبارات نیز از این سنخ است که در ضمن آن، انحراف و

حق و باطل در تبیین صفات الهی بر اساس معنای مشتق طرح شد.

۱۲. پس عنوان ۱۰/۳ و ۱۰/۵ به نوعی، «مبادی و اصول موضوعه‌ی دلالت‌های وضعی» است؛ اما عنوان ۱۰/۱ و ۱۰/۲ و ۱۰/۳ به نوعی «مبانی و اصول دلالت‌های وضعی» است. شاید بتوان هر جا که ثمره‌ی بحث ذکر شده، تحت عنوان «ثمرات و نتایج بررسی دلالت‌های وضعی» جای داد.

۱۳. این سه عنوان ساختاری در عنوان «دلالت وضعی و جایگاه و منزلت آن در نظام منطقی (قواعد عقلی)» به وحدت می‌رسند که البته این، عنوانی مختصّ به مباحث مرحوم آخوند است که به دنبال تحلیل وضع و زبان بر اساس امور حقیقی و علیتی و دارای ارزش علمی بوده است. لذا ممکن است مباحثی که توسط مشهور طرح شده، تحت عنوان دیگری مانند «دلالت وضعی و منزلت آن در قواعد عقلانی» یا «دلالت وضعی و منزلت آن در قواعد عرفی» یا ترکیبی از این دو گرایش، قابل جمع‌بندی باشد.

به نظر می‌رسد بکار نبردن چنین روشی در جمع‌بندی مباحث قوم، پژوهشگر را در کثرت مباحث و اقوال و مسلک‌های مختلف دچار سرگردانی خواهد کرد اما استفاده از آن، باعث ارزیابی دقیق مباحث گذشته بر اساس یک نسبت عام و شامل خواهد شد و جایگاه گرایش‌های مختلف در بحث وضع را مشخص می‌کند.

۱۴. روشن شد که بنا به تقسیمات قوم، اگر بخواهیم مباحث آخوند در مقدمه را در یک عنوان به وحدت برسانیم و به نسبتی دست یابیم که تمامی مباحث، تابع آن هستند، بحث «دلالت وضعی» قابل طرح است. البته نفس «دلالت» به معنای منتقل شدن است که اگر تحت علیت باشد، «دلالت عقلی» خواهد بود و اگر تحت علیت نباشد، دلالت وضعی یا دلالت طبعی

شکل خواهد گرفت. شاید حیثیت تقسیم دلالت‌هایی که تحت علیت نیستند نیز این باشد که اگر آن دلالت به تکوین بازگردد، «طبعی» است و اگر به تکوین رجوع نکند - بلکه با جعل نسبت ایجاد شود - «وضعی» خواهد بود. در واقع دلالات عقلی مربوط به «تصورات» است و موضوع دلالات وضعی، «ارتکازات» است.

حال که نقطه‌ی وحدت مباحث و مبنای آن مشخص شد، می‌توان اشکالات مورد نظر را بر این مبنا طرح کرد؛ یعنی از مرحله‌ی «نقد» (تغییر نظم مباحث اصولیون) خارج شده و به نحو اجمالی به «نقض» این مبنا پرداخت تا جایگاه اشکالات مرحوم علامه سید منیرالدین حسینی الهاشمی بر مباحث قوم روشن شود.

۱۵. اگر با بیان قوم به بررسی دلالت وضعی بین لفظ و معنا پردازیم، باید گفت که «علیت» است که جریان انتقال از لفظ به معنا را محقق می‌کند؛ یعنی به محض شنیدن آوا، قهراً به تصور خاصی منتقل می‌شویم^۱ که قوم در مبحث تبادل به آن اشاره کرده اند. اما سابق بر این مرحله، کارهایی انجام شده که باعث می‌شود این دلالت‌ها محقق شود که آن، «وضع» است که امری قراری و جعلی است و امور جعلی و قراردادی هم یک طرفه نیستند بلکه حداقل، بین الاثنینی هستند؛ چون موضوع اعتبارات، ادراکات عقلانی و ایجاد نظم‌های مختلف در عرف و جامعه است و لذا تمامی تعاریف یک طرفه و فردی از قرار، نادرست و غیر عقلانی است.

پس «تحقق و جریان قرار»، تابع «علیت» است؛ همانند جایی که عده‌ای قرار می‌گذارند در ساعتی مشخص جمع شوند و سنگ بزرگی را که در مقابل

۱. البته چنین سخنی بر خلاف وضعی بودن دلالت الفاظ بر معانی است.

راه آب قرار گرفته بردارند. در این مثال، تکان خوردن و بلند شدن سنگ، تابع آن است که قدرت این عده به وزن سنگ برسد.

اما در مقابل، «نفسِ قرار گذاشتن»، تابعِ علیت نیست؛ بلکه «اختیار» در آن جاری است و افراد می‌توانند قرار را نپذیرند؛ یا حتی آن را بپذیرند اما به آن عمل نکنند. لذا باید نفس جعل و قرار را از تحققِ آن تفکیک کرد؛ همان‌طور که دنیای وضع در مباحث قوم، از دنیای استعمال تفکیک شده است. لذا «نحو اختصاص لفظ بالمعنی» اگر به «نفسِ قرار» منصرف شود، امری وضعی و اعتباری است؛ اما اگر به «علقه‌ی خاص» - که به تحققِ قرار ناظر است - منصرف شود، علیتی خواهد بود.

از سوی دیگر از آنجا که اختیار و علیت با یکدیگر قابل جمع شدن نیستند و نقیض یکدیگرند، نمی‌توان دنیای وضع و دنیای استعمال را به یکدیگر مرتبط نمود؛ یعنی ممکن نیست که وضع را به صورت علیتی تعریف کرد و استعمال را معلول آن دانست و میان این دو به رابطه‌ی علی و معلولی قائل شد. به عبارت دیگر دنیای علیت نمی‌تواند کاشف از دنیای اختیارات (اعتبارات) باشد همان‌طور که وجودات، کاشف از اعدام نیستند.

۱۶. نکته مهم دیگر پیرامون تحلیل نفسِ «قرار و جعل» است. باید توجه داشت که در منطق ارسطویی آنچه حقیقی و دارای ارزش علمی است، «علّیت» است اما نفسِ قرار و جعل نیز - فارغ از این که دارای موضوع است - عدمِ علّیت است. یعنی نفسِ هستیِ «قرار» در عالم خارج - فارغ از کیفیت آن - چگونه تحلیل می‌شود؟ به نظر می‌رسد علیت، به هستیِ قرار حکم نمی‌کند و تصور علمی و حقیقی از آن ارائه نمی‌دهد؛ چون ممکن است هر آن، با اختیار هر یک از طرفین، قرار به هم بخورد و لذا در آن، علیت جاری نیست.

در واقع وجودِ قرار و جعل، هیچ‌گاه ضروری نیست و ذو وجهین است و بر خلاف حقائق، نفی آن موجبِ «سلب الشیء عن نفسه» نمی‌شود. پس بر مبنای قوم، علیت نمی‌تواند قرار را تحلیل کند؛ چون قرار و جعل، ضروری الوجود نیست و لذا «نفس قرار» نه قابل تعریف منطقی است و نه تحقق پذیر است^۱ و این غیر از آن است که به بررسیِ «قرارهای محقق شده»، پرداخته شود. گرچه در یک صورت می‌توان از وجود اعتباریِ قرار - و نه وجود حقیقی آن - سخن گفت و آن زمانی است که «موضوع» و «اثر» قرار نیز مورد ملاحظه قرار گیرد.

۱۷. اشکال دیگر این است که نمی‌توان بین قرار (به عنوان یک امر جعلی) با آثار آن (به عنوان امور حقیقی) نسبت و ارتباطی را تمام کرد. در واقع بر مبنای قوم، چون قرار، امری اختیاری و بین الاثینینی است، پایه‌ی سستی دارد و می‌تواند نباشد و لذا نمی‌توان برای تبیین نسبت قرار با آثار آن، رابطه‌ی حقیقی و قطعی و صددرصدی طرح کرد.

به عبارت دیگر قرار، تحت علیت نیست و لذا ربط آن به آثار قطع

۱. البته مرحوم علامه طباطبایی در مقاله‌ی ششم کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم سعی کرده‌اند تا با بحثی فلسفی - و نه روشی - اعتبارات را بر اساس نفس الامر و غرائز تحلیل کنند که برای آگاهی از نقدهای وارده بر آن می‌توان به اسناد پژوهشی موجود در حسینیه اندیشه مراجعه کرد. اما مرحوم آخوند سعی کرده تا از مباحث روشی و منطقی برای تحلیل از وضع استفاده کند. بحث‌های مصداقی نیز مربوط به بررسی استعمالات و استخراج اصل از آنهاست. لذا تقسیم «روش، فلسفی، مصداقی»، در کنار تقسیم «قواعد عقلی، قواعد عرفی، قواعد عقلانی» زیرساختی برای جمع بندی و تحلیل مختار از مقدمه‌ی کفایه است.

می‌شود؛ چون آثار قرار، اموری حقیقی و تحت علیت هستند. به همین دلیل وقتی ربط قرار با آثار ملاحظه می‌شود، اشکالاتی از این قبیل قابل طرح می‌شود: اگر «پول»، مقوله‌ای اعتباری است، آیا می‌توان قائل شد که ارزش پایین برخی از ارزها در مقابل دلار ناشی از قرار یک ملت بر این موضوع است؟! اگر پول به جعل جاعلین آن باز می‌گردد، آیا یک ملت راضی می‌شوند که ارزش پول ملی‌شان پایین باشد؟!

پس برای آن که قرار قابل تعریف شود، می‌توان به «آثار قرار» توجه کرد؛ ولی مشکل آن است که باید آثار را - که اموری حقیقی هستند - بر اساس «علیت» تحلیل کرد و اگر آثار، تحت علیت باشند، هم نمی‌توان آنها را به نفس قرار مرتبط کرد و هم نمی‌توان خود آثار را امری قراری دانست^۱.

۱۸. بعد از مرحله‌ی «نقض»، وارد «طرح» خواهیم شد تا دلالت وضعی از نظری بودن خارج شود و به عنوان یک پدیده‌ی عینی تحلیل شود و از سنخ روابط اجتماعی محسوب شود. در این صورت است که جایگاه زبان و وضع به جای «تقسیم دلالت»، از طریق «تقسیم روابط اجتماعی» معین می‌گردد که البته این تقسیم باید بر اساس روش و منطق تکاملی و نظام‌مند انجام شود تا ساختار علم زبان‌شناسی جدید شکل بگیرد.

۱. بعضاً در مباحث قوم این نکته دیده می‌شود که تحقق قرار و موضوع و اثر آن نیز به صورت قراری تحلیل می‌شود و آثار را تحت علیت نمی‌دانند و نگاه اعتباری را تا تحلیل آثار آن هم تعمیم می‌دهند. مثلاً گفته می‌شود که اگر قرار بگذاریم که چراغ سبز، علامت توقف باشد، همین طور خواهد شد و مردم پشت چراغ سبز توقف خواهند کرد.

مقصد اول: اوامر

الفصل الأول: فيما يتعلق بماده الأمر

الجهة الاولى: لفظ الامر

الأول فيما يتعلق بمادة الأمر من الجهات و هي عديدة.

الأولى أنه قد ذكر للفظ الأمر معان متعددة ... و لا يخفى أن عد بعضها من معانيه من اشتباه المصداق بالمفهوم ... و لا يبعد دعوى كونه حقيقة في الطلب في الجملة و الشيء هذا بحسب العرف و اللغة.

۱. طرح موضوع «مادهی امر در اصطلاح اصوليون» توسط مرحوم آخوند، مویدی است بر نکته‌ای که در امر رابع از مقدمه (اطلاق لفظ و ارادهی نوع و صنف و...) ذکر شد مبنی بر این که «وضع تخصصی» هم یکی از اقسام وضع است و باید مورد بررسی قرار گیرد.

البته آخوند ثبوت این مصداق از وضع اصطلاحی را نمی‌پذیرد اما بررسی عقلائی و تخصصی و استدلالی این مساله در اولین مبحث بعد از مقدمات، خلاف نظر ایشان را ثابت می‌کند و الا بر اساس تبادل و دیگر علامات وضع، معنای امر مشخص بود و احتیاجی به ورود به این بحث و بسط آن و ردّ و اثبات در آن نبود. لذا روش پژوهشی آخوند در این مساله، بر خلاف نظری است که

اختیار کرده است. ضمناً باید توجه داشت که آخوند برای ردّ «وضع اصطلاحی برای امر» در علم اصول، می‌بایست به کلمات بزرگان علم اصول درباره‌ی این اصطلاح استشهاد می‌کرد و پیرامون آن در استعمالات دانشمندان اصول به استقراء می‌پرداخت که چنین کاری توسط آخوند انجام نشده است.

۲. از سوی دیگر بی‌اهمیت انگاشتن وجود چنین وضعی برای «امر» در علم اصول توسط آخوند نیز نادرست است؛ زیرا فایده‌ی وضع‌های تخصصی آن است که تفاهم میان دانشمندان آن علم و تخصص را تسهیل می‌کند و آنان را از اشتباه و فهم‌های عرفی و غیر تخصصی دور می‌کند. به عبارت دیگر ایجاد چنین اصطلاحاتی باعث می‌شود تا فهم از کتاب و سنت، شکلی قاعده‌مند و منطقی به خود بگیرد و ارتباط عمیق و تخصصی با کلام شارع برقرار شود و الا اگر «عرف» در فهم از منابع کافی بود، علم اصول ضرورتی نداشت و هر کسی با استفاده از لغت‌نامه، به یک فقیه مبدّل می‌شد.

۳. مطلب بعدی آن است که چرا در متن کفایه، اثری از تحقیقات استقرائی آخوند در لغت عرب برای کشف معنای امر دیده نمی‌شود؟! آیا این روند چیزی غیر از ادّعا و تکیه بر ارتکاز است؟! در واقع استقراء در امثال این مساله، پشتوانه‌ی پژوهشی یک دانشمند است که در آن، موارد استقراء شده توسط خود را ذکر می‌کند و حدود و محدودیت استقرائات انجام شده‌اش را هم بیان می‌دارد. پس اگر هم ارتکازی در ذهن آخوند وجود دارد، باید به نحو قابل تکراری درآمده و به دیگران ارائه شود. از همین روست که اگر آخوند می‌گوید: «لا حجه علی انه علی نحو الاشتراک اللفظی او الحقیقه و المجاز»، بدون توجه و بررسی استدلال‌های طرف مقابل، ارزشی ندارد. مثلاً اگر آنان، ادعای تبادر و دیگر علامات وضع را برای اثبات مدعای خود بنمایند، پاسخ ایشان چه خواهد

بود؟!

ممکن است گفته شود: «پاسخ به تبادرها از طرف ایشان این است که در این موارد، مصداق با مفهوم اشتباه شده است» اما - فارغ از این که چنین ادعایی در مورد هر تبادری حتی تبادرهای ادعایی آخوند قابل طرح است - باید توجه داشت که دانشمندان لغت در استشهاد به تبادرها، از استعمالاتی که توسط مردم عادی یا غیر فصحاء انجام شده، استفاده نمی‌کنند؛ بلکه استعمالات معروف و معتبر را مورد بررسی قرار می‌دهند که در این موارد، اشتباه میان مفهوم و مصداق عقلاً فرض ندارد.

علاوه بر این که حسب تعریف تبادر، معنای منسب به ذهن، همان معنای حقیقی است و طرح «اشتباه بین مفهوم و مصداق و تفکیک میان این دو» به معنای ردّ علامت تبادر برای وضع یا مقیدکردن آن به قیدی است که قبلاً به آن قائل نشده‌اند و الا بر اساس عرف و تعریف تبادر، هر تعداد معنایی که از یک لفظ منسب شود، معنای حقیقی خواهد بود و اشتراک لفظی را موجب خواهد شد و حق اخذ وجه اشتراک و کلی‌گیری و فعالیت عقلی بر روی این ادراک عرفی برای هیچ کس وجود ندارد.

به بیان دیگر، طرح «اشتباه میان مفهوم و مصداق» ملازم با آن است که در دنیای وضع، معنایی برای لفظ مورد نظر جعل شده و ما علم به آن یافته‌ایم و سپس در عالم استعمال، تبادرها را بر اساس علم به وضع، به مصادیق آن معنا منصرف می‌کنیم که این بر خلاف فرض بحث است؛ زیرا فرض بحث این بود که بناست فقط از طریق علائمی مانند تبادر به معنای حقیقی دست یافت و الا اگر علم به وضع از راه دیگری حاصل بود که نیازی به استفاده از تبادر و علائمی مانند آن نبود. گذشته از این که در بررسی مقدمات کفایه گفته شد که

اساساً معنای همه‌ی اقسام وضع، «کلی» است و وضع برای مصداق وجود ندارد و لذا طرح مسأله‌ی مصداق در اینجا غلط است.

مضاف بر این که این نحوه از اندراج مصداق تحت کلی بدون توجه به عرف (مانند اندراج فعل «عجیب» تحت عنوان «شیء») اساساً طرح بحث اشتراک لفظی را منتفی خواهد کرد؛ چون به این نحو می‌توان همه‌ی معانی را تحت یک عنوان مندرج کرد!

۴. ضمناً اگر معنای دیگری همچون «شیء» برای «امر» ذکر شده، چرا اثری از آن در ادامه‌ی بحث نیست؟ در واقع اگر مبنای استدلال در پرداختن به ماده‌ی امر به عرف باز می‌گردد، باید همه‌ی معانی عرفی را در فهم متن لحاظ کرد و توجه تنها به یک معنا نادرست است. ممکن است گفته شود «علت این کار آن است که موضوع کار اصولی، طلب شارع از مکلف است نه شیء» که در این صورت، مبنای پرداختن به ماده‌ی امر، «عقل و عقلاء» می‌شود و نه عرف و لغت؛ یعنی بررسی این مسأله در علم اصول، علت و پایگاهی عقلی و غیر عرفی خواهد داشت.

الجهه الثانيه: فى معنى الأمر

فلا يكون الطلب من السافل أو المساوي أمراً و لو أطلق عليه كان بنحو من
العناية كما أن الظاهر عدم اعتبار الاستعلاء فيكون الطلب من العالی أمر و
لو كان مستخففاً لجناحه.

۱. روشن است که پایگاه بحث از علو و استعلاء (جهت ثانیه از فصل
اوامر) عرف و عقلاء است. البته خارج از این که در زبان‌شناسی چه تبادری از
لفظ «امر» می‌شود، می‌توان از «معنای امر و فرمان عند العقلاء» نیز بحث
کرد؛ گرچه معنای زبان‌شناسی و وضعی حتماً باید با این معنای عقلانی
هماهنگ باشد. در واقع اگر بعداً وضعی انجام می‌شود و استعمالاتی شکل
می‌گیرد، ناظر به همان معنای عقلانی است. لذا ممکن است چنین
تفکیک‌هایی در کلمات قوم نباشد، اما بحث‌هایی را بر اساس این تفکیک‌ها
طرح می‌کنند. به همین دلیل تفصیل این مساله، هنگام بررسی جهت رابعه
(معنای طلب حقیقی و انشائی) خواهد آمد و ظاهراً در جهت ثانیه، بیشتر به
معنای عرفی و وضعی امر توجه شده است.

۲. اما در تحلیل اعتبار علو در معنای امر باید گفت که لازم است دیگرانی

تحت تسخیر شخص درآمده باشند تا او بتواند امر کند و واضح نیز در وضع خود به این روند توجه داشته و جعل خود را بر این اساس انجام داده است. پس بیان دقیق‌تر در استدلال بر اعتبار علو آن است که گفته شود: «واضح، فرماندهی و فرمانبری را در نظر گرفته و ماده‌ی امر را برای آن قرار داده است»^۱.

۱. البته باید توجه داشت که در گذشته، مولایی فرض شده و عبدی تحت تسخیر مولا تصور شده و امر برای جریان فرمان جعل شده اما در شرایط امروز این گونه نیست و فرمان، بین مولا و عبد جریان ندارد. یعنی تصور جریان فرمان، خارج از فرهنگ «اذا امر مولی بعبده» نیز فرض دارد و در شرکت‌ها و هیأت مدیره و مدیر عامل و ... تجلی یافته است و بر اساس فرهنگ «مشارکت»، آیین‌نامه و بخش‌نامه مطرح می‌شود که با تکیه بر آن، زبردستان می‌توانند از مافوق خود شکایت کنند و توضیح بخواهند و فرمان او را تغییر دهند و دستورات هم، به صورت توصیفی بیان می‌شود. پس با این تصور جدید، به وضعی جدید محتاجیم که تفصیل این مساله نیز باید در جهت رابعه ذکر شود. هم‌چنان که وجوب به معنای اعتبار - نه وجوب در مقابل استحباب - نیز بر اساس بررسی جهت رابعه تبیین می‌شود و اساساً جهت رابعه، زیرساختی برای سه مبحث دیگر در فصل اول است.

الجهه الثالثه: فی کون الامر حقیقه فی الوجوب

لا یبعد کون لفظ الأمر حقیقه فی الوجوب لانسباقه عنه عند إطلاقه

۱. اشکالاتی که به جهت ثالثه وارد است، از مباحثی که در بحث وضع گذشت، روشن می‌شود. قبلاً گفته شد که استناد به تبادر بدون تحقیقات میدانی از عرف و بدون بررسی تخصصی استعمالات، بی‌معناست. از سوی دیگر دنیای «وضع» در مبنای قوم از دنیای بناء عقلاء (حقوق و مجازات) جداست و این دو وعاء کاملاً از یکدیگر منفک هستند. اما در این بحث برای اثبات معنای وضعی لفظ امر به مجازات عقلائی در صورت تخلف از آن استناد شده است که چنین استدلالی آن‌گاه قابل قبول است که قوم، وضع و حقوق را بر اساس یک مبنا (مانند ادراکات عقلائی) به وحدت برسانند. البته واضعین برای نظم در تفاهم و تخاطب، تمهیداتی دارند اما آن تمهیدات از جنس مجازات و تنبیه نیست بلکه از سنخ جلوگیری از استعمالات غلط است. مویداتی نیز که مورد اشاره قرار گرفته، «نقلی» هستند و موجب جریان اشکال «دور» می‌شوند؛ مگر این‌که استعمالات شارع به‌عنوان بخشی از استعمالات عرف عرب تنزل داده شود. فارغ از این نکته، ممکن است که

استناد به امور نقلی، برای «استنباط فرهنگ از خطابات شارع» و دستیابی به «حقیقت شرعیه» باشد که در این صورت باید همه‌ی موارد مربوط به امر که در نقل وارد شده، احصاء و طبقه‌بندی و جمع‌بندی شود. در واقع این نحوه ورود به مساله با چند مثال معدود، ورودی ضعیف به بحث است که ناتوان از اثبات علمی حقیقت شرعیه (فرهنگ خطابات شارع) می‌باشد.

استناد به «تقسیم امر به وجوبی و استحبابی» نیز اگر تکیه‌گاه استقرائی داشته باشد، نافع نیست اما اگر حیثیت تقسیم و اقسام آن بر اساس «جریان علیت در صورت» تنظیم شده باشند، قابل قبول خواهد بود؛ بشرطی که ربط این تقسیم به وضع واضح معلوم شود. یعنی برای نقد استدلال به تقسیم، ابتدائاً باید روشن شود که این تقسیم در نظر مستدلّ به آن، مربوط به چه وعائی است؛ وضع یا استعمال یا اعم از هر دو یا ...؟

اما استناد به قیاس «فعل المندوب طاعة و کلّ طاعة فهو المأمور به» و همچنین ردّ این استدلال، وابسته به آن است که ابتدائاً تعریف دقیقی از «طاعت» در نظر قوم ارائه شود تا بحث و بررسی نسبت به این قیاس ممکن شود و در غیر این صورت، دو طرف تنها مشغول پافشاری بر صرف ادعاهای خود هستند.

۲. البته اساساً چنین مطلق‌انگاری^۱ و بساطت عرفی درباره‌ی لفظ «امر» و

۱. باید توجه داشت که این مطلق‌نگری در معانی الفاظ به دستگاه منطقی قوم بر می‌گردد که به دنبال ارائه کلیتی است که همه‌ی مصادیق و ازمنه و امکانه را بپوشاند. یعنی گرچه «لفظ» به‌عنوان امری اعتباری محسوب می‌شود؛ اما «معنای لفظ» در نزد قوم بر اساس منطق صوری به نحو کلی و شامل و مطلق تعریف می‌شود و لذا در اثبات معانی الفاظ به تحقیقات کامل میدانی و بررسی تخصصی استعمالات عرفی توجه چندانی

معنای حقیقی آن صحیح نیست. به نظر می‌رسد تنوع مصادیق خصوصاً در موضوعات حساس و پیچیده باعث می‌شود تا به حسب تفاوت عرف‌ها و فرهنگ‌ها و موضوعات، وضع‌ها و تبادرهای مختلفی از الفاظ شکل بگیرد و وحدت و کثرت‌های جدیدی از قیود و قرائن پدید آید؛ به نحوی که با وضع به نحو کلی و مطلق و عام و عرفی قابل تحلیل نباشد و ما را به وجود «وضع‌های خاص و تخصصی» توجه دهد و بررسی هر یک را در نسبت‌های خاص آن، به امری ضروری مبدل نماید. به همین دلیل است که وضع عرفی و ساده نمی‌تواند بررسی صحیحی نسبت به لسان شارع - به‌عنوان زبانی که متکفل پیچیده‌ترین موضوع؛ یعنی هدایت بشر در طول تاریخ در تمام شئون است - داشته باشد^۱ و دستیابی به فرهنگ شارع از طریق جمع‌بندی دقیق همه‌ی خطابات مربوط به این بخش است که می‌تواند ماده‌ی امر در نزد شارع را با تمامی تفصیلات و طبقه‌بندی‌های آن معین کند.

ندارند و به همین دلیل، تبادرهای ادعائی آنان هم از اعتبار زبان‌شناختی و استقرائی لازم برخوردار نیست.

۱. بررسی دقیق مصادیقی هم‌چون تناول حضرت آدم از شجره‌ی ممنوعه و یا وجوب نماز شب برای پیامبر - که در متن کامل جلسات قابل پی‌گیری است - نشان می‌دهد که بسیاری از موارد شرعی امر و نهی، به‌وسیله درک عرفی از امر و نهی قابل توضیح نیستند.

الجهة الرابعة: في ان الامر موضوع للطلب الإنشائي

الظاهر أن الطلب الذي يكون هو معنى الامر ليس هو الطلب الحقيقي الذي يكون طلبا بالحمل الشائع الصناعي بل الطلب الإنشائي الذي لا يكون بهذا الحمل طلبا مطلقا بل طلبا إنشائيا سواء أنشئ بصيغة افعال أو بمادة الطلب أو بمادة الأمر أو بغيرها

١. طلب حقيقي اگر در نظر قوم، یک وجود حقیقی مجرد باشد، آن گاه اشکالاتی که در مباحث فلسفی مختار درباره‌ی مجردات (چیستی وحدت و کثرت و زمان و مکان در مجردات) طرح شده، در اینجا هم جریان خواهد یافت. اما گذشته از این بحث، وقتی طلب حقیقی دارای مبادی حقیقی است و بر اساس جریان علیت محقق می‌شود، آن گاه اطلاق «طلب» بر آن و انتساب آن به انسان نادرست است؛ زیرا ایجاد و هم‌چنین از بین رفتن آن به صورت قهری است. یعنی آنچه محقق شده، جریان ماهیت یا وجود محسوب می‌شود که خارج از اختیار انسان است؛ همان‌طور که مثلاً میل انسان به خوردن گوشت یا میل گوسفند به خوردن گیاهان، «طلب» نام ندارد بلکه یک «امر غریزی» است.

۲. اگر در نظر قوم، «طلب انشائی^۱» به عنوان یک امر اعتباری و اختیاری و از سنخ «له أن يفعل و له أن لا يفعل» باشد، آن گاه سوال این است که انسان چرا چنین طلبی دارد؟^۲ ممکن است گفته شود که علت صدور طلب انشائی از امر، به اغراض و غایات انسان باز می‌گردد؛ مثلاً غرض از امر به ضرب، تنبیه و مجازاتِ مضروب است. در این صورت، آیا این تنبیه و مجازات، چیزی را به امر اضافه می‌کند؟ یعنی غرض امر از تنبیه چیست؟ به بیان دیگر بجز نسبت غرض با مضروب - که تنبیه اوست - نسبت غرض با امر چیست؟ اگر غرض از تنبیه در مثال، ارضاء میل نفسانیِ امر به تربیت فرزند باشد، در واقع میل و طلب حقیقی نسبت به تربیت فرزند باعث شده است که طلب انشائی به ضرب تعلق بگیرد. حال آیا این به معنای آن نیست که تحلیل و علت صدور طلب انشائی (به عنوان یک امر اختیاری) نیز به طلب حقیقی (به عنوان یک امر علیتی) بازگشت کرده است؟! به عبارت دیگر یک امر علیتی و قهری، علت پیدایش یک امر اعتباری و اختیاری شده است^۳ که - گذشته از عدم سنخیت میان علت و معلول - باعث تحلیل «اختیار» بر اساس «علیت» می‌شود که لازمه‌ی آن، نفی اصل طلب و امر و هم‌چنین نفی شرع و تکلیف و قیامت و مجازات و ... است.

-
۱. طلب انشائی، حداقل میان دو نفر و به صورت بین‌الائینی شکل می‌گیرد؛ برخلاف طلب حقیقی که یک امر درونی و از صفات نفسانی است.
 ۲. اگر در پاسخ به این سوال به مطلق اراده تکیه شود و غرض و اثر مطلوب از فعل کنار گذاشته شود، خلاف قواعد علم و مستلزم هرج و مرج خواهد بود.
 ۳. این اشکالات نیز نشانه‌ی دیگری است بر اینکه مرحوم آخوند بدنبال آن بوده تا مباحث اصولی و عقلانی را به نحو حقیقی و علیتی تفسیر کند.

۳. سوال دیگری از نظر زبان‌شناسی درباره‌ی طرح بحث «طلب انشائی و طلب حقیقی» قابل توجه است، این است که ثمره‌ی این بحث از نظر زبان‌شناسی چیست؟ ممکن است گفته شود: «معنای برخی مرکبات، ما به ازاء حقیقی ندارد (= جملات انشائی) اما معنای برخی دیگر از مرکبات، ما به ازاء حقیقی دارد (= جملات خبری)» اما این نکته هم ثمره‌ای در زبان‌شناسی ندارد؛ چون در هر دو صورت، لفظی است که به معنایی اختصاص داده شده و مابه ازاء و فقدان آن، تاثیری در انتقال معانی و تفاهم و تخاطب ندارد.

علاوه بر این که وقتی در ابتدای فصل اوامر معلوم شد که معنای لفظ «امر»، «طلب» است،^۱ تقسیم معنای یک لفظ به دو قسم هیچ ربطی به زبان‌شناسی ندارد؛ زیرا اگر این دو قسم برای واضع اهمیتی داشت و در غرض او موثر بود، برای آن‌ها دو لفظ جداگانه وضع می‌کرد. اگر هم منشا تقسیم معنای تردید در این است که غرض واضع کدامیک از این دو قسم است؛ این تردید با علاماتی مانند تبادر و ... قابل حل بود و نیازی به تحلیل ماهیت هر یک از اقسام نبود. از اینجا معلوم می‌شود که جهت رابعه، بحثی زبان‌شناختی نیست بلکه بدنبال تحلیل «منطقی» از ماهیت انشاء است.

۴. پس روشن شد که تعریف «طلب انشائی» در کلمات قوم، بر اساس علیت و طلب حقیقی انجام شده و لذا اشکالاتی به آن وارد است که نمی‌تواند مبنای تحلیل از امر و معنای آن قرار گیرد. اما فرض دیگر، تحلیل عقلانی و

۱. البته اثبات چنین معنایی برای امر، منوط به بررسی علائم وضع و استقراء استعمالات این کلمه در عرف عموم یا عرف اصولیون بود که در متن کفایه اثری از این روند پژوهشی به چشم نمی‌خورد.

غیر علیتی از معنای امر است^۱ که یکی از ارکان آن، رابطه‌ی میان - حداقل - دو نفر است؛ یعنی انسانی که شخص یا خانواده یا جامعه‌ای تحت تسخیر و فرمان بر او هستند که به معنای توجه به امر و مأمور است.

۵. رکن اول، «موضوع امر» است که به «لحاظ فرض» باز می‌گردد که یک امر اعتباری و غیر حقیقی است و ما به ازاء خارجی ندارد؛ چون در ادراکات عقلانی، امور حقیقی مطرح نیست بلکه نظم در جامعه دنبال می‌شود. یعنی فرضی در ذهن جاعل، لحاظ می‌شود؛ مثلاً رنگ قرمز چراغ را برای توقف در نظر می‌گیرد. در مرحله‌ی بعد، جاعل دنبال تحقق لحاظ خود است و لذا برای انتقال آن به دیگران، از «فرمان» استفاده می‌کند زیرا نمی‌تواند فرض خود را به صورت علیتی از ذهن خود، به ذهن دیگران منتقل کند.

۶. اما نکته آن است که نفس فرمان برای تحقق فرض کافی نیست؛ بلکه «التزام دیگران به فرمان» نیز لازم است. یعنی امر باید قدرتی داشته باشد تا دیگران را به انجام امر «الزام» کند و دیگران نیز به آن «التزام» داشته باشند و آن را بپذیرند. در واقع صرف «اراده» کافی نیست و اگر برای امر، منشأ قدرتی وجود نداشته باشد یا دیگران از «پذیرش» فرمان او سرباز زنند، «لحاظ فرض» محقق نمی‌شود. البته اگر موضوع اعتبارات، امور اجتماعی باشند، با امر به یک نفر و اطاعت او هم، غرض امر حاصل نمی‌شود. حتی در خانه نیز با صرف اطاعت از امر به آوردن آب، نظم خانه به نحوی که مورد نظر مولا بوده

۱. البته این بحث بر مبنای مختار نیست بلکه بر مبنای قوم استوار است اما به صورت تکامل یافته و با تشریح بیشتر؛ تا بهترین تقریر و بالاترین دفاع ممکن بر این اساس بدست آید تا بتوان زمینه‌ای را برای تطبیق مباحث مرحوم علامه حسینی بر مباحث قوم بدست آورد.

محقق نمی‌شود بلکه باید مادر و فرزندان و تمامی ساکنین خانه، همه‌ی اوامر پدر را بپذیرند تا نظم مطلوب جریان یابد.

٧. بعد از طی مراحل «لحاظ فرض»، «صدور فرمان» و «الزام و التزام»، عمل مورد نظر آمر انجام می‌شود و مثلاً همگان در مقابل چراغ قرمز توقف می‌کنند. اما بعد از آن باید بررسی کرد که آیا غرض و اثر مورد نظر از امر، با انجام مامور به حاصل شد یا نه و با توقف پشت چراغ قرمز، ترافیک شهری به صورت مورد انتظار کنترل شده یا خیر؟ چون ممکن است علی‌رغم طی تمام مراحل دیگر، مرحله‌ی «لحاظ فرض»، دچار مشکل بوده و از ابتداء، تناسب با مقصد نداشته است. در این صورت است که باید لحاظ فرض را متناسب با غرض و مقصد، بهینه نمود و مراحل بعدی را برای این جعل جدید، مجدداً طی کرد. پس اعتباریات، مسئولان و صاحبانی دارد که در ایجاد و کنترل و بهینه‌ی این روند حضور دارند.

٨. لذا بر خلاف قوم، اعتباریات و جعلیات به صرف «قرارداد»^١ تعریف نمی‌شود بلکه دارای مراحل فوق است. علاوه بر این، در پایان بحث از مقدمه‌ی کتاب کفایه الاصول نیز گفته شد که هم «نفس وجود قرار» با علیت ناسازگار است و هم قدرت لازم برای تحقق «موضوع قرار»، دارای تناسب حقیقی است که از سنخ امور قراری و اعتباری نیست. البته بعد از انجام قرار نیز ممکن است اثر و غرض از قرار محقق شود و ممکن است محقق نشود؛ زیرا «اثر و غرض از اعتبار» به «لحاظ فرض» نسبت دارد و باید نسبت میان آن دو، تام باشد که در غیر این صورت، غرض محقق نخواهد شد. لذا نمی‌توان

١. البته همانطور که مکرراً گفته شد، مرحوم علامه طباطبایی «اعتبارات» را به نحو دیگری تحلیل می‌کنند که آن بحث نیز در سلسله جلساتی، مورد نقد و بررسی قرار گرفته است.

«قرار» و جعلی بودن را به «موضوع» و «اثر» و ... تعمیم داد و آن‌ها را نیز
قراری دانست.

از سوی دیگر، قول به حقیقی بودن آثارِ امور اعتباری، یا به مراحل قبلی
اعتبار نیز سرایت می‌کند و همه آن‌ها را حقیقی می‌کند - زیرا علت و معلول
باید با یکدیگر هم‌سنخ باشند - یا چالش و تعارض میان اختیار و علیت را -
در صورتِ قول به اعتباریتِ نفس قرار و حقیقی بودنِ اثر آن - موجب می‌شود.
۹. بنابراین، آنچه در بررسی جهت رابعه مهم است، تفکیک بحث‌های
«زبان‌شناسی» (مانند معنای لفظ امر)، «فلسفی» (مانند طرح طلب حقیقی
به‌عنوان صفات نفس) و «روشی» (مانند طرح حمل شائع) از یکدیگر است تا
بتوان هر قسمت را به مبانی آن ملزم نمود و بر اساس شناخت هر یک، بحث
قوم را منظم کرد که چنین تجزیه‌ای در مباحث فوق انجام شد و اشکالات مد
نظر بر بحث، طرح گردید.

اما الجمل الخبریه فی دالّه علی ثبوت النسبه بین طرفیها او نفيها فی نفس الامر من ذهن او خارج كالانسان نوع او كاتب و أما الصیغ الإنشائية فی علی ما حققناه فی بعض فوائدها موجدة لمعانيها فی نفس الأمر أي قصد ثبوت معانيها و تحققها بها و هذا نحو من الوجود و رہا يكون هذا منشأ لانتزاع اعتبار مترتب علیه شرعا و عرفا آثار كما هو الحال فی صیغ العقود و الإیقات.

۱. آخوند در توضیح مدلول جملات خبریه، به تعریف علم منطوق از «قضیه» تکیه می کند و به نسبت بین موضوع و محمول اشاره می کند. روشن است که این، تطبیق یک بحث روشی بر کار واضح است و نه بحثی زبان شناسی؛ زیرا بر مبنای قوم و برای تشریح مدلول وضعی این جملات، باید به تبادل و استعمالات (ارتکاز جاری در میان عرف) و مقتضای وضع استدلال می شد. لذا بهترین حالت آن است که ادعا شود واضح نیز همان معنای مدنظر منطقیون را در نظر گرفته و هیأت ترکیبیهی جملهی خبری را برای آن جعل کرده است.

پس استدلالی که بر این معنا شده یک استدلال روشی - و نه زبان شناسانه - است و عیناً پایه های منطقی قضیه مانند «موضوع و محمول و

طرفین نسبت و ثبوت و نفی نسبت» ذکر شده و هیچ تغییری در آن اعمال نشده است تا با قبض و بسط در تعریف، به مباحث زبان‌شناسی و مبنای وضع نزدیک شده باشد. مثلاً لازم بود تا برای عقلائی و اعتباری شدن بحث از مدلول جمله‌ی خبریه، حداقل به غرض و غایت واضع از جعل هیأت ترکیبیه برای جملات خبریه اشاره می‌شد تا با توضیح این غرض و غایت، معنای منطقی از مدلول به قید جدیدی مقید شود و به مباحث وضعی مرتبط گردد.

۲. بنابراین روشن می‌شود که مرحوم آخوند برای ردّ کلام نفسی به‌عنوان مدلول جمله‌ی خبریه، از تعریف «علم حصولی» در منطق استفاده نموده زیرا اگر مدلول آن را به «علم حضوری» رجوع می‌داد، به نوعی موید قول به کلام نفسی می‌شد؛ چون علم حضوری هم مانند کلام نفسی، یک صفت درونی و نفسانی و حقیقی است.

اما مشکل در این است که علم حصولی هم در ناحیه‌ی «تصور» موضوع و محمول و هم در ناحیه‌ی «تصدیق» نسبت، بر تطابق و علیت مفهومی و جریان ضروری آن استوار شده و لذا باعث آن می‌شود که فهم و تفاهم انسانی به‌عنوان امری قهری و جبری تحلیل گردد و تفاوت علم انسان با سایر مخلوقات نفی گردد. ممکن است گفته شود: «خصم به مفهوم مورد نظر ما قهراً منتقل می‌شود اما می‌تواند به فهم خود عمل نکند و بر اساس انکار و عناد، عمل خود را بر خلاف علم خود انجام دهد» اما باید توجه داشت که در این صورت، مباحثی از قوم مانند «اصل متابعت عمل از علم» بی‌معنا خواهد شد؛ یعنی باید این اصل را مختص کسانی دانست که سلیم النفس و غیر معاند هستند که این در نهایت، به معنای دخالت اراده و اختیار در فهم خواهد بود.

۳. اما در تعریف مرحوم آخوند از مدلول جملات انشائیه، سه جزء به چشم می‌خورد: «قصد»، «ایجاد معنا» و «نفس الامر». درباره‌ی نفس کلمه‌ی «قصد»، احتمالات مختلفی (از قبیل نیت، میل حقیقی، تصمیم و ...) قابل طرح است اما هنگامی که در ارتباط با کلمه‌ی «ثبوت معانیها» ملاحظه شود، می‌توان آن را به مرحله‌ی «لحاظ فرض» - که در مباحث گذشته به‌عنوان مرحله‌ی اول اعتباریات معرفی شد - تطبیق داد؛ یعنی معانی انشائی از قبیل ملکیت و زوجیت و تمنی و ... در وعاء اعتبار ساخته شده و بوجود می‌آید.

اما نکته‌ی مهم آن است که بر خلاف تعبیر آخوند (و تحققها ای المعانی الانشائیه بها ای الصیغ الانشائیه)، معانی انشائی بوسیله‌ی الفاظ بوجود نمی‌آیند. بلکه همانطور که قبلاً گذشت، «ایجاد» معانی اعتباری و انشائی با طی مراحل همچون لحاظ فرض، الزام و التزام و ... انجام می‌شود و موجدان آن در این مراحل نیز عقلاء هستند که بدنبال ایجاد نظم در جامعه بوسیله‌ی قرارها و جعلیات خود هستند. در واقع اگر معنایی بوسیله‌ی لفظ ایجاد شود، همان «وضع» نام دارد که در استعمالات نیز جریان می‌یابد.

البته این صحیح است که عرف بوسیله‌ی الفاظی مانند «بعث، زوجت و ...» در مقام «بکارگیری» اعتبارات و جعلیاتی قرار می‌گیرند که توسط عقلاء ساخته شده بود و با استعمال این الفاظ به معانی اعتباری ایجاد شده، ملتزم می‌شوند. یعنی روشن است که بین «ایجاد و ساخت» با «بکارگیری و استعمال» تفاوت بزرگی وجود دارد. پس ایجاد و تحقق معانی اعتباری و انشائی توسط صیغ انشائی نیست گرچه با استعمال این صیغ، به معانی اعتباری و عقلائی عمل می‌شود.

۴. مرحوم آخوند، مدلول صیغ انشائی را «ایجاد معانی انشائیه در وعاء

اعتبار به وسیله الفاظ آن صیغ «می داند که معنی انشائی در خصوص صیغه‌ی امر، «طلب انشائی» است. یک احتمال این است که در تعریف طلب انشائی - که در مقابل طلب حقیقی و نفسانی است - به «اختیار» (له أن يفعل و له أن لا يفعل) تکیه شود؛ اما در این صورت «امر» معنا نخواهد شد. چون امر در صورتی انجام می‌شود که جزم به یکی از طرفین محقق شده و تصمیم بر فعل قطعی باشد و احتمال و فرض «أن لا يفعل» در آن متصور نیست؛ در حالی که در تعریف اختیار، هر دو طرف (أن يفعل و أن لا يفعل) اخذ شده است.^۱

۵. احتمال دیگر در تعریف طلب انشائی، «ابراز طلب حقیقی و میل نفسانی بوسیله‌ی لفظ و صیغ مربوطه» است که ابتدائاً باید معلوم شود چگونه «طلب حقیقی»، جزئی از تعریف یک موضوع «اعتباری» و انشائی قرار گرفته است؟! یعنی برای تصحیح تعریف لازم است تا قید «ابراز بوسیله‌ی لفظ» به صورت مطلق در نظر گرفته شود و به طلب حقیقی مرتبط نگردد. اشکال دیگر آن است که ما بدنبال تعریف معنایی برای لفظ «إفعل» و امثال آن بودیم اما با این تعریف، خود «لفظ»، در تعریف «معنا و مدلول» داخل شده است! ممکن است گفته شود: «اشاره به لفظ در این تعریف تنها برای تبیین طریق و وسیله‌ی ابراز است و جزئی از مدلولِ إفعل نیست» که در این صورت باید «ابراز» و اظهار بدون تکیه بر لفظ تعریف گردد!

۶. پیشنهاد ما این است که برای تحلیل مدلول صیغ انشائی و تعریف طلب انشائی، به مفهوم «وجوب» (باید و نباید) در مقابل «وجود» (هستی) و

۱. در واقع «له أن يفعل و له أن لا يفعل» تنها می‌تواند پایه‌ای برای تعریف «قرار و جعل» قرار گیرد؛ آن هم به شرطی که قید «بین الاثنین» نیز به آن اضافه گردد زیرا جعلی که حداقل میان دو طرف نباشد، غیر عقلانی خواهد بود.

«وقوع» (امور جزئیة) تکیه شود تا پایگاه تعریف امر به جای علیت و امور حقیقی، به قرار و جعل (بمثابه موضوعی بین الاثنینی) یا اختیار (بمثابه موضوعی فردی) بازگردد. اساساً به نظر می‌رسد کلّ مباحث اصولی را می‌توان در سه محور «درک از اختیار» (له أن يفعل و له أن لا يفعل)، «درک از وجوب» (باید و نباید در مقابل هستی) و «درک از قرار» دسته‌بندی نمود که بحث وضع و زبان در کلمات قوم، در این قسم اخیر قرار می‌گیرد و به جعل یک قوم و دانشمندان آن می‌پردازد. اما برای تحلیل «مدلول وضع در صیغهی انشائی» باید از مفهوم وجوب استفاده کرد تا معلوم شود «فرمان» چگونه صادر شده و چگونه در جامعه جریان می‌یابد و البته دو قسم دیگر در این تحلیل به کار نمی‌آیند.

بر این اساس باید توجه داشت که اگر «معنا» به‌عنوان جزء اصلی در تعریف آخوند از مدلول صیغ انشائی لحاظ شود، بحث به جای تحلیل عقلائی از مدلول، به «وضع» منصرف می‌شود؛ زیرا در بحث وضع است که «معنا» و «لفظ» طرح می‌شود. یعنی در وضع، معنایی ایجاد نمی‌شود بلکه لفظی برای معنایی قرار داده می‌شود. اما در موضع تحلیل فرمان و جریان آن در عینیت، باید به جای «معنا»، به «فعل» توجه کرد؛ چون متعلق فرمان، «طلب فعل» است و نه «طلب معنا». یعنی با دستور و فرمان، فعل مورد نظر «ایجاد» می‌گردد. لذا باید عبارت «ایجاد معنا» را در متن کفایه، به «ایجاد فعل» تأویل کرد تا درک عقلائی از وجوب، مبدأ تحلیل از طلب انشائی گردد.

پس اگر غرض از این تعریف، تحلیل مدلول صیغ بوده، پیشنهاد می‌شود تا برای رفع اشکالات پیش‌گفته، «معنا» را به «فعل» منصرف نمود تا بتوان گفت: «با دستور و فرمان، ایجاد فعل می‌کنند». در این صورت، بخش اصلی

تعریف، به جای «معنا»، «ایجاد» است که اشاره به دستور و فرمان و وجوب دارد. حال اگر پیشنهاد ما در «تحلیل مدلول صیغه‌ی انشائی» به «مفهوم وجوب» پذیرفته شود، آن‌گاه در مرحله‌ی بعد «انتزاع» لازم نیست چون چنین انتزاعی از «ایجاد معنا» (مدعای آخوند) برای رسیدن به «وجوب» بود؛ در حالی که در بیان ما، مدلول صیغه از ابتداء به وجوب تحلیل شد.^۱

ضمن این‌که لازم است «وجوب» - چه مدلول صیغه باشد و چه از مدلول صیغه انتزاع شود - به‌عنوان یک امر اعتباری و عقلایی بر اساس مراحل توضیح داده شود که قبلاً در تشریح شکل‌گیری اعتبارات گفته شد: از لحاظ فرض (مثل نسبت بین چراغ قرمز و توقف که هیچ ارتباطی به نفس الامر و تصورات حقیقی ماهوی ندارد) تا الزام مردم و التزام و پذیرش و عمل آنان نسبت به این لحاظ فرض و سپس کنترل اثر بر اساس تناسب با مقصد.

۷. در ادامه آخوند به دلالت الترامی صیغ انشائیه بر صفات نفسانی می‌پردازد اما قبل از آن باید دقتی در تقسیم «دلالت وضعی» به «تطابقی، تضمینی، التزامی» انجام شود. ابتدائاً باید معلوم باشد که هیچ تطابق حقیقی در دلالت مطابقی وجود ندارد زیرا قبلاً گفته شد که وضع و اعتبارات به‌جای «تصورات حقیقی و ماهوی» از «لحاظ فرض» آغاز می‌شوند که هیچ ما به

۱. البته باید توجه داشت که «انتزاع» یک اصطلاح منطقی است که به اخذ ما به الاشتراک‌ها و الغاء ما به الاختلاف‌ها اشاره دارد و لذا بر مبنای آخوند باید با الغاء خصوصیات «ایجاد معنا»، مفهوم «وجوب» را انتزاع نمود و آن را به‌عنوان اعتباری عقلایی محسوب کرد. در این صورت آثار مترتب بر این اعتبار (از قبیل ثواب و عقاب) نیز همگی عقلایی هستند و شارع هم از این حیث که یکی از عقلاست، این آثار را مترتب می‌سازد و تفاوت شارع با عقلاء در مترتب‌نمودن آثار بر این اعتبار، بدلیل انتزاع (اخذ وجه اشتراک و الغاء وجه اختلاف) مورد توجه نخواهد بود.

ازائی در خارج و نفس الامر ندارد. علاوه بر این که نفس وضع هم یک امر قراری است که با هدف نظم در تفاهم و تخاطب انجام می‌شود و لذا دلالت تطابقی صرفاً یک نامگذاری است و ربطی به حقائق و تطابق در آن‌ها ندارد.

اما دلالت تضمّنی نیز اگر به معنای دلالت لفظ بر جزئی از یک معنای مرکب باشد، محتاج وضع است. اما اگر به این معنا باشد که لفظی برای تمام یک معنای مرکب وضع شده، ولی ذهن سامع از شنیدن آن به جزئی از معنا منتقل می‌شود، آن‌گاه باید سوال کرد که آیا واضح اجازه داده یک لفظ هم برای «کلّ» و هم برای «جزء آن کلّ» استفاده شود؟ اگر پاسخ این سوال مثبت باشد، در واقع به معنای پذیرش «مشترک لفظی» است که اشکالات آن سابقاً بیان شده است.

۸. ولی دلالت‌های التزامی بر اساس تجزیه و تحلیل عقلی انجام می‌شود و هیچ ارتباطی به بحث وضع ندارد. یعنی عقل، منطق، فلسفه، حقوق، جامعه‌شناسی و دیگر انواع علوم می‌توانند به بررسی و نتیجه‌گیری و اخذ لازمه از سخنان افراد بپردازند اما این کار به جعلِ جاعل و زبان‌شناسی و وضعی که قوم تعریف می‌کنند، ارتباطی ندارد. پس تعبیر آخوند به «دلالت التزامیه ... لاجل وضعها...» یا تعبیر شارحین به «دلالت التزامیه‌ی وضعیه» صحیح نیست.

اما درباره‌ی «دلالت التزامیه‌ی انصرافی»^۱ - علاوه بر این که باید چنین

۱. یک احتمال در تبیین دلالت التزامی انصرافی این است که آن را به لوازمی تفسیر کنیم که عرف - و نه عقل - آن‌ها را از کلام اخذ می‌کند که اشکالات این احتمال در متن کامل مباحث مفصلاً ذکر شده است. اما از آنجا که این احتمال با کلام آخوند (انصراف مبتنی بر کثرت استعمال) مخالف است، در خلاصه به آن پرداخته نشده است؛ خلاصه

انصرافی اثبات شود و دلیلی برای آن ذکر گردد - نیز باید گفت که استعمالات عرفی - به عنوان پایگاه انصراف - به دنیای وضع مرتبط است و باید از وضع تبعیت کند و حتی می‌تواند کاشف آن باشد. در توضیح دلالت التزامی انصرافی ممکن است گفته شود: «مثلاً هنگامی که در شهر اصفهان گفته می‌شود: از رودخانه آب بیاور، موالی فقط به یک مصداق از رودخانه یعنی به زاینده‌رود منتقل می‌شوند.» اما باید توجه داشت که واضع، رودخانه را برای همه‌ی مصادیق آن وضع کرده است. پس در بررسی رابطه‌ی این انصراف با دنیای وضع ناچار به این حکم خواهیم بود: اگر عبدی از رودخانه‌ی دیگری آب بیاورد، هیچ کس حق توبیخ او را ندارد چون او بر اساس مقتضای وضع (همه‌ی مصادیق رودخانه‌ها) عمل کرده است! اما با توجه به این که چنین توبیخی انجام می‌شود، روشن می‌گردد که در واقع این مثال، برای دلالت التزامی نیست بلکه به وجود قرائن غیر کلامی در یک عرف خاص اشاره می‌کند.

اساساً پیدایش تصور از دو خاستگاه است: یا از خارج و به صورت حقیقی است و یا از الفاظ و ارتکاز است. گاه لوازمات این دو نوع را «عقل» طرح می‌کند و گاه «واضع» به آنها می‌پردازد. در این صورت، یا واضع بر انتقال به لازمه‌ای خاص تصریح نموده و یا این کار را انجام نداده است. در صورت اخیر، استعمالات عرفی متکفل این کار می‌شوند که این هم دو صورت دارد: یا از باب ملتزم نمودن خاطی به مقتضای وضع و یا از باب قرائنی که در عرف خاص وجود دارد و باعث شکل‌گیری «مجازات» می‌شود که ممکن است این

قسم اخیر در گذر زمان به «نقل» و وضع جدید مبدل شود که مثال رودخانه می‌تواند مبین همین صورت اخیر باشد. پس بنا بر این سیر و بر مبنای قوم، باید بحث را به صورت بالا طرح کرد که نشانه‌ای از «دلالت التزامی» در آن دیده نمی‌شود. یعنی اگر عرف (به‌عنوان پایگاه انصراف) معنایی خارج از موضوع‌له را قصد کند، یا از وضع تخطی کرده که عقلاء او را توبیخ می‌کنند یا استعمال مجازی نموده یا بر اساس وضع جدید و نقل عمل کرده که هیچ یک از این فروض، ربطی به دلالت التزامی ندارد.

أما الإشكال فهو أنه يلزم بناء على اتحاد الطلب و الإرادة في تكليف الكفار بالإيمان بل مطلق أهل العصيان في العمل بالأركان إما أن لا يكون هناك تكليف جدي إن لم يكن هناك إرادة حيث إنه لا يكون حينئذ طلب حقيقي و اعتباره في الطلب الجدي ربما يكون من البديهي و إن كان هناك إرادة فكيف تتخلف عن المراد و لا تكاد تتخلف إذا أراد الله شيئاً يقول له كن فيكون.

۱. مرحوم آخوند در پاسخ به اشکال اشاعره (مبنی بر تعارض «وحدت طلب و اراده» با «اختیار و تکلیف») اراده‌ی تکوینی و اراده‌ی تشریحی را طرح کرده و هر دو را به «علم» تعریف می‌کند که پشتوانه‌ی این تعریف نیز به نزاع درباره‌ی «ذاتی یا فعلی بودن صفت اراده» برای خداوند متعال باز می‌گردد. گذشته از مباحث فلسفی که طرح آن‌ها برای نقد و بررسی ادعای فوق لازم است، نکته‌ی مهم آن است که در پاسخ به اشکال اشاعره باید به مبنای قوم توجه کرد. در واقع اشاعره یا هر مستشکل دیگری با طرح این اشکال، به دنبال تاسیس دستگاه جدیدی نیست و طرح برخی اشکالات از سوی آنان، مثلاً نافی تفاوت عقل نظری با عقل عملی نیست. لذا در بررسی این بحث، لازم است به دسته‌بندی قبلی که از مباحث قوم ارائه شد، دقت گردد.

به عبارت دیگر مباحث قوم در سه بخش «وجود»، «وقوع» و «وجوب» قابل جمع‌بندی است و مساله‌ی «وجوب» و باید و نباید، یک موضوع عقلانی و اعتباری است که هیچ ربطی به «وجود» یعنی دنیای حقائق و جریان علیت در آن ندارد. پس وقتی اوامر الهی و احکام شریعت در بخش «وجوب» قرار گرفت و به «دستور و فرمان نسبت به تحقق فعل» معنا شد، نباید لوازم مربوط به بخش «وجود» از قبیل استحاله‌ی تخلف و تفکیک ناپذیری اراده از مُراد طرح گردد؛ زیرا در اعتبارات عقلانی اساساً بخاطر امکان تخلف موجود مختار است که مجازات و ثواب و عقاب پیش بینی می‌شود تا تحقق فرمان، ضمانتی اجرایی بیابد و در غیر این صورت، اصلاً فرمان و امر و دستور بی‌معنا خواهد بود.

از سوی دیگر قوم تاکید دارند که خداوند در برخورد با عباد از سلوک عقلانی استفاده کرده و لذا بار کردن لوازم امور تکوینی - که هیچ ربطی به وجوب عقلانی ندارد - بر فرامین الهی از ابتداء غلط و بر خلاف مبناست؛ نه این که چنین اشکالی پذیرفته شده و سپس به دنبال پاسخی برای آن باشیم. پس درک عقلانی و اصولی از فرمان و دستور - که قوم آن را به خداوند متعال نیز تعمیم می‌دهند - هم «وهم» و هم «دفع» آن را مردود می‌شمارد.

البته در صورتی که هدف مستشکلین و آخوند از طرح مباحث جبر و اختیار، تاسیس یک اصل اعتقادی باشد تا آن را بر اصول حاکم کرده و بر اساس آن به تحلیل جدیدی از معنای انشائیات و اعتباریات دست بیابند و تعریف نوینی از ادراکات عقلانی تولید کنند، آن‌گاه طرح این نزاع‌ها جایگاه می‌یابد؛ اما انتساب چنین هدفی به آنان بعید است.

۲. با صرف نظر از اشکال فوق‌الذکر، اگر بخواهیم وارد بحث اراده‌ی

تکوینیه و اراده‌ی تشریحیه شویم؛ باید توجه داشت که ظاهراً علت تفسیر اراده به علم توسط آخوند، مبنای قوم در صفات ذاتی و صفات فعلی خداوند متعال است^۱ و لذا باید به بحث ذات خداوند و اوصاف او پرداخت. ذات در نظر قوم، واجب الوجود و بسیط من جمیع الجهات و بدون هیچ گونه اختلاف است و لازمه‌ی بساطت آن است که اساساً فرض عقلی ندارد و عقلاً قابل درک نیست تا سخن از اوصاف ممکن شود. یعنی درک از خالق، یک درک سلبی است به این معنا که: خالق، مخلوق نیست و صفات او را ندارد که بر مبنای مختار، بحث‌های فلسفی مفصلی در این باره انجام شده است.

از نظر نقلی نیز تفکر در ذات نهی شده و تنها تفکر در فعل الهی (آفرینش او)، مُجاز شمرده شده است. وصف هم اگر بسیط من جمیع الجهات باشد، همان حکم ذات را دارد که عقل، قابلیت ورود و خروج در آن را ندارد و اگر بسیط من جهه باشد، به معنای انتزاع یک وصف خاص و مطلق کردن آن توسط عقل است که واقعیت خارجی، غیر از آن است.

لذا تقسیم به ذات و وصف در خداشناسی از اساس غلط است و تقسیم به صفات ذات و صفات فعل هم - که بر اساس تقسیم قبلی شکل گرفته -

۱. اگر آخوند سعی کرده تا صفات ذات خداوند مانند اراده را به علم بازگرداند، می‌توان گفت ابتدائاً به دنبال نفی تغایر ماهوی صفات بوده و سپس برای همه‌ی اوصاف ذات، یک وحدت وجودی اثبات کرده است. حال اگر این وحدت وجودی، به صورت تشکیکی معنا شود؛ شدیدترین درجه، «علم» است و باقی صفات، درجه‌ی ضعیف‌تری از آن وحدت وجودی هستند. در این صورت، این سوال مطرح می‌شود که به چه دلیلی از میان همه‌ی صفات، «علم» به عنوان شدیدترین درجه معرفی شده است و علت ترجیح آن بر دیگر وصف‌ها چیست؟! علت آن در نظر ما، تناسب علم با مبنای علیت است و الا اگر مبنا فاعلیت باشد، مهمترین وصف، وصف اراده خواهد بود.

نادرست است. در واقع موضوع بحث، باید «فعل خداوند» باشد و همه‌ی اوصاف مورد بحث نیز «وصف فعل خداوند» هستند و فعل هم امری مرکب است اما از جنس فعل مخلوق نیست؛ یعنی بحث از فعل هم باید بحثی تنزیه‌ی باشد. در این صورت است که ارجحیت نه با علم، بلکه با فعلی است که مخلوق را از عدم به وجود آورده و ربوبیت نموده است که این فعل، همان «اراده تکوینی» است.

به عبارت دیگر اراده‌ی تکوینی یعنی «خلق» و از عدم به وجود آوردن که اولین فعل خدای متعال است. این اراده در مرتبه‌ی دوم، «ربوبیت» است که مربوط به حفظ و رزق این مخلوق است ولی هیچ شباهتی به کار مخلوقات ندارد و به کار عقلانی و بررسی تناسبات مخلوق و ... محتاج نیست. مرتبه‌ی سوم، «هدایت» است که آن هم از جنس اراده‌ی مخلوقات نیست. پس برخلاف آخوند، نکته‌ی اصلی در توضیح اراده‌ی تکوینی، «علم» به نظام به نحو اتم نیست.

بر اساس این تعریف جدید از اراده‌ی تکوینی است که می‌توان برای طلب خدا از بندگان نیز تعریف جدیدی در سه بخش ارائه کرد: وجوب فطری، وجوب شکر منعم و وجوب تکلیفی. «وجوب فطری»، نسبت به توحید است که به صورت تکوینی در همگان جاری است. بعد از جریان این وجوب، مخلوق در زمانی خاص وارد این دنیا می‌شود و از همان ابتداء برای او «وجوب شکر منعم» مطرح می‌شود. بعد از آن است که امتحان و تکلیف و آزمایش مطرح می‌شود و «وجوب تکلیفی» و طاعت بر اساس اختیار شکل می‌گیرد. البته مقصود از هر یک از این سه، غیر از آن معنایی است که در عرف قوم، متداول است و تشریح آن، مجال دیگری می‌طلبد.

۳. قوم در بحث ذات و صفات خداوند متعال (و بالتبع طلب و اراده‌ی الهی)، معمولاً به یکی از دو مکتب ذیل تمسک می‌کنند: یکی اصالت وجود که حدّ اولیه‌ی وجود را ازلی و ابدی و بسیط می‌داند و همه‌ی امور از جمله ذات و اوصاف را بر این اساس تحلیل می‌کند و در آن بحث قبل از خلقت و بعد از خلقت قابل طرح نیست.

اما مبنای دیگر اصالت ماهیت است که معمولاً مورد استفاده‌ی متکلمین است و در آن، قبل از خلق، ذات و اوصاف ذاتی طرح می‌شود و برای بعد از خلق، فعل و اوصاف فعل مطرح می‌گردد. گرچه اصالت وجودی‌ها هم به تقسیم اوصاف به ذاتی و فعلی اذعان دارند، اما چنین تقسیمی بر مبنای وجود، چندان معنادار نیست؛ همان‌طور که در بحث وحدت و کثرت، ابتدائاً کثرت را انکار نمی‌کنند اما پایان بحث تصریح می‌کنند که کثرت به خاطر اضطرار عقل مورد استفاده قرار گرفته است. در هر صورت اشاره شد که بنا بر هر دو مبنا، وحدت و کثرت میان ذات و وصف و همچنین میان کثرت اوصاف قابل تبیین نیست.

۴. اما تعریف مرحوم آخوند از اراده‌ی تشریحیه نیز نادرست است؛ زیرا آن را به «علم خداوند به مصلحت موجود در فعل اختیاری عباد» تعریف نموده، در حالی که این علم، علّت تشریح و باید و نباید و امر و دستور است و نه نفس تشریح.

علاوه بر این که وقتی اراده تشریحیه به علم تعریف شود و علم هم وصف ذات باشد، آن‌گاه اراده‌ی تشریحیه برابر با اراده‌ی تکوینیه (علم به نظام به نحو تام و کن فیکون) می‌باشد و ذات و علم و اراده وحدت دارند. لذا به محض تعلق علم، اراده هم جاری است و مصلحت هم در خارج ایجاد می‌شود و

تحقق آن منوط به اختیار عبد نیست که در این صورت «باید و امر و تکلیف و ...» بی‌معناست. یعنی در نفس این تعریف از تشریح، «باید و تکلیف و ...» منتفی می‌شود؛ چون اراده و علم به‌عنوان وصف ذات تعریف شده است. حال اگر گفته شود «مقدمات فعل، اختیاری است»، خواهیم گفت که بنابر فرض، تشریح نسبت به فعل (مانند نماز) انجام شده و نسبت به مقدمات آن تشریحی انجام نشده است. در حالی که اگر اختیار کفر یا اختیار ایمان در مقدمات تعریف شود، حتماً نسبت به مقدمات هم تشریح شده که در این صورت اشکال گذشته در معنای تشریح باز می‌گردد.^۱ اما اگر فرض کنیم که علی‌رغم جریان اختیار در مقدمات، تشریحی نسبت به مقدمات انجام نگرفته؛ در این صورت و علی‌رغم میل کافر به عدم اتیان صلاه و بر اساس وحدت علم با اراده‌ی تشریحیه، مصلحت نماز برای کافر نیز ایجاد می‌شود! مگر این‌که گفته شود که کفار تنها به اصول دین، مُعاقَب هستند و خطاباتِ مربوط به احکام و عبادات، به کفار تعلق نگرفته و مخصوص اهل ایمان است که ظاهراً آخوند و اصولیون به چنین مطلبی نیز قائل نیستند.^۲

۱. علاوه بر اینکه اگر به‌جای فعل، مقدمات آن اختیاری باشند، مواخذه و مجازات نیز باید به مقدمات تعلق گیرد که این مطلب نیز بر خلاف سیره‌ی عقلاست و عقلاء هیچ‌گاه یک قاتل را بخاطر مقدمات قتل، قصاص نمی‌کنند بلکه بخاطر نفس فعل قتل است که قصاص انجام می‌گیرد.

۲. البته به نظر می‌رسد تعلق خطابات احکام و فروع به کفار، تابع ایمان آوردن آنان است و اگر برای تعمیم خطابات احکام به کفار این نکته دنبال می‌شود که بخاطر ترک عمل به احکام، عذاب اخروی بر آن‌ها اثبات شود، باید توجه داشت که کفر و شرک به‌عنوان گناهان اعتقادی آن قدر عظیم و عذاب آن‌ها آن اندازه بزرگ هست که عذاب برای ترک احکام در مقابل آن‌ها قابل توجه و لازم الایثبات نیست.

۵. اما درباره‌ی علت انجام مقدمات متفاوت توسط کافر و مومن، آخوند به یک بحث منطقی استناد کرده که همان «الذاتی لایتعَلَل و لایتخَلَّف» است اما - گذشته از ملازمه‌ی این مطلب با نفی تکلیف و دار امتحان و اختیار - سوال این است که چگونه کفر و ایمان، امری ذاتی پنداشته شده؛ با وجود این که در عینیت می‌بینیم بسیاری از مومنین، کافر شده و بسیاری از کفار نیز مومن شده‌اند. آیا امر ذاتی قابل تغییر است و تغییر در ذات ممکن است؟! روایاتی هم که مورد استناد ایشان قرار گرفته، باید ابتدائاً با بسیاری از روایات دیگر^۱ - که مضمونی بر خلاف این دو روایت دارند - سنجیده شده و جمع گردد و تنها بعد از این روند است که استناد به روایات، قابل قبول خواهد بود.

۶. پس اشکالات «تحلیل از اراده‌ی تشریحیه بر اساس علم و دیگر اوصاف ذات» طرح و روشن شد که چنین تحلیلی - علاوه بر اشکالات عقلی و نقلی وارد بر آن - تشریح و تکلیف و امر و اختیار را بی‌معنا خواهد کرد. لذا اگر بر مبنای قوم بخواهیم به تحلیل از تشریح بپردازیم، در مرحله‌ی اول و به‌جای ذات، باید «فعل خداوند متعال» موضوع بحث قرار گیرد. البته خداوند، افعالی تکوینی مانند خلق و رزق و ربوبیت نیز دارد که از موضوع تشریح خارج است. در واقع آنچه اوامر و نواهی حضرت حق را معین می‌کند، رابطه‌ی علمی و گفتاری و بیانی خداوند با انبیاء و رسل الهی است که «وحی» نام دارد و تحلیل از این رابطه، تأثیری در بحث ما ندارد. زیرا آنچه برای ما غیر

۱. در ادامه جلسه، اشاره‌های مفید و مهمی به نحوه جمع‌بندی میان روایات عالم ذر، روایات دال بر فطرت، روایات مربوط به کودکان کفار و کودکان مومنین و روایات دال بر اختیار در هنگام بلوغ می‌شود که بدلیل خروج از مباحث اصولی، در خلاصه ذکر نشده است؛ خلاصه‌کننده.

معصومین، منشأ تکلیف و باید و نباید می‌شود، «کلام رسولان الهی» است که بالواسطه بیان خداوند را برای ما نقل می‌کنند و ما رابطه‌ی مستقیمی با خداوند برای درک اراده‌ی تشریحی او و شنیدن کلام او نداریم.

لذا تحلیل تشریح بر مبنای قوم آن‌گاه زمینه‌ای صحیح پیدا می‌کند که به «فعل گفتاری خداوند متعال که غیر مستقیم - و نه بالمباشره - به ما رسیده» توجه گردد. البته خداوند اوامری نسبت به ملائکه یا اوامری در عوالم دیگر داشته و دارد و لذا عنوان فوق باید به خطابات مربوط به «انسان به‌عنوان موجود مختار» و خطابات متوجه به «دنیا به‌عنوان دار امتحان» مقید گردد. به نظر می‌رسد این نکات، فضا و ابعاد معنای تشریح را بر اساس بداهت‌ها و ارتکازات فرهنگ مذهب روشن می‌کند.

۷. اما از نظر تحلیل فلسفی، تشریح خداوند نه به «اختیار» (به معنای له آن‌یفعل و له آن‌لایفعل) باز می‌گردد - زیرا در تشریح، تصمیم نسبت به یکی از طرفین (آن‌یفعل) انجام شده و طرف دیگر (آن‌لایفعل) رها شده^۲ - و نه به «قرار» باز می‌گردد - زیرا خداوند متعال به‌صورت جمعی و بر اساس توافق با دیگران، دستور نمی‌دهد - و لذا از بین سه مفهومی که در مباحث گذشته

۱. حتی افعال این بزرگواران مانند خوردن و خوابیدن و ... نیز بدون کلامی که حجیت افعال را اثبات کند، منشأ امر و نهی نمی‌شود و تشریح نام نمی‌گیرد؛ همان‌طور که تشریح بر «عبادات پیامبران در قبل از بعثت‌شان» اطلاق نمی‌شود. در واقع آغاز تشریح به گفتار باز می‌گردد؛ گرچه بعداً بوسیله‌ی گفتار، افعال یا تقریرات انبیاء نیز به‌عنوان حجت معرفی می‌شوند.

۲. البته اگر به‌جای «نفس اختیار» به معنای له آن‌یفعل و له آن‌لایفعل، به «جریان اختیار نسبت به یکی از طرفین» توجه شود، می‌توان تشریح را در چارچوب اختیار نیز بحث کرد.

ذکر شد، مفهوم «وجوب» و باید و نباید است که در تحلیل تشریح، اصل قرار می‌گیرد. یعنی اراده‌ی تشریحیه‌ی الهی نیز با تمام قیودات سابق الذکر، باید بر اساس «باید و نباید» تعریف شود که به اختیار تعلق گرفته است.^۱

۸. حال باید دید اختیار از عالم ذرّ تا روز قیامت و حیات در بهشت و جهنم چه سیری پیدا می‌کند و آیا تکلیف مربوط به برهه‌ای خاص از این روند است؟ قبل از بررسی این روند باید توجه داشت که اولین مخلوق، موجود مختار به نحو عام نبوده بلکه اولین مخلوق، نور نبی اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم بوده که چندین هزار سال قبل از خلقت عرش و کرسی و... خلق شده است که تحلیل آن، مجال دیگری می‌طلبد. اما گذشته از این نکته، به نظر می‌رسد دیگر انسان‌ها در مرحله‌ی اول و از عالم ذرّ، دارای فاعلیت بوده‌اند؛ اما فاعلی بودند که خدا را نمی‌شناخته‌اند و خداوند در آن‌ها تصرف کرده و قوه‌ای به آن‌ها عطا کرد که فعل او را وجدان کنند و به این طریق، شناخت خود (توحید) را در همه‌ی آن‌ها ایجاد کرده است.

در مرحله‌ی دوم، خداوند، درجات انسان‌ها را با امر دیگری مشخص فرمود به این صورت که از همه خواست تا وارد آتش شوند. عده‌ای پذیرفتند

۱. اما درباره‌ی نسبت «اختیار انسان» با قاعده‌ی «الشیء ما لم یجب لم یوجد» باید گفت که بر مبنای اصالت ماهیت، «اختیار» ذات و ماهیتی است که محقق شده و چون این ماهیت، مقوله‌ای دو طرفه است (یعنی می‌توان فعل را انجام داد و می‌توان فعل را انجام نداد) تکلیف‌پذیر خواهد بود؛ البته تا زمانی که وجود داشته باشد. اما بر مبنای اصالت وجود، امر محقق همان «وجود» است که بر ماهیت خاصی به نام «اختیار» مستقر شده است و فارغ از آن که واجب یا ممکن است، تا زمان تحققش تکلیف‌پذیر است؛ مگر این که گفته شود یک طرف از ماهیت اختیار، امری عدمی (له أن لا یفعل) است و لذا «وجود» اساساً به «اختیار» تعلق نمی‌گیرد تا معناداری تکلیف ممکن شود.

اما عده‌ی دیگری سرباز زدند و به این وسیله، درجات ایمان در عالم ذرّ معین شد؛ یعنی عده‌ای با فرمانبری، سعید شدند و تعداد دیگری با سرپیچی شقی شدند. البته به تصریح روایات، این امر، چند بار از انسان‌ها خواسته شده است. سومین مرحله، خلقت حضرت آدم از گِل و قراردادنِ تمامی فاعل‌های مختار در صُلب حضرت آدم و هبوط ایشان به زمین و آغاز حیات در این دنیاست و بر این اساس است که بحث بعدی پیرامون خلقت باقی انسان‌ها از طریق نطفه و رشد آن در رحم و به دنیا آمدن یک کافر یا مسلمان طرح می‌شود.

مبحث دیگر مربوط به سرپرستی والدین نسبت به این فرزند تا سن بلوغ اوست و بعد از این است که قوه‌ی اختیار (له أن يفعل و له أن لا يفعل) ظهور و بروز پیدا می‌کند و طغیان و شرارت و تجاوز و تعدّی، معنای صحیحی می‌یابد. لذا تشریح و تکالیف، ناظر به اختیار در سنین قبل از بلوغ شرعی نیست؛ و لو این‌که انسان در مراحل قبل از آن، سیری طولانی را طی کرده باشد. در واقع تکلیف، از بلوغ شرعی آغاز می‌شود و با پایان امتحان یعنی مرگ به اتمام می‌رسد.

۹. بنابر آنچه گذشت، یک «وجوب فطری» قابل طرح است که به القاء توحید در عالم ذرّ و تعیین درجات در آن عالم از طریق فاعلیت عباد و ... مربوط می‌شود و بحث تشریح، فعلاً ناظر به این نوع از وجوب نیست. سپس انسان متولد می‌شود؛ یعنی دارای صاحب و مولا (والدین) می‌شود که خدماتی را بدون مزد به فرزند خود ارائه می‌دهند و لذا بر او واجب می‌شود تا با استفاده از قوای طبیعی خود (چشم و زبان و گوش و...) از آن‌ها تشکر کند. لذا بعد از تولد است که «وجوب شکر منعم» مطرح می‌گردد و نسبت به

همه‌ی کسانی که به صورتی خدمتی به انسان کرده‌اند (از بستگان تا جامعه و قوم و وطن و حکام و...) لازم‌الاتباع است. البته در این سطح، تمییز وجود دارد اما تکلیف، قابل طرح نیست.

وجوب سوم، «وجوب تکلیفی» است که با توجه به قوه‌ی اختیار طرح می‌شود. یعنی حرکت بسوی طغیان و حرکت بسوی هدایت که هر دو دارای صاحبان و اولیائی است که بر خلاف وجوب قبلی، هم نعماتی را از انسان می‌گیرند و هم خدماتی ارائه می‌دهند که هر دوی این‌ها برای امتحان انسان و میزان وفاداری او نسبت به نظامی است که زندگی در آن را اختیار کرده است. این امتحان، باعث تقرب و اعطاء درجات هم در نظام ایمان، هم در نظام کفر و هم در نظام نفاق می‌شود و لذا در این وجوب، «آزمایش» اصل است و «سلب نعمت و اعطاء نعمت فوق نعمت» نیز بر اساس آن شکل می‌گیرد. البته این سه وجوب قابل ضرب در اوصاف دیگر و مراحل مختلف سیر اختیار است و به این وسیله می‌توان آن را بیشتر تشریح نمود.

۱۰. نکته‌ی مهم در این میان آن است که گرچه تشریح تنها ناظر به پس از سن بلوغ است؛ اما خداوند حق دارد در صورت تخلف عبد در هر مرحله‌ای از سیر اختیار، او را عذاب کند. مثلاً با تخلف از وجوب فطری و عمل بر ضد آن، بنده مستحق مجازات می‌شود؛ زیرا این فطرت (القاء توحید و شناساندن خداوند به بندگان توسط خود او) زیرساختی‌ترین بخش وجود انسان بوده و قوام و حیات او به آن وابسته است و تخلف در برابر آن، انکار و مقابله با خداوند در این سطح است. گرچه فاعلیت در مراحل اولیه، معنای اختیار نمی‌دهد؛ اما معرفت فطری از توحید در این مراحل همراه انسان بوده^۱ و بر

۱. همان‌طور که در روایات وارد شده که خداوند برای اجابت دعای حضرت موسی، شیعیان

اساس روایات، تنها بعد از تولد است که برای آماده کردن زمینه امتحان و اعطاء نعمتِ فوقِ نعمت، این معرفت از انسان گرفته می‌شود و دچار نسیان می‌گردد.

به همین دلیل است که به نظر ما باید کلمه‌ی «وجوب» در کنار «فطرت» یا «شکر منعم» قرار داده شود و این دو مفهوم به صورت غریزی و تکوینی محض معنا نشود؛ زیرا به صرف خروج انسان از مسیر فطرت در دار تکلیف، خداوند متعال حق دارد او را عذاب کند. گرچه خداوند دائم در حال بخشش است اما این، نافی حق الهی در مجازات نیست. باید توجه داشت که تنها در صورت تحلیل دقیق از موجود مختار و توجه به کشیدگی تاریخی او از عالم ذرّ تا عالم قیامت است که می‌توان تعریف صحیحی از حقوق خداوند متعال ارائه داد و به این صورت است که حقائقی مانند تشریح، عذاب‌های جهنم و خلود در آن و ... معنادار خواهد شد.

۱۱. پس وجوب تکلیفی بر اساس اعطاء قوه‌ی اختیار به دو طائفه‌ی انسان و جن برای آغاز امتحانات شکل می‌گیرد و انسان با این قوه می‌تواند هر آنچه خدا به او داده را به سمت سقوط یا صعود ببرد.^۱ یعنی اختیار در دار دنیا با رسیدن به سن شرعی بلوغ آغاز می‌شود تا با بوسیله‌ی آن، به ایفای

را در صلب پدران‌شان به تکلم درآورد و آنان لَبّیک گفتند و به همین دلیل بود که لَبّیک بمثابه شعار حج قرار گرفت.

۱. علت اعطاء این قوه هم به «فلسفه‌ی خلق فاعل منفی» باز می‌گردد. یعنی تکامل در نظام خلقت گاه به صورت ایجابی تعریف می‌شود که بر اساس آن، تمامی عالم برای وجود مبارک نبی اکرم خلق کرده اما تکامل فوق تکامل با خلق فاعل منفی، امکان پذیر می‌شود.

نقشی بپردازد که در نظام فاعلیت برای او خلق شده است تا با موضع‌گیری صحیح در مقابل فاعل‌های منفی، به تکامل برسد. برای ایفای چنین نقشی، باید به خدمت صاحب تکامل (جهت‌گایی از خلقت که همان پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم است) در آید و در غیر این صورت عملاً به ایفای نقش و انجام مسئولیت در بُعد منفی پرداخته است.

بر این اساس اولین فاعلیتی که با آغاز بلوغ انجام می‌شود، «وجه‌الطلب» است؛ یعنی جهت او به سوی قبول مسئولیت در دستگاه الهی باشد یا جهت او بر خلاف این روند باشد که البته هر زمان که اختیار کند، می‌تواند جهت مختار را تغییر دهد. اگر وجه‌الطلب، به سوی منفی باشد، فوراً ظرفیت (نظام حساسیت‌ها) تنزل و سقوط حقیقی پیدا کرده و جدا شدن برخی توانمندی‌های خود را احساس کرده و اضطراب او را فرا می‌گیرد؛ همان‌طور که در صورت وجه‌الطلب مثبت، شدت ظرفیت و یقین و استحکام ایجاد می‌شود که هر دوی این‌ها جریان اختیار در نظام حساسیت‌هاست.

سپس اختیار وارد نظام فاعلیت می‌شود و برای مسئولیت خود، جایگاه تصرفی می‌خواهد و با استمرار فاعلیت بر اساس جهت‌گیری مرحله‌ی قبل، صورت برای او ایجاد می‌شود که به آن تکلیف (تاریخی) گفته می‌شود. سپس با تبدل (اجتماعی) منزلت تصرفی جدید را دنبال می‌کند و بعد از عجز در این مرحله، با تولی به فاعل بالاتر به تمثیل (قبول مسئولیت در نظام) می‌رسد و بر اساس شکل‌گیری نظام علمی یعنی جایگاه و منزلت تصرفش، به تصرف در عالم خارج می‌پردازد. پس تکلیف‌دارای سیری است: از جهت‌گیری در نظام حساسیت‌ها و پیدایش یقین و از یقین به سمت صورت‌های مثالی به معنای رسیدن به تمثیل در نظام فاعلیت و شکل‌گیری مسئولیت در جامعه و تصرف

بر اساس آن. این روند از سن بلوغ آغاز می‌شود و به‌صورت مداوم در حال تغییر است.

۱۲. بر اساس اشکالاتی که گذشت، وهم و دفعی که آخوند در پایان جهت رابعه ذکر کرده، موضوعاً قابل طرح نیست؛ زیرا وحدت ذات و علم و اراده، منجر به نفی تکلیف می‌شود و با نفی تکلیف، امری انجام نمی‌شود تا نوبت به تحلیل معنای صیغهی افعال بر اساس تغایر مفهومی علم و اراده برسد. نکته‌ی دیگر این است که مدلول صیغهی انشائی، مقوله‌ای اعتباری است و منطقاً قابل ارتباط به علم خداوند به‌عنوان یک امر حقیقی نیست و لذا به نظر می‌رسد آخوند با استفاده از بحث ذات الهی، به دنبال آن بوده تا با اثبات وحدت و نفی کثرت، به نحوی این دو موضوع را به هم مرتبط کرده و درکی اعتباری را به درکی حقیقی بازگرداند که چنین کاری بر مبنای قوم (مغایرت ماهیت ادراکات حقیقی با ماهیت ادراکات اعتباری و فقدان ربط منطقی میان عقل نظری و عقل عملی) نادرست است.

الفصل الثانی؛ فیما یتعلق بصیغہ الامر

الأول أنه ربما يذكر للصيغة معان قد استعملت فيها و قد عد منها الترجي و التمني و التهديد و الإنذار و الإهانة و الاحتقار و التعجيز و التسخير إلى غير ذلك و هذا كما ترى ضرورة أن الصيغة ما استعملت في واحد منها بل لم يستعمل إلا في إنشاء الطلب إلا أن الداعي إلى ذلك كما يكون تارة هو البعث و التحريك نحو المطلوب الواقعي يكون أخرى أحد هذه الأمور كما لا يخفى.

۱. نکته‌ای که آخوند درباره‌ی دواعی استعمال صیغه‌ی امر و خروج آن از موضوع^۱ ذکر کرده، به بحثی که پیرامون دلالت التزامی صیغ انشائی بر دواعی طرح کرده بود؛ باز می‌گردد که اشکالات آن در بررسی جهت رابعه ذکر شد؛ اما این که داعی از معنا تفکیک شود، بی‌اشکال است.

مرحوم آخوند در «ایفاظ» اشاره به معنای سایر صیغ انشائی مانند تمنی و ترجی و استفهام دارند؛ اما باید توجه داشت که آنچه ابتدائاً درباره «صیغه» به ذهن می‌رسد، صرف و گرداندن سه حرف اصلی در اوزان و ابواب مختلف برای ایجاد «کلمه» است. اما در تمنی و ترجی و استفهام با یک «جمله» مواجهیم که خبری از سه حرف اصلی در آن نیست؛ بلکه هیأت خاصی دارد

که آن هیأت از چند جزء (مانند لعلّ، اسم منصوب لعلّ، خبر مرفوع لعلّ و کنار یکدیگر قرار گرفتن این اجزاء) به وجود آمده است. لذا باید به این تفاوت دقت کرد که قالب و شکل «ترجّی و تمنّی و...» از جنس جمله و مرکب هستند و باید تحت عنوان «وضع هیأت برای جملات» بررسی شوند؛ اما صیغهی افعال، صیغهای برای یک «فعل» است که از اقسام «کلمه» به عنوان یک مقوله‌ی «مفرد» محسوب می‌شود.

المبحث الثالث: الجمل الخبریه المستعمله فی مقام الطلب

هل الجمل الخبرية التي تستعمل في مقام الطلب و البعث مثل يغتسل و يتوضأ و يعيد ظاهرة في الوجوب أو لا لتعدد المجازات فيها و ليس الوجوب بأقواها بعد تعذر حملها على معناها من الإخبار بثبوت النسبة و الحكاية عن وقوعها.

۱. در بحث «ظهور جمله خبریه در وجوب در صورت استعمال آن در مقام طلب» (مبحث ثالث در صیغه‌ی امر) باید نسبت «ظهور» با «تبادر در استعمال» یا «علم به وضع» (به‌عنوان پایه‌های زبان‌شناختی که در مباحث قبل طرح شد) روشن شود یا در صورت استقلال آن از این مباحث، به‌عنوان یک مقوله‌ی جدید در زبان‌شناسی تبیین شود که این بررسی را به مبحث «ظهورات» موکول می‌کنیم. هم‌چنان که اگر بحث در این مساله، بحثی زبان‌شناسانه است، برای تعیین مدلول جملات خبریه‌ی مستعمله در مقام طلب، یا باید بر اساس مقتضای «وضع» سلوک نمود و یا در صورت جهل به آن، در استعمالات بر اساس مقتضای «تبادر» به‌عنوان کاشف وضع عمل کرد و قبلاً در بخش مقدمه گذشت که «مجازات» نیز باید ارتباطی قاعده‌مند با وضع داشته باشند. لذا بر اساس پایه‌های زبان‌شناختی قوم، چارچوب بررسی

این مساله روشن است. اگر هم در تعیین مدلول این جملات، به دلالت التزامیه بر وجود داعی طلب استناد شود، اشکال بر دلالت التزامیه و عدم ارتباط آن به مباحث زبان‌شناسی و دلالت‌های وضعی در مباحث قبلی گذشت.

۲. اما بنابر این فرض که داعی طلب در نظر قوم، معنای زبان‌شناختی داشته باشد و به‌عنوان دلالت التزامیه طرح نشود، آن‌گاه این سوال ریشه‌ای مطرح است که تعریف نفس «خبر» در نزد قوم - چه در اصول، چه در نزد واضع و چه در منطقی - چیست و آیا این تعریف، منطقیاً یا اصولاً یا وضعاً می‌تواند به «وجوب» و طلب مرتبط شود؟ البته قوم به بررسی چنین مساله‌ای نپرداخته‌اند و ظاهراً تعریفی اصولی از «خبر» به چشم نمی‌خورد.

لذا ما به تعریف خبر در علم منطقی (ما یحتمل الصدق و الکذب) استناد می‌کنیم که در واقع حکایت مفهوم از خارج است و در آن، ماهیت ذهنی و ماهیت عینی تطابق دارند. روشن است که چنین معنایی قابل ارتباط به طلب و امور انشائی نیست؛ یعنی حقائق با اعتبارات و ادراکات عقل نظری با ادراکات عقل عملی، دارای ربط منطقی نیستند. واضع نیز اگر در معنای خبر، به تحلیل منطقیون از آن تکیه کرده، نمی‌تواند این دو را به هم مرتبط کند؛ مگر این که تعریف جدیدی از این دو به نحو عقلانی ارائه شود.

۳. در مرحله‌ی بعد، خبر به جمله‌ی اسمیه و جمله‌ی فعلیه تقسیم می‌شود که فارغ از تفاوت شکلی این دو (شروع یکی با فعل و شروع دیگری با اسم) از نظر معنوی نیز با هم متفاوتند: جمله‌ی اسمیه در بسیاری از موارد، دلالت بر ثبوت یک وصف برای یک ذات دارد که اساس آن، جریان علیت در تطابق است. اما جمله‌ی فعلیه دلالت بر «صدور یک فعل از فاعل آن» در

خارج دارد که خصوصیات شخصیه از آن انتزاع نشده و نمی توان فعل در خارج را بدون فاعل آن تصور کرد و لذا وحدتی ندارد بلکه امری متکثر و از جنس عقل عمل است. بر همین اساس، جریان تطابق و هوهویت در جمله‌ی فعلیه (ضرب زید) دچار مشکل است و برای دستیابی به تطابق و ممکن شدن اخبار در این مبنا، باید فعل را به یک وصف در قالب جمله‌ی اسمیه (زید ضارب) تبدیل نمود. بنابراین در اولین قدم روشن می شود که تعریف «خبر» در علم منطق، بر «جمله‌ی فعلیه» صدق نمی کند.

المبحث الرابع: ظهور صيغته الامر في الوجود

أنه إذا سلم أن الصيغة لا تكون حقيقة في الوجود هل لا تكون ظاهرة فيه أيضا
أو تكون قيل بظهورها فيه إما لغلبة الاستعمال فيه أو لغلبة وجوده أو أكمليته و
الكل كما ترى

۱. پیرامون مبحث رابع در صیغه‌ی امر (ظهور انصرافی صیغه امر در
وجود علی‌رغم وضع آن برای مطلق طلب) باید توجه داشت که آنچه تاکنون
در مباحث قوم طرح می‌شد، دو مقوله بود:
یک) جعل لفظ برای معنا در مقام وضع و دو) تبادل یک معنا از لفظ و
دیگر علامات وضع در مقام استعمال^۱

و روشن است که مقوله‌ی «انصراف» تحت هیچ‌یک از این مباحث جای
نمی‌گیرد؛ چون معنای منصرف‌الیه، نه مطابق با وضع است و نه برای اثبات
آن، به تبادل و اطراد و ... تمسک می‌شود. لذا ضروری است تا برای اضافه کردن
این اصل جدید به بحث وضع در مبنای قوم، استدلال‌هایی ارائه شود و الا

۱. البته قبلاً اثبات شد: استعمالی که ربط قاعده‌مند خود را به وضع و واضح معین نکند،
استعمالی غلط خواهد بود.

مبحثی غیرقاعده‌مند خواهد بود. البته ممکن است بحث انصراف، به «مبحث ظهور» یا مبحث «مقدمات حکمت» ملحق شود که در این صورت، بحث به آن موضع موکول خواهد شد.

۲. گذشته از نکته‌ی ریشه‌ای فوق، اگر فرض بحث آخوند در این مبحث آن است که وضع صیغه، برای مطلق طلب است؛ آن‌گاه دو احتمال متصور است: یا صیغه‌ی افع‌ل، معنایی مطلق است و وجوب و ندب، مصادیقی از آن هستند؛ یا صیغه‌ی افع‌ل، مشترک لفظی است و کثرت معنا دارد که اشکالات وارد بر اشتراک لفظی در بررسی مقدمه‌ی کفایه مطرح شد.

اما اگر معنای مطلق مدنظر باشد، باید توجه داشت که کثرت استعمال - بدون تفاوت بین این‌که به ندب تعلق بگیرد یا به وجوب - و جمع کمی مصداق‌ها، اساساً نمی‌تواند سرنوشت طلب مولا را معین کند. به عبارت دیگر در نزد مولا، کثرت و غلبه و اکثریت در استعمال مهم نیست؛ بلکه حفظ مُلک و قدرتش اهمیت دارد و این «موضوع طلب مولا» و تقسیم آن به خطیر و غیر خطیر است که وضعیت را مشخص می‌کند. لذا واضع نباید مطلق‌نگری کند بلکه باید بر اساس طلب مولا و پذیرش مردم، به طبقه‌بندی موضوعات توجه داشته و سپس بحث «انصراف» را ساماندهی کند؛ چون بر اساس «تاثیر موضوعات در حفظ سلطنت مولا» (یا حفظ نظام) است که او حساسیت مردم را بر می‌انگیزاند. یعنی زبان‌شناسی باید به نحوی تکلیف جامعه را معین کند که فاصله و اختلافی میان حاکم و محکوم به وجود نیاید و طلب حاکمان بر جامعه جاری شود. پس «اطلاق در معنا و جمع کمی مصادیق آن» در زبان‌شناسی، نمی‌تواند طلب مولا را بر عباد به درستی جاری کند.

۳. مرحوم آخوند برای استدلال بر ظهور صیغه در وجوب به «مقدمات

حکمت» تمسک می‌کند. نکته‌ی مهمی که درباره‌ی مقدمات حکمت باید در نظر داشت، آن است که این بحث به منزله‌ی طرح مقوله‌ای جدید در زبان‌شناسی، غیر از وعاء وضع و استعمال است.

در وضع بنا بر مبنای قوم، بین لفظی و معنایی، ارتباطی جعل می‌شد و در آن ابهامی وجود نداشت. عرف نیز برای صحت استعمالات خود باید از مقتضای وضع تبعیت می‌کرد و از خود استقلال و شأنی نداشت. اما در این بحث، رابطه‌ی عرف با مولا و حاکم مدنظر قرار گرفته و این روابط، به استعمالات جهت می‌دهد. یعنی قبل و فراتر از هر استعمالی، منزلتی خاص برای شخصی در نظر گرفته شده که عرف باید تابع او باشند و در اینجا «طلب» و خواست و امر و نهی او و نه «توصیف» یا دیگر اعمال او، موضوع قرار گرفته و تبعیت‌کنندگان (عباد) باید به دنبال فهم از کلام او در جهت عمل به آن باشند. در این رابطه با چنین مختصاتی، اگر مولا در مقام اہمال و اجمال نبود و قرائن و قدر متیقن منتفی بود، تکالیفی بر عباد بار می‌شود و لذا استعمالات باید در این چارچوب انجام شده و فهم شود.

پس به غیر از مقام «وضع» و هم‌وزن و در عرض آن، مقامی تحلیل شد که همانند وضع، به استعمالات جهت می‌دهد و بر آن‌ها حاکم است. در این صورت، اولین سوال آن است که ربط و هماهنگی این دو پایگاه (واضع و وضع در مقابل حکیم و مقدمات حکمت) چگونه تحلیل می‌شود؟! زیرا بدون پاسخ علمی به این سوال، تکلیف مردم در استعمالات و در عمل معین نخواهد شد و یک موضوع واحد (استعمالات)، دارای دو مسئول و متکفل خواهد شد و اختلافاتی روی می‌دهد.

ممکن است برای تبیین ربط بین این دو پایگاه گفته شود: «مولا از همان

الفاظ وضع شده استفاده می‌کند با این تفاوت که مقتضای وضع، نسبت به قیود و شروط زائد لایشرط است اما مقتضای مقدمات حکمت، نفی قیود زائد و اثبات عدم تقيید است.» در پاسخ باید گفت که این فرق تنها در مقام نظر است و الا مقتضای وضع وقتی بخواهد مبنای عمل قرار گیرد، همانند مقتضای مقدمات حکمت است و سامع بعد از شنیدن لفظ هیچ ابهام و سوالی نسبت به وجود قیود زائد ندارد و عملاً بر اساس نفی قیود کار می‌کند.

۴. البته سوال فوق با این هدف طرح شد که اصولیون به مباحث و چارچوب‌های قبلی خود ملتزم شوند و الا در مبنای مختار طرح بحث مقدمات حکمت در زبان‌شناسی بسیار ضروری است؛ اما به شرط آن که بر وضع حاکم شود و تعریف آن را تغییر دهد و آن را از مطلق‌انگاری خارج کند. زیرا واضح حق ندارد بدون ملاحظه‌ی دقیق روابط و نسبت‌های مختلف عقلانی و حقوقی بین خالق و مخلوق، حاکمان و جامعه، زن و شوهر و... به جعل پردازد و لذا باید به‌جای احاله به جهل در مورد غرض واضع از جعل نسبت بین لفظ خاص و معنای خاص، تناسب بین الفاظ و معانی را بر این مبنا بدست آورد و طبقه‌بندی موضوعات را در نفس وضع و ایجاد زبان دخالت دهد. البته لازم است معنای حکمت نسبت به خداوند متعال و ائمه‌ی معصومین علیهم‌السلام دقیق‌تر شود و به‌صورت تکامل یافته طرح گردد که در این صورت هر کلامی، به قیود جامعه‌شناختی و تاریخی مقید شده و کلمات معصومین علیهم‌السلام در شأن بسیار والاتری بررسی خواهد شد.

المبحث الخامس: ما تقتضيه الصيغه من التوصليه و التعبدية

أن إطلاق الصيغة هل يقتضي كون الوجوب توصليا فيجزي إتيانه مطلقا و لو بدون قصد القرية أو لا فلا بد من الرجوع فيما شك في تعبدية و توصيلته إلى الأصل. لا بد في تحقيق ذلك من تمهيد مقدمات.

۱. آنچه در مبحث خامس (اقتضای صیغه نسبت به توصیلت و تعبدیت) باید به‌عنوان یک موضوع اصلی مدنظر قرار گیرد، آن است که اگر بنا بود بر اساس بررسی‌های زبانی و زبان‌شناختی بحث شود؛ یا باید به اقتضای وضع واضح در این باره پرداخته می‌شد و یا با توجه به استعمالات از علائمی مانند تبادر و اطراد و ... به‌عنوان کاشفی از وضع استفاده می‌شد. اما همین که قوم به این نوع از بحث اکتفاء نکرده‌اند و برای حل مساله به مباحث عقلی و عقلائی توجه نموده‌اند، نشان می‌دهد که بررسی و تحلیل عقلی یا عقلائی یا شرعی از «رابطه‌ی میان مولا و عبد»^۱ نیز ضروری است و

۱. البته باید توجه داشت در روابط عقلائی، غیر از «فرهنگ مولویت» (اذا امر مولی بعبده) فرهنگ‌های دیگری هم مانند «فرهنگ مشارکت» و «فرهنگ حادثه سازی» برای مدیریت و فرماندهی و فرمانبری وجود دارند.

«وضع و استعمال» به تنهایی، بسیاری از مباحث زبانی را حل نمی‌کنند بلکه باید به «روابط حقوقی و عقلانی» مقید شوند و با آن‌ها ترکیب شوند تا بتوان بحثی علمی و عمیق انجام داد؛ خصوصاً با توجه به این‌که موضوع بحث در اینجا «اوامر و انشائیات» است. لذا از این زاویه، چارچوب‌ها و روابط جدیدی به مباحث زبان‌شناختی اضافه می‌شود که هرچه بیشتر تنقیح شوند و تفصیل یابند، قیودات بیشتری به دنیای وضع و استعمال تعلق می‌گیرد؛ همان‌طور که در مباحث گذشته به این مهم اشاره شد. در واقع کار علمی و دانش‌مندان اساساً با بررسی روابط و نسبت‌های جدیدی شکل می‌گیرد که عرف قادر به تحلیل آن‌ها نیست.

۲. باید توجه داشت که «امر» فارغ از عالم امثال و مصادیق آن، حداقل از دو جزء متغایر تشکیل شده: یک جزء، همان «باید» یا وجوب یا درخواست و طلب است که نسبت به تعبد یا توصل مطلق است؛ و جزء دیگر، همان «فعل» مورد طلب مولا است که قید تعبدی یا توصلی بودن به آن تعلق می‌گیرد. چون فعل، می‌تواند به صورت مقید و مشروط طلب شود و می‌تواند به صورت مطلق درخواست گردد.

حال باید دید که چنین قیدی از کجا و با چه پایگاه استدلالی به افعال مختلف نسبت داده می‌شود؟ همان‌طور که در نکته‌ی اول گفته شد، قوم در این رابطه به وضع واضح و استعمال عرف مراجعه نکرده‌اند و از منظر زبانی به این بحث نپرداخته‌اند؛ زیرا در وضع یا استعمالی که کاشف از وضع است، نشانه‌ای لفظی برای تعبدی یا توصلی بودن قرار داده نشده است.

پس برای بررسی اقتضای صیغه نسبت به توصلیت یا تعبدیت و تعریف این دو، باید آن را در رابطه‌ی عبد و مولا ملاحظه کرد و آن را با مقتضای

درک عقلائی و امور اعتباری سنجید. لذا این موضوع را در چارچوب «امور حقیقی» نمی‌توان بررسی نمود؛ همچنان که در این مساله، نمی‌توان موضوعی (مانند اعتبار قصد قربت در برخی اوامر و یا عدم اعتبار در برخی دیگر) را به شارع نسبت داد؛ زیرا فرض بر این است که هنوز ابزار فهم از متن شارع (یعنی علم اصول) ساخته نشده که در این صورت، هرگونه انتساب و استنادی به شارع بنا بر مبنای قوم، موجب «دور» خواهد شد. به عبارت دیگر اگر فرض شود که: «تعریف هر یک از واجب تعبدی و توصیلی، درکی عقلائی نیست بلکه تعریفی است که از شرع اتخاذ شده»، آن‌گاه برای اثبات این تعریف باید به کلمات و بیان شارع رجوع کرد که در این صورت، در نفس «ساخت ابزار علمی برای فهم متون»، به خود آن متون مراجعه کرده‌ایم! آن هم قبل از این که امکان فهم قاعده‌مند از متون را - که بوسیله‌ی ساخت علم اصول محقق می‌شود - فراهم آورده باشیم.

۳. بر اساس آنچه در ابتدای نکته‌ی دوم پیرامون درک عقلائی از امر گذشت، نظر قوم این است که فعل مورد نظر مولا می‌تواند مقید و یا مطلق باشد که در این صورت، فعلی که به شرط قصد تقرب طلب شود، تعبدی نام دارد و فعلی که مقید به این قید نیست و به نحو مطلق درخواست شده، توصیلی خواهد بود.

حال باید این قید (قصد تقرب) به صورت عقلائی تشریح شود که کلمات قوم آن را به «قصد امتثال امر به داعی امر مولا» تفسیر می‌کند؛ اما به نظر می‌رسد چنین قیدی تصویر عقلائی ندارد و لغو است؛ زیرا نفس «وجوب» و «باید»، شامل معنای «ضرورت امتثال» است و این که لازم است عبد، فرمانبری کند و ضروری است فعل مورد نظر مولا را انجام دهد و اتیان کند و

به همین دلیل است که عبد در صورت تخلف، مجازات می‌شود. لذا معنایی ندارد که مولا دوباره این نکته را با مقید کردن فعل، تکرار کند.

به عبارت دیگر اصل «امثال» به معنای فرمانبری و اتیان فعلی است که مولا آن را طلب کرده و اگر عبدی قصد انجام آن فعل را نداشته باشد، «عاصی» است و با وجود استماع لفظ مولا و انتقال به معنای مقصود او، بی‌اعتنایی کرده و طلب مولا را محقق نکرده است. پس امثال تنها در فرضی مطرح است که عبد به خاطر امر مولا به دنبال عمل به فرمان اوست و مولا عمل او را می‌پذیرد؛ چون عمل عبد، فعل مدنظر مولا را محقق کرده است. در واقع امثال به داعی امر، هزاران مصداق دارد و شامل امثال با ترس، امثال از روی ریاء و ... می‌شود زیرا در همه‌ی آن‌ها به دلیل شنیدن لفظ امر و انتقال به معنای آن بوده که علت عمل شده است. پس اگر «قصد محقق کردن طلب مولا» به‌عنوان شرط فعل مطرح شود، بی‌معناست؛ چون امثال دقیقاً به همین معناست و این معنا در نفس «وجوب» وجود دارد. یعنی مولا با امر خود به عبد می‌گوید: نظر مرا محقق کن! و لذا دیگر معقول نیست که قصد محقق کردن فعل را به‌عنوان شرط قرار دهد؛ چون امثال (= محقق کردن طلب مولا) مانند تمامی افعال دیگر، ممکن نیست بدون قصد انجام شود.

بله! اخذ «کیفیت خاصی از امثال» به‌عنوان شرط فعل صحیح است. یعنی آوردن آب برای مولا توسط عبد، نسبت به امر «آب بیاور» امثال محسوب می‌شود و عبد هم نمی‌تواند این فعل را بدون هیچ‌گونه قصدی انجام دهد - چون فعل بدون قصد، اساساً در خارج محقق نمی‌شود - اما مولا می‌تواند کیفیت خاصی از امثال و حالات مخصوصی از عبد را هم در امر خود شرط کند مانند این که بگوید: باید آب را با دست راست بیاوری یا باید آب را

با نیت خشوع و نه بخاطر ترس از عقاب بیآوری و... . لذا قصد و نیت عبد در امر قابل اشتراط است اما عبارت «قصد امتثال» نمی‌تواند معنایی همچون «قصد کیفیت خاصی از امتثال» را برساند؛ بلکه به «اصل امتثال» منصرف است.

ممکن است گفته شود: «مقصود قوم نیز همین بوده و اصراری بر تعبیر به «قصد امتثال» نیست بلکه منظور این بوده که مولا در مورد برخی افعال قید کرده که عبد باید آن‌ها را با نیت اطاعت انجام دهد» که در این صورت، این سوال مطرح می‌شود: تعریف علمی و تخصصی از «نیت اطاعت» چیست؟

۴. به نظر می‌رسد برای آن که قصد قربت و نیت اطاعت بر اساس مبنای قوم معنا شود، باید آن را در ارتباط با غرضی که مولا از امر خود داشته ملاحظه کرد. یعنی «قصد» در این‌جا، نباید «قصد نسبت به فعل» معنا شود و فعل، متعلق قصد قرار گیرد - چون هر کسی که فعلی را انجام می‌دهد، حتماً قصدی دارد و آگاهانه عمل می‌کند و بدون قصد ممکن نیست که فعلی از شخصی صادر شود - بلکه قصد ما از فعل، باید همان غرض مولا از امر (مصالح) باشد تا «تقرب» محقق شود. در واقع شارع در اوامر تعبدی می‌گوید: این فعل را باید به خاطر غرض خاصی که من از امر به آن دارم، انجام دهی تا من آن را بپذیرم و نه بخاطر اغراض خودت مانند فرار از عقاب و ریا و... . پس به این صورت است که شارع، می‌تواند فعل مورد نظر خود را از اطلاق درآورده و آن را به برخی حالات عبد مقید کند اما تقرب برای عبد نه با توجه به قیود فعل، بلکه بر اساس ملاحظه‌ی اغراض عبد و نسبت آن با اغراض مولا معنا می‌شود.

ممکن است گفته شود: «بر فرض فوق، مشکلی وجود دارد و آن این که

عبد در بسیاری از موارد، از غرض شارع و علت حکم آگاه نیست؛ اما چنین ادعایی در روابط عقلانی صحیح نیست و پایگاه هیچ فعلی در خارج، جهل نیست و عبد نمی‌تواند با جهل مطلق نسبت به غرض مولا، عمل و امثال خود را سامان دهد بلکه حداقل نسبت به غرض مولا، حدس و تخمینی دارد تا بتواند عمل کند و الا «ندانستن»، علت صدور هیچ فعلی نمی‌شود و موجب نفی مقصد است. در واقع مکلف هنگام انجام تکلیف، حتماً غرضی دارد که داعی او برای امثال امر است و این غرض، قطعاً تبعیت از مولا و این که «من می‌خواهم امر او را انجام دهم» نیست؛ چون تبعیت از مولا (عمل کردن بخاطر امر او)، نفس «انجام فعل» و نفس امثال است در حالی که «غرض فعل» باید متغایر با «نفس فعل» باشد و فعل و غرض آن دوئیت دارند و نمی‌توانند وحدت داشته باشند. یعنی ادراکات عقلانی حکم می‌کند: همان طور که «وجوب» و «فعل طلب شده» و «غرض» در امر مولا متغایرنند، «پذیرش» و «امثال» و «غرض» در فعل عبد هم متغایرنند.

۵. آخوند در مقدمه‌ی ثانی بحث واجب تعبدی و واجب توصلی، به ردّ و اثبات پیرامون امکان یا استحاله‌ی «اخذ قصد قربت در متعلق امر» می‌پردازد. آنچه مهم است، این است که آیا سنخ بحث در اینجا بحثی زبانی است و شارع را در حال استفاده از مقتضای وضع الفاظ ملاحظه می‌کند یا خیر؟ یعنی وقتی کلام به پایان رسید، حاصل بحث ما این است که از لفظی به معنایی منتقل شده‌ایم؟

اگر چنین چارچوبی مدنظر باشد، طرح مباحثی از قبیل قدرت و علم مکلف یا وحدت و کثرت و جزء و شرط عبادت و ... لغو و بی‌معناست. زیرا در وضع، معنا یا مطلق است یا مقید و لذا بعد از علم به معنای مطلق یا مقید در

وضع، سوال و تردیدی درباره‌ی «اجزاء و شروط عبادت و کثرت و وحدت آن» قابل طرح نیست؛ چون نظر واضع نسبت به این امور، از طریق وضع به صورت مطلق و یا وضع به صورت مقید مشخص شده است. همچنان که «وجود علم و قدرت» برای انتقال از لفظ به معنا، پیش فرضی اولیه برای تفاهم و مخاطب طبیعی میان انسان‌هاست و کسی که دیوانه یا ناشنوا باشد و نسبت به رابطه‌ی الفاظ با معانی جاهل یا عاجز باشد، از فرض گفتگو و ارتباط به نحو متداول، خارج است و لذا مقید کردن وضع به اموری که پیش فرض و مقدمه‌ی جریان آن است، نیز بی‌معناست. در واقع کسی که فاقد اختیار یا علم یا قدرت باشد، خطابات و از جمله اوامر نمی‌تواند به او متوجه گردد و به همین دلیل است که این سه شرط نمی‌تواند قیدی برای متعلق امر قرار گیرد؛ چون در این صورت مولا حکیم نیست و قیدی که از نفس امر و خطاب فهم می‌شده را تکرار نموده است.

۶. اما اگر چارچوب این بحث، به جای «وضع»، به «رابطه‌ی میان مولا و عبد» بازگردد، آن‌گاه معلوم می‌شود که مطلق‌نگری در وضع، مبنای ناقصی است و به همین دلیل باید اقتضائات و خصوصیات مختلف در رابطه‌ی مولا و عبد ملاحظه شده و طبقه‌بندی گردد تا وضع الفاظ نیز بر همین اساس شکل گیرد که این به معنای عمق بخشیدن به بحث وضع و امری مستحسن است. البته در این صورت باید بر اساس ادراکات عقلائی، تمام اموری که ممکن است مانع فهم صحیح از اوامر مولا در عرصه‌ی کلمات و یا مانع از عمل به آن‌ها در عرصه‌ی عینیت شوند، تعریف گردند تا اختلاف و اختلالی در این رابطه‌ی عقلائی پیش نیاید و ملاحظه‌ی این ارتباطات، اساسی شامل و مستحکم را برای زبان‌شناسی پدید آورد.

۷. اما نکته‌ای که در آخر بحث آخوند درباره‌ی «وجود دو امر برای عبادت که امر ثانی، متمم جعل باشد و قصد قربت را الزامی کند» بررسی شده، به بحثی که در گذشته پیرامون شأن امر گفته شد، باز می‌گردد. یعنی مولا از لفظی که به کار می‌برد، چه معنایی قصد کرده تا در ارتکاز نیز همان معنا را از عبد خود بخواهد و آن را نهادینه کند تا به استعمالات در بخش انشائیات جهت دهد و به آن‌ها نظم ببخشد.

در مباحث قبلی روشن شد که در امر مولا سه جزء «طلب، فعل و غرض» وجود دارد و عبد هم برای پذیرش و امتثال باید نسبت به این سه جزء، ادراکی داشته باشد تا به سوی عمل برود. بر این اساس، مقیدکردن فعل به یکی از این سه جزء لغو است اما کیفیت‌های دیگر می‌توانند قید فعل قرار گیرند تا اثری متفاوت با فعل مطلق را نتیجه دهند. پس امر (در مبنای قوم که مبتنی بر مطلق‌نگری در وضع است) همیشه ناظر به یک وحدت است و تجزیه‌ی آن به دو بخش (فعل و قید خاص) نادرست است؛ چون اگر آن قید خاص، قابل اخذ در فعل بوده،^۱ چنان تجزیه‌ای چه ضرورتی دارد؟ چه برسد به این که باعث تعدد در امر مولا نسبت به یک فعل شود! لذا شکل‌دهی به وضع بر اساس روابط عقلانی بسیاری از جدل‌های موجود را رأساً منتفی می‌کند.

۱. البته ممکن است گفته شود: «روشن است که آخوند مدعی عدم قابلیت اخذ قصد قربت در متعلق امر از طرف مولا است» اما قبلاً روشن شد که اساساً تبیین قصد قربت به قصد امتثال به داعی امر مولا نادرست است و لذا بنا بر نظر مختار - که قصد قربت در آن، به هماهنگی میان «غرض عبد از فعل» با «غرض مولا از امر» معنا شد - قصد قربت قابل اخذ در متعلق امر است؛ خلاصه کننده.

۸. بنابر آنچه گذشت، تعبیر آخوند به «عقلی» بودنِ اخذِ قصدِ قربت در متعلق امر نادرست است؛ زیرا آنچه که امکان یا استحاله‌ی اخذِ یک قید را در اینجا معین می‌کند، ادراکات «عقلائی» در تعریف اوامر مولا (انشائیات) است و نه نسبت‌های «عقلی».

مگر این که تعبیر آخوند این‌گونه تأویل شود که شارع به غیر از نفس اوامری که به افعال مختلف داشته، به عباد دستور کلی داده تا بالاترین سطح قدرت خود را در امثال همه‌ی اوامر بکار گیرند که در این صورت، عقل عبد حکم می‌کند که باید تمام اوامر را به نحو تعبدی و برای تقرب امثال کند. یا عقل عبد حتی بدون آن دستور کلی، حکم می‌کند که تا نسبت به رضایت و تأمین کامل غرض مولا مطمئن نشده است، دست از عمل نکشد؛ گر چه اطلاق لفظ مولا چنین اقتضایی نداشته باشد. البته روشن است که آخوند ملتزم به تعبدی بودنِ همه‌ی اوامر نیست.

۹. ضمناً باید توجه داشت که چنین تأملات عقلی و عقلائی بسیار لازم است؛ گرچه دستگاه زبانی و وضعی قوم، ظرفیت چنین کاری را نداشته باشد. مثلاً فرض فوق (حکم عقل عبد برای تکرار عمل) مختصّ درجات متوسطه‌ی ایمان است و الا برای درجات اولیه، چنین تردید و شکی نسبت به عمل عبادی پدید نمی‌آید؛ همچنان که این شک در تأمین غرض مولا برای درجات بالای ایمان، تبدیل به یقین بر عدم تأمین نظر مولا و دائمی شدن حالت تقصیر می‌شود.

در واقع لازمه‌ی ضروری برای قاعده‌مند کردن تفاهم و تخاطب، «طبقه بندیِ تنوعِ رابطه‌ی بین عبد و مولا» است^۱ و پایگاه آن هم نه فقط عقلی یا

۱. اما اصولیون به‌جای چنین کاری، تنها نگاهی نظری به بخشی از این روابط یعنی روابط

عقلانی و یا عرفی است؛ بلکه ترکیب همه‌ی این ادراکات در یک «نظام» است که امر حاکم بر آن نظام، «درجات ایمان» است. به همین دلیل است که وضع و زبان، تقسیمات مختلفی مانند وضع عرفی، وضع مشارکتی، وضع حادثه‌سازی، وضع تکوینی، وضع تاریخی، وضع اجتماعی و ... خواهد یافت. در واقع موضوع علم اصول بر مبنای مختار، «تکامل تعبد» است و لذا علمی است که نحوه‌ی ولایت‌کردن را معین می‌کند که در سه بُعد سیاست و فرهنگ و اقتصاد جاری می‌شود که در یکی از قیود بُعد فرهنگ، تفاهم و تخاطب در تعریف جدید آن است.

زبانی میان مولا و عبد دارند و حتی در مقدمات حکمت به‌جای بحثی از جنس حقوق، باز هم مولا را تنها در مقام «بیان» ملاحظه می‌کنند. البته در همین بررسی ناقص از روابط عبد و مولا نیز بر اساس اعتقادات بحث نمی‌کنند و اصول اعتقادات را بر آن حاکم نمی‌کنند؛ بلکه این رابطه را به‌عنوان موضوعی عقلانی که در همه‌ی عرف‌ها جاری است، تلقی می‌کنند و لذا خطابات را از منظر شرعی و اعتقادی مورد بررسی قرار نمی‌دهند.

المبحث السادس:

بحثی پیرامون «مقام بیان» بر اساس تحلیل از رابطه‌ی موالی و عبید

۱. آخوند در بررسی مقدمه‌ی ثالثه در بحث واجب تعبدی و توصلی، از اطلاق لفظی و اطلاق مقامی استفاده کرد. اما در مباحث گذشته اشاره شد که بحث مقام بیان و مقدمات حکمت، بحثی فراتر از لفظ و وضع و تفاهم و تخاطب است و بر اساس توجه به یک رابطه‌ی حقوقی و عقلانی و اجتماعی شکل گرفته است؛ گرچه راه دیگری جز لفظ برای انتقال آن وجود نداشته باشد و ضرورتاً در قالب لفظِ مولا، به عبد منتقل شود.

به عبارت دیگر همانطور که برای منطقیون، «معنا» اهمیت دارد و موضوع بحث قرار می‌گیرد اما به دلیل انتقال معانی توسط الفاظ، ناچار از بررسی حالات «لفظ» هستند؛ در مقدمات حکمت نیز موضوع اصلی، بررسی «رابطه‌ی بین عبد و مولا» است و پرداختن به الفاظ در این بحث، تنها به دلیل عدم انفکاک این رابطه از عالم تفاهم و تخاطب در بسیاری از موارد است. در واقع رابطه‌ی میان عبد و مولا و حقوقی که بر اساس آن بر عهده‌ی طرفین

قرار می‌گیرد، فی‌نفسه قابل بررسی و دارای ابعاد فراوانی است و حتی ممکن است از طریق سکوت، عمل، اشاره و ... چنین رابطه‌ای برقرار و مطلبی منتقل شده و فهم گردد؛ و لو آنکه لفظ و خطاب و تخاطبی در میان نباشد.

۲. پس یک پایگاه استدلالی در مباحث اصولیون، «مقتضیات وضع و لفظ» است و خارج از آن، هر بحثی که تا اینجا طرح شده، به «روابط اجتماعی» باز می‌گردد که حقوق و جزا و مجازات از آن ناشی می‌شود و لذا هیچ شخصی را بخاطر تخلف از وضع واضع، مجازات و جریمه نمی‌کنند.

البته وقتی چند پایه در یک علم مطرح می‌شود، لازم است قبل از هر بحث دیگری ابتدائاً نسبت و ربط میان پایه‌های اساسی آن (مانند ربط میان «وضع» با «روابط اجتماعی» یا ربط بین «فهم از لفظ»، «فهم از عمل»، «فهم از سکوت» و «نفس معنای فهم») به نحو علمی تشریح گردد تا بحث در سطوح پایین‌تر به شکل علمی و صحیح جریان یابد که نشانه‌ای از ملاحظه‌ی این ارتباطات و نسبت‌ها در مباحث قوم دیده نمی‌شود. چون منطقی که قوم از آن استفاده می‌کند کار علمی را به انتزاع و تجزیه و تغایر ماهیات با یکدیگر و عدم ملاحظه‌ی ربط تعریف کرده است^۱. لذا باید این بحث‌ها و پایه‌های مجزا و منفک از یکدیگر، در چارچوب واحد ملاحظه شود تا بتوان نظم علمی و صحیحی در علم اصول ایجاد نمود که لازمه‌ی آن، بررسی تعریف «ترکیب و

۱. در مقابل و بر اساس منطق رنسانس، مبنای دیگری در زبان‌شناسی وجود دارد که با نفی نگاه انتزاعی، جغرافیا و نژاد و آب و هوا و ... را هم در زبان دخیل می‌داند و بر اساس «جامعه‌شناسی علم»، بحث از زبان را ساماندهی می‌کند؛ هم‌چنان که از «انسان‌شناسی علم» نیز غفلت نمی‌کند و نقش حواس و سلسله اعصاب و مغز و آوا و ... را در زبان ملاحظه می‌کند.

رابطه» و نقد تعریف قوم از «کلّ و مجموعه» و... خواهد بود.

۳. به نظر ما نه وعاء «وضع و لفظ» از وعاء «معنا و عمل» بریده است و نه وعاء معنا و عمل از حالات روحی منفک است و همه‌ی این‌ها حول محور اراده و اختیار هستند و این روند هم در عباد و هم در موالی جاری است. در مرحله‌ی بعد، اختیار در عالم تکلیف قابل طرح است و لذا خطابات، ناظر به سه دسته‌ی «کفار»، «منافقین» و «مؤمنین» است و در هر سه دسته، درجاتی وجود دارد و هیچ فهم یکسانی از یک خطاب وجود ندارد.^۱

اما قوم در بحث مقدمات حکمت تنها رابطه‌ی لفظی عبد و مولا را در نظر می‌گیرند و به «مقام بیان» توجه می‌کنند؛ قبل از آن که ابتدائاً اصل رابطه بین عبد و مولا را تحلیل کنند. نظر مختار برای تعریف اصل این رابطه آن است که ابتدائاً خدای متعال به صورت تکوینی با ما رابطه برقرار کرده و با تصرف خود بر عباد در سن بلوغ، قوه‌ی اختیار و عقل و زاد ولد عطا می‌نماید. در مقابل، ما نیز می‌توانیم با او ارتباط برقرار کرده و با انجام اعمالی خاص، شکر نعمت بجا بیاوریم و تسلیم دستگاه او شویم تا پرورش بیابیم. در این صورت باید ملاحظه کرد که جریان اراده‌ی عبد در قبال اراده‌ی مولا (پرستش) چگونه واقع می‌شود تا معلوم شود فهم عبد از چه اموری متاثر می‌شود و چگونه شکل می‌گیرد؟ پس تعریف و تحلیل تخصصی از رابطه‌ی

۱. به همین دلیل است که توجه به «شأن تخاطب» ضروری می‌شود و در فهم خطابات تاریخی یا خطابات تخصصی و پیچیده، به «معادله» نیازمند هستیم. اما برای فهم خطابات عرفی در یک مقطع خاص، تمسک به مبنای اطلاق و تقیید و بی‌توجهی به مبنای نسبیّت مشکلی ایجاد نمی‌کند؛ گرچه حتی ارتکازات عرفی نیز در طول تاریخ ثابت نیست.

بین عبد و مولا به بررسی چنین ابعدای منجر می‌شود.

۴. آخوند در مبحث سادس (اقتضای صیغه نسبت به وجوب نفسی و عینی و تعیینی) نیز به اطلاق تمسک می‌کند^۱ و شرط تمسک به اطلاق هم، توفّر مقدمات حکمت است و لذا مناسب است به نحو مفصل‌تری به این بحث پرداخته شود.

مقدمات حکمت، هم دارای جنبه‌ی ایجابی و هم دارای جنبه‌ی سلبی است: در جنبه‌ی ایجابی مولا به دنبال افاده‌ی و بیان تمام مراد خود است^۲ و در جنبه‌ی سلبی، نباید قدر متیقن و یا قرینه‌ای بر تقیید وجود داشته باشد. لذا ابتدائاً باید «مراد مولا» مشخص شود^۳ تا بعداً تمام یا ناتمام بودن بیان آن مراد بررسی شود؛ چون «ابهام و اجمال در بیان مراد» یا «بیان تمام مراد»،

۱. قبلاً اشکال وارد بر تمسک به اطلاق گذشت به این بیان که: باید مقتضای وضع (اعم از اطلاق یا تقیید معنا) را ملاحظه کرد و بر همان اساس عمل نمود. یعنی چون اطلاق به یک رابطه اجتماعی (رابطه‌ی میان عبد و مولا) باز می‌گردد و قوم به صورت مبنایی نسبت بین «روابط اجتماعی» و «وضع» را تحلیل نکرده‌اند، از نظر مبنایی حق ندارند به امری فراتر از وضع استناد کنند.

۲. البته این مساله هم قابل بررسی است که آیا مولا ابتدائاً در مقام «ولایت‌کردن» است یا در مقام بیان؟

۳. در این صورت، ورودی این بحث، مساله اطلاق نخواهد بود زیرا اطلاق، بررسی رابطه‌ی مولا و عبد از منظر زبان‌شناسی و دلالت وضعی است و اینکه آیا لفظ ما را به معنای مطلق منتقل می‌کند یا نه؟ در این باره قبلاً بیان شد که واضع هم می‌تواند برای معنای مطلق، لفظ جعل کند و هم می‌تواند برای معنای مقید، به وضع لفظ مبادرت نماید. همچنان که دستیابی به وضع از طریق عرف - یعنی علامات وضع مانند تبادر و اطراد و... - می‌تواند منجر به کشف از وضع مطلق یا وضع مقید شود.

وصف گفتار مولاست و ما قبل از آن، بدنبال تحلیل خواست او هستیم که باعث شده در مرحله‌ی بعد، چنان مطلبی را به نحو تامّ یا غیر تامّ بیان کند. می‌توان گفت که «مراد» غیر از «متعلق مراد» است؛ یعنی متعلق مراد همان «فعل» است و مراد همان «دستور و فرمان مولا» است. حال اگر مولا، قادر و حکیم و غنیّ علی‌الاطلاق باشد، نیازی به دستور دادن ندارد و لذا حکمت و نفع و مصلحتی که برای دستور او تصور می‌شود، به «مخلوق» باز می‌گردد. البته این روند منحصر در خدای متعال است و بقیه‌ی موالی، محتاج و نیازمند به مادون برای تحقق خواسته‌های‌شان هستند و نفع و غرض اصلی از اوامر آن‌ها به خودشان باز می‌گردد. در این جاست که اولین تقسیم برای «مراد» بر اساس «غایت امر» شکل می‌گیرد.

اگر امر به مخلوق بازگردد، رابطه‌ی میان عبد و مولا «زمان بردار» و «مکان بردار» (نسبیت بردار) خواهد شد؛ یعنی باید مشخص شود عبد در چه زمان و مکانی است (ظرفیت زمانی و مکانی اختیار چیست) تا بتوان گفت چه امری به او تعلق می‌گیرد^۱ و نمی‌توان یک دستور عام را طرح کرد که همه را پوشش دهد. پس ابتدائاً باید گفت که عبد و مولا چه رابطه‌ای دارند تا بر اساس آن، نحوه خطاب مولا و نحوه‌ی فهم عبد معین شود. در واقع تکلیف عبد و مراد مولا، دو روی یک سکه هستند؛ چون عبد یک موجود مختار است و اگر علم و قدرت نداشته باشد، مولا نمی‌تواند از او چیزی بخواهد و بدون ملاحظه‌ی ظرفیت عبد به او امر کند و او را در این دار امتحان، آزمایش نماید. لذا گرچه علم و قدرت خداوند تامّ است، اما ظرفیت محدود عبد و ناچاری او

۱. در این صورت علم و قدرت دیگر شرط تکلیف نیست بلکه این امور در ذات تکلیف معنا می‌شود.

از فهم تدریجی و عمل تدریجی مورد توجه مولا قرار می‌گیرد و مراد خود را بر این اساس سامان می‌دهد و الا اراده و شاء مولا نخواهد توانست با ظرفیت عبد، رابطه‌ای برقرار کند.

۵. پس رابطه، یک امر نسبی و عینی و دارای تعینات مختلف است و نباید انتزاع از رابطه را جایگزین رابطه‌ی عینی کرد؛ بلکه هم اراده و شاء مولا مختلف می‌شود و هم تکالیف عباد، متفاوت می‌شود چون هیچ ظرفیتی با ظرفیت دیگر برابر نیست. بر این اساس است که تفاهم و تخاطب میان عبد و مولا - چه در وعاء وضع و چه در وعاء استعمال - نمی‌تواند مطلق باشد و الا خواست مولا با ظرفیت عبد تناسبی نداشته و جریان نخواهد یافت.

بنابراین تعریف زمان و مکان‌های مختلف ضروری می‌شود تا استنباط حکم ممکن شود که در این صورت، به جای «اطلاق و تقیید»، «شأن تخاطب» اصل خواهد شد و به همین دلیل وضع باید طبقه‌بندی شود. مثلاً در اولین تقسیم، «اصول دلالت لفظی برای عموم» با «اصول دلالت لفظی برای تخصص‌ها» و «اصول دلالت لفظی برای سازمان‌ها» متفاوت و هر یک دارای تعریف خاصی خواهند شد. همچنان که رابطه‌ی عقلائی، در فرهنگ «مولویت» (عبد و مولا) منحصر نیست؛ بلکه رابطه بر اساس فرهنگ «مشارکت» و فرهنگ «حادثه‌سازی» نیز قابل تعریف است. تقسیم دیگر بر اساس گونه‌های مختلف اختیار عباد است: عده‌ای نسبت به مراد مولا حمله ورنند که «کفار» هستند و در مقابل آنان «منافقین» و «مومنین» نیز وجود دارند.^۱ پس تحلیل و بررسی علمی و عمیق از مراد مولا، بحث را تا این فضاها

۱. البته ۹ عنوان فوق، می‌تواند منطق حاکم بر زبان‌شناسی را توصیف کند و لذا باید انعکاس آن در دسته‌بندی‌های پایین‌تر از قبیل زبان‌شناسی اصناف و زبان‌شناسی عموم

وسعت خواهد داد و تعریف از مقدمات حکمت را دگرگون خواهد کرد. ممکن است گفته شود: «بر فرض پذیرش چنین مبنایی، در آیات و روایات، نشانه‌ای از طبقه‌بندی تکالیف به چشم نمی‌خورد و مثلاً فرقی میان نماز مطلوب برای درجه‌ی یک ایمان با نماز مطلوب برای درجه‌ی چهارم دیده نمی‌شود» اما باید توجه داشت که چنین زعمی در مرحله‌ی اول ناشی از منطقی است که قوم بر اساس آن به منابع شرعی نگریسته‌اند و لذا با تغییر منطق تفاهم، فضای بحث کاملاً تغییر می‌کند. یعنی وقتی همه‌ی آیات و روایات پیرامون یک موضوع در هم منعکس گردند و سپس همه‌ی موضوعات وارد شده در منابع نیز در یک مجموعه‌ی مرتبط ملاحظه شوند، پاسخ این سوال‌ها روشن خواهد شد. البته نمونه‌های اولیه‌ای از این طبقه‌بندی‌ها در مباحث تفسیری که بر اساس مبنای مختار طرح شده، مورد اشاره قرار گرفته است.

۶. یکی دیگر از مقدمات حکمت، «انتفاء قدر متیقن» است که سه احتمال درباره‌ی آن قابل طرح است:

الف) یا قدر متیقن در فرهنگ شارع مدنظر است که در این صورت، همیشه قدر متیقن ناشی از شرایط قبلی وجود داشته است. مثلاً تا فرمان جدیدی نیامد، پیامبر اسلام بسوی قبله‌ی قبلی یعنی بیت المقدس نماز گزارد و لذا در این فرض، هیچ‌گاه قدر متیقن منتفی نیست.

ب) یا مقصود، قدر متیقن در نزد عموم عقلاء است که این نوع هم به دلیل حضور همیشگی قانون‌گذاران در جوامع انسانی و سیره‌ی مستمره‌ی

تعریف شود تا به بحث قوم درباره‌ی اطلاق صیغه نسبت به وجوب عینی و تعیینی و نفسی - که در آن بدنبال تعریف یک اطلاق عمومی هستند - نزدیک شود.

عقلاء در طول تاریخ، هیچ‌گاه قابلیت انتفاء ندارد.

ج) اما اگر منظور، قدر متیقن در زبان باشد، فرض قابل قبولی طرح شده است؛ یعنی موضوعی خاص در زبان عرب وجود نداشته و بعد از تاسیس و امر جدید توسط شارع، بوجود آمده است.

۷. در ادامه‌ی بحث درباره‌ی مراد و خواست و شاء مولا باید به این نکته توجه شود که اگر بدنبال «اجمال و اهمال در بیان شارع» - که طرف مقابل «مقام بیان» است - هم باشیم، باید وضعیت شاء و اراده‌ی الهی روشن گردد تا بر اساس تحلیل از اراده‌ی او معلوم شود که ابهام و اجمال در گفتار او، معنایی صحیح پیدا می‌کند یا خیر؟

اراده و شاء الهی گاه در «خالقیت» ملاحظه می‌شود که کن فیکون است و به دلیل تبدیل عدم به وجود در آن، طرفی ندارد اما «ربوبیت» و «هدایت» الهی، امری دو طرفه است و در برابر تصرف خدا برای رشد و هدایت در مخلوقات، فاعلیت آنان نیز مورد ملاحظه است. بعد از این مراحل است که به بیان و گفتار مولا می‌رسیم که این گفتار از حیث صدور آن^۱، عین علم و حکمت مطلق و تام است و مصالح همه‌ی عباد را به بهترین وجه در نظر گرفته است و لذا از این حیث در اراده و شاء الهی، هیچ ابهام و اجمالی تصور ندارد.

۸. حال صدور کلام از خداوند متعال چه نسبتی با خالقیت و ربوبیت از

۱. اما از حیث فهم و دلالت وضعی این گفتار، دو فرض قابل ملاحظه است که موضوع بحث ما نیست: یکی اینکه قرار طرفین یا چند طرف، منشأ ارتباط بین لفظ و معناست. فرض دیگر این است که این دلالت وضعی، واضح دارد و اوست که ربط بین لفظ و معنا را جعل می‌کند و سایرین باید همان را استعمال کنند.

او دارد؟ به نظر می‌رسد صدور اولین اوامر الهی به «رشد نظام خلقت» باز می‌گردد که همان «غایت خلقت» است. البته بنابر مباحث فلسفی در مبنای مختار، غایت خلقت، اعطاء و صلوات دائم التزاید خداوند متعال به نبی اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم است؛ زیرا غرض خلقت به خالق باز نمی‌گردد بلکه به مخلوق رجوع می‌کند و در این صورت، توسعه‌ی مخلوق مدنظر خواهد بود که این توسعه، با اعطاء دائم التزاید توسط حضرت حق ممکن می‌شود.

بر این اساس، پایگاه گفتار و سخن خداوند متعال، «خالقیت» و «ربوبیت» او نیست زیرا اگر در این دو بُعد سخنی هم از ناحیه حضرت حق وجود داشته باشد، ما انسان‌ها مورد خطاب آن نیستیم و در خلق موجودات و یا اعطاء رزق آن‌ها موضوعیتی نداریم. اما در «هدایت»، فاعلیت اختیاری ما موضوعیت دارد و به دلیل قبول سهم تاثیر و مسئولیت، خدای متعال ما را مورد خطاب قرار می‌دهد تا در سهم تاثیر خود، هم جهت با نظام خلقت و غرض از آن حرکت کنیم. پس پایگاه سخن و بیان و گفتار او، به «هدایت» و فعل اختیاری و قبول تکلیف و داشتن سهم تاثیر در نظام خلقت باز می‌گردد و از اینجاست که خطابات برای ما شکل می‌گیرد.

از سوی دیگر این خطابات و فرامین، باید هماهنگ با نظام خلقت و غرض از خلقت باشند و لذا «مصلح» به «برای» و «غرض خلقت» رجوع می‌کند و با ملاحظه‌ی نسبت بین گفتار و هدایت الهی با ربوبیت و خالقیت او، یک «واجب اعتقادی» اثبات گشته و تکالیف طبقه‌بندی شده و نظام می‌یابند و هیچ وجوبی به صورت مستقل قابل ملاحظه نخواهد بود. در واقع قبل از دستور به موضوعات مختلفی مانند صلاه و صوم و...، امر عامی وجود دارد و آن، امر به هماهنگی با غایت است و ابتدائاً هر دستور و مصلحت آن در ارتباط

با غرض خلقت ملاحظه می‌شود و به همین دلیل، همه‌ی واجبات به یک واجب باز می‌گردد و ربط هر فعلی باید به غایت خلقت تمام شود و سهم آن در توسعه‌ی محور نظام خلقت معین شود.

۹. بر اساس چنین نظامی از وجوب‌های مرتبط، تشریح و بیان جز در قالب «کتاب» ممکن نیست و محال است که تنها در چند جمله، ربط همه‌ی کثرات با غایت خلقت تبیین شود. همچنان که بر مبنای بحث جلسه‌ی گذشته، تفاوت ظرفیت عباد باعث می‌شود تا خطابات به نحوی القاء گردند که همه‌ی ظرفیت‌ها را پوشش دهند و تمامی درجات ایمان، بتوانند به تکلیف متناسب با خود دست یابند. لذا «نسبیت» و «شأن مخاطب» اصل است.

البته چون طرف خطابات، موجود مختار است، گروهی به دستگاه خداوند متعال مستقیماً حمله‌ور می‌شوند و گروهی نیز با سوء استفاده از ادبیات دینی چنین رویه‌ای پیش می‌گیرند که کفار و منافقین را شکل می‌دهند. در مقابل، مومنین به دنبال تبعیت از فرامین هستند و لو موفق به ترک برخی گناهان نباشند و در پایین‌ترین درجات ایمان قرار بگیرند. لذا خطابات برای آن دو دسته، تنها باعث افزایش کفر می‌شود و برای دسته‌ی سوم، موجب ازدیاد ایمان می‌گردد.

بنابر آنچه گذشت، همانطور که نمی‌توان اوامر مولا را بریده و منفک از هم ملاحظه کرد، نمی‌توان رابطه‌ی بین «اوامر» با «توصیفات و ارزش‌های بیان شده توسط مولا» را قطع نمود و کسی که در «توصیف و ارزش» به خود استناد کند و تنها «اوامر» را از مولا بگیرد، در واقع از جمع مومنین خارج و وارد دستگاه نفاق شده و به تحریف مشغول شده است. در واقع اهل ایمان، باید «نسبت میان توصیف و تکلیف و ارزش» را از بیان خداوند اخذ کند و

اساساً مولا، تنها هنگامی «حکیم» خواهد بود و از کار لغو دوری کرده که علاوه بر امر کردن، توصیف‌ها و ارزش‌ها و مقاصد مدنظر خود را نیز بگوید. یعنی مولای حکیم هیچگاه به صرف «صدور امر» اکتفاء نمی‌کند بلکه اهمیت و اولویت و طبقه‌بندی اوامر خود را بیان کرده و همه را یکسان و در یک درجه از ارزش نمی‌داند. همچنان که اوامر در زمان و مکان و شرایط خاصی انجام می‌گیرد که آن شرایط، دارای «توصیف» است و مولا بدون توصیف این موقعیت‌ها نمی‌تواند طلبی از عبد داشته باشد.

۱۰. آنچه گذشت، حاوی اشاراتی به مبنای مختار بود اما فارغ از مباحث فوق و برای روشن شدن فضای بحث، می‌توان براساس مبنای قوم به تنقیح و تشریح رابطه‌ی عبد و مولا (فرهنگ مولویت) به‌عنوان یک ادراک عقلانی پرداخت تا تحلیل از خطابات و گفتار مولا و نحوه‌ی استناد به آن، بر این چارچوب استوار شود. یعنی مولا و حکمت او و عبد و فهم او را باید بر اساس فرهنگ «اذا امر مولی بعبده» سنجید تا بتوان قضاوت صحیحی نسبت به بحث «مقدمات حکمت» (به‌عنوان صورت‌گفتاری رابطه‌ی عبد و مولا) انجام داد.

در فرهنگ مولویت، عبدی هست که اختیار خود را به مولایی واگذار کرده و در خدمت اوست؛ مانند کودکی در اختیار پدر خود است و از خود اختیاری ندارد. لذا مولا هیچگونه مشارکتی را از عبد قبول نمی‌کند و عبد به‌صورت یک طرفه و بدون هیچ سوال و اعتراضی، باید نظر مولا را تأمین کند و خواست او را انجام دهد. در این روند، خبری از ملاحظه‌ی ربط بین توصیف و تکلیف و ارزش و نسبت آن‌ها با نظام خلقت و توجه به نسبیّت نیست؛ چون عبد در این فرهنگ، بمثابة کودک و فاقد قدرت اختیار است و متناسب با یک

طفل ممیّز - و نه یک شخص مختار - با او برخورد می‌شود. همان‌طور که برای یک حیوان سواری، معمولاً فرض تخلف تصور نمی‌شود و دستورات سوارکار را می‌پذیرد.

در این درک عقلائی اگر از خداوند بحث شود، مقام خداوندی و ولایت تکوینی و تاریخی و هدایت او در نظر گرفته نمی‌شود بلکه مانند بقیه‌ی موالی، یکی از مصادیق عقلاء محسوب می‌شود. مولا در این نگاه، کسی است که قدرت ملاحظه‌ی محدوده خاصی را دارد و نسبت به «تکوین» و «تاریخ» اشرافی ندارد بلکه تنها مقتضیات و لوازم «جامعه» را درک می‌کند و حافظ نظم جامعه است. یعنی به دنبال غرض و مصلحتی نوعی - و نه لزوماً مصلحت شخصی عبد - است که آن مصلحت نوعی، «حفظ نظم عمومی» در یک مقطع زمانی خاص (مانند مدت سلطنت سلطان) است و بر این اساس، برای مردم تکالیفی را به صورت واضح و ساده و غیرپیچیده معین می‌کند و آن‌ها را از توصیف و ارزش مدنظر خود می‌بُرد. چون ظرفیت عبد، کششی برای ملاحظه‌ی نسبت‌ها و تناسبات و لوازمات ندارد بلکه همین که اصل حرکت و حیات خود را حفظ کند، متعادل محسوب می‌شود.^۱ بنابراین افعال عبد باید به غرض مولا (نظم و امنیت جامعه یا شهر یا خانه) ختم شود و الا با اسبابی دنیوی و از طریق تخویف و ارباب مادی - و نه با عذاب جهنم - او را مجازات می‌کنند.

ممکن است گفته شود: «مولا در نظر قوم، خداوند متعال است و مصالح عبد را در طول عمر و با علم تکوینی و تاریخی می‌بیند و بر این اساس امر

۱. بر خلاف مقام «اختیار» که بر اساس امتحان و قبول مسئولیت و وجود فاعلیت منفی

می کند و لذا با دیگر موالی متفاوت است؛^۱ همچنان که عبادی که مورد خطاب الهی قرار گرفته اند، مکلف و دارای قوهی اختیار و عقل بوده و در دار امتحان هستند و مورد امتحان الهی قرار می گیرند» اما باید توجه داشت که قوم در تبیین درک عقلائی، به دنبال درکی شامل و عام و کلی هستند که بر تمام عقلاء در طول تاریخ جاری باشد و لذا در ارائه ی درک کلی و شامل، باید خصوصیات شخصی موالی مختلف را الغاء کرد و الا نمی توان امر مشترکی را تصویر نمود. بر این اساس است که نمی توان فرهنگ انبیاء و اوصیاء الهی را بر اساس فرهنگ مولویت تحلیل کرد و سیره ی آنان را به این مبنا نسبت داد. در واقع دستیابی به امر شامل و عام و کلی، از طریق انتزاع و با «اخذ وجه اشتراک» شکل می گیرد و نه بر اساس توجه به وجه اختلاف؛ و الا اگر وجه اختلاف در بررسی موضوعات، اصل قرار گیرد، عملاً در حال خروج از منطق صوری و ورود به منطق مجموعه نگری و ملاحظه ی وابستگی اوصاف و ارتباط آن ها - به جای ملاحظه ی ماهیات به نحو مستقل - هستیم.^۲

۱. تفاوت دیگری که در برخی کلمات اصولیون دیده می شود، آن است که مثلاً گفته شده «صلاه برای مصلحت عبد وضع شده»؛ در حالی که موالی عقلائی و عرفی، به دنبال مصلحت نوعی هستند. در واقع مصلحت شخصی سر از انسان شناسی و امور حقیقی و علیتی در می آورد اما مصلحت نوعی مربوط به جامعه شناسی و ادراکات اعتباری است.

۲. ممکن است کسی ادعا کند که «علم منطق جدا از علم اصول است و نباید آن را بر اصول حاکم کرده یا به آن مرتبط نمود»؛ اما باید توجه داشت که یک عالم و دانشمند و متخصص، حتماً به عرف اکتفاء نمی کند و به تقسیم و تعریف و برهان و استدلال می پردازد و چنین اموری حتماً باید بر اساس یکی از دو منطق فوق الذکر باشد و الا چنین شخصی اساساً متخصص و دانشمند نخواهد بود.

افعال عبد نیز فی نفسه، ایجاد کننده‌ی نظم نیست بلکه باید به شکلی انجام شود که غرض مولا را - که همان نظم عمومی است - تأمین کند و اگر غرض مولا را تأمین نکرد، مستحق مجازات می‌شود؛ چون حفظ نظم و سلطنت سلطان و ... باید محقق شود.

۱۱. پس وقتی قوم، درک عقلانی از «مولا» و «عبد» را بر اساس منطق صوری و انتزاع توضیح می‌دهند، نمی‌توانند «رابطه‌ی میان این دو» را به صورت عینی و غیر انتزاعی تشریح کنند. برای این تبیین ممکن است گفته شود: «مولا برای نیل به غرض خود، از عبد طلب می‌کند و دستوراتی صادر می‌کند که این خواست، ناظر بر فعل عبد است که در مرحله‌ی بعد، از طریق گفتار مولا آن را فهم می‌کند و انجام می‌دهد. پس رابطه در این مرحله یعنی الزام و التزام یا خواست از طرف مولا و عمل از سوی عبد که در این میان خواست مولا همیشه متعلق به یک موضوع است و عبد هم باید بدنبال همان موضوع برود.» در این صورت باید این «موضوع» به نحو انتزاعی تعریف شود؛ یعنی باید میان همه‌ی اموری که طلب مولا به آن‌ها تعلق گرفته و عبد آن‌ها را انجام می‌دهد (مانند خوردن، آشامیدن، خریدن، خواندن، کشتن و...) وجه اشتراک اخذ کرد که در این صورت، به «فعل» به عنوان یک مقوله‌ی اعتباری می‌رسیم. اما مشکل آن جاست که بر اساس منطق، «فعل» به دلیل تکثر و تدرّج و هم‌چنین حاکمیت اراده بر فعل از طریق فاعل (= مولا و عبد)، قابلیت تعریف منطقی و تبدیل شدن به ماهیت حقیقی را ندارد.

۱۲. بنابراین موضوعات (افعال) توسط عباد انجام می‌شوند تا غرض موالی (نظم) محقق شود. البته واضح است که قبل از صدور امر، نوعی از نظم جاری بوده اما از آن جا که هنوز «نظم مورد نظر مولا» محقق نشده و به فعلیت

نرسیده، امر جدیدی صادر می‌شود. یعنی قبل از امر، وضعیت در خارج جاری است (= نظم موجود) که دارای چالش است و مطلوب مولا نیست و برای تغییر این وضعیت است که او امر صادر می‌شوند. پس انگیزه‌ی صدور امر، چالشی است که هدف مولا، برطرف کردن آن است و راه رسیدن از این چالش به آن هدف، موضوعاتی را هم در مقابل مولا از حیث خواست و شاء؛ و هم در مقابل عبد از حیث تکلیف و امتثال قرار می‌دهد. لذا درک عقلائی از امر بر اساس «ضرورت»، «موضوع» و «هدف» شکل می‌گیرد که پایگاه و محیط تشکیل دهنده‌ی این روند، اختیار مولاست و نه علّیت.^۱ همچنان که عمل عبد نیز اختیاری است و او هم بدون علم به «ضرورت و موضوع و هدف» نمی‌تواند دست به عمل بزند و این سه در جریان فعل عقلائی، مانند بدیهیات در استدلال عقلی هستند و بدون آن‌ها هیچ فعلی انجام نمی‌شود.

با توجه به آنچه گذشت، «ایجاد فعل به صورت مستقل» در خارج وجود ندارد بلکه انسان تنها با ملاحظه‌ی غایت است که فعل را بوجود می‌آورد و «امر» فرع بر «غایت» است. لذا «امر» در ذات خود، بریده و منفک از ارزش‌ها و مقاصد نبوده و بدون آن قابل تعریف نیست؛ همچنان که ملاحظه‌ی غایت است که اجازه می‌دهد رابطه‌ی میان موضوع (فعل مطلوب مولا) و امر درک شود.

۱۳. پس روشن شد که درک عقلائی از رابطه‌ی میان مولا و عبد، یک امر

۱. با توجه به این نکته، تحلیل مرحوم علامه طباطبایی از اعتباریات در کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم مورد اشکال قرار می‌گیرد؛ زیرا ایشان سعی کرده‌اند تا اعتباریات را به امور حقیقی و علّیتی بازگردانند و در واقع افعال غریزی - و نه اختیاری - را تحلیل نموده‌اند.

بسیط و ساده نیست بلکه با بررسی تفصیلی و موشکافی این رابطه معلوم شد که اراده‌ی مولا به مقصد خاصی یعنی نظم جامعه توجه پیدا کرده و بود و نبودِ «امر»، بدون یک فضای بیرونی شامل بر «ضرورت و هدف» قابل تحلیل نیست و نسبت میان این دو، «موضوعات» را به‌عنوان راه رسیدن از خلأ به ملأ معین می‌کند. این سه مقوله، علاوه بر جریان در شاء مولا، در عبد و اراده و فهم و توانمندی او هم جاری هستند و الا عبد به موضوعاتی خواهد پرداخت که نسبت میان ضرورت و هدفِ مولا را تمام نخواهد کرد.

پس بحث ما درباره‌ی «نسبت بین شاء مولا و شاء عبد» است و «متعلق شاء» و حتی «باید و نباید» موضوع بحث نیست. در مقابل، قوم برای بررسی شاء، بحث را از امر (باید و نباید) آغاز می‌کنند و به «وجوب» می‌پردازند که متعلق آن، «فعل» (مانند آشامیدن) است و فعل هم بر موضوعی (مانند آب یا خمر) واقع می‌شود. لذا امر به سه مقوله‌ی متغایر تجزیه می‌شود. اما با توضیحات فوق، «وجوب» در «خواست و مراد» به‌عنوان امرِ اعمّ از باید و نباید منحلّ شد و شاء مولا و شاء عبد (به‌عنوان امری مرکب و دارای زمان و مکان و وحدت و کثرت) و نسبت میان آن دو موضوع بحث قرار گرفت که در این صورت، مقوله‌ی «اختیار» جایگاه مهمی در این بحث پیدا می‌کند. علاوه بر این، «اختیار» تنها به «له ان یفعل و له ان لایفعل» تعریف نمی‌شود بلکه قانون ناپذیری و ضدّیت آن با علیّت نیز مورد توجه قرار می‌گیرد.

۱۴. به تبع همین مطلب، گاه «موضوع» - به‌عنوان راه حرکت از ضرورت به سوی هدف - واحد است و گاه برای تحقق هدف، باید چندین کار را انجام داد و موضوعات متعددی را محقق نمود. همانطور که گاهی برای تحقق هدف، یک عبد کافی است اما گاه برای عملی کردن موضوع، چند صد عبد لازم

است تا بر غرض و مقصد مولا جامه‌ی عمل پوشانده شود. از سوی دیگر «موضوعات اوامر» هم وحدت یا کثرت دارند و اوامر گاه به جزء و گاه به کل تعلق می‌گیرند؛ همچنان که با توجه به بحث قوم از «مقتضیات و موانع»، شرایط تحقق خارجی موضوعات نیز باید در «امر» مورد ملاحظه قرار گیرد تا لوازم درک عقلانی از فرهنگ مولویت (اذا امر مولی بعبده) و گستره‌ی مباحث مربوط به آن کاملاً تبیین شود.

از طرف دیگر بر اساس این درک عقلانی، ظرفیت عبد نیز باید مورد لحاظ باشد تا معلوم شود که مولا - غیر از اراده و فرمان خود - آیا لازم است به عبد خود کمکی کند و برای او محیط و بستر و زمینه‌ای فراهم کند؟ یا آیا باید برای تحقق موضوعات مدنظر، تغییری در ظرفیت و توانمندی عبد و تصرفی در او توسط مولا ضرورت دارد؟ یعنی آیا خواست مولا، چنین لوازمی دارد که باید از سوی خود او مورد توجه قرار گیرد تا بر اساس آن در محیط یا در خود عبد، تصرفاتی انجام دهد؟ این‌ها سوالاتی است که درباره‌ی رابطه‌ی «موضوع» با «شاء مولا» قابل طرح است و می‌تواند سرفصل‌هایی جدید برای تکمیل بحث ایجاد کند.

در ادامه می‌توان به بررسی رابطه‌ی «اهداف» یا «ضرورت‌ها» با «شاء مولا» نیز پرداخت: آیا مطلوبیت مولا امری بسیط است یا مرکب؟ اگر مرکب است، می‌توان تقسیماتی مانند مطلوبیت‌های کوتاه‌مدت و میان‌مدت و درازمدت را طرح و لوازم هر یک را محاسبه نمود؟ آیا چالش‌ها یا ضرورت‌ها، مشکلاتی ریشه‌ای هستند یا اموری روبنایی محسوب می‌شوند و لازمه‌ی هر یک چیست؟ آیا هر یک از اهداف و ضرورت‌ها در ارتباط با شاء مولا چه تقسیمات دیگری پیدا می‌کنند؟ همچنان که رابطه‌ی شاء مولا با مجازات عبد

نیز قابل تأمل است و این که آیا عبد در همه‌ی موضوعات باید با بالاترین تلاش کار کند و الا عقاب خواهد شد یا این مساله به نسبت موضوع امر، متفاوت شده و تنوع می‌یابد؟ با بررسی ارتباط امور مذکور با شاء مولاست که در مراحل بعد، تکلیف نحوه‌ی گفتار و بیان مولا روشن خواهد شد و لذا باید نظر قوم نسبت به این روابط و سوالات برآمده از آن استنباط گردد.

۱۵. از سوی دیگر باید توجه داشت که برای عباد نیز «طیفی از تکالیف» وجود دارد. یعنی حرکت عبد مطیع در قبال امر مولا دارای حداقل و حداکثر است که حتی هر یک از مراتب آن (مثلاً از +۱ تا +۲۰) نیز مرکب و غیر بسیط است و حداکثر آن زمانی رخ می‌دهد که عبد هیچ فعلی را انجام نمی‌دهد الا این که مجرای اراده‌ی مولا باشد و با خواست او برابر شود. در واقع طرف خطاب مولا، فاعل‌های مختار و مرکب هستند و ظرفیت‌های مشککی دارند و مولای حکیم در ایجاد ارتباط برای انتقال شاء خود، باید طیفی از فاعلیت عبد را مورد ملاحظه قرار دهد و الا موضوع و متعلق آن را به نحو صحیحی ملاحظه نکرده است. البته عبد می‌تواند در این طیف (حداقل تا حداکثر) قرار نگیرد و به جای آن با حرکت در سیر منفی (۱- تا ۲۰-) به مولا و اوامر او حمله‌ور شود و کفر بورزد و یا منافق شود.

پس در مقابل عبد به‌عنوان یک فاعل، تنها یک نسبت وجود ندارد و می‌تواند در هر یک از درجات مثبت یا منفی عمل کند و حرکت و پذیرش او تابع علیت نیست. به همین دلیل لازم است تا به‌صورت عقلانی و اصولی، تکلیف هر یک از طیف‌ها و ظرفیت‌ها معین شود و مباحثی که درباره‌ی جایگزین هر یک از افعال - که برای شرایط و ظرفیت‌های غیر عادی در نظر گرفته می‌شود - در این سرفصل سامان پیدا کند.

۱۶. البتہ ممکن است گفته شود: «ملاحظہی ظرفیت یا طیف در اینجا ضرورتی ندارد بلکہ بحث از طریق کلی بودن خطاب مولا و تحقق آن در مصادیق مختلف توسط عباد قابل حل است» اما نکته ہمین است کہ با استدلالی عقلائی معین شود آیا فرهنگ مولویت بر اساس «رابطہی کلی و مصداق» شکل گرفته؟ و کلی و مصادیق آن و ضوابط این دو، چه نسبتی با شاء مولا و درک عقلائی و موضوعات اعتباری - کہ برای حفظ نظم، مورد امر قرار می‌گیرند - دارد؟

برای آن کہ این مسالہ بررسی شود، باید نگاہی اجمالی بہ مبنای قوم داشت: در مبنای منطقی قوم، اموری قابلیت تعریف دارند کہ تحت علیت باشند و غیر این امور قابل تعریف نیستند؛ چون تعاریف، حقیقی هستند و مشمول علیت می‌باشند. یعنی از نظر فلسفی، یا با ماہیت مواجهیم و یا با وجود کہ ہر دو بسیط، غیر مرکب و حقیقی هستند.

از نظر منطقی نیز اتصاف بہ وصف «کلی» تنها با اخذ وجہ اشتراک ممکن است در حالی کہ «فعل» - کہ متعلق باید و نباید (وجوب) قرار می‌گیرد - قابلیت برای اخذ وجہ اشتراک ندارد و غیرقابل تعریف است؛ چون وحدتی ندارد و ماہیت یا وجود محسوب نمی‌شود بلکہ ذاتاً امری متکثر و ذو اجزاء است. مثلاً فعل آشامیدن شامل اجزائی مانند برداشتن لیوان و نزدیک کردن آن بہ دہان و ریختن مایع مورد نظر در دہان و بلعیدن آن است کہ این روند، دارای وحدت نیست تا بتوان خصوصیات شخصیہای را بہ آن نسبت داد و سپس آن‌ها را از او سلب کردہ و وجہ اشتراکی از آن اخذ کرد.^۱

۱. با توجہ بہ ہمین نکته است کہ مرحوم علامہ طباطبائی در کتاب اصول فلسفہ و روش رئالیسم، این بحث جدید را طرح می‌کند کہ بین کثرت غریزی و کثرت فعل، وجوب و

همچنان که وجوب و فعل هیچ جایگاهی در سلسله‌ی اجناس یا جواهر و اعراض ندارند و در ذیل آن‌ها قابل تعریف نیستند. از طرفی، مصادیق نیز اموری حقیقی (ماهیات یا وجودات خارجی) هستند که اثبات آن‌ها به «اصل واقعیت» باز می‌گردد. اما امور اعتباری، تنها اعتبار معتبر هستند و ما به ازاء خارجی ندارند.

البته می‌توان در «متعلق فعل» - و نه در نفس فعل - ماهیات اعتباری را فرض نمود که توسط مولا اختراع شده و تحت علیت نیستند؛ مانند ماهیت اعتباری صلاه که متعلق فعل «أقیموا» است یا طبیعت اعتباری زکات که فعل «پرداختن» به آن تعلق می‌گیرد. اما باید توجه داشت که صلاه و زکات، همانند آب و خمر (برای فعل آشامیدن) تنها متعلق فعل هستند و نه خود فعل. نهایت امر این است که متعلق فعل، هم می‌تواند از امور حقیقی باشد (مانند آب و خمر و...) و هم می‌تواند از امور اعتباری و جعلی باشد که ابتدائاً توسط جاعلی تعریف شده (مانند صلوات و زکات) و سپس به انجام آن فرمان می‌دهد.

لذا در تعریف موضوع اعتباری، اخذ وجه اشتراک از نظر صورت - و نه از

باید جعل می‌شود تا این وحدت جعلی، آن دو کثرت را به هم مرتبط کند. اما به نظر می‌رسد در این بحث نیز وحدتی برای فعل تعریف نشده و وجه اشتراکی بین افعال اخذ نشده بلکه وحدت به وجوب منتسب شده است. البته مسلک دیگری نیز در میان قوم وجود دارد که بر اساس آن تنها به افعال اعتباری و اجتماعی توجه می‌شود که در خارج مابه ازائی ندارند و لذا مسأله را به صورت عقلائی بررسی می‌کنند و به افعال تکوینی توجه ندارند.

نظر ماده - ممکن است؛^۱ یعنی به اعتقاد ما می‌توان با استفاده از قواعد صورت در علم منطق، ماده اعتباری را بر اساس یک حدّ معقول، طبقه‌بندی کرده و قاعده‌مند نمود. در واقع علم منطق واجد چنین ظرفیتی هست؛ گرچه قوم چنین کاری را مجاز ندانند و مواد اعتباری را موضوعاً از منطق خارج کنند. یعنی اگر قوم نیز از «طبیعت یا ماهیت صلاه» سخن می‌گویند، به لوازم منطقی اصطلاح «طبیعت» پایبند نبوده‌اند و به‌جای اخذ وجه اشتراک به‌صورت منطقی و رعایت ضوابط آن، در کلمات شارع (فقه) پیرامون صلاه، استقراء کرده و به یک مقوله‌ی ده جزئی رسیده‌اند.

در واقع باید گفت که اگر صلاه نیز مانند دیگر موضوعات (آب، خمر و ...) در خارج محقق می‌شود، چرا تعبیر «اعتباری» برای آن به کار برده می‌شود؟! و اگر موضوعی اعتباری محسوب می‌شود، ممشای قوم اجازه نمی‌دهد تا اعتباریات، متصف به اصطلاح «ماهیت و طبیعت» شوند و این دو با یکدیگر جمع نمی‌شوند. لذا این دو سوال پیرامون موضوعاتی که افعال به آن‌ها تعلق می‌گیرند، متوجه اصولیون می‌گردد.

۱۷. بر اساس این مقدمات، «شاء و خواست و اراده» نه ماهیت ذهنی و نه ماهیت خارجی است بلکه یک لحاظ اعتباری است که بر مبنای قوم

۱. البته منطقیون، اصطلاح «صورت» را تنها در جمله و قیاس و برهان بکار می‌برند اما ما آن را در هنگام تبیین نحوه ساخت «کلی» و اخذ وجه اشتراک بکار می‌بریم. مثلاً می‌توان بین صلاه در دین خاتم و دین موسوی و دین عیسوی و دین ابراهیمی وجه اشتراک گرفت اما صلاه به‌عنوان یک طبیعت، وجود خارجی ندارد و با جعل جاعل ایجاد شده و لذا ماده‌ای اعتباری است. چنین بحثی در علم منطق، اجمالاً در سرفصل معقول اولی و معقول ثانی بررسی می‌شود.

حقیقتی ندارد. در واقع اختیار، ضد علیت است و شاء و خواست نیز از شئون اختیار هستند و لذا قبل از آن که بسیط یا مرکب باشند، اساساً از امور غیرحقیقی هستند. پس از آنجا که «اختیار» در دستگاه منطقی قوم قابل تعریف نیست، «شاء» هم قابلیت تعریف ندارد. حال بر فرض پذیرش نقد و نقض‌هایی که در مباحث فلسفی و منطقی بر مبنای قوم وارد شده، همه چیز بر مبنای اختیار تحلیل می‌شود و اختیار نیز یک امر مرکب و حقیقی است و لذا مراد مولا دارای وحدت و کثرت است و در هر آن، اراده و خواست جدیدی دارد. بنابراین و فارغ از این که متعلق خواست مولا چه باشد، اصطلاحاتی از قبیل کلی و مصداق و لوازم آن درباره‌ی اصل «شاء و خواست» بی‌معنا و غیر قابل جریان است.

یعنی در صدور شاء از مولا نیز «اختیار» حاکم است؛ چون از ابتدا امور تکوینی و ربوبیتی از موضوع بحث خارج و روشن شد که پایگاه اوامر، هدایت عبد یا جامعه است که ناظر به اختیار و هوای نفس و امتحان است و لذا ضرورت، موضوع و هدف امر نیز حتماً اختیاری است. یعنی چالشی که مولا در ربوبی خود می‌بیند و مطلوبیتی را که برای خود می‌خواهد، موضوعاً اموری اختیاری هستند. به عبارت دیگر مراد مولا نیز بسیط و به‌صورت کلی و مصداق نیست بلکه مشکک اختیاری - و نه مشکک وجودی - است. همچنان که شاء عبد نیز همین گونه است و نسبت میان این دو شاء هم دارای وحدت و کثرت و زمان و مکان است.

۱۸. گفته شد که تکالیف عباد دارای طیف است و حداقل و حداکثری دارد که تعریف حداکثر از توجه به نظام خلقت و غایت آن بدست می‌آید. یعنی اگر خدای متعال، وحدت و کثرتی از نظام اراده‌ها خلق کرد، توسعه‌ی

این نظام - که از طریق اعطاء فوق اعطاء و صلوات فوق صلوات خداوند محقق می‌شود - همان غایت خلقت خواهد بود. حال اگر محور این نظام، نبی اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله باشند، اولین بنده و عبد محسوب می‌شوند و اولین تکلیف و توصیف و ارزش درباره‌ی ایشان معنا می‌شود و بقیه‌ی تکالیف برای سایرین، بر اساس ارتباط آن‌ها با ایشان در منزلت و شئونات خودشان معین می‌گردد؛ چون گفته شد که ما به یک «نظام» از تکالیف قائل هستیم.^۱

یعنی وقتی یک درجه پایین‌تر از نبی اکرم (جهت غایی خلقت) مطرح می‌شود، شأن جدیدی ایجاد شده که اولین تکلیف آن، بر اساس تناسب با جهت غایی شکل می‌گیرد؛ همان‌طور که اولین تکلیف جهت غایی، با مراد خداوند متعال تناسب دارد و تکالیف سایرین با واسطه مشخص می‌شود. به عبارت دیگر اولین تکلیف برای نبی اکرم، وجوب پرستش و تعبد نسبت به خدای متعال است و اولین تکلیف برای امیرالمومنین علیه‌السلام - به‌عنوان دومین مخلوق - ایمان به خدا و نبی اکرم است و اولین تکلیف برای سایرین، ایمان به خدا و نبی اکرم و امیرالمومنین علیهما‌السلام است و همین‌طور در درجات پایین‌تر، قیود افزایش می‌یابد.

از سوی دیگر می‌توان حداقل تکلیف را برای هر مخلوقی حتی در غیر دار تکلیف، «اقرار زبانی به ربوبیت حضرت حق و نبوت پیامبر اکرم و ولایت امیرالمومنین علیهما‌السلام» دانست. این اولین وجوب محسوب می‌شود و متعلق آن، ایمان است و سپس وجوب‌های بعدی (تکبیر و تهلیل و تسبیح و...) قابل

۱. پس وحدت و کثرت اراده‌ها و توسعه‌ی آن‌ها - که اساس آن، تعریف «حرکت» بر مبنای «فاعلیت» است - تفاوت بسیاری با وحدت و کثرت اشیاء دارد که به نحو علیتی و بر اساس قانون جاری می‌شود.

طرح است. اما بعد از این روند - که در وجهی اثباتی محقق شده - دار امتحان آغاز می‌شود و کفر و نفاق و ایمان شکل می‌گیرد؛ گرچه همه‌ی آن‌ها در عالم قبلی، اقرار زبانی داشته‌اند.

۱۹. بعد از پرداختن به لوازم «شاء مولا» باید لوازم «شاء عبد» نیز بررسی شود؛ زیرا عبد، مخلوق است و به همین دلیل شاء او محدود است و ارتباط او با خداوند متعال به‌عنوان مولا، ارتباط محدود با نامحدود است. پس طیفی از «نسبت میان شاء مولا و شاء عبد» قابل طرح است: هم می‌تواند با تمام ظرفیت خود، نسبتی با شاء مولا برقرار کند و هم می‌تواند با مادون ظرفیت خود به شاء او مرتبط گردد. معنای صورت اول آن است که عبد، ارتقاء ظرفیت خود را طلب کرده است؛ چون بعد از ارتباط با مولا براساس تمام ظرفیت، نسبت دیگری وجود ندارد و لذا باید نسبت جدیدی برای او «ایجاد» شود تا مثلاً بعد از ارتباط با تمام ظرفیتی که در درجه ۱۰ وجود دارد، به سوی درجه‌ی ۱۱ حرکت کند. همچنان که می‌تواند پایین‌تر از ظرفیت خود را در درجات مثبت و حتی درجات منفی طلب کند؛ چون فاعل مختار است.

۲۰. این بحث، یک فرض ریاضی بود که در آن، مثبت و منفی و حداقل و حداکثر ملاحظه شد و معنای آن «تقرب» است؛ یعنی وحدت و کثرت شاء عبد ارتقاء پیدا کند. اما این مساله از نظر فقهی چگونه است؟ از نظر فقهی، اولین درجه اسلام است که با اقرار زبانی به شهادتین، باعث حرمت خون و مال و ناموس او می‌شود. البته وضعیت روحی و اخلاقی و فکری او باید مورد تأمل قرار گیرد تا ظرفیت او نسبت به خطابات معین شود. در درجات بعد، خشوع و مکارم اخلاق و امثال آن طرح می‌شود که در این‌باره، فقهاء بحثی

ندارند. اما عرفاء، درجات و مراحل و منازل را مطرح می‌کنند که در این صورت، متناسب با هر منزلی باید معلوم شود که خطابات چگونه فهم می‌شود و نمی‌توان فهم از منابع را در مراتب مادون متوقف کرد.

۲۱. گمانه و پیشنهادی که نسبت به سطوح رابطه بین عبد مولا به نظر می‌رسد این است که مرحله‌ی اول، حساسیت نسبت به توصیف و تکلیف و ارزش مولا است. یعنی اگر محیط بی‌ادبی و هتک نسبت به مولا وجود داشته باشد و انکار او و آیات او و قتل و درگیری برای مقابله با مولا جاری باشد، حساسیت نسبت به این روند، باعث حمایت و اعلام موضع می‌شود که حداقل آن، غم و غصه و ناراحتی و «اشک» را نتیجه خواهد داد. در واقع حداقل از رابطه‌ی میان عبد و مولا، حساسیت روحی است اما هنگامی که این حساسیت، خون را به جوشش در بیاورد و علت حرکت و هجرت و قیام شود و عبد را آماده‌ی نثار جان کند، مرحله‌ی «مجاهده» و مقام شهید شکل می‌گیرد.

اما مرتبه‌ی سوم واکنش، به حرکت درآوردن عقل و رسیدن به فقاقت است تا به دیگران، بصیرتی اضافه شود و راه را به آنان نشان دهد. در واقع، مرحله‌ی اول، شخص را به سیاهی لشکر مولا بدل می‌کند و مرحله‌ی دوم او را به فرماندهی لشکر می‌رساند؛ اما برای امامت دیگران، به عقل و حکمت و بصیرت نیاز است که این بالاترین ظرفیت برای غیر معصوم است. البته این مراتب، سه سطح از ایمان بود؛ اما کسانی همانند امیرالمومنین علیه‌السلام نیز هستند که قوام جامعه‌ی مومنان به آن‌هاست و عبادت و خلافت و غرض از خلقت به آنان باز می‌گردد و علمی دارند که مصباح و چراغ راه عقل می‌شود و از سرفصل‌های تکوین و تاریخ و مدیریت مولا خبر می‌دهد.

۲۲. بر اساس این طبقه‌بندی از عباد، شاعات آن‌ها نیز طبقه‌بندی می‌شود: اگر یک شاء، مبنا و غرض از دیگر شاعات در نظام شد، تکالیف او برابر با حفظ کل نظام است و تکالیفش بر همین مبنا معین می‌شود. لذا پیامبر اکرم روزه‌های خاصی می‌گرفتند و آن را مخصوص خود می‌دانستند و دیگران را بدان مکلف نمی‌کردند. احکام ازدواج ایشان نیز بر همین روال بود و لذا در روایات آمده که قوای انبیاء، چهل برابر دیگران است و قوای پیامبر خاتم، چهل برابر دیگر انبیاست که چنین ظرفیتی، نوع تکالیف را برای ایشان به نحو اساسی دگرگون می‌کند. البته ظرفیت کلمات خداوند متعال به گونه‌ایست که هم محور، هم فقهاء، هم مجاهدین و هم مردم عادی را پوشش می‌دهد. لذا به نظر می‌رسد تقسیماتی مانند «ظاهر»، «باطن»، «محکم»، «متشابه» و ... به همین نکته باز می‌گردد. یعنی متناسب با رابطه‌ای که مولا با عباد خود دارد، کلام او نمی‌تواند ذو مراتب نباشد و مطلق و ساده‌القاء گردد؛ گرچه این مهم، نافی وجود یک فرهنگ عمومی در صورت ظاهری تکالیف (مانند نماز که دارای چند جزء خاص است) نیست. در واقع سلب خصوصیت شخصی و ساخت کلی نمی‌تواند به صورت مطلق نفی شود و حتی برای تفکیک موضوعات از یکدیگر و طبقه‌بندی آن‌ها، کارآمدی‌هایی در مقابل اهل جدل دارد؛ اما این ابدأً به معنای صحت اخذ وجه اشتراک میان نماز یک غیر معصوم و نماز پیامبر اکرم و یکسان انگاشتن تکلیف هر دو نیست و نباید چنین مبنایی را بر تحلیل از همه‌ی تکالیف حاکم نمود.

بر همین اساس است که قوم باید روشن کنند که اگر دین، واحد است، علت اختلاف شرایع پیامبران الهی با یکدیگر و هم‌چنین علت اختلاف قرآن با صحف دیگر انبیاء چیست. اگر علت آن، به ظرفیت متفاوت افراد و امت‌ها

در زمان‌های مختلف و رعایت چنین تناسباتی باز گردانده شود، خود به معنای عدم اکتفاء به ساخت کلی و اخذ وجه اشتراک در تحلیل تکالیف و ملازم با این مهم است که «نسبیت» در تشریح مورد ملاحظه قرار گیرد و این مینا، اساس در استخراج تناسبات مختلف از خطابات شود.^۱

۲۳. در واقع و با صرف نظر از مبنای مختار، دو عقلانیت برای مهندسی ادبیات و گفتار وجود دارد: یک سطح از برخورد با کلام، بر اساس منطق صوری شکل می‌گیرد که این منطق، ربط امور به یکدیگر را قطع کرده و آن‌ها را از هم تفکیک می‌کند و به دنبال هماهنگی نیست. لذا کلام و هنر در این رویکرد، از سیاست و اقتصاد و دیگر ابعاد جامعه جدا و منفک شده است. بر این اساس و در ممشای عملی قوم، تجزیه‌ی کلام و بررسی مفردات از علم صرف آغاز می‌شود و سپس برای اعراب کلمات، علم نحو پدید آمده و این روند تا علم معانی و بیان - که نحوه‌ی القاء جملات را تبیین می‌کند - ادامه یافته است. پس در این نگاه، موضوع بحث «جمله» است و اگر بحثی از «مقاله» یا «کتاب» مطرح شود، نه از موضع وحدت این دو پدیده، بلکه از

۱. پس از منظر فقهی، مراتب ایمان، طیفی از تکالیف را سامان خواهد داد؛ در واقع همان‌طور که در اصول، علاوه بر اینکه می‌توان شاعات مولا و در مرحله‌ی بعد از آن، خطابات مولا را به‌صورت بریده و منفک از هم ملاحظه کرد و بر اساس آن به فقهی رسید که سطحی از تکلیف را تمام کند، این امکان وجود دارد که شاعات مولا را به‌صورت یک «مجموعه» و سپس در یک «نظام» ملاحظه نمود و بدون التقاط و روشنفکری، از بررسی لوازم مجموعه و نظام شاعات و خطابات به احکام جدیدی دست یافت. البته میزان ظرفیت فهم از احکام و اخبار تاریخی (بمثابه احکام توتی به معصومین علیه‌السلام) متفاوت است و لذا می‌توان با محوریت یک فقیه، دیگر فقهاء را در مسیر حرکت تاریخی، هماهنگ نمود.

موضع «مفرد» و «جمله» و احکام مربوط به آن‌ها مورد تحلیل واقع می‌شود. این در حالی است که در ادبیات دانشگاه، «آوا و موسیقی و زبان» متناسب با نژاد و جغرافیای سکونت هر قوم بررسی می‌شود و حتی برای داوری یک مقاله، هم واژگان کلیدی، هم چکیده و هم کل مقاله بررسی می‌شود؛ یعنی قضاوت در سه سطح ساماندهی می‌گردد که این کار در اطلاقی که برای مفرد و جمله در نظر گرفته می‌شود، بی‌معناست.

در واقع منطق صوری، همیشه از تجزیه آغاز می‌کند و نه تنها ادبیات، بلکه تمام علوم می‌که بر اساس آن بنا شده‌اند، همین‌طور بوده‌اند و مثلاً در فیزیک و شیمی و نجوم و سیاست هم از همین روند تبعیت می‌شده است و تولید علم و تولید تمدن هم به همین شکل بوده است. البته روشن است که در مراحل اولیه برای دستیابی به علم، عقل انسان حتماً به «تجزیه» نیازمند است اما در منطق دوم، حرکت اصلی عقل به تجزیه باز نمی‌گردد بلکه حرکت از «وحدت کل» به «کثرت اجزاء» است و گمانه‌زنی پیرامون یک «ترکیب» انجام می‌شود تا بعداً در یک محیط آزمایشگاهی معلوم شود که عینیت، به چه میزان با ترکیب‌سازی انجام شده هماهنگ است.^۱

۲۴. «مقام بیان» برای مولا به‌عنوان یکی از مقدمات حکمت، به این صورت تبیین می‌شود: «هرگاه مولا در مقام اجمال و اهمال نباشد». یک احتمال در این رابطه آن است که اجمال و اهمال بر اساس محدودیت ظرفیت مخلوق و هم‌چنین محدودیت ظرفیت کلام تشریح شود که در این صورت،

۱. بر این اساس بعداً باید در جای خود روشن شود که چگونه تمدن موجود، ادبیات و گفتار را در ترکیب با هنرهای دیگر، تابعی از تکنولوژی قرار داده و صنعت سینما را ایجاد کرده است.

اجمال بر آن صدق نخواهد کرد. یعنی اگر مخلوق، محدود است، برای او «رشد» فرض می‌شود و رشد نیز دارای فرآیند و امری زمان‌بر است و لذا نمی‌توان تمام اطلاعات و علم مربوط به موضوعات مختلف را در وهله به او القاء کرد. از سوی دیگر ظرفیت کلام نیز محدود است و در بسیاری از مواقع لازم است تا در زمان و مکان‌های مختلف و بیان‌های متفاوت، مقصود را افاده نمود و علم مورد نظر به قدری تفصیل دارد که در قالب چند کلمه یا چند جمله نمی‌گنجد. در این صورت، ما با یک امر حقیقی و خارجی بنام «محدودیت و رشد» مواجهیم که تناسبی با «اجمال» ندارد.

در واقع اجمال در حالی موضوعیت می‌یابد که اراده‌ی گوینده - و نه ظرفیت مخلوق - مورد لحاظ قرار گیرد و او مصلحت ببیند که بیان مورد نظر خود را به صورت خلاصه القاء کند. مثلاً برای آن که همگان ابتدائاً به غرض اصلی و وحدت مطالب او توجه کنند، تنها اصل دعوت خود را بیان کند و به تقسیمات آن کاری نداشته باشد؛ همچنان که مسائل ساده، نیازی به اجمال ندارد و برای بیان آن، به طبقه‌بندی و آموزش و ملاحظات دیگر نیاز نیست. پس تشریح علمی از اجمال، وابسته به غرض گوینده و دواعی اوست.

۲۵. حال باید دید بر اساس روابط عقلانی میان عبد و مولا - که در مباحث گذشته، مبنای تحلیل از خطابات قرار گرفت - عبد در مقابل کلام اجمالی مولا چه تکلیفی دارد؟ روشن است که مقتضای وضع و تبادل از کلام مولا، عبد را بسوی عمل بر اساس دلالت لفظی وضعی فرا می‌خواند که در آن هیچ ابهام و اجمالی نیست و لذا چنین فرضی از صورت مساله خارج است. چون بنا شد که نحوه‌ی فهم از خطابات بر اساس روابط عقلانی عبد و مولا تبیین شود و نه بر اساس مقتضای وضع؛ زیرا فرض آن است که مقتضای

وضع برای عبد روشن است و ابهام و اجمالی در آن نیست. در تبیین عقلائی از مقام بیان ممکن است گفته شود: «گاه به دلیل برخی قرائن حالی و مقالی، عقلاء حکم می‌کنند که عبد نباید به ظهور وضعی کلام مولا تمسک کند و غرض مولا از کلام خود، چیزی غیر از دلالت وضعی و مقتضای تبادر بوده که این مساله هم به شرایط خاص مولا یا عبد او باز می‌گردد».

بر فرض صحت این تقریر و بر اساس توجه به روابط عقلائی برای توضیح مقام بیان، دو فرض مطرح است: یکی این که عبد می‌داند که مولا درباره‌ی قیود و جزئیات «موضوع خطاب اجمالی»، بیانات دیگری دارد که در این صورت باید به آن‌ها مراجعه کند و به مقتضای آن‌ها عمل کند. یا چنین علمی ندارد بلکه چون عبد، عاقل و دارای قوه‌ی گمانه‌زنی است و فرض بر اطاعت و تسلیم او در برابر مولاست، گمانه‌های مختلفی درباره‌ی خطاب اجمالی مولا به ذهنش می‌رسد و عقلاء، احکامی درباره‌ی گمانه‌های او دارند. در این صورت، گمانه‌های عبدی که در درجات بالای از ایمان به مولایش قرار دارد، حتماً با گمانه‌های عبدی که در درجات پایین‌تری از ایمان است، متفاوت خواهد بود. مگر این که وجه اشتراکی از گمانه‌های تمامی درجات ایمان اخذ شود که آن وجه اشتراک، عمل بر اساس اجمال و الغاء آن قیدهایی است که تکالیفی اضافه بر دوش عبد قرار می‌دادند (معدّرت)؛ یعنی بر اساس همان ظهور لفظی وضعی عمل کند! البته چنین تقریری از مبنای اصولیون، به «نظر عقلاء درباره‌ی تشخیص حکم مولا» باز می‌گردد که در این صورت به جای حفظ موضوع و تبیین مقام مولا در بیان، مقام عقلاء در تشخیص شرایط مولا تشریح شده است!

۲۶. اگر برای اصلاح تقریر قبلی گفته شود: «مقدمات حکمت در واقع به لوازم عقلائی استعمالات افرادی می‌پردازد که حکیم هستند و با دقت صحبت می‌کنند و لذا می‌توان به جزئیات کلام آن‌ها استناد نمود»، آن‌گاه این سوال مطرح می‌شود که رابطه‌ی استعمالات این افراد با وضع چگونه است؟ یعنی بر اساس مباحث گذشته در بخش وضع روشن شد که همه‌ی استعمالات حتما باید از وضع تبعیت کنند و الا هرج و مرج در زبان و تفاهم و تخاطب پدید خواهد آمد و از اموری مانند مجازات هم، تعریف جدیدی بر همین اساس ارائه شد. لذا استعمالات این افراد، باید هماهنگ با مقتضای وضع باشد که در این صورت، پایگاه بحث «مقدمات حکمت» نیز به وضع باز خواهد گشت و بحث مستقلی در عرض وعاء وضع و استعمال نخواهد بود و نمی‌توان آن را بر اساس رابطه‌ی میان عبد و مولا توضیح داد.

ممکن است گفته شود: «شکی نیست که استعمالات در معانی مفردات از وضع تبعیت می‌کنند و هر مبنایی غیر از این، موجب هرج و مرج در زبان خواهد شد. اما ترکیب‌های نوینی که در استعمالات بوجود می‌آید و نسبت‌های جدیدی که بین الفاظ برقرار می‌شود و جمله‌هایی که شکل می‌گیرند، بر اساس غرض مستعمل هستند. پس از آنجا که واضع تنها متکفل مفردات است، تبعیت از وضع تنها در مفردات است نه در نحوه‌ی ساختن جملات و کیفیت نسبت‌ها». اما باید توجه داشت که چنین ادعایی به معنای خلع واضع از مقام خود و واگذاری «نظم در ادبیات و زبان» به عرف عادی و عوام مردم است.^۱ فارغ از این نکته، تفاوت و تنوع جملات و اختلاف آن‌ها در

۱. ممکن است گفته شود: «تفاوت عرف با عقلاء این است که عرف در کلام خود، بی دقتی و اشتباه دارند و لذا همیشه نمی‌توان به لوازم کلمات‌شان استناد و تکیه کرد» اما باید

واقع به غرض مستعمل از سخن گفتن‌اش باز می‌گردد که بر اساس آنچه در بحث طلب و اراده گذشت، طلب در نظر مرحوم آخوند یک امر حقیقی و علیتی است که نمی‌توان آن را به کلام - که وعائی اعتباری است - مرتبط نمود.

ممکن است گفته شود: «دقیقا به دلیل همین عدم ارتباط میان اغراض حقیقی و کلام اعتباری است که مرحوم آخوند در توضیح صیغ انشائی، دواعی استعمال را از معنای وضعی تفکیک کرد و همین تفکیک نشان می‌دهد که غیر از وضع، وعائی وجود دارد که از لفظ، برداشتهای مختص خود را دارد که این وعاء مربوط به عقلاست و مبنای مقدمات حکمت را تشکیل می‌دهد. مانند «کیف» که برای استفهام وضع شده اما مستعمل می‌تواند بوسیله‌ی آن، غرض خود در تحقیر مخاطب را با جمله‌ی «کیف حالک؟» منتقل کند».

اما پاسخ این است که خاستگاه چنین ادراکی، «لفظ» نیست؛ بلکه «شرایط»ی است که متکلم و مخاطب در آن قرار دارند و الا لفظ «کیف حالک؟» به صورت بریده از شرایط، چیزی بیشتر از استفهام حقیقی را نمی‌رساند. به همین دلیل است که این تحقیر می‌تواند بدون هیچ سخنی و با انجام یک سری اعمال خاص، منتقل گردد.

در واقع فهم گاهی از طریق ارتکاز زبانی حاصل می‌شود که به وضع باز

توجه داشت که چنین فرضی در عقلاء و روساء و مدیران جامعه نیز وجود دارد و آنان نیز همیشه بر تمامی لوازم کلمات خود اشراف ندارند. لذا این وصف و بالتبع این بحث، مختص به حکیم علی الاطلاق یعنی خداوند متعال خواهد شد که لازمه‌ی این اختصاص هم، استنباط فرهنگ خطابات شارع، به جای تکیه بر ظهورات و استعمالات عرفی و عمومی خواهد بود.

می‌گردد و واضع برای آن، لفظی جعل کرده است، و گاه، فهم از طریق فعل محقق می‌شود که این بخش دوم، فهم عقلائی نام دارد. در مثال هم، ادات استفهام تنها برای انتقال معنای استفهام وضع شده‌اند و تحقیر هم الفاظ خاص خود را دارد و لذا اگر از ادات استفهام، معنای تحقیر منتقل گردد، از مقوله‌ای غیر لفظی نشات می‌گیرد که همان حالات متکلم و شرایط اوست.

به عبارت دیگر، این منطق قوم است که خصوصیات شخصیه‌ی همه‌ی «کیف حالک»ها را سلب می‌کند و وجه اشتراکی از آن‌ها می‌گیرد و معنایی را به آن امر مشترک، نسبت می‌دهد در حالی که معنایی مانند تحقیر در مثال فوق، بر اساس زمان و مکان و حالت خاص یک گوینده‌ی خاص بدست می‌آید و این حالات و شرایط و افعال متکلم است که معنای لفظ را مشخص می‌کند؛ یعنی لفظ بر اساس «تعیین در رابطه» معنا می‌شود که این خروج از منطق صوری و تمسک به نسبت و «منطق مجموعه‌نگری» است اما قوم، منطق نسبت را نمی‌پذیرند. لذا چنان تقریری از مقدمات حکمت، با مبانی قوم سازگاری ندارد و اگر برخی کلمات قوم بر آن دلالت دارد، به دلیل غفلت از مبنای خود است و لذا در بسیاری از کلمات خود، بحث مقدمات حکمت را به وضع و زبان‌شناسی باز گردانده‌اند؛ یعنی به‌جای توجه به شرایط و عینیت و حکومت «تغییر» بر آن، به اطلاق و تقيید تمسک کرده‌اند و بر اساس منطق صوری، موضوع را به‌صورت ثابت ملاحظه کرده‌اند تا از آن وجه اشتراک اخذ کنند و به اطلاق تمسک نمایند.

بنابراین وقتی ثابت شد که قوم نتوانسته‌اند پایگاهی غیر وضعی برای مقدمات حکمت تبیین کنند که با منطق صوری هماهنگ باشد، باید به‌جای تکیه بر روابط میان مولا و عبد در فهم کلمات، ملتزم به مقتضای وضع شوند؛

زیرا وضع - و به تبع آن استعمال - تنها اصل باقیمانده برای تحلیل زبان و ادبیات در نزد اصولیون است و لذا هر سرفصلی که بر اساس اطلاق و مقدمات حکمت ایجاد شده، موضوعاً غلط خواهد بود. یعنی هرگاه قوم از مقدمات حکمت و اطلاق استفاده نمودند، باید پاسخ‌گوی اشکالات سابق الذکر باشند و لذا طرح بحث «اقتضای اطلاق صیغه نسبت به وجوب توصلی و تبعی یا وجوب نفسی و تعیینی و عینی» نیز مشمول و محکوم همین مباحث و اشکالات خواهد بود.^۱

۲۷. بر اساس آنچه درباره‌ی «شرایط» و رابطه‌ی آن با بحث مقدمات حکمت گذشت، می‌توان به تنوع اوامر اشاره نمود و به لوازم آن توجه کرد: گاه مولا فعلی را از تک تک افراد خواسته است و گاه، امت‌ها و گروه‌ها را مورد خطاب قرار داده است و گاه، به پیامبرش خطاب می‌کند و... که در هر یک از این موارد، الفاظ نحوی خاصی از تعیین را پیدا می‌کنند. یعنی باید «کثرات تعیین الفاظ» را مورد بررسی قرار داد و آن‌ها را به تبع «کثرات شرایط»، تنقیح نمود و هزاران نوع از روابط گفتاری را بر این اساس کشف کرد و آن را تعمیم داد و برای آن، معادله تولید نمود تا مهندسی زبان بر اساس منطق مجموعه‌نگری انجام شود. در واقع نحوی ورود و خروج در زبان و اوامر و تقسیمات سلب و ایجابی مانند توصلی و تبعی و تعیینی و ... تغییر خواهد کرد و توصیف شرایط است که اصل قرار خواهد گرفت؛ همان‌طور که منطق مجموعه‌نگر، معادلات زیادی را کشف کرده و حاصل آن، مباحثی مانند «دستور زبان گشتاوری» شده است.

۱. البته مباحث مفصلی پیرامون رابطه‌ی مقدمات حکمت با وجوب تبعی و توصلی و همچنین رابطه‌ی وضع و استعمال و زبان‌شناسی با یکدیگر طرح شده که بدلیل تنقیح آن‌ها در مباحث گذشته، در این موضع ذکر نشده است؛ خلاصه‌کننده.

۲۸. نکته‌ی دیگری که درباره‌ی مقام بیان وجود دارد این است که این مقام بر اساس التفات مولا به قیود کلام خویش تبیین می‌شود. یعنی مولا در اوامر خود اغراض خاصی دارد که برای او مرتکز است؛ حال اگر این ارتکاز مورد التفات و توجه او قرار نگیرد، باعث اجمال یا اهمال در کلام او می‌شود و قیود مؤثر در غرض خود را ذکر نمی‌کند. در این صورت است که او در مقام بیان نیست و عبد نمی‌تواند به الغاء قیود پردازد و عمل خود را بر اساس اطلاق شکل دهد. البته عقلاء بطور معمول چنین بی‌توجهی‌هایی ندارند و برای حصول غرض خود حساس هستند و لوازم آن را رعایت می‌کنند و الا عملاً جزء عقلاء و موالی قرار نمی‌گیرند.^۱ لذا نمی‌توان این حالت غیر معمولی (عدم التفات به قیود مؤثر در حصول غرض) را مبنایی برای تأسیس اصل و ساخت علم اصول و تبیین مقدمات حکمت قرار داد.

اما اگر این ارتکاز، به التفات تبدیل شد و با این حال، مولا قیودی را در کلام خود اخذ ننمود، می‌توان نتیجه گرفت که این قیود در غرض او تاثیری ندارد و می‌توان در عمل، ترتیب اثری به آن قیود نداد. بنابراین می‌پذیریم که توجه و التفات به قیود متناسب با غرض توسط مولا، در نحوه‌ی تنظیم کلام و روش ترکیب‌سازی و جمله‌سازی او مؤثر است؛ اما مشکل این است که این مقدار از بحث، به‌صورت تخصصی و علمی به تبیین نحوه‌ی تنظیم گفتار و

۱. البته این مطلب، نافی وجود خطا در اعمال عقلاء نیست؛ یعنی در برخی موارد و بعد از گذشت برهه‌ای از زمان، عقلاء یا قانون‌گذاران در پارلمان‌های دنیا هم متوجه می‌شوند که در قانون‌گذاری و قانون‌نویسی، به قیودی توجه کرده‌اند که در واقع نمی‌توانسته غرض آنان را محقق کند و تناسبی به مقاصد آنان نداشته است. اما این به آن معنا نیست که اساساً به لوازم تحقق غرض خود عنایت نکنند؛ بلکه به این معناست که علی‌رغم توجه به غرض و اخذ لوازم آن در کلام، مورد متناسب با غرض را درست تشخیص نداده‌اند.

ابعاد و اقسام و احکام آن بر اساس اغراض نمی‌پردازد و تنها به صورت اجمالی و عرفی به کلیتِ یک روند عقلانی اشاره دارد که برای بحث علمی کافی نیست.

المبحث السابع: الامر عقيب الحظر او توهمه

أنه اختلف القائلون بظهور صيغة الأمر في الوجوب وضعا أو إطلاقا فيما إذا وقع عقيب الحظر أو في مقام توهمه على أقوال

۱. در المبحث السابع (الامر عقيب الحظر) دليل اقوال مخالف با قول آخوند، یعنی اباحه یا وجوب یا تبعیت از حکم قبل از نهی، باید مورد بررسی قرار گیرد که علی المبنا یا باید به نقل، یا به تبادر و مباحث زبانی و عرفی و یا به اطلاق و مقدمات حکمت تمسک کرده باشند. حال اگر علت همه‌ی اقوال، تبادر باشد، این میزان از اختلاف و تعارض در تبادر و مقتضای آن، امری غیر معقول است و تنها یک معنا از لفظ باید به ذهن منسب شود. لذا برای حل این تعارضات غیر معقول، می‌توان به تشریح و تنقیح بحث تبادر پرداخت تا معلوم شود که اختلاف در تبادر چگونه باید رفع شود.

بر اساس مباحثی که در بخش وضع گذشت، اگر مبنای تحلیل از وضع و رابطه‌ی بین لفظ و معنا، «علیت» و امور حقیقی باشد - همانطور که در کفایه، به قرینه‌های متعدد دال بر این مسلک اشاره شد - آن‌گاه تبادر هم به‌عنوان علامتی برای وضع، بر اساس علیت تشریح می‌شود و جبراً معنایی از

لفظ به ذهن انتقال می‌یابد که این انتقال و انسباق، مبین علقه‌ی حقیقی میان لفظ و معناست.

اما بر مبنای مشهور، «وضع» امری اعتباری و جعلی و قراری است و بازگرداندن آن به پایگاهی ثابت و حقیقی دنبال نمی‌شود. لذا تبادر نیز باید از همین سنخ باشد و استعملاتی که بوسیله‌ی تبادر، کاشف از وضع می‌شوند، به این دلیل ما را به معنای حقیقی منتقل می‌کنند که در امور اعتباری، «الزام و التزام» جریان دارد که تشریح آن در مباحث گذشته انجام شد. پس در مبنای دوم، علت تبعیت استعمال از وضع و انتقال و انسباقی که محقق می‌شود، «علیت» نیست و قوم نیز بوسیله‌ی استقرائات ناقص در کلام عرب - که یک مقوله‌ی غیر معتبر در امور حقیقی و استدلالات عقلی محسوب می‌شود - به مقتضای تبادر دست می‌یابند و این نوع از استقراء را ریشه‌ی تبادر قرار می‌دهند.

المبحث الثامن: عدم دلالة الصيغه على المرّة و التكرار

الحق أن صيغة الأمر مطلقا لا دلالة لها على المرة و لا التكرار فإن المنصرف عنها ليس إلا طلب إيجاد الطبيعة المأمور بها فلا دلالة لها على أحدهما لا بهيئتها و لا بمادتها و الاكتفاء بالمرة فإنما هو لحصول الامتثال بها في الأمر بالطبيعة كما لا يخفى.

١. چون «مرّه و تکرار» مربوط به صیغه امر است - و نه موضوع امر - لذا دلالت بر مرّه و تکرار تابع «وضع» صیغه‌ی امر است و از آنجا که مبنای اصولیون در زبان و وضع «اطلاق» است و در صورت «وضع مقید» باید قیودات توسط واضع ذکر شود، پس صیغه‌ی امر دلالت بر مرّه و تکرار (بمثابه قید اضافی) ندارد؛ یعنی قول آخوند با مبنای قوم همهانگ است. البته ممکن است گفته شود: «استفاده از عنوان مرّه و تکرار، به این معناست که باید وضع صیغه‌ی امر نسبت به مرّه و تکرار کشف گردد.» اما در این فرض هم باید توجه داشت که کشف وضع باید به صورت تخصصی و غیر عرفی انجام شود؛ یعنی برای بررسی استعمالات یا وضع انجام شده باید به تحقیقات میدانی نسبت به امور واقع شده پرداخت و لوازم منطق عمل را رعایت کرد و الا نظرات مطروحه چیزی جز ادعا نخواهد بود. یعنی «کشف وضع یا استعمال

انجام شده» دستیابی به یک پدیده‌ی عینی است و باید با جمع‌بندی عقلانی نسبت به عینیت (استعمالات) انجام شود که به نظر می‌رسد قوم در این عرصه وارد نشده‌اند.

البته با صرف نظر از این نکته، ادعای ایشان در مورد وضع صیغه‌ی امر به انشاء طلب در مباحث گذشته، مورد بررسی فلسفی قرار گرفت تا معلوم شود نسبت بین انشاء و طلب و داعی هم تمام نیست.

۲. در بحث مرّه و تکرار باید به سه احتمال توجه داشت: آیا مرّه و تکرار، وصف طلب است؟ یا وصف امتثال است؟ و یا وصف طلبی که امتثال در آن اخذ شده است؟ زیرا اگر اصولیون، بحث را به گونه‌ای تصویر کنند که مرّه و تکرار به نحوی وصف امتثال قرار گیرد (یعنی احتمال دوم و سوم) اساساً از موضوع بحث خارج خواهیم شد چون معنای طلب، مغایر و مباین با عالم امتثال است و لذا هر قید مربوط به امتثال، قطعاً و بدون نیاز به هیچ بحث و نزاعی، خارج از دلالت مفهوم و لفظ طلب خواهد بود.

۴. در کلمات قوم، دو احتمال درباره معنای مرّه و تکرار طرح شده است؛ یکی به معنای «دفعه و دفعات» و دیگری به معنای «فرد و افراد» است. برخی از شروح در بیان تفاوت این دو معنا گفته‌اند که فرد، بر «افعال متعدده در آن واحد» اطلاق نمی‌شود که در این صورت، حتماً منظور از «آن» باید «آن عرفی» باشد؛ زیرا روشن است که تمامی افعال، زمان‌بر و متدرّج‌اند و هیچ فعلی بتمامه در «آن واحد فلسفی» محقق نمی‌شود. نتیجه این بیان است که بعضی افعال، کشیدگی زمانی زیادی دارند اما برخی دیگر از افعال، کمترین زمان را می‌برند. در این صورت باید فایده این تقسیم از افعال در بحث مرّه و تکرار معلوم گردد.

بیان دیگری در تفاوت این دو معنا که در شروح آمده، با این مثال است: «اگر مولا امر به عتق کند و منظور از مرّه، فرد باشد، با آزادی یک عبد، امثال محقق می‌شود و بیشتر از آن، امثال نیست؛ اما اگر منظور از مرّه، دفعه باشد، آزاد کردن چند عبد توسط مکلف (در ضمن یک صیغه عتق) زیاده بر امثال نخواهد بود.» معنای این بیان آن است که این فعل یک «کلی» است و برخلاف بیان اول، زمان در آن موضوعیت ندارد بلکه مهم آن است که برای «تطابق» کلی، تحقق یک فرد هم کافی است. در این صورت، «تحقق» و کیفیت آن (نحوه امثال) در نفس «طلب» وارد شده که اشکال آن در بند شماره ۳ گذشت.

۵. در تعریف «دفعه» و «فرد» گفته شده است که هر دو در «وجود واحد» مشترک‌اند با این تفاوت که «دفعه» به «وجودات متعدد در آن واحد» نیز اطلاق می‌شود اما «فرد» تنها مختص به «وجود واحد» است. با توجه به مثال‌های ارائه شده در توضیح مطلب، باید گفت که مقصود از وجود در اینجا به معنای فلسفی و منطقی آن نیست بلکه منظور «کار و فعل واحد» است. همچنان که قید «واحد» نیز می‌تواند به این نحو معنا شود که موضوع امر (مثلاً خوردن) به وسیله‌ی یک عدد و نه بیشتر از آن (مثلاً یک غذا) محقق شود که عبارت دیگر آن، «مقیاس» است؛ یعنی این فعل در ضمن یک واحد - نه کمتر و نه بیشتر- انجام شده است. البته «دفعه» نیز بر این معنا دلالت می‌کند اما این فرض را هم شامل می‌شود که: موضوع امر در ضمن بیش از یک واحد محقق می‌شود. در این صورت «دفعه»، اساساً قید «عینیت» و «مقیاس» ندارد بلکه وصف نفس فعل است در حالیکه «فرد» وصف مقیاس بود. به عبارت دیگر فعل در «دفعه» واحد نیست بلکه دارای «وحدت» است و

لذا هم بر واحد تطبیق می‌کند و هم بر بیشتر از آن تطبیق می‌کند. بنابراین دفعه یک عنوان «کلی» است که بر هر چند مقیاس از آن فعل، تطابق پیدا می‌کند اما در «فرد» یک امر متدرج زمانی است.

۶. اشکال اول در این باره همان است که قبلاً گفته شد؛ یعنی تعریف مرّه و تکرار نباید به فعل (موضوع امر) برگردد بلکه باید به نفس طلب رجوع کند. زیرا وقتی مشخص شد جایگاه بحث مرّه و تکرار نه در وضع و نه در استعمال است بلکه از خاستگاهی عقلایی و برای مشخص شدن عقاب و ثواب مطرح می‌شود، «نسبت بین دو شاء» به عنوان مقسم تقسیمات امر پیشنهاد شد که در این صورت، فعل عبد جدا و منفک از طلب مولا نیست و با تقسیم کردن نسبت بین این دو^۱، معنای مرّه و تکرار به عنوان اوصاف امر مشخص خواهد شد.

اما اشکال دوم آن است که اگر بپذیریم لازمه تعریف «دفعه»، «کلی» بودن آن است، آیا براساس مبنای قوم، «فعل» — که در عقل عمل تعریف می‌شود — قابلیت کلی شدن دارد؟! اگر چنین چیزی ممکن باشد به معنای آن است که می‌توان به اخذ وجه اشتراک میان عقل عملی و عقل نظری مبادرت کرد. در حالی که فعلی مانند «خوردن» از بردن دست به طرف غذا و در دهان گذاشتن آن و بلعیدن تشکیل شده است و این چند نوع کار، کثرتی متدرج در خارج دارند که به وحدت رساندن آن ممکن نیست. اساساً تقسیم به عقل

۱. این تقسیم نشان می‌دهد که سه اصل حاکم بر علم اصول یعنی «اختیار، قرار، وجدان» در بحث اختیار قابل جمع‌بندی است و با کنار گذاشتن «قرار ذوقی و سلیقه‌ای» و «فطرت و وجدان جبری»، اختیار عبد و اختیار مولا به عنوان ریشه‌ی بحث قرار می‌گیرد که با تقسیم آن، ساختمان این علم شکل می‌گیرد.

عملی و عقل نظری به همین دلیل است که «افعال» قابلیت تبدیل به «کلی» را ندارند و آن چه از عناوین افعال مانند «رفتن و خوردن و...» گفته می‌شود، صرفاً اسم‌گذاری بر افعال است که در آن به تغایر افعال با هم تکیه می‌شود. پس برای تبیین دفعه و واحد به حیثیت تقسیم دیگری نیاز است.

البته اگر «دفعه» به نحوی توضیح داده شود که به یک «کلی» تبدیل نشود آن‌گاه باید به نحو دیگری مسئله را بررسی کرد. فرض دیگری نیز هست و آن این‌که قیود ذکر شده در تعریف دفعه و فرد منحصر به ادبیات تخصصی نشود بلکه آن را یک امر عرفی محسوب نمود که در این صورت بحث از شکل علمی خارج شده و مقوله‌ای غیر تخصصی مطرح خواهد بود.

۷. توضیحی که درباره «دفعه» مطرح شده، آن را به یک «کلی» بدل می‌کند در حالی که بیان شد فعل قابلیت تبدیل به کلی را ندارد. اما ممکن است گفته شود: «با دقت بیشتر بر آن واحد به‌عنوان شاخصه توضیح دفعه (= الافعال متعدده فی آن واحد) روشن می‌شود که این قید، خلاف کلیت است و لذا نمی‌توان اشکال قبلی را وارد دانست».

در این صورت، اگر قید اصلی در تعریف دفعه، «آن واحد» یا وقت واحد باشد باید توجه داشت که زمان تحقق بخشیدن، به تبع جنس افعال متفاوت می‌شود. مثلاً غذا پختن حداقل پنج دقیقه طول می‌کشد و آب آوردن بیشتر از سی ثانیه زمان نمی‌برد. به عبارت دیگر اگر دفعه بر اساس «مقیاس زمانی» معنا شود و هر یک از افعال نیز زمان‌بری خاص خود را داشته باشند، باید مقیاس مشترکی ارائه شود تا همه افعال با آن سنجیده شوند، همان‌طور که مقیاس «متر» باعث تبدیل انواع مساحی‌ها به یکدیگر و ایجاد یک اشتراک در اندازه‌گیری می‌شود. ممکن است گفته شود «ما در حال توضیح معنایی از

دفعه هستیم که عرف از این کلمه قصد می‌کند و لذا ارائه مقیاس مشترک به عهده‌ی عرف است و کوتاهی در این مطلب، موجب ردّ تحلیل ما از عرف نمی‌شود.» در پاسخ باید گفت که اتفاقاً عرف به این امور اهتمام دارد و حتی در ازمنه‌ی گذشته که واحدهای اندازه‌گیری دقیقی مانند متر و سانتی‌متر وجود نداشته، بازهم به واحدهای غیردقیقی مانند ذراع و امثال آن تکیه می‌شده تا دستیابی به اغراض ممکن گردد. به عبارت دیگر عرف نیز عدم «ارائه مقیاس» را نمی‌پذیرد؛ چه برسد به درک تخصصی.

ضمناً اگر فرد نیز به «وجود واحد» به معنای «یک کار» در مقیاس عددی معنا شود، همین اشکال جریان می‌یابد که «واحد یک» در کارهای مختلف متفاوت است و باید برای آن مقیاس مشترکی طرح کرد. پس اگر مقیاس واحدی در تعریف دفعه و فرد ارائه نشود، امکان پیگیری تحقق غرض مولا و همچنین فهم عبد از درخواست مولا و عمل بر اساس آن برای خلاصی از مجازات و توبیخ فراهم نمی‌شود و کنترل عرف و قاعده‌مند کردن تفاهم و تخاطب میسر نمی‌گردد.

۸. اصولاً به نظر می‌رسد برای تبیین معنای مرّه و تکرار، باید نسبت آن را با دیگر قیودی که در مباحث قبلی طرح شده (مانند فور و تراخی و...) سنجید و این قیود را به‌عنوان «قیود تحقق» مورد مطالعه قرار داد. در این صورت از آنجا که معمولاً «وضع» نسبت به قیود مطلق است، باید برای بررسی وضعیت این قیود به مقام «استعمال» پرداخت؛ زیرا در این مقام است که مردم، قیود تحقق را در نظر می‌گیرند که در این صورت نسبت «استعمال» با مرّه و تکرار و قیود مشابه با آن، نه به‌عنوان «کاشف از وضع» بلکه نشانگر «روابط عقلایی و بناء عقلاء» خواهد بود. بر این اساس، برای مرّه و تکرار و قیود دیگر، بین

مقام طلب و مقام امتثال، مداوماً رفت و برگشت و ارتباط خواهد بود تا اغراض محقق شود و هماهنگی و تفاهم بین دو طرف حاصل گردد. پس برای اثبات این قید باید دید عقلاء بر اساس آن، توبیخ و تشویقی دارند یا خیر؟

۹. پس سه احتمال درباره جایگاه «مره و تکرار» طرح شد: الف) وصف

طلب ب) وصف امتثال ج) وصف طلب کشیده شده تا امتثال.

با توجه به تبیین «موضوع له صیغه امر» به «انشاء طلب» در مباحث گذشته، روشن می‌شود که مره و تکرار بر مبنای قوم وصف طلب نیست بلکه از اوصاف مأمور به بوده و با وحدت یا تعدد مطلوب (فعل به عنوان موضوع طلب) مرتبط است؛ همچنان که این مطلب از امثله‌ی مطروحه برای معنای فرد و دفعه (مانند عتق عبد یا عبید) کاملاً روشن می‌شود. پس مره و تکرار در دنیای وضع صیغه امر جایگاهی ندارد. ممکن است ادعا شود «جایگاه مره و تکرار با صیغه امر در دنیای استعمال است چون در استعمال، ارتباط مولا و عبد کاملاً ملحوظ است و تحقق غرض مولا توسط عبد (مانند فور یا تکرار یا ... دنبال می‌شود» اما باید توجه داشت اصولیون، استعمال را تابعی از وضع می‌دانند و مباحث پیرامون استعمال را در مقولاتی مانند «کشف از وضع»، «حقیقت و مجاز» و ... طرح می‌کنند که در آن، استعمال خلاف وضع جایی ندارد. پس از آنجا که مره و تکرار در دنیای وضع جایگاهی ندارد و استعمال نیز در لسان قوم کاملاً ذیل وضع و به تبع آن تعریف می‌شود، نمی‌توان ادعا کرد که منشاء بحث «مره و تکرار» در دنیای استعمال است.

۱۰. اگر نزاع در مره و تکرار به وضع - و به تبع آن، استعمال - به عنوان

امری عرفی مرتبط نباشد، حتماً باید به اموری «عقلی» یا «عقلایی» بازگردد.

یعنی یک احتمال آن است که با توجه به لوازم عقلی «امر»، بحث مره و تکرار

در این چارچوب طرح شود اما ظاهر متن کفایه در اینجا به بحث عقلی و مستقلات انصراف ندارد. احتمال دیگر آن است که امور عقلایی مانند تشویق و تنبیه (حقوق) وضعیت مرّه و تکرار را نسبت به امر مشخص کند که در این صورت، مباحثی مانند لوازم ارتباط بین عبد و مولا و مقدمات حکمت و... قابل طرح خواهد بود. بر اساس احتمال دوم است که جایگاه «تنبیه» در «مباحث ثامن در مرّه و تکرار» مشخص می‌شود؛ زیرا آخوند در این تنبیه، نسبت مرّه و تکرار و امثال را با مقدمات حکمت به‌عنوان یک امر غیر عرفی سنجیده است. ۱۱. به نظر می‌رسد برای تبیین صحیح منشأ و جایگاه بحث «مرّه و تکرار» باید با توسعه مبنا، تصویر صحیحی از «امر» به‌عنوان مقسم شامل طرح کرد. اگر امر اجمالاً (بدون توجه به وعاء وضع و آموزش و استعمال) در تفاهم و تخاطب مورد لحاظ قرار گیرد، چیزی جزء «ارتباط و نسبت» بین دو «شاء» (مثلاً شاء عبد و شاء مولا) نخواهد بود که در این صورت اعم از امور «عرفی، عقلی و عقلایی» خواهد بود. هنگامی که از اجمال خارج و به سمت تفصیل برویم، آن‌گاه تقسیمات آن قابل طرح خواهد بود که در این صورت طلبی که «علو» در آن اخذ شده است (امر)، تنها یکی از تقسیمات خواهد بود و طلب بدون علو یعنی طلب پایین از بالا و مساوی از مساوی و دیگر اقسام نیز باید بررسی شود. در واقع این ارتباط فقط در یک صورت محقق نشده است و صور گوناگونی دارد؛ همچنان که امری که بر آن حجیت و ثواب و عقاب بار شده و جدا از معنای محض زبان‌شناسی، معنای شرعی می‌یابد نیز به‌عنوان یکی از اقسام قابل طرح است. همچنین بسیاری از طلب‌ها در تفاهمات عرفیه، بدون ثواب و عقاب است و یا بسیاری از طلب‌هایی که در روابط اجتماعی بر آن مجازات بار شده، اما تخلف از آن‌ها مورد مؤاخذه قرار

نمی‌گیرد نیز باید مورد بررسی قرار گیرد. پس در تفصیل، باید تکلیف تمامی اقسام مشخص شود تا همان‌طور که در مباحث قبلی گذشت، در تقسیم‌های خردتر و پایین‌تر، اقسام شامل و مشمول و حیثیت‌های تقسیم متداخل و مخلوط نشود و نظم علمی و شاکله منطقی بر مباحث حاکم گردد. با این نوع تقسیم، مباحث و عناوینی مانند «مره و تکرار و فور و تراخی و...»، جزء اقسام روبنایی خواهد بود و تنها بعد از تبیینی کامل از اقسام طلب، می‌توان وارد بررسی عناوین فوق شد.

در این صورت، اشکال آن است که تمامی این اقسام، «لوازم شاء» و ابعاد وجودی طلب خواهد بود و مباحثی مانند «مره و تکرار و...» از اوصاف امر - و نه از اوصاف موضوع و متعلق آن - محسوب می‌شود؛ چون مقسم، «شاء مستقل» نیست و «نسبت بین دو شاء» جایگزین آن شده است. در واقع با لحاظ امر به‌عنوان نسبت بین دو شاء، دیگر لحاظ صرف طلب یا لحاظ صرف فعل به‌عنوان متعلق طلب و تفکیک آن‌ها از یکدیگر صحیح نخواهد بود. چون در اینجا «نسبت» مورد توجه قرار گرفته است و این‌که بالاخره مولا از عبد راضی می‌شود یا خیر؛ که امری ماهوی و حقیقی نیست علاوه بر آن‌که چنین نسبتی دارای میلیون‌ها نوع خواهد بود.

بعنوان مثال می‌توان طلب را در سه سطح «حادثه‌سازی، مشارکتی و مولویتی» ملاحظه کرد و مولا را در یکی از سه مقام «حادثه‌سازی»، «ساختارسازی» و «جریان افعال ساده» تصور نمود. بر این اساس، در حادثه‌سازی، «امر» به معنای مصطلح مطرح نیست بلکه از «توصیف» استفاده می‌شود. به عنوان مثال رهبری در حوادث مهم (همانند وقایع کوی دانشگاه) از ناراحتی خود خبر می‌دهند و مخاطبان ایشان به گریه می‌افتند که این واکنش، قطعاً متضمن آمادگی برای انجام کاری در جهت رفع این مشکل

است و در صورت پیگیری و تحقق آن، اموری مانند «پیشگیری» اتفاق می‌افتد که نیاز به امر را مرتفع می‌سازد. پس به طور خلاصه در مدیریت حادثه‌سازی، اوامر و نواهی توصیفی هستند. اما در جریان افعال ساده، حتماً به امر مصطلح نیاز است و مثلاً با توصیفاتمانند: «من گرسنه هستم»، نهار آماده نمی‌شود و با چنین عباراتی، غرض مولا در بسیاری از موارد محقق نمی‌شود.

۱۲. اشکالی که سابقاً درباره‌ی طرفین وضع (یعنی لفظ و معنا) مطرح شد در اینجا نیز جاری است. یعنی اگر آخوند در معنای صیغه‌ی امر «طبیعت» را وارد می‌کند، در واقع «معنا» را به‌عنوان یکی از طرفین «وضع» به صورت منطقی تحلیل کرده است و قبلاً گذشت که وضع، امری اعتباری و قراری است و باید طرفین آن هم به صورت ارتکازی و عرفی - و نه منطقی و فلسفی - تحلیل شوند.

۱۳. در ردّ و اثبات‌هایی که بین مرحوم آخوند و صاحب فصول یا دیگران شکل می‌گیرد باید به بررسی مواضعی پرداخت که مربوط به مبنا و چارچوب پی‌ریزی شده درباره وضع است. چه توسعه‌ی آن مبنا باشد و چه تضییق آن و چه به واسطه‌ی لوازمی، مخالف مبنای مطرح شده توسط قوم در وضع باشد.

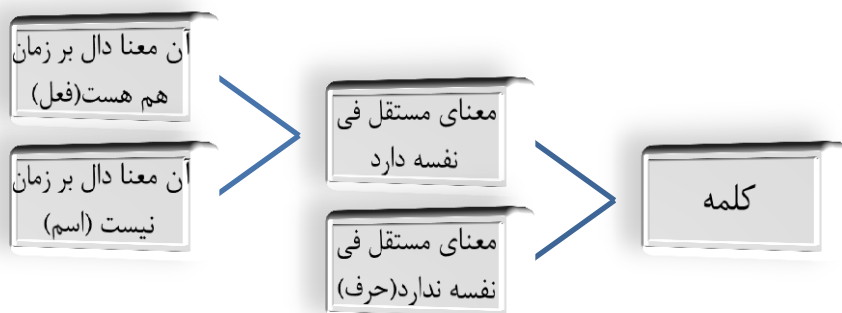
۱۴. باید توجه داشت نوع مباحثی که در این سلسله مباحث مطرح می‌شود به این صورت است که نظر ذکر شده در کتاب کفایه‌الاصول مورد تحلیل قرار می‌گیرد تا معلوم شود بحث مورد نظر در ذیل امور حقیقی تعریف شده است یا تحت امور اعتباری. اگر فرض اول محقق شده باشد، نسبت آن با جریان علیت و دیگر شاخص‌های معین شده برای امور حقیقی بررسی می‌شود تا معین گردد بحث مطروحه هماهنگی کاملی با قواعد مربوط به امور حقیقی ندارد یا خیر؟ اما اگر فرض دوم به وقوع پیوسته باشد، به این مهم پرداخته می‌شود که آیا قواعد امور اعتباری رعایت شده و به درستی در بحث جریان یافته است یا خیر؟

بحثی پیرامون تقسیمات لفظ در مبنای قوم و جایگاه هیأت و ماده‌ی امر در آن

ثم لا يذهب عليك أن (الاتفاق على أن المصدر المجرد عن اللام و التنوين لا يدل إلا على الماهية على ما حكاه السكاكي) لا يوجب كون (النزاع هاهنا في الهيئة كما في الفصول) فإنه غفلة و ذهول عن كون المصدر كذلك لا يوجب الاتفاق على أن مادة الصيغة لا تدل إلا على الماهية ضرورة أن المصدر ليست مادة لسائر المشتقات بل هو صيغة مثله

۱. با توجه به اینکه نزاع اول بین صاحب فصول و آخوند در مبحث ثامن پیرامون «مصدر» شکل گرفته باید تحلیل علمی «مصدر» مشخص شود تا بتوان قضاوت صحیحی درباره‌ی بحث داشت. ابتدائاً تعریفی که آخوند از مصدر ارائه کرده چیزی جز یک معنای منطقی انتزاعی نیست. یعنی «ماده لفظ متصور و ماده معنای متصور» همان جامع بین مصدر و مشتقات است که به غیر از انتزاع و کلی‌گیری معنای دیگری ندارد و قبلاً گفتیم که وضع و زبان و ادبیات نباید در چارچوب مفاهیم حقیقی تحلیل گردند بلکه باید به‌عنوان امری اعتباری و قراری و عرفی و ارتکازی مورد تحلیل قرار گیرند. از سوی دیگر از آنجا که بحث بین صاحب فصول و آخوند درباره نسبت بین

«مصدر» و «ماده مشتقات» است، باید معین گردد که مقسم و حیثیت تقسیم «ماده» و «هیأت» چیست. بر فرض که «صورت و ماده‌ی منطقی» را بر این بحث تطبیق دهند، آن‌گاه اشکال قابل طرح این خواهد بود که «حد معقول» به‌عنوان امر حاکم بر «ماده و صورت» در منطق مورد غفلت واقع شده است. اما اگر این دو در علم صرف و نحو و معانی بیان تعریف شده باشند، می‌توان برای تبیین علمی این دو به تقسیم کلمه به اسم و فعل و حرف رجوع کنیم.



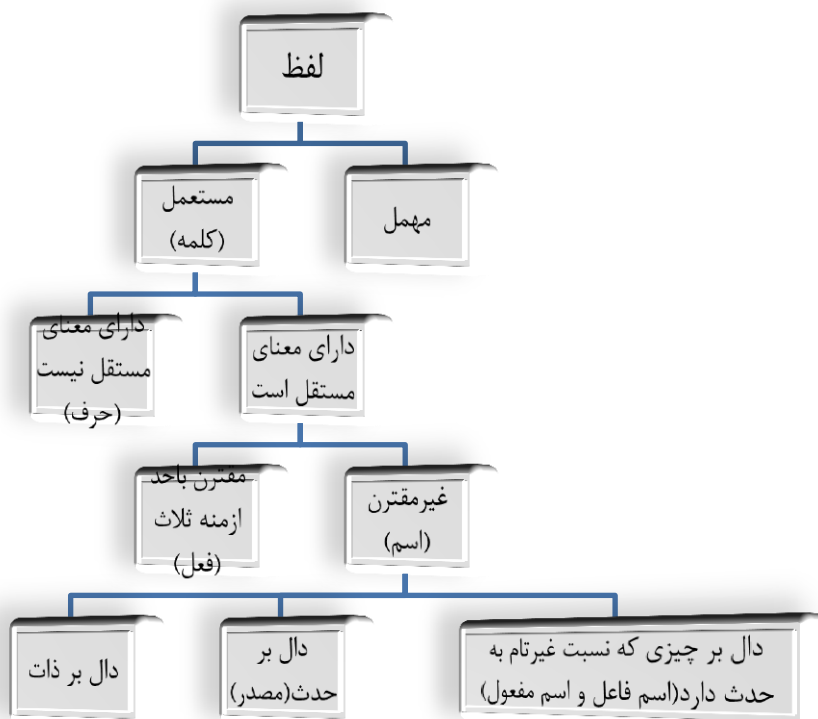
اگر مقسم و حیثیت تقسیم این‌گونه باشد و مصدر جزء اسم‌ها قرار بگیرد، سؤال بعدی آن است که «زمان» در اینجا به چه معناست تا حیثیت تقسیم بودن آن روشن گردد و قطعاً تعریف زمان به «گذشته و حال و آینده» کافی نیست و باید وجه اشتراک این سه معین گردد تا زمان بوحدته معنا شود و مقسمی برای «گذشته، حال و آینده» پیدا شود. همچنان که حیثیت تقسیم اول که «معنای مستقل فی نفسه» باید تشریح شود؛ اگر «معنا» تحلیل منطقی دارد که اشکالات قبلی - که در بحث اقسام وضع طرح شد - وارد خواهد بود و اگر «معنا» تحلیل عرفی دارد باید لوازم اعتباریات (یعنی مقصد و پذیرش و کنترل تحقق هدف و ...) در آن ملحوظ شود.

۲. اگر در نظر آخوند «ماده مشتقات» آن چیزی است که جامع بین مشتقات و مصدر اصطلاحی است، این سؤال قابل طرح است که خود آن جامع چیست؟ یعنی وجه اشتراک بین ماده لفظ و ماده معنا چیست؟ ظاهراً مرحوم آخوند وجه اشتراک بین این دو - که ماده‌ی مشتقات را تعریف می‌کند - ارائه نکرده است علاوه بر این که به نظر می‌رسد گرفتن چنین وجه اشتراکی بر مبنای منطقی صوری ممکن نیست. زیرا «ماده لفظ»، یک ماهیت در خارج دارد و آن «صوت» است. همچنان که «حدث» (انجام کار یا وقوع یک فعل) در خارج دارای کثرت است؛ یعنی «فعل» در مبنای قوم دچار کثرت و تدریج است و لذا نمی‌تواند دارای ماهیت واحد باشد و نمی‌توان از این اجزای زمان دار، یک وحدت انتزاع کرد. به عبارت دیگر مشکل منطقی صوری آن است که نمی‌تواند جامعی بین عقل نظر و عقل عمل ارائه دهد و در اینجا هم یک طرف بحث، از جنس عقل عمل است.

اگر هم انتزاع جامع بین ماده لفظ و ماده معنا برای تشریح ماده مشتقات دنبال نشود بلکه ارتباط بین آن دو مطرح شود؛ در آن صورت «علقه بین لفظ و معنا» مطرح خواهد بود که طبق مباحث گذشته باید دید این ارتباط، «حقیقی» معنا می‌شود یا «اعتباری» و لوازمات هر یک بر آن بار خواهد شد.^۱

۳. با توجه به این که این بحث به تبع امکان جریان نزاع مره و تکرار در ماده و هیأت صیغه امر طرح شد، باید ملاحظه شود که نفس تقسیم ماده و هیأت در کجای تقسیم ذیل قرار می‌گیرد؛ تقسیمی که جایگاه مصدر را نیز مشخص می‌کرد:

۱. البته فرض عدم ارتباط بین این دو و عدم انتزاع از این دو به‌عنوان دو موضوع منفک از هم نیز مطرح شد که مورد بحث قرار نگرفته است.



یک احتمال آن است که این تقسیم مربوط به بخش فعل باشد اما چنین احتمالی صحیح نیست؛ چون مواردی مانند اسم فاعل و اسم مفعول که دارای هیأت و ماده هستند، از اسامی محسوب می‌شوند. اما باید توجه داشت که اسم فاعل و اسم مفعول به‌عنوان امور مشتقه از مصدر، باید از اقسام درونی آن تعریف شوند و نه به‌عنوان مقسم مصدر؛ یعنی بر خلاف آنچه در این تقسیم آمده است، باید عمل کرد.

گذشته از این اشکال روبنایی، درباره‌ی اولین مرحله در این تقسیم (یعنی تقسیم لفظ به مهمل و مستعمل) این سؤال مطرح است: از آن‌جا که لفظ به «صوت معتمد بر مخرج فم» معنا شده، آیا آواها و دستگاه‌های موسیقی که

انسان با دهان خود آن‌ها را اجرا می‌کند، جزء مهملات محسوب می‌شود؟! آیا می‌توان «دستگاه‌ها» در علم موسیقی را بی‌معنا دانست؟! یا اگر دارای معناست و لفظ مستعمل محسوب می‌شود، چرا در تقسیمات اسم و فعل و حرف نمی‌گنجد؟ به عبارت دیگر تعریف لفظ به‌عنوان مقسم، نسبت به آواهای انسانی مطابق با دستگاه‌های موسیقی و نسبت به علم موسیقی نیز شمول دارد؛ اما در حیثیت تقسیم و اقسام به این شمول توجه نشده است. ممکن است گفته شود: «صحیح است که در علم موسیقی آواها و دستگاه‌ها معانی خاصی دارند اما مقصود از معناداری و بی‌معنایی در اولین حیثیت تقسیم، معنا در علم صرف است نه موسیقی»؛ در این صورت لازم است تا لفظ به‌عنوان مقسم، به «علم صرف» مقید شود. این در حالی است که در تعریف «علم صرف» (بعنوان قید تقسیم) «کلمه» اخذ شده است؛ اما در ضمن اصطلاح «لفظ» به‌عنوان مقسم، هنوز «کلمه» تعریف نشده است.

۴. البته باید توجه داشت که این سؤالات از موضع پی‌ریزی و ساخت یک علم مانند صرف یا ادبیات یا اصول مطرح می‌شود و توجه به مقسم و ابعاد آن و حیثیت‌های تقسیم و اقسام است که می‌تواند جریان منطق و نظم در علوم را تضمین کند. به عبارت دیگر این سؤالات بمثابه اشکالات و تذکرات روشی است؛ یعنی برای ساخت یک علم به صورت عالمانه در منطق صوری باید دقیقاً مقسم و حیثیت تقسیم و اقسام روشن شود و عدم تبیین دقیق این مقولات باعث می‌شود در تقسیمات خردتر، اشتباه‌ها مقسم و اقسام شامل طرح شوند. لذا در مثال مورد بحث معلوم می‌شود که برای تبیین منطقی «صوت» به قید معتمد بر مخرج فم، باید ابتدائاً به تقسیم صحیح اصل صوت پرداخت تا صوت انسانی به‌عنوان یکی از اقسام صوت، جایگاه روشن و علمی بیابد و

چون این کار انجام نشده، علم موسیقی به‌عنوان زیربخش «صوت مقید به مخرج فم» قرار گرفته است؛ در حالی که باید از اقسام هم‌عرض آن باشد. بنابراین اشکال جاری در تمام علوم حوزوی این است که بدون تبیین جایگاه مقسم و اقسام هم‌عرض آن در نظام فلسفی و منطقی، به تقسیم می‌پردازند که باعث تقيید امور شامل در اقسام می‌شود. در واقع روش بهینه علم بر اساس منطق صوری، توجه به لوازم تقسیم و مقسم و اقسام است. البته این توجه تنها یکی از کارهای یک دانشمند است که در آن «کنترل صورت» انجام می‌شود و کار دوم «کنترل مواد» است که در غیر این صورت (عدم توجه به ماده در نظام فلسفی) جای شامل‌ها با مشمول‌ها عوض می‌شود. حتی اگر موضوع مورد بحث حقیقی نبوده و اعتباری باشد، بهینه‌ی علم و منظم کردن آن از همین دو راه عبور می‌کند؛ چون گسترده‌شدن بحث‌های علمی در حوزه، توسط همین تقسیم‌ها و ماده‌سازی‌ها انجام می‌شود و به ارتکاز عمومی و تکیه‌گاهی برای همگان مبدل می‌گردد.^۱

۵. ریشه‌ی بحث در این‌جا نفس «امر» و تعریف فلسفی و منطقی آن است که یا به علیت و انگیزه و داعی باز می‌گردد و در این صورت سؤال ما از نسبت این بحث با اختیار است و یا به اعتبارات باز می‌گردد که امری قراری یا مربوط به حسن و قبح محسوب می‌شود که در هر دو صورت، سؤالات و ملاحظاتی وجود دارد. بنابراین مسأله مرّه و تکرار نیز در ارتباط با این ریشه بحث می‌شود.

۱. البته اشکال بعدی این است که صورت و ماده برای به وحدت رسیدن به یک «حدّ معقول» نیاز دارند که در مباحث قوم به آن پرداخته نشده است و تمامی نقدهای مرحوم استاد علامه حسینی(ره) نیز ناظر به کنترل ماده و صورت و توجه به حدّ معقول است.

۶. امر به «ماده» و «هیئت» تقسیم شده است که در مباحث قبلی این تفکیک پذیرفته نشد؛ چون ابتدائاً باید معنای منطقی و فلسفی امر روشن می‌شد. اما در این بحث، بررسی خاستگاه این تقسیم و تفکیک مدنظر است. البته این تفکیک در صیغ دیگر نیز وجود دارد اما در این مبحث برجسته‌تر شده است؛ چون امر به معنای «باید» است و نه به معنای «هست». به نظر می‌رسد این برجستگی، نشان دهنده تأثیر فلسفه در این بحث است؛ خصوصاً با توجه به این‌که در صیغ دیگر، ماده و هیأت به راحتی به وحدت رسیده است؛ اما در امر که موضوعی اختیاری و جعلی است این‌طور نیست. در واقع باید روشن شود که آیا امر - چه موضوعی اعتباری باشد و چه موضوعی حقیقی - می‌تواند چنین تقسیمی داشته باشد؟ پس غرض از ورود به این بحث، روشن کردن تکلیف «امر» است.

۷. گذشته از اشکالی که بر تعریف لفظ از جهت قید «معتمد بر مخرج فم» وارد شد، نسبت به قید اول در تعریف لفظ یعنی «صوت» هم اشکال وارد است: صوت اگر به‌عنوان امری جزئی و خارجی (موج) در نظر گرفته شود، خروج موضوعی از علم ادبیات دارد و مانند هوا و آب و باد و سایر موضوعات خارجی، باید موضوع بررسی در علوم دیگری مانند «علم فیزیک» قرار گیرد. اما با توجه به این‌که قوم «صوت» را در ظرف ذهن بحث کرده‌اند، می‌توان نتیجه گرفت که معنای خارجی و «جزئی» آن را مدنظر نداشته‌اند اما اگر معنای «کلی» از صوت را لحاظ کرده‌اند، باید آن را در هستی‌شناسی و فلسفه مورد بررسی قرار دهند. پس بهتر است در ادبیات و تفاهم و تخاطب، لفظ «از حیثیت دلالت و انتقال معنا» - و نه از حیث حقیقت آن که از دهان انسان خارج می‌شود - به‌عنوان مقسم لحاظ شود. در واقع صوت هم حیثیت جزئی

دارد و هم حیثیت کلی و فلسفی و هستی‌شناسی؛ اما هیچ یک از این دو حیثیت در ادبیات و صرف و نحو و اصول ملحوظ نظر نیست، بلکه در تفاهم و تخاطب، این دلالت و انتقال معنا است که مورد نیاز و توجه ماست و لذا هرگاه در این علوم، مقسم «لفظ» باشد، در واقع منظور از آن بر مبنای قوم باید «دلالت لفظی» باشد^۱ که امری اعتباری است.

۸. با توجه به اصلاح مقسم و برای دستیابی به منشاء تقسیم «هیأت و ماده» پیشنهاد اولیه‌ای قابل طرح است: دلالت‌های لفظی یا قابل صرف و گرداندن هستند و یا این قابلیت را ندارند. بر این اساس، اسامی دالّ بر ذوات، قابل گرداندن و صرف در هیئات مختلف نیستند؛ چون گرداندن به «ماده و هیأت» احتیاج دارد. لذا اجمالاً می‌توان گفت که این تقسیم از لوازم «صرف کلمه» است؛ «ماده» وجه اشتراک همه صیغ است و «هیأت» وجه اختلاف صیغ. پس جایگاه «ماده و هیأت» در علم صرف است.

۹. با توجه به تقسیم کلمه به اسم و فعل و حرف توسط قوم روشن می‌شود که در این تقسیم تنها دلالت‌های لفظی «مفردات» مورد توجه قرار گرفته است و دلالت‌های لفظی «جملات» و دلالت‌های لفظی «مقالات» تقسیم دیگری دارند. یعنی می‌توان گفت که علم صرف به دلالت‌های لفظی مفردات، علم نحو به دلالت‌های لفظی جمله‌ها و علم معانی بیان و بدیع به زیباشناسی کلام پرداخته است. حال باید مشخص شود علم اصول به کدام نوع دلالت لفظی می‌پردازد؟ به نظر می‌رسد بحث اصلی در علم اصول نباید

۱. البته در مباحث گذشته مقسم، حیثیت تقسیم و اقسامی که منشاء شکل‌گیری انواع دلالت‌ها می‌شوند ذکر شده و جایگاه دلالت از نظر ماده‌سازی نیز می‌تواند زیر بخش «علم» قرار گیرد.

درباره‌ی دلالت مفردات باشد، بلکه باید پیرامون دلالت کتاب و مقاله (خطابات) شکل بگیرد. در واقع پرداختن به کلمه (مفرد) و تقسیمات و عوارض آن به مثابه بررسی جزء اولیه کلام است که علم صرف عهده‌دار آن است. البته باید دید ترکیباتی مانند وصف و موصوف، مضاف و مضاف‌الیه - که جمله محسوب نمی‌شوند - در کدام علم مورد بررسی قرار گرفته است؟ ضمناً می‌توان به جای کلمه و جمله و مقاله و کتاب از سه اصطلاح «مفرد، ترکیب و نظام» استفاده کرد که اما این تعبیر از اصطلاحات قوم نیست. در هر صورت اگر قوم، این تفکیک‌ها را براساس تقسیمات علمی انجام دهند، می‌توانند علوم مرتبط با تفاهم و تخاطب را در یک نظام پیوسته نشان دهند.

۱۰. موضوع قراردادن مفردات در تقسیم کلمه به اسم و فعل و حرف، نشان می‌دهد که این یک تقسیم در دنیای «آموزش» است. زیرا در دنیای «استعمال» که عالم خارج است، هیچ مفردی محقق نمی‌شود و همه چیز در ضمن جمله است. پس این اشکال «که فعل در خارج بدون فاعل خود قابل تصور نیست و اگر با فاعل خود تصور شود پس جمله شکل می‌گیرد و لذا فعل از اقسام کلمه نیست، بلکه از اقسام کلام است» وارد نیست. چون این تقسیم در «مقام آموزش» است و به عالم خارج ملتزم نیست و فعل را بریده از فاعل لحاظ کرده است. ممکن است اشکال شود که «در مقام آموزش هم معلم به استعمال جملات می‌پردازد و هیچ‌گاه در آموزش، مفردی محقق نمی‌شود» که باید گفت: موضوع بحث آموزش، سخنان معلم نیست علاوه بر این که فقط مفردات نیست که آموزش داده می‌شود بلکه جملات نیز آموزش داده می‌شود و در جملات نیز تجزیه‌ی آن‌ها به‌عنوان موضوع آموزش قرار می‌گیرد؛ یعنی جمله‌ای مانند «زید ضارب» به مبتدا و خبر تحلیل می‌شود. پس «آموزش»

در این جا به معنای مطلق آن مورد نظر نیست؛ بلکه در مقایسه با وعاء «وضع» و وعاء «استعمال» لحاظ می‌شود. البته این سه وعاء، استنباط ما از کلمات اصولیون است و بحثی استقرایی محسوب می‌شود. به نظر می‌رسد تنها در صورتی می‌توان به اصلاح جایگاه بحث‌های مختلف و نظم‌دهی به آن‌ها پرداخت که ابتدائاً ربطی منطقی میان «وضع»، «آموزش» و «استعمال» برقرار شود.

۱۱. بعد از تعیین اجمالی جایگاه «ماده و هیأت» به‌عنوان یک اصطلاح صرفی، باید به بررسی جایگاه «مصدر» از طریق بررسی مقسم و حیثیت تقسیم و اقسام شامل بر آن پرداخت. با اصلاح مقسم از لفظ به دلالت لفظی، در حیثیت تقسیم نیز باید گفت: دلالت‌های لفظی یا معنای مستقل ندارند و بالغیر هستند که «حرف» نامیده می‌شوند و یا معنای مستقل فی‌نفسه دارند (که در تقسیم قوم، نامی برای این قسم نهاده نشده است) حال این قسم یا «مقترن باحد الأزمنه الثلاثه» است یا مقترن نیست که «زمان» در این جا باید علی‌المبنا و به صورت عرفی و ارتکازی - و نه حقیقی - معنا شود؛ همچنان که «معنای مستقل» در حیثیت تقسیم اول نیز همین طور است. البته باید توجه داشت که اقتران به زمان، باعث تغییر و تدرج در آن معنای مستقل می‌شود؛ چون نمی‌توان از فعل، یک ماهیت ساخت. لذا کلمه‌ای مانند «خوردن» تنها یک «اسم‌گذاری» بر چندین حرکت متباین است و نه کلی‌گیری از آن‌ها؛ یعنی در مثال «خوردن» حتی اگر فرض شود که می‌توان تصویری کلی از حرکت اول، حرکت دوم، حرکت سوم و ... داشت، تنها با الغای خصوصیت شخصی‌های آن‌ها به کلی «جویدن» به‌عنوان یکی از اجزاء «خوردن» رسید و تکلیف اجزاء دیگر مانند بردن غذا به سوی دهان، باز کردن دهان، بلعیدن غذا

و ... روشن نشده است؛ در واقع «خوردن» همانند سایر افعال، به چندین جزء تبدیل می‌شود که هر یک از آن‌ها، در تحقق فعل موضوعیت دارد. پس باید گفت در فعل، نفس دلالت برای تحققش به زمان نیازمند است. یعنی نفس انتقال معنا به نفس زمان احتیاج دارد که این نکته، مرحله‌ی قبل از بحث درباره‌ی آزمون ثلاثه است. در واقع زمان در این جا باید به گونه‌ای تعریف شود که مقوم «معنای مستقل» باشد تا بعد بتوان «اسم» را خارج کرد و آن را قسم دیگری به حساب آورد.

۱۲. غرض از ورود در مباحث ادبی و صرفی و تقسیمات آن، بهینه این مباحث نبود - گرچه قابلیت بهینه، توسعه و تعریف در نظامی جدید از تفاهم و تخاطب را دارند - بلکه بررسی اجمالی جایگاه هیأت و ماده، با هدف ملاحظه نسبت این دو با مقوله‌ی امر (طلب حقیقی یا اعتباری) و دلالت آن بر مره یا تکرار بحسب نزاع صاحب فصول و صاحب کفایه بود. حال اگر هیأت و ماده از تقسیمات دلالت لفظیه باشد و معنای امر، طلب حقیقی باشد؛ چگونه می‌توان ارتباطی میان این دو یافت؟! در واقع دلالت لفظی به‌عنوان امری جعلی که حقیقتی جز اتفاق عقلاء ندارد، نمی‌تواند ظرف معنایی باشد که از امور حقیقی و مطابق با نفس الامر است و اگر ربطی منطقی میان امور حقیقی و اعتباری ممکن بود و چنین تبیینی انجام شد، آن‌گاه می‌توان آن را مبنای توضیح چنین پیوندی قرار داد.

اما اگر معنای امر، طلب اعتباری باشد، در آن صورت سوال دیگری مطرح است و آن اینکه: بر اساس بحث گذشته، تقسیم دلالات لفظی در بیان قوم، تقسیم مفردات است و مفردات هم در دنیای «استعمال» و «وضع» جایگاهی ندارند و تنها در دنیای «آموزش» مورد استفاده قرار می‌گیرند. پس هیأت و

ماده به‌عنوان یکی از تقسیمات دلالات لفظی، نمی‌تواند ارتباطی به دنیای وضع و استعمال داشته باشند و بالتبع نمی‌توان از آن‌ها در صیغه‌ی امر بحث نمود؛ زیرا علم اصول، به وضع یا استعمال امر توجه دارد.

۱۳. البته اگر ادعا شود که مرجع تقسیم به ماده و هیأت، جایی غیر از دلالت لفظیه است، باید گزارشی از نظر اصولیون درباره مرجع این تقسیم ارائه شود، تا در بحث پیگیری گردد. خصوصاً با توجه به این‌که ماده و هیأت در «استعمال» قابل ملاحظه نیستند چون در استعمال، تجزیه کلمه به اجزاء تشکیل دهنده معنا ندارد بلکه از کلمه به‌عنوان یک «واحد» استفاده می‌شود. از سوی دیگر برای تبیین جایگاه ماده - و نه هیأت - نمی‌توان از دنیای «وضع» استفاده کرد زیرا ماده حین التجزیه تنها سه حرف اصلی منقطع از هم است و اطلاق کلمه بر آن صحیح نیست تا بخواهد مورد وضع قرار گیرد.

بختی پیرامون روابط عقلائی و جایگاه «اجمال» در آن

تنبيه

لا إشكال بناء على القول بالمرّة في الامتثال و أنه لا مجال للإتيان بالمأمور به ثانيا على أن يكون أيضا به الامتثال فإنه من الامتثال بعد الامتثال و أما على المختار من دلالاته على طلب الطبيعة من دون دلالة على المرّة و لا على التكرار فلا يخلو الحال إما أن لا يكون هناك إطلاق الصيغة في مقام البيان بل في مقام الإهمال أو الإجمال فالمرجع هو الأصل و إما أن يكون إطلاقها في ذلك المقام فلا إشكال في الاكتفاء بالمرّة في الامتثال

۱. تنبيه مبحث ثامن درباره امتثال عقيب امتثال است و مرحوم آخوند می گوید اگر دلالت صيغه بر مرّه را بپذیریم، مجالی برای اتیان دوباره مامور به نیست؛ یعنی کلام مولا ظرفیت انتقال جدیدی در تفاهم و تخاطب را ندارد و بعد نمی تواند فعل مجدد را بر عهده مولا و کلام او قرار دهد چون قواعد تفاهم و تخاطب چنین چیزی را مردود می شمارد و اجازه آن را نمی دهد. البته به نظر می رسد خارج از ظرفیت کلام مولا، عقلاء می توانند انجام مجدد ماموریه را از باب ارادت خود به مولا انجام دهند بدون آن که امری را به الفاظ

مولا مستند کنند^۱ که در این فرض اجمالاً می‌توان گفت اتیان «مامور به» برای بار دوم بی‌اشکال است. به عبارت دیگر بر فرض دلالت صیغه بر مره، انجام مجدد امر از باب ارادت - مقید به چارچوب‌های قولی و فعلی آن - بی‌اشکال است.

۲. با توجه به آن که مرحوم آخوند برای روشن شدن نظر خود درباره امتثال عقیب امتثال، صورت مساله را به قراردادستن مولا در مقام بیان و خلاف آن تقسیم کرده‌اند، باید به بررسی مساله مقام بیان و اطلاق و... پرداخت. مقام بیان و عدم مقام بیان یعنی نسبت بین مولا و عبد به دو وعاء تقسیم شده است: وعائی که در آن اصل حکم گفته می‌شود و نمی‌توان به آن اخذ کرد یعنی با تکیه بر وضع و تفاهم و تخاطب نمی‌توان گفت: «حکم، قید دیگری نداشته و لذا عمل مطلق و بدون قید نمی‌تواند مورد مواخذه مولا قرار گیرد». لذا عبد باید صبر کند تا سخنی که مولا در مقام بیان گفته، به او برسد. این یک اصل عقلایی است همان‌طور که در مقام بیان، عبد می‌تواند عدم بیان قید را نشانه عدم دخالت قید در امتثال بداند. پس این تقسیمات عقلایی «نسبت بین دو شاء» است و هیچ ربطی به بحث وضع ندارد تا آخوند «دلالت صیغه بر طبیعت به حکم وضع» را به مقام بیان و عدم آن تقسیم کند و مشخص شدن تکلیف عبد در اینجا بر اساس اصول عقلایی (و نه قراردادهای وضعی) است.

۳. به عبارت دیگر در استعمالات و تفاهم و تخاطب‌های عادی، بعد از تکلم و طلب حتما کاری انجام می‌گیرد اما در اینجا بعد از بیان اصل حکم توسط مولا - که در مقام بیان شکل نگرفته - عبد باید صبر کند تا مقام بیان

۱. البته انجام مجدد مأموریه از باب ارادت خود می‌تواند تقسیمات متعددی داشته باشد که ممکن است بعضی از آنها ارادت خارج از مدار تعبد به مولا باشد و مولا آن را نپسندد.

مولا به او واصل شود. ممکن است گفته شود در استعمالات هم اگر مخاطب به امر مجملی برخورد کند، باید صبر کند تا توضیحی برسد و به عبارت دیگر مجبور است عمل خود را متوقف کند؛ اما باید توجه داشت که استعمال یک امر جاری است و با اجمال توقف بردار نیست. به عبارت دیگر نوع و عموم استعمالات مردم از صبح تا شب، اجمال ندارد و جاری می‌شود و عملکردهای متناسب با خود را شکل می‌دهد. در مرحله‌ی بعد است که می‌توان گفت بعضی از موارد خاص از استعمالات است که دچار اجمال می‌شود و حرکت را متوقف می‌کند این در حالی است که در اطلاق‌گیری، علت توقف مخاطب، اجمال نیست بلکه «مقام مولویت» است و به همین دلیل است که می‌گوییم ریشه «مقام بیان» به عقلا باز می‌گردد نه استعمال. مثلاً بسیاری از مردم اگر اجمالی در سخن متکلم ببینند، برای تبیین آن منتظر نمی‌شوند و به دنبال کار خود می‌روند اما اگر آن متکلم، یک مرجع تقلید باشد، باعث تأنی و تأمل مردم و عرف خواهد شد. در واقع تأنی و توقف و پیگیری از مراد متکلم و بررسی قیود آن، زمانی اتفاق می‌افتد که رابطه خاص بین متکلم و مخاطب چنین چیزی را ایجاب کند و آلاً اصل تفاهم و تخاطب و وضع و استعمال، باعث چنین مسأله‌ای نخواهد شد. البته صحیح است که مقام بیان در دنیای استعمال قابل طرح است اما تکیه‌گاه استدلال آن به یک مقام و رابطه خاص باز می‌گردد. یعنی دنیای وضع و استعمال توسط عقلا شکل می‌گیرد همان‌طور که مقام بیان نیز از امور عقلایی است اما حیثیت هر یک از دیگری متفاوت است: یکی از سنخ ادبیات است و دیگری از سنخ روابط اجتماعی. پس دنیای وضع و استعمال پایگاه مستقلی دارد که اگر بنا بر آن عمل شود، تفاهم محقق می‌شود و اجمال و ابهام و توقف و بررسی جایی ندارد و از سوی

دیگر مقام بیان پایگاه دیگری دارد که وابسته به وضع و استعمال نیست و لذا در آن چنین بررسی‌ها و پیگیری‌هایی معنادار خواهد بود. البته ممکن است این دوئیت و تغایر پذیرفته شود اما کلام پیرامون نحوه‌ی ارتباط و ترکیب این دو باشد که در صورت ارائه و تشریح آن، در ادامه بررسی خواهد شد.

۴. در واقع برای تبیین ارتباط مقام وضع و مقام استعمال با مسئله اطلاق و مقدمات حکمت (مقام بیان) باید به این سیر دقت کرد که: وضعی به پذیرش رسیده و در استعمال به همان صورت جریان پیدا می‌کند که شرائط مختلف در آن، باعث استعمال حقیقی یا مجازی می‌شود. حال بخشی از استعمالات که در بناء عقلاء محقق می‌شود، به دو قسمت مقام بیان و غیر مقام بیان تقسیم می‌شود. در این بخش از استعمالات، «امر» با آنچه در وضع و استعمال به کار می‌رود متفاوت است و «امر»ی عقلایی است که به دلیل عقاب و ثواب و توبیخ و مجازات، حساسیت پیدا کرده و مقام مولویت مطرح می‌شود. در این جاست که ممکن است مولا در مقام بیان باشد و ممکن است نباشد؛ یعنی اجمال و تفصیل جریان پیدا می‌کند. پس موقعی که این سه وعاء را به یکدیگر پیوند داده شوند، عقبه‌ی همدیگر خواهند شد و یک مجموعه را تشکیل می‌دهند اما اگر در ردّ و اثبات‌ها هر یک از این فضاها از یکدیگر بریده و تفکیک شوند، می‌توان با توجه به تغایرها و دوئیت‌ها به بحث پرداخت.

لذا برای ارتباط و جمع بین این سه مقام، این پیشنهاد مطرح می‌شود: گزینش بخشی از استعمالات، ما را به گفتگوی عقلایی و رابطه بین مولا و عبد راهنمایی می‌کند و «استعمال به قید مولویت» است که تقسیماتی مانند مقام بیان (تفصیل) و غیر مقام بیان (اجمال) را تشکیل می‌دهد و به عبارت

دیگر این تقسیم نسبت به مقام وضع و استعمال مانند رابطه خاص با عام است. در واقع اگر قبلاً بر عدم ارتباط بین وضع و استعمال با اطلاق و مقام بیان تأکید شد، به دلیل اصرار بر این تفکیک در کلمات قوم بود؛ اما چنین تفکیکی، باعث ایجاد اشکالات متعددی خواهد شد و لذا ضروری است تا نحوه‌ی ارتباط آن‌ها با یکدیگر توضیح داده شود. یعنی «اطلاق» قابل استناد به عمومیت وضع یا عمومیت استعمال نیست؛ همان‌طور که بررسی موضوعات عقلایی بدون توجه به وضع و استعمال، «عمل» بدون «زبان و تفاهم و تخاطب» را نتیجه خواهد داد. به نظر می‌رسد این تفکیک‌ها و عدم توجه به ارتباط‌ها، باعث بسیاری از جدل‌ها و منازعات پیرامون این موضوع در مباحث اصولیون شده است.

ممکن است ادعا شود روابط عقلایی مانند مولویت در وضع امر اخذ شده است؛ همان‌طور که بعضی «علو» را در صدق معنای امر شرط دانسته‌اند اما در مباحث قبلی گذشت که طبق مطلق‌نگری جاری در مباحث اصولیون، نوع وضع‌ها مطلق انجام می‌شوند و اثبات قید در معنای موضوع‌له دارای مؤونه است و به مثبت نیاز دارد. حال اگر بعضی برای اثبات قید اضافه به بعض موارد عینی استشهاد کنند، همان اشکال قبلی جاری خواهد بود که برای اثبات وجود چنین قیدی در وضع، استقرائات و تحقیقات میدانی لازم است که در مباحث قوم نشانی از آن به چشم نمی‌خورد. بنا بر آنچه گذشت، برای تبیین فرمایش آخوند که به دنبال نسبت امر با مرّه و تکرار از طریق مقام بیان و عدم آن است باید چنین گفت: امر - که معنای وضعی آن، طلب طبیعت مأموربه است - اگر توسط مولایی (و نه هر کس) استعمال شود، یا نسبت به مرّه و تکرار مجمل است (عدم مقام بیان) و یا نسبت به آن تفصیل دارد (مقام

بیان).

۵. در فرض اول (اجمال و عدم مقام بیان) آخوند فرموده که باید به سراغ اصل عملی رفت، اما باید توجه داشت که آنچه با روابط عبد و مولا تناسب دارد، این است که اجمال‌ها با بیانات دیگر مولا به تفصیل تبدیل می‌شوند و درصد بسیار کمی از گفتارهای مولا مجمل باقی می‌ماند. پس فرض اولیه را باید بر این گذاشت که در صورت اجمال، عبد صبر می‌کند تا بیان تفصیلی به او برسد و آنچه از تفصیل به عبد نرسیده را باید به حساب استثنائاتی محدود گذاشت. ممکن است ادعا شود که «این لازمه در زمانی صحیح است که مولا و عبد با هم زندگی روزمره دارند اما برای شیعیان، فاصله‌ای ۱۲۰۰ ساله از مولا حادث شده است که بنا بر آن، نمی‌توان عدم وصول تفصیل را به حساب استثناء گذاشت بلکه بخاطر بُعد زمانی، اجمال‌های بسیاری باقی خواهد ماند مخصوصاً با توجه به این که بسیاری از روایاتی که به ما رسیده، فضای اجتماعی و محیط گفت‌وگو در آن واضح و مشخص نیست و لذا در اصل تشخیص این که شارع در این روایت، در مقام بیان است یا نه، دچار مشکل هستیم».

در پاسخ باید گفت که این توضیح، ملازم با آن است که اولین تقسیم تغییر کند و به مسأله شاملی توجه کنیم و آن را مورد تقسیم قرار دهیم و آن این‌که: «ما مولایی داریم که نمی‌توانیم با او زندگی کنیم.» یعنی به‌جای آن که اولاً به اجمال و تفصیل بپردازیم، به تقسیم و تفصیل چنین وضعیتی بپردازیم؛ زیرا همان‌طور که قبلاً گذشت تغییر مقسم و اقسام و حیثیت تقسیم‌ها و جابجایی در تقدم و تأخر آن‌ها، ساختمان موضوعات علوم را تغییر می‌دهد و دانش یک دانشمند و نظم یک علم بنحو منطقی به آن باز می‌گردد.

۶. گذشته از این مطلب، دوران ائمه علیهم السلام از نظر تشریح، برابر با دوران پیامبر صلی الله علیه و آله است و لذا در یک دوره زمانی ۲۵۰ ساله تمامی تفصیلات دین گفته شده است و اجمال‌ها بسیار اندک هستند و در ادامه تا امروز هم دین‌داری به وسیله نواب عام از طریق تفضلات امام غائب حیّ عجل الله تعالی فرجه حفظ شده است. ممکن است ادعا شود که «تفصیل احکام در دوره طولانی ۲۵۰ ساله مورد تردید نیست؛ اما با گذشت زمان و تغییر موضوعات، قیودی مورد توجه قرار می‌گیرد که در زمان اساساً قابل تصور نبوده است و لذا در دوران کنونی، اجمال‌های ناشی از سؤال‌های جدید به تشریح تفصیلی ۲۵۰ ساله سرایت می‌کند». در پاسخ این سؤال باید «مقام تشریح» را از «مقام تحقق» (یعنی نظام سؤالاتی که از عینیت به سمت منابع می‌رود) تفکیک کرد و بعد از تبیین خصوصیات مقام تشریح و در مرحله بعد، به سراغ بررسی نحوه سؤالاتی که در ازمنه بعدی قابلیت طرح می‌یابد، رفت.

به عبارت دیگر می‌توان «مقام بیان» را بر اساس «زمان» به این صورت تقسیم‌بندی کرد: دوره‌ی اول که به دلیل تعریف خاتمیت به عصمت و امامت تا ۲۵۰ سال ادامه دارد و دین به همین معنا می‌شود؛ چون ائمه علیهم السلام به عنوان مترجمان وحی، برابر وحی در مقام تشریح هستند. البته این تقسیم، وجود روایات مجمل را نقض نمی‌کند بلکه اجمال را به عنوان اولین تقسیم نمی‌پذیرد و به بررسی مقام بیان به عنوان رابطه‌ای که مولا ایجاد کرده است، می‌پردازد. یعنی مولویت گسترده‌گی ۲۵۰ ساله دارد و موضوع آن دین است که به تفصیل تبیین شده است و لذا از طرف مولا نقضی نیست و هر چه لازم بوده، بیان کرده است.

دوره‌ی دوم، مربوط به دوران غیبت می‌باشد که معصوم زنده است اما

مسئولیت به دوش نواب خاص و عام می‌افتد که بهترین افراد در امت پیامبر هستند و توصیفات و بشارات و فضائلی که درباره شیعیان وارد شده، دقیقاً به این بزرگواران تطبیق می‌کند. در واقع این فقها مسئولیت را به بهترین نحو انجام دادند و تا پای جان ایستادند تا اسناد و روایات سینه به سینه حفظ و منتقل شود. به همین دلیل می‌توان گفت تنها میزان بسیار معدودی از اسناد و روایات از بین رفته که در این صورت نیز نمی‌توان قائل شد که دست امام معصوم غائب بسته بوده و قادر نیست تا آنچه برای هدایت لازم بوده، به نائبان خود برساند؛ زیرا چنین ادعایی بر خلاف اصل خاتمیت خواهد بود. لذا بعد از تثبیت منابع و ایجاد امنیت برای آن از طریق مجاهده علمای شیعه، دوران بعدی در بکار گرفتن عقلانیت در فهم از روایات آغاز شده یعنی اولین ریشه تفقه، حفظ سند است و سپس دستگاه استنادی آن شکل می‌گیرد. حال باید به اقسام این تقسیم پرداخت تا تفصیلات و لوازم بحث «مولویت» روشن گردد.

بعد از تبیین این مرحله است که بحث نیازهای جدید و سؤالاتی که از عینیت و در مقام تحقق پدید می‌آید، قابل طرح است که به نظر می‌رسد علم اصول موجود قابلیت پاسخگویی به آن را ندارد که برای اثبات این مطلب، بررسی خاستگاه «اصول عملیه» و نسبت آن با «خاتمیت» ضروری است. اجمالاً باید گفت تمسک به اصول عملیه قطعاً از این باب نیست که شارع در بیان آنچه برای هدایت بوده ناقص عمل کرده است بلکه سؤالاتی از عینیت مطرح می‌شود که بعضاً پاسخ آن در کلام شارع یافت نمی‌شود.

۷. با بررسی رابطه مولا و عبد به‌عنوان یک رابطه عقلایی مشخص می‌شود که مولا یا در حال القاء اصل حکم بوده که در این صورت اصطلاحاً

در «مقام بیان نیست» - گرچه منطقاً در مقام بیان «اجمال» هست - یا در حال القاء خصوصیات و تفصیل حکم بوده که در این صورت اصطلاحاً «در مقام بیان» است. پس تا اینجا و بدون توجه به تقسیمات بعدی، حضور و غیبت مولا یا فاصله زیاد و کم و عدم امکان زندگی با او تأثیری در بحث ندارد. چون بحث صرفاً در این است که عبد از دلالت الفاظ مولا می‌تواند چه استفاده‌ای کند؛ اگر مولا در مقام بیان نبوده، موظف به فحص و یأس از اطلاق است و اگر مولا در مقام بیان بود که وظیفه مشخص است و باید به آن عمل کند.

۸. حال اگر بعد از فحص به اطلاقی دست پیدا نکرد، گفته می‌شود گفتار مولا برای او در اجمال باقی ماند و «مجمل» محسوب شد. در این صورت سؤال این است که «اجمال» در دلالت وضعیه به چه معناست؟ ممکن است گفته شود «مقام بیان، ترکیبی از وضع و استعمال و روابط عقلایی است»، که در این صورت می‌گوییم باید ابتدائاً تعریف از «اجمال در بناء عقلاء» مشخص شود تا بتوان به سراغ تقسیمات بعدی رفت. خصوصاً بر فرض این که «عبد» در این بحث به معنای «مجتهد» باشد، لازم است تعریف از «اجمال در بناء عقلاء» به صورت تخصصی و غیر عرفی ارائه شود. وقتی تعریفی تخصصی از اجمال ارائه شود لازم است با دیگر قیود مانند اطلاق و عموم و تخصیص و... سنجیده شود و فروق و اشتراکات آنها معلوم گردد که در آن هنگام، یک زیر ساخت عقلی در فهم از کلام مولا خود را نشان خواهد داد. در مرحله بعد و با تبیین این سؤال‌هاست که روشن خواهد شد «خاستگاه اصل عملی» نیز به تعریف شک و یقین در منطق باز می‌گردد و به تکلیف عبد در عمل مرتبط نمی‌شود. به عبارت دیگر خاستگاه اصول عملیه، یک زیر ساخت عقلانی بر

اساس منطق است نه حل مسائل عملی؛ چون عمل، مربوط به عبد است اما دستگاه علمی آن مربوط به مجتهد است.

۹. اگر به عنوان یک احتمال رابطه بین مولا و عبد بر اساس «شرایط مولا» بررسی شود، لازمه آن این است که به جای تمسک به حالات استثنائی مانند اضطرار و تقيه، برای تعریف شرایط به «تناسبات قرب» با توجه به ظرفیت عبد تکیه شود.

۱۰. اگر برای تشریح مانحن فیه به مبحث الفاظ مطلق تمسک شود و الفاظ مطلق بر اساس معانی منطقی مانند ماهیت و طبیعت و کلیت توصیف شود، اشکالات قبلی درباره ضرورت تفکیک مباحث حقیقی از بحث وضع و زبان و ادبیات جریان خواهد یافت.

۱۱. برای تبیین عقلایی مقام بیان و غیر مقام بیان می توان به مسأله «مراد مولا» توجه کرد؛ یعنی اگر مولا در مقام بیان نباشد یعنی تنها اصل مراد خود را مطرح کرده (اگر در اینجا صحبت از اجمال می شود به همین معناست) و اگر مولا در مقام بیان باشد به این معناست که تمام مراد خود را - و نه فقط بخشی از آن - را ذکر کرده است. حال باید توجه کرد که چه اموری باعث می شود مولا تنها اصل مراد - و نه تمام مراد - خود را بیان کند؟ یکی از احتمالات «ضعف مولا» است که در مورد مولای شرعی صدق نمی کند هم چنان که بعضی شرایط استثنایی ممکن است باعث اجمال شود که در هر صورت جزء وضعیت طبیعی و معمولی محسوب نمی شود. احتمال دیگر آن است که مولا با این اجمال بدنبال تسهیل و سعه برای عبد بوده است.

ممکن است گفته شود بعضی اجمال ها به دلیل جهل مخاطب نسبت به اصل مراد بوده که مولا اصل مراد را بیان کرده ولی هنگام بیان تمام مراد

(تفصیل) آن، عبد حضور نداشته یا فضای گفتگو عوض شده است. ولی در پاسخ باید گفت مولای شرعی ۲۵۰ سال وقت داشته تا تمام تفصیل و تمام مراد خود را ابلاغ کند و این کار را انجام داده خصوصا با توجه به این‌که «فرض عدم وصول برخی تفصیل به علت از بین رفتن روایات در طول تاریخ» محل اشکال است؛ زیرا با اصل اعتقادی خاتمیت مبنی بر «ابلاغ همه آنچه برای سعادت بشر تا قیامت لازم است» منافات دارد و اثبات چنین فرضی مؤونه زیادی دارد. به عبارت دیگر با توجه به تشریح ۲۵۰ ساله مولای حکیم و ابلاغ همه ملزومات سعادت طبق اصول اعتقادی، اساسا اجمال به معنای بیان اصل مراد و نه تمام مراد بی‌وجه است و معنای محصلی ندارد مگر این‌که: مقصدی برای اجمال‌گویی مولا تصور شود و آن، تسهیل و امتنان و رحمت و ... است. البته در این صورت بعضی عباد گمانه‌ها و دغدغه‌هایی پیدا می‌کنند که این مربوط به مراتب ایمان است و اگر عبد را در اینجا به مجتهد معنا کنیم، ایجاد دغدغه برای مجتهدین که دینداری مردم را به گردن گرفته‌اند قابل تصور خواهد بود اما برای بعضی عباد نیز چنین گمانه‌ها و دغدغه‌هایی پیدا نمی‌شود که معمولا بر سن بلوغ تطبیق می‌کند چون در این سن، معمولا راه‌هایی برای فرار از تکلیف جستجو می‌شود. به عبارت دیگر برای این‌که فرض معقولی برای اجمال‌گویی مولا بدست آید و بحث قوم تصحیح شود، ممکن است بگوییم غرض اجمال، رفق و مدارا و تسهیل با سعه ایمانی کسانی است که در سن بلوغ هستند و آلا اشخاصی که در مراتب بالای ایمان هستند، دائما بدنبال تفصیل بیشتری هستند تا به تناسب تکامل و رشد، دسترسی دقیق‌تری داشته باشند و برای چنین کسانی، اساسا «اجمال» نقص برای مولا محسوب می‌شود.

۱۲. بحث بعدی این بود که «اجمال» از ناحیه موضوعات جدید و امور عینی و تحقیقی ایجاد می‌شود. باید توجه داشت که فهم از تشریح کاملاً مباین با سؤالاتی است که از ناحیه عینیت مطرح می‌شود. یعنی «ما أنزل الله» مثلاً حکم صد هزار موضوع را مشخص کرده که مجتهد در ۵۱ باب فقهی به استنباط آن‌ها می‌پردازد. جدا از این که در خارج مثلاً یک میلیون موضوع وجود دارد که حکم آن‌ها مشخص نشده است؛ یعنی مبدأ فهم از دین، گمانه‌های عینی نیست. پس تفکیک عالم تشریح از عالم تحقق، بسیار مهم است؛ گرچه باید طبق اصل اعتقادی خاتمیت، ربط بین این دو مقوله را بیان کرد که اصول عملیه، مدعی بیان همین ربط است.

۱۳. برای تبیین این بحث باید به سه اصل اعتقادی توجه داشت:

الف) اقرار عقل به عجز خود از دستیابی به تناسبات رشد و سعادت و احتیاج به وحی

ب) ختم نبوت و عدم ارسال کتاب و بیان دیگری از سوی خداوند

ج) عدم محدودیت خاتمیت به دوره پیامبر و تشریح ابعاد گوناگون وحی توسط ائمه علیهم‌السلام به عنوان مترجمان وحی تا ۲۵۰ سال بمثابه اعتقاد شیعه

۱۴. اگر منشأ اصول عملیه، فقدان یا اجمال نص باشد باید پرسید آیا منشأ این فقدان و اجمال به تشریح و خاتمیت باز می‌گردد؟ قطعاً جواب منفی است چون می‌دانیم هرچه لازم بوده، شارع بیان کرده است، اما یا ما فهمی از آنچه او گفته پیدا نمی‌کنیم یا آنچه بیان کرده به ما نرسیده است. در این صورت یک احتمال این است که «ابزار فهم ما ناقص است» که اگر این احتمال پذیرفته شود، لازمه آن توقف در صورت فقدان و اجمال نص است

علاوه بر آن که باید به دنبال تکمیل ابزار فهم (علم اصول) رفت.^۱ ممکن است در جواب گفته شود: در چنین جایی خود شارع راهی برای ما قرار داده که جزء تشریح است و آن بیاناتی مانند «رفع عن امتی مالایعلمون» یا «لاتنقض الیقین بالشک» است. اشکال این بیان آن است که اگر قرار است از منبع (شرع) اصل‌هایی به علم اصول اضافه شود، نباید به صورت گزینشی و غیر قاعده‌مند و ناقص، تنها ۴ اصل عملی مطرح گردد؛ بلکه شارع، بیانات دیگری نیز پیرامون ظاهر، باطن، تأویل، تنزیل، متشابه، محکم و خبر واحد و سایر ابزارهای فقهت داشته است. به عبارت دیگر در فرض مطروحه، باید یک باب بنام «فقه الاستنباط» باز شود و در آن، همه بیانات شارع درباره کیفیت استنباط بررسی شود و نباید بحث به چهار اصل ذکر شده توسط اصولیون منحصر گردد؛ همان‌طور که برای افتاء در باب صلاه و صوم و حج و... همه روایات مربوطه بررسی می‌گردد. این اشکال زمانی بارزتر می‌شود که به پایه‌های اصول عملیه یعنی شک و تردید و اطمینان و یقین و علم توجه شود؛ زیرا بیانات بسیار زیادی از شارع در تعریف این امور رسیده است. حال آنکه قوم، شک و تردید و یقین را به تعریف منطقی آن‌ها، پایه اصول عملیه قرار می‌دهند، نه به تعریف شرعی. لذا به نظر می‌رسد این کار یک کار غیرقاعده‌مند و بسیار نادرست است علاوه بر آن که برخورد بسیار ضعیفی با انبوه بیانات معصومین درباره تعریف علم و یقین و شک و خبر و...

۱. این بدان معناست که فهم از منابع نیز دارای سیر و تکامل است؛ همان‌طور که تغییر عینیت به عنوان خاستگاه سؤالات جدید نیز در مشیت الهی با رشد فهم از منابع نامتناسب نخواهد بود. به عبارت دیگر امداد خداوند به کفار و منافقین، متناسب با درجه رشد عقلانیت مؤمنین است.

شده است؛ یعنی این روند بر خلاف کاری است که در سایر ابواب فقه انجام شده و طبق آن، تمامی روایات مربوطه، ناظر به یکدیگر و در یک مجموعه قرار داده می‌شود. لذا همین برخورد ضعیف باعث شده به وسیله جریان اصول عملیه، احکام غیر دقیقی درباره بسیاری از موضوعات تمدن جدید صادر شود. ۱۵. در جمع‌بندی مباحث گذشته درباره منشأ و خاستگاه اصول عملیه باید گفت: اگر اجمال و فقدان نص - که باعث رجوع به اصل عملی است - به تشریح باز گردد، خلاف مقتضای نبوت عامه خواهد بود.

اما اگر به ایجاد فاصله زمانی زیاد با شارع باز گردد، نشان‌دهنده‌ی نقص ابزار فهم در پوشش نسبت به وحدت و کثرت موضوعات است و باید با تکمیل آن به رفع اجمال‌ها پرداخت. البته روشن است که چنین کاری ممکن است خصوصاً با توجه به این که امروزه در دانش باستان‌شناسی و با طیّ یک روند علمی، شرایط دوره‌های گذشته مورد دستیابی قرار می‌گیرد تا متون گذشته تبیین و تشریح شوند.

اما اگر اجمال و فقدان نص ناشی از ایجاد موضوعات جدید در عینیت و سؤالات مربوط به آن است که در این صورت، بحث بحسب موضوعات بر دو گونه است:

الف) موضوعاتی که کارشناسی و پیچیده هستند (مانند بانک، بیمه و...). در این فرض (پاسخگویی به مسائل مستحدثه) قبلاً اشکالاتی مطرح شده مبنی بر این که گزارش کارشناسی درباره این موضوعات و تطبیق احکام شرعی بر آنها به نحو غلط انجام می‌گیرد؛ چون در این روند، اولاً موضوعات از مقاصد خود تفکیک می‌شوند و ثانیاً موضوع مرکب، تجزیه می‌شود تا عناوین کلی شرعی بر آن، قابلیت تطبیق پیدا کند و به همین دلیل است که

ضرورت منطق موضوع شناسی یا منطق انطباق برای تطبیق صحیح روشن می‌شود.

ب) موضوعاتی که فقیه درباره آنها به نظر کارشناس مراجعه نمی‌کند و خود تطبیق آنها را به عهده می‌گیرد، مانند شرب توتون که از طریق اصول عملیه، تکلیف مکلفین را مشخص می‌کند. اگر در اینجا از اصول عملیه‌ی عقلیه (مانند براءت عقلی) استفاده شود اشکال مطروحه در تعریف علم اصول مطرح خواهد شد که جوهر آن، به تعارض براءت عقلی با استدلال بر نبوت عامه باز می‌گردد. اما اگر از اصول عملیه‌ی شرعیه (مانند براءت شرعی) استفاده شود، این اشکال مطرح می‌شود که براءت شرعی در کنار بقیه مباحث هم سنخ آن باید در یک قالب قاعده‌مند به‌عنوان «فقه الإستنباط» بررسی گردد تا قیود آن در کنار دیگر نصوص مرتبطه با عملیات فقاہت مشخص گردد. به‌عنوان مثال در «رُفَع عن اُمَّتی ما لا یعلمون» امت به چه معناست؟ نزد شارع چه معنایی دارد؟ نزد عرف یا عقلاً چه معنایی دارد؟ آیا به معنای جمع عددی افراد است؟ یا یک وجود واقعی و حقیقی است که فی نفسہ بر آن تکلیف بار می‌شود؟ آیا عقلاً بدون یک سرپرست و ولیّ قابل تصور است؟ علم نزد شارع یا عرف یا عقلاً به چه معناست؟ ...

۱۶. در تنبیه امر ثامن که درباره امتثال عقیب امتثال است، طرح بحث از اصل عملی به معنای استفاده از اصول عملیه در ساخت ابزار فهم است. یک احتمال این است که تنبیه امر ثامن، خروج از بحث ابزارسازی و اصول لفظیه است و جایگاه آن در این قسمت از اصول نیست بلکه به کاربرد مسأله مرّه و تکرار در فقه اشاره دارد و به همین دلیل بحث از مقام بیان و عدم آن طرح شده است.

اما در غیر این صورت یعنی اصرار بر اصولی بودن این بحث و اهمیت آن، باید بکارگیری اصول عملیه در ابزارسازی مورد بررسی قرار گیرد که این بررسی باید عقلایی باشد. به عبارت دیگر فرض «در مقام بیان نبودن مولا نسبت به مرّه و تکرار» باید بر اساس قواعد عقلایی حل شود و اگر در اینجا صحبتی از اصول عملیه هست، باید به صورت عقلایی معنا شود یعنی عقلاء عند الشک چه می‌کنند؟ پس اصول عملیه شرعیه در اینجا راه ندارد اما وضع اصول عملیه در اینجا چگونه است؟ به نظر می‌رسد این اصول نیز در فرض مسأله به صورت عقلایی جایی ندارند زیرا تطبیق قواعد عقلایی بر مولای شرعی که ۲۵۰ سال برای تشریح و تفصیل زمان داشته و در عین حال تفصیل از او نرسیده، نشان می‌دهد که او از نفس اجمال، غرض داشته که قبلاً گفته شد فرض عقلایی از غرض اجمال، تسهیل بر عباد است. لذا باید به مقتضای همان کلام مولا عمل کند و راهی برای شک و قبح عقاب بلا بیان و ... نیست و تکلیف عبد با اصل لفظی معلوم می‌گردد.

۱۷. اما اگر قواعد عقلایی را بر مولای عرفی تطبیق کنیم باز هم جایی برای اصول عقلیه‌ای مانند قبح عقاب بلا بیان نخواهد بود زیرا حسب الفرض شکل‌گیری اجمال در کلام مولا به زمان‌بری و تدریج در بیان مراد باز می‌گردد (ریشه اجمال به «زمان» باز می‌گردد) مثلاً مولا ابتدائاً در مقام بیان اصل مراد (خرید گوشت) بوده که ناگهان مجلس بهم خورد و خصوصیات و تفصیل مراد او (گوشت قرمز یا سفید و...) به عبد نرسیده. در این صورت از نظر عقلاء عبد باید برای کسب تکلیف صبر و توقف کند تا بیان تفصیلی نیز به او برسد و نه این که به قبح عقاب بلا بیان استناد کرده و هر نوع گوشتی را که خود پسند کرد، بخرد زیرا در این صورت ممکن است پول مولا را در غیر

خواسته او خرج کرده و به اوضار بزند و لذا اتفاقاً در صورت عدم توقف و صبر است که عقلاً مستحق توبیح و عقاب خواهد بود. اما اگر شکل‌گیری اجمال به روابط عقلایی مولا و عبد رجوع داده نشود و مرجع آن نفس الفاظ معرفی شود، عبد باید به مقتضای وضع و استعمال عمل کند و دیگر شک و تردیدی بوجود نمی‌آید زیرا همان‌طور که در مباحث قبلی گفته شد «مقام بیان» و «اطلاق» و «مقدمات حکمت» به وضع و استعمال به تنهایی باز نمی‌گردد بلکه باید با روابط عقلایی ترکیب شود.

۱۸. با توجه به این‌که در بررسی ریشه «اجمال» به مسأله زمان و شرائط اشاره شد، مناسب است که آنچه در مباحث گذشته ذکر شد مورد تأکید قرار گیرد و آن این‌که مقوله اطلاق و مقدمات حکمت و مقام بیان تنها به کلام و مقام وضع و استعمال رجوع نمی‌کند بلکه رابطه عبد و مولا نیز در آن دخالت دارد و با بررسی دقیق این رابطه است که کلام مولا نیز معنای خاص خود را می‌یابد و لذا تفصیل و تقسیم و شکافتن این رابطه، باعث توسعه زیادی در این بحث می‌شود و در حدی که اصولیون به‌صورت مثالی و ساده به آن پرداخته‌اند متوقف نمی‌شود. بطور خلاصه هم منزلت مولا و هم منزلت عبد و هم رابطه بین این دو تقسیمات مختلفی دارند. لذا اگر برای مولا درجاتی را قائل شویم، در این صورت عبد در محیط‌های مختلفی قرار گرفته و در دنیاهای متفاوتی قابل بررسی خواهد بود. مثلاً اگر مولا را خدای متعال قرار دهیم که «خالق» است و می‌خواهد «ربوبیت» و «هدایت» کند، لوازمات مخصوصی مطرح می‌شود. همچنان‌که بنده و عبد، گاه جهت غایی و محور عالم است (مانند وجود مبارک معصومین)؛ گاه انبیاء یا علماء یا شهدا و یا مؤمنین هستند؛ گاه تنها حائز رتبه اسلام هستند و گاه منافق و کافر

می‌باشند. به عبارت دیگر طبقه‌بندی موالی با توجه به منزلت ولایت آن‌ها، بحث را بسیار متفاوت می‌کند: از مولایی که کل هستی را اداره می‌کند تا شخصی که جامعه را اداره می‌کند یا کسی که مدیر یک صنف است تا پدری که خانه خود را اداره می‌کند. به عنوان نمونه، مدیران جامعه از طریق رسانه‌ها با مردم صحبت می‌کنند اما یک پدر برای اداره خانه خود هیچ‌گاه از روزنامه و ماهنامه و ... استفاده نمی‌کند.

از سوی دیگر گاه رابطه مولا و عبد از طریق «مشافهه» بوده و گاهی به صورت «کتبی» در آمده که باعث تغییراتی در تمدن‌ها شده است. امروز هم بسیاری از روابط از طریق «نمودار» انجام می‌شود و لذا نفس رابطه نیز تقسیماتی دارد که جامعه و حکومت‌ها را می‌سازد. مثلاً امروزه فرمان‌دهی و فرمان‌بری به صورت سازمانی انجام می‌شود و قابل مقایسه با دستوراتی مانند «آب بیاور» نیست بلکه به موضوعاتی مانند فرهنگ عمومی یا تولید علم و ... می‌پردازد.

همچنان که عباد نیز متفاوتند: عبدی که به دلیل ضعف در حساسیت‌های روحی، بر اثر هر حادثه‌ای موضع خود را تغییر می‌دهد تا عبادی مانند سلمان و ابوذر و... که زیر شدیدترین فشارها سعی کرده‌اند تفهیم و تفاهم‌ها واقع شود و غرض مولا محقق گردد. پس رابطه عبد و مولا دارای ده‌ها تقسیم‌بندی است و نمی‌توان به این راحتی از آن عبور کرد و لذا هزاران نوع تفاهم و تخاطب ایجاد می‌شود که همگی به جای اطلاق و تقیید، در فضای «نسبیت» قابل بررسی هستند. گرچه عناوینی مانند عام و خاص و مطلق و مقید و... نفی نمی‌شوند؛ اما جایگاه آن‌ها باید در چنین نظامی تعریف

گردد.^۱ بنابراین وقتی دنیای وضع و استعمال بریده از دنیای روابط عقلایی طرح گردد و به لوازم این ارتباطات توجه نشود، دچار چنان تحلیل‌های بسیطی خواهیم شد. در حالی که جریان هدایت با توجه به تفاهم و تخاطب در سه دستگاه «کفر و نفاق و ایمان» و حکومت «وحدت جهت» بر این سه از طریق شکل‌گیری امت و ولایت، نشان‌دهنده‌ی آن است که کلام و فهم آن یک امر مرکب است و مبدا بررسی آن «حجیت» و «اختیار» است. لذا مراتب اختیارات از حداقل آن (دوری از عذاب) تا حداکثر آن (خدمت‌گزاری همه‌جانبه به آستان مقدس معصومین) مراتبی از تکالیف را بوجود می‌آورد؛ گرچه کلام واحد است. البته صحیح است که این پیچیدگی - که در تأویل آیات قرآن قابل مشاهده است - قطعاً متوجه درجات پایین از ایمان نیست و لذا درجات اختیار و ایمان اصل قرار می‌گیرد تا روشن شود فهم و تفاهم چگونه واقع می‌شود و دلالت لفظی چگونه سامان می‌یابد. در این صورت است که دانش زبان‌شناسی، مهندسی و معماری دیگری پیدا می‌کند.

۱۹. بنابراین تنبیه مذکور در امر ثامن، بدنبال آن است که تکلیف حداکثری کار عبد در مقابل مولا را با توجه به ظرفیت عقلایی کلام مولا و در مقام بیان بودن او (مولویت به‌عنوان یک امر عقلایی) مشخص کند. در مثالی که مولا به عبد می‌گوید: «آب بیاور»؛ این فعل، ظرفیت و کشش محدودی را برای جریان در خارج دارد اما وقتی خداوند متعال امر به پرستش خود و کنار

۱. در مورد این نکته، مراجعه به جلسه اول از دور اول مباحث اصولی مرحوم علامه حسینی الهاشمی (ره) کمک می‌کند تا معلوم شود براساس «شأن تخاطب»، وحدت و کثرت قیودات امری پیچیده است؛ خصوصاً زمانی که موضوع بحث، کلام خدای متعال به‌عنوان خالق عالم باشد.

گذاشتن پرستش دیگران می‌کند، موضوع امر، مقوله‌ای است که تمام افعال یک بنده و به بیان دقیق‌تر تمام هویت موجود مختار را در بر می‌گیرد. لذا در این مثال، سخن از طبیعت مأموربه و تحقق آن در ضمن یک فرد بی‌معناست؛ زیرا این موضوع، تکرارپذیر نیست بلکه دائم‌الجریان است و تمام زندگی ۷۰ ساله یک عبد را بوحده در بر می‌گیرد و جریان آن در ضمن هزاران هزار فعل محقق می‌شود.

به عبارت دیگر «طبیعت مأموربه» (بعنوان موضوع طلب) مناسب با دنیای وضع و استعمال است و مصحح بحث عقلایی قضیه نیست؛ چون در بحث عقلایی، «موضوعات» بر اساس روابط عقلایی جامعه، دارای طبقه‌بندی هستند و هر موضوعی، نحوه انصرافی دارد. یعنی «رابطه» مشخص می‌کند که موضوع چه وضعی دارد تا بعد روشن شود که کلام به چه منصرف است و چه ظرفیتی دارد. به عبارت دیگر در رابطه عقلایی، «طبیعت مأموربه» جایگاهی ندارد زیرا رابطه و اصل بودن آن در طبقه‌بندی موضوعات، «طبیعت» به معنای ماهیت و کلیت را منتفی می‌کند و «نسبیت موضوع» را مطرح می‌کند. (مثلا اگر رابطه‌ی مورد نظر «پرستش» باشد، دائم‌الجریان است و اگر این رابطه مبتنی بر «مولویت عرفی» باشد، به فعل‌های تکرارپذیر تعلق می‌گیرد) در واقع وقتی موضوع، نسبیت بردار شود، از ماهیت و طبیعت خارج شده است. به بیان دیگر، آیا روابط عقلایی که در آن، جریان افعال دنبال می‌شود، در قالب کلی و فرد محقق می‌شود؟ یعنی آیا فعل - که موضوع طلب موالی و شرعیه است - قابلیت تبدیل به ماهیت دارد؟ در مباحث قبلی مکررا تبیین شده که نمی‌توان برای «فعل»، کلیتی ترسیم کرد خصوصا با توجه به این که فعل در عقل عمل قابل طرح است و بنا به مباحث گذشته، عقل عمل، نقطه

وحدتی با عقل نظر ندارد.

پس اگر خاستگاه طرح بحثِ «امثال عقیب امثال» عقل عمل است، نمی‌توان صحبت از طبیعت مأموربه کرد؛ بلکه باید به مراتب فعل به‌عنوان یک مقوله‌ی زمان و مکان‌دار پرداخت و نه موضوعی ماهوی من حیث هی هی. پس در طبقه‌بندی افعال و مجعولاتی که شارع طلب تحقق آن‌ها را داشته، باید شاکله جدیدی غیر از طبقه‌بندی ماهیات طرح کرد تا بحث، شکل علمی و صحیحی به خود بگیرد و لذا امثال عقیب امثال یا مرّه و تکرار در امثال عبد باید به صورت اعتباری و عقلایی تعریف شود. مثلاً باید ملاحظه کرد که در دستگاه حقوقی، محقق کردن موضوعات مورد نظر چگونه انجام می‌شود؟ مثلاً رابطه بین راهنمایی و رانندگی با مردم چگونه است؟ با تصویر صحیح از این صورت مسأله است که روشن می‌شود اساساً امثال عقیب امثال معنای محصلی در اعتبارات و مجعولات و افعال ندارد و طرح انجام دوباره طلب مولا، ناشی از نگاه مبتنی بر مفاهیمی مانند «کلی و مصداق» یا «طبیعت و فرد» است که در آن مصداق دوم و فرد ثانی، قابل فرض است؛ یعنی خاستگاه طرح سؤال درباره امثال عقیب امثال، عقل نظر است که مناسبتی با اعتبارات و افعال ندارد.

۲۰. البته آنچه درباره «طبقه‌بندی» افعال (عقل عملی) و تعارض آن با طبیعت و ماهیت (عقل نظری) گفته شد، به معنای «تقوم موضوعات» به یکدیگر بود؛ یعنی موضوعات متقوم، به یکدیگر قید می‌زنند و تغییر در هر موضوع، تغییر در دیگر موضوعات را در پی دارد و لذا لازم است زمان و مکان موضوع مشخص شود تا بتوان درباره تغییرات آن صحبت کرد. به عبارت دیگر اولاً موضوعات از یکدیگر بریده نیستند ثانیاً تغییرات موضوعات مورد نظر

است و ثالثاً تغییرات با یکدیگر متفاوت‌اند و باید اختلاف آن‌ها را با یکدیگر پیدا کرد. لذا امکان ندارد که سخن مولا بدون توجه به روابط عقلایی و تغییرات و اختلافات آن باشد چون او از کلام خود، مقصد و غرض دارد و اغراض هم به یکدیگر مرتبط هستند. پس باید ارتباط قیودات موضوع با مقصد روشن باشد؛ یعنی آیا قید مورد بحث، نقشی در ارتباط «موضوع» با «مقصد» ایفاء می‌کند یا خیر؟ لذا با توجه به طرح مسائلی مانند نسبت، تغییر، قیود موضوع، قیود مقاصد و... بحث‌های جدید و پیچیده‌ای شکل خواهد گرفت.

ممکن است گفته شود «مگر موالی عرفیه در زمان قبل از رنسانس به «تقوم موضوعات» توجه داشته‌اند؟» که در جواب باید گفت اگر به چنین مقوله‌ای توجه نداشته‌اند حداقل به «ربط موضوع با مقصد» متوجه بوده‌اند و مقاصدشان هم مجمل و مبهم نبوده بلکه به نحوی واضح بوده که بر اساس آن، جایگاه موضوعات مختلف را تعیین می‌کرده‌اند. در واقع غرض این موالی از امر، یک نظم عرفی عقلایی برای جریان زندگی این موالی است و لذا یک امر عینی و غیر ذهنی است که باید در آن به سلائق و هوی‌ها و تقوی‌های موالی و عباد پرداخت که بدنبال محقق کردن آن از طرقی مانند تشویق و تنبیه و مجازات و حتی غارت‌ها و جنایت‌ها و... هستند. به عبارت دیگر در صورت طرح «روابط عقلایی» باید تکلیف ابعاد مختلف آن - به نحوی که ذکرش رفت - مشخص گردد.

۲۱. بر اساس همین تبیین چند بعدی از روابط عقلایی است که مشخص می‌شود «امثال عقیب امثال» عقلاء بی‌معناست؛ زیرا موالی تحقق همه مقاصد خود را به صورت مستمر می‌خواهند و عباد هم باید به گمانه‌زنی

درباره خواست مولا - حتی قبل از بیان آن توسط مولا - بپردازند و به دنبال آن بروند و إلا مجازات یا حذف خواهند شد. یعنی هم موالی برای تحقق مقاصدشان، «فرهنگ‌سازی» می‌کنند و هم عباد باید به دنبال کشف فرهنگ و سلائق موالی باشند و دیگر، اوامر بریده و منفک از یکدیگر مطرح نیست (آب بیاور، کرنش کن، چاپلوسی کن و...) بلکه فرهنگی ایجاد می‌شود تا در آن فضا، عبد به انجام مقاصد مولا بپردازد.

عدم توجه به این روابط عقلایی توسط اصولیون، ناشی از برخورد نظری با اعتبارات و روابط عقلایی است و إلا اصل برای موالی، مقاصد آنهاست که همان نحوه زندگی‌ای هست که به آن میل دارند و هیچ نوع سستی و کندی و یا تهدیدی نسبت به زندگی و محیط دل‌خواه خود را بر نمی‌تابند. به عبارت دیگر تمامی امور اعتباری، امور اختیاری هستند و لذا آنچه در خارج جاری است، درگیری اختیارات موالی با یکدیگر و عباد با یکدیگر و موالی با عباد است که اساس آن زندگی بر اساس هوی یا تقوی است.

در این صورت است که روشن می‌شود مولا ابتدائاً بدنبال گفتن نیست بلکه بدنبال «عمل» و «ایجاد وجدان» است و اساساً این «عمل» است که وجدان عمومی و فرهنگ را ایجاد می‌کند گرچه تکلم و ادبیات نیز مبرز آن است. ممکن است گفته شود: «ایجاد فرهنگ و وجدان به‌عنوان مقصد، منحصر به مولایی است که ریاست جامعه را بعهده دارد»؛ اما این گفته صحیح نیست؛ زیرا حتی در یک خانه نیز پدر خانواده، به دنبال ایجاد وجدان در خانواده است. یعنی «عمل‌های پی در پی» در خانه را دنبال می‌کند تا با ایجاد وجدان از این طریق، اخلاق خاصی را در خانواده جریان دهد و آنها را برای هماهنگی با شغل و جایگاه اجتماعی خود مدیریت کند.

پس عمل، علت وجدان است و وجدان، فرهنگ می‌سازد و بر این اساس باید قالب کلمات تنظیم و ایجاد شود. در واقع اگر اخلاق شاهانه تا عمق خانواده‌ها نیز نفوذ داشته، به این دلیل بوده که حتی در دوران قبل از رنسانس هم، موالی به دنبال ایجاد فرهنگ مورد نظر خود بوده‌اند؛ گرچه آن فرهنگ، فرهنگ بسیط و محدود «مولویت» باشد و طریق ایجاد چنین فرهنگی و باور عمومی نسبت به آن، مصادره مال و زمین و کار و محصول و فرزندان رعیت به‌عنوان نژاد پست به نفع نژاد برتر شاه باشد. به تبع این شرائط بوده که ادبیاتی بین طبقه حاکم و محکوم ایجاد می‌شده و کلمات در این روابط، معنا داشته‌اند. پس در خارج، «مقصد» یعنی تحقق زندگی خاص مطرح است و در این صورت، آب و غذا و سایر شهوات موالی باید به صورت دائم حاضر باشد و عباد باید بر محور این مقاصد حرکت کنند و لذا امور موردی مطرح نیست تا «امثال عقیب امثال» طرح شود بلکه جریان دائمی و استمرار فرهنگ امثال عبید نسبت به موالی مطرح است.

۲۲. بر اساس گزارشی که از مباحث اصولیون درباره «اجمال» و «اطلاق» و «مقام بیان» طرح شد، ریشه اجمال و مقام بیان به «زمان» بازگشت. اما با دقت بیشتر در مباحث قوم می‌توان گزارش قبلی را تکمیل نمود به این معنا که در مقام بیان بودن مولا، گاه به زمان باز نمی‌گردد بلکه به «شرائط» سؤال‌کننده بر می‌گردد که فی‌المثل گفته باشد: تمام جزئیات فلان حکم را برای من توضیح دهید. حتی ممکن است این مسأله به مولا باز گردد؛ همچنان که در بعضی روایات، یکی از معصومین (ع) به یکی از اصحاب فرمودند: بد است که در چنین سنی، نماز کاملی نخوانی و خود در مقابل او یک نماز کامل به‌جای آوردند.

در این باره باید توجه داشت که در هر کدام از فروض، یک وصف خاص استخراج می‌شود که در مثال اخیر به «لطف مولا به ارادتمندانش» یا «مراتب ایمان آن‌ها» باز می‌گردد و لذا هر وصفی که بدست آمد باید ابعاد عقلایی آن را در رابطه بین عبد و مولا تبیین کرد. به عنوان نمونه در مثال «سؤال تفصیلی توسط عبد» باید به انسان‌شناسی او در روابط عقلایی پرداخت که او چه مشکلی داشته؟ در چه محیطی بوده؟ و... . پس در هر مورد، توضیح شرائط، ابعادی پیدا می‌کند که با شکافتن آن‌ها، موضوع منقح می‌شود و در اینجاست که معین می‌شود این موضوع در چه قالب لفظی باید ریخته شود. به عبارت دیگر رابطه بین عبد و مولا در «شرائطی» محقق می‌شود که این شرائط تقسیمات متعددی دارد که شامل «تاریخ و تکوین و سیر بندگان از کودکی تا بلوغ و ...» می‌شود.

لذا استخراج «وحدت و کثرت قیود» از این شرائط امر بسیار پیچیده‌ای است؛ خصوصاً این که متکلم، خدایی باشد که جریان هدایت در تمامی زمان و مکان‌ها در طول تاریخ را می‌خواهد و در این صورت، کلام او «خورشید معرفتی» است که هر عقلی به آن خیره شود کور می‌شود و در فرض فقدان آن نیز زندگی علمی از بین می‌رود. در واقع ما به دنبال استنباط از چنین کلمات نورانی هستیم و مولا و عبد در اینجا از چنان رابطه‌ای حکایت می‌کند. در این صورت آنچه موضوع قرار می‌گیرد بدست آوردن امری است که به وسیله‌ی آن، روز به روز ظرفیت استفاده از خورشید ارتقاء پیدا کند و این به معنای ارتقاء ظرفیت علم اصول است تا نتیجه آن، بهره‌مندی بیشتر عباد خدا از عبادات‌شان باشد. پس ما با سه چیز روبرو هستیم: (۱) منبع؛ که در مثال همان خورشید است. (۲) عقلانیت فقهاء؛ که در قلّه هستند و

پرچمداری را به عهده دارند و در مثال، ابزار فقهاء باعث کشت در زمین می‌شود. (۳) مردم؛ که از میوه‌ها و ثمرات این کشت استفاده می‌کنند. این سه عرصه باید تفکیک شوند در حالی که در بسیاری از مثال‌های اصولیون، این سه ساحت با هم مخلوط می‌شوند.

المبحث التاسع: عدم دلالة الصيغة على الفور او التراخي

الحق أنه لا دلالة للصيغة لا على الفور و لا على التراخي نعم قضية إطلاقها جواز التراخي و الدليل عليه تبادر طلب إيجاد الطبيعة منها بلا دلالة على تقييدها بأحدهما فلا بد في التقييد من دلالة أخرى كما ادعي دلالة غير واحد من الآيات على الفورية.

١. مبحث تاسع دربارہ دلالت صیغہ امر بر فور و تراخی است و مرحوم آخوند بر مبنای خود (دلالت صیغہ بر طلب طبیعت مأموریه) فور و تراخی را خارج از مدلول می داند؛ گرچه مقتضای اطلاق صیغہ را «تراخی» معرفی می کند. استدلال قائلین دلالت صیغہ بر فور آیاتی مانند «سابقوا إلى مغفره من ربکم» و «فاستبقوا الخیرات» است که آخوند به این استدلال اشکال می کند: اولاً برای تحریک و بعث عبد نسبت به مطلبی، انسب این است که شر و غضبی که از ترک آن به او می رسد گفته شود درحالی که در این دو آیه تنها مجرد امر است و خبری از توبیخ و عقاب حاصل از ترک مسارعه و استباق نیست و لذا آیات دلالت بر وجوب نمی کند. (گرچه آخوند با عبارت «فافهم» اشاره به عدم کفایت این اشکال می کند)

در این باره باید توجه داشت که اگر عقلاً بعد از امر، تهدید و توبیخ و

عقاب ترتب بر ترک را نیاوردند، آیا در یک رابطه عقلایی می‌توان نتیجه گرفت که ترک چنین امری، موجب عقاب نیست؟! یا رابطه عقلایی حکم می‌کند که امر حتی در صورت تجرید آن از ذکر عقاب مترتب بر آن، باز هم ملزم است و ترک آن، موجب عقاب که این همان معنای دلالت آیه بر وجوب است. اساساً در رابطه عقلایی اگر «امر» منصرف به وجوب نباشد، پس به چه چیزی انصراف دارد؟

ممکن است گفته شود امر بجز وجوب می‌تواند با قرینه بر استحباب نیز دلالت کرده و به آن منصرف شود؛ اما باید دید استحباب (به معنای امری غیر الزامی که ترک آن موجب عقاب نیست) در یک رابطه عقلایی - و نه شرعی - قابل تصور است؟ اگر مولایی، دستوری غیر الزامی به عبد دهد، اساساً امر معنای محصلی نخواهد داشت بلکه به جای «مولا و عبد» باید صرفاً «طالب و مطلوب» قرار داد؛ چون پایه‌ریزی، مهندسی و شکل‌گیری روابط مولا و عبد به عنوان امری عقلایی، بر اساس طلب الزامی و لوازم آن است و اگر صحبت از امر غیر الزامی باشد، قطعاً خاستگاه آن، روابط عقلایی نیست بلکه منشأ استحباب، منبع شرعی است. به عبارت دیگر اگر در رابطه عقلایی، الزام امر برداشته شود و در صورت ترک آن، عقابی انجام نشود، عبد به امر غیر الزامی عمل نخواهد کرد و در این صورت قطعاً مقصد مولا از این امر محقق نخواهد شد و لذا استحباب، ناقض تحقق مقصد مولاست و به همین دلیل در روابط عقلایی، استحباب به معنای امر غیر الزامی بی‌معناست.

ممکن است گفته شود «مقصد مولا از امر غیر الزامی، آگاه‌کردن عبد به مصالح اوست گرچه عبد آن‌ها را انجام ندهد» اما در پاسخ باید گفت: اگر منظور از عقلاء در این‌جا، موالی عرفیه - و نه خداوند متعال به‌عنوان خالق -

است، حتما باید از مقصد امر، نفعی به مولا برسد و صرف آگاهی بخشی به عبد، نفعی به مولا نخواهد رساند و لذا عدم تحقق مقصد باز هم جریان می‌یابد. یعنی اگر ممکن شد که امر مولا انجام نشود (= استحباب) تصویر صحیحی از انتفاع مولا و حصول غرض او از امر، وجود نخواهد داشت.

به همین جهت است که گفته شد منشأ استحباب، منبع و موضوع شرعی است و مولا در آن، خداوند متعال است که از حصول اوامر، نفع و تغییری در او حاصل نمی‌شود؛ چه اوامر وجوبی و چه اوامر استحبابی. لذا استحباب به‌عنوان امری شرعی، صحیح اما به‌عنوان رابطه عقلایی، غلط است.

۲. استدلال دوم آخوند، تمسک به دو آیه‌ی مذکور برای دلالت صیغه بر فور است که اگر امر به استباق به خیرات واجب باشد، مستلزم تخصیص اکثر - که امری قبیح عندالعقلاء است - خواهد شد؛ زیرا از خارج می‌دانیم که هیچ یک از مستحبات و بسیاری از واجبات - بجز واجبات مضیق - فوریتی ندارند. در پاسخ باید گفت که اولاً خیرات در اینجا به معنای جمع عددی و کمی واجبات و مستحبات نیست تا تخصیص اکثر لازم آید بلکه محتمل است که منظور، فرهنگ خیرات اخروی در مقابل فرهنگ دنیایی باشد که در این صورت قطعاً شارع بدنبال توجه و حساسیت و پی‌گیری و مسارعه و استباق نسبت به این فرهنگ و وجدان در مقابل فرهنگ مادی است. همان‌طور که اهل کفر نیز در فرهنگ‌سازی خود، مردم را به عمل پی‌درپی و مسارعه و استباق وا می‌دارند تا دغدغه مادی ایجاد شود و قدرت تأمل و تردید در راه و نحوه زندگی موجود و امکان فرض راه و نحوه دیگری از حیات، از مردم سلب شود.

اما بر این فرض که خیرات را به جمع کمی معنا کنیم، این سؤال قابل

طرح است که در بین خیرات، خیر حاکم نیز داریم؟ طبق روایات، خیر حاکم بر دیگر خیرات - که با پذیرش آن، قصور در دیگر خیرات ضرری نمی‌رساند - توحید و نبوت و ولایت است. پس از نظر کمی، سه خیر بر هزاران خیر و واجب حاکم شد و لذا درست است که تنها سه واجب از میان واجبات، مورد نظر شارع برای مسارعه و استباق قرار گرفت؛ اما به دلیل حکومت این سه بر تمامی واجبات، تخصیص اکثر، عقلاً قبیح نیست چون این اکثر از نظر کیفی، ارزش پایین‌تری از آن اقل (سه واجب مذکور) دارد. در نظامات موجود نیز همین روند جاری است و کسی که اصل دستگاه را می‌پذیرد، به‌عنوان شهروند محسوب می‌شود؛ گرچه جرم‌هایی را مرتکب شود. اما کسی که سیستم را نمی‌پذیرد - و لو قوانین عمومی را رعایت کند - ضد حکومت یا ضد انقلاب محسوب می‌شود.

۳. سومین اشکال آخوند بر مستدلین به آیات قرآن بر فوریت صیغه، آن است که: حسن مسارعه و استباق جزء مستقلات عقلیه است و همان‌طور که حکم عقل به حسن «اصل اطاعت»، آیاتی مانند «اطیعوا الله و اطیعوا الرسول» را به ارشاد منصرف می‌کند، حکم عقل به حسن مسارعه و استباق در «کیفیت اطاعت» نیز، اوامر مربوط به کیفیت اطاعت (مانند آیات مورد استدلال) را نیز به ارشاد حمل می‌نماید و اوامر ارشادی، وجوب مولوی نمی‌آورند. لذا آیات مورد استدلال خصم، دالّ بر وجوب نیست.

در جواب باید توجه داشت که بر مبنای اصولیون، حتی اگر اصل طاعت از مستقلات عقلیه باشد، اما «کیف طاعت» حتماً باید از شرع اخذ شود و اساساً استدلال بر نبوت عامه اقتضایی جز این ندارد؛ زیرا عقل اعتراف کرده که همین خصوصیات و جزئیات را نمی‌تواند بدست بیاورد. البته بعضی از

شارحین «فافهم» در پایان کلام آخوند را به همین اشکال حمل کرده‌اند و گفته‌اند: «حداقل این است که عقلی بودن کیفیت طاعت، منوط به عدم بیان شرع است.» گرچه فرض عدم بیان شرع نسبت به کیفیات طاعت نیز با استدلالات نبوت عامه و خاتمیت ناسازگار است.

البته بنابر اشکالی که قبلاً مطرح شد، بر فرض که کیفیت طاعت نیز عقلی باشد و اوامر شرعی، ارشاد به آن باشد، باز هم وجوب مسارعه و استباق - ولو عقلاء - ثابت است؛ زیرا گفته شد که در اوامر عقلایی، اساساً استحباب به عنوان امر غیر الزامی قابل تصویر نیست و لذا اگر عقلاء حکم به مسارعه و استباق کردند، لزوماً به معنای وجوب عقلایی آن و مؤاخذه بر ترک آن است.

۴. حال به نظر می‌رسد که باید به بررسی مستقلات عقلیه پرداخت. مثلاً اگر وجوب عقلی اصل اطاعت به «وجوب شکر منعم» باز می‌گردد، در خارج ملاحظه می‌شود که بسیاری از انسان‌ها شاکر خداوند نیستند. یعنی گرچه نعمت را می‌بینند اما نه تنها شکر نمی‌کنند بلکه دستگاه طغیان بر ضد منعم به راه می‌اندازند و به صورت تاریخی و سینه به سینه، این روش را به جمعیت کافر بعدی منتقل کرده‌اند.

ممکن است گفته شود: «عقل چنین افرادی نیز به وجوب شکر منعم حکم می‌کند اما این افراد به حکم عقل خود عمل نمی‌کنند و لذا نسبت به موالی دنیوی و کافر خود شکر انجام می‌دهند؛ یعنی به اختیار سوء خود، حکم عقل را کنار گذاشته‌اند» در پاسخ باید به انسان‌شناسی چنین افرادی در عینیت پرداخت تا معلوم شود در عمر ۶۰ یا ۷۰ ساله‌ی آنان، چه بر سر عقل

این افراد می‌آید؟ اگر عقل به‌عنوان نبی درونی^۱ در طول حیات این اشخاص همواره به این وجوب شکر حکم می‌کرده و آنان با اختیار خود، آن را کنار می‌گذاشتند، آن وقت تدابیر و افکار و نقشه‌های شیطنت آمیز در راه رشد دستگاه طغیان در کجا انجام می‌شده است؟ به عبارت دیگر عقل آن‌ها علی‌رغم داشتن چنان حکمی، چندین دهه در راه اختیار سوء و دستگاه طغیان کار و تدبیر کرده است و غیر از انکار وجوب شکر منعم، هزاران فکر و حکم دیگر برای طغیان در مقابل بشر قرار داده است. آیا نتیجه چنین روندی، چیزی غیر از زائل شدن عقل و فطرت آن‌هاست؟ چنین قوه‌ای «ظلمت ساز» است و دیگر نمی‌توان اصطلاح «عقل» را بر آن اطلاق کرد.

ممکن است گفته شود: «تا زمانی که فطرت باقی باشد، چنین حکمی باقی است و مادام الموضوع، حکم جاری است حال اگر این اشخاص نور فطرت خود را خاموش کرده‌اند، بحث دیگری است.» ما چنین اگر و آنگاهی را رد نمی‌کنیم و وجود چنین حکمی را در اوائل بلوغ این افراد می‌پذیریم. اما با از بین رفتن فطرت و تبدیل عقل به یک قوه‌ی مؤلّد ظلمت، چگونه می‌توان وجه اشتراکی بین این قوه با عقل کسانانی گرفت که در راه شکر منعم عمل کرده‌اند؟! به عبارت دیگر، واقعیت و عینیت با آن حکم تعلیقی ذهنی ناسازگار است. مثلاً اگر فرعون به پرچمدار کفر و ظلمت در عالم تبدیل شده است، در عالم تحقق چه وجه اشتراکی بین او و دیگر عقلاء می‌توان گرفت؟! در واقع نمی‌توان یک حکم عقلایی مشترک بین مومنین و کفار بدست آورد؛ چون اساساً تعریف کفر به عمل بر خلاف وجوب شکر منعم و تعریف ایمان اساساً بر مبنای عمل به وجوب شکر منعم است. لذا ریشه حرکت عقلایی کفار، به عمل

۱. البته برخی بزرگان، اعتبار روایات دالّ بر «نبی درونی بودن عقل» را نپذیرفته‌اند.

بر ضد شکر منعم باز می‌گردد و وقتی بر این اساس جامعه می‌سازند باز هم «وجوب شکر» را تنها برای مردم و زیردستان تعریف می‌کنند و خود به‌عنوان رؤسای جامعه از کسی تشکر نمی‌کنند؛ بلکه از همه، سجده بر خود را خواهانند.

۵. آخوند در «تتمه» امر تاسع می‌گوید بر فرض قول به دلالت صیغه بر فور، باز هم امر نه دلالت بر وحدت مطلوب (طبیعت مقید به فور) دارد و نه دلالت بر تعدد مطلوب (که لازمه تعدد مطلوب، وجوب اتیان امر در زمان ثانی علی‌رغم عصیان در زمان اول است)؛ زیرا حسب الفرض، صیغه، دلالت بر «فور» می‌کند و نسبت به «کیفیت فور» ساکت است.

بنا بر اشکالاتی که قبلاً گذشت، اگر سخن از «طبیعت مقید به فور» یا «طبیعت غیرمقید به فور» مطرح شود، بحث به دنیای وضع و استعمال منصرف می‌شود و آلا روابط عقلایی و اوامر جاری در آن ارتباطی به طبیعت ندارد و موضوع آن فعل است و آن‌گاه باید به استدلال بر نحوه رفتار عقلاء با اوامر فوری و غیرفوری پرداخت تا نظر صحیح در فرض مساله روشن شود. یعنی مولا در چه شرائطی است تا معلوم شود چه نحوه اوامری نسبت به فوریت دارد. در واقع باید نفس «فوریت» و تقسیمات و ابعاد آن، به نحو عقلایی تفصیل یابد تا روشن شود خواسته موالی از عبید چگونه است و در تناسب با این مطلب است که ادبیات و الفاظ مربوط به فوریت نیز معین می‌گردد. به عبارت دیگر، چون در مباحث قوم از عقل نظری برای تحلیل امور اعتباری استفاده شده، ابعاد عقلایی فور تفصیل پیدا نکرده و لذا بحث به دنیای وضع و استعمال منصرف شده و جایگزین رابطه عقلایی قرار گرفته است.

الفصل الثالث: فى الأجزاء

الإتيان بالمأمور به على وجهه يقتضى- الأجزاء فى الجملة بلا شبهة و قبل الخوض فى تفصيل المقام و بيان النقض و الإبرام ينبغى تقديم أمور: أحدها الظاهر أن المراد من وجهه فى العنوان هو النهج الذى ينبغى أن يؤق به على ذاك النهج شرعا و عقلا مثل أن يؤق به بقصد التقرب فى العبادة لا خصوص الكيفية المعتبرة فى المأمور به شرعا

۱. در بحث اجزاء به عنوان فصل سوم در اوامر، آخوند ابتدائاً چهار مقدمه ذکر می کنند که مقدمه اول درباره معنای اصطلاح «وجه» در عبارت «الإتيان بالمأمور به على وجهه يقتضى الأجزاء فى الجملة» است که در آن، دو معنای ذکر شده برای این اصطلاح را رد و معنای مورد نظر خود را مبنی بر «النهج الذى ينبغى ان يوتى به على ذاك النهج شرعا و عقلا» مطرح می کند.

۱/۱. نکته‌ی اول در این باره آن است که طبق مباحث گذشته مبنی بر ضرورت «کشف فرهنگ مولا توسط عبد»، اکتفاء به مشخص شدن کیفیت اطاعت در بیان شارع و یا مستقلات عقلیه، بحث ناقصی است و در روابط عقلایی، عبد برای دوری از مجازات و حذف از درگاه مولا باید در کمال احتیاط به حدس و گمانه‌زنی درباره فرهنگ حوائج و خواسته‌های شارع

بپردازد که در این صورت، کیفیت‌های عقلی و عقلایی اطاعت، تنها جزئی از کارهای عبد برای تأمین نظر مولا خواهد بود؛ خصوصاً اگر مولا دارای اخلاق فاسد و خباثت و به دنبال تحقیر عبد باشد که در این صورت، انواع احتیاطات بعیده لازم خواهد شد.

۱/۲. نکته دوم توجه به لازمه سخن آخوند در رد یکی از احتمالات مطروحه درباره معنای «وجه» است و آن، شمول «مأموریه» بر «کیفیت شرعی طاعت» است که لازمه آن، این است که عبارت «علی وجهه» در عبارت مذکور، تنها منصرف به «کیفیت عقلی طاعت» است و بر خلاف آنچه که آخوند گفته نمی‌توان بر «کیفیت شرعی» دلالت کند؛ چون کیفیت شرعی در عبارت «مأموریه» آمده است.

ممکن است گفته شود: «این انصراف، مقتضای جمله مذکور در عنوان بحث است و إلا اصطلاح وجه فی نفسه دلالت بر هر دو نوع کیفیت شرعی و عقلی می‌کند.» اما باید توجه داشت که اساساً طبق مباحث گذشته هم‌چنین ملازمات مباحث اصولی، این بحث یک بحث عقلایی محسوب می‌شود. لذا در اصل، کیفیت طاعت، کیفیتی عقلایی است و تنها هنگامی که به شارع به‌عنوان یکی از عقلاء تطبیق شود، «کیفیت شرعی» نیز معنا پیدا می‌کند. بنابراین باید پایگاه مفهوم «کیفیت عقلی» در «روابط عقلایی» مشخص شود که از ابتدای کفایه تاکنون بحثی در این باره نشده است و آنچه ذکر شده یا مباحث زبان‌شناسی بوده و یا مباحث مربوط به روابط عقلایی.^۱ لذا با توجه به ریشه بحث - که در روابط عقلایی قرار دارد - دلالت اصطلاح «وجه» بر

۱. ممکن است این بحث در ضمن عنوان «اعتبار قصد القربه فی الطاعه عقلاً» آمده باشد

که در این صورت، باید در همان بخش بدان پرداخته شود.

«کیفیت عقلی» ضرورتاً محتاج چگونگی ورود مباحث «عقلی» در مباحث «عقلایی» است که ظاهراً تاکنون تشریح نشده و لذا ردّ پای آن را در مباحث بعدی آخوند پی خواهیم گرفت.

۲. مقدمه دوم درباره‌ی اصطلاح «اقتضاء» در عنوان بحث به معنای اقتضای علی و تأثیری است (اقتضای عمل عبد برای سقوط امر) و نه اقتضای دلالی (به معنای آن کلام بر سقوط امر دلالت کند).

البته در شروح آمده که «اقتضای علی در اینجا یک رابطه عقلی است» که این عبارت، دقیق نیست و عبارت صحیح آن است که گفته شود «اقتضای علی، یک رابطه عقلایی است». زیرا مولا از امر خود مقصدی داشته و عمل نیز در عالم خارج، اثری می‌گذارد که یا مقصد مولا را تأمین می‌کند یا تأمین نمی‌کند. در صورت عدم تأمین، مولا اعتبار خود را تغییر داده و دستور به انجام عمل دیگری می‌دهد. لذا مولا به دنبال «اثر» است و خود او ارتباطِ «اثر» صادر شده از عبد را با «تحقق مقصد از امر» کنترل می‌کند و در صورت رضایت از آن، امر می‌کند تا چنین عملی ادامه پیدا کند. پس این عبد است که با فعل خود، باعث «سقوط امر» می‌شود؛ چون فعل، دارای اثر است و گفته شد که اثر آن، ایجاد وجدان عمومی در جامعه و شکل‌دهنده‌ی اخلاق اجتماعی است. روابطی که اجمالاً توضیح داده شد، همگی روابط عقلایی هستند و در ارتباط مولا و عبد مطرح می‌شوند و «عقلی» محسوب نمی‌شوند. پس این بحث را نمی‌توان شاهی برای ورود «مباحث عقلی» در «روابط عقلایی» دانست بلکه این بحث، نفس بحث از روابط عقلایی است و اگر از اصطلاح «عقلی» استفاده شده، شاید به این جهت بوده که «لفظی بودن

بحث» (اقتضای دلالی) نفی شود.^۱

۲/۱. از اشکالی که آخوند درباره علی بودن اقتضاء نقل می کند و پاسخی که خود به این اشکال می دهد، مشخص می شود که مستند بحث، هم اقتضای علی است و هم اقتضای دلالی و این نکته به صغری و کبرایی که خود قوم ذکر کرده اند باز می گردد چون از ترکیب صغری (اقتضای دلالی) و کبری (اقتضای علی) است که قضیه، منتج می شود. لذا مطلق کردن اقتضای علی در بحث توسط آخوند مورد اشکال است حتی اگر جوابی که به اشکال داده است، صحیح باشد؛ چون در پاسخ خود، استناد صغری به اقتضاء دلالی را پذیرفته و همه قضایا نیز به دو پایه صغری و کبری باز می گردد.

۲/۲. با توجه به مباحث گذشته مبنی بر نقد قواعد عقلایی مشترک و ضرورت کشف فرهنگ مولا توسط عبد، کبرای مورد اشاره در اینجا نیز تابع اخلاق مولاست. اگر مولا دارای اخلاق فاسد و بدنبال تحقیر و مجادله باشد، اتیان به مأموریه اضطراری مجزی نخواهد بود و عبد عقاب خواهد شد اما مولایی که اخلاق رحمت آمیز داشته باشد (مانند شارع مقدس) همین که ملاحظه می کند در اتیان امر اضطراری، امتثالی تحت ولاء او انجام شده، عمل عبد را می پذیرد. پس کبرای مورد بحث به تبع اخلاق موالی متفاوت خواهد شد. البته این نافی آن نخواهد بود که بعد از تأسیس این اصل اصولی و عقلایی، اگر در کلام مولا (فقه)، قیدی ملاحظه شد که این اصل عقلایی کلی را مقید می کند و اتیان به امر اضطراری را در صورت رفع اضطرار کافی نمی داند، باید به مقتضای کلام مولا عمل کرد.

۱. باید توجه داشت که تفکیک «مباحث عقلی» از «مباحث عقلایی» به تفکیکی باز

می گردد که قوم بین «عقل نظری» و «عقل عملی» انجام داده اند.

۳. لغودانستن معنای اجزاء در مقدمه سوم توسط آخوند، به نحو عرفی و غیر تخصصی انجام شده و لذا قابل پذیرش نیست. در واقع اجزاء، معنایی عقلایی و تخصصی دارد که در همه جا مشترک نیست و به تبع مولای کافر و مومن و منافق متفاوت بوده و سه وظیفه‌ی مختلف ایجاد می‌کند. حال اگر در فقه (کلام مولا) جزئیاتی مانند اعاده و قضاء و... ذکر شود و اصل عقلایی مربوطه را مقید کند، باید به همان ملتزم شد. به عبارت دیگر کفایت به‌عنوان معنای عرفی اجزاء، در واقع کفایت از انجام دوباره و عناوین مانند آن است که همگی عناوین و روابط عقلایی هستند. البته اگر گفته شود: «عرف نیز همین معنای عقلایی از اجزاء را پذیرفته و این معنای تخصصی، در عرف به پذیرش رسیده است»، بحثی قابل پذیرش است؛ اما در این صورت نیز ریشه‌ی بحث، همان روابط عقلایی است و نه امر عرفی غیر تخصصی. حتی اگر آخوند برای دوری از نزاع درباره اعاده و قضاء و... به اخذ وجه اشتراک بین آن‌ها دست زده و آن‌ها را تحت عنوان «ما یکفی عنہ» درآورده، باز هم این وجه اشتراک، اشتراک‌گیری از معنای عقلایی است و نه معنای عرفیه‌ی بسیط.

۴. بحث‌های قبلی در مقدمه چهارم (فرق بین اجزاء با مره و تکرار) در این‌جا نیز قابل طرح است؛ یعنی باید به این مطلب پرداخته شود که اصل عقلایی (به معنای امر مستند به کشف فرهنگ مولا) چه چیزی را تمام می‌کند و سپس دلالت کلامی چه چیزی را تمام می‌کند. البته در دلالت کلامی نیز دو بحث مطرح است: گاه بحث وضع و لغت (مانند طلب طبیعت مأموریه) مطرح است و گاه منظور، قیودات و جزئیات مطلب در کلام مولاست که در نکته شماره ۲ از آن به صغری تعبیر شد. ضمناً در اینجا آخوند - همانند آنچه از شروح در نکته‌ی شماره ۲ نقل شد - به «عقلی» بودن مبحث

۳۲۲ ◆ نقد و بررسی کفایه الاصول-----

اجزاء تصریح می‌کند که نکته مربوط به این تعبیر، در همان موضع ذکر شد.

الموضع الاول: فى اجزاء الاتيان بالمأمور به عن التعبد به ثانيا

إذا عرفت هذه الأمور فتحقيق المقام يستدعي البحث و الكلام في موضعين.

الأول:

أن الإتيان بالمأمور به بالأمر الواقعي بل بالأمر الاضطراري أو الظاهري أيضا يجزي عن التعبد به ثانيا لاستقلال العقل بأنه لا مجال مع موافقة الأمر بإتيان المأمور به على وجهه لاقتضائه التعبد به ثانيا.

۱. مقام اول در بحث اجزاء، استدلال بر اجزاء اتیان به امر واقعی، ظاهری و اضطراری است که در آن به مستقلات عقلیه تمسک می‌شود؛ یعنی عقل مستقلاً به کفایت اتیان مأمور به از تکرار دوباره‌ی آن حکم می‌کند و عمل را باعث سقوط امر می‌داند. آنچه در شروح در توضیح «استقلال عقل» آمده این است که: «موافقت با امر در فرض علی وجهه، باعث حصول غرض مولا می‌شود و در این صورت بقاء امر بدون غرض لغو می‌شود». روشن است که این استدلال، امری عقلایی است؛ زیرا فعل بدون مقصد در روابط عقلاء، لغو است. البته درباره «مستقلات عقلیه» و بررسی آن به بحث جداگانه‌ای نیاز است.

۲. بحثی که ذیل استدلال بر اجزاء مطرح شده، «تبدیل امثال» است که آخوند آن را در صورتی که امثال، علت تامه برای حصول غرض مولا نباشد، جائز می‌داند ولی اگر امثال، علت تامه‌ی حصول غرض مولا باشد، جائز نمی‌داند و در صورت شک در علت تامه بودن امثال، به احتمال مطلوبیت و رجاء، تبدیل امثال را قبول می‌نماید.

در اینجا اشکالی به فرض «شک در علت تامه بودن امثال» وارد می‌شود مبنی بر این که چنین فرضی برای عبد امکان ندارد و اگر عبد درکی از غرض مولا نداشته باشد اساساً امثال و عمل برای او ممکن نیست و تکلیفی ندارد. ممکن است گفته شود «عمل عبد به دستور مولا همیشه وابسته به علم به غرض مولا از امر او نیست همچنان که در بسیاری از اوامر شرعیه این چنین است». اما در پاسخ باید به اصل رابطه‌ی عقلایی و تعریف آن بدون توقف در مثال‌ها توجه کرد. اساساً رابطه‌ی عقلایی یک امر دوطرفه یا طرفینی است و به امر مولا به تنهایی یا امثال عبد به تنهایی باز نمی‌گردد چون در غیر این صورت رابطه‌ی دو طرف معنا نشده است. آنچه در تعریف رابطه‌ی عقلایی به نظر می‌رسد، رابطه‌ی بین «امر و غرض آن» با «عمل و اثر آن» است که برای توضیح این رابطه، حتماً تبیین نقطه‌ی به وحدت رسیدن این دو ضروری است. به نظر می‌رسد آن نقطه‌ی وحدت، انطباق اثر بر غرض است؛ یعنی اثر عمل عبد باید غرض مولا از امر را محقق کند و لذا نمی‌توان گفت: عبد برای امثال می‌تواند هیچ نحوه درکی از غرض نداشته باشد.

ممکن است گفته شود اگر مولایی از عبدی درخواست آوردن آب کند تا آن را در گلدان بریزد، با آوردن آب توسط عبد (= امثال) مولا او را مجازات نمی‌کند؛ اما غرض مولا (= ریختن آب در گلدان) نیز محقق نشده است. پس

امثال (اثر عمل) بدون به وحدت رسیدن با غرض مولا نیز محقق می‌شود. در پاسخ باید گفت اولاً در فرض نفی تحلیل ما توسط این مثال، باید نقطه‌ی وحدت دو طرف توسط قوم تحلیل شود و إلاً رابطه عقلایی تعریف نشده است. ثانیاً در این مثال، غرض مولا از آوردن آب، در دسترس بودن آن برای ریختن در گلدان است که با آوردن آب توسط عبد، این «دسترسی» به‌عنوان غرض از امر محقق شده گرچه غرض از نفس «دسترسی به آب»، «ریختن آن در گلدان» بود. اما این ریختن، فعل دیگری است که طبق فرض، مولا مایل است خود آن را انجام دهد و ارتباطی به رابطه‌ی عقلایی برقرار شده در مثال ندارد. زیرا «ریختن» فعل خود مولاست و آنچه از عبد خواسته فعل دیگری بنام «آوردن آب» است و بین این دو و غرض آنها نباید خلط شود. لذا فرض «شک عبد در علت تامه بودن امثال» بر اساس روابط عقلایی بی‌معنا و لغو و غیر قابل تصور است.

حال در تطبیق این رابطه عقلایی بر اوامر شرعیه این سوال مطرح می‌شود که با عدم علم خود به غرض از صلاه و صوم و حج و... چگونه عمل کنیم و امتثالات شرعیه چگونه بدون علم به غرض قابل تحقق خواهد بود؟ باید توجه داشت که برای بعضی احکام، علت امر ذکر شده و برای بعض دیگر، آثار عمل عبد ذکر شده است مانند: «انّ الصلاه تنهی عن الفحشاء و المنکر» که در این صورت، می‌توان با توجه به معرفی اثر، سعی در دستیابی به آن کرد تا مطمئن شد اثر با غرض مولا - که به آن علم نداریم - منطبق شده است. به عبارت دیگر بنا بر تحلیل رابطه عقلایی، از طریق «معرفی اثر» نیز ارتباط بین عبد و مولا برقرار می‌گردد؛ زیرا در صورت کنترل تحقق اثر، عملاً فعل ما با غرض مولا به وحدت می‌رسد (هماهنگی عمل با غرض).

ممکن است گفته شود این فرض نیز وجود دارد: «عبدی به دلیل اعتماد کامل به علم و قدرت و حکمت و رحمت مولا بدون علم به غرض و توجه اثر به امثال بپردازد» که در این صورت می‌گوییم: این روند در رابطه عقلایی دیگری قابل تعریف است و آن «تقوم بین دو اراده» است. یعنی اگر عبد اراده‌ی خود را به اراده برتر متقوم کند، نفس این تقوم باعث توسعه‌ی او خواهد شد. در واقع همان‌طور که قبلاً گفته شد روابط عقلایی متعدد و متفاوتی وجود دارد و این اصولیون هستند که فقط به یک نوع ذهنی و انتزاعی از این روابط متمسک شده‌اند و لذا بدون لحاظ ارتباط اوامر به یکدیگر، یک امر مولا را در نظر گرفته و همان یک امر را نیز به صورت بریده و منفک از غرض آن تشریح می‌کنند. اما رابطه دیگری نیز هست که در آن، غرض مولا «توسعه نفس اختیار عبد» (و نه تنها عمل او) از طریق «نظام اغراض» و «نظام افعال» است. به عبارت دیگر «تعبد» بر اساس رابطه بین اراده‌ها و تبیین و تفصیل آن، مبنای تکامل یافته‌تری را تحویل می‌دهد که همان مبنای «عمل و اثر و امر و غرض» را نیز شامل می‌شود. چون در مبنای قوم «امر مولا» تنها یک وصف از اراده‌ی او بود و غرض مولا هم کاملاً خاص بود؛ همچنان که عمل عبد نیز از اراده‌ی او بریده بود. اما در مبنای جدید و بر اساس تقوم بین اراده‌ها، همه این ابعاد به صورت مرتبط به هم و در یک نظام تعبد و تقرب تحلیل می‌شود. این در حالی است که به نظر می‌رسد تعبد در مبنای قوم از حیث عبدبودن، به معنای اتکاء به جهل مطلق است.

۳. بنابر اشکالی که مبنی بر ضرورت به وحدت رسیدن «اثر عمل عبد» با «غرض امر مولا» مطرح شد که نتیجه آن ردّ فرض «شک در علت تامه بودن امتثال برای حصول غرض مولا» بود، فرض «علت تامه نبودن امتثال برای

حصول غرض مولا» نیز زیر سؤال می‌رود خصوصاً با توجه به مثالی که اصولیون برای این فرض طرح کرده‌اند: «مولا آب خواسته تا وضو بگیرد و عبد آب را می‌آورد اما مولا هنوز وضو نگرفته و لذا عبد می‌تواند با آوردن آبی دیگر، تبدیل امثال کند.» زیرا همان‌طور که قبلاً بیان شد غرض مولا از امر به آوردن آب، «دسترسی به آب» بوده و وضو گرفتن غرض عمل بعدی مولاست. پس با آوردن آب، غرض «دسترسی» محقق شده و لذا امثال، علت تامه‌ی حصول غرض گردیده است. علاوه بر این که اساساً عمل عبد هم باید به نحو عینی - و نه کلی و بدون دلیل - تحلیل شود؛ یعنی باید انگیزه او از آوردن دوباره آب باید مشخص شود؛ مانند گرم شدن آب و پایین آمدن کیفیت آن برای وضو و امثال آن. در صورت بررسی حالت عبد نسبت به تبدیل امثال مشخص می‌شود که تکرار عمل توسط عبد به دلیل بازگشت غرض مولا (گرم شدن آبی که سرد بودن آن مورد نظر بوده) می‌باشد و آلاً بی‌معنا خواهد بود.

۴. فارغ از این مباحث و بنابر استدلالات قبلی، اساساً در روابط عقلایی یک «فرهنگ» بوجود می‌آید و این فرهنگ تا قبل از رنسانس، «فرهنگ مولویت» است؛ فرهنگی که در آن «ادبیات» و «گفتمان» جایگاه مهمی نداشته است؛ گرچه این به معنای حذف کامل ادبیات در فرهنگ مولویت نیست. در مقابل، فرهنگ مشارکت بر اساس زبان و ادبیات خاص و تخصص‌های مختلف، فرآیند فرمان‌دهی و فرمان‌بری را در جامعه جریان می‌دهد. به عبارت دیگر تا پیش از رنسانس، به‌جای رابطه‌ای منطقی بین مولا و عبد، «فرهنگ مولویت» که فرهنگ تحکم و غضب و مجازات بوده، جریان داشته است و عباد هم نسبت به این روند وجدان داشته و می‌دانستند که در صورت تخلف و حتی عدم تملق و چاپلوسی و یا حتی عدم آمادگی برای انجام

احتمالات بعیده از لفظ امر مولا، جان و مال و ناموس شان از بین خواهد رفت. ^۱ به همین دلیل است که اصل مسلّم برای عبد در چنین فرهنگ و روابطی، «احتیاط» است تا مجازات نشود. این فرهنگ حتی با شارع بمثابه رئیس قبیله برخورد می‌کرده و به بررسی و تدقیق درباره اوامر مولا نمی‌پرداخته است.

ممکن است گفته شود: «این فرهنگ در مرأی و منظر بسیاری از فقها قرار داشته زیرا این فرهنگ تا ۳۰۰ سال پیش نیز در جوامع انسانی وجود داشته است و اگر اشکال مطروحه وارد باشد، به معنای آن است که فقها حتی به روابط اجتماعی عینی زمان خود هم تسلط نداشته‌اند» که در پاسخ باید گفت استفاده از عقل نظری در تحلیل امور عینی و اعتباری و زبان‌شناسی، لزوماً چنین نتیجه‌ای را در پی خواهد داشت؛ یعنی مباحثی ذهنی و انتزاعی شکل خواهد گرفت که ربط دقیقی به خارج و عینیت نخواهد داشت و این، لازمه مباحث تخصصی‌ای است که بر این مبنا شکل گرفته‌اند و گرنه در مباحث غربی، به دلیل استفاده از منطق مجموعه‌نگری و ترکیب «عقل نظری و عقل عملی و عقل عرفی» چنین رویه‌ای مشاهده نمی‌شود و یک تحلیل عینی - و البته مادی و الحادی - از روابط اجتماعی در گذشته و حال ارائه می‌گردد.

۱. گرچه در تطبیق این فرهنگ به شارع، فرهنگ رحمت جایگزین فرهنگ غضب می‌شود.

بحثی پیرامون مستقلات عقلیه

۱. با توجه به استدلال آخوند بر اجزاء توسط مستقلات عقلیه باید به بررسی مفصل آن پرداخت اما اجمالاً و بنابر گزارش مرحوم مظفر(ره) از این بحث، ماده در «مستقلات عقلیه» از مواد عقلایی است که «لاواقع لها إلیا تطابق آراء العقلا علیه». لذا اگر صورت در مستقلات عقلیه، بدیهی باشد، ماده در هر صورت ظنی است و لذا نتیجه قیاس، قطعی نخواهد بود، علاوه بر این که بر کلیت این ماده‌ی ظنی «العقلاء یحکمون بحسن العدل و قبح الظلم» اشکالاتی وارد است؛ زیرا مصادیق بسیاری بر خلاف این قضیه وجود دارد که در گذشته به آن اشاره شد و در ادامه، به تفصیل به آن می‌پردازیم.

۲. مرحوم مظفر برای تبیین بحث مستقلات عقلیه وارد جزئیات بحث حسن و قبح عقلی شده و لذا به اختلاف اشاعره و عدلیه در این مسأله نیز اشاره می‌کند. لذا اجمالاً و بر اساس فلسفه نظام ولایت در این باره باید گفت که این نزاع مربوط به فعل خدای متعال و کلام خدای متعال است. این دو با هم هماهنگ است و اگر کلام را نیز یکی از افعال خداوند متعال بدانیم، همه افعال او خیر محض و حسن محض و حق محض است. در واقع مشکل هر دو

طرف این است که قبل از تعریف جریان فعل و کلام خدای متعال و مستقل از این بحث، به بررسی فعل عباد می‌پردازند در حالی که ذات فعل در مبنای مختار جریان اراده حضرت حق است.

ممکن است گفته شود: «اشاعره نیز قائل به همین مسلک هستند که ذات فعل و ارزش (حسن و قبح) آن وابسته به خداست و الحسن، ما حسنّه الشارع» اما باید توجه داشت که اشاعره این نظر را درباره «کلام خدا» می‌دهند و اشاره‌ای به جریان فعل او در عالم ندارند و از طرف دیگر، کلام و زبان در این دستگاه امری اعتباری محسوب می‌شود و به این دلیل است که حسن و قبح و خوب و بد، اعتباری می‌شود.

اما عدلیه به «حقیقت عمل» تکیه می‌کنند که ریشه‌اش به فطرت باز می‌گردد و فطرت بر حسن و قبح تاکید می‌کند و اصل خلقت فطرت (همانند اصل خلقت عقل و اثر آن در حجیت عقل) به این گونه است که به چنین حسن و قبحی حکم می‌کند و لذا این حکم به خداوند متعال مستند است. پس در این نظریه به جای تکیه بر اعتبارات، به حقایق تکیه شده است اما این حقیقت، جریان فعل خداوند نیست بلکه فعل انسان است و در فعل انسان هم به فطرتی تکیه می‌کنند که در همه دوران زندگی انسان به نحو ثابت وجود دارد.

این نحوه تعریف، منفک از عالم خارج و جریان اختیار است چون همه با اختیار خود زندگی می‌کنند و به وسیله آن کفر و شرک می‌ورزند و لذا در تعریف حسن و قبح، «تغییر و تبدیل» ایجاد می‌کنند و ظلم خود را صلح جلوه می‌دهند و حقوق مادی را به عنوان حقوق بشر معرفی می‌کنند. به عبارت دیگر چنین ذاتی در عالم خارج وجود ندارد و این در حالی است که

تمام بحث اصولی، معطوف و مربوط به عالم تکلیف و امور اختیاری است. لذا این نظریه در بادی امر، غلط نیست؛ اما بریده از عالم عینیت و منفک از مباحث شرعی و فعل خدای متعال است.

۳. مرحوم مظفر معنای اول از حسن و قبح را به کمال و نقصان تعریف کرده‌اند و آن را وصف افعال اختیاری دانسته‌اند. باید توجه داشت که کمال و نقص هم در امور طبیعی بکار می‌رود (سیر تبدیل دانه به شکوفه و شکوفه به میوه و اختلال در این سیر یا زندگی انسان از نطفه تا تولد و کودکی و بلوغ و ...) که مربوط به ربوبیت خدای متعال و تناسبات حیات است؛ و هم در امور اختیاری به کار می‌رود. در این صورت اختیار حسن، همان کمال و نور است و اختیار سوء و قبیح به معنای فساد و طغیان و ضلالت و گمراهی است. به عبارت دیگر این نوع ورود در بحث تزلزل است و اگر بحث، بحثی اختیاری است، باید به جای «کمال و نقصان»، از تعبیری مانند «نور و ظلمت» مطرح شود. ممکن است گفته شود «این بحث فارغ از مباحث دینی و متقدم بر آن است و قرار است در آن به امر مشترک بین کفار و مؤمنین پرداخته شود»، اما اثبات چنین ادعایی موکول به بررسی تعریف «کمال»، تعریف «اختیار» و نسبت بین این دو می‌باشد که در صورت ارائه گزارش از این سه مقوله در مباحث کفایه، وارد آن خواهیم شد.

۴. سومین معنا از حسن و قبح که مرحوم مظفر آن را موضع نزاع می‌داند «ماستحق فاعله المدح أو الذم عند كآفه العقلاء» است. در این صورت اگر حتی یک مصداق یافت شود که چنین حکمی نکند، ضروری است به جای «کل العقلاء»، «بعض العقلاء» قرار داده شود که این به معنای نسبی شدن احکام عقلایی است. البته مرحوم مظفر خود تصریح می‌کند که این حکم جزء

مشهورات است و مشهورات، واقع خارجی ندارند اما اگر بعضی از قوم قائل به حقیقی و واقعی بودن احکام عقلایی شوند، از طریق خدشه در مصادیق و کلیت حکم، می‌توان اعتباری بودن این حکم عقلایی را اثبات کرد.

البته تصریح مرحوم مظفر به فقدان ما بزاء خارجی برای حسن و قبح در معنای سوم، ملازم با قول اشاعره است، زیرا در این صورت این حکم عقلی، سنخی غیر حقیقی (= اعتباری) خواهد یافت و اشاعره هم چون حسن و قبح افعال را به بیان و کلام شارع مستند می‌کردند و اصل زبان و کلام امری اعتباری و تابع عرف و... است، حسن و قبح را اعتباری می‌دانستند که وراء بیان شارع، واقعیتی ندارد. در اینجا نیز حسن و قبح، ورای حکم عقلاء به آن (مشهورات) واقعیتی ندارد. به همین دلیل است که اختلاف در احکام عقلی محض مانند «الکل اعظم من الجزء» راه ندارد اما در حسن و قبح و مثال اختلافات زیادی واقع شده که این، لازمه غیر حقیقی و غیر ضروری بودن (یعنی اعتباری بودن) آن است.

ممکن است گفته شود: «صحيح است که حکم عقل به حسن و قبح امری غیر ضروری است و واقع خارجی ندارد اما هیچ کس در آن اختلاف ندارد و تمامی عقلاء به هر مذهبی و در هر زمانی اعتراف می‌کنند که عدل حسن است و ظلم قبیح است. یعنی به تعبیر مرحوم مظفر: «متی ما صدق عنوان العدل فإنه لابد ان یمدح علیه فاعله عند العقلاء» اما قبلاً گفته شد که «عنوان» عدل و اساساً کلی‌گیری منطقی از افعال و امور اعتباری بی‌معنا و غیر ممکن است بلکه در امور اعتباری به جای «عنوان»، «جعل نسبت» مطرح می‌شود. چون در ما نحن فیه، هر چه در خارج وجود دارد «فعل عدل» است که باید پرسید چگونه از «فعل» به‌عنوان یک امر متکثر انتزاع انجام می‌شود؟

اساساً تعریف تخصصی قوم از «فعل» و تفاوت آن با «ذوات» چیست؟ اگرچه هر کدام از افعال، عناوین و اسامی‌ای مانند خوردن و نوشیدن و... دارند اما گذشته از این عناوین، تعریف منطقی و فلسفی از نفس «فعل» چیست؟ به نظر می‌رسد آنچه مسلم است، این است که «فعل» قابلیت وحدت ماهوی، وحدت تشکیکی، وحدت منطقی و وحدت فلسفی ندارد بلکه امری کثرت‌بردار است. مثلاً خوردن دارای چندین جزء است: بردن قاشق به سمت دهان و ریختن غذا در دهان و بلعیدن آن؛ که هر یک از این سه قسمت نیز حتی در صورت تفکیک از یکدیگر، قابل تجزیه به چند جزء است. لذا در مبنای قوم «فعل» اصلاً وحدتی پیدا نمی‌کند و نمی‌شود از آن، امری را انتزاع کرد. حتی در کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم نیز فلسفه‌ی پیدایش مفاهیم اعتباری بر همین نکته‌ی مهم استوار شده تا برای افعال، اعتباراً وحدتی جعل شود که بین اجزاء جاری باشد.

ممکن است گفته شود: «در هر صورت هیچ عاقلی نمی‌گوید که انجام‌دهنده‌ی امر حسن، مستحق مجازات است یا فاعل امر قبیح، مستوجب ثواب و مدح است» در این صورت می‌پرسیم: چرا عقلاء چنین می‌کنند؟ بنابر آنچه مرحوم مظفر فرموده علت این کار، وجود مصلحت نوعیه در فعل حسن و وجود مفسده نوعیه در فعل قبیح است که آن مصلحت، بقاء نوع انسانی و حفظ نظام و عدم اخلال به آن است. این مطلب به معنای تبیین «غرض» از اعتبارات است؛ یعنی عقلاء اعتبار کرده‌اند که فاعل امر حسن، مدح شود چون باعث تأمین غرضی به نام حفظ نظام شده است. پس این توضیحات نشان‌دهنده‌ی آن است که به‌جای پرداختن به مصادیق، در حال تعریف «اعتبار» هستند که «غرض» در آن اصل است و تخلف از آن، موجب

«مجازات» می‌شود و این حکم عقلاء به دلیل اعتباری بودن، امری نسبی و قابل تغییر است و ثبات و حقیقت در «جعل نسبت» راه ندارد. در واقع آنچه عقلاء بر آن اتفاق دارند، «تعریف اعتبار» است و نه مصادیق آن؛ یعنی تمامی حکمرانان وجوبی را جعل می‌کنند و سپس مردم را به آن الزام می‌کنند تا همه به انجام آن مبادرت ورزند و در این مسیر، متخلفین را مجازات می‌کنند؛ اما مصادیق این تعریف (ظلم و عدل) کاملاً مختلف است و هیچ نحوه اتفاقی در آن وجود ندارد.

۵. مرحوم مظفر در مقدمه سوم بحث خود می‌فرماید که حکم عقل به حسن عدل و قبح ظلم، حکم عقل عملی و نه عقل نظری است که انسان را به عمل دعوت می‌کند. به نظر می‌رسد این، معنای «وجوب» و «باید» است که علت وحدت تمام افعال است و انسان را به سمت عمل می‌برد و در مقابل مفهوم «هستی» است.

ضمناً مرحوم مظفر ملائمت و منافرت را از ادراکاتی معرفی کردند که «ینبغی أن یُعَلِّم» است که این نکته با مبنای ذوق انسان‌های مختلف در تحلیل ملائمت و منافرت ناسازگار است. البته به نظر می‌رسد ادراکات «ینبغی أن یُعَلِّم» به علّیت و مفاهیم حقیقی مستند می‌شوند و ادراکات «ینبغی أن یُعَمَل به» به اختیار و مفاهیم اعتباری باز می‌گردند و تسلط به این ریشه، توانایی ارزیابی تلائم بحث را ایجاد می‌کند. البته گاه بحث مورد نظر در سطح «تعریف» است که باید بحث جعل و اعتبار مطرح شود و گاه درباره عالم خارج و عمل است که باید بحث اختیار مطرح شود. پس مبحث اختیار نیز در دو یا سه نوع مختلف مطرح می‌شود که باید در بررسی بحث به این نکته دقت کرد.

۶. مرحوم مظفر در مقدمه چهارم بحث از حسن و قبح می‌فرماید: حکم عقل به حسن و قبح بدون دلیل نیست و چون چنین حکمی، جزء ممکنات است حتما سبب می‌خواهد و با استقراء، پنج سبب را برای حکم عقل به حسن و قبح مطرح می‌کنند که جمع‌بندی آن‌ها این است: «ادراک عقل نسبت به مصلحت یا مفسده نوعیه به نحو کلی یا کمال و نقصان نوعی به نحو کلی، علت چنین حکمی است. اما اگر این حکم ناشی از ادراک از مصلحت و مفسده‌ی جزئیة یا کمال و نقصان جزئی باشد، نمی‌تواند علت حکم عقل به حسن و قبح باشد زیرا اساسا عقل، امور جزئیة را درک نمی‌کند بلکه وهم یا حس یا خیال است که مسئولیت ادراک جزئیات را به عهده دارد.^۱»

نکته اول در این‌باره آن است که وقتی در مقدمه سوم، اعتباری بودن حکم به حسن و قبح مشخص شده، در مقدمه چهارم به «غرض» اعتبار می‌پردازند زیرا فعل اساسا بدون غرض بی‌معنا و لغو است و غرض، مقوم تعریف فعل است. در واقع علیت در برقراری رابطه بین فعل و غرض حاضر می‌شود و در غیر این صورت، «وهم» شکل می‌گیرد. به عبارت دقیق‌تر همچنان که ام القضا یا در عقل نظری، امتناع اجتماع و ارتفاع نقیضین است، ام القضا یا در عقل عملی، رابطه بین فعل و مقصد برای جلوگیری از لغویت است. در اینجا نیز مصالح نوعیه، معرفی غرض فعل مولا در حکم به حسن و قبح است؛ چون این «مقصد» و «غرض» است که باعث و سبب در «ایجاد

۱. به نظر می‌رسد شکل اصولی بحث از «علم و قدرت به عنوان شرائط عامه تکلیف» همین مبحث است. زیرا در آن سعی شده تا با تعریف علم در عقل عملی، پایگاه تکلیف را به صورت عقلی و به شکل عامّ تحلیل کند؛ در حالی که بر اساس تعاریف منطقی، علم در امور متغیر قابل حصول نیست و کلیت در آن‌ها جاری نمی‌شود.

فعل» می‌شود. پس بنا بر مبنای قوم در عقل عمل، مقدمه چهارم معنادار می‌شود چون در آن، غرض و رابطه‌ی آن با فعل مشخص می‌شود. اما نکته دوم آن است که ایشان عقل عملی را بر اساس «کلیت» در مقابل «جزئیات» توضیح داده‌اند که این بر اساس منطق صوری است (اما علامه طباطبایی بر اساس اصالت وجود در تبیین «وجوب متابعت از علم» آن را یک امر اعتباری و نه کلی معرفی می‌کنند) حال سؤال این است که این مصلحت نوعیه چگونه به کلیت تبدیل شده و این کلیت چگونه ساخته شده است؟ مرحوم مظفر مصلحت نوعیه را بر «عدل» تطبیق داده‌اند و غرض «عدل» را «حفظ نظام و عدم اخلال به آن» معرفی کرده‌اند حال اگر «عدل» اسم یک فعل باشد، همان اشکال قبلی وارد خواهد شد مبنی بر این که فعل به کلیت تبدیل نمی‌شود چون از جنس عقل عمل است. همچنان که باید از نظم و نظام نیز تعریف ارائه شود؛ زیرا اگر به نظم زندگی انسانی تحلیل شود آن نیز از جنس عقلایی و اعتباری است. مثلاً برای حمل و نقل، قوانینی اعتبار می‌کنند تا نظم در رفت و آمد حاصل شود.

پس همه بحث این است موضوعاتی مانند مصلحت نوعیه و عدل و نظم، اموری اعتباری هستند و نمی‌توان آن‌ها از جنس عقل نظری و کلیات دانست (همچنان که درباره مصلحت شخصیه نیز بحث فلسفی درباره عواطف و دواعی و انگیزه‌ها قابل طرح است) بلکه در این بحث، اعتبار و الزام به آن و مجازات بر تخلف و کنترل تحقق مقصد مطرح است که همگی این موارد در حال تغییر هستند آن هم به تبع غرضی که عقلا دارند. به عبارت دیگر وقتی سنخ بحث، عقلایی و قراردادی شد وجه اشتراک از همه عقلاء و عمومیت آن بی‌معناست بلکه اکثریت و اقلیتی در جامعه نسبت به اعتبارات عقلا شکل

می‌گیرند که اقلیت در صورت تخلف، مجازات می‌شوند و جامعه بر اساس
نظمی که اکثریت پذیرفته‌اند، پیش می‌رود و متوقف نمی‌ماند.

البته وقتی بحث اختیار نیز به بیان بیاید و حق و باطل مطرح شود،
ممکن است حتی اقلیت مجازات شده بر حق باشند. پس عقلی کردن مباحث
عقلایی قابل قبول نیست زیرا با لوازم سه مقوله‌ی «اختیار»، «قرارداد» و
همچنین «قواعد اخذ وجه اشتراک و ساخت کلی بر اساس علم منطقی» - که
قابلیت تطبیق بر «افعال» بمثابة «متغیرات دارای کثرت» ندارد - ناسازگار
است.

۷. مقدمه پنجم درباره اقسام حسن و قبح است: «حسن و قبح ذاتی»،
«حسن و قبح اقتضائی»، «حسن و قبح لا اقتضائی» و مثال قسم اول، عدل و
ظلم است که باید به تعریف آن پرداخت. یک احتمال این است که معنای
عدل، «وضع کل شی فی موضعه» باشد که در این صورت و بر اساس اصالت
وجود، تعریف ظلم به امری عدمی بدل خواهد شد. اما بر اساس اصالت
ماهیت، «وضع کل شی فی موضعه» تناسبات ذات است که برای ذات، واجب
است و ظلم بی‌معنا خواهد شد. مخصوصاً با توجه به این که ذاتی لایتعلل و لا
یتخلف است؛ مانند این که نمک، شور است. حال اگر حکم به حسن عدل،
ذاتی و تخلف ناپذیر است، در این صورت باید آن را به «فطرت» باز گرداند و
حقیقتی است که در همه عقلاء وجود دارد. لازمه این سخن، آن است که این
حکم دیگر جعلی نباشد و احتیاجی به اعتبار عقلاء و لحاظ مصلحت نوعیه
نداشته باشد و خود کشف شود. به عبارت دیگر اگر این حکم ناشی از خاصیت
عقل یا فطرت باشد، همه‌ی لوازمات عقلایی بحث کنار می‌رود و مانند یک
ذات خواهد شد که خصوصیاتش به صورت جبری و لا یتخلف با او همراه

است.

احتمال دوم آن است که گفته شود: «آنچه مشترک بین همه انسان‌هاست احکام عقل نظری است. اما در عقل عملی، انسان‌ها می‌توانند بر اساس اختیار عمل کنند و احکام عقل نظری را کنار گذاشته و یا به آنها عمل کنند.» اما قبلاً گفته شد که احکام و قواعد عقلایی مشترک، قابل اثبات نیست بلکه بر اساس سه جهت‌گیری (اختیار نسبت به کفر یا ایمان یا نفاق) سه دسته احکام متفاوت از عقل عملی صادر می‌شود.

۸. پس حسن و قبح ذاتی به‌عنوان یکی از اقسام حسن و قبح مورد بررسی قرار گرفت و قید ذاتی در آن بنابر یک احتمال به الذاتی لایتعلل و لایتخلف تفسیر شد. اما احتمال دیگر آن است که بگوییم حسن و قبح ذاتی بدین معناست که برای حکم به حسن، نفس عنوان کافی است و نیاز به واسطه در اتصاف ندارد و لازم نیست تحت عنوان دیگری مندرج شود تا بتوان بر آن، حسن را حمل کرد؛ مانند عدل که در اتصاف به حسن محتاج به‌عنوان دیگری نیست برخلاف تعظیم صدیق که برای اتصاف به حسن، مشروط به آن است که موجب هلاک محترمه نشود.

چنین رابطه‌ای میان موضوع و محمول بدون لحاظ «ماده» و فقط از لحاظ «صورت»، معقول و صحیح است اما اشکال آن است که در اینجا دو طرف رابطه، از سنخ «فعل» هستند: «عدل» که یک فعل است و «حسن» که بنا بر تفسیر مرحوم مظفر از آن، به معنای مدح فاعل است. این در حالی است که عدم احتیاج به واسطه در اتصاف به‌عنوان معنای ذاتی فقط در ادراکات عقل نظری (مفهوم هستی و لوازم آن) جریان دارد و چنین نسبتی در ادراکات عقل عملی (مفهوم وجوب و لوازم آن) خصوصاً درباره افعال که

مقولاتی متدرج و غیر ثابت و ذو اجزاء هستند، قابلیت جریان ندارد. به عبارت دیگر بین موضوع و محمول در عقل عملی «نسبت» جاری نیست بلکه «تناسب» جریان دارد و معیار تناسب موضوع و محمول در ادراکات عقل عملی، مقصد یا غرض است. یعنی آنچه باعث می شود فعل عادلانه، استحقاق ثواب و مدح در نزد عقلاء بیابد و میان مدح و عدل، تناسبی ایجاد شود، مصلحت عدل برای حفظ نظام و بقاء نوع انسانی و مجتمع آن است. بنابراین اندراج عدل و حسن در همدیگر بی معناست.

۹. مرحوم مظفر در بررسی ادله اشاعره و عدلیه درباره حسن و قبح می فرماید: «دلیل اشاعره بر ردّ حسن و قبح آن است که اگر حسن و قبح، حکمی عقلی بود، باید همانند الكل اعظم من الجزء در آن اختلاف نمی شد. در حالی که اختلاف در آن، مشهود است و لذا این حکم عقلی نیست». سپس در پاسخ به این اشکال می گویند: «ما از ابتدا گفتیم که میان حسن و قبح با ضروریات و اولیات تفاوت است؛ زیرا اولی، حکم عقل عملی است و واقع خارجی ندارد و دومی، حکم عقل نظری است که واقع خارجی دارد و هیچ کس نمی تواند بر خلاف آن حکم کند.»

اما به نظر می رسد مرحوم مظفر در مقام پاسخ، تنها بر تفاوت این دو نوع تاکید کرده است و علت اختلاف در حسن و قبح را تحلیل نکرده است.^۱ به

۱. اگر گفته شود: «مرحوم مظفر خود فرموده اگر انسان خودش و عقلش به تنهایی فرض شود، به حسن و قبح حکم نمی کند و این اعتراف به عدم اشتراک تمامی عقلاء در حکم به حسن و قبح است؛ چون بالاخره انسان تنها هم دارای عقل است و باید خصوصیات عقل - از جمله این حکم - در او جریان یابد»، اما باید توجه داشت که ممکن است قوم، موضوع اشتراک همه عقلاء در اعتراف به حسن و قبح را تنها عقلای مشروط به جامعه و

نظر ما و بر اساس اشکالات قبلی، علت این تفاوت در آن است که احکام عقل عملی، احکامی عقلایی هستند که رابطه مستقیمی با مقصد و اعتبارات دارند و در تعیین مقصد و اعتبارات متناسب با آن اختیار راه دارد و جهت‌های متفاوت در اختیار (ایمان و کفر و نفاق) باعث تغییر و اختلاف در تعریف عدل و ظلم و مجازات و ثواب می‌شوند و لذا امر مشترک و ثابت در احکام عقلایی، مقوله‌ای انتزاعی بیش نیست. از همین نکته، وجه ردّ استدلال دوم مرحوم مظفر که «فما كان من الحسن و القبح ذاتيا لایقع فیه اختلاف» روشن می‌شود.

۱۰. البته در مباحث گذشته بیان شد که آنچه عقلا بر آن اتفاق دارند، تعریف نفس اعتبارات است؛ یعنی عقلاء برای غرضی، اوامری جعل می‌کنند و مردم را به آن ملزم نموده و متخلف را مجازات می‌کنند و سپس اثر اوامر را مورد ارزیابی قرار می‌دهند تا اگر آن فرمان‌ها، غرض را محقق نکرده، امر جدیدی را جعل کنند. اما این به معنای آن نیست که در تعریف عدل و ظلم و مصادیق آن اختلاف نداشته باشند بلکه اساسا درگیری و جنگ‌های بسیار عظیمی بر سر همین موضوعات اتفاق افتاده است؛ چون آنچه در دستگاه الهی ظلم است، در دستگاه الحادی، عدل محسوب می‌شود.

بر اساس همین نکته است که استدلال سوم مرحوم مظفر بر حسن و قبح عقلی ردّ می‌شود زیرا صحیح است که عقلاء در احکام عقلاییه اتفاق دارند و انکار این امر، مکابره است اما موضوع این اتفاق، نفس تعریف اعتبار است و نه مصادیق ظلم و عدل.

۱۱. استدلال چهارم مرحوم مظفر آن است که: «اگر اشاعره بنا بر ردّ حسن و قبح عقلی، وجوب اطاعت از اوامر شارع را امری شرعی می‌دانند، باید روشن کنند که از کجا و بر چه اساس این وجوب را اثبات می‌کنند. اگر این وجوب را بر اساس عقل اثبات می‌کنند فهوالمطلوب و اگر به امر دیگری از شارع مستند می‌کنند فننقل الکلام الیه و لا نقف حتی ننتهی الی طاعه وجوبها عقلی^۱ و هو المطلوب.»

اشکال هر دو طرف در این استدلال آن است که هر دو، طاعت را به کلام شارع مستند کرده‌اند و چون برای اثبات وجوب از کلام شارع، به فهم آن احتیاج است، لاجرم بحثی از سنخ بحث اصولی (استناد به شارع) به میان خواهد آمد. اما «طاعت» می‌تواند تعریف دیگری که غیر مستند به کلام باشد داشته باشد و آن، «هماهنگی دو اراده» است که در این صورت، طاعت و تسلیم تعریف جدیدی می‌یابد. ممکن است گفته شود: «حتی در صورت ارائه تعریف جدید از طاعت، باز هم برای اثبات این که از شارع باید اطاعت کرد، به بحثی عقلی محتاج خواهیم بود»، اما باید توجه داشت که مانحن فیه، بحثی اصولی و معطوف به عمل عقلاست و نه مبحثی اعتقادی. به عبارت دیگر در چنین بحثی می‌توان به چیزی غیر از کلام شارع و چیزی غیر از مباحث اعتقادی استناد کرد؛ یعنی اگر ملاک اصولی «تحقق طاعت»، «هماهنگی با اراده مولا» باشد، می‌توان منشأ اثبات وجوب را به امری غیر از کلام شارع مرتبط نمود.

۱۲. مرحوم مظفر در مبحث ثانی حسن و قبح عقلی می‌فرماید: «تفکیک بین ثبوت حسن و قبح برای عدل و ظلم و حکم عقل به آن صحیح نیست؛ بر خلاف آنچه بعضی پنداشته‌اند. زیرا در مقدمات قبلی ثابت شد که

ثبوت حسن و قبح، نفس حکم عقل عملی به مجازات و ثواب است.» البته به نظر می‌رسد اگر نقص و کمال یا منافرت و ملائمت در نظر مستشکل، بر اساس «طبع» معنا شود، حکم عقل به حسن و قبح قابل تفکیک از ثبوت حسن و قبح است؛ خصوصاً در صورت جبری دانستن ریشه نقص و کمال یا منافرت و ملائمت با طبع، که آن‌گاه حکم به مجازات یا ثواب بی‌معنا خواهد شد.

۱۳. مبحث ثالث درباره ملازمه حکم شرع با حکم عقل به حسن و قبح است که استدلال مرحوم مظفر این است: وقتی همه عقلا فی بادی الرأی به مطلبی حکم کنند، لازم است که شارع طبق حکم آنان حکم کند (لانه من جملتهم بل رئیسهم بل هو خالق العقل و إلا هو خلاف الفرض)

اشکال این است که اساساً طرح چنین ملازمه‌ای بی‌فایده است زیرا مرحوم مظفر، این بحث را به صورت عقلایی و غیرشرعی مطرح کرده و تأکید کرده‌اند که این حکم در هر صورت جاری است و عقل مولا و عقل عبد هر دو به آن حکم می‌کند. به عبارت دیگر در مبنای قوم، شارع و پیروانش هم یک مصداق از مصدق موالی و عبید است و هر رابطه عقلایی که در دیگر مصدق جاری است، در این مصداق هم جاری خواهد بود و لذا ملازمه و اثبات و نفی آن معنا ندارد و چنین بحثی لغو است.^۱

ممکن است اشکال شود که: «رابطه عقلایی محدود به مولویت و نسبت

۱. البته مرحوم مظفر نیز می‌فرماید: مبحث ثالث یعنی حکم شارع به حسن و قبح، نفس مسأله تحسین و تقبیح عقلی است و اساساً نیاز به بحث ندارد و دیگران هم چنین بحثی را مطرح نکرده‌اند و علت طرح این بحث به‌عنوان یک موضوع مستقل توسط ایشان، انکار سرایت این حکم به شارع توسط برخی است.

بین مولا و عبد نیست بلکه هر عاقلی فارغ از این که عبد یا مولاست و فارغ از هر صفت دیگری به مدحِ فاعلِ عدل، اعتراف می‌کند و لازم نیست در حکم به حسن و قبح، دو طرفِ عالی و سافل وجود داشته باشد؛ بلکه در میان متساویان رتبهٔ نیز حکم به حسن و قبح جاری است. مثلاً در خرید و فروش مسکن، دو طرف، مولا و عبد نیستند اما طبق احکامی عقلایی برای خرید و فروش خانه اقدام می‌کنند و اگر بر خلاف عدلی که در این خرید و فروش تعریف شده، عمل شود، طرف متخلف عقوبت خواهد شد و مستحق ذم خواهد بود.»

در پاسخ باید گفت که در صورت تخلف، چه کسی مجازات معین می‌کند و چه کسی آن را اجرا می‌کند و اساساً قانون در این موضوع را چه کسی معین می‌کند؟! به عبارت دیگر اگر این دو طرف، خرید و فروش خود را رسمی نکنند، اصلاً قراری وجود ندارد و قراردادی بسته نشده است چه برسد به مجازات و اجرای آن. در واقع به جای توقف بر تساوی رتبه دو طرف در این مثال، باید این مسأله بررسی شود که در چنین فرضی ریشه قرارداد آن‌ها به کجا باز می‌گردد؟ آیا اگر نوشته میان این دو، مهر محضر نداشته باشد، آن نوشته اثری دارد؟ در مرحله بعد اعتبار آن بنگاه املاک به کجا باز می‌گردد؟ آیا اگر کُذ نداشته باشد و در سیستم اداره ثبت، رسمیت نداشته باشد، اثری خواهد داشت؟ آیا ریشه اداره ثبت به غیر از قوه قضائیه باز می‌گردد؟! پس چنین قراردادی به این مهم باز می‌گردد که: رهبران جامعه، وجدان عمومی ایجاد می‌کنند و این وجدان، امری حقیقی است و به همین دلیل است که مردم، اسیر نظامات الحادی می‌شوند. بنابراین بحث اصلی در بررسی تعریف عقلاست و اگر به مصادیق پرداخته شود، در بررسی مصادیق نیز باید به

عقب‌تر رفت و به مناشئ آن پرداخت تا قبض و بسط در تعریف ملاحظه شود. لذا تولید احکام عقلایی بدون دو طبقه حاکم و محکوم امکان پذیر نیست و این مطلب در تمامی مباحث جامعه‌شناسی و حقوق، پایه‌ی بحث را شکل می‌دهد و بالاتر این‌که بسیاری از این احکام در جوامع، از محیط‌های منطقه‌ای و بین‌المللی و جهانی سرچشمه می‌گیرد.

۱۴. ممکن است گفته شود در تعریف مرحوم مظفر از عقلاء، بحثی از حاکم و محکوم به میان نیامده اما باید توجه داشت که اولاً این نکته برای ردّ تساوی در رتبه به‌صورت مصداقی بود و نه تعریفی. ثانیاً مطالعات کتابخانه‌ای در یک علم، قواعد خاص خود را دارد و نمی‌توان با یک عبارت، درباره هویت یک بحث به قضاوت نشست و اگر چنین کاری انجام شود بحث از سطح مبنایی و ریشه علم به سطوح آموزشی و روبنایی تنزل خواهد کرد. لذا در دیگر بحث‌های اصولیون باید به چنین نکته‌ای در تعریف عقلاء اشاره شده باشد. علاوه بر آن که اساساً صحت تعریف از احکام عقلایی و روابط اجتماعی بدون چنین قیدی، امکان ندارد و لذا همیشه بحث از تعریف و حدود آن، بر بحث از مصداق مقدم است. البته این قید هم به تنهایی برای تعریف احکام عقلایی و اعتبارات کافی نیست بلکه بر اساس منطق صوری، عقلاء جعل نسبت می‌کنند و سپس برای امت‌ها الزام ایجاد می‌کنند و همه این‌ها برای تحقق یک غرض است که در صورت عدم تحقق آن، جعل نسبت را تغییر می‌دهند. این بدان معناست که نخبگان و خبرگان جامعه، مرتباً این روند را کنترل می‌کنند و این‌ها همان حقوقدانان هستند که جامعه، حق مجازات و تشویق را به این قشر داده است تا «وجدان عمومی» به شکل مطلوب شکل

بگیرد.^۱

اما در مقابل جعل نسبت، «جریان نسبت» مطرح است که در آن، ماهیت و ذات و عدم امکان تخلف (عقل نظری) موضوعیت می‌یابد. لذا ریشه تحلیل منطق صوری از تمامی اعتبارات و وجدان و حاکم و محکوم‌ها و در یک کلمه ریشه‌ی جامعه‌شناسی در مبنای قوم، به جعل نسبت باز می‌گردد. پس ارتباط هر بحثی از جمله تعریف عقلاء و متساوی یا حاکم و محکوم بودن آن‌ها، باید با این تعریف روشن شود. البته منطق مجموعه‌نگری و منطق تکاملی نیز تعاریف دیگری از این مقوله دارند که در مباحث بعدی به آن خواهیم پرداخت.

۱۵. گفته شد که با نسبت دادن «رئیس العقلاء» به «شارع»، استدلالی به بحث اضافه نمی‌شود؛ چون حکم در تمامی مصادیق جاری است و این عبارت تنها عقلایی بودن کارهای شارع را نشان می‌دهد. اما عبارت «خالق العقل» اشکالاتی را پدید می‌آورد؛ زیرا گذشته از این که در صورت بررسی این عبارت، خداوند از مولویت خارج شده و مولویت را باید در انبیاء و ائمه (ع) جستجو کرد، باید نسبت بین خالق و مخلوق را نیز در این بحث روشن کرد. اگر این نسبت به صورت تکوینی تحلیل شود، بحث از دار امتحان و اطاعت و

۱. البته در این روند، ظلم و عدل نیز مطرح نیست؛ همان‌طور که در کشور ایتالیا، در کنار حاکمیت، دستگاه مافیا نیز برای مردم وجدان ساخته و به مقاصد خود دست می‌یابد و این دو دسته، مدتهاست در کنار هم در حال فعالیت هستند و به این امر نمی‌پردازند که چگونه می‌توان، دسته مقابل را از بین برد! یا همان‌طور که کشت خشخاش و تولید مواد مخدر هیچگاه موضوع کار شورای امنیت قرار نمی‌گیرد علی‌رغم اینکه در مفاصل آن، سخنان بسیاری گفته می‌شود!

امر و نهی خارج شده و به امری جبری بدل می‌شود. اما اگر آن را خالق درک‌های عقلایی در جامعه و با حفظ اختیار تحلیل کنیم، دیگر وصف «خالقیت» موضوعیتی ندارد بلکه اختیارات جاری است و باید نسبت بین اختیارات را ملاحظه کرد. چون حسب الفرض خداوند قوه‌ی امر کردن یا جعل و اعتبار را به همه انسان‌ها داده است؛ اما کیفیت و نحوه بکارگیری آن، به خود انسان‌ها و نحوه اختیار آن‌ها باز می‌گردد (مانند همه قوای انسان). در واقع موضوع بحث درباره یک درک عقلایی بود که در آن مقصد و غرض و الزام و کنترل ضرورت داشت و تعیین مقصد و غرض به انسان باز می‌گردد و خالقیت در آن موضوعیت ندارد. البته خالقیت در «هستی و ماهیت» معنا دارد اما در این بحث که «اراده و عقلاء» مطرح است، جریان ندارد.

۱۶. بنابر آنچه گذشت، به نظر می‌رسد بحث از ملازمه میان حکم شرع با حکم عقل معنا ندارد؛ زیرا چنین درک عقلایی عام و مشترکی در خارج وجود ندارد و چنین اشتراکی یک امری ذهنی است. در واقع ادارکات عقلانی از ابتدا به سه درک (کفر و ایمان و نفاق) تقسیم می‌شوند که نه تنها با یکدیگر اشتراکی ندارند، بلکه به دنبال از بین بردن ریشه دیگری هستند. پس فارغ از مباحث عقلی و عقلایی که درباره حسن و قبح طرح شد، می‌توان به بحث عرفی در این‌باره پرداخت و به بررسی مصادیق همّت گماشت تا معلوم شود امر مشترکی در مصادیق رفتار عقلا وجود دارد یا نه.

۱۷. از سوی باید توجه داشت که رابطه عقلایی در «فرهنگ مولویت»، بر اساس حذف کامل اختیارات عباد توسط موالی شکل گرفته است و مثلاً یک عضو قبیله حتی برای رفع نیازهای ساده خود از قبیل خرید و فروش و شغل و ازدواج باید از رئیس قبیله اجازه می‌گرفت. با چنین رابطه‌ای بین مولا و

عبد، گفتگو و ادبیات و منطق و بررسی عقلانی مجالی نمی‌یابد و جریان فرمان‌دهی و فرمان‌بری یک‌طرفه و از سوی مولاست و برای عبد تنها امتثال مطرح است و جز حق حیات و عدم مجازات، انتفاعی برای او حاصل نمی‌گردد. در این رابطه، عبد نه نسبت به کلام مولا اختیاری دارد؛ زیرا اطلاقات لفظی جاری است و الفاظ نیز غیر از معنای خود، چیز دیگری را منتقل نمی‌کنند و نه نسبت به مولویت، حق اعتراض و گفتگو و مشارکت وجود دارد؛ چون باید در برابر تمامی انواع توبیخ و جدال و بهانه‌گیری مولا تسلیم بود.

ممکن است گفته شود: «وقتی غرض از اوامر عقلاییه، مصلحت نوعیه (مانند نظم و عدم اختلال در جامعه انسانی) باشد، در صورت امتثال عبد و با حصول غرض از امر، بالتبع مصلحت نوعیه بر او به‌عنوان یکی از مصادیق نوع انسانی جریان می‌یابد و در سایه نظم اجتماعی، مزایایی برای عبد نیز حاصل می‌گردد» اما همچنان که در مباحث قبلی گذشت، در عالم خارج و در بررسی مصادیق ملاحظه می‌کنیم که نظم به‌عنوان مصلحت نوعیه در واقع امری تابع از شهوات حکمرانان است و جریانی از گردش امور جامعه که همگان به آن ملزم می‌شوند، تنها برای حصول مقاصد مادی و ظالمانه و تجاوزگرانه موالی کافر و منافق است^۱ و آن‌چنان که گزارش‌های تاریخی نشان می‌دهد، امتثال عبد از موالی در این دوره، تنها باعث امکان ادامه زندگی آن هم به‌وسیله

۱. البته موالی مؤمن (انبیاء و ائمه علیهم السلام) در حکمرانی نه تنها بدنبال شهوات خود نبوده‌اند، بلکه بدنبال ایثار نفس خود برای رشد و ارتقاء عباد هستند و این اخلاق، مخصوص دستگاه ایمان است و امر مشترکی میان تمام عقلاء و اوامر عقلاییه محسوب نمی‌شود.

«قوت لایموت» بوده است. البته سلاطین حتی نسبت به همان قوت لایموت، ادعای مالکیت داشته و آن را تفضل خود به رعایا محسوب می‌کرده‌اند.

ممکن است گفته شود «اگر امثال، نفع و سودی برای عبید و مردم عادی نداشته، اما مقربان دستگاه حاکمیت مانند وزیر و داروغه و... مشمول پاداش و عطایای سلاطین می‌شده‌اند» اما باید توجه داشت که بحث ما درباره قواعد عمومی عقلایی بود و هنوز به تقسیم ابعاد و شرائط مختلف و قواعد خاص آن از جمله رابطه‌ی سلطان با دستگاه حاکمیت خود نپرداخته‌ایم. ضمن آن که می‌توان اثبات نمود این پاداش‌ها نیز امری وهله‌ای است و در روند، سلطان برای حفظ تخت خود در جنگ قدرت با رقبای احتمالی، اجزاء دستگاه حاکمیت خود را نیز حذف می‌کند. علاوه بر آن که مقربان دستگاه خود جزء موالی در جامعه محسوب می‌شوند و نه عبید.

اما رابطه عقلایی در فرهنگ «مشارکت» بر اساس عدم حذف مادون و به رسمیت شناختن این دسته و تفویض اختیار به آنان در یک رابطه و مجموعه «دوطرفه» شکل گرفته است و این مهم - که آغاز آن در دوران رنسانس است - برای دستیابی به توانمندی بیشتر در حصول غرض طبقه حاکم انجام شده است. در این راستا برای «مادون» از آن جهت که در دستیابی به غرض حکام از توانمندی بیشتری استفاده کند، سود و انتفاعی از امثال در نظر گرفته شده و سعی می‌شود در این رابطه، یک نوع همسویی در نفع و سود حاکم و نفع و سود محکوم پدید بیاید. به همین دلیل است که در این رابطه، گفتمان عقلانی و ادبیات بین آمر و مأمور موضوعیت می‌یابد و جریان فرمان‌دهی و فرمان‌بری به صورت مقوله‌ای دوطرفه در می‌آید که اختیارات مادون در آن لحاظ گردیده است. بر همین اساس است که در تحلیل این رابطه، «سهام

تاثیر» اهمیت می‌یابد تا مشخص شود در مجموعه «امر آمر و عمل مامور» هر یک چه سهم تأثیری داشته‌اند؛ چون به‌جای رابطه یک طرفه در مولویت، مجموعه‌ای از عوامل در تحقق غرض طبقه حاکم، دخالت داده شده‌اند (مانند نحوه کار مأمور، شرائط مهیا شده برای او، برنامه‌ریزی انجام شده توسط آمرین) و دیگر «اطلاق» مطرح نیست.

در این صورت است که به‌جای «امر مولا از طریق جعل نسبت»، برنامه‌ریزی و قانون‌گذاری و ساختارسازی و سیاست‌گذاری از طریق محاسبات علمی حقیقی مطرح می‌شود و به‌جای «عبد»، مباحث نیروی انسانی، آموزش و سطح مهارت و... مورد توجه قرار می‌گیرد؛ همچنان که به‌جای «غرض» آن هم به‌صورت مطلق، هدف‌گذاری به‌صورت نسبی و مرحله‌ای و فرآیندی و در سطح چشم‌اندازها، برنامه‌ها و امور اجرایی طرح می‌گردد. در مناسبت با همین روند است که مدیریت از طریق هیأت مدیره و مدیر عامل و... در «سطح خرد» و مدیریت از طریق تفکیک قوا در «سطح کلان» جریان می‌یابد و به‌جای «یک مولا» (وحدت در مولویت) «تعدد در مدیریت» پدید می‌آید و مادون هم بر مبنای اساسنامه‌ی شرکت یا قوانین عمومی کشور، حق اعتراض و شکایت و محاکمه‌ی مدیر مافوق را دارد. همان‌طور که کسی توسط هیأت مدیره به‌عنوان مدیر عامل انتخاب می‌شود که برنامه‌ای متناسب با اهداف و سیاست‌های کلی و آینده‌نگری هیأت مدیره‌ی شرکت مطرح کند و لذا مدیر هم به تبع «برنامه»، «حق فرمان‌دهی» را بدست می‌آورد.

در سطح کلان جامعه نیز آنچه در فرهنگ مولویت «مولا» خوانده می‌شود، در فرهنگ مشارکت، توسط مردم انتخاب می‌شود! البته چنین رئیس‌جمهوری باز هم بسیاری از اختیارات را حائز نیست و حق صدور

بسیاری از اوامر را ندارد و باید براساس قانون‌گذاری قوه‌ی مقننه عمل کند و اعضای قوه مقننه نیز توسط مردم انتخاب می‌شوند. حتی نمایندگان مردم به‌جای یک نفر، چند ده نفر هستند و تصمیمات این افراد نیز بر اساس بحث‌های کارشناسی در کمیسیون‌های تخصصی و صحن مجلس است. همه این بحث‌ها نیز بر اساس استراتژی‌ها و برنامه‌های کلان تدوین شده در احزاب است و مجلس‌ها، لوازم سطح دوم و سوم آن استراتژی‌ها را به قانون تبدیل می‌کنند.

همه آنچه گذشت به این معناست که فرهنگ مشارکت، نحوه جدیدی از رابطه عقلایی را تعریف کرده و محقق ساخته است و بجز رابطه عقلایی بر اساس رابطه بین عبد و مولا، باید تکلیف این رابطه عقلایی نیز در علم اصول مشخص شود و همان‌طور که معذرت و منجزیت در رابطه عبد و مولا معین شده، حجیت عقلایی در این رابطه جدید نیز باید تبیین گردد.

ممکن است گفته شود: «بر فرض ایجاد یک رابطه‌ی عقلایی جدید غیر از مولویت، چنین رابطه‌ای در زمان معصومین و خطابات آنان نبوده است و آنچه در مرأی و مسمع این بزرگواران بوده، همان رابطه عقلایی مولویت است.» در پاسخ باید گفت: آیا رابطه میان خداوند متعال و نبی اکرم صلی‌الله علیه و آله و سلم نیز بر اساس روابط عقلایی مولویت بوده است؟! گذشته از این، اگر رابطه پیغمبر با قوم خود بر این اساس بوده، پس ختم نبوت به چه معناست؟! آیا ختم نبوت به معنای عدم اختصاص تشریح به زمان خود و حاکمیت آن بر تمام زمان و مکان‌های بعدی برای تحقق سعادت نیست؟! آیا بر فرض شکل‌گیری رابطه پیامبر و قوم ایشان بر اساس مولویت، می‌توان گفت چنین تشریحی، پاسخگوی نحوه‌ی سعادت و رشد در دیگر روابط عقلایی است؟! آیا

چنین فرضی به معنای محدودیت و اختصاص تشریح به زمان و مکان خود نیست؟! در واقع عدم توجه به لوازم ادعای فوق، منجر به طرح شبهه‌ی قدیمی روشن‌فکران در مورد اسلام و ناکارآمدی آن در عصر حاضر خواهد شد؛ گرچه با بیان متفاوتی مطرح شده باشد.

ممکن است گفته شود: «سعادت در عمل به تکالیفی مانند نماز و روزه و حج و امثال آن نهفته است و ارتباطی به روابط عقلایی ندارد. زندگی در فرهنگ مولویت یا زندگی در فرهنگ مشارکت، دخلی در این تکالیف ندارد و در هر صورت باید آن‌ها را اتیان کنیم.» در این صورت سؤال می‌کنیم: آیا سعادت، جمع کمی احکام است؟ آیا شارع، تعریف سعادت را به ما سپرده تا با جمع کمی یا کیفی اوامر به آن دست یابیم؟ آیا شارع می‌تواند تعریفی از سعادت و تکامل ارائه نکرده باشد؟!

ممکن است گفته شود: «در هر صورت مردم زمان پیامبر، رابطه عقلایی دیگری را فهم نمی‌کردند و لذا پیامبر گرامی اسلام صلی‌الله علیه و آله و سلم نیز بر اساس این رابطه با آنان سلوک کرده است.» اما این سوال مطرح می‌شود که پیامبر چگونه راه سعادت تا روز قیامت را برای بشریت تبیین کرده است؟! آیا انتخاب زمان خاص برای اعلام ختم نبوت از سوی خداوند، تابع فهم مردم یا عدم فهم آنان است؟! آیا به دلیل تشریح امری که بخاطر کشیدگی تا روز قیامت و شمول بر همه روابط انسانی، امکان فهم آن میسر نبوده، باید قائل به عدم حکمت خداوند جل و علا بشویم؟! یا اساساً صحابه‌ای مانند سلمان و ابوذر و مقداد که مقاماتی عالی دارند و به دلیل قرب به معصومین از بقیه مخلوقات افضل هستند، از گستردگی تاریخی تشریح فهم پیدا نکرده‌اند؟! آیا این به معنای آن نیست که ریشه عدم فهم ادعا شده در قوم پیامبر، به عناد و

انکار و خصومت و اصرار بر تمسک به نحوه زندگی مورد پسند خود، توسط مردم آن دوران بازگشت دارد؟!۱

در هر صورت با این استدلال‌ها نمی‌توان فرهنگ مولویت را به شرع و شارع و تشریح تحمیل کرد. فرهنگ مشارکت نیز مانند فرهنگ مولویت، یک درک عقلایی است و هر دو بر مبنای اصولیون، هیچ ارتباطی به دین ندارند.^۱ البته اشکال فرهنگ مشارکت نیز در آن است که مبنای قرار دادن «سود دو طرف»، هیچگاه «تنازع» را متوقف نمی‌کند و لذا همه افراد و هم‌چنین همه اقشار در تلاش برای افزایش سود خود و کاهش سود دیگران خواهند بود. گرچه ممکن است این روند در وهله، هماهنگی‌هایی را ایجاد کند اما «تنازع» در روند، هیچ‌گاه نمی‌تواند مبنای روابط قرار گیرد و در زمان، شکسته خواهد شد و تداوم تاریخی نخواهد یافت.

از همین‌جاست که رابطه عقلایی بر اساس «فرهنگ تکامل» مطرح می‌شود؛ یعنی اگر رابطه حاکم و محکوم به صورت رابطه‌ای دوطرفه و بدون حذف اختیاراتِ مادون درآید و از سوی دیگر، به‌جای تکیه بر سود و منفعت (بعنوان یک امر محدود) به یک امر خارج از این مجموعه‌ی دوطرفه (یعنی خداوندِ نامحدود) تکیه شود - که بی‌نیاز است و منفعتی به او تعلق نمی‌گیرد - آن‌گاه «وحدت و هماهنگی» مبنای ارتباط قرار خواهد گرفت و به‌جای تنازع، ارتقای دائم التزایدِ اختیاراتِ جریان خواهد یافت؛ زیرا تمامی اختیارات، به امری نامحدود مرتبط و متقوم شده‌اند.

۱. البته به نظر ما در پایان سیری که از همین روابط آغاز می‌شود، باید یک رابطه عقلایی از دین استنباط شود.

پس نحوه تعریف رابطه عقلایی است که می‌تواند وضعیت اختیار و آزادی و اسارت را معین کند و این رابطه محدود به فرهنگ مولویت نیست. یعنی بررسی دیدگاه سه منطقی (منطق صوری، منطق مجموعه‌نگری و منطق تکاملی) در تحلیل منشأ اعتبارات و روابط عقلایی و اجتماعی، گستره موضوع و اثر بحث را مشخص می‌کند.

۱۸. گذشته از مصادیق و مثال‌های مطروحه درباره رابطه عبد و مولا، به نظر می‌رسد «تعریف علمی» از چنین رابطه‌ای است که می‌تواند پایه‌ای عقلایی برای «حجیت» در مباحث اصولیون ایجاد کند. به عبارت دیگر رابطه عبد و مولا و تبیین علمی نقطه رضایت مولا از عبد، چیزی جز توضیح و تشریح «حجت» و «حجیت» به نحو عقلایی نخواهد بود. حال آیا می‌توان برای تعریف این رابطه به «تناسب فعل عبد با طلب مولا» اکتفا کرد؟! یا این تناسب، قیود دیگری مانند «عندالعبد» یا «عندالمولی» یا «عندالعقلاء» و «عرف» دارد؟ یا می‌توان به «معذرت» استناد کرد و حجت را به معنای فعلی دانست که با انجام آن، عذر عبد در مقابل مولا به حکم عقلاء مقبول می‌افتد؟! یا ممکن است آن را به ظرفیت حاصل شده برای عباد به دلیل ایجاد «وجدان» توسط مولا از طریق مجموعه تویخ‌ها و تشویق‌های متعدد و مختلف باز گرداند؟ در هر صورت اجمال‌ها و ابهام‌های قوم در تعریف علمی و غیر مصداقی از نفس رابطه بین عبد و مولا - که به نظر ما پایگاه حجیت عقلایی را شکل می‌دهد - باید تبیین و تشریح گردد که در این میان، تکیه به «غرض» مولا و تحلیل عینی و غیر ذهنی از آن می‌تواند راه‌گشا باشد.

البته تمام این مطالب، فارغ از آن نکته‌ای است که در ابتدای بحث مطرح شد و آن این‌که با صرف نظر از تعریف و توجه به مصادیق در عالم خارج، هیچ

حجتی در رابطه عبد و مولا معنا پیدا نمی‌کند؛ چون در اطلاقات لفظی، فهم جبراً اتفاق می‌افتد و عبد به‌عنوان یک انسان باید معانی کلمات را بفهمد و در رابطه عقلایی نیز، مولا می‌تواند با جدال و بهانه‌گیری و تحکم، عبد را حتی در صورت بهترین امثال‌ها مجازات کند.

تطبیق مباحث فوق بر مسأله‌ی اجزاء

۱. اگر در تطبیق مستقلات عقلیه بر مسأله اجزاء گفته شود: «اتیان بالمأموربه علی وجهه، موجب سقوط امر است» نباید سقوط امر در این گزاره‌ی عقلایی را لزوماً مدلل به «حصول غرض» کرد؛ زیرا گاه علی‌رغم تبعیت از امر توسط عبد، باز هم غرض مولا حاصل نمی‌شود و این در جایی است که از ابتدا، جعل مولا تناسب لازم با مقصد را نداشته است. به همین دلیل است که یکی از مراحل «جعل نسبت» توسط عقلاء، حتماً «کنترل مقصد» است تا در صورت عدم تحقق مقصد، جعل نسبت به نحوی تغییر داده شود که غرض حاصل گردد. به عبارت دیگر صحیح است که با «اتیان بالمأموربه علی وجهه» امر ساقط می‌شود اما علت این سقوط، لزوماً و در تمامی موارد «حصول غرض» نیست؛ بلکه آنچه می‌تواند تمامی موارد سقوط امر را توضیح دهد، «اثردار بودن فعل عبد» است که باعث رضایت مولا می‌شود؛ گرچه غرض مولا حاصل نشده باشد. چون علت عدم حصول غرض در برخی موارد، عدم امتثال عبد نبوده بلکه نامتناسب بودن جعل مولا با غرض مد نظرش، باعث چنین مشکلی شده است.

۲. بر اساس تقسیم رابطه عبد و مولا در «اعتقادات، اصول (عقلاء) و فقه^۱»، ظاهراً «مقام اول از موضع ثانی در بحث اجزاء» که به بحث نسبت امر اضطراری با امر واقعی می‌پردازد، یک بحث «فقهی» است؛ به این معنا که باید تکلیف فروض مختلف و حکم هر یک از اعاده و قضا را از کلام شارع بدست آورد خصوصاً که مثال‌های بحث در تیمم و وضو است که امری شرعی می‌باشد. به عبارت دیگر در این‌جا، تبیین عقلایی و اصولی از «اضطرار» به چشم نمی‌خورد و در صورت فقهی بودن صورت مسأله، فروضی که آخوند در مقام ثبوت مطرح کرده، مربوط به عقلاست و در بحث شرعی اساساً موضوعیتی ندارد؛ زیرا در بحث شرعی و فقهی باید به استنباط از مجموعه منابع و بیانات مربوط به اضطرار پرداخت.

ممکن است گفته شود: «جایگزینی تیمم با وضو در هنگام اضطرار امری شرعی است اما بحث در جایی است که قبل از پایان وقت، اضطرار از بین رفته؛ حال آیا اعاده نماز با وضو لازم است؟ یعنی از آن‌جا که برای چنین صورت مسأله‌ای بیان شرعی نداریم، به بحث عقلایی در این‌باره می‌پردازیم.» در پاسخ باید گفت همان‌گونه که قبلاً گذشت، «عدم بیان شارع» در فرض «ختم نبوت و فرصت ۲۵۰ ساله برای تشریح» بی‌معناست و امکان ندارد. یعنی شارع هرچه برای هدایت و سعادت لازم بوده در فرصتی ۲۵۰ ساله بیان کرده و لذا تفریع فروع در این بحث نیز تابع کلمات و لوازم کلمات اوست و به عقلاء باز نمی‌گردد.

۱. در مبنای مختار هر سه سطح اعتقادی و اصولی و فقهی باید براساس نقل شکل بگیرند؛ در حالی که در نظر قوم، سطح اعتقادی به عقل رجوع می‌کند و سطح اصولی به عقلاء باز می‌گردد.

ممکن است گفته شود: «فروض چهارگانه، کبرای مسأله را شکل می‌دهد و اگر کلام شارع در این باره چیزی را معین کرد، بحثی صغروی خواهد بود» اما باید توجه داشت که نسبت فقه با اصول نسبت صغری با کبری نیست بلکه فقه، بکارگیری اصول است و نسبت میان این دو همانند نسبت «ساخت ماشین» با «رانندگی آن» است که هر یک قواعدی جداگانه دارند.

علاوه بر این که در بحث عقلایی باید ثابت کرد که با رفع اضطرار، غرض دیگری از طرف مولا مطرح است؛ زیرا امر اضطراری نیز دارای غرض بوده و عبد با انجام آن، غرض مولا در حالت اضطرار را محقق کرده است. پس حتی در فرض عدم بیان شارع و نسبت دادن حکمی به عقلاء در این فرض، باید نشان داد کدام استدلال عقلایی بر «تعلق غرض مولا به موضوعی جدید در حالت رفع اضطرار یا عدم تعلق غرض» وجود دارد؟! مگر این که چنین مطلبی از قرائن و شرائط بدست آید که در این صورت، باید از منطبق مطلق‌گرایی خارج شد و به بحث در نسبت‌های مختلف پرداخت و لذا تنها دو فرض «اختیار و اضطرار» مطرح نخواهد بود؛ بلکه باید به هزاران نسبت توجه شود.

۳. ممکن است گفته شود «اساساً بحث از وضو و تیمم چیزی جز یک مثال نبوده و لذا اصل بحث، بحثی عقلایی است» که در این صورت ضرورت دارد «تعریفی عقلایی» از اضطرار و اختیار ارائه شود و آلا این نحوه ورود به بحث، نادرست خواهد بود. به عنوان یک احتمال، اگر اختیار به «قدرت انجام کار در نظر عرف» باز گردد، عرف در این موضوع، سطحی از رفاه و نظم عادی زندگی و نحوه مُدنیّت شهری یا روستایی را در نظر می‌گیرد. در واقع لازمه چنان تعریفی، چنین مفاهیمی خواهد بود که باید دید اصولیون نسبت به این

تعریف و لوازم آن چه بحثی دارند.

۴. بنابر آنچه گذشت، اگر تفکیک مرحوم آخوند بین مقام ثبوت و مقام اثبات به معنای تفکیک بحث اصولی و عقلایی از بحث فقهی باشد، کار صحیحی است چون در صورت استناد به کلام شارع در موضوع بحث، فروض عقلایی قابل طرح نخواهد بود. البته اگر مقام ثبوت، بحثی عقلایی باشد، آن‌گاه فروض چهارگانه مطرح شده توسط آخوند، تصویر عقلایی صحیحی نخواهد یافت؛ زیرا در دو حالت اضطرار و اختیار، همه امور عقلایی از جمله مقاصد مولا مشخص است و عبد باید متناسب با اغراض مولا و بر اساس اقتضاء رابطه عقلایی در هر یک از حالات عمل کند. چون در مباحث قبلی نیز گذشت که عدم درک عبد از مقاصد مولا - و لو به صورت اجمالی - اساسا رابطه بین عبد و مولا را قطع خواهد کرد. البته باید به بررسی لوازم درک عقلایی نسبت به مسأله‌ی «بدار» نیز پرداخت.

الموضع الثانی

المقام الأول: فی إجزاء الاتیان بالمأمور به الاضطراری او الظاهری

فی أن الإتیان بالمأمور به بالأمر الاضطراری هل یجزی عن الإتیان بالمأمور به بالأمر الواقعی ثانیاً بعد رفع الاضطرار فی الوقت إعادة و فی خارجه قضاء أو لا یجزی. تحقیق الکلام فیہ یتدعی التکلم فیہ تارة فی بیان ما یمکن أن یقع علیہ الأمر الاضطراری من الأنحاء و بیان ما هو قضیة کل منها من الإجزاء و عدمه و أخرى فی تعین ما وقع علیہ.

۱. مرحوم آخوند در مقام اول از موضع ثانی در بحث اجزاء، چهار احتمال را در نسبت بین امر اضطراری با امر اختیاری مطرح می‌کنند گرچه تصریح دارند که این فروض مربوط به مقام ثبوت است. برای این که چنین بحثی از نظر مبنایی صحیح باشد، باید معلوم گردد که تقسیم به اضطرار و اختیار به کجا بازگشت می‌کند؟ به عقل یا عرف یا عقلاء؟ به نظر می‌رسد با توجه به مثال‌های بحث مانند صلاه و وضو و تیمم، این بحث از منبع یعنی کلام شارع اخذ شده و «اضطرار و اختیار» به چنین پایگاهی مستند شده است. لذا اگر ریشه این تقسیم، فقهی باشد، تفریع فروع و طرح مسأله و حکم هر یک نیز

باید به همان منشأ باز گردد و به صورت فقهی و مستند به کلام شارع از آن بحث شود. به عبارت دیگر طرح فروض عقلایی (مانند غرض مولا و تمام مصلحت و بعض مصلحت) و استخراج حکم از آن (مانند جواز و عدم جواز بدار) تنها در صورتی صحیح خواهد بود که از اختیار و اضطرار تعریفی عقلایی ارائه شود و درکی متناسب با رابطه عبد و مولا از آن ارائه شود و بدون چنین تعریفی و تبیین مقام و اقسام آن، بحثی که طرح شده بی‌معنا و نادرست خواهد بود.

لذا بر اساس تعریف درک عقلایی - که بنا بر مباحث گذشته، مرگب از «جعل نسبت»، «الزام و التزام»، «غرض» و «کنترل تحقق غرض» بود - باید جایگاه اضطرار و اختیار در یکی از این چهار مرحله معین شود. اما به نظر می‌رسد حداقل در مثال‌های عینی، چنین تقسیمی در روابط عقلایی لحاظ نمی‌شود؛ مانند جریمه پارک دوبله که پلیس راهنمایی و رانندگی در آن، بین اضطرار و اختیار تفاوتی نگذاشته است. گرچه ممکن است بعضی خدمات عمومی (مانند آمبولانس‌ها) استثناء شوند؛ اما اضطرار را برای عموم ماشین‌ها و رانندگان به رسمیت نمی‌شناسند. ممکن است گفته شود «قدرت و عدم قدرت عبد بر امثال»، تعریف‌کننده‌ی «اختیار» و اضطرار است؛ اما در پاسخ باید توجه داشت «قدرت و عدم قدرت» وقتی این‌گونه بدون قید طرح شود و شرایط و حالات گوناگون در آن ملاحظه نگردد، از شرائط عامه‌ی تکلیف است که در صورت فقدان آن، اساساً تکلیفی به عباد تعلق نمی‌گیرد تا بخواهد شکل اضطراری داشته باشد.

۲. درباره پایگاه عقلایی قبلاً گفته شد که این مسأله بر مبنای قوم باید در تحلیل رابطه مولا و عبد مشخص گردد و به اجمال گذشت که به نظر

می‌رسد تحلیل این رابطه، بر اساس مقوله «وجدان» شکل می‌گیرد؛ یعنی اوامر موالی، تابع وجدانی است که برای عبد ایجاد کرده‌اند و لذا قطعاً ظرفیت آن وجدان را در نظر می‌گیرند. در این صورت وجدان‌ها نسبت‌های مختلف دارند؛ از جوامع مختلف تا سنین مختلف و... در واقع گذشته از انشاء امر و «طلب لفظی»، آنچه که باعث «جریان امر» و تحقق غرض می‌شود، همان «وجدان» است که تناسبات الزام و التزام را نشان می‌دهد. لذا در صورت ارائه گزارش از تعریف قوم از «وجدان» می‌توان به نقد و بررسی آن به‌عنوان معرفِ «حجیت عقلایی میان عبد و مولا» پرداخت.

۳. در واقع «حجیت» به‌عنوان ریشه بحث اصولیون باید در رابطه عقلایی بین مولا و عبد طرح شود و مولا و عبد هر دو دارای اختیار و علم و آگاهی هستند و اوامر مولا نیز باید بر اساس حکمت بوده و غرض خاصی از آن ملحوظ باشد؛ یعنی هر مولایی غیر از شارع مقدس و پیروان او، نفع و سود خاصی را از جریان امر خود دنبال می‌کنند. عبد نیز در امتثال خود بدنبال حفظ حیات و سایر نیازمندی‌های خود است. حال این دو می‌خواهند رابطه‌ای برقرار کنند و نظمی که مورد نظر است فراهم شود تا کار مولا متوقف نشود و عبد هم سستی و تعلل نکند. پس آوردن «حجت» برای این است که رابطه بین دو اراده، شکل گرفته و نظم و نسقی پیدا کند.

منطق صوری پیرامون این رابطه - همانند دیگر روابط - می‌خواهد آن را در ذهن و به‌صورت حضوری یا حصولی تبیین کند تا پایگاه محکمی را ایجاد کند که قابل تکیه باشد. لذا عقل نظری را اصل قرار می‌دهد تا عقل عملی را بر آن استوار کند. پس یک ریشه بحث در این مبنا مربوط به مقوله علم است؛ همچنان که در مقوله «عمل» نیز تکلیف و علم و قدرت و حجیت یقین

به‌عنوان یک حالت در موقن مطرح می‌شود. به عبارت دیگر حجیت از ریشه به «چگونگی پیدایش و گردش علم» و «چگونگی پیدایش یقین» و ارتباط این امور به «درک عقلایی بر اساس نفس الامر و واقع و تطابق» باز می‌گردد و کسانی که خواسته‌اند به بحث عمق دهند و پایگاه علمی برای اصول ایجاد کنند و عمل را بر اساس علم استوار کنند - خصوصاً از مرحوم آخوند تا به حال - به این مباحث می‌پردازند.

از سوی دیگر، در دور اول مباحث علم اصول فقه احکام حکومتی که توسط مرحوم علامه حسینی الهاشمی ایفاد شده، بررسی «تعریف حجیت به جریان برهان در منطق» می‌شود؛ همچنان که یقین و قطع و معنای نظری و عینی آن مورد تدقیق قرار گرفته و با نقد و نقض آن، علم و یقین به «کیف اختیار» تعریف می‌شود و علم و یقین از تعریف علیتی خارج می‌گردد. بنابر آنچه گذشت برای بررسی دقیق «حجیت» باید به تعریف علم و یقین در مبنای قوم پرداخت و کلیت بحث به این مسئله باز می‌گردد که درک عقلایی تعریف نمی‌شود مگر از طریق تعریف علم و یقین و اختیار که این مفاهیم نیز در هر مبنایی، دارای تعریفی متفاوت است.

المقام الثانی: فی اجزاء الإتیان بالمأمور به بالأمر الظاهری و عدمه.

و التحقيق أن ما كان منه يجري في تنقيح ما هو موضوع التكليف و تحقيق متعلقه و كان بلسان تحقق ما هو شرطه أو شرطه كقاعدة الطهارة أو الحلية بل و استصحابهما في وجه قوي و نحوها بالنسبة إلى كل ما اشترط بالطهارة أو الحلية يجزي فإن دليله يكون حاكما على دليل الاشتراط و مبينا لدائرة الشرط

۱. بحث بعدی مرحوم آخوند درباره اجزاء اتیان به امر ظاهری است و این که اگر لسان حکم ظاهری، حاکم بر دلیل اشتراط باشد مجزی است ولی اگر به لسان امارات و تبیین و کشف شرط واقعی باشد، در صورت انکشاف خلاف، مجزی نخواهد بود.

ظاهر چنین بحثی، طبقه‌بندی لسان ادله و نسبت‌سنجی بین آنها و بررسی لوازم این نسبت‌هاست که در این صورت، کلام و لوازم آن موضوع بحث قرار گرفته است^۱ و این موضوع با درک عقلایی به معنای بررسی نفس رابطه بین عبد و مولا متفاوت است. همچنان که کشف واقع و احکام ملازم با

۱. یعنی صحیح آن بود که به این مقوله در بحث وضع و استعمال پرداخته می‌شد.

آن نیز نه کلامی و نه عقلایی بلکه بحثی عقلی و فلسفی است؛ یعنی گرچه امارات از طریق لفظ القاء می‌شوند اما آنچه در آن‌ها موضوعیت دارد، کشف و ایصال به واقع است که دسترسی و عدم دسترسی به آن، حکم را تغییر می‌دهد و این امر، غیر لفظی و غیر عقلایی بلکه عقلی است. بر این اساس، حدّ و حدود ادراکات فلسفی، ادراکات زبانی و ادراکات عقلایی باید در اصول معین شود. در واقع ما با طرح این مسائل در علم اصول مخالف نیستیم؛ اما باید به غیر از مثال‌ها و مصداق‌ها، هر یک از این ادراکات به‌عنوان یک موضوع مورد بررسی قرار گیرد تا بحث، صورت علمی به خود بگیرد. در غیر این صورت مباحثی غیر اصولی وارد بحث خواهد شد که در ادامه به تبیین این خلط در مانحن فیه پرداخته می‌شود.

۲. قبل از آنکه به اجزاء و عدم اجزاء درباره عمل به حکم ظاهری پرداخته شود، باید در معنای «حکم ظاهری» تدقیق کرد که جعل این حکم، در ظرف جهل یا شک مکلف به حکم واقعی است. با توجه به مثال‌های بیان شده برای حکم ظاهری در لسان قوم، معلوم می‌شود که این حکم مربوط به صنف خاصی از عقلاست؛ یعنی فقط انبیاء و ائمه علیهم‌السلام با بندگان خود به این نحو سلوک می‌کنند و در صورت مراجعه به عرف فیزیک‌دانان، پزشکان یا دیگر اصناف عقلاء، ضرورتاً چنین احکامی یافت نمی‌شود. پس این یک بحث مشترک عقلایی نیست و مختص موالی و عبید شرعی می‌باشد.

علاوه بر این، احکام ظاهریه در این صنف، تابع هر موضوعی، شکلی متفاوت به خود می‌گیرد و مثلاً در موضوع طهارت، عدم علم به نجاست اخذ شده اما در موضوع تذکیه، یقین به تحقق آن مدنظر قرار گرفته که این نشان دهنده آن است که احکام ظاهریه، هم مخصوص به عرف دین‌داران هستند و

هم موضوعی می‌باشند.

۳. پس امر مشترک در تحلیل حکم ظاهری، حالت عبد در شک و ظن و وهم است و برای آن حکمی توسط شارع به‌عنوان یک مولای خاص جعل شده و حکم حالت علم نیز که معلوم است؛ همچنان که بعضی از ظنون به علم و بعضی به شک ملحق می‌شود و البته در هر موضوعی، حکم متفاوتی ذکر شده است. بنابراین باید به کلام شارع مراجعه کرد و در هر موضوع، حکم ظاهری خاص آن را استنباط نمود که اگر این برداشت از کلام قوم، صحیح باشد، باید حکم ظاهری را بحثی فقهی دانست و آن را از علم اصول خارج کرد؛ خصوصاً این که برای این نوع حکم، تصویر مشترکی بین همه عقلاء ارائه نشده و تنها به مصادیق آن در رابطه بین مولا و عبید شرعی پرداخته شده است. این در حالی است که بحث اصولی، نیازمند تصویر عقلایی مشترک و اثبات آن است تا در مرحله بعد آن را به موالی و عبید خاص نیز تطبیق داد. البته صحیح است که ادله اجتهادیه تنها یک قسم از احکام ظاهریه است و اصول عملیه مانند قبح عقاب بلا بیان - که طبق ادعای قوم، به‌صورت مشترک قابل انتساب به عقلاست - نیز از احکام ظاهریه به‌شمار می‌رود؛ اما اشکالات مربوط به اصول علمیه و عدم اشتراک عقلاء در آن، در انتهای بخش مقدمه و در امر ثامن از بخش اوامر ذکر شد. پس بنا بر گزارشی که از مباحث قوم داده شده، ادله اجتهادیه به‌عنوان موضوع بحث اصلی در حکم ظاهری، تصویر عقلایی عام ندارد تا بتوان آن را بحثی اصولی محسوب کرد؛ بلکه بازگشت آن به بررسی لوازم کلام مولای خاص و دنبال کردن بحث فقهی است.

۴. این نکته در امارات نیز جریان دارد، چون آن‌ها نیز مجعول به جعل

شارع هستند و حتی خصوصیات امارات نیز در کلام شارع ذکر می‌شود؛ مانند خصوصیات عدالت و رجولیت برای بینه و تا زمانی که پایگاهی عقلایی - که تنها مخصوص صنف خاصی از عقلا نباشد - برای امارات تصویر نشود، بحث از آن‌ها را نیز باید به فقه موکول کرد. البته این که جعل امارات به نحو سببیت است یا طریقت، خود بحث مستقلی می‌طلبد. اگر خاستگاه این دو احتمال در جعل امارات، به کلام شارع بازگردد قطعاً یکی از آن‌ها دچار انحراف در استنباط از کلمات است چون وجود دو برداشت «متعارض» از کلام شارع ممکن است؛ اما دو برداشت «متناقض» ممکن نیست و در صورت تحقق آن، نشان‌دهنده تأویل و ایجاد تحریف در متن است. اما اگر خاستگاه این دو احتمال، مباحث عقلایی باشد، باید به بررسی آن پرداخت؛ البته با توجه به این نکته که «سببیت» در روابط عقلایی حتماً باید اعتباری و جعلی معنا شود نه عقلی و ضروری.

۵. ظاهراً برای ترسیم «حکم ظاهری» باید به این مساله توجه داشت که مولا حضور ندارد و عبد برای فهم دستورات او با «متن» روبروست و در فهم این متن و دلالت آن، حالات مختلفی مانند علم، ظن و شک به او دست می‌دهد و حکم ظاهری جعل شده تا تکلیف عبد را - که در اینجا همان مجتهد است - در حالت شک نسبت به دلالت متن مشخص کند.

اما اولاً باید توجه داشت که فرض دیگری بر این سه حالت علم و شک و ظن برای عبد مقدم است و آن این که عبد یا می‌خواهد در فهم از متن منتسب به مولا تسلیم باشد یا به دنبال هماهنگ کردن دلالت متن با مطامع خود است. یعنی قبل از حالت علم و ظن و شک نسبت به دلالت متن، ابتدائاً باید به تسلیم و عدم تسلیم در فهم صحیح از مراد متن توجه کرد.

گذشته از این نکته، اگر تقسیم حالات به علم و ظن و شک از علم منطقی اخذ شده است، بر اساس علم منطقی، متن و دلالات لفظی نمی‌توانند متعلق علم صددرصد قرار گیرند و این نوع علم منحصراً ناشی از دلالت عقلی و مواد برهانی و بدیهی است که متن و لفظ از سنخ این مواد نیستند؛ بلکه در صورت قرار گرفتن در قضیه، تنها مفید ظن خواهند بود. ممکن است گفته شود «این یقین بالمعنی الأخص است که حتماً از صورت و ماده قطعی بدست می‌آید اما یقین بالمعنی الأعم - که امکان زوال آن وجود دارد - می‌تواند از صورت و ماده‌ی غیر بدیهی ناشی شود» اما باید توجه داشت که منطقی، آسیب «یقین بالمعنی الأعم» را در عدم رعایت شرائط صحّت اقیسه می‌داند و در صورتی که مقدمات این یقین با شرائط برهان تطبیق داده شده و به آن نزدیک شود، این نوع یقین هم امکان زوال نخواهد داشت.

از سوی دیگر یقین بالمعنی الأعم نوعی ادراک حصولی است زیرا طبق تعریف، امری خطاپذیر است و علم حصولی حتماً باید مفهومی کلی باشد؛ در حالی که قبلاً گذشت که اعتبارات قابلیت تبدیل به کلیت را ندارند و لذا دلالات لفظی به‌عنوان یکی از انواع اعتبارات نمی‌توانند موضوع علم حصولی قرار گیرند و تعریف حالت علم برای عبد در نسبت با متن بر مبنای منطقی امری نادرست است بلکه اعتبارات عقلایی بر اساس «ظن» بنیان گذاشته شده است.^۱ البته این بحث، ناظر به ارتباط حکم ظاهری با مباحث «عقلی» و

۱. به نظر می‌رسد تا تفکیک‌هایی مانند ماده و صورت به وحدت نرسد، چنین اشکالاتی قابل حل نخواهد بود و این دقیقاً همان نکته‌ای که مرحوم علامه سیدمنیرالدین حسینی الهاشمی به آن اشاره می‌کند و «حدّ معقول» را نقطه‌ی وحدت بین ماده و صورت و حاکم بر آن دو می‌داند. شاید بتوان گفت آنچه از مباحث قوم با این اصطلاح تناسب

منطقی بود و با چگونگی تصویر «عقلایی» حکم ظاهری مرتبط نیست و برای تبیین از آن تصویر عقلانی باید به مباحث «قطع» رجوع کرد. ضمناً چنین آسیبی تنها مربوط به آن مباحث استدلالی است که شرائط برهان در آن رعایت نشده است و إلا منطق، استفاده از ظن ناشی از اعتبارات را یک «آسیب» و «خطا» نمی‌داند زیرا اموری که از سنخ «باید» هستند، انسان ناچار از بکارگیری آنهاست. در واقع اعتبارات و عقل عملی با «هست و نیست» متفاوتند اما بشر در زندگی محتاج این امور است گرچه تنها مفید ظن بوده و متغیر باشند.

۶. گفته شد که قوم در توضیح حکم ظاهری و اماره به مصادیق خاص شرعی تمسک کرده‌اند و ظاهراً تصویر عقلایی عام و مشترک از حکم ظاهری ارائه نکرده‌اند؛ زیرا موالی و عبید عرفی همیشه با هم زندگی می‌کنند و لذا «شک یا جهل به حکم مولا» - که اساس شکل‌گیری و خاستگاه توضیح حکم ظاهری است - در روابط آنها فرضی ندارد. در واقع عبد در هر جا شکی نسبت به خواست مولا داشت، با پرسش از او مسأله خود را حل می‌کند. گذشته از آن، بیان شد که اساساً عباد برای موالی عرفی خود، انواع و اقسام احتمالی خواست مولا و تنوعات آن را بدون هیچ شک و شبهه‌ای در نظر گرفته و آماده می‌کنند تا رضایت مولا جلب شود و توسط دیگر اطرافیان حذف نشوند. یعنی نه تنها درباره خواست مولای عرفی شک و شبهه‌ای ندارند بلکه بسیار فراتر از مقتضای کلام و عمل مولا کار می‌کنند و مترصد کشف فرهنگ و فضای حاکم بر خواسته مولای خود هستند تا مجازات و توبیخ و

حذف دامنشان را نگیرد.

۷. ممکن است برای ارائه‌ی تصویری از حکم ظاهری در رابطه موالی و عبید عرفی این بیان طرح شود: بسیاری از موالی عرفی برای امور مختلف مانند تجارت به سفر می‌رفتند و مدت زیادی از خانواده خود دور بودند و لذا شخصی را مامور می‌کردند تا بر اداره امور خانه و وظائف نوکران و کنیزان نظارت و مدیریت کند. حال آن که کاملاً طبیعی است فرد معین شده توسط مولا، سلائق او را در اداره خانه به طور دقیق رعایت نکند؛ گرچه در هر صورت تا زمان بازگشت مولا چرخ امور خانه و خانواده او می‌چرخیده و نظم آن حفظ می‌شده است. لذا گرچه ممکن است به دلیل تفاوت سلیقه نایب مولا با مولا دقیقاً عین نظر مولا عمل نشود (که در مثال شرعی، همانند فرض تخلف حکم ظاهری و اماره از واقع است) اما بالأخره خانه او اداره شده است (که در مثال شرعی، همانند تعیین تکلیف عبد است و باقی نگذاشتن او در حالت جهل و رعایت مصلحت تسهیل و امتثال آن در مسلک طریقت).

اما مشکل این تصویر در آنجاست که توجه به تفاوت سلیقه نایب مولا با مولا در موقع «مقایسه دو مولا با هم» است در حالی که حکم ظاهری به «حالت عبد در شک نسبت به حکم» توجه دارد. لذا در مثال برای نوکران و کنیزان هیچ شکی نسبت به اوامر نایب مولا پدید نمی‌آید؛ زیرا نفر دوم - و لو به جعل مولای اصلی - فعلاً مولای خانه به حساب می‌آید و مولویت او مطلق است و لذا در صورت هرگونه شک و جهلی باز هم باید به او مراجعه کرد و خواسته واقعی او را پرسید. به عبارت دیگر به دلیل اطلاق مولویت نفر دوم نسبت به عبد در روابط عقلایی، باز هم شک و جهل برای موالی و عبید عرفی در این مثال فرض ندارد و لذا این تحلیل صحیح از ترسیم ارائه شده نشان

می‌دهد که این ترسیم ربط یا مشابهتی به اصل بودن حالت عبد در تعریف حکم ظاهری و روابط شرعی ندارد.

۸. با توجه به اشاره قبلی به مسلک طریقت و سببیت باید گفت که با توجه به کلمات قوم، منشأ اختلاف درباره تصحیح امارات یک بحث عقلی است: وقتی در بعضی موارد امارات موصل به واقع نیستند جعل آن‌ها باعث فوت واقع خواهد شد. برخی برای حل این مشکل قائل به جعل مصلحت برای مؤدای اماره حتی در فرض خطای اماره شده‌اند اما قائلین به طریقت سعی کرده‌اند برای حل این اشکال، به مصالحی عام مانند تسهیل و... اشاره کنند که به دلیل اهمّ بودن آن‌ها نسبت به مصالح احکام جزئی، محذوری پیش نخواهد آورد. مانند ارجاع امور شرعی به ثقات در زمان ائمه که گرچه ممکن است در بعضی موارد به دلیل عدم عصمت ثقات، خطایی رخ دهد اما به دلیل مشقت سفر شیعیان از اقصی نقاط عالم اسلام به مدینه، مصلحت تسهیل امر حجیت یافته است.

به نظر می‌رسد چنین فرضی برای مسئله‌ی اماره از ادراکات اعتقادی و کلامی‌ای نشأت می‌گیرد که ناقص و ضعیف است. به‌عنوان نمونه در مثال فوق، بُعد مسافت که موجب مشقت در دستیابی به امام علیه‌السلام شده، امری ناشی از گناهان و کوتاهی در دفاع از ساحت اهل بیت است و إلا هیچگاه اراده خداوند به این وضعیت تعلق نمی‌گرفت و شاهد این مطلب، دسترسی به امام از اقصی نقاط عالم در دوران ظهور است. به عبارت دیگر اگر امت بر قتل و هتک حرمت تمامی اهل بیت علیه‌السلام اجماع نمی‌کردند، در صدر اسلام نیز همانند دوران ظهور عمل می‌شد و به‌وسیله نیروهای الهی و غیبی، چنین مشقاتی موضوعیت نمی‌یافت. پس فوت واقع و مصلحت اساساً به خداوند

متعال مستند نیست تا بخواهیم برای حل آن به طریقت و یا سببیت تمسک کنیم.

در مثال بیّنه و عدلین به عنوان یک اماره که قابلیت خطا دارد نیز چنین است. یک احتمال درباره حجت قرار دادن عدلین آن است که در تبیین موضوعات شرعی و احکام شرعی معمولاً اشتباه نمی کنند و می توانند به تعیین تکلیف عباد کمک کنند و اشتباه قطعی آنان در برخی موارد بخاطر آن مصلحت مهم مورد توجه قرار نمی گیرد. اما احتمال دیگر در این باره آن است که حجت قراردادن دو مؤمن عادل، در واقع توزیع اختیارات در نظام اسلامی بر اساس اعزاز مؤمنین به عنوان رکن حکومت دینی و نوعی ساختارسازی برای حکومت اسلامی است و تعیین تکلیف عباد در موضوعات و احکام شرعی اساساً بدون حکومت اسلامی معنا ندارد. بر اساس همان احتمال اول اگر مسلک سببیت مطرح شود، جز احاله به جهل چه سخنی درباره مصلحت جعل شده برای اقتداء به یک امام جماعت فاسق یا منافق - که بخاطر خطای عدلین، عادل محسوب شده - می توان گفت؟! همچنان که باید پرسید بر اساس مسلک طریقت، تسهیل عملاً منجر به عادت مردم در اقتداء به فاسقین و منافقین و عزت ناشی از آن برای این گروه خواهد شد و اگر گفته شود «بدلیل شهادت عدلین، چنین اتفاقی کمتر محقق می شود و بیشتر شهادت های عدول مطابق با واقع است»، اثبات آن خصوصاً با توجه به محدودیت ظرفیت مؤمنین در دوران قبل از غیبت، محتاج مؤونه است.

الفصل الرابع: في مقدمه الواجب

و قبل الخوض في المقصود ينبغي رسم أمور

الأول: الظاهر أن المهم المبحوث عنه في هذه المسألة البحث عن الملازمة بين وجوب الشيء و وجوب مقدمته فتكون مسألة أصولية لا عن نفس وجوبها

كما هو المتوهم من بعض العناوين

۱. بحث مقدمه واجب بحثی است که باید در رابطه عقلایی بین عبد و مولا تحلیل شود به این معنا که آیا از امر مولا به عبد، الزامات دیگری به صورت عقلایی - نه لفظی - پدید می‌آید یا خیر. لذا اگر مقدمه به «مایتوقف علیه الشی» تعریف شود باید ترسیم عقلایی از آن معین گردد.^۱ نکته‌ای که می‌تواند در این باره راه‌گشا باشد، توجه به تحلیلی است که از «امر» در مباحث قبلی گذشت که: امر به سه جزء «نفس طلب»، «فعل» و «موضوع» تجزیه می‌شود که در مثال «آب بیاور»، داعی مولا، نفس طلب است؛ آوردن همان «فعل» است و آب، «موضوع» نام می‌گیرد. حال باید مشخص شود که

۱. البته «مایتوقف علیه الشی» مفهومی اجمالی از مقدمه است و در تبیین عقلایی آن باید

به سطوح مختلفی مانند «اجزاء، شرائط، مقدمات و...» توجه داشت.

بحث از «مقدمه واجب» به موضوع یا فعل رجوع می‌کند یا به هر دوی آن‌ها؟ (چون ظاهراً واضح است که مقدمه واجب به نفس طلب رجوع نمی‌کند) این دو مقوله، دارای دو سنخ متفاوت هستند چون «موضوع» (آب) از سنخ هستی و حقایق و مفاهیم ماهوی و حقیقی است و «فعل» (آوردن)، از جنس عقل عملی است.

بر این اساس است که ارزیابی از بحث مقدمه واجب، تسهیل می‌شود؛ یعنی اگر تسری وجوب در مقدمه واجب به «فعل» باز گردد، استدلالات مربوط به آن باید متناسب با امور اعتباری باشد و اگر تسری وجوب از «موضوع» باشد، مباحث مربوط باید متناسب با امور حقیقی باشد.

ممکن است گفته شود: «روشن است که بحث از مقدمه‌ی فعل است و نه مقدمه‌ی موضوع»، اما مباحثی که آخوند درباره مقدمه داخلی در صلاه و جزئیات آن برای مرکب مطرح کرده، نشان می‌دهد که چنین بحثی ناظر به «موضوع» است؛ چون «جزء» و مانند آن در مباحث اصولیون بر «فعل» تطبیق نمی‌شود بلکه بر موضوعات خارجی و ماهوی که دارای یک وحدت حقیقی هستند، صدق می‌کند. گرچه درست است که موضوع در نظر قوم می‌تواند اعتباری هم باشد^۱ اما در تحلیل مرکب اعتباری نیز از مباحث عقلی و منطقی مانند جزء و کل و ذواجزاء بودن آن و... استفاده کرده‌اند و نه اصطلاحات عقلایی تا به عقل عملی و فعل مربوط شود.

۲. بر این اساس است که می‌توان گفت در بحث مقدمه داخلی و خارجی

۱. البته در موضوع نیز تصریحی به تقسیم آن به اعتباری و حقیقی نکرده‌اند و در پاسخ به اشکالات هم چنین تفکیکی را لحاظ نکرده‌اند و «الإضافه الی المركب» را در مقابل «اجزاء تحلیلیه و اجزاء خارجیّه» قرار داده‌اند.

و بعضی تقسیمات بعدی، خاستگاه تعریف مقدمه، امری عقلی است و نه عقلایی و به جای آن که بحثی اصولی و عقلایی مطرح شود، از اصطلاحات منطقی و فلسفی و عقلی استفاده شده است در حالی که «مقدمه» باید در روابط عقلایی عبد و مولا تحلیل شود و اگر قرار بر استفاده از مباحث عقلی و خروج از مباحث عقلایی است، باید لوازم آن تا پایان پذیرفته شود.

در تقسیم دوم مقدمه به عقلی و شرعی و عادی نیز به جای تعریف مقدمه شرعی به عنوان یک عرف خاص و یک مصداق از روابط عقلایی، آن را به مقدمه عقلیه رجوع داده‌اند.

۳. بنابراین ارائه‌ی درکی عقلایی از «مقدمه» توسط اصولیون، امری ضروری است؛ اما پیشنهاد اجمالی ما برای چنین تحلیلی از مقدمه، تعریف آن به فعلی است که فاصلی زمانی تا ورود به ذی‌المقدمه و تحقق آن محسوب می‌شود و بدون طی این فاصله زمانی (و رعایت تقدم و تأخر) رسیدن به ذی‌المقدمه ممکن نمی‌شود. وقتی چنین رابطه‌ی عقلایی معین شد، آن‌گاه باید به مقسم و تقسیم و اقسام شامل و اقسام مشمول و هم‌چنین انواع و اقسام عقلاء و عرف‌های عام و خاص آن‌ها پرداخت تا بتوان به بحث، نظمی علمی داد. مثلاً بعضی موالی خود به تعریف مقدمه می‌پردازند که مقدمیت وضو برای نماز در بیان موالی شرعی از جمله آن است، اما بعضی دیگر توجه به موضوعات روزمره به چنین تعیین و تعریفی احتیاج ندارند و عبد خود به دنبال تشخیص و تحقق مقدمه می‌رود. در غیر این صورت و بدون توجه به اصل تعریف عقلایی از مقدمه و همچنین غفلت از اقسام و تنوع عقلاء و تقسیم و اقسام مختلف مقدمات، دچار بحثی غیر علمی خواهیم شد و به صرف استقرائات ناقص و بدون پشتوانه تحلیلی اکتفا می‌شود.

۴. در بررسی تقسیم مقدمه به مقارن و متقدم و متأخر نیز ملاک ارزیابی قبلی جاری است؛ یعنی باید دید ترشح وجوب از ذی‌المقدمه به «فعل» باز می‌گردد یا «موضوع»؟ از آنجا که آخوند تصریح می‌کند که مقدمه از اجزاء «علت» است و باید بر معلول مقدم باشد، باید بحث در مقدمه واجب در این تقسیم را به «موضوع» باز گرداند؛ زیرا علیت بر مبنای قوم فقط در کلیات جاری است و در «افعال» که قابل تبدیل به کلی نیستند، جریان نمی‌یابد. به عبارت دیگر مفاهیمی مانند علیت و جزء و... از ابزارهای تحلیل ماهیات و وجودات (موضوعات) هستند و نه افعال. البته صحیح است که بسیاری از مقدمات، مقدمات «فعل» هستند؛ اما باید توجه داشت که لازمه مبنای قوم آن است که استفاده از چنین اصطلاحاتی تنها در قلمرو منطقی و فلسفی صحیح است و نه در قلمروی افعال و اعتبارات و امور مربوط به عقل عملی. بنابراین روشن می‌شود که قوم به دلیل فقدان ابزارهای تحلیل برای عقل عملی و اعتباریات و یا حداقل فقدان تطبیق آن ابزارها بر «درک عقلایی از مقدمه»، به بحث عقلی درباره مقدمه پرداخته‌اند که این برخلاف ضرورت تحلیل اصولی و عقلایی از روابط عبد و مولا در وجوب و عدم وجوب مقدمه است.

۵. از بررسی مثال‌های مطروحه برای مقدمه متأخر یا مقدمه متقدم مانند اغسال لیلیه برای صحت صوم مستحاضه این سؤال پدید می‌آید که مصحح اطلاق «مقدمه» بر این مثال‌ها چیست؟ مثلاً شارع صوم را برای همه عباد واجب کرده و بعد برای حالت استحاضه، آن را مشروط به اغسال لیلیه کرده است که چنین بحثی از باب تبیین شرط و قید یک ماهیت شرعی است و حتی با ترسیم اجمالی از مقدمه تفاوت آشکاری دارد. خصوصاً با توجه به این که بحث از مقدمه واجب در این باره است که چگونه براساس درک عقلایی

از «نفس وجوب ذی المقدمه» وجوب دیگری زایش پیدا می کند؛ در حالی که در همه مثال ها آنچه به عنوان مقدمه ذکر شده، به جای پرداختن به «درک عقلایی حاصل از نفس وجوب ذی المقدمه»، از بیان شارع در وضع و اختراع شروط و قیود برای ذی المقدمه استفاده شده است! به عبارت دیگر درک عقلایی از وحدت «طلب و فعل و موضوع» شکل می گیرد و ما باید وجوب مقدمه را از وحدت این سه در رابطه عبد و مولا اثبات کنیم نه از بیان دیگر، ولو این که ظرف تحقق این رابطه عقلایی، امری عقلی قرار بگیرد.

ممکن است گفته شود «آخوند به شرط و قید نیز اصطلاح مقدمه اطلاق کرده و در معنای مقدمه توسعه ایجاد کرده است؛ علاوه بر این که بعضی افعال ممکن است از طرف شارع به عنوان مقدمه معرفی شوند.» اما همه بحث در اینجا است که آیا چنین کاری با مبنای قوم سازگار است؟ آیا درک عقلایی از امر و سه جزء آن و زایش وجوب مقدمه از این درک، چه مناسبتی با «شرط و قید در بیان مولا» دارد؟ آیا مقدمه واجب به لحاظ مولا در مقام وضع و استعمال باز می گردد یا به لحاظ مولا در روابط عقلایی با عبد و تناسبات آن؟ البته حتی اگر فرض بگیریم که بحث مقدمه واجب، فقهی - و نه اصولی - باشد، آن گاه ضرورت فقه الاستنباط برای قاعده مند شدن استناد به بیان مولا طرح می گردد.

۶. آخوند برای جواب از اشکال عقلی ناشی از شرط متأخر و متقدم، به سه دسته شرط یعنی «شرط تکلیف، شرط وضع و شرط مأموریه» توجه نموده است. گرچه این سه دسته، قابلیت تطبیق بر رفتارهای عقلایی را داراست و مانند بحث از مقدمه - که آخوند در تعریف آن، از روابط عقلایی خارج شده بود - نیست؛ اما در عین حال این سه دسته از شرطها، مأخوذ از

عرف و عقلا خاص یعنی عقلای متشرع است. در واقع برای سامان دادن یک بحث اصولی و عقلایی، ابتدائاً باید شروط به نحو عام در روابط عقلایی معنا می‌شد تا سپس بتوان به بررسی شروط در روابط عقلایی خاص یعنی شارع و متشرعین پرداخت.^۱

۷. آخوند برای حل مشکل در قسمت اول یعنی شرط متقدم یا متأخر برای تکلیف (مانند استطاعت برای حج) شرط را به لحاظ علمی در نفس آمر و جاعل - و نه یک امر عینی - تعریف کرده که در این صورت شرط با مشروط در رغبت آمر مقارن است و اشکال حل می‌شود. اما با توجه به مثال (حج و استطاعت) روشن می‌شود که امر شارع به خروج از خانه و طی مسافت طولانی و رسیدن به مکانی دیگر و تناسبات آن، یک امر کاملاً عینی است که احتیاج به هزینه و وسیله حمل و نقل و سلامت جسمی و دیگر ابعاد تحقیقی این طلب دارد و عقلاء برای امر به چنین موضوعی، باید لوازم تحقق را ملاحظه کنند.

علاوه بر این، اطلاق «شرط» بر «لوازم تحقق» صحیح به نظر نمی‌رسد بلکه در عالم جعل و رغبت آمر و لوازم آن است که شرط توسط مولا، مرتبط و متصل به مشروط می‌شود. مثلاً ارتباط نماز به وضو و مشروط شدن صلاه به آن در ظرف جعل انجام می‌شود و اگر رغبت آمر به وضو نبود، امکان داشت که صلاه در خارج بدون وضو انجام شود. اما در اموری که لوازم تحقق به شمار می‌روند، مولا ارتباط و اتصالی را بین شرط و مشروط برقرار نمی‌کند بلکه به تبع خارج و تحقق و تناسبات آن، چنین ربطی برقرار می‌کند. ممکن است

۱. البته اگر منشاء تقسیمات شرعی است، قبلاً بیان شد که باید از فقه الاستنباط استفاده

گفته شود: «امکان دارد که شارع حج را حتی در صورت عسر و مشقت و حرج هم واجب کند و از لوازم تحقق پیروی نکند.» اما باید توجه داشت که عقلا در اوامر خود، «مشقت» را اصل قرار نمی‌دهند بلکه حصول غرض برای آن‌ها مهم است و در این راه، اتفاقاً سعی می‌کنند با سهولت بیشتری نظم مورد نظر خود را برقرار کنند و لذا از تناسبات امور عینی و واقعی تبعیت می‌کنند. همان‌طور که مثلاً ساخت سد، قوانین و لوازمات ریاضی و محاسباتی دارد که در صورت عدم توجه به آن‌ها (مانند حجم و فشار و...) ساخت سد امکان پذیر نیست و لذا در صورت کشف تناسبات آن، باید از آن تبعیت کرد تا به غرض دست یافت.

بر این اساس است که می‌توان معنای روشنی از شرط یا مقدمه و خاستگاه آن بدست آورد که آیا معنای حقیقی دارد یا معنای جعلی دارد یا به تناسب‌های مختلف، متفاوت شده و اصطلاحاً صرف می‌شود؟^۱

۸. اما جواب آخوند در شرط وضع^۲ و شرط مأموریه ظاهراً می‌تواند اشکال قاعده عقلیه را حل کند زیرا بحث در این دو جعلی است و لوازم تحقق، دست مولا را نمی‌بندد برخلاف شرط تکلیف در مثال حج که به دلیل تبعیت آن از تحقق و جعلی نبودن آن، جواب آخوند مشکل را حل نکرد. البته اگر مثالی

۱. تقسیم امور به حقیقی (کلی)، واقعی و اعتباری می‌تواند به این بحث کمک کند.

۲. مثال شرط وضع متاخر، اجازه علی‌الکشف در عقد فضولی بود که در تحلیل عقد فضولی دو احتمال طرح شد: عقد فضولی یا بمثابه استثنائی است که برحالات عبد مبتنی است یا امر اصیلی است که شارع در آن، بر اساس حالات عبد، در موضوع و مجعول خود، قبض و بسط ایجاد می‌کند. این دو احتمال، قابل تسری به دیگر شروط وضعی نیز هست و مشروح آن در متن کامل مباحث، قابل پی‌گیری است.

برای شرط تکلیف طرح شود که تابع تحقق نباشد و از قبیل اختراع و جعل شارع باشد، قابل قبول است. در واقع آخوند به دلیل جعلی بودن مأموریه، می‌تواند صلاه را با قید «بالإضافة إلى شی آخر» به عنوان امر مجعول از طرف شارع معرفی کند؛ برخلاف مستشکلین که ماهیت مأموریه را این‌گونه تبیین نمی‌کنند.

اما مشکل هر دو طرف آن است که اثبات این مطلب که «جعل جاعل به این صورت بوده» محتاج به مثبت است و مؤونه دارد و هیچ یک ملاک و استدلالی بر استناد مدعای خود به عقلاء یا شارع ندارند.

جمع‌بندی اولیه پیرامون مقدمه‌ی واجب

۱. یکی از مباحثی که به تبیین مقوله «مقدمه واجب» کمک می‌کند، توجه به تفاوت «وجوب» و «واجب» است. در بیان قوم وجوب به «الإرادة الأكیده الحاصله فی نفس الأمر المتعلقة بفعل المأمور أو أمر انتزاعی ینتزع لدی العرف عن انشاء الطلب» و واجب به «کل فعل أو ترک تعلق به البعث الأكید» تعریف شده اما توجه به قیود چنین تعریفی لازم است. چون اگر وجوب و واجب قرار است به نحو عقلایی و نه فقهی و شرعی تعریف شوند، باید به این قید توجه شود که وجوب در وعاء «اعتبار» قابل تعریف است و واجب در وعاء «امثال»^۱ و آلا فعلی که مورد خواست مولا بوده نیز یکی از اجزاء وجوب یعنی طلب و اعتبار مولا است. همان‌طور که قید «المتعلقه بفعل المأمور» بر این مطلب تاکید می‌کند زیرا طلب بدون تعلق آن به یک فعل

۱. در نظر قوم این دو وعاء، دو مقوله منفک و بریده از هم هستند که تحلیل از هر دو نیز به نحو مطلق‌نگرانه انجام می‌شود. اما در نظر مختار، بجز این دو وعاء، مقوله «نسبت بین امثال و اعتبار» یعنی نسبت بین شاء مولا و شاء عبد نیز به‌عنوان یک موضوع حقیقی مدّ نظر قرار می‌گیرد.

خاص بی معنا خواهد بود. پس لازم است که مفهوم واجب در وعاء امتثال و تحقق فعل توسط عبد، مورد بررسی قرار گیرد.

۲. بر اساس نکته فوق، مقدمه واجب هم باید در وعاء تحقق و امتثال طرح گردد که در این صورت بسیاری از امثله متداول برای مقدمه، مثال‌های غلطی است؛ یعنی برای مقدمات «خرید گوشت» (بعنوان واجب از طرف مولای عرفی) تمثیل به اموری مانند راه رفتن و حرکت به سوی بازار، مهیا کردن و همراه بردن پول و ... نادرست است زیرا تنها در نگاه نظری و ذهنی که می‌توان گفت تهیه پول و رفتن بسوی بازار با خرید گوشت متباین است و لذا جزء مقدمات آن (ما یتوقف علیه الشئ) محسوب می‌شود اما وقتی واجب در وعاء امتثال و «تحقق» مطرح شود، گوشت خریدن، مجموعه‌ای از وحدت و کثرت افعالی است که رفتن به بازار و همراه بردن پول و ... جزء آن حساب می‌شود و وقتی مجموعه‌ای از این نوع افعال در کنار هم قرار گیرند، خروجی همه آن‌ها در نظر عرف، «خرید گوشت» محسوب می‌شود. بنابراین نگاه تحقیقی و عقلایی به مقدمه با نگاه نظری و انتزاعی به آن متفاوت است و برای مثال‌های صحیح مقدمه باید به افعالی تمسک کرد که در عالم تحقق، در مدار مجموعه افعال مرتبط به واجب قرار نگیرند؛ زیرا از منظر امتثال و عالم تحقق، هر فعلی مرکب از چندین فعل وابسته و پیوسته به هم است.

۳. البته در دیدگاه مختار، آنچه جایگزین بحث «مقدمه» می‌شود، برنامه‌ریزی در زندگی است. یعنی انسان برای منفعل نشدن در جامعه و پیش‌برد اهداف خود، باید همواره نسبت بین افعال را ملاحظه و برای هماهنگ کردن آن‌ها برنامه‌ریزی کند.

همان‌طور که آنچه در نگاه مجموعه‌نگر اهمیت دارد، توجه به نسبت بین

افعال است و بعد از انجام کار مورد نظر هم، نقش عوامل مختلف در توفیق و عدم توفیق و تاثیر آن‌ها اندازه‌گیری می‌شود. اما گذشته از نگاهی که «برنامه‌ریزی» را به جای «مقدمه» قرار می‌دهد، روشن است که بحث مقدمه‌ی واجب بر اساس نگاه عقلی عبد درباره لوازمات امثال شکل می‌گیرد تا در نتیجه، واجب محقق شود و خواست مولا بر زمین نماند و امر او فوت نشود.

وقتی تصویر صحیح و عقلایی از «واجب» منحصر به عالم امثال شد، روشن می‌شود که هر جا بیان قوم درباره واجب به قیود و شروط آن فعل در تشریح (عالم اعتبار) منصرف شد، باید اصلاح شود و به جای نگاه شرعی (اعتباری)، نگاهی عقلانی حاکم شود؛ یعنی هر شکی درباره قیود و شروط فعل مطلوب مولا به وجود آمد، طبق قواعد وضع یا قواعد اطلاق با آن معامله گردد و تنها شکوک مربوط به عالم امثال باید مورد بررسی در بحث «واجب» قرار گیرند.

همین نکته است که باید مبنای قضاوت درباره نظر آخوند پیرامون «واجب معلق و تفسیر آن به وجوب مشروط به شرط متأخر» قرار گیرد. زیرا بحث از «فعل مطلوب مولا» در عالم اعتبار لوازم خاص خود را دارد؛ یعنی درباره‌ی آن این سوال مطرح است که آیا بحث در این‌باره فقهی است یا عقلایی؟ اگر بحثی فقهی در میان باشد، ابعاد آن فعل در فقه مشخص شده و باید به استنباط از کلام شارع پرداخت. اما اگر بحثی عقلانی مدنظر باشد، در این صورت برای موالی عرفی، یا مقام وضع مطرح است یا مقام بیان (قواعد اطلاق). حال باید معلوم شود که وجوب مشروط به شرط متأخر به کدامیک از این فضاها نظر دارد تا بر اساس معیار ارائه شده بتوان نظر صحیح و غلط را مشخص کرد.

لذا استدلال عقلایی - ونه شرعی - درباره «تفسیر واجب معلق براساس وجوب مشروط شرط متأخر» لازم است. ممکن است گفته شود دلیل عقلایی بر این باره همان اشکال اول به واجب معلق و منجز در بیان آخوند است مبنی بر این که دو طرف تقسیم واجب معلق و منجز، وجوب فعلی دارند و لذا مقدمات هر دو واجب است و به همین دلیل نسبت به اثر مورد نظر در این بحث - که وجوب مقدمه است - فرقی ندارند. اما براساس آنچه در ادامه می آید، روشن خواهد شد که اساسا وجوب غیر فعلی، تصویر عقلایی ندارد و لذا حتما همه وجوبها فعلی هستند و گریزی از آن نیست و به همین دلیل این اشکال وارد نخواهد بود.

۴. نکته‌ی مهم دیگر آن است که معنای «حکم عقل» به وجوب مقدمه واجب، از جنس عقل منطقی، فلسفی و نظری نیست؛ زیرا اگر دو فعل مورد نظر (مقدمه و ذی‌المقدمه) هر دو «جزئی» باشند، متغیر و غیر کلی خواهند بود و لذا حکم عقلی صددرصد درباره آنها ممکن نخواهد بود. در واقع «علم» است که می‌تواند رابطه میان دو موضوع جزئی را ملاحظه کند نه «فلسفه». اگر هم این دو فعل، هر دو «کلی» باشند، یا نسبت میان آن دو، «تباین» است و یا «تساوی»؛ نتیجه تساوی، وحدت هر دو موضوع است و نتیجه تباین، تغایر حقیقی آن دو است و لذا بر اساس منطق صوری، «وابستگی میان کلیات» قابل ملاحظه نیست و «مقدمیت» در آنها جریان ندارد.

۵. البته کلمات اصولیون نیز نشان می‌دهد که منظور از حکم عقل در اینجا، یک ادراک عقلایی از جنس عقل عملی و اعتبارات است؛ اما اگر مراد از ادراک عقلایی در اینجا، رابطه میان عبد و مولا (نسبت بین دو شاء) باشد، انتساب وجوب مقدمه به شارع (شرعی دانستن وجوب آن) بی‌معناست. زیرا

اگر حکم عقلاء و بناء آنها به «وجوب مقدمه» تعلق گرفته، شارع نیز تنها به عنوان یکی از مصادیق عقلاء محسوب می شود و از حیث «شارع بودن»، هیچ موضوعیتی در حکم به وجوب مقدمه ندارد. در واقع چنین حکمی، خاصیت عقل است که جاری می شود و شارع هم به عنوان یکی از عقلاء، تابعی از این خاصیت است.

۶. اما اگر در مقام «بکارگیری قواعد اصولی در خطابات شارع» - و نه تاسیس اصلی عقلایی - وابستگی میان دو موضوع از کلمات او بدست آید، آن گاه شرعی دانستنِ مقدّمیت صحیح است؛ مانند وابستگی نماز به وضو. البته در این صورت نیز باید به «وابستگی موضوعات به یکدیگر» به عنوان یک باب فقهی همانند باب صوم و حج و... نگرست و مسامحه را کنار گذاشت؛ یعنی نباید تنها به یک آیه یا روایت درباره «نماز و وضو» یا «حج و استطاعت» پرداخت بلکه همه خطابات دالّ بر وابستگی ها را با هم ملاحظه کرد و به جمع بندی قاعده مند آنها همت گماشت تا انتساب به شارع صحیح باشد.

البته قبلا گذشت که این اشکال در مورد دستیابی به اصل اصولی از خطابات هم جاری است؛ یعنی اگر شارع قابلیت آن را دارد که در مورد عقل یا عقلاء و یا حتی نحوه فهم خطابات نظر دهد، برای فهم صحیح از خطاب او در این موضوعات نباید به صورت ذوقی یا استقرائی و تنها بر اساس نیازهای عینی به سراغ آیات و روایات رفت. به عبارت دیگر قوم هم می پذیرند که اصول عملیه هیچ انحصاری در براءت و استصحاب و تخییر و احتیاط ندارد؛ پس باید به بررسی همه ادله پرداخت تا اصول احتمالی دیگر نیز از آنها استخراج شود که عنوان دیگر این مطلب، ضرورت «فقه الاستنباط» است.

الأمر الثالث في تقسيمات الواجب: المطلق و المشروط

منها تقسيمه إلى المطلق و المشروط

و قد ذكر لكل منهما تعريفات و حدود تختلف بحسب ما أخذ فيها من القيود و ربما أطيل الكلام بالنقض و الإبرام في النقض على الطرد و العكس مع أنها كما لا يخفى تعريفات لفظية لشرح الاسم و ليست بالحد و لا بالرسم و الظاهر أنه ليس لهم اصطلاح جديد في لفظ المطلق و المشروط

۱. برای بررسی دقیق تقسیم واجب به مطلق و مشروط باید معلوم شود که مقسم این تقسیم، حالات عبد در امتثال است یا اوصاف طلب مولا و یا ارتباط میان این دو؟^۱ در این صورت است که می‌توان به تفاوت میان «وجوب» و «واجب» به صورت ریشه‌ای پی‌برد. به نظر می‌رسد «واجب» مربوط به حالات عبد در انجام فعل است اما «وجوب» مربوط به اوصاف طلب مولاست و لذا «وجوب» لزوماً امری مشروط نیست بلکه - برخلاف نظر آخوند

۱. اگر ارتباط میان اوصاف طلب مولا با حالات عبد به‌عنوان یک هویت مستقل لحاظ شود آنگاه باید به تعریف جامعه پرداخت و بر اساس آن، ارتباط‌های مختلف را تعریف و تقسیم کرد که اصولیون قطعاً به چنین مباحثی ملتزم نیستند.

می‌تواند مطلق نیز باشد. در واقع علم و قدرت به‌عنوان شرط حالات عبد در انجام واجب نباید باعث شود که این اشتراط لزوماً به وجوب سرایت کند؛ زیرا در نظر قوم، مقام مولویت می‌تواند تنها طلب خود را لحاظ کند و در طلب خود، توجهی به حالات عبد نداشته باشد.

ممکن است گفته شود «وجوب به نفس اراده اکیده تعریف می‌شود» اما بر اساس مباحث مطروحه در بخش اوامر باید توجه داشت که برای بررسی چنین تعریفی از وجوب باید به بحث‌های فلسفی و روان‌شناسی پیرامون انگیزه و داعی بازگردیم. در آن مباحث مشخص شد اگر انگیزه و داعی و اراده به‌صورت مفاهیم حقیقی تعریف شود، علیت حاکم خواهد شد و بحث از قرارداد و جعل و اختیار خارج می‌شود؛ یعنی دیگر واجب و وجوب به‌عنوان یک امر قابل تخلف معنا نخواهد شد، بلکه جریان هستی است که جاری می‌شود و حالات نفس آمر، معلول علتی حقیقی است و به‌جای اراده و مراد و... این جریان نسبت است که محقق خواهد شد.

۲. بر این اساس روشن شد که برای امکان تعریف از وجوب باید آن را امری جعلی و اعتباری دانست و در صورت جعلی بودن، نمی‌توان آن را به نفس طلب تعریف کرد زیرا جعل در تعریف اثباتی آن^۱ قابل انفکاک از مجعول و مقصد خود نیست و لذا در تعریف وجوب حتماً موضوع و فعل آن اخذ شده است. در این صورت همان‌طور که وجوب جعلی می‌تواند مشروط به شرائطی

۲. تنها در یک صورت می‌توان جعل را بدون مجعول و مقصد آن تصور کرد و آن تعریف سلبی از جعل است؛ یعنی وقتی گفته شود جعل امری است که از سنخ امور حقیقی و مفاهیم علیتی نیست. اما ما بدنبال تعریف اثباتی از جعل و وجوب هستیم که در این صورت حتماً موضوع و فعل در آن اخذ می‌شود.

باشد، به همان صورت می‌تواند مطلق و غیر مشروط به شرائط باشد و لذا علی‌المبنا، تاکید آخوند بر مشروط بودن همه وجوب‌ها صحیح نیست. به عبارت دیگر مبنای قوم این امکان را می‌دهد که وجوب به معنای جعلی آن، امری مطلق باشد و حالات عبد در طلب مولا در نظر گرفته نشود.

البته این نکته بر اساس مبنای قوم در تفکیک و تباین بین «صدور امر از مولا» با «تحقق امثال» از سوی عبد قابل تصور است و آلا بر مبنای مختار که به جای تباین این دو، ارتباط آنها را مبنای تقسیمات خود می‌داند، جاعل نمی‌تواند به حالات عبد در امثال توجه نکند. لذا اگر ادعا شود که قوم، ارتباط بین این دو را قابل ملاحظه می‌داند خواهیم گفت این به معنای حقیقی دانستن «ربط» و اصل قرار دادن آن است که مبنای مختار بر آن بنا شده است.

پس در واقع باید گفت که در مبنای اصولیون، ادعای ملاحظه رفتار عبد در جعل مولا - و یا به عبارت دیگر مشروط بودن وجوب‌ها بالإضافة الی امر آخر - نه به «نسبیت و ربط»، بلکه به «ملاحظه حیث‌های مختلف» باز می‌گردد که چنین «حیث‌هایی هم بنابر منطقی صوری، تقسیم نشده‌اند تا به صورت علمی منضبط گردند و بیانی از قوم پیرامون مقسم و حیثیت تقسیم و اقسام چنین حیث‌هایی نیز به چشم نمی‌خورد. پس در هر صورت، ورود و خروج در این بحث به صورت منطقی و علمی انجام نشده است.

پیشنهاد ما برای حل مشکل آن است که وجوب، عندالمولا و در حیثیت امر کردن تبیین شود و واجب، عندالعبد و در حیثیت تحقق امر ملاحظه شود که البته در هر دو، فعل و موضوع هم حضور دارند.

۳. احتمال دیگر در تعریف وجوب «امر انتزاع شده از انشاء طلب لفظی یا

غیر لفظی توسط عرف» است که در این صورت باید ابتدائاً «انشاء طلب» تعریف شود تا بتوان «امر انتزاع شده از آن» را نیز تعریف کرد. گذشته از این، اگر انشاء طلب، تلفظ به یک لفظ (مانند اِفعال) باشد، پس از مقوله «فعل» است که دارای وحدت نیست بلکه یک امر کثرتی است که قابلیت انتزاع از آن وجود ندارد. ممکن است گفته شود «تنها انتزاع منطقی است که منشاء انتزاع آن باید وحدت داشته باشد» اما باید توجه داشت که انتزاع غیر منطقی - که بر حسب تعریف توسط عرف انجام می‌شود - یک امر غیر تخصصی است و نمی‌توان تعریف تخصصی و علمی از امر را بعهده عرف واگذاشت. بله! تعریف قاعده‌مند از عرف می‌تواند به‌عنوان یک بحث علمی مطرح شود ولی صرف استناد به این که عرف چنین کاری را انجام می‌دهد، برای بحث تخصصی کافی نیست.

۴. درباره‌ی نزاع بین مرحوم آخوند و شیخ انصاری در موضوع «واجب مشروط و مطلق یا مشروط بودن وجوب آن» نکته اول آن است که بنابر آنچه در مباحث قبل گذشت، تبیین حقیقی و علیتی از معنای طلب (بعنوان مدلول صیغه) با اختیاری و ارادی و قابل تخلف بودن آن منافات دارد. پس چه «کلی» دانستن معنای هیأت (در نظر آخوند) و چه جزئی حقیقی دانستن آن (در نظر شیخ) چنین محذوری را پدید می‌آورد و لذا در تحلیل معنای طلب باید آن را امری جعلی و اعتباری دانست که در این صورت هم مشروط بودن و هم مطلق بودن آن ممکن است و سخن از «امتناع» رجوع شرط و قید به هیأت بی‌معناست.

۵. روشن است که لفظ امر بوحدته دارای معنای مستقل و یکی از اقسام افعال است اما در تحلیل هیأت امر بمتابه یک معنای حرفی باید توجه داشت

اگر هیأت به شکل و قالب کلمات تعریف شود، در واقع باید آن را از مقوله «آوا» و «ریتم» دانست که مثلاً در صیغه امر (إفعل) به کسره در حرف اول، سکون در حرف دوم، فتحه در حرف سوم و... تبدیل می‌شود. حال اگر علت آن که «هیأت صیغه از معانی حرفیه است» این باشد که این هیأت و آوا بدون «ماده» در خارج یافت نمی‌شود و قابل تلفظ نیست، این ادعا نیز قابل طرح است که ماده‌ی بدون آوا و ریتم هم در خارج پیدا نمی‌شود. به عبارت دیگر هیچ یک از هیأت و ماده در خارج قابل تفکیک نیست و این تفکیک تنها به عملیات ذهن باز می‌گردد. حتی در ماده هم اگر «ک» قبل از «ر» و «ر» قبل از «م» نباشد، به «کرم» دست نمی‌یابیم. علاوه بر این که برای دستیابی مثلاً به «یکرم» به حرکات و سکنات مختلف بر روی حروف اصلی و غیر اصلی نیازمندیم. پس آنچه به‌عنوان دلیل معنای حرفی در هیأت گفته شد، در ماده نیز جاری است؛ در حالی که بنا بر ظاهر کلمات قوم، ماده از معانی حرفیه محسوب نمی‌شود.

۶. برای دقت بیشتر در تعریف «حرف» و «معانی حرفیه» باید به تقسیم کلمات و مفردات - و نه جملات - به «اسم و فعل و حرف» رجوع کرد: کلمه یا معنای مستقل فی نفسه دارد یا معنای مستقل فی نفسه ندارد که حرف نام دارد. در اینجا مثلاً کلمه زید فی نفسه دلالت بر شخص خاص می‌کند و در این دلالت، احتیاج به چیز دیگری ندارد (بالذات) اما کلمه «إلی» برای دلالت احتیاج به طرفین دارد (بالغیر). به نظر می‌رسد معنای «معنا» در این تقسیم، به وجود ذهنی و خارجی در منطوق منصرف است چون ذهن این قدرت را دارد که زید را بدون احتیاج به جمله و امور دیگر «تصور» کند و حتی اگر اساساً زبان و تفاهم و تخاطب هم نبود، باز هم تصور این معنا ممکن بود اما

«إلی» معنای حقیقی ندارد و در «ارتکاز» و جملات است که معنادار می‌شود. به عبارت دیگر «معنا» در اینجا یا به معنای «تصور و تصدیق»^۱ است و یا به «ارتکاز» منصرف است. بر این اساس است که معنای حرفیه اگر در ارتکاز (حرکت از لفظ به معنا و نه حرکت از یک تصور به تصور دیگر) ملاحظه شوند، فی‌نفسه و به‌صورت مستقل معنادار هستند؛ البته به معنای استقلال در دنیای ارتکاز و نه منطق. زیرا ما را به معنای ربطی مانند ابتدائیت، استعلاء و طلب منتقل می‌کنند و تنها در صورتی می‌توان گفت «حرف، دالّ بر معنای مستقل نیست» که تعریفی منطقی از «معنا» اراده شود. اما باید توجه داشت که معنای منطقی، تناسبی با بحث درباره‌ی زبان و تفاهم و تخاطب ندارد. در این صورت در تقسیم کلمه باید گفت: دلالت ارتکازی کلمه بر معنا، یا بر معنای ربطی دلالت می‌کند (حرف) و یا بر معنای غیر ربطی دلالت می‌کند که این قسم یا بر ما بی‌زاء خارجی - ذوات - دلالت می‌کند (اسم) یا بر اموری که وحدت و ماهیت نداشته و دارای کثرت هستند، دلالت می‌کنند (فعل).

۷. البته به دلیل معناداری آواست که در غرب، زبان را بر اساس امور جغرافیایی و قومی و تاریخی تحلیل می‌کنند که گذشته از صحت و سقم آن، نشان می‌دهد که آوا و موسیقی و ریتم در ارتکاز، خود دارای محاسبات و تناسباتی است. لذا شنیدن آوای صیغه افعال، ما را به طلب منتقل می‌کند و ماده هم، طلب خاص را معین می‌کند؛ همان‌طور که هیأت فعل یا یَفْعَلُ و... معنای ماضی یا مضارع دارند. در واقع ماده در آواهای مختلف صرف می‌شود

۱. البته گاه تصور و تصدیق به عقل نظری تعلق می‌گیرد و گاه به عقل عملی تعلق می‌گیرد

و مثلاً تصویری از فعل ارائه می‌شود.

تا معانی مختلف بدست بیاید و لذا بر خلاف نظر قوم، این آوا و هیأت است که اصل می‌باشد و ماده، فرع و تابعی از آن است.

بنابر آنچه گذشت اولاً تحلیل قوم از معانی حرفیه صحیح نیست و ثانیاً جزئی یا کلی انگاشتن معانی حرفیه صحیح نیست و لذا نظر آخوند مبنی بر قابلیت هیأت برای اشتراط و تقیید صحیح است؛ اما نه به دلیلی که ایشان به آن تکیه کرده - که همان، کلی بودن معانی حرفیه باشد - بلکه به این دلیل که معانی حرفیه، امور جعلی و ارتکازی هستند که هم قابلیت اطلاق و هم قابلیت تقیید دارند و اشتراط و یا اطلاق نیز به جعل جاعل وابسته است.

البته در مبنای مختار جعل به اراده و مشیت باز می‌گردد همان‌طور که صدق و کذب و حق و باطل نیز به فاعلیت خداوند متعال رجوع می‌کند.

۸. به این ترتیب، تعریف «حرف» در مقابل «اسم و فعل» بررسی شد تا معلوم شود عدم دلالت حرف بر «معنای مستقل» تنها در صورت «تفسیر منطقی» از «معنای مستقل» صحیح است و آلاً «معنای حرف در ارتکاز و تفاهم و تخاطب، معنایی مستقل محسوب می‌گردد. گذشته از این بحث کبروی در تعریف حرف، باید به تطبیق این تعریف بر «هیأت» به‌عنوان یکی از معانی حرفیه پرداخت. اگر گفته شود «حرفی بودن هیأت به این معناست که مثلاً صیغه افعال بدون ماده معنایی ندارد»، باید گفت هیأت بدون ماده اساساً فرض ندارد. برای روشن شدن این ادعا توجه به این مثال مناسب است: اگر هیأت افعال به ترتیب اصوات خاص یعنی حرف اول مکسور، حرف دوم ساکن و حرف سوم مفتوح معرفی شود، این هیأت بر بسیاری از اسماء ذات نیز تطبیق می‌یابد. ممکن است برای جلوگیری از این خلط گفته شود: «حرف اول مکسور در اینجا همزه‌ای اضافی است که از حروف اصلی شمار نمی‌رود.»

اما در همین جاست که می‌گوییم اصوات بدون توجه به «حروف و اصلی بودن یا نبودن آن‌ها» نمی‌توانند معنای صحیحی از هیأت را ارائه دهند^۱ و لذا برای توصیف صحیح از هیأت حتما باید تعلق اصوات خاص به حروف خاص (اصلی و غیر اصلی) را در نظر گرفت.

در واقع این حروف اصلی و لو در شکل «ف،ع،ل» همان ماده‌ی عام هستند که «ض،ر،ب» یا «ک،ت،ب» از مصادیق آن به شمار می‌روند. گرچه صحیح است که برای رساندن معنای «بزن»، هیأت باید با «ض،ر،ب» (بعنوان ماده‌ی خاص) ترکیب شود، اما این فرض در صورت وحدت ماده و هیأت در تفاهم و تخاطب است در حالی که بحث ما پیرامون هیأت، در فضای بحث تخصصی و در صورت تجزیه هیأت از ماده‌ی خاص است. حال که در تجزیه‌ی کلمه به ماده و هیأت روشن شد که هیأت به ماده عام تعلق می‌گیرد و هیأت بدون ماده عام قابل تصور نیست و حرکات و سکانات حتماً به حروف تعلق می‌گیرد، کاملاً معلوم می‌شود که هیأت، معنای مستقل دارد؛ چون هیأت حین التجزیه به «حرکات و اصوات به علاوه‌ی ماده‌ی عام» تعریف شد. مثلاً هیأت «فَعَلَ» دلالت بر گذشته‌ی حدث‌ها به معنای عام آن‌ها و هیأت یَفْعَلُ

۱. ممکن است گفته شود: «صحیح است که اصوات خاص بدون حروف خاص، هیأت فعل امر را با هیأت بسیاری از اسماء یکسان می‌کند اما تفاوت اسم و فعل در هیأت به اعراب و تنوین مختلفی است که اسم در حرف آخر خود می‌گیرد و به این صورت از سکون دائمی حرف آخر در صیغه‌ی إِفْعَل متفاوت می‌شود»، اما باید توجه داشت که اصل بحث «اسم و فعل و حرف» و تجزیه‌ی آن‌ها به ماده و صورت، درباره «مفردات» است و اعراب آخر کلمات تنها در «جملات» قابل طرح است.

دلالت بر حال یا آینده‌ی حدث‌ها به معنای عام آن‌هاست.^۱ حال آیا چنین معنایی، معنای غیر مستقل است؟! آیا در نفس فرض تجزیه‌ی کلمه به هیأت و ماده به تحلیلی که گذشت، می‌توان ادعا کرد هیأت بر معنای غیرمستقل دلالت می‌کند؟! و معنای‌ای مانند «حدث‌ها در زمان گذشته یا آینده» غیرمستقل است؟!

در واقع قوم همیشه آوا را به همراه حروف تعریف کرده‌اند و اگر از مجرد آوا صحبت کرده‌اند، آن را ماهیتی تکوینی به نام صوت در مقابل ماهیات دیگر مانند نور و موج و... تعریف کرده‌اند و آوا در تفاهم و تخاطب را مورد دقت قرار نداده‌اند؛ برخلاف فلسفه‌ی نسبت در علوم دانشگاه که بر اساس آن سعی کرده‌اند از آواهای بدون حرف مانند موسیقی نیز تعریف ارائه دهند.

۹. این مباحث به تبع بررسی «امتناع رجوع قید و شرط به هیأت» در نظر شیخ مطرح شد. در قدم دوم، مرحوم شیخ انصاری(ره) برای «اثبات رجوع قید و شرط به ماده» به تقسیمی استناد می‌کنند که: ان العاقل اذا توجه الی شی اما تعلق طلبه به ام لا. همان‌طور که گذشت برای تحلیل امر و طلب نمی‌توان به حالت نفسانی امر روی آورد؛ زیرا حالت نفسانی او به‌عنوان یک امر حقیقی و علیتی و لایتخلف، معنای محصلی از اراده و امر و تخلف و... نمی‌دهد و لذا باید معنای جعلی از امر را مدنظر داشت.

در این صورت جعل جاعل یک امر جاری است و فرض «عدم تعلق طلب به شی» اساساً قابل طرح نخواهد بود. به عبارت دیگر همیشه در وعاء جعل و

۱. با توجه به اینکه گذشته و حال به‌عنوان مدلول کلمه، حتماً تعلق به فعل و حدث دارد و در وضع اسماء، دلالتی بر زمان وجود ندارد، لذا ماده‌ی عام در این جا حتماً نشان‌دهنده‌ی عموم حدث‌ها و فعل‌هاست و نه عموم اشیاء.

اعتبار عقلاء، طلب جاعل به اشیاء تعلق گرفته که شروع به جعل کرده و فرض عدم تعلق طلب به شیء تنها در مراحل قبل از جعل قابل طرح است و در صورت تحلیل علیتی و نفسانی از این مراحل، بنابه اشکالات قبلی موضوعاً از بحث امر خارج خواهیم شد. بنابراین جواب مرحوم آخوند به این تقسیم شیخ انصاری نیز موقعی تبیین می‌شود که بگوییم امر، مقوله‌ای جعلی است و جاعل می‌تواند به تبع هدف و غرض خود، حالت‌ها و تقسیمات مختلفی از امر را از عبد بخواهد که از جمله آن‌ها طلب فعلی و طلب استقبالی (معلق به حصول شرط) است.

۱۰. بر همین اساس، اشکال «تفکیک انشاء به عنوان امر حالی از مُنشأً به عنوان امر استقبالی» نیز پاسخ خواهد یافت. یعنی اگر امر مقوله‌ای جعلی باشد باید دید عقلاء درباره اعتبارات و مجعولات و حالی یا استقبالی بودن آن چه می‌گویند. آیا همه انشاءها امور حالی هستند؟ یا فور و تراخی در اوامر قابل طرح است؟ پس تصدیق «حالی بودن انشاءها» وابستگی تامّ به نظر عقلاء درباره اوامر دارد که در مواقع مختلف، کاملاً متفاوت است و حتی تابع «فعل» و «موضوع» امر نیز هست؛ همچنان که مولا امر به ساختن خانه کند که مشخص است چندین ماه طول می‌کشد. در واقع برای معلوم شدن حالی یا استقبالی بودن امر باید تناسب فعل، تناسب موضوع و تناسب هدف در نظر گرفته شود.

۱۱. بحث آخوند درباره «فائده انشاء در صورت فعلی نبودن طلب» هم باید براساس هدف و غرض از امر تعریف شود زیرا اصل در وجوب و معلق بودن آن بر شرط، «هدف» است نه این‌که وجوب و شرط آن، اصل در هدف باشد. تعریف هدف موالی از اوامر هم به نظم و رشد برای خود، جامعه و عباد

باز می‌گردد^۱ که یک امر فرآیندی و متدرج است و در آن باید به هزاران نوع از تناسبات توجه کرد. پس با توجه به اصل بودن هدف در جعل و تعریف صحیح و عینی از آن است که می‌توان فائده انواع انشاءات حالی و استقبالی را به صورت علمی معین کرد.

۱. به عنوان نمونه، هدف اوامر در دستگاه ایمان جریان اتمام حجج الهی و در دستگاه کفر، دستیابی به شهوات وهله‌ای حاکمان است.

بحثی پیرامون مقدمه‌ی وجوب و مقدمه‌ی علمیه

و أما الشرط المعلق عليه الإيجاب في ظاهر الخطاب فخروجه مما لا شبهة فيه و لا ارتياب.

أما على ما هو ظاهر المشهور و المتصور لكونه مقدمة وجوبية. و أما على المختار لشيخنا العلامة أعلى الله مقامه فلأنه و إن كان من المقدمات الوجودية للواجب إلا أنه أخذ على نحو لا يكاد يترشح عليه الوجوب منه فإنه جعل الشيء واجبا على تقدير حصول ذاك الشرط فمعناه كيف يترشح عليه الوجوب و يتعلق به الطلب و هل هو إلا طلب الحاصل

۱. در بحث مقدمه وجوب و نسبت آن با واجب مطلق و مشروط، اگر وجوب در یک احتمال، به «اراده اکیده در نفس آمر با قطع نظر از متعلق آن» تعریف شود، آن گاه وجوب فعلی در نظر شیخ انصاری، امری بی معنا خواهد بود زیرا وجوبی که متعلق آن معلوم نباشد، نمی تواند فهمی برای عبد در جهت تحرک و امتثال ایجاد کند و رابطه عقلایی بین مولا و عبد در این صورت، شکل نخواهد گرفت.^۱ ممکن است گفته شود «از شکل گیری نفس

۱. گذشته از درک عقلایی، توجه به صرف «اراده اکیده بدون متعلق آن» حتی در درک های عقلی محض - که تابع علیت و جریان نسبت هستند- معنای محصلی ندارد و تحلیل انسان و حالات درونی آن به صورت بسیط و مجرد و منفک از متعلق حالات نیز

طلب در حالت آمر، آمادگی و دغدغه‌ای برای عبد بخاطر علم اجمالی به تنجیز نوعی از تکلیف بر گردنش ایجاد می‌شود» اما باید توجه داشت که در روابط عقلایی، نوع فعل ایجابی برای عبد باید مشخص گردد تا بتوان انتظار امثال از او داشت.

به عبارت دیگر در مثال، آیا آمادگی و دغدغه به معنای نخواهیدن و بیرون رفتن عبد از خانه مولاست؟ اگر آمادگی به این معنا که یک نوع معنای سلبی است، توضیح داده شود هزاران سلب نیز باعث تعیین کار اثباتی مشخص برای عبد نخواهد شد. به بیان دقیق‌تر آمادگی و دغدغه در روابط عقلایی در چارچوب افعال کاملاً مشخص - و نه یک سلسله نفی و سلب - تعیین می‌شود و مثلاً آماده باش در ارتش و نیروهای مسلح به معنای یک سلسله فعالیت‌ها و هماهنگی‌های عملی از قبیل باقیماندن نیروها در محل خدمت، تعیین ساعات نگهبانی برای افراد، آماده کردن آذوقه‌ی بیش از حد معمول و... می‌باشد. در واقع، درک عقلایی به‌عنوان یک خرد جمعی صرفاً با سلب و نفی شکل نمی‌گیرد.

البته احتمال دوم که وجوب به اراده اکیده متعلق به فعل تعریف شود، بحث دیگری دارد.

۲. اگر به مثال قوم درباره مقدمه وجوب که همان استطاعت به نسبت حج است بپردازیم، دو احتمال مطرح است: اگر حج به انجام اعمال خاص در مکه که شروع آن از تلبیه و... است، تعریف شود، استطاعت از تعریف حج خارج شده و بمثابه مقدمه قابل قبول است. اما اگر با توجه به آیه‌ی «اذن فی

الناس بالحج ياتوك رجالا و على كل ضامر ياتين من كل فج عميق»^۱، حج به «تغییر مکان و جابجایی از منزل به طرف مکان خاص و به تبع آن، انجام اعمال خاص در مقصد» تعریف شود، آن‌گاه نمی‌توان جابجایی و حمل و نقل و سفر و هزینه و لوازم آن به‌عنوان امری خارج از حج محسوب کرد و مثال، قابل مناقشه خواهد بود و بحث، تابع استنباط تعریف حج از کلمات شارع خواهد شد؛ چون اساسا حج، از مخترعات شارع است.

۳. از همین جاست که معلوم می‌شود بیان متداول قوم از مقدمه وجوب، یک بیان شرعی است و مستند به یک درک عقلایی فارغ از شرع و متشرعه نشده است تا از آن طریق، تعریفی عقلایی از مقدمه وجوب ارائه شود. در این صورت، به‌جای بحثی اصولی با بحثی فقهی مواجه خواهیم بود که اصل در آن، استنباط از کلمات شارع برای تشخیص مقدمه‌ای است که خود شارع، وجوب را به آن معلق کرده است. پس باید برای تعریفی عقلایی از مقدمه وجوب که بحثی اصولی را سامان دهد، بیانی از قوم را یافت که به مثال‌های شرع تمسک نشده باشد بلکه درک عقلایی عمومی را پایه‌ای در تحلیل مقدمه وجوب قرار داده باشد و سپس آن را بر شارع و متشرعه به‌عنوان یک عقلای خاص تطبیق داده باشد.

۴. بنابر آنچه گذشت، در صورت تبیین عقلایی - و نه شرعی و فقهی - از مقدمه وجوب توسط قوم، آن‌گاه عدم ترشح وجوب به مقدمه امری بلااشکال خواهد بود.

۵. بحث دیگری که آخوند در ادامه مطرح می‌کند، درباره مقدمه علمیه و

و جوب آن به دلیل مستقلات عقلیه است. یکی از مثال‌هایی که برای مقدمه علمیه مطرح می‌شود، «صلاه بأربع جهات عندالجهل بالقبله» است که با انجام آن، مطمئن به سقوط تکلیف خواهیم شد. اما اگر به این مثال دقت شود معلوم خواهد شد که فروض متعددی کنار گذاشته شده تا چنین راه حلی برای از بین بردن جهل به قبله ضروری شود؛ همانند سوال از آگاهان به قبله، برگشت به شهر، رساندن خود به کاروانسرای بعدی، حرکت به سوی مسجد یا قبرستان مسلمین، استفاده از علائم جهت‌یابی و... به عبارت دیگر اگر این مقدار از تعدد قیود و شروط لازم است تا چنین فرضی شکل بگیرد، نمی‌توان آن را وسیله‌ای برای توضیح «مقدمه علمیه» بمثابه یک «درک عقلایی» محسوب کرد؛ یعنی «درک عقلایی» - که ضرورتاً باید پایه همه‌ی مباحث اصولی از جمله مقدمه علمیه باشد - ناظر به یک فرهنگ و رابطه‌ی مداوم بین عبد و مولاست که نظم دادن به آن موجب وضع «باید و نباید» می‌شود نه چنین فرضی که تحققش نیز دور از ذهن است چه برسد به این که سعی شود آن را تحت ضابطه‌ای معین درآورد.

۶. اگر مثال دیگری برای مقدمه علمیه در قالب «وجوب غسل بالاتر از مرفق از باب تحصیل علم به اتیان بالواجب» طرح شود، چند فرض در این باره قابل بحث است:

الف) اگر «علم» در مقدمه علمیه به «تطابق با واقع» تعریف شود، احتمال خطا در تشخیص «حدّ مرفق» معنا پیدا می‌کند؛ زیرا تطبیق حدّ ذهنی با حدّ خارجی به صورت دقیق، مبدأ تأمل خواهد شد و چنین بحثی جایگاه معقولی پیدا خواهد کرد و برای حل آن باید به احتیاط‌هایی دست زد تا جایگزین علم گردد؛ به این معنا که شارع، عمل به چنین احتیاطی را قائم

مقام علم قرار داده است.

ب) اما اگر در مثال فوق و نمونه‌های دیگری از این دست، برای تشخیص حدّ غسل به «عرف» تمسک کنیم و ملاک را عرفی بدانیم، فروض مختلفی قابل بحث است؛ زیرا کیفیت ادراکات عرفی «نسبی» است و باید به تناسب موضوع به بررسی آن پرداخت. اگر عرف از «مرفق» معنای واحدی ارائه می‌کند، مقدمه علمیه معنا نخواهد داشت و به صورت عرفی باید به شستن محل مخصوص پرداخت. اما اگر عرف معانی متعددی را از مرفق اراده کرده، بنابر ادراکات عقلایی، عمل به هر یک از آن‌ها کافی خواهد بود زیرا اگر موالی عرفیه، هر یک از چند معنا را نمی‌پذیرفتند و آن‌ها را خلاف وضع و موجب هرج و مرج در تکلم و عمل می‌دانستند، به مجازات عباد می‌پرداختند تا غیر از معنای مورد نظر آنان، معنای دیگری جریان نیابد. به عبارت دیگر جریان هر یک از معانی مختلف برای یک لفظ در جامعه، حتماً به معنای امضای موالی نسبت به این استعمالات متعدد است چون استعمالات در جامعه منظم هستند و وجود آن‌ها در جامعه به معنای پذیرش آن استعمالات توسط عقلاء و موالی عرفیه‌ی مسئول تفاهم و تخاطب است. پس اگر موضوع به عرف احاله شود، قواعدی عرفی برای نظم‌بخشی و کنترل به استعمالات وجود دارد و موالی عرفیه نیز در تشخیص حدود مورد نظر خود، متناسب با هر نوع استعمال جاری در جامعه برخورد خواهند کرد و لذا باز هم مقدمه علمیه معنایی نخواهد داشت.

۷. ممکن است گفته شود: «گذشته از مباحث عقلایی و با ورود در مباحث فقهی، گاه عرف، از لفظ تنها یک معنا اراده می‌کند؛ اما درکشف آن به‌دلیل فاصله زیاد از زمان شارع دچار مشکل می‌شویم و در این صورت

مقدمه علمیه جایگاه خود را پیدا خواهد کرد» اما باید توجه داشت که این بیان کاملاً با دو فرض گذشته یعنی تطابق (عقلی) و عرف (عقلایی) به شکل عام و غیر مقید به شارع) متفاوت است و بحثی است که باید با کشف فرهنگ عرف زمان خطاب، از طریق بررسی دلالات متون و اسناد باقی مانده از آن دوران پیگیری شود.

ممکن است گفته شود: «در همین صورت، ممکن است با چنین بررسی‌هایی نیز فرهنگ عرف آن زمان بدست نیاید» که در این صورت اشکالات سابق‌الذکر دوباره طرح می‌شود؛ یعنی در باستان‌شناسی امروز با نسبتی از تخمین و اطمینان عرفی، فرهنگ و روابط اجتماعی دوره‌های مختلف تاریخ را استنباط می‌کنند و این در حالی است که اسناد باقی‌مانده از اقوام گذشته، در مقایسه با اسناد باقی‌مانده از عرف زمان خطاب به مراتب کمتر و غیر معتبرتر است. حال با وجود تعدد اسناد معتبر - که از دوران شارع باقی‌مانده‌اند - و اجماعات شیعه - که در موارد بسیاری، نشان‌دهنده‌ی عرف زمان خطاب است - و هم‌چنین با وجود زنده بودن صاحب این اسناد یعنی حضرت بقیه الله (عج) و عهده‌داری ایشان نسبت به هدایت فرهنگ شیعه، چگونه می‌توان قبول کرد که تبیین عرف زمان خطاب و کشف فرهنگ آن عرف غیر ممکن است؟!^۱ مگر این که ضعف ابزار فقاقت خود را بپذیریم!!

۸. آخوند در تذنیبی که درباره واجب مطلق و مشروط طرح کرده، می‌گوید: اطلاق اسم واجب بر واجب مشروط در حال قبل از حصول شرط، بر

۱. البته قبول می‌کنیم که برای کشف عرف و کشف فرهنگ با استثنائاتی روبه‌رو هستیم که قابل دستیابی نیستند؛ اما این مطلب باعث نمی‌شود که مقدمه‌ی علمیه به‌عنوان درکی عقلایی، بر مبنای چنین استثنائاتی بنا شود.

مبنای شیخ، حقیقی و بر مبنای مشهور، مجازی است؛ همچنان که بر هر دو مینا، دلالت صیغه در واجب مشروط، حقیقی است و لو به نحو تعدد دال و مدلول.

بنا بر مباحث گذشته به نظر می‌رسد حقیقی یا مجازی بودن اطلاق «واجب» بر امر مشروط، وابسته و تابع وضع واضح است؛ یعنی با توجه به دیدگاه قوم در تفکیک امور از هم، وضع و استعمال، ارتباطی به روابط و اعتبارات عقلایی ندارد تا بخواهیم حقیقی و مجازی بودن را در بناء عقلاء و روابط عبد و مولا بررسی کنیم. ممکن است گفته شود: «واضح می‌تواند یک معنای تخصصی و غیر عرفی را به‌عنوان مدلول لفظ قرار دهد و در اینجا همین کار انجام شده است» که در این صورت باید وضع را به «عرفی» و «تخصصی» تقسیم کرد و لوازم و ابعاد آن را ملاحظه کرد تا بحث وضع در مبنای قوم توسعه یابد.

همه‌ی این‌ها گذشته از آن چیزی است که به‌عنوان پیشنهاد ما مطرح شد مبنی بر اینکه: پایگاه وضع و پایگاه بناء عقلاء باید در یک نقطه به وحدت برسند که این مهم از طریق ملاحظه «مقصد و هدف» از «جعل» و التزام به لوازم آن صورت می‌پذیرد. این نقطه‌ی وحدت نیز همان «نظم در تفاهم و تخاطب» است که به‌وسیله عقلای جامعه کنترل می‌شود.

و منها تقسيمه إلى المعلق و المنجز

قال في الفصول إنه ينقسم باعتبار آخر إلى ما يتعلق وجوبه بالملكف و لا يتوقف حصوله على أمر غير مقدور له كالمعرفة و ليسم منجزا و إلى ما يتعلق وجوبه به و يتوقف حصوله على أمر غير مقدور له و ليسم معلقا...

۱. آنچه درباره تقسیم واجب به معلق و منجز (مانند وجوب حج قبل از فرا رسیدن وقت آن) قابل ذکر است، توجه به حیث این تقسیم است: آیا حیثیت تقسیم، فعل (متعلق طلب) است یا ناظر به حالات عبد در توانایی و ناتوانی نسبت به فعل مشخص؟

به نظر می‌رسد حیثیت این تقسیم، ناظر به مکلف در توانایی و ناتوانی از انجام تکلیف است زیرا تقسیم مناسب در اینجا یا تقسیم ماهیاتی است که شارع از ما خواسته و یا تقسیم افراد آن ماهیات بحسب عوارضی است که در تحقق برای آن‌ها بوجود می‌آید. تقسیم ماهیات شرعیه که قاعدتا باید شامل تنوع خواست‌های مولا از عبد باشد که شارع آن‌ها را با قیود و حدود خاص، کاملا معین و مشخص کرده است و حتما طبق حکمت خود - و حتی موالی عرفیه طبق غرض خود در تحقق مطلوبیت‌هایشان - فقط امور مقدور و ممکن

را از عباد طلب کرده است؛ در حالی که در اینجا «معلق» به واجبی تعریف شده که حصول آن متوقف بر امر غیر مقدور است.

بنابراین معلوم می‌شود که تقسیم مزبور ناظر به نحوه طلب مولا و تقسیمات مربوط به خواست او نیست بلکه ناظر به حالات عبد است. ممکن است گفته شود: «مسلم است که شارع به غیرمقدور امر نمی‌کند اما به هرصورت در ماه رجب، انجام حج برای مکلفین ممکن نیست و لو این عدم امکان به فرا نرسیدن وقت آن مستند باشد» اما باید توجه داشت که این عدم امکان به ذات موضوع حج - به‌عنوان موضوعی که زمان خاص و مکان خاص، بمثابة قید ماهیت آن جعل شده - رجوع می‌کند و نه به اصل طلب و وجوب و الا این ناتوانی بر همه موضوعاتی که تحقق قید ماهیت‌شان ممکن نیست، صادق است. فقط نکته در مثال قوم به حج آن است که قید ماهیت حج، امری زمانی است و الا «خوردن» هم برای کسی که امکان «بلع» ندارد، امری غیرمقدور محسوب می‌شود؛ با این تفاوت که «بلع» به‌عنوان قید ذات «اکل» امری غیر زمانی است. پس غیرمقدور بودن، نشان‌دهنده‌ی آن است که این تقسیم ربطی به تنوعات خواست مولا و تقسیمات اراده او ندارد بلکه ناظر به شرایط مکلف و یا اقتضائات ماهیت واجب است و الا شرایط و حدود طلب و متعلق طلب در تشریح مشخص شده و لذا این تقسیم ناظر به اصلاح و تغییر تشریح و اراده مولا در صورت ناتوانی عبد نیست بلکه مبین چگونگی شرایط و موقعیت امتثال است.

۲. اگر این تحلیل از حیثیت تقسیم در مانحن فیه پذیرفته شود، مشخص خواهد شد که هم اشکال مرحوم محقق نه‌اوندی مبنی بر انفکاک اراده از مراد در واجب معلق و هم پاسخ آخوند به ایشان، خروج از موضوع بحث است؛

یعنی هم اشکال و هم پاسخ، ناشی از عدم توجه به موضوع بحث و حیثیت تقسیم به معلق و منجز است. زیرا موضوع بحث، مربوط به حالات عبد یا اقتضائات ماهیت واجب و قیود آن در امثال است و نه وضعیت اراده مولا و انفکاک یا عدم انفکاک آن از مراد. به عبارت دیگر بر اساس تبیینی که مطرح شد، تأخر واجب از وجوب اساساً ارتباطی به طلب و اصل وجوب ندارد تا بتوان از سویی بحث اراده تکوینی و تشریحی را طرح کرد و از سوی دیگر این طرح بحث غلط را پذیرفت و با توجه به آن به پاسخ پرداخت؛ زیرا این تأخر ناشی از حالات عبد در امثال یا اقتضائات ماهیت و قیود آن است. علاوه بر این، کلام آخوند درباره ضرورت تعلق بعث به امر متاخر زمانی در اراده تشریحیه تنها با تعریف فلسفی از زمان صحیح است و الا بر اساس ادراکات عقلایی، صحیح است گفته شود: برخی از اوامر - به علت برخی اقتضائات - بلافاصله اجرا می‌شوند.

۳. نکته‌ای که درباره تقسیم واجب به معلق و منجز قابل توجه است و در مباحث قبلی هم به عدم رعایت آن توسط اصولیون اشاره شد، لزوم تبیین عقلایی از بحث در ابتداء و سپس استفاده از مثال‌های شرعی در مساله است؛ در حالی که ظاهراً منشأ این تقسیم، تلاش برای حل مشکل امثله شرعی‌ای مانند وجوب غسل برای محتلم قبل از اذان صبح در ماه مبارک رمضان و اشباه آن است. اگر این صورت مساله به نحو عقلایی تبیین نشود، آن‌گاه در مثال‌ها قابلیت خدشه وجود خواهد داشت. مثلاً در این‌که «آیا قطع مسافت قبل از فرارسیدن زمان حج واجب است یا خیر» یا «از بین بردن استطاعت پس از تحقق آن شرعاً جایز است یا نه» می‌توان گفت اگر قیود واجب یا قیود وجوب در بیان شارع به چنین مساله‌ای اشاره کرده؛ باید طبق آن عمل شود و

اگر اشاره‌ای نشده، مکلف در از بین بردن استطاعت و امثال آن مختار است. پس با چنین امثله‌ای نمی‌توان وجوب مقدمات مفوّته را اثبات نمود. گذشته از این مطلب، اثبات اصل ادعاهایی مانند «مقدمیت غسل جنابت در قبل از سحر ماه مبارک برای صوم» نیاز به بررسی و تدقیق دارد؛ زیرا ممکن است متقابلاً ادعا شود چنین موضوعی از قیود واجب است و در بیان شارع وارد شده و غیر از امر به روزه، خطاب جداگانه‌ای نسبت به این مساله وجود دارد. به عبارت دیگر اطلاق مقدمه بر این امثله شرعیه، محل تامل و بررسی است؛ همچنان که در بحث مقدمه متأخّر و متقدم به این نکته اشاره شد.

۴. اگر بنا بر نظر آخوند، حیثیت تقسیم از مقدور و غیر مقدور به متاخر و غیر متاخر تعمیم داده شود، آن‌گاه باید گفت واجب به دو نوع حالی و استقبالی قابل تقسیم است؛ اما این مفهوم چه مناسبتی با عنوان معلق و منجز دارد و وجه این تسمیه چیست؟ خصوصاً با توجه به این نکته که در هر دو طرف تقسیم، وجوب امری فعلی و منجز است. ضرورت بررسی وجه تسمیه آنجا بیشتر مورد تاکید قرار می‌گیرد که آخوند بدنبال صبغه عقلی و فلسفی در مباحث اصول است و نام‌گذاری در مباحث فلسفی و در نظر قوم، امری حساس است؛ چون منزلت آن، شمولیت بر همه علوم است. البته واجب منجز به معنای «آنچه ظرف امتثالش هم اکنون است» و واجب معلق نیز به معنای «آنچه ظرف امتثالش آینده است» باشد، از نظر ما بی‌اشکال است و نام این مفهوم اهمّیت خاصی ندارد.

۵. در شروح آمده که علت ابداع واجب معلق و واجب منجز توسط صاحب فصول، حل امثله شرعیه مانند وجوب غسل جنابت برای محتلم قبل

از اذان صبح ماه مبارک رمضان بوده؛ زیرا باید وجوب مقدمه قبل از رسیدن زمان واجب را به نحوی تصحیح کرد. اما به نظر می‌رسد برای حل چنین مشکلی راه حل‌های دیگری نیز وجود دارد چون همان‌طور که در مباحث قبل گذشت ابتدائاً باید صحت اطلاق مقدمه بر غسل جنابت در مثال مذکور مورد بررسی قرار گیرد. به عبارت دیگر باید دید ماهیت روزه چیست تا بعداً معلوم شود آیا طهارت جزء و شرط آن است یا امری خارج از ماهیت روزه و لذا بررسی خطابات و استنباط ماهیت روزه از آن‌ها مقدم است و ممکن است در نتیجه آن، مقدمیت غسل در این مثال و اشباه آن منتفی گردد.

۶. اشکال سومی که بر واجب معلق فصولی در متن کفایه مطرح شده آن است که واجب معلق به‌عنوان یک امر غیر مقدور برای مکلف فاقد شرط عام تکلیف (قدرت) است و لذا صحیح نیست. جواب این اشکال هم به این صورت طرح شده که وجود قدرت به‌عنوان شرط تکلیف تنها در زمان امتثال (زمان واجب) لازم است و اگر در زمان وجوب و تشریح، قدرتی وجود نداشت، مانع تکلیف و خلاف عقل نخواهد بود. اشکال این جواب در آن جاست که اساساً وجوب و تکلیف و خواست مولا جز در زمان فرا رسیدن واجب شکل نمی‌گیرد زیرا در غیر این صورت، تناسب عقلایی خواست موالی رعایت نشده و اعلام درخواست یک فعل توسط مولا بدون فرا رسیدن زمان آن از نظر عقلایی امری لغو است. به عبارت دیگر وجوب تنها در هنگام فرا رسیدن زمان واجب شکل می‌گیرد و انشاء آن قبل از زمان واجب - ولو به صورت مشروط به شروط - از نظر عقلاء، غیرحکیمانه و عبث است. به‌عنوان مثال، احکام خمس برای نوجوانی که تازه به سن تکلیف رسیده و مشغول به کار نشده، جزء امور مبتلا به نیست؛ تا زمانی که دارای شغل شود. حال در طول این مدت ایجاد

بعث و انشاء اراده و خواست احکام خمس برای مولا در حق چنین عبدی، عقلاء چه معنایی دارد؟! آیا چنین خواستی ولو به این صورت که «هرگاه دارای شغل شدی، خمس بپرداز» از مکلفی که همچنان جزء عیالات پدرش است، لغو و عبث نیست؟! چنین بحثی در سایر احکامی که مشروط به شرایطی هستند مانند جهاد، نکاح و... نیز جاری است. حال آیا در نظر عقلاء می‌توان گفت شارع در ابتدای تکلیف مکلف، همه این واجبات را از او خواسته؟! پس خواست و اراده مولای شرعی، همانند موالی عرفی باید خواستی عقلایی باشد و در این صورت، هر چیزی را با توجه به زمان آن اراده می‌کند و نه دفعه! به هر حال امثال امری زمان‌بر است و حتی طلاب علوم دینی هم برای علم به احکام، به چند سال زمان نیاز دارند و موالی حتما این تدریج را لحاظ می‌کنند.

۷. البته این نکته، نافی آن نیست که همه واجبات و محرّمات در زمان حیات پیامبر و ائمه اطهار علیهم‌السلام تشریح شده است اما به اصطلاح ما تشریح در آن ۲۵۰ سال، یک تشریح تاریخی است و نه اجتماعی؛ یعنی خواست تاریخی، غیر از وضعیت و شرایط امثال تکلیف است. در واقع خواست عقلایی، خواستی اجتماعی است در حالی که تشریح همه‌ی مناسک در ۲۵۰ سال مذکور، امری تاریخی است که هر گاه شرایط عقلایی و اجتماعی آن فراهم شود به خواست اجتماعی تبدیل شده و متناسب با قالب‌های عقلایی القاء می‌شود. پس خواست تاریخی انجام شده اما توجه به آن به مکلفین امری تدریجی است. لذا روحانیت و علماء در زمان غیبت، جریان خواست خداوند متعال را متناسب با وضعیت مکلفین ابلاغ می‌کنند.

بنابراین تحقق وجوب، نسبتی بین مولا و عبد است و مقوله‌ای دوطرفه

محسوب می‌شود و لذا باید تناسبات عقلایی آن رعایت شود. البته شاید کلمات اصولیون درباره وجوب فعلی به این مسأله برگردد که یقین به تشریح در زمان شارع مقدس داشته‌اند اما به دلیل عدم تفکیک آن تشریح از لوازمات عقلایی و اجتماعی در رابطه بین عبد و مولا، اوامر تاریخی را برای مکلفین فعلی دانسته‌اند و آلا قوم نیز معتقدند که فقدان علم و قدرت به‌عنوان شرایط تکلیف، باعث رفع تکلیف می‌شود.

براساس آنچه گذشت به‌جای این‌که در جواب اشکال سوم گفته شود: «وجود قدرت تنها در هنگام فرا رسیدن زمان واجب لازم است»، باید گفته شود: «نسبت عقلایی بین خواست تحقیقی - و نه تاریخی - مولا و عملکرد عبد مهم است»؛ یعنی باید خواست مولا با وضعیت عبد تناسب داشته باشد و وجود قدرت یا فقدان آن، در این شرایط عقلایی معنا شود که در این صورت، تقسیمات مختلف و متعددی برای تبیین بحث ضرورت خواهد یافت.

تنبیه: فی بیان المقدمات القابله لترشح الوجوب علیها

قد انقذ من مطاوی ما ذکرناه ان المناط فی فعلیه وجوب المقدمه
الوجودیه و کونه فی الحال بحیث یجب علی المکلف تحصیله هو وجوب
ذیها و لو کان امرا استقبالیاً

۱. در تنبیهی که بعد از بحث واجب معلق و منجز توسط آخوند طرح شده، یک نوع جمع‌بندی نسبت به مباحث قبل درباره شروط وجوب فعلی مقدمه انجام شده است. شرط اول برای وجوب فعلی مقدمه در نظر آخوند، وجوب فعلی ذی‌المقدمه است زیرا مقدمه تابعی از ذی‌المقدمه است. البته اشکال این شرط واضح است زیرا قبلاً گفتیم که هر وجوبی که تصویر عقلایی صحیحی داشته باشد، حتماً فعلی است و اساساً جعل وجوب غیر فعلی و درخواست مولا از مکلفی که شروط وجوب برایش محقق نشده، عقلاً امری لغو است.

۲. شرط دوم در نظر آخوند برای فعلیت وجوب مقدمه، آن است که مقدمه از قبیل «مقدمه‌ی وجوب» نباشد بلکه از قبیل «مقدمه‌ی وجود» باشد. اما باید ملاحظه کرد که خاستگاه مقدمه وجود به کجا باز می‌گردد؟ یعنی

حاکم به توقف ذی‌المقدمه بر یک فعل دیگر، چه نوع ادراکی است؟ عقل عبد یا عرف عقلاء یا بیان مولا؟ روشن است که فرض سوم (بیان مولا) از موضوع بحث مقدمه واجب خارج است و لذا ممکن است بیانات قوم درباره‌ی «وابسته بودن امتثال ذی‌المقدمه به افعال دیگر»، به مباحث عقلی و یا به ادراکات عقلایی (فرض اول و دوم) منصرف باشد. اما از آنجا که آخوند در تعریف اقسام مقدمه، مقدمه عقلیه را به «ما استحیل واقعا وجود ذی‌المقدمه بدون» تعریف کرد و مقدمه شرعیه و عادیه را نیز به همین قسم بازگرداند، باید تصریح کرد که در نظر ایشان، حاکم به وابستگی و توقف یک فعل (ذی‌المقدمه) بر فعل دیگر (مقدمه)، عقل است.

البته برای آن که امکان توبیخ و مواخذه عباد برای تحقق مقصد موالی فراهم شود، می‌توان عقل در اینجا را به یک «فرهنگ مشترک بین عبدها» تحلیل کرد که ریشه آن به مساله فطرت عمومی راجع است؛ همچنان که می‌توان آن را به «بدهت‌های عقلی مشترک در طول تاریخ» بازگرداند که هریک از این دو تحلیل، لوازم خاص خود را خواهد داشت. در هر صورت باید خاستگاه «وابستگی و توقف یک فعل بر فعل دیگر» توسط قوم روشن گردد. البته لازمه‌ی قول به عقلی بودن تشخیص «متوقف» و «متوقف علیه»، کنار گذاشتن تمام مباحث عقلایی طرح شده در موضوع مقدمه واجب است؛ زیرا وقتی عبد با عقل خود، علت بودن یک فعل برای عمل مطلوب را بفهمد، باید پرسید که دیگر چه نیازی به حکم عقلاء درباره وجود مقدمه است؟ گذشته از آن که بحث از وجود مقدمه، بحث از «فعل» است و در مبنای قوم، «فعل» به «ضرورت و امکان» متصف می‌شود و بر خلاف آخوند که در اینجا از «استحاله» صحبت کرده، به «ضرورت و امتناع» متصف نمی‌شود.

۳. شرط سوم در نظر آخوند آن است که مقدمه، تمام الموضوع برای حکم نباشد؛ مانند مسافرت برای قصر صلاه که در این صورت، تحصیل مقدمه (مسافرت) واجب نیست. در این باره باید توجه داشت که اعتبار مولا در این مثال به «نسبت بین حکم و موضوع» تعلق گرفته؛ نه حکم به تنهایی یا موضوع به تنهایی. در این صورت «ملاحظه موضوع فی نفسه» و تفکیک موضوع از حکم به هر عنوانی - اعم از مقدمه، شرط و... - از اساس غلط است؛ زیرا بر خلاف تشریح و اعتبار مولاست. به عبارت دیگر اطلاق مقدمه بر چیزی که موضوع حکم قرار گرفته، بی‌معناست؛ چون ملازم با تفکیک آن از حکم و خارج کردن آن از ذی‌المقدمه است.

۴. شرط چهارم فعلیت مقدمه در نظر آخوند آن است که قیود واجب از قیودی نباشند که به طور اتفاقی اخذ در واجب می‌شوند بلکه از قیود لازم التحصیل باشند. حال باید توجه داشت که «لزوم»، در قیود لازم التحصیل از کجا بدست می‌آید؟ اگر از شرع بدست بیاید که از فرض بحث مقدمه واجب خارج است و اگر از حکم عقلاء بدست بیاید نیز باید آن را در جعل و اعتبار خود ذکر کنند که در این صورت هم از محل بحث (سرایت وجوب از ذی‌المقدمه به مقدمه بدون استفاده از اعتبار و امر) خارج است؛ لذا باید تصویر دیگری از این شرط ارائه داد.

۵. آخوند در ادامه می‌فرماید برای حل مشکل وجوب فعلی مقدمات مفوته لازم نیست همانند صاحب فصول به طرح واجب معلق روی بیاوریم بلکه می‌توان این مساله را در چارچوب وجوب مشروط به شرط متاخر اما معلوم الوجود تحلیل کرد. بنابر این نظر، شرط متاخر جزئی از ماهیت وجوب می‌شود و وجوب نیز فعلی می‌گردد اما اشکال قبلی بر آن وارد است؛ یعنی

خواست و طلب فعلی مولا از عبد نسبت به انجام حج قبل از فرارسیدن زمان آن، از نظر عقلاء امری لغو است چون عبد توانایی انجام فعل را - در این مثال به دلیل ماهیت زمانی واجب - ندارد گرچه وجوب استقبالی آن در نظر عقلایی کاری صحیح است. البته اگر این وجوب - بنابر اصطلاحی که در مباحث قبل طرح شد - به صورت «تاریخی» و نه از سنخ امور اجتماعی و عقلایی تفسیر شود، آن گاه اشکالی نخواهد بود. اما این فرض خلاف ظاهر کلمات اصولیون است که بدنبال حل وجوب فعلی و عقلایی در مقدمات مفوته هستند.

۶. روشن است که خداوند متعال به دلیل علم و حکمت و قدرت مطلق خود با سایر موالی متفاوت است و از این رو تنها اعتباراتی از عقلا را امضا کرده و می پذیرد که با غایات الهی هم جهت باشند؛ یعنی اعتباراتی که برای نزدیک شدن به غایات الهی و دوری از غایات کفر و نفاق انجام می شود. به همین دلیل، عقلاء بالاصاله حق تشریح ندارند. البته عقلاء در همین زمینه هم دچار عجز می شوند و علی رغم تدبیر، به اهداف خود نمی رسند و لذا ناگزیر به درخواست کمک از دستگاه الهی برای اصلاح هدف گذاری های خود می شوند. علاوه بر عالم عقل و عقلاء، در عالم تحقق هم به هدف گذاری نیازمندیم که در این بُعد هم مخلوق به عجز می رسد و مجبور به استمداد می شود تا لوازمات شاء مولا را در حیطه های پایین تر هم جریان دهد. پس برای هماهنگ کردن و به وحدت رسیدن «عقل و عقلاء و امثال» یعنی بحث عقلایی (اصولی) با بحث فقهی و ایضا جریان در عمل توسط عباد - که از طریق عقل عبد انجام می شود - به ملاحظه غایت مشترک این سه حوزه نیازمندیم تا وحدت و کثرت این مقولات در یک «نظام» تحلیل شود و الا دچار بحث های بریده از هم و بالتبع متناقض خواهیم شد. در واقع بحثی که

به مراتب، مقدم بر بحث مقدمه واجب و اهمّ از آن است، به وحدت رساندن نظام غایات بین عباد و موالی و شارع است. در این صورت به جای بحث از مقدمه واجب، عناوینی مانند مدیریت حادثه‌سازی و جریان آن در مدیریت‌های ساختاری و مدیریت‌های خرد و هماهنگی بین آنها طرح خواهد شد؛ گرچه شاید بحث از مقدمه واجب در روان‌شناسی و برای حل مشکل برخی از صنوف، قابل پی‌گیری باشد.

تتمه: فی مقتضی القاعده فی دوران الامر بین رجوع القید الی الماده او الهیئه

قد عرفت اختلاف القیود فی وجوب التحصیل و کونه موردا للتکلیف و عدمه فإن علم حال قید فلا إشکال و إن دار أمره ثبوتا بین أن یکون راجعا إلی الهیئه نحو الشرط المتأخر أو المقارن و أن یکون راجعا إلی الماده علی نهج ینجب تحصیله أو لا ینجب فإن کان فی مقام الإثبات ما ینعین حاله و أنه راجع إلی أیهما من القواعد العربیة فهو و إلا فالمرجع هو الأصول العملیة.

۱. بحث بعدی مرحوم آخوند، تتمه‌ای درباره مقتضای قاعده در دوران امر بین رجوع قید به هیأت یا ماده است که اشکالات ما پیرامون تعریف قوم از هیأت و ماده قبلا طرح شد؛ همچنان که اشکالات ادعای شیخ درباره «امتناع رجوع قید به هیأت» و نادرست بودن پاسخ آخوند به ایشان نیز تبیین شد. اما به نظر می‌رسد راه حل مساله، توجه به جعلی و ارتکازی بودن موضوع بحث است و این‌که واضع در مقام جعل و وضع، به «مفردات» توجهی ندارد بلکه نسبت بین جملات را مدنظر دارد. به عبارت دیگر، مقام وضع، مقام تجزیه (از جمله تجزیه امر به ماده و هیأت) و در نظر گرفتن معانی بالذات نیست؛ زیرا اصل در «وضع» - به‌عنوان یکی از اعتبارات - «مقاصد» است و اصل بودن

مقاصد، ایجاب می‌کند که ابعاد ارتکاز، لفظ، جمله و... به‌جای تجزیه شدن، در یک «وحدت» ملاحظه شود تا بتوان نسبت کلام را با تحقق غرض و مقصد تمام کرد.

در واقع موضوع بحث وضع، «مجموعه» است و نه «مفردات» و بحث از مفردات تنها در وعاء «آموزش» قابل طرح است. اساساً باید نسبت بین سه وعاء «وضع»، «استعمال» و «آموزش» را معین کرد^۱ و واضح است که در این میان، رابطه «وضع» و «استعمال» با یکدیگر روشن‌تر است و دومی، تابع اولی است. پس باید رابطه عقلایی این دو با یکدیگر را تعریف کرد و به لوازم آن ملتزم شد. یعنی همان‌طور که مردم در «عالم استعمال»، برای انتخال کلمات متناسب با مقصد خود، کتاب لغت بدست نمی‌گیرند یا بدان مراجعه نمی‌کنند، به طریق اولی لازم است که «عالم وضع» بر پایه‌ی چنین تصویری تعریف نشود.

۲. حال باید دید که تقسیم امر به «ماده» و «هیأت» چه خاستگاهی دارد و آیا طرح مساله، شکل اصولی و عقلایی صحیحی دارد؟ یک احتمال این است که این تقسیم از مبنایی که در تحلیل اعتباری از امر ارائه کردیم، نشأت

۱. البته مبحث «پیدایش زبان و وضع» خارج از این بحث است و در آن باید به مخلوق بودن یا تحت علیت بودن زبان در پیدایش‌اش پرداخت. اما گذشته از مباحث مربوط به پیدایش وضع و زبان، وضع در مبنای مختار به دنبال «کنترل تغییر و تحولات زبان و تکامل آن» است و اولیاء جامعه، متصدی آن هستند. لذا برای ارائه بحثی اثباتی، باید به سه وعاء سابق‌الذکر و نسبت آن‌ها با مبنای علیت و مبنای فاعلیت پرداخت. البته اصولیون در بحث اطلاق و مقدمات حکمت، وعاء چهارمی به نام مقام بیان را طرح می‌کنند که ما آن را به یک رابطه عقلایی تعریف کردیم و معتقدیم رابطه عقلایی است که باید بر آن سه وعاء حاکم شود.

گیرد: امر به‌عنوان یک موضوع اعتباری و عقلایی، از سه جزء «طلب، فعل و موضوع متعلق فعل» تشکیل می‌شود. در این صورت، آیا می‌توان گفت هیأت، بر معنای طلب دلالت می‌کند و ماده، معنای فعل را می‌رساند؟

احتمال دیگر آن است که این تقسیم برگرفته از علم صرف باشد و ماده، همان «حروف اصلی» باشد و هیأت همان «صیغه‌ها» است که حروف اصلی را به اشکال مختلف تبدیل می‌کنند. اشکال این احتمال آن است که علم صرف و تقسیمات آن در وعاء «آموزش» قابل طرح هستند و ربطی به مقام وضع و استعمال و فهم معانی جملات و ترکیبات ندارند. مثلاً بر اساس این تقسیم و با این تجزیه، نحوه رساندن معانی مختلف به یک غیر عرب زبان تعلیم داده می‌شود و یادگیری تسهیل می‌گردد؛ در حالی که بحث ما بدنبال تحلیل عقلایی و اصولی از کلام است و با آموزش زبان، بیگانه است.

احتمال سوم آن است که خاستگاه این تقسیم، «وضع» باشد زیرا قوم بحث امر را به دو بخش صیغه امر و ماده امر تقسیم کرده و گفته‌اند که علت دلالت صیغه بر طلب وجوبی، «تبادر» است و روشن است که تبادر از علامات حقیقت است. از مویذات دیگر توجه قوم به این احتمال، محتوای امر سادس در وضع است که به «وضع هیئات» تصریح می‌کند؛ همچنان که آخوند، مرحله اول برای تشخیص رجوع قید به هیأت یا ماده را توجه به مقتضای «قواعد عربیه» می‌داند.

احتمال چهارم آن است که خاستگاه این تقسیم «استعمال» باشد از این جهت که اگر کسی در معنای صیغه، به قول لغوی استناد کند، حقیقت «قول لغوی» چیزی جز «بررسی عالمانه و قاعده‌مند استعمالات عرب» نیست. اشکال احتمال سوم آن است که اگر هیأت و ماده امری وضعی است،

معنای آن روشن است و مجالی برای شک در معنای آن نیست در حالیکه فرض مساله، شک و دوران امر بود. اگر هم مبنای تقسیم، استعمال باشد که قوم باید به بررسی و استقراء استعمالات بپردازند. گذشته از مشکلات علمی استقراء ناقص، در اینجا استقراء تامّ هم کافی نیست؛ زیرا باید به جمع‌بندی استعمالات - که به تفاوت قبائل و سرزمین‌ها با هم متفاوتند - و بررسی علمی پیرامون آن‌ها پرداخت که در این صورت، مباحث گذشته مبنی بر «لزوم تحقیقات میدانی برای تشخیص وضع و استعمال» معنادارتر می‌شود.

۳. بنا بر آنچه گذشت، تنها فرض صحیح برای آن که تقسیم به ماده و هیأت، صورت عقلایی پیدا کرده و به موضوع بحث (شک در معنای امر هنگام رجوع قید به آن) مرتبط شود، همان احتمال اول است که باید دید قوم در این باره بیانی دارند یا نه؟ یعنی آیا توانسته‌اند این تقسیم را به معنای اعتبار و امور عقلایی باز گردانند یا خیر؟

۴. در توضیح بیشتر مطلب قبلی، یعنی ردّ قول به «وضع مفردات» باید گفت که در اعتبارات، «مقصد» اصل است که این مقصد در وضع، حاکم کردن نظم و جلوگیری از هرج و مرج در «تفاهم و تخاطب» یا ارتقاء سطح آن است؛ همان‌طور که غرض از قرارداد چراغ قرمز به‌عنوان علامتی برای لزوم توقف، نظم در رفت و آمد شهری و کنترل ترافیک است. در واقع توجه به مقصد نشان می‌دهد که به‌جای تجزیه وضع‌ها از یکدیگر، باید مجموعه وضع‌ها را ملاحظه کرد و الا توجه به - مثلاً - صرف وضع رنگ قرمز برای توقف، وضعیت عینی و واقعی «مقاصد» - به‌عنوان موضوع اصلی اعتبار - را نادیده می‌گیرد. به عبارت دیگر در مثال چراغ قرمز، این علامت در کنار علامات دیگری مانند گردش به چپ ممنوع، خیابان یک‌طرفه است و ... قرار

می‌گیرد و ما در عینیت با «نظامی از تابلوها و علامات راهنمایی و رانندگی» مواجهیم که با یک بحث تخصصی و هماهنگی‌های میان‌بخشی بر اساس ریاضیات مجموعه‌نگری (مثلا در تعامل بین متخصصان حمل و نقل، راهنمایی و رانندگی و گرافیک‌ها) تدارک شده‌اند و موضوع آن‌ها، کنترل ترافیک و روان‌سازی حمل و نقل است.

از سوی دیگر، روانی حمل و نقل از الزامات مدنیت و زندگی شهری است و در روستاها موضوعیتی ندارد. بنابراین کنترل ترافیک، بُعدی از زندگی شهری است؛ همچنان که بُعد دیگر آن، سلامت شهروندان است که از طریق بیمارستان‌ها و دانشگاه‌های علوم پزشکی کنترل می‌شود تا ملاحظات بهداشتی درباره بیماری‌ها، اغذیه، داروها و... رعایت شود. این بُعد هم دارای وضع‌های دیگری است؛ همان‌طور که دیگر ابعاد این نوع زندگی مانند ورزش، آموزش و پرورش و... بر همین منوال هستند. پس ما در اعتبارات و برای وضع، با نظامی از موضوعات درهم‌تنیده روبرو هستیم که دارای روندهای خاص هستند و این واقعیت، می‌تواند تصویر اولیه‌ای از مفاهیمی چون «وضع سازمانی» و «وضع اجتماعی» را سامان دهد؛ وضع‌هایی که در یک جلسه و به صرف قیام و قعود انجام نمی‌شوند و بُعد یکدیگر هستند و از هماهنگی میان اصناف مختلف پدید می‌آیند. یعنی از قسمت‌های پایین‌تر یک بخش آغاز می‌شوند و در قسمت‌های بالاتر آن بهینه شده و سپس با بخش‌های هم‌عرض، هماهنگ می‌شوند تا امکان طرح در جامعه را بیابند. در این صورت به‌جای مثال‌ها و موضوعاتی که در مباحث اصولیون طرح می‌شود، باید به موضوعات دیگری توجه کرد: مثلا این‌که چرا در سده‌های گذشته از شنیدن لفظ دخانیات، اذهان به «بخور گرفتن» منصرف می‌شد و امروز اذهان از شنیدن

این لفظ، به «سیگار» منصرف می‌شود؟

پس وضع‌ها به غرض‌ها باز می‌گردند و اغراض نیز بُعد هم هستند تا مدنیت و یک زندگی شهری را سامان دهند. به همین دلیل وضع‌ها در یک روند مدیریتی و برنامه‌ای و مدت‌دار شکل می‌گیرند و ابداً این‌طور نیست که واضعی وضع مدنظر خود را بگوید و سایرین بلافاصله تبعیت کنند. گرچه مثال‌های طرح شده، مربوط به تمدن موجود است اما روابط اجتماعی در قبل از رنسانس نیز به شکلی که قوم تصویر می‌کنند، نبوده است؛ یعنی مجموعه‌ای از اغراض، مدنظر سلاطین بوده که حتماً برای تحقق، به زمان‌بری آن‌ها توجه داشته‌اند. پس در جامعه، نسبت بین اغراض مهم است و هیچ‌گاه مفرد، موضوع اعتبار قرار نمی‌گیرد و به تبع، ما با نسبت بین وضع‌ها مواجهیم. لذا هرگاه به مفردات پرداخته شود، تنها به این دلیل است که واضع می‌بیند مردم برای جریان وضع و پذیرش آن، به «آموزش» نیاز دارند.

۵. گذشته از آن که بر اساس بحث فوق، وضع مفردات از جمله وضع هیأت یا ماده بی‌معنا خواهد بود، اشکال دیگری هم بر بحث رجوع قید به هیأت (قید وجوب) یا ماده (قید واجب) قابل طرح است و آن این که لازمه این بحث بر اساس تصویر قوم، تفکیک «طلب» از «فعل» است که این تفکیک در عالم اعتباریات و روابط عقلایی بین عبد و مولا بی‌معناست؛ زیرا مواجهه با صرف طلب یا صرف فعل، باعث سلب امکان تحرک از عبد و عدم انتقال مراد مولا به او خواهد بود.^۱ همچنان که چنین تفکیکی در عالم امثال نیز فاقد اثر

۱. در بهترین حالت می‌توان این تفکیک را به تفکیک طلب از «فعل خاص» (عدم تفکیک طلب از فعل بنحو عام) تفسیر کرد؛ یعنی طلبی نسبت به فعلی وجود دارد که آن فعل تبیین نشده است. اما لازمه این تفسیر چیزی جز آن نخواهد بود که «قید هیأت» همان

است؛ زیرا فرض آن است که قبل از عالم امثال، فهم از خطاب مولا - بر اساس وضع یا اطلاق - محقق شده و دیگر شکی درباره تشریح وجود ندارد بلکه موضوع مهم در عالم امثال، بررسی شرایط عبد برای تحقق است.

مضافاً این که تشخیص محل رجوع قید طبیعتاً با توجه به مقتضای وضع یا اطلاق انجام می‌شود و گذشته از موارد استثنائی - که در هر علمی وجود دارند و مباحث اصلی علوم ناظر به آنها نیست - عملاً و بر اساس مبانی قوم، نیازی به «تأسیس اصل» در این مساله نیست. البته همان‌طور که گذشت اگر استثنائات، موارد زیادی پیدا کند و شکوک متعددی نسبت به مقتضای وضع و اطلاق بوجود آید، نشان‌دهنده‌ی نقص در ابزار فهم متن خواهد بود.

۶. البته بنابر اشکال مطروحه در مباحث قبل، واجب مطلق اساساً تصویر عقلایی ندارد چون طلب مولا از عبد نسبت به فعلی که شرایط آن حاصل نشده (مانند طلب اکرام بر فرض عدم مجیء زید براساس خطاب «إن جائك زید فأكرمه» بر مبنای رجوع قید به ماده) از نظر عقلایی، کاری عبث و لغو است زیرا عبد به دلیل عدم تحقق شرایط، فاقد توانایی انجام فعل است.

احتمال دیگری نیز قابل طرح است و آن این که بر اساس مراتب چهارگانه حکم (اقتضاء، انشاء، فعلیت و تنجز) به توضیح واجب مطلق و مشروط پرداخته شود؛ یعنی وجوب در مرحله انشاء به واجدان شرایط عامه تکلیف تعلق می‌گیرد اما وجوب در مرحله فعلیت تنها در صورتی گردن‌گیر عبد می‌شود که شروط مدنظر مولا (شرایط خاصه مانند استطاعت در حج) محقق شده باشد. اما باید توجه داشت که اعتبار مولا - چه مطلق و چه

مشروط، چه به وسیله هیأت مقید و چه به وسیله ماده‌ی مقید - هیچ موضوعیتی در مرتبه فعلیت ندارد و اشتراط و اطلاق تکلیف در همان مرحله انشاء جعل شده و به مقتضای قواعد تفاهم بین مولا و عبد مشخص گردیده است؛ غایه الامر در مرتبه فعلیت، عبد بر اساس علم به انشاء مولا حرکت کرده و به مصادیق آن کلیت عمل می‌کند. در واقع دخالت مولا در تفهیم تکلیف عبد در مصادیق، معنایی جز حذف عقل عبد ندارد که چنین روندی در روابط عقلایی وجود ندارد.

۷. در مساله دوران رجوع قید به ماده یا هیأت، آخوند قائل به اجرای اصل عملی است که اشکالات ما درباره اصول عملیه قبلاً گذشت و شیخ اعظم قائل به اطلاق هیأت و تقیید ماده بر اساس قول به اطلاق شمولی در اولی و اطلاق بدلی در دومی است که اشکالات ما درباره اطلاق و مقدمات حکمت و ضرورت طرح این بحث بر اساس کشف فرهنگ مولا نیز در مباحث قبلی ذکر شده است. اما با صرف نظر از این اشکالات به بحث و بررسی اطلاق شمولی و اطلاق بدلی می‌پردازیم.

اولاً بر خلاف برخی شروح که مثال اطلاق شمولی را خطاباتی مانند «احل الله البیع» و مثال اطلاق بدلی را «اعتق رقبه» ذکر کرده‌اند، یا باید هر دو مثال، تکلیفی باشند و یا هر دو مثال توصیفی باشند. مضافاً این که بحث ما در قید هیأت یا ماده در صیغه امر است و لذا اساساً تمثیل به خطابات توصیفی صحیح نیست.

اما اگر مثال اول، «اکرم العالم» و مثال دوم «اکرم عالمأ» باشد، آن‌گاه باید توجه داشت که «تعدد حکم بحسب جمیع مصادیق مطلق» در مثال اول و «وحدت حکم و انطباق آن بر مصادیق به نحو علی البدل» در مثال دوم،

ظاهراً ناشی از خاصیت الف و لام در مثال اول و خاصیت تنوین در مثال دوم است. یعنی اسم جنس بودن یا نکره بودن به‌عنوان مباحث صرفی و نحوی است که چنین دلالتی به همراه دارد و الا روابط عقلایی بین عبد و مولا و مقدمات حکمت، چنین اقتضائی ندارد و لذا اساساً حیث تقسیم اطلاق به دو قسم بدلی و شمولی، خارج از مباحث عقلایی (اصولی) و مربوط به مقتضای وضع و یا تقسیمات صرفی و نحوی است.^۱

لذا اگر به‌جای طرح مباحث عقلایی رابطه بین عبد و مولا و لوازمات مقام بیان، مقتضای وضع مورد نظر قرار گیرد، طرح مبحث اطلاق بدلی و شمولی در ماده و هیأت بی‌معناست؛ زیرا این مبحث با فرض شک در تعیین مقام اثبات و مقتضای قواعد عربیه بود و حال که طبق اشکال، دو قسم اطلاق، برخاسته از وضع است، جایی برای شک باقی نمی‌ماند و باید به مقتضای وضع عمل کرد. پس هم طرح بحث شیخ اعظم نادرست است و هم آخوند در اشکال به ایشان، راه نادرستی را طی کرده است.

البته برخی دیگر از اصولیون، اساس بحث «الفاظ مطلق» را نمی‌پذیرند و اطلاق و دو قسم بدلی و شمولی آن را به مدالیل عقلیه و غیر وضعی باز می‌گردانند که در ادامه به این مبنا نیز خواهیم پرداخت.

۸. برخی از قوم که اطلاق و اقسام آن را وابسته به وضع ندانسته و منشأ آن را به مدالیل غیر وضعی باز می‌گردانند، سعی کرده‌اند تا اطلاق بدلی و

۱. این اشکال وقتی تقویت می‌شود که ملاحظه می‌شود در برخی کلمات قوم، الفاظی به‌عنوان الفاظ مطلق طرح شده (ما دل علی شایع فی جنسه و...) و رد و اثبات‌هایی در این‌باره بیان می‌شود که این خود نشان‌دهنده‌ی طرح بحث اطلاق در وضع و مباحث ادبی است.

شمولی را نیز بر همین اساس تحلیل کنند که حداقل در این باره چهار قول طرح شده است:

قول اول، اصل در اطلاق را بدلیت می‌داند؛ زیرا مقدمات حکمت، دلالت بر طبیعت دارد و طبیعت نیز در ضمن اولین فرد خود محقق می‌شود که تحقق در ضمن یک فرد، همان بدلیت است یعنی با اتیان یک فرد، حکم ساقط می‌شود.

قول دوم می‌پذیرد که مقدمات حکمت دال بر طبیعت است اما طبیعت را بما هو مرآه للخارج می‌داند و روشن است که در خارج آنچه محقق می‌شود، همه افراد طبیعت است که در این صورت، اصل در اطلاق، شمولیت است. قول سوم قائل به تفصیل بین موضوعات و متعلقات است که در اولی، شمولیت و در دومی، بدلیت اصل است.

قول چهارم، مقدمات حکمت را دال بر طبیعت صرفه می‌داند اما بدلیت و شمولیت را مستفاد از امری خارج از طبیعت می‌داند. مثلاً در «احل الله البیع» اگر با این بیان، تنها چند مصداق از هزاران مصداق بیع حلال شود، لغویت لازم می‌آید و لذا به حکم عقل، آن را شامل همه مصادیق می‌دانیم بالعکس «أقم الصلاه» که اگر بر همه مصادیق آن صدق کند، موجب عسر و حرج بر مکلفین خواهد بود و لذا آن را بر بدلیت حمل می‌کنیم.

۹. اشکال اول در این باره همان است که در مباحث پیشین گذشت: بحث اطلاق و مقام بیان، بحثی عقلایی و اعتباری و ناظر به روابط عبد و مولاست و استفاده از مباحث حقیقی، فلسفی و منطقی - مانند طبیعت صرفه - در آن هیچ تناسبی ندارد. اما با صرف نظر از این اشکال و بر فرض استفاده از مفهوم طبیعت و معرفی آن به عنوان مدلول مقدمات حکمت، اشکال دیگری وارد

است:

این طبیعت در نسبتش به مولا، یک ماهیت ذهنی است که مولا آن را اعتبار کرده اما در نسبتش با عبد یک ماهیت خارجی است زیرا عبد همیشه بدنبال تحقق خواست مولای خود است و در تحقق، ما با ماهیت خارجی خواست مولا مواجهیم. پس لازمه بحث ماهیت در اینجا، تطابق ماهیت ذهنی با ماهیت عینی است؛ اما نکته آن است که از این مفهوم برابری و تطابق، هیچ دلالتی بر بدلیت یا شمولیت بر نمی‌آید و نسبت به هر دو لا اقتضاء است. یعنی همان‌طور که در صورت «اتیان همه مصادیق طبیعت» مفهوم «تطابق ماهیت ذهنی با ماهیت عینی» صدق می‌کند، در صورت «اتیان فقط یکی از مصادیق» هم، مفهوم تطابق صادق است. لذا بر فرض پذیرش تنزیل این بحث منطقی بر عالم تشریح و امتثال، باز هم مقصد بحث تامین نمی‌شود.^۱

به عبارت دیگر اگر مثلاً در قول اول، «تحقق ماهیت در ضمن یک فرد» متناسب با «بدلیت» معرفی شده، تنها به دلیل ضمیمه یک ادراک عقلایی به

۱. در مباحث قبلی گذشت که سه منشأ برای تحلیل اطلاق و مقدمات حکمت متصور است: الف) مباحث عقلی و منطقی و فلسفی که اشکالات مربوط به عدم تناسب استفاده از مفاهیم حقیقی در مباحث اعتباری بر آن وارد است. ب) مباحث وضعی و استعمالی که اشکال عدم جریان شک برای عبد در فهم مراد مولا بدلیل ضرورت عمل به مقتضای وضع در آن طرح شد. ج) مباحث عقلایی که ناشی از روابط بین اراده عبد و اراده مولا است و عمل به مقتضای اطلاق بدلیل تکیه به حکمت مولا است. البته گفته شد که حکمت، مختص موالی شرعی است و در دیگر موالی مانند مولای کافر، مجازات عبدی که حتی بیش از مقتضای تقیید هم عمل کرده، امری طبیعی است. علاوه بر این که تاکید شد اصل در رابطه عقلایی، «کشف فرهنگ مولا» است و لذا رابطه عقلایی در بیان اصولیون، بسیار ناقص توصیف شده است.

این بحث منطقی است و آن ادراک عبارت است از «لغویت امتثال مجدد»؛ و آلا این بحث منطقی به تنهایی و بدون ضمیمه آن ادراک عقلایی، هیچ دلالتی بر بدلیت نداشت.

۱۰. بنابر آنچه گذشت روشن می‌شود که قول چهارم - که بدلیت و شمولیت را مدلول طبیعت نمی‌دانست بلکه آن را به ادراکات عقلایی حواله می‌داد - اسلوب صحیح بحث را رعایت کرده، اما اشکال دیگری بر آن وارد است:

این ادراک عقلایی به نحوی کلی و مطلق است که قابلیت تطبیق بر مصادیق مختلف و تعیین تکلیف عبد را ندارد؛ یعنی ضابطه خاصی بر آن حاکم نیست و همان‌طور که در امثله همین قول آمده، به تناسب هر خطاب و موضوع آن، از ادراک عقلایی خاصی استفاده می‌شود. به عبارت دیگر همان‌طور که در مباحث پیشین گذشت، روابط عقلایی میان عبد و مولا در «نسبیت»‌های مختلف محقق می‌شود و لذا «اطلاق» در روابط عقلایی، امکان تحرک عبد در امتثال را خواهد گرفت و تکالیف خاص برای صنوف خاص را نفی خواهد کرد و موجب می‌شود تا اولین اشکال به افعال انبیاء عظام (مانند ذبح فرزند و...) وارد شود. لذا اساس مبنای مختار هم بر همین نکته استوار است که باید بحث را از نسبیت روابط عقلایی و انعکاس قیود در هم آغاز کرد.

۱۱. پس با توجه به مباحث فوق باید گفت که در مباحث قوم، تصویر عقلایی صحیحی از اطلاق بدلی و شمولی ارائه نشده و لذا نزاع آخوند و شیخ در این باره - که بارهٔ و اثبات پیرامون اطلاق بدلی و شمولی شکل گرفته - از اساس، محل اشکال است.

مذها تقسيمه إلى النفسى و الغيرى

و حيث كان طلب شيء و إيجابه لا يكاد يكون بلا داع فإن كان الداعي فيه هو التوصل به إلى واجب لا يكاد التوصل بدونه إليه لتوقفه عليه فالواجب غيرى و إلا فهو نفسى سواء كان الداعي محبوبية الواجب بنفسه كالمعرفة بالله تعالى أو محبوبيته بما له من فائدة مترتبة عليه كأكثر الواجبات من العبادات و التوصليات.

۱. تقسيم بعدى واجب، واجب نفسى و واجب غيرى است که مثال شرعى آن در ملاحظه نسبت بين خطابهاى «أقم الصلاة» و «توضاً» و «لا صلاة الا بطهور» قابل ذکر است. اما برای آن که بحث، صبغه عقلايى و اصولى داشته باشد، بايد با صرف نظر از مقتضای خطابات شرعيه، به دنبال یک رابطه عقلايى میان دو واجب بود که در این باره چند فرض قابل تصور است:

یک فرض آن است که مولا نسبت به هر یک از دو موضوع، یک خطاب جداگانه داشته باشد (مانند توضاً و أقم الصلاة) که این صورت از محل بحث خارج است زیرا نه وضعاً، نه عقلاً و نه عقلاً هیچ رابطه‌ای میان این دو واجب قابل ملاحظه نیست.

فرض دیگر آن است که مولا هر دو موضوع را در یک خطاب مطرح کرده

اما وجوب را تنها بر وضو بار کرده که در این صورت حتما از ترکیب یک امر و یک توصیف استفاده می‌کند زیرا ترکیب دو امر، همان فرض اول را تشکیل می‌دهد (مثلا: وضو بگیر و صلاه هم یکی از مطلوب‌های من است) که طرح موضوع دوم در کنار موضوع اول - که واجب شده - محل تامل و گمانه‌زنی عبد قرار می‌گیرد تا بفهمد آیا مولا از این معیت، مقصد خاصی مانند نفسیت و غیریت داشته یا نه؟

فرض سوم هم آن است که مولا هر دو موضوع را در یک خطاب مطرح کرده اما بر عکس فرض قبل، وجوب را بر موضوع دوم بار کرده و مثلا گفته است: نماز بخوان و وضو هم یکی از مطلوب‌های من است.

فرض دیگری هم هست و آن این‌که گرچه هر یک از دو موضوع، امر و خطابی جداگانه دارند اما یک خطاب سوم - که ضرورتا توصیفی است مانند لا صلاه الا بطهور - ارتباط بین آن دو امر را بیان کند.

۲. حال بحث اصلی آن است که معلوم شود مناط این فروض به وضع و استعمال باز می‌گردد یا به اطلاق و مقدمات حکمت و روابط عقلایی عبد و مولا. روشن است که فرض چهارم به مقتضای وضع و استعمالی که در خطابات جریان یافته باز می‌گردد و لذا از بحث اصولی و عقلایی خارج است؛ چون فرض بر این بود که وابستگی و توقف یکی از دو واجب به دیگری، مقتضای کلام و خطاب سومی است که ارتباط بین دو واجب را توصیف می‌کند.

اما درباره دو فرض دیگر باید دانست که آیا عقلای حکیم برای نشان دادن توقف یک واجب بر دیگری از فرض دوم استفاده می‌کنند یا از فرض سوم؟ به نظر می‌رسد عقلاء برای چنین ارتباطی معمولا وجوب واجب نفسی

را محور کلام قرار داده و سپس در کنار آن، به وجوب واجب غیری اشاره می‌کنند؛ نه بالعکس. یعنی در صورتی که نماز، واجب نفسی باشد، گفتن این که «وضو بگیر و نماز هم یکی از مطلوب‌های من است» در محاورات عقلایی، جایگاهی ندارد. پس برای تشخیص واجب نفسی و غیری باید به اصول عقلایی‌ای پرداخت که دلالت فرض سوم بر نفسیت و غیریت را اثبات و تحکیم کند.^۱

ممکن است گفته شود «برای بیان وابستگی یک واجب به دیگری در عرف و استعمال، حتی از فرض سوم هم استفاده نمی‌شود بلکه بیان عرفی چنین مفهومی، منحصر به فرض چهارم است» اما باید توجه داشت که اگر نفس رابطه عقلایی بین عبد و مولا و ارتباط میان حکمت مولا و گمانه‌زنی عبد، در این فرض جریان پیدا کند، قالب لفظی و عرفی آن مؤونه‌ای نخواهد داشت؛ اما اگر چنین رابطه‌ای اثبات نشود باید پذیرفت که منشا تقسیم واجب به نفسی و غیری، وضع و استعمال است نه مباحث عقلایی (اصولی). پس از بین فروض چهارگانه، تنها فرضی که امکان تصویر صحیح عقلایی از واجب نفسی و غیری را فراهم می‌کند، فرض سوم است؛ یعنی چنین ترکیبی از امر و توصیف، عقلاً می‌تواند معنادار و مطابق حکمت باشد و قابلیت دلالت بر «توقف واجبی بر واجب دیگر» را حائز شود.

۳. اما پیرامون تقسیم واجب نفسی به «محبوب بنفسه» و «محبوب بما له من الفائدة المترتبة علی الواجب» این اشکال مطرح است: از آنجا که

۱. البته اگر در کلام، ابتدائاً امر ذکر شود و سپس توصیف بیاید، امر محقق شده و ارتباط عقلایی توصیف با آن مشکل است، اما اگر توصیف مقدم شود، می‌توان گفت که این امر بر اساس این توصیف صادر شده است.

اولا در عقل عملی و اعتبارات، حذف مقصد و غرض معنا ندارد و باعث لغویت اعتبار است و

ثانیا «غرض» امر با «موضوع» امر حتما متغایر است و وحدت این دو ممکن نیست (گرچه ملازم یکدیگرند)،

واجبی که محبوبیت بنفسه داشته باشد قابل تصور نخواهد بود.

به عبارت دیگر «امر» به معرفه الله (به عنوان مثالی برای محبوب بنفسه) معنا نمی‌شود مگر هنگامی که غرضی بر آن مترتب شود و الا جعل آن لغو خواهد بود و لذا این قسم از واجب نفسی بر اساس اقتضائات عقل عملی و اعتبارات، امری بی‌معناست. اگر گفته شود که «وابستگی امر به غرض را می‌پذیریم اما غرض در واجب محبوب بنفسه، آخرین غرض است و بعد از آن غرض دیگری نیست» که این ادعا ملازم با بساطت و عدم ترکب انسان است. یعنی انسان به‌عنوان یک موجود مرکب بعد از دستیابی به هدف و غرض خود در همان مرتبه متوقف نمی‌شود و برای بهینه شدن غرض قبلی، به فعالیت مجدد می‌پردازد. در غیر این صورت حرکت قفل می‌شود و فعل و امر و اعتبار بی‌معنا خواهد شد.

ممکن است گفته شود «اساسا مقصود از محبوبیت نفسی و ذاتی یک شیء آن است که غرض یا مصلحت در نفس آن شیء و موضوع است مانند نفس عنوان عدل و ظلم که باعث حکم به حسن و قبح است.» در پاسخ باید گفت چنین موضوعاتی اساسا نمی‌توانند موضوع اعتبار قرار گیرند زیرا جبراً و به صورت فطری جاری هستند و ضرورتی تکوینی دارند و قابلیت امر و نهی ندارند؛ همان‌طور که عدل نمی‌تواند حسن نباشد و ظلم نمی‌تواند قبیح نباشد. پس برای حفظ موضوع بحث یعنی «اعتبارات»، نباید مصلحت در ذات شیء

اخذ شود.

۴. برای توضیح بیشتر، باید توجه داشت موضوعی که واجب نفسی و غیری از آن متولد می‌شود، «نسبت بین دو عنوان و دو واجب» است که اگر این نسبت به شکل مقدمیت و وابستگی باشد؛ واجب غیری بدست می‌آید. اما اگر چنین نسبتی بین آن دو برقرار نشود،^۱ واجب نفسی حاصل خواهد شد که در این صورت بر مبنای قوم، توجه به یک موضوع یا عنوان و ایجاب آن بی‌اشکال است. البته هم ایجاب یک موضوع و هم ایجاد وابستگی میان دو واجب، هر دو بر اساس غرض انجام می‌شوند چون اعتبارات بدون غرض لغو خواهند بود و لذا اگر واجب نفسی به جای «توجه به یک موضوع یا عنوان و ایجاب آن»، به «محبوبیت فی نفسه لا بما له من الفائدة» تعریف شود، غلط خواهد بود چون واجب نفسی به‌عنوان یک موضوع اعتباری حتماً به خاطر غرضی جعل می‌شود.

پس اولاً موضوع بحث باید عقلایی - و نه شرعی - باشد. ثانیاً در اعتبار، غایت اصل است و الا موجب لغویت خواهد بود. ثالثاً ملاحظه یک موضوع و ایجاب آن به‌عنوان یک امر طبیعی در دستگاه قوم مورد پذیرش است و رابعاً در ما نحن فیه، موضوع اصلی درباره وابستگی میان دو واجب است.

۵. یک احتمال در بحث قوم آن است که در واجب غیری، این مسأله دنبال می‌شود که با چه استدلال عقلائی می‌توان وجوب را از واجب دوم به واجب اول سرایت داد که فروض طرح شده از ترکیب یک امر و یک توصیف

۱. البته در کلام آخوند، واجب نفسی تنها بر اساس سلب واجب غیری تعریف شده که این تعریف ناقص است و باید به تعریف اثباتی آن پرداخت که برای این کار باید غرض از اعتبار واجب نفسی تشریح شود تا بتوان به تعریف اثباتی آن پرداخت.

بر اساس این احتمال بود.

اما احتمال دوم - که با ظاهر کلمات قوم نیز هماهنگ است - آن است که این سرایت در عالم تشریح و با بیان مولا انجام شده است؛ در واقع انواع تشریح تقسیم شده و وجوب واجب اول به دلیل بیان مولاست و نه به مقتضای ارتکازات عقلایی. یعنی بعضی موضوعات توسط مولا و به صورت شرعی واجب شده‌اند و علت این وجوب، وسیله بودن آن موضوعات برای رسیدن به واجب دیگری است. در این صورت عملاً یک واجب، قید و شرط واجب دیگری قرار می‌گیرد که از موضوع بحث خارج است.

بر اساس احتمال دوم، بحث عقلایی و اصولی تنها در موضوع «چگونگی ثواب و عقاب نسبت به واجب غیری» قابل طرح است؛ یعنی همان بحثی که آخوند در تذنیب اول به آن اشاره کرده و تعدد ثواب و عقاب را برای یک امر واحد نفی کرده است.

پاسخ به آخوند اجمالاً به تکرار مباحث گذشته باز می‌گردد: اولاً امر مشترک عقلایی در اینجا وجود ندارد و مثلاً موالی کافر، عبد مطیع را هم به نحو مکرر تنبیه می‌کنند، چه برسد به عبدی که واجب غیری را ترک کرده است. ثانیاً رفتار موالی مومن نیز تابع «نظم جامعه و مصلحت مجتمع انسانی» است که غرض از این اوامر بوده است و آنان عقاب و ثواب خود را بر اساس میزان تأثیر آن به تحقق این غرض معین می‌کنند. مقتضای این نظم هم، در موارد مختلف متعدد است؛ یعنی گاه تعدد عقاب، گاه وحدت عقاب و گاه بخشش را اقتضا می‌کند. به عبارت دیگر روابط عقلایی، ناشی از نسبت بین شاء موالی و عبید است که این نسبت ابداً امر مطلق نیست و بر اساس نسبیتهای مختلف شکل می‌گیرد و بالتبع ثواب و عقاب نیز از فرهنگ حاکم

بین موالی و عبید تبعیت می‌کند.

۶. در صورت ذکر «توصیف» و «امر» در یک کلام، از «توصیف» مستقیماً به یک «باید» منتقل نمی‌شویم؛ زیرا توصیف در مبنای مختار، امری مرکب و دارای حرکت به سوی مقصد است. یعنی این توصیف برای حرکت به سوی این مقصد، دارای این «باید» است که در این صورت «نظام خطابات» شکل می‌گیرد. در واقع اگر اثبات شود که توصیف امری بسیط نیست، دارای ترکیب و حرکت خواهد بود و حرکت نیز بدون تعلق و مقصد ممکن نیست. لذا توصیف، متقوم به مقصد است و برای رسیدن به مقصد، باید فعل خاصی را انجام داد.

۷. برای تبیین بیشتر این که آیا واجب گیری و نفسی در کلام قوم، تصویر عقلایی دارد یا خیر؛ بررسی اصل بحث مقدمه واجب مفید است. روشن است که دلیل ایجاب مقدمه واجب، یک جعل جدید از جانب مولا نیست بلکه دستگاه عقلاء حکم می‌کنند که اگر تحقق موضوعی (ذی‌المقدمه) بر تحقق موضوع دیگری (مقدمه) متوقف بود، حکم ذی‌المقدمه به مقدمه سرایت و ترشح پیدا می‌کند. به عبارت دیگر آنچه باعث وجوب مقدمه می‌شود، ترکیب یک توصیف و یک امر است؛ توصیف این که «فعل الف بر فعل ب متوقف است» و این ادراک عقلایی که در صورت ثبوت این توقف، «باید وجوب فعل الف را به فعل ب تسری داد». پس وجوب مقدمه نه با یک اعتبار جدید و مستقل از سوی مولا، بلکه بر اساس یک ادراک عقلایی - که متکی به یک جمله توصیفی است - و به تبع ایجاب ذی‌المقدمه، ثابت می‌شود.

۸. بر اساس بحث فوق، این احتمال نیز قابل طرح است که واجب نفسی و غیره، تصویر عقلایی ندارد؛ زیرا طبق ظاهر کلام قوم، هم واجب اول و هم

واجب دوم از سوی مولا و با کلام او واجب شده‌اند و ایجاب واجب‌گیری مانند ایجاب مقدمه واجب از طریق ادراک عقلایی نبوده است. به عبارت دیگر سرایت وجوب از واجب نفسی به واجب‌گیری نه به وسیله عقلاء بلکه از طریق یک اعتبار جدید (جعل ثانی مولا) و کلام او (وجوب الوضوء) - که مبین این اعتبار است - محقق گردیده است. البته قاعدتا ارتباط و وابستگی میان این دو واجب هم از طریق خطاب سومی بدست می‌آید؛ زیرا صرف امر به دو عنوان مجزا (وضو و صلاه) دلالت بر ارتباط میان آن دو ندارد و لذا به خطایی مانند «لا صلاه الا بطهور» نیازمندیم تا وابستگی را اثبات کنیم.^۱ بنابراین وجوب واجب نفسی و غیره هر دو به مقتضای کلام مولا بدست می‌آید که در این صورت باید به بررسی فقهی خطابات مولا پرداخت^۲ که این، خروج از بحث اصولی است.

۹. آخوند در صورت شک پیرامون یک واجب که آیا نفسی است یا غیره می‌فرماید: وضع صیغه که دلالتی بر هیچ یک از نفسی و غیره ندارد و در اینجا باید به اطلاق - که مقتضی نفسی بودن است - تمسک کرد. به نظر ما باید منشأ شک در این باره به درستی تصویر شود که بنابر بحث جلسات

۱. البته اثبات ارتباط میان نماز و وضو و ایجاب وضو بر اساس لا صلاه الا بطهور در این مثال، قابل مناقشه است که تفصیل آن در متن مشروح این مباحث، موجود است.

۲. در این صورت می‌توان فرضی عقلایی برای بحث مطرح کرد و آن این‌که برای القاء ارتباط میان دو واجب و بیان سلسله اغراض و مجموعه واجب‌ها، عقلاء از چه اسلوب کلامی باید استفاده کرد. اما ظاهراً کلام قوم خالی از توجه به این بحث است؛ گذشته از این‌که مجموعه واجب‌ها و ارتباط و وابستگی میان آن‌ها همیشه به دو عنوان ختم نمی‌شود و در بیش از دو عنوان نیز قابل فرض است.

گذشته، این شک ناشی از در کنار هم قرار گرفتن یک توصیف و یک امر است و ما در ارتباط میان این دو جمله - که هر یک، موضوعی جداگانه دارند - شک می‌کنیم که آیا وجوب در جمله امری، باعث سرایت وجوب به موضوعی که در جمله توصیفی آمده، می‌شود یا خیر؟ لذا باید هر گونه مقتضای اطلاق (مدعای آخوند) نیز در چارچوب اقتضائات این نوع از ترکیب کلامی مورد بررسی قرار گیرد. اما در کلمات آخوند و شروح نه به منشأ شک و نه به شکل کلامی آن، اشاره نشده است.

۱۰. شیخ در اینجا با آخوند مخالفت کرده و به دلیل جزئی دانستن هیأت، اطلاق را ممتنع می‌داند که در بحث واجب مطلق و مشروط به این مساله پرداخته شد و هم اشکال شیخ و هم پاسخ آخوند مورد نقد قرار گرفت. در ادامه متن نیز بحث به طلب حقیقی و انشایی کشیده شده که در این باره هم، تعریف طلب به موضوعی حقیقی که ناشی از اسباب تکوینی است؛ در مبحث اوامر مورد نقد قرار گرفت و روشن شد که با این تعریف از «طلب»، اختیار و روابط عقلایی و امر، غیر قابل تصویر و بی‌معنا خواهد شد.

۱۱. بحث بعدی درباره استحقاق ثواب و عقاب ناشی از اطاعت یا عصیان واجب گیری است. مرحوم آخوند به حکم عقل مستقل، معتقد است که واجب گیری با قطع نظر از واجب نفسی، باعث استحقاق ثواب و عقاب نمی‌شود؛ چون عقلاء برای هر تکلیفی - علی‌رغم کثرت مقدمات آن - تنها یکبار ثواب یا یکبار عقاب را در نظر می‌گیرند.

اما قبلاً اشاره شد که استحقاق ثواب و عقاب یا تعدد یا عدم تعدد آن، نه تابعی از امر، بلکه تابع اخلاق و فرهنگ مولاست. مثلاً در رفتار موالی کافر و منافق، استحقاقات اصلاً مقنن نیستند و قوانین دائماً تغییر داده می‌شوند؛

چون این موالی، مشتتهیات نفس خود را در این روند اصل می‌دانند.^۱ اما در فعل خداوند متعال (بعنوان اولین مولای عادل) علی‌رغم آن‌که بدون وجود دستور بلکه به صرف خالقیت و ربوبیت خداوند متعال، الزاماتی برای عباد مطرح است (همانند وجوب شکر منعم در بیان قوم) ولی غیرمعصومین معمولاً به این الزامات توجه نمی‌کنند و با رسیدن به سن بلوغ، به دنبال شهوات خود می‌روند. لذا ابتدائاً و حتی قبل از ابلاغ اوامر، همگان، استحقاق عذاب دارند اما رحمت الهی شامل حال همه می‌شود و در حداقلی‌ترین حالت، عقاب آنان به تأخیر می‌افتد. حتی بعد از ارسال رسل، بهترین افراد نیز با تأخیر ایمان می‌آورند و دچار فاصله از حق هستند؛ مانند جناب سلمان که در طول زمان و بعد از تغییر چند دین، به اسلام می‌گروید. در واقع تمامی عباد حتی امثال این بزرگواران، بدهکار خدای متعال هستند که شرایط هدایت را فراهم می‌کند.

از سوی دیگر، زمانی استحقاق عقاب پایان یافته و اولین استحقاق برای ثواب شکل می‌گیرد که این فرد ایمان آورده و اولین عهد را ببندد. این روند تا بالاترین درجات ایمان ادامه می‌یابد؛ یعنی در صورت حرکت به سوی درجات پایین‌تر عذاب مطرح است و برای حرکت به سمت درجات بالاتر رحمت الهی

۱. البته به‌صورت نسبی و وهله‌ای به اموری تکیه می‌کنند، اما آن امور، خالی از حقیقت استحقاق هستند. حتی امروزه که کفار به فلسفه دموکراسی و حقوق دست یافته‌اند، استحقاق را وسیله‌ای برای کنترل مردم عادی قرار داده‌اند و برای حاکمان و دزدی‌ها و مفسد بزرگ آنان هیچ خبری از این نوع استحقاقات نیست؛ به نحوی که در موازات حکومت رسمی، مافیاهای بزرگ وجود دارد و هر دو گروه، به‌صورت مسالمت‌آمیز با هم زندگی می‌کنند! حق و تو در شورای امنیت هم نمونه دیگری از این روند است.

جریان دارد. به عبارت دیگر انسان مومن به دلیل فاصله با مرتبه بعدی ایمان، مقصر و بدهکار است اما با این وجود و با توجه به استحکام او بر عهد اولیه (حفظ جهت و درخواست ارتقاء در آن)، مولا همه دستگاه تکوینی و ربوبیتی و هدایتی خود را تدبیر می‌کند تا او را در رسیدن به مرحله بعدی یاری کند. پس بر تمامی انواع استحقاقات در دستگاه ایمان - از جمله استحقاق یا عدم آن نسبت به واجب‌گیری - یک استحقاق اصلی و محوری حاکم است که سایر استحقاقات به تبع آن متغیر هستند. لذا قضاوت درباره هر یک از موارد تنها بر اساس نسبت مربوطه (استحقاق در دستگاه ایمان، استحقاق در دستگاه نفاق، استحقاق در دستگاه کفر) و تقسیم‌ها و تفصیل‌های مرتبط با آن معنا خواهد شد.

۱۲. به نظر می‌رسد هر میزان که ایمان ارتقاء یابد، زبان احتجاج الهی حول یک محور واحد،^۱ وحدت و کثرت بیشتری می‌یابد و دیگر بحث «خطاب واحد» یا «عقاب و ثواب واحد» موضوعیتی ندارد؛ زیرا وحدت و کثرت حجج اقامه شده بر مومن، تابعی از میزان معرفت اوست. شاهد این مطلب، فرازهای ادعیه‌ای چون دعای عرفه است که حضرات معصومین علیهم‌السلام در آن، صحبت از شهادت بر توحید با مخّ و عصب و پوست و مو و سایر اجزای بدن خود می‌کنند. این در حالی است که ما غیرمعصومین نه تنها درکی از شهادت بر توحید از طریق این اعضاء را نداریم، بلکه حتی تسلط بر نفس این اعضاء برای انجام کارهای روزمره نیز به صورت کامل برای ما حاصل نشده است. در واقع با وجود تعدّد حُجَج الهی و عقب افتادن عبد از مقتضای آن‌ها به صورت

۱. در واقع محور تمامی حجج الهی با همه‌ی تکثر آن، وجود مقدس ائمه معصومین

هستند همان‌طور که در برخی زیارات وارد شده: «مولای انت حجه الله البالغه».

همیشگی، باز هم دستگاه خدای متعال با لطف و رحمت خود در حال دست‌گیری از عباد برای رشد آن‌ها در درجات ایمان است. تنها اطلاقی که در این میان وجود دارد، «حفظ جهت» توسط عبد و تلاش او برای ارتقاء به رتبه بالاتر است که در این صورت می‌تواند با وحدت جهت، کثرات بیشتری را حول آن هماهنگ کند.

۱۳. در مورد اشکالی که به آخوند درباره عبادیت طهارات ثلاث به‌عنوان مقدمه صلاه و منافات آن با مبنای مصنف در عدم استحقاق ثواب برای امتثال امر غیري وارد شده، روشن است که این اشکال ربطی به روابط عقلایی و بناء عقلاء (بحث اصولی) ندارد بلکه از اقتضای خطابات شارع درباره طهارات (بحث فقهی) استفاده شده است. لذا اشکال، خروج موضوعی از بحث دارد و پاسخ آخوند در صورتی درست است که به همین نکته اشاره کند؛ همان‌طور که ظاهر متن کفایه (استناد به امر استحبابی نفسی) همین مضمون را می‌رساند.

البته باید توجه داشت که بر مبنای اصولیون در تعریف از بنای عقلاء - که امری مشترک بین تمامی انسان‌ها در طول تاریخ است و به فطرت باز می‌گردد - چنین اشکالی بی‌معناست؛ زیرا در صورت اثبات بنای عقلاء در عدم ثواب و عقاب برای امر غیري، شارع نیز به‌عنوان یکی از مصادیق عقلاء حتماً به آن حکم می‌کند. اما بنابر نظر مختار - که بنای عقلاء امری مطلق نیست و مشروط به تبعّد است - بنای عقلاء به‌وسیله آن دسته از خطابات شارع که موضوع آن، روش‌ها و ابزارهای فهم متن است، توسعه و ضیق می‌یابد. به عبارت دیگر «فقه الاستنباط» باعث بهینه و اصلاح نقش روابط عقلایی در فهم از متن خواهد شد و چنین اشکالاتی در این مبنا قابلیت طرح خواهند یافت؛ بلکه از موضوعات اصلی تفقه خواهند شد.

۱۴. همان طور که قبلاً به اختصار گذشت، ثواب و عقاب، تابع طلب و امر مولا - چه نفسی و چه غیرى و چه دیگر اقسام امر - نیست بلکه ثواب و عقاب بعد از اعتبار مولا و برای تحقق غرض از اعتبار است که قابل طرح می‌شود. یعنی بعد از تحقق ارتباط بین عبد و مولا و بعد از جعل است که نیاز به ایجاد «وجدان عمومی» برای امر مطرح می‌شود و به همین دلیل، ثواب و عقاب و توبیخ و تشویق شکل می‌گیرد تا بعد از جعل نسبت، زمینه‌ای برای پذیرش آن فراهم آید.

در واقع بعد از مرحله جعل، مرحله به پذیرش رساندن (الزام و التزام) است تا عباد به دنبال تحقق نظم مورد نظر مولا بروند و لذا ثواب و عقابی برای تخلف از اعتبار مولا مشخص می‌گردد. گرچه در مقام اعتبار هم، طلب مولا می‌تواند قید الزام - که افاده وجوب می‌کند - داشته باشد اما این غیر از آن است که عقاب و ثواب تنها در مرحله تحقق امر و در مقام ایجاد وجدان و التزام عبید به امر مولا جعل می‌شود. بنابراین گرچه در مقام جعل هم «باید» وجود دارد، اما ثواب و عقاب، موضوعیتی در نفس اعتبار و طلب مولا ندارد؛ بلکه تابع تحقق مقصد مولا از امر است.^۱ مثلاً مردم در فهم لزوم «بستن کمربند ایمنی» (یا همان فهم جعل مولا) مشکلی ندارند اما تا زمانی که جریمه نقدی معتناهی برای تخلف از آن قرارداد نشده بود، به آن عمل نمی‌کردند. به عبارت دقیق‌تر لزوم این کار به پذیرش جامعه نرسیده بود و لذا

۱. البته قبلاً گفته شد که عدم تحقق غرض مولا لزوماً ناشی از عدم پذیرش امر مولا توسط عبید نیست؛ بلکه «عدم تناسب جعل مولا با واقعیت‌ها و شرایط خارجی» نیز می‌تواند باعث عدم تحقق مقصد او گردد؛ یعنی دچار اشتباه شده و اصل جعل او، تناسبی با غرضش نداشته است.

برای ایجاد وجدان نسبت به این جعل، ثواب و عقاب تعیین شد.

۱۵. به نظر می‌رسد نقدی که به دو راه حل ارائه شده برای حل اشکال عبادیت طهارات وارد است، عدم استناد آنها به شارع است. یعنی برای این که اثبات شود «امر غیر، مشیر به عنوان واقعی طهارات است»، یا باید ثابت کرد که بناء عقلاء این گونه حکم می‌کند - که چنین بنائی اثبات نشده - یا باید آن را به شارع به عنوان مصداقی از عقلاء مستند کرد که در این صورت باید از اقتضائات و قرینه‌های کلام او (بحث فقهی) استفاده کرد تا از آن، به نحوه جعل مولا پی برد که چنین بحثی هم در اینجا انجام نشده است.

۱۶. راه حل چهارم - که بدنبال حل اشکال عبادیت طهارات است و آن را از طریق تصویر دو امر که دومی متمم الجعل است، پی‌گیری می‌کند - علاوه بر اشکالی که آخوند بر آن طرح کرده، دارای اشکال مهم‌تری است و آن این‌که: امر دوم (یا همان متمم الجعل) باعث شده که امر اولی مشروط به قصد قربت و عبادیت شود؛ چون حسب الفرض، امر دوم، متمم جعل است و امکان تفکیک آن از امر اول و حفظ وحدت هر یک از دو امر وجود ندارد. پس ملاحظه نسبت بین دو امر ضروری است که لازمه آن، عبادی شدن (غیر توصلی شدن) امر غیر خواهد بود.

و منها تقسيمه إلى الأصلي و التبعية

و الظاهر أن يكون هذا التقسيم بلحاظ الأصالة و التبعية في الواقع و مقام الثبوت حيث يكون الشيء تارة متعلقا للإرادة و الطلب مستقلا للالتفات إليه بما هو عليه مما يوجب طلبه فيطلبه كان طلبه نفسيا أو غيريا و أخرى متعلقا للإرادة تبعا لإرادة غيره لأجل كون إرادته لازمة لإرادته من دون التفات إليه بما يوجب إرادته لا بلحاظ الأصالة و التبعية في مقام الدلالة و الإثبات فإنه يكون في هذا المقام تارة مقصودا بالإفادة و أخرى غير مقصود بها على حدة إلا أنه لازم الخطاب كما في دلالة الإشارة و نحوها.

۱. بر اساس نظر صاحب قوانین، واجب اصلی به «ما كان مقصودا بالإفادة من الخطاب» و واجب تبعی به خلاف آن تعبیر می‌شود اما با توجه به مثال‌هایی که در تبیین این بحث ارائه شده (مانند اقل الحمل سته اشهر که نتیجه انضمام «الوالدات یرضعن اولادهن حولین» با «حمله و فصاله ثلاثون شهرا» است) روشن می‌شود که «غرض و مقصود از خطاب» در اینجا موضوعیتی ندارد بلکه موضوع بحث، دلالت الفاظ و انصراف آن‌هاست. به عبارت دیگر غرض و مقصود در روابط عقلایی و در نسبت بین دو شأ قابل طرح است؛ مانند غرض از وضع که نظم در تفاهم و تخاطب است یا غرض از

امر و طلب که نظم در معیشت است. اما در دلالت خطابات بر معانی - که همان عالم «استعمال» است - اغراض واضح یا اغراض موالی، موضوعیتی ندارند بلکه دلالت لفظ بر معنا به صورت جبری حاصل می‌شود که این دلالت دارای اقسامی است و می‌توان واجب اصلی را به دلالت مطابقی و واجب تبعی را به دلالت التزامی رجوع داد.

۲. گذشته از نکته اول، سوالی که درباره این تعریف قابل طرح است آن است که به چه دلیل در مثال فوق گفته می‌شود که مفهوم «اقل الحمل سته اشهر» مقصود مولا نبوده است؟ آیا نمی‌توان چند غرض از یک کلام داشت؟ ممکن است گفته شود «چون عرف، در بسیاری از موارد از لوازم عقلیه کلام غافل است و به آن توجه ندارد تا چه برسد به این که آن را قصد کند» اما آیا چنین استدلالی در مورد شارع مقدس هم قابل جریان است؟! آیا می‌توان گفت خداوند متعال بر لوازمات کلام خود، تسلط و حضور ندارد؟!

از این سوال می‌توان به نکته مهم‌تری رسید و آن این که چرا همان‌طور که وضع هیأت جمله اسمیه و فعلیه وجود دارد - که به معنای شکل خاص ترکیبی میان دو یا سه کلمه است - نمی‌توان قائل به وضعی برای نسبت بین جمله‌ها در یک قطعه از کلام (پاراگراف) شد؟ یا چرا نمی‌توان قائل به وضعی برای نسبت و ارتباط بین پاراگراف‌ها در یک مقاله یا کتاب شد؟ آیا هنگامی که با مفاهیم پیچیده مواجهیم، وجود چنین وضعی ضروری‌تر از وضع مفردات نخواهد بود؟

به عبارت دیگر برای شکل‌گیری جمله، به هیأتی برای برقراری نسبت میان موضوع و حکم نیازمندیم که در شکل دو اسم مرفوع (مبتدا و خبر) متجسد می‌شود و الا اساساً کلامی بوجود نمی‌آید. حال اگر در وضع، ملاحظه

نسبت ضرورت دارد، به چه دلیل حتما باید در این سطح از نسبت (تک جمله) متوقف شد؟ آیا نسبت بین نسبت‌ها (جمله‌ها) یک نسبت علی حده محسوب نمی‌شود؟ یا آیا نسبت کلی در مقاله، هویت متفاوتی از نسبت درونی هر پاراگراف ندارد؟ به نظر می‌رسد حساس‌ترین وضع‌ها در نسبت‌های پیچیده جریان می‌یابند؛ چون سرنوشت جوامع به کتاب‌ها و مجموعه اطلاعات و نسبت‌های شامل بین آن‌ها وابسته است و نه به جملات واحده. لذا عقل و عقلاء در ملاحظه نسبت‌ها و وضع برای آن‌ها، تا هر جا که مقصد تعریف می‌شود و نیاز وجود دارد، باید اجازه جولان و حضور داشته باشند. اگر هم نوعی از دشواری در این فضا به نظر می‌رسد، ناشی از ناتوانی منطقی است که وضع را به نحو بسیطی تعریف کرده است و الا در علوم دانشگاهی مربوط به فهم متن به چنین مباحثی پرداخته می‌شود.

در مرحله بعد، اگر قرار است که عقل و عقلاء به مجموعه‌های مافوق خود مرتبط و منسوب شوند، باید نسبت‌هایی را هم از مافوق اخذ کنند و به کشف آن همت گمارند؛ یعنی بحث به وضع‌های خودشان منحصر نمی‌شود بلکه باید به «تولی» هم بپردازند. لذا بررسی نسبت‌هایی که در وحی جریان یافته یک سیر ابدی است چون وحی، مافوق ماست و مرتبا نیاز به ارتباط با آن بیشتر می‌شود.

۳. با توجه به طرح مسأله‌ی «غرض از استعمال» در این بحث، مناسب است به بحثی که قوم در این ارتباط دارند، عنایت شود و آن، مبحث دلالت تصدیقیه (أن المعنى مقصود للمتکلم و مراد له) در مقابل دلالت تصویری (دلالت اللفظ علی المعنى و إن لم یقصدہ اللفظ) است.

یک احتمال درباره دلالت تصدیقیه، رجوع به بحث حقیقت و مجاز و

بررسی قرائن برای تشخیص استعمال حقیقی از استعمال مجازی است و این که آیا مراد متکلم، جریان وضع است یا جریان مجاز؟

احتمال دوم - که قوی تر از اولی است - رجوع به قواعد علم «معانی بیان» برای تشخیص مرادها است. در واقع مرادهایی که در علم صرف و نحو نمی گنجد، تحت آن قواعد منظم می شوند تا کشف مراد انجام شود و زیبایی شناسی کلام قاعده مند گردد. در این صورت به نظر می رسد بررسی مراد متکلم در این علم نیز خارج از مباحث اصولی و روابط عقلایی است.

اما احتمال سوم، مربوط به روابط اجتماعی است؛ یعنی آیا ادعای اراده فلان معنا از فلان لفظ، از متکلم پذیرفته می شود یا خیر؟ که قاعده مند شدن این مساله در «حقوق و روابط اجتماعی» است زیرا عقلاء از هر لفظی، اراده هر معنایی را نمی پذیرند. در این فرض و بنابر مباحث گذشته، ما به «کشف فرهنگ» بین دو شاء (بین عبد و مولا یا بین متساویان رتبه و...) هستیم که بر اساس آن، قواعدی محکم معین می شود تا نظم در معیشت کنترل شود و برای جلوگیری از تخلف نیز مجازات هایی سنگین یا تشویق هایی جدی قرار داده می شود.

پس هرگاه درباره «غرض از استعمال» صحبت می شود، ضروری است تا برای حفظ صبغه اصولی بحث، به بررسی غرض در روابط عقلایی توجه شود؛ در حالی که در تقسیم صاحب قوانین (موضوع بحث گذشته) چنین روابطی موضوع بحث نیست.

۴. برخلاف صاحب قوانین و صاحب فصول، مرحوم آخوند به دنبال آن بوده اند تا تقسیم واجب به اصلی و تبعی را در مقام ثبوت و جعل - و نه در مقام اثبات و دلالت دلیل - تبیین کنند: اگر التفات تفصیلی به ملاک یک

موضوع پیدا شود، باعث آن خواهد شد که مولا آن را مستقلاً طلب کند (واجب اصلی) ولی در صورت عدم التفات تفصیلی مولا به ملاک یک موضوع، آن را به تبع موضوع دیگری طلب می‌کند (واجب تبعی).

اشکال این تعریف آن است که در مقام جعل، فرض «عدم التفات تفصیلی» برای مولا حتی در مورد موالی عرفیه هم بی‌معناست چه برسد به مولای شرعی که علم مطلق دارد. به عبارت دیگر حتی عقلاء هم به اندازه ظرفیت خود و کشش موضوع و به‌صورت نسبی - و نه مطلق و کما هی - بر همه موضوعات لازم برای تحقق نظم مورد نظر خود تسلط دارند. در غیر این صورت اساساً جزء عقلاء محسوب نمی‌شوند؛ یعنی نمی‌توانند غرض خود را محقق کنند. مثلاً شهردار یک شهر باید بر تمام موضوعات زندگی شهری - و لو در طول زمان معین و با استفاده از کارشناسان - مسلط باشد و در همه تصمیمات خود، وحدت این موضوعات را در نظر بگیرد و الا بعد از مدتی برکنار خواهد شد.

بنابراین، اجمال و تفصیل برای مولا در مقام جعل فرض ندارد گرچه چنین فرضی برای عبد صحیح است چون وظیفه او، اطلاع از همه ابعاد جعل و احاطه بر آنها نیست.

فرض دیگری که برخی از شروح برای تبیین این تقسیم در مقام ثبوت و جعل طرح کرده‌اند، تعریف واجب اصلی به «ما لا ینشأ من اراده اخری بل مراداً بآراده مستقله» و واجب تبعی بر خلاف آن است. اشکال این تعریف هم آن است که موضوعات مورد «اراده» مولا، قابل تفکیک از یکدیگر نیستند بلکه ما در روابط عقلایی با «وابستگی موضوعات به یکدیگر» مواجهیم؛ موضوعاتی که دارای طبقه‌بندی به اصلی و تبعی و حاکم و محکوم هستند و در یک

«نظام» قابل ملاحظه‌اند.

به عبارت واضح‌تر هیچ موضوعی نیست که تعلق اراده به آن، به تبع تعلق اراده به موضوع دیگری نباشد؛ یعنی همان اشکالی که در مورد «واجب نفسی بما له من محبوبیه ذاتیه» طرح شد، در اینجا نیز جاری است. البته گذشته از اشکالات وارده بر اصل تعریف واجب اصلی و تبعی، بررسی نسبت آن با واجب غیری و نفسی و مثال‌های ذکر شده برای آن در شروح و ثمره عقلایی این نسبت‌سنجی نیز مورد اشکال است که در متن مشروح بحث، اشاراتی به این مطلب شده است.

الامر الرابع: في ما هو واجب في باب المقدمة

لا شبهة في أن وجوب المقدمة بناء على الملازمة يتبع في الإطلاق والاشتراط وجوب ذي المقدمة كما أشرنا إليه في مطاوي كلماتنا و لا يكون مشروطاً بإرادته كما يوهمه (ظاهر عبارة صاحب المعالم رحمه الله في بحث الضد قال و أيضاً فحجة القول بوجوب المقدمة على تقدير تسليمها إنما تنهض دليلاً على الوجوب في حال كون المكلف مريداً للفعل المتوقع عليها كما لا يخفى على من أعطاها حق النظر).

۱. اولین بحثی که آخوند در «امر رابع» از مبحث مقدمه واجب طرح می‌کند، قول صاحب معالم مبنی بر اشتراط «وجوب مقدمه» به «اراده مکلف برای انجام ذی‌المقدمه» است که آخوند به دلیل تبعیت وجوب مقدمه از وجوب ذی‌المقدمه، قول صاحب معالم را رد می‌کند.

برای آنکه بتوان قضاوت صحیحی درباره این ردّ و اثبات داشت، باید به ملاک وجوب مقدمه نگاهی دوباره انداخت: فرض بحث مقدمه واجب در بیان قوم در جایی است که جعل مولا دلالتی بر وجوب مقدمه نداشته باشد و تنها به حکم ذی‌المقدمه پرداخته باشد. پس تشریح و ابعاد آن، در ذی‌المقدمه منحصر شده و به پایان رسیده است و این «عقل عبد» است که با «بررسی

اقتضائات امثال امر مولا»، به «وجوب مقدمه» پی می‌برد. بر همین اساس، ادعای ترشح وجوب از ذی‌المقدمه به مقدمه صحیح نیست زیرا «وجوب ذی‌المقدمه» از «عالم جعل و اعتبار» نشأت گرفته؛ اما «وجوب مقدمه» تنها در زمانی مطرح می‌شود که عبد به دنبال انجام امر مولاست و از «عالم امثال» ناشی می‌شود.

به توضیح دیگر بعد از این که مکلف، حائز شرایط عامه تکلیف (یعنی علم و قدرت) شد، وجوب برای او فعلی و بر ذمه او مستقر می‌شود و باید به دنبال انجام واجب برود. سپس عقل عبد برای امثال و تحقق امر مولا، درگیر واجب و لوازمات آن می‌شود و به این نتیجه می‌رسد که باید به افعالی که واجب - و نه وجوب - به آن‌ها وابسته است بپردازد و الا واجب محقق نخواهد شد. لذا «وجوب مجعول در عالم اعتبار» مستقیماً باعث سرایت وجوب به مقدمه نمی‌شود، بلکه «وابستگی واجب به برخی افعال در عالم امثال» است که عقل عبد - یا عقل همه عباد - آن را درک کرده و بعد از این مراحل، لزوم آن افعال را به مولا منتسب می‌کند؛^۱ البته نه از باب خطاب یا اعتبار او بلکه از باب لوازمات امثال.^۲

۱. البته باید توجه داشت که نسبت دادن وجوب مقدمه که بنابر تبیین ما از «عالم امثال» نشأت گرفته به «عالم اعتبار»، بر مبنای قوم ممکن نیست زیرا این دو با یکدیگر متباین هستند و ربط منطقی بین آن‌ها در مباحث قوم تمام نشده است. اما در مبنای مختار، این دو عالم از یکدیگر بریده نیستند زیرا نسبت بین دو شاء دائماً در جریان است؛ هم تکویناً، هم تشریحاً و هم تحققاً.

۲. همچنان که عبد در مقام فهم خطاب نیز بعد از کوششی عقلانی، فهم خود را به مولا منتسب می‌کند اما نه از این باب که لزوماً خطاب مولا برابر با فهم اوست بلکه فهم او با

۲. اگر معلوم شد که مناط سرایت وجوب به مقدمه، درک عبد نسبت به لوازم انجام واجب و عالم امتثال است؛ آن‌گاه روشن می‌شود که استناد آخوند به عدم اشتراطِ «وجوب ذی‌المقدمه» به «اراده عبد» برای ردّ قول صاحب معالم صحیح نیست زیرا وجوب ذی‌المقدمه و اشتراط یا اطلاق آن، مربوط به عالم اعتبار است و دخلی به عالم امتثال ندارد.

همچنان که در این صورت، تفسیر صحیحی از سخن صاحب معالم به این نحو ممکن خواهد شد: اگر عبد به دنبال امتثال نباشد،^۱ طبیعتاً ذهن او درگیر بررسی لوازمات عالم امتثال نخواهد شد و لذا توجهی به مقدمات واجب نخواهد داشت تا بخواهد حکم به لزوم آن‌ها کند. پس اراده عبد برای تحقق ذی‌المقدمه در حکم به وجوب مقدمه سهیم است و تا چنین اراده‌ای نباشد، ذهن او وارد بررسی عقلایی نسبت به انجام تکلیف نخواهد شد و مناط سرایت جریان نمی‌یابد و لذا اگر مقصود صاحب معالم اشاره به این مطلب بوده، سخنی قابل دفاع را طرح کرده است.

۳. آخوند در ردّ شیخ که واجب بودن مقدمه را به قصد «توصل» مشروط کرده، می‌فرماید: تحقق ذی‌المقدمه بر وجود خارجی متوقف است و نه بر وجود قصدی مقدمه که این استدلال صحیحی است. به بیان دقیق‌تر در عالم امتثال، تحقق مقدمه به هر صورتی، باعث تحقق ذی‌المقدمه خواهد شد و عقلاً به قید دیگری برای تحقق مقدمه نیاز نیست. در واقع برای اثبات لزوم

استفاده از ابزارهای استنباط عقلایی بدست آمده است.

۱. البته پی‌گیری نکردن عبد نسبت به امتثال را نباید به طغیان و عصیان او بازگرداند زیرا در این صورت نه تنها از فرض بحث مقدمه واجب - که عالم امتثال و تحقق امر مولا است - خارج خواهیم شد بلکه طغیان و عصیان عبد، نافی اصل مقام مولویت نیز هست.

تقیید مقدمه به یک قید خاص، به مؤونه‌ای مانند اعتبار آن قید توسط مولا در وجوب تشریحی او نیازمندیم که این مساله هم خلاف فرض بحث مقدمه واجب است که در آن، بر لفظی نبودن مساله و خروج آن از خطابات مولا تاکید شده است.

۴. در ادامه آخوند، قصد توصل در انجام مقدمه را تنها شرط در عبادیت و ثواب داشتن آن معرفی می‌کند و علت ترتب ثواب بر مقدمه را «افضل الاعمال احمزها» می‌داند اما باید توجه داشت که چنین دلیلی از باب بناء عقلاء، قابل اثبات نیست زیرا فرهنگ عقلاء در این باره با توجه به موضوع مورد درخواستشان متفاوت می‌شود: اگر موضوع طلب فوریت داشته باشد (مانند خرید غذا برای مهمانان) از عبد انتظار دارند از سریع‌ترین و راحت‌ترین راه به امتثال پردازد و در غیر این صورت (مانند حرکت آهسته‌ی عبد به سوی بازار) او را مواخذه می‌کنند.

لذا راه حل صحیح برای توجیه ترتب ثواب بر مقدمه، توجه به این نکته است که عدم ترتب ثواب بر مقدمه یا عدم مدخلیت قصد در وجوب مقدمه، یک بحث عقلایی و اصولی است و ترتب ثواب بر بعضی مقدمات - که در شرع وارد شده - مساله‌ای فقهی و ناشی از خطابات شارع است و از موضوع بحث اصولی خارج است؛ مخصوصاً با توجه به این که وجود برخی موارد استثنائی در همه علوم، رایج و پذیرفته شده است.

البته اگر موالی، کسانی باشند که به جای نظم معیشت خود، به دنبال پرورش اخلاقی عباد باشند، آن گاه از منظر این صنف خاص از عقلاء (مانند متشرعین)، قصد قربت حتی برای مقدمه معنادار خواهد بود و در این صورت است که این بحث، بحثی اصولی و عقلایی محسوب خواهد شد. به عبارت

دیگر اگر عقلای خاص و عرف تخصصی مدنظر قرار گیرد، اصولی مخصوص به آنها هم شکل خواهد گرفت که قواعدی تخصصی دارد گرچه روشن است که مبنای قوم، چنین تعریفی از عقلاء را نمی‌پذیرد.

۵. آخوند در ادامه به ذکر ثمره قول خود در مثال دخول در ارض مغصوبه برای انقاز غریق و فروض مختلف آن می‌پردازد که به نظر می‌رسد بحث بر این مثال و فروض آن قابل تطبیق نیست. مثلاً در فرض اول - که عدم التفات به مقدمیت است - تصویر مطلب چگونه است؟ اگر منظور این باشد که شخص هنگام ورود به زمین غصبی اصلاً متوجه نشده که انسانی در حال غرق شدن است و بعد از ورود متوجه می‌شود، در این صورت و در هنگام ورود اساساً ذی‌المقدمه‌ای (انقاز غریق) برای او طرح نشده تا درباره حکم مقدمه آن بحث شود. اگر هم منظور این است که متوجه غرق بوده و ابتدائاً اعتنا نکرده و سپس تصمیمش تغییر کرده؛ باید توجه کرد که بر فرض عدم اعتناء در هنگام ورود، اساساً وجوبی را نپذیرفته تا بتوان در عالم امتثال، ورود او به زمین غصبی را به «مقدمیت» توصیف کرد؛ چون همان‌طور که گذشت، مقدمه واجب در عالم امتثال قابلیت طرح می‌یابد.

گذشته از این بحث و مهم‌تر از آن، شخص مطیع، به این دلیل وارد زمین غصبی می‌شود که نجات نفس محترمه را از تحقق غصب مهم‌تر می‌داند و روشن است که تشخیص اهمّ و مهمّ، وابسته به خطاب مولاست که در آن، موضوعات را با یکدیگر سنجیده و بر اساس مقصد خود، آنها را طبقه‌بندی کرده است. لذا اساس این بحث، مسأله‌ای فقهی است نه اصولی!^۱ و الا برای

۱. البته چنین مسأله‌ای در مبنای قوم - که روابط عقلایی را به صورت نظری و غیرعینی ملاحظه می‌کند - فقهی محسوب می‌شود. اما اگر نگاهی عینی و جامعه‌شناختی به رابطه

شکل‌گیری یک بحث اصولی که فارغ از موضوع اهمّ و مهمّ در خطاب مولا باشد، باید گفت: از آن‌جا که وجوب دخول در ارض مغضوبه، امری غیری و برای توصل به انقاذ غریق است، اهمیت کمتری از حرمت غضب دارد؛ زیرا حرمت غضب، واجبی نفسی است.

۶. استدلال دوم آخوند در ردّ نظر شیخ، «و الا لما حصل ذات الوجوب و لما سقط الوجوب به» است. ممکن است در اشکال به این استدلال گفته شود: «ما در امور معنوی مانند نماز، علم به تحقق اثرِ مدنظرِ مولا از آن امور پیدا نمی‌کنیم تا بتوانیم حکم به حصول واجب و سقوط وجوب کنیم». اما باید توجه داشت که شارع، شرایط تحقق واجب - چه معنوی و چه غیر معنوی - را در خطاب خود مشخص کرده و در صورت تحقق آن شرایط، حکم به سقوط وجوب و حصول واجب صحیح است و این حکم دائر مدار علم به تحقق اثر نیست. علاوه بر این که نه فقط متشرعین بلکه همه عقلاء، از اثر فعل خود درکی - و لو اجمالی - دارند؛ چون اگر درکی اجمالی از اثر فعل خود نداشته باشند، آن را ادامه نخواهند داد.

۷. شیخ در پاسخ به استدلال دوم آخوند (و الا لما حصل ذات الوجوب و لما سقط الوجوب به) می‌فرماید: درست است که غرض مولا (مانند انقاذ غریق) حاصل شده اما محصل غرض می‌تواند امر مباح یا حرامی باشد مانند مقدمه غیر منحصره‌ای که به سوء اختیار مکلف از راه حرام انجام شده (مانند

بین عبد و مولا بیندازیم، روشن می‌شود که این رابطه در خلأ نیست بلکه دارای فرهنگی است که در آن فارغ از شرع، حتما نسبت به جان انسان و نسبت آن با دیگر موضوعات احکامی وجود دارد؛ گرچه حتما باید این فرهنگ را بر اساس بررسی مفاد خطابات، اصلاح و مقید نمود.

دخول در ارض مغصوبه) که عدم اتصاف مقدمه به وجوب در این مثال قطعی است و دلیل آن هم استفاده از راه حرام و عدم قصد قربت بوده است. پاسخ آخوند هم آن است که علت عدم اتصاف مقدمه به وجوب، حرمت نفسی غضب بوده که جلوی تاثیر ملاک امر مقدمی را گرفته و الا اگر این حرمت نفسی نبود، مقدمه به وجوب متصف می شد و لو قصد قربتی نسبت به آن نشده بود. نظر ما درباره اشکال شیخ و پاسخ آخوند آن است که وجوب مقدمه به نحو عام، منشأی اصولی و عقلایی دارد و لذا این که «ممکن است مولا در مثالها و مصادیق مختلف مقدمه، بیانی درباره تنوع مقدمات (حرام، واجب و مباح) داشته باشد» بحثی فقهی و خارج از مساله است. به عبارت دیگر پاسخ صحیح باید به این صورت مطرح شود که: اگر در مثال طرح شده، عدم اتصاف به وجوب به دلیل عدم قصد قربت باشد، در مثالهایی که مقدمه، حرام نیست و به قصد توصل هم انجام نشده چه می گویند؟ آیا در آن مثالها حصول غرض مولا و تحقق امتثال را نفی می کنید؟! در واقع از ارائه چند مثال، نمی توان یک اصل عام اصولی درباره مقدمه را اثبات نمود که عدم توجه آخوند به این نکته در پاسخ به شیخ، ناشی از عدم تفکیک بین مساله اصولی و مصادیق فقهی است؛ البته فارغ از این تفکیک، به جریان مبنای بحث در مصادیق هم توجه نشده است.

۸. تفصیل دیگری که درباره وجوب مقدمه طرح شده، تفصیل بین مقدمه موصله و مقدمه غیر موصله توسط صاحب فصول است. در این باره باید دانست که آیا بحث اصولیون در اینجا بحثی است کبروی یا صغروی؟ زیرا اگر واقعا تعریف مقدمه (ما يتوقف عليه الشيء یا ما لولاها لما امکن تحصیله) بر فعلی تطبیق کند، آن فعل حتما موصله خواهد بود و اگر موصله نباشد، اساساً

مقدمه نیست؛ یعنی از نظر کبروی چنین تقسیمی از مقدمه نادرست است و در عالم امتثال، مقدمه غیر موصله، مقدمه نیست.

ولی اگر قرار است از مصادیق (مانند انجام مقدمه توسط عبد و سپس رها کردن ذی‌المقدمه به دلیل سوء اختیار و یا حتی تشخیص اشتباه مقدمه) اصل عام عقلایی استنباط شود، باید مثال‌ها کاشف از فرهنگ عبید در امتثال باشد و الا مثال‌ها، استثنائاتی خواهند بود که نمی‌توانند مثبت یک اصل عام باشند. مثلاً رهاکردن ذی‌المقدمه به دلیل سوء اختیار، معنای محصلی در فرهنگ عباد برای امتثال ندارد و الا چرا چنین شخص عصیان‌گری، مقدمه را انجام داده است؟! یا گرچه ممکن است که یک فعل اشتباهاً به‌عنوان مقدمه تشخیص داده شود، اما این موارد نادر، اموری استثنائی در فرهنگ عباد محسوب می‌شود که قاعده‌ای را اثبات نمی‌کند.

۹. آخوند، نظر صاحب فصول درباره داعی‌بودن «ترتیب» برای امر مقدمی را نمی‌پذیرد که اگر این به معنای نفی انصراف فلسفی این واژه باشد، صحیح است زیرا بحث در اصول باید عقلایی باشد. اما آخوند در ادامه، صحت قول به ترتیب را تنها در واجبات تسبیبی می‌پذیرد و آن را در واجبات مباشری دارای لازمه فاسد می‌داند. اما باید توجه داشت که اساساً امر مولا تنها به واجبات مباشری تعلق می‌گیرد؛ زیرا در افعال تسبیبی که ذی‌المقدمه قهراً محقق می‌شود، اختیاری وجود ندارد که مصحح امر شود و اگر احیاناً به چنین افعالی امر شود، در واقع مأموریه، مقدمه است و نه ذی‌المقدمه. مثلاً اگر مولا به سوزاندن چوب امر کند، در واقع امر به انداختن آن در آتش کرده و گر نه سوخته شدن چوب در آتش خارج از اختیار مکلف و یک امر تکوینی است که امر به آن بی‌معناست.

تذنیب فی بیان الثمره

و هي في المسألة الأصولية كما عرفت سابقا ليست إلا أن تكون نتیجتها
صالحة للوقوع في طريق الاجتهاد و استنباط حكم فرعي كما لو قيل
بالملازمة في المسألة فإنه بضمیمة مقدمة كون شيء مقدمة لواجب يستنتج
أنه واجب.

۱. مرحوم آخوند در بحث ثمره مقدمه واجب، وجوب شرعی مقدمه را
به عنوان ثمره این بحث معرفی می کند؛ زیرا ملازمه بین وجوب ذی المقدمه با
وجوب مقدمه، کبرای کلی یک قیاس است که به ضمیمه‌ی «این فعل،
مقدمه‌ای برای واجب است» باعث استنباط حکم شرعی فرعی درباره مقدمه
می شود و لذا مواردی مانند براء نذر و حصول فسق و عدم جواز اخذ اجرت بر
مقدمه، ثمراتی فقهی و غیر اصولی هستند. البته همان طور که قبلا گذشت
حکم به وجوب مقدمه، حکمی عقلایی است که حیث شارع بودن، هیچ
مدخلیتی در این حکم ندارد. در واقع شارع هم تنها به این دلیل که یکی از
مصادیق عقلاست، به وجوب مقدمه حکم می کند و لذا انتساب آن به شارع و
شرعی دانستن وجوب آن نادرست است.

علاوه بر این که قول به وجوب شرعی مقدمه با مبنای آخوند در عدم

استحقاق عقاب برای عصیان امر غیري ناسازگار است. یعنی با توجه به این‌که منشأ وجوب شرعی مقدمه، وجوب عقلایی آن است، این وجوب عقلایی به‌وسیله «قول به عدم عقاب برای عصیان امر غیري و انتساب آن به عقلاء» بی‌معنا می‌شود. لذا تنها ثمره‌ای هم که آخوند برای مقدمه واجب طرح کرد، مخدوش است.

۲. البته برخی به نفی ثمره از بحث مقدمه واجب اشاره کرده‌اند، ولی فایده این مبحث را در موضوعاتی مانند شرط متاخر، مقدمات مفوته و مقدمات عبادی دانسته‌اند؛ گرچه اشکالات ما به بحث «مقدمات مفوته و عبادی» و اصولی نبودن طرح آن دو نیز گذشت. همچنان که مثال‌هایی که باعث طرح بحث شرط متاخر شده - مانند غسل مستحاضه برای صحت صوم روز قبل - نیز فقهی و لازم‌العمل هستند و برای اصولی شدن مساله باید مثال‌های عرفی و عقلایی توسط قوم طرح شود.

البته مثال فوق‌الذکر هم از نظر عقلایی قابل فهم نیست؛ یعنی با صرف نظر از مقام مولویت و حکمت شارع، رابطه‌ای میان شرط (غسل) با مشروط (صوم) - که در تعریف آن، امساک اخذ شده و نه غسل - قابل درک نیست و تنها می‌توان تعبداً و با تکیه به حکمت شارع آن را پذیرفت بدون آن‌که بتوان عقلاء ربط بین شرط و مشروط را تصحیح کرد. ضمناً باید توجه داشت که آخوند رابطه شرط و مشروط را فلسفی و بر اساس علیت توضیح داده اما صحیح آن است که برای بیان این ارتباط از ادراکات عقلایی استفاده کرد. لذا راه حلی که آخوند در آن بحث برای حل این مثال ارائه کرده (مقارنت شرط متاخر با مشروط در لحاظ علمی توسط مولا) تنها از باب حکمت خدای متعال قابل پذیرش است و آلاء عقلاء قابل درک نیست شرطی که در خارج متاخر

است، در لحاظ مولا با مشروط مرتبط شود؛ در حالی که عبید در مقابل موالی عرفیه تنها از طریق عقل خود می‌توانند رابطه خود با مولا را برقرار کرده و به امثال بپردازند و اگر این رابطه برای عقل عبد قابل درک نباشد، قادر بر امثال نخواهد بود. البته بنا بر هر دو مبنا ظاهرا میان شرط متاخر و مشروط، رابطه‌ای قابل تصویر نیست.

۳. ثمره پنجمی که برای بحث مقدمه واجب ادعا شده، اجتماع امر و نهی در مقدمه محرّمه است. به نظر می‌رسد در مقام جعل، اجتماع امر و نهی در یک عنوان از طرف مولای حکیم ممتنع است و اجتماع امر و نهی در مصادیق خارجی نیز از اقتضائات عمل است که مولا در آن دخالتی ندارد. پس در مقام امثال، باید به تشخیص اهمّ و مهمّ در مساله پرداخت که در این صورت نیز، مساله اصولی نخواهد بود بلکه با بحث فقهی و جستجوی بیان یا مراد مولا درباره ملاک اقوی مواجه خواهیم شد؛ البته تفصیل مطلب به بحث اجتماع امر و نهی موکول است.

فی تأسیس الأصل فی المسألة

اعلم أنه لا أصل في محل البحث في المسألة فإن الملازمة بين وجوب المقدمة و وجوب ذي المقدمة و عدمها ليست لها حالة سابقة بل تكون الملازمة أو عدمها أزلية نعم نفس وجوب المقدمة يكون مسبوقاً بالعدم حيث يكون حادثاً بحدوث وجوب ذي المقدمة فالأصل عدم وجوبها.

۱. آخوند با طرح امر سادس از مقدمه واجب پیرامون «اصل در مقدمه واجب»، وجود چنین اصلی را نفی می‌کند. اما به نظر می‌رسد طرح چنین مساله‌ای از اساس نادرست است؛ زیرا با توجه به حکم عقل و عقلاء به ملازمه، شک در وجوب مقدمه یا قطع به عدم آن موضوعاً معنا ندارد. البته نفی وجوب شرعی مقدمه، بحث دیگری است، اما از دیدگاه اصولی (عقلایی) جایی برای تردید در وجوب مقدمه نیست و لذا طرح چنین مساله‌ای در علم اصول قابل پذیرش نیست. البته درباره وجوب شرعی مقدمه هم روشن است که قرار گرفتن شارع به‌عنوان یکی از مصادیق عقلاء غیر قابل انکار است و از این حیث هم شکی قابل تصویر نیست.^۱

۱. گرچه قبلاً گذشت که چنین وجوبی را نمی‌توان شرعی دانست؛ زیرا حیث شارع بودن

پس در واقع موالی، عذر عبد در عدم ایجاب مقدمه در بیان مولا را نمی‌پذیرند همچنان که عقلاً حکم به مقدمیت و توقف و وابستگی ذی‌المقدمه به مقدمه تمام است و عقلاء با توجه به این حکم عقلی درباره وابستگی، تحقق ذی‌المقدمه و مقدمه توسط عبد را پیگیری می‌کنند و لذا بر مبنای علم اصول، شک در وجوب مقدمه فرض ندارد و طرح آن برخلاف قواعد طرح مساله در علوم است.^۱ البته همان‌طور که در مباحث دیگر گفته شد، همیشه در امور عملی، استثنائاتی در تطبیق وجود دارد که روشن است استثنائات نمی‌توانند موضوع بحث اصل قرار گیرند.

مولا در حکم به وجوب مقدمه هیچ مدخلیتی ندارد. همچنان که گفته شد بررسی شرعی درباره حکم مقدمه در «فقه الاستنباط» امری ممکن و توجه به آن ضروری است و شاید نتایج آن، اخباریون را هم همراه کند.

۱. ممکن است گفته شود: «می‌توان قبح عقاب بلابیان را در این جا جاری کرد»، اما باید توجه داشت که در اینجا «بیان» وجود دارد و آن، حکم وجوبی است که بر ذی‌المقدمه بار شده است. به عبارت دیگر در فرض مساله، ارتباط بین مولا و عبد برقرار شده و وظیفه‌ای معین گردیده است.

مساله مقدمه الواجب و الاقوال فيها

إذا عرفت ما ذكرناه فقد تصدى غير واحد من الافاضل لاقامه البرهان على
الملازمه و ما اتى منهم بواحد خال عن الخلل و الاولى احواله ذلك الى
الوجدان

۱. آخوند در ادامه، بهترین دلیل بر وجوب مقدمه را حکم وجدان به آن می‌داند. به نظر می‌رسد برای تبیین این حکم وجدانی باید به رابطه میان عبد و مولا بازگشت؛ یعنی اگر این رابطه بخواهد در جامعه فراگیر شود (تبدیل به عرف شود) باید برای آن وجدان‌سازی کرد تا از آن تخلف نشود که این وجدان‌سازی، از طریق ثواب و عقاب محقق می‌شود و بر اساس آن، ارتکازات و رفتارها شکل می‌گیرد. پس موضوع، موضوع مولویت است و نظمی که مولا برای زندگی خود مدنظر دارد و برای تحقق آن، وجدان ایجاد می‌کند که این مهم در بالاترین حالت در نظر قوم، وصفی برای عرف محسوب می‌شود؛ گرچه برخی مثال‌های آن منصرف به عبد یا مولا و در سطح فردی است.^۱

۱. اما اگر وجدان به فطرت و خاصیت عمومی عقل بازگردانده شود، اختیار و اعتبار و جعل نسبت بی‌معنا خواهد شد.

البته در مبنای مختار، «وجدان» مقوله‌ای است که به پذیرش می‌رسد؛ یعنی مفهومی جامعه‌شناختی از جنس فرهنگ و تحت‌تأثیر نسبت‌های مختلف است که توسط حاکمان در جامعه جریان می‌یابد و بدون آن، روابط اجتماعی شکل نمی‌گیرد.

۲. آخوند بعد از استدلال به وجدان برای وجوب مقدمه، به نقد و بررسی استدلال ابوالحسن بصری بر وجوب مقدمه (لو لم تجب المقدمه لجاز ترکها و حیثئذ فإن بقى الواجب على وجوبه يلزم التكليف بما لا يطاق و الا خرج الواجب المطلق عن وجوبه) می‌پردازد. گرچه اصلاحیه دوم آخوند به این استدلال صحیح است، اما اصلاحیه اول ایشان (مبنی بر رد اباحه شرعیه) صحیح نیست؛ زیرا ظاهر استدلال بصری - و اساسا هر استدلالی درباره وجوب مقدمه - یک استدلال عقلایی است که در این صورت اصطلاحات آن - مانند جواز ترک و وجوب - اساسا به معنای شرعی آن منصرف نیست تا آخوند بخواهد این اصطلاحات را به معنای شرعی حمل کند و بر اساس این حمل، اشکالی طرح کند. نکته فوق بر اشکال اول و دومی که آخوند درباره استدلال بصری (جواز ترک به معنای عدم منع شرعی) طرح کرده نیز وارد است زیرا در استدلال عقلایی، جواز ترک هم باید عقلایی معنا شود و نه به صورت شرعی.

۳. حال باید به تصحیح استدلال بصری به صورت عقلایی پرداخت: اگر اجازه ترک مقدمه در «وعاء جعل» باشد، ملازم با تکلیف بمالایطاق نیست؛ بلکه لازمه آن، تناقض‌گویی مولا و عدم توجه او به لوازم کلام خود است. چون به ترک کاری اجازه داده که با عدم انجام آن، تحقق فعلی که خود او به آن الزام کرده، ممتنع می‌شود؛ در حالی که چنین فرضی برای عقلاء منتفی است.

اما در صورت مبرا بودن مقام جعل از این لازمه، در «وعاء امتثال»، عبد محاسبه می کند که اگر مقدمه، واجب نباشد، ذی المقدمه هم تحقق نمی یابد (البته بر اساس وابستگی ذی المقدمه به مقدمه) و این در حالی است که مولا تحقق آن را خواسته است. لذا عبد به این نکته پی می برد که منتسب کردن اجازه ترک مقدمه به مولا، ملازم با نفی جعل مولا نسبت به وجوب ذی المقدمه است.

پس قبل از آن که «ترک عملی در امتثال» را بررسی کنیم، باید «محاسبات عقلی در امتثال» را توضیح داد که در این صورت نیز به جای تکلیف بمالایطاق، عصیان عبد و فریب کاری او در فهم جعل مولا (= نفی وجوب ذی المقدمه) اثبات خواهد شد و لذا برای حذر از این خطر، عبد جواز ترک مقدمه را ردّ می کند. به عبارت دیگر در فرهنگ عبید به عنوان صاحبان عقل، قبل از ترک عملی، چنین گمانه زنی هایی انجام می شود. پس برای تصحیح استدلال، باید وعاء جعل را از وعاء امتثال تفکیک کرد و در امتثال هم به دو مقام ترک عملی و محاسبات عقلی عباد توجه نمود تا این برهان خلف، به صورت عقلایی جریان یابد.

۴. استدلال اول آخوند در ردّ قول به تفصیل بین سبب و غیر سبب صحیح است چون بر اساس این قول، صورت مساله مقدمه واجب از بین می رود و ما با یک «امر نفسی به سبب» مواجهیم. استدلال دوم ایشان (مبنی بر صحت تکلیف به مقدور بالواسطه) نیز زمانی صحیح است که بنائی از عموم عقلاء در پذیرش «تکلیف به مقدور بالواسطه» اثبات گردد. به عبارت دیگر این فرض باید به صورت یک «ادراک عقلایی به پذیرش رسیده» تصویر شود تا امکان ارتباط میان عبد و مولا برای تحقق چنین تکلیفی فراهم شود که برای

این مهم، باید مقصد و اثر چنین جعلی معین گردد تا عدم لغویت در فعل مراعات شود.

۵. درباره قول به تفصیل بین شرط شرعی و شرط غیرشرعی - که بر اساس آن، حاکم در شرط غیرشرعی، عقل و عرف است - باید گفت که لازمه مبنای اصولیون آن است که حتی در صورت شرعی نبودن وجوب مقدمه‌ی غیرشرعی، باید به آن عمل کرد؛ چون حکم عقل بر وجوب آن مستقر شده و لذا لازم الاتباع است. پس این تفصیل، اثر عملی ندارد و در دو طرف آن باید مقدمه را اتیان کرد؛ گرچه حاکم به وجوب هر یک از مقدمات، متفاوت باشد.

تتمه: فی مقدمه المستحب و الحرام و المكروه

لا شبهة في أن مقدمة المستحب كمقدمة الواجب فتكون مستحبة لو قيل بالملزمة و أما مقدمة الحرام و المكروه فلا تكاد تتصف بالحرمة أو الكراهة إذ منها ما يتمكن معه من ترك الحرام أو المكروه اختياراً كما كان متمكناً قبله فلا دخل له أصلاً في حصول ما هو المطلوب من ترك الحرام أو المكروه فلم يترشح من طلبه طلب ترك مقدمتهما

۱. برای پرداختن به حکم مقدمه حرام و مستحب و مکروه و مباح ابتدائاً باید به منشأ این تقسیم از حکم پرداخت و این که آیا احکام خمس (واجب و حرام و مستحب و مکروه و مباح) از نظر عقلایی قابل تصویر هستند یا خیر؟ روشن است که این تقسیمات پنج‌گانه در عرف خاص مانند عرف شارع و پیروانش جریان دارد؛ اما باید دید این تقسیم، پشتوانه‌ای در بناء عقلاء به نحو عام هم دارد یا خیر. به نظر می‌رسد پاسخ این سوال منفی است؛ زیرا در ابتدا چنین گمانی شکل می‌گیرد که: موالی عرفیه اگر اوامری را بدون منع من الترتک جعل کنند (استحباب) یا نواهی را با ترخیص در انجام آن قرار دهند (کراهت) و در هر دو نوع، عدم عقاب را ابراز کنند، به مقصد خود از جعل که تحقق اراده خود - و لو از نوع اراده غیر اکیده - است، نمی‌رسند. زیرا عباد در

صورت عدم عقاب بر ترک یا انجام فعل و ابراز این تصمیم توسط مولا، انگیزه‌ای بر امثال نخواهند داشت و طبیعتاً به دنبال فرار از کار و زحمت و محدودیت هستند.

اما مهم‌تر و دقیق‌تر از استدلال فوق - که در آن به فرهنگ عباد توجه شده - توجه به فرهنگ مولاست که در آن «مولویت» او اصل است. یعنی مولا کاری نمی‌کند که پذیرش او به‌عنوان مولا در بین عبادش دچار سستی شود و آزادی آنان به صورت یک رویه در بیاید؛ زیرا به دنبال آن است که تمام خواسته‌هایش به سرعت محقق شود. به عبارت دیگر به‌دلیل آنچه از فرهنگ مولویت در عینیت تحقق یافته، اساساً عباد نمی‌توانند به دنبال راحتی و فرار از کار یا آزادی باشند؛ چون مولا برای گردش زندگی و نظم معیشتش، فرهنگ و وجدانی ایجاد کرده تا عبید او همیشه در حال آمادگی برای انجام دستورات او باشند و فرض تخلف را هم برای خود تصویر نکنند. لذا اگر ندرتاً تخلفی نیز روی دهد، در اکثر موارد متخلف را بیشتر از وعیدهایی که قبلاً داده، مجازات می‌کند تا جرأت تخلف به وجود نیاید. پس فرهنگ مولویت، بر اساس «وجوب» (جعل نسبت الزامی اعمّ از امر و نهی) شکل گرفته است و ابزار آن هم، ترساندن و تنبیه عباد است.

۲. ممکن است گفته شود «به هر حال روشن است که همه اراده‌های موالی، از نوع اراده اکیده نیست و اراده‌های غیر اکیده هم در انسان شکل می‌گیرد که همین، منشأ حکم به استحباب یا کراهت است» اما باید توجه داشت که ما نیز وجود این نوع از اراده‌ها را در نفس انسان نفی نمی‌کنیم، اما این مطلب، یک موضوع فلسفی است و نه عقلایی؛ یعنی به دلایل فوق‌الذکر عقلاء و موالی در برابر عباد خود و در مقام جعل، اراده‌های غیر اکیده خود را

هم به نحو الزامی طرح می‌کنند تا شکافی در «فرهنگ متابعت عباد» از آن‌ها حاصل نشود و اراده‌های غیر اکیده‌شان نیز با سرعت محقق شود. در واقع اراده غیر اکیده، ابراز نمی‌شود چون در فرهنگ مولویت، آزادی و رشد عباد مطرح نیست بلکه تحقیر و پست دانستن آن‌ها و ضرورت سرعت عمل و شدت‌شان مهم است که از طریق ترساندن و تنبیه عملی می‌شود و این‌که همه احساس کنند با کوچک‌ترین تخلفی، جان خود را از دست می‌دهند.

تشویق نیز در فرهنگ مولویت تنها برای اطرافیان و خواص مولا انجام می‌شود؛ آن هم نه به صورتی که فرهنگ تشویق و تطمیع بر فرهنگ تهدید و خوف غلبه کند و جسارتی ایجاد شود.^۱ چنین فرهنگی در عقاب و مجازات به فرد متخلف محدود نمی‌شود؛ بلکه در بسیاری موارد خاندان و بستگان و مرتبطان به او را هم در بر می‌گیرد و در برخی موارد بسیاری از رعایای خود را برای پیروزی در جنگ‌های بزرگ ناشی از سرکوبی تخلفات به دم تیغ می‌دهند. در این فرهنگ حتی دادگاه‌ها، به نحو صوری برگزار می‌شوند و دادگاه واقعی همان تصمیمی است که مولا می‌گیرد و لذا در کل تاریخ، موالی معدودی که برای تأدیه‌ی برخی حقوق، دادگاهی برگزار می‌کرده، به صفت عادل متصف می‌شوند و به استثنائی در میان پادشاهان مبدل می‌گردند!

۳. بر اساس آنچه گذشت، استحباب و کراهت تصویر عقلایی به نحو عام ندارد بلکه به یک فرهنگ و عرف خاص یعنی شارع و پیروانش اختصاص می‌یابد که به دنبال رشد عباد و رحمت و گذشت از آنان است. آنچه می‌توان به بناء عقلاء منتسب کرد، وجوب (جعل نسبت الزامی) است که شامل جعل

۱. اما در فرهنگ مشارکت و آزادی، لوازمات عقلایی دیگری برای جریان فرمان مطرح

می‌شود که الگوی آن، مدیریت شهوت است.

نسبت الزامی به نحو اثباتی (امر) و جعل نسبت الزامی به نحو سلبی (نهی) می‌شود. لذا اگر به دنبال حکم مقدمه مستحب یا مقدمه مکروه هستیم، نمی‌توان به یک ادراک عقلایی عام تمسک کرد و باید به سراغ حکم مقدمه در همان عرف خاصی رفت که استحباب و کراهت و اباحه را ابداع کرده است که نتیجه آن در بحث ما، ضرورت توجه به بیانات مولای شرعی و فرهنگ او درباره مقدمه مستحب و مکروه و... است.

۴. آنچه آخوند درباره مقدمه حرام و تفصیل بین مقدمات مباحثی حرام و مقدمات تسبیحی حرام طرح کرده نیز محل اشکال است؛ زیرا استدلال ایشان عقلی و بر اساس توجه به توقف یک فعل بر فعل دیگر است اما از نظر عقلایی، ملاک در وجوب مقدمه موضوع دیگری بود که همان ملاک در اینجا باید جاری شود. در مقدمه واجب گفته شد که در عالم امتثال، هیچ عذری - از جمله عدم ایجاب مقدمه در بیان مولا - برای حرکت نکردن به سوی انجام واجب پذیرفته نمی‌شود و در اینجا هم هیچ عذری برای حرکت به سوی انجام حرام پذیرفته نمی‌شود. یعنی بر فرض که شرب خمر توسط موالی عرفیه منع شده باشد، صرف خرید خمر یا وجود آن در خانه عبد و یا حتی عبور او از کنار مشروب فروشی هم، مجازات مولا در پی خواهد داشت. چون بنابر توضیحاتی که درباره فرهنگ مولویت گذشت، موالی عرفیه به دنبال ترساندن و تنبیه عباد و گرفتن جرأت از آنان و ایجاد فرهنگ متابعت محض و فکر نکردن به تخلف در بین عبید خود هستند.

اگر گفته شود که مولای شرعی این گونه رفتار نمی‌کند، باید توجه کرد که در این صورت باید وارد فرهنگ خاصی شد و دستگاه متفاوتی را توضیح داد که فرهنگ و روابط مخصوص به خود را داراست. یعنی در فرهنگ شارع

مقدّس، گذشته از مقدمه و حتی به جای عقاب فوری بر ذی‌المقدمه، مهلت‌های تاریخی به متخلفین داده می‌شود و به جای تعریف تکامل یا نظم به اجرای سریع و فوری اوامر مولا، آنان را به خلود در بهشت دعوت می‌کند. در اینجاست که مدعای قبلی ما درباره تقسیم ادراکات عقلایی به کفر و نفاق و ایمان و نفی عمومیت این ادراکات روشن‌تر می‌شود. لذا در صورت تفاوت رفتار مولای شرعی با موالی عرفیه نیز بحث‌هایی غیر از مقدمه تسبیبی و مباحثی مطرح خواهد شد.

۵. اگر بخواهیم به بحث شوق و اراده و تقسیم آن به اکیده و غیر اکیده بپردازیم، باید توجه داشت که اگر شوق یک حالت نفسانی و معلول از علت و ناشی از رابطه ضرورت و امتناع باشد، نمی‌توان ارتباط آن را با جعل نسبت و اراده که از جنس عقل عمل است و رابطه ضرورت و امکان در آن جریان می‌یابد، تمام کرد.

ممکن است گفته شود: «شوق یک ماهیت است که به دو جزئی اضافی تقسیم می‌شود. اولی، شوق مؤکد است که علت در آن جاری است و متعلق آن بالضروره محقق می‌شود. ولی دومی، شوق غیر مؤکد است که تنها رجحان را پدید می‌آورد و در اینجاست که برای تحقق امر راجح، به اراده به‌عنوان جزء اخیر علت نیازمندیم». اما اولاً باید جنس و فصل آن ماهیت (مقسم اقسام شوق) مشخص شود اما گذشته از این، ضرورت دارد تا معلوم شود چگونه در شوق غیر اکیده، رابطه ضرورت و امتناع به رابطه ضرورت و امکان (رجحان) مبدّل شد؟!

به عبارت دیگر اگر شوق و اقسام آن، ماهیت هستند، رجحان در آن‌ها معنا ندارد چون ماهیت یا با ماهیات دیگر ترکیب می‌شود یا نمی‌شود؛ یعنی

ماهیت در هر حال بر اساس قانون و ضرورت عمل می‌کند و علیت در آن جاری می‌شود. در واقع وصف رجحان، برای ماهیتی که از جنس ضرورت و امتناع است و تا واجب نشود به وجود نمی‌آید، بی‌معناست؛ چون «جریان نسبت» در هستی و نیستی، مغایر و مباین با «جعل نسبت» است و قوم نتوانسته‌اند رابطه بین این دو را تمام کنند.

الفصل الخامس: مسأله الضد

الأمر بالشيء هل يقتضي النهي عن ضده أو لا.

فيه أقوال و تحقيق الحال يستدعي رسم أمور...

۱. نکته اول درباره مساله ضد آن است که اصطلاح «ضد» بعد از فراغ از اصل هستی، بر «وجود و عدم کیفیت» اطلاق می‌شود. مثلاً اگر سفیدی باشد، سیاهی نیست و اگر سیاهی باشد، سفیدی نیست؛ اما در هر صورت رنگ هست. بر خلاف نقیضین که بر «وجود و عدم اصل هستی» اطلاق می‌شود. حال باید روشن شود که این اصطلاح - که مربوط به عقل نظری و هستی و کیفیت آن بود - در عقل عملی و مباحث اصولی چگونه تطبیق می‌شود؛ یعنی جعل نسبت که شامل طلب، فعل و موضوع بود، در کدام یک از اجزاء خود به ضد مرتبط می‌شود؟ روشن است که حسب الفرض، طلب هست و فرض عدم طلب مورد نظر نیست. پس اگر بحث از «ضد فعل» است، آیا به این معناست که مولا با طلب فعل خاص (مانند ازاله نجاست از مسجد) طلب خود نسبت به باقی افعال را نفی می‌کند؟

۲. روشن است که برای اثبات دلالتِ «أزل النجاسه عن المسجد» بر

«یحرم ترک الازاله» باید به عالم وضع یا استعمال تمسک کرد و مثبتی از آن مقام را مطرح نمود و آلا در مقام جعل مولا و ابلاغ آن به عبد، چیزی بیشتر از وجوب ازاله نجاست از مسجد وجود ندارد و در مقام امتثال هم عبد باید به دنبال تحقق این امر مولا برود. در این مثال اگر حرمتی برای افعال دیگر - که ضد خاص ازاله هستند - اثبات شود، به دلیل فوریتی است که در جعل مولا (ازاله نجاست از مسجد) است؛ یعنی اساساً مفهوم فوریت به این معناست که بعد از ابلاغ امر، مکلف باید فقط به مطلوب مولا بپردازد و انجام کارهای دیگر خلاف نفس قید فوریت است و بخاطر قید فوریت در جعل مولا، احتیاجی به طرح مساله ضد برای اثبات حرمت افعال ضد ازاله نیست. اگر هم امر مورد بحث از اوامر فوری نباشد و سعه زمانی داشته باشد، ولی عبد در آخر وقت بدنبال امتثال برود باز هم نازل منزله‌ی فور خواهد بود و مانند قسم قبل است؛ چون مثلاً در آخر وقت نماز، فقط باید نماز خواندن انجام شود و مولا در جعل خود انجام هیچ کار دیگری را در پنج دقیقه مانده به طلوع خورشید بر نمی‌تابد.

در اوامر غیر فوری که در آخر وقت امتثال نشوند نیز باید توجه کرد که انجام هر امری زمان‌بر است و روشن است که نباید در آن حصّه‌ی زمانی، کار دیگری انجام داد و لذا نهی از ضد آن از طرف مولا کاری لغو و غیر عقلایی است.

اما اگر اثبات ملازمه امر به شی با نهی از ضد آن به مقام امتثال نسبت داده شود، باید توجه داشت که مقام امتثال هم فی نفسه به معنای تسلیم بودن عبد در مقابل مولا و تلاش برای محقق کردن خواسته اوست و اساساً در این مقام، ترک امر مولا فرض ندارد تا به بررسی لوازم ترک امر پرداخته شود.

شخصی هم که عاصی باشد، اصلاً به امتثال اهمیت نمی‌دهد تا چه برسد به این که عقل او درگیر محاسبه لوازم عقلانی امتثال و اطاعت شود.^۱ بر اساس آنچه گذشت، طرح مسأله نهی از ضد از اساس وارد نیست.

۳. ممکن است گفته شود «برای درک تصویر مسأله باید به ثمره آن توجه کرد که آن ثمره در اینجا بطلان ضد عبادی است» اما باید توجه داشت که این ثمره، مسأله و اصلی فقهی است که به صرف ذکر آن، تصویری عقلایی از مسأله ایجاد نمی‌شود. گرچه در عمل به این ثمره و مسأله فقهی، درک عقلایی از ابعاد آن لازم نیست و از باب تعبد به شارع واجب العمل است؛ اما این مهم از طریق فهم خطاب محقق می‌شود. البته در این صورت هم باید به استقراء کامل از خطابات - همانند باب صلاه و صوم و... - پرداخت تا بتوان اصلی فقهی را استخراج و به شارع منتسب کرد که قبلاً بر این اساس به ضرورت فقه الاستنباط اشاره شد.^۲ به‌عنوان مثال برای فهم «لاتنقض الیقین بالشک» باید همه بیانات مولا درباره علم و یقین و شک را گردآوری کرد و در یک باب فقهی مستقل، به بررسی اجتهادی دلالت آن‌ها پرداخت.

۱. اگر ادعا شود که: «ثمره اثبات بحث ضد، جز عقاب بر ترک وجوب صلاه، استحقاق عقاب بر انجام افعال غیر صلاتی نیز در پی دارد» در پاسخ باید گفت همان‌طور که قبلاً گذشت منشأ اثبات عقاب نه در جعل و طلب است و نه در امتثال؛ بلکه منشأ آن در حفظ دستگاه و نظام مولویت است تا با مجازات، کسی به طرف تخلف از انجام اوامر مولا نرود و گرنه قوام رابطه عبد و مولا فرو خواهد پاشید.

۲. البته به نظر ما می‌توان بر اساس امر استنباط شده از نقل در فقه الاستنباط، ادراکات عقلی و عقلایی اولیه در فهم از خطابات را در مراحل بعدی بهینه کرد.

۴. گر چه فرض مساله ضد، بررسی لوازم یک امر است اما به تبع مبحث ضد می‌توان بحث دیگری را طرح کرد و آن، توجه به مجموعه‌ای از افعال و کثرت و توالی و ترتب آنهاست که در این صورت تقدم و تاخر افعال در مقصد مولا موثر است و به برنامه‌ریزی برای تحقق آن نیازمند می‌شویم که همین مطلب، باعث شکل‌گیری روابط عقلایی جدید بر اساس مشارکت خواهد شد.

گرچه قوم در تبیین‌های خود درباره جعل مولا معمولا اوامر بریده و منفک از هم را مثال می‌زنند و مجموعه‌ای از اوامر مرتبط به هم را در مقام جعل ملاحظه نمی‌کنند، اما بررسی عقلایی مثال وجوب ازاله نجاست و ثمره اثبات حرمت ضد در بطلان صلاه، می‌تواند بستری برای ورود به بحث فوق فراهم کند. چون بر فرض عقلایی بودن امر و نهی در این مثال، نهی از صلاه بخاطر آن است که با تاخیر در ازاله، نجاست به کل مسجد سرایت کند و دیگر نماز در آن ممکن نباشد. لذا جلوگیری از نجاست مسجد بر اقامه نماز اولویت دارد زیرا نظامی از افعال در مسجد برای مولا مطرح است.

به عبارت دیگر عدم توجه به تنقیح عقلایی مقاصد موالی، باعث شده است تا اصولیون به «مجموعه افعال» به‌عنوان مجعول و موضوع امر توجه نکنند. حتی اگر به‌صورت فقهی و به‌عنوان یک باب مستقل به احکام مسجد توجه می‌شد، ممکن بود حکم این مثال بر اساس توجه به مجموعه‌ی افعال استخراج شود.

۵. برای توضیح بیشتر نکته شماره‌ی یک (پیرامون چگونگی تطبیق اصطلاح «ضد» بر «فعل» در امور عقلایی) باید گفت که همان اشکالی که نسبت به نحوه‌ی مرتبط‌کردن عقل نظری با عقل عملی و به وحدت رساندن

این دو طرح شد، بر این مساله هم وارد است. اگر گفته شود: در اصطلاح منطقی ضد، «بود و نبود کیفیت» مطرح است؛ در امور مربوط به عقل عملی و عقلاء نیز «بود و نبود فعل» مدنظر است؛ پاسخ آن است که اولاً صرف «بود و نبود فعل»، مدنظر عقلاء نیست بلکه طلب فعل، جریان آن بر یک موضوع خاص و ضرورت انجام آن توسط شخص دیگر (ارتباط طرفینی) هم مهم است.

ثانیا باید دقت کرد که از نظر فلسفی «بودن فعل» به چه معناست؟ اگر فعل یک مقوله تدریجی و زمان بر است، یک وحدت حقیقیه در خارج ندارد؛ چون وحدت فعل باید به وحدت اجزاء آن باشد در حالی که هر جزء از آن خارجاً در یک «آن» محقق می شود و در «آن» بعدی از بین می رود و روشن است که فعل، تنها همان یک جزء نیست. لذا آنچه از عناوین و اسامی افعال مانند خوردن، خوابیدن، راه رفتن و... ذکر می شود، تنها یک نام گذاری نشات گرفته از انتزاع ذهن (اخذ وجه اشتراک از آنات متباینه) است که ما به ازاء خارجی ندارد.^۱ پس از آنجا که فعل، متدرج است و از جنس هستی و کیفیت نیست، لذا بود و نبود (ضد) آن از نظر فلسفی قابل تصویر نیست تا بتوان چنین اصطلاحاتی را بر آن تطبیق داد.

۱. به نظر می رسد که به دلیل همین متکثر بودن و عدم وحدت خارجی و حقیقی برای فعل است که مرحوم علامه طباطبایی در کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم به بحث اعتبار وجوب بر فعل می پردازد تا بتواند ارتباط آن را با علم تمام کند که اشکالات ما بر این نظریه در جای خود مفصلاً ذکر شده است. علاوه بر اینکه بحث «شدن» (یعنی تحلیل برهانی تبدیل «آن اول» به «آن دوم») از فلسفه‌ی موجود، خروج موضوعی دارد و به نظر ما در آن تنها به «فلسفه‌ی بودن» پرداخته شده است.

۶. با صرف نظر از اشکال فوق الذکر در تطبیق ضد بر فعل در عقل عملی و اشکال گذشته بر اصل طرح مساله ضد، درباره مسلک تلازم در اثبات حرمت ضد باید دقت کرد که استدلال این مسلک، ملازم با آن است که همه اضداد، حرام باشند و نه فقط یک یا چند مصداق از اضداد؛ چون استدلالی که درباره تلازم وجوب ازاله با حرمت صلاه طرح شده، در غیر صلاه از افعال دیگر نیز ضرورتاً جریان دارد. علاوه بر این، حرمت ضد در این بحث باید به صورت عقلایی معنا شود چون حیثیت شارع بودن، دخلی در حکم به ممنوعیت ضد ندارد؛ همان طور که در وجوب مقدمه واجب هم به این مطلب اشاره شد.

۷. درباره مسلک مقدمیت در اثبات حرمت ضد هم باید توجه کرد که منظور از مانع در اینجا چیست؟ چون روشن است که در ذهن، تصور سیاهی و تصور سفیدی ممانعتی تضادی ندارند و لذا باید منظور از مانع، مانع تحقق و در ظرف خارج باشد. اما در خارج، سفیدی مانع سیاهی نیست چون تحقق، زمان بر است و اجازه می دهد با کشف یک معادله، سیاهی به سفیدی مبدل گردد. پس تنها می توان گفت حین عروض البیاض بر شیئی، عروض السواد بر آن ممتنع است که این قضیه نیز امری واضح است!

حال در تطبیق این بحث بر فعل باید گفته شود در حین عروض یک فعل، فعل دیگری عارض نمی شود؛ یعنی همیشه انسان در زمان مشخص مبتلا به عروض یک فعل است و در خلأ نیست و همواره از او فعلی صادر می شود که در این صورت اساساً ضدی شکل نمی گیرد؛ مگر این که نکته چهارم، موضوع بحث قرار گیرد که همان جعل مولا نسبت به مجموعه چند فعل و توالی و ترتب آن ها بر هم بر اساس یک غرض واحد بود.

به عبارت دیگر توجه به فرهنگ عقلایی جاری میان مولا و عبد نشان

می‌دهد که اصلا افعال بریده از هم مدنظر نیستند؛ نه مولا در جهت نظم معیشت خود به یک فعل بی‌توجه از ارتباط آن با دیگر افعال امر می‌کند و نه عبد در امتثال بر اساس چنین تفکیکی عمل می‌کند؛ مگر این‌که در مقام آموزش به عبدی با قدرت عقلی کم قرار بگیریم تا مقدمات امتثال را فرا گیرد و تغایر افعال را فهم کند. در واقع در روابط اجتماعی حتی بر مبنای مولویت، جعل بر اساس «نسبت بین افعال» - و نه افعال منفک از هم - انجام می‌شود و لذا تنها بررسی لوازم عقلایی «توجه موالی به نسبت بین افعال و جعل بر اساس آن و چگونگی مواخذه در این‌باره و نسبت‌های مختلف آن» است که می‌تواند بحث عقلایی صحیحی را شکل دهد که بر اساس آن معلوم میشود چه فعلی قابل جمع با چه فعلی است و کدام دسته افعال با دسته دیگر جمع نمی‌شوند.

الأمر الثالث: الضد العام و الاقوال فيه

أنه قيل بدلالة الأمر بالشيء بالتضمن على النهي عن الضد العام بمعنى الترك حيث إنه يدل على الوجوب المركب من طلب الفعل و المنع عن الترك و التحقيق أنه لا يكون الوجوب إلا طلبا بسيطا و مرتبة وحيدة أكيدة من الطلب لا مركبا من طلبين

۱. آخوند در رد استدلال به «دلالت تضمنی امر بر منع من الترك» برای اثبات «حرمت ضد عام» می‌فرماید: «منع من الترك از لوازم و آثار وجوب است نه اجزاء آن؛ به این معنا که اگر امر به ترک توجه کند، قطعاً به آن راضی نخواهد بود». گذشته از آن که چنین قوی به مثبتی از مقام وضع و علائم آن محتاج است، در این باره باید توجه شود فرض ترک مربوط به مقام امتثال و کسی که عبد بودن خود و مولویت مولا را پذیرفته، نیست و لذا «استحقاق عقاب به خاطر ترک امر» وسیله‌ای برای پیشگیری از عصیان عباد و ممانعت از فروپاشی رابطه عبد و مولاست که در مباحث گذشته از آن به «وجدان‌سازی» تعبیر شد.

به عبارت دیگر استحقاق عقاب بر ترک امر، از ملاحظه امر یا ترک آن نشأت نمی‌گیرد، بلکه این استحقاق، لازمه‌ی حفظِ «رابطه عبد و مولا و محیط

تشکیل دهنده آن در جامعه» و به دلیل محافظت از پذیرشی است که برای عباد نسبت به مولویت موالی و اجرای سریع درخواست‌های آنان محقق شده است. در واقع مولا و عبد به طور طبیعی در حال زندگی کردن با یکدیگر هستند اما از درون عبد، هوای نفس وجود دارد همان‌طور که از محیط بیرون، وجود افراد خاطی موجب تحریک عبد می‌شود. لذا مولا با توجه به خطر این دو عامل و برای جلوگیری از فروپاشی فرهنگ تبعیتی که در عبد بوجود آمده، به جعل عقاب مبادرت می‌کند.

فضای دیگری هم در این زمینه (و بدون فرض تهدید مولویت) قابل طرح است: اساسا در فرهنگ مولویت برای آن که عبد در تحقق اغراض مولا فروگذاری نکند بلکه شدت به خرج دهد تا نظم امور بر اساس سرعت مدنظر مولا انجام شود، از ابزار ارباب و ترساندن استفاده می‌شود که این روند در جعل عقاب و منع من الترتک تجلی می‌یابد.

بر اساس توضیحات فوق نظر آخوند درباره التفات امر به ترک به‌عنوان علت منع من الترتک صحیح نیست؛ زیرا از نظر عقلایی به‌جای «توجه به ترک وجوب» (سنجش وجوب با ترک آن) همیشه به «عدم تحقق غرض» (سنجش وجوب با غرض آن) پرداخته می‌شود که این غرض به یکی از دو فرض پیش گفته تعریف می‌شود؛ یعنی مولا برای آن که مانعی از تحقق غرضش - چه در اثر فرض اول و چه در اثر فرض دوم - پیش نیاید به منع من الترتک و جعل عقاب رو می‌آورد. البته ترک امر - که در کلام آخوند مبنای منع از ترک قرار گرفته - فرض عقلی دارد اما این فرض عقلی، بدون توجه به غرض در ادراکات عقلایی جایی ندارد؛ همچنان که می‌توان حتی فقدان عبد را فرض کرد اما در ادراک عقلایی، عبد، هم وجود دارد و هم تسلیم در مقابل مولا را پذیرفته

است.

٢. این فروض از طرف مولا طرح می‌شود اما از طرف عبد وقتی اگر به ترک امر مبادرت شود، به این معناست که عبد می‌خواهد از مقام تسلیم و عبد بودن خارج شود که در این صورت برای شخص عاصی، لازمه‌ای مانند منع من التترک معنا ندارد. عبدی هم که به دنبال امتثال است و می‌خواهد تسلیم مولا باشد، فرض ترک برایش مطرح نمی‌شود.

الامر الرابع: ثمره المسأله

تظهر الثمره فى أن نتیجه المساله و هى النهى عن الضد بناء على الاقتضاء
بضمیمه أن النهى فى العبادات یقتضى الفساد ینتج فساده اذا كان عباده

۱. اما درباره حرمت شرعی ضد به عنوان ثمره بحث - که آخوند آن را ذکر نکرده اما برخی شروح به آن اشاره کرده‌اند - باید گفت که اگر قول به حرمت شرعی بر اساس منع عقلایی ضد نباشد - کما این که برخی کلمات قوم چنین انصرافی دارد - در این صورت برای اثبات حرمت باید به صورت اجتهادی همه کلمات شارع و خطابات او در این باره در یک باب فقهی مستقل طرح شود.

عدم توجه به ضرورت این نکته است که باعث شده شیخ بهایی، نماز در هنگام وجوب ازاله را دارای امر فعلی نداند اما عده‌ای قائل به اطلاق امر صلاتی نسبت به همه ازمنه شده‌اند. تازه این در صورتی است که ازاله فوریت داشته و صلاه فوریت نداشته باشد، ولی به فرضی همچون جمع شدن فوریت ازاله با فوریت انقاذ غریق توجه نشده و به تبع، به بررسی طبقه‌بندی و نسبت بین افعال در بیان شارع یا عقلاء پرداخته نشده است؛ در حالی که هم باید به

تمامی فروض توجه شود و هم به جای جدل در موارد مصداقی، به بررسی اجتهادی تمام خطابات مرتبط، آن هم در یک باب مستقل پرداخته شود.

۲. اشکال آخوند به شیخ بهایی مبنی بر فعلیتِ مصلحتِ صلاه علی‌رغم عدم فعلیت امر صلاتی صحیح نیست؛ زیرا مصلحت صلاه در قطعه‌ی زمانی «اولین زمان امکان و جوب ازاله»، به دلیل فوریت و جوب ازاله از بین رفته است و آنچه آخوند از آن صحبت کرده و به آن استناد نموده، در واقع مصلحت عام صلاه است که در غیر از زمان فوق‌الذکر جاری است و به عبارت دیگر امر فعلی، قابل تفکیک از مصلحت فعلی آن نیست.

البته درباره قول به کفایت مصلحت و رجحان برای تصحیح عبادت و عدم لزوم امر برای آن باید توجه داشت که عقلاء در صورت ملاحظه مصلحت عام، طبیعتاً نسبت به آن امر می‌کنند و در غیر این صورت، حکیم نیستند و از حق مولویت ساقط می‌شوند؛ چون با وجود ملاحظه مصلحت عام به آن امر نکرده‌اند که این کار باعث فساد جامعه است.

مساله الترتب

ثم إنه تصدى جماعة من الأفاضل لتصحيح الأمر بالضد بنحو الترتب على العصيان و عدم إطاعة الأمر بالشيء بنحو الشرط المتأخر أو البناء على معصيته بنحو الشرط المتقدم أو المقارن بدعوى أنه لا مانع عقلا عن تعلق الأمر بالضدين كذلك أي بأن يكون الأمر بالأهم مطلقا و الأمر بغيره معلقا على عصيان ذاك الأمر أو البناء و العزم عليه بل هو واقع كثيرا عرفا.

۱. درباره مسلک ترتب برای تصحیح امر به ضد عبادی باید توجه داشت که اولاً بر اساس ظاهر این قول و توضیحات برخی شروح، دو امر مطلق تصویر می‌شود که به دلیل شرایط خاص در خارج، عمل به یکی از آنها باید کنار گذاشته شود. اما انجام مهم، مشروط به ترک اهم شده که در این صورت، بحث از فرض مساله ضد خارج شده است؛ زیرا در مساله ضد تنها با یک امر و اقتضاء آن نسبت به نهی مواجهیم و نه با دو امر و نسبت بین آنها. اما گذشته از این اشکال، به جای بررسی نسبت بین دو امر، ابتدائاً باید به تنقیح «مجموعه اوامر» مولا که بر اساس «مجموعه‌ای از مقاصد» شکل گرفته، پرداخت و به طبقه‌بندی اوامر و مقاصد توجه نمود و فروض عقلایی (رابطه عبد و مولا) و عقلی (فهم عبد) هر یک از آنها را تصویر کرد. با گذر از این

مراحل است که می‌توان ترتب افعال بر یکدیگر را در چارچوبی علمی بررسی کرد به نحوی که این ترتب‌ها مقصد واحد از این افعال را محقق کند که اصولیون اساساً به این مباحث نپرداخته‌اند.

۲. پاسخ آخوند (فعلیت امر اهم، هم‌زمان با امر به مهم و ملازمه آن با طلب ضدین) هم به این مسلک ناتمام است زیرا به‌جای اصرار بر فعلیت امر به اهم، اشکالی که قبلاً در تصویر مساله ضد گفته شد، در اینجا نیز جاری است: در ادراک عقلایی، برای شخصی که بنا را بر معصیت گذاشته، محاسبه لوازم ترک امر بی‌معناست همچنان که برای عبدی که به دنبال امتثال و تسلیم است نیز فرض ترک امر مطرح نمی‌شود. البته اگر این موضوع به‌عنوان یک مساله فقهی طرح شده، آن‌گاه تلاش برای استنباط حکم فرد عاصی نسبت به امر اهم، تصویری صحیح و معنادار خواهد بود؛ اما این مطلب باید از مقتضای خطابات و بیانات مولا بدست بیاید.

ممکن است گفته شود: «طرح مساله از اینجا شکل می‌گیرد که چون طلب ضدین بر مولای حکیم قبیح است، پس عبد در مقام امتثال به این نتیجه می‌رسد که باید در یکی از دو امر تصرف کرده و آن را از اطلاق بیندازد» اما توجه به مثال ازاله نجاست و صلاه نشان می‌دهد که اساساً طلب ضدین در اینجا شکل نمی‌گیرد؛ زیرا ازاله، واجب فوری است اما صلاه، واجب موسع است. البته فروض دیگری هم قابل طرح است که به آن توجه نشده است؛ مانند امر به دو واجب موسع که در این صورت عبد به حکم عقلاء در انتخاب فعل اول مخیر است مگر این‌که از بیانات مولا ترجیحی به دست بیاید. همچنان که اگر دو امر فوری مطلق (مانند ازاله نجاست و انقاذ غریق) در میان باشد، به حکم اطلاق، عبد مخیر است اما توجه به مقاصد مولا، ترجیح

یکی بر دیگری (اهم و مهم) را نشان می‌دهد که حکم این فروض، نشان‌دهنده بازگشت بحث به همان نکته عقلایی است که ابتدائاً اشاره شد: ضرورت طبقه‌بندی اوامر و مقاصد موالی و کشف فرهنگ مولویت در این باره به نحو عام؛ برای تبیین صحیح مسأله ترتب.

۳. مصداقی که آخوند برای تصحیح امر به ضد عبادی بدون استفاده از مسلک ترتب (انطباق قهری طبیعت صلاه بر فردی از آن که به تزاحم با انقاذ غریق مبتلا شده) مطرح می‌کند نیز نادرست است؛ زیرا این انطباق قهری به‌عنوان یک مقوله عقلی و علیتی هیچ‌گاه مورد پذیرش و اعتناء ادراک عقلایی موالی قرار نمی‌گیرد؛ چون لغویت و عدم لغویت فعل بر اساس غرض شکل می‌گیرد و نه بر اساس علیت و تطابق آن. به عبارت دیگر مولا به‌دلیل تزاحم، اراده خود را متوجه این فرد از صلاه نکرده و این فرد از صلاه را از مامور به بودن خارج کرده است و لذا با «انطباق طبیعت بر مصداق»، مسأله «عدم طلب مولا نسبت به فرد خاص» حل نمی‌شود.

الفصل السادس: في عدم جواز الامر مع العلم بانتفاء شرطه

خلافاً لما نسب إلى أكثر مخالفينا ضرورة أنه لا يكاد يكون الشيء مع عدم علته كما هو المفروض هاهنا فإن الشرط من أجزائها و انحلال المركب بانحلال بعض أجزائه مما لا يخفى و كون الجواز في العنوان بمعنى الإمكان الذاتي بعيد عن محل الخلاف بين الأعلام.

١. در بحث «عدم جواز الامر مع العلم بانتفاء شرطه»، باید توجه داشت که عدم امکان صدور چنین دستوری، یک امر عقلی نیست؛ بلکه عقلاً امکان دارد که مولایی در شرایط خاصی، با علم به انتفاء شرط، از عبد خود چیزی بخواهد و امتناع عقلی برای وقوع این کار وجود ندارد. بلکه آنچه در اینجا ممتنع است، «امکان عقلایی» صدور چنین دستوری از طرف مولاست که علت آن نیز، ملازمه‌ی آن با «لغویت در فعل» است.

اما استدلال آخوند در ردّ امکان این نوع از اوامر نیز - که بر تخلف معلول از علت استوار شده - نادرست است گرچه شاید فی نفسه، تصویر عقلی مطلوبی به نظر آید، اما ربطی به ما نحن فیه ندارد. زیرا موضوع بحث ما «علیت» نیست بلکه بحث در دنیای اعتبارات و جعل نسبت و قرار و اراده و فعل است و اساساً قدرت به خاطر این جزء شروط تکلیف قرار گرفته که حاکم

به ضرورت آن، یک ادراک عقلائی است. یعنی مولا حتماً به لوازم کلام خود، لوازم موضوع، لوازم فعل و شرایط عبد خود توجه دارد.

۲. از همین جا باید به این نکته اشاره کرد که مقوله‌ای مانند قدرت عبد، بمثابه خاصیتی ذاتی برای رابطه‌ی عبد و مولاست و در صورتی که عبد فاقد قدرت باشد، اساساً رابطه‌ای میان و مولا و عبد برقرار نمی‌شود تا صدور امر موضوعیتی بیابد. به عبارت دیگر عنوان عبد تنها برای انسانی قابل تطبیق است که دارای قدرت برای انجام اوامر و اغراض مولا باشد و در غیر این صورت، نفس عنوان «عبد» قابل اطلاق بر او نخواهد بود. بر این اساس، اطلاق «شرط» بر اموری مانند علم و قدرت تنها زمانی صحیح خواهد بود که مقصود از آن، همین نکته‌ی فوق باشد و الا اگر مقصود از «مشروط» بودن امر در اینجا، در مقابل «مطلق» بودن آن باشد، نادرست است؛ زیرا بدون وجود قدرت، اساساً تکلیف و امری قابل جعل نخواهد بود و دستوری به وجود نمی‌آید تا بخواهد مشروط شود. لذا تعبیر از علم و قدرت به «مقومات تکلیف» بهتر از تعبیر از این دو به «شروط تکلیف» است تا چنین توهمی پیش نیاید. به عبارت دیگر رابطه‌ی میان عبد و مولا تنها زمانی برقرار می‌شود که مولا طلبی نسبت به فعلی داشته باشد و عبد هم بتواند با عقل خود از این طلب، فهم پیدا کند و با قدرت خود به دنبال تحقق آن برود؛ در غیر این صورت است که داعی و انگیزه‌ای برای امر ایجاد نمی‌شود. این روند، «نفس جعل» را توضیح می‌دهد و به این ترتیب، تبیین «عدم امکان جواز امر مع العلم بانتفاء شرطه» نیز باید بر اساس تشریح فوق الذکر از ادراک عقلائی درباره‌ی مقومات تکلیف انجام شود.

۳. ممکن است گفته شود: «بحث قوم درباره‌ی امر انشائی در مقابل امر

فعلی به این معناست که علی‌رغم عدم قدرت عبد، تکلیفی غیر منجز جعل شده تا به محض دستیابی عبد به قدرت، گردن‌گیر او شود که نمونه‌هایی مانند اشتراط وجوب حج به استطاعت یا مشروط شدن خمس به کسب و کار و اضافه مال بر نیاز سالانه، از همین سنخ است». در پاسخ باید گفت که در مثال‌های فوق، استطاعت یا کسب و کار، مربوط به توصیف اصل موضوع خمس یا حج است و توصیف موضوع، هیچ‌گاه «شرط» محسوب نمی‌شود؛ بلکه حکم وجوب خمس یا حج برای شخص متمول یا مستطیع، مطلق است. اساساً موضوع خمس، «مال» است و به غیر مستطیع یا غیر متمول، منصرف و متوجه نمی‌شود و الا تمامی واجبات، مشروط به توصیفات شارع از اجزاء آنها هستند.^۱ گذشته از این که قبل از طرح مصداق‌های مختلف، طرح بحث به‌صورت تعریفی و ارائه‌ی قاعده‌ی علمی لازم است.

علاوه بر این، باید روشن شود که آیا نمونه‌هایی مانند «عدم قدرت نسبت به حج به دلیل عدم استطاعت» یا «عدم قدرت نسبت به خمس به دلیل ناتوانی از کسب اضافه‌ی مال» می‌تواند تحت بحث «شرایط عامه‌ی تکلیف» قرار گیرد یا این مثال‌ها - بر فرض پذیرش مشروط بودنشان - شروطی برای برخی تکالیف خاص هستند؟!^۲

۱. البته مباحث مربوط به «عدم معقولیت اوامر انشائی» و همچنین نقد و بررسی مثال‌های فوق، ضمن بحث از واجب مطلق و مشروط و واجب معلق و منجز گذشت.

۲. حتی اگر دقت شود، معلوم خواهد شد که «استطاعت مالی» تنها شرطی برای حج نیست زیرا سلب مطلق مال، می‌تواند موجبات ناتوانی عبد در انجام بسیاری از تکالیف شود. به عبارت دیگر معنای «قدرت» در شرایط عامه تکلیف، باید به دقت و وضوح تعریف گردد تا موضوع اشکال و جواب فوق معین شود.

۴. البته در مبنای مختار، مفاهیمی مانند شرایط عامه‌ی تکلیف طرح نمی‌شود؛ بلکه مبدأ تکلیف و مورد خطاب، پرچمداران توحید هستند و از آن‌هاست که تکلیف بر دیگران جاری می‌شود. در این صورت وحدت و کثرتی از تکالیف و «نظام اوامر» شکل می‌گیرد که در مراتب پایین آن، «فرهنگ و تکالیف و حقوق و خدمات عمومی» قابل طرح است که آن هم به معنای اطلاق و عموم در لسان قوم نیست. در واقع مکلف در مباحث اصولیون، به یک مفهوم ذهنی محدود می‌شود در حالی که در خارج، نسبیتی از زمان و مکان و محیط برای مکلف وجود دارد که برای تعیین تکلیف او باید به «اگر و آن‌گاه‌ها» توجه نمود.

۵. در اشکال به نکته‌ی اول، ممکن است گفته شود: «شرط قدرت از آنجا به مباحث عقلی مرتبط می‌شود که بعضی از امور تکویناً نمی‌تواند از عبد یا مکلف صادر شود» اما باید توجه داشت که تحقق یک موضوع در خارج در چند فرض قابل بررسی است: موضوعاتی مانند باران که خارج از اراده‌ی عبد است و قوم از آن‌ها به «ماهیات خارجی» تعبیر می‌کند که این فرض، خارج از موضوع بحث است.

یعنی موضوعاتی مورد بحث است که مقذور عباد است و می‌تواند تحت اراده‌ی بندگان قرار گیرد. اساساً فرض «عبد بودن» بدون «قدرت» در خارج قابل تحقق نیست و رابطه‌ی میان مولا و عبد فارغ از آن شکل نمی‌گیرد. به عبارت دیگر «قدرت» در ذات عنوان «عبد» جاری است و در صورت فقدان آن، امر و جعل مولا موضوعیتی نخواهد داشت و «امر» در حقیقت، بعد از «تصور رابطه‌ی بین مولا و عبد» است.

اما دسته‌ای از موضوعات خارجی مانند «ساخت سد» هستند که محتاج

«محاسبات» است؛ از محاسبه‌ی تاج سدّ و جریان آب و انحراف مسیر رودخانه و ابعاد دریاچه‌ی سد تا مقدار هزینه و نیروی انسانی و ابزار آلات مورد نیاز و غیره. وقوع این دسته از موضوعات، صرفاً به امر مولا باز نمی‌گردد بلکه هزاران «لازمه‌ی وقوعی» دارد که بدون تأمین آن‌ها تحقق پذیر نخواهد بود. به عبارت دیگر وقوع در اینجا نه تکوینی است - که خارج از اراده‌ی عبد است - و نه وقوع فعلی است - که قدرت عبد بر موضوعات است - بلکه وقوع جزئی خارجی و علمی و غیر ماهیتی است که ساخت بشر محسوب می‌شود.

بنابر تقسیم فوق، وقوع تکوینی خارج از بحث است، قدرت عبد قبل از مرحله‌ی شکل‌گیری امر است و در وقوع جزئی خارجی نیز باید تناسبات آن رعایت شود و لذا در اشکال مطروحه باید بر اساس این تقسیم مشی کرد و با توجه به آن، طرح بحث نمود.

۶. در ادامه‌ی بحث «عدم جواز الامر مع العلم بانتفاء شرطه»، آخوند برای مصالح بین قول اشاعره با دیگران، «جواز امر انشائی علی‌رغم فقدان شرط فعلیت امر» را پیشنهاد می‌کند و به تحقق آن در اوامر عرفی و شرعی استناد می‌کند. البته برخی شروح، امر مولا به عبد مبنی بر «ادخل النار» را به‌عنوان مثالی برای این اوامر عرفی و امر خداوند به ابراهیم برای ذبح اسماعیل علی‌نبینا و آله و علیهما السلام را به‌عنوان مثالی برای اوامر شرعی ذکر می‌کنند. اما این مثال‌ها، چیزی جز امور استثنائی نیستند و موالی عرفیه معمولاً به عباد خود دستور ورود در آتش نمی‌دهند؛ بلکه روند معمول و عقلائی آن است که برای تأمین حوائج روزانه‌ی خود به آن‌ها امر می‌کنند. لذا در مباحث قبلی هم گذشت که نمی‌توان قواعد عقلائی و اصولی را بر اساس استثنائات پایه‌ریزی کرد و آن‌ها را مبنایی برای استخراج قوانین عرفی قرار داد. گذشته از آن،

بحث از واجب معلّق روشن شد که اوامر انشائی، فاقد تصویری عقلائی هستند. ۷. در متن کفایه، یکی از نمونه‌های اوامر انشائی که با وجود فقدان شرط فعلیت، مورد طلب مولا قرار می‌گیرند، «اوامر امتحانی» ذکر شده که باید توجه داشت عرف و فرهنگ عقلائی خاصی درباره‌ی این نوع از اوامر نیز وجود دارد تا لغویت لازم نیاید. در واقع امر به ذبح فرزند، اگر امتحانی باشد؛ باید تأویل شود زیرا مقصود واقعی مولا از این تکلیف، «تحقق ذبح» نبوده بلکه مثلاً قرار گرفتن چاقو بر گلو فرزند بوده که در این صورت، شرایط علم و قدرت وجود دارد و امر و مطلوب مولا در این جا، فعلی بوده و نه انشائی. ضمناً درباره‌ی تتمه‌ی کلام آخوند در ذیل این بحث درباره‌ی بعث و تحریک حقیقی، گذشت که امر حقیقی به معنای علیتی و فلسفی بی‌معناست و امر حقیقی، همان طلب عقلائی و عرفی است.

۷

الفصل السابع: فی متعلق الاوامر و النواهی

الحق أن الأوامر و النواهی تكون متعلقة بالطبائع دون الأفراد

و لا يخفى أن المراد أن متعلق الطلب في الأوامر هو صرف الإيجاد كما أن متعلقه في النواهی هو محض الترك و متعلقهما هو نفس الطبيعة المحدودة بحدود و المقيدة بقيود تكون بها موافقة للغرض و المقصود من دون تعلق غرض بإحدى الخصوصيات اللازمة للوجودات بحيث لو كان الانفكاك عنها بأسرها ممكناً لما كان ذلك مما يضر بالمقصود أصلاً

۱. پیرامون بحثِ «تعلق اوامر و نواهی به طبایع» باید توجه داشت که «صرف الایجاد» و تفکیک آن از «طبیعت محدوده و مقیده» تنها یک تصور عقلی است و ربطی به ادراک عقلانی ندارد؛ زیرا صرف الایجاد با قطع نظر از موضوع آن جایگاهی در مقصد عقلاء ندارد. در واقع امر اولاً بدون غرض و غایت شکل نمی‌گیرد و الا ملازم با لغویت است و این غایت، موضوع را مشخص می‌کند. لذا امر و غرض و موضوع به یکدیگر متقومند و تفکیک آنها از یکدیگر، عقلاً بی‌معنا و غیر قابل توضیح است؛ گرچه این تفکیک در مباحث فلسفی و منطقی و عقلی بی‌اشکال است. به این ترتیب «صرف الایجاد» تنها یک فرض عقلی است و به‌جای آن باید از «ایجاد الموضوع»

به‌عنوان متعلق امر سخن گفت.

۲. اگر تصویر از امر، مقوله‌ای عقلائی شد، باید اجزاء آن از جمله متعلق و موضوع هم عقلائی باشند و نه عقلی؛ به همین دلیل اصطلاحاتی مانند «کلی و مصداق» یا «طبیعت و فرد» - که اصطلاحاتی عقلی و منطقی هستند - نباید موضوعیتی در تبیین متعلق امر داشته باشد بلکه متعلق و موضوع و غایت نیز باید به نحو عقلائی تشریح شود؛ یعنی عرف و عقلاء توانایی لحاظ آن را داشته باشند و به آن اعتناء کنند. به عبارت دیگر «متعلق امر» یک موضوع و مقوله‌ی فلسفی نیست و همین نکته هم باعث شده تا آخوند، بحث از «ماهیت من حیث هی هی» را نفی کنند و ماهیتِ محصلِ غرض و دارایِ مفسده یا مصلحت را به‌عنوان موضوع بحث معرفی کنند.

ممکن است گفته شود: «عقلاء می‌توانند عمل خود را بر اساس برخی مباحث عقلی سامان دهند و بر اساس پذیرش بعضی ارتکازات عقلی و منطقی عمل کنند.» در پاسخ باید گفت که این مساله امکان دارد اما محتاج اثبات است. یعنی باید ثابت شود که عرف به مفاهیم تخصصی منطقی (مانند طبیعت و فرد و...) اعتناء می‌کند و ادراک و فهم از این اصطلاحات در عرف جاری شده و نسبت به آن‌ها قدرت تشخیص دارد؛ در حالی که عرف معمولاً وارد چنین فضاهایی نمی‌شود.

لذا برای تحلیل از عمل عرف درباره‌ی اوامر و متعلق آن، به‌جای بحث‌های عقلی، باید به استخراج فرهنگ و ملاک و شاخصه‌های عرف و عقلاء پرداخت و تشریح از روابط عبد و مولا را دقیق‌تر کرد و مبنای حقوق و جرم و

توبیخ و تشویق را تنقیح نمود که این مباحث، امور عقلی نیستند.^۱ فرهنگ عقلاء در حقیقت، فرهنگ اداره‌ی یک کشور است که در آن، موضوعات طبقه‌بندی می‌شود و ورود مردم به موضوعات بالاتر با ابزارهای سیاسی، فرهنگی و اقتصادی کنترل می‌شود. مثلاً مردم می‌توانند از راه‌ها و جاده‌ها برای عبور و مرور استفاده کنند اما تا شعاع چند کیلومتری مراکز حساس کشور، اساساً اجازه‌ای برای رفت و آمد وجود ندارد؛ چه برسد به ورود در آن مراکز و درگیر شدن با موضوعات مرتبط با آن. پس برخی موضوعات، عمومی و برخی موضوعات، صنفی و برخی موضوعات، حکومتی هستند و به‌جای فرد و طبیعت، «جریان نسبت‌های مختلف در عینیت» است که تکالیف مختلف را مشخص می‌کند که فلسفه‌ی حقوق و فلسفه‌ی جامعه‌شناسی، مبنای آن است. این روند، باعث ایجاد یک «وجدان عمومی» می‌شود که تخلف از آن، باعث محدودیتِ «حیات اجتماعی» برای متخلفین می‌شود و وسیله‌ای برای استحکام و دوام حکومت و نظام‌هاست.

البته آخوند، قیدهایی به مباحث فلسفی می‌زند تا بحث به امور عقلانی نزدیک شود؛ (مانند ردّ ماهیت من حیث هی هی به‌عنوان متعلق امر یا اشاره به لغویت تحصیل حاصل) اما در هر صورت، استفاده از منطلق و مباحث عقلی برای تبیین متعلق امر، نادرست است.

۱. البته صحیح است که روابط عقلانی پیش از رنسانس، متناسب با منطق صوری بوده و عقل نظری و عقل عملی در آن دوران، تناسبی با یکدیگر داشته‌اند، اما این نکته ربطی به ما نحن فیه (استخراج قواعد در عقل عملی) ندارد.



الفصل الثامن: فی نسخ الوجوب

إذا نسخ الوجوب فلا دلالة لدليل الناسخ و لا المنسوخ على بقاء الجواز بالمعنى الأعم و لا بالمعنى الأخص كما لا دلالة لهما على ثبوت غيره من الأحكام

۱. در بحث «نسخ وجوب»، وقتی سخن از «استصحاب جواز» به میان می‌آید، یک احتمال این است که مبنای این استصحاب، ترکیب وجوب از «جواز و منع من الترتک» باشد و بر این اساس، ادعا شود که با نسخ وجوب، تنها جزء دوم یعنی «منع من الترتک» رفع شده و جزء «جواز» باقی است. اما بر فرض پذیرش این تعریف از وجوب، باید توجه داشت که نسخ بر وجوبی که دارای دو جزء است، عارض می‌شود و لذا نمی‌توان بقای جواز را اثبات کرد که در کلمات قوم، از این مطلب به «المرکّب قد ینتفی بآنتفاء بعض أجزائه» تعبیر شده است.

علاوه بر این، اشکالات قبلی درباره‌ی اصول عملیه نیز مطرح می‌شود: اصول عملیه‌ی عقلیه، به معنای واگذاری حکم به عقل و در تعارض با اصل نبوت است و اصول عملیه‌ی شرعیه نیز نباید به صورت موردی و استقرائی طرح شود، بلکه باید در بابی فقهی با عنوان «فقه الاستنباط» به صورت کامل

----- ۵۰۶ ◆ نقد و بررسی کفایه الاصول

طرح شود که در آن، همه‌ی خطابات شارع پیرامون قواعد عقلی و عقلانی
بررسی گردد.

الفصل التاسع: فی واجب التخییری

إذا تعلق الأمر بأحد الشيئين أو الأشياء ففي وجوب كل واحد على التخيير
 بمعنى عدم جواز تركه إلا إلى بدل أو وجوب الواحد لا بعينه أو وجوب كل
 منهما مع السقوط بفعل أحدهما أو وجوب المعين عند الله أقوال.

۱. اما در بحث «واجب تخيیری»، اولین نکته آن است که تفاوتی میان قول اول و قول اشاعره در تعریف واجب تخيیری دیده نمی‌شود. البته در برخی شروح گفته شده که: «در قول اول، واجب، متعدد است و در قول دوم، واجب واحد است» اما این ادعا با نفس توضیحی که درباره‌ی قول اول داده شده، ناسازگار است؛ زیرا واجب تخيیری در قول اول، واجب علی البدل است و انجام همه‌ی اطراف واجب نیست گرچه ترک همه‌ی اطراف هم جایز نیست. گذشته از این، عبد در عمل نیز تنها به سراغ یکی از اطراف می‌رود و در صورت وجود مشکل در انجام آن، به سراغ فعل بعدی می‌رود. لذا اساساً عبد در برخورد با واجب تخيیری هیچ‌گاه این گونه فکر نمی‌کند که: هر سه کار بر عهده‌ی من قرار گرفته و من باید همه‌ی آنها را انجام دهم! لذا «وجوب جمیع اطراف» در قول اول، چه در تعریف و چه در عمل، همان «وجوب یکی از اطراف لابعینه» است؛ گرچه در عبارت لفظی با قول اشاعره، متفاوت باشد.

۲. در جایی که غرض از همه‌ی اطراف، واحد باشد، آخوند ضرورت «قدر جامع» را طرح کرده است اما سوال این است که این قدر جامع چیست و چگونه اخذ می‌شود؟ برخی شروح، عنوان «احدهما یا احدها» را به‌عنوان قدر مشترک میان «عتق و صیام و اطعام» طرح کرده‌اند؛ اما روشن است که چنین عنوانی، یک وجه مشترک «منطقی» نیست. اگر هم مقصود، «وجه اشتراک عقلائی» باشد، چنین وجه اشتراکی باید تعریف شود که برای این کار ابتدائاً باید غرض را تصویر کرد. در مثال، ایجاد یک حالت برای عبدی است که عصیان از وجوب روزه کرده؛ یعنی عبد عاصی بفهمد که سرپیچی او، هزینه‌ی اقتصادی (اطعام یا عتق) یا هزینه و زحمت جسمی (صیام) برای او در پی دارد. سپس بر اساس این غرض است که باید موضوع و قدر جامع را معین نمود که آخوند به چنین مهمی مبادرت نکرده است. پس به‌طور خلاصه، قدر جامع عقلی و منطقی در اینجا غیرقابل اخذ است و قدر جامع عقلائی نیز - که اصل در تبیین و تصویر آن، غرض است - ارائه نشده است.

۳. آخوند در استدلال بر ضرورت «قدر جامع»، عدم امکان صدور واحد از کثیر بما هو کثیر را طرح می‌کند و این نکته را به ضرورت «سنخیت بین علت و معلول» مستند می‌نماید. در واقع وقتی بحث از «علّیت» به میان آید، کثرت اطراف، موجب کثرت اغراض و به تبع کثرت وجوب خواهد شد که با فرض اولیه مبنی بر «وحدت غرض از اطراف» و «وجوب تخییری علی البدل» متعارض است. این در حالی است که این مباحث، مربوط به «عقل نظری» است اما در «عقل عملی»، ماهیت‌ها و رابطه‌ی علیّی میان آن‌ها مطرح نیست بلکه «قرار و اعتبار» اصل است و به همین دلیل، به «امر، موضوع امر و غرض امر» به نحو عقلائی و عرفی نگریسته می‌شود.

به عبارت دیگر در صورت بکارگرفتن عقل نظری در اعتباریات، «وحدت غرض» قابل تصویر نخواهد بود چون به حکم سنخیت بین علت و معلول، هر غرضی تنها موجب یک جعل نسبت خواهد شد و لذا در صورت کثرت موضوعات امر، چند غرض طرح خواهد شد. لذا وجوب تخییری بر مبنای علیت، قابلیت فرض در خارج را ندارد و این مشکل از آنجا نشأت می‌گیرد که تلاش شده مباحث عقل نظری و علیتی، در امور اعتباری وارد گردد و الا در نگاه عقلانی، قدر جامع لازم نیست.

بنابر آنچه گذشت، ادعای آخوند مبنی بر تخییر عقلی - و نه شرعی - در فرض وحدت غرض، نادرست است، زیرا اساس این ادعا به ضرورت ارائه‌ی قدر جامع کلی باز می‌گردد که حاکم به این ضرورت، سنخیت در علیت بود. در واقع، وارد کردن بحث علیت در مانحن‌فیه باعث شده تا آخوند ناچار شود خطاب شارع را از ظاهر خود منصرف کند و الا ظاهر خطاب شارع، دلالت بر کثرت موضوعات می‌کند.

۴. فرض دوم آخوند آن است که هر یک از اطراف، دارای غرض جداگانه‌ای هستند که با انجام دیگری حاصل نمی‌شود؛ اما عدم امکان جمع این اغراض با یکدیگر توسط مکلف و فوت محل آن‌ها در صورت انجام یکی از اطراف، باعث می‌شود تا تخییر شرعی شکل بگیرد. اما سوال این است که در مثال تخییر در کفارات ثلاث، چگونه می‌توان ادعا نمود که جمع بین صیام و اطعام و عتق، ممکن نیست و انجام یکی از آن‌ها عرفاً یا عقلاً یا عقلاً موجب فوت دیگری می‌شود؟!؟

۵. آخوند در ادامه به «واجب تخییری بین اقل و اکثر» می‌پردازد و اشکال طرح شده درباره‌ی آن - که مبنی بر حصول غرض بوسیله‌ی اقل و واجب نبودن اکثر است - را ردّ می‌کند. برای بررسی این مساله باید به غرض مولا از تخییر میان اقل و اکثر پرداخت و توجه داشت که تحصیل یک غرض

از چند راه (موضوعات متعدد برای امر)، از نظر عقلائی بی‌اشکال است و مشکل در این باره از آنجا آغاز می‌شد که در بحث قبلی، «سنخیت میان علت و معلول و عدم صدور واحد از کثیر» توسط آخوند مطرح شد که یک بحث عقلی است. اما وقتی از نظر عقلائی، چنین محذوری برای تخییر در تباین ماهوی (مانند عتق و صیام) وجود ندارد، تخییر در تغایر کمی، حتماً و به طریق اولی بی‌اشکال است.

به عبارت دیگر، اشکالی که درباره‌ی تصویر تخییر میان اقل و اکثر طرح شده، از آنجا نشأت می‌گیرد که بحث به «عالم امثال» منتقل شده؛ در حالی که مانحن فیه (صدور واجب تخییری و ترسیم صحیح آن) شأن مولا و مربوط به «عالم تشریح» است.^۱ در واقع همان‌طور که اگر کسی برای امثال امر شارع درباره‌ی کفاره‌ی صوم «عتق» را انتخاب کرد، دیگر به سراغ صیام و اطعام نمی‌رود؛ شخصی هم که برای انجام تسبیحات اربعه، سه بار ذکر را برگزید، توجهی به اقل ندارد تا گفته شود با انجام یک ذکر، غرض مولا حاصل شده است. پس در هر صورت، مولا هر دو کمیت را محصل غرض خود معرفی کرده و اگر در خارج، رابطه‌ای میان این کمیت‌ها وجود دارد که نافی یکدیگر است، از شرایط امثال ناشی می‌شود که این شرایط، قدحی به تشریح واجب تخییری بین اقل و اکثر وارد نمی‌کند. به این ترتیب، اشکال از اساس وارد نیست اما آخوند در پاسخ به آن، اصل اشکال را پذیرفته و تغایر عالم تشریح با عالم امثال را مدنظر قرار نداده است.

۱. اما وقتی حالات مختلف عباد مطرح می‌شود، جزئیات علم و قدرت و شرایط عبد و طبقه‌بندی آن‌ها مورد نظر قرار می‌گیرد که این، خروج از بحث است مگر اینکه قوم، این طبقه‌بندی را مبنای توسعه و ضیق «امر و نهی» قرار دهند که ظاهراً چنین قصدی ندارند.

الفصل العاشر: فی وجوب الکفائی

و التحقیق أنه سنخ من الوجوب و له تعلق بكل واحد بحيث لو أخل بامتثاله الكل لعوقبوا على مخالفته جميعا و إن سقط عنهم لواقى به بعضهم و ذلك لأنه قضية ما إذا كان هناك غرض واحد حصل بفعل واحد صادر عن الكل أو البعض.

۱. برای تبیین «واجب کفایی» می‌توان از دقت در مثال نماز میت و تجهیز آن آغاز کرد: آیا با مرگ یک مسلمان، خطاب واجب کفایی در این مورد به همه‌ی امت متوجه می‌شود؟! یا این میت در عالم خارج، دارای کسان و وابستگی است که با او ارتباط دارند؟! بر فرض منزوی بودن این شخص یا دیگر شرایط خاص هم، بالاخره با دولت اسلامی و شهرداری و ... مرتبط است. این سوالات برای آن است که موضوع این واجب کفایی معلوم شده و روشن شود که این امر در روابط خاصی (جامعه‌ی اسلامی) جاری است و الا اگر میت مسلمان در کشور کفر بمیرد، با آداب آن‌ها دفن خواهد شد و با توجه به در دسترس نبودن مسلمانان، خطابی متوجه هم آنان نخواهد بود. اما در جامعه اسلامی، این فرهنگ وجود دارد که میت باید با آداب خاصی دفن شود و این تکلیف تنها بدوش کسانی است که از مرگ میت

مطلع شده‌اند و خطاب مانند نماز، متوجه جمیع مسلمین نیست؛ بلکه خطاب در اینجا، شرایط‌بردار و به تبع محیط است. یعنی «رابطه» قیدی برای این وجوب است و بستگان و نزدیکان و مطلعین از میت که درگیر حیات و ممات او بوده‌اند، مشمول آن هستند و از اصل، امر به «امت» تعلق نگرفته؛ بلکه موضوع امر، کسانی است که دارای رابطه با میت هستند. به عبارت دیگر، «موضوع واجب کفایی» از سنخ «روابط اجتماعی» است و طرف خطاب، یک «جمع» هستند که با موضوع مرتبط‌اند؛ همان‌طور که موضوع امر به «ازاله‌ی نجاست از مسجد»، تنها اهالی مسجد هستند و کسانی که گذرشان به مسجد نمی‌افتد و اهل نماز جماعت نیستند، اساساً مورد نظر نخواهند بود.

پس مقصود از اطلاع از موضوع و درگیر بودن با آن، علم به معنای شرایط عامه‌ی تکلیف نیست چون خبردار شدن از مرگ میت یا نجاست مسجد، با علم به احکام متفاوت است و لذا عالم به وجوب تجهیز میت می‌تواند هیچگاه به انجام آن مبتلا نگردد و در معرض آن قرار نگیرد. پس تنها کسانی که از نجاست مسجد یا مرگ میت و... خبردار می‌شوند، موضوع خطاب در وجوب کفایی هستند. لذا بر خلاف ظاهر عبارت قوم (و له تعلق بکل واحد) نباید از ابتدا خطاب را به کل تعمیم داد تا در مراحل بعدی لازم نباشد اطلاع و علم و ... را قید آن قرار دهیم؛ بلکه خطاب در واجبات کفایی از ابتدا دارای حد و حدود است و تنها مربوط به کسانی است که زماناً و مکاناً مبتلا و درگیر موضوع هستند که می‌توان به آن، «صنف» یا «گروه» اطلاق کرد و نه «امت».^۱

۱. ممکن است گفته شود: «خطاب در برخی واجبات کفایی مانند جهاد، مربوط به عموم است» اما باید توجه داشت که این مطلب، مربوط به خاصیت و اهمیت این

۲. عقاب و ثواب بر واجب کفایی نیز باید بر اساس تبیین عقلائی از «موضوع» واجبات کفائی انجام شود؛ چون عصیان از واجب کفایی تنها زمانی فرض دارد که موضوع آن، «فرد» تلقی گردد. یعنی اگر به جای فرد، یک «جمع»، موضوع واجب قرار گرفته، دو فرض قابل طرح است. الف) یا رابطه‌ی عقلائی میان مولا و این جمع برقرار شده و یک «فرهنگ» (درک عقلائی) میان آنان شکل گرفته است و لذا مثلاً بی‌اعتنایی اهالی مسجد به وجوب ازاله‌ی نجاست از مسجد، تحقق نمی‌یابد؛ زیرا این جمعیت در سطح بالای اطاعت از مولا قرار دارند به نحوی که برای انجام عبادت، روزانه سه بار به محلی خاص می‌آیند. همچنان که عدم تجهیز میت در جامعه‌ی اسلامی - که فرهنگ کفن و دفن خاصی در آن جریان یافته - فرض ندارد تا در برابر آن، عقاب طرح شود.

ب) یا عباد نسبت به این حکم، دچار فقدان علم و ادراکات و ارتکاز هستند که در این صورت، موالی عرفیه به جای عقاب، بدنبال ایجاد وجدان و فرهنگ برای آن جمع خواهند رفت.

البته این کلام، به معنای نفی عقاب در صورت عصیان جمیع از امتثال واجب کفایی نیست؛ بلکه تأکید بر آن است که در این بحث، عقاب به صورت عقلائی و به تبع تشریح صحیح از موضوع واجبات کفایی انجام گیرد. یعنی

موضوع خاص است و درک عقلائی نمی‌پذیرد که حمله به نقطه‌ای دوردست از کشور، موجبات تهدید نقاط دیگر را پدید نیآورد؛ بلکه عرف می‌گویند: «فردا نوبت ما و دیگر شهرهای کشور است.» گرچه کفایی بودن جهاد نیز محل تأمل و بحث است و عینی بودن وجوب جهاد هم بعید نیست و لذا بهتر آن است که بر مثال‌های غیر اختلافی مانند تجهیز میت یا ازاله نجاست از مسجد تمرکز شود.

هنگامی که بوسیله‌ی موالی عرفیه، ملکات خاصی برای جمع شکل گرفت و جمعیتی بدنبال مقاصد مولا به راه افتاد، برای آن که دیگران را به همین مسیر بیاورند، وعده‌ی عقاب داده می‌شود.

۳. بنابر آنچه گذشت، تکلیف در واجبات کفائی به «جمع» - بمثابه مقوله‌ای متغایر با افراد - تعلق می‌گیرد و اقدام نسبت به واجب، وصفی برای «جمع» خواهد بود و رفع تکلیف هم به «جمع» نسبت دارد و عقاب نیز مقوله‌ای «جمعی» خواهد بود و در اینجا «جمع کمی افراد» مطرح نیست. یعنی در اینجا «مسئولیتی اجتماعی» پذیرفته شده و «منزلت اجتماعی» پدید آمده که به امثال مبادرت می‌کند؛ گرچه «افراد» نیز در این قالب قرار می‌گیرند. در غیر این صورت و با متوجه دانستن واجب کفایی به افراد، می‌توان برای کسانی که هیچ‌گاه در امثال واجب کفایی شرکت ندارند، عقاب تراشید! به عبارت دیگر، امت، جمع، صنف و امثال آن، حقیقتی در خارج دارد که قوم به حقیقی بودن آن قائل نیستند و لذا موضوع واجبات کفائی را به افراد منصرف می‌کنند.

به این ترتیب، آنچه ضروری است، تعریف علمی و تخصصی از «جمع» و توجه به لوازمات و ابعاد آن است؛ از فردی نبودن امثال و ضرورت اطلاعات سازمانی تا طبقه‌بندی موضوعات و مرگ‌بودن آن و تقسیم کار و نسبیّت در معنای امر و تفاوت نحوه‌ی توییح و تشویق‌ها به حسب مناصب و... . مثلاً در جهاد، نمی‌توان ادعای منصب فرماندهی را از همه پذیرفت بلکه تجارب و مهارت‌های هر شخص، در موضوع تکلیف و علم و قدرت او اخذ می‌شود و «سازماندهی» برای جنگیدن لازم می‌شود و «کفایت» معنای پیچیده‌ای خواهد یافت. گرچه این روند تا تعیین حدود وظائف و اختیارات برای هر فرد

نیز ادامه خواهد یافت، اما مبنای جریان آن، فرد نیست؛ بلکه مدیریت و جامعه‌شناسی و تفاوت‌های آن در مبنای الهی و الحادی مطرح خواهد بود. در واقع بحث وجوب کفائی، آغاز حرکت از تکلیف فرد به سوی تکلیف صنف و گروه و جامعه است. حتی تکالیفی نیز متوجه آن دسته خواهد شد که در امثال واجبات کفائی حضور ندارند؛ زیرا مولا نمی‌تواند به فرمان‌بران موجود اکتفاء کند و آمادگی دیگران را در نظر نگیرد؛ بلکه عمومی شدن این فرهنگ را ضروری می‌داند تا در زمان و با مرگ و میر افراد مطیع، تحقق غرض او مختل نگردد.

الفصل الحادى عشر: فى الواجب الموقت و الموسع

لا يخفى أنه وإن كان الزمان مما لا بد منه عقلا فى الواجب ، إلا أنه تارة مما له دخل فيه شرعا فيكون موقتا، وأخرى لا دخل له فيه أصلا فهو غير موقت، والموقت إما أن يكون الزمان المأخوذ فيه بقدره فمضيق، وإما أن يكون أوسع منه فموسع.

۱. مبحث بعدى پیرامون واجب موقت و واجب غیر موقت است که «زمان» در قسم اول، توسط شارع در متعلق حکم اخذ شده و آن را از نظر کمی بیان کرده است. اما در قسم دوم - که برای آن به وجوب سلام یا وجوب تجهیز میت یا وجوب انقاد غریق مثال زده شده - متعلق حکم به «زمان» مقید نشده است. در این باره باید توجه داشت که مثال‌هایی که برای واجب غیر موقت ذکر شده، همگی از قبیل افعالی هستند که وجوب اتیان آنها تابع پدیده‌هایی است که از اختیار مکلف خارج است. مثلاً وجوب سلام وابسته به ارتباط دو نفر و سلام کردن طرف مقابل است یا وجوب تجهیز وابسته به مرگ یک شخص یا در معرض غرق قرار گرفتن شخصی دیگر است اما اتیان «صلاه» به‌عنوان واجبی که زمان در آن اخذ شده، تابع اختیار خود مکلف است و از اینجا می‌توان به تحلیل دقیق‌تری از حیثیت تقسیم این دو قسم

دست یافت.

۲. ممکن است گفته شود: «درست است که مثال‌های طرح شده برای واجب غیر موقت، تابع اختیار مکلف نبود اما اوامری نیز وجود دارد که با وجود عدم تقید آنها به زمان، تابع اختیار مکلف می‌باشند که یکی از نمونه‌های آن، امر شارع به ذکر الله علی کلّ حال است که بر اساس آن، زمان خاصی در آن اخذ نشده و برای همیشه مطلوب مولاست اما از سوی دیگر، مکلف می‌تواند هر گاه که اراده کرد، بدان عمل نماید و تنها بر مبنای اراده و تصمیم خود، مشغول ذکر شود.» برای پاسخ به این مطلب باید این سوال را طرح کرد که بالاخره منشأ این تقسیم، ادراکات عقلانی به نحو عام است و یا منشأ آن، یک فرهنگ عقلانی خاص یعنی رفتار شارع مقدّس است؟ پاسخ به این سوال از آنجا اهمّیت دارد که در صورت دوم، این تقسیم چیزی بیش از «یک دسته‌بندی نسبت به استقرائاتی که بر روی نمونه‌های فقهی انجام شده»، نخواهد بود و از سنخ مباحث اصولی خارج می‌شود.

تأیید این مطلب با توجه به این نکته ظاهر می‌شود که موالی عرفیه، هیچ‌گاه اوامر خود را خالی از قید زمان و مکان صادر نمی‌کنند؛ زیرا غرض او از اوامرش «دستیابی به منافع خاصّ و رشدی خاصّ» است که بریده از زمان و مکان نیست و برای تحقق آنها در زمان و مکانی خاص به شدت پیگیر است و «رشد» را بدون ملاحظه‌ی زمان و مکان ممکن نمی‌داند. همچنان که بر روی توان عبد و هزینه‌هایی که برای او می‌کند و نحوه‌ی بکارگیری عبد در حوائج مختلف و مداوم خود، حساس است و نسبت به این امور اهل محاسبه است. به عبارت دیگر آنچه در عینیت و در زندگی موالی و عباد جریان دارد، زمان‌داری و مکان‌داری نسبت به همه‌ی امور روزمرّه است و فرهنگ روشن و

واضحی برای عباد در جهت انجام دقیق هر یک از حوائج روزانه‌ی مولا ایجاد شده است. بنابراین بررسی عینی و غیر انتزاعی پیرامون ادراکات عامّ عقلائی، نشان از دخالت زمان و مکان در تمامی اوامر موالی دارد و لذا اگر روندی بر خلاف آن وجود داشته باشد، مختصّ شارع مقدس است.

۳. از سوی دیگر مولای شرعی تفاوت بسیاری با موالی عرفیه دارد و لذا دسته‌ای از عباد، با او دشمنی می‌ورزند و توجهی به اصل اوامر مولا ندارند تا زمان و مکان طلب مولا برای‌شان موضوعیتی بیابد. اما بندگان مومن او نیز دارای طبقه‌بندی هستند و در درجات مختلف ایمانی دسته‌بندی می‌شوند که برای هر یک، تناسبات مختصّ به آن درجه وجود دارد. مثلاً مولای شرعی در قبال اهالی بالاترین درجه‌ی ایمان، بلافاصله به دست‌گیری و هدایت و دور کردن آنها از لغزش و پیش‌گیری از آن مبادرت می‌کند با این هدف که حتی از خطور گمانه‌های نادرست در ذهن آنها نیز جلوگیری کند؛ نه اینکه بعد از خطور گمانه‌های ناصحیح (و تحقق باصطلاح موضوع تکلیف) تازه دست به کار شود و به امر و نهی بپردازد! چنان‌که امیرالمؤمنین علیه‌السلام بلافاصله بعد از جنگ و بدون استراحت دادن به مالک اشتر، او را فرا می‌خواند و به تفاوت کیفی کسانی که خود به درک واصل کرده‌اند با کسانی که مالک اشتر آنها را به قتل رسانده، اشاره می‌کند تا او از تساوی کمی این دو طیف، به خیالات غلط نگلند. روشن است که چنین برخوردی، تنها و تنها مختصّ دسته‌ای از شیعیان خالص است که در درجه‌ی دهم از ایمان به سر می‌برند و اصلاً در مورد دیگران موضوعیت ندارد.

بنابراین برای درجات مختلف ایمان - و سپس منافقین و کافرین - احکام مختلفی به حسب زمان و مکان (نسبیت) جعل می‌شود که مبنای آن

رحمت و تخفیف و بی‌نیازی است؛ بر خلاف موالی عرفیه که با تحکم، به دنبال تسخیر همگان در جهت تحقق نظم مادی برای زندگی خود هستند. به این ترتیب، دخالت زمان و مکان در همه‌ی موضوعات و در تمامی دستگاه‌های مدیریتی - اعم از الهی و الحادی - مقوله‌ای عمومی است و حذف زمان و مکان هیچ تناسبی با ولایت و سرپرستی ندارد و ادعای عدم دخالت زمان برای برخی اوامر شارع، ملازم با تنزل منزلت او به سطحی پایین‌تر از موالی عرفیه و ظالم است.

ممکن است گفته شود: «چنین ملازمه‌ای صحیح نیست زیرا غرض شارع به نحوی است که می‌تواند به حذف زمان خاص تعلق گیرد. مثلاً غرض شارع مقدس **رشد معنوی عباد** است و برای مقربین خود اوامر خاصی را صادر می‌کند اما برای کسانی که حائز درجات بالای ایمان نیستند و به این موضوعات اشتغال ندارند، معقول است که اوامری کلی و بدون تقید (مانند استحباب کلی برای ذکر خدا در هر زمانی) را طرح کند تا آنان را نیز به حظی برساند.» در پاسخ باید گفت که تبیین و تشریح وضعیت و ظرفیت چنین اشخاصی ضروری است تا وضعیت امر شارع به آنان نیز روشن گردد. مثلاً می‌توان گفت چنین اشخاصی علی‌رغم اعتقادات صحیحه معمولاً مشغول به دنیا و شهوات خود هستند که در این صورت، دعوت آنان به یاد الهی در هر زمان ممکن در واقع برای بازگرداندن آنان به دستگاه الهی و توفیق توبه است. یعنی این اشخاص به دنبال «رشد» نیستند تا حکمی برای آنان جعل گردد؛ در حالی که رعایت زمان و مکان از لوازم «رشد و احکام آن» بود.

۴. بنابر آنچه گذشت، مطلبی که در ابتدای بحث پیرامون حیثیت این تقسیم گفته شد روشن می‌شود؛ یعنی اگر مواردی دیده می‌شود که شارع

مقدس زمان را در یک واجب دخیل نکرده، بدلیل آن است که موضوع این واجب، خارج از اختیار مکلف بوده است مانند مرگ میت برای تجهیز یا خطر غرق برای غریق در وجوب انقاذ یا ابتداء به سلام از سوی دیگری برای وجوب ردّ سلام. بر فرض هم که مواردی غیر از این حالت یافت شود، این سوال قابل طرح خواهد بود که شرایط صدور چنین اوامری از معصوم یا حادثه‌ای که باعث این فرمان شده، مورد بررسی قرار گرفته است؟ یا معمولاً در چنین مواردی، ادعای عمومیت و الغاء شرایط شده است؟!

پاسخ به این سوال آنگاه اهمیت بیشتری می‌یابد که معلوم شود مقوله‌ی ولایت و سرپرستی (بعنوان اساس دین)، زمان بردار و نسبی است یا عمومیت دارد؟! آیا قائل شدن به چنین عمومیتی، زمینه را برای قرائت‌های مختلف از دین آماده نمی‌کند؟! و آیا بدین معنا نیست که شارع برای عالم تحقق برنامه‌ای ندارد و واجد هیچ نسخه‌ی عینی نیست و تنها التزاماتی کلی را بیان کرده که هر نوع ترکیب‌سازی از آن در عینیت بی‌اشکال است؟! آیا می‌توان گفت «ترکیب‌سازی عینی از التزامات کلی» دخالتی در «رشد» ندارد و در این زمینه موثر نیست؟! آیا لازمه‌ی این قول به معنای واگذاری «بستر پرورش روزمره و بیست و چهارساعته» به ابلیس و سپس تلاش برای دفع مفسد آن با روزانه چند رکعت نماز روزانه و چند جمله از ادعیه نخواهد بود؟! اگر دین، مسئول هدایت کفار و منافقین و ارتقاء درجات مؤمنین باشد، مگر ممکن است که زمان و مکان را در تمامی مطلوبیت‌های خود ملاحظه نکند؟! آیا اوامر ابلیس به نحو کلی و عمومی است و نظاماتی برای تحقق آنها ندارد یا سرپرستی او نیز زمان‌دار و مکان‌دار است؟

پس باید دانست که رابطه‌ی میان مولا و عبد حتماً دارای زمان و مکان

است و برای تحقق نظم مورد نظر خود، زمان و مکان را در افعال دخالت می‌دهند و اگر مواردی بر خلاف این اصل دیده می‌شود، یا ناشی از فقدان قدرت عبد است و یا منبعث از ضعف منطقی است که مبنای فهم از خطابات قرار گرفته است. و الا در صورت حضور امام معصوم، قطعاً میزان خاصی از اعمال و مناسک برای هر مکلف در نظر گرفته شده و ترجیح برخی عبادات بر بعضی دیگر به نسبت هر فرد معین می‌شد.

۵. آخوند در ادامه‌ی بحث واجب موقت، به این اشاره می‌کند که تخییر بین افرادِ «واجب موسع»، تخییری عقلی است و نه شرعی؛ به این معنا که واجب موسع یک کلی است و عقل، انسان را در انتخاب هر یک از افرادِ این کلی مخیر می‌سازد.^۱ آنچه در این باره قابل ذکر است، آن است که در تخییر شرعی، «تباین ماهوی» بین اطراف واجب وجود دارد و مثلاً عتق و صیام و اطعام با یکدیگر متباینند؛ در حالی که افرادِ واجب موسع (مانند نماز) بمتابه یک امر کلی، تباین ماهوی با یکدیگر ندارند و لذا تخییر در آنها اساساً بی‌معناست.

از جهت دیگر و به بیان دقیق‌تر، آزاد بودن مکلف در انتخاب هر یک از افرادِ طبیعت نماز، از باب حکم عقل درباره‌ی رابطه‌ی کلی و فرد و در «عالم امتثال» است؛ در حالی که «تخییر» مربوط به «عالم تشریح» و وصفی برای

۱. البته باید توجه داشت که تخییر میان افراد از این منظر است که با انجام هر یک از آنها، عقاب و مجازات مرتفع می‌شود اما از جهت ثواب، تفاوت زیادی میان نماز اول وقت و دیگر افراد نماز وجود دارد و لذا غرض خاص مولا از تحقق نماز اول وقت، باعث جعل امر دوم شده است. پس از این منظر، هم تعدد غرض نسبت به برخی افراد و هم تعدد امر نسبت به آنها وجود دارد.

جعل شارع است و لذا توهم شرعی بودن تخییر در اینجا معنایی ندارد. همچنان که بکاربردن اصطلاح «تخییر عقلی» برای ما نحن فیه، خالی از اشکال نیست؛ گرچه غرض قوم نیز نفی وجود بیانی از شارع درباره‌ی آزادی در انتخاب افراد واجب باشد. در واقع تفاوت وجوب تخییری با وجوب تعیینی آن است که شارع به موضوعات وجوب تخییری، تنوع بخشیده اما در وجوب تعیینی، موضوع واحد است؛ گرچه هر دو از نظر تنوع در «مصادیق موضوع» مشترکند.

۶. فرضی که آخوند برای تعدد مطلوب در تبعیت قضاء از اداء طرح می‌کند، اطلاق دلیل واجب و اهمال یا اجمال دلیل توقیت منفصل است. اما هنگامی که دلیل توقیت مجمل یا مهممل باشد، اثر عملی آن برای عبد این خواهد بود که در همه‌ی اوقات می‌تواند به اقامه‌ی نماز مبادرت کند و اطلاق دلیل واجب، قید «وقت» را منتفی می‌سازد.

از سوی دیگر و بر اساس آنچه در نقد فرض «اجمال» (ذیل بحث از مقام بیان) گفته شد، «اجمال در رابطه‌ی میان عبد و مولا» تصویر عقلائی ندارد؛ مگر اینکه از آن «اطلاق» اراده شود. لذا در فرض ارائه شده نیز «تعدّد مطلوب» منتفی است بلکه وحدت مطلوب، جاری است.

الفصل الثانی عشر: فی الامر بالامر بالشیء

الأمر بالأمر بشيء أمر به لو كان الغرض حصوله و لم يكن له غرض في
توسيط أمر الغير به إلا تبليغ أمره به كما هو المتعارف في أمر الرسل بالأمر
أو النهي و أما لو كان الغرض من ذلك يحصل بأمره بذاك الشيء من دون
تعلق غرضه به أو مع تعلق غرضه به لا مطلقاً بل بعد تعلق أمره به فلا
يكون أمراً بذاك الشيء كما لا يخفى.

۱. آخوند در بحث «الامر بالامر بشيء»، سه صورت را برای مساله تصوير

می کند:

صورت اول این است که غرض مولا مطلقاً به نفس حصول فعل تعلق
گرفته و واسطه در این فرض، مبلّغ و طریق محض است و نه آمر.
صورت دوم این است که امر به واسطه، موضوعیت دارد و از سوی مولا
هیچ غرضی نسبت به تحقق فعل، تعلق نگرفته است.
صورت سوم این است که غرض مولا به حصول فعل تعلق گرفته اما به
این شرط که از طریق واسطه به او ابلاغ شود و طریقت واسطه، بمثابة شرط
وجوب فعل باشد.

حال باید دید این سه صورت، با کدام تحلیل عقلائی قابل توضیح است:

۲. در فرض اول، باید توجه داشت که «واسطه‌گری» در دستگاه مولا به‌عنوان یک روند همیشگی وجود دارد و منشیان و معاونان دربار و دیگر مناصب موجود در دستگاه مولا در یک رویه‌ی عقلائی، مشغول رساندن دستورات پادشاه به مامورین هستند. به عبارت دیگر «تشکیلات و سازمان مدیریتی مولا» اساساً به همین نحو است و از ملکه و ولیعهد تا فرماندهی سپاه و مسئول خزانه و ... در موضوعات مشخصی ورود می‌کنند و واسطه‌ای برای جریان فرمان سلطان می‌شوند.

پس تشکیلاتی وجود دارد که در آن، تقسیم کار انجام شده و اختیارات خاصی به هر منصبی داده شده است؛ چون وحدت و کثرت موضوعات پادشاه به حدی زیاد است که امکان ابلاغ فرامین خود به نحو مستقیم را ندارد و لذا فرامین غیرمستقیم هم برای زبردستان، دارای حجیت و ضرورت اتباع است. به این ترتیب، تبیین عقلائی از این فرض، علت عقلائی «امر به واسطه توسط مولا» را معین کرد و روشن شد که چنین کاری، کاشف از وجود یک دستگاه و تشکیلات مدیریتی برای مولاست و علت وجوب امثال در این فرض، طبیعت کار تشکیلاتی و روند مدیریتی سلطان است.

۳. با توضیح فوق، وضعیت فرض سوم هم مشخص می‌شود؛ یعنی برخی مناصب وجود دارند که زبردستان در امثال خود، فقط باید دستور مولا را از آنان اخذ کنند و این سلسله مراتبی است که توسط خود سلطان برای نظم تشکیلاتی معین شده است. بر این اساس، فرض سوم، فرض علی‌حده‌ای نیست و به فرض اول ملحق می‌شود.

البته تشکیلات مولا، دارای استثنائاتی است، مانند این که کاری سری یا بازرسی ویژه‌ای در حال انجام است که این حالت نیز در دستگاه مدیریتی

سلطان جایگاه دارد. در واقع خود تشکیلات، از این نوع دستورات هم فهم دارند و مثلاً می‌دانند که دستورات سرّی و امور امنیتی و ویژه را فقط در صورتی که از فلان مقام خاص به آن‌ها ابلاغ شد، باید انجام دهند و الا اگر چنین اوامری از مجرای دیگری به آن‌ها برسد، معلوم نیست که دستور واقعی پادشاه باشد. پس اوامر سرّی و خاصّ، تغییری در بحث ایجاد نمی‌کنند؛ زیرا آن‌ها هم در این دستگاه، تعریف شده هستند اما ظهور و بروز علنی ندارند و حالتی مخفیانه دارند و تعمیمی نسبت به همه‌ی زیردستان ندارند تا محرمانه بودن آن‌ها حفظ شود.

به بیان دیگر، «موضوعیت واسطه در اوامر مولا» باید معنادار بوده و علت عقلانی آن تبیین شود که در تبیین ما از آن، روشن شد که این کار نیز بُعدی از ابعاد دستگاه مدیریتی پادشاه است و در فرض اول، منحلّ می‌شود.

۴. یک تصویر برای فرض دوم آن است که پادشاهی برای تمرین دادن ولیعهد خود، اختیاراتی حکومتی را به او می‌سپارد و به طور مثال، مسئولیت ارتش را بر عهده‌ی او قرار می‌دهد. در اینجا گرچه غرض مولا، تمرین دادن به جانشین خود است ولی هم‌زمان با این تمرین، کشور نیز باید اداره شود و لذا اگر سربازان امثال نکنند، وضعیت نظامی کشور در برهه‌ی زمانی که امور لشکر به ولیعهد تفویض شده؛ بهم می‌ریزد. به عبارت دیگر، حین العمل و در آزمون و خطاست که ولیعهد روش سلطنت را می‌آموزد و این‌طور نیست که برای این غرض، یک محیط آزمایشگاهی فراهم شده باشد؛ بلکه فرمان‌بران ولیعهد، درگیر عمل هستند! پس حکم به «عدم وجود امثال» برای مامور ثانی در چنین فرضی، موجب تعطیلی امور حکومت شده و غیر عقلانی است. به بیان دیگر در چنین فرضی، «موضوعیت محض» برای واسطه بی‌معناست

بلکه غرض اداره‌ی کشور نیز حتماً بر آن مترتب است.

ممکن است گفته شود: «طبق برخی شروح، مثال متناسب با این فرض آن است که سلطان به فرزند خردسال خود دستور می‌دهد تا او نیز به زیر دستان دستور دهد و از این طریق، راه و روش امارت را بیاموزد؛ نه این‌که اختیارات حکومتی و مهمی را به ولیعهدی عاقل و بالغ بسپارد». در این صورت، به‌جای اعطای اختیارات، «آموزش» مطرح است و اطاعت زیردستان از این کودک نیز، اطاعتی صوری خواهد بود. مثلاً اگر پادشاه به فرزند خود بگوید که: «به جلاد بگو که فلان شخص را بکشد»، جلاد با علم به غرض مولا مبنی بر آموزش، قطعاً چنین کاری را محقق نخواهد کرد بلکه بصورتی غیر واقعی، خود را نسبت به امر این کودک، ممتثل نشان می‌دهد تا او با تجربه‌ی امر و نهی کردن آشنا شود و آموزش ببیند. در این صورت، ما با «امر» مواجه نیستیم بلکه با یک صحنه‌سازی روبرو هستیم. به عبارت دیگر اراده‌ی جدی به‌عنوان شرط دلالت، در اینجا مفقود است و پادشاه، طلبی حقیقی ندارد بلکه خواسته‌ی او از باب آموزش است و تحقق موضوع امر، اصلاً مطلوب او نیست. به این ترتیب، فقدان اراده‌ی جدی، دلالت را از بین برده و بحث را موضوعاً از «امر» خارج می‌کند.

۵. وقتی صحت فرض دوم نفی شد و فرض سوم نیز به فرض اول ملحق گشت، روشن می‌شود که طرح سه فرض برای مساله از سوی آخوند نادرست است؛ بلکه ما با یک فرض واحد روبرو هستیم: مولا هست و تشکیلات مدیریتی او که فرمان را بوسیله‌ی واسطه‌ها جاری می‌کند و انتساب آن‌ها به مولا و منزلت آنان در دستگاه نیز، یا علنی است و یا سری.

الفصل الثالث عشر: فی الامر بالشیء مرتین

إذا ورد أمر بشيء بعد الأمر به قبل امتثاله فهل يوجب تكرار ذلك الشيء أو تأكيد الأمر الأول و البعث الحاصل به قضية إطلاق المادة هو التأكيد

۱. پیرامون «الامر بالشیء مرتین» باید گفت که ابتدای بحث بر «اطلاق ماده» و «اطلاق هیأت» وجهی ندارد زیرا دلالت ماده و هیأت در «عالم وضع» مشخص شده؛ اما آنچه در اینجا مهم است مقتضای رابطهای عقلانی میان مولا و عبد است و نه مقتضای وضع. به عبارت دیگر ما در اینجا به دنبال نظر و وضع واضح درباره‌ی هیأت و ماده‌ی امر نیستیم بلکه وجدان و ارتکاز بین مولا و عبد، مدنظر است. حتی فرض مساله مبنی بر «تکرار امر دوم قبل از امتثال امر اول» نیز نشان می‌دهد بحث «در مقام بیان بودن مولا» است و بحث وضع مطرح نیست؛ با توجه به این که ما در مباحث گذشته مقام وضع را از مقام بیان تفکیک کردیم. به عبارت دیگر به جای بحث از وضع، باید از استعملاتی که در روابط عقلانی انجام می‌شود، بحث کرد و در روابط عقلانی نیز طلب «وحدت» دارد و تفکیک آن به ماده و هیأت، موضوعاً نادرست است.

پس برای تشخیص مقصود از طلب بوحدته، باید به استعملات عقلانی پرداخت که در این صورت ممکن است به جای انحصار در تأسیس یا تأکید،

معانی دیگری نیز قابل طرح شود؛ زیرا همان‌طور که قبلاً گذشت، باید به تحقیقات میدانی از استعمالات همّت گماشت و آن‌ها را در تعینات مختلف‌شان (دستیابی به معنا بر اساس زمان و مکان استعمال) مورد ملاحظه قرار داد که اصولیون، چنین رویه‌ای ندارند.

در واقع فروض مختلفی در این‌باره، هم از طرف مولا و هم از طرف عبد قابل تصویر است. مثلاً مولا انتظار داشته تا با گذشت مقدار خاصی از زمان، دستورش محقق شود و لذا با گذشت آن زمان و عدم تحقق آن فرمان، دوباره امر را تکرار می‌کند و حتی تکلیف را به عبد دیگری متوجه می‌کند؛ گرچه ممکن است برآورد زمانی مولا صحیح نباشد و عباد علی‌رغم تلاش، قادر نبوده‌اند تا در زمان مدنظر او، کار را انجام دهند. لذا تلاش عبد بر امثال بوده اما تخمین غیر دقیق مولا از زمان لازم، او را به تلقی «عدم امثال» رهنمون کرده است. همچنان که فروض مختلفی برای عبد هم قابل تصور است که دلالت‌ها را تغییر می‌دهد.

۲. ممکن است گفته شود: «آخوند هم در این بحث، از اصطلاح اطلاق و تقييد استفاده کرده و بحث را در عالم وضع طرح نکرده و شاهد دیگر بر این نکته آن است که در موضوع^۱ له ماده و هیأت، مفاهیمی چون تاکید و تاسیس مطرح نیست» اما باید توجه داشت که اگر مقام بیان و اطلاق و تقييد، به روابط عقلانی میان عبد و مولا باز گردد، مباحث قبلی در این‌باره تکرار می‌شود: روابط میان موالی و عباد در نسبیت‌های مختلف زمانی و مکانی شکل می‌گیرد و نباید آن را به‌صورت انتزاعی و بریده از شرایط و به نحو کلی توصیف کرد.

در واقع حتی اگر اطلاق و تقييد نیز به‌صورت انتزاعی تشریح شود و بر

اساس آن، حکمی کلی و عمومی صادر شود، نمی‌تواند بر خارج تطبیق شود و بیانگر روابط عینی و عقلائی میان عبد و مولا باشد. یعنی منشأ انتزاع در اینجا «شرایط» است؛ در حالی که شرایط در خارج متنوع است. به عبارت دیگر چنین انتزاعی، فرض عقلی و ذهنی دارد اما این فرض، نمی‌تواند روابط عقلائی جاری در خارج را توضیح دهد؛ همچنان که برای خرید اشیاء مورد نیاز کسی به «انتزاع یک کیفیت از تمام کیفیت‌ها» توجهی ندارد بلکه کیفیت خاص و متعینی را در نظر دارد.

بنابراین ملاحظه می‌شود که در بحث آخوند، نه به بُعد عقلی بحث (انتزاع و منشأ آن در اینجا) اشاره شده و نه به بُعد عقلائی بحث - که به تنوع طلب‌ها، روابط، مجازات‌ها و تشویق‌ها ناظر است - توجه شده است. به دلیل همین عدم تنقیح از روابط عقلائی است که شاید بهتر باشد متن را به عالم وضع منحصر نمود.