

نقد و بررسی کفایه الاصول

بخش‌های «نواهی»، «مفاهیم» و «عام و خاص»

سرپرست پژوهش: حجه الاسلام و المسلمین مسعود صدوق

نقد و بررسی کفایه الاصول:
بخش های «نواهی»، «مفاهیم» و «عامّ و خاصّ»

سرپرست پژوهش: حجت الاسلام والمسلمین مسعود صدوق
تنظیم و نگارش: محمدصادق حیدری
کارشناسان پژوهش: حجج اسلام محمدصادق حیدری، احمد زیبایی نژاد،
روح الله صدوق و حسن صدوق
طراح جلد: حسین چمن خواه
سال چاپ: تابستان ۱۳۹۴
نوبت چاپ: اول

اشاره

نوشتار حاضر، برگرفته از مجموعه مباحثی است که از خرداد ماه سال ۱۳۹۳ تا اسفندماه همان سال در قالب ۷۸ جلسه‌ی علمی، توسط استاد معزز و دانشمند گرانمایه، جناب حجة الاسلام و المسلمین صدوق با موضوع «نقد و بررسی مقصد ثانی، مقصد ثالث و مقصد رابع از 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

مقصد دوم: نواهی

- فصل: فی عدم دلالة النهی آلا علی الطلب..... ۱۱
- عدم دلالة النهی علی التکرار..... ۱۵
- فصل: فی اجتماع الامر و النهی ۲۱
- الثانی: بحثی پیرامون صورت مسالهی اجتماع امر و نهی و نحوه ی ترسیم صحیح از آن..... ۲۳
- الثالث: فی أن المسالہ اصولیه ۳۳
- الرابع و الخامس: فی أن المسالہ عقلیه و تعمّ جميع اقسام الايجاب و التحريم..... ۳۷
- السادس و السابع: فی اخذ قيد المندوحه و عدم ابتناء النزاع علی القول بتعلق الاحکام
بالطبائع ۴۱
- الثامن و التاسع: فی ملاک باب الاجتماع..... ۴۵
- العاشر: ثمره بحث الاجتماع و احکامها..... ۴۷
- القول بالامتناع و دلیله ۵۱
- القول بالجواز و دلیله ۵۷
- تنبيهات مسأله الاجتماع، الاول ۷۳
- الامر الثاني: صغرويه الدليلين لكبرى التعارض او التزاحم..... ۷۹
- وجوه ترجيح النهی علی الامر ۸۵

الامر الثالث: الحاق تعدد الاضافات بتعدد العنوانات	٩٩
فصل: فی أن النهی عن الشئ هل یقتضی فسادہ أم لا؟	١٠٣
بحثی پیرامون تقسیم حکم به تکلیفی و وضعی	١٠٣
بیان نظر مختار پیرامون اقتضاء نهی نسبت به عبادات	١١١
الثالث: دخول النهی التنزیهی و الغیری فی محل البحث	١١٥
الرابع: تعیین المراد من العباده فی المسأله	١١٩
الخامس: تحریر محلّ النزاع	١٢٧
السادس: المراد من الصحه و الفساد	١٣٥
تنبيه: حول مجعولييه الصحه و الفساد و عدمها	١٣٩
السابع: تحقیق حال الاصل فی المسأله	١٤٥
الثامن: اقسام تعلق النهی بالعباده	١٤٩
المقام الاول فی العبادات	١٥٣
المقام الثاني فی المعاملات	١٥٩

مقصد سوم: مفاهیم

١ مقدمه: تعریف المفهوم	١٧١
٢ فصل: مدلول الجملة الشرطیه	١٧٩
نفی دلالة الجملة الشرطیه علی انحصار العله	١٨١
نفی التمسک بالاطلاق	١٩١
الاستدلال الثاني و الثالث للتمسک بالاطلاق	٢٠١
بحثی پیرامون قرائن حالیه	٢٠٧
تقرير ادله منكری المفهوم و المناقشه فیها	٢١٣
الامر الأول: ضابط اخذ المفهوم	٢١٧
بحثی پیرامون «سلب مطلق» در مفاهیم	٢٣٣
الامر الثاني: تعدد الشرط و وحده الجزاء	٢٣٩

۲۴۷.....	الامر الثالث: تداخل المسببات.....
۲۵۵.....	وجوه التصرف فى الشرط بناءً على التداخل.....
۲۶۱.....	التفصيل بين الاسباب الشرعيه و الردّ عليه.....
۲۶۳.....	بحثى پيرامون هيأت و ماده در جملات شرطيه و ساير جملات.....
۲۶۹.....	۳ فصل: فى مفهوم الوصف.....
۲۷۷.....	الاستدلال على مفهوم الوصف و الردّ عليه.....
۲۸۹.....	تذنيب: تحرير محلّ النزاع.....
۲۹۵.....	۴ فصل: فى مفهوم الغايه.....
۳۰۱.....	۵ فصل: فى مفاد ادوات الاستثناء.....
۳۰۹.....	۶ فصل: فى مفهوم اللقب و العدد.....

مقصد چهارم: عامّ و خاصّ

۳۱۵.....	۱ تعريف العامّ.....
۳۲۵.....	بحثى پيرامون تفاوت «اطلاق» با «عموم» و «تقييد» با «تخصيص».....
۳۴۵.....	۲ اقسام العامّ.....
۳۵۳.....	۳ الفاظ العموم.....
۳۶۱.....	۴ حجيه العامّ المخصّص فى الباقي.....
۳۶۷.....	۵ المخصّص اللفظى المجلّم مفهوماً.....
۳۷۷.....	۶ العمل بالعامّ قبل الفحص عن المخصّص.....
۳۹۷.....	۷ الخطابات الشفاهيه.....
۴۰۹.....	۸ تعقّب العامّ بضمير يرجع الى بعض افراده.....
۴۱۳.....	۹ التخصيص بالمفهوم المخالف.....
۴۲۳.....	۱۰ الاستثناء المتعقّب لجمل متعدده.....

٨ ◆ نقد و بررسی کفایه الاصول-----

- ١١ تخصیص العامّ الکتابی بخبر الواحد ٤٢٩
- ١٢ دوران الامر بین النسخ و التخصیص ٤٣٧
- ١٣ حقیقه النسخ ٤٤٥
- ١٤ البداء ٤٥٧

مقصد دوم: نواھی

فصل: فی عدم دلالة النهی الّا علی الطلب

الظاهر أن النهی بمادته وصیغته فی الدلالة علی الطلب ، مثل الامر بمادته وصیغته ، غیر أن متعلق الطلب فی أحدهما الوجود ، و فی الآخر العدم ، فیعتبر فیہ ما استظهرنا اعتباره فیہ بلا تفاوت اصلا

۱. مرحوم آخوند در ابتدای بحث نواهی، اشاره به اشتراکات بین بحث امر و بحث نهی می کند و لذا در اینجا همان اشکالاتی که در معنای امر به طلب الزامی و اتحاد طلب و اراده و ... ذکر شد، تکرار می شود. یکی از این نکات در نظر آخوند، اشتراک امر و نهی در معنای «طلب» است اما اگر بین امر و نهی به این صورت، وجه اشتراک گیری شود و این دو از موضوع خود (ایجاد فعل در امر و ترک فعل در نهی) منتزع شوند؛ تغایر این دو مقوله منتفی می شود. در واقع نمی توان در امر، طلب را از فعل و در نهی، طلب را از ترک فعل تفکیک نمود بلکه اساساً تعریف امر به «طلب فعل» است و تعریف نهی به «طلب ترک فعل» است. در غیر این صورت باید از امر و نهی، یک مفهوم مشترک انتزاع کرد و عنوان جدیدی غیر از امر و نهی را در نظر گرفت. همانند اینکه وقتی از سیب و پرتقال، مفهوم مشترکی انتزاع می شود، لغت جدیدی مثل «میوه» برای آن جعل می شود تا هر دو را به عنوان فرد، در

خود مندرج کند. شاید بخاطر دوری از این اشکال و ایجاد تغایر بین امر و نهی بوده که متاخرین، نهی را بجای طلب ترک، به «منع» معنا کرده اند.

۲. در ادامه، به اختلاف قوم درباره «کف» و «ترک» بعنوان متعلق طلب پرداخته شده است. در اینجا باید گفت که ادعای «غیر مقدور بودن ترک بعنوان یک مقولهٔ عدمی» بدلیل تنقیح علیتی و عقلی و نظری از ترک مطرح شده است و در مقابل، آخوند بحث را به دو وجهی بودن «اختیار» (له آن یفعل و له آن لا یفعل) منتقل کرده و بجای بحث عقلی، به ترسیمی عقلانی و اعتباری و عملی از مساله روی آورده است. به عبارت دیگر اشکال از سنخ عقل نظری است اما پاسخ مرحوم آخوند از سنخ روابط عقلانی است و به دو طرفه بودن مقولهٔ اختیار تمسک می کند تا مساله بصورت یک طرفه طرح نشود. در واقع مستشکل، ترک را بریده از اختیار مولا و اختیار عبد در نظر گرفته و لوازم این موضوع ذهنی را می شمارد در حالی که باید اختیار عبد و قدرت او و نسبت آن با اختیار مولا مورد توجه قرار گیرد. مثلاً مولا ترک شرب خمر را طلب کرده اما می تواند در آینده، دست از طلب خود بردارد همچنان که عبد نیز می تواند طلب مولا را محقق کند یا از آن عصیان نماید.

پس این اوامر و نواهی هم از طرف مولا و هم از طرف عبد، اموری اختیاری هستند و نه جریان یک فعل جبری یا غریزی! به این ترتیب، نحوهٔ پاسخ آخوند و خارج کردن «ترک» از یک فرض انتزاعی و علیتی و طرح آن در عقل عملی و اختیارات، کار صحیحی است اما باید تکمیل شود و بجای صرف توجه به اختیار عبد، اختیاری بودن نواهی مولا نیز مورد توجه قرار گیرد. یعنی هم فعل عبد و هم جعل مولا، ذو وجهین و اختیاری است.

۳. البته طبق مباحث گذشته، روشن است که باید علم و قدرت عبد،

توسط مولا لحاظ شود تا اساس رابطه بین عبد و مولا برقرار شود زیرا اوامر و نواهی ناظر به یک موجود مختار - و نه علیتی - هستند. بر همین اساس است که نه قول به «کف» به نحو مطلق، صحیح است و نه قول به «ترک» به نحو مطلق؛ زیرا عباد متنوع و مختلف هستند و مثلاً عده ای نسبت به ارتکاب نهی مولا، میل دارند و عده ای نسبت به تخطی از آن میلی ندارند. به عبارت روشن تر، نهی اگر بر اساس کف مطرح شود، برای عده ای که میل به ارتکاب نهی نداشته باشند؛ بی معناست مانند کسانی که بدلیل قرار گرفتن در شرایط پرورشی خاص و مذهبی، از ابتدا کششی به نوشیدن مسکرات در خود احساس نمی کنند.

از سوی دیگر نهی اگر بر اساس ترک مطرح شود، برای کسانی که نسبت به ارتکاب نهی بی میل هستند؛ تکلیفی فعلی را ایجاد نمی کند و انشاءً به او متوجه است تا در زمانی که میل پیدا کرد، گردن گیر او شود که در این صورت، اشکالی که در گذشته پیرامون «غیر عقلانی بودن تکالیف انشائی» طرح شد، جریان می یابد.

۴. البته باید توجه داشت که حالات عباد تنها در میل داشتن و بی میل بودن نسبت به تخلف از نواهی منحصر نمی شود بلکه طبقه بندی و تقسیمات زیاد دیگری قابل طرح است؛ زیرا با نفی مبنای مطلق نگری و بر اساس مبنای نسبیت، اوامر و نواهی اساساً ناظر بر «تغییرات» عباد است. اگر موضوع فرامین، «تغییر» باشد، آنگاه مفاهیمی مانند تقوّم و مشارکت طرح می شود و دستگاه اوامر و نواهی، به «دستگاه برنامه ریزی» بدل می شود زیرا دیگر بجای عبد، «جامعه» مدنظر خواهد بود تا با چشم اندازها و سیاست گذاری ها و برنامه های خاصی، معین شود که چگونه مردم را در کانال اعمال و رفتار

خاصی قرار داد. در واقع با طرح مبنای «نسبیت»، بررسی فرد بر مبنای مطلق‌نگری انجام نمی‌شود بلکه تغییر آن است که مورد لحاظ قرار گرفته و برآیند تغییر افراد در نهایت، «وحدت جامعه» را مطرح می‌کند. این بدان معناست که با خروج از مطلق‌نگری و ورود به نسبیت، روابط عقلانی موضوعاً تغییر خواهد کرد و حتی بجای اوامر و نواهی، از گزاره‌های توصیفی استفاده می‌شود. در این نحوه از روابط عقلانی، موضوع تصرف حاکمان، «شرایط و محیط» است که با تغییر آن، فرهنگ و رفتار مردم متحوّل می‌شود و بر همین اساس، مفاهیمی مانند بهره‌وری و راندمان و ... مورد توجه قرار می‌گیرد.

۵. اما اگر «منع» بعنوان معنای «نهی» معرفی گردد، باید سوال کرد که تبیین علمی و تخصصی از «منع» چیست؟ آیا در هنگام منع از سوی مولا می‌توان آن را بدون طلب در نظر گرفت و گفت که طلبی در این فعلِ او وجود ندارد؟! و آیا این طلب، چیزی غیر از انجام ندادن کاری مشخص را دنبال می‌کند؟! پس گذشته از معنای لغوی منع، این واژه به غیر از «طلب ترک فعل» قابل تحلیل نیست؛ همچنان که امر به «طلب فعل» تحلیل می‌شد و تنها به این صورت، ترسیمی علمی و تخصصی می‌یافت.

عدم دلالة النهي على التكرار

ثم إنه لا دلالة لصيغته على الدوام والتكرار كما لا دلالة لصيغته الأمر وإن كان قضيتهما عقلاً تختلف ولو مع وحده متعلقهما ، بأن يكون طبيعه واحده بذاتها و قيدها تعلق بها الأمر مره والنهي أخرى ، ضروره أن وجودها يكون بوجود فرد واحد، وعدمها لا يكاد يكون إلا بعدم الجميع كما لا يخفى.

۱. برخی ادعا کرده‌اند که صیغهی نهی بر خلاف صیغهی امر، وضعاً بر دوام و تکرار دلالت می‌کند اما مرحوم آخوند این قول را نمی‌پذیرد بلکه معتقد است بجای دلالت وضعی، این عقل است که حکم می‌کند اعدام طبیعت به عنوان مطلوب مولا در نهی، وابسته به ترک کلیه‌ی افراد بصورت مداوم و مکرر است. اما در اوامر از آنجا که ایجاد طبیعت (بمثابه طلب مولا) با وجود یک فرد از آن هم محقق می‌شود، این حکم عقلی جاری نمی‌شود. به نظر می‌رسد که این بحث یا باید به «قواعد زبانی» و تبعیت از جعل واضع معطوف شود و یا باید بر اساس «روابط عقلانی» مورد بررسی قرار گیرد و در هر صورت، یک بحث «عقلی» نیست. ممکن است گفته شود: «قوم در مبحث اوامر به این نکته اشاره دارند که متعلق اوامر، طبایع است و لذا اگر

اثبات شود که واضع، صیغه را برای طلب طبیعت یا طلب ترک طبیعت جعل کرده، باید نظر آخوند را پذیرفت.» اما باید توجه داشت که هر جعلی برای تحقق غرض و مقصدی انجام می‌شود و غرض از جعل الفاظ نیز، دستیابی به نظم در تفاهم و تخاطب است که این امور اعتباری و عقلائی، ارتباطی به طبیعت، ماهیت، فرد، مصداق و سایر مباحث عقل نظری ندارد. یعنی امور زبانی و عقلائی، فاقد ما به ازاء خارجی و از جنس «عقل عملی» هستند که با «عقل نظری» ماهیتاً متباین است و موضوعات متعلق آن نیز از سنخ امور حقیقی و فلسفی نیستند. پس در اینجا باید به یکی از دو مبحث «قواعد زبانی» یا «روابط عقلائی» رجوع کرد و بررسی لوازم و تناسبات این دو را جایگزین مباحث عقلی و فلسفی و منطقی نمود؛ زیرا تاکنون و از میان مباحث «عقل عملی»، این دو سرفصل بوده‌اند که در علم اصول از آنها استفاده شده است.

۲. ممکن است گفته شود: «اگر ارتکاز منطقیون از اصطلاحاتی مانند کلی و فرد و مفهوم و مصداق در عرف نیز جاری شده و عمومیت یافته باشد، آنگاه موالی و دیگر متکلمین می‌توانند این معانی را از الفاظ قصد کنند و عباد و سایر مستعمین نیز به این معانی منتقل شده و بر اساس آن عمل کنند.» اما قبلاً گفته شد که این مساله بمعنای ورود دانش و تخصصی به نام علم منطق به بحث اصول لفظیه است. یعنی اگر قرار باشد «تخصّص» و ادراکات تخصصی وارد زبان و ادبیات شود و تفاهم و تخاطب در سطح عرف متوقف نشده و ارتباط آن با علوم و دانشهای گوناگون به رسمیت شناخته شود، باید از مبنای مطلق‌نگری در زبان و ادبیات دست برداشت و به نسبت و طبقه‌بندی و سطوح مختلف و صنوف متفاوت در وضع و استعمالات اعتراف کرد و مباحث

زبانی را بر این اساس استوار کرد که مبنای قوم چنین چیزی را نمی‌پذیرد. ۳. ممکن است گفته شود: «در هر صورت، اوامر موالی ناظر به افراد خاصی از موضوعات نیست و مثلاً با امر به صلاه ظهر، هر یک از افراد صلاه که ما بین زوال تا غروب آفتاب اتیان شود، مورد پذیرش قرار می‌گیرد. لذا سلوک عقلاء در عدم توجه به فرد و مصداق خاص را می‌توان در چارچوب مفهومی به نام کَلّی و طبیعت تحلیل کرد.» اما سوال اینجاست که اگر ملاک در این بحث، رابطه‌ی عقلانی بین مولا و عبد است، مفهوم «کَلّی» و «فرد» چگونه از این رابطه قابل استخراج است؟! و با چه تبیین و استدلالی می‌توان رابطه‌ی عقلانی را ناظر به این نوع از تجزیه و تحلیل‌های عقلی دانست؟! حتی اگر عباد در انجام اوامر مولا، بین افراد یک طبیعت فرقی نمی‌گذارند، به این دلیل است که به خواست مولا و سلیقه‌ی او و روند معمول زندگی او توجه می‌کنند و به خلق و خو و حساسیت‌های او استناد می‌نمایند که این امور متغایر با مفاهیم تخصصی و عقلی است. به عبارت دیگر خواست مولا و تنبیه و تشویق او و همچنین امثال و عمل عباد یا به دلالت‌های زبانی باز می‌گردد و یا به روابط عقلانی رجوع می‌کند که این دو خاستگاه در مبنای قوم، از سنخ امور عقلی و حقیقی و فلسفی نیستند.

در این صورت حتی اگر اثبات شود که ارتکازات علم منطق در عرف رواج پیدا کرده و مبنای تفاهم و تخاطبِ عموم مردم شده، باز هم تکیه‌گاه بحث در «پذیرش اجتماعی» است و نه در مفاهیم منطقی! یعنی موالی از طریق توبیخ و تشویق، سعی در ایجاد وجدان اجتماعی داشته‌اند و مردم را الزام کرده‌اند تا این مطلب را در تفاهم و تخاطب بپذیرند و مردم نیز به آن ملتزم شده و آن را پذیرفته‌اند.

البته با توجه به این نکته، بحث در همین جا متوقف نمی‌شود و نمی‌توان الزام موالی را تنها در استفاده از برخی مفاهیم «منطق صوری» منحصر نمود بلکه عقلاء به تبع نیازها و مقاصد خود ممکن است در برخی امور، عقلانیت «منطق مجموعه‌نگری» و در برخی عرصه‌های دیگر، «عقلانیت وحی» را در جامعه به پذیرش برسانند. در این صورت علم در جامعه تنوع می‌یابد و پذیرش نیز به امری نسبی تبدیل می‌شود و هر عرفی، روابط عقلانی و اصول زبانی مختصّ به خود را خواهد داشت که عمل آنها به شکلی خاصّ سامان می‌دهد. این در حالی است که بر اساس علم منطق، اندراج فرد در کلیّ به نحو علیّ و قهری حاصل می‌شود و طرح مباحثی مانند توبیخ، تشویق، الزام، التزام، وجدان، پذیرش و جریان نسبیت در آنها بی‌معناست. به همین دلیل طرح مباحث منطقی در ما نحن فیه نادرست و غیر وارد است و در واقع مسلک قوم مبنی بر تباین عقل نظری با عقل عملی، چنین اجازه‌ای نمی‌دهد. بنابراین اولاً اثبات «استفاده‌ی واضح از مفاهیم منطقی در جعل الفاظ» دارای مؤونه و محتاج استدلال است و ثانیاً بر فرض اثبات آن، باز هم خاستگاه استفاده از این مفاهیم در وضع یا روابط عقلانی، به «پذیرش» باز می‌گردد که امری اعتباری و تابع تصمیم موالی و الزام و التزام آنهاست و موجب طرح بحث «نسبیّت» خواهد شد که با مبنای قوم در مطلق‌نگری ناسازگار است.

۴. نکته‌ی بعدی پیرامون سقوط نهی در صورت معصیت است که آخوند دلالت وضعی صیغه بر سقوط را نمی‌پذیرد و استفاده از اطلاق صیغه را نیز مشروط به فراهم شدن مقدمات حکمت و احراز مقام بیان می‌داند. اما باید توجه داشت که آخوند در بحث قبلی، به «دلالت عقلی نهی بر دوام و تکرار» و ضرورت اجتناب از همه‌ی افراد طبیعت منهیّه قائل شد و در این صورت واضح

است که نهی با معصیت ساقط نمی‌شود! زیرا استدلال آخوند به دلالت عقلی بر ترک جمیع افراد به نحوی عامّ بود که فارغ از اطاعت یا عصیان عبد، طلب دائمی و مکرّر مولا نسبت به ترک را به صورت مطلق اثبات می‌کرد.

۵. ممکن است گفته شود: «شاید بتوان گفت که در صورت معصیت عبد، غرض مولا در ترک جمیع افراد نقض شده و این مساله می‌تواند باعث آن شود که مولا دیگر نسبت به تحقق یا عدم تحقق بقیه‌ی افراد نظری نداشته باشد و فرمانی در این باره صادر نکند.» اما در پاسخ باید گفت که اساساً اوامر و نواهی، ناظر به «موجود مختار» هستند که فرض عصیان همیشه در مورد او وجود دارد و این احتمال، یک امر مفروغّ عنه در صدور دستور و فرمان است. پس وجود این احتمال، باعث تغییر در غرض مولا نمی‌شود و جعل و اعتبار او را تحت تاثیر قرار نمی‌دهد چون عصیان عبد بمثابه یک موجود مختار همیشه محتمل است و همین عبد با چنین توانایی و قدرتی است که موضوع خطابات قرار گرفته است. در واقع اگر این احتمال در جعل مد نظر قرار می‌گرفت و بر غرض مولا تاثیر داشت، ملازم با آن بود که موالی با توجه به امکان عدم تحقق غرض خود بر اثر عصیان عباد، دست از امر و نهی بردارند و به صدور فرمان مبادرت نکنند.

پس عبد با اتیان یکی از افراد نهی در خارج، میل مولا نسبت به ترک جمیع افراد را منتفی نمی‌کند و لذا نمی‌تواند موجب انصراف مولا از طلب استمرار ترک شود. چون روشن است که نقض غرض مولا توسط عبد، موجب عدم پی‌گیری مولا نسبت به تحقق غرض خود نیست و مخالفت عبد، خواست مولا نسبت به عملی شدن هدف خود را از بین نمی‌برد. لذا علی‌رغم وجود درصدی از متخلفین نسبت به قوانین راهنمایی و رانندگی، قانون‌گذاران دست

از مجعولات خود در این زمینه بر نمی‌دارند.

از سوی دیگر و فارغ از این احتمال همیشگی، وقتی رابطه‌ی عقلائی ایجاد شود و مولویت و عبودیتی شکل بگیرد، مولا به صورت متداول در برابر یک عبد مطیع قرار دارد و عبد نیز به نحو معمول عازم بر اطاعت است. یعنی بنای رابطه‌ی اجتماعی در دستگاه مولویت، بر اطاعت و امتثال - و نه بر عصیان و طغیان - است و عبد پذیرفته که در اختیار مولا باشد و در دستگاه او زندگی کند. در این صورت، این بحث نیز تابع اخلاق موالی خواهد بود و هر یک از موالی سخت‌گیر و رحیم، منهجی مخصوص به خود در این مساله را پی‌گیری می‌کنند.

فصل: فی اجتماع الامر و النهی

اختلفوا في جواز اجتماع الأمر والنهي في واحد و امتناعه على أقوال ثالثها
جوازه عقلا و امتناعه عرفا و قبل الخوض في المقصود يقدم أمور:

الأول: المراد بالواحد مطلق ما كان ذا وجهين ومندرجا تحت عنوانين

۱. اولین مقدمه بحث اجتماع امر و نهی در کفایه، پیرامون معنای «واحد» است و مرحوم آخوند در آن، اختصاص این لفظ به «واحد شخصی» را نفی کرده و «واحد نوعی» یا جنسی را - که ذو وجهین است - نیز، مشمول آن دانسته است. اما باید توجه داشت که اگر «واحد شخصی» به نحوی تفسیر شود که خود، مندرج تحت یک «کلی» نباشد، آنگاه یک «جزئی حقیقی و خارجی» خواهد بود که در منطق صوری، نه کاسب است و نه مکتسب و بر اساس این منطق، نمی توان درباره آن بحث علمی کرد و خروج موضوعی از این منطق خواهد داشت. از نظر اصولی نیز، بدلیل تغییر دائمی جزئی حقیقی، اساساً امکان جمع شدن دو عنوان در آن فراهم نمی شود تا بتوان فرض صورت مساله اجتماع امر و نهی را ممکن دانست.

بنابراین حتماً واحد شخصی در اینجا بعنوان مقوله ای است که ناگزیر، مندرج تحت یک کلی است و لذا خود نیز یک «جزئی اضافی» - که یک

«کلی» است - محسوب می شود. به عبارت دیگر، واحد شخصی در اینجا، مصداق با تعینات و تشخصات خارجی آن - که یک امر متغیر است - نیست؛ بلکه خود یک «کلی» است که جزئی اضافی نام دارد و لذا قول به واحد شخصی، بر مبنای قوم تفاوتی با قول به واحد نوعی از این جهت ندارد. پس چه بحث از جهت «فرد» تنقیح شود، حتماً ذو وجهین و مندرج تحت یک کلی خواهد بود و چه بحث از «کلی» آغاز شود، حتماً افرادی را شامل خواهد شد و لذا صاحب فصول هم دربارهٔ یک «کلی» سخن گفته؛ گرچه نام آن، «واحد شخصی» باشد.

از طرف دیگر، اصرار به انحصار بحث به واحد شخصی و نفی موضوعیت واحد نوعی برای بحث اجتماع امر و نهی نیز نادرست است؛ زیرا بر مبنای منطق، بحث بر اساس «کلیات» شکل می گیرد و فرقی نمی کند که آن کلی، جزئی اضافی باشد یا نباشد. پس از این جهت هم، تفاوتی بین کلیات وجود ندارد.

به این ترتیب، بحث از واحد شخصی و واحد نوعی، بک بحث عقلی و منطقی است که باید به لوازم آن توجه نمود و اگر کسی آن را نفی کند، باید بجای نگاه عقلی به این مساله، بصورت ارتکازی و زبانی یا عقلانی، آن را بررسی کند و مقتضای وضع یا مقتضای روابط عقلانی را در این موضوع، مدنظر قرار دهد که در این صورت، محور استدلال، «پذیرش» خواهد بود.

الثانی: بحثی پیرامون صورت مسالہی اجتماع امر و نہی و نحوہی ترسیم صحیح از آن

۱. اما برای ورود در مقدمہ دوم ابتدائاً باید ملاحظہ کرد کہ آیا اجتماع امر و نہی چہ تصویری دارد تا سپس بتوان بہ تفاوت آن با مسالہ دلالت نہی بر فساد عبادات پرداخت. یک مقام از بحث در این است کہ آیا در «عالم جعل» و از طرف مولا، امکان اجتماع امر و نہی بر اساس تعدد حیثیات وجود دارد یا خیر؟ همچنان کہ می توان در «عالم امثال» و از سوی عبد ہم بہ این بحث پرداخت و امکان آن را در این وعاء ہم بررسی کرد.

اولین سوالی کہ در صورت «فرض مسالہ در عالم جعل» طرح می شود، آن است کہ آیا بحث از امر و نہی، عقلی و از جنس «حیثیت» است یا عقلائی است؟ ممکن است گفته شود: «قوم برای امور عقلائی نیز، حیثیت های متعدد می شمارند و بحث از حیثیت را در مقولہ های عقل عملی جاری می کنند و فعل را نیز حیثیت بردار می دانند و حیثیات را بہ مفاهیم نظری محدود نمی کنند.»

اما باید دید کہ ادعای فوق چگونه در جعل مولا جاری می شود؟ ممکن است گفته شود: «مولا، کون در مکان را در نظر می گیرد و بہ حیثیت صلاتی

این عنوان، امر می کند و از حیثیت تصرف بدون اذن این عنوان - که همان غصب نام دارد - نهی می کند».

اما به نظر می رسد که جعل شارع نسبت به صلاه و غصب باید به نحو صحیحی توضیح داده شود: از نظر عقلائی، غرض مولا علت جعل اوست و مثلاً اگر حرمت غصب را جعل می کند به این دلیل است که بدنبال ایجاد حس احترام به حقوق دیگران در عبد خود است. یعنی مطلوبیت ایجاد این اخلاق در عبد، باعث می شود تا مولا او را از «هر گونه تصرف در مال غیر که بدون توجه به اراده و اذن مالک آن مال باشد»، نهی کند. پس غرضی که گفته شد، موضوعی متناسب با خود را رقم می زند که در عنوان «غصب» خلاصه می شود. عباد می توانند در مکان های مباح (مانند ملک خود) تصرف کنند اما تصرف بدون اذن در اماکنی که ملک غیر محسوب می شوند، ممنوع شده است. پس چیزی که خدا از عبد خواسته، ترک تصرف در اماکنی است که عبد از مالک آنها برای استفاده اذن نگرفته است. حال عنوان مورد نظر (تصرف در مال دیگران بدون اذن آنان) که همان متعلق نهی است، مشخص شد و اراده مولا به موضوعی تعلق گرفت تا غایتی محقق شود.

اما از طرف امر به صلاه نیز باید توجه داشت که غرض دیگری، باعث امر به موضوع دیگری شده است. مثلاً غرض تهذیب و پرورش روحی عباد باعث شده تا مولا به یک سلسله افعال خاص با شرایط و قیود معین فرمان دهد که این افعال در عنوان «صلاه» خلاصه می شوند.

بر این اساس، تفاوت اغراض مولا از امر و نهی خود در عالم جعل، باعث تباین موضوعات اوامر و نواهی می شوند و این موضوعات از حیث جعل - که به نحو کلی انجام شده - و بدون توجه به عالم امثال، هیچ وحدتی با یکدیگر

ندارند و نقطه اشتراکی میان این عناوین کلّیه مجعوله یافت نمی شود تا در مرحله بعد، اخذ دو یا چند حیثیت از آن نقطه اشتراک ممکن گردد!

پس مساله اجتماع امر و نهی در عالم جعل و از طرف مولا، بی معنا و نادرست است؛ زیرا در مقام جعل، موضوعات و عناوین اوامر و نواهی متعدّدند و اساساً مقوله واحدی در میان آنها وجود ندارد تا بتوان دو حیثیت را بر آن بار کرد و آنچه از نقطه وحدت این دو عنوان تصور می شود، فقط از حیث افراد آن عناوین کلّیه است که مربوط به عالم امثال و شرایط عمل عبد (مانند سوء اختیار مکلف) است و ربطی به اطلاق و کلّیت عالم جعل ندارد^۱.

۲. ممکن است گفته شود: «این اشکالات به مثال نماز در مکان غضبی وارد است اما به مثال های دیگر چنین اشکالاتی وارد نخواهد بود. مثلاً زن حائض نمی تواند وارد مسجد شود و از طرف دیگر، امر شده تا هر کسی که قصد ورود به مکه دارد؛ در مسجد شجره محرم شود. اما در صورتی که زن حائض، در مسجد شجره محرم شود هم احرامش صحیح است و هم معصیت

^۱ حتی وقتی از اطلاق و کلّیتی که قوم در عالم جعل - و به تبع در موضوعات امر و نهی - بدان قائلند، خارج شویم و به «مصادیق و افراد» عناوین کلیه نظر کنیم و به مثال صلاه در دار مغصوبه توجه نماییم؛ روشن است که شارع انجام هرگونه فعلی در مکان غضبی را ممنوع کرده و هیچ کاری را نباید در مکان غضبی انجام داد که از جمله این کارهای ممنوع، خواندن نماز است. در واقع خواندن نماز تنها یکی از «افراد و مصادیق» افعالی است که به مقتضای حرمت غضب، نباید در آن مکان انجام بگیرد و لذا خواندن نماز در مکان غضبی تنها «یک مصادیق از مصادیق حرمت غضب» است و نه یک «حیثیت»! از سوی دیگر، امر «صلّ» حتماً دارای قیودی است که این امر را تبیین می کند که یکی از آنها مباح بودن مکان مصلّی است. پس اساساً صلاه در مکان مغصوب، از طرف مولا امری ندارد و صلاه نیست تا اجتماع امر و نهی تصور شود.

کرده که این نشان دهندهٔ اجتماع امر و نهی است.» اما باید توجه داشت که مانند مثال قبلی در این مثال هم، دو حیثیت در مقام جعل قابل تصویر نیست. یعنی موضوع و جوب، «احرام در مسجد شجره» برای هر حاجی است و موضوع نهی، «توقف در مسجد از سوی زن حائض» است. لذا از نظر جعل مولا، دو عنوان و دو طبیعت متباین وجود دارد و به همین دلیل «اجتماع» فرض ندارد. البته صحیح است که «توقف زن حائض حاج در مسجد شجره برای تلبیه» حیثیت بردار است و می توان دو حیث «حرمت توقف» و «وجوب تلبیه» را بر آن بار کرد؛ اما این فرض مربوط به عالم امتثال و شرایط عبد در تحقق است که ضرورت تفکیک آن از مقام جعل گذشت.

۳. به نظر می رسد تنها راهی که برای تصویر اجتماع امر و نهی در عالم جعل وجود دارد، فرض کردن غرض واحد مولا از دو عنوان است که لازمهٔ آن نیز، خروج از مبنای قوم مبنی بر اطلاق در اوامر و موضوعات و اغراض آنهاست. به این صورت که فرض شود مولا بجای امر کلی به طبیعت صلاه بر اساس غرض کلی و مطلق، نسبی گرایی را اصل قرار داده و بدون توجه به ماهیت صلاه، به خصوص «نماز در مکان مباح» امر کرده و سپس بر اساس همان غرض نسبی و غیر مطلق (مثل ایجاد تقوا در عبد)، از خصوص «تصرف در مکانی که ملک غیر است» نهی نموده که در این صورت، «مکان» به عنوان موضوع، مورد یک امر و یک نهی قرار گرفته است. البته روشن است که در این فرض، محذوری به وجود نمی آید اما این تنها صورت برای ترسیم عقلائی از «توجه امر و نهی به یک موضوع واحد» است. پس این یک «اجتماع عقلائی» است؛ اما «اجتماع عقلی» - که از راه حیثیات متعدد طرح می شود

و قوم بدنبال ترسیم آن هستند - ممکن نیست.

به عبارت دیگر وقتی تصویر غرض کلی و موضوع کلی برای امر کنار گذاشته شود، مولا نسبت به شرایط خاص توجه کرده و امر می کند که در این صورت بجای «حیثیت»، «نسبیت» مطرح می شود. در واقع بجای طبیعت کلی صلاه، آنچه مورد امر قرار می گیرد، یک موضوع متعین و یک جزء از یک مجموعه (مانند قید مکان در صلاه) است که این جزء در مجموعه دیگری هم وجود دارد (مانند قید مکان که در موضوع غصب نیز مورد توجه است) و بر اساس وجود این جزء در مجموعه دوم است که مورد نهی قرار می گیرد. مبنای این نوع از امر و نهی نیز بجای غرض متعدد، غرض واحد نسبت به اجزاء دو مجموعه است. این تشریح از صورت مساله، عملاً بدان معناست که از روابط عقلانی متناسب با «منطق مجموعه نگری» استفاده شود که ممکن است به نحوی در مباحث قوم پیرامون اعتباریات، جایگاه بیابد.

۴. اما در صورتی که «فرض اجتماع امر و نهی در عالم امتثال» طرح شود و مربوط به شرایط عبد و تحقق فعل باشد: مرحله اول این است که عبد، از محیط غصبی خارج شود و برای اقامه صلاه، به مکان مباحی برود و بین انجام امر و ارتکاب نهی، جمع نکند. مرحله دوم این است که عبد، دچار سوء اختیار است و در عالم امتثال، به جمع بین امر و نهی مبادرت نمود که در این صورت، باید حکم این فعل عبد را از دیگر بیانات مولا بدست آورد. یعنی در این فرض هم، صحت نماز دارای شاخصه هایی از جمله اباحه مکان است که با عدم مراعات عمدی این شرط، بطلان نماز محل تردید نیست و اساساً اجتماعی واقع نشده است.

۵. ممکن است گفته شود: «شاید قوم در ترسیم صورت مساله اجتماع

امر و نهی، ترکیبی از مقام جعل و امثال را در نظر گرفته اند به این معنا که اگر عبدی در مقام امثال مبادرت به جمع نمود، مولا چه حکمی درباره او خواهد داشت؟ اما در پاسخ باید گفت که چنین فرضی در دستگاه قوم قابل اسقاء نیست زیرا این فرض بمعنای توجه امر و نهی به مصادیق خاصی از برخی امثالات است که با اطلاق و کلیت ادعائی قوم در امر و نهی و تلقی کلی از جعل مولا سازگار نیست. در واقع این فرض، «نسبیت» را وارد امر و نهی می کند زیرا بر اساس آن، چنین سوالاتی قابلیت طرح می یابد: عقل عبدی که به چنین جمعی مبادرت نموده، بر اساس ارتکازات منطبق صوری شکل گرفته؟ یا بر اساس ارتکازات منطبق مجموعه نگری؟ یا بر اساس ارتکازات و حیانی؟ در هر یک از این فرضها، باید متناسب با ارتکازات خاص آن جامعه و عبدی که در آن جامعه است، بحث کرد و امر و نهی را بر اساس هر یک از این ارتکازات خاص تصویر کرد که این روند، معنایی جز نسبیت ندارد.

۶. در ادامه بحث از ترسیم صورت مسأله اجتماع امر و نهی در عالم امثال ممکن است گفته شود: «اشکالی که بر این فرض طرح شد، اشکالی فقهی بود؛ زیرا گفته شد که صلاه در مکان مغضوب اساساً امری ندارد تا اجتماعی ممکن گردد اما چنین اشکالی در مثال وجوب تلبیه در مسجد شجره و حرمت توقف حائض در مسجد قابل طرح نیست. پس بهتر است فرض اجتماع امر و نهی در عالم امثال به صورت اصولی بررسی شود. به این معنا که در صورت اجتماع امر و نهی در امثال، آیا عقل عبد می تواند با محاسباتی عقلانی، حکمی را به مولا نسبت دهد؟ همان طور که در بحث مقدمه‌ی واجب، عقل عبد در عالم امثال و بدون وجود بیانی از شارع، وجوب مقدمه را به مولا نسبت می داد و خود را در مقابل ترک مقدمه، معاقب می

دید».

باید توجه داشت که در عالم امتثال، اولین اصل عقلائی این است که عبد در حالت اختیار، بدنبال تبعیت از امر مولاست و لذا مثلاً برای نماز، از مکان غضبی خارج می شود و به جمع مبادرت نمی کند. یا در مثال دوم، حائض در مدینه می ماند و به مسجد نمی آید تا پس از طهارت وارد مسجد شجره شود یا تلبیه را در حال عبور از مسجد - و نه توقف در آن - انجام می دهد یا به رخصت شارع مبنی بر «امکان احرام در خارج مسجد برای حائض» عمل می کند.

مگر اینکه در ضیق و شرایط اضطرار قرار گیرد که این فرض از صورت مساله خارج می شود زیرا طبق سنجش مصلحت اهمّ، یکی از امر یا نهی ساقط می گردد. حال تشخیص مصلحت اهمّ یا بر اساس بیان مولا صورت می گیرد و یا در صورت فقدان بیان در این مورد، عبد به محاسبه عقلائی و قاعده مند پیرامون خواست مولا می پردازد تا موضوع اهمّ را فهم کند.

۷. اما بعد از تبیین فرض اول مبنی بر «تبعیت عبد و عدم جمع بین امر و نهی در امتثال» و فرض دوم مبنی بر «عمل به دیگر بیانات شارع» (مثال رخصت برای احرام در خارج مسجد) و فرض سوم مبنی بر «اضطرار»، تنها فرضی که می توان اجتماع امر و نهی را در آن طرح کرد، فرض «سوء اختیار عبد» است که در این صورت، دو احتمال قابل طرح است: یا مولا تکلیف سوء اختیار عبد را معین کرده و مثلاً حکم به صحت احرام در عین عصیان عبد نموده که در این صورت، بحثی نیست و یا در این زمینه بیانی نداشته است.

در صورت عدم بیان، ابتدائاً باید توجه داشت که عبد در این فرض، به نحوی به دنبال امتثال است زیرا علی رغم ارتکاب نهی، در جستجوی حکم

احرامی است که با حال حیض در مسجد انجام داده و می خواهد مقتضای رضایت مولا دربارهٔ این عمل را بدست آورد و از صحت آن مطمئن گردد و الا اگر مطلقاً بدنبال حکم فعل خود نباشد، از رابطهٔ عبودیت و مولویت خارج شده است و امثال برای او موضوعیتی ندارد.

به نظر ما در این فرض، اجتماع امر و نهی ممکن است و لذا وظیفهٔ عبد با «محاسبهٔ اغراض مولا از امر و نهی» معین می گردد؛ مثلاً اگر درجهٔ مبغوضیت نهی موکد باشد، مولا امر امثال شده را نخواهد پذیرفت. البته علت امکان اجتماع امر و نهی در اینجا بر خلاف نظر قوم «تعدد حیثیت» نیست بلکه «تعدد غرض» است؛ یعنی غرض مهمتر، موضوع خود را مقدم می کند و موضوع ناشی از غرض کم اهمیت تر را کنار می گذارد. به عبارت دیگر، حکم مولا در عالم جعل مستقر شده و فعل عبد، تغییری در آن پدید نمی آورد تا گفته شود: ممکن است بخاطر اجتماع امر و نهی توسط عبد، مولا نیز از یکی از اغراض خود - و بالتبع از اوامر و نواهی خود - دست برداشته باشد؛ زیرا فرض ما این بود که بیانات مولا در این زمینه کاملاً معین است و بیان دیگری دربارهٔ وجود یا انتفاء غرض او طرح نشده است.

پس چون بحث در عالم امثال است، هر گونه تغییر در عالم جعل نیازمند اثبات است که با انتفاء بیان مولا، چنین تغییری نیز منتفی است و لذا عبد، هم امر و هم نهی را بر وضعیت خود منطبق می یابد و باید بیان‌های موجود از شارع را به حالت خود تسری دهد. حال که اغراض شارع به قوت خود باقی است، مجبور است تا به سنجش عرفی و عقلانی میان آنها بپردازد و موضوع مرجح عند المولا را تشخیص دهد و از جهت نحوهٔ حل مساله، روشی

همانند مسأله «تزامم» در مقابل اوست^۱. بنابراین استدلال ما برای «جواز اجتماع امر و نهی در عالم امتثال و در فرض سوء اختیار عبد»، نه تعدد حیثیات بلکه «تعدد اغراض مولا» و ترجیح میان آنهاست. به این ترتیب، گرچه تعدد اغراض موجب تعدد حیثیت شود؛ اما فایده ای برای آن متصور نیست چون مسأله بر اساس ادراکات عقلائی حل شده است.

^۱ البته این نکته در ادامه‌ی بحث به این صورت تفصیل یافته است: از نظر اصولی و از حیث عالم امتثال - که عقل عبد در حال گمانه زنی است - عبد با حال توبه بدنبال آن است که عصیان انجام شده را جبران کند و بخشش مولا را جلب کند. اما درباره امری که امتثال کرده، به این فکر می افتد که آیا مولا این فعل را از او قبول می کند یا نه؟ اگر عبدی باشد که بر خود سهل می گیرد و مولای آسان گیری نیز دارد که به بخشش او امید دارد، مسأله را ذیل باب تزامم قرا می دهد و اگر تشخیص داد که غرض مولا از امر بر غرض او از نهی، ترجیح دارد، عمل خود را مقبول تلقی می کند و اگر تشخیص داد که غرض از نهی مرجح است، مبادرت به قضاء می کند. اما اگر عبدی باشد که به خود سخت می گیرد یا مولای سخت گیری دارد، احتیاط کرده و بدون توجه به باب تزامم (نسبت سنجی بین اغراض مولا)، احتیاط نموده و رأساً عمل خود را اعاده می کند. بنابراین مسأله دارای یک فرض نیست و در پاسخ به آن، تنها قول به جواز یا امتناع طرح نمی شود بلکه وابسته به حالات عبد و مولای اوست و طرح این فروض هم به این دلیل است که بحث، مربوط به پس از عالم امتثال و حتی بعد از وقوع عصیان است.

الثالث: فی أن المساله اصولیه

إنه حیث كانت نتیجه هذه المسأله مما تقع فی طریق الاستنباط كانت
المسأله من المسائل الأصولیه لا من مبادئها الأحكامیه ولا التصدیقیه ولا من
المسائل الکلامیه ولا من المسائل الفرعیه

۱. در مقدمه سوم، آخوند به تنقیح اصولی بودن مساله می پردازد و علی
رغم پذیرش امکان طرح مساله اجتماع امر و نهی در علوم دیگر، بر تفاوت
غرض و جهت طرح آنها تاکید می کند؛ یعنی مبنای خود در «تمایز علوم و
مسائل» را در این بحث تطبیق می نماید. اگر جهت اصولی بودن مساله، قرار
گرفتن در کبرای قیاس استنباط حکم شرعی است و قائلین به جواز اجتماع،
در مورد «صلاه در مکان مغضوب»، آن را جائز می دانند و لذا حکم فرعی
کلی «صحت» را بر مجمع عنوانین حمل می کنند؛ باید توجه داشت که علت
چنین حکمی، بدلیل عدم قبح آن و امکان «فرض عقلائی آن» است.

۲. برخی این مساله را از «مبادی احکامیه» دانسته اند که بنابر برخی
شروح بمعنای ملاحظه لوازم و حالات مترتب بر احکام است؛ به این معنا که
آیا احکام اعم از وجوب و حرمت و کراهت و استحباب با یکدیگر متضادند یا

خیر؟ در اینجا هم بحث از حکم صلاه در مکان مغضوب، در واقع بحث از تضاد حکم حرمت با حکم وجوب است.

اما باید توجه داشت که چنین نگاهی به مساله، در واقع نگاه عبد به لوازم جعل مولا برای شکل دادن به امثال خود است؛ یعنی این «لحاظ» از مساله اجتماع امر و نهی، در عالم امثال است که قابلیت طرح دارد تا با بررسی نسبت بین احکام خمس، نحوه عمل عبد را معین کند. پس این لحاظ، چیزی جز یک «لحاظ عقلائی» نیست؛ همچنان که لحاظ مد نظر در حیث اصولی مساله نیز، یک لحاظ عقلائی درباره صحت بود.

ممکن است گفته شود: «تفاوت این دو لحاظ آن است که در مبادی احکامیه، نتیجه گیری برای تعیین حکم شرعی کلی دنبال نمی شود اما در اصول، چینش یک قیاس برای دستیابی به حکم کلی فرعی مدنظر است». ولی اشکال این گفته در آن است که گرچه از نظر «عقلی» چنین تفکیک ها و حیثیت هایی ممکن است؛ اما در روابط و امور عقلائی راه ندارد. یعنی وقتی عبد در مقام امثال به بررسی رابطه بین احکام می پردازد؛ برای آن است که تکلیف عمل خود در قبال مولا را معین کند و لو از «لحاظ عقلی» بتوان این قسمت از کار او را ملاحظه قرار نداد. در واقع از «لحاظ عقلائی» معنا ندارد و قبیح است که عبد بعد از چنین بررسی هایی، وظیفه و حکم عمل خود را معین ننماید. به این ترتیب، از آنجا که بحث از مبادی احکامیه، یک بحث و حیث عقلائی است؛ جریان دادن لحاظ عقلی و کنار گذاشتن لحاظ عقلائی در آن نادرست است و نمی توان «تعیین وظیفه عملی عبد» - که لازمه عقلائی بررسی تضاد حرمت با وجوب است - را از آن تفکیک نمود و لذا بحث مبادی احکامیه عقلاء تفاوتی با حیث اصولی بحث ندارد.

۳. استدلال فوق در قول بعدی نیز جاری است؛ با توجه به این توضیح شروح که: «مبادی تصدیقی علم اصول، به التی یبتنی علیها مسائله تعریف می شود و در اینجا نیز، وحدت حیثیت یا تعدد آن، جایگاه مساله را از باب تزاحم به باب تعارض تغییر می دهد». یعنی در بیان فوق، مبادی تصدیقیه هم یک بحث عقلائی است تا معلوم شود مساله از صغریات باب تزاحم (مربوط به عالم امثال) است یا از صغریات باب تعارض (مربوط به عالم جعل)؟ پس وقتی این لحاظ از مساله نیز، لحاظ و حیثیتی عقلائی بود، نمی توان آن را از لازمه خود - که همان، تعیین تکلیف عبد بر اساس قواعد باب تزاحم یا بر اساس قواعد باب تعارض است - تفکیک نمود و لذا بحث مبادی تصدیقی، عقلاً تفاوتی با حیث اصولی بحث ندارد.

۴. فرض بعدی، آن است که اجتماع امر و نهی در علم کلام طرح شود و از حیث فعل خداوند متعال به آن نگریسته شود. ممکن است گفته شود: «اگر علم کلام، علمی باشد که به نحو عقل نظری به بررسی افعال خداوند می پردازد، در این صورت اشکالی که به مبادی احکامیه و مبادی تصدیقیه وارد شد؛ جریان نخواهد یافت. زیرا حیث عقل نظری از حیث عقل عملی و امور عقلائی جداست و می توان در مباحث عقلی، به لحاظ حیثیت های عقلی روی آورد و بر اساس آن، موضوعات را از یکدیگر تفکیک کرد». اما باید توجه داشت که بنابر شروح حیث کلامی مساله در اینجا، قبح یا عدم قبح جعل شارع نسبت به مجمع العنوانین است که در این تصویر، بحث از جعل تشریحی و اعتباری خداوند - و نه فعل تکوینی و حقیقی حضرت حق (خلقت) - مطرح است که بحثی عقلائی محسوب می شود و در آن، فعل خداوند مصداقی از اعتبارات عقلائیه است. بنابراین تشریح، بررسی کلامی این مساله

نیز یک لحاظ عقلائی و غیر قابل تفکیک از عمل عبد است و لذا تفاوتی با حیث اصولی بحث ندارد.

۵. حیثیت پنجمی که برای مسأله اجتماع امر و نهی طرح شده، بررسی فقهی آن است که به نظر می رسد در آن، حکم عمل عبد نسبت به مجمع العنوانین بوسیله بیانات مولا مشخص می شود. البته می توان بیان مولا درباره حکم مجمع العنوانین را عقلاً سنجید و تفاوت آن را ملاحظه نمود؛ یعنی بحث فقهی می تواند مورد تجزیه و تحلیل عقلائی قرار گیرد و ممکن است نظر عقلاً با نظر مولا در مجمع العنوانین، متفاوت و یا متحد باشد. پس اگر در مانحن فیه «فهم بیان مولا پیرامون حکم مجمع العنوانین» اصل قرار گرفت، بحثی فقهی انجام شده اما اگر میزان سازگاری این بیان با ادراکات عقلائی بررسی شود، بحث اصولی انجام شده است و رعایت این تفکیک ضروری است؛ یعنی بر مبنای قوم نمی توان استدلالات فقهی را در بحث اصولی وارد نمود.^۱

^۱ البته این نکته بر اساس مبنای قوم است اما در مبنای مختار، می توان مباحث فقهی را وسیله ای برای اصلاح و بهینه ارتکازات عقلائی و اصولی قرار داد.

الرابع و الخامس: في أن المسأله عقليه و تعمّ جميع اقسام الايجاب و التحريم

إنه قد ظهر من مطاوي ما ذكرناه أن المسأله عقليه و لا اختصاص للنزاع في جواز الاجتماع والامتناع فيها بما إذا كان الايجاب والتحريم باللفظ

١. بر اساس مباحث قبلي درباره جواز يا امتناع اجتماع امر و نهی، پيرامون مقدمه چهارم هم باید گفت که این مساله، مساله ای «عقلانی» است و نه «عقلی» و لذا طرح آن بر اساس حیثیت واحد یا متعدد و «نظر دقی عقلی» نادرست است؛ بلکه در نگاه عقلانی، باید آن را در دو عالم «جعل» و «امثال» بررسی کرد. همچنان که با توجه به قولی بودن امر و نهی نیز، می توان آن را از دو حیث «وضع» و «استعمال» ملاحظه نمود؛ اما با توجه به تخالف معنای امر با نهی، طبیعتاً نمی توان یک لفظ را برای هر دوی آنها «وضع» کرد.

البته باید توجه داشت که برای لفظ «عرف» در این بحث، دو معنا محتمل است: یکی مربوط به عالم «وضع» و «استعمال» است و دیگری ناظر به «روابط عقلانی بین عبد و مولا» که در آن، نوع عباد، رفتار واحدی دارند

که «عالم امتثال» را شکل می دهد و می توان از آن، به «عرف عیید» یاد کرد.^۱

۲. بر این اساس، عرف در اینجا «نظر مسامحی» ندارد بلکه بدلیل توجه به «تعدد غرض مولا» است که این گونه نظر می دهد زیرا عرف، نگاهی عقلائی به مساله دارد و دنبال کردن غرض مولا را اصل قرار می دهد و به این دلیل است که به «حیثیت» بمثابة یک بحث عقلی توجهی نمی کند. به این ترتیب، بدلیل عقلائی بودن بحث، ادراکات مربوط به عقل عملی حاکم است که بحث اساسی در آن، «غرض از فعل» است.

۳. اما بر فرض بحث عقلی درباره این مساله نیز، باید دید عرف مد نظر، چه منطقی را پذیرفته است؟ اگر منطق انتزاعی را پذیرفته باشد، حتما از آن استفاده کرده و به حیثیات توجه می کند؛ گر چه نتواند به عمق تعاریف منطقی احاطه یابد. به عبارت دیگر «عرف»، مصرف کننده منطقی است که آن را پذیرفته است و اگر نگاه عقلی به مساله مدنظر باشد، نمی توان عمکرد عرف را ناسازگار و متعارض و بُریده از منطق حاکم بر جامعه دانست. پس اگر منطقی خاص در جامعه ای به تفاهم رسیده است، یک نوع «عقل عمومی» در آن جامعه جاری است که با منطق حاکم هماهنگ است؛ گرچه عرف، درکی عمیق و تخصصی از آن منطق نداشته باشد. در واقع «گمانه ها در یک جامعه» دارای طبقه بندی و وصف حاکمیت و محکومیت است که مناصب بر اساس آن، معین می گردد.

^۱ البته در جلسات گذشته، به بررسی اجتماع امر و نهی در مقام امتثال «بر مبنای قوم» پرداخته شد اما هنوز به طرح تقسیمات و حالات و نسبیتهای مختلف عباد در مقام امتثال «بر مبنای مختار» پرداخته نشده است.

۴. مقدمه پنجم درباره تعمیم نزاع به همه انواع وجوب و حرمت بدلیل تعمیم ملاک نزاع (وحدت یا حیثیت جهت) است. به نظر ما از آنجا که بحث امر و نهی بحثی عقلائی و جعلی است، موونه ای برای تعمیم آن نسبت به همه انواع وجوب و تحریم وجود ندارد و تابع جعل مولا، بی اشکال است. به عبارت دقیق تر قبلاً روشن شد که ملاک نزاع، نه وحدت و تعدد حیثیت بلکه «وحدت و تعدد اغراض» است که این ملاک همانند ملاک ادعایی آخوند، در همه اقسام وجوب و تحریم قابل جریان است.

السادس و السابع: فى اخذ قيد المندوحه و عدم ابتناء النزاع على القول بتعلق الاحكام بالطبائع

إنه ربما يؤخذ فى محل النزاع قيد المندوحه فى مقام الامتثال بل ربما قيل: بأن الاطلاق إنما هو للاتكال على الوضوح إذ بدونها يلزم التكليف بالمحال

۱. مرحوم آخوند در مقدمه ششم، به تفکیک عالم جعل از عالم امتثال می پردازد و بر این اساس، «اعتبار قيد مندوحه» در مساله را مختص به عالم امتثال می داند و طرح آن را برای اجتماع امر و نهی در عالم جعل، نادرست می شمارد. اما در مباحث قبلی روشن شد که اساساً صورت مساله اجتماع امر و نهی در عالم جعل، قابلیت تصویر ندارد زیرا بر مبنای قوم، دو غرض کلی، موجب جعل وجوب و حرمت برای دو طبیعت کلیه (مانند غضب و صلاه) شده و معلوم است که تباین طبایع در عالم جعل، جایی برای اجتماع باقی نمی گذارد.

۲. در مقدمه هفتم، مرحوم آخوند برای ردّ «ابتناء نزاع بر قول به تعلق امر و نهی به طبایع یا افراد»، در واقع «فرد» را به یک «جزئی اضافی» تبدیل می کند که چیزی جز یک نوع از «کلی» نیست و لذا قابلیت لحاظ حیثیات و

جهات متعدد را می‌یابد؛ اما اگر فرد به جزئی حقیقی با تمامی تشخصات وجودی آن معنا شود، دیگر لحاظ حیثیات متعدد ناممکن خواهد بود. از سوی دیگر در بحث «تعلق اوامر به طبایع یا افراد» گفته شد که در اینجا مفاهیمی منطقی مانند کلی و فرد قابل طرح نیست زیرا امر و نهی یک مقوله جعلی است و موضوع آن نیز تابع جعل و مقوله‌ای اعتباری است که وصف کلی و فرد - به معنای تخصصی و منطقی آن - برای آنها صدق نمی‌کند.

ممکن است گفته شود: «می‌توان فرض کرد که مولا، منطبق صوری را پذیرفته و بر اساس آن، به امر و نهی پرداخته است» اما پاسخ آن است که چنین پذیرشی از سوی مولا - بر فرض که اثبات شود - دخلی در جعل او ندارد زیرا ذات امر و نهی، تابع «اعتبار مولا برای تحقق نظم در جامعه از طریق اختراع موضوعات مختلف» است؛ بلکه این عقل عبد در دنیای امثال است که بر اساس منطقی خاص، به گمانه زنی پیرامون فرامین مولا می‌پردازد و مولا در صورت پذیرش این گمانه‌ها، به قبول فعل او مبادرت می‌کند.^۱

ممکن است گفته شود: «مقصود قوم نیز از کلی و فرد در اینجا، کلی و فردی است که از اعتبار و جعل تبعیت می‌کند و بر اساس آن بوجود آمده و

^۱ ضمن اینکه طرح مساله به این صورت، در ادامه باعث توجه به «نسبیت» و برخلاف مطلق نگری قوم خواهد بود؛ زیرا رفتار مولا با عرفهای مختلف برای قبول یا رد اطاعت آنها، به حسب پذیرش آنان نسبت به منطقیهای مختلف (منطق صوری، منطق مجموعه نگری و...) متفاوت خواهد شد؛ با توجه به اینکه معنای قدرت و علم عبد در هر یک از منطقیها تفاوت دارد.

«ما دام الاعتبار» است» اما باید توجه داشت که ساخت مفهوم کلی در علم منطق بر اساس جعل و اعتبار معنا ندارد بلکه امری ثابت و مطلق و حقیقی و علیتی و غیر زمان دار است. علاوه بر این که در صورت تنازل و تسامح، چنین تصویری از کلی، حیثیت بردار نیست زیرا توجه به حیثیات هم باید بر اساس «غرض مولا» باشد و سپس با ادبیات خاصی، آن را در جامعه جریان دهد تا عباد بتوانند از تفکیک حیثیات، درک و فهم پیدا کنند.

به عبارت دیگر، اگر هر یک از اغراض مولا به یک حیث خاص از یک «کلی جعلی» تعلق گیرد، از آنجا که ملاحظه این حیثیات متعدد ناشی از غرض خاصی از طرف مولا بوده؛ هر یک باعث امر جداگانه ای خواهد شد که در آن امر، باز هم تنها یک حیثیت ملاحظه شده است. در واقع لحاظ حیثیات مختلف از نظر عقلانی لغو است مگر اینکه غرض خاصی از آن مدنظر باشد و هر غرض خاص، موجب شکل گیری امر جداگانه ای خواهد شد که تنها بر اساس یک حیثیت جعل شده است. یعنی تعدد حیثیت باید به تعدد غرض باز گردد و تعدد غرض، تعدد امر را به دنبال خود خواهد آورد که در هر یک از امرها، یک حیثیت خاص لحاظ شده است.

الثامن و التاسع: في ملاك باب الاجتماع

إنه لا يكاد يكون من باب الاجتماع إلا إذا كان في كل واحد من متعلق
الإيجاب و التحريم مناط حكمه مطلقا حتى في مورد التصادق والاجتماع

۱. در مورد مقدمه هشتم و نهم باید گفت که «تعارض» ناشی از روابط عقلائی میان مولا و عبد نیست بلکه صنف خاصی از عباد (یعنی متشرعین) بدلیل عدم دسترسی به مولای خود و گذر زمان و حوادث مختلف در فهم نسبت به اسناد و دلالتها دچار محدودیت شده‌اند و لذا «تعارض» خروج موضوعی از روابط عقلائی دارد. و الا موالی و عباد در حال زندگی با یکدیگر هستند و در صورت بروز چنین سوالاتی، پرسش و پاسخ و تفاهم میان مولا و عبد به راحتی مشکل را برطرف می‌کند و تعارض، مستقر نمی‌گردد. بر این اساس است که مسأله تعارض باید بصورت فقهی و بر مبنای بیانات شارع حل شود زیرا چنین بحثی، فاقد حیثیت عامّ عقلائی است و اصولی نیست. حتی اگر این مسأله از سنخ مسائل فقهی نباشد، از موارد استثنائی محسوب خواهد شد و استثنائات نمی‌توانند مبنایی برای استخراج قاعده و اصل قرار گیرند.

ضمن اینکه تفاوت ماهوی میان تعارض و اجتماع در عالم ثبوت مشخص

است و طرح بحث برای تشخیص وضعیت مقام اثبات است که در آن هم، برخی مثالها و نسبت آنها به باب تعارض یا باب اجتماع مورد شبهه واقع می شود و بحث کاملاً مصداقی و موردی است.

علاوه بر این، وجود شبهه در مثالهای مطروحه هم مخدوش است. مثلاً در دو خطاب «اکرم العلماء» و «لا تکرّم الفساق» روشن است که هر دو خطاب از طرف مولا به ما رسیده و فرض بر این است که حیث صدور احراز شده است در حالی که باب اجتماع در این باره منعقد شده که «آیا جائز است که مولا چنین نحوه جعلی داشته باشد» یعنی درباره جواز عقلانی نسبت به اصل جعل مولا بحث می شود و نه جواز مصداقی.

ممکن است گفته شود: «این تفاوت درست است اما فرض آن است که بعد از اثبات عقلانی جواز اجتماع، ما قائل به جواز شده ایم و می خواهیم با تطبیق آن مبنا در این مورد، بدانیم که آیا این مصداق، از صغریات اجتماع است یا تعارض؟» در این صورت باید توجه داشت که طبق نکته قبلی پیرامون شرعی بودن تعارض و عدم شمول آن نسبت به عقلاء، مولایی که این دو خطاب را انجام داده شارع مقدس است که در بیانات دیگر خود، بر برخورد با عالم فاسق تاکید کرده است و لذا تصادفی میان این دو خطاب وجود ندارد. ممکن است گفته شود: «چنین اشکالی مختص این مثال است» اما بحث تفاوت باب تعارض با باب اجتماع دقیقاً در عالم اثبات و در شبهه پیرامون مثالهای خاص طرح شده و لذا تبیین آن، وابسته به مثال صحیح است.

العاشر: ثمره بحث الاجتماع و احكامها

إنه لا إشكال في سقوط الامر وحصول الامتثال بإتيان المجمع بداعي الامر
على الجواز مطلقا ولو في العبادات وإن كان معصيه للنهي أيضا

۱. مرحوم آخوند در مقدمه دهم بدنبال تصحيح امتثال برای جاهل قاصر حتى بر مسلک تبعیت احكام از ملاکات واقعيه هستند اما باید توجه داشت که اساساً تقسیم عباد به جاهل قاصر و جاهل مقصر، تقسیمی نیست که مورد تایید ادراکات عقلانی باشد تا طرح آن در این بحث صحیح باشد. زیرا بر اساس ادراکات عقلانی، عبدی که علم نسبت به اوامر و خواسته های مولا نداشته باشد، اصلاً «عبد» محسوب نمی گردد بلکه بالعکس در فرهنگ اذا امر مولی بعبده، عبد باید حتی قبل از خواست مولا، درباره فروض مختلف خواست او به گمانه زنی پرداخته و بدنبال برآوردن آنها رفته باشد. در واقع قبلاً هم گفته شد که تصویر قوم از ادراکات عقلانی، انتزاعی است و خشونت و تحکم و انتظارات خاصی که در فرهنگ مولویت وجود داشته در نظر گرفته نمی شود.

ممکن است گفته شود: «موالی مومن اهل رحمت و انصاف هستند و

خشونت و تحکم را اصل قرار نمی دهند» که باید گفت چنین فرهنگی مخصوص دستگاه الهی است که در آن، عبد حتی می تواند به سمت کفر و عناد حرکت کند. مکرراً گفته شد که فرهنگ عقلانی در سه دستگاه مختلف، سه شکل مختلف دارد: نظام کفر، نظام نفاق و نظام ایمان و در هر یک از این نظامها نیز، درجات مختلفی وجود دارد که نحوه عملکرد در هر یک از درجات متفاوت است. مثلاً کسی که در درجه دهم ایمان است، شبیه همان سخت گیری هایی را بر خود روا می دارد که در دستگاه عقلانی کفار جریان دارد؛ اما نه از این بابت که مولای خشنی دارد بلکه به دنبال رعایت ظرافتها و حساسیتهایی است که تقرب بیشتری را نتیجه می دهد. همان طور که خداوند متعال نیز برای انبیاء و اولیاء خود، تکالیف خاصی را در نظر گرفته است.

پس در روابط عقلانی معمول در فرهنگ مولویت، رابطه بین عبد و مولا در تمامی کارها و شئون زندگی بصورت کاملاً شفاف برقرار شده و ابهام و اجمالی در آن راه ندارد چون عبد برای فهم و تحقق خواست مولا موظف است همه قوای خود را در همه وجوه بکار گیرد. حتی اگر در موارد خاصی، جهل نسبت به غرض و خواست مولا پدید بیاید و مثلاً فرمانده لشکر، اهداف و اوامر سلطان را بخوبی درک نکرده باشد، فوراً عزل می گردد و منصب خود را از دست می دهد و به مقامی منتقل می شود که کشش آن را داشته باشد. در واقع، بهینه خلل های این چنینی در روابط عقلانی، از طریق «تغییر منصب» انجام می شود؛ زیرا مولا بدنبال نظم مورد نظر خود در جامعه با یک سرعت معین است و برای تحقق آن در زمان و مکان مطلوب، منتظر مادون نمی ماند و به همین دلیل موالی دائماً در حال پالایش زیردستان خود است.

۲. بر اساس آنچه گذشت، تقسیم عباد به جاهل مقصر و جاهل قاصر، تقسیمی مربوط به ادراکات عقلائی (اصولی) نیست بلکه ارتکازی شرعی است که در فرهنگ دینداران پدید آمده و از فقه اخذ شده است. زیرا خداوند متعال برخلاف دیگر موالی - که بدنبال نظم در زندگی روزمره خود هستند - بدنبال نظم در رشد اراده های عباد است و برای این مهم، مهلت می دهد و تا سر حد امکان از برخورد حذفی با عباد دوری می کند چون در این صورت، آنان امکان رشد و سعادت و قرب را از دست می دهند و با اخراج از دستگاه ایمان، دچار شقاوت و بُعد خواهند شد. پس تقسیم به جاهل قاصر و مقصر در میان فرهنگهای عقلائی عمومیت ندارد و مختص به صنف خاصی از عقلاست و ادراکی فقهی - و نه اصولی - محسوب می شود؛ بدین معنا که مأخذ آن بیانات و تفصیلاتی است که معصومین بین این دو دسته طرح کرده اند.

القول بالامتناع و دلیله

إذا عرفت هذه الأمور فالحق هو القول بالامتناع كما ذهب إليه المشهور و
تحقيقه على وجه يتضح به فساد ما قيل أو يمكن أن يقال من وجوه
الاستدلال لسائر الأقوال يتوقف على تهديد مقدمات

۱. مرحوم آخوند بعد از ده مقدمه، وارد استدلال بر مختار خود در موضع
نزاع می شوند اما قبل از هر چیز باید توجه داشت که این بحث، از مقوله عقل
عملی است که موضوع آن فعل است و فعل، یک امر متدرج و دارای کشیدگی
در زمان است که تنها عامل وحدت این امر کثیر و تدریجی، غرض عقلائی از
آن است. در واقع فعل بدون غرض لغو است و تنها توجه به غرض و هدف
است که مصحح فعل و راهی برای تحلیل و تبیین آن است. لذا طرح مباحث
عقل نظری و علیتی در ما نحن فیه نادرست است.

بعنوان نمونه ادعای آخوند مبنی بر تعلق احکام به فعل مکلف و نه
عناوین افعال باید بر این اساس تبیین شود که فعل مقوله ای دارای کثرت
است و این، «غرض» است که در روابط عقلائی، وحدت فعل و تغایر آن با
دیگر افعال را تبیین می کند و مصلحت فعل و عدم لغویت آن را موجب می

شود؛ نه اینکه ذات فعل دارای مصلحتی باشد زیرا مکرراً گفته شد که فعل منطقاً دارای ذات و وحدت و واجد قابلیت برای کلی‌گیری نیست تا بتوان مصلحتی را بر آن بار نمود.

۲. از سوی دیگر، گرچه در روابط عقلائی و برای انتقال اغراض، از زبان و تکلم استفاده شده و از مقتضای وضع تبعیت می‌گردد؛ اما حیث مدنظر در افعال و روابط عقلائی، وضع و زبان و ادبیات نیست در حالی که بحث آخوند از «مشیر و آلی بودن عناوین»، مربوط به حیث وضع است و نه حیث روابط عقلائی. به عبارت دیگر، طرح مسأله وضع و زبان، موضوعیتی در مانحن فیه ندارد چون آنچه در بحث اجتماع امر و نهی پی‌گیری می‌شود، تحلیل روابط عقلائی بین عبد و مولا در عالم جعل یا امتثال است. بنابراین صحیح است که علت وحدت فعل در عالم وضع، اسم و عنوانی است که بر آن گذاشته می‌شود اما علت وحدت فعل در روابط عقلائی، اسم‌گذاریِ واضع نیست بلکه غرض فاعل است. پس برای جعل عقلائی، نه عالم وضع و اسم‌گذاریِ قراردادی قابل طرح است و نه مباحث عقلی و عناوین منطقی؛ گرچه این دو وعاء، در جعل عقلائی مورد استفاده قرار می‌گیرد.

۳. اما اگر طرح بحث عناوین افعال، از جهت نفی تعلق اوامر به آنهاست، در این صورت باید آن را به این صورت مستدل نمود تا چارچوب اداراکات عقلائی رعایت شده باشد: مولا بر اساس غرض خود، دارای طلبی است که به فعلی تعلق می‌گیرد و آن فعل بر موضوعی جاری می‌شود. پس اگر طلب، امری جعلی باشد، فعل و موضوع آن نیز اموری تابع جعل و دارای وحدت و کثرت اعتباری هستند و از حقائق محسوب نمی‌شوند تا بتوان برای آن، ماهیت یا وجودی در نظر گرفت و اساساً از دایره کلیات و طبایع خارج‌اند. پس

متعلق احکام نه طبایع و نه افعال - بعنوان ذات ذو مصلحت - نیستند بلکه این اغراض هستند که موجب تعلق طلب به فعل می‌شوند و لذا استدلال صحیح و مناسب با مبنای قوم برای نفی حیثیت و طبیعت و ماهیت در اینجا، تمسک به غرض و فعل و لوازم عقلائی آن است زیرا افعال اموری از جنس کثرت هستند و علت و وحدت شان، غرض است.

البته روشن است که وجود حیثیت برای افعال قابل نفی نیست اما حیثیت فعل را نیز باید به حیثیت واحد حاکم بازگرداند تا این کثرات، قابل ارجاع به یک نقطه وحدت باشند. در واقع رابطه مولا با عبد تنها از طریق طلب یک فعل صورت نمی‌گیرد بلکه در روز، هزاران کار از عبد می‌خواهد که از هر یک از آنها غرض جداگانه‌ای دارد اما یک غرض غایی بر همه اغراض حاکم است که باعث شکل‌گیری یک نظام می‌شود. یعنی با نسبت سنجی بین اغراض و ارجاع آنها به غرض واحد است که افعال مولا معنادار می‌گردد و از لغویت خارج می‌شود. پس می‌توان منطق صوری را در روابط عقلائی بکار گرفت و بوسیله آن، حیثیات را منظم نمود اما با این اصلاح که کار به صورت ماده ختم نمی‌شود و حدّ معقول و حیثیت حاکمی که بر اساس «مقصد» ترسیم شود، ضروری است.

۴. ممکن است گفته شود: «اشکال که سابقاً بر قوم مبنی بر عدم تداخل دو عنوان کلی مأمور به و منهی عنه و بالتبع عدم امکان طرح صورت مسأله اجتماع امر و نهی ذکر شد، بر مبنای آخوند - که متعلق احکام را افعال می‌داند و نه طبایع - وارد نیست و وقتی امر به فعل صلاه و نهی از فعل غضب انجام شد، این امر و نهی بر صلاه مصلی در مکان مغضوب مجتمع می‌شوند» اما باید توجه داشت که فعل صلاه در مکان مغضوب، مربوط به عالم امتثال

است ولی در عالم جعل، امر به فعل صلاه و نهی از فعل غضب شده که این دو فعل - و لو دو عنوان کلی نیستند - بر اساس غرض مولا از توجه به آنها، با یکدیگر متداخل نیستند و وجه اشتراکی ندارند. یعنی اختلاف غرض از امر به فعل صلاه با غرض از نهی از فعل غضب، علت تحدید این دو فعل از یکدیگر می شوند و لذا تفاوت اغراض، موجب عدم امکان طرح مسأله اجتماع در عالم جعل می شود.

۵. اما «تضاد احکام خمسسه در مرتبه فعلیت و تعلیل آن به استحاله اجتماع ضدین یا نقیضین در اراده مولا» هنگامی صحیح است که امر و نهی و طلب به حالت نفسانی حقیقی تعریف گردند که همانند وجود و عدم، قابلیت لحاظ عقلی داشته باشند و نفی آنها ممکن باشد. اما از آنجا که این تحلیل از امر و نهی مورد نقد قرار گرفت و طلب از جنس اعتباریات و امور عقلائی - و نه عقلی و علیتی - دانسته شد، امکان عقلی برای بعث و زجر نسبت به موضوع واحد در زمان واحد قابل نفی نیست اما صحیح آن است که گفته شود چنین فرضی، امکان عقلائی ندارد زیرا با غرض و حکمت مولا در تنافی است و در صورت تحقق، در واقع او را از مولویت خارج می کند. در واقع تضاد احکام از نظر عقلی، موضوعاً خارج از بحث است اما صحیح است که از نظر عقلائی، امری ممتنع محسوب می شود.

۶. بر همین اساس روشن می شود که بحث از موجیبت تعدد عنوان برای تعدد معنون نیز یک بحث عقلی است و ربطی به روابط عقلائی ندارد زیرا برای هر عنوانی، غرض خاصی وجود دارد: اگر شخصی فقیه است باید احترام شود و اگر همان شخص سید است، مستحق سهم سادات است و ... در واقع تعدد عنوان ما را به تعدد غرض رهنمون می شود و تعدد غرض نیز موجب

تعدد حکم خواهد بود؛ بدون فرق بین اینکه این حکم بر یک فرد یا افراد متعددی بار شود. یعنی صدق چند عنوان بر یک فرد از حیث انطباق عقلی و مجرد از تعلق امر و نهی است اما در صورت لحاظ امر و نهی، بجای صدق عنوان، بحث از طلب فعل و جریان آن و رضایت مولاست.

۷. در مقدمه چهارم، آخوند برای اثبات امتناع اجتماع امر و نهی، ابتناء مساله بر قول به اصالت وجود یا اصالت ماهیت را مردود می شمارد و در این باره، به «عدم امکان اتصاف یک وجود واحد شخصی به دو ماهیت» استناد می کند. البته اشکال اصلی ما در اینجا، عقلانی بودن بحث از اجتماع امر و نهی و ضرورت کنار گذاشتن مباحث عقلی در این باره است اما بر فرض تنازل، به نظر می رسد مجمع عنوانین از نظر «علم منطقی»، حیثیت بردار است؛ حتی اگر وجود واحد شخصیه باشد. یعنی منطقیاً می توان از وجود خارجی عینی نیز چند حیثیت اخذ کرد. به عبارت دیگر بحث در اینجا پیرامون اصالت وجود یا اصالت ماهیت نیست زیرا هم اصالت وجود و هم اصالت ماهیت، در «استفاده از منطقی صوری» مشترکند؛ منطقی که هم برای وجود و هم برای ماهیت قابلیت «وجه اشتراک گیری» را پدید می آورد. پس صحیح است که یک وجود واحد، تنها دارای یک ماهیت است اما بحث در اینجا منطقی است و نه فلسفی؛ زیرا منطقی قوم است که به انتزاع حیثیت می پردازد.

به این ترتیب، در کنار پاسخ مرحوم آخوند به کسانی که مساله را بر اصالت وجود یا ماهیت مبتنی کرده اند، می توان این نکته را هم گفت که: منطقی در هر صورت، به انتزاع از امور حقیقی می پردازد و بر اساس آن، احکامی را نیز صادر می کند و لذا منطقیاً از «وجود واحد شخصی» هم می توان دو حیث را انتزاع نمود؛ همچنان که قائلین به اصالت ماهیت هم از

همین منطق استفاده می کنند.

۸. ابتناء مساله بر «وحدت یا تعدد خارجی جنس و فصل» نیز بحثی منطقی است و وحدت و کثرت در آن، وحدت و کثرت مفهومی است. پس باید توجه داشت که جنس و فصل هم ماهیت‌هایی ذهنی هستند که از خارج انتزاع شده‌اند و هنگام تطبیق بر فرد، تنها بر «جزئی اضافی» منطبق می شود و الا «جزئی حقیقی» متغیر و متدرج است و لذا نه کاسب است و نه مکاسب. در واقع قوم با این مباحث بدنبال تعیین حکم برای مثالی چون «حرکت زید در دار مغصوبه» هستند و چنین موضوعی از نظر منطقی، حیثیت بردار است تا از این طریق، به موضوعی ذهنی (جزئی اضافی) بدل شود و الا قابلیت تطابق و اندراج نخواهد داشت. پس منطقاً موضوع بحث، جزئی اضافی است و نه جزئی حقیقی خارجی و لذا بحث از وحدت یا تعدد وجودی جنس و فصل، اثری در ما نحن فیه و نگاه منطقی به آن نخواهد داشت.

به این ترتیب، اعتباری بودن عناوین صلاه و غضب برای حرکت در دار مغصوبه یا حتی جزئی حقیقی بودن این حرکت، مانعی بر سر راه تبدیل آن به مفهومی کلی و حیثیت بردار، پدید نمی آورد به شرط آن که اعتبارات یا جزئیات حقیقیه، بر اساس یک «حد معقول» طبقه بندی گردند. پس پاسخ مرحوم آخوند به ابتناء مساله بر وحدت یا تعدد وجودی جنس و فصل باید بر این مبنا تصحیح شود. البته همانطور که گفته شد با طی این طریق، تنها می توان حکمی عقلی و منطقی برای مساله ارائه کرد در حالی که سنخ بحث از ادراکات عقلانی است و اساساً طرح مباحث عقلی در آن نادرست است.^۱

^۱ گرچه در بررسی عالم امثال - و نه عالم جعل - ، باید به «مباحث منطقی» نیز پرداخته شود زیرا عقل عبد در مقام گمانه زنی برای امثال، بر اساس منطقی که پذیرفته، سیر می کند.

القول بالجواز و دليله

إذا عرفت ما مهدناه عرفت أن المجمع حيث كان واحدا وجودا و ذاتا كان تعلق الأمر و النهي به محالا و لو كان تعلقهما به بعنوانين لما عرفت من كون فعل المكلف بحقيقته و واقعته الصادره عنه متعلقا لاحكام لا بعناوينه الطارئه عليه و أن غائلة اجتماع الضدين فيه لا تكاد ترتفع بكون الاحكام تتعلق بالطبائع لا الافراد

۱. اشكال ما به نظر صاحب قوانين مبني بر «تعلق احكام به طبائع و بالتبع عدم اجتماع امر و نهی؛ نه در عالم جعل و نه در عالم امثال» بر اساس مباحث گذشته، روشن است؛ یعنی در مجعولات، «اغراض» اصل هستند و بر اساس تعدد غرض است که تعدد موضوع امر و نهی معنا می یابد و در این میان، طبیعت و ماهیت فاقد موضوعیت هستند^۱.

^۱ علاوه بر اینکه بر اساس منطق های سه گانه، سه فرض قابل بحث است: بر اساس منطق صوری، اوامر به «طبائع» تعلق می گیرند؛ بر اساس منطق مجموعه نگری، اوامر به «متغیرها» تعلق می گیرند و بر اساس منطق نظام، اوامر به «جهت ها» تعلق می گیرند. بالاتر از این سه، «وحي» است که تابع هیچ یک از این امور نیست بلکه علمی خطاناپذیر است که به تدریج در عقل غیر معصوم تنازل می یابد.

سوال اول دربارهٔ این نظر، آن است که امر به طبیعت صلاه آیا بدین جهت است که واضع یا واضعین، بجای معنایی خاص و جزئی، معنایی کلی را برای «لفظ صلاه» در نظر گرفته‌اند؟! اگر پاسخ این سوال، مثبت باشد، بمعنای استعمال مقتضای وضع توسط مولاست که «جعل عقلائی» در آن، موضوعیتی ندارد؛ مگر اینکه قوم از «نسبت روابط عقلائی با وضع» تنقیحی قاعده مند داشته باشند.

به عبارت دیگر، تصویر روابط عقلائی، قبل از عالم تکلم و استعمال است و لزوماً منوط به لغات نیست و الا تکلم مولا بر اساس قوانین «عالم وضع» و بکارگیری لغات توسط او، وابسته به عمل عقلائی مولا و جعل او ندارد. پس پاسخ به سوال فوق نباید منجر به این شود که وجود یک وعاء مستقل برای عمل و جعل عقلاء نفی گردد و کار آنان در ادارهٔ جامعه و کنترل عباد، تابعی از جریان وضع قرار گیرد و به تکرار عمل واضع محدود شود.

۲. ممکن است گفته شود: «بیان فوق صحیح است اما می توان فرض کرد که عقلاء در عالم جعل و قبل از تکلم به آن، مطلوب خود را به نحو کلی جعل کرده باشند» اما این فرض - همان طور که مکرراً گذشت - تناسبی با واقعیت خارجی ندارد. زیرا ادراکات عقلائی از تفهیم «مملوکیت عبد و مالکیت مولا» - و نه از تکلم - آغاز می شود تا ابتدائاً رابطهٔ میان عبد و مولا شکل گیرد. پس امر و نهی بدون چنین بستری ممکن نیست و لذا ترسیم مجعولات، منفک از این بستر ممکن نیست.

در واقع مولا دارای نیازهایی است و برای تامین آن نیازهاست که «افعال عبد» مطرح می شود و این حوائج و اغراض مولاست که باعث جعل اوامر و نواهی برای عبد می شود. بر این اساس، مولا با مفاهیم کلی انتزاعی که زمان

و مکان خاصی ندارند، سر و کار ندارد بلکه موضوعاتی که نیاز او را رفع می کند در نظر گرفته و با خصوصیات مشخص جعل می کند.

ممکن است گفته شود: «بالاخره مفهوم کلی وقتی با اعتبار معتبر پدید آید، مادام الاعتبار کلی است» اما باید توجه داشت که این اعتبار مرتباً در حال تغییر است؛ حتی زمانی که عبد، همه خصوصیات مدنظر مولا را رعایت کند. زیرا موالی عرفیه حتی در زمانی که نظم موردنظر خود را تحقق یافته می بینند، رو به تغییر جعل و اعتبار خود و بهانه‌جویی می آورند تا عبد، نه تنها مملوکیت خود را فراموش نکند بلکه در این مملوکیت و عبودیت مرتباً غلیظ‌تر شود و شدت و سرعت بیشتری در تحقق اهداف مولا بیابد و همه وجود خود را تحت تسخیر او قرار دهد.

پس اعتبارات را باید در ارتباط با اهداف و اغراض اعتبار ملاحظه کرد و از آنجا که اهداف اموری مشکک اند، موالی دائماً در حال ایجاد غلظت بیشتر برای عباد هستند. البته در رابطه خدای متعال با عباد، روند فوق جریان ندارد بلکه در اینجا بجای فشار مداوم مولا به عبد، این عباد هستند که دائماً به دنبال مولا برای ارتقاء ظرفیت خود و اعطاء او می باشند و به همین دلیل، مرتباً طلب جعل قانون جدید از مولا دارند. بنابراین، چنین رابطه‌ای اصلاً ایستا نیست و مفهومی کلی از آن بر نمی خیزد بلکه هر روز، هم مولا در شأنی است و هم عبد در شأنی؛ چه در دستگاه موالی عرفیه و چه در دستگاه شارع مقدس. چنین روندی، ربطی به کلیات ندارد بلکه متناسب با تغییر متغیرها و ارتقاء ظرفیت و ادراکاتی از جنس منطق مجموعه‌نگری است.

۳. یکی دیگر از دلایل قول به جواز، استناد به «مقدمه بودن فرد مورد تصادق برای تحقق طبیعی کلی» است که برای بررسی صحیح آن باید به

منشأ پیدایش این استدلال پرداخته شود. به نظر می‌رسد منشأ پیدایش این قول، تفکیک «حیثیت عالم جعل» از «حیثیت عالم امتثال» است؛ یعنی دوئیت و تغایر بین عالم جعل و عالم امتثال و فاصلهٔ زمانی میان آن دو باعث شده تا توهم اثنیّت و تعدّد نسبت به «فرد» و «کلی» پدید آید و این تعدّد فرضی، موجب شده تا قائل به این قول، مساله را در بحث مقدمه و ذی المقدمه مندرج کند. به عبارت دیگر بر اساس تفکیک میان عالم جعل و عالم امتثال، «کلی» تنها در مقام جعل قابل لحاظ است و «فرد» هم تنها در مقام امتثال قابل لحاظ است و حتی بعد از تحقق امتثال نیز، این دو حیثیت از بین نمی‌رود. پس «تباین این دو حیثت»، باعث شده تا «تعدد بین کلی طبیعی و فرد آن»، فضایی برای طرح بیابد و چنین شبهه‌ای جا پیدا کند.

لذا این طور نیست که کلی و فرد در اینجا مطلقاً دارای وحدت باشند و هیچ گونه تعددی قابل فرض نباشد و به همین دلیل، پاسخ آخوند به این توهم با توجه کامل به منشأ شبهه و از بین بردن ریشهٔ آن شکل نگرفته است. البته روشن است که بر فرض صحت چنین توهمی نیز، نمی‌توان مساله را در بحث مقدمه و ذی المقدمه مندرج کرد زیرا تفاوت حیث جعل با حیث امتثال، ارتباطی به بحث ذی المقدمه و مقدمه و سرایت حکم از اولی به دومی ندارد.

منها: إنه لو لم يجز اجتماع الأمر و النهي لما وقع نظيره وقد وقع كما في
العبادات المكروهه كالصلاه في مواضع التهمه و في الحمام و الصيام في
السفر و في بعض الأيام

۱. پیرامون دلیل اقامه شده بر جواز که مبتنی بر وجود عبادات مکروهه
در شریعات است، باید توجه داشت که استدلالات قبلی ما در اجتماع امر و
نهی، در این مورد (اجتماع وجوب و کراهت و ...) نیز جاری است: یعنی تعدد
غرض موجب تعدد طلب مولا نسبت به دو موضوع می شود و لذا به عنوان
مثال، عدم اقامه نماز در اماکنی که در عرف، شأن پایینی دارند موجب کراهت
مولا از اقامه نماز در حمام شده و باعث جعل کراهت برای این فعل گردیده
است. همچنان که تقرب یافتن عبد باعث شده تا مولا به اقامه نماز در دیگر
اماکن مباح و مناسب امر کند. پس غرض مولا موجب امر به دو فعلی شده
است که با هم متباین اند و تباین میان این دو فعل، به تعدد غرض مولا باز
می گردد و به این ترتیب، اساساً اجتماعی حاصل نشده تا مورد تمسک قائلین
به جواز شود.

اما در عالم امتثال نیز، همان فروض سابق الذکر مطرح می شود؛ یعنی
تنها در فرض سوء اختیار - و نه امتثال از طریق عدم جعل یا اضطرار- است

که عقل عبد به گمانه زنی دربارهٔ جعل مولا پرداخته و بدلیل بقاء غرض مولا از اوامرش، وجوب و کراهت را بر فعل خود جاری می‌داند.

۲. ممکن است گفته شود: «تفاوت اجتماع وجوب و کراهت با اجتماع امر و نهی در آن است که صلاه در حمام صحیح است در حالی که صلاه در دار غصبی، به خودی خود و بدلیل فقدان شرط اباحهٔ مکان باطل بود» در پاسخ باید گفت که در نگاه عامّ عقلائی و در تحلیل روابط عباد و موالی عرفیه، اساساً چیزی بنام کراهت و استحباب وجود ندارد زیرا موالی عرفیه بدنبال تحقق نظم در زندگی روزمرهٔ خود هستند و لذا حتی اگر نسبت به موضوعاتی طلب و یا کراهت ضعیفه داشته باشند؛ آن را بصورت اکید ابراز می‌کنند تا برای عبد، فرهنگ عدم توجه به خواسته‌های مولا شکل نگیرد.

بلکه همانطور که مکرراً گذشت، موالی ظالم و کافر حتی بدون ابلاغ امر و نهی خود، فضایی برای عباد خود ایجاد می‌کنند تا او هر لحظه به گمانه زنی دربارهٔ حوائج مولا مشغول باشد و خواسته‌های او را قبل از ابراز مولا آماده کرده باشد. ایجاد چنین وجدانی برای عبد از این روست که او مرتباً در فرمانبری و مملوکیت خود غلیظ تر شود و این هدف، موجب بی معنا شدنِ اوامر و نواهی‌ای خواهد شد که عقاب و ثوابی در پی آن نباشد. در واقع فرهنگ موالی عرفیهٔ کافر و منافق، فرهنگ تحقیر و خشونت است تا سرعت برآورده شدنِ حوائج خود توسط عباد را حفظ کنند گرچه صحیح است که بگوییم: عقاب و تحقیر و خشونت‌هایی که در برابر تخلفات بکار می‌برند، در همهٔ موارد یکسان نیست زیرا این یکسانی، موجب شورش عباد و خلع او از قدرت

خواهد شد^۱.

۳. اما در مقابل، خداوند متعال به عنوان مولایی است که نیازی به افعال عباد خود ندارد و حاجتی ندارد تا مانند دیگر موالی، غرض از اوامر او «تامین حوائج روزانه» باشد بلکه با فرامین خود، بدنبال رشد و ارتقاء عبد است و لذا اهل رحمت و اکرام و بخشش است. به همین دلیل، استحباب و کراهت بمعنای امر و نهی که ترک یا ارتکاب آن، موجب عقاب نشود؛ یک رابطه مخصوص در دستگاه شارع است که از بیانات مولا استخراج شده و فقهی است و تفاوت بسیار زیادی با ادراکات عام عقلانی از امر و نهی و ثواب و عقاب دارد. پس اجتماع وجوب و کراهت یا وجوب و استحباب و امثال آن، در واقع بحثی فقهی، غیر اصولی است که در روابط عقلانی عمومی قابل طرح نیست.

البته در روابط بین عبد و مولا در شرع، حتی در صورت ارتکاب فعلی که نهی تحریمی از آن وارد شده - بر خلاف عمل عقلاء - باز هم عقاب به نحو فوری انجام نمی شود بلکه حتی عبد به توبه فراخوانده می شود. این بخشش‌ها و مهلت‌ها نشان می دهد که غرض مولای شرعی باید به نحو صحیحی تبیین شود: رابطه مولا و عبد در این دنیا بر اساس اهداف شارع

^۱ یعنی پادشاهان مدبر در گذشته، رعایا را به نحوی مدیریت می کردند که «فشار ناشی از محرومیت و فقر و گرسنگی» برای رعایا با «احتمال مرگ در صورت شورش» تفاوت داشته باشد و احساس کنند که قوت لایموت خود را به هر سختی به دست می آورند و قادر به ادامه زندگی و لو در حداقلی ترین وضعیت هستند. همچنان که نحوه برخورد پادشاهان با نزدیکان خود در صورت تخلف حتماً به نحوی بوده است که گونه ای از امنیت برای نزدیکان شاه تضمین شده باشد و الا کسی حاضر به خدمتگزاری ویژه برای سران حکومتی نمی شد. به همین دلیل است که حکومت های ظالمانه، همیشه حکومت هایی طبقاتی بوده و هستند.

شکل می گیرد که مبنای آن، ارتقاء ظرفیت عبد و ایجاد فرهنگ خودنگهداری برای اوست تا او سیر او در درجات قرب با سهولت و بدون تحقیر و توبیخ مداوم انجام شود و لذا در صورت تخلف عبد، عدم مجازات او یک روند طبیعی است. یعنی عبد متخلف در همان سطح ایمانی باقی مانده و مولا به دنبال تحقق غرض خود در سطوح دیگر و از طریق جماعت دیگری که در درجات بالاتر هستند، می رود. به همین دلیل است که در روایات، به کسانی که ولایت معصومین را پذیرفته اند (و اصل رابطه خود با مولا را از این طریق شکل داده اند) وعده رهایی از بسیاری از عذابها داده شده است. بر همین اساس است که روشن می شود تعریف حرمت به کراهت شدید ای که اثر آن، عقاب است؛ مربوط به همان موالی عرفیه است که نیاز خود و نظم زندگی روزمره اش را اصل در اوامرش قرار داده است.

۴. پس «کراهت و استحباب» بمعنای امر و نهی که عقاب و مجازاتی در پی نداشته باشد، تنها مربوط به مولای شرعی و یک ادراک فقهی است و الا ادراکات عام عقلانی برای موالی عرفیه که به دنبال نظم روزمره زندگی خود هستند، هیچ ترک امر و یا ارتکاب نهی را بدون مجازات باقی نمی گذارند تا فرهنگ تبعیت و اطاعت در میان عباد، مخدوش نشود. لذا بحث از اجتماع «وجوب و کراهت» یا «کراهت و استحباب» یک بحث فقهی است که از بیانات و رفتار مولای شرعی به دست آمده و به همین دلیل، مساله ای اصولی نیست. در مثال نیز، «صحت صلاه در حمام» از طریق سوال از مولا یا بیانات دیگر او و اجماع دال بر آن بدست آمده و الا نهی در روابط عام عقلانی، متعلق خود (صلاه در حمام) را به مقوله ای لازم التکرر بدل می کند.

بنابراین، مثالهایی مانند امر به صلاه در هر مکان غیر غصبی و غیر نجس

و نهی از صلاه در حمام، اگر قرار باشد به نحو اصولی (ادراک عام عقلائی) و در عالم جعل بررسی شود؛ نتیجه ای جز این ندارد که صلاه در حمام، لازم الترتک است که در این صورت، بمعنای خروج «حصّه صلاه در حمام» از «کلی صلاه مامور به» است و بحث را به مباحث اصولی دیگری مانند عام و خاص و مطلق و مقید سوق خواهد داد. پس این موارد، مندرج در بحث اجتماع امر و نهی نخواهد بود بلکه نهی، باعث شده تا بعضی از افراد مامور به از شمول امر خارج شوند.

در عالم امثال نیز خروج «صلاه در حمام» از شمول وجوب صلاه، باعث می شود تا عقلاً غرضی برای امر مولا نسبت به صلاه در حمام باقی نماند و عبادی که به سوء اختیار خود، چنین فعلی را انجام داده؛ باید نماز خود را در مکان دیگری اعاده کند.

۵. اما وقتی قوم به نحو فقهی به این مثالها و نظائر آن نگاه کنند، اصلی عمومی قابل تحصیل نخواهد بود بلکه در هر مورد باید به کلام مولا رجوع کرد و بر اساس مقتضای آن عمل کرد و ملاحظه نمود که مولا رخصتی در جمع بین این امر و نهی خاص داده و حصّه منهیّه را می پذیرد یا خیر^۱؟

۶. البته می توان این عمل مولا را پس از تحقق آن، در چارچوب ادراکات عقلائی بررسی نمود؛ اما ادراکاتی عقلائی که به سه دسته ایمان و کفر و نفاق

^۱ البته در نظر مختار، فروع فقهیه می تواند وسیله ای برای ارزیابی و کنترل فروض عقلائی ما قرار بگیرد و اگر قابلیت استنباط یک مبنا از این فروع بدست آمد، مبنایی برای تصحیح فروض عقلائی و بهینه چارچوب علم اصول خواهد بود. یعنی بررسی موارد فقهی می تواند نشان دهنده یک فرهنگ شرعی باشد که مبنای اصلاح مباحث عقلائی قرار گیرد.

تقسیم می شود و هر یک از آنها در نسبت خود ملاحظه می شود. در روابط عقلانی ایمانی، مولا نیازی به تحقق اوامر و نواهی خود ندارد زیرا غرض او از جعل فرامین خود، «ارتقاء ظرفیت عبد و تقرب و عزت او» بر اساس «رحمت و تخفیف» است و مجازات فوری عبد پس از تخلف، موجب فوت غرض مولا در بسیاری از موارد می شود.

در این مبنای، یک جعل واحد و انحصار «تعدد» به عالم امتثال عبد و ترساندن او از عقاب بصورت مطلق - که بدون توجه به اغراض مولا صورت می گیرد - مطرح نیست؛ بلکه جعل متنوع می شود تا عبد ضعیف، میلیونها راه برای ارتباط با مولا داشته باشد زیرا مولا به دنبال تحقیر عبد نیست بلکه می خواهد او به هر صورتی شده از وضعیت نامساعد روحی خارج شده و به دستگاه مولا تمایل پیدا کند و از این طریق، عزت یابد. بنابراین عالم جعل، اقیانوسی بیکران از رحمت و علم و بصیرت و حکمت است تا هر عبدی در هر ظرفیتی که هست، امکان حظ و استفاده بیابد و به تدریج از آلودگی به هوای نفس رها شده و با تحمل و صبر از سوی مولا، به سیر در درجات ایمان بپردازد. به همین دلیل، عبدی که از این دستگاه خارج شده و به دستگاه طغیان بپیوندد، میلیونها نحوه از اتمام حجت بر او جاری است زیرا هیچ یک از این همه راه تقرب را نخواستند و علی رغم تعدد آنها، وارد مسیر دیگری شده است. البته خداوند برای این صنف از عباد، علی رغم تحذیر و تخویف از عذاب جهنم، باز هم آنها را به رحمت و مغفرت واسعة خود در این دنیا دعوت می کند.^۱

^۱ در طرف مقابل، موالی کافر و منافق، میلیونها رابطه برای سوء استفاده از عباد و تسخیر آنها دارند و برای آن وجدان ایجاد می کنند و بر اساس آن عمل می کنند.

از سوی دیگر، مذاق فقه برای عبادی که وارد دستگاه ایمان شده اند نیز، متناسب با همان فضای عقلائی فوق الذکر است و انواع و اقسام مراتب تکلیف را قرار داده تا در صورت سختی و ناچاری و نادانی و ضعف و بی توجهی و بی مبالاتی ...، عباد به مراتب بعدی روی بیاورند و حتی در صورت ناتوانی از پایین ترین مراتب تکلیف، تخفیف داده و از طلب خود دست کشیده است. البته این یک نمای کلی و اجمالی است و باید ابعاد این روابط عقلائی با توجه به شرایط مختلف و تفاوت عباد، به دقت تبیین گردد تا از انحراف و روشنفکری و ... احتراز شود و هم زمان، دستگاه ولایت تکوینی و تاریخی و اجتماعی خداوند متعال در آن، مغفول نماند.

۷. بنابر آنچه گذشت، استدلال آخوند برای رد دلیل اول قائلین به جواز - که در آن به «الظهور لایصدم البرهان» تمسک می کند - نادرست است زیرا اجتماع وجوب و کراهت در موردی مانند صلاه در حمام نیز، بر اساس ظهوری است که از بیانات مولا بدست آمده است. در واقع وارد کردن استحباب و کراهت به جرگه احکام بصورت فقهی - و نه اصولی - انجام شده و طرح احکام خمسه (بجای انحصار به حرمت و وجوب)، از رفتار و گفتار شارع بدست آمده و اصولی نیست تا امتناع اجتماع آنها در کراهت و وجوب، «برهان» محسوب گردد. یعنی در اینجا یک حکم از فقه (کراهت و استحباب و تضاد آنها) در مقابل حکم دیگری از فقه (اجتماع امر و نهی بر صلاه در حمام) قرار گرفته است و اگر قرار باشد در بابی بررسی شود، باید در باب تعارض دو ظهور با هم و لوازمات آن دو طرح گردد. علاوه بر آن که گفته شد بحث در این مساله، بحثی عقلائی است و بحث عقلائی از سنخ مشهورات و عقل عملی است که مواد ظنی آن، مانع اطلاق اصطلاح «برهان» بر این سنخ

مباحث است.

اشکال استدلال دوم آخوند نیز از توجه به نکته‌ی شماره‌ی چهارم روشن می‌شود زیرا عنوان واحد در اینجا، عقلاً از طریق تقييد امر صلاتی به نهی از صلاه در حمام (و یا تخصیص عمومیت آن) از بین رفته و مساله اجتماع امر و نهی بر عنوان واحد قابل طرح نیست و حصّه «صلاه در حمام» توسط نهی، از شمول «وجوب صلاه» خارج شده است.

و منها: إن أهل العرف يعدون من أتى بالمأمور به في ضمن الفرد المحرم مطيعاً و عاصياً من وجهين فإذا أمر المولى عبده بخياطه ثوب ونهاه عن الكون في مكان خاص كما مثل به الحاجبي و العضدي فلو خاطه في ذلك المكان عدّ مطيعاً لامر الخياطه و عاصياً للنهي عن الكون في ذلك المكان.

۱. استدلال دیگری که برای قول به جواز اجتماع طرح شده، استناد به اهل عرف و تمثیل آن به اجتماع خیاطت و کون فی مکان خاص است. در این باره باید توجه داشت که دو احتمال در معنای «اهل عرف» وجود دارد: یکی مربوط به عالم استعمال است و اینکه انصراف کلام مولا به چه مطلبی است و دوم اینکه مقصود از عرف، عرفِ عقلاء است که بمثابه یک رابطه عقلانی محسوب می شود. با توجه به اینکه بحث درباره اجتماع امر و نهی، یک بحث عقلی - و نه لفظی - است؛ ظاهراً احتمال اول در اینجا مراد نیست و احتمال دوم متعین است. لذا این نحوه ورود در مساله از این جهت که بجای برخورد عقلی با مساله، حفظ موضوع کرده و به تحلیل عقلانی از مساله پرداخته است؛ مورد قبول است.

۲. بر این اساس، برای نقد این استدلال باید این سوال مطرح شود که قائلین به جواز، دلیل خود را بر عالم جعل استوار کرده اند یا بر عالم امتثال؟

زیرا در عالم جعل، مقولاتی فلسفی مانند «این» و «کیف» و «فعل» قابل طرح نیست و اشکالی که آخوند با توجه به این مقولات ذکر کرده، وارد نیست. در واقع فعل بعنوان یک امر متدرج در زمان و مکان، اگر مورد انتزاع قرار گیرد و خصوصیت زمان و مکان از آن سلب شود، از «فعل بودن» خارج شده است. یعنی وقتی مقولات فلسفی از سنخ «عقل نظری» هستند، ارتباطی به بحث ما - که از باب «عقل عملی» و مجعولات و اعتبارات است - نخواهند داشت.

۳. علاوه بر این که قبلاً گفته شد تعدد غرض، موجب جعل های جداگانه ای خواهد شد که در عالم جعل، هیچ تداخلی با هم ندارند و لذا با تغییر مثال یا استناد به عرف، تغییری در این نکته - که اساس اجتماع را نفی می کند - پدید نمی آید.

در عالم امثال نیز، نظر ما در ضمن فروض مساله مطرح شد: یا عبد مطیعی است که به جمع بین امر و نهی مبادرت نمی کند؛ یا عبد در حال اضطرار است که بر اساس باب تراحم رفتار می کند و یا سوء اختیار داشته که یا در حال خروج از دستگاه مولاست و یا پشیمان شده و بدنبال تطبیق عمل قبلی خود با رضایت مولاست و بحث تنها در این حالت آخری جریان می یابد. از نظر فقهی می توان حکم مساله را با استفاده از بیان مولا بدست آورد اما از نظر اصولی و از حیث عالم امثال - که عقل عبد در حال گمانه زنی است - عبد با حال توبه بدنبال آن است که عصیان انجام شده را جبران کند و بخشش مولا را جلب کند.

اما درباره امری که امثال کرده، به این فکر می افتد که آیا مولا این فعل را از او قبول می کند یا نه؟ اگر عبدی باشد که بر خود سهل می گیرد و

مولای آسان گیری نیز دارد که به بخشش او امید دارد، مساله را ذیل باب تزاحم قرا می دهد و اگر تشخیص داد که غرض مولا از امر بر غرض او از نهی، ترجیح دارد، عمل خود را مقبول تلقی می کند و اگر تشخیص داد که غرض از نهی مرجح است، مبادرت به قضاء می کند. اما اگر عبدی باشد که به خود سخت می گیرد یا مولای سخت گیری دارد، احتیاط کرده و بدون توجه به باب تزاحم (نسبت سنجی بین اغراض مولا)، احتیاط نموده و رأساً عمل خود را اعاده می کند. بنابراین مساله دارای یک فرض نیست و در پاسخ به آن، تنها قول به جواز یا امتناع طرح نمی شود بلکه تابع حالات عبد و مولای اوست و طرح این فروض هم به این دلیل است که بحث، مربوط به پس از عالم امتثال و حتی بعد از وقوع عصیان است.

۴. درباره قول به تفصیل (امتناع عقلاً و جواز عرفاً) باید گفت عرف به هیچ وجه برخورد تسامحی با موضوعات ندارد زیرا در این صورت، مشمول توبیخ و مجازات خواهد شد؛ یعنی معنای صحیح از عرف در اینجا، عرف عبید است که یک ادراک عقلائی محسوب می شود و در رابطه عقلائی، عباد اهل تسامح نبوده و نیستند؛ بلکه اساساً عباد توسط موالی تربیت شده و به آداب خاصی متادب می شوند و وجدانی عقلائی برای آنان ایجاد می شود تا در عالم خارج، عرف تسامحی اصلاً بوجود نیاید! مگر اینکه موالی از سنخ کسانی مانند شاه سلطان حسین صفوی باشند که در این صورت، بسرعت از اریکه قدرت به زیر کشیده می شوند.

از سوی دیگر، بحث هم عقلی است و هم عقلائی؛ زیرا عبد در ظرف امتثال، مرتباً در حال گمانه زنی است و عقل خود را بکار می گیرد. در واقع کار با فعالیت عقلی آغاز می شود اما موضوع بررسی، امور عقلائی هستند و

کار به یک ادراک عقلائی ختم می گردد تا در پایان، رضایت مولا جلب شود و از مجازات رهایی یابد. پس نظر دقیّی عقلی، در ابتدای کار مطرح است که البته همان هم بمعنای دقتهای فلسفی نیست؛ بلکه گمانه زنی برای تحصیل رضایت مولاست. پس حکم عرف در این مساله، معتبر و غیر تسامحی است و ملاک عمل نیز قرار می گیرد؛ زیرا عرفی است که بدنبال امثال است و برای اطاعت، همه بضاعت روحی و عقلی و بدنی خود را بکار می اندازد. لذا مانحن فیه، مساله ای عقلائی است؛ گرچه عقل نیز در آن دارای جایگاه است.

تنبیهات مسأله الاجتماع، الاول

و ينبغي التنبيه على أمور : الأول ان الاضطرار إلى ارتكاب الحرام و إن كان يوجب ارتفاع حرمة و العقوبه عليه مع بقاء ملاك وجوبه - لو كان - مؤثرا له كما إذا لم يكن بحرام بلا كلام، إلا أنه إذا لم يكن الاضطرار إليه بسوء الاختيار بأن يختار ما يؤدي إليه لا محاله فإن الخطاب بالزجر عنه حينئذ و إن كان ساقطا إلا أنه حيث يصدر عنه مبغوضا عليه و عصيانا لذلك الخطاب و مستحقا عليه العقاب لا يصلح لان يتعلق بها الايجاب و هذا في الجملة مما لا شبهه فيه ولا ارتياب. و إنها الاشكال فيما إذا كان ما اضطر إليه بسوء اختياره مما ينحصر به التخلص عن محذور الحرام كالخروج عن الدار المغصوبه فيما إذا توسطها بالاختيار في كونه منهيها عنه أو مأمورا به

۱. پیرامون تنبیهات مسأله اجتماع - که درباره اضطرار به سوء اختیاری است که مقدمه منحصره تخلص از حرام قرار گرفته است - باید توجه داشت که اولاً این بحث در عالم جعل مطرح نیست بلکه مربوط به عالم امتثال است که طبق مباحث گذشته در امتثال، چند فرض قابل تصور است: یکی اینکه عبد مطیع باشد و به دنبال ارتکاب نهی نرود و دیگر این که اگر سوء اختیار کرد، بخاطر تصمیم او بر عصیان و خروج از دستگاه مولا و کنار گذاشتن

اطاعت از اوست که از بحث خارج است. فرض سوم این است که بعد از ارتکاب نهی، منفعل شده و تصمیم به بازگشت و تطبیق فعل خود با رضایت مولا گرفته است که بحث تنها در فرض سوم، قابل طرح است.

بر اساس مقدمه فوق، اگر مثال قوم در این مساله، مبتنی بر «ارتکاب نهی از غضب» و «اطاعت از امر به خروج از غضب» باشد، این اشکال وجود دارد: برای عبدی که تصمیم به بازگشت از عصیان گرفته، حتی بدون وجود امری از طرف مولا مبنی بر خروج؛ خروج از غضب ضروری است و جعل امر دیگری مبنی بر ضرورت خروج از غضب بی معناست. یعنی در روابط عقلانی این طور نیست که بعد از جعل نهی و بر فرض ارتکاب آن توسط عبد متخلف، مجدداً امر دیگری بر خروج از عصیان و دوری از ارتکاب فعلی منهی نیز جعل شود بلکه نفس نهی، دارای همین لازمه است.

در واقع عبدی که حالت توبه دارد و از ورود در دار غضبی پشیمان است، حالت بدنی و وضعیت جسمی خود را نیز با آن هماهنگ می کند و از مکان مغضوب خارج می شود؛ نه اینکه به حضور خود در آن ادامه دهد. به این ترتیب، فرض عقلانی ندارد که مولا برای شخص ورود کننده در دار غضبی، امر به خروج را نیز جعل کند؛ با توجه به اینکه مفروض ما، عبدی است که از تخلف خود منجز شده و می خواهد عبد این مولا باقی بماند. لذا اساساً امری در این صورت مساله وجود ندارد تا ادامه بحث ممکن گردد.

۲. ممکن است گفته شود: «مثال در فرض فوق نیست بلکه مفروض این است که عبد بعد از ورود به دار غضبی، مشمول امر به نجات نفس محترمه شده و برای حفظ جان غریق، مجبور و مضطر است تا به حرکت و تصرف در دار غضبی (بمثابه مقدمه ای برای نجات نفس محترمه) ادامه دهد؛ زیرا

و جوب ذی المقدمه به مقدمه سرایت می کند و به این صورت است که بخاطر سوء اختیار عبد در ورود به دار غضبی، ادامه حرکت و تصرف در آن، مأمور به می گردد.»

پاسخ آن است که اگر عبد در حال استمرار سوء اختیار خود است، کاری به اوامر مولا از جمله انقاذ غریق نخواهد داشت و در واقع از دستگاه مولویت خارج شده و لذا از موضوع بحث خارج است. اما اگر عبد نسبت به فعل اول خود (ورود در دار غضبی) در حال بازگشت از عصیان و مصمم بر اطاعت از مولاست، باید از زمین غضبی خارج شود؛ چه امر دیگری متوجه او باشد و چه امر دیگری متوجه او نباشد. پس حال او در ادامه عبودیت، الزام می کند تا خروج از مکان مغضوب را عملی کند که در این صورت «اضطرار» فرض ندارد. ممکن است گفته شود: «فرض می کنیم که قبل از توجه به امر به انقاذ، عبد در حال خروج از زمین دیگران است اما نکته آن است که همین خروج، مشمول «تصرف در مال غیر بدون اذن مالک» است و لذا او به سوء اختیار خود (ورود به مکان غضبی) مضطر به خروج شده که آن خروج نیز حرام است.»

اما باید توجه داشت که حال درونی و طلب عبد - و نه امر دیگر مولا و یا اجبار مالک زمین - است که موجب خروج او از دار غضبی می شود و این فعل در ادراکات عقلائی، به هیچ وجه «فعلی مضطر الیه» محسوب نمی شود. یعنی کسی که در حال ترک فعل مجرمانه و غاصبانۀ خود است، عقلاء و عرف او را بخاطر این عمل مواخذه نمی کنند و آن را فعلی قبیح نمی شمردند تا «اضطرار به فعل قبیح» تصویری پیدا کند. لذا مالک زمین هم، او را بخاطر «فعل خروج» بمثابۀ «استدامه در غضب» ذم نمی کند و از او، انتظاری غیر از

خروج بوسیله حرکت در زمین ندارد بلکه بدلیل ورود غاصب در زمین است که حق خود را از او مطالبه می کند. اساساً تا ورود و بقاء غاصبانه و صدمه به اموال مالک وجود دارد، انگیزه ای برای توبیخ مالک نسبت به خروج غاصب طرح نمی شود.

در واقع عمومیت عنوان «تصرف در مال غیر بدون اذن مالک» بر «خروج عبد توبه کار از زمین غصبی» از نظر فرض عقلی صحیح است اما عقلاء این فعل را مصداق چنان عنوانی نمی دانند و لذا برای خروج چنین عبدی، مجازات و توبیخ جداگانه ای در نظر نمی گیرند. به عبارت دیگر، موالی برای رابطه میان خود و عباد، یک نوع «وجدان» ایجاد می کنند که بر اساس غرض «نظم در جامعه» شکل می گیرد و نمی توان در مباحث اصولی، به این ادراکات عام بی توجه بود و فروض بی ربط و غیر عقلانی را مورد بررسی قرار داد.

۳. بر اساس آنچه گذشت، اشکال نظر شیخ انصاری درباره تفاوت «تصرف خروجی» با «تصرف ورودی و بقائی» روشن می شود؛ زیرا اساساً نباید فعل عبد را به ورود و خروج و بقاء تفکیک کرد بلکه همه این عناوین، یک فعل یک عبد هستند که به عنوان غصب مربوط شده است. یعنی نفس خروج، اساساً مشمول حکم فقهی «حرمت غصب» نیست تا شیخ با استدلال بر «مصداق بودن آن برای تخلص از حرام» سعی کند تا آن را از حکم حرمت غصب، خارج کند. بلکه تصمیم عبد بر اطاعت مجدد از مولا - بعنوان یک وجدان و رابطه عقلانی - است که به او را به خروج فرا می خواند.

لذا برای استدلال بر عدم حرمت خروج، قبل از استناد فقهی باید به استدلال عقلانی و اصولی پرداخت و تبیین نمود که ادراک عقلانی در این

باره، جایی برای تمسک به حکم فقهی باقی نمی گذارد. در واقع قبل از تفکیک ورود از خروج و اثبات حکم جداگانه برای هر یک، باید به این نکته توجه نمود که ادراکات عقلائی و عدم اعتناء موالی به خروج، مانع از شکل گیری عنوان خاص برای این فعل - و بالتبع جعل حکم برای آن - می شود. چون احکام در عالم جعل مشخص و معین و محدّد است و به همین دلیل، جعل جدیدی در کار نیست؛ بلکه همه بحث ها درباره خروج، ناشی از گمانه زنی عبد در عالم امتثال است که باعث می شود نسبت به خروج، حکم خاصی را برای خود در نظر بگیرد.

۴. منشأ این اشتباه قوم در تصویر یک صورت مسأله غلط، آن است که متعلّق اوامر و نواهی، «فعل» هستند و فعل نیز، امری اعتباری و متدرّج است اما قوم با نگاه عقلی و حیثیت های جدا از یکدیگر آن را تجزیه می کنند و باعث شکل گیری صورت مساله های نادرست می شوند. البته روشن است که گمانه زنی عقلی درباره امور اعتباری نفی نمی شود اما این گمانه زنی باید متناسب با درک عقلائی باشد.

الامر الثاني: صغرويه الدليلين لكبرى التعارض او التزاحم

قد مرّ في بعض المقدمات أنه لا تعارض بين مثل خطاب «صلّ» و خطاب «لا تغصب» على الامتناع تعارض الدليلين بما هما دليلان حاكيان كي يقدم الأقوى منهما دلالة أو سنداً بل إما هو من باب تزاحم المؤثرين والمقتضيين فيقدم الغالب منهما و إن كان الدليل على مقتضى- الآخر أقوى من دليل مقتضاه. هذا فيما إذا أحرز الغالب منهما وإلا كان بين الخطابين تعارض فيقدم الأقوى منهما دلالة أو سنداً

۱. در امر دوم از تنبيهات مساله‌ی اجتماع امر و نهی، مرحوم آخوند با تکیه بر تفاوت باب تعارض با باب تزاحم از نظر ملاک حکم، سخن شیخ انصاری را مبنی بر «بطلان نماز در زمینی غصبی که در حال نسیان یا اضطرار اقامه شده» مردود می‌شمارد و بر وجود ملاک برای امر حتی در صورت ترجیح جانب نهی تاکید می‌کند.

به نظر می‌رسد آنچه در بررسی این صورت مساله ضروری است، توجه به این مطلب است که برای حلّ این مساله، آیا باید به امر به صلاه و نهی از غصب رجوع کرده و به اقتضائات آنها اکتفاء کرد یا امر و نهی دیگری لازم است؟! گرچه امر و نهی، متوجه به احوالات طبیعی عبد است، اما عبد دارای

احوال مختلفی است؛ حال آیا حکم متناسب با تنوع حالات عبد، به دست خود او سپرده می‌شود یا این مولاست که باید احوالات مختلف عبد را به رسمیت بشناسد و برای آنها جعل حکم کند؟! آیا اگر مولا برخی از حالات عبد را به رسمیت نشناسد، او را بخاطر قرار گرفتن در چنان شرایطی توبیخ نخواهد کرد؟! در واقع حکم احوالات متنوع عبد، تابع آن است که عقلاء آن را بعنوان موضوعی محکمه‌پسند بپذیرند و تکلیف او را در آن حالت مشخص کنند تا مبنای عمل قرار گیرد؛ اما در صورت عدم پذیرش این حالات توسط عقلاء، مجازات خواهد شد.

به عبارت دیگر هنگامی که حالت عبد تغییر کند، امر و نهی جدیدی ضرورت می‌یابد. در واقع پس از عصیان عبد و ورود در زمین غصبی، تغییر حالاتی در عبد از قبیل توبه و نسیان و اضطراب پدید آمده که ربطی به حالت قبلی او ندارد تا او امر و نواهی قبلی قادر بر تعیین حکم او در حالت جدید باشند. از این رو، با دگرگونی حالت و تقلب احوال او دو فرض مطرح است: الف) تعیین تکلیف برای حالت جدید، به دست عبد سپرده شود و اختیار در این باره به او تفویض شود ب) حکم حالات متنوع عبد هم به دست عقلاء و ادراکات آنان سپرده شود.

به نظر می‌رسد فرض اول غلط است و حاکم در این فرض نیز، عقلاء هستند زیرا عبد بالاصاله اختیاری از خود ندارد و باید تسلیم مولای خود باشد و موالی هم نباید نظم مدنظر خود را از بین رفته ببینند. لذا در صورت احتیاج، امر جدیدی را جعل خواهند کرد چون احوالات عبد برای مولا دارای اهمیت است. به بیان دیگر، در فرهنگ «مولویت» و ادراکات عقلانی ناشی از آن، «تقلب احوال عبد» بسیار مهم است و نسبت به آن کوتاهی نمی‌شود زیرا

در این فرهنگ، تسخیر همه‌ی توانمندی‌های عباد به نفع خود و کاهش دادن احتمال تخلف و سرکشی عباد به کمترین حد ممکن دنبال می‌شود. به همین دلیل است که سلاطین و موالی حتی در صورت اطاعت عباد، با ابزارهایی مانند بهانه‌گیری و تحقیر و... آنان را همیشه در حالت بدهکاری و خوف و ترس نگه می‌داشتند. بر این اساس، عقلاء در فرهنگ مولویت از حالات متنوع عبد نمی‌گذرند و نسبت به آن حساس هستند و با جعل احکام جدید برای حالات مختلف، او را در عبودیت و بندگی خود تثبیت می‌کنند.

۲. ممکن است گفته شود: «در فرض مساله نیز همین رویه جاری شده و قوم به مقتضای حدیث رفع، برای حالات متنوعی مانند اضطرار یا نسیان، به سقوط فعلیتِ حرمتِ غصب حکم می‌کنند». اما باید توجه داشت که اولاً رفع حکم در صورت نسیان و اضطرار و امثال آن، مخصوص به فرهنگ اخلاقی دین و رفتار کریمانه‌ی خدای متعال است که بدنبال ارتقاء درجات معنوی عباد و دستگیری از آنان بر اساس رحمت و تخفیف است. و الا همان‌طور که کراراً گذشت، در فرهنگ عقلانی مولویت به نحو عام، چنین اخلاقی وجود ندارد بلکه در حالاتی مانند نسیان و اضطرار هم، عباد توبیخ می‌شوند تا بصورت مطلق تسلیم باشند و با همه‌ی وجوه در خدمت موالی باشند و حتی به فکر تخلف نیفتند.

البته برای فرهنگ عقلانی دینی و ایمانی نیز، «تقلب احوال عبد» مهم است و به همه‌ی حالات عبد توجه می‌شود؛ ولی نه از باب تحکم و استبداد و به یغما بردن تمام توانایی‌های عباد بلکه احکام جدید برای حالات جدید جعل می‌شود و به اطلاق اوامر عمومی اکتفاء نمی‌شود تا از میلیون‌ها طریق، عباد از جهنم و عذاب و شقاوت دور شوند و به رشد و تقرب و سعادت برسند.

۳. بر اساس آنچه گذشت، نه تنها در این تنبیه بلکه برای حلّ مسأله‌ی تزاحم در اجتماع امر و نهی، نمی‌توان به اطلاق امر صلاتی یا اطلاق نهی از غضب تمسک کرد و بوسیله‌ی آن، وضعیت امثال عبد را معین نمود بلکه در این موضع، یک بحث عقلائی مطرح است و جعل عقلائی است که باید حکم مقام امثال را هم روشن کند. یعنی در جایی که عقلاء نسبت به آن، برای تأمین غرض مطلوب خود نظر دارند و حساس هستند، اکتفاء به امر و نهی مطلق اولیه که حالات طبیعی را پوشش می‌داد، صحیح نیست؛ در حالی که قوم دربارهی سرایت یا عدم سرایت مناظر همان امر اولیه به حالت عصیان یا نسیان یا اضطرار بحث کرده‌اند. در واقع حکم تنوع احوال عبد را باید در بناء عقلاء جستجو کرد و بناء عقلاء در اینجا یا فرهنگ مولویت است و یا فرهنگ شارع مقدس که برای حل مسأله در هر دو، به اطلاق اوامر اولیه تکیه نشده و نمی‌شود.

ممکن است گفته شود: «اساساً فرض قوم این است که آنچه تشریح شده، همان امر مطلق به صلاه و نهی مطلق از غضب است و حکم جدیدی در این باره جعل نشده و مدعی جعل جدید برای حالات مختلف عبد، باید وجود احکام جدید را ثابت کند» اما در پاسخ باید گفت توجه به تنوع حالات عبد و تغییرات آن مانند نسیان و اضطرار و حرج و ... در تمامی ابواب فقه مورد توجه قرار گرفته و در روایات متعددی به آن پرداخته شده است و حتی محدود به مسأله‌ی اجتماع امر و نهی نیست و بسیار وسیع است. در واقع مصادیق فقهی متعدد نیز نشان می‌دهد که فرهنگ شارع مقدس هم اهتمام به حالات مختلف عبد و وضع حکم جدید برای تقلّب احوال اوست. علاوه بر این که از ابتدای مباحث الفاظ هم چندین بار به قوم بدلیل فقدان تحقیقات میدانی،

اشکال وارد شد و این نقص در ممشای قوم در مانحن فیه هم جریان دارد و در صورت تفحص، موارد زیادی از توجه شارع به دگرگونی حالات عبد و فرهنگ او در جعل حکم برای آن حالات یافت خواهد شد. خصوصاً اینکه مبانی اصولی قوم، کاملاً از منطق صوری متأثر است و الا امروزه بوسیله‌ی منطق مجموعه‌نگری، کشف فرهنگ مولویت و دستیابی به فرهنگ موالی سهولت یافته و علم باستان‌شناسی متکفل آن است.

پس عقلاً اینگونه است که موالی از حالات مختلف عباد خود، فروض و صور مختلف دارند و نسبت به آنها حساس هستند و برای آن، حکم جعل می‌کنند و عباد را در این موارد، آزاد نمی‌گذارند. این روند قبل از عالم امتثال است و سپس بر این اساس است که مقام امتثال شکل می‌گیرد و عباد بر اساس اختیاراتی که در این وعاء به آنان تفویض شده، به دنبال تحقق امر مولا می‌روند.

۴. در مباحث گذشته و برای نحوه‌ی حلّ مسأله‌ی اجتماع امر و نهی، «تعدد غرض» جایگزین «تعدد عنوان و معنون» قرار گرفت و بر این اساس، فروض مختلفی برای عبدی که معصیت کرده و سپس در حال توبه قرار گرفته طرح شد. اما باید توجه داشت که تمامی آن مباحث، بر اساس این مبنای قوم ارائه شد که تنوع حالات عبد، حکم جدیدی ندارد و عبد باید با توجه به اطلاق اوامر و نواهی موجود، موضوع را علاج کند و در این صورت است که باید به تعدد غرض توجه کرد. اما در این جلسه نکته‌ی جدیدی روشن شد: حتی در فرهنگ مولویت نیز، تقلب احوال عبد مورد توجه است و متناسب با آن، اوامر و نواهی جدیدی وجود دارد و بدلیل وحدت و کثرت خواست مولا و وحدت و کثرت حالات عبد و وحدت و کثرت شرایط و محیط

بیرونی، نمی‌توان به اوامر و نواهی مطلق اکتفاء کرد. در واقع موالی کافر و منافق بدنبال تسلط و هیمنه‌ی همه‌جانبه بر عباد خود هستند تا هر چه بیشتر، امکان بهره‌کشی از آنان فراهم گردد و این مهم نیز بدون توجه به تنوع حالات عبد ممکن نیست. همان‌طور که خداوند متعال نیز بدنبال نجات عباد خود از شقاوت و خسران و عذاب در همه‌ی احوال و از طریق هزاران زبان است.

بنابراین توجه به فرهنگ عقلائی مولویت در برخورد با حالات مختلف عباد، اساس صورت مساله‌ی طرح شده توسط قوم در مساله‌ی اجتماع امر و نهی و فروع آن (از قبیل فرض اضطرار و نسیان و ...) را به چالش می‌کشد؛ یعنی نمی‌توان با اوامری که مربوط به حالت طبیعی عبد بوده، به حل مساله پرداخت بلکه باید به ادراکات عقلائی که ناظر به حالات مختلف هستند و برای آن احکامی متناسب جعل می‌کنند، توجه نمود. بر این اساس است که می‌توان اختلافات متعدد قوم در ما نحن فیه را کاهش داد و به وحدت نظر نزدیک شد و البته این امر، بدون کشف فرهنگ مولا نسبت به شرایط و احوال مختلف ناممکن است.

وجوه ترجیح النهی علی الامر

منها: إنه أقوى دلاله لاستلزامه انتفاء جميع الافراد بخلاف الامر و قد أورد عليه بأن ذلك فيه من جهة إطلاق متعلقه بقرينه الحكمه كدلاله الامر على الاجتزاء بأي فرد كان.

۱. در ادامه‌ی تنبیهات مساله اجتماع امر و نهی، بحث وجوه ترجیح نهی طرح شده که اولین استدلال بر آن، اقواییت نهی در دلالت بر شمول است که مستند به دلالت التزامی آن بر ترک جميع افراد است؛ در حالی که برای دلالت امر بر شمول، نیازمند احراز مقدمات حکمت و اطلاق هستیم. در مقابل، گفته شده که هم امر و هم نهی برای دلالت بر شمول، محتاج اثبات اطلاق در متعلق خود هستند و لذا تفاوتی در نیاز به اطلاق برای اثبات شمول و عموم ندارند. برای پاسخ به این اشکال، به اقتضاء عقلي نهی نسبت به انعدام جميع افراد تکیه شده که این دلالت، مانع اطلاق است؛ همچنان که آخوند، شمولیت در نهی را به متفاهم عرفی ارجاع می‌دهد.

برای بررسی این مساله و اقوال طرح شده پیرامون آن باید به این نکته توجه داشت که سه دسته استدلال در خلال ردّ و اثبات‌ها قابل مشاهده است: الف) استناد به رابطه‌ی بین عبد و مولا و مقام بیان که در واقع به «بناء عقلاء» - که بر اساس فرهنگ مولویت شکل گرفته است - باز می‌گردد. برای استناد به این مطلب، «کشف فرهنگ عقلانی» در این زمینه ضرورت می‌یابد.

ب) استناد به وضع یا استعمالات که کاشف از وضع هستند. در این صورت، باید قوم به استقراء در زبان عرب بپردازند و بر اساس تحقیقات میدانی پیرامون وضع و استعمالات و علائمی مانند تبادر و اطراد و...، شمولیت امر و نهی را اثبات کنند. ج) استناد به دلالت عقلی که در این صورت، یا تکیه به بداهت و یا استدلال‌هایی در قالب صغری و کبری و نتیجه لازم است. پس یا به «عرف»، یا به «عقل» و یا به «عقلاء» استناد شده که باید لوازمات هر یک از فروض رعایت شود.

۲. اگر اقوائت نهی در دلالت بر شمول، به «دلالت وضعی مطابقی» مستند شود، مؤونه‌هایی مانند «تمسک به علائم وضع و یا اخباری اطمینان آور از حقیقت وضع» در پی خواهد داشت. اما اگر این مطلب به «دلالت التزامی» مستند گردد، باید توجه داشت که دلالت التزامی، خارج از بحث وضع است بلکه در آن، به لوازم عقلانی کلام متکلم توجه می‌شود؛ یعنی این عقل عبد در مقام امثال و در روابط عقلانی است که لوازمی را به کلام مولا نسبت می‌دهد. همچنان که از این جمله‌ی مولا به عبد که: «دوات بیاور»، در تمثیل برای دلالت التزامی استفاده می‌شود و اینکه اگر عبد بعد از این امر، کاغذ را هم به همراه دوات نیاورد؛ مورد عتاب مولا قرار خواهد گرفت. زیرا عقلاءً مشخص است که استفاده از دوات تنها با وجود کاغذ میسر است. پس چنین دلالتی از عقل عبد و در جهت دوری از مجازات و تسلیم بودن او نسبت به مولا و فهم کلام او نشأت می‌گیرد. بر این اساس و در توضیح دلالت التزامی باید به شرایط عبد و مولا و رابطه‌ی آن دو که در زمان و مکان‌های متفاوتی جاری می‌شود، توجه کرد و خلافاً للقوم، طرح استدلال‌های عقلانی لازم است؛ نه عناوینی عقلی و غیر عقلانی مانند کلی و مصداق و فرد. زیرا

قبلاً هم گذشت که در روابط عقلانی «نسبیت های مختلف» است که باید اصل قرار گیرد.

۳. درباره‌ی اطلاق یا تقييد در متعلق نهی - که توسط مستشکل طرح شد - هم باید گفت که قبل از توجه به این مهم، باید این مطلب را در نظر گرفت که از نظر فلسفی، ماهیت نهی از سنخ عدمی است و از آنجا که مقوله‌ای سلبی است، دارای هیچ فردی در خارج نیست. اما در ضمن امر بمثابة یک مقوله‌ی اثباتی و وجودی، افراد متعددی قابل فرض است که باید برای تعیین افراد مطلوب به بحث و بررسی پرداخته شود. بنابراین قوم در اینجا به یک بحث فلسفی پرداخته‌اند در حالی که نهی عرفی و غیر فلسفی، همانند امر می‌باشد و دارای موارد معین است. به عبارت دیگر نواهی در زبان‌شناسی، همانند اوامر مقوله‌ای وجودی هستند و متعلق دارند. لذا تکیه به مفهومی فلسفی مانند عدم محض است که باعث ردّ قول مستشکل می‌شود اما مستشکل در حال استناد به یک مفهوم عرفی و زبان‌شناختی است که بر اساس آن، «نواهی» دارای تعین خارجی هستند. پس از آنجا که بحث قوم، بحثی زبانی و مربوط به تفاهم و تخاطب و اعتبارات است، نباید از بحث فلسفی در اینجا استفاده کرد. به این ترتیب، ریشه‌ی اختلافات قوم معین می‌شود و با مرزبندی میان وعاء حقیقت و وعاء اعتبار می‌توان به وحدت نظر نزدیک شد.

۴. اگر مرحوم آخوند در پایان و برای اثبات شمولیت نهی بدون نیاز به اطلاق، به متفاهم عرفی از آن استناد می‌کند، باید برای آن به نمونه‌های مشخص استعمالات عرفی تمسک کند و استقرائات و تحقیقات میدانی خود در این زمینه را به میان بیاورد. البته این اشکال در بحث مدلول امر و مدلول

نهی گذشت که قوم در ارائه‌ی استدلالی و نمونه‌های عینی از استعمالات دچار ضعف هستند و اگر چنین کاری نیز انجام گیرد، طرف مقابل قادر است نمونه‌های مخالف را طرح کند و احتمالات دیگری را ذکر کند. در حالی که قطعاً در هر عرف و زبان و ادبیاتی، استعمالاتی وجود دارد که فصل الخطاب و معتبر و غیرقابل اختلاف باشند اما از آنجا که قوم به صورت نظری و حیثیتی به مباحث عینی و خارجی نگاه می‌کنند، نتیجه‌ی متفن و مستدلّی از بحث‌های آنان در مورد وضع و استعمال اخذ نمی‌شود.

۵. البته در بحث قبلی روشن شد که در تعیین حکم برای تقلّب احوال عبد، عقلاً به اوامر جدیدی نیاز است و لذا اساساً نباید به شمول یا عدم شمول امر و نهی اولیه‌ای پرداخت که منصرف به حالت طبیعی عبد است. مخصوصاً با توجه به این که در عالم جعل، چنین اجتماعی وجود ندارد و در اغلب اوقات نیز، عباد در شرایطی هستند که اصولاً در معرض اجتماع امر و نهی قرار نمی‌گیرند و اجتماع تنها برای عبدی که با عصیان خود در حال خروج از دستگاه مولاست و سپس پشیمان می‌شود، مطرح است.^۱

^۱ اما در مباحث قوم برای همین وضعیت نادر، چندین لازمه‌ی عقلی و عرفی فرض شده که در خارج مصداق ندارد! این نحوه از نگاه به مسائل همانند ریاضیات قدیم و هندسه‌ی اقلیدسی است که در آن وجود «نقطه و خط» عقلاً فرض می‌شود و سپس به احکام این فرض عقلی پرداخته می‌شود؛ در حالی که بحث اصولی، باید ناظر به مقام عمل و اعتبارات باشد.

و منها: إن دفع المفسدة أولى من جلب المنفعة . و قد أورد عليه في القوانين بأنه مطلقاً ممنوع لأن في ترك الواجب أيضاً مفسده إذا تعين.

۱. وجه دومی که برای ترجیح نهی بر امر ذکر شده، استناد به قاعده‌ی «دفع المفسده أولى من جلب المنفعة» است و با ترجیح جانب نهی است که به اولویت دفع مفسده عمل می‌شود؛ نه با ترجیح امر که تنها موجب جلب منفعت است.

اما به نظر می‌رسد که عکس این قاعده، صحیح است و با جلب منفعت، می‌توان مفسده را در آن منحل نمود؛ یعنی حتی در صورت انجام دادن افعالی که موجب مفسده است، می‌توان آثار آن را با انجام افعال حسن و جلب منفعت از بین برد. همان‌طور که در معارف دینی هم افعال خاصی وجود دارد که بعنوان علت بخشش گناهان و عفو الهی و یا موجب دوری از خطرات و پیشگیری از حوادث معرفی شده است. لذا این افعال اثباتی و جلب منفعت است که اولویت دارد؛ خصوصاً در دنیایی که انسان دچار هوای نفس است و در معرض گناه و مفسده و ضرر است و تنها بعد از یک فرآیند طولانی و عمل به برنامه‌ی تربیتی معین شده از سوی اولیاء الهی می‌تواند آن را تحت تسخیر خود درآورد.

البته فرهنگ عقلانی امروز هم این قاعده‌ی ادعا شده را نپذیرفته و بر اساس آن عمل نمی‌کند. یعنی در تمدن مدرن، اصل بر ارضای شهوات است و اگر از این ارضاء، ضرری به انسان وارد شود، باز هم از آن دست نمی‌کشند؛ بلکه با ثروت و خرج هزینه‌های سنگین سعی می‌شود تا عواقب و مضرات ناشی از خوشگذرانی‌ها و رفاه کاهش یابد. مثلاً واضح است که با این سرعت در حمل و نقل موتوری، درصدی از تصادفات رانندگی و تلفات انسانی همیشه وجود دارد و حتی روشن است که این حجم از مصرف سوخت، تنفس هوای سالم را بعنوان نیاز اولیه‌ی انسانی دچار مشکلات بزرگی می‌کند؛ اما این مضرات حتمی و روزمره باعث نمی‌شود تا ساخت اتوبان‌ها و تولید اتومبیل‌ها متوقف شود بلکه برنامه‌ی تحقیقاتی و روش‌های اجرایی طراحی می‌شود تا عواقب ناشی از این نحوه زندگی کمتر گردد.

ممکن است گفته شود: «بر فرض پذیرش اشکال و قبول اولویت جلب منفعت نسبت به دفع مفسده، این قاعده در ما نحن فیہ جاری نیست زیرا هرگز با اتیان امر صلاتی و انجام حقّ الله، مفسده‌ی غصب و تجاوز و تعدی به حقّ الناس از بین نرفته و جبران نمی‌گردد» اما باید توجه داشت که گرچه اولویت جلب منفعت نسبت به دفع مفسده در مثال صلاه در زمین غصبی جاری نیست - و البته که استثناء در هر قاعده‌ای وجود دارد - اما سخن بر سر تأسیس اصل عقلانی در این باره و بررسی صحت و سقم آن است. لذا صحیح نیست که قبل از تشریح عینی فرهنگ عقلاء نسبت به جلب منفعت و دفع مفسده و طرح استدلال برای آن، به مصادیق و نمونه‌های مختلف پرداخته شود.

۲. در واقع اوامر و نواهی مولا قبل از آن که درگیر مصادیق مختلف باشد،

بر اساس منافع و اغراض مولا و نظم مدنظر او شکل گرفته است و ابتدائاً باید این مهم را تبیین نمود؛ زیرا نسبت بین جلب منفعت و دفع مفسده مستند به ادراکات عقلانی و معطوف به عقل عملی است و باید موضع «فرهنگ مولویت» را نسبت به این مقوله تشریح کرد تا اسلوب بحث اصولی و روند صحیح برای تأسیس اصل رعایت شده باشد.

بر این اساس به نظر می‌رسد در فرهنگ سلطنت و مولویت، حتی پادشاه هم می‌داند که زبردستان او اهل چپاول و اختلاس و بریز و پباش و دزدی هستند و از این جهت، همواره در حال وارد کردن ضرر به مقدرات موجود در دربار و دستگاه حکومتی هستند. به همین دلیل است که با قبول این فرهنگ به امر و نهی می‌پردازد و هیچگاه بدنبال درو کردن همه‌ی متخلفین و برخورد با تمامی تخلفات نیست زیرا در این صورت و برای رسیدگی به حجم سنگین تخلفات و چپاول‌ها، گردش کارها در دستگاه او دچار اختلال خواهد شد و عملاً مولا مجبور می‌شود تا از اغراض و منافع خود دست بکشد.

پس سلطان این وضعیت را تا حدودی می‌پذیرد و از آن تفحص نمی‌کند تا از طریق فرمان به همین زبردستان و بکارگیری آنها به مطلوب‌های خود دست پیدا کند و تأمین شهوات او به تأخیر نیفتد. در واقع مولایی که خود اهل تجاوز و تعدی و دنیاپرستی است، نمی‌تواند حدی از تجاوز و تعدی و بهره‌مندی از لذائد دنیوی را برای زبردستان خود به رسمیت نشناسد. به این ترتیب، حتی در فرهنگ مولویت نیز، انجام امور اثباتی و تحقق منافع مدنظر مولا بر جلوگیری از ضررها و مفساد زبردستان تقدم پیدا می‌کند؛ زیرا مبنا در این فرهنگ، جریان هوای نفس مولا و زبردستان اوست که تعدی و مفسده و دزدی و چپاول را به امری اجتناب‌ناپذیر بدل می‌کند.

۳. ظاهراً آنچه که باعث شده تا این قاعده علی رغم عدم تحقق خارجی آن در رفتار عقلاء، مورد توجه قوم قرار بگیرد، ملاحظه‌ی فطرت انسان به نحو علیتی و تکوینی و طبیعی و انتزاعی است. یعنی وقتی فطرتی که به نحو علیتی و در هماهنگی با تکوین ترسیم شود، روشن است که به صرف دوری از مفسده و با دنبال نکردن منفعت، اصل حیات انسانی به خطر نمی‌افتد.

در واقع اگر انسان در جامعه نباشد و به صورت ذهنی و در خلأ فرض شود، چنین حکمی بی اشکال است. مثلاً انسانی که در جنگل زندگی می‌کند، بجای جلب منفعتی مانند دسترسی به گوشت لذیذ، به خوردن میوه از درختان اکتفاء می‌کند تا با خطر حمله از سوی حیوانات وحشی - که نتیجه‌ی خروج از محدوده‌ی امن و رفتن به شکار است - روبرو نشود. زیرا در صورت نخوردن گوشت، حیاتش در معرض خطر قرار نمی‌گیرد و قادر است به زندگی ادامه دهد. در واقع اولویت دفع مفسده نسبت به جلب منفعت، حکمی است که با فطرت علیتی تناسب دارد و مربوط به جایی است که نظم تکوینی طبیعت، بخاطر روابط انسانی به هم نخورده باشد.

۴. میرزای قمی در اشکال به این وجه از ترجیح نهی، ترک واجب را به ترک مصلحت ملزمه خلاصه نمی‌کند بلکه آن را همانند ارتکاب نهی، دارای مفسده دانسته و از این جهت، قائل شده به این که مانحن فیه از موارد دوران بین دو مفسده است و نه دوران بین جلب منفعت و دفع مفسده. آخوند نیز نظر میرزای قمی را ردّ می‌کند زیرا در این صورت، عبد با ترک واجب باید دو بار عقاب شود؛ یکی برای ترک مصلحت ملزمه و دیگری بدلیل ارتکاب مفسده‌ی ملزمه. اما احدی به این لازمه ملتزم نیست.

در این باره اولاً باید گفت که ترک وجوب هنگامی دارای مفسده است که

منفعتِ ناشی از انجام آن، از جنس تشریح و برای نجات بشر از عقاب الهی باشد و الا در امور طبیعی و تکوینی - همانند مثالی که در نکته‌ی قبل گذشت - ترک منفعتی مانند خوردن گوشت، موجب مفسده نخواهد شد و شخص می‌تواند با غذایی ساده سیر شده و به حیات خود ادامه دهد. بر این اساس مصلحت ملزمه‌ی واجب، قابل تفکیک از مفسده‌ی ناشی از ترک آن واجب نیست زیرا مصلحت ملزمه در هر واجب شرعی، اثری برای عبد دارد که او را از مفسده‌ی ترک آن واجب نجات می‌دهد. مثلاً اگر نماز برای ذکر و یاد پروردگار جعل شده، انجام آن باعث می‌شود تا ابلیس قدرتی برای ورود به زندگی عباد پیدا نکند. به عبارت دیگر تحقق مصلحت است که دفع مفسده را هم محقق می‌کند و نباید مصلحت ملزمه در فعل (یاد خداوند) را از اثر آن فعل در از بین بردنِ مفاصدِ ناشی از ترک (ورود ابلیس) منفک نمود بلکه این دو مقوله، اثر یک فعل هستند و وحدت دارند و در واقع دو روی یک سکه هستند. بنابراین بهتر بود تا آخوند به جای اشاره به لازمه‌ی فاسد این قول، به این نکته توجه می‌کرد که امور اعتباری، غرض واحد و اثر واحد دارند و لذا عقاب و ثواب واحدی دارند.

۵. آخوند در اشکال اول بر استناد به «دفع المفسده أولى من جلب المنفعه» برای اثبات ترجیح نهی بر امر، به ناسازگاری آن با برخی موارد و مصادیق شرعی اشاره می‌کند که این نحوه از بحث، اشکالات صغروی محسوب می‌شود و کافی نیست. زیرا همان‌طور که گذشت، باید در ابتدا فرهنگ عقلاء در این موضوع کشف شود و بنیان آن بصورت استدلالی تحکیم گردد و یک اصل به نحو علمی تأسیس گردد و سپس دامنه‌ی شمول آن و خروج برخی از موارد از آن روشن شود.

۶. اشکال دوم مرحوم آخوند بر وجه دوم ترجیح نهی در برخی شروح به این صورت تصویر شده که: قاعده مختصّ به مصلحت و مفسده‌ی قطعیه است در حالی که در مانحن فیه، حرام یا واجب مسلّمی وجود ندارد و فقط اینکه یکی از این دو حکم فعلیت دارند، محرز است. اما باید توجه داشت که وجوب بدلیل مصلحت قطعی و حرمت بدلیل مفسده قطعی، توسط مولا جعل شده و شکی در آن نیست. یعنی پدید آمدن حالت اجتماع بر اثر سوء اختیار عبد و سقوط فعلیت تکلیف بر اثر آن، از باب امثال و بعد از تشریح است و تنها توبیخ عبد را منتفی می‌کند اما باعث تغییر و تبدل در جعل مولا و رفع مصلحت و مفسده نمی‌شود. در واقع وضعیت پدید آمده، نه همان شرایط قبل از اجتماع است و نه نافی امر و نهی و الزامات مولاست و لذا «محاسبات عقلی عبد در امثال» حکم کرده که بخاطر اضطرار عبد و شرایط استثنایی او، مولا دست از توبیخ عبد برمی‌دارد اما این بمعنای انتفاء قطعیت مصلحت و مفسده نیست.

۷. برخی شروح در ادامه‌ی بحث و در تبیین اشکال دوم مرحوم آخوند بر قاعده‌ی «دفع المفسده اولی من جلب المنفعه»، مدعی شده‌اند که اجنبی بودن قاعده از محل بحث به این دلیل است که مصبّ قاعده، دو واجب تخییری است و در میان آن دو، واجبی که باعث دفع مفسده می‌شود اولی از واجبی است که منفعت به همراه دارد.

برای ممکن شدن بحث در این باره، باید منشأ طرح این قاعده و ادله‌ی قوم در اثبات آن بعنوان یک بحث مستقل مورد بررسی قرار گیرد و همان‌طور که قبلاً هم اشاره شد، استدلالات عقلانی قوم که برای تأسیس این اصل به

آن تمسک شده روشن شود تا بر اساس آن، مورد و مصبّ قاعده واضح گردد. البته حاشیه‌ای از آخوند در توضیح اشکال نقل شده که به این قرار است: «فإن الترجیح به انما یناسب ترجیح المکلف و اختیاره للفعل أو التمرک بما هو أوفق بغرضه لا المقام و هو مقام جعل الأحکام فان المرجح هناك لیس إلا حسنها أو قبحها العقلیان لا موافقة الأغراض و مخالفتها تأمل تعرف» یعنی ترجیح بوسیله‌ی این قاعده، وصفی برای اختیارات مکلف است در حالی که مانحن فیه پیرامون جعل احکام است.

به نظر می‌رسد در اینجا دو حیثیت مطرح است: الف) اگر اوامر و نواهی مولا مد نظر است، بحث در این باره موضوعیت ندارد زیرا همه‌ی مطلوب‌های مولا مشخص است و بنا به نظریه‌ی مختار، اگر ضرورتی ایجاب کرده باشد، مولا حتی برای حالات جدید عبد و تقلب احوال او (مانند سوء اختیار، نسیان، اضطراب و ...) هم احکام خاصی را جعل کرده است. بنابراین مقوله‌ی مبهمی وجود ندارد تا برای حل آن، تمسک به اصل خاصی لازم گردد.

ب) بدلیل تقلب احوال عبد در مقام امتثال، اصلی همانند اصول عملیه تأسیس گردد تا بحران پیش آمده در مقام عمل به نحوی مرتفع گردد که در این صورت، این قاعده از عوارض اختیار مکلف است.

پس بنا بر حیثیت اول، طرح این قاعده ربطی به بحث ندارد چون اوامر مولا مشخص است و می‌توان با رجوع به موالی عرفیه، بحران را رفع کرد. اما اگر عبد بر اساس اختیار خود دچار بحران شده باشد و مولا نیز حاضر نباشد، مجبور است به گمانه زنی بپردازد تا در هنگام روبرو شدن با مولا در دیگر عوالم، امکان اقامه‌ی حجت داشته باشد. بر این اساس و در این فرض، سخن از منفعت و مفسده‌ی قطعی ممکن نیست بلکه باید ابداع احتمال کند و با

جمع‌بندی میان احتمالات، به حجت دست پیدا کند. لذا خاستگاه این قاعده می‌تواند به مقام امثال بازگشت کند و از عوارض اختیار عبد قرار گیرد و طرح آن در این وعاء معنادار است؛ اما باید مورد بحث قرار گیرد تا نفی یا اثبات این قاعده مستدل شود.

۸. از آنچه در نکته‌ی فوق طرح شد، نقص اشکال سوم آخوند مبنی بر اختصاص قاعده به منفعت و مفسده‌ی قطعیه روشن می‌شود زیرا قطعیت در این باره تنها آنگاه صحیح است که اوامر و نواهی مولا مطرح است و ظنی بودن منفعت و مفسده، عوارض اجتناب‌ناپذیر برای عبد در مقام امثال است. پس ظنی بودن منفعت و مفسده تنها آنگاه که اوامر و نواهی مولا مطرح است، بی‌اعتبار می‌شود. اما «ظن» در زمانی که عبد در مقام امثال دچار مشکل و حیرت شده است - که قبلاً گفته شد اجتماع امر و نهی منحصر به همین فرض است - کاملاً معتبر است. یعنی عبد در چنین وضعیتی تنها در مقابل گمانه و احتمال است و اساساً باید فعالیت عقلی خود را از «احتمالات» آغاز کند؛ گرچه در انتها باید آنها را به نحوی که حجیت داشته باشد، جمع‌بندی کند.

۹. اشکال چهارم مرحوم آخوند به وجه دوم ترجیح نهی آن است که قاعده اولویت دفع مفسده در صورتی جاری است که اجتماع امر و نهی، مجرای برای جریان اصول عملیه قرار نگیرد که در مانحن فیه این شرط رعایت نشده است.

در این باره اشکالاتی که بر اصول عملیه (در بحث از تعریف علم اصول) طرح شد، تکرار می‌شود: «اصول عملیه‌ی عقلیه»، برخلاف خاتمیت نبوت و تمامیت تشریح هستند. «اصول عملیه‌ی شرعیه» نیز در واقع مباحثی فقهی

هستند که به استنباط از منابع باز می‌گردد؛ گرچه قوم در این زمینه نیز به نحو ناقصی عمل کرده‌اند و آن را به اصولی مانند استصحاب و برائت و... محدود نموده‌اند و این بحث را بعنوان یک باب مستقل در فقه (تحت عنوانی مانند «باب فقه الاستنباط») که خطابات زیادی از شارع درباره‌ی آن وارد شده، طرح نکرده‌اند. این محاذیر درباره اصول عملیه، مربوط به «فقیه» بود و علاوه بر آن، در عمل به احکام برای «مکلفین» هم گفته شد که منطبق جداگانه‌ای برای «موضوع‌شناسی» ضرورت می‌یابد.

۱۰. استناد به «استقراء» برای ترجیح جانب نهی، دچار همان اشکالی است که در بیان آخوند به آن اشاره شده است. یعنی با تمسک به دو موردی که در متن به آن اشاره شده، «فرهنگ فقهاء در تغلیب جانب نهی» قابل اثبات نیست و بوسیله‌ی آن، استقراء محقق نمی‌شود. در واقع چنین ادعایی از فقدان تحقیقات میدانی رنج می‌برد. علاوه بر این، اشاره به حرمت تشریعی نماز در هنگام حیض و یا وضو با آب نجس توسط آخوند، ملازم با آن است که «جعل مولا» پیرامون این دو فعلِ عبد، تنها یک نهی است و امری در این باره وارد نشده است تا از اجتماع امر و نهی بحث شود؛ بلکه در «مقام امتثال عبد» است که تحیر پدید آمده است.

الامر الثالث: الحاق تعدد الإضافات بتعدد العنوانات

الظاهر لحوق تعدد الإضافات بتعدد العنوانات و الجهات في أنه لو كان
تعدد الجهة و العنوان كافيا مع وحده المعنون وجودا في جواز الاجتماع كان
تعدد الإضافات مجديا

١. تنبيه سوم در مساله اجتماع امر و نهی، پیرامون تعدد اضافات و الحاق
آن به تعدد عنوانات است؛ یعنی بجای تعلق امر به یک طبیعت (مانند صلاحه) و
تعلق نهی به طبیعتی دیگر (مانند غضب)، هم امر و هم نهی به یک طبیعت
(مانند اکرام) تعلق گرفته است اما این طبیعت واحده بحسب اضافات خود،
تعدد و تکثر یافته است. به این ترتیب، اکرام به اعتبار اضافه شدن به «عالم»
تحت امر رفته و به اعتبار اضافه شدن به «فاسق» مشمول نهی شده است. بر
این اساس قوم به این بحث پرداخته‌اند که آیا در تعدد اضافات نیز، اجتماع امر
و نهی محقق شده و بنابر قول به امتناع، قواعد باب تراحم جاری می‌شود یا
مرجحات باب تعارض؟

اما به نظر می‌رسد که این نحو از طرح مساله از اساس نادرست است
زیرا اولاً هیچ مولایی، بدون موضوعی که فعل به آن تعلق می‌گیرد، امر

نمی‌کند و هیچ عبدی هم چنین امری را درک نمی‌کند تا قادر به عمل باشد. یعنی صدور امر به «اکرام» یا نهی از آن بدون تعیین موضوع آن (شخص اکرام شونده)، از سوی انسان عاقل معنا ندارد؛ چه برسد به موالی عرفیه و مولای شرعی! به عبارت دیگر هر فعلی حتماً دارای موضوع است و حتی از نظر علم ادبیات، کلامی که فاقد این رکن باشد؛ «یصح السکوت علیها» نیست. این در حالی است که در فرض مساله‌ای که از سوی قوم مطرح شده، امر به اکرام و نهی از آن، فارغ و منفک از موضوع عالم یا فاسق لحاظ شده است.

۲. ممکن است گفته شود: «فرض این است که هم امر و هم نهی بصورت کامل و با تعیین متعلق فعل صادر شده اما این ما هستیم که با مقایسه‌ی میان این دو خطاب، وجه اشتراکی از آن دو اخذ کرده‌ایم و «اکرام» را فارغ از موضوع آن لحاظ نموده‌ایم. علت اخذ این وجه اشتراک هم آن است که این دو خطاب در مصداق «عالم فاسق» دچار تصادم امر و نهی است و باید از این طریق، چاره‌ای برای حل این ناسازگاری یافت».

پاسخ این است که گرچه از نظر عقلی، عنوان عالم حتی بر علمای فاسق صدق می‌کند اما بر اساس ادراکات عقلائی، امر به اکرام هیچ شمولی نسبت به عالم فاسق ندارد و از این مورد، منصرف است. زیرا «فاسق» اگر در فرهنگ موالی عرفیه و عموم عقلاء لحاظ شود، افراد مجرمی در جامعه محسوب می‌شوند و عقلاء برای «حفظ نظم جامعه» - که رکن اصلی در مباحث عقلائی است - هیچگاه دستور اکرام و احترام نسبت به مجرمین را صادر نمی‌کنند و اوامر مطلق موالی در این باره، کاملاً منصرف از «افراد مجرم در هر صنف» است. پس بر این اساس، این نهی از اکرام است که بصورت قطعی شامل فاسقان در همه‌ی اصناف می‌شود و به این صورت و با توجه به ادراکات

عقلانی، تعارض و تزاحمی بین این دو خطاب پدید نمی‌آید. اما اگر «فاسق» در فرهنگ شارع هم لحاظ شود، هیچگاه با «عالم» تصادق پیدا نمی‌کند زیرا عالم در فرهنگ دستگاه ایمان، دارای تعریف خاصی است و بنابر تعاریف شرعی، تنها کسانی «عالم» هستند که دارای مقام خشیت و تقوا و عمل به علم خود هستند. همچنان که اکرام فاسق بعنوان ناقض اوامر شارع، از نظر مولای شرعی نیز مورد قبول نیست.

۳. ممکن است گفته شود: «در جامعه دیده می‌شود که بسیاری از دانشمندان علی‌رغم عدم رعایت برخی احکام (مانند حرمت تراشیدن ریش) که موجب صدق عنوان فسق است؛ مورد اکرام و تقدیر قرار می‌گیرند. لذا نمونه‌های زیادی مانند این روند در رفتار عقلاء وجود دارد که اتفاقاً مثبت اکرام کسانی است که از نظر شرعی، فاسق محسوب می‌شوند». اما باید توجه داشت که با ذکر برخی نمونه‌ها و مثال‌ها نمی‌توان قاعده‌ی اصولی تأسیس نمود.

در واقع ضابطه‌ی بحث اصولی، بررسی ادراکات و فرهنگ عقلاء است که در نهایت موجب ایجاد نظم در جامعه و حفظ آن است و لذا حتی در صورت تکیه به مثال‌ها نباید به بخشی از آنها استناد کرد که نشان‌دهنده‌ی «تشتت» و بی‌نظمی در جامعه است! یعنی مثالی که به آن استناد شد، در واقع شاهی بر سردرگمی و ناتوانی جامعه در رعایت قواعدی است که عمل به آنها را ضروری اعلام کرده‌است و الا نه حرمت شرعی تراشیدن ریش از سوی فقهاء ملغی شده و نه در میان متدینین و اهالی مساجد و هیئات، قبح این کار از بین رفته است و نه تذکر و استنکار نسبت به آن تعطیل شده است. بنابراین چنین مثالی، طرح این سوال را از مسئولان ضروری می‌کند که چرا برخورد با

بی‌قانونی در این زمینه (یا همان امر به معروف و نهی از منکر) کنار گذاشته شده و به صورت متشتت عمل شده؛ نه اینکه مویدی بر «وحدت روپّه‌ی عقلاء در حفظ نظم جامعه» باشد؛ یعنی همان روپّه‌ای که وجود آن برای تأسیس قاعده‌ی اصولی لازم است. لذا آنچه در این بحث لازم است، توجه به ساخت جامعه و رفتار آن در حفظ نظم و تحلیل مصادیق بر اساس آن است نه بالعکس. در این میان، حتی اگر استثنائاتی در نمونه‌های عینی پیدا شود، نباید آن را بعنوان ناقض اصل عقلانی که پدیدآورنده‌ی اصل جامعه است؛ محسوب کرد. خصوصاً با توجه به اینکه این مشکلات مصداقی، ناشی از مولا و ابهام در جعل او نیست بلکه ناشی از ضعف عباد در مقام امتثال و ظرفیت پایین آنان در فهم یا عمل به خطاب مولا است.

فصل: فی أن النهی عن الشئ هل یقتضی فسادہ أم لا؟

بحثی پیرامون تقسیم حکم به تکلیفی و وضعی

۱. فصل بعدی در نواهی، پیرامون دلالت نهی بر فساد معامله یا بطلان عبادت است و روشن است که این بحث از جهت «حکم وضعی» طرح می‌شود و نه «حکم تکلیفی» و بنابراین باید منشأ تقسیم حکم به این دو قسم تبیین شود. در کلمات قوم، «حکم تکلیفی» به «ما یشتمل علی الاقتضاء أو التخییر» معرفی شده که بمعنای طلب مولا از عبد نسبت به فعلی خاص (اعم از وجوب و حرمت و استحباب و کراهت) و یا ترخیص (اباحه) نسبت به آن است و از سوی دیگر، «حکم وضعی» به هر جعلی از طرف مولا تعریف شده که این گونه نباشد؛ یعنی مشتمل بر اقتضاء و تخییر نباشد. به عبارت دیگر حکم وضعی مباشرتاً به فعل مکلف تعلق نمی‌گیرد (مانند نجاست و طهارت و زوجیت) بلکه موضوع حکم مولا درباره‌ی فعل مکلف را تشکیل می‌دهد؛ برخلاف حکم تکلیفی که مباشرتاً به فعل مکلف (مانند وجوب صلاه و حرمت غضب) متوجه است. بنابراین هم احکام وضعی و هم احکام تکلیفی، هر دو از مجعولات شارع هستند با این فرق که یکی از سنخ طلب است و دیگری از جنس توصیف

است؛ گرچه برخی از قوم قائل شده‌اند که حداقل بخشی از احکام وضعی، مجعول شارع نیستند بلکه منتزع از مجعولات شارع هستند.

۲. با توجه به توضیح فوق می‌توان گفت که این تقسیم، نشأت گرفته از ادراکات عقلائی عام و یا حتی یک بحث اصولی درباره‌ی فرهنگ مولای شرعی (بعنوان یک فرهنگ عقلائی خاص) نیست؛ بلکه حاصل استقرائی است که نسبت به «مصادیق شرعی در فقه» انجام شده و سپس به دسته‌بندی این استقراء پرداخته شده است. به عبارت دیگر این تقسیم نه دارای ریشه‌ی عقلی است و نه دارای خاستگاهی عقلائی است بلکه بر اساس استقراء شکل گرفته و موضوع این استقراء نیز مصادیق فقهی بوده است.

ممکن است گفته شود: «این تقسیم می‌تواند منشأی در ادراکات عقلائی عام داشته باشد زیرا این‌گونه نیست که عقلاء همیشه به امر و نهی مستقیم مبادرت کنند بلکه حتی در مجالس قانون‌گذاری هم دیده می‌شود که در نگارش برخی قوانین، به توصیف و تبیین موضوعاتی می‌پردازند که حکم آنها در قوانین دیگری معین شده است». در پاسخ باید ابتدائاً به بررسی مفهوم عقل عملی و اعتبارات پرداخت: قبلاً گفته شد که مباحث قوم در این باره در سه سرفصل «اختیار»، «قرار» و «جعل نسبت» قابل جمع‌بندی است و ناتوانی تعریف قوم از «اختیار» و «قرار» به نحوی که بتواند تشکیل جامعه و حفظ نظم در آن را تبیین کند، بیان شد. سپس روشن گشت که «جعل نسبت» به معنای «ایجاد طریق بر مبنای غرض خاص»، رکن اساسی در تحلیل اعتبارات و امور عقلائی است. در جعل نسبت نیز، آنچه نقش اساسی دارد، اراده‌ی جاعل برای رسیدن به غرض خاص است و موضوعات امر و نهی (مانند نجاست و طهارت) نیز، تابع همین اراده و طلب هستند و استقلالی در این

میان ندارند. لذا تفکیک «موضوع حکم» در اعتباریات از «نفس حکم اعتباری» و قسیم قرار دادن آن دو، گرچه از نظر عقلی بلامانع است؛ اما تصویر عقلانی ندارد.

۳. ممکن است گفته شود: «در هر صورت، احداث موضوع برای حکم اعتباری هم می‌تواند بوسیله‌ی جعل انجام گیرد و با ایجاد نسبت اعتباری میان معامله و صحت، معامله‌ی صحیح را به موضوعی برای حکم اباحه در تصرف تبدیل نمود». اما باید توجه داشت که این نوع از حکم اعتباری - که از جنس توصیف و خبر است - اگر به حکمی اعتباری از جنس باید و نباید و انشاء ضمیمه نشود، فعلی لغو خواهد بود و مناسبتی با تعریف «جعل» به «ایجاد طریق بر مبنای غرض خاص» نخواهد داشت^۱. یعنی گرچه در اعتباریات به توصیف نیز پرداخته می‌شود و استغناء از آن ممکن نیست؛ ولی صرف «توصیف» غرض عقلانی ندارد بلکه شالوده‌ی اعتبارات عقلانی را «باید و نباید» تشکیل می‌دهد.

لذا تفکیک حکم از موضوع در اعتباریات تنها از نظر عقلی و برای دسته‌بندی انتزاعی و جلوگیری از خلط صحیح است و الا حکم و موضوع در اعتبارات با هم در یک مجموعه به وحدت می‌رسند. به عبارت دیگر طلب بدون موضوع و یا موضوع بدون طلب قابلیت لحاظ عقلانی ندارد و هر دوی آنها را بدون غرض و هدف نیز نمی‌توان ملاحظه نمود. حتی در نظر موالی - و خصوصاً مولای شرعی - چنین تفکیکی وجود ندارد و آنها در مقام جعل، بر

^۱ در واقع حتی توصیفات حقیقی و جملات خبریه‌ای که اصطلاحاً حاکی و کاشف از خارج هستند نیز، اگر مستتبع حکم عملی نباشند و مبدئی برای فعل خارجی قرار نگیرند، از نظر عقلانی بی معنا و لغو هستند.

حکم خود و موضوع آن بوحده اشراف دارند و تنها بخاطر گستره‌ی مطلوبیت‌های خود و رعایت ظرفیت عبد است که ممکن است حکم و موضوع را در خطابات مختلفی بیان کنند. پس چنین تفکیکی در عینیت و از نظر عقلائی معنا ندارد و بالتبع قسیم قرار دادن این دو و طرح تقسیم حکم به وضعی و تکلیفی بر اساس آن، فاقد منشأ عقلائی است بلکه از استقراء پیرامون مصادیق فقهی حاصل شده است.

۴. به نظر می‌رسد ریشه‌ی چنین تفکیکی به دستگاه منطقی قوم باز می‌گردد که در آن، توصیف (هست‌ها) از تکلیف (بایدها) تفکیک شده و عقل به دو قسم نظری و عملی تقسیم می‌شود و به چگونگی ارتباط میان این دو قسم برای به وحدت رساندن آن توجهی نمی‌شود. اما در مبنای مختار «توصیفات» دارای «جهت» هستند و به مطلوبیت‌ها و «ارزش‌ها» مرتبطند و ملاحظه‌ی این ارتباط، موجب جعل «تکلیف» (حکم به ایجاد راه) برای دسترسی به غرض می‌شود و به این ترتیب، «توصیف، تکلیف، ارزش» نه تنها از یکدیگر منفک نشده بلکه در یک مجموعه به وحدت می‌رسد.

۵. البته تاکید بر عقلائی و اصولی نبودن این تقسیم بمعنای ردّ این تقسیم از نظر فقهی نیست بلکه می‌توان پذیرفت که قوم با توجه به وجود احکام مختلف در فقه و تفاوت در آثار آنها، به استقراء پرداخته و این دو سنخ از حکم را طرح کرده‌اند تا ترتیب آثار متفاوت این دو حکم ممکن شود و روشن شود که بطلان یک فعل از نظر وضعی، لزوماً موجب حرمت آن نیست و یا حرمت تکلیفی یک فعل، لزوماً موجب عدم ترتب آثار وضعی آن نمی‌شود. ولی همین نکته نیز باید منقح شود و مورد بحث و بررسی قرار گیرد. بعنوان مثال، نماز بدون وضو باطل است اما اینکه چنین فعلی از نظر تکلیفی

حرام نیست، می تواند به تحلیل عقلی و تخصصی بازگردد: «چون روایت و دلیل خاص بر حرمت تکلیفی اقامه ی نماز بدون وضو یافت نشده، برائت شرعی در اینجا حاکم است». این در حالی است که در مورد اصول عامی مانند برائت شرعی و استصحاب شرعی قبلاً گفته شد که قوم بصورت استقرائی و ناقص به این اصول توجه کرده‌اند و در باب مستقل فقہی بنام «فقه الاستنباط» به ملاحظه‌ی تمامی خطابات شارع در این باره و نسبت سنجی میان آنها نپرداخته‌اند.

۶. پس می‌توان احکام وضعی و تکلیفی را بصورت فقہی و به عنوان یک فرهنگ خاص بررسی کرد اما در صورتی که بعد از تفحص و گردآوری همه‌ی مصادیق، اصلی کلی از آنها استنباط شود و - همان‌طور که قبلاً گفته شد - به عنوان یکی از ابواب فقه بنام «فقه الاستنباط» مورد تفقه و اجتهاد قرار گیرد و نتیجه‌ی آن بمثابة مقیدی برای اصول عام عقلائی تلقی گردد.

از سوی دیگر می‌توان به دو شکل دیگر نیز با این مساله برخورد کرد: در بستر یک فرهنگ خاص، موارد مختلف در این موضوع استقراء شود اما کار به صرف استقراء ختم نشود بلکه به انتزاع و اخذ وجه اشتراک از موارد پرداخت و از این طریق تقسیمات و طبقه‌بندی‌هایی را سامان داد که بر اساس دوران بین نفی و اثبات، حصری عقلی را نتیجه دهد. همچنان که می‌توان بر مبنای تحقیقات میدانی و ریاضیات احتمالات اصولی را در این زمینه استخراج کرد؛ یعنی همان روندی که برخاسته از منطق مجموعه‌نگری است و در باستان‌شناسی برای کشف تمدن‌ها و فرهنگ‌ها انجام می‌شود. اما به نظر می‌رسد قوم در این رابطه یا به شکل اجتهادی (تفحص در همه‌ی مصادیق و تفقه برای جمع‌بندی بین آنها) با موضوع برخورد نمی‌کنند و یا در برخورد

عقلی، تقسیم‌بندی‌هایی ارائه می‌دهند که حصر عقلی را تمام نمی‌کند و دچار نقص در مقسم و حیثیت تقسیم است و در آنها به ذوق یا حیثیات مختلف تکیه شده و لذا بحث را جدلی‌الطرفین می‌کند.

۷. ممکن است گفته شود: «تقسیم حکم به وضعی و تکلیفی را نیز می‌توان به نحو عقلی بیان کرد: حکم مجعول یا حاوی طلب است و یا حاوی طلبی از سوی مولا نیست.» اما گذشت که عقلاء برای حکم (= مقسم) به عنوان یک امر جعلی و اعتباری، چنین تقسیمی را در نظر نمی‌گیرند و تفکیکی میان امور وضعی و تکلیفی قائل نیستند. در واقع شارع به حکم تمام موضوعات جعلی (مانند معامله، طهارت و ...) علم داشته و مثلاً در هنگام وضع حکم وضعی «نجاست» برای خون، حکم تکلیفی «وجوب اجتناب» را نیز طلب کرده و به آن توجه داشته است. یعنی این عبد است که چنین تفکیکی را انجام داده و این حیثیت را در برخورد با احکام فقهی در نظر گرفته: هرگاه «توجه به موضوع» بر «توجه به حکم» مقدم شود، حکم وضعی است و هرگاه «توجه به حکم» بر «توجه به موضوع» سبقت گرفت، حکم تکلیفی است.^۱ پس این تقسیم تنها از نظر حیثیات عقلی قابل پذیرش است و نه از نظر موالی عقلائی.

ممکن است گفته شود: «می‌توان مقسم را خطابات مولا قرار داد تا حکم به تعریف عقلائی آن طرح نشود و اشکال قبلی وارد نباشد.» اما در این صورت

^۱ حتی اگر روایاتی وجود داشته باشد که دلالت صریح بر این تقسیم داشته باشند، باید توجه داشت که این نوع از بیان، ناظر به سوال راوی و تفصیلات او بوده یا خیر. در واقع بیانی که ابتدائاً از سوی خود معصوم برای ابلاغ احکام صادر شده، تفاوت زیادی با بیانی دارد که در پاسخ به سوالات دیگران بوده است.

نیز باید توجه داشت که خطابات مولا تنها دارای دو قسم «طلبی و غیر طلبی» نیست بلکه خطابات شرعی حاوی «توصیف» و «ارزش» نیز هستند و به تعبیر دیگر این تقسیم، روایات اعتقادی و اخلاقی و تاریخی و قصص و ... در بر نمی‌گیرد. بنابراین به نظر می‌رسد مقسمی که مدّ نظر قوم بوده، همان تعریف عقلائی و اصولی از «حکم» است اما آن را به فرهنگ خاص و احکام فقهی تطبیق داده‌اند و تنها به روایاتی که به «رفتار مکلف» جهت می‌دهند، توجه نموده‌اند و از میان آنها نیز، دو نوع حکم متغایر (تکلیفی و وضعی) را استقراء کرده‌اند که این روند، متناسب با تکیه به ادراکات عامّ عقلائی نیست و از چارچوب مباحث اصولی خارج است.

بیان نظر مختار پیرامون اقتضاء نهی نسبت به عبادات

۱. درباره‌ی اقتضاء نهی نسبت به عبادات اولاً باید توجه داشت که نهی از عبادت در بسیاری از موارد، ناشی از ملازمه‌ای عقلی است که عبد از امر مولا نسبت به شرایط و اجزاء به دست آورده است. مثلاً شارع در مقام جعل صلاه و با بیانی اثباتی، شروط و اجزائی از قبیل طهارت و استقبال و لباس و مکان مباح را لازم الرعایه شمرده است و این عبد است که از اعتبار این اجزاء و شرایط، به این نتیجه می‌رسد که نباید عمل به آنها را ترک کند. پس بحث باید به مواردی منصرف شود که واقعاً نهی در کلام مولا نسبت به انجام برخی افعال وجود داشته باشد. مثلاً از آنجا که البسه از موادّ متنوعی دوخته می‌شود، معقول نیست که شارع به بیان اثباتی تمسک کند و تک تک البسه‌ی مُجاز را نام ببرد تا عقل عبد از این بیان، به حرمت استفاده از لباس ابریشمی در نماز پی ببرد اما به نظر می‌رسد این موارد، اندک هستند و اجزاء و شرایط غالباً با بیان اثباتی ابلاغ شده‌اند.

۲. از سوی دیگر صحیح است که در صورت تخلف عبد و انجام عبادت به نحو منهیّه، مبعوضیت عمل باعث می‌شود تا عبادت، موجب تقربّ به مولا

نشود و باطل گردد اما این مطلب، مختصّ به موالی عرفیه است که اهل سخت‌گیری و غضب هستند. ولی مولای شرعی بر مبنای عفو و رحمت عمل می‌کند و از آنجا که می‌داند مقاومت عبد در برابر هوای نفس و ابلیس و پیروز شدن بر آنها زمان می‌برد، با غفران و تفضّل برخورد کرده و چنین عبادتی را نیز از عباد می‌پذیرد.

ممکن است گفته شود: «اگر این ادعا صحیح بود، عدم رعایت اجزاء و شرایط نماز و سایر عبادات نباید موجب بطلان می‌شد در حالی که تعداد زیادی از شرایط و اجزاء عبادات هستند که در صورت تخلف از آنها، فتوا به بطلان عبادت داده شده است.» اما پاسخ آن است که مانحن فیه یک بحث فقهی نیست و گرنه روشن است که تفصیل احکام وابسته به بیان معصوم و استنباط فقهاء از آن است و بحث عقلائی در این باره معنایی ندارد. موضع بحث در جایی است که بجز نهی، بیانی از سوی مولا درباره‌ی فساد یا بطلان نیامده باشد و قرار است اصولی با تکیه به ادراکات عامّ عقلائی، تکلیف بحث را معین کند. در این صورت باید توجه داشت که فرهنگ موالی یکسان نیست و شارع مقدس برخلاف موالی عرفیه، اهل بخشش و کرم و مغفرت است و کیفیت عامّ برخورد او با عباد بر این مبنا استوار است. در واقع برای تاسیس اصل در مسأله باید به روند متداول موالی رحیم و اخلاق عمومی آنها تمسک کرد و الا واضح است که موالی رحیم نیز در برخی امور حساس یا در مورد برخی عباد - که در شرایط خاصی هستند - رفتار متفاوتی در پیش می‌گیرند و نسبت‌های مختلفی را لحاظ می‌کنند و احکام متنوعی صادر می‌نمایند. لذا موضع بحث، تبیین اصل اصولی و ادراک عقلائی است که بر طبق مباحث پیشین به سه دسته تقسیم می‌شود. یعنی موالی کافر و منافق و مومن، هر

فصل: فی أن النهی عن الشئ هل یقتضی فسادہ أم لا؟ ♦ ۱۱۳ _____

یک سلوک خاصی دارند و مسلک موالی مومن، رحمت و عفو و إمهال است و لذا نهی از عبادات در چنین فرهنگی، به نحو عام مقتضی بطلان نخواهد بود؛ گرچه در موضوعات خاص و اقشار خاص، موجب بطلان محسوب شود.

الثالث: دخول النهی التنزیهی و الغیری فی محل البحث

ظاهر لفظ النهی و إن كان هو النهی التحریمی إلا أن ملاك البحث یعم التنزیهی و معه لا وجه لتخصیص العنوان و اختصاص عموم ملاك بالعبادات لا یوجب التخصیص به كما لا یخفی. كما لا وجه لتخصیصه بالنفسي

۱. مرحوم آخوند در مقدمه‌ی سوم پیرامون «اقتضاء نهی نسبت به فساد»، بر دخول نهی تنزیهی و غیری و تبعی در محل بحث تاکید می‌کند و علت آن را وجود ملاك بحث در این سه نوع از نهی می‌داند؛ یعنی در این سه قسم از نواهی، منافات میان «مرجوحیت و مبعوضیت» با «صحت و مطلوبیت» قابل فرض است.

بر اساس آنچه درباره‌ی اصل بحث «اقتضاء نهی نسبت به فساد» تبیین شد، نظر صحیح پیرامون مقدمه‌ی سوم نیز مشخص می‌شود: اگر ورود در این بحث، بصورت فقهی باشد که وضعیت عمل عبد بوسیله‌ی بیان مولا در موارد مختلف روشن شده است. اما اگر بحثی اصولی و عقلائی در این باره مطرح شود، باید فرهنگ مولویت مادی و فرهنگ عقلائی شارع را از یکدیگر تفکیک کرد. یعنی باید دید عبدی که مرتکب نهی شده و حالا با محاسبات عقلائی در

مقام امتثال، در حال گمانه‌زنی نسبت به نظر مولا درباره‌ی صحت و فساد است، در چه دستگاهی زندگی می‌کند؟

در فرهنگ مولویت مادی، نسبت به نواهی حتی در جزئیات هم اغمازی انجام نمی‌شود و مخالفت با آن، به هیچ وجه پذیرفته نمی‌شود و منافات میان مبعوضیت و صحت مطلقاً موجب بطلان و فساد می‌گردد؛ زیرا در این فرهنگ برای جلوگیری از تزلزل دستگاه مولا، تسلیم و تسخیر عبد بصورت همه‌جانبه و وادار کردن او به اطاعت در همه‌ی وجوه دنبال می‌شود تا جایی که حتی نیازهای خود را نادیده بگیرند و به دور نیازهای مولا طواف کنند. بر این اساس، تفاوتی میان انواع و اقسام نهی در موجبیت آن برای فساد و بطلان نیست. یعنی عباد در این دستگاه با توجه به سخت‌گیری و تحکم و استبداد موالی و به صرف هر نوع نهی، برای دوری از مجازات و توبیخ آنان، عمل خود را باطل یا فاسد شمرده و سعی در انجام مجدد آن بدون ارتکاب نهی می‌کنند تا رضایت مولا را جلب کرده باشند.

اما در صورتی که مولا، شارع باشد، اصل بر تخفیف و رحمت برای پرورش عباد است و نظمی که از طریق عصیان در برابر نواهی ضربه می‌خورد، توسط قدرت بالغه‌ی الهی و از طریق ملائکه و ... جبران شده و تدارک می‌گردد. لذا در فرهنگ عقلائی شارع هم، تفاوتی میان انواع نهی نیست و در هر صورت، بر اساس رحمت و بخشش و مهلت برخورد می‌شود و ارتکاب نهی، موجب بطلان و فساد نیست. پس عباد در این دستگاه، با توجه به فرهنگ مولای شرعی در عفو و رحمت، فعل خود را مقبول درگاه او محسوب کرده و علی‌رغم همراه کردن فعل خود با عصیان، آن را باطل یا فاسد تلقی نمی‌کنند.

۲. آنچه درباره‌ی این دو فرهنگ گذشت، تبیین حالت عمومی موالی در برخورد با موضوع بحث بود و این وضعیت عمومی، نافی امکان برخوردهای مختلف بحسب موضوعات متفاوت نیست. به عبارت دیگر بعد از تبیین اصل اولیه، ممکن است با توجه به مصادیق فقهی و بیانات مولا و بررسی علمی آن، بتوان استنباط کرد که برخورد عمومی مولا دارای قیودات خاصی است و در برخی اوامر یا نواهی به شیوه‌ی دیگری سلوک می‌کند. پس در فرهنگ خاص نیز اگر بتوان تنوع رفتارها را استنباط کرده و دسته‌بندی نمود، تقیید سلوک عمومی مولا به آن موضوعات خاص بلا اشکال است؛ البته در صورتی که مستند آن، بیانات مولا باشد. فرضاً ممکن است مولای شرعی پیرامون عصیان نسبت به احکام دماء و اعراض، حساسیت خاصی داشته باشد و در آنها بر اساس عفو و گذشت برخورد نکند که چنین فرضی در صورت اثبات استناد آن به بیانات مولا به عنوان یک رویه، اصل اولیه را مقید می‌سازد.

۳. ردّ و اثباتی که میان آخوند و میرزای قمی پیرامون ورود یا خروج نهی گیری از محل بحث طرح شده، باید بر اساس آنچه در بحث مقدمه‌ی واجب گفته شد، مورد قضاوت قرار گیرد. در آن بحث روشن شد که فرض بر عدم بیانی از سوی مولا نسبت به حکم مقدمه است و در این صورت، حکم مقدمه بر اساس محاسبات عقلائی عبد در عالم امثال و کشف فرهنگ مولا توسط عبد روشن می‌شود. لذا عبدی که در دستگاه مولویت مادی مشغول به خدمت است، حتماً برای ارتکاب نهی گیری هم منتظر عقاب است؛ زیرا کراراً گفته شد که موالی عرفیه بدنبال منقطع نمودن عباد نسبت به خود هستند و لذا حتی در مواردی که امر و نهی نداشته باشند، به مواخذه و توبیخ مبادرت می‌کنند تا همیشه عبد را در حالت خوف و بدهکاری و تقصیر نگاه دارند و

تسلط و هیمنه‌ی خود را بر او حفظ کنند. البته اکثر عباد نیز از این وضع لذت می‌برند زیرا علی‌رغم تحمل چنین فشاری، اسیر تأمین نیازهای اولیه خود نیستند و با اطاعت مطلق خود از پادشاه و گمانه‌زنی برای برآوردن مطلوبیت‌های او حتی قبل از اعلام آنها، امتیازاتی مانند زندگی در قصر و فرماندهی بر چند زیردست را کسب می‌کنند و برخلاف عموم مردم، در معرض فقر و گرسنگی و هلاکت قرار نمی‌گیرند.

بنابراین در فرهنگ مولویت، عمل عبد باید بسیار فراتر و دورتر از مرزهای «نهی‌گیری» شکل بگیرد و حتی نهی‌هایی رقیق‌تر از آن، هم موجب عقاب است و هم مقتضی فساد و بطلان است و لذا این نوع از نهی همانند دیگر انواع داخل در محل بحث است. همان‌طور که فرهنگ برخورد شارع در کلیت آن، مبتنی بر رحمت و بخشش و دستگیری - حتی نسبت به ائمه‌ی کفر و نفاق تا آخرین لحظات زندگی آنان - است و این روند باعث می‌شود که عباد مومن با وجود ارتکاب نهی‌گیری و امثال آن، صحت و مقبولیت عمل خود را حدس بزنند. البته این تخمین‌ها نیز تابع درجات ایمان و طیف‌های متکثر رابطه میان خدا و بندگان است؛ یعنی حائزین درجات عالی‌هی ایمانی علی‌رغم ادای اوامر به بهترین وجه، تمامی اعمال خود را بخاطر وجود هوای نفس و تاثیرات آن «باطل» محسوب می‌کنند.

الرابع: تعيين المراد من العباده فى المسأله

ما يتعلق به النهي إما أن يكون عباده أو غيرها و المراد بالعباده هاهنا ما يكون بنفسه وبعنوانه عباده له تعالى موجبا بذاته للتقرب من حضرته لولا حرمة كالسجود و الخضوع و الخشوع له و تسبيحه و تقديسه أو ما لو تعلق الامر به كان أمره أمرا عباديا لا يكاد يسقط إلا إذا أتى به بنحو قربى

۱. مقدمه‌ی چهارم پیرامون معنای عبادت در محلّ نزاع است و منشأ طرح آن، رفع یک اشکال است به این بیان که: بین تعلق نهی و مقربّ بودن متعلق نهی تهافت آشکاری وجود دارد و متعلق نهی نمی‌تواند یک عبادت فعلیّه باشد. یعنی چگونه ممکن است عملی که عبادت محسوب شده و موجب قرب به مولی می‌شود، متعلق نهی قرار گیرد؟ آخوند در دفع این شبهه، عبادات را به دو قسم تقسیم کرده و قسم اول را افعالی می‌داند که بذاته و بدون صدور امر، عبادت محسوب شده و موجب قرب می‌شوند. بر این اساس و بدلیل عدم اناطه‌ی عبادیت این افعال به امر فعلی، تعلق نهی به این افعال بلا اشکال است. قسم دوم نیز افعالی هستند که عبادیت آنها تعلیقی و نه ذاتی است و اگر امر به آنها تعلق می‌گرفت، از عبادات محسوب شده و نیاز به قصد قربت داشتند. بنابر این تعریف، افعالی مانند صوم عیدین هم عبادت محسوب

می‌شوند اما چون به آنها امری تعلق نگرفته، تعلق نهی به آنها فاقد اشکال خواهد بود.

۲. حتی بر فرض پذیرش صورت مسأله‌ی فوق، قسم اول عبادات در بیان آخوند محلّ تأمل است زیرا امور ذاتی به حکم علیت، در عالم خارج جاری شده‌اند و از جنس هستی هستند و هر چه غیر و ضدّ آنها باشد، مقوله‌ای عدمی خواهد بود. بنابراین تعلق نهی و حتی امر به این امور، فرض ندارد و بی‌معناست؛ چون مباحثی از قبیل ذات و علیت و عدم و وجود، اساساً موضوع بحث اعتباریات نیستند. به عبارت دیگر و بر فرض تنازل و پذیرش تعریف عبادات به امور ذاتی، تعلق امر یا نهی به چنین عباداتی قابل طرح نیست. البته صحیح آن است که عبادت از مقوله‌ی اختیار است و باید بر اساس مفاهیمی مانند امتحان و امکان عصیان و وجود هوای نفس و قرب و بعد نسبت به مولا تعریف شود که با این فرض، هم تعلق امر و هم تعلق نهی به آن ممکن است.

۳. ضمناً باید توجه داشت که افعالی مانند سجود فرقی با افعال قسم دوم ندارند و ذاتی بودن وصف عبادت برای آنها محل اشکال است زیرا برای تعیین چگونگی سجده نیز محتاج به بیان مولا هستیم و الا ممکن است هر کسی برای خضوع در مقابل مولا، افعال دیگری را جعل کند.

در واقع آنچه که بدون وجود امر و تشریح مولا، بر عهده‌ی عباد قرار گرفته و وظیفه‌ای را بر دوش آنان نهاده، تنها عناوینی کلی مانند «شکر منعم» است که حکمی عقلایی است و جزئیات عمل شکر را نیز معین نمی‌کند. بلکه تعیین جزئیات آن بر اساس فرهنگ خاص هر دسته از موالی شکل می‌گیرد. بنابراین بجای استفاده از اصطلاحاتی مانند عبادات «ذاتی»

صحیح آن است که گفته شود این نوع افعال، اموری هستند که به حکم عقلاء ثابت می‌شوند و در صورت سرپیچی از آنها، ذم و توبیخ از سوی مولا و سایر عقلاء و حتی وجدان شخص عاصی را در پی دارد و این، مقوله‌ای غیر از امر فقهی است که به بیان مولا مستند می‌شود.

۴. درباره‌ی قسم دوم هم فرضی که طرح شده نادرست است: «مثلاً صوم عیدین یا نماز حائض اگر مورد امر قرار می‌گرفت، امری عبادی به آن تعلق می‌گرفت» این در حالی است که می‌دانیم چنین افعالی متعلق نهی واقع شده‌اند و فرض تعلق امر به آنها فرضی ذهنی است که بر خلاف رابطه‌ی شکل گرفته میان مولا و عبد در مورد آنهاست. پس اگر قرار است بحث بصورت عقلانی طرح شود، باید دانست که این مثال‌ها همگی بر خلاف آن چیزی است که در عالم خارج واقع شده؛ زیرا نهی مولا قطعاً به آنها تعلق گرفته و در رابطه‌ی عقلانی بین عبد و مولا، تکلیف این افعال مشخص شده است و فرض عدم تعلق نهی، فرضی عقلی است که ربطی به ادراکات عقلانی ندارد.

در واقع برای بحث عقلانی، باید به رابطه‌ی عبد و مولا بعنوان مقوله‌ی جاری در خارج توجه کرد که در آن، حتماً نهی یا امری محقق شده است و لذا فرض عدم آن، لازمه‌ای جز «فرض از بین رفتن رابطه‌ی عقلانی» ندارد که چنین فرضی، بحث عقلانی و وجود مولا و عبد و جامعه را از اساس منتفی می‌کند. پس تعریف عبادت، بدون وجود رابطه میان مولا و عبد ممکن نیست و این رابطه اگر در ضمن طلب فعل باشد، واضح است که طلب ترک در آن جاری نشده و اگر در ضمن طلب ترک باشد، روشن است که طلب فعل در آن جاری نشده است.

اما اگر قرار است بحث بصورت فقهی مطرح شود، باز هم واضح است که

امر به صلاه مقید شده و مثلاً در شرایط حیض، مولا طلبی نسبت به صلاه ندارد. سپس و با جعل دیگری، معین شده که انجام چنین کاری، مورد غضب مولاست و لذا از آن نهی کرده است و در اینجاست که باید اقتضاء این نهی نسبت به بطلان چنین فعلی مورد بررسی قرار بگیرد و بر اساس فرهنگ مولا، به گمانه‌زنی پیرامون صحت یا بطلان پرداخته شود.

۵. بنابر آنچه گذشت، مراد از عبادت و تعریف آن، مساله‌ی اصلی در این بحث نبوده است بلکه قوم در واقع به بررسی امر و نهی شارع درباره‌ی برخی عبادات و نحوه‌ی جمع بین امر و نهی و جلوگیری از اجتماع آن دو پرداخته‌اند و شاهد آن این است که در دو قسم از عبادات، «قصد قربت» - که فصل ممیز بین تعبدیات و توصلیات است - تأثیری در حل مساله ندارد و مورد توجه قرار نگرفته است.

۶. فارغ از نکات فوق، اشکالی که موجب طرح مساله و تلاش قوم برای رفع آن شده، از اساس نادرست است. زیرا فرض این اشکال آن است که: فعلی مانند «صلاه در ایام حیض» دارای امر است و عبادت محسوب می‌شده و این چگونه با تعلق نهی به آن قابل جمع است؟! اما کاملاً واضح است که حتی در صورت اطلاق امر صلاتی و شمول آن نسبت به ایام عادت، «نهی از صلاه حائض» باعث تقیید آن امر می‌شود و آن را از عبادت ساقط می‌کند. حتی در موالی عرفیه، ممکن است که ابتدائاً اتیان این فرد هم مقصود مولا بوده و سپس نظر مولا بر اساس توجه مجدد به غرض، تغییر کند؛ چون موالی عرفیه فاقد احاطه‌ی کامل علمی هستند. بنابراین اشکالی که موجب طرح این مقدمه شده، کمترین بهره‌ای از اسلوب علمی ندارد و قوم نیز در پاسخ به آن، به بدیهیات فرهنگ عقلاء توجه نداشته‌اند.

۷. ممکن است گفته شود: «در صورت پذیرش اشکال مطروحه درباره‌ی صورت مساله (عدم صدور امر نسبت به متعلق نهی بدلیل تقييد شمول امر بوسیله‌ی مولا) در عنوان بحث نهی از عبادت، مقتضی بطلان است؛ محذوری پیش می‌آید و آن اینکه در اینجا و بدلیل فقدان امر اساساً عبادتی وجود ندارد تا به لوازم نهی از آن پرداخته شود. پس برای آن که عنوان بحث بر محل نزاع قابل صدق باشد، آخوند تعریف جدیدی از عبادت را در قسم دوم طرح کرده است: ما لو تعلق الامر به لکان أمره أمراً عبادياً»

در پاسخ باید گفت که این تعریف از عبادت بر اساس فرض عقلی شکل گرفته که با توجه به رابطه‌ی واقعی میان مولا و عبد، قطعاً محقق نشده است - که استعمال «لو» در عبارت، همین مطلب را نشان می‌دهد - در حالی که در تشریح عبادت، حداقل مطلب آن است که یک موضوع اثباتی و محقق شده بیان شود و نه چیزی که واقع نشده!

۸. ممکن است گفته شود: «مقصود از این تعریف، مطلق هر فعلی است که قابلیت داشته باشد تا متعلق امر عبادی قرار گیرد و از عبادات ذاتیه (قسم اول در بیان آخوند) نباشد.» اما سوال آن است که تفاوت قسم دوم با قسم اول چیست؟ اگر گفته شود که «ضرورت انجام قسم اول (مانند خضوع در برابر مولا) برای همه روشن است اما در قسم دوم، فقط امر مولاست که عبادت آن را اثبات می‌کند و خصوصیات آن با بیان مولا روشن می‌شود»، این سوال مطرح است که درک همگان نسبت به ضرورت انجام قسم اول به «فطرت» باز می‌گردد یا به «ادراکات عقلائی»؟ اگر به «فطرت» بازگردد، انجام این عمل مستند به علّیت و جریان طبیعی خصوصیات ذاتی در خارج است که در این صورت، امر و نهی و ثواب و عقاب منتفی می‌شود.

اما اگر آن را به «ادراکات عقلائی» ارجاع دهیم، باید توجه کرد که ادراکات عقلائی در نظر قوم، ناشی از رابطه‌ی مولا و عبد است و مبنای شکل‌گیری این رابطه، «طلب مولا» است؛ گرچه لزوماً طلب خود را بیان نکند. در واقع منشأ «خضوع» در عباد نسبت به موالی، نفس رابطه‌ی میان آنان است؛ حتی اگر شکل لفظی به خود نگیرد. بنابراین فرقی میان قسم اول و قسم دوم از این جهت نیست و هر دو، متعلق طلب مولا هستند. پس تقسیم طرح شده توسط آخوند نیز محل اشکال است و نمی‌تواند باعث صدق عنوان بحث بر محل نزاع شود و عبادت را در آن تصحیح نماید.

۹. ممکن است گفته شود: «حتی اگر بپذیریم که قوم در تبیین اصولی از عنوان بحث ناتوان بوده اند، قطع داریم که با چنین صورت مساله ای در علم فقه مواجه هستیم و باید به حل آن پردازیم» اما باید توجه داشت که عبادات از مخترعات شارع هستند و لذا اجزاء و شروط و موانع و مبطلات آن مفصلاً ذکر شده است و بیان مولا در این موضوعات، تکلیف بطلان و صحت را عموماً مشخص کرده است. یعنی ابتدائاً نباید از این نکته غافل شد که عبادت و علم به جزئیات آن با بعثت نبی اکرم آغاز نشده بلکه ۶۸۰۰ سال پیش از آن شروع شده و فرهنگی در این باره شکل گرفته و حیات داشته و پس از آن هم، در طول ۲۵۰ سال توسط ائمه‌ی معصومین ادامه پیدا کرده است و در واقع کامل بودن تشریح، امری قطعی است.

فارغ از فضای تشریح و فعل شارع نیز، سه وعاء «عرف، عقل، عقلاء» وجود دارد که صورت مساله‌های یک علم به آنان عرضه می‌شود و بر اساس حکم آنها، صورت مساله‌ها پالایش شده و برخی از آنها حذف می‌شود. لذا طرح برخی از صورت مساله‌ها ملازم با آن نیست که از نظر علمی و عقلائی

فصل: فی أن النهی عن الشئ هل یقتضی فسادہ أم لا؟ ♦ ۱۲۵

قابل پذیرش باشند و موضوع بحث قرار گیرند و حل آنها ضروری باشد! پس اگر ثابت شد که عقل یا عقلاء مساله‌ای را خط می‌زنند، استیحاش از حذف آن بی‌وجه است.

البته باید در مجال دیگری، بحوث فقهی در این باره را نیز بصورت مجزا بررسی نمود؛ زیرا قوم ترابط علوم و تأثیر و تأثر آنها از یکدیگر را بصورت دقیق و قاعده‌مند مورد توجه قرار نداده‌اند و لذا ممکن است بحث‌هایی فقهی در این باره طرح شده باشد که ربط آنها از علم اصول منقطع باشد و بررسی آنها بصورت مستقل ضروری گردد.

الخامس: تحرير محل النزاع

إنه لا يدخل في عنوان النزاع إلا ما كان قابلاً للاتصاف بالصحة و الفساد بأن يكون تاره تاماً يترتب عليه ما يترقب عنه من الأثر و أخرى لا كذلك لاختلال بعض ما يعتبر في ترتبه، أما ما لا أثر له شرعاً أو كان أثره مما لا يكاد ينفك عنه كبعض أسباب الضمان فلا يدخل في عنوان النزاع

۱. در مقدمه‌ی پنجم، محل نزاع تعیین شده و معلوم می‌گردد تنها اموری که قابل اتصاف به صحت و فساد هستند؛ مورد بحث قرار می‌گیرند. از سوی دیگر صحیح به تام و کامل و دارای همه‌ی اجزاء و شرایط معنا شده و فاسد نیز به ناقص و فاقد بعض اجزاء و شرایط معرفی شده است.

اگر صحت و فساد به این صورت و با تکیه بر بحث از «جزء و کل» معنا شود، در واقع «موضوعات» بصورت عقلی و مستقل از رابطه‌ی عبد و مولا مورد لحاظ قرار گرفته‌اند که فعلاً در آن، اختیار و بالتبع قبول عمل یا رد آن مدنظر نیست بلکه صرفاً تمامیت و یا نقص موضوعات مطرح است و بعد از این مرحله و با طرح روابط عقلائی است که می‌توان از قبولی و صحت عمل یا فساد و بطلان آن در نظر مولا بحث کرد. به عبارت دیگر صحت و تمامیت یا فساد و نقص، اوصافی برای اوامر و نواهی نیستند بلکه فارغ از اوامر و نواهی،

به توصیف موضوعات اعمّ از حقیقی و اعتباری می‌پردازند.

۲. ممکن است گفته شود: «با توجه به مباحث قبلی، اوامر از سه جزء «طلب، فعل و موضوع» تشکیل شده و صحیح است که صحت و فساد، وصف طلب نیستند و وصفی برای موضوع نیز قرار می‌گیرند؛ اما نمی‌توان صحت و فساد را به موضوعات منحصر نمود بلکه این دو، اوصافی برای فعل نیز قرار می‌گیرند. مثلاً در صورتی که مولایی عبد را به آوردن آب برای میهمان خود فرمان دهد، غیر از موضوع آب، فعل آوردن نیز می‌تواند به تمامیت یا نقص متصف شود و مثلاً مولا، عبد را بدلیل عدم رعایت احترام در نحوه‌ی آوردن آب برای میهمان مواخذه کند».

در پاسخ باید فارغ از مثال‌ها، بر تعریف و تحلیل علمی از «فعل» در نظر قوم تمرکز کرد و ملاحظه کرد که آیا فعل می‌تواند برابر با «کل» قرار بگیرد و مقوله‌ای «ذو اجزاء» باشد؟ در این صورت است که می‌توان درباره‌ی تمامیت یا نقص فعل نیز بدرستی قضاوت کرد. روشن است که جزء و شرط می‌تواند وصفی برای «موضوعات» قرار بگیرد اما در مباحث قبلی گذشت که «فعل» بعنوان یک امر متکثر و متدرّج و زمان‌بر و جاری در خارج، بر اساس مبانی منطقی و فلسفی قوم تجزیه شده و به وحدت حقیقی نمی‌رسد و قابل تعریف نیست. پس تنها علت وحدت آن، یک نام‌گذاری عرفی خواهد شد که توسط عرف، بر یک عمل جاری در آنات متعدده اطلاق می‌شود که نتیجه‌ی قهری ناتوانی از تبیین وحدت حقیقی برای فعل، عدم امکان اتصاف فعل به «جزء» یا «کل» است.

بنابراین باید «فعل» را نه از نظر عقلی، بلکه بر اساس ادراکات عقلائی تعریف و تحلیل نمود. ممکن است گفته شود: «فعل در ادراکات عقلائی،

همان مطلوب مولا محسوب می‌شود» که در این صورت باید به مباحث قبلی پیرامون اعتباری و غیر حقیقی بودن طلب و وابسته بودن آن به غرض و هدف ملتزم شد. بر این اساس باید گفت که هدف و غرض، اصل در امر و نهی است و غرض است که می‌تواند علتی برای «به وحدت رساندن تکثر و تدرّج در فعل» باشد.

تطبیق این مطلب بر مثال نیز می‌تواند به این‌گونه انجام شود: مولا از دعوت یک میهمان خاصّ به خانه‌ی خود، بدنبال دستیابی به عزت و آبرو در مقابل میهمان است تا با استفاده از این عزّت و از طریق این میهمان، کارها و اهداف دیگر خود را به سامان برساند. لذا از عبد خود می‌خواهد تا با کمال ادب و احترام و خضوع به پذیرایی از میهمان بپردازد: از ریختن آب در ظروف زیبا و قرار دادن آن در سینی تزیینی تا حرکت آرام و موقّر عبد و خم شدن کامل در مقابل میهمان برای تسهیل نوشیدن او از آب و استفاده از تعارفات کلامی در آن هنگام. پس آنچه همه‌ی این افعال متعدد و متدرج در زمان را - که در ضمن «آوردن آب» می‌گنجید - به وحدت رسانده و آنها را با همدیگر هم‌آهنگ و به یکدیگر متقوم می‌کند، غرض مولا در کسب عزت و آبرومندی از این مجلس است. در واقع فعل را نمی‌توان به درون آن تعریف کرد بلکه باید آن را بر اساس یک امر بیرونی تحلیل نمود که همان «غرض» نام دارد.

۴. در قدم بعدی باید دید که «تمامیت» و یا «نقصان» چگونه وصفی برای چنین افعالی قرار می‌گیرد که از طریق غرض به هم مرتبط شده‌اند؟ برای این مهم باید توجه داشت که رابطه‌ی این افعال به یکدیگر از سنخ «جمع کمّی» نیست؛ یعنی همانند جمع اعداد یک و چهار و هفت نیست که تقدم یا تاخر آنها در عملیات جمع، موجب تغییر نتیجه نمی‌شود. بلکه هر یک

از افعال باید با ترتیب و توالی و نظم خاصی در پشت سر هم قرار گیرند تا غرض محقق گردد که در این صورت، جمع این افعال با یکدیگر از سنخ «جمع کیفی» است. حال آنچه در «جمع کیفی» جریان دارد، ملاحظه‌ی نسبت بین امور در ترکیب است که بر اساس یک «نسبت شامل بر همه‌ی نسبت‌ها» شکل می‌گیرد و الا آن مجموعه‌ی مطلوب بوجود نخواهد آمد. به عبارت دیگر در اینجا قواعد منطق مجموعه‌نگری مطرح می‌شود که در آن، «متغیر اصلی» نقش اساسی را در شکل‌گیری مجموعه ایفا می‌کند و لذا نسبت شامل به آن تعریف می‌شود. در هر مجموعه‌ای اگر نسبت شامل یا متغیر اصلی بدست نیامده و معین نگردد، آنگاه تنها بر سر عناوین و نامگذاری‌ها نزاع در خواهد گرفت و عدم تحلیل منطقی و علمی از «فعل»، باعث بحثی شرح الاسمی و تمثیلی خواهد شد!

۵. دقیقاً به همین دلیل بود که در ابتدای بحث، تاکید شد که تشریح تمامیت و نقصان بر اساس جزء و کل، بحث را تنها به «موضوعات» منصرف می‌کند؛ زیرا تحلیل علمی از «فعل» در مبنای قوم، دچار مشکلات پیش‌گفته است. یعنی مبنای قوم در تعریف عقلی از فعل دچار مشکل است و در تعریف عقلانی از فعل نیز، محتاج منطق مجموعه‌نگری است! بنابراین گرچه منحصر کردن تمامیت و نقصان به «موضوعات» بسیاری از مصادیق صحت و فساد را که بر «افعال» منطبق می‌شوند، حذف می‌کند؛ اما این محذور ناشی از مبنای قوم است و نه نظریه‌ی مختار. در واقع هنگامی که تمامیت و نقصان بر اساس کل و جزء تعریف شود، تنها در صورتی قابل انطباق بر فعل خواهد بود که «کل» از نظر عقلانی و به نحوی علمی تعریف گردد و بنا به سیر بحث، معلوم شد که تعریف علمی از کل، نیازمند به منطق مجموعه‌نگری و مفاهیمی چون

«رابطه، جمع کیفی و متغیر اصلی و ...» است.

ممکن است گفته شود: «در تحلیل عقلانی از کلّ، ضرورتاً نیازی به استفاده از منطقی دیگر و بحث از متغیر اصلی و ... نیست؛ بلکه می‌توان از مفهومی مانند جزء رئیسه استفاده کرد» اما سوال این است که جزء رئیسه در افعال کدام است و در هر یک از افعال چگونه این جزء معین می‌گردد؟! علاوه بر این که «تعریف از جزء و کلّ» بمثابه «موادّ»، موضوع بحث منطبق صوری نیست بلکه این منطبق تنها می‌تواند به «صورت‌بندی» برای موادّ پردازد و نه تعریف و ساخت آنها! در واقع منطقی که به بحث از موادّ می‌پردازد، منطبق مجموعه‌نگری است که در آن «رابطه» اصل است و نه جزء یا کلّ؛ بلکه «جزء» در «رابطه» منحلّ می‌شود و در تعریف از آن، «تبدیل» مدنظر است و نه «بود و نبود». حتی اگر کسی حق طرح این منطبق را به رسمیت نشناسد، حداقل باید خود به تحلیل منطقی و علمی از «موادّ» و «جزء» و «کلّ» پردازد!

مثلاً اگر «جزء رئیسه» به این تعریف شود که «در صورت فقدان آن، کلّ نیز منتفی می‌شود»؛ آنگاه این سوال قابل طرح است که آنچه باعث سلب ماهیت می‌شد، «انتفاء وصف ذاتی و مقوم» بود و نه «انتفاء جزء خارجی». پس اگر «پایه» برای «صندلی» بعنوان جزء رئیسه فرض شود، با انتفاء آن، ماهیت صندلی از بین نرفته بلکه تنها اطلاق عرفی کلمه‌ی «صندلی» برای این شی خارجی منتفی خواهد شد. پس تنها چیزی که موجب انتفاء ماهیت می‌شود، وصف مقوم و اوصاف ذاتی است و نه اجزاء خارجی.

۶. از سوی دیگر در مقدمه‌ی پنجم، تقسیمی طرح شده تا اموری که قابلیت اتصاف به صحت و فساد را دارند، از اموری که این قابلیت را ندارند؛

تفکیک شوند و بر اساس آن معلوم می‌شود که افعالی که فاقد اثر شرعی هستند و یا دارای اثر شرعی غیر قابل انفکاک هستند، حائز چنین قابلیت نیستند.

برای تشریح این تقسیم ابتدائاً باید معنای «قابلیت» برای ائصاف به صحت و فساد معلوم شود. در این باره باید توجه داشت که مانحن فیه، یک بحث عقلائی است که در رابطه‌ی میان مولا و عبد شکل می‌گیرد و لذا افعالی که مولا نسبت به آن طلبی ندارد، از بحث عقلائی خارج است. در واقع افعالی که فاقد اثر شرعی هستند، متعلق طلب مولا قرار نگرفته‌اند و رابطه‌ی مولا و عبد اساساً شامل آنها نشده است. مانند کارمندان و کارگرانی که بعد از ساعت کاری، امر و نهی پیرامون وظایف محوّه به آنها متوجه نمی‌شود که این نوع از افعال، اصطلاحاً «مباحات» نام دارند. بنابراین استدلال کامل برای «خروج قسم اول از محل نزاع و عدم قابلیت آن برای صحت و فساد»، خروج این نوع افعال از رابطه‌ی عقلائی و دایره‌ی عبودیت و مولویت است؛ گرچه این خروج ناشی از ترخیص مولا باشد. به عبارت دیگر «قابلیت» در اینجا، تابعی از قرار گرفتن فعل تحت شمول روابط عقلائی و طلب مولاست و الا فعلی وجود ندارد که ذاتاً مباح باشد و نتواند مورد امر و نهی قرار بگیرد.

۷. قسم دوم، به افعالی تعریف شده که اثر شرعی قابل انفکاک از آنها نیست مانند غصب که همیشه ملازم با ضمان است. البته این قسم از استقراء نسبت به جعل مولای شرعی بوجود آمده و اوست که بدلیل انصاف و عدالتش، این اثر را به نحو دائمی برای این فعل قرار داده است و الا اگر مولا، شارع نباشد و اهواء خود را پیگیری کند و ظالم باشد، همه‌ی انواع تعدی نسبت به مال غیر را ملازم با این اثر قرار نمی‌دهد و نفع خود را در این باره اصل

می‌داند. پس عدم انفکاک این اثر از این فعل در این مثال، تابع جعل مولا و غرض اوست. در حالی که از بیان قوم این روند قابل برداشت است که افعال بصورت مستقلّ از مولا ملاحظه شده و مقسم به نحو ذاتی و فارغ از روابط عقلائی مد نظر قرار گرفته و سپس بر آن چیزی حمل شده است. پس قسم دوم بر خلاف قسم اول، مشمول روابط عقلائی است و رابطه‌ی میان مولا و عبد در مورد آن برقرار شده و شکل گرفته و مولا آن را طلب کرده و علاوه بر این و بخاطر حساسیت موضوع، به کلیات اکتفاء نکرده بلکه ابعاد و قیودی را نیز طرح نموده که صحت و فساد بر این قیود بار می‌شود.

اما چنانچه در مباحث قبلی گذشت نگاه استقرائی و مصداقی به این بحث، نتیجه‌ی علمی در پی نخواهد داشت و لذا برای تبیین این قسم و تشریح «قابلیت اتصاف به صحت و فساد» باید به همان بحث پیشین در ضرورت تعریف علمی و تخصصی از صحت و فساد و جزء و کل توجه داشت. زیرا همان تعریف علمی که توسط یک دستگاه منطقی - اعم از منطق صوری، منطق مجموعه‌نگری و منطق نظام ولایت - از این عناوین ارائه می‌شود، در میان عقلاء به پذیرش رسیده و مبنای عمل میان عبد و مولا قرار می‌گیرد و معلوم می‌کند که با انتفاء جزء یا شرط، «کل» منتفی خواهد شد یا خیر. در واقع اگر این بحث به نحو عامّ و عقلی روشن نشود، آنگاه باید در هر مصداق به سراغ بیان مولا رفت تا دلالت آن نسبت به انتفاء کل در صورت انتفاء جزء را در خصوص آن مصداق به دست آورد و در کشاکش حیثیت‌های مختلف گرفتار شد و دائماً به بحثهای صغروی پرداخت!

۸. البته فارغ از اینکه می‌توان صحت و فساد را از جهت مولا و طلب او مورد بررسی قرار داد، این امکان نیز وجود دارد که صحت و فساد از جهت

مختار بودن عبد و امکان تخلف او و مجازاتِ ناشی از این تخلف مدنظر و مورد بحث قرار گیرد. در واقع عبد بدلیل اینکه موجودی مختار است، حالات مختلف و متعددی برای او قابل تصور است: می‌تواند با کندی و لختی به اطاعت بپردازد یا با شدت و تلاش فرمانبری کند و یا به مولا خیانت کند و یا حتی به مقابله با او بپردازد. پس می‌توان صحت و فساد را در ارتباط با لختی‌ها و سستی‌های عبادی بررسی کرد که هنوز خواهان بقاء در دستگاه مولا هستند.

السادس: المراد من الصحة و الفساد

إن الصحة و الفساد وصفان إضافيان يختلفان بحسب الآثار و الانظار فرهما
يكون شئ واحد صحيحا بحسب أثر أو نظر و فاسدا بحسب آخر و من هنا
صح أن يقال: إن الصحة في العباده والمعامله لا تختلف بل فيهما بمعنى
واحد و هو التماميه

۱. مرحوم آخوند در مقدمه‌ی ششم تاکید می‌کند که علی‌رغم
استعمالات مختلف برای صحت و فساد در علوم، این دو اصطلاح معنای
واحدی دارند که همان معنای عرفی (تمامیت) است و اختلاف موجود در
استعمال به تفاوت اغراض علوم رجوع می‌کند. در واقع آخوند یک معنای
واحد را از استعمالات مختلف انتزاع کرده و این کلیت را به عرف منتسب
نموده است.

البته صحیح است که در این موضوع باید مبنای مشترکی در میان علوم
وجود داشته باشد اما اگر این معنا دارای کلیت و عمومیت و جاری در همه‌ی
علوم و استعمالات است، باید اذعان شود که این استناد به عرف، کاشف از
وضع است و واضح نیز در این زمینه و بعنوان یکی از عقلاء، سلیقه‌ای عمل
نکرده بلکه یا تعریفی از این مقوله ارائه کرده و یا بر اساس یک تعریف موجود

از آن، به وضع مبادرت نموده است. به عبارت دیگر تعریفی عقلی یا عقلانی از صحت و فساد وجود داشته که مبنای جعل لفظ نیز قرار گرفته و سپس به پذیرش عرف نیز رسیده است و لذا عرفی بودن معنای صحت و فساد، نمی‌تواند خاستگاه عقلی و تخصصی آن را نفی کند. در اینجا است که اثر منطقی صوری یا منطقی مجموعه‌نگری یا منطقی نظام ولایت در بحث معلوم می‌شود زیرا تعریف هر یک از این منطقیها از جزء و کل متفاوت است.

۲. نکته‌ی دیگری که در مقدمه‌ی ششم مورد بحث قرار گرفته، اضافی بودن وصف صحت و فساد است؛ یعنی عملی یافت نمی‌شود که از جمیع جهات و نسبت به همه‌ی آثار و در همه حال، صحیح یا فاسد باشد. مثلاً نماز چهار رکعتی تنها برای حاضر صحیح است اما برای مسافر، حکم به بطلان آن می‌شود.

روشن است که عبادتی مانند صلاه، دارای شرایطی کلی و عمومی است اما نماز تمام یا نماز شکسته مربوط به صلاه مقید است. یعنی تنها وقتی می‌توان نماز شکسته را برای شخص حاضر باطل دانست که صلاه به نحو کلی و طبیعی در نظر گرفته شود و نه مقید؛ در حالی که «نماز مورد نظر مولا برای مسافر» همیشه دو رکعتی است و با این وصف، در همه‌ی احوال صحیح است و هیچگاه باطل نیست؛ همچنان که «نماز مورد نظر مولا برای حاضر» همیشه چهار رکعتی است و با این وصف، در همه‌ی احوال صحیح است. پس باید طبیعت را به نحو مقید در نظر گرفت زیرا طلب مولا هم با توجه به همین قید صادر شده و در این صورت، وصف صحت و فساد «اضافی و نسبی» نخواهد بود.

ممکن است گفته شود: «نماز دو رکعتی برای مسافر هم همیشه صحیح

فصل: فی أن النهی عن الشئ هل یقتضی فسادہ أم لا؟ ♦ ۱۳۷

نیست چون ممکن است آن را بدون وضو بجا بیاورد» که در پاسخ باید گفت این بطلان، مستند به فقدان همان شرایط و اجزاء عام است که در توصیف نماز به نحو کلی بیان شده و مربوط به شرایط مسافر نیست تا با آن سنجیده شود بلکه نماز مسافر با فرض تحقق شروط عام مورد بحث قرار می‌گیرد و قید طهارت دخیلی در نسبتیّت مربوط به مسافر ندارد.

تنبيه: حول مجعوليه الصحه و الفساد و عدمها

و هو أنه لا شبهه في أن الصحه و الفساد عند المتكلم وصفان اعتباريان
ينتزعان من مطابقه المأتي به مع المأمور به و عدمها و أما الصحه بمعنى
سقوط القضاء و الإعادة عند الفقيه فهي من لوازم الاتيان بالمأمور به بالأمر
الواقعي الأولي عقلا

۱. مرحوم آخوند در تنبيه مقدمه‌ی ششم به بررسی ماهیت صحت و فساد می‌پردازد و «صحت و فساد در نظر متکلمین» را اوصافی انتزاع شده از مطابقت فعل با مأمور به می‌داند اما پیرامون «صحت و فساد در نظر فقیه» قائل به تفصیل می‌شود: حاکم به صحت و فساد در اوامر واقعی اختیاری، مستقلات عقلیه است و در برخی از اوامر اضطراری یا ظاهری، مجعول به جعل شارع است؛ اما صحت و فساد در معاملات تماماً از مجعولات شارع است. اولین نکته در این باره، توجه به معنای «صحت و فساد در علم کلام» است و اینکه آیا چنین عنوانی با «صحت و فساد از نظر اصولی و عقلانی» متفاوت است یا خیر؟ به نظر می‌رسد که در علم کلام، «متن و لوازم آن» مورد بررسی قرار نمی‌گیرد اما علم اصول، ناظر به متن و بیان مولا و فهم ریاضی از آن است. بر این اساس، کاملاً محتمل است که مقصود از «صحت و

فساد در علم کلام» همان مباحث اصولی باشد زیرا هنگامی که از «مطابقت عمل با مأمور به» صحبت می‌شود، قبل از آن قطعاً روابطی عقلانی شکل گرفته است و بنای فرماندهی و فرمانبری میان مولایی و عبدی برقرار شده است که این، پایه‌ی اولیه در مباحث اصولی است؛ اما علم کلام برای بررسی‌های عقلی، نیازمند این پیش‌فرض نیست. پس متن یا باید بر این اساس اصلاح شود و یا توضیحی ارائه شود که کلامی بودنِ صحت و فساد را روشن کند.

۲. بحث بعدی این است که آیا این تنبیه، مبحثی اصولی (عقلانی به نحو عام) است و یا فقهی (مربوط به فرهنگ عقلانی خاص)؟ البته قبلاً گفته شد که بحث از صحت و فساد چگونه شکل اصولی به خود می‌گیرد؛ یعنی صحت و فساد در نظر مولای شرعی با صحت و فساد در نظر موالی کافر یا منافق متفاوت است و با ردّ انتزاع از رفتار همه‌ی موالی در این باره، تفاوت فرهنگی در سه دسته موالی مومن و کافر و منافق پیرامون نهی و اقتضاء آن نسبت به صحت و فساد تبیین شد. با توجه به آن مباحث و همچنین شواهد و مثال‌هایی که در متن کفایه وجود دارد، می‌توان گفت که بحث طرح شده در این تنبیه، مبحثی فقهی است و مختص به رفتار شارع مقدس و فرهنگ دینی است. مثلاً تفکیک عبادات (که رکن آن، قصد تقرب الی الله است) از معاملات یا اشاره به اوامر اضطراری و ظاهری و اساس قرار گرفتن آنها برای تفصیل مدّ نظر آخوند، نشان می‌دهد که یک نوع دسته‌بندی نسبت به مصادیق و نمونه‌های شرعی انجام شده تا تکلیف عبد با سهولت بیشتری معین شود.

۳. اگر این احتمال پیرامون فقهی بودنِ بحث پذیرفته شود، آنگاه باید گفت که ذکر برخی نمونه‌ها و موارد کافی نیست و برای بسط بحث، تحقیقات

میدانی در تمامی ابواب فقه و تقسیم و تشریح آنها ضروری است. در غیر این صورت، بجای بررسی‌های شامل و فراگیر، اشکالاتی صغروی پیرامون نمونه‌های پراکنده‌ای که توسط قوم ذکر شده، طرح می‌گردد.

۴. اگر قرار است تا صحت و فساد در یک فرهنگ خاص تبیین شود، ابتدائاً باید انتساب آن به صاحبان این فرهنگ و موالی آن تمام شود و تعریف «صحت و فساد» به شارع مقدس مستند گردد. تازه بعد از این مرحله است که بحث از «عمل عبد» بر اساس تعاریف شرعی قابل طرح می‌گردد تا نتیجه‌ی آن، در امان ماندن از توبیخ و عقاب مولا شود. به عبارت دیگر حتی اگر بحث مطروحه در این تنبیه، بحثی فقهی باشد، باز هم باید تعریف از صحت و فساد را به شارع بازگرداند و نه به عمل عبد؛ اما به نظر می‌رسد که در کلمات قوم، خلطی میان این دو وعاء صورت گرفته است. مثلاً حتی در اوامر اختیاری واقعی هم، صحت و فساد توسط شارع معین شده و قبول عمل و یا توبیخ نسبت به آن را نیز خود انجام می‌دهد. یعنی وقتی شرایطی برای اوامر واقعی اختیاری توسط شارع ذکر شده، در واقع تعریف صحت نسبت به این فعل توسط مولا انجام شده است.

ممکن است گفته شود: «بیانات شرعی معمولاً به این صورت نیست که در آن گفته شده باشد: من صحت در صلاه را به این صورت وضع نمودم! بلکه صحت، از ذکر شرایط عمل توسط مولا و امر او به اتیان آنها انتزاع شده است.» در پاسخ باید توجه داشت که بیان مولا قطعاً در لایه‌های متعددی القاء می‌شود و دارای یک «روند» است: ابتدائاً طلب خود و شرایط آن را تشریح کرده و عباد پس از فهم آن و در وعاء عمل، دچار ابهاماتی شده‌اند و در این باره از مولای خود سوال کرده‌اند و او متناسب با سوال به تشریح

مجدد پرداخته است و علاوه بر این، رفتار عملی مولا در قبول اعمال برخی و توبیخ نسبت به بعضی دیگر و سایر واکنش‌های مولا در قبال عباد خود نیز در فهم عباد تاثیرگذار است. بنابراین گرچه ممکن است بیان شارع پیرامون صحت، به صورتی که در اشکال ذکر شده، نباشد ولی صحت از «مجموعه‌ی رفتار مولا در یک روند» بدست می‌آید و اساساً مجموعه‌ی رفتار مولاست که معین کننده‌ی صحت و فساد است و لا غیر!

به عبارت دیگر قبل از اینکه عقل عبد به این مطلب پردازد که: «مطابقت عمل من با مامور به موجب سقوط اعاده است و امتثال عقیب امتثال، عملی لغو است»؛ خود مولا با القاء بیانات و اعمال خود در یک روند، به سقوط اعاده و قضاء حکم کرده و نوبت به محاسبات عقلی عبد در این باره نمی‌رسد و نیازی به آن نیست. خصوصاً با توجه به اینکه مولای شرعی دارای سابقه‌ای هزار و چهار صد ساله است و رفت و برگشت میان مولا و عباد او در باره‌ی مطلوبیت‌های مولا و فهم از آن مکرراً انجام شده و ابهامی در «معنای صحت و فساد در نزد شارع» نیست. پس صحت و فساد نه تنها در اوامر اختیاری واقعی، بلکه در تمامی عبادات و معاملات نیز توسط شارع بیان شده و مجعول اوست و شارع «تطابق عمل با مطلوب خود» را توضیح داده و دائماً به عبد خود توجه داشته تا این تطابق را محقق کند.

۵. از سوی دیگر، برخی گمانه‌های عبد در زمینه‌ی صحت و فساد، قبل از عمل و پیرامون فهم از صحت و فساد در بیانات مولا بوده که سوال از مولا و رفع ابهام توسط او، باعث تحصیل مقدماتی مانند «علم و قدرت» شده و وظیفه‌ی عبد را در این باره روشن می‌کند. اما گاه بعد از تحصیل مقدمات و علم به صحت و فساد در نزد مولا و انجام عمل، گمانه‌های عبد پیرامون صحت

فصل: فی أن النهی عن الشئ هل یقتضی فسادہ أم لا؟ ♦ ۱۴۳

و فساد نیست بلکه قبول یا ردّ عمل از سوی مولاست که باعث دغدغهی عبد شده و موجب می شود تا به این فکر بیفتد که: آیا این عمل صحیح، «رشد» را برای من نتیجه داده است یا خیر؟

در واقع عبد از عمل بر اساس فرهنگ انبیاء بدنبال رشد و قرب است و از فعالیت در دستگاه کفار نیز، «ارتقاء منصب» دنبال می شود. یعنی این گونه نیست که انگیزهی تمامی عباد از عمل به دستورات مولا، فرار از مجازات و توبیخ باشد، بلکه عده ای از آنان بدنبال این هستند که با زد و بند و فعالیت های مختلف، رتبه ی بالاتری را بدست بیاورند و از این طریق برای خود، راحتی و امکانات بیشتری فراهم آورند. پس برای تبیین صحت و فساد در نزد عبد، باید وضعیت بعد از عمل به اوامر را ملاحظه کرد که در آن، عبد به لوازم «رشد و ارتقاء» خود در دستگاه مولا توجه می کند و حالات خود را در این زمینه وجدان می کند.

۶. ممکن است گفته شود: «می توان کلام قوم در این تنبیه را به نحوی منصرف کرد که بحث، صبغهای اصولی و غیر فقهی بگیرد: عبد فارغ از فرهنگ دینی یا غیر دینی و جدا از تفصیل بین عبادات و معاملات، بعد از مطابقت عمل خود با مامور به، امثال مجدد خود را لغو می شمرد و از این طریق، صحت فعل و عدم لزوم اعاده را نتیجه می گیرد.» اما در این فرض هم باید توجه داشت که قبل از محاسبه ی عبد نسبت به اثر فعل خود، این مولاست که امثال مجدد را نمی پذیرد زیرا مولا اوامر گوناگون و متعددی در شبانه روز دارد که عبد باید به تمامی آنها عمل کند و تکرار یک عمل و امثال مجدد آن قبل از هر چیزی، باعث تاخیر در تحقق اغراض دیگر مولا خواهد شد. در واقع «فعل» چه از جهت خواست و چه از جهت عمل عبد، زمان و

مکان بردار است و مطلق نیست و لذا فرض طلب فعل به نحو دائمی و ضرورت امتثال مجدد، از نظر فرهنگ عقلانی موجود در میان موالی بی معناست.

به عبارت دیگر، در تبیین از اوامر موالی نباید آن را از عینیت و عالم خارج تفکیک کرد و در یک فضای ذهنی و انتزاعی به آن پرداخت، چون برای برخورد با اوامر مولا، یک فرهنگ واضح وجود دارد که دائماً در جریان است و همه‌ی اطرافیان باید نسبت به آن مسلط باشند. مثلاً یک سلطان دارای پدرانی بوده که به نحو خاصی سلطنت می‌کرده‌اند و او هم در این فضا پرورش یافته و با مشی و سلوک خاصی به این مقام رسیده است و کارگزاران و خدمه‌ی قصر هم بر همین اساس پذیرش شده‌اند و پرورش یافته‌اند و عمل می‌کنند.

بنابر آنچه در نکات فوق گذشت؛ هر نوع بحث از تعریف صحت و فساد، اعمّ از عبادات و معاملات، و چه در اصول و چه در فقه، به جعل مولا باز می‌گردد.

السابع: تحقيق حال الاصل في المسأله

لا يخفى أنه لا أصل في المسأله يعول عليه لو شك في دلالة النهي على الفساد نعم كان الأصل في المسأله الفرعية الفساد، لو لم يكن هناك إطلاق أو عموم يقتضي الصحة في المعامله.

۱. در مقدمه‌ی هفتم، آخوند به این مطلب می‌پردازد که در صورت شکّ در دلالت نهی بر فساد، نمی‌توان اصلی اصولی و عقلائی تأسیس کرد تا مرجع عمل در حالت شک قرار بگیرد بلکه تنها می‌توان بصورت فقهی در این زمینه نظر داد. علت عدم امکان تأسیس اصل عقلائی نیز، عدم وجود حالت سابقه برای دلالت نهی بر فساد است که باعث می‌شود مجرای استصحاب فراهم نگردد.

بحث اولیّه در این باره به اشکالاتی باز می‌گردد که در مباحث گذشته، پیرامون اصول عملیّه مطرح شد. در آن مباحث مفصّلاً روشن شد که طرح اصول عملیّه عقلیه در فهم دین برای فقیه، با اصل اعتقادی مبنی بر ختم نبوت و کمال تشریح در تعارض است و اصول عملیّه شرعیّه، بصورت ناقص استنباط شده و تنها بعد از بررسی قاعده‌مند تمامی بیانات شارع در این

موضوع در یک باب مستقل فقهی (با نامی مانند فقه الاستنباط) قابل استناد برای فقهاء خواهد بود و آنچه در این میان مربوط به عمل مکلف می‌شود، تطبیق احکام شرعی بر موضوعات عینی است که این تطبیق بر اساس مبنای مختار، محتاج به یک منطق جداگانه است. لذا قبل از طرح اصول عملیه و بررسی وجود یا فقدان شرایط برای جریان آن، مبنا و خاستگاه اصول عملیه محل اشکال است.

۲. اما فارغ از این بحث باید توجه داشت که شکّ در دلالت نهی بر فساد و به نتیجه نرسیدن یک اصولی در این باره قابل قبول است؛ زیرا در تمامی علوم، مسائلی وجود دارند که پاسخ آنها توسط دانشمندان ارائه و حل نشده است. اما نکته‌ی مهم آن است که دانشمندان در این صورت، به جهل خود تکیه نمی‌کنند و به تعیین تکلیف نمی‌پردازند و مسئولیتی در این باره نمی‌پذیرند و لذا طرح اصل عملی در اینجا بی‌معناست. به عبارت دیگر اگر مانحن فیه از سنخ بحث عقلانی به نحو عامّ است و عقلاء در صورت ناتوانی از پاسخ به برخی موضوعات، به دنبال حکم عمل و چگونگی واکنش در قبال آنها نمی‌روند؛ بلکه تا زمانی که مساله مجهول است اجازه نمی‌دهند تا آن موضوع در جامعه جریان پیدا کند و از سوی دیگر به تلاش‌های خود برای حلّ مساله ادامه می‌دهند. پس در صورت ناتوانی از پاسخ، تأسیس اصل عملی برای تعیین تکلیف نسبت به آن موضوع دنبال نمی‌شود بلکه جریان موضوع در جامعه تا زمان دستیابی به پاسخ به تعویق می‌افتد. به عبارت دیگر عقلاء در صورت مواجهه با چنین مسائلی، آن را جزء غایبات خود قرار نمی‌دهند و بدلیل جهل نسبت به آن، قادر بر بهینه‌ی نظم مورد نظر و غایت مطلوب خود در این زمینه نیستند و لذا آن را از دستور کار و عمل خود خارج می‌کنند.

ضمن اینکه اگر ما نحن فیہ یک بحث عقلائی عامّ باشد، معنا ندارد که عقلاء بعنوان مسئولین جامعه و وضع کنندگان زبان، نسبت به دلالت نهی بر فساد شک داشته باشند و یا در مورد آن به نتیجه نرسند! و اگر بدنبال عمل عباد بر اساس چنین دلالتی هستند، این دلالت را جعل می‌کنند و آن را در جامعه جریان می‌دهند و لذا شک در این مساله، خاستگاه عقلائی ندارد.

۳. علاوه بر نکته‌ی فوق، توجه به این مطلب ضروری است: «شکّ نسبت به دلالت نهی بر فساد» در تعریف ذهنی و انتزاعی از آن، در مقابل وهم و ظن و یقین قرار می‌گیرد و به این معناست که یک اصولی بعد از بررسی در مورد این مساله، حکمی در قبال آن ندارد. اما فارغ از تعریف شک به نحو ذهنی و تطبیق آن بر یک فرد، «هویتِ عینی یک علم» چنین حالتی را نمی‌پذیرد بلکه تلاش‌های تحقیقی در این زمینه - و لو بوسیله‌ی نسل بعدی دانشمندان آن علم - ادامه پیدا می‌کند تا پاسخ مسأله بدست بیاید. به عبارت دیگر توقف مطلق در هیچ یک از علوم وجود ندارد و فعالیت‌های علمی در حالت «شکّ» متوقف نمی‌شود بلکه تحرّک علمی پیرامون امور مشکوک، در تمامی علوم ادامه می‌یابد. یعنی یکی از طرفین به دلایلی ترجیح داده شده و تقویت می‌شود و به مطالعه و بررسی مستمر پیرامون آن پرداخته می‌شود تا موفقیت علمی حاصل شود.

الثامن: اقسام تعلق النهی بالعبادة

إن متعلق النهی إما أن يكون نفس العبادة أو جزأها أو شرطها الخارج عنها أو وصفها الملازم لها كالجهر و الاخفات للقراءة أو وصفها الغير الملازم كالغصبية لأكوان الصلاة المنفكة عنها.

۱. در مقدمه‌ی هشتم، مرحوم آخوند به بیان «اقسام تعلق نهی به عبادت» می‌پردازد و معین می‌کند که کدامیک از اقسام، داخل در محل بحث و کدامیک خارج از محل نزاع هستند.

روشن است که این تقسیم از موارد و مصادیق فقهی (اجزاء عبادت مثل قرائت سور عزائم یا شروط عبادت مانند تطهیر ثوب با آب غصبی یا اوصاف عبادت مثل جهر و اخفات و ...) استقراء و انتزاع شده و به دسته‌بندی‌های کلی تبدیل شده است و لذا نباید حکم این اقسام را بر اساس بحث عقلی معین کرد بلکه تکلیف هر قسمی باید بر اساس بیان مولا مشخص شود. همان‌طور که پیرامون نهی از جزء گفته شده که اگر بعد از اتیان جزء فاسد، تنها در صورتی که جزء بصورت صحیح تدارک نشود، نماز باطل است؛ زیرا «نقیصه‌ی عمدی»، موجب بطلان نماز است. به نظر می‌رسد چنین حکمی

مستند به مولای شرعی و شارع مقدس است و نه مستند به موالی عرفیه و ادراکات عقلائی در شکل عمومی آن.

به عبارت دیگر اگر اقسام تعلق نهی به عبادت، از فرهنگ خاص اخذ شود و بصورت عقلائی طرح نگردد، طبیعتاً حکم آن نیز از عقلاء در همان فرهنگ خاص و بیان مولا بدست می‌آید که در این صورت، طرح بحث در قالب بحثی اصولی و غیر فقهی بی‌معناست؛ زیرا فرض بحث در «اقتضاء نهی نسبت به فساد و بطلان» مربوط به زمانی است که بیانی از مولا پیرامون بطلان و فساد نرسیده باشد و مکلف مجبور شود تا با محاسبات عقلی خود در این زمینه، به گمانه‌زنی پیرامون نظر مولا بپردازد.

۲. حتی اگر فرض کنیم که تقسیمات تعلق نهی به عبادت از فرهنگ خاص اخذ شود ولی مولا در برخی از این موارد بیانی نداشته باشد، اولی آن است که حکم این موارد نه بر اساس عقل، بلکه با توجه به مواردی که مولا درباره‌ی آنها اظهار نظر کرده، تخمین زده شود. مثلاً از بیانات مولا پیرامون صلاه و صوم و ... و موارد بطلان آن، فرهنگ برخورد او نسبت به جزء و شرط و وصف فاسد استنباط شده و به موضعی که فاقد نص در این باره است، سرایت داده شود. البته صحیح است که گفته شود: «کاملاً محتمل است که نظر شارع در مورد اجزاء صلاه با نظر شارع در مورد اجزاء عبادت دیگری تفاوت داشته باشد و لذا در صورت ضمیمه کردن این عبادت به صلاه از نظر حکم اجزاء، احراز مطابقت قطعی با نظر شارع ممکن نیست» اما باید توجه داشت از آنجا که طرح تقسیمات اساساً از بیان شارع و فرهنگ او (به نحو فقهی و نه عقلائی) صورت گرفته، صورت مساله مقوله‌ای شرعی است و در این صورت، تکیه به نظر شارع و ضمیمه کردن بحث به فرهنگ احتمالی او در

این زمینه، از تکیه به محاسبات عقلی صرف به صواب نزدیکتر و اتفاقاً امکان اصابه به واقع در آن بیشتر است.

۳. در واقع شارع پیرامون اجزاء نظرات متعدد و مفصلی داده و مثلاً در حج یا صلاه، «ارکان» را معین کرده و تصریح نموده که با انتفاء این نوع از اجزاء، کلّ عبادت منتفی می‌شود و می‌توان با این نگاه به بررسی دیگر ابواب فقهی در عبادات و معاملات پرداخت و ارکان و اجزاء و احکام متنوع آنان را استنباط کرد و از این طریق به فرهنگ او پیرامون اجزاء دست یافت. این همه به دلیل آن است که شارع بعنوان یکی از عقلاء حتماً در هر بابی، به «طبقه‌بندی اجزاء»^۱ پرداخته و بر حسب غرض خود، نسبت به آنها ارزش‌گذاری کرده و اجزاء اصلی و یا فرعی را معین کرده است. یعنی عقلاء در مورد افعال مطلوب خود قطعاً به طبقه‌بندی اجزاء آنها بر اساس اغراض خود می‌پردازند و به بیان آن برای عباد مبادرت می‌ورزند.

لذا روند متداول و اصل موضوعه، تبیین این نوع از طبقه‌بندی توسط مولا است که در این صورت، سوالات مکلف بدون نیاز به بحث عقلی پاسخ داده می‌شود. حال اگر بر اثر دوری از مولای شرعی و یا از بین رفتن قرائن موجود در کلام او، ناتوانی از فهم این مهم در برخی موارد نادر پدید آمد، آیا صرفاً با حکم عقل و بدون توجه به فرهنگ مولا، اتیان هر نوع جزء منهی را بدون ارزش‌گذاری میان آنها، مفسد بدانیم؟! یا بهتر آن است که این حکم

^۱ طرح بحث از «اجزاء» علی رغم عدم انحصار بحث از تعلق نهی به عبادت در اجزاء منهیّه، به دلیل آن است که نهی از «اصل عبادت» ظاهراً از مواردی است که حکم آن مورد اختلاف قوم نباشد و استدلال‌ها و ردّ و اثبات‌ها بیشتر متوجه جزء و شرط و وصف منهیّه است؛ همان‌طور که ظاهر مقدمه‌ی هشتم، چنین ادعایی را تایید می‌کند.

عقلی را بر اساس فرهنگ شارع در مورد اجزاءِ دیگر افعال که نظر قطعی مولا درباره‌ی آنها روشن شده، سامان دهیم؛ و لو چنین سرایتی بصورت غیر قطعی و با احتمال خطا باشد؟!!

المقام الاول فى العبادات

امما المهم بيان ما هو الحق فى المسأله و لا بد فى تحقيقه على نحو يظهر الحال فى الأقوال من بسط المقال فى مقامين. الأول فى العبادات فنقول و على الله الاتكال: إن النهي المتعلق بالعباده بنفسها و لو كانت جزء عباده بما هو عباده كما عرفت مقتض لفسادها لدلالته على حرمتها ذاتا

۱. بعد از اتمام مقدمه‌ی هشتم، آخوند به استدلال پیرامون دلالت نهی بر بطلان عبادات می‌پردازد زیرا نهی، کاشف از مفسده‌ی ذاتی در عمل و مبعوضیت آن در نزد مولاست و آنچه که مبعوض مولا باشد، نمی‌تواند محبوب او قرار گیرد و مطلقاً فاقد صلاحیت برای مقربیت است؛ در حالی که صحت عبادات به نحو کلی، مشروط به صلاحیت آن برای تقرب است. البته باید توجه داشت که برای شخص غافل از نهی، عبادت منهیّه می‌تواند دارای صلاحیت تقرب باشد، زیرا او حسب الفرض به نهی توجه ندارد و قبل از تعلق نهی به این حصّه‌ی خاص از عمل (مانند صلاه حائض) نیز، اصل عمل فی ذاته (صلاه) محبوب مولا بوده و مورد امر او قرار گرفته است. بنابراین شخص غافل از نهی، در واقع به امر مطلق و عام توجه کرده و بر این اساس، عمل او حائز صلاحیت تقرب خواهد بود.

۲. اشکالی که به استدلال آخوند در متن طرح شده، مبتنی بر عدم امکان «نهی ذاتی از عبادات» است و بر این نکته تأکید می‌کند که هیچ‌گاه صوم عیدین مانند شرب خمر نیست که دارای مفسده‌ی ذاتیه باشد و اگر هم برخی عبادات مورد نهی واقع شده‌اند، از باب «نهی تشریحی» و حرمت افتراء علی الله و بدعت است.

به نظر می‌رسد باید این اشکال را به این نحو پاسخ داد که: نهی از صوم عیدین به «روزه» تعلق نگرفته بلکه این نهی مربوط به «صوم مقید» (روزه در صورت انجام آن در روزهایی خاص) است و الا و در حالتی که این نکته مدنظر قرار نگیرد، شرب خمر بعنوان مثالی بارز برای مفسده‌ی ذاتیه نیز محل اشکال قرار می‌گیرد. زیرا قابل فرض است که عنوان کلی «شرب» و رفع کردن عطش، مورد امر مولا قرار گرفته تا عبد قدرت خود را برای انجام اوامر حفظ کند و سپس یک حصه‌ی خاص از شرب (شرب خمر) مورد نهی مولا قرار گرفته است.

بنابراین هنگامی نهی ذاتی از عبادات می‌تواند مورد اشکال باشد که مولا از اصل عبادت (مانند کلی صلاه) نهی کرده باشد و الا نهی از طبیعت مقید بلاشکال است. به عبارت دیگر اساساً نهی نباید به «نهی ذاتی و نهی تشریحی» تقسیم شود بلکه باید به «نهی از طبیعت کلیه و نهی از طبیعت مقیده» تقسیم شود که در این صورت، نهی از عبادات همگی از قسم نهی از طبیعت مقیده و بلاشکال هستند. زیرا بدون توجه به این نکته، اشکالی که بر «صوم عیدین و صلاه حائض» طرح شده، نسبت به حرمت «شرب خمر» - و سایر مثال‌های دیگر - هم قابل طرح است؛ به بیانی که در بالا گذشت.

بر این اساس باید توجه داشت که «تفاهم» به صورت تدریجی محقق

می‌شود و عبد نمی‌تواند بصورت وهله‌ای و لحظه‌ای، تمامی اوامر و نواهی مولا را تلقی کند بلکه بخاطر رعایت ظرفیت عبد است که بیانات مولا ابتدائاً به نحو مطلق القاء می‌شود و با گذشت زمان، قیود آن در دیگر خطابات مشخص می‌گردد. پس نباید و نمی‌توان بر اطلاق کلام مولا اصرار ورزید و تمامی مصادیق آن را غیر قابل خروج از اطلاق دانست. البته فقط در مورد خدای متعال است که در مورد طبیعت کلیه‌ای که به آن فرمان داده، تبدل رأی حاصل نمی‌شود و الا نظر موالی عرفیه، حتی در مورد اصل مأمور به یا منهی عنه تغییر می‌کند و بحسب اغراض متغیر و علم ناقص خود، طبیعتی که مأمور به بوده بعد از مدتی مورد بغض آنها قرار می‌گیرد. با این تشریح دیگر لازم نیست همانند آخوند و برای پاسخ به اشکال، به مباحثی مانند اوامر شأنی و اوامر تنجیزی تمسک کرد.

۳. نکته‌ی دیگری که در پاسخ به اشکال مستشکل باید مورد ملاحظه قرار بگیرد، خروج موضوعی فرضی است که توسط مستشکل در این عبارت طرح شده: «لا یکاد یتصف بها العباده لعدم الحرمة بدون قصد القربه و عدم القدره علیها مع قصد القربه بها إلا تشریعا و معه تکنون محرمة بالحرمة التشریعیة لا محاله». زیرا اگر کسی با علم و آگاهی از نهی مولا نسبت به عبادت، آن را اتیان می‌کند و علی رغم بغض مولا نسبت به این فعل، چنین کاری را داخل در دین می‌داند و آن را به مولا نسبت می‌دهد؛ در واقع از دایره‌ی عبودیت خارج شده و اصل پذیرش فرمان را کنار گذاشته و وضعی همانند یک عبد فراری دارد. به عبارت دیگر در این وضعیت، «رابطه‌ی عقلائی میان مولا و عبد» اساساً از بین رفته است و بحث پیرامون این مورد در فضای رابطه‌ی عقلائی ممکن نیست و در واقع چنین شخصی به صفت کفر یا نفاق

متصف شده است. به این ترتیب، فرض مورد نظر تماماً از چارچوب بحث اصولی خارج شده و لذا نوبت به بحث از اجتماع مثلین و استحاله‌ی آن و سپس جواب آخوند مبنی بر تفاوت متعلق در حرمت تشریحی و حرمت ذاتی نمی‌رسد؛ زیرا بحث اصولی آنگاه شکل می‌گیرد که مولا بر مولویت و عبد بر عبودیت و تسلیم باقی باشد تا زمینه‌ی تعیین تکلیف و تأسیس اصل منتفی نشده باشد.

۴. از این بیان روشن می‌شود که طرح بحث «حرمت تشریحی» برای کسی که عمداً نسبت دروغی به مولا می‌دهد، خارج از ادراکات عقلانی و بحث اصولی است و لذا نمی‌تواند قسیمی برای «حرمت ذاتی» قرار بگیرد بلکه همان‌طور که گذشت، باید حیثیت این تقسیم را تغییر داد و نهی را بر این اساس تقسیم کرد: یا به طبیعت مطلقه تعلق گرفته و یا به طبیعت مقیده. در این صورت حتی قسم دوم (طبیعت مقیده) نیز دارای مفسده‌ی ذاتیه است؛ بر خلاف تقسیم پیشین که قسم دوم آن (حرمت تشریحی) فاقد مفسده‌ی ذاتیه بود. بر این اساس واضح شد که از همان ابتداء، آخوند نباید تقسیم نهی به ذاتی و تشریحی را می‌پذیرفت و آن را مبنایی برای پاسخ به اشکالات مستشکل قرار می‌داد تا پاسخ‌ها بتوانند شکل صحیحی به خود بگیرند.

۵. ممکن است گفته شود: «اگر اسناد دروغین مطلبی به مولا توسط عبد بمعنای خروج او از عبودیت است، پس چرا او چنین کاری را در مورد موضوعاتی انجام داده که مخترع مولا و مربوط به او بوده است؟! اگر او چنین شخصی به دنبال ایجاد دستگاهی است که خود ریاست آن را بر عهده داشته، چرا هنوز باید به موضوعاتی بپردازد که توسط مولای دیگری طرح شده بوده؟!» در پاسخ باید گفت که بدعت به همین نکته باز می‌گردد که شخص

بر موضوعاتی تاکید می‌کند که در مورد آنها توسط دیگران فرهنگ ایجاد شده و در جامعه جاری گشته است و الا طرح موضوعات جدید و به جریان انداختن آنها در جامعه کار سخت و زمان‌بری است. به عبارت دیگر، کار «منافق» آسان‌تر از کار «کافر» است زیرا قدرت نفاق در این است که می‌تواند سوار بر موجی شود که در جامعه‌ی دینی به راه افتاده و زحمات تحقق آن توسط دیگران انجام شده تا از این طریق، با سرعت بیشتری به ریاست دست یابد و جامعه‌ی جدیدی را بر محور مولویت خود ایجاد کند.

۶. فارغ از نکات فوق، کلیت استدلال آخوند برای اثبات دلالت نهی بر فساد مورد قبول است؛ اما مشروط بر این که در کلیت خود باقی بماند و در تمامی فروع و مصادیق جاری نگردد. زیرا قبلاً گذشت که فرهنگ مولای شرعی در این باره با فرهنگ موالی مادی متفاوت است و موالی کافر و منافق در برخورد خود با عباد و از جمله در مورد اتیان اجزاء به نحو فاسد، سخت‌گیر و اهل تحکم و استبداد هستند و عباد را در این باره مواخذه می‌کنند اما رفتار مولای شرعی با عباد از جمله در مورد اتیان اجزاء به نحو فاسد، مبتنی بر رحمت و تخفیف و گذشت است.

علاوه بر این، هم موالی مومن و هم موالی کافر و منافق، در مورد تمامی اجزاء به نحو یکسان عمل نمی‌کنند زیرا گذشت که عقلاء بر حسب اغراض خود، به «طبقه‌بندی اجزاء»^۱ و ارزش‌گذاری می‌پردازند و رفتار آنها در مورد

^۱ طرح بحث از «اجزاء» علی‌رغم عدم انحصار بحث از تعلق نهی به عبادت در اجزاء منهیّه، به دلیل آن است که نهی از «اصل عبادت» ظاهراً از مواردی است که حکم آن مورد اختلاف قوم نباشد و استدلال‌ها و ردّ و اثبات‌ها بیشتر متوجه جزء و شرط و وصف منهیّه است؛ همان‌طور که ظاهر مقدمه‌ی هشتم، چنین ادعایی را تایید می‌کند.

اجزاء اصلی با برخورد آنها در مورد اجزاء فرعی یا تبعی متفاوت است. پس با استدلال آخوند نمی‌توان تمامی اقسام تعلق نهی به عبادت (مانند تعلق نهی به جزء یا شرط) را باطل دانست و بطلان را در تمامی مصادیق و فروع مساله جریان داد، بلکه باید به «کشف فرهنگ مولا» در این باره مبادرت کرد.

المقام الثانی فی المعاملات

و نخبه القول أن النهي الدال على حرمتها لا يقتضي الفساد لعدم الملازمه فيها لغه و لا عرفا بين حرمتها و فسادها أصلا كانت الحرمة متعلقه بنفس المعامله بما هو فعل بالباشره أو بمضمونها بما هو فعل بالتسبب بها إليه و إن لم يكن السبب و لا المسبب بما هو فعل من الأفعال بحرام

۱. مرحوم آخوند نهی از معاملات را مقتضی فساد آنها نمی‌داند و این نظر را به «عدم ملازمه‌ی عرفی و لغوی میان نهی و فساد» مستند می‌کند. اما اگر بحث در این باره، عقلی و غیر لفظی باشد، عدم اقتضاء نهی نسبت به فساد به این نکته بازگشت می‌کند که در معاملات بر خلاف عبادات، قصد قربت مطرح نیست و لذا مقربیتی در معاملات وجود ندارد تا تنافی میان مبغوضیت و مقربیت - که ملاک در اقتضاء نهی نسبت به بطلان بود - در معاملات نیز قابل طرح باشد.

در این باره باید توجه داشت که صحت معاملات و تشریح شرایط و اجزائی که موجب صحت آن می‌شود، مورد تعلق مولا قرار گرفته و توسط او تعریف شده است که عدم رعایت این تعریف توسط عبد، اثراتی در پی دارد؛ از جمله این که بایع، مالک ثمن نشده و تصرف او در ثمن، جائز نخواهد بود.

البته علاوه بر حرمت‌ها و وجوب‌هایی که از فساد معامله ناشی می‌شوند، احکامی برای رفع اختلاف (مانند ردّ مال و ...) نیز در پی می‌آیند. حال فارغ از مسأله‌ی قصد قربت، و با توجه به این آثار و پیامدها - که در نظام مد نظر مولا دارای موضوعیت هستند - می‌توان گفت که مولا طلبی نسبت به معاملات ندارد؟! به عبارت دیگر عدم توجه عبد به تعریف صحت معامله و رعایت نکردن شروط آن، باعث خسارت هم برای عبد و هم برای مولا خواهد شد و بعنوان مثال اموال عبد، مخلوط به حرام شده و نظم مطلوب مولا در مورد معاملات نیز جاری نشده و عملاً در موضوعاتی از این سنخ، به مولویت مولا ضربه خواهد خورد.

بنابراین توصیفی بودن خطابات شارع پیرامون بیع و شرایط صحت آن، به معنای عدم تعلق امر به آن نیست؛ زیرا مجازات شدن عبد توسط مولا در صورت عدم رعایت شرایط صحت (اثر)، دالّ بر وجود طلب از سوی مولا نسبت به انجام بیع بصورت صحیح (موثّر) است و روشن می‌کند که بیانات مولا درباره معامله و شروط صحت آن، صرفاً از سنخ توصیف نبوده است؛ یعنی نمی‌توان قائل به وجود امر و نهی برای «آثار مترتبه بر موضوع» شد اما اوامر و نواهی را از «اصل موضوع» (موثّر) نفی کرد. البته روشن است که امر به معاملات، مشروط به تحقق قصد قربت نیست؛ همان‌طور که در اوامر توصّلی (مانند تطهیر ثوب از نجاست) چنین شرطی وجود ندارد.

۲. ممکن است گفته شود: «حتی اگر پذیرفته شود که انجام معامله به صورت صحیح مورد امر شارع قرار گرفته و از طرف مولای شرعی مأمور به است، باز هم مقربیتی در آن وجود ندارد تا معارض با مبعوضیت باشد و موجب دلالت بر فساد معامله گردد زیرا چنین امری از توصّلیات است که در

آن، قصد قربت شرط نشده است.» اما باید توجه داشت که این اشکال صرفاً به تقسیم‌بندی اوامر پرداخته، در حالی که عدم رعایت عبد نسبت به اتیان اجزاء و شرایط مورد نظر مولا در معامله، هم موجب خسارت عبد (عدم امکان تصرف در ثمن بدلیل عدم انتقال مال) و هم باعث اخلال در نظم مدّ نظر مولا (هرج و مرج در ارتباطات مالی) می‌شود و به همین دلیل هم هست که مولا، مخالفت عبد با این امر را بر نمی‌تابد و شخصِ عاصی نسبت به آن را مجازات می‌کند و در صورت فراهم شدن شرایط، دادگاه تشکیل می‌دهد و حق را به ذی حق می‌سپارد.

پس برای حکم به فساد لزوماً نیازی به «تنافی مبغوضیت با قصد قربت» نیست زیرا جلوگیری از «خسارت عبد و اختلال در نظم مطلوب خود» و احتراز از آثار سوء آن نیز، برای مولا دارای اهمیت است و نسبت به عدم تحقق چنین خسارت‌هایی طلب و میل دارد. لذا همان‌طور که برای «تقرب»، توبیخ و تشویق در نظر گرفته می‌شود، برای «خسارت» نیز چنین احکامی جعل می‌گردد. به این ترتیب، عبدی که مرتکب معامله‌ی منهیه شده در واقع هم به خود خسارت زده و با عدم رعایت اوامر مولا، مال خود را (مثلاً در خرید و فروش لحم خنریر) تلف نموده و در مرافعات نمی‌تواند حقی را برای خود اثبات کند و هم به نظم مطلوب مولا برای جامعه ضربه زده است.

بنابراین از نظر عقلائی نمی‌توان معاملات را خالی از طلب و مبغوضیت مولا دانست؛ گرچه با طلب و مبغوضیت او در عبادات متفاوت باشد. البته محبوب بودن اوامر توصییه‌ای مانند تطهیر ثوب واضح‌تر است اما در معاملات، چنین محبوبیتی از راه توجه به «آثار»ی که بر «عدم رعایت شرایط صحت» بار شده و همچنین با عنایت به ضرورت جلوگیری از خسارت عبد و مولا،

قابل اثبات است.

۳. در بحث مجعولیت یا عدم مجعولیت صحت و فساد (مقدمه‌ی ششم) نیز گفته شد که مجعولات اعتباری (از جمله تبیین شرایط صحت برای معاملات) نمی‌توانند به توصیف ختم شوند و ادراکات اعتباری نباید به صورت توصیفی تشریح شوند؛ مگر اینکه به طلب و امر و نهی مولا متقوم گردند. بر این اساس نیز، نمی‌توان خطابات مولا پیرامون معاملات را صرفاً توصیف دانست زیرا غرض عقلائی موالی تنها إخبار به عبد در این زمینه نیست بلکه بیان این توصیفات باید به نحوی تحلیل شود که منشأ عمل برای عبد باشد و به فعل او مرتبط گردد.

۴. با توجه به مباحث فوق و فارغ از بررسی آثار معاملات و اوامر و نواهی ناظر به آن، می‌توان با دقت پیرامون ماهیت معاملات، به تکمیل بحث پرداخت. در کتاب البیع مکاسب، لغت «بیع» به «مبادله‌ی مال در مقابل مال» معنا شده و سپس به اختلاف فقهاء پیرامون ماهیت این معامله پرداخته شده و به اقوالی از قبیل «انتقال عین من شخص إلی غیره بعوض مقدر علی وجه التراضی» یا «الإیجاب و القبول الدالین علی الانتقال» و ... اشاره شده است.

در این زمینه باید توجه داشت که می‌توان این تعاریف مختلف را به وحدت رساند زیرا در عالم اعتبار چه از حیث جعل مولا و چه از حیث عمل عبد، در مورد بیع تنها یک رابطه واقع می‌شود که آن هم به یک ماهیت جعلی باز می‌گردد. در واقع با تحلیل اصولی از مطلب، روشن می‌شود که مولا در جهت دستیابی به چه غرضی، چه راهی را ایجاد کرده و چه چیزی را جعل کرده و آن مجعول دارای چه آثاری است و این دقت و بررسی، باعث می‌شود

که بتوان تعاریف مختلف را به «یک نسبت واحد» ارجاع داد. مثلاً توجه به دو تعریف فوق نشان می‌دهد در یکی از آنها به علّت (الایجاب و القبول) توجه شده و در دیگری، معلول (انتقال عین) مورد لحاظ قرار گرفته است که این دو بدون همدیگر و بصورت منفکّ از یکدیگر معنا ندارند.

۵. در واقع ماهیت اعتباری از چند جزء تشکیل می‌شود که در صورت فقدان هر یک از آنها شکل نمی‌گیرد و در اینجا نیز، ایجاب و قبول بدون تعلق به یک موضوع و موضوع بدون توجه به مقصد بی معناست. به عبارت دقیق‌تر، مولا بدنبال «نظم در امور مالی» و جلوگیری از هرج و مرج در این زمینه است و برای این غرض، فعلی مانند ایجاب و قبول یا قصد انشاء یا ... را جعل می‌کند و موضوعی که ایجاب و قبول به آن تعلق می‌گیرد، «مال» است که اثر این مجموعه از غرض و فعل و موضوع، انتقال اموال است. در این جا و بعد از تشریح ماهیت اعتباری است که مولا از عباد طلب کرده و به آنان امر می‌کند تا در مورد مال (= موضوع) از ایجاب و قبول (= فعل) استفاده کنند که در این صورت، انتقال اموال به نحوی خاص (= اثر) محقق شده و باعث دستیابی به نظم در امور مالی (= غرض) می‌شود.

۶. پس امر مولا به بیع تعلق گرفته و مأمور به نیز، از توصیف مولا نسبت به بیع بدست آمده است که ارکان این توصیف اعتباری در بالا تبیین شد. ممکن است گفته شود: «در اینجا شارع به کیفیت خاصی از بیع امر کرده و الا اگر امر مولا هم نبود، عباد بخاطر نیاز خود به اصل بیع و انتقال اموال، خود بدنبال انجام آن می‌رفتند.» اما در مقابل این سوال مطرح است که قبل از تبیین کیفیت خاصی از بیع توسط مولای شرعی، مردم در چه فرهنگی مبادرت به بیع می‌کردند؟! آیا قبل از فرهنگ شارع، «عرف جامعه» دارای

مسئول و صاحب نبوده و مردم، فارغ از احکام آن موالی عمل می‌کرده‌اند؟! به عبارت دیگر امضایی و غیرتأسیسی بودن بیع، دلیل بر آن نمی‌شود که مردم در قبل از اسلام، بدون وجود هیچ گونه از مولویتی به انجام بیع مبادرت می‌کرده‌اند.

ممکن است گفته شود: «در فرهنگ جاهلیت نیز حتماً کیفیت خاصی از بیع، مورد نظر موالی بوده اما این بدان معنا نیست که مردم در اصل مبادله، نیازی به فرمان موالی و روابط عقلانی داشته باشند؛ بلکه این نیازی همانند خوردن و خوابیدن است که انسان به صورت فطری بدنبال تأمین آن است.» در این صورت باید توجه داشت که آیا امور فطری بعنوان خصوصیات ذاتی برای تمامی ابناء بشر، ملازم با «جبر» نیست؟! و در صورت اثبات این ملازمه، می‌توان آن را در عالم اعتبارات طرح کرد؟! و حتی آیا می‌توان چنین فعلی را به «فاعل» نسبت داد؟! یا برای صدق مفهوم فعل ناچار از طرح آن در روابط عقلانی هستیم؛ و لو اینکه این روابط در حالت اولیه‌ی خود از سنخ اوامری باشد که فرد برای خود وضع کرده و برای ایجاد نظم در افعالش خود را ملزم به انجام آنها می‌کند؟! روشن است که پاسخ صحیح به این سوال‌ها و نسبت آن با مبنای قوم باید در مجال دیگری مورد بررسی قرار گیرد.

۷. ممکن است گفته شود: «ارتکاز قوم - که بعد از بررسی روایات شکل گرفته - مبتنی بر این است که در خطابات شارع مقدس، امر به بیع صورت نگرفته و تنها به توصیف بیع با شرایط و اجزاء مورد نظر پرداخته شده است» اما پاسخ این است که حتی بر فرض پذیرش فقدان چنین خطباتی در بیان مولا، بدلیل تعلق غرض مولا نسبت به «ایجاد نظم در امور مالی»، حتماً نسبت به راهی که برای تحقق این غرض جعل کرده، طلب دارد و از عباد

می‌خواهد تا برای انتقال اموال خود، این راه (بیع با شرایط و اجزاء خاص) را طی کنند و لذا فارغ از کیفیت بیانات او، وجود چنین اوامری عقلاً اثبات می‌شود.

۸. مرحوم آخوند نهی از معاملات را به سه قسم «نهی از ذات السبب»، «نهی از ذات المسبب» و «نهی از تسبب» تقسیم کرده است که برای قسم اول به «لا تبع عند النداء» مثال زده شده است که شارع در آن، به «سببیت معامله در روز جمعه» نسبت به «ملکیت» توجهی نداشته است.

روشن است که شارع در این مثال، به نماز جمعه توجه داشته و با فرارسیدن وقت آن راضی به این نبوده که عباد به کار دیگری مشغول باشند و در این میان، بیع از جمله افعالی است که بسیاری از عباد با آن درگیرند و تنها به این دلیل است که بیع را در نهی خود دخیل کرده است و الا در این بیان «معامله» مورد توجه نبوده است. در واقع طلب واقعی مولا در این بیان نسبت به «ترک» نبوده بلکه غرض او، جمع کردن عباد برای شرکت در نماز جمعه است و لازمه‌ی تحقق این غرض در وقت معین این است که افعال دیگری در آن زمان انجام نشود؛ همان‌طور که در تمامی اوامر چنین است. بنابراین، این قسم اساساً از موضوع بحث خارج است!

اما در نهی از ذات المسبب (مانند بیع مصحف به کافر)، در واقع برخی موضوعات معامله مانند قرآن از حلیت بیع استثناء شده و ممنوع گشته است و لذا این قسم، داخل در بحث است زیرا بنابر مباحث گذشته پیرامون اعتبارات، طلب از فعل و فعل از موضوع و تمامی اینها از غرض و اثر قابل انفکاک نیست.

۹. مرحوم آخوند در ادامه این نکته را طرح می‌کند که اگر ارشادی بودن

نهی از معاملات اثبات شود، حتماً دال بر فساد خواهد بود زیرا موافقت یا مخالفت با اوامر ارشادی، موجب ثواب و عقاب نیست و در این صورت، تنها غرضی که از بیان آن قابل تصور است، ارشاد به صحت یا بطلان است. مثلاً شارع با خطاب «لا تبع ما لیس عندک» در حال ارشاد به این نکته است که در صورت فروش مالی که در نزد مکلف نیست، معمولاً معامله منعقد نمی‌شود که این همان معنای فساد است.

حال اگر اوامر ارشادی به این معنا باشند که نیازی به ذکر آنها توسط شارع نبوده و عقل نیز به مضمون آنها حکم می‌کند، این سوال مطرح می‌شود که حکم عقل در اینجا به چه معناست؟ قاعدتاً مقصود از حکم عقل در ما نحن فیه، ادراکاتی عقلانی است که بدون نیاز مولا به صحت یا بطلان معامله حکم می‌کند. در این صورت روشن می‌شود که سابق بر ارشاد و تأکید مولای شرعی بر این نکته، مولایی عرفی وجود داشته که در این باره حکمی صادر کرده و جعلی داشته است و بر اساس آن، به عقاب و ثواب دست می‌زده است. در واقع حکم عقلاء درباره‌ی یک موضوع، بمعنای وجود اوامر عرفیه‌ی مولوی در این باره است؛ و لو آن که مولای خاص (شارع مقدس) در این زمینه به تأکید حکم مولای عرفیه اکتفاء کرده باشد.

ممکن است گفته شود: «می‌توان حکم عقل در این باره را نه به عقلاء جامعه بلکه به فطرت تک تک افراد باز گرداند که در این صورت، وجود امر مولوی عرفی نیز منتفی خواهد شد». در پاسخ به این مطلب قبلاً گفته شد که باید نسبت بین احکام فطری با مسأله‌ی جبر و اختیار را سنجید که به نظر ما چنان احکامی، موجب جبر خواهد شد. اما برای تحلیل ما نحن فیه بر اساس اختیار، باید به این نکته توجه کرد که آیا یک فرد از انسان می‌تواند برای

فصل: فی أن النهی عن الشئ هل یقتضی فسادہ أم لا؟ ♦ ۱۶۷

خودش به جعل امر مبادرت کند؟ یعنی برای عمل به علم خود حکمی دارد؟ و این حکم، امری اعتباری است؟ آیا چنین حکمی از سنخ «اعتبار عمل به علم» است که مرحوم علامه طباطبایی در کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم به آن پرداخته‌اند؟ که بررسی این مباحث، مجال دیگری می‌طلبد.

مقصد سوم: مفاهيم

مقدمه: تعریف المفهوم

و هی أن المفهوم كما يظهر من موارد اطلاقه حكم إنشائي أو إخباري
تستتبعه خصوصيه المعنى الذي أريد من اللفظ بتلك الخصوصية و لو
بقريته الحكمة و كان يلزمه لذلك

۱. موضوع مقصد ثالث در کتاب کفایه، بحث از «مفاهیم» است و برای تبیین آن باید این مهم را مورد ملاحظه قرار داد که تاکنون دو پایه‌ی اساسی در مباحث قوم دیده می‌شد؛ یکی از این دو، پیرامون ارتکاز بود که در قالب وضع و استعمال و عرف طرح می‌گردید. پایه‌ی دوم مربوط به روابط جاری میان مولا و عبد بود که در عناوینی مانند اطلاق و تقييد و مقام بیان و مقدمات حکمت قابل ملاحظه بود و طبعاً در بیان و لفظ مولا نیز نمود پیدا می‌کرد. اما به نظر می‌رسد که بررسی «مفاهیم»، این قابلیت را دارد که پایه‌ی سومی را در مباحث قوم ایجاد کند؛ یعنی آنچه در این بحث، موضوع قرار گرفته این نکته است که آیا می‌توان اضافه بر دو پایه‌ی قبلی، خصوصیت دیگری را از کلام اخذ کرد که منشأ آن خصوصیت، «لوازم عقلی کلام» باشد؟ در این باره هم تفاوتی ندارد که بگوییم موالی چیزی بیش از کلام خود را مطالبه کنند و یا قائل شویم که

عبد - بعنوان یک عاقل - در مقام امتثال، مطلبی بیش از استعمالات عرفی و کلام مولا را به او نسبت دهد.

در واقع خاستگاه «مفهوم» بعنوان امری زائد بر مقتضای وضع و مقتضای روابط عقلایی، «لوازم عقلی» است؛ گرچه عقل در اینجا، به بررسی تصورات و تصدیقات و سیر در عالم مفاهیم به معنای منطقی آن نمی پردازد؛ بلکه با فعالیت در دو بستر «ارتکاز» و «رابطه ی عبد و مولا» است که می تواند معانی دیگری را از کلام بگیرد. البته روشن است که عقل چنین کارکردی دارد و در این مقوله رفت و آمد دارد و به گمانه زنی در این باره می پردازد و به همین دلیل است که قوم به چنین بحثی پرداخته اند؛ اما بحث بر سر این است که آیا می توان به این مطلب اخذ و الزام کرد و آن را مورد استناد قرار داد؟ آیا مولا می تواند عبد را به دلیل بکارنگرفتن عقل خود در این باره مواخذه کند؟ و آیا عبد در صورت بکارگیری عقل خود در این باره و عمل بر اساس آن، توبیخ می شود؟ به عبارت دیگر آنچه از تعریف مفهوم در نزد قوم بدست می آید، آن است که این بحث پیرامون «لوازم عقلی کلام» شکل گرفته؛ و نه «کلام از جهت ارجاع آن به وضع و عرف» و نه «کلام از جهت ارجاع آن به رابطه ی مولا و عبد».

پس کلام، بستری است که در آن، تفاهم و تخاطب بر اساس الفاظ و ارتکاز شکل می گیرد و در این بستر است که عقل به گمانه زنی می پردازد و لذا موضوع بحث در اینجا، گمانه زنی عقل پیرامون حقائق نیست. گرچه «دلالت» - بعنوان مقسمی برای دلالت های وضعی و طبعی و عقلی -

چیزی جز «انتقال عقل از چیزی به چیز دیگر» نیست اما با تقسیم آن روشن می‌شود که «کلام» در دسته‌ی دلالات وضعی قرار می‌گیرد؛ یعنی دلالتی که تحت علیت عمل نمی‌کند. به این ترتیب، مبحث «مفاهیم» به گمانه‌زنی عقل پیرامون آنچه که الفاظ و روابط عقلانی بر آن دلالت می‌کند، می‌پردازد و اینکه آیا ادراکات عقلی (و نه عقلانی یا عرفی) در کلام اخذ شده یا خیر؟

۲. برای توضیح بیشتر این بحث، توجه به این نکته نیز ضروری است که وجه مشترک میان سه وعاء «مفاهیم» و «رابطه‌ی عقلانی» و «عرف»، مقوله‌ای بنام «دلالت» است که به اقسام مختلفی تقسیم می‌شود از جمله «دلالت عقلی» که تحت علیت عمل می‌کند و «دلالت وضعی» که بر خلاف قسم قبلی، به جعل جاعل باز می‌گردد. علی‌رغم این تفکیک، عقل و منطق در «دلالات وضعیه» نیز جولان دارد اما بجای بحث از تصورات و تصدیقات در معنای منطقی آن، در مورد کلام متکلم یا مولا و لوازم آن گمانه‌زنی می‌کند تا روشن شود که آیا موالی نسبت به دقت پیرامون لوازم عقلی کلام مولا، طلبی از عباد خود دارند و آن لوازم را حجت می‌دانند یا خیر؟ پس اگر ثابت شود که ملاحظه‌ی لوازم عقلی کلام مورد طلب موالی باشد، این لوازم حجت خواهند بود و هم مردم و هم روسای جامعه باید به این مطلب توجه داشته باشند و مقتضیات آن را رعایت کنند زیرا چنین لوازمی، موثر در تحقق اغراض عقلانی خواهند بود.

بر این اساس، منشأ مفهومی مانند «علیت منحصره» در جمله‌ی شرطیه نه «وضع واضح» است - که بدنبال نظم در تفاهم و تخاطب است

- و نه «مقدمات حکمت» - که مقام بیان را برای مولا احراز می کند - بلکه منشأ علیت منحصره، «مباحث عقلی و منطقی» است. پس این مفهوم در ابتدا خاستگاهی غیر از وضع و یا اراده ی مولا دارد اما از آنجا که در هر جامعه ای، یک منطق (اعم از منطق صوری یا منطق سیستمی) به پذیرش رسیده است، در انتها می توان این خصوصیت را در بستر کلام جستجو کرد و آن را به وضع و یا رابطه ی میان عبد و مولا منتسب نمود؛ یعنی اگر منطقی در جامعه به پذیرش رسیده است، قطعاً هم مولا، هم عبد و حتی واضع به مقتضیات آن توجه دارند. بنابراین بر فرض اثبات مفهوم برای جملات شرطیه، اراده ی مولا به علیت منحصره تعلق می گیرد اما خاستگاه این روند، ادراکات عقلی است که مستقل از دنیای وضع یا روابط عقلانی است. به عبارت دیگر گرچه این سه وعاء با یکدیگر ترکیب می شوند، اما این بدان معنا نیست که کسی بتواند «مستقل بودن ادراکات عقلی» و تباین آن با دو وعاء دیگر را نفی کند؛ حتی اگر موضوع دقت عقلی و بستر آن، کلام و سخن و ادبیات باشد و نه امور حقیقی.

یکی از شواهد این مطلب که «مفاهیمی مانند مفهوم شرط از سنخ مباحث عقلی و منطقی و مستقل از کلام هستند»، نکته ای است که آخوند در ابتدای بحث از مفهوم شرط به آن اشاره می کند و می گوید: «ما بدنبال تعیین تکلیف جمله ی شرطیه در مواضعی هستیم که وضع یا قرائن دیگر بر وجود مفهوم دلالت نداشته باشد.» این بدان معناست که طرح بحث در جایی است که در ظاهر کلام چیزی مربوط به مفهوم شرط نیامده باشد و الا اگر مفهوم «علیت انحصاری» از اموری بود که در ظاهر

کلام آمده و وضع بر آن دلالت می‌کرد، مساله واضح و مشخص بود و اساساً نیازی به عقد بحثی جدید برای مفاهیم نبود؛ بلکه باید در مباحث الفاظ از آن بحث می‌شد و مثلاً در باب وضع مرکبات و در کنار مدلول جملات خبریه و انشائیه، مقتضای وضع در جملات شرطیه و دلالت آن بر علیت انحصاری نیز مورد تنقیح قرار می‌گرفت.

۳. ممکن است گفته شود: «نمی‌توان به مرحوم آخوند نسبت داد که مفهوم را از مقوله‌ی لوازم عقلی می‌داند زیرا به تصریح برخی شروح، تعریف آخوند از مفهوم به این صورت تبیین می‌شود: حکم اخباری یا انشائی که تابعی از خصوصیت در معناست و این خصوصیت در معنا ناشی از دلالت لفظی است. زیرا اگر این خصوصیت، مدلول یک دلالت لفظی نباشد، آنگاه بحث از مفاهیم خارج شده و از مدالیل التزامیه محسوب خواهد شد که خصوصیت معنا در آن از طریق اموری خارج از لفظ فهمیده می‌شود؛ مانند وجوب مقدمه و حرمت ضدّ. توصیف آخوند از خصوصیت المعنی به الذی ارید من اللفظ نیز موید همین مطلب است که دالّ بر مفهوم، از سنخ لفظ است.»

در پاسخ باید گفت که اگر علیت منحصره به عنوان مدلولی لفظی و مطابق با مقتضای وضع باشد، آنگاه طرح بحث جداگانه‌ای برای بررسی مفاهیم بی‌معنا خواهد شد زیرا تفاوت بین «مفهوم» و «منطوق» از بین رفته و یا حداقل به تبیین دیگری محتاج می‌شود و علیت انحصاری نیز یکی از مدالیل الفاظ خواهد شد که به حکم واضح جعل شده و معنای مورد نظر را منتقل می‌کند؛ همان‌طور که جملات انشائیه بر طلب و

جملات خبریه بر ثبوت محمول برای موضوع دلالت می کرد. حتی اگر کسی در چنین وضعی تشکیک کند، باز هم چنین بحثی باید به مباحث الفاظ منتقل شود؛ نه این که باب جدیدی برای آن در علم اصول ایجاد گردد! حتی اگر دلالت بر علیت انحصاری به جای «وضع» به «مقام بیان» احاله شود، اشکال برطرف نخواهد شد زیرا در این صورت نیز بحث از مفاهیم باید به مبحث روابط عقلانی و روابط بین عبد و مولا منتقل شود و ذیل چنان عنوانی مورد بررسی قرار گیرد و طرح عنوانی مستقل برای آن بی وجه است. پس اگر ادعا می شود که بحث مفاهیم به لوازمات عقلی کلام رجوع می کند، به این دلیل است که صورت مسأله به نحو صحیح ترسیم شده و فرض معقولی پیدا کند و طرح این بحث دچار اشکال اساسی نگردد و مباحث قوم به شکل ریشه‌ای مخدوش نگردد!

۴. بنابراین دلالت کلام در سطح اول آن (تفاهم و تخاطب)، در علمی مانند صرف و نحو و معانی و بیان و بدیع و تقسیم‌بندی‌های مختلفی مانند مفرد، جمله، مقاله، کتاب و ... تبیین شده و مشخص می شود. هنگامی که دلالت کلام در این چارچوب مشخص شد، بحث از وضع مفردات و معانی آنان عبور می کند و به جملات و مقالات می رسد؛ اما قوم بدون بحث از علمی مانند معانی و بیان و بدیع مستقیماً وارد بررسی رابطه‌ی عقلانی شده و بدنبال دستیابی به «حجت‌های ارتباطی» در قالب «فرهنگ مولویت» هستند. پس تا قبل از مقصد ثالث، دو پایگاه دلالتی در مباحث قوم قابل پی‌گیری است؛ یکی «وضع و استعمال» و دیگری «رابطه‌ی عقلانی» که در قالب فرهنگ مولویت از آن بحث می شود و البته در این

میان، از مباحث معانی و بیان و بدیع غفلت شده است. در ادامه، مفاهیمی مانند مفهوم شرط مورد دقت قرار می‌گیرد؛ زیرا در هر صورت چنین معنایی از برخی جملات و استعمالات بدست می‌آید. اما مسأله‌ی مهم برای قوم باید این نکته باشد که غیر از دلالت ظواهر کلام، چیزی بیش از آن - که از سنخ لوازم عقلی باشد - نیز قابل اثبات است و می‌توان پیرامون حجیت آن بحث کرد.

۴. آخوند در ادامه، اثبات چهار مطلب یعنی «ملازمه، ترتب، علیت و انحصار» را پیش‌نیازی برای اثبات مفهوم شرط می‌داند. در این باره باید توجه داشت که اگر شرط اول یعنی لزومیه بودن جمله‌ی شرطیه - و نه اتفاقیه بودن آن - بر اساس معنای منطقی این اصطلاح تبیین شود، آنگاه ذکر شرط سوم (علیت) لازم نخواهد بود؛ زیرا جمله‌ی شرطیه‌ی لزومیه در علم منطقی بمعنای «اتصال حقیقی بین شرط و جزاء بر اساس علیت» است. اما اگر از «جمله‌ی شرطیه‌ی لزومیه» معنای دیگری غیر از معنای منطقی آن ارائه شده، باید تبیین شود تا مورد بحث قرار بگیرد.

فصل: مدلول الجمله الشرطيه

الجمله الشرطيه هل تدل على الانتفاء عند الانتفاء كما تدل على الثبوت عند الثبوت بلا كلام أم لا؟ فيه خلاف بين الاعلام.

۱. «مدلول جمله ی شرطیه» به «ثبوت الجزاء عند ثبوت الشرط» معرفی شده است اما باید توجه داشت که این معنا به چه خاستگاهی رجوع می کند. گاه در تحلیل این معنا به «علّیت» و مباحث منطقی و عقلی استناد می شود و اینکه برخی قضایای حقیقیه در خارج مشروط هستند. گاه می توان وابستگی تحقق جزاء به تحقق شرط را بر اساس اراده ی مولا و اعتبار معتبر توضیح داد و اینکه مولا چنین توصیف اعتباری را انجام داده تا غرضی را در خارج محقق کند که بر اساس مباحث گذشته چنین توصیفی حتماً متقوم به طلب مولا خواهد بود. گاه نیز مدلول جمله ی شرطیه بر اساس عرف و استعمالات توضیح داده می شود که قاعدتاً این توضیح در علم نحو و معانی و بیان ذکر شده و احتمالاً مباحثی مانند تفاوت بین ادات شرط از حیث دلالت آنها بر تحقق جزاء در گذشته یا حال و یا آینده و یا از حیث تحقق حتمی یا

غیر حتمی جزاء را در بر می‌گیرد.

بنابراین بحث در این باره باید به نحوی مطرح شود که علت ورود اصولیون به این بحث و تفاوت و یا اشتراک بحث اصولی با هر یک از خاستگاه‌های فوق چیست تا خلطی بین این وعاء‌های مختلف پدید نیاید و خاستگاه بحث بصورت دقیق روشن شود؛ زیرا در علمی مانند منطق یا نحو و معانی و بیان، «حجیت عقلانی» دنبال نمی‌شود.

نفی دلالة الجملة الشرطية على انحصار العلة

ودعوى تبادر اللزوم والترتب بنحو الترتب على العلة المنحصرة - مع كثرة استعمالها في الترتب على نحو الترتب على الغير المنحصرة منها بل في مطلق اللزوم - بعيدة، عهدتها على مدعيها

۱. برخی برای اثبات مفهوم برای جمله ی شرطیه به تبادر استناد کرده‌اند که در واقع بمعنای ادعای وضع جمله‌ی شرطیه برای علیت منحصره است. فارغ از پاسخ آخوند به این ادعا - که بر اساس کثرت استعمال در علیت غیر منحصره شکل گرفته - باید توجه داشت که قائل به این ادعا ناگزیر است لفظی را معین کند تا دلالت بر علیت منحصره، به آن لفظ مستند گردد زیرا رکن در وضع، دلالت یک «لفظ» بر معناست. ممکن است قائل به این قول، هیأت جمله ی شرطیه را بعنوان لفظ دالّ بر انحصار معرفی کند که در این صورت، اشکالات وارده بر بحث «اشتراک لفظی» مبنی بر هرج و مرج در تفاهم و تخاطب بر این قول نیز وارد خواهد شد زیرا حسب الفرض، جمله ی شرطیه با هیأت خود ابتدائاً بر ثبوت الجزاء عند ثبوت الشرط دلالت دارد و مدعی، معنای

دومی را - که همان انتفاء الجزاء عند انتفاء الشرط است - به همین هیأت مستند کرده است.

مگر اینکه همانند تشخیص معنای لفظ «عین» - که بر معانی متعددی دلالت داشت - برای تعیین معنای جمله‌ی شرطیه نیز به قرائن رجوع شود که این بمعنای خروج از موضوع بحث است؛ زیرا طرح بحث مفاهیم، مربوط به فرضی است که در کلام، قرینه‌ی دالّ بر «مفهوم» وجود نداشته باشد.

۲. اگر دلالت جمله‌ی شرطیه بر علّیت منحصره به «انصراف» مستند شود، به معنای ارجاع بحث به دنیای وضع است؛ زیرا طبق نظر مختار در مقصد اول، استعمالات حتماً باید ارتباط قاعده‌مندی با دنیای وضع داشته باشند. یعنی «کثرت استعمال لفظ در یکی از افرادِ موضوع له» اگر بمعنای خارج کردن آن از معنای موضوع له باشد، همانند مجازات باید مأذون از طرف واضع باشد و یا باید در تحلیل آن قائل به این شد که عرف، واضع این لفظ برای فرد خاص بوده است.

پس استعمالات عرفی نمی‌توانند فارغ از «وضع و واضع» شکل بگیرند و واضعین نیز نمی‌توانند منفک از لفظ و لغت و یک تجسّد از جنس آوا و صوت، به وضع بپردازند. لذا برای اثبات مفهوم، استناد به انصراف همانند استناد به وضع، دچار اشکال از حیث فقدان پایگاهی لفظی برای آن است.

۳. ممکن است گفته شود: «تمسک به انصراف یعنی علی رغم وضع جمله‌ی شرطیه برای مطلق علاقه‌ی لزومیه، این جملات به اکمل افراد

علاقه ی لزومیه - که همان علیت منحصره - است، منصرف است. اما فارغ از نقدی که در نسبت به این استدلال انجام شد و در آن، رجوع «انصراف» به «وضع» مورد تاکید قرار گرفت؛ باید توجه داشت که علیت منحصره و علیت غیر منحصره، برای علاقه ی لزومیه بمثابه «افراد» نیستند بلکه بمثابه «اقسام» برای علاقه ی لزومیه هستند که منشأی فلسفی و تخصصی دارند و به مقسم و حیثیت تقسیم عقلی بازگشت می کنند و لذا ارتباطی با استعمالات عرفی ندارند و عرف، درکی نسبت به آنها ندارد و واضح نیز چنین اموری را مورد ملاحظه ی خود قرار نمی دهد.

ممکن است گفته شود: «اگر در ابتدا پذیرفته شود که وضع جمله ی شرطیه برای دلالت بر علیت است، آنگاه مانعی از در نظر گرفتن اقسام علیت توسط واضع نیز وجود نخواهد داشت.» در پاسخ باید گفت که ظاهراً مقصود از «اقسام» علیت در اینجا مفهومی فلسفی است اما «افراد» اشاره به «شمول لفظ نسبت به همه ی مصادیق آن» است که علی رغم ظهور واژه ی «مصدق» در مباحث منطقی، معنایی عرفی از آن اراده شده است که مربوط به استعمالات اهل محاوره است. به عبارت دیگر تمسک به انصراف، استدلالی بر اساس استعمالات عرفی است که نباید به امور فلسفی مخلوط شود.

۴. ممکن است گفته شود: «واضع می تواند به معانی فلسفی نیز توجه کرده و مبادرت به وضع الفاظ برای این معانی کند» اما باید توجه داشت که چنین ادعایی، دارای مؤونه ی خروج از دنیای اعتبارات و

مجموعات است و در صورت التزام به آن، باید در پایه‌های بحث زبان‌شناسی تجدید نظر کرد. در واقع سنخ «مفاهیم فلسفی» با «معانی ارتکازی حاصل از الفاظ» متغایر است و باید روشن شود که به چه استدلالی می‌توان مفاهیم حقیقی را به ارتکازات عرفی تبدیل کرد و چنین امکانی را برای واضع اثبات نمود؟! به عبارت دیگر دلالت الفاظ بر معانی از دلالات وضعی است که تحت علیت و حقائق عمل نمی‌کند و تابع جعل جاعل و اراده‌ی واضع است و انجام این جعل با هدف دستیابی به غرضی خاص است.

ممکن است گفته شود: «غرضی که از جعل الفاظ مد نظر واضع است، تسهیل در انتقال مفاهیم به یکدیگر است و این مفاهیم می‌تواند مفاهیمی فلسفی باشد» اما اگر غرض واضع چنین مطلبی باشد، آیا ملازم با آن نخواهد بود که کتابی قطور از الفاظ و معانی آنها وجود داشته باشد و همگان مجبور باشند تا برای انتقال مفهوم مورد نظر خود، به جستجو در میان میلیون‌ها لفظ پردازند؟! آیا در این صورت «تسهیل» محقق شده است؟! «ممکن است گفته شود چنین لازمه‌ای مختص کسانی است که عالم به این زبان خاص نباشند و الا کسانی که در جامعه‌ی عرب زبان بزرگ شده‌اند، بر اثر شنیدن استعمالات عرفی، از مراجعه به کتب لغت بی‌نیازند و منشأ استعمالات عرفی نیز، وضع واضع است.» اما تمام بحث بر سر این است که به چه استدلالی می‌توان منشأ استعمالات را «اسم‌گذاری واضع برای مفاهیم» دانست؟! یا نیاز به «برقراری رابطه‌های مختلف» است که انسان‌ها را به سوی «تفاهم و

تخاطب» سوق می‌دهد و تفاهم و تخاطب در خارج است که «استعمالات» را از طریق معانی و بیان و نحو و صرف شکل می‌دهد؟ حتی تکلم اطفال نیز - هنگامی که سخن گفتن را آغاز می‌کنند - بر اساس آموزش تک تک اصواتی که برای معانی مختلف وضع شده، نیست بلکه طفل به صورتی فطری به ساخت جملات می‌پردازد؛ همان‌طور که خوردن شیر از سینه‌ی مادر را بر این اساس انجام می‌دهد.

ممکن است گفته شود: «بر فرض پذیرش این تحلیل، باید آن را مختص به استعمالات متأخره در بین ابناء بشر که پس از چند قرن به اینجا رسیده، دانست؛ در حالی که موضوع بحث وضع، منشأ اولیه و ابتدائی از زبان است.» که در این صورت باید به بررسی اولین تکلم‌ها پرداخت. به عنوان مثال، حضرت آدم علیه السلام پدر و مادری نداشته‌اند بلکه ابتدائاً تجسّدی از گل بوده‌اند و سپس روحی در ایشان دمیده شده و پس از آن به تکلم پرداخته‌اند. آیا تکلم ایشان در چنین شرایطی، تابع وضع یک واضع بوده است؟! و یا مثلاً می‌توان اثبات کرد که «عَلِمَ آدمِ الاسماء کلّها» به این نحو بوده که خداوند متعال، تک تک الفاظ و معانی آنها را بصورت مفرد به ایشان آموزش داده است؟! آیا می‌توان عبارت «نحو اختصاص للفظ بالمعنی» را بر آن شرایط تطبیق کرد؟! و جعل واضع نسبت به تک تک الفاظ را علّت پیدایش ادبیات و زبان دانست؟!

بنابر آنچه گذشت - و در بحث از مقدمه‌ی کفایه نیز به آن پرداخته شده بود - تعریف از وضع و ادبیات و زبان شناسی بر مبنای «قرار دادن تک تک الفاظ برای معانی» از اساس غیر قابل قبول است و لذا در فروع

نیز نمی‌توان از قرار دادن الفاظ برای معانی فلسفی سخن راند.

۵. با توجه به اشکالی که نسبت به «تمسک به انصراف برای اثبات مفهوم شرط» مطرح شد (= استفاده از مفاهیم حقیقی مانند «اقسام علیت منحصره» در بحثی همچون انصراف که از سنخ اعتبارات و استعمالات عرفی است) روشن می‌شود که اگر پایگاه «اقسام علیت» به استقراء و دسته بندی نمونه‌های فقهی باز گردد، نقصی بر استدلال قائلین به انصراف از این جهت وارد نخواهد شد؛ زیرا در این صورت، مواد بحث از اعتبارات اخذ شده و عقل تنها در انتزاع نسبت به این مواد و صورت بندی آنها نقش داشته است. اما اگر چنین تقسیمی هم صورتاً و هم مادّاً از حقائق و علم فلسفه اخذ شده باشد، همان اشکال سابق الذکر وارد خواهد بود.

۶. برای قضاوت پیرامون نقد آخوند بر تمسک به اکملیت شرط غیر منحصره باید منشأ ادعای انصراف به اکمل افراد مشخص شود. اگر منصرف شدن کلام به اکمل افراد آن در نظر طرف مقابل، منشأ عقلی داشته باشد، نمی‌توان برای نقد آن از اموری مانند کثرت استعمال در شرط غیر منحصره بهره برد ولی اگر منشأ انصراف به اکمل، مربوط به استعمالات باشد؛ آنگاه سنخیت در پاسخ آخوند رعایت شده است. البته شاید بتوان گفت اگر منشأ قول به انصراف به سوی فرد اکمل، بحثی عقلی باشد، منع اکملیت (بحث صغروی آخوند) پاسخ متناسب با آن است و اگر منشأ آن لفظی باشد، کثرت استعمال در شرط غیر منحصره (بحث کبروی آخوند) پاسخ متناسب با آن است.

۷. از سوی دیگر اگر علقه‌ی میان لفظ و معنا به نحو حقیقی و غیر جعلی معنا شود، دیگر «واضع» مدخلیتی نخواهد داشت بلکه در واقع با جریان علیّت به نحو قهری و طبیعی روبرو خواهیم بود و ادبیات و زبان بنفسه در خارج جاری خواهد بود و لذا ناگزیر از قول به «ایجاد علقه بین لفظ و معنا بعنوان تابعی از جعل جاعل» خواهند بود. البته جعل جاعل هم به با توجه به اراده‌ی افراد متفاوت خواهد بود و هر کسی بر اساس غرض و امیال خود، جعلی متفاوت از مجعولات دیگران خواهد کرد که لازمه‌ی آن بر مبنای قوم، نسبیت و عدم امکان قانونمندی و ثبات است، زیرا قانونمندی و ثبات در این مبنا تنها به علیّت باز می‌گردد.

مگر اینکه بگوییم تنها برخی از جعل‌ها هستند که در جامعه به پذیرش می‌رسند و علت پذیرش مردم نسبت به برخی جعل‌های خاص نیز، قبول «غایت»ی است که هدف جاعل از جعل خود، رسیدن به آن غایت و غرض بوده است و مردم نیز دستیابی به آن غایت را به نفع خود می‌دانند. لذا علت پذیرش نسبت به مجعولات، «غایات» است؛ یعنی در امور اعتباری، عدم توجه به غرض، ملازم با «لغویت در فعل» است. بنابراین آنچه که به اعتبارات نظم می‌بخشد و بمثابة جریان علیّت در عقل عملی است، «غرض و غایت» است.

۸. پس بحث از «علیّت» در اموری اعتباری همانند تفاهم و تخاطب، باید تنها بر اساس «غرض» و نقش آن در «جلوگیری از لغویت در فعل» تحلیل شود و نمی‌توان در امور اعتباری، از جزئیات خارجی (موضوع علوم) و حقائق ذهنی (موضوع فلسفه) استفاده نمود. گرچه تاکید بر این

نکته بمعنای نفی تفاهم و تخاطب میان اصحاب علوم جزئیة و اهالی علوم عقلی و فلسفی نیست و طبیعتاً عرفی خاص در میان هر یک از علمای این علوم جریان یافته است؛ اما نمی‌توان در تبیین از زیربنای تفاهم و تخاطب و برای تاسیس علم زبان‌شناسی و یافتن اصول اساسی آن، به عرف خاص تکیه کرد.

ممکن است گفته شود: «بهر حال در میان بسیاری از افعال نیز، رابطه‌ی علیت جاری است و عرف عام نیز در زندگی روزمره با این امر مواجه است و لذا بدلیل نیاز به تبیین رابطه‌ی علی میان افعال و ضرورت جلوگیری از برخی عواقب نامطلوب آن، ادبیات و زبان نمی‌تواند در این موضوع وارد نشود و نسبت به آن سکوت اختیار کند.» اما پاسخ آن است که مباحث قوم‌پیرامون علیت، مربوط به علیت ذهنی و مفهومی و از سنخ ماهوی یا وجودی است اما علیت در جزئیات یا علیت در افعال خارجی - که مورد احتیاج عرف است - در نظر قوم بحثی فلسفی محسوب نمی‌شود. یعنی علیتی که عرف به تفاهم و تخاطب پیرامون آن نیاز دارد، علیت ذهنی و مفهومی - که موضوع بحث فلسفه است - نیست، بلکه علیتی است که میان افعال و در عمل جاری است. به این ترتیب، مواد بحث اعتبارات، باید مفاهیمی اعتباری و غیر حقیقی باشند؛ گرچه صورت آن‌ها می‌تواند سنخی حقیقی داشته باشد.

ضمناً بر اساس استقرائی که قبلاً نسبت به مباحث قوم‌پیرامون «عقل عملی» انجام شد، سه مفهوم «اختیار، قرار و اعتبار» بعنوان سه شعبه از عقل عملی طرح گردید و به این ترتیب، علیت در میان افعال بر

مبنای مفهوم «اعتبار» قابل توضیح است. ممکن است گفته شود: «بعنوان مثال دردی که از ضربه ی زید بر صورت بکر حاصل می شود، از سنخ اعتبار نیست و اثری همانند درد ناشی از ضربه یک اثر حقیقی و غیر مجعول است» اما باید توجه داشت بحث بر سر مصادیق و نمونه هایی که در میان تبعیت کنندگان از مجعولات جریان دارد، نیست بلکه عقلاء با جعل هایی که انجام می دهند، بسیاری از افعال – از جمله ضرب و جرح که شامل مثال فوق است – را از جامعه طرد می کنند و با توبیخ و مجازات نسبت به افعال خاص، از جریان آنها در میان مردم جلوگیری می کنند و به ریشه کنی این رفتارها مبادرت می نمایند؛ زیرا جامعه دارای مسئولان و صاحبانی است که افعال را در بخشها و موضوعات مختلف از حقوق و قضا تا حمل و نقل و مسکن و بهداشت و تغذیه و ... کنترل می کنند.

نفي التمسك بالاطلاق

إن قلت: نعم؛ و لكنه قضيه الاطلاق بمقدمات الحكمة كما أن قضيه إطلاق صيغه الامر هو الوجوب النفسي.. قلت: أولا هذا فيما تمت هناك مقدمات الحكمة ولاتكاد تتم فيها هو مفاد الحرف كما هاهنا، و إلا لما كان معنى حرفيا

۱. دليل سومی که برای اثبات مفهوم شرط اقامه شده، «استناد به اطلاق ادوات شرط یا هیأت جملات شرطیه» است و اشکال اول آخوند نسبت به آن، عدم امکان اخذ به اطلاق در معانی حرفیه (= ادوات شرط و یا هیأت آن) به لحاظ عدم استقلال در آنهاست. اما باید توجه داشت که «حرف» آنگاه که در جمله قرار می گیرد و در تراکیب مختلف استعمال می شود، حتماً دارای معنا خواهد بود .

ممکن است گفته شود: «کسی معناداری حرف را نفی نمی کند اما معنای حرف یک امر تبعی و غیر استقلالی است و این نکته باعث منع از اخذ به اطلاق است. به عبارت دیگر قوم، معانی حرفیه را از قبیل معانی جزئیه (وضع عام و موضوع له خاص) می دانند و مشخص است که معنای جزئی - که افراد متعددی ندارد - فاقد قابلیت اطلاق گیری است.» پاسخ

آن است که حتی برخی گزاره‌ها در علوم جزئی‌ه نیز قابلیت تبدیل به مفاهیم کلی و قوانین عمومی را دارند مانند آن که نقطه‌ی جوش آب در شرایط طبیعی، دمای صد درجه است. لذا می‌توان از استعمال حروف در جملات مختلف، معانی کلی انتزاع کرد و حکم آن کلی را بر مصادیق جاری نمود.

به عبارت دیگر جزئی تنها در صورتی قابلیت اندراج در کلی را ندارد که مراد از آن «جزئی حقیقی» باشد اما اگر «جزئی اضافی» مطرح باشد، اندراج قطعی است. از سوی دیگر سنخ بحث در اینجا بحثی اصولی است که در آن، تأسیس اصل و استخراج کلیات و قواعد عمومی مطرح است و نه توجه به تک تک استعمالات و جزئی حقیقی نیز مربوط به تک تک استعمالاتی است که در خارج جریان دارد. بنابراین نمی‌توان بحث از حروف در اینجا را از حیث جزئی حقیقی لحاظ کرد بلکه جهت بحث از حروف، جزئیت آن به نحو اضافی است که حتماً دارای افراد متعدد و حائز قابلیت وجه اشتراک‌گیری است.

۲. فارغ از مباحث فوق و با توجه به اینکه استدلال سوم و چهارم و پنجم برای اثبات مفهوم شرط، مبتنی بر مقدمات حکمت و اطلاق است؛ باید به بررسی روابط عقلانی میان عبد و مولا در این زمینه پرداخت. قبلاً در این باره گفته شد که در عالم وضع و استعمال، دلالت لفظ اصل است و روابط عقلانی، فرع آن قرار می‌گیرد اما در بحث از اطلاق و مقام بیان، اراده‌ی مولا و رابطه‌ی او با عبد اصل است و لفظ، فرع و تابعی از آن قرار می‌گیرد و لذا در این وعاء، «کشف فرهنگ مولا» مسأله‌ای

اساسی به شمار می‌رود. علاوه بر این، تبیین شد که چیزی بنام ادراکات عقلائی به نحو عام وجود ندارد بلکه موالی به سه دسته ی مومن و کافر و منافق تقسیم می‌شوند که هر یک دارای فرهنگ و اخلاق و رفتار عقلائی مختصّ به خود هستند: موالی کافر و منافق، اهل استبداد و تحکّم و تحقیر و تسخیر همه جانبه ی عبد به نفع خود و عدم بخشش و گذشت هستند اما مولای شرعی، اهل عفو و رحمت و تخفیف و انصاف و تحمّل و امهال و دستگیری از عباد و بدنبال رشد و ارتقاء آنان است. پس تکیه گاه در روابط عقلائی، «حالت روحی» بود و تا قبل از طرح بحث مفاهیم، سخنی از علیّت منحصره و غیر منحصره در روابط عبد و مولا مطرح نبود.

اما حال که قرار است که مفاهیمی مانند علیّت منحصره و غیر منحصره در این رابطه وارد شود، لازم و ضروری است تا یک «منطق» به پذیرش رسیده باشد که تکیه گاهی برای این مفهوم باشد. به این ترتیب و پس از حالت روحی رحمت یا غضب، یک منطق در این نوع از رابطه ی بین عبد و مولا جاری است و عقل به کار می‌افتد تا مبادرت به کشف علت و معلول نماید و لذا از این منشأ، معانی دیگری نیز قابلیت طرح می‌یابد.

این معنای همان بحثی است که در ابتدا طرح و تأکید شد که خاستگاه بحث از مفاهیم، «عقل» و آن سنخ از ادراکات عقلی است که موضوع بررسی خود را «کلام» - و نه حقائق - قرار داده است. بنابراین اگر از مفهومی مانند مفهوم شرط و علیّت منحصره بحث می‌شود، به این

دلیل است که یک منطق در جامعه و در میان عبد و مولا به پذیرش رسیده که بر اساس آن منطق، لوازم وضع یا مقام بیان بررسی می‌گردد. یعنی مولا توجه عبد را به منطقی که در جامعه به پذیرش رسیده، معطوف می‌کند و از او می‌خواهد تا این منطق را در بستر بیانی و کلامی مولا دخالت دهد تا امور اضافه‌ای را فهم کند.

۳. بر این اساس، نمی‌توان به موالی کافر و منافق این نسبت را داد که «در صورت ترک قید در کلام، آن را مطالبه نخواهند کرد» زیرا اخلاق و فرهنگ آنان مبتنی بر انصاف و رحمت نیست و همیشه بدنبال نگر داشتن عبد در حالت بدهکاری و احساس تخلف هستند و به راحتی لوازم کلام و عمل خود را زیر پا می‌گذارند. لذا اخذ به اطلاق تنها مختص به برخی عقلاء و فرهنگ خاص آنان است که همان مولای شرعی و پیروان او می‌باشند که اهل انصاف و رعایت عهد و التزام به لوازم کلام و عمل خود هستند.

بنابر آنچه گذشت، هم سه بیانی که در تمسک به اطلاق نقل شده و هم پاسخ آخوند به آنها از پایگاه ناتمامی انجام شده است، زیرا در ابتدای بحث مفاهیم روشن شد که خاستگاه مفهومی مانند علیت منحصره «عقل» است که پیرامون کلام به گمانه زنی و توسعه یا تضییق آن پرداخته و لذا با در نظر گرفتن صورت مسأله به این نحو، نمی‌توان چنین مقوله‌ی عقلی را با دو پایگاه قبلی (وضع و مقام بیان) اثبات نمود. در واقع هر مقتضی و مؤدایی که وضع یا روابط عقلانی داشته، با بحث‌های گذشته روشن شده و چیزی بیش از آن را نمی‌توان اثبات نمود.

و به همین دلیل تمسک به وضع یا اطلاق (= روابط عقلائی) برای اثبات مفهوم شرط از اساس ناوارد است و پاسخ به این نوع استدلال‌ها نیز باید از همین منظر باشد. به این ترتیب، اگر تلاشی برای انتساب علیت منحصره به جملات شرطیه صورت می‌گیرد، باید بر این اساس انجام شود که موالی و بالتبع دیگر افراد جامعه، یک «منطق خاص» را پذیرفته‌اند و از این رو می‌توان لوازم آن منطق را بر ادبیات آن جامعه بار کرد و به تأسیس قواعد مربوطه برای گمانه‌زنی این منطق نسبت به کلام مبادرت نمود.

۴. از همین جاست که بحث «قرائت‌های مختلف» شکل می‌گیرد؛ یعنی اگر نتوان این منطق را به مولا منتسب نمود، آنگاه فضای ذهنی عباد است که بر بیان مولا تحمیل شده است. به عبارت دیگر اگر بر اساس «هوی» با بیان مولا برخورد شود، آنگاه احکام عقلی عباد به کلام مولا تحمیل می‌شود اما اگر «تقوا» معیار باشد، همزمان با تعطیل نکردن فعالیت عقل در این زمینه، چنین فعالیت‌هایی را به «تقرّب به سوی مولا» مشروط خواهیم کرد. زیرا ظرفیت عبد، محدود است و غرض مولا از بیانش بوحدته در عبد منعکس نشده است. در واقع تنها کسی که تمام غرض مولا را تلقی کرده و فهم او از اغراض به نحو برابر با خواست مولا محقق شده، پیامبر اکرم و ائمه‌ی معصومین علیهم السلام هستند. پس از آنجا که چنین رابطه‌ای تنها برای افراد خاصی - که محالّ مشیت الله هستند - واقع شده، توصیف از وضعیت دیگر عباد نسبت به غرض مولا بر اساس «تقرّب و عدم تقرّب» انجام می‌شود که تابع درجات ایمان آنان

است. یعنی فهمی که برای هر فرد حاصل می شود، تابعی از میزان تقرّب اوست و قاعده‌مند کردن این نسبت‌های مختلف ایمانی، موضوع علم اصول جدید خواهد بود که چنین مقوله‌ای قابل اخذ از ظاهر کلام مولا (شامل وضع و مقام بیان) نیست.

۵. برای تشریح بیشتر باید به این مطلب توجه کرد که بیان مولا (قرآن کریم) و فهم از آن، امری تخصصی و غیر عوامانه است زیرا شارع بدنبال اداره‌ی جامعه بوده و در جامعه نیز قیود متعدد و همچنین سطوح متفاوتی جریان دارد که مولا با ملاحظه‌ی تمامی آنها و ظرفیت عباد، ترکیب خاصی از کلمات را احداث کرده است تا همه‌ی سطوح، تمامی قیود را بر اساس یک غرض واحد به سامان برسانند. از سوی دیگر و همان طور که کلام شارع امری ساده و بسیط نیست - مفهوم آن نیز به ما الهام نمی شود و فهم کامل آن مخصوص کسانی است که مورد «وحی» قرار می گیرند. با توجه به این دو حقیقت اساسی است که علاوه بر استفاده از وضع و مقام بیان، عقل نیز اجازه می یابد تا با کلام شارع ارتباط برقرار کند که این کار نباید بدون منطق انجام گیرد تا گمانه‌زنی‌های عقل به سمت تعبّد و تقرّب و دستیابی به پیچیدگی‌های تراکیب مولا باشد.

به عبارت دیگر از آنجا که دستیابی به تقرّب با ادعا ممکن نیست، توجه به منطق ضروری می شود زیرا از طریق منطق است که افراد می توانند فهم خود را «زبان دار» کرده و به دیگران منتقل کنند و قاعده‌مندی آن را به اثبات برسانند. یعنی همگان در فهم کلام مولا به

یکدیگر کمک می کنند که در این صورت، فهم از کلام مولا به خرد جمعی مشروط شده و به تعبّد مقیّد می گردد. به این ترتیب، تقوا و خرد جمعی و منعکس نمودن گمانه زنی های جامعه در یکدیگر است که فهم از کلام شارع را ممکن می سازد. تنها با تحقق این مراحل است که می توان ادعا کرد غرض مولا در این نسبت (زمان و مکان فعلی برای این جامعه) به حاصل این تلاش همگانی تعلق گرفته است و این بمعنای تفاوت تکلیف گذشته و آینده با تکلیف امروز است. به نظر می رسد این روند است که روایاتی همچون «القرآن یجری مجرى الشمس و القمر» را تا حدودی تبیین می کند.

پس وسیله ی تقرب و نزدیکی به خواست و غرض مولا، عقل است که استقلالی ندارد بلکه تابع ایمان است تا در رابطه ی خود با مولا تعبّد را تمام کند که این کار نیز بدون توجه به دیگر ایمان ها و عقل ها ممکن نیست زیرا تنها کسانی که دارای علم همه جانبه و بی نقص هستند، حضرات معصومین صلوات الله علیهم اجمعین می باشند و باقی عقول، عقول غیر معصوم هستند که در اعلی درجات ایمان نیز برابری با وحی پیدا نمی کنند. به همین دلیل است که باید عقلانیت دیگر فقهاء را به رسمیت شناخت و آن را در عقلانیت خود ضرب کرد که چنین کاری نیاز به منطق دارد و کلام مولا برای ما غیر معصومین چنین کاری را انجام نمی دهد؛ گرچه رابطه ی معصوم با قرآن، به نحوی است که می تواند انعکاس تمامی آیات در یکدیگر، آن هم در ظرفیت بطون هفتادگانه ی آن را درک کرده و نسبت به آن اشراف داشته باشد! اما

جامعه‌ی فقهای شیعه برای دسترسی به شعاعی از این نور باید بضاعت خرد جمعی را بر اساس تقوا بکار گیرند و آن را بوسیله‌ی یک منطق، زبان دار کنند و تبدیل به ارتکاز و ملکه نمایند تا حظی برده باشند و با ملاحظه‌ی وحدت و کثرت قیود جامعه، زمینه برای تولی «جامعه» به «تاریخ» فراهم شود.

از این رو، ملاحظه‌ی لوازم عقلی کلام در نظر مختار باید بوسیله‌ی چنین منطقی انجام گیرد که در مباحث مرحوم علامه حسینی بر اساس سه رکن «تعبد، تقنین، تفاهم اجتماعی» استوار شده است.

۶. البته توجه به این نکته هم لازم است که علی‌رغم اصل بودن اراده‌ی مولا در بحث اوامر و نواهی، چرا نشانه‌ای از بررسی مفاهیم در مقصد دوم کفایه به چشم نمی‌خورد؟ یعنی آیا موالی تنها در جملات شرطیه‌ی خود، «منطق به پذیرش رسیده در جامعه» را مورد توجه قرار می‌دهند؟! و چرا توجه موالی به لوازم عقلیه، تنها به جملات شرطیه منحصر شود و به جریان این مهم در باب اوامر و نواهی پرداخته نشود و لوازم آن در آن باب بررسی نگردد؟! مگر اینکه قوم چنین تفکیکی را به صورت موقت انجام داده باشند و در مبحثی دیگر، به جمع بین «وضع» و «روابط عقلائی» و «ادراکات عقلی» مبادرت کرده باشند.

به عبارت دیگر در عمل و آنچه که در خارج محقق می‌شود، «وضع و عرف» از «روابط عقلائی» و «روابط عقلائی» را از «ادراکات عقلی» بریده نیست و هر یک از این وعاءها بصورت تجزیه شده و مستقل وجود ندارند؛ بلکه این سه وعاء، سه بُعد از جامعه و نظم جاری در آن هستند

و حتی در صورت تجزیه‌ی اولیه‌ی آنها، ضرورت دارد که در ادامه‌ی بحث و با تبیینی علمی، آنها را به وحدت رساند. به نظر می‌رسد که عموماً در مقصد اول، به حیث وضع و استعمالات عرفی، در مقصد ثانی به حیث روابط عقلائی میان عبد و مولا و در مقصد سوم، به حیث ادراکات عقلی پرداخته شده است که چنین تجزیه‌ای در ابتداء بحث علمی بی اشکال است اما نباید در این حیثیات انتزاع شده متوقف ماند و به وحدت رساندن آنها امری ضروری خواهد بود.

الاستدلال الثانی و الثالث للتمسک بالاطلاق

ثم إنه ربما يتمسك للدلالة على المفهوم بإطلاق الشرط بتقريب أنه لو لم يكن
بمنحصر يلزم تقييده

۱. در استدلال دوم، بجای تمسک به اطلاق ادوات شرط به اطلاق احوالی شرط استناد شده است و در مقابل، آخوند برای نقد این استدلال به این نکته تاکید می کند که احراز مقام بیان در این باره مشکل است و به سادگی نمی توان حکم کرد که مولا از نظر اطلاق احوالی در مقام بیان است.

اما به نظر می رسد از آنجا که عبد و مولا در حال زندگی با هم هستند و رابطه ی میان آنها واضح و مشخص شده است، در محاورات خود به ایجاز و تلخیص و حتی اشاره های غیر کلامی اکتفاء می کنند و با این حال، شک و تردیدی درباره ی مراد مولا و بیان او وجود ندارد؛ زیرا یک فرهنگ و باور معین در بین آنها شکل گرفته است که برای عبد در تمامی موضوعات (از جمله انحصار در علت یا عدم آن) ملکه ایجاد کرده

است. بنابراین چه مستدلّ و چه مستشکل (در هر سه استدلالی که برای اثبات مفهوم شرط به مقام بیان استناد شده) نباید بحث از مقام بیان و اطلاق را به نحو انتزاعی و بریده از وضعیتی که مولا و عبد در خارج دارند، مطرح کنند و الا آنچه در عینیت جاری است، وضوح مراد مولا در تمام بیانات اوست که دلیل آن، شکل‌گیری یک فرهنگ میان موالی و عبید و زندگی روزمره‌ی آنان بر این اساس است. لذا قبل از تلاش برای اثبات مقام بیان برای مولا و یا استدلال در انکار آن باید به این نکته توجه کرد زیرا طرح موضوع و نزاع بعدی را اساساً منتفی می‌کند.

بله! برای اموری که در رابطه‌ی میان عبد و مولا سابقه نداشته و برای اولین بار مطرح می‌شود، لازم است که عبد تحت تربیت و پرورش قرار گیرد. یعنی مولا بجای توجه به عمل، در «مقام تربیت و آموزش» است که در این صورت، فعل مورد نظر بصورت پیچیده و موجز بیان نمی‌شود بلکه تک تک قیود مورد نظر ذکر شده و حتی بصورت جداگانه گفته شده و عبد برای انجام صحیح هر یک از آنها بصورت جداگانه تمرین داده می‌شود. پس در چنین فضایی و در هنگام تمرین جداگانه نسبت به هر یک از قیود است که می‌تواند اطلاق جاری کند؛ یعنی تنها به قیدی که فی الحال در دستور کار برای آموزش قرار دارد، عمل کند و به دیگر قیود نپردازد. این روند انجام می‌شود تا عبد پس از فهم و تسلط او نسبت به تمامی زوایای طلب مولا در موضوع جدید، تمامی قیود را با هم ترکیب کرده و مراد مولا را بصورت کامل انجام دهد. با تحقق این حالت و حاصل شدن تربیت برای عبد است که دوباره مولا می‌تواند

چندین فعل و قیود آنها را حتی با یک کلمه و یا با یک اشاره، از عبد طلب کند و او نیز بدون هیچ تردیدی در فهم از بیان، به سراغ عمل خواهد رفت .

۲. استدلال آخری که در آن برای اثبات مفهوم شرط به اطلاق استناد کرده، ما نحن فیه را بر وجوب تعیینی و تخییری قیاس کرده و همان طور که عدم بیان «أو» و «إمّا» را موجب تمسک به اطلاق و اثبات وجوب تعیینی دانسته، عدم ذکر علّتِ دیگر برای تحقق جزاء در جمله ی شرطیه را موجب نفی عدل برای شرط مذکور و ملازم با انحصار آن محسوب کرده است. آخوند در پاسخ، با تاکید بر مغایرت ثبوتی میان وجوب تعیینی و وجوب تخییری، مغایرت در نحوه ی القاء آن دو را به حکم «تبعیت اثبات از ثبوت» ضروری می داند اما با ردّ مغایرت ثبوتی میان علّت منحصره و علّت غیر منحصره (= عدم تفاوت هر دو قسم از نظر تأثیر بر معلول و تحقق جزاء)، مغایرت اثباتی را نیز بی وجه شمرده و بر این اساس، امکان اخذ به اطلاق را منتفی می داند.

روشن است که اشکالی که بر تمسک به اطلاق در نکته ی فوق مطرح شد، بر این استدلال هم جاری است. اما پیرامون پاسخ آخوند باید به این نکته توجه داشت که قاعدتاً مقصود از «عالم ثبوت» در اینجا، «طلب مولا در نفس او و قبل از بیان آن برای عبد» است که آنگاه تفاوت آشکاری میان علّت منحصره و علّت غیر منحصره در نزد مولا وجود دارد یعنی بر اساس طلب و میل مولا این که تنها یک عامل، موجب اکرام زید شود با این که بیش از یک عامل، موجب اکرام زید شود؛ مغایرت دارند.

به همین دلیل است که اگر در بیان مولا اکرام زید مستند به دو علت شود و عبد تنها در صورت تحقق یکی از آنها به اکرام زید مبادرت کند و با تحقق علت دیگر، اقدام به اکرام نکند؛ از سوی مولا مجازات خواهد شد. همان طور که اگر اکرام فقط و فقط به صورت «مجیء زید» معلق گردد اما عبد در صورت دیگری نیز، اقدام به اکرام زید کند، مولا او را مواخذه خواهد کرد و یا حداقل طلبی نسبت به این کار ندارد و لذا اثری بنام اکرام در خارج محقق نخواهد شد. بنابراین از نظر میل و طلب مولا، همان طور که میان وجوب تخییری و تعیینی اختلاف آشکاری وجود داشت، تفاوت واضحی میان این دو نوع از شرط نیز وجود دارد و در صورت منحصر کردن علت به یک موضوع خاص توسط مولا، اثر یا معلول یا جزاء در غیر آن حاصل نخواهد شد. لذا ادعای عدم تفاوت میان این دو سنخ از علت به انتزاع ذهنی بین این دو سنخ باز می‌گردد.

به عبارت دیگر «اشتراک میان علت منحصره و علت غیر منحصره در تأثیرگذاری و عدم تفاوت آنها از حیث تحقق معلول» وقتی صحیح است که از طلب مولا چشم پوشی شود و بجای مقایسه‌ی این دو نوع از علت در عالم ثبوت، به مقایسه‌ی آنها با یکدیگر در عالم امتثال و انتزاع میان آنها پرداخته شود که در این فرض، روشن است که تحقق هر نوع شرطی که مولا آن را بعنوان شرط جعل کرده، عبد مطیع را به اتیان جزاء سوق می‌دهد.

۳. البته اشکالی که بر تمسک به اطلاق جمله‌های شرطیه طرح شد، در اخذ به اطلاق برای اثبات تعیینی یا تخییری بودن وجوب نیز جاری

است زیرا روابط عبد و مولا به صورت روزمره جریان دارد و یک فرهنگ معین در میان آنان شکل گرفته و به این ترتیب، شکی نسبت به معنای طلب مولا و صیغه‌ی افعال پیش نمی‌آید. ممکن است گفته شود: «این بحث در مورد موالی عرفیه و عباد آنها صحیح است اما در مورد مولای شرعی صدق نمی‌کند و شک نسبت به بیانات او قابل قبول است. زیرا مولای شرعی غائب است و فاصله‌ی ما از عصر نص موجب شده بسیاری از قرائن و شواهد از بین برود و منشأ شک نسبت به مراد مولا را برای ما پدید آورد.» اما به نظر ما این فاصله، منشأ شک نیست بلکه منطق قوم که به حیثیات می‌پردازد، باعث شده تا ناتوانی از جمع بین حیثیت‌های مختلف، عقل را به شک و تردید مبتلا کند. اما اگر به «رابطه» میان حیثیات توجه شود، چنین مسائلی پیش نخواهد آمد که تفصیل این مباحث در فصل اوامر گذشت.

بحثی پیرامون قرائن حالیه

فتلخص بما ذكرناه أنه لم ينهض دليل على وضع مثل «إن» على تلك الخصوصيه
المستتبعه للانتفاء عند الانتفاء ولم تقم عليها قرينه عامه، أما قيامها أحيانا كانت
مقدمات الحكمة أو غيرها مما لا يكاد ينكر، فلا يجدي القائل بالمفهوم انه قضيه
الاطلاق في مقام من باب الاتفاق.

۱. گفته شده که دلالت برخی جملات بر مفهوم شرط به وجود
«قرینه» در آن کلام باز می گردد اما در این باره باید دقت بیشتری به
خرج داد زیرا «قرینه» گاه به شرایط و محیطی تعریف می شود که افراد
در آن قرار گرفته اند و گاه به دلالت های لفظی ارجاع می شود مانند لفظ
«یرمی» در جمله ی «رأيت اسداً یرمی» که دلالت بر اراده ی معنایی غیر
از آنچه برای لفظ اسد وضع شده، می کند. در فرض دوم و بر اساس
بحث هایی که پیرامون حقیقت و مجاز طرح شد، همه چیز به کلام و
وضع واضع باز می گردد و حتی مجازات نیز بدون ارتباط قاعده مند با
واضع قابل تصحیح نیست.

اما در فرض اول که قرینه بر اساس شرایط و محیط تعریف

می‌گردد، مشکل آن است که «قرینه‌های مبتنی بر شرایط و محیط» توسط قوم قاعده مند نشده است. در واقع بحث از شرایط در اینجا به بحث‌های عقلانی باز می‌گردد؛ یعنی نسبت‌های مختلفی که مولا و عبد در آنها قرار می‌گیرند و این نسبت‌ها مقوله‌ای مطلق نیست و به زمان و مکان خاص وابسته است. ولی ظاهراً بحثی پیرامون «قرائن حالیه» که آن را به صورت مقنن تبیین کرده باشد، در کلمات قوم دیده نمی‌شود و حتی به نظر نمی‌رسد که دسته‌بندی‌های حداقلی و انتزاعی نیز در این زمینه انجام شده باشد تا تنوع این قرائن، نظم اولیه‌ای پیدا کند.

۲. مرحوم آخوند با نقد ادله‌ی قائلین به مفهوم شرط، اثبات می‌کند که اطلاق و کلیت برای مفهوم شرط صحیح نیست و قول به مفهوم شرط به نحو موجه‌ی کلیه مردود است اما می‌پذیرد که برخی از جملات شرطیه بدلیل وجود قرائنی، دارای مفهوم هستند اما بحثی برای قاعده مند کردن این موارد — معدود و محدود هم نیستند — ارائه نمی‌دهد. ممکن است گفته شود: «چنین کاری چه ضرورتی دارد؟» در پاسخ باید گفت که قاعده‌مند کردن مواردِ دالّ بر مفهوم شرط، به عبد کمک می‌کند تا انضباط داشته باشد و در محدوده‌ای که مفهوم شرط اثبات شده، مقتضای آن را رعایت کند. ممکن است گفته شود: «در هر موردی که قرینه‌ای بر مفهوم شرط وجود داشته باشد، عبد به صورت طبیعی آن را می‌فهمد و به آن عمل می‌کند» اما باید توجه داشت که در مباحث عقلانی، «قرینه» و کلام و ادبیات دارای جایگاهی اساسی نیستند بلکه اصل در روابط عقلانی و اصولی، «اغراض عقلاء» است که باید

دسته بندی شود تا جایگاه مقولاتی مانند کلام و ادبیات و قرائن نیز بر اساس دسته‌بندی اغراض معین شود.

در واقع جامعه دارای مسئولان و حقوقدانان و رؤسای است (= عقلاء) که بدنبال تحقق نظم مورد نظر خود هستند و اگر کسی از این راه تخلف کند، به مجازات و توبیخ متخلف مبادرت می‌کنند. بر این اساس، قرائن حالیه - که به دلالت‌های کلامی باز نمی‌گردد - بر همین روابط عقلانی مبتنی می‌شود و اگر علم اصول برای تبیین همین روابط عقلانی و تشریح قواعد آن تأسیس شده است، نمی‌توان در ما نحن فیه از فهم طبیعی و بدیهی و عدم احتیاج به قاعده‌مندی سخن راند. به دلیل همین پیچیدگی و عدم بداهت در روابط عقلانی است که امروزه، مقولاتی چون آموزش و تربیت و فرهنگ‌سازی و رسانه‌ها و مطبوعات و... شکل گرفته تا ظرفیت فرهنگ عمومی و فهم مردم ارتقاء یابد. ممکن است گفته شود: «این مطلب در جوامع امروزی صحیح است اما جوامع گذشته، جوامعی بسیط و فاقد پیچیدگی‌های امروزمین بوده‌اند و لذا ادراکات عقلانی نیز بدون نیاز به مقنن کردن و قاعده‌مند سازی و آموزش و فرهنگ‌سازی و ... جاری بوده و فهم می‌شده است.»

به نظر می‌رسد این برداشت، حتی با واقعیت‌های دوران پیش از رنسانس هم تناسبی ندارد؛ گرچه روشن است که پیچیدگی آن جوامع فاصله‌ی بسیاری با وضعیت فعلی دارد اما این بدان معنا نیست که روابط عقلانی در آن دوران، فاقد کثرات متنوع و مختلف نبوده است. وقتی در جامعه‌ی جاهلی عرب بیش از چهار هزار بت وجود داشته و مبدأ قدرت و

مدیریت بوده و یا معماری‌های عظیمی از هزاران سال پیش بر جای مانده که هنوز موضوع مطالعات علمی قرار دارد و یا فقط در مورد تامین خوراک یا بهداشت پادشاه، دستگاه عریض و طویلی در قصر برای طبخ یا طبابت ایجاد می‌شده، نمی‌توان حکم به بداهت و عدم احتیاج به تلاش علمی برای تبیین و تشریح روابط عقلانی کرد.

اما اگر گفته شود: «اگر این چنین باشد و در گذشته نیز روابط عقلانی نیاز به علم و آموزش و فرهنگ‌سازی و قاعده‌مندی داشته، پس چرا علم اصول که مربوط به همان دوران و همان جوامع است، فاقد چنین بحثی است؟!»؛ پاسخ آن است که علمای شیعه، توجهی به امور حکومت‌داری نداشته‌اند و مقتضیات عمل را از شئون خود نمی‌دانسته‌اند و تلاش خود را به فهم از دین منحصر کرده بودند. به همین دلیل است که علی‌رغم ظهور سلسله‌ی صفویه و انتساب آن به تشیع، بالاترین ظرفیتِ علماء شیعه در اموری مانند راه‌اندازی حوزه‌های علمیه و رونق مباحث علمی و امثال آن ظهور و بروز یافته و تغییر خاصی در عرصه‌ی قدرت و حکومت را نمی‌توان به آنان منتسب کرد. در ادامه‌ی همین روند است که مذاق‌هایی در حوزه‌های علمیه وجود دارد که ارزش چندانی برای مباحث اصولی و عقلانی قائل نیستند و توجه خود را بر علم فقه و انس با روایات متمرکز کرده‌اند.

۵. بر اساس آنچه گذشت، استناد آخوند به عدم اخذ به مفهوم در مخاصمات و محاکم برای ردّ مفهوم شرط، طرح نمونه‌هایی است که اطلاق و کلیت برای مفهوم شرط را منتفی کند و ما نیز در ردّ اطلاق با

صاحب کفایه همراه هستیم. با این تفاوت که اطلاق اساساً یک امر ذهنی است و تمامی آنچه در خارج جریان دارد، «نسبیت» است. در واقع قاعده مند کردن استعمالات در منطق صوری، بر اساس «استقراء» و سپس «دسته بندی انتزاعی» آنها انجام می شود و فایده ی آن در سرعت انتقال ذهن به نحو صحیح و جلوگیری از خلط بین موضوعات متباین است؛ مانند عطاری که با قفسه بندی مغازه ی خود و جای دادن گیاهان و عرقیات مختلف در قفسه ها بر اساس یک نظم خاص، یافتن جنس مورد نظر مشتری را تسهیل می کند.

اما قاعده مندی در مبنای نسبیت، به «کشف معادله و ارزیابی اثر آن در خارج» معنا می شود که اثر مدنظر در ادبیات، افزایش نفوذ کلام بر مخاطب است. مثلاً با دسته بندی دلالت های انحصاری معلوم می شود که برای اغراض مختلف، باید از چه ترکیب هایی استفاده کرد و در ادامه به دسته بندی های انجام شده، اکتفاء نمی شود بلکه کشف های جدیدی پیرامون دلالت های انحصاری صورت می گیرد و تنوع های نوینی در این باره بدست می آید؛ زیرا محیطها و شرایط بیشتری وجود دارد و اصناف مختلفی در جامعه حضور دارند و روحیات متفاوتی در مخاطبین دیده می شود که ما را به ترکیب سازی های جدیدتری رهنمون می شود. تمامی این روند، مختصّ جملات شرطیه بود و در صورت ترکیب این نوع جملات با جملات خبریه یا استفهامیه در یک مقاله یا کتاب، مباحث پیچیده تری قابل طرح می شود و آثار دیگری قابل دستیابی می گردد. لذا چنین مباحثی همیشه صحنه ی نوآوری و دارای طراوت است و

مشاورانی تمام وقت، نتیجه‌ی فعالیت‌های جدید خود را در اختیار رهبران سیاسی و اصحاب قدرت جهانی قرار می‌دهند تا تاثیرگذاری بیشتری بر دیگر کشورها محقق شود و کنترل رقبا تسهیل گردد و سرعت پذیرش آنان نسبت به تصمیمات ابرقدرت‌ها افزایش یابد. بنابراین نسبت‌های مختلف کلام در روابط اجتماعی و آثار آن همانند دستیابی به آلیاژهای مختلف در صنعت است.

تقریر ادله منکرى المفهوم و المناقشه فیها

ثم إنه ربما استدل المنكرون للمفهوم بوجه...

۱. اولین استدلال برای انکار مفهوم شرط به سید مرتضی منسوب است که در آن، به امکان عقلی و عرفی جایگزینی شروط با یکدیگر تمسک شده: «و لیس بممتنع أن یخلفه و ینوب منابه شرط آخر یجری مجراه و لا یخرج عن کونه شرطاً». آخوند در پاسخ می گوید اگر مقصود از این استدلال، تأکید بر امکان وقوعی در جایگزینی شروط است، بحث به «عالم ثبوت» منصرف شده و از دلالت قضیه‌ی شرطیه که مربوط به «عالم اثبات» است خارج می شود. اما اگر مقصود احتمال وقوع برای جایگزینی شروط است، اساساً نقش ادله‌ی لفظیه الغاء نمودن چنین احتمالاتی است و لذا صرف وجود احتمال وقوع نمی تواند ادله‌ی مثبتین را رد کند.

در این باره باید توجه داشت که امکان وقوعی اگر تنها به امور تکوینی و آثار طبیعی اشیاء منحصر شود، پاسخ آخوند صحیح است اما

آثار و اثرگذاری‌ها در عالم ثبوت، تنها به واقیعت خارجی و امور تکوینی ختم نمی‌شود بلکه روابط اجتماعی نیز حامل علل و آثاری هستند و تفاهم و تخاطب و استعمالات می‌تواند حاکی از این سنخ تأثیر و تأثرها باشد. در واقع برای برقراری روابط اجتماعی است که ما ناچار از بکاربردن الفاظ هستیم و لذا عالم خارج اگر از جنس روابط اجتماعی باشد، خارج از بحث‌های زبانی و استعمالی نیست بلکه موضوع چنین مباحثی است. البته این نکته به دنبال اثبات مدّعی خاصی نیست بلکه بمعنای تکمیل طرح موضوع است و به این مطلب اشاره دارد که روابط اجتماعی و تأثیر و تأثرهای آن می‌توانند منشأی برای عالم اثبات و دلالت‌های لفظی قرار بگیرند. به عبارت دیگر عالم ثبوت در اینجا لزوماً امور خارجی و حقیقی نیستند تا ارتباط شان به عالم اثبات و اعتبارات لفظی قطع باشد بلکه عالم ثبوت در اینجا می‌تواند از جنس امور اعتباری (روابط عقلانی در اجتماع) باشد که با عالم اثبات (دلالت جملات شرطیه) تناسب دارد.

پیرامون احتمال دوم از کلام سید مرتضی (احتمال وقوع) نیز باید توجه داشت که اگر تکیه‌گاه بحث از مفاهیم تنها ادله‌ی لفظیه باشد، صحیح است که گفته شود احتمال وقوع با وجود چنین ادله‌ی منتفی می‌شود اما مکرراً گذشت که بحث از مفاهیم مربوط به «لوازم عقلی کلام» است که چنین لوازمی و احتمالاتِ برخاسته از آن به صرف وجود نشانه‌های لفظی قابل ردّ نیست. یعنی اساساً بحث از مفاهیم طرح شده تا نسبت بین لوازم عقلی و کلام معین شود و لذا حتی اگر قرار باشد انتساب این لوازم عقلی به کلام ردّ شود، باید این کار بر اساس خاستگاه

دیگری و دلایل جدیدی انجام شود.

۲. استدلال دوم بر نفی مفهوم شرط نیز مبتنی بر نفی دلالات ثلاث (مطابقی، تضمّنی، التزامی) است که این استدلال هم مبتلا به اشکال قبلی است؛ یعنی نفی لوازم عقلی از کلام تنها به دلالت های لفظی وابسته نیست و اصل چنین ادّعایی محتاج به اثبات است و یکی از اغراض عقد چنین بحثی بررسی و اثبات همین مسأله است که آیا بجز دلالت وضعی و روابط عقلانی، خاستگاه دیگری هم برای فهم از کلام وجود دارد یا خیر.

۳. آخوند در پاسخ به استدلال سوم برای انکار مفهوم شرط، تأکید می کند که بحث از مفهوم شرط در مواضعی است که قرینه ای بر نفی یا اثبات آن وجود نداشته باشد. در این باره هم قبلاً گفته شد که قرینه اگر مقالی باشد، به وضع و ترخیص واضح باز خواهد گشت و اگر قرینه حالی باشد، در مباحث قوم حتی دسته بندی اولیه ای نیز از آن مشاهده نمی شود و این نوع از قرائن هنوز غیر مقنّن هستند و قاعده مند نشده اند.

الامر الأول: ضابط اخذ المفهوم

إن المفهوم هو انتفاء سنخ الحكم المعلق على الشرط عند انتفائه لا انتفاء شخصه،
ضروره انتفائه عقلا بانتفاء موضوعه و لو ببعض قيوده

۱. مرحوم آخوند مقصود از انتفاء حکم را انتفاء سنخ حکم می داند و نه انتفاء شخص حکم؛ زیرا انتفاء شخص حکم، ربطی به دلالت و ظهور جملات شرطیه ندارد تا مورد نزاع قرار بگیرد بلکه یک حکم عقلی و از قبیل انتفاء موضوع (= جزاء) از طریق انتفاء برخی قیود موضوع (= شرط) است.

برای تبیین بحث شخص حکم و سنخ حکم باید این دو مبحث را از هم تفکیک کرد: الف) سنخ دلالت جمله‌ی شرطیه بر انتفاء شخص حکم، دلالت عقلی است یا وضعی؟ ب) رابطه‌ی میان «شرط و جزا» با «مطلق و مقید» چگونه است؟ آنچه قوم بر آن تأکید کرده‌اند، این است که جملات شرطیه از نظر لفظی بر معلق نمودن جزاء بر شرط دلالت دارند و این امر به وضع واضح باز می‌گردد که در این صورت، عقل نمی‌تواند در

کار واضح دخالت کند و چیزی بیش از مقتضای وضع را به کلام منتسب کند.

در قدم دوم نیز، تحلیل از رابطه‌ی بین شرط و جزاء به «قید و مقید» قابل قبول نیست و آنچه مقتضای دلالت وضعی جملات شرطیه است، چیزی جز «تعلیق جزاء بر شرط» نیست که دارای هویت مستقلی از مطلق و مقید است و برای آن، فرض اطلاق مطرح نیست و تنها دالّ بر تعلیق یک چیز بر چیز دیگر است. به عبارت دیگر مولا برای اعلام طلب مطلق یا مقید از جملات شرطیه استفاده نمی‌کند بلکه از جملاتی خبری یا انشائی مانند «أكرم زیداً» یا «أكرم زیداً الجائی» یا «زیدُ الجائی» یجب إكرامه» استفاده می‌کند که هیچ تعلیقی در آن مطرح نیست. در واقع قضیه از ابتدا به دو قسم تقسیم می‌شود که مضمون قسم اول، «رابطه‌ی بین موضوع و محمول» است و مضمون قسم دوم، «تعلیق بین دو جمله» است که نسبت حکمی در آن ذاتاً مشروط است؛ یعنی اساساً دو نوع وضع برای این دو نوع معنا انجام شده است. لذا نمی‌توان جمله‌ی شرطیه را به دو جمله تجزیه کرد و بر اساس چنین تجزیه‌ای یک را مطلق و دیگری را قید آن پنداشت.

۲. ممکن است گفته شود: «صحیح است که دلالت وضعی جملات شرطیه، تعلیق جزاء بر شرط است اما تحلیل عقلانی از جملاتی مانند این جائق زیدُ فأكرمه ما را به این معنا رهنمون می‌سازد: أكرم زیداً الجائی یا أكرم زیداً عند مجیئه؛ همچنان که جملاتی مانند این جائق زیدُ یجب إكرامه تحلیلی جز این ندارد که: وجوب الإكرام لزیدٍ مختصٌ بحال

مجیئه.» اما باید توجه داشت که در جملاتی که بعنوان تحلیل شرط و جزاء ذکر شده، هیچ دلالتی بر «محتمل الوقوع بودنِ مجیی زید» نیست و این معنا در این تحلیل حذف شده است؛ در حالی که مضمون جملاتی که در آنها از «إن» استفاده می شود، دال بر عدم قطعیت در وقوع شرط از نظر گوینده است. در واقع چیزی که به عنوان تحلیل جملات شرطیه عنوان شده، از نظر معنایی با دلالت جملات شرطیه مغایرت دارد و تبدیل معنای جملات شرطیه به جملات خبری یا انشائی و ادعای یکسانی این دو مضمون، تنها از انتزاع ذهنی بین آن دو بر می خیزد که نسبتی با استعمالات جاری در عالم خارج ندارد و نمی توان آن را به گوینده یا مولا نسبت داد! در واقع چنین تحلیلی از جملات شرطیه و حذف برخی از معانی آن، به «دلالت عقلی» بازگشت می کند که متباین با دلالت وضعی جملات شرطیه و غرض واضع از وضع آنهاست.

۳. البته روشن است - و در ابتدای بحث از مفاهیم نیز بر این مهم تأکید شد - که هر کلامی دارای ده ها لوازم عقلی است اما بر مبنای قوم که قائل به تفکیک بین عالم وضع از مقام بیان و تفکیک هر دو از ملازمات عقلی هستند، احتمالات عقلی پیرامون کلام نباید در عالم وضع و کار واضع دخالت کند. در واقع بر مبنای قوم، واضع ناچار بوده تا در راستای نظم در تفاهم و تخاطب (غرض از وضع) برای معنایی مانند تعلیق میان دو جمله، الفاظی (هیأت جملات شرطیه) را وضع کند که غیر از الفاظ دال بر نسبت بین محمول و موضوع (هیأت جملات خبریه) باشد تا این دو معنای متباین در استعمالات مردم با هم مخلوط نشود و

هرج و مرج در تفاهم و تخاطب پیش نیاید. پس واضع عامدانه تمامی تفاوت‌ها را در نظر گرفته و برای هر یک به وضع پرداخته و لفظی را جعل کرده است و لذا نمی‌توان از جمله‌ای که برای تعلیق وضع شده، برای مطلق و مقیدی استفاده کرد که در جملات خبریه یا انشائیه بروز و ظهور می‌یابد؛ زیرا در نظر واضع، جملات خبریه و انشائیه مقوله‌ای غیر از جملات شرطیه هستند و لحاظ این تفاوت‌ها و دخل آنها در غرض او بوده که واضع را به وضعی جداگانه برای هر یک سوق داده است.

گرچه تفکیک بین دلالات لفظی و دلالات عقلی کار صحیحی است اما قوم در این مرحله متوقف مانده‌اند و به قواعد ترکیب میان این دلالات نپرداخته‌اند در حالی که آنچه در جامعه و استعمالات عرفی جاری است، ترکیبی از ابعاد «لفظی»، «عقلی» و «عقلانی» است. برای درک اولیه از «قواعد ترکیب» باید از وعاء آموزش (بررسی الفاظ و هیئات بصورت مفرد یا تک جمله) خارج شد و به مباحثی تخصصی که امروزه به تحلیل از کلیت یک کتاب یا یک مقاله می‌پردازد، توجه نمود و به ذهن را به این نکته معطوف کرد که دلالت یک کتاب بوحدته و یا حتی یک فیلم یا یک رسانه چیست و به چه صورت بدست می‌آید. این خلأ در مباحث قوم به آنجا باز می‌گردد که واضع در نظر قوم، از ابتداء به مفردات و اختلافات میان آنها توجه می‌کند و به وضع مبادرت می‌نماید در حالی که فرض دیگری نیز وجود دارد: واضع به وضع مرکبات می‌پردازد؛ یعنی از ابتداء ترکیب در نظر گرفته شود و وحدت یک پاراگراف یا وحدت یک مقاله و کتاب مورد بررسی قرار گیرد.

۴. ممکن است گفته شود: «در صورت پذیرش اشکال و قبول تفکیک بین شرط و جزاء با قید و مقید، به این قائل خواهیم شد که تطبیق قید و مقید بر شرط و جزاء از باب دلالت عقلی و ملازمات عقلیه‌ای است که پیرامون کلمات مطرح می‌شود و این موافق با نظریه‌ی مختارِ شما در بحث مفاهیم است.» پاسخ آن است که اولاً در این صورت، تمامی احتمالات عقلی در این باره - و نه یک دسته‌ی خاص از این احتمالات - قابل بررسی است تا از این رهگذر به مقنن نمودن احتمالات عقلی مبادرت شود و بتوان نتیجه را به زبان و عرف و استعمالات نسبت داد.

ثانیاً با بررسی عقلی پیرامون شرط و جزاء و تطبیق آن بر قید و مقید، این مطلب بدست می‌آید که عقل حکم می‌کند مبدأ فعل و انجام عمل، تحقق قید مورد نظر مولاست که این مطلب برای تمامی جملات مورد بحث یکسان است؛ یعنی تنها چیزی که بر همه‌ی این جملات قابل صدق است یک چیز است: عقل حکم می‌کند که اثر عملی جملات شرطیه (إن جائك زيدٌ فأكرمه) همانند جملات خبریه ی مقید (وجوب الاكرام لزيد مختصٌ بحال مجيئه) و جملات انشائییه ی مقید (أكرم زيداً الجائي) است؛ یعنی تنها در صورت تحقق مجیی زید است که عبد دست به عمل می‌زند و به اكرام او اقدام می‌نماید. البته این اشتراك، تنها از نظر عملی معنادار است و الا نمی‌توان با تکیه به چنین اشتراکی، کار واضع در وضع های مختلف برای این معانی را در نظر نگرفت و معانی عقلی را بر واضع تحمیل کرد و عقل حق ندارد اثر لفظی و انصراف هر

یک از این جملات را هم یکسان بدانند و در مقتضیات دلالات وضعی دخالت کنند.

ثالثاً این اثر عملی، مسأله‌ی بسیط و ساده‌ای است که منحصر کردنِ ملاحظه‌ی لوازم عقلیِ کلمات در چنین مطلب واضحی غیرقابل قبول است. حداقل می‌توان به احتمالات و گمانه‌های بیشتر و پرثمرتری توجه کرد: مثلاً با دادن بهای بیشتر به شرط، به بررسی این لازمه پرداخت که اگر بجای زید، معاون یا نایب او آمد، آیا باز هم وجوب اکرام را به این جمله نسبت داد؟ یا اگر زید بجای آن که خود بیاید، بخاطر رخ دادن حادثه‌ی او و توسط شخص دیگری آورده شود، باز هم اکرام واجب است؟ یا با دادن بهای بیشتر به جزاء به این گمانه پرداخت که اگر زید نیامد اما دچار خطر جانی شد، باز هم نباید به او توجه کرد و نباید به کمک او شتافت؟ البته دادن بهای بیشتر به شرط یا به جزاء اشاره به این نکته دارد که می‌توان بر اساس منطق مجموعه‌نگری، به اصلی و فرعی کردنِ میان متغیرها پرداخت. اما بر اساس منطق صوری شرط و جزاء، طرفینِ تعلیق هستند و نمی‌توان فقط به یکی از طرفین اکتفاء کرد.

در هر صورت، این مثال‌ها نیز ادراک اولیه‌ای از موضوع است و الا در صورت بحث مستوفی در این زمینه، صدها احتمال عقلی پیرامون جملات مطرح می‌شود چون تعیین معنای جملات وابسته به نسبت‌های آن است مثلاً پیرامون جملات شرطیه در متون علمی، احتمالات کمی قابل طرح است اما برای جملات شرطیه‌ی استعمال شده در رمان‌ها یا در اجراهای تلویزیونی، دهها احتمال قابل طرح خواهد بود. البته نسبت

در مبنای مختار، نسبتی مادی نیست که پایه ی آن تلّون و تردید باشد؛ بلکه جهت واحدی بر آن حاکم است که حق و باطل را تبیین می کند. در واقع معیاری که مبنای قضاوت پیرامون کلام و ادبیات قرار می گیرد، کلام خداست که قرب و بُعد به آن، پایه ای است که صحت و سقمِ «فلسفه» و «روابط عقلائی» و «زبان» را تعیین می کند و لذا هم عقل هم عقلاء و هم عرف، به عجز خود و ضرورت تولّی به خدای متعال اقرار می کنند.

۵. ممکن است گفته شود: «تطبیق شرط و جزاء بر قید و مقید به اثر عملی مذکور محدود نمی شود زیرا از نظر مولا با انتفاء قید، طلب منتفی می شود و تنها با وجود قید است که خواست مولا باقی است؛ یعنی در هر صورت مقید بدون قید، در نظر مولا حکمی نخواهد داشت.» باید توجه داشت که یک احتمال این است که حاکم به «انتفاء مقید در صورت انتفاء قید» عقل باشد اما این احتمال نادرست است؛ زیرا چنین انتفائی بر اساس علم منطق مختصّ به هلیّات مرگبه است اما در هلیّات بسیطه چنین بحثی مطرح نیست زیرا در چنین قضایایی، بحث از اصل هستی است.

پس باید این حکم را به بحث از روابط عقلائی میان مولا و عبد بازگرداند و «انتفاء حکم مقید در صورت انتفاء قید» را به طلب مولا ارجاع داد. در این باره نیز مکرراً گذشت که در روابط عقلائی «کشف فرهنگ مولا» اساس بحث است زیرا هر یک از موالی بر اساس طبقه بندی کافر و منافق و مومن، دارای فرهنگ مختص به خود هستند

و لذا این گونه نیست که در صورت انتفاء قید همه ی موالی به یک صورت عمل کنند. بلکه مولایی که اهل تحکّم و استبداد و تحقیر و ارباب است، حتی در صورت انتفاء قید نیز عبد را بر ترک عمل مؤاخذه می نماید.

۶. تا این جا روشن شد که نمی توان «قید و مقید» را بر «شرط و جزاء» تطبیق داد و با طرح لوازم عقلی، در عملیات وضع و کار واضع دخالت کرد؛ اما می توان احتمالات عقلی متنوع و متکثّری را پیرامون شرط و جزاء و هر جمله ی دیگری طرح کرد و انتساب آنها را به کلام مقنّن نمود.

از سوی دیگر «دلالت لفظی جملات شرطیه» نیز نمی تواند مبنایی برای اثبات «انتفاء حکم» قرار بگیرد زیرا فرض بر این است که مقتضای وضع این جملات، منحصر در «تعلیق جزاء بر شرط» است و حامل معنای دیگری نیست و استعمالات نیز از وضع تبعیت می کنند. تنها چیزی که در این باره می توان ادعا کرد، محاسبات عقلی عبد نسبت به این جمله در مقام امثال است که البته مقتضای این مطلب نیز، انتفاء حکم و طلب مولا نیست! بلکه عبد به این نکته توجه می کند که طلب مولا معلّق است و لذا عبد در مقام تحقق، در انتظار انجام فرمان و مترصد برای عمل است و به همین دلیل به انجام افعال مقدّماتی (مانند تمهیدات لازم برای مراسم استقبال از قبیل خرید گل و شیرینی و...) می پردازد تا در هنگام تحقق شرط، ناتوان از عمل به امر مولا نشود. در غیر این صورت اگر «مجیی زید» محقق شود و عبد به بهانه ی تعلیقی

بودن طلب مولا آمادگی های لازم برای انجام «اکرام» را قبل از آمدن زید کسب نکرده باشد، قطعاً مورد مواخذه قرار می گیرد.

پس اگر معانی دیگری برای جملات شرطیه (مانند انتفاء حکم) به ذهن می رسد، مربوط به دلالت لفظی این جملات نیست؛ بلکه حداقل مستند به روابط عقلائی میان مولا و عبد و لوازم ناشی از آن است که این امر نیز تابع «کشف فرهنگ مولا» است. در واقع بر اساس روابط عقلائی نیز، نمی توان به صورت مطلق به «انتفاء حکم» قائل شد زیرا فرهنگ مولا در نسبیت های مختلفی تعین می یابد و حکم هر یک از این نسبیت ها نیز در نزد عبد روشن است چون برای درک این امور تربیت شده و مورد آموزش قرار گرفته و به صورت روزمره نیز به مقتضای آن عمل می کند.

۷. بنابراین موضوع بحث در اینجا احتمالاتی عقلی است که پیرامون رابطه ی عقلائی شکل می گیرد. البته در ابتدای بحث مفاهیم به نحو عام گفته شد که این فصل به احتمالات عقلی در بستر «کلام» می پردازد اما در اینجا و با تفصیل بیشتر مباحث باید تاکید کرد که بر مبنای قوم، این احتمالات حتی حول معنای وضعی نیز شکل نمی گیرد بلکه در بستر توجه به روابط عقلائی و مقام بیان مولاست که چنین گمانه زنی هایی توسط عقل مطرح می گردد. در واقع بر مبنای قوم، عالم مطلق است اما روابط عقلائی نسبیت بردار و تابع شرایط است و لذا زمینه ای برای احتمالات مختلف را فراهم می کند. البته در یک صورت می توان بستر احتمالات عقلی را به دلالت های لفظی نیز نسبت داد و آن زمانی

است که دلالت های لفظی از حیث استعمال – و نه از حیث وضع – ملاحظه شوند؛ زیرا در نظر ما استعمالات تابع نسبت هستند بر خلاف قوم که استعمالات را تابع وضع و کاشف از آن معرفی می کنند.

البته این نکته، لازمه ی مبنای قوم است اما در مبنای مختار، بحث از تفکیک بین این خاستگاه ها شروع نمی شود بلکه مباحث از ترکیب بین این خاستگاه ها و نقطه ی وحدت آنها آغاز می شود. یعنی آنچه جاری است، یا «پرستش خدا» است و یا «پرستش طاغوت» و روابط عقلانی و زبان و ارتکازات و تمامی مقولات دیگر، بُعدی از پرستش و نظام ولایت هستند. به این ترتیب، مباحث اصولی از مقوله ی «فرهنگ» هستند که آن نیز بُعدی از «سیاست» و «اقتصاد» است و در این صورت است که حتماً باید یک «کتاب» نازل شود چون نمی توان جامعه – که دارای هویتی تاریخی است – را با مفردات و جملات و حتی مقالات اداره کرد.

۸. حال باید معلوم شود که مقصود قوم از «کلی بودن» در «سنخ حکم» و «جزئی بودن» در «شخص حکم» چیست و آیا لوازم این اصطلاحات را در نظر گرفته اند و به بحثی از جنس علم منطق پرداخته اند؟ یا انصراف تخصصی این کلمات را لحاظ نکرده اند؟ اگر معنایی برای این اصطلاحات را قصد کرده اند که با آنچه در علم منطق آمده مغایر است، باید مقصود قوم از این معنای جدید تبیین شود تا بتوان به بحث و بررسی پرداخت مگر اینکه معنایی عرفی و غیر تخصصی لحاظ شده باشد که در این صورت، بحثی علمی در اینجا قابل طرح نخواهد بود!

اما اگر این اصطلاحات به معنای منطقی خود حمل شوند، باید به این نکته توجه داشت که در نقد منطق صوری گفته شد که جملات شرطیه در دستگاه منطق صوری قابل طرح نیست و از موضوع بحث این علم خارج است و نمی تواند آن را مقنن کند؛ چون این منطق با اخذ وجه اشتراک و وجه افتراق، موادی کلی را می سازد تا بر افراد منطبق نماید. این در حالی است که ذات جمله‌ی شرطیه، «تعلیق» را می‌رساند و تعلیق بعنوان یک امر متغیر نمی تواند مبدأ کلی سازی قرار بگیرد. در واقع بحث از جملات شرطیه، مربوط به منطق مواد (منطق مجموعه‌نگری) است و نه مربوط به منطقی که تنها به طبقه‌بندی صورت می‌پردازد و متکفل مواد نیست.

به عبارت دیگر حقیقت جملات شرطیه، «وابستگی» بین شرط و جزاء است و این وابستگی، یک «ماهیت» یا ذات محسوب نمی شود و دارای ما به ازاء خارجی نیست تا بتوان قابلیت انتزاع را برای آن فرض نمود؛ مگر اینکه تمامی وابستگی‌ها را فارغ از نمونه‌های آن و بصورت کلی در نظر گرفت و به صورت بندی «مواد اعتباری» پرداخت و رابطه‌ی بین شرط و جزاء را یکی از مصادیق آن برشمرد که این هم خارج از موضوع بحث است؛ چون بحث ما بر سر مفهوم وابستگی بصورت کلی و فلسفی نیست بلکه موضوع بحث، رابطه‌ی خاص بین شرط و جزاست.

لذا کلی سازی در مانحن فیه تنها در صورتی انجام می‌گیرد که شرط و جزاء (بعنوان طرفین وابستگی) از یکدیگر تفکیک شوند و وابستگی شان به هم مورد توجه قرار نگیرد که این کار نیز، متباین با

مضمون جملات شرطیه و خروج از موضوع بحث است. یعنی بر فرض که ساخت کلی در اینجا صحیح باشد، این کار باید نسبت به بخش اصلی جملات شرطیه (= تعلیق) انجام شود و نه از اجزاء آن (= شرط یا جزاء) به نحو مستقل؛ چون جمله‌ی شرطیه به این دو بخش تعریف نمی‌شود بلکه رکن این نوع از جملات، «رابطه و تعلیقی» است که میان این دو بخش برقرار شده است و جعل واضح اساساً متوجه این معنا بوده است و لحاظ استقلالی نسبت به شرط یا جزاء، ناسازگار با وضع و جعلی است که موضوع بحث قرار گرفته!

۹. از سوی دیگر نفس کلام و ادبیات بعنوان یکی از امور اعتباری نیز، از جنس کلیات نیست و حتی اگر ادعا شود که وضع لفظ را برای معنای کلی جعل کرده، ادامه‌ی این روند – همان‌طور که در تحلیل اعتباریات گذشت – به الزام و التزام و کنترل اثر و تغییر جعل در صورت عدم تحصیل غرض می‌انجامد که هیچ یک از جنس امور عقلی و کلی نیستند بلکه متغیر و تابع اراده‌ی جاعل هستند. علاوه بر این که نفس جعل واضح نیز از جنس تصور و تصدیق به معنای منطقی آن و ساخت کلی و وجه اشتراک‌گیری نیست بلکه از سنخ ایجاد یک رابطه بین لفظ و معنا است که قوام آن به اراده‌ی جاعل است و نه کشف از واقع. در ابتدای بحث وضع هم گذشت که معنایی که لفظ برای آن جعل می‌شود، از سنخ مفاهیم منطقی و عقلی نیست بلکه معنایی است که منشأ آن در ارتکازات عرفی و امور اعتباری است.

۱۰. فارغ از نکات فوق و با صرف نظر از اشکالات مطرح شده باید

سوال کرد که در جمله ی «إن جائك زيدٌ فأكرمه» نحوه ی ساخت کَلِّی برای معنای «مجیی» (شرط) و معنای «اکرام» (جزاء) چگونه است؟ ممکن است گفته شود: «برای ساخت کَلِّی باید به اکرام زید و مجیی زید توجه کرد و نه به صرف اکرام و صرف مجیی؛ زیرا در غیر این صورت، غرض مولا مبنی بر اکرام شخص خاص از بین خواهد رفت و در ما نحن فیه اساساً بدنبال حکم اکرام زید هستیم و نه صرف اکرام.» اما باید توجه داشت که ساخت کَلِّی از طریق انتزاع انجام می شود که در آن، حقیقت خارجی موضوعیت ندارد؛ حال اگر این عملیات منطقی، موجب از بین رفتن غرض مولا و عدم تبیین حکم اصولی می شود، باید از آن احتراز کرد و نباید در اینجا به ساخت کَلِّی مبادرت کرد. در واقع فرض بحث در چگونگی اخذ وجه اشتراک برای بخش شرط یا بخش جزاء در جملات شرطیه به نحو کَلِّی بود و مثال هایی که برای شرط و جزاء زده شده، نباید در یک بحث کبروی مدخلیتی داشته باشد.

۱۱. علاوه بر این، برای ساختن یک کَلِّی از «اکرام» (جزاء) نمی توان به عرفی بودن این عناوین و بداهت آنها اکتفاء کرد بلکه باید به تشریح معنای آن به نحو علمی و عقلانی و غیر عامیانه پرداخت و الا بحث علمی ممکن نخواهد بود. البته هر فعلی متشکل از چند فعل دیگر است و لذا فعل دارای وحدت خارجی نیست تا بتوان همانند ماهیات دیگر به انتزاع از آن پرداخت. لذا باید از مبنای قوم تنازل کرد و از مواد اعتباری انتزاع کرد که در این صورت باید آن را بصورت عقلانی تعریف کرد و مثلاً گفت: اکرام تنها در رابطه ی میان دو انسان رخ می دهد و یک طرف در

آن، با صرف پول و آبرو و ... باعث ایجاد عزت برای طرف مقابل می شود. بر فرض که این تعریفی عقلانی از فعل اکرام باشد، آنگاه باید وجوه اختلاف بین اکرام های مختلف را الغاء کرد تا بتوان نحوه ای از ساخت کلی در این مقولات را به قوم منتسب نمود.

از سوی دیگر برای ساخت کلی از مفهوم «مجیی» نمی توان به معنای عمومی آن اکتفاء کرد زیرا چنین معنایی شامل رفت و آمد حیوانات نیز می شود که خارج از غرض گوینده است. بنابراین ناگزیر از ملاحظه ی رابطه ی مجیی با اکرام خواهیم بود تا مجیی به اکرام (بعنوان یک فعل مختص به انسانها) مقید شود و به رفت و آمد انسانها مختص گردد که این لحاظ نیز، بر خلاف قواعد ساخت کلی است زیرا برای چنین عملیات منطقی، باید نفس یک مفهوم بدون توجه به مفاهیم متباین با آن مورد توجه قرار گیرد. حتی اکرام هم در معنای کلی و شامل بر تمامی مصادیق خود نیز دچار اشکال است؛ زیرا هر کلامی که از گوینده ای صادر شده، دارای یک تعین خاص است که برخی مصادیق را شامل نمی شود؛ یعنی از نظر گوینده، فقط حصّه ی خاصی از اکرام ها بر حصّه ی خاصی از مجیی ها معلق شده است و مثلاً مولا طلب نکرده تا اکرامی که در مقابل پادشاه لازم است برای زید نیز انجام شود. لذا ارتباط معناداری میان «کلی گیری از شرط و جزاء» و «تعلیقی که مدنظر متکلم است» وجود ندارد.

در واقع حتی اگر اخذ وجه اشتراک (ساخت کلی) از شرط و جزاء به نحو صحیح و علمی انجام شود، نسبت سنجی میان شرط و جزای

کلی نشان می دهد که ارتباطی میان این دو بخش برقرار نمی شود زیرا تعیین خاصی از مجیی و تعیین خاصی از اکرام به یکدیگر مربوط هستند؛ نه اینکه تمامی مصادیق مجیی و اکرام بر هم معلق باشند. به این ترتیب، ساخت کلی از شرط و جزاء، مجموعه ی جمله ی شرطیه (مرکب از شرط و جزاء و رابطه ی میان آن دو) را توضیح نمی دهد بلکه سه مطلب مجزاً از هم را نتیجه می دهد چون این کلیت از مجیی و اکرام، در نظر گوینده به هم مرتبط نبوده اند.

۱۲. به نظر می رسد آنچه می تواند جملات شرطیه را به نحو صحیح تبیین کند، شروع بحث از «رابطه» و مبنا قرار دادن آن برای بحث از طرفین رابطه است که در این صورت، حد و حدود شرط و جزاء و تعیین مد نظر در این دو بخش نیز مشخص می گردد؛ در حالی که قوم به این بحث نمی پردازند که ظاهراً علت این امر، جعلی بودن رابطه و تبعیت آن از اراده ی گوینده است و منطق صوری نیز خود را متکفل بحث از اعتبارات نمی داند.

بحثی پیرامون «سلب مطلق» در مفاهیم

۱. پیرامون «مفهوم» باید به این نکته توجه نمود که برای هر جمله‌ای، فرض «سلب» وجود دارد اما مفهوم جملات – مانند جملات شرطیه – بر اساس «سلب» (= نفی مطلق شرط) تعریف نمی‌شود. لذا نباید برای مفهوم جمله‌ای مانند «إن جائك زيدٌ فأكرمه» به سلب مطلق آن تکیه کرد و نباید در توضیح مفهوم آن گفت: «اگر زید نیاید، اکرامش واجب نیست». یعنی قبلاً گفته شد که بحث مفاهیم به احتمالاتی پیرامون کلام باز می‌گردد که خاستگاه آن احتمالات، عقل است؛ اما سلب شرط به نحو مطلق از سنخ این احتمالات نیست.

بله! هنگامی که «علّیت منحصره» در معنای این جمله مدّ نظر قرار بگیرد، می‌توان گفت که هیچ علّت دیگری، باعث اکرام نمی‌شود که این بمعنای «سلب مطلق» نیست. در واقع انحصار به این معناست که علّت دیگری باعث تحقق جزاء نخواهد شد؛ یعنی باید احتمالات اثباتی دیگری (مانند آورده شدن زید توسط شخص دیگر) را که ممکن است باعث

اکرام شود در نظر گرفت و آنها را نفی نمود. پس سلب در اینجا نباید بمعنای «سلب شرطِ موجود در کلام بصورت مطلق» باشد، بلکه بمعنای طرح احتمالات دیگر (عدم نسبی شرط) برای تحقق جزاء و سپس سلب آن احتمالات است که این سلب بر اساس اثبات مفهوم برای جمله‌ی شرطیه (علیت منحصره) انجام می‌شود.

۲. ممکن است گفته شود: «وقتی به هر طریقی مفهوم علیت منحصره برای جملات شرطیه ثابت شد، این لازمه را هم به همراه خواهد داشت که حتی در صورت عدم تحقق شرط بصورت مطلق، جزاء نیز محقق نمی‌شود. یعنی سلب مطلق شرط - بدون آن که به شروط محتمل دیگر نیز توجه شود - و عدم تحقق آن نیز قابل فرض و دارای اثر است و باعث عدم تحقق جزاء می‌شود.» اما باید توجه داشت که بررسی شرط در ما نحن فیه پیرامون وعاء تحقق آن نیست بلکه درباره‌ی شرط از جهت دلالت آن در کلام بحث می‌شود که کاری به تحقق شرط ندارد. یعنی از لحاظ وضعی روشن است که جمله‌ی شرطیه بر تعلیق دلالت می‌کند و واضح در حین وضع این هیأت برای این معنا، سلب این معنا در نظر نگرفته است و نمی‌توان این احتمال را طرح کرد که جملات شرطیه بر «سلب تعلیق» دلالت دارند. همان طور که وقتی یک «جمله‌ی خبریه» در نظر گرفته شود، بر «نسبت بین موضوع و محمول» دلالت می‌کند و سلب این نسبت مد نظر نیست یا همان طور که وضع لفظی مفرد مانند «اسد» برای «حیوان مفترس»، بر «غیر حیوان مفترس» دلالت ندارد.

به عبارت دیگر بسیار واضح است که کلام همیشه به مضمونی خاص انصراف دارد و به ضد آن مضمون منصرف نیست و الا مقتضای وضع و نظر واضح نقض خواهد شد. حال اگر مفهوم به سلب مطلق این مضمون تعریف شود، نیاز نیست تا برای عدم دلالت آن کلام بر این سلب مطلق، به بحث و بررسی پرداخته شود زیرا عدم دلالت این کلام بر سلب، امری بدیهی و مقتضای وضع است و عقل به گمانه زنی نسبت به معنایی که بر ضد مقتضای وضع است نمی پردازد. پس سلب مطلق نمی تواند موضوع بحث مفاهیم قرار گیرد؛ یعنی اگر مفهوم جملات شرطیه به «انتفاء الجزاء عند انتفاء الشرط» تعریف شود، انتفاء در اینجا بمعنای سلب نیست بلکه بمعنای ملاحظه ی خصوصیات دیگر توسط عقل و گمانه زنی پیرامون رابطه ی آنها با جزاء است که در نهایت، رابطه ی میان «خصوصیات دیگری غیر از شرط موجود در کلام» با «جزاء» منتفی دانسته می شود.

۳. در واقع عدم دلالت لفظ بر معنایی متضاد با معنای موضوع له، مقتضای وضع و حکم واضح است و نه حکم عقل؛ در حالی که مکرراً گفته شد که بحث مفاهیم (مانند علیت منحصره) از سنخ حکم عقل پیرامون لوازم کلام است و نه از سنخ دلالت وضعی. از این رو باید توجه داشت که در مبنای قوم، پایگاه لفظ «وضع» است و پایگاه روابط عقلانی «کشف فرهنگ موالی» است و پایگاه احتمالات پیرامون موضوع «عقل» است و همواره باید مراقبت کرد که این سه وعاء نباید با هم مخلوط شوند و هیچ یک به نفی دیگری و دخالت در حوزه ی دیگری

منجر نشود. بر اساس این نکته‌ی مهم، روشن می‌شود که عدم دلالت کلمات بر سلب مطلق معنای‌شان، حکم واضح است و لذا نمی‌توان چنین سلبی را مفهوم جمله دانست زیرا مفاهیم، ناشی از عقل و احتمالات عقلی پیرامون استعمالات و یا روابط عقلایی حاکم بر استعمالات هستند. به این ترتیب، «این جائک زید فاکرمه» از نظر استعمالی انصراف خاص خود را داراست و از نظر عقلایی نیز رابطه بین مولا و عبد درباره‌ی ضرورت اکرام زید برقرار شده است و عقل تنها بعد از این مراحل و در این بستر است که می‌تواند به گمانه‌زنی بپردازد (مانند فرض آمدن نماینده‌ی زید یا آورده شدن او توسط شخص دیگر) نه اینکه احتمالاتی را مطرح کند که بر خلاف مقتضای استعمالات و روابط عقلایی باشد.

پس در تعریف از مفهوم باید این تفاوت‌ها حفظ شود و تازه بعد از آن است که نوبت به استدلال بر مفهوم و اثبات آن می‌رسد که در صورت اثبات آن، می‌توان این لوازم را به استعمالات و روابط عقلایی و موالی عرفیه نسبت داد و همگی را به آن ملتزم نمود. اگر اجازه‌ی چنین فعالیتی به عقل داده شد و ادله‌ای بر این مطلب اقامه شد، آنگاه باید به مقنن نمودن احتمالات عقل در این موضوعات پرداخت و قواعد آن را تبیین کرد تا انتساب این لوازم عقلی به استعمالات عرفی و فرهنگ عقلایی قابل قبول باشد؛ و لو آن‌که چنین انتسابی بر اساس تمسک به وضع یا روابط عقلایی نباشد.

۴. ممکن است گفته شود: «صحيح است که عدم دلالت جملات شرطیه بر «سلب تعلیق»، مقتضای جعل واضح نسبت به این جملات

است اما ادعای ما در مورد سلب مطلق، پیرامون شرط مطرح شد و نه پیرامون تعلیق؛ یعنی سلب شرط به نحو مطلق، متغایر با سلب تعلیق است.» اما باید توجه داشت که سلب شرط مربوط به عالم تحقق است و ربطی به مباحث وضعی یا بیان مولا ندارد. آیا تحقق در اینجا به معنای عالم امتثال است و قرار است با توجه به آن، تکلیف عبد مشخص شود یا هدف از این بحث، استخراج قواعد عامّ اصولی است؟! آیا می توان قائل شد که بحث از مفاهیم در عالم امتثال است یا اینکه ابتدائاً باید تکلیف مولا درباره مفهوم و التزام یا عدم التزام او به لوازمات عقلی (= مفهوم) معلوم شود و سپس به تکلیف عبد در این باره پرداخت؟!

از سوی دیگر آنچه که بعنوان «بستر کلام» در مقابل عقل قرار دارد تا پیرامون آن گمانه زنی کند، تعلیق است و نه تحقق و عدم تحقق شرط یا جزاء در صورت علیت انحصاری یا عدم انحصار و مباحثی عقلی و فلسفی همانند آن. به عبارت دیگر در ما نحن فیه، احتمالات عقلی به نحو مستقلّ نباید مطرح شود بلکه این احتمالات باید به کلام و ادبیات و امور اعتباری مقید شوند و تنها به تعقل پیرامون لوازمات استعمال یا فرهنگ عقلانی پرداخته شود. علاوه بر آن که برای قضاوت صحیح در مورد روابط عقلانی میان عبد و مولا نیز باید به «کشف فرهنگ» مبادرت شود که قطعاً فرهنگ جاری در میان موالی و عبید از سنخ فلسفه و مباحث عقلی نیست بلکه از جنس امور عرفی و برای تعیین مجازات و یا تخلص از آن (عقاب و ثواب) و دسترسی موالی به اغراض خود است.

الامر الثانی: تعدّد الشرط و وحده الجزاء

إنه إذا تعدد الشرط - مثل إذا خفي الأذان فقصر و إذا خفي الجدران فقصر -
فبناءً على ظهور الجملة الشرطية في المفهوم لابدّ من التصرف و رفع اليد عن
الظهور

۱. بحث بعدی پیرامون تعدّد شرط و وحدت جزاء است که موضوع
نزاع در آن، چگونگی حل تعارض میان منطوق هر یک از شرطیه ها با
مفهوم جمله‌ی دیگر است و پنج احتمال برای حل این تعارض طرح شده
است. مثال این مسأله نیز معروف است: «إذا خفی الأذان فقصر و اذا
خفی الجدران فقصر».

اما به نظر می رسد که طرح مسأله در این بحث به نحو صحیحی
انجام نشده است یا حداقل این مثال، ناتوان از بیان طرح مسأله است و
علت آن نیز جمله‌ی پایانی آخوند در این بحث است: «و إن كان بناء
العرف و الأذهان العامیه علی تعدّد الشرط و تأثیر کلّ شرط بعنوانه
الخاص». به عبارت دیگر مقتضای فهم عرفی در چنین جملاتی، آن است
که هر یک از دو شرط بصورت مستقلّ باعث تحقق جزاء هستند و روشن

است که مولا برای وجوب قصر صلاه، دو شرط ذکر کرده و تکلیف عبد در این باره واضح است که در صورت تحقق هر یک از شروط باید نمازش را شکسته اقامه کند. پس بر اساس ارتکازات عرفی، معنای این نوع جملات مشخص است و تعارضی که ادعا شده، بی وجه است.

ممکن است گفته شود: «بله! عرف در فهم این جملات دچار شک نمی شود اما سوال اینجاست که در صورت تعدد شرط و اتحاد جزاء، با مقتضیات مفهوم جمله ی شرطیه چه باید کرد؟» اما نکته این است که بعد از مواجهه با بیان مولا ابتدائاً باید مقتضای دلالت لفظی و نتیجه ی مقدمات حکمت را معین کرد و سپس به طرح مساله و سوال پیرامون مفهوم پرداخت. در این مثال نیز، ارتکازات لفظی حکم می کند که هر یک از دو شرط، موجب قصر صلاه هستند و از نظر مقام بیان نیز، با مولایی منصف روبرو هستیم که بیش از مقتضای ارتکاز، طلبی ندارد؛ مانند عمل عبد به یکی از چند بدل در واجب تخییری که موجب امثال است.

ممکن است گفته شود: «بعد از تبیین مقتضای وضع و اطلاق نیز، این مشکل قابل مشاهده است که مفهوم جمله ی اول می گوید غیر از خفاء اذان هیچ عامل دیگری موجب قصر نمی شود اما منطوق جمله ی دوم بر خلاف آن است زیرا خفاء جدران را بعنوان عامل وجوب قصر معرفی می کند که عکس این نیز صادق است.» اما چنین تعارضی برخاسته از تفکیک جمله ی اول از جمله ی دوم است در حالی که حسب الفرض و طبق توضیح شروح، مولا این دو جمله را در کنار هم بیان کرده

است.

۲. در واقع تعارض ادعایی بر اثر جدا کردن این دو جمله از هم و ملاحظه ی لوازم هر یک از این جملات تفکیک شده است. این کار همانند آن است که بدلیت هر یک از کفّارات ثلاث برای یکدیگر و تخییر مکلف نسبت به آنها در نظر گرفته نشود بلکه هر یک از آنها بصورت مطلق بعنوان مطلوب مولا دانسته شود و سپس با ملاحظه ی لوازم این مطلق نگری، ادعای تعارض میان اطراف واجب تخییری مطرح شود! یعنی کسی حق ندارد آنچه را که به مقتضای ارتکاز، تخییر را می رساند به دو امر مطلق تبدیل کرده و به لوازم آن پردازد زیرا چنین کاری خروج از فرض بحث است.

پس در این مثال باید هر دو جمله را در کنار هم ملاحظه کرد و لوازم همراهی این دو جمله را سنجید و الا دچار خروج از موضوع بحث خواهیم شد. در واقع مباحث قبلی پیرامون مفهوم یک جمله بصورت مستقل بود و تکلیف آن نیز معین شد و این بحث (تعدد جزاء و وحدت شرط) طرح شده تا به فرضی جدید پردازد که «همراه بودن دو شرط در بیان مولا» در ذات آن اخذ شده و نمی توان صورت مساله را به شرط واحد تبدیل کرد. به عبارت دیگر اینکه «هر جمله ی شرطیه دارای مفهوم است» پیرامون یک جمله ی شرطیه مطرح شد و مربوط به فرض تعدد شرط نبود و لذا مفهوم داشتن تعدد شروط باید به نحو جدیدی بحث شود؛ نه اینکه دوباره آن را به مفهوم داشتن تک جمله ها تحلیل کرد.

۳. مثلاً احتمالات عقلی که پیرامون تعدد شرط مطرح است، از این سنخ است که: «اگر کسی اذان شهر را نشنید ولی هنوز دیوارهای شهر در میدان دید او قرار دارد، باید چه کند؟»؛ یعنی برای بحث از مفهوم در اینجا باید به «نسبت سنجی بین شروط» پرداخت و لوازم آن را به بحث گذاشت تا اثبات چنین مفهومی و یا عدم اثبات آن روشن شود. البته در این مثال خاص، مقتضای ارتکاز چنین سوالی را معنادار و قابل اعتناء نمی داند (چون فهم عرفی حکم می کند که نفس این بیان، تکلیف این سوال را معین کرده و وجوب قصر در این فرض ثابت است) اما شاید با مطرح کردن مثال های دیگر، بتوان احتمالاتی عقلی را که متناسب با تعدد شرط است و مورد اعتناء قرار می گیرد، تبیین نمود.

۴. اساساً اگر عناوین عقلانی به نحو صحیح مورد بررسی قرار بگیرند، معلوم خواهد شد که تنها بر یک ماهیت صدق نمی کنند بلکه در نسبیتهای مختلف، معانی مختلفی پیدا می کنند. بعنوان مثال اگر عنوانی مانند «بیع» در نظر گرفته شود و خرید و فروش یک اتمومیل ملاحظه شود، با این وضعیت مواجه خواهیم شد که مراجعه به محضر و مراکز ثبت و تعویض پلاک و امضاء اسناد چندین صفحه ای ضروری است؛ در حالی که برای خرید و فروش اجناسی مانند نان و خرما و ... چنین الزاماتی برای مردم وجود ندارد. در چنین فضایی یک شهروند عادی سریعاً و بدون حوصله نسبت به مطالعه ی جزئیات سند، آن را امضاء می کند و تصویری ساده و بسیط از این خرید و فروش دارد اما شخص بنگاه دار بخاطر درک تخصصی و پیچیده از این اسناد، او را از این

کار منع می کند زیرا دارای فهم دیگری از «بیع» است و به لوازم حقوقی آن اشراف دارد و مشکلات احتمالی را پیش بینی می کند. بالاتر از این دو، درکی است که یک «قاضی» از بیع دارد و بر اساس آن، اموال را از کسانی سلب کرده و به کسان دیگری می سپارد و در اختلافات، حکم می کند.

بنابراین بیع و نکاح و اساساً تمامی روابط عقلائی، در نسبیت‌های مختلف و برای افراد مختلف، معانی مختلفی دارد و لذا این طور نیست که یک لفظ برای یک معنا جعل شده باشد. در واقع جملات شرطیه و دیگر جملات در نسبیت‌های مختلف، معانی مختلفی دارد که ابتدائاً باید به تنقیح آنها پرداخت که در زبان‌شناسی امروزی، همین ابعاد مورد بررسی قرار می گیرد. تازه پس از این مرحله است که می توان به بررسی این مهم توجه کرد که در بستر این وحدت و کثرت از روابط عقلائی، چه نوع لوازم عقلی قابل طرح است؟

«شرط» نیز همین حکم را دارد. مثلاً جملات شرطیه در ادعیه ی معصومین، چه معنایی دارد؟ آیا این جملات در این نسبیت، همانند بیعی نیست که برای انعقاد آن، مراجعه به مراکز ثبت اسناد ضروری است و متون طولانی و تخصصی در بیع نامه، پشتوانه ی آن است؟ آیا موضوع جملات شرطیه در ادعیه، بالاترین درک از «اگر و آنگاه» هایی که جاری در مدیریت نظام خلقت است، نیست؟ آیا می توان جملات شرطیه برای غیرمعصومین را مربوط به مقام جهل یا عجز و اظهار خضوع نسبت به مافوق دانست؟ یا رهبران سیاسی برای چه نوع

تأثیرگذاری در جامعه است که از جملات شرطیه استفاده می کنند؟ یا جملات شرطیه در دعوت الی الله تبارک و تعالی چه جایگاهی دارد؟ لذا همان طور که در علم صرف، «الفاظ و لغات صرف می شوند، مفاهیم و معانی - از جمله معنای شرط - نیز باید صرف شود.

۵. بر اساس نکته ی فوق روشن می شود که جملات شرطیه و اساساً کلام و ادبیات، ناظر به امور اعتباری و روابط عقلائی و حاکی از آنها هستند و در این وعاء دارای آثار متعددی هستند؛ همان طور که بیع در جامعه اثری مانند انتقال اموال را در پی دارد یا ازدواج موجب شکل گیری رابطه ی زنان و مردان در یک جامعه می گردد و البته که تحقق این آثار بدون آیین نامه ها و قوانین و سازمان های مخصوص به آن ممکن نیست.

لذا مباحثی مانند مفهوم جملات شرطیه یا مفهوم وصف یا بحث عام و خاص باید از این منظر مورد دقت قرار گیرند و جایگاه آنها در روابط اجتماعی مورد توجه قرار گیرد که در این صورت، هندسه ی دیگری در این مباحث شکل خواهد گرفت. زیرا روابط اجتماعی نیز گاه برای نفع مادی شهروندان ایجاد شده و به کفر منجر می شود و گاه برای ایثار شکل گرفته که نظام ایمان را بوجود می آورد و به این ترتیب، ارتکازات در ادبیات نیز تقسیم الهی و مادی پیدا خواهد کرد. این در حالی است که طرح بحث قوم در این موضوعات، از منظر دنیای آموزش است؛ البته دنیای آموزش قابل انکار نیست اما مختص به کسانی است که بیگانه از ادبیات یک قوم خاص باشند و در حال آغاز زندگی در یک

جامعه‌ی دیگر هستند.

۶. پیرامون نظر آخوند درباره‌ی احتمالات مطرح در بحث نیز باید توجه داشت که رابطه‌ی بین شرط و جزاء و تعلیق در جملات شرطیه، از سنخ امور عرفی است یا از جنس امور عقلی یا حقیقی است؟ آیا وقتی موضوع بحث، بیانات شارع است و در نظر قوم نیز این بیانات از سنخ امور اعتباری هستند، می‌توان مباحثی از قبیل آنچه آخوند در این بحث مطرح کرده، طرح کرد و به مقولاتی مانند سنخیت بین علت و معلول و جزء العله و قاعده الواحد و ... پرداخت؟! آیا مصنّف خود بر این تاکید نکرده که عرف به این امور نمی‌پردازد و چنین ادراکاتی ندارد؟! بله! می‌توان در این باره مباحثی تخصصی مطرح کرد اما بشرط آنکه بجای پرداختن به مباحث منطقی و فلسفی، موضوع بحث «عقلانیت عرفی» قرار گیرد و فرهنگ آن، کشف شود و بر این اساس به استخراج اصل مبادرت گردد. حتی اگر از ارتکازات عرفی، اموری مانند جزئیت اعتباری یا کلیت اعتباری استخراج شود، اشکالی بر آن وارد نیست؛ اما مشروط بر اینکه قابل استناد به عرف باشد و تعریف آن مشخص گردد و تفاوت آن با جزئی و کلی در عقلیات روشن شود.

الامر الثالث: تداخل المسببات

إذا تعدد الشرط واتحد الجزاء، فلا إشكال على الوجه الثالث و أما على سائر الوجوه فهل اللازم لزوم الاتيان بالجزاء متعددا حسب تعدد الشروط؟ أو يتداخل و يكتفى بإتيانه دفعه واحده؟ فيه أقوال و المشهور عدم التداخل.

۱. برای شکل گیری بحشی اصولی پیرامون تداخل مسببات، باید به این نکته پرداخت که طرح موضوع تداخل یا عدم تداخل به وضع باز می گردد یا به بیان مولا؟ در نظر آخوند جملات شرطیه بر «حدوث الجزاء عند حدوث الشرط» دلالت دارند. به نظر می رسد معنای دقیق این کلام آن است که مقتضای وضع جملات شرطیه – و یا مقتضای استعمالات جمله ی شرطیه که کاشف از وضع می باشند – عدم تداخل مسببات است.

یعنی هر جمله ی شرطیه، تفاهم و تخاطبی مستقل است که بعد از طلب مولا نسبت به آن باید در عالم خارج محقق شود و لذا استقلال وضع ها و استعمالات جمله ی شرطیه است که به عدم تداخل حکم می کند. همان طور که هر جمله ی خبریه یا انشائیة نیز دلالت مخصوص

به خود را داراست و تکرار قالب خبری یا انشائی و تغییر مسند یا مسندالیه در آن و گفتن چند جمله در یک مقطع زمانی، برای آن بوده که هر یک از جملات در نظر گوینده، اثر خاص خود را دارا بوده‌اند. پس شرطیت یا جزائیت تأثیری در این موضوع ندارد بلکه در تمامی انواع جملات، هر کلامی که از گوینده‌ای صادر می‌شود باید اثر مخصوص به خود را در عالم خارج داشته باشد؛ یعنی هر جمله‌ای که استعمال می‌شود، برای خود غرضی علی حده دارد و اثری خاص را به دنبال دارد.

۲. در ادامه، مرحوم آخوند به بحث استحاله‌ی حکمین متمائیلین برای حقیقت واحده می‌پردازد اما سوال این است که آیا این استحاله مربوط به امور حقیقی است یا در اعتبارات هم می‌توان به چنین استحاله‌ای قائل شد؟ آیا این مطلب فرض ندارد که موالی با تکرار حکم خود نسبت به یک طبیعت، بدنبال ایجاد یک فرهنگ و وجدان عمومی نسبت به آن موضوع هستند؟! یعنی مثلاً بدنبال ایجاد خُلُق «اکرام» در جامعه است و علاوه بر تکرار و تاکید بر آن، از راههای مختلف نیز بدنبال تحقق آن است و با در نظر گرفتن فروض و حالات و راههای مختلف، از مردم می‌خواهد تا در صورت تحقق هر یک از این فروض، به اکرام مبادرت کنند. پس نباید احکام مربوط به عالم حقائق را در عالم اعتبارات جاری نمود و این دو وعاء را با هم خلط کرد.

ممکن است گفته شود: «آنچه گذشت قطعاً به این معنا نیست که جعل وجوب برای یک طبیعت دو بار انجام شده باشد و میل مولا نسبت به تحقق عمل خاص دو بار محقق شده باشد. در واقع تدابیر مختلف مولا

برای تحقق مطلوب خود نیز به این معنا نیست که او نسبت به طبیعت واحده دو میل داشته و دو وجوب برای آن جعل کرده است بلکه همان میل واحد و جعل اول، موجب شده تا به کارهای مختلفی دست بزند تا بندگان، خواست او را محقق کنند.» پاسخ آن است که این تصویر از مولا و خواست او تنها آنگاه صحیح است که به نظام امیال مولا و مجموعه‌ی اغراض او توجه نشود و رابطه‌ی موالی و عبید به نحو انتزاعی و ذهنی تحلیل گردد و مولا بر اساس تک تک میل‌های او که به یکدیگر مرتبط نیستند و نسبتی با هم ندارند، ترسیم شود! به عبارت دیگر آنچه در عمل و در روابط عقلانی و اعتباری به وقوع می‌پیوندد یک میل بعنوان یک ماهیت واحد نیست بلکه «جریان میل» مولا است که گرچه وحدت دارد اما وحدت آن از سنخ وحدت ماهوی نیست؛ اما تجزیه‌ی «جریان میل» بر اساس مبنای قوم، میلیون‌ها میل را نتیجه می‌دهد. در واقع همان طور که در بحث اوامر گذشت احکام مولا و مجعولات او اموری اعتباری و متغیر هستند که نباید بر اساس فلسفه‌ی ماهوی و منطق کلی‌نگر تحلیل شوند.

ممکن است گفته شود: «مجعولات نیز تنها زمانی تغییر می‌کنند که غرض جعل بوسیله‌ی آنها محقق نشود و الا اگر غرض از جعل توسط یک مقوله‌ی اعتباری محقق شود، دلیلی برای تغییر آن وجود ندارد؛ همان طور که با جعل لفظ اسد برای تفهیم معنای حیوان مفترس، غرض واضع در تفاهم و تخاطب محقق شده و لذا از آن زمان تا کنون تغییری در این لفظ برای رساندن آن معنا داده نشده است.» اما باید توجه داشت که در

این مثال گرچه واضح به تغییر جعل خود مبادرت نکرده، اما عرف و موالی دائماً اقدام به تغییر کرده‌اند و ثبات ادعایی مستشکل در عالم خارج وجود ندارد. بعنوان مثال در گذشته، «شیر» مظهری برای اقتدار پادشاه و ایجاد رعب و ترس در عرف بوده و سلاطین از این حیوان برای حفظ امنیت خود استفاده می‌کردند و آنها را در دروازه‌های ورودی شهرها می‌گماشتند تا جرأت و جسارت را از رعایا سلب کنند. پس از نظر عینی، لفظ شیر یادآور مقولاتی مانند امنیت و ترس و اقتدار بوده اما در وضعیت عینی امروز امنیت و قدرت و ترس با الفاظی مانند سلاح و بمب هسته‌ای منتقل می‌شود و لفظ شیر یادآور حیوانی است که در باغ وحش نگهداری می‌شود! به عبارت دیگر امروزه در علم زبان‌شناسی، مباحثی مانند جعل لفظ برای معنای موضوع له منزلت مهمی ندارند بلکه «دستور زبان گشتاوری» مطرح است و به «نقطه تاثیر الفاظ» توجه می‌شود.

۳. گذشته از بحث فوق، اگر «منزلت مولا» بصورت واقعی و غیر انتزاعی تبیین شود، آنگاه بررسی وحدت میل یا تعدد آن و یا جریان میل هم واضح تر خواهد شد: مولا پادشاه یا سلطانی است که بدنبال جاری شدن او امر خود است و از همه ی زیردستان، تبعیت می‌خواهد و اگر در این مسأله ی اساسی موفق نشود، هیچ جایگاهی برای او شکل نخواهد گرفت. زیر دستان او نیز تنوع دارند از کسانی که نوکر صفت و چاپلوس هستند و منتظر اوامر او نمی‌مانند بلکه دائماً در حال گمانه‌زنی پیرامون میل مولا و عمل به آن گمانه‌ها هستند که رضایت مولا و توجه

او را جلب کنند؛ تا کسانی که احياناً در فکر رسیدن به جایگاه و منزلت سلطان هستند.

بنابراین دسته‌ی اول به گونه‌ای عمل می‌کنند که بدون صدور میل از مولا، بلکه از پایین و بر اساس تلاش‌های خود، برای مولا «میل» می‌سازند و موضوعات جدید را در معرض او قرار می‌دهند و مرتباً این روند را تکرار می‌کنند تا مولا پس از مدتی و بر اساس خلق استکباری خود، با گوشه‌چشمی و اشاره‌ای کار آنها را به نحو ضمنی و تحقیرآمیزی تایید کند. حال آیا در تصویر قوم از امور اعتباری و مجعولات، این فرض مطرح شده که میل از پایین تولید شود و از بالا نسبت به این کار استکبار ورزیده شود تا زیردستان در حالت طواف و نوکری نسبت به مولا باقی بمانند؟! از سوی دیگر عده‌ای از درباریان و زیردستان نیز هستند که بر خلاف نظر او عمل می‌کنند و پادشاه علی رغم اطلاع از این مطلب، آنان را در دستگاه خود حفظ می‌کند و متعرض آنها نمی‌شود و در عین حال به کنترل آنها می‌پردازد.

بر اساس این تصویر، صدور اوامری که یک میل واحد و بی ارتباط به دیگر امیال را به ذهن متبادر می‌کند (مانند «آب بیاور» و امثال آن) استثنائاً و به ندرت اتفاق می‌افتد اما آنچه روند معمول در فرهنگ مولویت را تشکیل می‌دهد، این اوامر نیست و میل و طلب بعنوان یک شیء و استدامه‌ی نسبت به آن مطرح نیست؛ بلکه شأن سلطنت، جریان میل پادشاه است که دیگران را وا می‌دارد تا از پایین برای او بستر شهوت ایجاد کنند و او این کار را برای زیردستان به یک فرهنگ و

وجدان عمومی تبدیل می‌کند. در واقع غرض پادشاه، وحدت دارد و آن، حفظ و بقاء سلطنت است که برای تحقق این غرض، میلیون‌ها فعل مرتبط - و نه یک فعل - را با خُلقی استکباری از همگان طلب می‌کند که در این چارچوب، میل واحد بمتابه یک ماهیت و مباحث عقلی و حقیقی راه ندارد بلکه تنها «اغراض» و «افعال متناسب با اغراض» قابل طرح است؛ زیرا قبلاً گذشت که «فعل» قابلیت تبدیل به «ماهیت و کلیت» را ندارد.

البته این، تصویری از عالم اعتبارات و روابط عقلایی بود که در خارج جاری بوده اما فروض ذهنی دیگری را هم می‌توان ابداع کرد که البته ربطی به این واقعیت نخواهند داشت. گرچه عقل می‌تواند به تجزیه‌ی جریان میل مولا پردازد اما در پایان باید امور تجزیه شده را به وحدت برساند تا بحثی متناسب با عالم اعتبارات را سامان دهد. زیرا تحلیل عالم اعتبارات بر اساس «یک میل و طلب نسبت به یک موضوع» نادرست است بلکه سلاطین و موالی بدنبال تحقق یک فرهنگ و اخلاق در جامعه هستند که جریان آن در اجتماع جز با انجام میلیون‌ها فعل هماهنگ امکان پذیر نخواهد بود و این روند در مولا‌هایی که اختیارات کمتر و محدوده‌ی فرماندهی کوچکتری دارند (مانند یک قبیله یا یک خاندان) نیز جاری است.

۴. بر مبنای آنچه گذشت، مثال‌های عرفی که برای بحث تداخل مسببات طرح شده، باید دقیق‌تر شوند و در تعینی خاص از روابط اجتماعی معنا شوند. مثلاً اگر مولا شرطی را در نظر گرفته و در صورت

تحقق آن دیگران را به اکرام زید امر می‌کند، زید شخصی است که دارای منزلت اجتماعی است و مثلاً با علم و دانش خود می‌تواند به شوکت دستگاه سلطنت و اعتبار آن بیفزاید. یا در رده‌ی پایین تری از موالی، زید یکی از هم‌صنفانِ مولا است که اکرام او باعث می‌شود تا مولا (رئیس قبیله یا ولیّ یک خاندان) به منافع مادیّ افزون تری دست یابد. با تبیین این اغراض در تعینِ مربوط به آن است که روشن می‌شود اکرام زید تنها در یک صورت و با ثبوت یک شرط و با یک بار محقق کردنِ آن، باعث دستیابی مولا به منافع افزون تر از روابط با زید نخواهد شد بلکه این اکرام باید در حالات مختلف و با شروط مختلف و بصورت مکرر انجام شود تا زید در حرکات بعدی خود و برای جبران این اکرام‌هایی که از سوی افراد متعددی از یک خاندان و در مواقع مختلف مشاهده کرده، در روابط کاری خود با مولا از خود نرمش‌هایی نشان دهد که قبلاً مسبوق به سابقه نبوده است. پس مولای حکیم محاسباتی دارد تا به غرض خود (نرمش زید در روابط کاری و صنفی) دست پیدا کند و لذا شروط مختلفی را برای اکرام در نظر می‌گیرد تا اکرام زید به نحو مکرر اتفاق بیفتد و لذا تحقق آن غرض، تناسبی با تداخل مسببات و تحقق یک بار اکرام علی رغم حدوث شروط مختلف ندارد.

۵. به این ترتیب، آنچه می‌تواند مبنایی برای ردّ قول به تداخل مسببات قرار گیرد، توجه به «روابط عقلائی» در عالم خارج است که در آن، اغراض موالی معمولاً با یک فعل محقق نمی‌شوند بلکه با مجموعه‌ای از افعال متعدّد و هماهنگ است که دستیابی به غرض ممکن می‌گردد.

همچنان که نباید این مساله را به اموری عقلی مانند اجتماع مثلین و استحاله‌ی آن مرتبط کرد زیرا در عالم اعتبارات، یک میل واحد نسبت به یک فعل واحد مطرح نیست بلکه نظامی از غایات است که باعث جریان میل به نحو متغیّر نسبت به نظامی از افعال و موضوعات می‌شود. اگر هم طلب‌ها و میل‌های واحد و غیر مرتبط به دیگر طلب‌ها مشاهده می‌شود، یا از سنخ وضع واضح است که بر مبنای قوم، منشأ جعل مفردات (کلمات به نحو تک تک) است و یا مربوط به عالم تربیت عبد است که در آن، «تکرار یک فعل برای پرورش عباد» پی‌گیری می‌شود.

وجوه التصرف فی الشرط بناءً علی التداخل

فلا بد علی القول بالتداخل من التصرف فيه إما بالالتزام بعدم دلالتها في هذا الحال علی الحدوث عند الحدوث بل علی مجرد الثبوت، أو الالتزام بكون متعلق الجزاء و إن كان واحداً صورته إلا أنه حقائق متعدده حسب تعدد الشرط متصادقه علی واحد

۱. از آنجا که آخوند قول به تداخل را ملازم با امر مستحیلی بنام «اجتماع مثلین» دانست، قائلین به تداخل را ملزم به انتخاب یکی از سه راه حل «تصرف در ظهور جمله‌ی شرطیه نسبت به حدوث جزاء» یا «تصرف در ظهور جزاء نسبت به وحدت طبیعت» و یا «تصرف در تأسیسی بودن جزاء در جمله‌ی دوم و حمل آن بر تأکید» می‌داند و سپس هر سه راه حل را رد می‌کند زیرا ارتکاب خلاف ظاهر - که لازمه‌ی هر سه راه حل است - تنها در صورتی صحیح است که راه حل دیگری وجود نداشته باشد اما در اینجا امکان رفع ید از اطلاق جمله‌ی شرطیه و منصرف کردن آن به افراد جزاء - و نه طبیعت جزاء - وجود دارد.

در این باره باید توجه داشت که آخوند در این بحث، تصرف در ظهورات را در صورت دلالت آنها بر اموری که از نظر عقلی ممتنع است، می پذیرد. حال این سوال مطرح است که آیا می توان استعمالات را بر اساس احکام عقلیه سنجید و در صورت تعارض با آن، از ظهورات رفع ید کرد؟! آیا چنین مبنایی بعنوان یک اصل اصولی و عقلائی، در «مبحث وضع و استعمال» اثبات و تنقیح شده است؟! البته گاه مقصود از احکام عقلیه در اینجا عقلانیت عرفی و عقلائی است که در این صورت، رفع ید از ظهورات متناقض با آن بی اشکال است؛ اما اگر منظور از احکام عقل در اینجا، عقلی باشد که علیت و تطابق را اصل قرار می دهد، رفع ید از ظهورات محل اشکال و غیر قابل قبول است. یعنی نمی توان این اصل را پذیرفت که: «کلیه ی تفاهمات و تخاطبات باید با احکام قطعی و برهانی عقل سنجیده شوند تا بر خلاف آن نباشند.»

۲. به تعبیر دقیق تر پیدایش ادراک یا به امور حقیقی باز می گردد و یا به امور ارتکازی؛ اما چنین اصلی بدین معناست که ارتکاز مشروط است و امور ارتکازی تنها در صورتی جریان می یابند که امور حقیقی آنها را تأیید کنند. چنین مبنایی، اساس تقسیمات مهمّی مانند «عقل نظری و عقل عملی» یا «دلالت عقلی و طبعی و وضعی» را از بین می برد و برهانی بودن این تقسیمات و جریان حصر عقلی در آنها را نفی می کند. یعنی از ریشه ای ترین مباحث قوم - که باید مبنای تقسیم عقل نظری و عقل عملی قرار گیرد - آن است که «نسبت» یا به علیت و قانون و ضرورت باز می گردد که در خارج جاری است و کشف می شود و یا به

اعتبار رجوع می کند که ناشی از جعل جاعل و اراده‌ی اوست. حال اگر برخی از جعلیات به امور علیّتی مشروط شوند بمعنای خلط این دو قسم است و در این صورت باید گفت که این تقسیم به حصر عقلی باز نمی‌گردد بلکه ناشی از استقراء است. این لازمه نیز بدان معناست که نمی‌توان ریشه‌ی علومی مانند منطق و فلسفه را بر اساس امور حقیقی بنا کرد که چنین نتیجه‌ای در مبنای قوم، معنایی جز انسداد باب حرکت عقل ندارد! علاوه بر این، اثر عملی مشروط کردن ظهورات به امور عقلی و برهانی و تأویل کلام بر این اساس آن است که مبنای «قرائت‌های مختلف از کلام» به رسمیت شناخته شوند.

۳. اشکال دیگری که بر این مبنا قابل طرح است، بحثی است که مرحوم علامه حسینی (ره) در مباحث اصولی خود پیرامون «نسبت استنتاجی» ایراد کرده‌اند. یعنی نسبت‌هایی که هم در صورت و هم در ماده، عقلی هستند و تحت علیّت عمل می‌کنند، ذهن را به درک واقع رهنمون می‌شوند و باعث فهم انسان نسبت به تمامی امور می‌شوند. لذا انسان بر اساس حکم عقل و مقتضای فطرت خود دست به عمل می‌زند و احتیاجی به نطق و زبان و ادبیات و تفاهم و تخاطب نخواهد داشت. در واقع اگر تمامی نسبت‌ها مادّاتاً و صورتاً در این نحو از استنتاج منحلّ شود و به آن بازگردد، نیاز به ارتباط و نطق و تکلم از بین می‌رود. زیرا در این فرض تمامی انسان‌ها همه چیز را می‌فهمند و نیاز به ارتباط با یکدیگر برای انتقال مفهوم ندارند بلکه ارتباط انسان‌ها با یکدیگر از قبیل ارتباط انسان با سنگ و چوب می‌شود که با هم ترکیب می‌گردند و

نیازها در این وعاء بصورت فطری و جبری برطرف می‌شوند. اما نسبت‌های اعتباری، از سنخ جعل طریق و ایجاد راه برای دسترسی به غرض هستند و ماهیتاً با نسبت‌های استنتاجی متباین‌اند و نحوه‌ی ادراک آنها از سنخ تصور و تصدیق نیست. پس مشروط کردن این نسبت‌ها به نسبت‌های استنتاجی، بمعنای نفی تباین میان این دو سنخ از نسبت است.

۴. ممکن است گفته شود: «روشن است که تداخل اقسام در یکدیگر نادرست است اما اصل عدم تضاد ظهور با برهان بمعنای تداخل امور عقلی با امور اعتباری و جریان علیت در اعتباریات نیست بلکه به این معناست که: هیچ جاعلی، جعلی را که بر خلاف برهان و ناقض حکم عقل و جریان علیت باشد، انجام نمی‌دهد.» اما باید توجه داشت که چنین ترسیمی از مساله اساساً قابلیت طرح ندارد زیرا هیچ‌گاه «هماهنگی» نسبت به دو امر متباین (= نسبت‌های علیتی و نسبت‌هایی که تحت جریان علیت عمل نمی‌کنند) طرح نمی‌شود؛ یعنی دو موضوع متباین، اساساً اشتراکی ندارند تا پیرامون هماهنگی یا تعارض آنها بحث شود. در واقع آنچه در ماهیات اصل است، «انفصال» است و نه ترکیب و لذا بعنوان مثال هیچگاه از رابطه‌ی ماهیت سیب با ماهیت پیاز بحث نمی‌شود و هر یک از ماهیات استقلال دارند.

بنابراین تنها می‌توان از نظر صورت، به مواد اعتباری نظم بخشید و آنها را طبقه بندی کرد اما نفس مواد اعتباری، نقیض علیت هستند و نظم‌پذیر نیستند و علیت بین مفاهیم در آنها جاری نمی‌شود و بدلیل

جعلی بودن، پایه‌ی ثابتی ندارند و لذا سخن از هماهنگی یا تعارض آنها با امور علیتی بی‌معناست و منجر به نفی تباین میان آنهاست.

۵. آخوند راه حلّ برای جلوگیری از اجتماع مثلین در تعدد شرط و وحدت جزاء را تعلق حکم به افراد جزاء می‌داند و در عین حال تعارض آن با اطلاق جزاء را ردّ می‌کند زیرا ظهور جمله‌ی شرطیه در تعدّد جزاء را قرینه‌ای می‌داند که مانع از انعقاد اطلاق است.

در این باره و بر فرض این که هر دو جمله‌ی مولا در یک مجلس بیان شده، این سوال قابل طرح است که چرا مولا بعنوان یک فرد عاقل و حکیم باید به این صورت صحبت کند که: «اگر بول کردی وضوء بگیر و اگر خوابیدی وضوء بگیر»؟! آیا تناسب با مقتضای حال و رعایت قواعد معانی و بیان مانند ایجاز و امثال آن حکم نمی‌کند که تمامی شرط‌ها را پشت سر هم بیان کرده و برای همه‌ی آنها یک جزاء ذکر کند؟! آیا مخاطب مولا یک طفل است که باید تک تک مطالب را بصورت تفکیک شده و بُریده برای او بیان کرد و تا این حد از تجزیه در کلام اعمال کرد؟! در واقع چنین فروزی از کلام، نه در استعمالات معمول وجود دارد و نه در روابط عقلانی میان عبد و مولا یافت می‌شود.

علاوه بر این که قبلاً گفته شد طرح بحث اطلاق و تقييد برای جملات شرطیه نادرست است زیرا ذات این جملات دالّ بر تعلیق است و تعلیق، اطلاق و تقييد را نمی‌پذیرد و اگر اطلاق و تقييد برای جزاء تصور شود، خلاف مقتضای وضع جملات شرطیه است زیرا واضع در این جملات نه شرط را به تنهایی لحاظ کرده و نه جزاء را به تنهایی مورد

توجه قرار داده بلکه وابستگی جزاء به شرط را مدّ نظر قرار داده است. پس هر گونه فرضی برای یکی از طرفین وابستگی بصورت مستقلّ، خروج از موضوع بحث خواهد بود.

۶. اما اگر فرض شود که مولا این دو جمله را در دو زمان و دو مجلس جداگانه گفته است، مکرراً تبیین شد که اساس بحث در روابط عقلائی، «کشف فرهنگ مولا» و گمانه زنی پیرامون اغراض اوست. لذا بررسی اطلاق و تقیید و تداخل و عدم تداخل در بیانات او وابسته به این است که مولا سخت گیر و مستبد و اهل تحقیر باشد یا منصف و رحیم و اهل دستگیری از عباد؛ مولایی که از نوع اول است، حتی تکرار عمل و مبنا قرار دادن عدم تداخل را هم نمی پذیرد و همیشه عید را در حالت تقصیر و بدهکاری نگه می دارد و مولایی که از سنخ دوم است، برخلاف این رویه برخورد می کند.

البته این فضای عمومی از فرهنگ موالی است و الا هنگامی که اخلاق رحمت یا اخلاق تحقیر به موضوعات مختلف برخورد کند، به صورت یکسان موضع گیری نخواهد کرد و حسب منزلت زبردستان و جایگاه موضوعات، رفتاری متفاوت از خود بروز خواهد داد. لذا علم اصول در اصطکاک با فقه، تبیین و تفصیل خواهد یافت و باید به تنقیح «کیفیت اتمام حجّت در انواع مدیریت» پردازد. البته قوم نیز در مباحث اصولی خود به دنبال دستیابی به حجت بوده اند تا بتوانند پاسخگوی خدای متعال باشند اما غالب حجت ها را به صورت نظری تشریح کرده اند؛ در حالی که به نظر می رسد حجت باید در نظامی از نظر و عمل و درون و بیرون تبیین شود.

التفصيل بين الاسباب الشرعيه و الرد عليه

و قد انقدح مما ذكرناه أن المجدي للقول بالتداخل هو أحد الوجوه التي ذكرناها لا مجرد كون الأسباب الشرعيه معرفات لا مؤثرات؛ فلا وجه لما عن الفخر و غيره من ابتناء المسأله على أنها معرفات أو مؤثرات.

۱. برخی سعی کرده اند تا قول به تداخل یا عدم تداخل را بر معرف و یا مؤثر بودن اسباب شرعی مبتنی کنند اما آخوند این نظر را رد می کند زیرا این طور نیست که تمامی اسباب شرعی، معرف باشند بلکه برخی اسباب شرعی نیز هستند که نه تنها آماریت ندارند بلکه اگر محقق نشوند، هیچ علت دیگری نیز برای ثبوت حکم شرعی یافت نمی شود.

برای تبیین مطلب فوق باید مشخص شود که «تعلیق جزاء بر شرط» چه تناسبی با مؤثریت یا معرفیت دارد؟ آیا تعلیق جزاء بر شرط، امری حقیقی است یا مقوله ای اعتباری که تابع جعل مولاست و هر مولایی بر اساس غرض مد نظر خود، امور خاصی را بر یکدیگر معلق می کند؟ مثلاً ممکن است موالی عرفی، در صورت جنابت عبد، به او دستور دهند تا دست هایش را بشوید اما مولای شرعی، نحوه ی خاصی از

شستشوی تمام بدن (غسل) را بر جنابت معلق کرده است.

۲. ممکن است گفته شود: «مقصود قوم از سبب مؤثر و سبب معرف، امور حقیقی و علیتی در مقابل امور اعتباری نیست بلکه آنچه واقعاً مورد طلب مولا باشد، سبب مؤثر نامیده شده و به آنچه که اماره و نشانه‌ای بر طلب واقعی مولاست، سبب معرف گفته می‌شود. مثلاً طلب واقعی مولا قصر صلاه در صورت بُعد از وطن به میزان خاص بوده و خفاء اذان یا جدران در این باره موضوعیتی ندارند بلکه نشان‌دهنده‌ی آن میزان خاص از بُعد که مدنظر مولا بوده، می‌باشند.» ولی سوال این است که چرا در این مثال، خفاء اذان یا جدران بعنوان اماره و نشانه معرفی شده‌اند؟! آیا این دو مصادیقی از کلی «بُعد به میزان خاص» نیستند و با آن وحدت ندارند؟! به چه دلیل باید پذیرفت که این دو اماره‌اند و نه مصداقی برابر با کلیت؟! به عبارت دیگر چنین فروزی درباره‌ی هر بیانی از شارع قابل طرح است و می‌توان مقصود دیگری غیر از آنچه در بیان مولا آمده، برای آن ترسیم کرد که بیان مولا اماره‌ای از آن طلب واقعی باشد.

از سوی دیگر باید معلوم شود که اسباب معرف دقیقاً به چه معناست. اگر معرفات به «علامت» و نشانه‌ای بر خواست واقعی مولا تعریف شوند، آنگاه این سوال طرح می‌شود که نشانه و علامتی از این سنخ در واقع یکی از همان دلالات ثلاثه (عقلی یا وضعی یا طبیعی) هستند و لذا جعل اصطلاح جدیدی مانند «معرفات» وجهی ندارد بلکه باید گفت برخی از اسباب، به دلالت وضعی بر طلب واقعی مولا دلالت دارند.

بحثی پیرامون هیأت و ماده در جملات شرطیه و سایر جملات

۱. نکته‌ای که بعد از طرح برخی سوالات و پاسخ به آنها پیرامون جملات شرطیه مورد بررسی قرار گرفت، آن است که برخی دلالت جملات شرطیه بر تعلیق را به ادات شرط مستند کرده‌اند و روشن است که در این صورت، همانند دیگر جعل‌هایی که نسبت به مفردات انجام می‌شود، یک لفظ برای یک معنا وضع شده است. اما قول دیگری که در این باره مطرح شده، دلالت «هیأت» جملات شرطیه بر تعلیق است. در این باره این سوال مطرح است که مقصود از هیأت در اینجا چیست؟ آیا هیأت در اینجا بعنوان قسمی برای ماده ذکر شده است؟ در این صورت مقصود از ماده‌ی جملات شرطیه چه می‌تواند باشد؟ و اساساً «مقسم» در تقسیم به هیأت و ماده و «حیثیت» در این تقسیم چیست؟ در واقع به نظر می‌رسد قوم در باب مفاهیم، به تفکیک بین ماده و صورت در جملات شرطیه نپرداخته‌اند.

ممکن است گفته شود: «مقصود از هیأت در اینجا را می‌توان بر

اساس بحث وضع مرکبات (امر سادس در بحث وضع) تبیین کرد که در آن، کنار هم قرار گرفتن دو اسم بعنوان هیأت جمله‌ی اسمیه معرفی شده است. لذا در اینجا نیز می‌توان کنار هم قرار گرفتن دو جمله را که بر سر هر یک از آنها نیز ادات شرط (مانند إن و فاء) وارد شده، بعنوان هیأت جمله‌ی شرطیه محسوب کرد که در این صورت، مقوله‌ای مرکب از چند چیز است که بر معنای تعلیق دلالت می‌کند. موادّ جملات شرطیه نیز شرط‌ها و جزاءهایی هستند که الفاظ آنها قبلاً توسط واضع وضع شده و مستعملین نیز بحسب غرض خود، برخی از آنها (مانند اکرام) را بر برخی دیگر (مانند مجیی) معلق می‌کنند.»

۲. اولاً در این باره باید توجه داشت که آیا بحث اصولی پیرامون هیأت و ماده، با بحثی که علم صرف درباره‌ی هیأت و ماده انجام می‌دهد، تفاوتی دارد یا خیر؟ ثانیاً در مباحث گذشته گفته شد که «قرار دادن یک لفظ (یا ترکیبی از چند لفظ) برای یک معنا» تعریف نادرستی از وضع است و مربوط به حالتی است که در مقام «آموزش» زبان و ادبیات باشیم. و الا زبان و ادبیات از وحدت بین لفظ و معنا و ایجاد رابطه میان آنها آغاز می‌شود و توجه اصلی واضع به علقه‌ی بین لفظ و معناست که و نه به طرفین این رابطه. پس برای تحلیل از زبان باید از جملات و مقالات شروع کرد و نه از مفردات؛ زیرا واضع در مقام جعل است و نه در مقام آموزش و این جعل، تابع غرضی عقلانی است که همان نظم در تفاهم و تخاطب و جلوگیری از هرج و مرج در آن است. در اینجا نیز باید ابتدائاً غرض گوینده از إخبار (بعنوان مضمون جملات

اسمیه) یا تعلیق (بعنوان مضمون جملات شرطیه) و معنای این دو مقوله را تبیین کرد و انعکاس آن را حداقل در بیان جمله‌ای که «یصح السکوت علیها» باشد، توضیح داد و تازه بر این اساس است که در مراحل بعد می‌توان به مفردات پرداخت.

البته برخی همانند آخوند در تعریف وضع، به علقه و رابطه‌ای خاص بین لفظ و معنا توجه کرده اند تا موضع وحدت در زبان و ادبیات شود اما سعی کرده اند این رابطه را بر اساس امور حقیقی و علّیتی تحلیل کنند که نقد این مسلک در همان موضع تبیین شد.

۳. ثالثاً نپرداختن قوم به موادّ در جملات شرطیه و فقدان بحث اصولی در این رابطه می‌تواند نشانگر این مطلب باشد که استفاده از اصطلاح هیات در اینجا بمعنای تقابل آن با ماده نبوده است و الا نمی‌توان در یک بحث علمی تنها از یک طرف تقسیم سخن گفت و به تنقیح بحث پیرامون مقسم و حیثیت تقسیم و دیگر اقسام نپرداخت! مخصوصاً با توجه به اینکه ملاحظه می‌شود قوم در بحث اوامر و جملات انشائیه، هم به بررسی هیات امر پرداخته‌اند و هم از ماده‌ی امر بحث کرده‌اند.

پس می‌توان این نتیجه را به قوم منتسب کرد که مقصود از اصطلاح هیات در ما نحن فیه معنای معهود آن نبوده است و این پیشنهاد را مطرح کرد که هیات در مرکبات به این معناست که لفظ «جمله‌ی شرطیه» برای معنای تعلیق وضع شده یا لفظ «جمله‌ی اسمیه» برای معنای اخبار و نسبت دادن یک وصف به یک ماهیت وضع

شده است. گرچه روشن است که این کار صرفاً یک نام‌گذاری است و ربطی به مباحث علمی مانند تقسیم به هیات و ماده و ... ندارد. بر همین اساس می‌توان گفت که ماده در جملات اسمیه، «إخبار» است و در جملات شرطیه، «تعلیق» است که در این جا نیز بحث اصولی مستوفای مستقلی برای تحلیل از نفس تعلیق و نفس شرط و نفس جزاء در مباحث قوم به چشم نمی‌خورد. گرچه برخی سعی کرده‌اند این مفهوم را بر اساس علّیت توضیح دهند، اما لازم است تا سوالات قبلی پیرامون معنای «علّیت در اعتبارات» و نحوه ی تفکیک آن از علّیت حقیقی را پاسخ دهند.

۴. البته این نکته هم قابل توجه است که بحث قوم از ماده در بخش اوامر تنها منحصر به ماده ی «أ م ر» است و به بحث از دیگر مواد نپرداخته‌اند که این مطلب نشان می‌دهد بحث قوم پیرامون ماده، منحصر در مفردات است و پیرامون ماده در مرکبات - چه جملات انشائیه، چه خبریه و چه شرطیه - بحثی نکرده‌اند که این عملاً مساوی با بی‌معنا بودن تقسیم به هیات و ماده است؛ زیرا همان طور که گذشت نمی‌توان تقسیمی را طرح کرد که تنها یک قسم از آن بررسی شود! مثلاً در علم منطق، تقسیمی متناظر با تقسیم به ماده و هیات وجود دارد که همان تقسیم به «ماده و صورت» است و با وجود آن که بحث اصلی این علم به صورت اختصاص دارد، اما منطقیون به دسته بندی مواد قیاس نیز پرداخته‌اند تا نظمی علمی به هر دو قسم این تقسیم داده باشند و جریان بحث علمی در این تقسیم حفظ شود.

۵. علاوه بر این که اگر هیأت جملات اسمیه به کنار هم قرار گرفتن دو اسم تعریف شود، آنگاه این سوال قابل طرح خواهد بود که آیا می‌توان «زید» را در کنار لفظی مانند «حجر» قرار داد و مدعی نسبت میان آن دو و حمل یکی بر دیگری را داشت؟ و اگر جواب داده شود که «چنین کاری غلط است، زیرا جمله اسمیه باید از خارج خبر دهد و در خارج، چنین نسبتی وجود ندارد» آنگاه روشن می‌شود که هر گونه بحث از هیأت یا ماده، بدون توجه به «مقتضای جملات اسمیه در تفاهم و تخاطب» نادرست است و هر تقسیم و حیثیت تقسیمی باید از تبیین این مطلب منشعب شود. زیرا اساس مجعولات و اعتبارات بر «غرض عقلائی و عدم لغویت در فعل» بنا شده و بنابراین آنچه که در زبان و ادبیات اصل است و مبدأ تحلیل قرار می‌گیرد، جلوگیری از هرج و مرج و «جریان نظم در تفاهم و تخاطب» است و به همین دلیل مباحث زبان‌شناختی باید از جملات آغاز شود و نه از وضع تک تک الفاظ برای تک تک معانی! لذا هنگام بحث از هیأت و ماده‌ی امر نیز سوال از مقسم و حیثیت تقسیم به هیأت و ماده طرح شد و پاسخ روشنی نیافت.

فصل: فی مفهوم الوصف

الظاهر أنه لا مفهوم للوصف و ما بحکمه مطلقاً

۱. بحث بعدی در مقصد ثالث پیرامون مفهوم وصف است و آخوند با نقد دلائلی که در آنها برای اثبات مفهوم وصف به وضع یا روابط عقلایی و مقام بیان تمسک شده، وجود چنین مفهومی را مردود می‌شمارد. از سوی دیگر و بر اساس نظر مختار روشن شد که خاستگاه بحث مفاهیم، لوازم عقلی کلام است و لذا اثبات مفهوم، مؤخر از بحث وضع و مقام بیان است و استقلالی ندارد. بنابراین ابتدائاً لازم است تا نسبت وصف با وعاء وضع و مقام بیان روشن شود و مقتضیات این دو وعاء معین گردد تا بتوان قضاوت صحیحی در مورد حکم عقل پیرامون وصف انجام داد. یعنی بر مبنای قوم، منشأ کلام اولاً به وضع باز می‌گردد و بعد از آن است که مقتضای وضع، در روابط بین موالی و عبید استخدام می‌گردد.
۲. حال باید دید که نظر واضع نسبت به وصف چیست؟ البته در استعمالات، کاربرد وصف در حد بسیار زیادی قابل پی‌گیری است و بر مبنای تعمیمی که قوم در معنای وصف انجام داده‌اند، اساساً بیشتر

کلام‌ها مقید هستند و نه مطلق و بدون وصف؛ خصوصاً اگر موضوع بررسی، کلام صاحبان یک مکتب باشد. زیرا تمامی بیانات کسانی که در چنین شأنی هستند، باید بعنوان یک مجموعه‌ی واحد ملاحظه شوند که در این صورت، بیانات مختلف آنان به یکدیگر مقید می‌شود. به این ترتیب، شاید بتوان استعمالات را کاشف از یک نوع وضع در این زمینه دانست اما از سوی دیگر باید توجه داشت که اثبات مفهوم وصف از نظر وضعی تنها در «وضع مرکبات» قابل بحث است. در حالی که بحث قوم پیرامون وضع، بیشتر منصرف به «وضع مفردات» است و اگر به بحثی مانند وضع جملات اسمیه یا انشائیه یا شرطیه پرداخته‌اند، غالباً بصورت اجمالی و از سنخ تقسیم‌بندی اولیه بوده و نه از جنس بررسی‌های زبان‌شناسی مفصل و تحلیلی. البته دیدگاه خوش‌بینانه در این زمینه آن است که گفته شود: «جملات وصفیه به جملات خبریه رجوع می‌کند زیرا رابطه‌ی وصف با موصوف از سنخ حمل خبر بر مبتدا است» ولی قبلاً گفته شد که در مباحث قوم، بررسی تحلیلی زبان شناختی پیرامون جملات خبریه به نحوی که متناسب با وعاء اعتبارات باشد نیز دیده نمی‌شود. پس می‌توان چنین از ممشای قوم جمع‌بندی کرد که وضع و واضع نسبت به مسأله‌ی وصف ساکت است.

ممکن است گفته شود: «قوم پیرامون جملات خبریه به بحث تحلیلی پرداخته‌اند و آن، حمل محمول بر موضوع و ملاک حمل و امثال آن است.» پاسخ آن است که اگر حمل و ملاک آن در اینجا به علم منطقی بازگردد، اشکالات ما پیرامون نحوه‌ی ترکیب اعتباریات (جملات

خبریه از سنخ دلالت وضعی در زبان و ادبیات هستند) با حقائق (بحث های منطقی و علّیتی) مطرح خواهد شد. بنابراین مقصود از تحلیل جملات خبریه و فقدان آن در مباحث قوم، تحلیلی است که از جنس امور عقلائی و اعتباری و ارتکازی باشد.

۳. اما نسبت «روابط عقلائی بین موالی و عبید» با «بحث مفهوم وصف» نیز روشن است زیرا مکرراً گفته شد که روابط عقلائی یک امر عامّ و انتزاعی نیست و حداقل این است که روابط عقلائی یا بر اساس خلق استکبار و تحکم و غضب و سخت گیری است و یا بر اساس رحمت و تخفیف و دست گیری و عدم احتیاج مولا به تبعیت بندگان. بر این مبنا روشن است که حتی اگر بیان مطلق و بدون وصفی از مولای مستکبر صادر شود، عبد به تخمین و گمانه زنی پیرامون نظر و غرض مولا می پردازد و احتمالات بعیده‌ای که نسبتی با کلام ندارد را نیز در نظر می‌گیرد و با وسواس به آنها عمل می‌کند تا از مجازات فرار کرده باشد.

لذا انصراف کلام به تنهایی، برای چنین رابطه‌ی میان عبد و مولا کفایت نمی‌کند و عبد دائماً کلام مولا را بصورت مقید فهم می‌کند و از سابقه‌ی رفتارهای مولا پیرامون مسائل مختلف اموری را درک می‌کند و بیانات او را به همان روّیه‌ها و خُلق‌ها منصرف می‌نماید و بر این اساس به عمل مبادرت می‌کند. به عبارت دقیق تر عبد همیشه باید از رفتار مولای مستکبر به «کشف فرهنگ» بپردازد و بر اساس آن عمل کند و فرهنگ رفتاری موالی نیز دارای قیود فراوان است و هیچ گاه مطلق نیست. پس گرچه ممکن است مولا کلام خود را به نحو مطلق بیان کند اما عبد

موظف است تا کلام را به این فرهنگ و قیود آن منصرف کند تا مجازات نشود. این روند نیز ناشی از خُلق استکباری و سخت‌گیرانه‌ی مولا و پذیرش عبد نسبت به این خُلق و زندگی در این دستگاه است.

دقیقاً خلاف این روند در ارتباط بین مولا و عبدی جاری است که هدف مولا از این رابطه، دست‌گیری از عباد و رحمت به آنهاست و نیازی به بندگان ندارد و به همین دلیل اصل در رفتار او تخفیف و آسان‌گیری و اغماض است تا عبد دست به عمل بزند و به نحوی وارد میدان رشد و پرورش شود. پس تقیید و درخواست اوصافِ خاص در این دستگاه، به امری استثنائی و غیرمعمول بدل می‌شود و رویه‌ی عمومی مبتنی بر اطلاق و قبول اعمالی است که اوصاف مورد نظر در آنها رعایت نشده است؛ و لو اینکه چنین اوصافی در بیان مولا وارد شده باشد. مگر این که عبد به دنبال تقرب به مولا باشد که کلام بر این اساس مقید می‌شود؛ اما در جهت کمال معنوی.

۴. بعد از تبیین این دو مقوله است که باید روشن کرد آیا عقل از این کلام، چیزی بیشتر از مقتضای وضع و مقام بیان درک می‌کند یا خیر؟ آنچه در این باره مهم است توجه به این نکته است که عقل در اینجا مواجه با یک جمله‌ی واحد نیست چون جمله‌ی واحد یا به مقتضای وضع انصراف دارد و یا رابطه‌ی میان مولا و عبد و فرهنگ جاری در بین آنان، انصراف کلام را مشخص می‌کند و عقل نمی‌تواند چیزی به این انصراف وضعی یا اطلاقی اضافه کند. یعنی موضوع کار عقل برای استناد معانی دیگر به کلام، مجرد وضع یا مقام بیان نیست و

حاکم در این دو وعاء، یا واضع و یا موالی و روابط عقلائی. در واقع امکان جولان عقل تنها در جایی است که موضوع بررسی، مجموعه‌ای از کلام‌ها و نحوه‌ی جمع‌بندی از آنها باشد و به تعیین اولویت از میان بیانات و اصلی و فرعی کردن آنها پرداخته شود تا نحوه‌ی عمل عباد و تکلیف آنها روشن گردد.

۵. البته ساده‌ترین کار برای برخورد عقلی با کلام، «ارائه‌ی دسته‌بندی‌های مختلف از بیانات مولا» است که مثلاً برخی از آنها بر اساس موضوع و برخی از آنها بر اساس حکم باشد. به عنوان مثال می‌توان تمامی بیانات مولا پیرامون وجوب اکرام را در یک دسته جمع‌آوری کرد و روشن نمود که مولا به اکرام ده صنف و گروه از مردم فرمان داده است که یکی از آنها علماء هستند. همان‌طور که می‌توان تمامی بیانات مولا در موضوع علماء و توصیف آنان را در یک مجموعه گردآورد. پس یکی از فعالیت‌های عقل، دسته‌بندی بر اساس انتزاع است و این کار در نهایت می‌تواند بستری برای تقیید دسته‌های مختلف به یکدیگر را فراهم آورد. اما نکته آن است که انتزاع از بیانات، بمعنای خارج کردن آن از شرایط و نسبیتی است که کلام در آن جاری شده و بدون آن نسبیت، معنای واقعی کلام معلوم نمی‌شود. زیرا این جمله در هنگام استعمال، در کنار دهها جمله‌ی دیگر بوده و تمامی آن جملات نیز همراه با تحقق دهها فعل گفته شده و در ترکیب با آن افعال و محیط حاکم بر آنها بوده که تعین یافته و فهم صحیح از آن وابسته به این فضا است.

۶. پس کار عقلی پیرامون کلام نباید در دسته‌بندی انتزاعی منحصر شده و در چنین سطحی متوقف شود زیرا موضوع کار عقل، موضوع پیچیده‌ای بنام «ترکیبی از فعل و کلام و محیط» است که نه فقط مربوط به بخشی از بیانات مولا است بلکه مربوط به تمامی بیانات اوست. در واقع فهم از چنین موضوعی، مورد طلب از سوی مولا است و او از عقل می‌خواهد تا به نسبت سنجی میان بیانات مطلق و بیانات مقید مولا در نسبت‌های مختلف آن پردازد و به تنوع ترکیب‌سازی‌های مولا «نظام» دهد و به «دسته‌بندی» اکتفاء نکند. یعنی عقل برای کلمات متعدد مولا و نسبت‌های مختلف آن، احتمالات مختلفی طرح می‌کند که هر یک از این احتمالات، تکلیف خاصی را در مقابل عبد قرار می‌دهد؛ چون کلام مولا ساده و بسیط نیست. مولای شرعی در مقامی است که بخشی از کلماتش، حکم صد سال پیش را بیان می‌کند و بخش دیگری از آن، حکم پانصد سال آینده را معین می‌کند و فهم ناصحیح از این پیچیدگی‌هاست که بسیاری از مشکلات را رقم زده است.

لذا علی‌رغم اینکه دین و کلام مولا واحد است و ختم نبوت محقق شده است و تکلیف همه تا پایان تاریخ معین شده است، ملاحظه می‌شود که تکالیف مختلفی از سوی خاستگاه‌های مختلف به دین نسبت داده می‌شود و به همین دلیل، رفتارهای متدینین نیز - با وجود نیت بر اطاعت و تسلیم - فاصله‌ی زیادی از یکدیگر پیدا می‌کند و نحله‌های مختلفی را در میان آنان پدید آمده است. آیا این مشکل ناشی از فهم وضع یا تردید در مقتضای روابط بین عبد و مولا است؟! یا به عقل و به

تعبیر دقیق تر به «ظرفیت منطق» باز می‌گردد؟ آیا ملاحظه‌ی نسبت‌های مختلف کلام و ترکیب‌سازی از آن، موضوع کار عقل و منطق پذیرفته شده در جامعه نیست؟!

پس اولاً باید معلوم شود که این مساله به فعالیت عقل و تحلیل‌ها و امکان ترکیب‌سازی‌های مختلف توسط آن باز می‌گردد و ثانیاً باید معلوم شود که تعبد به مولا (= دوری از کفر و نفاق) چگونه در آن جاری می‌شود و ثالثاً در میان متعبدین و برای حل اختلاف میان آنان، چه قوانین و قواعدی هستند که فعالیت عقل در جمع‌بندی از مجموعه‌ی بیانات را منضبط و مقنن می‌کنند؟ به این ترتیب، تا زمانی که تعیین تکلیف برای شرایط امروز شیعه توسط منطق صوری انجام می‌شود، چنین اختلافاتی ادامه خواهد داشت و درک قاعده‌مندی از وظیفه‌ی امروز بدست نخواهد آمد و تنها وظیفه‌ای که مربوط به دوران قبلی است، برای مردم تکرار خواهد شد زیرا فضایی که برای جامعه‌ی ایمانی در این عصر فراهم شده، بسیار فراتر از ظرفیت «منطق صوری» بوده و در سطح «منطق نظام‌مند» است .

۷. پس روشن شد که برای تبیین بحث مفاهیم و بالتبع مفهوم وصف، باید سه مبحث «وضع»، «روابط عقلانی» و «لوازمات عقلی» را از یکدیگر تفکیک کرد. البته هر یک از این سه خاستگاه و تفکیک آنها از یکدیگر بر مبنای قوم مورد ملاحظه قرار گرفته و الا در مبنای مختار، تعریف جدیدی از این سه خاستگاه وجود دارد که بجای تفکیک از یکدیگر، با هم به وحدت می‌رسند.

ضمناً گذشت که مقتضای وضع و مقتضای روابط عقلائی در مباحث قبلی قوم روشن شده و نمی توان مطلبی اضافه بر آن به کلام نسبت داد مگر آن که به خاستگاه جدیدی تکیه شود. بنابراین گرچه تمسک به وضع یا مقام بیان برای اثبات علیت منحصره، نادرست است؛ اما ورود قوم در بحث «مفاهیم» به نحو صحیحی انجام شده و طرح بحث از مقوله ای «عقلی» بنام «علیت منحصره» شکل گرفته است. در واقع طرح علیت در بحث مفاهیم بمعنای عام آن (یعنی وجود روابط و قوانینی در کلام مولا که توسط عقل انجام می شود و ورای «وضع» و «روابط موالی و عبید» است) کار صحیحی است اما باید توجه داشت علیت در سه سطح «علیت مفهومی» (که مربوط به منطق صوری است) «علیت ترکیبی» (که مربوط به منطق مجموعه‌نگری است) و «علیت نظام‌مند» (که مربوط به مبنای مختار می باشد) قابل بحث است و از آنجا که قوم قائل به چنین تقسیمی نیستند، لوازم آن در دنیای ارتکاز و ادبیات را نیز پی گیری نمی کنند.

الاستدلال علی مفهوم الوصف و الردّ علیه

الظاهر أنه لا مفهوم للوصف و ما بحكمه مطلقاً لعدم ثبوت الوضع و عدم لزوم اللغويه بدونه، لعدم انحصار الفائدة به و عدم قرينه أخرى ملازمه له و عليه فيما إذا استفيدت غير مقتضيه له كما لا يخفى و مع كونها بنحو الانحصار و إن كانت مقتضيه له إلا أنه لم يكن من مفهوم الوصف.

۱. یکی از استدلالاتی که برای اثبات مفهوم وصف طرح شده، تمسک به لزوم لغویت است؛ یعنی اگر وصف دارای مفهوم نباشد ذکر آن در کلام عبث خواهد بود و این در حالی است که کلام عبث از مولای حکیم صادر نمی شود. آخوند نیز در پاسخ به این استدلال، انحصار غرض از وصف به مفهوم را ردّ می کند.

در این باره باید توجه داشت که غرض از ترکیب خاصّ کلمات (مانند ذکر مبتدا و خبر یا فعل و اسم فاعل و اسم مفعول یا اسم زمان و مکان یا وصف) انتقال مطلبی خاصّ به مخاطب است و هر ترکیب کلامی در ارتباط بین انسان‌ها آثاری دارد. پس انسان مهمل‌گویی نمی کند و لغواً حرف نمی زند مثلاً کلمه‌ای مانند «عسل» معنادار است و وضعی

برای آن انجام شده و در هنگام خوردن صبحانه استعمال می شود اما به عنوان مثال معمولاً کسی چنین کلمه‌ای را در میان مباحث علمی و پژوهشی به زبان نمی‌آورد. بر این اساس، طرح بحث غرض برای وصف بخصوصه صحیح نیست بلکه بکارگیری افعال و حروف و اسم فاعل و صفت مشبّهه و صیغه ی مبالغه و اسم زمان و مکان و ... نیز لغواً انجام نمی‌شود. یعنی می‌توان به طور کلی گفت کلام مولای حکیم نیز باید با طلب او تناسب داشته باشد و بدون رعایت تناسبات زبانی، تفهیم خواست مولا به عبد امکان پذیر نخواهد بود. پس این استدلال ناظر به مقتضیات بحث زبانی است و نه یک بحث اصولی که در آن، ارتباط بین وصف و طلب مولا تبیین شده باشد.

۲. ممکن است گفته شود: «تفاوت این بحث با مباحث زبانی و وضعی در آن است که بر اساس وضع، جمله‌ای مانند زید قائم، دلالتی بر نفی عمرو قائم ندارد اما در صورت اثبات مفهوم وصف از طریق استناد به غرض، حکم از غیر مورد وصف نفی خواهد شد.» ولی اولاً باید توجه داشت که بحث از «عدم دلالت وضع بر ما عدای خود» موضوعاً خارج از بحث وضع است و چنین فرضی اساساً موضوعیت ندارد. یعنی واضح معنایی را در نظر گرفته و لفظی را برای آن جعل کرده و در این کار، هیچ نظری نسبت به معانی دیگر نداشته است تا دلالت یا عدم دلالت این لفظ بر معانی دیگر قابلیت طرح داشته باشد. ثانیاً زمانی بحث از غرض، بحثی اصولی و مربوط به روابط بین عبد و مولا خواهد بود که به بررسی غرض مولا در صدور اوامر و نواهی پرداخته شود اما مقصود

مستشکل از غرض در اینجا، هدف متکلم از اضافه کردن لفظ «عالمأ» به جمله‌ی «أكرم انسانأ» است که این بمعنای بررسی غرض از استعمال و وضع است و بحثی زبانی است و نسبت به همه‌ی کلمات عمومیت دارد.

۳. نکته‌ی مهم در اینجا آن است که مقایسه و نسبت سنجی بین کلام در بحث وضعی و زبانی قابل قبول نیست و هر جمله‌ای بر اساس وضع و ارتکاز، دارای یک اثر است که در استعمال جاری می‌شود به این معنا که: از ابتدا جمله‌ای مانند «أكرم انسانأ عالمأ» توسط مولا گفته شده و کلام او منعقد شده و جمله‌ای مانند «أكرم انسانأ» گفته نشده تا بتوان میان این دو جمله به مقایسه دست زد و از اضافه شدن کلمه‌ی «عالمأ» نتیجه‌ی خاصی اخذ کرد. به عبارت دیگر هدف‌داری تکلم در مقیاس یک جمله‌ی واحد، چیزی بیش از مضمون وضعی و ارتکازی آن را اثبات نمی‌کند. پس برای تبیین این بحث از خاستگاه مقام بیان و روابط بین عبد و مولا (=بحث اصولی)، باید حداقل دو رابطه را در نظر گرفت و آنها را با یکدیگر مقایسه کرد و به بررسی لوازمات این مقایسه پرداخت؛ در حالی که در جمله‌ای مانند «أكرم انسانأ عالمأ» تنها یک رابطه بین عبد و مولا برقرار شده است. لذا استدلال به غرض برای اثبات مفهوم وصف، تنها در جایی قابل بررسی است که مجموعه‌ای از بیانات مولا مورد بررسی قرار گیرد.

۴. البته قبلاً گذشت که برای بررسی روابط بین عبد و مولا نیز، نمی‌توان به یک امر عام انتزاع شده از رفتار عقلاء استناد کرد بلکه روابط عقلانی یا بر اساس خلق استکباری در موالی زورگو و منفعت طلب شکل

می‌گیرد و یا بر مبنای خُلق رحمت در مولای منصفی که نیازی به تسخیر عباد ندارد. پس کلام در اینجا واسطه‌ای است که مولا از طریق آن، غرض خود (ایجاد نظم در جامعه یا قبیله و...) را محقق می‌کند. در این صورت باید از این مطلب بحث کرد که غرض موالی کافر و منافق و غرض موالی مومن و رحیم از ذکر اوصاف در روابط متنوعی که با عباد برقرار می‌کند، چه تبعاتی در پی دارد و از «نسبت بین این روابط عقلانی با بکارگیری وصف در کلام» می‌توان چه اموری را به آنان مستند نمود.

البته روشن است که بر مبنای قوم، تنوع در روابط ملاحظه نمی‌شود بلکه تنها یک رابطه (مانند اکرم انساناً عالمأ) در نظر گرفته می‌شود و تنها یک طلب مولا - آن هم بصورت منقطع از دیگر طلب‌ها و بدون تحلیل از غرض آن - مورد لحاظ قرار می‌گیرد. در حالی که قبلاً تبیین شد که مولا جریانی از طلب‌ها و امیال متکثر دارد که بر اساس نظامی از اغراض شکل گرفته‌است.

۵. به این ترتیب روشن می‌شود که بحث از مفاهیم نباید از پایگاه وضع یا مقام بیان مطرح شود زیرا هر یک از این دو وعاء، منجر به ادراکاتی می‌شوند که محدوده‌ی واضحی دارد و مقولاتی مانند علیت منحصره در آن محدوده نمی‌گنجد. پس منشأ صحیح برای بحث مفاهیم، گمانه‌زنی‌های عقل پیرامون کلام است اما نباید در آن به حیثیت‌های گوناگونی که عقل انتزاع می‌کند، اکتفاء کرد. زیرا طرح حیثیات گوناگون باعث کشمکش بی‌حاصل و هرج و مرج در بحث علمی می‌شوند مگر در زمانی که «نسبت بین حیثیات» سنجیده شود و مورد

جمع‌بندی قرار گیرد که در این صورت بجای منطق صوری و احکام مطلق آن، منطق نسبیت و کشف معادله در ادبیات مطرح می‌شود. البته «طرح حیثیات گوناگون» در صورتی که هدف از آن طبقه‌بندی اطلاعات و ادراکات باشد، بی اشکال و بلکه در مراحل اولیه‌ی فعالیت علمی، امری ضروری است.

۶. ممکن است گفته شود: «صرف نظر از تقسیم موالی به مومن و کافر و در فرض وجود روابط عقلانی به نحو عام، می‌توان مفهوم وصف را به این گونه تصویر کرد: غرض مولا از خطاب اکرم العلماء، القاء این مطلب به عباد است که دانشمندان باید در عرف آنان مورد احترام قرار گیرند و طبعاً روی دیگر این سکه، غرض مولا در تحقیر و بی احترام شدن جهال در میان عرف است. پس با توجه به غرض مولا در رابطه‌ای که با عبید خود برقرار کرده، می‌توان از این خطاب فهم کرد که حکم اکرام از غیر دانشمندان نفی می‌شود که این همان مقتضای مفهوم وصف است.» بر فرض تنازل نسبت به این فرض، باید توجه داشت که افراد جامعه به عالم و جاهل تقسیم نمی‌شوند بلکه گروه میانه‌ای نیز وجود دارند که علی‌رغم عدم اتصاف به جهل، جزء دانشمندان نیز محسوب نمی‌شوند و مولا رغبتی به تحقیر آنان ندارد. حال آیا عبیدی که بدنبال از اطاعت فرمان مولاست و دوری از مجازات و ضرب و شتم را در نظر دارد، نسبت به این دسته باید چه عملی انجام دهد تا از تنبیه‌رهایی یابد؟! آیا از این نمی‌ترسد که مولای سخت‌گیرش او را بخاطر ترک اکرام دسته‌ی سوم مواخذه کند و محترم شمردن دانشمندان در جامعه را به نحوی

تعریف کند که لازمه‌ی آن، اکرام دسته‌ی سوم نیز باشد؟! آیا احتمالاتی از این قبیل و ترس از عقاب ناشی از این گمانه‌ها، او را مجبور به اکرام آنان نمی‌کند؟! و این اکرام بر خلاف مقتضای مفهوم وصف (نفی اکرام از غیر دانشمندان) نیست؟! البته مقصود از طرح دسته‌ی سوم این است که معلوم شود تبیین چنین فرضی وابسته به توضیح مفصل و غیر مجمل از غرض مولاست؛ غرضی که برای تحقق آن، از ابزارهایی مانند تنبیه و مجازات استفاده می‌شود تا فرهنگ مورد نظر مولا به امر وجدانی برای عباد تبدیل شود.

در این زمینه نیز گفته شد غرض موالی عرفیه در نقطه‌ی وحدت خود، ایجاد فرهنگ و نوعی از وجدان عمومی برای جامعه نسبت به سلطنت و ریاست خود است که این مهم در نظر موالی کافر و منافق، از طریق تهدید و ارباب و شکنجه و مجازات محقق می‌شود. پس توضیح و تفصیل غرض در نهایت، بدون توجه به عینیت جاری در روابط موالی و عبید و خلق‌های متفاوت آنان ممکن نیست و حتی همین مطلب است که وضع واضعین و نحوه‌ی استعمالات را نیز تغییر داده و بهینه می‌کند. لذا نمی‌توان فرض مستشکل را - که مبتنی بر روابط عقلانی فارغ از کفر و ایمان بود - پذیرفت و آن را مبنایی برای اثبات مفهوم وصف قرار داد.

۷. استدلال دیگر برای اثبات مفهوم وصف، تمسک به اصل بودن احترازیّت در قیود است اما آخوند وصف را قید موضوع و مضیقّی برای آن می‌داند که در این صورت، انتفاء حکم برای مقید در صورت انتفاء قید، مقوله‌ای عقلی است و ربطی به باب مفاهیم ندارد.

گرچه از احترازیت در قیود نمی توان مفهوم وصف را اثبات کرد اما به نظر می رسد که انتفاء حکم برای مقید در صورت انتفاء قید، از سنخ امور عقلی نیست بلکه چنین انتفائی یا ناشی از وضع و یا ناشی از مقام بیان و روابط عقلائی است. زیرا برای اثبات انتفاء حکم در ما نحن فیه، تجزیه و تحلیلی انجام نشده و تبیینی فلسفی و حقیقی از وصف و موصوف طرح نشده و مثلاً از ماهیت و رابطه ی آن با وصف ذاتی آن و انتفاء ماهیت در صورت انعدام وصف ذاتی بحث نشده است.

پس یا باید اختصاص حکم به مقید و نفی آن از غیر مقید را به وضع واضع مستند کرد و قائل شد که واضع، قید و مقید را تجزیه نمی کند بلکه به نوعی استقلال و وحدت برای مقیدات (= مجموع وصف و موصوف) قائل است. حتی اگر چنین وضعی اثبات نشود، می توان به نتیجه ی عملی استعمالات استدلال کرد؛ یعنی جمله ای که موضوع مقیدی در آن وجود دارد، از نظر ارتکازات دارای اثر واحد است و به چند معنا انصراف ندارد بلکه حکم را تنها برای مقید اثبات می کند و به نسبت بین «حکم» با «موضوع در فرض عدم تقیید» نمی پردازد.

یا به این نکته توجه کرد که روابط عقلائی و طلب مولا یا متکلم مقتضی آن است که حکم مذکور در کلام تنها به مقید تعلق می گیرد و مولا یا متکلم خواستی نسبت به موضوع بدون قید ندارد. البته روشن است که استناد به روابط عقلائی در این بحث، نمی تواند بمعنای عام آن باشد بلکه بین موالی کافر و مومن در این موضوع تفاوت بسیاری وجود دارد.

۸. البته برای تنقیح این بحث، توجه به این نکته نیز مهم است که منشأ قول به احترازیت در قیود چیست؟ آیا این اصل مستند به روابط عقلائی است و یا به وضع واضعین و بحث‌های زبانی رجوع می‌کند؟ آیا این اصل از اموری است که در محاکم و مخاصمات و متون حقوقی به آن استدلال می‌شود و وسیله‌ای برای حفظ نظم اجتماع است یا ادب‌اء و زبان‌شناسان بر اساس مقتضیات وضع و استعمالات به اثبات آن پرداخته‌اند؟ پس برای تبیین بحث باید دقیقاً روشن شود که در نظر قوم، خاستگاه اصل بودن احترازیت در قیود چیست. اگر این اصل به روابط عقلائی بازگردد، قبلاً گفته شد که این روابط، عام و مطلق و ثابت نیستند بلکه به حسب نسبیت فرهنگ عقلاء (کفر یا ایمان) با روابط عقلائی مختلفی مواجه خواهیم بود و لذا این اصل نیز در هر یک از این فرهنگ‌ها به نحو متفاوتی شکل خواهد گرفت.

۹. پیرامون استدلال شیخ بهایی بر مفهوم وصف — که اساس آن، حمل مطلق بر مقید و لوازم آن است — اولاً باید توجه داشت که این دلیل، وصف را در نسبت بین دو جمله ملاحظه می‌کند در حالی که تا قبل از این، وصف و مفهوم داری آن در قالب یک جمله بحث می‌شد. اما برای قضاوت در مورد استدلال شیخ بهایی باید ابتدائاً روشن شود که دلیل حمل مطلق (مانند أعتق رقبه) بر مقید (مانند أعتق رقبه مومنه) چیست که در این مورد باید مباحث فصل مطلق و مقید تشریح شود تا مورد بررسی قرار گیرد؛ زیرا برای برخورد با این دو جمله، فروض دیگری غیر از این نوع حمل وجود دارد.

یعنی می توان این دو گزاره را دو جمله ی متفاوت محسوب کرد که با هم تنافی و تعارضی ندارند و مولا از هر یک غرض جداگانه ای دارد و لذا ضرورتی برای حمل مطلق بر مقید مطرح نخواهد شد. پس هم این احتمال قابل طرح است که: «مغایرت بین این دو جمله حفظ شود» و هم می توان این احتمال را مطرح نمود: «از طریق حمل یکی بر دیگری، این دو جمله با یکدیگر به وحدت می رسند زیرا غرض مولا از هر دو بیان، عتق رقبه ی مومنه بوده است.» به عبارت دیگر زمانی می توان یکی از این دو جمله را بر دیگری حمل کرد که تنافی بین این دو جمله اثبات شود و اثبات تنافی بنابر مبنای قوم (در بحث مطلق و مقید) تنها در صورتی است که معلوم شود مولا از بیان این دو خطاب، تنها به دنبال یک حکم بوده است. در واقع حمل مطلق بر مقید مشروط به «استظهار اتحاد تکلیف» است و لذا در صورتی که مقصود مولا از این دو جمله، اثبات دو تکلیف باشد، آنگاه تنافی و تعارضی وجود نخواهد داشت تا حمل یکی بر دیگری قابل طرح باشد.

بر این اساس، تنافی مورد ادعای شیخ بهایی از طریق دلالت الفاظ قابل اثبات نیست؛ بلکه این عبد است که در مقام امثال، حدس می زند نظر مولا بر وحدت تکلیف است و لذا حلّ تنافی را دنبال می کند. پس تنافی مفهوم جمله ی مقید با منطوق جمله ی مطلق، مربوط به جمله ی وصفیه نیست بلکه ناشی از قرینه ای است که عبد با توجه به آن قرینه، وحدت تکلیف را استنباط کرده است. آن قرینه نیز اطلاع عبد از فرهنگی است که مولا در میان عباد خود نهادینه کرده و نظر خود را

نسبت به افعال مختلف برای آنان بیان کرده است که این به معنای دخالت عرف خاصّ در فهم وحدت یا تعدّد تکلیف است. لذا این بحث از سنخ مواضعی است که قرینه های خارجی، باعث ایجاد مفهوم برای جمله‌ی وصفیه می‌شوند که خروج این سنخ از مانحن فیه واضح است.

۱۰. بنابر آنچه گذشت، پاسخ آخوند به ادعای شیخ بهایی نیز نیازمند تنقیح و تکمیل است. زیرا اگر آخوند مدّعی است که اقتضای حمل مطلق بر مقیّد، تعلق مراد مولا به مقیّد از همان ابتدا بوده است، آنگاه باید توضیح دهد که غرض از بیان جمله‌ی مطلق (اعتق رقبه) چه بوده است و چرا از ابتدا جمله را به صورت مقیّد بیان نکرده است؛ یعنی چون مولا حکیم است باید غرض عقلائی متعیّنی برای خطاب اول او ذکر کرد. ممکن است گفته شود: «خطاب اول مجمل است و مثلاً می‌توان علتّ اجمال را ناآشنایی عبد با نحوه‌ی اعتاق رقبه دانست که این باعث شده تا مولا امر را ابتدائاً بصورت مطلق بیان کند تا عبد با این فعل آشنا شود و سپس مراد واقعی خود را - که اعتاق رقبه‌ی مومنه است - در قالب خطاب دوم بیان کند.»

در این صورت غرض مولا از امر اول، مأمور به مذکور در کلام (= اعتاق رقبه) نبوده بلکه تربیت و پرورش عبد خود بوده است و بعد از این که عبد در این موضوع پرورش یافت، از او می‌خواهد تا رقبه‌ی مومنه را آزاد کند. پس با تبیین غرض عقلائی از این دو جمله روشن می‌شود که این دو خطاب، مربوط به دو شرایط جداگانه و متباین از یکدیگر بوده و لذا حمل اولی بر دومی کاری بی‌معناست و رابطه‌ی مطلق و مقیّد در

میان آنها برقرار نیست. مانند نسبت بین اوامری که برای فرد در حال گزینش و استخدام صادر می‌شود با اوامری که به همین شخص، بعد از استخدام و حین انجام مأموریت تعلق می‌گیرد.

به این ترتیب و در فضایی که ترسیم شد، اساساً عبد خود را مواجه با دو جمله پیرامون اعتناق رقبه نمی‌بیند و نسبت سنجی بین این دو خطاب عقلاً برای او موضوعیت ندارد؛ چون یکی از این دو مربوط به آموزش و تربیت او بوده و دیگری در محیط انجام وظیفه و مأموریت شکل گرفته است. مگر اینکه قوم مثالی را مطرح کنند که این نسبت سنجی در آن، عقلاً قابل طرح باشد.

تذنیب: تحریر محلّ النزاع

لا یخفی أنه لا شبهه فی جریان النزاع فیما إذا كان الوصف أخص من موصوفه و لو من وجه فی مورد الافتراق من جانب الموصوف و أما فی غیره ففی جریانہ إشکال أظهره عدم جریانہ.

۱. مرحوم آخوند در «تذنیب» به تبیین محلّ نزاع در مفهوم وصف بر اساس نسب اربعه می پردازد اما اشکال این بحث اجمالاً آن است که تنها آن سنخ از مباحث عقلی در اینجا قابل طرح است که بستر آن مباحث، وضع و یا روابط عقلائی باشد و به این دو وعاء مقید گردد؛ اما بحث آخوند در تذنیب از این محدوده فراتر رفته و به آن دسته از مباحث عقلی پرداخته که ربطی به ارتکازات و روابط عقلائی ندارند بلکه کاملاً منطقی و مبتنی بر علیت و تطابق هستند. در واقع اگر قرار است طرح بحث منقح شود و محلّ نزاع تحریر گردد، باید دلالت های کلامی و روابطی عقلائی موضوع بحث قرار گیرد و مباحث عقلی ناظر به آنها باشد و گمانه‌زنی‌های عقل تنها بر این زمینه و بستر استوار شود.

قبلاً گفته شد که لازمه‌ی اول برای نکته‌ی فوق آن است که تنها به

سلب وصفی که در کلام آمده اکتفاء نشود بلکه فروض اثباتی دیگری که از نظر عقلائی می‌توانند جایگزینِ وصف مذکور در کلام باشند، طرح شوند و جریان حکم بر فروض اثباتی مورد بررسی قرار گیرد. مثلاً برای طرح مفهوم وصف در جمله ی «فی الغنم السائمه زکاه» نباید جریان حکم نسبت به «غنم غیر سائمه» را موضوع بحث قرار داد زیرا سلب مطلق نسبت به «غنم سائمه» توسط مقتضای وضع یا مقتضای روابط عقلائی انجام شده است بلکه فرضی اثباتی مانند «غنم معلوفه» باید مورد نظر قرار بگیرد تا این گمانه‌ی عقلی، بر بستر امور عقلائی و اعتباری جاری شود و نه در فروضی همانند «سلب مطلق» که برای عقلاء قابل طرح نیست.

۲. لازمه ی دوم آن است که اگر موضوع بحث، «کلام» است و کلام از سنخ امور اعتباری است که روابط عقلائی بین عبد و مولا نیز بر آن جاری می‌شود، آنگاه این سوال قابل طرح است که چرا باید جریان «نسب اربعه» - بعنوان یک بحث منطقی که ناظر به مفاهیم حقیقی است - در امری اعتباری و عقلائی و ارتکازی (کلام) دنبال شود؟! آیا تقسیمات امور ارتکازی از سنخ تقسیمات امور حقیقی است؟! پس اگر طرح موضوع مربوط به اعتبارات است، حتی ملاحظه‌ی لوازم عقلی آن نیز باید از جنس اعتبارات باشد. در حالی که نسبت بین ذات و وصف، بحثی از سنخ حقائق است و لوازمی فلسفی و منطقی همچون انتفاء ماهیت آن در صورت انتفاء وصف مقوم را در پی دارد که ربطی به وعاء اعتبارات ندارد.

۳. ممکن است گفته شود: «تفکیک حقائق از اعتباریات لازم است ولی منافاتی با این ندارد که حقائق به ما کمک کند تا بحث از برخی از فروض در اعتباریات کنار گذاشته شود. در اینجا نیز با اینکه بحث بر سر جملاتی مانند فی الغنم السائمه زکاه است؛ اما عقل به ما می گوید برخی فروض پیرامون این جمله، قابلیت بررسی ندارند چون آن فروض، باعث انتفاء و انعدام موصوف می شوند.» اما باید توجه داشت که در اعتبارات، بحث از «هستی و نیستی» موضوعیت ندارد بلکه همواره با اموری مواجهیم که نه تنها هستی و نیستی آنها مدنظر نیست بلکه علاوه بر مفروغ عنه بودن هستی در آنها، تغییرات مداوم آنها مورد توجه قرار می گیرد. به عبارت دیگر برای عقلاء، مباحثی مانند فرض هستی یا نیستی برای موصوف و اوصاف مقوم یا عرضی مطرح نیست تا بتوان از احکام این امور، در اعتبارات استفاده کرد!

ممکن است گفته شود: «اساساً نسبت بین غنم و اوصافی مانند سائمه یا معلوفه از امور اعتباری نیست بلکه در خارج نیز جریان دارد و آنچه اعتباری است، حکم و جوب زکاه برای غنم سائمه است.» پاسخ آن است که ما در اینجا با کلام مواجهیم (همانند فی الغنم السائمه زکاه) و معنایی که از لفظ غنم یا لفظ سائمه متبادر می شود، منشأ بنام ارتکاز و دلالت وضعی دارد و قبلاً گذشت که این معنا متغایر و متباین با معنایی است که عقل از واقعیت خارجی انتزاع می کند و بر اساس آن به ساخت کلیات ماهوی می پردازد. بنابراین احکامی که در مفاهیم عقلی کلی و انتزاعی جاری است، نباید در معانی ارتکازی جاری شود و به

دلالاتی که از کلام حاصل می‌شود، نسبت داده شود زیرا معنایی که از شنیدن الفاظ به انسان منتقل می‌شود ماهیتاً با کلیات انتزاعی عقلی متفاوت است؛ یکی به حرکت عقل در تصورات و تصدیقات باز می‌گردد و دیگری به وضع واضح و جعل جاعل رجوع می‌کند.

۴. البته مثال‌هایی مانند «جئنی یانسان ماش» یا «جئنی یانسان» متعجباً طرح شده تا نشان‌دهنده‌ی مواردی باشد که خارج از محل نزاع در مفهوم وصف است زیرا در این مثال‌ها با انتفاء وصف، موصوف نیز منتفی خواهد شد و موضوعی باقی نمی‌ماند تا نسبت به جریان حکم یا عدم جریان آن بحث شود. اما باید توجه داشت که چنین استعملاتی در محاورات وجود ندارد و عرف اساساً به استعمال اصطلاحات فلسفی نمی‌پردازد تا مفهوم‌داری یا عدم آن مورد بررسی قرار گیرد. بلکه در عرف، جملاتی مانند «برادر من را بیاور یا دوست من را صدا کن و ...» گفته می‌شود. یعنی این مثال‌ها فرضی انتزاعی است که در ادبیات، وجود خارجی ندارد و تفاهم و تخاطب عرفی به اوصافی همانند نطق و تعجب و ضحک بمثابه وصف مقوم یا لازم بین بالمعنی الاخص توجهی ندارد زیرا نسبت‌های حقیقی دارای غرض وضعی یا عقلانی نیستند تا در میان نسبت‌های اعتباری استعمال شوند بلکه تنها چیزی که بر نسبت‌های حقیقی مترتب است، اغراض حقیقی (مانند تبیین خصوصیات ماهیت و اوصاف آن) است.

۵. علاوه بر این، آنچه که در نسب اربعه اتفاق می‌افتد، جریان علیت بین دو طرف نسبت است که غیرقابل تخلف است (شوری برای نمک یا

تعجب برای انسان) اما موضوع بحث ما در مفاهیم، نسبت دادن یک حکم اعتباری برای وصف و موصوف و سپس حکم اعتباری دیگر برای وصف بدون موصوف است که در تعلق این حکم اعتباری به وصف و موصوف، علّیت هیچ دخالتی ندارد؛ بلکه تعلق این حکم ناشی از جعل مولا و اراده‌ی اوست. به عبارت دیگر آنچه در نسب اربعه بحث می‌شود، نسبت بین انسان و متعجب است و در این بحث منطقی، تعلق حکمی مانند «جئنی» به انسان متعجب اساساً مورد بحث نیست و قابلیت طرح ندارد. در واقع تنها جمله‌ای که در بحث منطقی بنام «نسب اربعه» وجود دارد، «الانسان متعجب» است و نه «جئنی یانسان متعجب».

ممکن است گفته شود: «وقتی انسان متعجب بعنوان موضوعی منطقی ساخته شد، سپس وارد اعتبارات شده و در وعاء کلام، حکم جئنی به آن تعلق می‌گیرد» اما باید توجه داشت که در وعاء کلام باید از مقتضای استعمالات و ارتکازات تبعیت کرد و معنای لفظ «متعجب» را بر اساس جعل واضح تبیین کرد و نه بر اساس اصطلاحات و ارتکازات فلسفی. حال بر این اساس و با فرض انتفاء تعجب از انسان، انسان منتفی و معدوم نمی‌شود زیرا در استعمالات، «تعجب» معنای وصف ذاتی یا لازم بین برای انسان ندارد و عرفاً و در محاورات می‌توان فرض کرد که انسانی متعجب نباشد. این همان نکته‌ای است که در ابتدای بحث به نحو اجمالی طرح شد؛ یعنی گمانه‌های عقل و استفاده از احکام عقلی در ما نحن فیه باید مقید به ادبیات و وضع و روابط عقلانی باشد و تنها در این بستر حرکت کند اما آخوند این قید را در بحث خود رعایت نکرده

است.

ممکن است گفته شود: «هم واضح و هم عقلاء این نکته ی عقلی را می پذیرند که انتفاء وصف ذاتی، موجب انعدام ذات می شود و در مورد امر عدمی نیز نمی توان به فعلی دست زد و در عمل وضعی یا عقلائی خود، به این امر ضروری ملتزم هستند. به همین دلیل است که در رابطه ای عقلائی مانند خرید و فروش، اگر میوه ی مورد نظر در مغازه نباشد، هیچ خریداری به اصرار بر خرید آن نمی پردازد زیرا امر عدمی قابل خرید و فروش نیست.» اما علت عدم اقدام عقلاء به چنین کاری، یک امر بدیهی عقلی و نظری نیست بلکه یک غرض عقلائی است که همان احتراز از ضایع کردن وقت است و لذا نه تنها چنین اصراری از آنها سر نمی زند بلکه قبلاً از طریق تماس تلفنی، نسبت به اجناس موجود در مغازه خبر می گیرند تا در صورت فقدان آنها از ابتدا به سمت مغازه ی دیگری بروند و به این مغازه نیایند. لذا مردم به تجزیه و تحلیل بداهت های نظری نمی پردازند بلکه اغراض عقلائی خود و لوازم آنها توجه دارند.

فصل: فی مفهوم الغایه

هل الغایه فی القضیه تدلّ علی ارتفاع الحکم عما بعد الغایه بناءً علی دخول الغایه فی المغیّی، أو عنها و بعدها بناءً علی خروجها أو لا؟ فیہ خلاف.

۱. آخوند در بحث از «مفهوم غایت» به تفصیل قائل شده و بدون آن که مفهوم را برای غایت موضوع بپذیرد، مفهوم داری در غایت حکم را به تبادر مستند می‌داند.

در این باره باید گفت که غایت ظاهراً بمعنای «حدّ داری یک کیفیت» اعم از زمان و مکان و ... است و سپس بررسی می‌شود که آیا حکم به فرض «سلب این حدّ» نیز سرایت می‌کند یا خیر؟ روشن است که بر اساس مقتضای وضع و منطوق کلام، حکم مذکور در جمله ی مغیّی تا چه محدوده‌ای را پوشش می‌دهد. در این صورت سخن از مفهوم - که مبتنی بر سلب غایت است - قابل طرح نیست چون مکرراً گفته شد که وضع بر مبنای قوم به ما عدای خود نظری ندارد و اساساً چیزی غیر از رابطه ی لفظ خاص با معنای خاص را مورد لحاظ قرار نمی‌دهد و لذا حکمی پیرامون سلب غایت ندارد. پس برخلاف نظر آخوند (که قائل به

مفهوم در جایی است که غایت، قید حکم است) باید گفت که نمی توان بحث مفاهیم و از جمله مفهوم غایت را بر اساس وضع و تبادل استوار کرد.

۲. از سوی دیگر در مثال‌هایی مانند «کل شیء لک حلال حتی تعلم أنه حرام» و توضیحات آنها این مطلب به نظر می رسد که حکم در این موارد اساساً «مقیّد» است و از بحث غایت (بمعنای پایان و انتها) خارج است زیرا «حدّ داری برای حکم» معنایی جز «تقییدِ مطلق» ندارد. در واقع اصرار و تأکید بر لفظ «الی» و «حتی» معنا را تغییر نمی دهد و وقتی چنین الفاظی ناظر به حکم باشند، معنایی جز ایجاد قید برای مطلق ندارند. کأنّ در این مثال گفته شده که حکم حلیّت مطلق نیست بلکه قیدی برای این حکم وجود دارد که همان علم به حرمت است. پس در جملات اینچنینی حکم اساساً امری معلق است که این معنا متباین با محتوای عنوان «غایت» است.

ممکن است گفته شود: «اگر چنین باشد، پس چرا متکلم از حروفی مانند حتی و الی استفاده کرده که دالّ بر غایت است؟! یعنی در صورتی که متکلم بدنبال افاده‌ی معنای تقیید باشد، از سیاقی استفاده می کند که در جملات مقیّد وجود دارد» اما باید توجه داشت که این مشکل برخاسته از توضیحی است که پیرامون قید قرار گرفتن ادات غایت برای حکم داده شده و الا اگر در این توضیح، مرز واضحی بین جملات مقیّد و جملات مغیّا معین گردد، اشکال ما نیز جریان نخواهد یافت. به عبارت دیگر غایت بمعنای حدّ داری، به حکم تعلق نمی گیرد بلکه آنچه برای

حکم قابل طرح است، اطلاق یا تقييد است.

۳. ممکن است گفته شود: «این سخن در موضوع نیز جاری است و حدّ داری برای موضوعات نیز می تواند به اطلاق و تقييد موضوع بازگردد.» در پاسخ باید گفت که دقیقاً مقصود از اشکال این است که برای تنقيح بحث باید به ریشه های آن توجه کرد؛ یعنی غایت، حدودِ زمانی یا مکانی موضوعات را معین می کند و «حدّ داری» نیز یک «کیفیت» است و تقسیمی که برای «کیفیت» قابل طرح است، این است: کیفیت یا مطلق است یا مقید. در واقع «حدّ داری» به معنای داشتنِ قید است و قید نیز گاهی از جنس زمان یا مکان است که غایت را نتیجه می دهد و گاه از سنخ امور دیگری است که سایر مقیدات را پدید می آورد. بنابراین بحث از «غایت» بدون توجه به بنیان هایی که این مفهوم را شکل می دهد، کاملاً ناقص است بلکه بحث از غایت زمانی می تواند به درستی طرح شود که تابعی از بررسی مطلق و مقید قرار گیرد و فلسفه ی تقسیماتی مانند اطلاق و تقييد، وصف و موصوف، غایت، استثناء و دیگر اقسام «کیفیت» بیان شود و سپس به نسبت آن با عرف و عقلاء پرداخته شود.

از این رو اگر قرار است در این زمینه بحثی شکل بگیرد، باید از بررسی عناوینی مانند «مفهوم مطلق و مقید» آغاز کرد؛ هم چنان که قوم در یک عنوان جداگانه مثلاً به بحث از مفهوم جملات شرطیه پرداخته اند. لذا می توان گفت قوم بدون آن که بحث را از اساس آن طرح کنند و از ابتدا به ریشه ی مفاهیمی مانند مطلق و مقید بپردازند، به

سراغ مصادیق مختلف رفته‌اند و به دنبال استخراج اصل در مصادیق بوده‌اند.

۴. ممکن است گفته شود: «اگر این دو معنا وحدت دارند، پس چرا در وضع و استعمال از قالب‌های جداگانه‌ای برای هر یک از آنها استفاده شده است؟» پاسخ آن است که این سوال مربوط به اصولی نیست بلکه واضع باید به این سوال پردازد. پس تنها در زمانی می‌توان از وضع جداگانه برای مقید و معیاً صحبت کرد که غرضی علی حده برای هر یک از این دو تبیین شود؛ زیرا اساس وضع مانند دیگر امور اعتباری به غایت جاعل آن باز می‌گردد. البته به نظر می‌رسد قوم برای تبیین دو غرض متفاوت در اینجا دچار مشکل باشند، زیرا آنچه از کلام قوم تا بدین جا معلوم شده، ذکر غایت مندی وضع بصورت بسیار کلی (انتقال مفهوم به مخاطب) است و اساساً در مباحث آنها به توضیح غایت خاص از جعل هر یک از کلمات پرداخته نشده است تا بتوان در تفاوت «غرض وضع از ادات غایت» با «غرض وضع از ادات اطلاق یا تقیید» کلامی به آنان نسبت داد. پس باید دقت شود که تاکید بر «عدم تفاوت بین قید و غایت» از جهت بحث «مفاهیم» و بمثابه یک بحث اصولی بود و این ملازم با نفی تغایر بین مقید و معیاً در وضع و استعمال نیست تا اشکالی از این جهت بر بیان مختار وارد شود.

۵. اشاراتی در مورد خروج یا دخول خود غایت در معیاً مطرح شده اما باید توجه داشت که بحث از غایت از سه منظر می‌تواند مورد بحث قرار بگیرد: «عرف»، «عقل و منطق» و «عقلاء». عقل از این بحث

می کند که تعریف خط و نقطه و ابتدا و انتهای (مثلاً تعریف صفر تا ده در یک خط) چیست که این یک بحث کاملاً ریاضی است. در عرف نیز اگر گفته شود که «از قم تا تهران برو و این بسته را به فلان شخص بسپار» قطعاً منظور خروج غایت (تهران) از مغیّا (حکم) نیست بلکه حتی آدرس دقیق در میان خیابان‌ها و کوچه‌های تهران را نیز مشخص می کنند تا بسته ی مورد نظر به صاحبش سپرده شود؛ یعنی استعمالات عرفی معمولاً به نحوی نیست که در آن به کلیات اکتفاء شود بلکه تابعی از تعینی است که متکلم در آن قرار دارد اما در مثال هایی مانند «سر من البصره الی الکوفه» به این نکته توجه نشده است.

غایت در نزد عقلاء نیز به کشف فرهنگی باز می گردد که در میان مولا و عبد نهاده شده است و لذا ممکن است عبد از یک جمله ی مغیا دهها حکم بفهمد و به آنها عمل کند؛ زیرا این جمله را در بستری از اخلاق و رفتار مولا و اغراض و امیال او ملاحظه می کند. چنین تفکیکی باید مورد توجه قرار گیرد تا طرح بحث مفهوم برای غایت به نحو قاعده مند انجام گیرد و با دلالات منطوقی یا روابط عقلانی مخلوط نگردد.

فصل: فی مفاد ادوات الاستثناء

۱. مرحوم آخوند قائل به مفهوم داری جملات استثنائیه است و با تکیه بر تبادر، جملات استثنائیه را دالّ بر انحصار حکم به مستثنی منه می‌داند که این انحصار، ملازم با نفی حکم از مستثنی است.

اما به نظر می‌رسد که تجزیه‌ی کلام به دو بخش حکم مستثنی منه و حکم مستثنی از اساس نادرست است. در واقع ظاهر جملات استثنائیه آن است که با یک جمله، هم تکلیف مستثنی و هم تکلیف مستثنی منه معین می‌گردد و چنان تجزیه‌ای بر خلاف مقتضای وضع و استعمالاتی است که پیرامون این جملات وجود دارد. به عبارت دیگر از نظر وضعی، هر دو طرف این جمله یعنی مستثنی منه و مستثنی به یکدیگر وابسته‌اند و حکم هر دو با بیان یک جمله انجام شده است و اساساً جمله‌ی استثنائیه برای افاده‌ی همین معنا وضع شده است. لذا نمی‌توان آن را به دو بخش تجزیه کرد و معنایی جداگانه برای بخش اول در نظر گرفت و سپس حکم بخش دوم را بر اساس لازمه‌ی بخش اول تعیین کرد.

حتی اگر چنین تجزیه‌ای در کلام پذیرفته شود، باز هم نمی‌توان نظر آخوند را پذیرفت زیرا آخوند می‌پذیرد که مدلول وضعی جملات استثنائیه، «انحصار حکم به مستثنی منه» است. معنای انحصار نیز «اختصاص حکم به موضوع خاص و نفی آن از دیگر موضوعات» است؛ نه این که نفی حکم از دیگر موضوعات، لازمه‌ی معنای انحصار باشد تا بتوان گفت حکم مستثنی بر اساس توجه به لوازم عقلی حاصل شده است. پس نفی حکم از دیگر موضوعات در ذات معنای انحصار اخذ شده و لذا اگر دلالت جملات استثنائیه بر انحصار پذیرفته شود، نفی حکم از مستثنی به حکم دلالت منطوقی پذیرفته شده است و نه به دلالت مفهومی! به عبارت دیگر آخوند علاوه بر تجزیه در جملات استثنائیه، معنای انحصار را هم به دو بخش تجزیه کرده است در حالی که نفس انحصار شامل دو حکم است؛ یکی اثبات حکم برای موضوع و دیگری نفی حکم از دیگر موضوعات. بر این اساس، نفی حکم از مستثنی بر اساس وضع انجام شده و نه بر اساس عقل و ملازمات مفهومی.

۲. یکی از دلایل برای ردّ مفهوم جملات استثنائیه، کلام ابوحنیفه در تمسک به «لا صلاه الا بطهور» است به این بیان که اگر این جمله مفهوم داشته باشد و حکم مستثنی معلوم باشد، نتیجه این خواهد شد: با تحقق طهور، صلاه هم محقق خواهد شد» و روشن است که به صرف تحقق طهور، صلاه محقق نشده و نیازمند دیگر عمل به سایر اجزاء آن نیز هستیم.

آنچه باید در این باره مورد توجه قرار گیرد، این است که این جمله

دالّ بر إخراج موضوعی است و نه إخراج حکمی؛ یعنی مولا در صدد آن است که بگوید صلاه بدون طهور در نظر من، اساساً صلاه محسوب نمی شود و در فرض اتیان صلاه بدون طهارت، موضوع حکم - که مخترع شارع است - محقق نشده است. در واقع این کلام در یک عرف خاص صادر شده و نمی توان این عرف را نادیده گرفت. در این عرف، وضوء مقدمه ی نماز است و بر اساس جعل مولای شرعی، نمازی که بدون وضوء باشد امکان تحقق ندارد. پس وضوء، علّت شرعی - نه علّت عقلی - برای تحقق موضوع صلاه است. بر این اساس، استثنائی که در این جمله انجام شده، منصرف به همین معنایی است که در نزد این عرف خاص وجود دارد؛ یعنی شارع با این بیان در حال اختراع و جعل و تشریح است و بر اساس تعریف خود از موضوع صلاه، برخی از مصادیق را از موضوع صلاه خارج می کند: در جایی که طهارت انجام نشده، اساساً موضوع صلاه تحقق نیافته است چون مقدمه ی آن انجام نشده است. به این ترتیب شارع با این بیان، وابستگی صلاه به طهور را جعل کرده و لذا کلام ابوحنیفه مبنی بر دلالت این جمله بر وجود صلاه به صرف وجود وضوء، بی وجه و غلط است.

۳. مرحوم آخوند در ادامه، استدلال به «لا اله الا الله» برای اثبات مفهوم جملات استثنائیه را نیز ردّ می کند زیرا امکان دارد که دلالت این جمله بر حکم مستثنی (= اقرار به وجود الله) ناشی از قرائن خاصّه باشد. اما این سخن از اساس نادرست است زیرا استعمالات هیچ گاه فارغ از قرائن نیستند بلکه دارای تعین خاص و محفوف به قرائن می باشند. در

واقع هرگاه برای اثبات وضع به استعمالات عرفی بعنوان علامتی بر وضع واضع تمسک شود، هیچ استعمالی را نمی‌توان یافت که خالی از قرائن خاصه باشد. البته این اشکال تنها مختص به این بحث نیست و در هر بحثی که ذکر شود، محل اشکال است. پس بر اساس متعین بودن استعمالات و همراهی آنها با قرائن متعدّد و مبنای قوم در ضرورت خلّو کلام از قرینه برای دسترسی به معنای وضعی، تنها در صورتی می‌توان به معنای وضعی پی برد که خبری از وضع واضع به ما برسد و روشن کند که واضع هنگام جعل، چه معنایی را برای این لفظ در نظر گرفته است که دسترسی به آن در اکثر قریب به اتفاق الفاظ ممکن نیست و حتی اهالی علم لغت نیز غالباً از استعمالات خبر داده‌اند و نه از معنایی که حین الوضع در ذهن واضع بوده است.

۴. آخوند در پایان بحث خود، دلالت مفهومی بر حکم مستثنی را مشروط به این می‌داند که دالّ بر آن جملات استثنائیه باشند، اما اگر این احتمال طرح شود که: «دالّ بر استثناء، حروف و اداتی مانند الا هستند» آنگاه دلالت بر حکم مستثنی ناشی از دلالت منطوقی خواهد بود که این احتمال نیز بعید نیست. اشکال این بحث در نکته‌ی اول گذشت و روشن شد که حتی اگر جملات استثنائیه دالّ بر حکم مستثنی باشند، دلالتی منطوقی توضیح داده شده در حالی که مفهوم را نباید به گونه‌ای توضیح داد که به ذات وضع بازگردد. اما آخوند دلالت بر انحصار حکم به مستثنی منه را به تبادر (= علامت وضع) مستند کرد در حالی که «انحصار» بعنوان مدلول جملات استثنائیه به ذات خود - و نه

به حکم ملازمه - شامل نفی حکم از غیر مورد نیز هست.

در مبنای مختار نیز گفته شد که گر چه بحث از مفاهیم حتماً نیازمند زمینه‌ای از جنس وضع و روابط عقلانی است و بر پایه‌ی کلام استوار می‌شود، اما این دو نباید منشأ مفاهیم و دالّ بر آن باشند. در این صورت، بحث از مفاهیم باید در وعاء تنوّع و نسبت استعمالات و قاعده‌مند کردن این نسبت‌ها طرح شود که بحثی از قوم در این وعاء دیده نمی‌شود.

۵. مرحوم آخوند در ذیل بحث از مفهوم استثناء، به اشکالی که درباره‌ی دلالت «لا اله الا الله» بر توحید طرح شده، اشاره کرده و بر اساس تعریف اله به واجب الوجود و با طرح یک بحث فلسفی، به آن پاسخ می‌دهد.

در این باره باید توجه داشت که چه مفهوم «وجود» و چه مفهوم «ممکن» - که به عنوان خبر لای نفی جنس مطرح شده اند - هر دو توسط عقل درک می‌شوند و این در حالی است که خداوند متعال مُدرک عقل قرار نمی‌گیرد. در واقع هم مستشکل و هم مرحوم آخوند در پاسخ خود به «مفهوم» تکیه کرده اند اما بحث توحید بر این مبنا استوار نمی‌شود. بلکه همان‌طور که در مباحث فلسفی مختار گفته شده، زمینه‌ی بحث از توحید «درگیری نظامات کفر و نفاق با دستگاه ایمان» است تا دستیابی به شهود را برای خود فراهم آورند و در این درگیری، اراده‌ی الهی در نصرت انبیاء خود ظهور و بروز می‌یابد و خداوند متعال با اجابت دعای رسولان خود، قدرت خود را از طریق معجزات و آیات به رخ

می‌کشد و ابلیس و نظامات طغیان را به انفعال می‌کشاند تا تکامل و رشد برای بندگان خالص تحقق یابد.

به این ترتیب، آنچه در «لا اله الا الله» نفی می‌شود، قدرت و اراده و فاعلیت برای غیر خداست و این که هیچ چیزی نمی‌تواند در مقابل قدرت او عرض‌اندام کند و طرف سجده قرار بگیرد؛ نه این که مفاهیمی مانند وجود و امکان نفی شود زیرا توحید اساساً از سنخ «تصور عقلی» و مفاهیم ذهنی نیست. به عبارت دیگر توحید و خداشناسی در مبنای مختار از بحث و بررسی پیرامون «ذات» خارج شده و بر اساس افعال خداوند متعال و آثار آن بر ما شکل می‌گیرد. زیرا عقل اقرار می‌کند که قدرت ورود و خروج در بسیط من جمیع الجهات و صدور حکم درباره‌ی آن ندارد. پس برای خداشناسی باید فعل الهی را موضوع بحث قرار داد آن هم نه به این معنا که بر آن احاطه بیابیم؛ بلکه به این صورت که به آن متولی شویم و از آن استضائه کنیم.

۶. در ادامه، به دلالت مفهومی برای حروفی مانند «إنما»، «بل» و «تعریف المسند الیه باللام» پرداخته می‌شود. در مورد «إنما» ادعا شده که بدلیل استعمال آن در موارد مختلف و عدم وجود معادل برای آن در زبان فارسی، تبادری نسبت به آن حاصل نمی‌شود که در برخی شروح، مثالی که برای معانی مختلف در «إنما» طرح شده، حصر حقیقی و حصر اضافی است.

در این باره باید گفت که حصر حقیقی و اضافی از باب استعمالات مختلف نیستند بلکه بحث از این دو نوع حصر به تحلیلی فلسفی از «إنما»

باز می‌گردد. یعنی گرچه در عالم واقع شخصی غیر از زید؛ عمرو نیز در خانه وجود دارد، اما در مقابل کسی که گمان کرده هم زید و هم بکر در خانه هستند؛ گفته می‌شود: «إنما زید فی الدار» تا نسبت به وجود بکر در خانه، انحصار برای زید اثبات شود. این حصر از آنجا حصر اضافی محسوب می‌شود که علاوه بر نسبت آن با فرض متوهم (= وجود بکر در خانه) نسبت آن با عالم واقع (= وجود عمرو در خانه) نیز سنجیده می‌شود و الا حصری حقیقی محسوب می‌شد. بنابراین اگر بحث از مفهوم در *إنما* دنبال می‌شود، اتفاقاً می‌توان به همین گمانه‌های عقلی پرداخت که رابطه‌ای با این کلام دارند و در بستر این جملات قابلیت طرح می‌یابند.

فارغ از این نکته، اگر دلالت *إنما* و *بل* و ... بر انحصار به صورت وضعی ثابت شود، همان اشکال قبلی مبنی بر خروج از بحث مفاهیم جریان خواهد یافت زیرا نفس «انحصار»، به معنای «نفی حکم از غیر مورد» است؛ نه اینکه نفی حکم از غیر مورد، لازمه‌ای برای معنای انحصار باشد. بر این اساس وقتی به تصریح آخوند لفظ «*إنما*» دالّ بر انحصار باشد، نفی حکم از غیر مورد کاملاً به منطوق رجوع می‌کند و هیچ چیزی غیر از دلالت وضعی در میان نخواهد بود. لذا معرفی «نفی حکم از غیر مورد» به عنوان «لازمه‌ی انحصار»، موجب «تجزیه در معنای انحصار» است در حالی که واضح، لفظ را برای انحصار تجزیه شده قرار نداده است و چنین تجزیه‌ای خلاف مقتضای وضع است.

۷. در ادامه، آخوند بعد از بر شمردن چند معنا برای «بل»، دلالت

این حرف بر انحصار و اختصاص را به «استعمال آن در مقام ردع و ابطال ما أثبت اولاً» منحصر می‌داند که یک احتمال در این باره، اعتقاد به وضع «بل» برای چند معناست و احتمال دیگر، ارجاع معنای انحصار به روابط عقلایی ای است که «بل» در آن استعمال شده است که شاهد این احتمال، استفاده‌ی آخوند از تعبیر «مقام ردع» است.

۸. آخوند دلالت «تعریف المسند الیه باللام» بر انحصار را مختص به قرائن خاصه می‌داند زیرا اصل در الف و لام، دلالت بر جنس است و حمل در قضایای متعارفه نیز حمل شایع است که هیچ یک از این دو منجر به انحصار و اختصاص نمی‌شوند.

در این باره باید توجه داشت که مباحث فلسفی و منطقی، نمی‌تواند استعمالات عرفی را نفی یا اثبات کند و لذا نباید در اینجا به بحث عقلی صرف پرداخت. یعنی حمل ذاتی و حمل شایع اساساً ربطی به مباحث زبانی و استعمالی ندارد و عرف در محاورات، فارغ از این معانی عقلی است و جملات خود را بر این اساس استعمال نمی‌کند بلکه این استعمالات تنها در عرف علوم عقلی انجام می‌شود.

فصل: فی مفهوم اللقب و العدد

لا دلالة للقب و لا للعدد علی المفهوم و انتفاء سنخ الحكم عن غیر موردہما
أصلاً.

۱. مرحوم آخوند قول به «مفهوم لقب» را مردود می شمارد و غایت دلالت آن را انتفاء شخص حکم می داند که خارج از دایره ی مفهوم است. در این باره باید توجه داشت که برخی از جملاتی که در آنها از لقب استفاده شده است، قطعاً دارای مفهوم است و بعضی استعمالات در عرف دلالت بر نفی حکم از غیر مورد لقب می کند. ممکن است گفته شود: «روشن است که چنین استعمالاتی وجود دارند اما به قرائن خاصّه مستند هستند و در بحث مفاهیم بدنبال قاعده ی عامّ و فارغ از قرائن خاصّه برای اثبات مفهوم هستیم.» اما قبلاً گذشت که اساساً هیچ استعمالی فارغ از قرائن خاصّه وجود ندارد و عدم توجه به قرائن بمعنایی خروج از عالم استعمالات است. زیرا آنچه فارغ از قرینه است، لحاظ واضح نسبت به معنای موضوعّ له آن هم در حین وضع است. در حالی که بحث از مفهوم فرع بر استعمال است و تنها بر بستری از کلام و لفظ شکل

می‌گیرد اما فرض حذف قرائن خاصه به معنای انتزاع از استعمالات و فرضی ذهنی است.

۲. ممکن است گفته شود: «حتی در صورت پذیرش اشکال فوق و توجه به استعمالات جاری در خارج، باز هم تنها برخی از جملات لقبیه هستند که بر مفهوم دلالت دارند و این مطلب، ضابطه‌ای کلی و قاعده‌ای عمومی به ما تحویل نخواهد داد.» پاسخ آن است که اساساً در استعمالات یک معنای ثابت و کلی وجود ندارد تا بتوان قاعده‌ای کلی بدست آورد بلکه آنچه قابل استخراج از استعمالات است، «معادله» است؛ یعنی امری که کاملاً مستند به شرایط و زمان و مکان است. البته این اشکالی عمومی است که بر تمامی بحث مفاهیم و غیر آن وارد است. بله! اثبات اطلاق برای معنا در «وعاء وضع» قابل قبول است که مغایر با وعاء استعمال است ضمن اینکه اطلاق برای معنای وضعی نیز تنها بر اساس تصویری است که قوم از وعاء وضع (جعل لفظی برای معنایی) ارائه داده‌اند که اشکالات آن قبلاً ذکر شد.

ممکن است گفته شود: «حداقل برخی الفاظ هستند که حتی در وعاء استعمال نیز در معنای ثابتی بکار می‌روند گرچه ممکن است درصد بسیار پایینی از همین الفاظ در معانی دیگری استعمال شوند اما این ندرت قابل اعتناء نیست و غالب استعمال‌ها مورد توجه قرار می‌گیرند.» اما چنین ادعایی تنها بعد از تحقیقات میدانی نسبت به «مستعمل فیهِ الفاظ» قابل قبول است و فقط در صورت بررسی‌های عینی، مقدار عددی هر یک از استعمالات روشن خواهد شد که به نظر می‌رسد با انجام

چنین تحقیقاتی با معانی متنوعی مواجه خواهیم شد که هر یک درصد قابل توجهی از استعمال را کسب می‌کنند.

در واقع زبان‌شناسی جدید با استعمالات به عنوان پدیده‌ی عینی برخورد می‌کند و آن را در شرایط مختلف ملاحظه می‌کند و از بررسی نمونه‌های مختلف، معادله‌ای بدست می‌آورد که قابلیت بیان کمی و محاسبه‌ی درصد وقوع را داراست و این برخورد انتزاعی و ذهنی قوم نسبت به زبان است که احکامی کلی یا غالبی را نتیجه می‌دهد! و الا مفهوم وجود که بدیهی‌ترین مفهوم در نزد قوم است، وقتی ما به ازاء لفظی پیدا کرده و وارد استعمالات می‌شود، به تصریح فلاسفه دارای چندین معنا شده است. البته نباید تصور شود که «نسبیت الهی» در زبان و ادبیات منجر به هرج و مرج خواهد شد بلکه باعث توجه به تعیین‌های مختلف می‌شود؛ همان‌طور که وزن انسان با قرارگرفتن او در شرایط مختلف (هم سطح دریا یا در قلّه‌ی کوه یا در هواپیما یا ...) متغیّر می‌شود.

۳. آخرین بحث در باب مفاهیم، «مفهوم عدد» است که مرحوم آخوند آن را ردّ می‌کند و «عدم جواز اقتصار بر مادون عدد» را نیز به منطوق این جملات مستند می‌داند زیرا کلام با ذکر عدد، خاصّ و مقید شده و عمل نیز باید منطبق بر همان چیزی باشد که در منطوق اخذ شده است.

روشن است که هر عددی در کلام ذکر شود، از نظر وضعی به کمتر یا بیشتر از خود دلالت ندارد و لذا فروضی مانند تحدید از طرف اقلّ یا

اکثر یا عدم تقیید نسبت به دو طرف، ناشی از رابطه‌ی میان مولا و عبد است. یعنی فروض مختلفی که در متن کفایه ذکر شده، به این حمل می‌شود که رابطه‌ی عقلائی که پیرامون «عدد» جریان می‌یابد، چگونه است. البته بنا بر آنچه گذشت، وضع و روابط عقلائی مبنایی برای شکل‌گیری مفهوم نیستند و مقتضای هر یک از آنها روشن است و به همین دلیل مفهوم عدد و ردّ یا اثبات آن باید بر اساس گمانه‌های عقلی پیرامون آن طرح شود.

مقصد چہارم: عام و خاص

تعریف العامّ

قد عرّف العام بتعاريف وقد وقع من الاعلام فيها النقص بعدم الاطراد تاره والانعكاس أخرى هما لا يليق بالمقام فإنها تعاريف لفظيه تقع في جواب السؤال عنه بما الشارحه لا واقعه في جواب السؤال عنه بما الحقيقيه... فالعموم في الجميع بمعنى واحد وهو شمول المفهوم لجميع ما يصلح أن ينطبق عليه.

۱. مقصد رابع در کتاب کفایه پیرامون «عامّ و خاصّ» است و در اولین بحث آن، آخوند ورود در تعاریف ارائه شده برای عام و نزاع‌های حول آن را نامناسب می‌داند زیرا این تعاریف را لفظی و غیر حقیقی می‌داند و معنای مرتکز از عامّ را واضح‌تر از این تعاریف می‌شمارد که لازمه‌ی آن بدیهی بودن معنای عامّ است.

در تبیین نظر آخوند باید به این نکته توجه کرد که زبان و ارتکاز — که «عامّ» یکی از نمونه‌های آن است — از جنس حقائق نیستند بلکه از مجعولات و تابع اراده‌ی جاعل‌اند و لذا ضرورت و ثباتی در آنها جریان ندارد. به همین دلیل صحیح است که گفته شود: تعریف حقیقی از ارتکاز و ادبیات و امور زبانی بی‌معناست؛ اما این نکته نباید منجر به غفلت از «نظم‌بخشی به ارتکازات و اعتباریات» شود. به عبارت دیگر اعتبارات و

مجموعات نیز قابلیت نظم بخشی دارند و اموری فاقد ملاک نیستند بلکه بر اساس «غایت» و «غرض از فعل» تعریف می‌شوند که در صورت فقدان آن، «جعل نسبت» چیزی جز «اوهام غیرمعتبره» نخواهد بود. پس «غایت مندی» مبنایی برای تبیین اعتباریات از حیث ماده است؛ زیرا همان‌طور که علیت در مفاهیم حقیقی جاری است، غایت مندی نیز در مفاهیم اعتباری جریان دارد و آنها را از اوهام غیر معتبره جدا می‌کند.

بر این اساس اکتفاء به «شرح الاسمی بودن تعریف» در مجموعات صحیح نیست زیرا پس از تبیینی عقلائی از مواد اعتباری بر اساس غرض و غایت، می‌توان آنها را بوسیله‌ی منطق صوری منظم نمود و از لحاظ صورت به طبقه بندی آنها مبادرت کرد. گرچه این کار امور یقینی را نتیجه نمی‌دهد، اما این بدان معنا نیست که صورت‌بندی‌های منطق، ناتوان از نظم بخشی به مواد غیر حقیقی باشند^۱.

۲. اگر ثابت شود که معنای عام یک امر بدیهی است، «عدم احتیاج به تعریف از عام» قابل پذیرش است زیرا بر اساس منطق صوری نیز امور بدیهی به تعریف نیازمند نیستند. اما بدیهی بودن معنای عام، مشروط به

۱. البته منطق مجموعه‌نگری که پس از رنسانس پدید آمده، متکفل بحث عقلی پیرامون مواد است و همانند منطق صوری به تبیین صورت اکتفاء نکرده است اما از آنجا که مباحث قوم قبل از تولید این منطق انجام شده، می‌توان تنازل کرد و به «ضرورت استفاده از صورت‌بندی‌های ذکر شده در منطق صوری» برای «نظم بخشی به اعتباریات» اکتفا نمود.

آن است که بیان مرحوم آخوند در ما نحن فیه بتواند اختلافات پیرامون تعریف عام را از بین برده و اقوال مختلف را به وحدت برساند. اما اگر اختلافات به این وسیله حل نشود، قول به «بدهتِ معنای عام» را به ادعایی بی‌وجه بدل خواهد کرد.

۳. البته از آنجا که مرحوم آخوند در ادامه‌ی بحث وارد تعریف شده و عام را به «شمول المفهوم لجميع ما يصلح أن ينطبق عليه» تعریف کرده، باید تعریف مشهور از عام را نیز مورد دقت قرار داد و به مقایسه‌ی آن با تعریف آخوند پرداخت تا تعریف صحیح از عام مشخص شود. گرچه آخوند این جمله در تبیین معنای عام را ذیل بحث اقسام عام طرح کرده، اما باید توجه داشت که در بررسی علم منطق گذشت «تقسیم» نوعی از «تعریف» است با این تفاوت که در تعریف اصطلاحی از کثرت (مصادیق و انتزاع از آنها) به وحدت (جنس و فصل) می‌رسیم اما در تقسیم از وحدت (مقسم) به کثرت (اقسام) می‌رسیم.

۴. تعریف عام به «شمول المفهوم لجميع ما يصلح أن ينطبق عليه» ظاهر در این است که اندراج و تطابق به معنای منطقی در آن اصل قرار گرفته و برای تعریف یک امر ارتکازی از اموری استفاده شده است که برای تحلیل و تعریف امور حقیقی بکار می‌رود. پس این تعریف، از امور ارتکازی خارج شده و منصرف به «کلی» است که در علم منطق ساخته می‌شود. ضمناً باید تعریف فوق از «عام» با تعریف از «مطلق» سنجیده شود تا تغایر یا وحدت بین «مفهوم عام» با «مفهوم مطلق» روشن شود. بر این اساس باید تعریف از «خاص» نیز معین شود. یعنی اگر عام

به «کلی» تعریف شود، خاصّ نیز باید به وحدت حقیقی و شخصی در خارج (مانند زید و بکر و ...) تعریف شود که در علم منطق همان «مصدق» نام دارد. ممکن است گفته شود: «با توجه به اخذ شمولیت در معنای عام، هر چیزی که شامل بر افراد خود نباشد خاص نام دارد که این مطلب جزئی اضافی را نیز در بر می گیرد و لذا اصطلاح خاص منحصر به مصداق خارجی نمی شود. زیرا با اضافه کردن کلمه ی عادل به رجل، شمول لفظ رجل نسبت به همه ی افراد از بین می رود و عمومیت و شمول محقق نشده است.» اما این اشکال فرع بر آن است که فرق میان تقیید و تخصیص روشن شود؛ چون می توان ادعا کرد که عادل در مثال فوق، مقیّدِ رجل است و نه مخصّصِ آن که بر این اساس «خاص» به مصداق خارجی منحصر خواهد شد. به همین دلیل بود که در نکته ی قبلی نیز بر ضرورت تبیین از تفاوت بین عموم و اطلاق تاکید شد.

۵. حتی اگر سوال از تفاوت بین تقیید و تخصیص کنار گذاشته شود و فرض شود که جزئی اضافی یکی از مصادیقِ «خاص» است، باز هم اشکال دیگری قابل طرح است و آن این که از نظر عقلی، جزئی اضافی و کلی با هم به وحدت می رسند و بر هم منطبق می شوند در حالی که در نگاه زبان شناسی به «عام» چنین وحدتی دنبال نمی شود. به عبارت دیگر اگر عامّ به صورت منطقی و عقلی توضیح داده شود بر جزئی اضافی نیز منطبق است و با آن وحدت دارد؛ لذا از آنجا که در زبان شناسی، خاص همیشه از تحت عامّ خارج است و با آن متباین است، نمی توان خاص را به جزئی اضافی تفسیر کرد زیرا جزئی اضافی به حکم عقل، مندرج در

مفهوم کلی فوقانی است.

بر این اساس تنها چیزی که می‌توان اصطلاح «خاص» را بر آن اطلاق کرد، مصداق خارجی و عینی است که دائماً در حال تغییر است و «عام» نیز مفهومی کلی و ثابت و شامل است. البته در این صورت هم خاص و عام موضوعاً متباین خواهند بود زیرا یکی ماهیتاً متغیر و از سنخ عینیت است و دیگری ماهیتاً ثابت و از سنخ مفهوم است و لذا وجه اشتراکی با هم ندارند تا بتوان یکی را از تحت دیگری خارج کرد.

۶. سپس این نتیجه باید با استعمالات سنجیده شود و روشن شود که آیا عرف هنگام خارج کردن خاص از تحت عام حیث ثبات و تغییر یا حیث کلی و مصداق خارجی را در نظر می‌گیرد؟! این سنجش‌ها نشان خواهد داد که تبیین عقلی از معانی ارتکازی باعث ایجاد اشکالاتی خواهد شد که برای رفع آنها باید معانی ارتکازی را به نحو زبان شناختی و عقلایی تحلیل کرد.

۷. ممکن است گفته شود: «تعریف آخوند از عام با تعریف کلی منطقی متفاوت است زیرا در کلی منطقی، قابلیت صدق بر کثیرین اخذ شده اما در عام، فعلیت شیوع بر تمامی افراد مد نظر است. پس حیثی که در تعریف عام مورد نظر قرار گرفته، با حیثی که در تعریف کلی اخذ شده متفاوت است.» در این صورت باید توجه داشت که «قابلیت صدق» در واقع بمعنای «امکان فرض عقلی افراد متعدد برای یک مفهوم» است اما عام، ناظر به استعمالات است که فرض عقلی پیرامون افراد در آن مطرح نیست. به این ترتیب، عام و کلی از حیث انطباق بر افراد و

شمولیت نسبت به آنها تفاوتی با یکدیگر ندارند بلکه تفاوت عام با کلی برخاسته از تفاوت بین «معانی عقلی» با «امور ارتکازی» است که در دومی، وضع لفظ برای انتقال معنای «عمومیت و شمولیت» باعث شده تا در آن، فروض عقلی نسبت به افراد عامّ در نظر گرفته نشود بلکه به مصادیق عرفی یک مفهوم توجه شود.

به عبارت دیگر هم عامّ و هم کلی در اینکه بر افراد خود منطبق می‌شوند، تفاوتی ندارند اما عامّ، افراد متعیّنی را در بر می‌گیرد که شمولش نسبت به آنها ناشی از استعمالات عرفی و دلالت الفاظ است؛ بر خلاف کلی که می‌تواند افرادی را شامل شود که ناشی از فرض و احتمال عقلی هستند و شمولیتش نسبت به آنها نیز بوسیله‌ی دلالت عقلی است. پس افراد کلی می‌توانند بر اساس گمانه‌زنی و طرح فروض عقلی شکل بگیرند اما افراد عامّ، بر اساس احتمال عقلی شکل نمی‌گیرند بلکه از سنخ ارتکازات و دارای تعین هستند و استعمالات تنها ناظر به همین امور متعیّین است. بر این اساس «عامّ» در علم زبان‌شناسی، متناظری برای اصطلاح «کلی» در علم منطق است و تفاوت میان آنها همان تفاوتی است که میان دلالت عقلی (که دالّ در آن جریان علیت است) و دلالت وضعی (که دالّ در آن فعل فاعل و جعلی است که بر اساس غرض انجام داده) وجود دارد.

۸. البته روشن است که در منطق و فلسفه و سایر علوم نیز از زبان و ادبیات و الفاظ استفاده می‌شود و امور ارتکازی در آنها جریان دارد اما این مطلب نباید باعث شود که تفاوت بین ارتکازات عمومی با ارتکازات

تخصصی در نظر گرفته نشود. یعنی الفاظ عموم در ادبیات و محاورات وجود دارد و سپس در ارتکازات منطقی و فلسفی و فیزیکی و ... نیز از این الفاظ استفاده می شود. از این رو اصطلاحاتی مانند «عامّ و خاص» یا «مطلق و مقید» مربوط به علم زبان شناسی است و چنین اصطلاحی با معنای خاص آن، موضوع بحث در سایر علوم قرار نگرفته بلکه از آن استفاده شده است؛ همانند استفاده از لفظ کلّ بعنوان سور قضیه در علم منطق. البته در مبنای مختار باید تمامی علوم از جمله منطق و فلسفه و زبان شناسی بر اساس یک مبنای شامل با یکدیگر هماهنگ شوند که در این صورت، تمامی تعاریف قیده‌های جدیدی پیدا می کنند تا بتوانند با هم هماهنگ شوند اما این مهم، ربطی به مبنای قوم ندارد.

۹. یکی از تعاریف ارائه شده برای عامّ، تعریفی است که در «نهایه الاصول» ذکر شده و در آن، برای طرح مطلب از تقسیم استفاده شده است: «أن المفهوم المتصور فی الذهن إما جزئی و إما کلی، ثم الکلی إما أن لا يجعل مرآةً لأفراده، بل ينظر فی نفسه فهو العام المنطقی، و إما أن يجعل مرآةً لها و وسیلةً للحاظها» که این قسم اخیر همان عامّ اصولی است. اما باید توجه داشت که «عدم لحاظ افراد» در کلی منطقی ممکن نیست زیرا در آن «انطباق» اخذ شده است و انطباق نیز امری دو طرفه است که بین کلی و افراد حاصل می شود. کلی تنها در صورتی می تواند منطبق بر افراد نباشد که بعنوان یک ماهیت فلسفی محض مورد توجه قرار بگیرد. پس تقسیم دوم که یک قسم آن «عدم لحاظ افراد» است، خروج از بحث منطقی و طرح یک بحث فلسفی است در حالی که تقسیم

از ابتدا بر اساس علم منطق شکل گرفته بود.

۱۰. در کفایه، تعریفی از اصطلاح «خاص» مشاهده نشد، ولی «نهایه الاصول» آن را به صراحت تعریف می‌کند: «خاص در مقابل عام نیست و لذا بر خلاف عام، ادواتی وجود ندارد تا دلالت بر خاص کند و کلمات قوم نشان می‌دهد که مقصود از عام، همان عام غیر مخصّص و مقصود از خاص، همان عام مخصّص است.» در این صورت بحثی از وضع و لفظ مطرح نیست بلکه در تخصیص، گوینده یا مولا دو کلمه را استعمال کرده و ما ناگزیر از جمع میان این دو کلمه هستیم. در این حالت، آنچه واقع شده این است که یک کلمه به عنوان «مقیّد» و یک کلمه به عنوان «قید» در کلام ذکر شده و نهایتاً ما با «تقیید» مواجهیم و نه تخصیص. یعنی حتی مثالی مانند «أكرم كل رجل عادل» که بعنوان مثال تخصیص مطرح می‌شود در واقع یک تقیید است که معنای آن، حکم درباره‌ی یک جمع (مردان عادل) است و شامل بر تمامی مصادیق خود است و لذا این جمله، خود یکی از مصادیق اصطلاح «عام» است.

اما تعریف «خاص» بر اساس توجه به این نکته شکل می‌گیرد که در تفاهم و تخاطب همیشه پیرامون یک جمع صحبت نمی‌شود بلکه در بسیاری از موارد درباره‌ی یک شخص خاص صحبت شده و حکم صادر می‌شود و همان‌طور که قبل از این گفته شد، اصطلاح «خاص» باید به جمله‌ای حمل شود که در آن پیرامون یک شخص - که دومی ندارد - صحبت شده است.

ممکن است گفته شود: «قوم برای کلامی که درباره‌ی شخص

خاص صادر شده، از وصف مطلق یا مقید - و نه خاص - استفاده می‌کنند زیرا در چنین صورتی اطلاق احوالی زید در نظر گرفته می‌شود و اینکه مثلاً امر به اکرام او مربوط به همه ی حالات اوست یا فقط در حالتی که جائی یا ضاحک یا ... است» ولی باید توجه داشت که این کار ناشی از آن است که قوم معمولاً به مباحث نظری می‌پردازند و همه چیز را به صورت ذهنی در نظر می‌گیرند که در این صورت می‌توان از جزئی حقیقی، جزئی اضافی ساخت و چنین اطلاقاتی را در ذهن مدنظر قرار داد. در حالی که بسیاری از استعمالات ناظر به امور عینی هستند و موضوع آنها یک تعین زمانی و مکانی و به اصطلاح یک جزئی حقیقی است. علاوه بر این که فرض شمولیت احوالی یا زمانی برای جزئی حقیقی باید به ارتکاز مستند باشد و نمی‌توان به صرف محال نبودن فرض عقلی آن، چنین شمولیتی را به کلام مستند کرد. خصوصاً با توجه به اینکه ظاهر بحث قوم پیرامون وضع هم تاکنون چنین بوده که زمان و مکان و احوال در وضع لحاظ نشده و وضع نسبت به این مقولات ساکت است.

در هر صورت روشن است که در مباحث اصولی یا فقهی قوم، بحث از خاصّ حداقل بصورت ارتکازی وجود دارد و می‌توان آن را به قوم منتسب کرد؛ گرچه قوم تعریف مستقلّی در اصول از آن ارائه نداده باشند و یا این اصطلاح را در مورد جزئی حقیقی - که تعریف از خاص به آن منصرف شد - بکار نبرده باشند.

بحثی پیرامون تفاوت «اطلاق» با «عموم» و «تقیید» با «تخصیص»

۱. برای آن که روشن شود «تخصیص» با «تقیید» چه تفاوتی دارد و اشکالی که در این باره طرح شد، واضح تر شود، باید به بررسی فرق میان اطلاق و عموم پرداخت. بیان معمول در این باره آن است که: «دلالت بر اطلاق ناشی از مقدمات حکمت است اما دلالت بر عموم ناشی از وضع اداتِ عموم است. به عبارت دقیق تر اسماء اجناس - بعنوان مصبّ اطلاق - برای ماهیت مبهمه وضع شده‌اند و لذا دلالتی بر افراد آن ماهیت ندارد و کثرت در آنها لحاظ نشده است؛ بر خلاف الفاظ عموم که دلالت بر کثرت و شمول افراد داشتند. حال در صورتی که نسبت به وجود قید اضافه ای برای این ماهیت و دخالت آن در حکم شک داشته باشیم، به مقتضای حکمت مولا گفته می شود اگر مولا در مقام بیان تمام مراد خود بوده و قدر متیقنی در میان نبود و این قید نیز در غرض او دخالتی داشت، ذکر آن را ترک نمی کرد و حال که قیدی در کلام ذکر

نشده، می توان به اطلاق این کلام تمسک کرد و احتمال وجود قید زائد را الغاء نمود.»

اشکال اول در این باره آن است که استدلال بر «وضع اسماء اجناس برای ماهیت مبهمه» چیست؟ اگر عالم استعمالات در نظر گرفته شود، قبلاً گفته شد که استعمالات همیشه همراه با قرائن هستند و معانی متنوعی دارند و نسبت در آنها راه دارد و قوم نیز به بحث عینی و تحقیقات میدانی در این باره نمی پردازند. اگر مستند قوم در این باره عالم وضع باشد که باید خبری از لحاظ واضح حین الوضع به ما رسیده باشد اما تا به این جا چنین ادعایی از سوی قوم دیده نشده است (گرچه در مباحث غربی ها پیرامون فلسفه ی تاریخ، منشأ برخی خطها و زبانها ذکر می شود)

لغویون نیز در کتب خود به نقل استعمالات پرداخته اند و استعمالات نیز ناظر به معانی فلسفی همچون ماهیت مبهمه نیست و لذا در کتب لغت این تحلیل های فلسفی در مقابل اسماء اجناس دیده نمی شود بلکه در این کتب معمولاً مثال های مختلفی از استعمالات آن لفظ در میان عرف مشاهده می شود که بر افراد منطبق می گردد. پس در صورت تکیه به وضع و استعمال نمی توان دلیل قابل قبولی برای اثبات موضوع له اسماء اجناس طرح کرد بلکه این ادعا ناشی از خلط مباحث فلسفی با ارتکازات و استعمالات عرفی است.

۲. اشکال بعدی پیرامون بیان فوق در تبیین اطلاق و تقیید در مباحث گذشته طرح و گفته شد که موضوع اطلاق و تقیید، جملاتی

هستند که استعمال شده اند و استعمالات همیشه محفوف به دهها قرینه هستند که مراد را معین می کنند و معمولاً تردید و ابهام و اجمالی در فهم آنها شکل نمی گیرد. زیرا در روابط عقلانی جاری بین مولا و عبد، «کشف فرهنگ» اصل است و موالی در حال زندگی روزمره با بندگان خود هستند و برای عبید نسبت به خواست و غرض خود، وجدان عمومی ایجاد کرده اند و لذا عموماً تردیدی برای عباد در فهم کلام مولا ایجاد نمی شود تا برای رفع آن به دنبال جریان مقدمات حکمت باشند. بلکه به دلیل معین بودن فرهنگ رفتاری و گفتاری مولا، عبد حتی از کلام مطلق او نیز به تمامی قیودات مدنظر مولا منتقل شده و به آن عمل می کند.

در واقع شک و تردید عبد در مراد مولا یا در مقام آموزش و تربیت عبد به وجود می آید و یا در موارد خاص و استثنائی که چنین مواردی نمی تواند منشأ تأسیس اصل عقلانی عامّ قرار بگیرد. بنابراین در روابط عقلانی، فرهنگ مولا و کشف آن برای عباد مبهم و مجمل نیست تا بتوان منشأ عقلانی برای شک در مراد مولا تصویر کرد.

ممکن است گفته شود: «بیانی که تفاوت بین عام و مطلق را در منشأ دلالت می دانست و اولی را به وضع و دومی را به مقدمات حکمت مستند می کرد، در مباحث قبلی مورد اشکال واقع شد زیرا روابط عقلانی که مبنای دلالت بر اطلاق بود، یک امر عامّ نیست تا استناد به آن، در همه جا نتیجه ای یکسان را در پی بیاورد بلکه تابع فرهنگ رفتاری مولا و رحمت یا خشونت اوست. حال پاسخ به این اشکال می تواند بر اساس توجه به یکی از مقدماتی باشد که قوم برای امکان اخذ به اطلاق مطرح

کرده اند و آن، انتفاء قدر متیقن در مقام تخاطب است. در واقع خشونت و تحکم و سخت گیری مولا - که در مواردی ممکن است با وجود ترک قید، عبد را به دلیل عدم اتیان آن مواخذه کند - بمثابه قدر متیقن در مقام تخاطب است که با وجود آن، اخذ به اطلاق و الغاء قید قابل قبول نیست. پس توجه به این مقدمه از مقدمات حکمت، ورود اشکال سابق الذکر را بر قوم منتفی می کند زیرا قوم هم در چنین موضعی قائل به اطلاق کلام نیستند.»

اما این پاسخ ناشی از تقریر ناقص از اشکالی است که قبلاً بیان شد زیرا اشکال ما بر تمسک به اطلاق و مقام بیان و مقدمات حکمت این بود که بدلیل جریان فرهنگ مولا در میان عباد او و وضوح خواست و میل و طلب او برای آنها، اخذ به اطلاق هیچ گاه به امری مبتلا به برای عباد مبتدل نمی شود؛ چه مولا اهل رحمت باشد و چه سخت گیر باشد. در واقع تمامی استعمالات از جمله استعمالات موالی در نسبیت و شرایط خاص رخ می دهند و لذا همیشه محفوف به ده ها قرینه هستند. پس کلام قوم در مشروط کردن «اخذ به اطلاق» به «انتفاء قدر متیقن»، یک فرض ذهنی است که ما به ازائی در خارج ندارد و لذا هیچ گاه اخذ به اطلاق ممکن نخواهد بود! یعنی فرهنگ مولا در زندگی عباد جاری است و برای آنها به امری وجدانی بدل شده و تمامی جزئیات و قیود را در هر موضعی مشخص کرده است.

۳. فارغ از اشکالات فوق، نکته ی دیگر این است که لازم نیست مولا برای تفهیم مقصود حتماً از لفظ استفاده کند تا فقدان لفظ دال بر قید را

دلیلی بر اطلاق دانست بلکه ممکن است از وسائط دیگری مانند اشاره و امثال آن برای تقیید کلام خود استفاده کند. ممکن است گفته شود: «چنین فرضی وجود دارد اما برای فهم کلام شارع مقدس جریان نمی‌یابد زیرا وجود فاصله‌ی زمانی در مقیاس بیش از هزار سال، دستیابی به قرائن غیر کلامی مانند اشاره را ناممکن می‌سازد.» اما باید توجه داشت که در کنار اشاره و امثال آن، مقوله‌ای مهم‌تر بنام فرهنگ شارع وجود دارد که نمی‌توان آن را نادیده گرفت بلکه باید به عنوان قیدی برای کلمات او قرار گیرد. در واقع آنچه در مقابل ما قرار دارد، منحصر به الفاظ مولا نیست و فرهنگی که او ایجاد کرده و ادامه یافته نیز بخشی از آن چیزی است که باید به آن تمسک شود.

ممکن است گفته شود: «قید در نظر قوم، منحصر به قید لفظی نیست بلکه قید لَبّی نیز باعث تقیید می‌شود.» در این صورت روشن می‌شود که قوم به فرهنگ شارع نیز توجه دارند و تکیه‌گاه بحث خود را به الفاظ منحصر نکرده‌اند. ممکن است گفته شود: «این می‌تواند همان مطلبی باشد که به عنوان انتفاء قدر متیقن در کلام و بمثابه یکی از مقدمات حکمت ذکر می‌شود و بر اساس آن، امکان اخذ به اطلاق به صورتی منحصر می‌شود که میان متکلم و مخاطب، قدر متیقنی نسبت به قید مشکوک وجود نداشته باشد.» اما گذشت که فرض وجود قید مشکوک و سوال از آن، تصویر عقلائی ندارد مخصوصاً با توجه به اینکه ختم نبوت و تبیین دین در ۲۵۰ سال توسط مترجمان وحی، یک اصل اعتقادی است و تفحص از همه‌ی بیانات مولا و نسبت سنجی میان آنها

برای افتاء امری ضروری است. البته این بحث (ردّ وجود ابهام و اجمال و اهمال در تشریح) ذیل بحث تعریف علم اصول و نسبت با آن با اصول عملیه مفضلاً طرح گردید.

۴. بیان دیگری که در تفاوت بین «عامّ و خاصّ» با «اطلاق و تقيید» ذکر شده^۱ این است که: «عام و خاص از تقسیمات لفظ هستند و قبل از تعلق حکم به آنها قابل تصورند؛ اما اطلاق و تقيید از تقسیمات معنا هستند و تنها بعد از تعلق حکم قابل طرح هستند به این صورت که: معنا یا موضوع حکم قرار نمی‌گیرد و یا موضوع حکم قرار می‌گیرد و معنایی که موضوع حکم قرار گرفته یا حیثیت دیگری به آن منضمّ شده که این همان مقید است و یا حیثیت دیگری به آن منضمّ نشده بلکه به تنهایی تمام الموضوع برای حکم است که این همان مطلق است. بر این اساس روشن می‌شود که برخی الفاظ به اطلاق یا تقيید متّصف می‌گردند و یک لفظ در یک جمله می‌تواند مطلق باشد و همان لفظ در جمله‌ی دیگری می‌تواند مقید باشد؛ بر خلاف ادات عموم که همیشه و در همه‌ی جملات دلالت بر شمول دارند.»

باید توجه داشت که ظاهراً «معنا» در تقسیم فوق، معنایی از سنخ ارتکاز است که منشأ آن شنیدن الفاظ است و از سنخ معانی منطقی و عقلی نیست و لذا همان‌طور که ذهن از لفظ به معنا منتقل می‌شود، از معنا نیز به لفظ منتقل می‌شود و لفظ و معنا دو روی یک سکه‌اند. بر این

۱. نهاییه الاصول صفحه ۳۱۵ و صفحه ۳۷۰

اساس گرچه گفته شده که «عام و خاص از اوصاف لفظ و مطلق و مقید از اوصاف معنا هستند» اما باید توجه داشت که هر دو وصفی برای «ارتکازات» هستند و از این حیث تفاوتی ندارند.

ممکن است گفته شود: «این تقسیم، تفاوت میان این دو مقوله را بیان می کند. مثلاً عامّ و خاصّ فی نفسه و بدون تعلق حکم به آنها قابل تصورند و واضح حین الوضع آنها را بصورت مفرد لحاظ کرده است. اما مطلق و مقید تنها در صورت تعلق حکم به آنها و واقع شدن در جملات قابلیت طرح می یابند و لذا واضح در این موضوع همانند بقیه‌ی مستعملین است. زیرا وضع خاصی برای معنای اطلاق و تقيید انجام نشده بلکه این دو وصف از بررسی و تقسیم‌بندی معانی استفاده شده در استعمالات عرفی بدست آمده است. به همین دلیل است که یک لفظ می تواند هم متصف به اطلاق (مانند رقبه در مثال أعتق رقبه) و هم متصف به تقيید (مانند رقبه در مثال أعتق رقبه مومنه) شود؛ بر خلاف الفاظ عموم که بدلیل وضع، همیشه متصف به عمومیت و شمول هستند.» در این باره اولاً باید توجه داشت که واضح غیر از وضع «اسماء اجناس» (مانند رقبه، حجر و ...) به وضع برای «اوصاف» (مانند ایمان، سیاهی و ...) هم مبادرت می کند و وضع او تا انواع جملات مانند خبریه و انشائیه امتداد می یابد و برای تمامی معانی به جعل لفظ می پردازد تا به غرض خود که ایجاد ارتکاز و تفهیم مقاصد است، دست پیدا کند. لذا اگر استعمالات نیز در خارج جاری است، کاشف از وضع هستند و علامتی بر آن محسوب می شوند. در این صورت چرا و به چه دلیل

می توان مطلق و مقید را از این چارچوب خارج کرد و آن را استثناء نمود؟!

۵. ممکن است گفته شود: «شاید به این علت که تمامی وضع هایی که به آنها اشاره شد، بدون تعلق حکم قابل تصورند و فارغ از آن که در جمله ای استعمال شوند، قابل لحاظ هستند، در حالی که اطلاق و تقيید تنها در صورت تعلق حکم قابلیت تصور می یابند. لذا اصطلاح اطلاق یا تقيید فارغ از دنیای وضع و تنها بر اساس استعمالات توضیح داده می شوند.» اما وقتی حیثیت مورد نظر در این تقسیم «تعلق حکم و عدم آن» است باید این سوال مطرح شود که: آیا واضع برای الفاظی که وضع کرده، حکمی در نظر دارد یا نسبت به این الفاظ حکمی ندارد؟ آیا می توان گفت که واضع برای تعلق حکم به موضوع نظری ندارد و آن را به مستعملین واگذار نموده است؟! البته صحیح است که شأن واضع «تطبیق به مصداق» نیست و این کار را مستعملین انجام می دهند و در تکلم خود، حکم واضع را مراعات می کنند اما وضع احکام کلی برای الفاظ و جملات و تراکیب^۱ قطعاً از شئون واضع است و جعل این احکام ربطی به عالم استعمال ندارد.

در واقع قالب لفظی برای بار کردن یک حکم بر یک موضوع نیز توسط واضع معین شده و تعلق حکم به موضوع ناشی از عالم استعمال

۱. البته وضع مرکبات به جمله منحصر نمی شود بلکه تا امور مرکبی مانند پاراگراف و مقاله و کتاب ادامه می یابد که در مباحث قوم به آن توجهی نشده است.

نیست. لذا نمی توان بدون وجود وضعی نسبت به شکل و هیأت جملات خبریه و انشائییه و ... (وضع مرکبات) به تکلم مبادرت نمود. حال به چه دلیل است که گفته می شود واضع پیرامون مبتدا و خبر و فاعل و مفعول و ... به جعل مبادرت کرده اما در خصوص وصف و موصوف و مطلق و مقید وضعی ندارد؟! چرا ادعا می شود که «اوصاف» از نظر واضع حکمی ندارند و جعلی برای آنها انجام نشده است؟! آیا تقسیمی که در ابتدای بحث نقل شده و در آن به بررسی استعمالات پرداخته شده، می تواند رابطه‌ی استعمال با وضع و ضرورت تبعیت استعمالات از وضع و کاشفیت نسبت به آن را نادیده بگیرد و ادعا کند که تفهیم معنای اطلاق و تقیید بدون وجود ما به ازای لفظی و وضعی انجام شده است؟! پس بررسی استعمالات بدون آن که تبعیت از وضع در آنها ملاحظه شود، نمی تواند مبنایی برای تأسیس اصل در علم زبان شناسی قرار بگیرد و باعث تحلیل از کلام و ادبیات شود و زمینه‌ای برای تعریف اصطلاحات جدید مانند اطلاق و تقیید گردد. به این ترتیب مطلق و مقید و معنا و احکام آن باید ابتدائاً در نزد واضع تبیین شود تا امکان بررسی مصادیق آن در استعمالات و در میان عقلاء فراهم شود. زیرا عقلاء و موالی^۱ تنها در بستر و زمینه‌ای که بصورت وضعی فراهم شده، می توانند به القاء

۱. البته در مباحث قبلی گذشت که در امور عقلائی نیز «کشف فرهنگ» اصل است و یک رفتار عام عقلائی تنها برخاسته از انتزاع‌های ذهنی است و الا در خارج، اطلاق و تقیید تابع اخلاق مولا در رحمت و یا سخت‌گیری و تحکم است.

معانی بپردازند و چیزی بر آن بیفزایند.

۶. بنابراین نمی توان قائل به این شد که واضع برای وصف و موصوف و مطلق و مقید و مضاف و مضاف الیه جعلی نداشته است؛ همان طور که جعل هر یک از این الفاظ برای معانی مربوطه باید بر اساس غرض جداگانه و متفاوتی تبیین شود. یعنی غرض از جعل اوصاف با غرض از جعل مضاف و مضاف الیه یا مطلق و مقید باید به نحو علی حده شرح داده شود تا تفاوت معنای آنها با یکدیگر روشن شود و الا وجود جعل جداگانه برای هر یک از آنها لغو خواهد بود.

بر این اساس اگر تفاوت معنای وصف و موصوف با مطلق و مقید و اختلافِ غرضی که به بیان هر یک تعلق می گیرد، روشن نشود؛ می توان گفت که مطلق و مقید یکی از اقسام وصف و موصوف است و هیچ استدلالی برای ادعای «عدم وضع برای مطلق و مقید» قابل اقامه نخواهد بود. یعنی از آنجا که غایتی که از وضع اوصاف و جملات وصفیه در نزد واضع بوده، توضیح داده نشده است، تفاوت آن با مطلق و مقید معلوم نمی شود و تا این تفاوت روشن نشود نمی توان پذیرفت که مطلق و مقید، امری متباین با وصف و موصوف است و تا وقتی این تباین اثبات نشود ادعای اندراج اطلاق و تقیید در وصف و موصوف، غیر قابل نقض است.

به این ترتیب، اگر وضعی برای وصف و موصوف و جملات وصفیه پذیرفته می شود، ملازم با پذیرش وضع برای مقیدات است و برای مطلقات نیز بر اساس لحاظ «فقدان قید» وضعی انجام شده است؛ خصوصاً با توجه به تعریف بسیار وسیعی که از وصف و موصوف در بحث

مفاهیم ذکر شد: «کل ما یکون قیداً للموضوع سواء كان نعتاً أم حالاً أم غیرهما، مما عدا الغایه و الاستثناء^۱». البته صحیح است که در این تعریف، غایت و استثناء مغایر با وصف عنوان شده اما قوم باید به اثبات مدعای خود مبنی بر خروج استثناء و غایت از شمول وصف بپردازند و این کار باید بر اساس تبیین متفاوت از غرض هر یک از آنها انجام شود. برای تعریف معنای وصف و موصوف ممکن است گفته شود: «وصف و موصوف، معنای حمل و جری دومی بر اولی را افاده می کند» که اگر حمل در اینجا به معنای منطقی آن مدنظر باشد، باید روشن کرد که چگونه حمل منطقی که مربوط به حقائق است، قابلیت تطبیق بر امور اعتباری که توسط مولا جعل گردیده را داراست؟! اما اگر معنی دیگری از حمل غیر از اصطلاح منطقی آن مورد نظر است، باید تبیین شود.

۷. با توجه به اینکه استعمالات بمتابه معلولی برای وضع هستند و می توانند کاشف از آن باشند، روشن شد که «تقیید» از وضع تبعیت می کند و می توان گفت که واضع برای تفهیم معنای آن، هیأت «وصف و موصوف» را جعل کرده است؛ چون توضیحی ارائه نشده که بر اساس آن، تفاوت بین تقیید با وصف و موصوف معلوم گردد. اما ممکن است گفته شود: «درست است که تعریف قوم از وصف و موصوف به نحوی شمولیت دارد که تقیید را نیز در بر می گیرد اما در همان تعریف، استثناء و غایت از اموری شمرده شده اند که علی رغم قید بودن برای موضوع حکم،

وصف و موصوف به حساب نمی‌آیند. پس مواردی یافت شد که هم قید هستند و هم وصف و موصوف نیستند و با توجه به این موارد می‌توان اصطلاح تقیید را به نحوی توضیح داد که تفاوت آن با وصف و موصوف معین شود.»

در این باره باید توجه داشت که غایت در مثالی مانند «سر من البصره الی الکوفه» - که به السیر المتصف بکونه من البصره الی الکوفه واجباً تحلیل می‌شود - قیدی برای موضوع (سیر) نیست زیرا سیر بمعنای «جایجایی» است و این معنا در ذات خود و فارغ از الفاظ، تنها بر اساس «رفتن از مکانی به مکان دیگر» قابل توضیح است و بدون آن قابل تصور نیست. حال گاه مکان‌هایی که سیر در آنها و از آنها و به آنها انجام شده در کلام ذکر می‌شود (تفصیل) و گاه متکلم این مطلب را بیان نمی‌کند (اجمال). پس ما در اینجا با «اجمال و تفصیل» در بیان مواجهیم و نه با «اطلاق و تقیید» در بیان. در واقع حتی وقتی امر به مطلق سیر می‌شود یا خبر از مطلق سیر داده می‌شود، بدین معنا نیست که این سیر از مکانی به مکان دیگر نبوده است و ذکر این مکان‌ها در کلام تنها باعث تفصیل مطلب می‌شود و الا ذات معنای سیر، مقید به «مکان» است.

ممکن است گفته شود: «نکته‌ی فوق ناشی از خاصیت مثال بود و الا در جمله‌ای مانند تا صفحه‌ی آخر این کتاب را مطالعه کن، صفحه‌ی آخر بمثابة قیدی برای مطالعه است.» پاسخ آن است که تمامی افعال مانند سیر، مطالعه و ... در خارج دارای غایت هستند و «غایت» از نظر

معنوی قیدی برای ذات فعل است که گاه تبیین شده و در کلام ذکر می‌شود و گاه به اجمال اکتفا می‌شود و در کلام آورده نمی‌شود. به عبارت دیگر عدم ذکر غایت در کلام موجب آن نمی‌شود که بتوان فعلی را بدون قید دانست و مقید بودن فعل از ذات معنای آن درک می‌شود؛ در حالی که در جملاتی مانند «أعتق رقبه»، بدون ذکر قید «مومنه» نمی‌توان به وجود قیدی مانند ایمان در این کلام پی برد. بنابراین غایت موجب تفصیل در کلام است و نه تقیید آن و اساساً از مصادیق وصف و موصوف یا مطلق و مقید محسوب نمی‌شود.

۸. پیرامون استثناء نیز باید توجه داشت که در جملات استثنائیه یا افرادی خاصّ از حکم مستثنی منه خارج می‌شوند (أكرم القوم الا زیداً) و یا بر اساس ذکر یک وصف، افرادی از حکم مستثنی منه خارج می‌شوند (جاء القوم الا العلماء منهم). در صورت دوم، جملات استثنائیه از نظر معنا، تحت شمول وصف و موصوف قرار می‌گیرند گرچه از نظر لفظی، شکل متفاوتی با هیأت وصف و موصوف یا جملات وصفیه دارند. در صورت اول نیز در واقع با یک عامّ مواجهیم که یک جزئی حقیقی (= خاصّ) از شمول آن خارج شده است. یعنی جملات استثنائیه در صورت اول از اقسام عامّ و خاصّ قرار می‌گیرند. بنابراین استثناء یک حکم کلی ندارد و وابسته به معنای آن، گاه تحت مطلق و مقید قرار می‌گیرد و گاه از مصادیق عام و خاص محسوب می‌شود.

ممکن است گفته شود: «اگر جملات استثنائیه در صورت دوم، در واقع وصف و موصوف هستند، پس چرا در آن از هیأت وصف و موصوف

(مانند ذکر یک اسم بعد از موضوع حکم که از نظر اعراب همانند آن باشد) استفاده نشده است؟ آیا این مهم نشان دهنده‌ی تفاوت استثناء با وصف و موصوف نیست؟! در پاسخ باید گفت که این تفاوت در لفظ و گفتار قابل تردید نیست اما نمی‌تواند نافی آن باشد که حسب تعریف، استثناء هم یک قسم از اقسام وصف و موصوف است و تحت آن مندرج است. یعنی باید در علم معانی بیان، غرض جداگانه‌ای برای هر یک از قالب‌های لفظی توصیف معین شود و تفاوت معنوی آنها با یکدیگر روشن گردد؛ اما در هر صورت و بر اساس لوازم تعریف قوم از وصف و موصوف، تمامی آنها اقسامی هستند که مقسم آنها «توصیف» است. بله! لازم است تا حیث تقسیم‌های مختلفی توسط قوم منقح شود تا هر یک از اقسام توصیف به نحو علمی و دقیق از دیگری جدا شده و قسیم یکدیگر قرار گیرند.

۹. ممکن است گفته شود: «گرچه مقوله‌ی تقیید به وصف و موصوف بازگشت و از مصادیق آن محسوب شد، اما اصطلاح اطلاق را نمی‌توان بر اساس وصف و موصوف توضیح داد زیرا وصف و موصوف، فرع بر این است که بجز موضوع حکم، لفظ دیگری (= صفت) در کنار آن قرار گیرد، در حالی که لفظ مطلق چنین نیست. به عبارت دیگر نمی‌توان مطلق را همان موصوف دانست زیرا استفاده از اصطلاح موصوف، فرع بر وجود وصف در کلام است؛ در حالی که حسب الفرض در جمله‌ی مطلق،

وصفی در کلام ذکر نشده است.^۱»

ابتدائاً باید توجه داشت که اطلاق تنها وصفی برای اسماء نیست بلکه افعال نیز می‌توانند به آن متّصف شوند زیرا مطلق به معنای «رهایی از قید» است اما نباید وضع مطلق را تنها به صورت سلبی توضیح داد و به در تبیین آن به «نفی قید» اکتفاء کرد و جعل واضح برای رساندن معنای اطلاق را به هیأتی مانند «ذکر یک اسم در کلام بدون قید» معرفی کرد بلکه علاوه بر نفی، بیان اثباتی برای مطلب نیز مهم است. با توجه به این نکته می‌توان گفت وضع مطلق مربوط به وقتی است که بجای توجه به عوارض و حالات و خصوصیات، نفس معنای «اسماء» و «افعال» توسط واضح در نظر گرفته می‌شود. ممکن است گفته شود: «این همان معنایی است که قوم برای اسماء اجناس ذکر کردند اما بدلیل فلسفی بودن مورد نقد و اشکال قرار گرفت» در پاسخ باید گفت ممکن است چنین لحاظی، متناظری در فلسفه (همانند ماهیت مبهمه) داشته باشد اما نباید ارتکازات را بر اساس فلسفه توضیح داد بلکه ادراکات عقلائی باید مبنایی برای این توضیح قرار بگیرند.

البته اگر تبیینی عقلائی از این مطلب وجود ندارد، ناشی از نقصان در مباحث قوم است و دأب ما نیز در اینجا مشی بر مبنای قوم است اما می‌توان برای توضیح وضع مطلقات به وضع «مفردات» توجه کرد که

۱. البته این اشکال، به قوم متوجه است زیرا بدون توجه به لوازم تعاریف خود و شمول و عدم شمول آن نسبت به مقولات مختلف به بحث مشغول شده‌اند؛ اما با این حال می‌توان در تبیین این بحث به کمک آنان شتافت.

واضع در آن تمام توجه خود را به نفس معنا – و نه به حالات و خصوصیات مختلف – معطوف کرده و لفظی را برای آن جعل می کند که شامل مصادر (خوردن، نشستن و...) نیز می شود. اما دسته‌ی دیگری از وضع ها نیز وجود دارد از قبیل وضع هیئت برای ترکیبات اضافی در میان اسماء (مانند هیأت مضاف و مضاف الیه و هیأت وصف و موصوف) که در مرحله ای قبل از وضع هیأت جملات قابل تصور هستند و «تقیید» در آنها شکل می گیرد. البته وضع هیئات برای جملات مختلف (مانند خبریه و انشائیه و شرطیه و ...) نیز وجود دارد^۱. این یک دسته بندی با توجه به مبنای قوم است که تا حدودی می تواند وضع مطلق و وضع مقید را به نحو اعتباری و وضعی و غیر فلسفی توضیح دهد.

۱۰. بر اساس آنچه گذشت، «عام» و «مطلق» هر دو به وضع باز

۱. قبلاً هم گفته شد که بر اساس مبنای قوم در توضیح وضع، بحث باید تا وضع پاراگراف و مقاله و کتاب امتداد یابد و تکلیف این امور را از حیث ماده و هیات تعیین کند اما از آنجا که پاراگراف و مقاله و امثال آن بعد از رنسانس پدید آمده، منطق قوم نمی تواند به تحلیل صحیحی از این موضوعات جدید بپردازد و لذا ورود در این مباحث از طرف قوم دیده نمی شود و حتی به نظر می رسد وضع جملات نیز توسط قوم منقح نشده است و در توضیح آن به مباحث منطقی و عقلی و علیتی (مانند حمل و ملاک آن و ...) تمسک شده است. فارغ از این مباحث، مبنای قوم در توضیح وضع هم ربطی به تفاهم و تخاطب ندارد بلکه مربوط به مقام آموزش زبان است که در آن برای تسهیل یادگیری به تفکیک و پرداخت به تک تک جزئیات لفظ و معنا پرداخته می شود اما در تفاهم و تخاطب، ترکیب و وحدت کلام مدنظر است که زبان شناسی در غرب بر این اساس شکل گرفته است.

می‌گردد و شاید بتوان در تفاوت میان این دو به این نکته توجه کرد که در عموم، اداتی مانند «کلّ» وضع شده که بر سر کلمات دیگر وارد می‌شود تا معنای شمول بر افراد را برساند اما در اطلاق، مفردات وضع شده‌اند تا معنای فی نفسه را تفهیم کنند.^۱

اما تفاوت میان «خاصّ» و «مقیّد» در مثال‌هایی مانند «أكرم كل رجل عادل» مشخص نمی‌شود زیرا عادل وصفی است که موصوف خود را توضیح داده و تحت هیأت وصف و موصوف مندرج است و تفاوتی با تقيید ندارد و لذا در این صورت «خاص» تعریف نشده است. اگر هم اصطلاح خاص بر این مثال اطلاق می‌شود بدلیل یک امر نسبی است یعنی «رجل عادل» نسبت به «رجل» افراد کمتری را در بر می‌گیرد اما در هر صورت تمامی افراد خود را شامل است و تعریف عام بر آن منطبق است. بر این اساس و همان‌طور که گذشت، «خاص» باید بر اساس «جزئی حقیقی» تعریف شود؛ یعنی هر کلامی که در آن پیرامون یک تعین خارجی آن هم از حیث یک حالت خاص صحبت شده است.

ممکن است گفته شود: «می‌توان هر جزئی حقیقی را از حیثی ملاحظه کرد که از جزئیت خارج شود و در این صورت دوباره کلام به وصف اطلاق و تقيید متصف خواهد شد.» اما باید توجه داشت که در

۱. البته پیشنهاد دیگری نیز برای تبیین تفاوت بین «عامّ و خاصّ» با «مطلق و مقیّد» ارائه شده که در بحث «دوران الامر بین النسخ و التخصیص» و در پایان نکته‌ی اول این مبحث قابل پی‌گیری است.

صورت لحاظ چنین حیثی، ذکر قیود در کلام لازم می‌شود و از این نشانه می‌توان به تفاوت خاص و مقید پی برد. مثلاً در جمله‌ی «این میز را از این جا بردارید» میز خاصی از حیث تعیین آن مورد لحاظ قرار گرفته و ما با یک جمله‌ی «خاص» مواجهیم اما وقتی گفته شود «این میز را وقتی مهمان آمد، از این جا بردارید» حالات مختلفی برای این میز در نظر گرفته شده و سپس برداشتن به یکی از این حالات مقید شده و لذا این کلام مقید است و نه خاص. روشن است که در چنین جملاتی گوینده مجبور است تا قیودی را اضافه کند تا موضوع را از جزئیات حقیقی خارج کند اما در جمله‌ی اول، قید اضافه‌ای برای میز ذکر نشده است؛ چون لحاظی غیر از تعیین خارجی برای آن در نظر گرفته نشده است.

البته شاید بتوان گفت اصطلاح «مخصّص» تنها مربوط به زمانی است که ما با بیش از دو جمله از مولا مواجهیم و در جایی استعمال می‌شود که جمع میان بیانات مختلف برای رسیدن به نتیجه‌ی واحد از بیانات دنبال شود. اما این صورت هم مشمول مطلق و مقید و مصداقی از آن است؛ با این تفاوت که قید در جملات دیگری به کلام اضافه شده است.

۱۱. غرض از بیان نکات فوق آن بود که مباحث اصولی بر اساس منطق صوری منظم و قاعده مند شوند تا قابلیت دفاع از این مباحث ارتقاء یابد اما برخورد ریشه‌ای با این مبحث زمانی محقق می‌شود که اطلاق و تقیید در زبان شناسی با اطلاق و تقیید در فلسفه و دیگر علوم

هماهنگ شود و الا اگر در ریشه‌ها به این هماهنگی توجه نشود، تعاریف مختلف در روبنای علوم همدیگر را نفی خواهند کرد و دچار ناسازگاری خواهند شد. در واقع علوم نسبت به یکدیگر اثرگذار و اثرپذیر هستند و لذا توجه به تعریف اطلاق در فلسفه می‌تواند باعث بهینه‌ی تعریف از اطلاق در زبان‌شناسی شود و بالعکس.

بر این اساس و در مباحث فلسفی مختار، مطلق در مرتبه‌ی اول حتی نسبت به اصل کیفیت نیز مطلق است؛ یعنی دارای هیچ کیفیت و حدّی نیست که «بی‌نهایت» و بسیط من جمیع الجهات را نتیجه می‌دهد. به این ترتیب، عقل حکم می‌کند که قدرتِ هیچ نحوه ورود و خروجی در این نوع از مطلق ندارد زیرا هیچ نحوه تغییر و تغایری در مطلق محض وجود ندارد و تمامی کیفیات از آن سلب شده است و لذا ادراک از آن ممکن نیست. بر این اساس، حرکت عقلانی از «مطلق کیفیه» آغاز می‌شود که به معنای «مطلق حدّ داری» و فارغ از دیگر خصوصیات است. اما در جای خود و با استدلال‌های فلسفی روشن می‌شود که «مطلق کیفیه» نمی‌تواند حدّ اولیه‌ی یک دستگاه فکری قرار بگیرد زیرا تعلق به کیفیت و حدّ داری، ملازم با سکون و توقف حرکت است. پس طرف تعلق باید تعلق دیگری باشد که آن تعلق در توسعه‌ی ظرفیت این تعلق تصرف کند تا حرکت ممکن شود. لذا تمامی مخلوقات، متعلق و متقوم به «فعل» خدای متعال و نه ذات او هستند و او از طریق فعل خود در توسعه‌ی فاعلیت مخلوقات تصرف می‌کند.

بر اساس این حدّ اولیه، در تعلق به فاعل بالاتر (تولّی) است که

درخواستِ «وصف» می‌شود و برای تصرف در فاعل پایین‌تر (ولایت) است که «اضافه» و ضمیمه‌کردن دیگران به اراده‌ی خود محقق می‌گردد. سپس «نسبت بین وصف و اضافه» مطرح می‌شود که در واقع «برخورد دو اراده و خواست» و «ترکیب میان خواست‌ها» است و این مطلب است که «حدّ» را تعیین می‌کند. برخلاف زمانی که توجه به برخورد دو حجم یا دو وزن، مبنایی برای تعریف نسبت شود که این روند، تعریفی مادی از نسبت و نسبیت و شناخت را باعث خواهد شد؛ چون در آن به فاعل‌های تبعی توجه شده است. لذا در این مبنا «زبان و ادبیات» نیز به «مُبَرِّز اراده» و نمودی از اختیار تعریف می‌شود و متعلّق «خلقت و ربوبیت و هدایت» خداوند متعال قرار می‌گیرد و به این ترتیب، «زبان» به سه نوع «الهی، التقاطی و الحادی» تقسیم خواهد شد. در واقع در چنین مبنایی «نظر، عمل، ارتکاز»، بُعد یکدیگر خواهند بود همان‌طور که در عینیت، تفکیکی بین این ساحت‌ها وجود ندارد.

این اشاره بسیار اجمالی به ریشه‌هایی فلسفی بود که با انعکاس آنها در ادبیات، می‌توان زبان‌شناسی و تعاریف آن را بهینه کرد. یعنی برای شکل‌گیری بحث به صورت قاعده‌مند باید به ریشه‌های اطلاق و کیفیت توجه نمود و بحث را از نقاط فوق‌آغاز کرد تا امکان هماهنگ‌سازی تعاریف در همه‌ی علوم ممکن شود و زمینه برای تعریف صحیح و سازگار از اطلاق و تقیید و وصف و موصوف و ... در زبان نیز فراهم شود. در غیر این صورت، بدون وجود یک چارچوب علمی به استعمالات توجه شده و حیث‌های مختلفی از آنان جعل می‌شود و اختلافاتی پدید می‌آید که ریشه‌ی بحث در آنها گم شده و هیچ‌گاه قابلیت جمع‌بندی و به وحدت رساندن را نخواهد یافت!

اقسام العامّ

ثم إن الظاهر أن ما ذكر له من الأقسام من الاستغراقي والمجموعي والبدلي انها هو باختلاف كيفية تعلق الاحكام به...

۱. ذیل بحث تعریف از عامّ، مرحوم آخوند به ذکر «اقسام عامّ» پرداخته که سه قسم هستند: عامّ استغراقی؛ عامّ مجموعی و عامّ بدلی. در عامّ استغراقی، هر یک از افراد عامّ به تنهایی موضوع حکم هستند و خطاب واحد در حقیقت، به تمامی مصادیق منحلّ می شود و لذا به تعداد افراد، تعدّد امثال یا عصیان فرض خواهد داشت. اما در عامّ مجموعی، هر یک از افراد به نحو مستقلّ از دیگران بمثابه موضوع حکم شناخته نمی شود بلکه «مجموع من حیث المجموع» مدنظر مولاست و لذا خطاب به تعداد افراد منحلّ نمی شود؛ چون موضوع حکم واحد است. در عامّ بدلی نیز تمامی افراد، موضوع حکم هستند با این تفاوت که موضوع حکم، فاقد تعین است و علی البدل و التخییر بین الافراد قابل امثال است؛ برخلاف عامّ استغراقی که موضوع حکم در آن متعین (تک تک افراد) بود. در واقع عمومیت در عامّ بدلی از این ناشی می شود که عبارتی

مانند «أعتق أیّ عبد شئت»، بر همه ی افراد «عبد» قابل انطباق است و نسبت به تمامی مصادیق آن شمول دارد و ذیل عنوان «شمول المفهوم لجمیع ما یصلح أن ینطبق علیه» قرار می‌گیرد.

اما اولاً باید روشن شود که در این تقسیم، مقسم و حیثیت تقسیم چیست؟ آیا یک تقسیم با رعایت شرایط آن در اینجا مدنظر بوده یا این اقسام بر اساس استقرائی که نسبت به استعمالات انجام شده، مطرح گردیده است؟ ثانیاً باید توجه داشت که اگر ملاک تعریف عامّ «انطباق کلی بر افراد» باشد، تمامی حکم‌ها و انواع آن از اقسام عامّ قرار می‌گیرد و ملاک مذکور، اختصاصی به «عامّ» ندارد؛ زیرا انطباق مفهوم بر مصداق در تمامی عناوین، امری قهری و عقلی و ضروری است. یعنی حتی عنوانی مانند «رجل عادل» - که قطعاً یک لفظ عامّ محسوب نمی‌شود - عنوانی است که برای انطباق بر تمامی مصادیق خود، صلاحیت دارد. علاوه بر این، سوال دیگر پیرامون قسم سوم یعنی عامّ بدلی است: معنای «تخیر» چه نسبتی با معنای «عمومیت» و شمولیت دارد؟! آیا تعریف عامّ که بر پایه ی «شمولیت» استوار شده، ناظر به کیفیت امثال و انواع آن است تا چنین تقسیماتی به عنوان اقسام عامّ قابل طرح باشد؟! آیا صرف قید «لا علی التّعیّن» در عامّ بدلی، می‌تواند شمولیتی را که منجر به تحقق ملاک تعریف «عامّ» شود، اثبات کند؟! آیا در این صورت، «مطلق» که طبق قول قوم، بر ابهام و عدم تعیین دلالت می‌کند، ذیل تعریف «عامّ» مندرج نخواهد شد؟! آیا «أعتق أیّ عبد شئت» در مثال، به این دلیل عامّ محسوب شده که به معنای «آزاد کردن هر یک از

عبدها» است و در آن، از کلمه ی «هر» (أی) استفاده شده است؟! در این صورت آیا تعریف عامّ به «استفاده از الفاظ عموم در کلام» باز می‌گردد^۱ یا فارق معنوی و تحلیلی با مطلق و دیگر اصطلاحات مشابه دارد؟! به نظر می‌رسد از آنجا که قوم، تعریف از عامّ را بر اساس «کلی» در معنای منطقی و عقلی آن (قابلیت صدق بر کثیرین) استوار کرده‌اند و ملاکی را مطرح نموده‌اند که بسیاری از مصادیق غیرمرتبط با بحث را در بر می‌گیرد، در تعیین قسم سوم برای عامّ دچار اشتباه شده‌اند و بحث از تخییر و بدل و عدم تعیین را با معنای عمومیت و شمولیت خلط کرده‌اند؛ در حالی که اشکال ما بر تعریف منطقی و غیرعقلانی از عامّ قبلاً بیان شد. به عبارت دیگر صحیح است که «فرد لا علی التعین» از نظر عقلی، قابلیت صدق بر کثیرین دارد اما در استعمالات مورد بحث، این حیثیت عقلی مدنظر متکلم نیست و نه تنها از مثال‌های فوق، افراد کثیره قصد نمی‌شود بلکه مقصود گوینده، یک نفر و یک فرد خاصّ است که ویژگی آن، اولین عبد انتخاب شده توسط مکلف است. حتی ارتکاز عرفی در برخی از این مثال‌ها ناظر به آن است که مولا از عبد می‌خواهد اساساً به کثرت مصادیق و خصوصیات توجه نکند و اولین فردی را که در دسترس او قرار گرفت، آزاد کند و بدون فوت وقت و صرف هزینه برای

۱. البته به نظر می‌رسد لفظ «هر» در این جمله به معنای شمولیت و عموم نیست بلکه دلالت بر تخییر برای مکلف می‌کند و توجه مولا به یک فرد خاص از مفهوم عبد را نشان می‌دهد که توضیح آن، در سطور بعدی خواهد آمد.

جستجو و مقایسه و ...، سریعاً به عتق مبادرت نماید؛ یعنی نه تنها به مفاهیمی از قبیل شمولیت و عمومیت توجه نداشته بلکه دقیقاً خلاف آن را طلب کرده و به دنبال آزادی یک نفر بوده است.

۲. نکته ای که عبارت مرحوم آخوند به آن اشعار دارد، این است که تقسیم عامّ به سه قسم فوق بر اساس «کیفیت تعلق حکم به عامّ» بوده و نه بر اساس معنای «عامّ فی حدّ نفسه». این بدان معناست که عامّ از نظر وضعی دارای معنایی مطلق و حکمی واحد است و چگونگی استعمالات و تنوّع آن، به عرف واگذار شده و منوط به وضع واضعین نیست. اما بنابه مباحث پیشین، این نظریه قابل قبول نیست زیرا ملازم با آن است که استعمالات از نظم و قانون پیروی نکنند و هویتی فارغ و مستقلّ از وضع داشته باشند که نتیجه‌ی آن، هرج و مرج در تکلم و گفتگوست؛ یعنی واضعین تنها در وضع «مفردات» دخالت دارند و «ترکیب‌سازی‌ها» بدون آن که قاعده‌ای داشته باشند، به عرف سپرده شده است! به تعبیر دیگر، وعاء «آموزش زبان» در اختیار واضعین و عقلاء است اما وعاء «استعمالات» که صورت عینی و واقعی محاورات را تشکیل می‌دهد، در اختیار عموم مردم است! این در حالی است که طرح تقسیم و مقسم و اقسام برای «عامّ»، به معنای انجام یک کار علمی و تخصصی است و چنین موضوعی را نمی‌توان یکسره به عرف محوّل نمود. اگر گفته شود: «تعلق حکم به عامّ و کیفیت‌های مختلف آن، کار موالی و عقلاء است و نه کار عموم مردم» در این صورت، بحث از وعاء وضع و استعمال خارج شده و به مقام بیان و روابط عقلانی منتقل می‌شود و

این، کشف فرهنگ مولا خواهد بود که باید مبنای تقسیم قرار بگیرد؛ در حالی که در مانحن فیه، چنین مطلبی در کلمات قوم دیده نمی شود و بحث آنان، ناظر به استعمالات است.

۳. مرحوم آخوند در ادامه‌ی بحث به این نکته اشاره می کند که با تعریف ارائه شده، اثبات می شود که شمول اسماء اعداد نسبت به واحدهای مندرج در ذیل آنها از باب عموم نیست گرچه به عنوان مثال عدد ۱۰، مشتمل بر ده واحد باشد. زیرا اسماء اعداد صلاحیت انطباق بر واحدهای خود را ندارند و نمی توان گفت: ده، یک است یا ده، دو است. در این باره باید توجه داشت که وضع هر عددی به نحو مستقلّ انجام شده و واضع در وضع خود، نظری به نحوه‌ی شکل گیری این عدد و نسبت آن با سایر اعداد نداشته است؛ همان طور که لفظ سیب مستقلاً برای میوه‌ی خاص جعل شده است. حتی ریاضیدانان نیز در هنگام جعل اصطلاح برای یک مفهوم ریاضی، به مراحل ساخت آن مفهوم توجه ندارند و آن اصطلاح، دلالتی بر سیر پژوهشی که منجر به تولید آن مبحث شده، ندارد. یعنی در عالم زبان، شیئی همانند کامپیوتر یا مفهومی همانند عدد در نظر گرفته می شود و فارغ از روند ایجاد آن، اسمی برای آن شیء جعل می شود. پس وضع لفظ برای یک عدد، غیر از توضیح چگونگی تولید آن عدد در علم ریاضی است. در واقع توجه به واحدها و تعداد و نسبت آنها برای ایجاد یک عدد، یک بحث ریاضی است و طرح آن در زبان شناسی و وضع و ادبیات، موضوعیتی ندارد و لذا این اشکال، دچار خروج موضوعی از بحث است؛ نه این که طرح آن پذیرفته

شده و سپس برای رفع اشکال گفته شود که تعریف عموم بر آن منطبق نیست. به عبارت دیگر و بر خلاف تعبیر آخوند، واحدها «الآحاد المندرجه تحت العشره» نیستند و عدد ۹، از افرادِ عدد ۱۰ محسوب نمی‌شود. بلکه افرادِ عدد ۱۰، اموری از قبیل «ده انسان، ده میوه، ده کتاب» و... هستند که همگی تحت عنوان «عشره» قابل اندراج هستند که یک عنوان «مطلق» به حساب می‌آید؛ یعنی افرادِ یک عدد، «معدود» آن عدد هستند و نه اعدادِ قبلی آن!

۴. در واقع عامّ همواره در مقابل خاصّ تعریف می‌شود و باید خاصّ را در نظر گرفت تا بحث از عامّ قابل طرح شود و الا عدم لحاظ «خاصّ»، همیشه موجب تبدیلِ «عامّ» به «مطلق» خواهد شد و تفاوت میان این دو را از بین خواهد برد. به نظر می‌رسد باید «شمولیت» را به نحوی تعریف کرد که با «اطلاق» یکسان نباشد و لذا برای تبیین این تفاوت، شاید بتوان گفت «عمومیت»، دالّ بر مفهوم «گستره» است و به حکم واضع، «دایره‌ی از شمولیت» دارد و ذاتاً نسبت‌بردار و قابل تغییر است؛ یعنی «ادات عموم» به دایره‌ی شمولیتِ مدخول خود توجه دارد و مطلق بودنِ آن را نفی می‌کند بلکه به مستعملِ اجازه می‌دهد که به مطلق، قیدی اجمالی بزند که این قید، همان «گستره» است.^۱ اما مفهوم «اطلاق» ناظر به گستره و دایره‌ی شمولیت نیست بلکه به «نفس

۱. در این صورت می‌توان، عامّ را بر اساس «مفهوم گستره» - و نه به نحو استقرائی - تقسیم کرد و اقسامی از قبیل گستره‌ی کمی، گستره‌ی کیفی و ... را مطرح نمود.

معنا» نظر دارد و به حکم واضح، بدون استثناء تمام افراد را تحت پوشش قرار می‌دهد و به همین دلیل لازم است تا برای تضیق و توسعه‌ی آن، از «قید» استفاده شود. البته از آنجا که ورود و خروج قوم در این بحث به نحوی ضعیف انجام شده، این تنها یک گمانه برای کمک به قوم در جهت تبیین تفاوت بین «عموم» و «اطلاق» است و مستند زبانی و عینی برای آن ذکر نشده است.

الفاظ العموم

لا شبهه في أن للعموم صيغة تخصه لغه وشرعا كالخصوص كما يكون ما يشترك بينهما و يعمهما ضرورة أن لفظ «كل» و ما يرادفه في أي لغة كان يخصه و لا يخص الخصوص و لا يعمه.

۱. آخوند در ادامه ی بحث، ادعای دلالت الفاظی مانند کلّ و اخوات آن بر خصوص را نفی می کند. از جمله استدلال هایی که برای ادعای فوق طرح شده، استعملاتی مانند جائنی کل الرجل است که قطعاً مقصود از آن، یک شخص خاص است و آخوند در پاسخ، آن را استعمالی مجازی می داند که اثبات کننده ی دلالت وضعی بر خصوص نیست. البته روشن است که تمسک به برخی استعملات برای اثبات معنای خصوص در ادوات عموم کاملاً بی وجه است؛ مخصوصاً در صورتی که چند استعمال، مستمسکی برای نقض بنیان ها و چارچوب های اصلی یک زبان قرار بگیرد و وجود الفاظ عموم را در ادبیات به تردید بکشد.

البته اگر این جمله در مورد ائمه ی معصومین علیهم السلام استعمال شود، باید گفت که استعمالی حقیقی و غیر مجازی انجام شده است زیرا بنابر فلسفه ی مختار، از مقولاتی مانند کلی و مصداق استفاده

نمی‌شود تا بتوان گفت کلمه‌ی «کل رجل» بر مصادیق متعددی دلالت دارد و آنگاه اراده‌ی یک شخص خاص از آن، استعمالی مجازی محسوب شود؛ بلکه معصومین علیهم السلام بمثابه «ریشه» در خلقت همه‌ی موجودات از جمله مردان هستند و در تمامی ابعاد مخلوقات و رشد آنها حضور دارند.

۳. استدلال دیگری که در این باره طرح شده، این است که با توجه به شیوع تخصیص و اینکه تخصیص موجب مجازیت در عموم است، برای تقلیل مجازات باید قائل به وضع ادات عموم برای معنای خصوص شد. در این باره باید توجه داشت که بنابر مباحث گذشته، تعریفی صحیحی از سوی قوم برای خاصّ ارائه نشد و لذا تخصیص عمومات معنای موجّهی نیافت و به همین دلیل، خروج بخشی از افراد عموم از تحت آن، به معنای «تقیید» بازگشت داده شد.

از سوی دیگر، همان طور که علم دفعتاً بر ما القاء نمی‌شود، زبان و کلام نیز همین طور است و القاء مقصود از طریق ادبیات، در «تدریج» واقع می‌شود و به همین دلیل همیشه باید به «جمع زدن بین کلمات» مبادرت کرد. به عبارت دیگر از آنجا که اکثر کلمات در ترکیب قرار می‌گیرند، مقید می‌شوند. در واقع ادعای مجازیت در کلام مقید به این نکته‌ی مبنایی در زبان‌شناسی باز می‌گردد که آیا اصل در کلام، «ترکیب» است یا «بساطت و اطلاق» و توجه به مفردات؟ به نظر ما اصل در کلام، ترکیب است و مقصود متکلم به ترکیب میان کلمات و جملات باز می‌گردد و الا شخص در برقراری رابطه با دیگران، دچار اختلال

خواهد شد. لذا «تقیید» و قیدبرداری و هم‌پوشانی کلمات و جملات نسبت به یکدیگر، یک روند معمول در تفاهم و تخاطب تلقی می‌شود. بر همین اساس، قواعدی مانند اصله الحقیقه یا اصله الاطلاق و ... مربوط به زمانی است که زبان تنها در مفردات و بدون توجه به ترکیبات آن، ملاحظه شود.^۱ البته توجه صرف به مفردات، به صورت مطلق قابل نفی نیست و حتی در وعاء «آموزش زبان» بسیار مهم است اما نمی‌تواند مبنایی برای تحلیل وعاء استعمالات باشد.

۴. آخوند در بحث الفاظ عموم، دلالت نکره در سیاق نفی و نهی بر عموم را به وضع مستند نمی‌کند بلکه دلالت آن را بر عموم، دلالتی عقلی دانسته و سپس آن را به احراز اطلاق در نکره مشروط می‌کند. در این صورت باید گفت که نکره در سیاق نفی یا نهی ظاهراً یک لفظ واحد نیست بلکه یک «ترکیب» است که در استعمالات عرفی استفاده می‌شود و از آن، معنای عموم فهمیده می‌شود. اما اگر چنین استعمالی به وضع مستند نشود، اشکالات سابق الذکر مبنی بر واگذار کردن زبان به افراد عادی جامعه و هرج و مرج در تفاهم و تخاطب وارد خواهد بود.

شاید آنچه باعث شده تا نکره در سیاق نفی فاقد دلالت وضعی دانسته شود و معنای عمومیت در آن تنها به عقل مستند گردد، توجه قوم به مفردات و مبنا قرار دادن آنها در تحلیل وضع است؛ در حالی که

۱. مگر اینکه مقصود از چنین اصل‌هایی، اموری نباشد که اساس و ریشه در زبان‌شناسی و ادبیات را تشکیل دهند و منحصر به مواقع شک در مراد باشند.

واضعین باید به ترکیبات نیز نظر داشته باشند و برای آنها جعل انجام دهند و الا عملی وضع و جعل بی معنا خواهد شد. بنابراین دلالت «نکره در سیاق نفی» بر عموم به دلالت وضعی باز می‌گردد با این تفاوت که در اینجا یک «ترکیب» وضع شده است.

۵. علاوه بر این که دلالت عقلی مورد ادعا، لوازم عقلی وضع یا لوازم عقلی مقام بیان و روابط عقلانی نیست. در واقع وعاء وضع یا روابط عقلانی اساساً ناظر به طبیعت و ماهیت و افراد نیست بلکه اسلوب صحیح این است که تنها بعد از تبیین مقتضای این دو وعاء، به بررسی لوازم عقلی در این بستر پرداخت. اما بحث آخوند پیرامون دلالت عقلی نکره در سیاق نفی، بر بستر دلالت وضعی و یا عقلانی استوار نشده بلکه در آن مستقیماً به یک بحث عقلی پرداخته شده است.

ممکن است گفته شود: «بستری که آخوند دلالت عقلی را ناظر به آن طرح کرده، در ادامه‌ی کلامش مشخص می‌شود. در واقع بستر دلالت عقلی، روابط عقلانی است که بر اساس مقدمات حکمت، نکره‌ی بدون قید را مطلق می‌شمارد و لذا اگر مقدمات حکمت فراهم نبود، آن را نکره‌ی مبهمه می‌داند و دلالت بر عموم را از آن نفی می‌کند.» در این صورت، اشکالات قبلی پیرامون اخذ به اطلاق دوباره قابل طرح است؛ یعنی باید دید فرهنگ موالی نسبت به استعمال نکره در سیاق نفی چیست زیرا این فرهنگ، یک امر عام و یکسان نیست بلکه به اخلاق و اغراض موالی در استبداد و استثمار عباد یا رحمت و دست‌گیری از آنها باز می‌گردد.

بعنوان مثال، مقصود یک مولا از جمله‌ی خبریه‌ای مانند «ما جائنی احدٌ» دارای چه نحو از دلالت عقلائی است؟ اگر فرض کنیم که قرار بوده مهمان‌هایی به خانه‌ی مولا بیایند و عبد خود را برای پذیرایی از آنها آماده کرده و سپس این میهمانی لغو شده است، جمله‌ی فوق به معنای هشدار از طرف مولا مبنی بر جمع‌آوری سریع غذاها و میوه‌های آماده شده برای جلوگیری از خورده شدن یا فاسد شدن آنهاست و این جمع‌آوری نیز باید به نحوی باشد که قبلاً توسط مولا به عبد آموزش داده شده است! در واقع باید ملاحظه کرد که نکره در سیاق نفی در چه نسبیت و شرایطی و با چه قرائنی گفته شده تا معلوم شود چه اوامری از آن قابل استنباط است و لذا «کشف فرهنگ مولا» باید جایگزین اخذ به اطلاق - که یک امر عمومی و یکسان است - شود.

۶. در ادامه، آخوند به بحث از لفظ «کلّ» می‌پردازد و دلالت آن بر عموم را به حسب مراد از مدخول آن می‌داند. تعبیر دقیق‌تر در این رابطه آن است که گفته شود: دلالت «کلّ» بر عموم به حسب استعمال آن است. در واقع قوانین عقلائی همگی دارای قیود متعدّد و خصوصیات خاص هستند و کلّ، شامل همه‌ی آن ضوابط قانونی و قیود مختلف است و همه‌ی آنها را فرا می‌گیرد. مثلاً برای رأی دادن در انتخابات ضوابطی تعیین شده (سن خاص، تابعیت خاص، مدارک خاص و...) و استفاده از لفظ «کلّ»، تمامی افرادی که این حائز آن ضوابط باشند را در بر گرفته و رأی دادن تمامی آنها را مجاز می‌شمرد. پس «کلّ» در نسبیت‌های استعمالی آن، شامل تمامی قیودی است که به آنها توجه شده و برایشان

قانونی جعل شده است تا همه‌ی آن قیده‌ها در خارج محقق شوند. به عبارت دیگر «عموم» معنایی فلسفی ندارد و کلّ و دیگر الفاظ عموم نباید به چنان معنایی منحصر شود بلکه معنای عموم ناظر به نسبیّت‌های اعتباری است که در جامعه جریان دارد. اما آخوند از ابتدا تعریف عام را به مباحث عقلی از قبیل انطباق و ... سوق داد که این کار نادرست است زیرا ادبیات و زبان از سنخ امور اعتباری و مربوط به عقل عملی هستند و نه از سنخ امور حقیقی و عقل نظری.

۷. سپس آخوند به بحث از «محلّی باللام» می‌پردازد و دلالت آن را بر عموم مستند به قرائن خاصّه می‌داند و وضع آن برای این معنا را نمی‌پذیرد؛ زیرا یا الف و لام یا مدخول آن و یا ترکیب این دو باید برای معنای عموم وضع شده باشند که هیچ‌یک از این سه فرض ثابت نشده است؛ خصوصاً که معانی مختلفی از جمله جنس و عهد و ... برای الف و لام ذکر شده است.

در این صورت به استعمالات توجه شده است که بر اساس معانی مختلف، قابل دسته‌بندی‌های متعددی است. اما منشأ این استعمالات چیست؟! آیا حداقل برخی از آنها نباید کاشف از وضع باشند؟! البته یک فرض این است که این تنوع از استعمالات، نشان‌دهنده‌ی وضع متعدد باشد و بحث را به «مشترک لفظی» بودن الف و لام سوق دهد که اشکال آن در بخش مقدمه گذشت. اما فرض دیگر آن است که تعدّد استعمالات، دالّ بر «وضع برای ترکیبات» است؛ یعنی باید ملاحظه کرد که محلّی باللام و سایر لغات در چه نوع جمله‌ای استفاده شده تا معلوم

شود که چه معنایی دارد. به عبارت دیگر باید «جملات مختلف» را موضوع بحث قرار داد و از آنها «کشف معادله» کرد.

۸. نکته‌ای که آخوند در ذیل همین بحث به آن اشاره می‌کند، عدم تنافی «تقیید مدخول الفاظ عموم» با «افاده‌ی معنای عموم» است و بر این اساس، بکاربردن اصطلاح تخصیص برای چنین مواردی را اطلاق‌ی مسامحی می‌داند. این اشاره، موید بحث قبلی ما پیرامون عدم تعریف روشن از خاص توسط قوم و ضرورت ارجاع تخصیص به تقیید است؛ یعنی «تخصیص» اصطلاحی است که از نظر علمی، مابه‌ازائی غیر از «مفهوم تقیید» ندارد.

در واقع «تخصیص» درباره‌ی یک جمله معنا ندارد بلکه در هنگام جمع‌زدن میان دو یا چند جمله مطرح می‌شود که در آن مقام نیز جملات بعدی قیدی را به جمله‌ی عامّ افزوده‌اند و قبلاً گذشت که بر حسب تعریف عامّ، «تخصیص» تنها در جملاتی قابل‌تصویر است که ناظر به «جزئی حقیقی» باشند. به عبارت دیگر در اطلاق و تقیید، معنای «همه» در مقابل معنای «بعض» است اما در عام و خاص، «کلی» در مقابل «جزئی حقیقی» است.

علاوه بر این، آیا عرف در هنگام تکلم به جملات، تک تک الفاظ مفرد در آن را در نظر می‌گیرند و عمومیت را برای آنها لحاظ می‌کنند و سپس آن را تخصیص می‌زنند؟! این عمومیتی که برای الفاظ مفرد در نظر گرفته می‌شود، چه منشأی دارد؟! در واقع چنین تصویری به مبنایی باز می‌گردد که اصل در کلام را «بساطت» و مفردات می‌داند اما وقتی

۳۶۰ ◆ نقد و بررسی کفایه الاصول -----

اساس زبان بر «ترکیب» و هم پوشانی الفاظ نسبت به یکدیگر در قالب جمله بنا شود، چنین سوالاتی از اساس مرتفع می شود.

حجیه العامّ المخصّص فی الباقی

لا شبهه فی أن العام المخصص بالمتصل المخصص المتصل و المنفصل أو المنفصل
حجه فیما بقي فیما علم عدم دخوله فی المخصص مطلقا و لو كان متصلا، و ما
احتمل دخوله فيه أيضا إذا كان منفصلا كما هو المشهور بین الأصحاب بل لا
ینسب الخلاف الا إلى بعض أهل الخلاف.

۱. بحث بعدی در این مقصد، پیرامون حجیت عامّ مخصّص در افراد
مشکوکی است که احتمال می‌رود از مصادیق خاصّ باشند؛ چه مخصّص
متصل باشد و چه منفصل باشد. آخوند، تمسّک به عامّ در هر دو صورت
را می‌پذیرد و استدلال خصم را - که مبتنی بر مجازیت در عامّ مخصّص
و اجمال در تعیین معنای مجازی است - ردّ می‌کند. زیرا در مخصّص
متصل، اساساً تخصیصی محقق نشده بلکه «تعدّد دال و مدلول» رخ داده
است و ادوات عموم بحسب مدخول خود، افاده‌ی عمومیت می‌کنند. اما
در مخصّص منفصل هم تخصیص موجب مجازیت نیست زیرا در خطاب
اول، ظهور برای عموم منعقد شده و اراده‌ی استعمالی همین معنا را افاده
می‌کند و خطاب دوم، «اصل ظهور» در عموم را از بین نمی‌برد بلکه
«حجیت ظهور» را فقط در مورد تخصیص ساقط می‌کند که این مطلب،

ناشی از اراده‌ی جدّی مولاست و نه مجازگویی او در خطاب اول. در این باره این سوال قابل طرح است که: مگر حکمی برای اصل ظهور وجود ندارد که بحث از حجیت ظهور مطرح شده است؟! یعنی اگر ظهور ثابت شد، قطعاً حکم متناسب با خود را به همراه می‌آورد. در واقع همان طور که در مباحث قبلی گفته شد «وضع» نسبت به تمامی قواعد تفاهم و تخاطب نظر دارد و برای همه‌ی آنها حکم صادر کرده است که باید از آن تبعیت شود. ممکن است گفته شود: «در کلمات قوم، ظهورات به وضع و جعل جاعل مستند نمی‌شود بلکه مقوله‌ای است که در برابر نصّ (فهم قطعی مراد متکلم) مطرح شده و در آن، احتمال اشتباه در تشخیص مقصود متکلم وجود دارد که بر اساس سیره‌ی مستمرّه‌ی عقلاء، به چنین احتمالی توجه نمی‌شود و در محاکم و تخصصات، به مقتضای ظهور اخذ می‌شود. لذا حکم ظهورات، پایگاهی عقلانی دارد و نه وضعی.» در این صورت باید این بحث در جای خود (أمارات) مفصّلاً طرح شود تا به بررسی آن بپردازیم.

۲. اما سوال اصلی در این بحث، پیرامون «خاستگاه شک» در دخول افراد در ضمن خاص است. آیا شک در این باره، مربوط به برخی مصادیق خاصّ است و صغروی است؟ اگر این گونه باشد، بحث از «فهم مدلول کلام» خارج شده و عبد در تطبیق به مصادیق دچار مشکل شده که این وضعیت، مربوط به وعاء عمل و امثال است و ربطی به ارتکاز عمومی و فهم عرفی ندارد. در این صورت باید با تحقیق و بررسی و پرسش از عرف، ابهام از مصادیق و شک پیرامون آنها را برطرف کرد. لذا تطبیق به

مصدق داخل در بحث از مدلول و فهم آن نیست بلکه ناظر به وضعیت عبد در تشخیص افراد است که البته چنین وضعیتی غالباً محقق نمی‌شود و از موارد استثنائی محسوب می‌شود؛ چون فرهنگ مولا در تمامی امور برای عبد مشخص شده و به امری وجدانی برای او بدل گشته است.

اما مثالی که برای «شک در فهم از مدلول خطاب» طرح شده، «أكرم العلماء الا الفاسقين منهم» است و در این باره فرضاً این شک پدید آمده که آیا «مرتکب صغیره» جزئی از فاسقین محسوب می‌شود و داخل در عنوان فسق است یا خیر؟ روشن است که چنین شکی به شک در تعریف از فسق باز می‌گردد که در این صورت، تعریف شرعی از فسق کاملاً واضح است و شکی در آن راه ندارد؛ زیرا دین داری عباد به تعریف همین امور باز می‌گردد و خود مولا، عبید را نسبت به این موضوع حسّاس کرده و پاسخ سوالات آنان را درباره‌ی ابعاد این موضوع ارائه کرده است.

ممکن است گفته شود: «صحيح است که در مثال فوق، تعریف شرعی از فسق کاملاً معین است و بر این اساس مرتکب صغیره، فاسق محسوب نمی‌شود اما یقیناً چنین شکوکى در فقه وجود داشته که قوم در اصول، به بحث پیرامون آن پرداخته اند تا تکلیف بحث را از نظر اصولی معین کنند.» در پاسخ باید گفت که «فرهنگ» امری نیست که با صرف ادّعا مخدوش و مشکوک شود زیرا گذشته از وضوح تعاریف از حیث نظری، این تعاریف عملاً به پذیرش یک جامعه رسیده است و

رویه‌ای عملی و عمومی را شکل داده است. در واقع عباد و موالی با یکدیگر به صورت روزمره زندگی می‌کنند و یک فرهنگ و عرف در میان آنان جاری شده است. لذا شک در روابط عقلانی گرچه در هنگام آموزش عباد یا بصورت مواردی استثنائی پدید می‌آید، اما نمی‌تواند مبنایی برای تاسیس اصل عقلائی قرار بگیرد. پس باید مثال‌های ادعایی در فقه طرح شود تا معلوم شود چنین شکوک قابل دفاع است یا خیر؟

۳. پیرامون حقیقی یا مجازی بودن عامی که تخصیص خورده نیز، باید به وضع واضح و مقتضیات آن رجوع کرد. اگر مخصّص متصل باشد، باید ملاحظه کرد که حکم واضح پیرامون انواع تقييد (مانند وصف و موصوف، مضاف و مضاف الیه، غایت، استثناء و ...) چیست. روشن است که بر این اساس، در مثال‌هایی مانند «أكرم كل رجلٍ عادلٍ» مجازی محقق نشده است بلکه بر مبنای طریقه‌ای که واضح برای تقييد کلام جعل کرده (مانند استفاده از یک اسم بعد از کلمه‌ی مقید که همان اعراب را داشته باشد) سلوک شده است.

اما در مخصّص منفصل این سوال مطرح است که آیا واضح، جعلی درباره‌ی نحوه‌ی تقييد یک جمله توسط دیگر جملات دارد یا خیر؟ ظاهراً این بحث به وضع مرکبات باز می‌گردد در حالی که قوم وضع مرکبات را تنها در یک جمله‌ی واحده (وضع هیأت اسمیه یا هیأت شرطیه و...) طرح کرده‌اند و آن را به «وضع نحوه‌ی ارتباط بین جملات» تسری نداده‌اند. در این صورت، باید بر اساس منطق تنقیح کنند که جمع میان دو کیفیت چگونه انجام می‌شود. البته قبلاً گذشت که قول به

فقدان وضع در ترکیبات، بحث از علم زبان‌شناسی را اساساً منتفی می‌کند و بحث را به وعاء آموزش منحصر می‌کند که تجزیه جمله و القاء مفردات در آن، اصل است. در واقع بحث از مفردات نمی‌تواند مبنایی برای تحلیل از استعمالات جاری در تفاهم و تخاطب قرار گیرد؛ استعملاتی که اصل در آنها، تراکیب مختلف و متعدّد است.

ممکن است گفته شود: «شاید قوم بر اساس بناء عقلاء، بحث از ترکیبات - و از جمله نحوه ی جمع میان دو جمله - را تنقیح کنند» که در این صورت، باید به «کشف فرهنگ عقلاء» در این موضوع مبادرت کرد؛ نه اینکه یک امر یکسان و عامّ انتزاعی را به تمام عقلاء نسبت داد و نسبیّت در روابط عقلائی را حذف نمود. علاوه بر این که ارجاع خاستگاه مباحث زبان‌شناسی به بناء عقلاء با رویه ی قوم سازگاری ندارد زیرا بحث پیرامون زبان و الفاظ را از دیگر مباحث تفکیک کرده‌اند و آن را بر اساس تعریف وضع و استعمال تبیین کرده‌اند. در حالی که امکان داشت از تقوا و هوی در انسان و عرف و عقلاء بحث شود و تحلیل از ادبیات بر این زمینه استوار گردد.

المخصّص اللفظي المجمل مفهوماً

إذا كان الخاص بحسب المفهوم مجملاً بأن كان دائراً بين الأقل والأكثر وكان منفصلاً فلا يسري إجماله إلى العام لا حقيقه و لا حكماً بل كان العام متبعاً فيما لا يتبع فيه الخاص.

۱. فصل پنجم در عام و خاص، پیرامون اجمال مخصّص و سرایت یا عدم سرایت اجمال آن به عامّ است. اگر مخصّص مجمل از نوع متّصل باشد، کلّ کلام محفوف به اجمال شده و لذا حتی برای عامّ هم ظهوری در عموم منعقد نمی‌شود؛ یعنی در این قسم، اجمال خاصّ به عامّ سرایت می‌کند.

در این باره باید توجه داشت که خطابات در صورتی که با قرائنی همراه نباشد که مقصود را معین می‌کنند، از هیچ عاقلی صادر نمی‌شود و اگر قرائنی نیز به همراه آن باشد، دیگر اجمالی منعقد نخواهد شد. لذا باید مثال‌های این بحث به نحوی واضح طرح شود تا صورت مسأله به نحوی عقلائی و غیرفرضی شکل بگیرد. ممکن است گفته شود: «یکی از مثال‌هایی که برای این بحث طرح شده، کل ماء طاهر إلا ما تغیر لونه أو طعمه أو ريحه است که در آن، معنای مخصّص مورد شک واقع شده

است زیرا نمی‌دانیم معیار تغییری که موجب انفعال آب می‌شود، فقط تغییر حسّی است و یا تغییر تقدیری را نیز شامل می‌شود.»

در پاسخ باید این مطلب روشن شود که سوال از تغییر حسّی یا تقدیری و ادعای اجمال خطاب در این باره چه خاستگاهی دارد؟ و منشأ قید حسّی یا تقدیری در کجاست؟ در بحث اصولی – که ملاک آن، ادراکات عقلائی به نحو عامّ است – باید معنای تغییر را از نظر زبانی و وضعی، از نظر مقام بیان و اطلاقات و از نظر لوازم عقلی خطاب سنجید تا شک نسبت به معنای تغییر بوسیله‌ی یکی از این وعاءها مرتفع گردد. در بحث فقهی نیز باید به عرف خاص یعنی فرهنگ شارع رجوع کرد و بیاناتی از مولا که می‌تواند مذاق او را در این باره معین کند، فحص شود و به مقتضای آن عمومات یا اطلاقات عمل گردد. لذا در این مثال‌ها و اشباه آن، باید بر اساس مناط بحث فقهی و ملاک بحث اصولی به بررسی پرداخت و سپس روشن کرد که چگونه اجمالی در معنای تغییر رخ داده است که با طّی هیچ‌یک از این مراحل، رفع نشده است!^۱

پس ابتدا باید مشخص شود که سوال از تقدیر حسّی یا تقدیری و گمانه‌هایی مانند آن، از چه خاستگاهی و بر اساس چه مبنایی طرح شده

۱. البته ممکن است پس از طّی این مراحل، برخی موارد محدود و استثنائی بصورت حل نشده باقی بماند. در این صورت یک احتمال این است که این موارد به ابواب دیگر مانند مبحث «علم اجمالی» ارجاع شود که اقوالی مانند توقف و احتیاط نسبت به اطراف شبهه در آن مطرح می‌شود؛ زیرا اجمال در خطاب می‌تواند بعنوان یکی از مصادیق علم اجمالی مطرح گردد.

است و الا تا زمانی که این مطلب واضح نشده باشد و خاستگاهی معتبر برای آن ذکر نشود، وجهی برای متّصف کردن خطاب به اجمال وجود نخواهد داشت و مبنایی برای اجمال شکل نخواهد گرفت. یعنی یا باید خاستگاهی اصولی برای این سوال تنقیح شود و یا خاستگاه فقهی آن تبیین شود که در صورت دوم و با توجه به رفتارهای مختلف شارع در موضوعات متفاوت، احتمالات متعدّدی قابل طرح خواهد بود.

۲. ممکن است گفته شود: «منشأ قید حسّی یا تقدیری، مشکلی است که عبد در امثال با آن مواجه می شود زیرا در شرایط طبیعی معمولاً با آبی سر و کار دارد که شفاف و بی بو و بی رنگ است (مانند آب لوله کشی) و لذا در صورت ملاقات با نجاست، تغیر در رنگ و بو و مزه سریعاً حس می شود. اما وقتی عبد در شرایطی غیرطبیعی قرار می گیرد (مانند بوی خاص آب مرداب یا رنگ خاص آب غیر شفاف در رودخانه) ملاقات با همان مقدار عادی از نجاست، باعث محسوس شدن تغیر نمی شود و لذا چنین سوال و شکی برای او پدید می آید.»

در این صورت، این سوال مطرح می شود که آیا واقعاً و در خارج، چنین فروضی برای «عرف» مطرح می شود؟! و «عرف» به چنین شکوکی اعتنا می کند؟! البته به ضمیمه ی این قاعده که شارع، تشخیص موضوعات را به «عرف» سپرده است. حتی اگر چنین فروض و شکوکی برای عرف مطرح شود و به آنها اعتنا کند، بر اساس حدس و تخمین به نتیجه ای ظنی درباره ی «تغیر» رسیده و به همان عمل می کند. چون روشن است که عرف، فاقد ادراک و حسّ نیست بلکه به مقتضای

ادراکات و محسوسات خود اقدام می‌کند و درمانده نمی‌ماند؛ و لو اینکه برخی افراد آن در زمینه‌ی ادراک و حسّ دچار ضعف باشند. مگر اینکه ادعا شود ادراک و حسّ عرف برای تشخیص در این مورد کافی نیست و بررسی‌های دقیق و علمی و آزمایشگاهی برای این کار لازم است که این مطلب را نمی‌توان به قوم نسبت داد!

۳. البته باید توجه داشت که اگر بحث اصولی ناظر به موارد خاص و مصادیق محدودی و تلاش برای حلّ آنها باشد، قابل پذیرش است اما به شرطی که شروع بحث از موارد و مصادیق، به ساخت «مسأله‌ی علمی» منجر شود. پس آنچه لازم است، این است که «مسأله» به نحو صحیح شکل بگیرد که بالتبع حکم آن بر تمامی مصادیق جاری خواهد شد اما توقف در مصادیق، بحثی عرفی و غیر تخصصی و جدلی الطرفین را نتیجه خواهد داد.^۱ به همین دلیل است که بر تبیین خاستگاه تقسیماتی مانند حسّی و تقدیری تأکید شد تا مبنای صحیح و روشنی برای بحث پیرامون اجمال در خطابات فراهم شود.

۴. در تبیین بحث اجمال خاصّ و برای بررسی نحوه‌ی انعقاد این صورت مسأله، مثال اعتصام آب کرّ مطرح شد که به تغیر حاصل از ملاقات با نجس، تخصیص خورده است؛ اما تغیر (مخصّص) از جهت حسّی یا تقدیری بودن مجمل است. یعنی اگر آب قرمز رنگ با مقداری

۱. زیرا بر مبنای قوم، راه صحیح برای حلّ مصادیقی که ذیل مسأله‌ای علمی قرار نمی‌گیرند، احاله به عرف است.

از خون ملاقات کرد و تغییری در رنگ آب حاصل نشد اما اگر رنگ آب، طبیعی بود، قرمز می‌شد؛ آیا به نجاست حکم می‌شود یا خیر؟^۱

در این صورت و از نظر عرفی، یقیناً تغییر حاصل شده است زیرا حسب الفرض مکلف - از طریق مشاهده‌ی نمونه‌های متعدّد - علم دارد که چه مقدار از خون، باعث تغییر در آب می‌شود و در این مورد هم یقین دارد که همان مقدار خون با آب ملاقات کرده و لذا بر اساس یقین خود، آب را متغیّر می‌داند؛ و لو مانعی برای بروز حسّی آن عارض شده باشد. در واقع حکم مولا به نجاست ماء معتصم در صورت تغیر روشن شده و مکلف علاوه بر درک و فهم این حکم، بارها بر این اساس عمل کرده و لذا می‌داند که چه مقدار از خون، باعث تغیر آب می‌شود. بنابراین حتی اگر مانعی باعث بروز آثار این تغییر شود، تزلزل و ابهام و شکی برای عرف در یقین به حصول تغیر پدید نمی‌آید بلکه کسی را که در این فرض، حصول تغیر را مشکوک می‌شمرد، فردی شکاک یا وسواسی می‌داند.

پس اولاً کلام مولا ابهام و اجمالی ندارد و مکلف به حکم شرعی یقین دارد. ثانیاً عرف در وعاء امتثال و عمل به این حکم نیز از مشاهده و

۲. فالتقدیری لا یضّرّ فلو کان لون الماء أحمر أو أصفر فوق فیه مقدار من الدم کان یغیره لو لم یکن كذلك لم ینجس و کذا إذا صبّ فیه بول کثیر لا لون له بحیث لو کان له لون غیره، و کذا لو کان جائفاً فوق فیه میتة کانت تغیره لو لم یکن جائفاً و هكذا. العروه الوثقی، فصل فی المیاه مساله ۹

تجربه، به یقین دیگری پیرامون مقدار نجاستِ موجب تغییر رسیده و به همین دلیل، تغییر تقدیری را نیز قطعاً از مصادیق تغییر محسوب می‌کند و مراجعه به عرف همین مطلب را تایید می‌کند. لذا ما با سه یقین در این جا مواجهیم و هیچ اجمال و ابهامی در کار نیست. ممکن است گفته شود: «شاید برخی فقهاء در اینجا نتوانند نظر عرف را احراز کنند» اما روشن است که تشخیص موضوعات عرفی و موضوع شناسی، شأن فقیه نیست و باید چنین مسائلی را به عرف واگذار کرد. در واقع ورود در این نوع از فروع بر مبنای قوم قابل پذیرش نیست و بر فرض صحت ورود، نظر ارائه شده حجیت و الزامی برای مکلف ایجاد نمی‌کند چون فقیه در ارائه‌ی این نظر، از کار تخصصی خود خارج شده و تنها یکی از افراد عرف محسوب می‌شود و لذا مکلف می‌تواند در تشخیص موضوعات عرفی، بر خلاف نظر فقیه به یقین خود یا بر اساس تفحص خود از نظر عرف عمل کند.

ممکن است گفته شود: «این کلام در جایی صحیح است که موضوع، عرفی باشد اما محتمل است که تغییر بعنوان یکی از موضوعات وارد شده در خطابات از عناوین شرعی محسوب شود که در این صورت، تحدید آن به عرف احاله نمی‌شود بلکه باید به خطابات مراجعه کرد.» در پاسخ باید گفت در این صورت، بحثی فقهی و مربوط به فرهنگ خاص - و نه بحثی اصولی و مربوط به عموم عقلاء - شکل می‌گیرد و باید به مقتضای وضع و مقتضای مقام بیان و مقتضای لوازم عقلیه پرداخت که با دستیابی به تعریف تغییر و سعه و ضیق آن، تکلیف معین شده و ابهامی

باقی نخواهد ماند.

۵. ممکن است گفته شود: «در هر صورت و فارغ از این مثال، در مصادیق نیز ابهام پدید می آید و لذا قوم بحث اجمال مخصّص را در دو قسم شبهه‌ی مفهومی و شبهه‌ی مصداقیه طرح کرده‌اند که در دومی، تشخیص مصداق بدلیل امور خارجی میسر نشده است. اجمال در شبهه‌ی مفهومی نیز، یا ناشی از تردید در بین اقل و اکثر و یا ناشی از تردید بین متباینین است.»

در پاسخ باید گفت که برای درک معنای اجمال لازم است تا به غرض مولا از صدور امر توجه کرد. روشن است که مولا امر می‌کند تا غرض خود را محقق سازد و در این صورت کلام مجمل نمی‌گوید زیرا عبد، مقصود او را درک نخواهد کرد و بالتبع قادر به تحقق غرض مولا نخواهد شد. پس آیا باید ریشه‌ی اجمال را در عبد و فهم او جستجو کرد؟! آیا عدم توفیق عبد در تلقی صحیح کلام بدلیل نقصان او از حیث قدرت عقلی بوده است؟! یا تمرکزی در کلام مولا و قرائن آن نداشته و بدلیل حواس پرتی به مقصود مولا منتقل نشده است؟! یا آیا می‌توان عدم درک از کلام متکلم را به آنچه در عرف، «سوء تفاهم» خوانده می‌شود، مستند کرد؟! آیا «اجمال» مضمول و مصداقی از «سوء تفاهم» است؟! یا آیا عبد در فهم معنای وضعی کلمات ناتوان بوده است؟! یا در فهم از مقام بیان قاصر بوده و با وجود زندگی روزمره با مولا درکی از فرهنگ رفتاری و امیال و مقاصد او پیدا نکرده است؟! یا مسأله‌ی دیگری همانند «ضرورت قاعده مند کردن قرائن حالی و مقالی» وجود دارد که منشأ

اجمال است اما از آنجا که اصول موجود از آن بحث نکرده، ناتوان از توضیح منشأ اجمال است؟

پس گرچه مثال‌هایی مانند «تردید در هویت زید در جمله‌ی اُکرم العلماء الا زیدا» (شبهه‌ی مفهومی ناشی از تردید بین متباینین) صحیح است اما مجرد فرض است و تحقیقی در خارج ندارد. در مثال فوق نیز اگر مولا هویت زید را به طور دقیق مشخص نکرده، می‌توان تصور کرد که شخصی در مجلس حضور داشته که مولا خواهان اطلاع او از قضیه نبوده است؛ اما این بدان معنا نیست که مولا - و لو از طریق حرکات دست و صورت - زید مورد نظر خود را به عبد تفهیم نکرده باشد و او را در اجمال رها کرده باشد. بر فرضی که عبد حتی از قرائن حالیه هم متوجه منظور مولا نشود، از نظر عقلانی نباید دست به عمل بزند بلکه باید صبر کند تا پس از ترک مجلس توسط شخص غریبه، مقصود مولا را از خود او جويا شود.

پس اجمال را باید به گونه‌ای توضیح داد که در وعاء امور اعتباری و روابط عقلانی از قبیل وضع و مقام بیان و ... قابل ترسیم باشد. خصوصاً با توجه به اینکه «فرهنگ مولویت» و روابط بین عبد و مولا هزاران سال قبل از اسلام و صدها سال پس از اسلام جریان داشته و مبنای زندگی فردی و اجتماعی بوده و لذا ابهامی در آن قابل طرح نیست.^۱ به نظر

۱. علاوه بر این در مباحث قبلی گذشت که ادعای اجمال با اصل اعتقادی «ختم نبوت» ناسازگار و متعارض است.

می‌رسد این نحوه بحث قوم از اجمال به دلیل آن است که این فرهنگ را بصورت عینی مطالعه نکرده و آن را قاعده‌مند نساخته‌اند و لذا به صورت فرضی و ذهنی و انتزاعی، وارد بحث شده‌اند.

۶. ممکن است گفته شود: «هر فرهنگی حتی در صورت قدمت، باز هم حاوی اجمال و ابهام هست و نمی‌توان با تمسک به جریان فرهنگ اجتماعی و تاریخی، مطلقاً اجمال را نفی کرد» اما باید توجه داشت که بحث ما در نفی اجمال نیست بلکه تاکید بر ضرورت طرح بحث اصولی پیرامون مفهوم اجمال به نحو علمی و عقلانی و غیرانتزاعی است اما بحث قوم در این باره دارای این شاخصه‌ها نیست که با اشکالات و پرسش‌های قبلی، اثبات همین مطلب دنبال شد و شاهد آن نیز، طرح مثال‌هایی فرضی و غیر کاربردی است که در فقه، اثری از آنها نیست. مانند اجمال در معنای فسق از جهت مرتکب صغیره که مجرد فرض است و الا حکم مرتکب صغیره از حیث اتصاف به فسق و عدم آن روشن است.

ممکن است گفته شود: «قطعاً مواردی از اجمال در فقه وجود داشته و قوم برای حلّ همان موارد است که به طرح چنین بحث‌هایی در اصول پرداخته‌اند.» در این صورت، ما بحث و قضاوت خود را به مباحث فقهی احاله خواهیم کرد تا ببینیم آیا مواردی که بعنوان «مجلّم» در فقه طرح شده، قابل پذیرش است یا خیر؟

۷. بر اساس آنچه گذشت، پیشنهاد می‌شود تا برای طرح صحیح بحث از «اجمال»، آن را ذیل مبحث «علم اجمالی» و بعنوان صغرای آن طرح کرد. البته علم اجمالی، رتبه‌ای سابق بر مباحث اصولی و فقهی و عرفی دارد و در عنوانی همانند «مباحث فلسفه‌ی اصول» می‌گنجد.

العمل بالعامّ قبل الفحص عن المخصّص

هل يجوز العمل بالعام قبل الفحص عن المخصّص؟ فيه خلاف. و ربما نفي الخلاف عن عدم جوازه بل ادعى الاجماع عليه. و الذي ينبغي أن يكون محل الكلام في المقام أنه هل يكون أصله العموم متبعه مطلقاً أو بعد الفحص عن المخصّص و اليأس عن الظفر به بعد الفراغ من اعتبارها بالخصوص في الجملة...

١. بحث بعدی پیرامون عدم جواز عمل به عامّ قبل از فحص از مخصّص است و آخوند بعد از تحریر محل نزاع، این نکته را تبیین می کند که عدم جواز عمل به عامّ قبل از فحص از مخصّص، مربوط به عموماتی است که در مقام قانون گذاری صادر شده اند و در معرض تخصیص هستند و الا عموماتی که عرف در محاوره بکار می برد، به فحص از مخصّص نیاز ندارند. علّت این قول نیز آن است که گرچه عمل به اصالت العموم در صورت شکّ در تخصیص، اصلی عقلائی است اما عقلاء در مورد عموماتی که در معرض تخصیص هستند، به این اصل عقلائی لفظی عمل نمی کنند.

در اینجا می توان به بحث و بررسی پیرامون اصالت العموم پرداخت. اگر این قاعده، اصلی عقلائی است که احتمال تخصیص بوسیله ی آن

الغاء می‌شود و متکلم به مقتضای آن اخذ و الزام می‌شود، پس مستند این اصل «ادراکات عقلائی» است و نه وضع. روابط عقلائی نیز مربوط به شرایط مختلف و نسبت‌های متفاوت است و فرهنگ رفتاری در میان موالی به تبع شرایط، شکل متفاوتی به خود می‌گیرد. به همین دلیل است که کلام مولا، حاوی مطالباتی است که افزون‌تر از مقتضای وضع و ادبیات و کلمات هستند. البته همگان، این شرایط مختلف را فهم می‌کنند و لذا رفتار متفاوتی در اماکن و جایگاه‌های مختلف از خود نشان می‌دهند. پس باید اصالت العموم و سایر اصول عقلائی را بر اساس «روابط اجتماعی» توضیح داد. یعنی اگر متکلم به این اصل و اصول دیگری مانند اصالت العموم اخذ می‌شود و در محاکم و مخاصمات به مقتضای آن ملزم می‌شود، در واقع به رابطه‌ای اجتماعی که کلام او در آن وعاء صادر شده اخذ می‌شود و الفاظی که بر زبان رانده نیز، در استخدام همان روابط عقلائی بوده است.

در این صورت روشن است که هر نوع از روابط عقلائی، به یک فرهنگ یا امری وجدانی تبدیل شده و مقنن و تدوین شده است و مسئول مشخصی دارد. بعنوان مثال اگر کلامی بین مسافر و راننده‌ی بخش حمل و نقل عمومی برای تعیین مقصد یا تعیین کرایه ردّ و بدل شود و سپس اختلافی میان این دو پدید آید، عرف و فرهنگ خاصی در بین تاکسیرانان یا رانندگان اتوبوس در آن شهر وجود دارد که بار حقوقی دارد و مبنای حلّ مناقشه است و این عرف باید به قوانین سازمان تاکسیرانی یا اتوبوسرانی یا شهرداری بازگشت کند. پس هر موضوعی

دارای قوانین و عرف و عقبه‌ی حقوقی است و اصول عقلائی از جمله اصالت العموم باید بر این مبنا توضیح داده شوند و الفاظ و مقتضای وضعی آنها نیز در خدمت این روابط و قوانین است.

۲. ممکن است گفته شود: «صحيح است که مستند اصالت العموم، سیره‌ی عقلاء است اما این اصل تنها در جایی مطرح می‌شود که شکّ در تخصیص وجود دارد و لذا توضیحات فوق، مربوط به مواضعی نیست که اصالت العموم جاری می‌شود زیرا در بیان فوق، شکّی وجود ندارد.» در پاسخ باید توجه داشت مقصود از توضیحات فوق نیز همین مطلب بود که در روابط عقلائی جایی برای شکّ وجود ندارد زیرا پیرامون همه‌ی موضوعات، عرف و قانون و رویه و هنجاری معین و مشخص شکل گرفته که حتی در صورت اختلاف بین طرفین، به آنها مراجعه شده و مبنای عمل در محاکم قرار می‌گیرد. پس با این توضیح، فرضی عقلائی برای شکّ متصور نیست. در واقع شأن عقلاء، قانون‌گذاری برای تحقق اغراضی مشخص است و لذا مثلاً برای تسهیل در عبور و مرور و کاهش ترافیک، قوانین متعدّد با تبصره‌های مختلف وضع کرده‌اند که تمامی آنها واضح و روشن است و به یک فرهنگ بدل شده و به آن عمل می‌شود.

ممکن است گفته شود: «حتی بر اساس تقریر فوق و پذیرش این نکته که عقلاء به رابطه اخذ می‌کنند و نه به کلام، باز هم اصالت العموم جریان می‌یابد زیرا اگر کسی در مقام معامله یا دیگر روابط عقلائی باشد و برخلاف ظاهر کلام خود ادعا کند که معنای دیگری را (مانند مخصّص بودن کلام خود) قصد کرده، عقلاء با استناد به رابطه‌ی جاری در مورد

آن معامله و نحوه‌ی دلالت الفاظ در آن فضا، ادعای او را مردود می‌شمارند.» اما باید توجه داشت که برای تأسیس اصل عقلائی ابتدائاً نباید به مصادیقی که در آنها بین اشخاص در تطبیق قانون اختلاف در گرفته، مراجعه کرد مخصوصاً با توجه به اینکه دادگاه‌ها بر اساس قوانین موجود، یکی از طرفین دعوا را محکوم می‌کنند بلکه باید به وجه اثباتی قضیه توجه کرد. وجه اثباتی در اینجا همان نحوه‌ی قانون‌گذاری در میان عقلاء است که وسیله‌ای برای ساخت و ایجاد روابط اجتماعی در موضوعات مختلف است و لذا بجای اینکه اصالت العموم بر اساس اختلاف میان مردم در تطبیق قانون طرح شود، باید آن را در ساخت روابط عقلائی و وضع قوانین توضیح داد.

ممکن است گفته شود: «رفتار عقلاء منحصر به قانون‌گذاری برای نیازهای روزمره مانند ترافیک و عبور و مرور نیست بلکه نسبت به فهم کلام هم قواعدی وضع می‌کنند که اصالت العموم و اصالت الظهور و امثال آن، قواعدی عقلائی برای فهم کلام است.» اما باید توجه داشت که بر اساس کلمات قوم، این «واضعین» هستند که مسئول جعل قانون برای فهم کلام و تفاهم و تخاطب و نظم در تکلم هستند و «عقلاء» تنها مسئول روابط اجتماعی و نظم در جامعه هستند. پس نباید مسئولیت وعاءهای مختلفی که قوم آنها را از یکدیگر تفکیک کرده اند، با هم خلط نمود.

۳. لذا آنچه در این میان باید مورد توجه قرار گیرد، تبیین «نقش کلام در روابط عقلائی» است. پس از آن که قوانین برای ایجاد نظم در

اجتماع جعل شد، مردم به دنبال عمل به قانون و تطبیق آن بر افعال خود می‌روند. اما در برخی از این تطبیقات مشکلاتی پیدا می‌شود و مأمور اجرای قانون، فهم شهروندان از قانون را غلط می‌شمارد و در مقابل، شهروندان نیز شاید به استناد به کلماتی، مأمورین را دچار اشتباه بدانند و لذا بحث و بررسی بین مجری قانون و شهروند در می‌گیرد و ممکن است در برخی موارد به نفع شهروندان حکمی صادر شود. پس کلام حاکی از یک قانون و رابطه‌ی اجتماعی است و نقش کلام در روابط عقلانی، «تطبیق قانون» است. در این میان، شکی هم بوجود نمی‌آید بلکه جامعه در حال طیّ روندی معین است و گردش کار به نحو معمول ادامه دارد و بعنوان مثال، هر روز صدها قبض جریمه توسط ماموران اجرای قوانین راهنمایی و رانندگی صادر می‌شود. حتی در صورت اختلاف، طرح خصومت در محاکم انجام شده و به استناد بندها و تبصره‌های قانونی موجود، حکم مورد نظر صادر می‌شود که اکثراً این مردم هستند که از باب عدم اطلاع یا فهم غلط محکوم می‌شوند. پس اخذ به ظواهر کلام و ملزم کردن متکلم به آن، در واقع به معنای اخذ و الزام به رابطه‌ی اجتماعی است؛ گرچه این رابطه در قالب کلام و الفاظ محقق شده باشد. یعنی اگر کلامی گفته شده یا جمله‌ای نوشته شده یا سندی امضاء شده، در ورای آن یک رابطه و قانون اجتماعی وجود داشته است که ادبیات در خدمت آن قرار گرفته است.

۴. البته قانون و رابطه‌ی اجتماعی، غیر از حیث «تطبیق»، حیث دیگری هم دارد که همان، جعل و وضع قانون است. این حیث در مورد

دین هم صدق می‌کند و شارع، قوانینی جعل کرده تا بوسیله‌ی رسولان و اوصیاء آنان به فرهنگ و وجدان عمومی تبدیل شود. توضیح و شرح و بسط این قوانین با ختم نبوت و روایات معصومین انجام شده و امروز در قالب رساله‌های عملیه شکل گرفته است. بر این اساس روشن می‌شود که احتمال وجود مخصّص متصل یا منفصل در مورد خطابات شارع مقدس معنایی ندارد زیرا ختم نبوت محقق شده و بیان همه‌ی حقائق مورد نیاز عباد انجام شده و در دسترس فقهاء قرار گرفته و وضعیت قوانین دینی مانند وضع عقلاء امروز نیست که ممکن است در آینده‌ی نزدیک، قانون را تغییر داده یا قیدی به بیانات خود اضافه کنند. علاوه بر این که نفس تقسیم مخصّص به متّصل و منفصل از لحاظ ثمره‌ی آن برای فقیه‌ی که تمامی منابع را در مقابل خود دارد و بدنبال تعیین تکلیف نهایی برای عباد است، باید روشن شود. یعنی فقیه باید مخصّص منفصل را همانند مخصّص متّصل، قید خطابات دیگر قرار دهد و لذا باید روشن شود که ثمره‌ی انفصال قید برای فقیه چیست؟

۵. ممکن است گفته شود: «در این صورت، بحث از این قرار است که عقلاء برای فهم قوانین تنها به بخشی از آن اکتفاء نمی‌کنند بلکه تمامی آن را مورد توجه قرار می‌دهند تا تمامی قیود و تخصیص‌ها را بیابند که این بمعنای عدم جواز عمل به عام قبل از فحص از مخصّص است.» به نظر می‌رسد بحث در این باره باید در دو وعاء بررسی کرد. یک وعاء این است که عقلاء، قوانین جعل شده را به مردم ابلاغ کرده و آموزش می‌دهند تا امکان عمل به آنها در جامعه فراهم شود. در این

صورت روشن است که قوانین را با همه‌ی قیود و تخصیص‌های آن آموزش می‌دهند و ابهامی باقی نمی‌گذارند تا غرض آنان در عمل مردم به قوانین و نظم در جامعه محقق شود و لذا عدم توجه به بخشی از قوانین در این فرض مطرح نیست.

اما وعاء دوم، فهم از قوانین است که در این صورت هم اساساً امکان عدم توجه به بخشی از قوانین وجود ندارد. به عنوان مثال اشخاص برای فهم قوانین راهنمایی و رانندگی باید تمامی دفترچه‌ی مربوطه را بخوانند و حفظ کنند تا بتوانند نمره‌ی مورد نیاز برای قبولی در امتحان گواهینامه را بدست بیاورند. یعنی مردم برای دوری از مجازات‌ها و جریمه‌های محتمل، مجبور و ناگزیرند تا برای فعالیت خود در جامعه به تمامی قوانین مورد نیاز خود توجه کند. حتی اگر فرض شود که اجبار به امتحان گواهینامه برداشته شود، مردم با مشاهده‌ی خسارات و خطرات ناشی از آن، خود درخواست می‌کنند تا قانون قبلی دوباره برقرار شود تا امنیت و نظم در عبور و مرور از بین نرود.

۶. ممکن است گفته شود: «در عرف فعلی مباحث حقوقی نیز به عموم و اطلاق برخی اصول قانون اساسی استناد می‌شود.» اما باید توجه داشت که عمومیت اصول قانون اساسی با عباراتی مانند «مگر به حکم قانون» یا «تفصیل آن را قانون معین می‌کند» به قوانین عادی مجلس یا آیین‌نامه‌های اجرایی مقید شده که این تقییدها بصورت مفصل و با خصوصیات متعدّد در جای خود ذکر شده و روند جریان امور کشور را با جزئیات معین کرده است و لذا شکی پدید نمی‌آید.

ممکن است گفته شود: «اگر شکی پدید نمی آمد که اموری مانند استفسار از شورای نگهبان توسط قوه ی مجریه با مقتنه انجام نمی شد.» پاسخ آن است که طرح شک به عنوان منشأ استفسار از شورای نگهبان، ناشی از تحلیل «روابط اجتماعی بعد از رنسانس» (مشارکت و حادثه سازی) بر اساس «روابط اجتماعی قبل از رنسانس» (مولویت و سلطنت) است که لاجرم فهم غلطی را در پی خواهد داشت. زیرا روابط اجتماعی در تمدن مدرنیته (از جمله عملیات قانون گذاری) در قالب یک سیستم دائماً در حال گردش است و بمثابه روند کار یک کارخانه جریان دارد که شک به معنای منطق صوری در آن مطرح نیست بلکه کانالیزه کردن امور و ایجاد فرآیندهای جدید است که دنبال می شود. لذا در صورتی که قوم به روابط عقلانی جدید برای تنقیح مطالب خود تمسک کنند، باید ابتدائاً به تقریری که دانشمندان این علوم از مباحث خود ارائه می دهند، توجه کنند و صحت درک و تقریر خود از این روابط اجتماعی را اثبات کنند و اموری را که به صاحبان تمدن جدید نسبت می دهند، به گزارش های عینی از قانون گذاری در این کشورها مستند نمایند. در این صورت مشخص خواهد شد که تقریر قوم از مباحث علمی و عینی در تمدن موجود، نسبتی با تحقیقات سازمانی جاری در غرب و نتایج ناشی از آن ندارد.

۷. بنابر آنچه گذشت، منشأ شک در اصالت عموم باید از قواعد «طرح مسأله در یک علم» تبعیت کند زیرا طرح مسأله بمثابه بیان ریاضی و قاعده مند از موضوع مورد بحث است که اگر به درستی انجام

نشود، بحثی علمی شکل نخواهد گرفت. در اینجا و به تناسب علم اصول - که به ادراکات عامّ عقلائی می پردازد - هم باید شکّ را به صورت عقلائی تصویر کرد تا قابل پذیرش باشد. در واقع وقتی اصالت عموم به سیره‌ی عقلاء منتسب می‌شود، باید توجه داشت که عقلاء به قانون و رابطه‌ی اجتماعی اخذ می‌کنند تا قادر بر اداره‌ی جامعه شوند و کلام در خدمت این هدف قرار گرفته است؛ نه این که بدنبال ایجاد نظم در تفاهم و تخاطب و دستور زبان باشند. مقتضای آن قوانین و روابط نیز، کاملاً روشن و واضح است؛ در حدّی که به یک فرهنگ بدل شده و مورد عمل عموم مردم قرار گرفته است. لذا کلام در این وعاء، در قالب کتب و دفاتری خواهد بود که هر یک بصورت تخصّصی، حاوی قوانین بخش‌های مختلف جامعه هستند. به همین دلیل است که فهم قانون به حقوقدانان برجسته نیاز دارد و تطبیق صحیح قانون به مجریان شایسته محتاج است و جامعه، پرورش چنین عناصری را در دستور کار خود قرار می‌دهد. بعد از طیّ این روند است که روشن می‌شود تکلیف برخی از موضوعات اجتماعی معین نیست و برای ایجاد نظم در آنها به «قانون جدید» نیاز است که این بمعنای شکّ در اندراج چند مصداق تحت یک مفهوم کلی نیست بلکه بمعنای ایجاد یک بستر جدید برای کنترل موضوعاتی است که تا به حال تدبیری برای آنها نشده است.

ممکن است گفته شود: «در هر صورت طرح احتمالات مختلف در فهم از کلام حتی در میان عرف هم اتفاق می‌افتد و این مطلب، غیرقابل انکار است و به همین دلیل است که در فقه، از اصالت عموم و اصول

مشابه آن استفاده می شود.» اما باید توجه داشت که «احتمالات مختلف» مغایر با «شک» است زیرا بحث از احتمالات مختلفی که قابلیت اعتناء دارند؛ به «گمانه‌زنی پیرامون لوازم عقلی کلام» و «نحوه‌ی جمع‌بندی میان احتمالات مختلف» باز می‌گردد. یعنی اگر اصالت عموم بجای سیره‌ی عقلاء، به لوازم عقلی کلام رجوع داده شود، باید بصورت دیگری پیرامون آن بحث کرد.

۸. گفته شد که اصالت عموم بعنوان یک اصل عقلانی بمعنای اخذ و الزام به روابط عقلانی است و کلام نیز در استخدام روابط عقلانی قرار گرفته است و نقش اصلی در این بین ندارد. در این صورت، روابط عقلانی و قوانین اجتماعی در موضوعات مختلف، به یک فرهنگ تبدیل شده و در جامعه جاری است و لذا شکی در وعاء «تطبیق قانون» پدید نمی‌آید و حتی در صورت اختلاف، محاکم و دادگاه‌ها بر اساس بندها و تبصره‌های قانونی، یکی از طرفین را محکوم کرده و نحوه تطبیقی که او ادعا کرده را غلط اعلام می‌کنند. پس امر در وعاء تطبیق قانون واضح است و از سوی دیگر تأسیس اصول عامّ عقلانی با تکیه به مصادیقی خاصّ که در آنها اختلاف میان مردم در گرفته، تناسبی ندارد و لذا «منشأ شک در تخصیص» در این فضا قابل توضیح نیست.

وعاء دیگر مربوط به «فهم از قانون» است که خود به دو شکل قابل بررسی است. گاه موالی برای عبید خود یا فقهاء برای مکلفین یا حکومت‌ها برای شهروندان، شرایطی را فراهم می‌کنند تا قوانین را به آنها آموزش دهند که این مورد، مربوط به «فهم عامیانه» و عرفی از قانون

است و از بحث ما خارج است. اما گاه، «فهم تخصّصی» از قانون و نسبت سنجی بین قوانین دنبال می‌شود که شأن دانشمندان و حقوق دانان است و تسلّط عمیق بر ادراکات عقلانی و روش عقلاء در قانون‌گذاری برای چنین کاری ضروری است تا سپس بتوان این روش عامّ را بر فهم از کتاب و سنّت تطبیق داد. لذا اصالت عموم و شک در تخصیص باید در این موضع توضیح داده شود.

۹. ممکن است گفته شود: «بر اساس بیان فوق باید گفت که در فهم از خطابات عامّ مولا بعضاً احتمال می‌دهیم که برای قوانین جعل شده توسط او، مخصّصی وجود داشته باشد.» اما سوال این است که چنین احتمالی از کجا و چگونه به وجود آمده است؟ یک گمانه این است که با توجه به فرهنگِ قانون‌گذاری عقلانی حدس می‌زند که تخصیصی وجود داشته باشد زیرا بسیاری از قوانین عقلانی که به نحو عامّ بیان شده‌اند، در ادامه دچار تخصیص می‌شوند و مقید می‌گردند. در این صورت باید گفت که فرهنگِ قانون‌گذاری نشان می‌دهد که اصالت با عموم نیست بلکه اتفاقاً اصالت با تخصیص است! ممکن است گفته شود: «آخوند هم به همین دلیل عمل به عامّ قبل از فحص از مخصّص را جائز نمی‌داند و نسبت به عموماتی که در معرض تخصیص هستند، فحص را لازم می‌داند.» اما بیان ما متفاوت از این مطلب است زیرا از آنجا که ایجاد نظم در جامعه امر پیچیده‌ای است و مستلزم برخورد عمیق با مسائل است، عقلاء در امر قانون‌گذاری عوامانه عمل نمی‌کنند و به عمق مطلب و لایه‌های مختلف آن توجه می‌کنند و این باعث می‌شود که قیده‌های

مختلفی را در نظر بگیرند و همپوشانی آنها نسبت به یکدیگر را لحاظ کنند که این موجب اصل قرار گرفتن تخصیص است.^۱

۱۰. البته آخوند عدم جریان اصالت عموم و ضرورت فحص از مخصص را تنها در مخصص های منفصل لازم می داند و لذا اصالت عموم را در مخصص متصل جاری می داند و بوسیله ی آن، احتمال وجود قیدی در کلام را که عبد آن را تلقی نکرده باشد، منتفی می داند. اما به نظر می رسد با توجه به فرهنگ فعلی قانون گذاری، اصل تقسیم مخصص به متصل و منفصل نیز محل اشکال است زیرا در این فرهنگ، تمامی قیود از جنس متصل است. در واقع ماه ها زمان می برد تا تمامی ابعاد یک موضع اجتماعی مورد ملاحظه قرار گیرد و برای آن قانون جعل شود. بعد از طی این روند، مثلاً قانون صادرات یا قانون واردات در قالب یک دفترچه ی قانون ابلاغ می شود که در آن، تنها دو یا چند جمله وجود ندارد تا فقط تخصیص یک خطاب نسبت به خطاب دیگر در آن مطرح شود؛ بلکه ده ها بند و تبصره در آن گنجانده شده و بوحدته تکلیف موضوع مورد نظر را معین کرده است. پس اگر پذیرفته شود که جایگاه اصالت عموم در فهم از قوانین مطرح است، جعل قوانین به شکلی است که بیان شد و همه ی قیود و تخصیص ها در آن، متصل محسوب می شوند چون در قالب یک دفترچه یا کتاب قانون ذکر شده اند.

۱. البته استفاده از اصطلاحی مانند «اصالت تخصیص» برای نزدیکی به اصطلاحات قوم است و الا آنچه در فرهنگ قانون گذاری جریان دارد، فرآیند و بهینه و گردش در سیستم است.

ممکن است گفته شود: «این بیان در مورد قوانین امروزی صحیح است اما بحث اصولی مربوط به قوانینی است که توسط مولا جعل شده و موالی از طرّقی مانند دفترچه و کتاب قانون، به بیان اوامر خود نمی‌پرداخته‌اند بلکه در مجلس واحد یا مجالس متعدد و در فواصل زمانی به این کار مبادرت می‌کرده‌اند که در آن، قید منفصل قابل فرض است.» در این باره باید توجه داشت که روش قانون‌گذاری در میان موالی و عبید گرچه به شکل امروزمین نبوده اما بهر حال دارای فرهنگ مختصّ به خود بوده است که مبنای عمل قرار می‌گرفته است و لذا تقسیم مخصّص به متصل و منفصل نیز باید به آن فرهنگ ارجاع داده شود و منشأ آن باید در آن فرهنگ اثبات شود.

۱۱. فارغ از این بحث، این سوال مطرح است که وقتی فحص انجام شد و با مراجعه به روایات و ابواب مرتبط با موضوع، تمامی مخصّص‌های متصل و منفصل مورد ملاحظه قرار گرفت؛ چرا باید دوباره نسبت به وجود مخصّص دیگری شک به وجود بیاید؟! منشأ این احتمال چیست؟! اگر این احتمال به این دلیل است که برخی منابع ملاحظه نشده‌اند که به معنای عدم تحقق فحص است؛ در حالی که سوال ما از منشأ شکّ بعد از فحص است. اگر این احتمال به این دلیل است که برخی منابع در طول تاریخ از بین رفته‌اند و به ما نرسیده‌اند و شاید در آن منابع، مخصّصی نسبت به موضوع بحث وجود داشته است؛ در این صورت هم نیازی به جریان اصالت العموم نیست زیرا قبل از جریان این اصل، روشن است که ما نسبت به چنین احتمالی مکلف نیستیم و در واقع در این

مورد، بیانی از طرف شارع به ما نرسیده تا نسبت به ما حجیت و تکلیفی ایجاد کند.

اما اگر منشأ شکّ در تشخیص انصراف کلام و نسبت سنجی بین خطابات و تردید در نحوه‌ی جمع بین آنهاست، یا شخصی خاصّ ناتوان از این نحوه جمع است که به معنای ضعف علمی اوست و یا عموم فقهاء ناتوان از جمع عقلائی بین برخی خطابات هستند که در این صورت، دو فرض مطرح است: یا مورد بحث از استثنائات علم است که وجود برخی موارد استثنائی در علوم امری معهود است و حلّ چنین مواردی و تعیین حکم برای آنها به گذشت زمان و تکامل آن علم موکول می شود و تا قواعد آن علم بهینه نشود و شمولیت بیشتری را به دست نیاورد، قضاوتی در مورد آن مساله نخواهند کرد و اعتبار علمی خود را مخدوش نخواهند نمود. یا با تعداد زیادی از این موارد مواجهیم که ناگزیر باید گفت تعدّد موارد مبهم، نشان دهنده‌ی نقص در ابزار فهم از خطابات و ضعف در منطق است که عاجز از تعیین برخی قواعد برای نحوه‌ی جمع بین خطابات است! پس در جمع بین خطابات نیز، وجود شکّی که منشأ تأسیس اصول عامّ عقلائی مانند اصالت عموم شود، معنای محصلی ندارد. از نظر روابط عقلائی در شکل عامّ، آنچه می تواند پیرامون «احتمال» طرح شود، گمانه‌زنی در جهت بهینه‌ی اهداف است. مثلاً هدفی لحاظ شده و برای دستیابی به آن راه و طریق و قانونی جعل شده، اما هدف مورد نظر محقق نشده و لذا در مورد جعل قانون جدید یا دقیق تر کردن هدف، گمانه‌زنی می شود تا غرض مدنظر در خارج محقق گردد. اما اگر

«احتمال» پیرامون فهم خطابات باشد، باید توجه داشت که جمع بین خطابات از نظر عقلاء، دارای قاعده و روش و قانون است و لذا شکّ در اینجا نیز باید قاعده‌مند و دارای توجیه علمی باشد.

۱۲. گفته شد که در قانون گذاری عقلائی، اصل بر تخصیص است و مقدار تخصیص‌ها، میزان پوشش نسبت به موضوعات را معین می‌کند. یعنی اگر وحدت و کثرت تخصیص‌ها به نحو ساده باشد، تعداد کمی از موضوعات را در بر می‌گیرد اما اگر وحدت و کثرت تخصیص‌ها به نحو پیچیده و گسترده باشد، احکام بیشتری بدست می‌آید و موضوعات بیشتری را پوشش می‌دهد و در جامعه و تاریخ هم امتداد می‌یابد. البته اصل بودن تخصیص در قانون گذاری‌ها مناسب با اصطلاحات منطق صوری است و الا مقصود از این تعبیر بر اساس منطق مجموعه‌نگری، شمولیت، گستردگی و وحدت و کثرتی است که موضوعات را پوشش می‌دهد.

ممکن است گفته شود: «در مبنای قوم نیز، خطابات‌های چون اکرم العلماء الا الفاسقین منهم همه ی عالمان عادل را تا آخر تاریخ در بر می‌گیرد و تمامی مصادیق این مفهوم را شامل می‌شود.» اما باید توجه داشت که زندگی عقلائی بر اساس «کلیات و مصادیق» و قرار دادن مصادیق تحت مفاهیم عام و مطلق نیست بلکه بر مبنای «تنوع موضوعات و طرح موضوعات جدید» است و لذا دائماً از مسئولان جامعه، حکم و قانون جدید نسبت به موضوع جدید طلب می‌شود. حتی بر اساس تعریف قوم از امور عقلائی، در اعتباریات بحث از کلیات نیست

بلکه «غایات» مطرح است که برای دسترسی به آنها باید «جعل طریق» انجام شود و برای این کار حتی از آزمون و خطا استفاده می‌شود تا بعد از کنترل اثر و بازخورد قوانین آزمایشی، نسبت به ادامه ی آن یا جعل قانون جدید تصمیم‌گیری شود. این بدان معنا نیست که قانون جعل شده بعنوان یک امر کلی چه مصادیقی را در بر می‌گیرد بلکه بحث از این است که طریقی که برای رسیدن به هدف اعتبار شده، چند درصد از غرض مورد نظر را محقق کرده است.

به عبارت دیگر آنچه در امور عقلانی دنبال می‌شود، نسبت بین «جعل طریق» و «غرض از جعل» و تناسب بیشتر میان این دو است تا موضوعات مورد ابتلای بیشتری را شامل شود. زیرا موضوعات جامعه، دارای وحدت و کثرت و تنوع بسیار زیادی هستند و با تغییر روابط اجتماعی، ابعاد این مسأله پیچیده‌تر شده و مسئولان جامعه در قانون‌گذاری خود باید تکلیف تمامی آنها را معین کنند. لذا طرح عناوین مطلق و اسم‌گذاری به نحو عام در قوانین و تطبیق آن به موضوعات متنوع در این روند مطرح نیست و کارآیی ندارد بلکه اهداف و جعل طریق برای دسترسی به آنها مطرح است. بر اساس این تعریف از قانون، «کتاب هدایت» که تمامی موضوعات متنوع در طول تاریخ را پوشش می‌دهد، بر مبنای کلیات قابل فهم نیست؛ زیرا کلیات تنها مصادیق را پوشش می‌دهد در حالی که در زندگی عقلانی، نیازهای جدید باعث می‌شوند تا «غایات جدید» ایجاد شده و تنوع می‌یابند و این غایات جدید، موضوعات متنوع و جدیدی را رقم می‌زنند و احکام جدیدی را

می‌طلبند و این روند ادامه می‌یابد و پیچیده‌تر می‌شود.

۱۳. گفته شد که برای تبیین اصالت العموم، بیان عقلانی از منشأ «شک در تخصیص» ضروری است تا بتوان درباره‌ی این اصل قضاوت نمود و یکی از طرق برای تبیین عقلانی از این مسأله، بیان تمثیلی است مشروط به اینکه مثال‌های ارائه شده، واقعی و غیرفرضی باشند. ممکن است گفته شود: «یکی از این مثال‌ها در بحث از تطهیر بول مطرح می‌شود که بر اساس مرسله‌ی منقول در کتاب مختلف از امام باقر علیه السلام «مشیراً الی غدیر ماء: إن هذا لا یصیب شیئاً الا و طهّره» یکبار تطهیر با آب کرّ کافی است اما بر اساس اطلاق صحیحه‌ی ابن ابی یعفر تطهیر بول با آب کرّ با دو بار محقق می‌شود: «سألت ابا عبدالله عن البول یصیب الثوب، قال: اغسله مرتین.» در اینجا شکّ پیش می‌آید که آیا می‌توان با استناد به اطلاق صحیحه، عمومیتِ روایت اول (تطهیر همه‌ی اشیاء به صرف اصابه که بر یکبار شستشو نیز منطبق است) را تخصیص زد یا خیر که برخی فقهاء در اینجا برای ردّ چنین تخصیصی به اصالت عموم تمسک کرده‌اند.^۱

۱. مصباح الفقیه؛ جلد ۸ صفحه ۱۸۰: و أمّا أخبار المرّتين فأغلبها بنفسها منصرفة إلى إرادة الغسل بالماء القليل، و بعضها - كصحیحه ابن ابی یعفر - و إن كان ظاهراً فی الإطلاق لكن لا یکافی ظهورها فی الإطلاق، لأصالة العموم، خصوصاً مع تطرّق الوهن إليها بالنسبه إلى الجاری الذی علم عدم اعتبار العدد فیه، كما لا یخفی.

اما به نظر می‌رسد در این مثال فقهی نیز «شک نسبت به تخصیص» شکل نمی‌گیرد زیرا اساساً صحیح‌هی ابن‌ابی‌یعفور اطلاق‌ی ندارد تا بتواند منشأی برای شک در تخصیص قرار گیرد زیرا سوال از امام علیه السلام بر اساس وضعیت خاصی از تطهیر شکل گرفته که در آن، آب کرّ برای تطهیر در دسترس مردم قرار نداشته و همگان از آب قلیل برای تطهیر استفاده می‌کرده‌اند و لذا سوال و جواب ناظر به فرهنگ خاصی در استفاده از آب بوده که در آن، امکان استفاده از آب کرّ و جاری برای تطهیر بول وجود نداشته است. به این ترتیب، حتی اگر فرض شود که ما امروز مستقیماً از امام علیه السلام درباره‌ی حکم تطهیر بول سوال کنیم، پاسخ منصرف به نحوه‌ی استفاده‌ی امروزی عموم از آب می‌شود و لذا پاسخ، تنها مربوط به تطهیر بول با آب جاری (= آب لوله‌کشی) خواهد بود و تطهیر با دیگر اقسام میاه را در بر نمی‌گیرد. حتی اگر فرض شود کسانی وجود داشته‌اند که منبعی از آب کرّ در خانه داشته‌اند، باز هم بدلیل فقدان لوله‌کشی و ابزارهای امروزی برای انتقال آب، مقداری از منبع را در ظرفی می‌ریخته‌اند و آن ظرف آب را برای تطهیر از بول با خود همراه می‌کرده‌اند که به ناچار به آب قلیل تبدیل می‌شده است.^۱

۱. به این ترتیب روشن می‌شود که فهم کلام بصورت نظری و ذهنی و بدون توجه به کشف فرهنگ مولا و تلاش برای استنباط آن فرهنگ ممکن نیست و اساساً موضوع اصول، چیزی جز استنباط فرهنگ بعنوان وصفی برای امت محمد و آل محمد که تحت سرپرستی حضرت ولیعصر می‌باشد، نیست. حال یا مولا فرهنگ

ممکن است گفته شود: «انحصار استفاده از آب قلیل برای تطهیر در زمان شارع، امری ظنی است و قابلیت احراز ندارد و لذا نمی توان بصورت اطمینانی روایت را به آن منصرف نمود.» اما باید توجه داشت که علم باستان‌شناسی متکفّل کشف همین امور است آن هم در مواردی که آثار تاریخی بسیار کمتری از موضوع بحث وجود دارد در حالی که با کثرت روایات در این باب و قرائن موجود در آن، تحصیل فرهنگ موجود در آن زمان بسیار آسان تر است. گذشته از آن که در این مورد، حتی به کاوش های علمی و باستان شناسی نیاز نیست و نفس تصوّر وضعیتی که آب لوله کشی در دسترس نباشد، کاملاً واضح خواهد کرد که آب مورد استفاده ی مردم در آن زمان، تنها آب قلیل بوده است و غیر از این، ممکن نیست. پس روایت اول ناظر به شرایط و فرهنگ خاصی از تطهیر است و اساساً اطلاقی ندارد تا بر اساس آن، شکی در تخصیص نسبت به عموم در روایت مرسله شکل بگیرد.

۱۴. حتی اگر فرض شود که صحیحه دارای اطلاق است و می تواند عموم روایت اول را تخصیص بزند، باز هم «شکّ» شکل نمی گیرد بلکه یک «طرح مسأله» اتفاق افتاده است که با رجوع به روش عقلانی «جمع بین جملات مختلف»، مسأله ی مورد نظر حل می شود. فارغ از مثال

موجود را در موضوع مورد نظر پذیرفته و بر این اساس به انتقال مقصود خود می پردازد و یا فرهنگ موجود در آن موضوع را نپذیرفته و به دنبال تغییر آن فرهنگ از طریق کلام و بیان خود است.

فوق، اساساً سوالاتی که مبنای طرح مسأله قرار می‌گیرد، معنای «شک» ندارد بلکه با بکارگیری قواعد مربوطه، به سوال مطروحه پاسخ داده می‌شود. در واقع آنچه قوم بعنوان اصالت عموم در هنگام شک طرح کرده‌اند، ناشی از تصویر بحث بصورت نادرست و مخلوط کردن «شک» با «طرح مسأله» است و مربوط به فرض‌هایی انتزاعی است که عقلاً قابل تصویر نیست و در ادراکات عقلانی برای فهم قوانین جایگاهی ندارد. به عبارت دیگر نحوه‌ی جمع بین دو یا چند جمله، موضوعی است که بعنوان صورت مسأله - نه بعنوان شک - برای عقلاء و قانون‌گذاران طرح می‌شود و قواعد حلّ این مسأله نیز روشن است و همگان به آن قواعد مراجعه می‌کنند. مگر این‌که صورت مسأله از ابتدا به نحو غلط طرح شود که در آن صورت هم ابتدائاً باید به تصحیح نحوه‌ی طرح مسأله پرداخت.

الخطابات الشفاهیه

هل الخطابات الشفاهیه مثل «یا ایها المؤمنون» تختص بالحاضر مجلس
التخاطب أو یعم غیره من الغائبین بل المعدومین؟ فیہ خلاف.

۱. بحث بعدی در مقصد رابع پیرامون «خطابات شفاهیه» و شمولیت یا عدم شمولیت آن نسبت به غائبین و معدومین از مجلس تخاطب است. آخوند این بحث را در مقام امکان تکلیف و امکان تخاطب نسبت به معدومین طرح می کند و نتیجه می گیرد که تکلیف فعلی و خطاب حقیقی نسبت به معدومین صحیح نیست و تکالیف برای آیندگان بصورت انشائی و غیرفعلی جعل شده است. در این صورت باید توجه داشت که «ختم نبوت» نیز باید بر اساس «وامر انشائی» معنا شود؛ یعنی کتابی که نازل شده و تکالیفی که تمامی عباد را تا روز قیامت در بر می گیرد، بصورت انشائی جعل شده است و فعلی شدن آن برای مکلفین، مشروط به وجود آنها و تحقق شرایط و فقدان موانع است. این مطلب برای پیامبرانی که مأموریت شان دارای گستره ی زمانی بوده نیز صادق است.

۲. اما بحث دوم در این باره بر اساس معنای خطاب است. یعنی از آنجا که «خطاب حقیقی» به «توجیه الکلام نحو الغیر» معرفی شده و در تعریف آن، وجود مخاطب اخذ شده است، لذا خطاب در معنای حقیقی آن به معدوم تعلق نمی‌گیرد. اما باید توجه داشت که اگر خطاب منحصر به جامعه‌ی موجود نباشد بلکه از سنخ خطابات تاریخی و جهانی باشد، به معدومین هم تعلق می‌گیرد و دائر مدار وجود افراد نیست. به تعبیر دیگر منحصر کردن تعریف «خطاب حقیقی» به «وجود فعلی مخاطب» نادرست و بی‌دلیل است و تنها وجه این انحصار، قائل نبودن به هویت علی‌حده برای «تاریخ» است.

البته اگر خطابی «فعلی» باشد (و به عنوان نمونه، مادری با فرزندش صحبت کند)، وجود مخاطب در حین تکلم ضرورت دارد اما بسیاری از خطابات از این سنخ نیستند. زیرا علم و حکمت شارع به نحوی است که قدرت پوشش همه‌ی تمدن‌ها و جوامع و اقشار و اصناف و افراد را داراست و به حداقل و حداکثر ظرفیت تمامی آنها واقف است و چنین علمی، مبنای تخاطب با همگان و تعیین تکلیف برای آنان است. پس با در نظر گرفتن مقوله‌ی «تاریخ» و علم خداوند متعال به آن، خطاب حقیقی منحصر به معنایی که قوم طرح کرده‌اند، نیست و در خطابات تاریخی، مخاطبه با آیندگان و غائبین کاملاً معقول بوده و تحقق نیز یافته است.

۳. ممکن است گفته شود: «آخوند هم با طرح بحث خطاب انشائی ایقاعی بعنوان موضوع له ادوات خطاب باعث شده تا تخاطب با مخاطب

تنزیلی و مجازی و غیرحقیقی (مانند یا کوکباً ما کان اقصر عمره) نیز استعمالی مجازی محسوب نشود.» اما باید توجه داشت که در خطابات تاریخی، مخاطبان فرضی و مجازی نیستند بلکه حقیقی هستند زیرا خداوند متعال تمامی مخلوقات خود را می‌شناسد و آنان در نزد علم او حاضرند و او با آگاهی کامل از حداقل و حداکثر ظرفیت همگان، به آنان خطاب می‌کند. به عبارت دیگر تعریف «خطاب حقیقی» بر اساس وجود فعلی مخاطب یا عدم آن نادرست است. البته صحیح است که الفاظ قرآن از زبان پیامبر صادر شده و مخاطبین آن حضرت در آن عصر را در برگرفته است و افرادی که به نحو فعلی حاضر بوده اند را طرف خطاب قرار داده است؛ اما این نحوه خطاب، دایره مدار بود و نبود مخاطب است و ظرفیت‌ها و سیری را که برای آیندگان متصور است، شامل نمی‌شود و لذا نمی‌تواند ختم نبوت را توضیح دهد.

به عبارت دیگر هم «خطاب تاریخی» وجود دارد و هم «خطاب اجتماعی» وجود دارد که مربوط به زمان مخاطبه و دوران خاص است. زیرا تاریخ اولاً دارای هویتی حقیقی است و در نسبت خود، خطاب و مخاطب برای آن تصور می‌شود و ثانیاً حاکم بر جامعه است که در جامعه، مخاطبین دارای وجود فعلی هستند.

۴. ممکن است گفته شود: «صحیح است که قرآن قبل از این که به گوش مکلفین برسد، دارای مراتبی دیگر بوده است اما بحث ما در تحلیل از خطاب و تکلم و سخن گفتن است و لذا خطاب تاریخی را باید بر این اساس توضیح داد تا تصویر مناسبی از آن ترسیم شود.» در پاسخ باید

گفت که بحث ما نیز در همین موضوع است؛ حال مباحثی که رهبران سیاسی یا دانشمندان قبلی از خود به جای گذاشته‌اند و به عنوان مثال مکتوب شده است، چگونه توضیح داده می‌شود؟! آیا می‌توان گفت چون آنها از دنیا رفته‌اند و حضور ندارند و ما با گوش خود کلمات آنان را نشنیده‌ایم و در مجلس حاضر نبوده‌ایم، پس چنین سخنانی برای آیندگان موضوعیتی ندارد و آنان مدنظر متکلم نبوده‌اند؟! آیا سخنانی که به کتاب و نوشته و فایل صوتی تبدیل شده‌اند یا سینه به سینه منتقل شده و در حافظه‌ها ضبط شده‌اند چون عیناً همان اصواتی نیستند که از دهان گوینده صادر شده‌اند، «خطاب» محسوب نمی‌شوند؟! به چه دلیلی «خطاب» فقط منحصر به رابطه‌ی مستقیم بین صوت گوینده و گوش شنونده در زمان و مکان خاص است؟! یا بعنوان مثال چیزی که در جامعه‌ی ایران به عنوان «خط امام» (ره) شناخته شده، ناظر به نسل‌های بعدی نیست و آنان را مورد خطاب قرار نداده است؟! یا نه تنها از این مرحله عبور کرده، بلکه در جامعه‌ی ایران همچنان جریان دارد؟!!

۵. پس خطاب تنها دارای یک معنا نیست؛ اگر خطابی تاریخی باشد، تناسباتی دارد و اگر خطابی اجتماعی باشد، دارای تناسبات دیگری است و اگر ناظر به یک خانواده باشد، خصوصیات دیگری دارد و می‌توان در برخی از انواع آن، حضور مخاطب و توجه او به کلام گوینده را شرط تحقق خطاب دانست. لذا تعریف قوم از خطاب حقیقی به صورت مطلق نفی نمی‌شود بلکه برای برخی نسبت‌ها صادق است؛ اما نباید تعریف خطاب را به آن منحصر نمود. به نظر می‌رسد خطاب، از سنخ «علم» و

کمک عقلانی به بشریت است و اگر ناظر به تاریخ باشد، همانند خورشید هر روز صبح طلوع می کند و لذا فرموده اند: «القرآن یجری مجری الشمس و القمر».

۶. گفته شد در دینی که خاتم ادیان است، خطاب حقیقی و وجود و عدم مخاطب را باید بر اساس علم خداوند متعال مورد ملاحظه قرار داد به این معنا که در آن، مخاطب و تمام ظرفیتی که برای سعادت یا شقاوت دارد در نزد علم الهی حاضر است و نه تنها ظرفیت افراد بلکه ظرفیت جوامع و تمدن ها هم را شامل می شود. یعنی بر اساس چنین احاطه ای است که خطابات تاریخی شکل می گیرد تا تکلیف آیندگان تا روز قیامت را معین کند و تمامی راههای رشد برای همه ی ظرفیت ها را تبیین کرده و تمامی راههای انحراف را به همان سعه تشریح کند. البته این بدان معنا نیست که خطاب و اثرات آن برای ما بر اساس زمانی که مخاطبین هنوز در این دنیا وارد نشده اند، تحلیل شود اما در هر صورت باید به مراتب نزول قرآن که در روایات به آن اشاره شده، توجه کرد؛ از نزول دفعی قرآن به آسمان چهارم تا تا نزول تدریجی آن بر قلب مقدس پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله. زیرا گرچه ما درکی از این مراتب نداریم اما این مراتب برای پیامبر اکرم و ائمه ی معصومین دارای معنا و اثر و حاوی جریان علم الهی است و لذا نقل شده که امیرالمومنین سال ها قبل از بعثت و در ابتدای تولد خود، قرآن را تلاوت کرده اند.

۷. برخی در ادامه ی بحث و بر اساس احاطه ی خداوند به همه ی زمان ها، قائل شده اند که در خطاب الهی، وجود مخاطب شرط نیست زیرا

تمامی مخلوقات در نزد او حاضرند و غیبت در مقابل خداوند برای آنان متصور نیست. آخوند این قول را رد کرده است با این استدلال که علم الهی باعث صلاحیت معدومین نسبت به خطاب نمی شود و البته این نقصی برای خدا نیست بلکه به قصور ذاتی معدومین و فقدان قابلیت برای آنها باز می گردد.

در این باره باید گفت طرح «قصور ذاتی» برای معدومین و عدم صلاحیت آن برای خطاب، فرعِ «فرض وجود و هستی» برای آن در آینده است؛ یعنی بحث در اینجا از معدوم نسبی است و الا برای معدوم مطلق اموری مانند صلاحیت و عدم صلاحیتِ خطاب اساساً قابل طرح نیست. پس نسبت به معدوم، طرح هر مقوله ای از جمله خطاب غلط است بلکه تنها نسبت به خداوند متعال و علم اوست که می توان خطاب را برای یک معدوم مدتظر قرار داد چون عندالله تبارک و تعالی وجود یافتن امثال ما - و لو در آینده - معلوم است و او می داند که هر فردی در چه زمانی به دنیا می آید و بر همین اساس خطاب خود را به او متوجه می کند. پس روشن است تا زمانی که انسانی پا به این دنیا نگذاشته است، خطاب برای او معنا ندارد و حتی وقتی به این دنیا می آید، به صرف وجود مادی نیز مورد خطاب قرار نمی گیرد بلکه این وجود تکلیفی و رسیدن به سنّ بلوغ است که باعث می شود خطابات الهی در قرآن و ... شامل عبد شود زیرا در این زمان است که قوه‌ی اختیار و قوه‌ی عقل و قوه‌ی زاد ولد به انسان عطا می شود.

بنابراین کلام آخوند پیرامون عدم صلاحیت معدوم برای خطاب تنها

با توضیحات فوق صحیح است؛ یعنی طرح هر وصفی برای معدوم غلط است و موضوعاً فرض ندارد. لذا بحث درباره ی خطاب از جهت مکلفین و عباد نیست بلکه بحث پیرامون خطاب عند المولی و تعیین دامنه و گستره ی خطابِ خدای متعال است.^۱ در این صورت روشن است که ابتدائاً باید پیامبری مبعوث شود و مردمانی وجود داشته باشند که در دار تکلیف حضور یافته اند و دارای قوه ی اختیار هستند و برخی از آنان دچار فساد و انحراف شده اند و خداوند برای هدایت آنان، خطاب خود را از طریق رسولان الهی به آنان متوجه می نماید و تا شریعت بعدی نیامده است، این خطاب به قوت خود باقی است. همان طور که مباحث علم هندسه و مسائل آن بر اساس هندسه ی اقلیدسی بوده و این روند ادامه داشته است تا زمانی که هندسه ی نااقلیدسی تولید شد.

۸. حال قرآن بنا به تصریح خود، تمامی مسائل بشر برای هدایت را تا روز قیامت تبیین کرده و بعد از آن، نسخه ی الهی دیگری وجود ندارد و لذا خطابی به تمامی بندگان تا آخر تاریخ کرده تا وقتی موجود شدند و به سن بلوغ رسیدند و دارای قوه ی اختیار شدند، مشمول این خطاب شوند زیرا اساساً موضوع خطابات، کنترل همین قوه ی اختیار است و به

۱. برای تعیین گستره و دامنه ی هر خطابی باید نسبت علمی گوینده ی آن روشن شود. از علم خداوند متعال که مطلق است تا علم معصومین علیهم السلام که از هفتاد و سه اسم الهی، هفتاد و دو اسم به آنان اعطا شده است تا علما و پرچمداران توحید همانند حضرت امام خمینی (ره) که در وصیت نامه ی خود، راه حفظ انقلاب را برای نسل های آینده معین کرده است.

وجود اختیار و عقل و زاد ولد توجه دارد و نه به صرف وجود انسان یا عدم او. پس سخن از «معدومین» در اینجا زمانی صحیح است که مقصود از آن، کسانی باشند که فاقد قوه‌ی اختیار و قوه‌ی عقل و قوه‌ی زاد ولد هستند؛ یعنی وجود و عدم در اینجا باید در وعاء عقل عملی و اعتبارات و احتراز از لغویت طرح شود و نه عدم و وجود و استحاله و امکان به معنای فلسفی. بر این اساس روشن می‌شود که مولای شرعی همانند دیگر موالی عقلانی، به دنبال تحقق نظم خاصی در میان عباد است و لذا به جعل نسبت و اعتبار مبادرت می‌کند ولی چون دارای علم مطلق است، نیازی به بهینه‌ی اعتبار و جعل خود ندارد و اوامر و نواهی او تا پایان تاریخ، لایتغیر است. آنگاه خطاب باید بر این مبنا تعریف شود؛ یعنی کسی که مجعولات و اعتبارات او به نحوی است که نظم مطلوب او تا روز قیامت را تأمین می‌کند، چگونه خطاب می‌کند؟

۹. آخوند ادعا می‌کند که ادوات نداء و امثال آن برای خطاب انشائی وضع شده و معانی مختلفی که از آنها به ذهن می‌رسد، ناشی از اغراض مختلفی (مانند تحسّر و شوق و...) است که بر استعمال این ادوات مترتب است. اما به نظر می‌رسد تنها زمانی می‌توان اغراض فرعی در جملات مختلف را توضیح داد که غرض اصلی از اصل خطابات به نحو کامل تبیین شده باشد تا اغراض بعدی و کثرات آن بر اساس آن تشریح شود و به آن وحدت رجوع کند.

غرض اصلی در خطابات مولا، هدایت انسان‌ها و امت‌ها و جوامع است تا در دار امتحان از هوی دوری کنند و بر اساس تقوا عمل کنند اما

باید توجه داشت که در محیط، شرارت وجود دارد؛ یعنی علاوه بر دستگاه ایمان، دستگاه کفر و نفاق نیز وجود دارند و دارای حیات و حرکت‌های مختلف هستند. لذا خطابات، حقیقتی علمی برای دست‌گیری و هدایت هستند که پیچ و خم راه را تا روز قیامت نشان می‌دهند و به همین دلیل در هر زمان و مکان، معانی خاصی دارند. در واقع موضوع هدایت، «اختیارات» است که در عالم جاری است و اختیارات مومنین با اختیارات کفار و منافقین درگیر است و خطابات الهی به دنبال کنترل جریان اختیارات و مدیریت این درگیری است به نحوی که دستگاه کفر و نفاق به نفع دستگاه ایمان منحل شوند و الا اگر در درگیری بین این سه نحله، «تکامل» محقق نشود، جریان اراده‌ی الهی در عالم برای هدایت چه معنایی خواهد یافت؟! سوال دیگر این که آیا کنترل سه نظام کفر و ایمان و نفاق و ضربه به دستگاه طغیان، بدون پرچمدار توحید ممکن است؟! در این صورت آیا بخش محوری خطابات به امامان و رهبران این درگیری تعلق نخواهد یافت؟! و علت انحصار «من خوطب به» به معصومین روشن نخواهد شد؟! و این مطلب، وظائف مردم عادی و اصناف مختلف و دیگر کثرات تاریخی و اجتماعی را در این درگیری مشخص نخواهد کرد؟! و قبل از تجزیه‌ی خطابات بین رهبران و مردم عادی، نقطه‌ی وحدت این ابعاد مختلف چگونه تبیین می‌شود؟! آیا قرآن برای سعادت افراد آمده یا بر اساس علم الهی به تنوع تدبیرها و آرایش‌های مختلفی که جبهه‌ی کفر و نفاق برای حمله به دستگاه ایمان تا روز قیامت به خود می‌گیرند، تکلیف جامعه و تاریخ را روشن کرده

است؟! مقصود از این بحث و سوالات آن است که وقتی معنای هدایت و موضوع آن به نحو تخصصی و دقیق تشریح نشود، کتاب و خطابات آن نیز به درستی معنا نخواهد شد و بحث از خطابات به نحو صحیح شکل نخواهد گرفت و دچار تعاریفی مانند تعریف قوم از خطاب حقیقی خواهیم شد.

البته خداوند خود را «هادی» دانسته و بجز قرآن مجید، اراده‌ی الهی و رسولان و اوصیاء برای مدیریت عالم و هدایت آن جاری و حاضر است و هدایت نباید به نحوی معنا شود که منحصر در خطابات قرآن باشد. به همین دلیل است که در شب قدر «کلّ امر» نازل می‌شود و میزان فشارهایی که از طرف کفر و نفاق بر دستگاه الهی وارد می‌شود، بر اساس حکمت الهی مقدّر می‌شود و در مقابل، نحوه‌ی هدایت الهی در آن سال برای گذر از این فشارها تعیین می‌یابد. بنابراین هدایت منحصر به خطابات و تبادل الفاظ نیست بلکه هدایت در واقع جریان علم الهی برای ایجاد وجدان عمومی در میان همه‌ی بندگان است و این کار تنها با خطاب محقق نمی‌شود. یعنی تحقق دین، روندی بسیار پیچیده است که تنها بخشی از آن از طریق گفت‌وگو محقق می‌شود.

ممکن است گفته شود: «صحیح است که تحقق دین تنها از طریق خطابات نیست اما مسأله آن است که بخش لفظی هدایت که از جنس خطاب است، همان قرآن است.» در این صورت می‌توان این سوال را طرح کرد که معادلات علمی چه ماهیتی دارد؟ این معادلات وقتی که در آزمایشگاه کشف می‌شوند، ماهیتی جداگانه دارند و وقتی در کتب علمی

درج می شوند، ماهیت دیگری دارند و وقتی در محصولی مانند اتومبیل عمل می کنند، ماهیت دیگری دارند؟! آیا این تفکیک ها در مورد یک موضوع عینی صحیح است؟! به عبارت دیگر تا زمانی که «هدایت» از جنس «جریان عمل» انگاشته نشود و به اراده ی الهی در مدیریت عالم تعریف نشود و قرآن نیز بعنوان وصف مشیت خدای متعال و کتاب مدیریت خداوند بر تکوین و تاریخ و جامعه طرح نگردد، چنین سوالاتی همواره طرح شده و پاسخ درستی نخواهد یافت. پس حتی اگر گفته شود: «قرآن، تجلّی اراده ی الهی در الفاظ است»، باز هم حکایت از حقیقتی خارج از لفظ می کند که همان معناست و این معنا همان جریان تدبیر و مدیریت خداوند متعال و کیفیت آن است که بر اساس رابطه خداوند با رسل و اوصیاء الهی محقق می شود. در این صورت، ما با علم اداره ی عالم مواجهیم که قطعاً نسبت بردار است و بجای نسخه های برابر، بسترهای متنوعی برای بندگان ایجاد می کند تا هر شخص و هر صنف و هر امت، بر اساس ظرفیت خود رشد کند و تقرّب یابد.

پس کتاب و امام، دو بُعد یک حقیقت هستند که همان پرستش خدا و تقابل آن با پرستش طاغوت است؛ البته بر اساس مبنای مختار که پرستش به رابطه ی بین دو اراده - و نه بر اساس ذات - تحلیل شد. لذا اگر تکلیف این مباحث روشن نشود، کلام و خطاب الهی معنای محصلی نخواهد یافت و همه چیز بر اساس فرهنگ مولویت و ارتکازات مربوط به اذا امر مولی بعبده معنا خواهد شد که فاصله ی بسیاری با مدیریت خداوند متعال دارد.

تعقب العام بضمیر یرجع الی بعض افراده

هل تعقب العام بضمیر یرجع الی بعض أفراده یوجب تخصیصه به أو لا؟ فیہ خلاف بین الاعلام. ولیکن محل الخلاف ما إذا وقعا فی کلامین أو فی کلام واحد مع استقلال العام بما حکم علیه فی الكل.

۱. بحث بعدی پیرامون «تعقب العام بضمیر یرجع الی افراده» است که آیا چنین قالبی از کلام، موجب تخصیص عام توسط ضمیر می شود یا خیر؟ یک شکل از آن در بیان قوم، در مثال «المطلقات ازواجهنّ احقّ بردهنّ» قابل مشاهده است که البته از محل نزاع خارج است. اما در همین مثال نیز باید توجه داشت که بازگشت ضمیر به برخی از افراد عام، ناشی از اقتضای کلام و وضع نیست؛ یعنی اگر بیان و خطاب دیگری از شارع نبود که بر عدم احقیّت زوج در طلاق بائن دلالت می کند، عام و ضمیر آن در مثال فوق تمامی مطلقات را شامل می شد. پس قرینه‌ای که در فرهنگ خاص و سیره‌ی شارع وجود داشته، باعث شده تا ما مطلقات در این جمله را عامی بدانیم که تخصیص خورده است و الا بر اساس قواعد وضعی و استعمالی، هیچ دلالتی بر تخصیص در این کلام وجود ندارد.

بر همین اساس باید توجه داشت که بحث در اینجا در واقع جمع بین دو کلام و دو خطاب از شارع است و نه بازگشت ضمیر به برخی افراد عام. به عبارت دیگر خطاب اول بر احقیقیت ازواج در ردّ برای همه‌ی مطلقّات دلالت می‌کند و سپس با ملاحظه‌ی ادله‌ای که دلالت بر طلاق بائن می‌کند، خطاب اول تخصیص می‌خورد. پس کلام اول بر عموم خود باقی است و تنها در جمع با خطابات دیگر است که این نتیجه را در پی دارد: تخصیص خطاب اول به وسیله‌ی خطاب وارد شده پیرامون طلاق بائن. لذا ضمیر جز به همه‌ی افراد عامّ باز نمی‌گردد چون عمومیت برای مطلقّات در خطاب اول منعقد شده و تخصیصی که بوسیله‌ی خطاب دیگری انجام شده، موجب دست برداشتن از این ظهور و تغییر در این کلام نخواهد شد بلکه در نتیجه‌ی کلی و هنگام جمع بین دو کلام موثر خواهد بود. (و به بیان قوم تنها حجیت این ظهور مرتفع می‌گردد و نه اصل ظهور)

۲. بنا بر آنچه گذشت، در مثالی که محل نزاع قرار گرفته (المطلقّات یتربصن بأنفسهنّ ثلاثه قروء و لا یکتمن ... و بعولتهنّ احقّ بردهنّ) نیز، باید توجه داشت که مورد بحث، تنها این دو فقره از کلام نیست بلکه بحث در جمع بین این دو کلام و کلام سومی است که پیرامون طلاق بائن و عدم احقیقیت ازواج برای رجوع در این نوع از طلاق وارد شده است. در واقع موضوع بحث در اینجا دوران بین «ظهور عامّ در عموم» و «ظهور ضمیر در عدم استخدام» نیست و طرح مسأله‌ی قوم در این بحث نادرست است. بلکه صورت مسأله، «جمع بین ظهور سه خطاب» است؛

یعنی الف) المطلقات یتربصن بأنفسهنّ ثلاثه قروء؛ ب) بعولتهنّ احقّ بردهنّ؛ ج) خطابي که دالّ بر عدم احقیّت برای رجوع در طلاق بائن است. در این صورت کلام اول و کلام دوم در یک آیه ذکر شده اند و از نظر عرفی در یک زمان واحد صادر شده اند و لذا نباید ضمائر موجود در این کلام را از آن تجزیه کرد و بر اساس خطاب سوم معنا نمود. بلکه معنای آن در این خطاب، عموم مطلقات است و سپس کلام سوم که در زمان بعدی صادر شده و حکم طلاق بائن را جعل کرده، با این دو خطاب سنجیده شده و در جمع میان آنها معلوم می‌شود که جمله‌ی سوم بمثابة مخصّص برای دو جمله‌ی قبلی است.

پس طرح بحث در فهم گزاره‌ها بصورت جداگانه نیست بلکه هر گزاره‌ای از نظر عرفی، دلالتی دارد اما فعالیت علمی و تخصصی توسط یک دانشمند اصولی زمانی آغاز می‌شود که به جمع میان این دو یا چند دلالت بپردازد و به صورتی علمی و استدلالی آنها را با هم هماهنگ نماید. البته روشن است که اولین شرط برای «جمع بین خطابات» وجود وجه اشتراک میان آنهاست و الا جمع ممکن نخواهد بود.

۳. از همین جا می‌توان به بحث مهم‌تری پرداخت و آن این که تعریف علمی و غیر عرفی از «جمع بین چند خطاب و چگونگی آن» چیست؟ یعنی غیر از بحث در مورد مصادیق، این سوال قابل طرح است که هماهنگ کردن دو کلام و ربط دادن بین دو خطاب از نظر مفهومی به چه معناست؟ آنچه در پاسخ به این سوال باید مورد توجه قرار گیرد، این است که این جمع و ربط و هماهنگی یک امر عرفی نیست. گرچه عرف

بصورت ناخودآگاه به این کار مبادرت می کند اما نباید تعریف این مفهوم را به عرف حواله کرد بلکه در اینجا باید تحلیل تخصصی از آن ارائه شود تا بتوان کار عرف را قاعده مند کرد و قواعد مختلف آن را استخراج کرد و به تأسیس اصل پرداخت و فعالیت علمی دیگر دانشمندان را بهینه نمود. همان طور که عرف در جمع بین عدد ۲ و عدد ۳ دچار مشکل نمی شود و بلافاصله به عدد ۵ می رسد؛ اما علم ریاضی توضیح می دهد که جمع صحیح بین اعداد متوقف بر توجه به جایگاه ارزشی آنهاست و اگر یکان و دهگان نادیده گرفته شود و اعداد در جایگاه نادرستی قرار بگیرند، بجای عدد ۵، به عدد ۲۳ خواهیم رسید.

در واقع عرف نیز بر اساس منطقی که در جامعه به پذیرش رسیده به جمع بین خطابات مبادرت می کند. در این صورت تعریف از جمع و ربط و هماهنگی به منطق ها منتقل می شود: بر اساس منطق صوری، جمع زدن ممکن نیست مگر اینکه وصف مشترکی بین طرفین انتزاع شود و بر اساس منطق مجموعه نگری، جمع بمعنای ترکیب و تبدیل اجزاء در سیستم است و میزان اثر کلام در مخاطب و بهینه ی آن دنبال می شود.

التخصیص بالمفهوم المخالف

قد اختلفوا في جواز التخصیص بالمفهوم المخالف مع الاتفاق على الجواز بالمفهوم الموافق على قولین و قد استدل لكل منهما بما لا یخلو عن قصور.

۱. بحث بعدی پیرامون «تخصیص عامّ به مفهوم مخالف» است؛ یعنی مفهومی که از نظر سلب و ایجاب، مخالف منطوق باشد، می تواند موجب تخصیص عامّ شود یا خیر؟ مانند «الماء اذا بلغ قدر کرّ لم ینجّسه شیء» که مفهوم آن دالّ بر نجس شدن آبی است که به میزان کرّ نرسیده باشد. حال آیا این مفهوم مخالف می تواند عمومیت «الماء کله طاهر» را تخصیص بزند و جمع بین این دو خطاب منجرّ به تخصیص عامّ می شود یا خیر؟

بعضی به «الجمع مهما امکن اولی من الطرح» استناد کرده اند و لذا قائل به امکان تخصیص عامّ با مفهوم مخالف شده اند اما مخالفان گفته اند که دلالت عامّ مبتنی بر وضع است اما دلالت مفهوم برخاسته از منطوق و موضوع له نیست بلکه در بسیاری موارد، به احراز اطلاق باز می گردد و روشن است که دلالت وضعی بر دلالت اطلاق مقدم است. البته آخوند

در متن، به ذکر این استدلال‌ها نمی‌پردازد بلکه تنها نظر خود را مطرح می‌کند: اگر این دو خطاب در یک کلام باشند یا در دو کلام باشند اما نسبت به هم صلاحیت قرینیت داشته باشند، یا یکی از آن دو اظهر است که باید به مقتضای آن عمل کرد یا هیچ‌یک اظهر نیستند. در این صورت، ظهور هر دو خطاب یا وضعی است و یا اطلاق که این به معنای جلوگیری هر یک، از انعقاد عموم یا مفهوم برای دیگری است و لذا هر دو نسبت به ماده‌ی تعارض، مجمل خواهند شد. البته اگر این دو خطاب در دو کلام جداگانه باشند که نسبت به هم قرینیت ندارند، همین حکم را خواهند داشت با این تفاوت که اجمال آنها حقیقی نیست؛ بلکه حکمی است.

اما قبل از ورود در این بحث باید به این مهم پرداخته شود که «ملاک اظهاریت» و ضابطه‌ی آن چیست؟ آیا همان‌طور که معروف است وضع، اظهر از اتلاقات و مفاهیم است؟! آیا این بیان صحیح است که: دلالت وضعی در یک عبارت مطلق، بمتابهِ قرینه عمل می‌کند و با انتفاء مقدمات حکمت، مانع از اخذ به اطلاق می‌شود؟! پس این بحث باید تنقیح شود و کلمات قوم در این رابطه مورد بررسی قرار گیرد. اما بنا به مباحث پیشین به نظر می‌رسد اطلاق به عنوان امری که ناشی از روابط عبد و مولا و برخاسته از فرهنگ مولویت است، اظهر از دلالت وضعی و تکلم عرفی است. زیرا دلالت وضعی بمتابهِ یک امر بدیهی و ساده و روبنایی است که بدون مؤونه‌ی خاصی توسط عموم مردم استفاده می‌شود اما فرهنگ جاری بین عباد و موالی، موجب تشکیل جامعه و

ایجاد نظم در آن و مبنای تمامی ارتباطات کلامی و غیر کلامی است و استقرار و کارآمدی آن در حدی است که یک جامعه را حول اراده‌ی مولا و سلطان به وحدت می‌رساند. این پایه و مبناست که به امور روبنایی در جامعه از جمله وضع‌ها و استعمال‌ها سامان می‌بخشد و در صورت تزلزل در آن، محاورات و ظهورات نیز متزلزل شده و دچار هرج و مرج خواهند شد. به عبارت دیگر وضع تنها بستری است که موالی برای دستیابی به اغراض خود از آن استفاده می‌کنند و به همین دلیل کلمات و جملات وقتی توسط یک مولا بیان شوند، معنایی متفاوت از دلالت وضعی خود پیدا می‌کنند و همان معنای غیروضعی است که فهم شده و مبنای عمل دیگران قرار می‌گیرد. یعنی فرهنگ و وجدانی که توسط مولا ایجاد شده، بسیاری از دلالت‌های وضعی و تفاهم‌های عرفی را تغییر می‌دهد و حتی در مواردی همچون قرآن کریم باعث می‌شود تا کلام، بطون و معانی و اغراض و تأویل‌های متعددی پیدا کند. بنابراین هنگامی که برای جمع بین چند کلام بحث از اظهاریت مطرح می‌شود، باید معیار اظهاریت و ابعاد و میزان تاثیر و نفوذ آن روشن شده و تنقیح گردد.

۲. نکته‌ی بعدی در این بحث، پیرامون تخصیص است. ابتدائاً واضح است که شرط تحقق تخصیص، وحدت موضوع در هر دو خطاب است و الا در صورت تبدل موضوع، تخصیص موضوعاً منتفی خواهد شد. در واقع جمع بین خطابات، یک عمل منطقی و ریاضی است؛ همان‌طور که در صورت عدم مراعات جایگاه اعداد از لحاظ یکان و دهگان و صدگان و...، نتیجه‌ی جمعی که بین اعداد انجام شده، نادرست خواهد بود. حال باید

دید در مثال «الماء کله طاهر» که «الماء اذا بلغ قدر کر...» به عنوان مخصّص آن معرفی می‌شود، آب در صورت تنجّس نیز آب محسوب می‌شود یا خیر. آیا آب تنها یک اسم و عنوان است و یا کارآمدی و خصوصیات خارجی آن نیز مورد لحاظ قرار می‌گیرد؟ مثلاً وصف طهارت به اسم یا معنای «آب» تعلق می‌گیرد یا به خصوصیات یک ماهیت عینی باز می‌گردد؟ آیا در میان متدینین، آب نجس برای شرب و طبخ و طهارت و... استفاده می‌شود یا از حیّز انتفاع ساقط می‌گردد و دور ریخته می‌شود؟ در واقع آبی که نجس شده، از نظر شرعی و در نگاه متدینین «آب» نیست؛ گرچه از لحاظ عرفی به آن، آب اطلاق شود. همچنان که در میان کفار، احکام دیگری در این زمینه وجود دارد و مثلاً هنگامی از آب استفاده می‌شود که معیارهای بهداشتی در آن رعایت شده باشد؛ یعنی آب در عرف کفار، به مایعی اطلاق می‌شود که استانداردهای پزشکی در آن تأمین شده باشد.

پس میزان و ملاک، تشخیص عرف نسبت به موضوع است و عرف نیز امری نسبت بردار و دارای انواع مختلف است؛ از عرف شرعی و عرف متدینین گرفته تا عرف پزشکی و عرف کفار و... . لذا برای نسبت سنجی صحیح بین دو خطاب و تحقق شرایط تخصیص و احراز عدم تبدل موضوع، ضروری است تا نسبت عرفی خطاب معین شود. به عنوان مثال، عرف متدینین به آبی که برای آبیاری فضای سبز استفاده شده و بعضاً با فاضلاب مخلوط شده، توجهی ندارد تا به دنبال حکم آن باشد و تخصیص آن از عمومات طهارت موضوعیت داشته باشد اما به آبی که در

آشپزخانه استفاده می‌کند، توجه دارد و در صورت استفاده از آب متنجس برای طبخ، غذا را دور می‌ریزد و با تکیه به عرف شرعی، آن را مصداق اغذیه محسوب نمی‌کند.

بر اساس توضیحات فوق، این سوال مطرح می‌شود که آیا کلمه‌ی «الماء» در این دو خطاب، بر پایه‌ی عرف و ارتکازات شرعی استعمال شده و یا بر پایه‌ی عرف عمومی؟! مگر گوینده‌ی این کلمات، مولای شرعی نبوده است و مگر این جملات، گزاره‌هایی فقهی نیستند؟! پس چگونه می‌توان «الماء» را بر معنای آن در عرف عمومی حمل کرد؟! فارغ از معنای فلسفی آب که همان ماهیت مایع و سیال آن است، آیا نمی‌توان آب در این خطابات را در ارتکازات دینی لحاظ کرد و آن را به این معنا منصرف نمود که آب به عنوان مخلوق خدای متعال، پاک و طاهر است؟! در این صورت، آب در مرتبه‌ی خلق، طاهر است و وصف نجاست نیز در هنگام برخی تعاملات انسان با آب محقق می‌شود. پس به جای آن که عمومیت لفظ ماء از طریق اسم گذاری تبیین شود، با تکیه بر فرهنگ مذهب (مرتبه‌ی خلق) عمومیت آن اثبات شد زیرا هیچ آبی نیست که توسط غیر خدا خلق شده باشد. البته برای تبیین معنای عام در مثال، نباید به مصادیق آب و جمع کمی آنها اشاره کرد بلکه باید به معنای فلسفی آن (ماهیت) یا معنای دینی آن (مخلوق)^۱ و یا معنای

۱. البته انصراف آب به معنای مایعی که مخلوق خدای متعال است، تنها از باب مثال و تقریب به ذهن است و الا معنای شرعی از آب که با بحث فقهی تناسب دارد،

ادبی آن (جنس) توجه نمود تا تخصیص در آن جریان یابد و الا اگر مقصود از آب، اسمی برای تمام مصادیق آن باشد، آنگاه خارج کردن برخی مصادیق از حکم عام، ملازم با تناقض گویی خواهد شد؛ یعنی ضروری است تا یک مفهوم شرعی یا عقلی یا عرفی، از مصادیق انتزاع شود و حکم عام و خاص بر آن وجه اشتراک بار گردد.

۳. ممکن است گفته شود: «مفاهیم عرفی در نظر قوم، قابلیت تعریف ندارند و اموری بدیهی محسوب می شوند. از سوی دیگر حمل کلمه ی الماء در روایات مورد بحث بر معنای شرعی، مؤونه دارد و محتاج اثبات است زیرا نوع خطابات به عرف عام القاء شده‌اند و عموم مردم را مورد مخاطبه قرار داده‌اند و حکم تمامی مکلفین را بیان کرده‌اند. لذا در صورتی که شارع معنای غیرعرفی از آب را مدنظر داشته، باید قرینه‌ای بر آن قرار دهد.» در این صورت باید به این سوال پاسخ داد که آیا اصل در خطباتی که در چارچوب یک فرهنگ خاص صادر شده، مطابقت آن با عرف عام است یا انطباق آن با فرهنگ خاص؟! به عنوان مثال آیا اصل در تعیین مقصود از کلماتی مانند «نیرو»، «حرکت» و... در متون علم فیزیک، معنای عرفی آن است یا معنای تخصصی آن؟! ممکن است گفته شود: «مخاطب متون علم فیزیک، دانشجویان و دانشمندان این علم هستند اما مخاطب خطابات شرعی، عموم مردم هستند زیرا در این خطابات قرار است تکلیف تمامی بندگان معین شود و نه فقط تکلیف

دانشمندان و متخصصین.» اما چنین بیانی علاوه بر آن که منزلت کلام خدای متعال و حقائق دینی را به مرتبه‌ای پایین‌تر از منزلت علوم بشری تنزل می‌دهد، بالملازمه اصل تفقه و اجتهاد و ایجاد یک تخصص در فهم از دین را زیر سوال می‌برد. یعنی اگر اصل در خطابات، القاء آن به عرف است، پس وجود فقهاء چه ضرورتی دارد؟! اگر مخاطب خطابات، عموم مردم هستند، پس خود آنان توانایی فهم مراد مولای شرعی را دارند و نیازی به مجتهدین ندارند! آیا ائمه‌ی معصومین علیهم‌السلام حتی در زمان حیات مبارک خود، دائماً با عرف عوام روبرو بودند یا این بزرگواران نیز اصحابی داشتند که واسطه‌ی نشر معارف و احکام الهیه به عموم تلقی می‌شدند؟! یا مولای شرعی و مردم بدون هیچ واسطه‌ای در حال تعامل با یکدیگر بودند و بدون احتیاج به علوم دینی و اهالی آن، فهم و تفاهمی کاملاً عرفی و غیرتخصصی در بین آنان جریان داشته است؟! آیا «عام» و «خاص» و نحوه‌ی تشخیص و جمع بین آنها یک بحث تخصصی است و تنها توسط فقهاء انجام می‌گیرد یا عموم مردم نیز می‌توانند به این کار مبادرت کنند؟!

اگر این کار به عموم مردم سپرده شود، نتیجه‌ی دیگری رخ خواهد داد زیرا عرف تنها با وضع و استعمال مأنوس است و در این صورت، در مقایسه بین خطاب عام - که دارای الفاظ عموم است - و خطاب خاص - که برخی مصادیق عام را از شمول حکم آن خارج کرده - دچار تعارض می‌شود زیرا الفاظ عموم وضعاً دال بر استیعاب و شمول نسبت به تمامی افراد هستند ولی مولا با بیان خطاب خاص، علاوه بر ارتکاب تناقض،

برخلاف مقتضای وضع نیز تکلم کرده است! این شبهه زمانی رفع خواهد شد که عرف با ادراکات عقلائی در فهم خطابات آشنا شود و علاوه بر وضع و استعمال، به قواعدی که موالی برای ابراز مقاصد خود ابداع کرده‌اند، معرفت پیدا کند. و الا عوامّ چگونه می‌توانند تفاوت بین «مراد جدّی» و «مراد استعمالی» را تحلیل کنند و به این نتیجه برسند که الفاظ عموم تنها مراد استعمالی مولا بوده‌اند و مراد جدی در خطاب خاصّ معین می‌گردد؟! در واقع جعل قاعده‌ی عامّ و طرح تبصره پس از آن، ناشی از ادراکات عقلائی است که هویتی مستقل از فهم عرفی (وعاء وضع و استعمال) دارد و الا صرف تکیه به مراد استعمالی — که مورد توجه عرف است — نمی‌تواند توضیح‌دهنده‌ی عمومات و تخصیصات و برطرف‌کننده‌ی تعارض ظاهری بین آنها باشد.

۴. بنابراین فارغ از مثال خاص، در منظر اصولی نمی‌توان به عرف اکتفاء کرد و خطابات را تنها بر اساس وضع و استعمال تحلیل نمود بلکه در جمع‌بندی، ادراکات عقلائی است که حاکم می‌شود و عرف نیز به تبعیت از آن ادراکات موظف می‌گردد. از نظر فقهی نیز باید توجه داشت که خطابات مولای شرعی در چارچوب یک فرهنگ خاصّ است و لذا نمی‌توان اصل و اساس بحث فقهی را بر عرف عمومی استوار کرد و توجه به ارتکازات شرعی را به برخی موارد خاص محدود نمود. در مثال نیز، کلمه‌ی آب به کیفیتی خاص از آب (مطلق بودن یا مضاف نبودن یا جاری بودن یا کرّ بودن و...) منصرف می‌شود که دارای خصوصیات متعددی بوده و معطوف به عمل مکلفین است. در این صورت روشن

است که عرف و عقلاء درکی از این معنای آب ندارند و این معنا از مجعولاتی است که تنها در شرع اسلام مطرح است. در واقع فرهنگ خاصّ (شرع) هم به کار واضح و هم به رفتار عقلاء قید می‌زند و ابعاد مورد نظر خود از موضوعات مختلف را روشن می‌کند.

لذا برای جمع بندی بین دو یا چند خطاب ابتدائاً لازم است تا نسبت خطابات و موضوعات مطروحه در آن روشن شود و در این زمینه، به تفکیک عرف، عقل، عقلاء، شرع، فقه، اعتقادات و... از یکدیگر توجه گردد و سپس به جمع بین خطابات مبادرت شود. در این صورت است که طرح مسأله به درستی تصویر خواهد شد و «جمع بین خطابات» از نظر اصول عقلائی، موضوعیت پیدا خواهد کرد و سپس با ورود به فرهنگ خاصّ (گزاره های فقهی یا پزشکی یا فیزیکی و...) قیودات متفاوتی پیرامون هر موضوع مطرح می‌شود که معطوف به نوع عملی است که در آن فرهنگ خاصّ دنبال می‌گردد.

الاستثناء المتعقب لجمل متعدده

هل الظاهر هو رجوعه إلى الكل أو خصوص الأخيره أو لا ظهور له في واحد منهما بل لا بد في التعيين من قرينه؟ فيه أقوال و الظاهر أنه لا خلاف و لا إشكال في رجوعه إلى الأخيره على أي حال.

۱. بحث بعدی درباره ی «الاستثناء المتعقب لجمل متعدده» است که آخوند رجوع استثناء را به جمله ی اخیره قطعی می داند ولی معتقد است که چنین استثنائی، ظهوری در رجوع به کلّ جملات ندارد و باقی جملات نیز ظهوری در عموم ندارند و لذا چنین کلامی را مجمل محسوب می کند.

به نظر می رسد نحوه ی صحیح ورود در این بحث در مباحث گذشته روشن شد؛ یعنی کلام مورد بحث (والذین یرمون المحصنات ... فاجلدوهم ثمانین جلده و لا تقبلوا لهم شهاده ابداء و اولئک هم الفاسقون الا الذین تابوا) ناظر به رفتاری مجرمانه است و رفتار مجرمانه موضوع بحث عقلاست تا با توبیخ و تشویق و ایجاد وجدان عمومی، جلوی این رفتارها گرفته شود و جامعه به سمت آنها نرود. برای چنین هدفی باید خصوصیات و ابعاد و حدود موضوع ابتدائاً در نزد خود عقلاء روشن باشد

و سپس برای آن قانون‌های متعددی با فروع و تبصره‌های مختلف جعل کنند. در مرحله ی بعد باید این قوانین را به مردم اعلام کرده و به آنان آموزش دهند و به تبلیغ آن پردازند و زمانی را در نظر بگیرند تا فهم از قوانین همه‌گیر شود. بعد از این مراحل، بهینه‌ی قانون نیز مطرح است؛ یعنی اگر این قانون به پذیرش مردم نرسید یا با وجود پذیرش عمومی نسبت به قانون و جریان آن در جامعه، هدف مورد نظر از آن محقق نشد، موانع تحقق را بررسی کنند و بر حسب آن، قوانین و مجعولات خود را اصلاح کنند تا غرض مطلوب حاصل شود.

بر این اساس، «قذف» و احکام آن در نظر شارع (بعنوان یکی از عقلاء) دارای کلیات و فروع و تبصره‌هایی است و باید به فرهنگ آن مراجعه شود تا معلوم شود که پس از توبه ی قاذف، تکلیف حدّ تازیانه و پذیرش شهادت او از چه قرار است و لذا مثال بحث، یک جمله‌ی مستقلّ نیست تا برای تعیین حکم مورد نظر تنها به آن اکتفاء شود. به عبارت دیگر عقلاء برای ابلاغ قوانین به مردم و آموزش آن به مردم، مجموعه‌ای از قوانین را در قالب مجموعه‌ای از کلمات القاء می‌کنند و تجزیه‌ی بین کلمات و خطابات آنان برای فهم از قانون معنا ندارد؛ یعنی در ادراکات عقلائی، تفکیک برخی از جملات عقلاء از باقی جملات آنان موضوعاً غلط است. در واقع عندالعقلاء، هم «اغراض» بصورت مرتبط به هم در نظر گرفته می‌شوند و هم در جعل قانون، «موضوعات» مختلف و اجزاء و ابعاد آن در ارتباط با هم ملاحظه می‌گردند و ریشه و روبنا و اصل و فرع را در یک مجموعه ی واحد مد نظر قرار می‌دهند تا بتوانند قوانین را به

نحوی وضع کنند که همگی در یک راستا باشند و موجب تحقق غرض شوند. پس موضوع کار عقلاء، «نظام اغراض» و «نظام موضوعات» و نسبت بین آنها با یکدیگر است.

ممکن است گفته شود: «بر فرض پذیرش تقریر فوق از عملکرد عقلاء و ادراکات آنان باید توجه داشت که بحث ما در فهم از قوانینی است که عقلاء به نحو مجموعه آن را وضع کرده اند و در این وعاء، باید تک تک جملات آنان فهم شود.» اما گذشت که عمل عقلاء در ابلاغ و آموزش قوانین نیز بصورت مجموعه است و تمامی ابعاد قانون را به مردم می آموزند تا عمل مردم به نحو مورد نظر محقق شود. به همین دلیل است که مشاهده می شود مدت زمانی به این امر اختصاص داده می شود که مردم از مجموعه‌ی قانون جدید آگاه شوند و نسبت به ابعاد آن با خبر شوند و فهم پیدا کنند و بعد از طی این زمان است که به اجراء آن در جامعه مبادرت می کنند. حتی کار در اینجا متوقف نمی شود بلکه پس از اجراء قانون نیز به بررسی و تحلیل آثار آن می پردازند تا در صورت ناکامی آن، به اصلاح قانون بپردازند و در صورت موفقیت، از تجربیات آن استفاده کنند. پس عقلاء هم در ساخت جامعه و ایجاد قانون و هم در ابلاغ و آموزش آن و هم در عمل به آن، «مجموعه» را در نظر می گیرند و لذا طرح یک جمله بصورت بریده و فهم آن بصورت تفکیک شده، در این وعاء صحیح نیست.

۲. تمامی آنچه گفته شد، مربوط به «ادراکات عقلانی» بود اما در وعاء «وضع» است که بر مبنای قوم می توان درباره‌ی یک جمله بصورت

بریده بحث کرد و لذا طرح صحیح این بحث، تنها در چارچوب «وضع» قابل طرح است. در این صورت باید به مقتضای وضع پیرامون استثناء پرداخت و نظر واضح درباره ی آن را کشف کرد زیرا برای جلوگیری از هرج و مرج در تفاهم و تخاطب ضرورت داشته که وضع در این باره جعلی داشته باشد. ظاهراً معنای وضعی استثناء، «إخراج مستثنی از حکم مستثنی منه» در یک جمله است. یعنی نباید مستثنی را از جمله ی ماقبل ادات استثناء تفکیک کرد و جمله ی استثنائی را بر اساس دو جزء تحلیل کرد؛ بلکه این جمله یک وحدت دارد که دو جزء آن به یکدیگر متقوم و وابسته است.

بنابراین «عام» به معنای دقیق آن در این جمله وجود ندارد و به بیان قوم با وجود مخصّص متصل، ظهوری برای عام در عموم شکل نمی گیرد و بکارگیری اصطلاح عموم و تخصیص در این موارد، اطلاق مسامحی و از باب «ضیق فم الرکیه» است و آنچه در واقع اتفاق افتاده، «تقیید» ماقبل ادات استثناء به وسیله ی مابعد ادات استثناء در یک کلام واحد است و نه «تخصیص».

حال باید دید که آیا وضع حکم کرده^۱ که استثناء تنها می تواند نسبت به یک جمله انجام شود یا اجازه داده تا إخراج مستثنی از چند مستثنی منه و چند حکم انجام شود؟ ممکن است گفته شود: «ظاهر

۱. حتی اگر علت رجوع استثناء به جمله ی آخر به «تزدیکی آن به جمله ی اخیر» مستند شود، باید اثبات کرد که وضع چنین جعلی را انجام داده است.

بحث قوم در اینجا این است که نتوانسته‌اند نظر واضح نسبت به این مطلب را به دست آورند؛ زیرا بحث وضعی در این باره طرح نکرده‌اند. «اما حتی در چنین فرضی نیز می‌توان با بررسی استعمالات به کشف از مقتضای وضع پرداخت. به نظر می‌رسد تحلیل کار عرف در استفاده از چنین استعمالاتی نشان می‌دهد که استثناء در چنین جملاتی به تمامی جملات ماقبل رجوع می‌کند. زیرا اگر غیر از این معنا را در نظر داشت، از شکل دیگری از کلام استفاده می‌کرد و مثلاً بعد از هر جمله، استثناء را تکرار می‌کرد و نمی‌پذیرفت که جمله‌ای که قصد استثناء کردن آن را ندارد، در موضعی قرار بگیرد که پس از آن ادات استثناء وجود دارد. بلکه تنها پس از ذکر جملات استثناء شده و متمیم آنها، جملاتی را ذکر می‌کرد که قصد مستثنی کردن آنها را ندارد و می‌خواهد بقاء آنها بر عموم را برساند.

مثلاً در صورت قبول شهادتِ قاذفِ پس از توبه از یک سو و بقاء حدّ بر او حتی پس از توبه از سوی دیگر، مثال بحث نیز چنین قالبی می‌یافت: «والذین یرمون المحصنات ... فلا تقبلوا لهم شهاده ابدأ الا الذین تابوا و اجلدوهم ثمانین جلده.» پس اگر عرف بخواهد عدم رجوع استثناء به تمامی جملات قبلی را برساند، بعد از هر جمله‌ای که قصد استثناء شدن آن را دارد؛ ضرورتاً باید استثناء را تکرار کند و سپس جملاتی که قصد استثناء آنها را ندارد، ذکر کند. اما وقتی مشاهده می‌شود که عرف بصورت مکرر و در مواضع و مواقع مختلف بجای آن که استثناء را تکرار کند، آن را بعد از چند جمله ذکر کرده؛ معلوم می‌شود

که قصد دارد تا استثناء را به همه ی جملات قبلی ارجاع دهد. بنابراین می توان با کنار یکدیگر قرار دادن استعمالات و بررسی لوازم افعال عرف و تحلیل عقلائی از آن، رجوع استثناء به تمامی جملات قبل را به عرف نسبت داد و سپس این روند معمول در استعمالات را به وضع نسبت داد و آن را کاشف از نظر واضع تلقی کرد.

تخصیص العامّ الكتابی بخبر الواحد

الحق جواز تخصیص الكتاب بخبر الواحد المعتمد بالخصوص كما جاز بالكتاب أو بالخبر المتواتر أو المحفوف بالقرینه القطعیه من خبر الواحد بلا ارتیاب.

۱. به نظر می‌رسد «تخصیص العامّ الكتابی بالخبر الواحد» بحثی مهم و اساسی در علم اصول است و در آن، کار تخصّصی پیرامون داده‌ها و منابع و موادّ در علم اصول انجام می‌شود. یعنی گرچه موادّ بحث اصولی، گفتار و اقوال و خطابات هستند اما هر نوع خطابی در علم اصول مورد پذیرش قرار نمی‌گیرد و همانند هر علم دیگری، منشأ داده‌ها در این علم نیز باید مشخص شود. به عبارت دیگر وقتی از معنای یک لفظ بحث می‌شد، مبحث «وضع» مطرح بود و هنگامی که فرهنگ حاکم بر یک کلام مورد بررسی قرار می‌گرفت، بحث «روابط عقلائی» و مقدمات حکمت به میان می‌آمد و وقتی لوازم و احتمالات مربوط به کلام در نظر گرفته می‌شد، از «مفاهیم» سخن می‌رفت.

اما این بحث از سنخ هیچ یک از مباحث فوق نیست. یک احتمال این است که در اینجا بحث از دلالت کلام نیست بلکه بحث از این است

که آیا نوع خاصی از خطابات قابلیت دارد تا بعنوان موادّ بحث^۱ و موضوع بررسی در علم اصول قرار گیرد یا خیر؟ یعنی آیا خبر واحد نه از باب دلالت آن بلکه بعنوان یک منبع در عرض قرآن قرار می‌گیرد یا خیر؟ که این سوال در ذیل بحثی شامل‌تر قرار می‌گیرد: اساساً چه اموری بعنوان منبع در علم اصول پذیرفته شده‌اند و جزء حوزه‌ی فقهت فقیه قرار می‌گیرند؟

۲. البته از آنجا که اصل حجیت خبر واحد در مباحث دیگر ثابت شده و در اینجا نیز ظاهراً مفروض گرفته شده، ممکن است موضوع بحث، صحت یا سقم «طبقه‌بندی دلالات از حیث سندهای آن‌ها» قرار گیرد؛ یعنی مثلاً بررسی شود که آیا می‌توان «دلالت متواترات» را از «دلالت اخبار آحاد» قوی‌تر دانست و آیا این نوع دسته‌بندی صحیح است یا خیر؟ به عبارت دیگر قطعیت در صدور آیا باعث می‌شود که دلالت سند قطعی نیز قوّت بیشتری داشته باشد؛ آن هم به نحوی که اساساً دلالتِ سند ظنی در مقابل آن قابل طرح نباشد؟ پس این نحوه از طرح مسأله نیز ممکن است اما ظاهر کلام قوم به آن انصراف ندارد. در این صورت باید گفت اگر حجیت خبر واحد بعنوان منبع اثبات شده باشد، روشن است که قابلیت مخصّص بودن نسبت به دیگر منابع را داراست و تمامی اصول فهم از کلام و قواعد جمع بین خطابات در حق

۱. یکی از تقسیمات در مبنای مختار «أسناد، استناد، إسناد» است که بحث از منبع در ذیل بحث «أسناد» قرار می‌گیرد.

آن نیز جاری می‌شود. یعنی اثبات این که چه اموری بعنوان ماده‌ی علم اصول پذیرفته می‌شوند و حجیت این امور چگونه تمام می‌شود، بحث جداگانه‌ای است و باید از بحث «ارتباط بین سند و دلالت و تعیین ارزش دلالت بر اساس سند آن» تفکیک شود.

حتی اگر منشأ طرح این فصل، پاسخ به شبهه‌ی کسانی باشد که در تخصیص کتاب بوسیله‌ی خبر واحد تشکیک کرده‌اند، باید دید این شبهه چه منشأی دارد و الا اصل حجیت خبر واحد و گستره‌ی آن در بحثی که به این موضوع اختصاص داده شده، روشن شده است. پس قاعدتاً منشأ علمی برای این شبهه زمانی شکل می‌گیرد که بر اساس قطعیت در صدور، ارزشی به دلالت داده شود که دلالت اسناد ظنی، قابلیت طرح در مقابل آنها را از دست بدهد. در واقع رابطه بین سند و دلالت آن در نظر گرفته شده و میزان دلالت‌ها بر اساس ارزش اسناد طبقه‌بندی شده‌اند. به نظر می‌رسد مبنا قرار دادن سند برای طبقه‌بندی دلالات صحیح نیست و یا حداقل ابعاد این مساله شکافته نشده و استدلالی علمی و اصولی برای آن اقامه نگردیده است. چون برای بررسی این مساله، بعنوان مثال باید با توجه به «تقسیمات سند» مانند متواتر و مستفیض و ... و «تقسیمات دلالت» مانند نصّ و ظاهر و باطن و تأویل و تنزیل و ناسخ و منسوخ و ... نسبت آنها را با یکدیگر سنجید تا این دو تقسیم با یکدیگر هماهنگ شوند و این هماهنگی، منشأ تقسیم ثالثی گردد.

از آنجا که چنین بحثی طرح نشده، پس پاسخ به این شبهه، تنها می‌تواند به این نکته باز می‌گردد که: برای قضاوت در امکان تخصیص

کتاب به خبر واحد، باید از گستره‌ی حجیت خبر واحد بحث کرد و به هر میزان که حجیت آن ثابت شد؛ صحت تخصیص قرآن با خبر واحد یا عدم آن نیز معلوم می‌گردد. مثلاً بر فرض که حجیت خبر واحد به شارع بازگردد، به این معناست که شارع، احتمال عقلیِ خطا در خبر واحد را الغاء کرده و ارزش آن را همسان با خبر متواتر دانسته که در این صورت نمی‌توان قطع یا ظن نسبت به سند را موجب کاهش یا افزایش قوت دلالت دانست و لذا خبر واحد، مخصّص کتاب خواهد بود.

۳. بر اساس آنچه گذشت، نحوه‌ی طرح مسأله در این فصل نادرست است زیرا یا موضوع بحث، «سند و منبع در علم اصول» است که در این صورت بحث از اصل حجیت خبر واحد و گستره‌ی آن، در چارچوب بحث از حجج و امارات قرار می‌گیرد و امکان تخصیص کتاب با خبر واحد نیز، تابعی از آن بحث است و بعد از تعیین تکلیف بحث در آن موضع، سوالی جداگانه نسبت به عمومات کتاب قابل طرح نیست. یا موضوع بحث (خصوصاً با توجه به اینکه موضوع مقصد رابع، «عامّ و خاص» بعنوان یک بحث دلالتی است) «دلالت» است که در این صورت باید به نسبت بین دلالت و سند پرداخت که این کار نیز انجام نشده است.

ممکن است گفته شود: «تنها دو دلیل اول از چهار دلیل مخالفین به بحث از سند و منبع باز می‌گشت اما اشکال سوم که مبتنی بر اخبار دالّ بر کنار گذاشتن روایات متعارض با قرآن است، از این سنخ نیست و به بحث از دلالت این اخبار و تشخیص معنای مخالفت در آن رجوع می‌کند.» اما باید توجه داشت که اشکال سوم موضوعاً خارج از بحث

است زیرا فرض بر حجیت خبر واحد است و بعد از اثبات حجیت خبر واحد و گستره‌ی آن، باید از آن در عملیات اجتهاد استفاده کرد و در این میان، نسبت‌هایی که بین اخبار آحاد و قرآن وجود دارد؛ از قبیل عموم و خصوص و اطلاق و تقیید و تعارض و ... است که طبق قواعد لفظی و عقلائی، نحوه‌ی برخورد با هر یک معین شده است. لذا روایاتی که بر ضد قرآن هستند - و امر به کنار گذاشتن آنها شده است - از منابع و موادّی نیستند که حجیت آن قبلاً و در جای دیگر ثابت شده است و روش جمع آنها با منابع دیگر تنقیح گردیده و جایگاه آنها در روند اجتهاد مشخص شده است؛ بلکه باید این روایات را همان روایاتی دانست که از دستگاه نفاق صادر شده اند و منزلی همانند قیاس و استحسان و ... دارند و از موضوع اجتهاد خارج اند. زیرا راه‌های باطل و فاسد برای دستیابی به احکام از ابتدا نفی شده است و بحث ما بین مجتهدین شیعه است؛ یعنی کسانی است که در دستگاه ایمان و بر مبنایی مشترک سلوک می‌کنند.

۴. اما پیرامون اشکال چهارم (ملازمه‌ی بین تخصیص و نسخ) باید توجه داشت که نسخ عموماً از مواردی است که شارع آن را معین می‌کند و با تصریح خود، بیان قبلی را الغاء کرده و خطاب دیگری را در اختیار ما قرار می‌دهد؛ یعنی «نسخ» نیز از مصادیق منبع و موادّ در علم اصول محسوب می‌شود و این طور نیست که فقیه همانند جمع بین خاص و عامّ و بر اساس مقایسه‌ی دلالات کلامی، موارد نسخ را کشف کند بلکه از اخبار دیگر است که به ناسخ و منسوخ پی می‌برد. البته تفصیل این بحث در فصل بعدی خواهد آمد.

۵. فارغ از نکات فوق، مهمّ است که روشن شود موضوع بحث یعنی عامّ کتابی چگونه منعقد می‌شود؟ یکی از مثال‌هایی که برای موضوع بحث ذکر شده، تخصیص آیه ی میراث به «لا میراث للقاتل» یا تخصیص آیه حرمت ربا به احادیثی است که ربای بین والد و ولد را مباح می‌داند. حال سوال این است که بعد از نزول آیه و ابلاغ آن به مردم توسط پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله آیا ایشان مردم را در فهم از این آیه به حال خود واگذاشته و آنان را به عمومیت آن ارجاع داده یا بعد از نزول، آیه را با جزئیات مربوط به آن توضیح داده و تبیین کرده و تفصیل داده است؟! به عبارت دیگر آنچه در خارج واقع شده، توضیح و تشریح آیه با تفصیل آن توسط پیامبر بوده است؛ یعنی رسول اکرم در جهت تحقق غرض خداوند متعال، معنای آیه را از طریق تشریح جزئیات تبیین کرده است و لذا اساساً عمومی برای آیه منعقد نشده است. همان طور که وقتی آیات وجوب صلاه نازل شده، طبیعتاً پیامبر اکرم مردم را جمع کرده و نحوه ی ادای نماز را برای آنها تبیین کرده زیرا غرض خداوند متعال تنها با این توضیح و تشریح محقق می‌شده است؛ نه این که بیان پیامبر بعنوان امری جدا از آیه ی قرآن بوده باشد. در واقع سیره ی پیامبر بر این بوده که آیات قرآن را برای مردم تفسیر می‌فرموده، نه اینکه مردم را با کلیت و عمومیت آیات رها کرده باشد تا عمومی منعقد شود و سپس به تخصیص آنها مبادرت نموده باشد.

به نظر می‌رسد تنها با توجه به همین واقعیت است که توصیف قرآن به «تبیین کلّ شیء» معنای صحیحی پیدا می‌کند زیرا بدون در

نظر گرفتن روایات بعنوان مفسّر و مبین قرآن، باید اقرار کرد که حکم بسیاری از امور در قرآن ذکر نشده است. اما در صورتی که بیانات پیامبر و ائمه معصومین بعنوان مقوله ای جدا از قرآن محسوب نگردد، آنگاه هر آیه بعنوان سرفصلی خواهد بود که با توضیحات معصومین در ذیل آن، تبیینی برای آن موضوع در همه‌ی جزئیات آن خواهد بود. ممکن است گفته شود: «با این توضیح، قرآن به نحو مستقلّ نتوانسته تبیان کلّ شیء قرار گیرد بلکه تنها با ضمیمه شدن به روایات است که می‌توان چنین توصیفی برای قرآن را طرح کرد.» پاسخ آن است که دقیقاً اصل نزاع در همین بخش نهفته است؛ یعنی بر خلاف صورت مسأله که قرآن و عمومات آن را به نحو مستقلّ فرض می‌کند، نمی‌توان استقلالی را برای قرآن فرض کرد و سپس روایات را به آن ضمیمه نمود. بلکه هر گاه خطابی مانند «اقیموا الصلاه» نازل شده باشد، پس از آن پیامبر با اقوال و رفتار خود به تفسیر و توضیح این خطاب پرداخته و اگر این کار زمان بُرده، ناشی از ناتوانی شارع مقدس نبوده بلکه منبعث از ضعف ظرفیت مردمی بوده است که قریب العهد به جاهلیت بوده و توانایی تلقی جزئیات را در یک مجلس نداشته‌اند و لذا این تفاسیر و توضیحات در چند روز و چند مجلس و در یک دوره‌ی زمانی انجام شده است.

۶. بنابراین حادثه‌ی خارجی برای کسانی که در آن دوران زندگی کرده‌اند، به این نحو اتفاق افتاده است اما بعد از گذشت صدها سال و برای فقاہت نسبت به خطابات شارع نیز، جمع‌آوری همه‌ی آیات و روایاتی که مربوط به موضوع هستند، گام اول برای بحث علمی است.

هم‌چنان که قبلاً گفته شد که عقلاء نیز هم در قانون‌گذاری و هم در ابلاغ آن، بر اساس ملاحظه‌ی «مجموعه» عمل می‌کنند و نظامی از اغراض و موضوعات را در نظر می‌گیرند و بیان خود را متناسب با این روند و در یک مجموعه‌القاء می‌کنند و لذا نمی‌توان آیات قرآن را از بیانات معصومین تفکیک کرد.

به نظر می‌رسد چنین تفکیک‌هایی در مباحث قوم‌ناشی از نگاه نظری و ذهنی به مسائل و متوقف‌ماندن در آن است در حالی که علاوه بر نگاه نظری باید نگاه عملی و کاربردی را نیز باید در همه‌ی مسائل در نظر گرفت. در این صورت روشن می‌شود که عرفی که مخاطب آیات قرآن بوده‌اند، در خلأ به سر نمی‌برده‌اند و در موضوعات مختلف از نکاح و طلاق و ارث تا اکل و شرب و ... دارای رفتار و هنجار و قوانین و روابط خاصی بوده‌اند. لذا اساساً آیات قرآن نازل می‌شده تا روابط اجتماعی موجود را بشکند و قیود موجود را نفی کند و روابط الهی را جایگزین آن کند. با توجه به این مهم است که روشن می‌شود برای فهم از قرآن اساساً باید به نحوه‌ی دیگری بحث کرد و روش قوم در مباحث اصول، قادر نیست مسائل عینی را از منظر اسلام پاسخ دهد.

دوران الامر بين النسخ و التخصيص

لا يخفى أن الخاص و العام المتخالفين يختلف حالهما ناسخا و مخصصا و منسوخا فيكون الخاص مخصصا تاره و ناسخا مره و منسوخا أخرى و ذلك لأنّ الخاص ان كان مقارنا مع العام أو واردا بعده قبل حضور وقت العمل به فلا محيص عن كونه مخصصا و بيانا له. و ان كان بعد حضوره كان ناسخا لا مخصصا لئلا يلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة فيما إذا كان العام واردا لبيان الحكم الواقعي والا لكان الخاص أيضا مخصصا له ...

۱. بحث بعدی پیرامون «دوران امر بین نسخ و تخصیص» است و بر اساس آن اگر دلیل خاصّ پس از فرارسیدن زمان عمل به عامّ صادر شود، باید آن را ناسخ محسوب کرد زیرا در غیر این صورت، تأخیر بیان از وقت حاجت لازم می‌آید که این کار از مولای حکیم قبیح است. ابتدائاً باید توجه داشت که این بحث و مباحث قبلی آن، باید به «تقیید» منصرف شود و نه «تخصیص» زیرا بر اساس اشکالاتی که در ابتدای بحث عامّ و خاصّ گذشت، بیان قابل قبولی از قوم در تعریف از «عامّ و خاصّ» و تفاوت آن با «مطلق و مقید» طرح نشد. ممکن است گفته شود: «قوم نیز معترفند که استفاده از اصطلاح تخصیص برای مخصّ متصل، اطلاقی مسامحی است و الا حقیقتاً تقیید محقق

می شود اما در مخصّص منفصل، بکارگیری اصطلاح تخصیص صحیح است.» اما باید توجه داشت که قبل از تقسیم خاصّ به متّصل و منفصل، سوال از اصل معنای عامّ و خاصّ و تفاوت آن با مطلق و مقید است. البته گفته شده که معنای این دو نوع اصطلاح یکی است و تنها تفاوت بین آنها در دالّ است؛ یعنی دالّ بر شمولیت در عام «وضع» است و دالّ بر شمولیت در مطلق «مقدمات حکمت» است.

اما فارغ از اشکالی که بر این بیان وارد شد، پیشنهاد ما برای تبیین این مسأله بر مبنای قوم آن است که گفته شود: «عامّ و خاصّ» ناظر به «کلی و افراد» است اما «مطلق و مقید» ناظر به «وصف و موصوف» است. در واقع خروج خاصّ از شمول عامّ، از طریق استفاده از یک وصف نیست بلکه یک یا چند مصداق از مصداق عامّ (که این مصداق، جزئی حقیقی محسوب می شوند) بخاطر تفاوت در حکم، از تحت عامّ خارج شده است. در حالی که مقید شدن مطلق به دلیل «حیثیت وصفی» است که در مقید وجود دارد. البته این تقيید، آثاری در کلی و فرد دارد و باعث می شود که برخی افراد مطلق از حکم آن خارج شوند اما مهمّ این است که کاهش گستره ی مطلق نسبت به افرادش، بدلیل اتّصاف به وصفی است که آن وصف در افراد خارج شده از شمول عامّ وجود ندارد. بعنوان مثال مولا گفته: «نوشتن با تمامی مدادها بی اشکال است» و سپس گفته «برای نوشتن، از مدادِ فلان عالم بزرگ استفاده نکن» زیرا بدنبال آن بوده تا آن مداد خاصّ را برای آیندگان حفظ کند و برای نمایش در موزه ها از آن استفاده نماید. در اینجا یک جزئی حقیقی

علی‌رغم آن که از مصادیق عامّ به شمار می‌رفته، از شمول آن خارج شده که این خروج ناشی از اتّصاف به یک وصف (مانند وصف ایمان در اعتق رقبه مومنه) نیست بلکه غرض مولا، موجب تصرّف در شمول عامّ شده است.

۲. بر اساس آنچه گذشت، روشن می‌شود که تفاوت زمان بیان خاصّ با زمان صدور عامّ نمی‌تواند موجب قول به ناسخیت آن شود زیرا در تبیین فوق، «خاصّ» به یک جزئی حقیقی تعریف شده و معمولاً مصادیق معدود و ویژه، محلّ ابتلای عموم عباد نمی‌شوند و مولا نیز خود را درگیر چنین جزئیاتی نمی‌کند الا بعد از زمانی که عمل به عموم به جریان افتاده و به یک فرهنگ تبدیل شده است. تنها بعد از این مرحله است که تازه نوبت به برخی ابعاد ویژه‌ی آن موضوع می‌رسد و لذا صدور خاصّ با فاصله‌ی زیادی از صدور عامّ انجام می‌گیرد که امری کاملاً عقلایی است و موجب تأخیر بیان از وقت حاجت نمی‌شود. در مثال نیز روشن است که نوشتن توسط عبدی که در دستگاه مولا مشغول به کار است، عمدتاً از طریق مدادهای معمولی انجام می‌گیرد و طبیعتاً مداد یک عالم بزرگ حتی اگر از اموال مولا باشد، در دسترس عبد قرار ندارد. ممکن است گفته شود: «این تنها یکی از فروض ممکن در مسأله است زیرا ممکن است مولا بعد از امر به انجام یک فعل به نحو عموم، شکل خاصی از آن را قبول نداشته باشد که در صورت عدم تخصیص آن، عباد قطعاً به انجام آن شکل از فعل مبتلا می‌شوند و تأخیر بیان از وقت حاجت محقق می‌شود.» پاسخ آن است که «شکل خاصی از فعل» به

معنای «وصف» رجوع می کند در حالی که بر حسب تعریف پیشنهادی، خروج از شمولیت و تغییر در گستره ی آن نسبت به افراد اگر بدلیل اتصاف به یک وصف باشد، باید آن را «تقیید» محسوب کرد و نه «تخصیص». در واقع از آنجا که خاصّ به جزئی حقیقی تعریف شده، معمولاً در حین امر به عام و سپس جریان عمل به آن در عالم خارج و تحقق آن در ضمن مصادیق بسیار متعدّد، ضرورتی به صدور بیان درباره ی یک مصداق پدید نمی آید و تا مدّت زیادی، زمان عمل به حکم خاصّ فرا نمی رسد.

ممکن است گفته شود: «اتفاقاً مثال های قوم در دوران بین تخصیص و نسخ، مثال هایی از سنخ أكرم العلماء و لا تكرم النحویین است که در آن، اتصاف به یک صفت باعث تغییر در دامنه ی شمولیت شده است.» در این صورت باید گفت که بیان قوم ناظر به «دوران بین تقیید و نسخ» است و تأخیر بیان از وقت حاجت در مطلق و مقید - و نه عامّ و خاص - قابل قبول است چون وصف، قابلیت پوشش افراد متعدّدی را دارد و لذا محلّ ابتلای عموم قرار می گیرد و عدم صدور بیان پیرامون آن، خلاف حکمت خواهد بود. لذا تأخیر بیان از وقت حاجت و قبح آن، تنها در مورد مطلق و مقید قابل فرض است.

۳. ممکن است گفته شود: «حتی بر فرض پذیرش نکات فوق، قول به ناسخیتِ دلیل متاخر - که برای احتراز از تأخیر بیان از وقت حاجت است - در مورد عامّ و خاصّ نیز فرض دارد و آن در جایی است که عمل به عمومات به فرهنگ در میان عباد تبدیل شده و در جامعه جریان

یافته و سپس زمان عمل به خاصّ بعنوان جزئی حقیقی رسیده باشد اما دلیل خاصّ پس از آن صادر شده باشد.» اما روشن است که چنین فرضی محقق نمی‌شود چون خلاف حکمت مولاست. ممکن است گفته شود: «ما نیز معتقدیم تحقق چنین فرضی خلاف حکمت مولاست اما در خارج مشاهده می‌شود که مثلاً حکم عامی از امام باقر علیه السلام صادر شده اما تخصیص آن در زمان امام صادق علیه السلام انجام شده است و ما برای جلوگیری از نقض حکمت مولا از طریق این موارد، قائل به نسخ در این موارد می‌شویم زیرا در غیر این صورت لازم می‌آید که عمل به مقتضای مصلحت از مکلفین در زمان امام باقر فوت شده باشد.»

پاسخ آن است که تخصیص‌های لازم قطعاً در زمان امام باقر انجام شده است و نمونه‌های ادعایی ممکن است ناشی از عدم وصول این تخصیص‌ها به ما بوده است؛ یعنی باید اثبات شود که مردم در این باره سوال نکرده‌اند و حضرت باقر علیه السلام تخصیص مربوطه را بیان نکرده‌اند و مومنین به مقتضای این تخصیص عمل نمی‌کرده‌اند. در واقع آنچه به ما رسیده و در نزد ماست، فاقد تخصیص از سوی امام باقر است و این به آن معنا نیست که آنچه در نزد امام باقر و مکلفین در زمان ایشان بوده، با آنچه به ما رسیده کاملاً مطابق است و لذا باید «خطاب عند الفقیه» و «خطاب عند المعصوم» را از یکدیگر تفکیک کرد که در فرض اوّل، «زمان» مطرح نیست بلکه تمامی خطابات از جمله مخصّص، مدّ نظر در مقابل ماست و باید جمع بین آنها را ملاحظه نمود.

ممکن است گفته شود: «قوم در این بحث دقیقاً زمان را در نظر

گرفته اند و لذا تقسیماتی از قبیل علم به تاریخ صدور عام و تاریخ صدور خاص و جهل به تاریخ را طرح کرده‌اند.» اما باید توجه داشت که آیا موضوع بحث در اینجا تحلیل وضعیت عمل مکلفینی است که به زعم ما، بین خطاب عامّ (در زمان امام باقر) و خطاب خاصّ (در زمان امام صادق) قرار گرفته‌اند؟! البته تحلیل تاریخ نیز بحث مهمّی است اما موضوع دیگری است که باید در جای خود به آن پرداخت زیرا امر مهمّ برای اصولی و فقیه، این است که در حال حاضر هم عامّ و هم خاصّ به او رسیده است و باید به جمع میان آنها پردازد و لذا بحث از زمان در اینجا برای فقیه اثری ندارد.

۴. البته در مورد وضعیت عمل مکلفین در آن دوره نیز باید دانست که ادراک امت‌ها از دین و ظرفیت آنان در این زمینه، در حال تغییر و ارتقاء بوده و لذا بسیاری از سوالاتی که در زمان صادقین علیهما السلام طرح می‌شده، برای امت پیامبر صلی الله علیه و آله قابلیت طرح نداشته و برای آنان مبتلا به نبوده است. در این صورت آیا می‌توان عمومات احادیث نبوی را ناظر به همه‌ی سوال‌ها دانست و با تمسک به این عمومات، پاسخ سوالاتی را بدست آورد که تنها در صد سال بعد قابلیت فرض داشته است؟! به عبارت دیگر عمومات خطاب در هر عصری، ناظر به سوالاتی است که در همان عصر وجود داشته و نمی‌توان نسبت به ابعاد جدیدی که برای موضوعات قبلی مطرح می‌شده، ادعای انعقاد عموم داشت. در واقع با گذشت زمان، قیود جدیدی برای موضوعات اجتماعی مطرح می‌شود که جامعه، بیان جدیدی پیرامون آنها می‌طلبد.

لذا علم الهی گرچه مطلق است اما به حسب ظرفیت امت‌ها به تدریج به آنان منتقل می‌شود و انتقال دفعی ممکن نیست.

۵. علاوه بر این که تعریف نسخ آن چنان که از موارد شرعی آن معلوم می‌شود، کنار گذاشتن یک حکم به صورت کلی و رفع ماهیت آن بوده است (مانند تغییر حکم وجوب صدقه برای دیدار با پیامبر به ترخیص یا تغییر حکم زنان زناکار از حبس در خانه به وجوب حدّ) و بر این اساس «نسخ» بر «حفظ یک حکم در مصادیق متعدّد و تغییر حکم در مورد برخی مصادیق خاصّ» اطلاق نمی‌شود. اما فرض مسأله‌ای که توسط قوم مطرح شده حتی اگر صحیح باشد، رفع ماهیت یک حکم نیست بلکه تغییر حکم در مورد برخی مصادیق موضوعی است که عمومیت آن نسبت به بسیاری از مصادیق دیگر هنوز باقی است و رفع «ماهیت حکم» در مورد چنین فرضی صادق نیست.

حقیقه النسخ

فاعلم أن النسخ و إن كان رفع الحكم الثابت إثباتاً الا أنه في الحقیقه دفع الحكم ثبوتاً و امّا اقتضت الحكمه إظهار دوام الحكم و استمراره أو أصل إنشائه و إقراره مع أنه بحسب الواقع ليس له قرار أو ليس له دوام و استمرار.

۱. در ادامه، آخوند به تعریف نسخ (رفع الحكم اثباتاً و دفعه ثبوتاً) می پردازد و به شبههاتی که پیرامون امتناع نسخ برای خدای تعالی طرح شده، پاسخ می دهد. ابتدائاً باید توجه داشت که بحث از ناسخ و منسوخ هم می تواند به نحو عقلائی باشد و هم ممکن است به نحو شرعی به موضوع نسخ و تعریف آن پرداخته شود. البته مثال هایی که برای نسخ در بیان قوم آمده، مثال هایی شرعی هستند اما اصل بحث ظاهراً بر اساس ادراک عقلائی از نسخ شکل گرفته است. یعنی ورود در بحث به این صورت نبوده که از معنای نسخ در نزد شارع و بیانات او فحص شود و مقتضای دلالت آن بیانات بررسی شود. یا حتی اگر اثبات شود که چنین تعریفی در خطابات وجود ندارد، به موارد و مصادیقی از نسخ که در شرع محقق شده پرداخته نشده تا از لوازم آن، تعریف نسخ استنباط گردد. در حالی که کاملاً محتمل است که شرع بعنوان فرهنگ و عرف خاص،

تعریف علی حده ای از نسخ داشته باشد که برای فهم آن، رجوع به بیانات یا سیره‌ی او ضروری باشد. در صورت بحث شرعی از معنای نسخ، معلوم نیست مباحثی عقلائی همانند آنچه که قوم طرح کرده‌اند مطرح شود؛ بلکه ممکن است تعریف شارع از نسخ به نحوی باشد که علی رغم ضرورت تسلیم نسبت به آن و عمل بر اساس آن، عقل و عقلاء راهی به فهم آن پیدا نکنند یا نسبت به آن فهمی پیدا شود اما با تعریف قوم از نسخ متفاوت باشد. در واقع نسخ بعنوان اصطلاحی که مربوط به فرهنگ خاصّ است، ابتدائاً باید از همان فرهنگ اخذ شود و به تعاریف همان عرف از آن رجوع گردد.

ضمن آن که مثالی مانند ذبح حضرت اسماعیل تکلیفی مخصوص به حضرت ابراهیم علی نبینا و آله و علیهما السلام است و از نسخ تکالیف عمومی نیست همچنان که مثال تغییر قبله می‌تواند از باب نسخ شرایع گذشته باشد و نسخ در دین خاتم محسوب نشود. از سوی دیگر دو مثال فوق معلوم نیست از نظر شارع «نسخ» به حساب بیاید و لذا برای تبیین نسخ، مثال‌هایی یقینی مانند آیه‌ی نجوی یا تغییر مجازات زنان زناکار از حبس در خانه به جاری شدن حدّ مناسب‌تر است.

۲. ممکن است گفته شود: «شاید بحث قوم پیرامون نسخ نیز به یک معنا شرعی باشد زیرا بر این نکته تصریح دارند که نسخ احکام الهی مانند نسخ احکام عقلائی نیست چون نسخ حکم توسط عقلاء به دلیل پی‌بردن به نادرستی و مضرّ بودن قانونی است که وضع کرده بودند اما انتساب چنین معنایی از نسخ به خداوند بعنوان عالم و حکیم

علی‌الاطلاق امکان ندارد.» به نظر می‌رسد نکته‌ی مهمّ در تبیین بحث آن است که اگر عقلاء برای دستیابی به غرض خود به یک جعل خاصّ مبادرت می‌کنند، به این معنا نیست که حکمت خدای متعال نیز تنها با یک جعل توضیح می‌یابد و در صورت جعل راه‌های متنوّع برای دستیابی به هدف از طرف خداوند متعال، امری خلاف حکمت او رخ داده است. بلکه خداوند می‌تواند به جعل قوانین متعدّد برای یک هدف مبادرت کند و یا یک جعل خاصّ را کنار بگذارد و جایگزینی برای آن در نظر بگیرد و همه‌ی این فروض نیز متناسب با حکمت اوست. پس این تصوّر که «حکمت خداوند تنها در صورت جعل یک قانون و عدم تغییر آن توضیح می‌یابد» غلط است.

حتی ادراکات عقلائی نیز به این نحو نیست و تغییر و تنوّع در قوانین عقلائی نیز منحصر به جهل عقلاء و یا مضرّ بودن قانون قبلی باز نمی‌گردد. یعنی در مقام جعل عقلائی، ممکن است که چند راه برای دستیابی به هدف در ذهن قانون‌گذاران مطرح باشد و حتی بهترین راه را به درستی تشخیص دهند اما اجرای آن را متناسب با شرایط فعلی ندانند. به عبارت دیگر وحدت هدف و غرض، موجب این نیست که تنها یک راه برای دسترسی به آن وجود دارد و لا غیر؛ بلکه راه‌های متنوع و گمانه‌های مختلفی برای دستیابی به غرض قابل طرح است. حال خاستگاه این تنوّع و تعدّد، گاه قدرت قانون‌گذار (مانند خداوند متعال) است که می‌تواند از هزاران طریق به مقصد خود نائل شود و گاهی خاستگاه این تعدّد، اختلاف در ظرفیت مخاطبین امر و نهی است که به

تبع ظرفیت‌های مختلف، راه‌های متعددی جعل شود. پس گمانه‌زنی در مقام جعل یا به قدرت مولا و یا به ظرفیت عبد باز می‌گردد و لذا می‌تواند دارای کثرت و تنوع و اختلاف باشد و اطلاق و انحصار در آن قابل طرح نیست.

۳. سپس برای ورود به صحنه‌ی عمل، یکی از این راه‌ها انتخاب می‌شود که این انتخاب نیز دارای دلیل خاصی است. مثلاً با وجود تعیین بهترین راه برای دستیابی به غرض در نزد قانون‌گذاران، این گزینه انتخاب نمی‌شود تا به مردم فشار نیاید و نسبت به آنها سخت‌گیری نشود و لذا همیشه بهترین راه انتخاب نمی‌شود. سپس این قانون به مردم ابلاغ شده و به آنان آموزش داده می‌شود و در یک مدت زمان خاص به اجرا گذاشته می‌شود تا پس از آن، به کنترل آثار و میزان موفقیت این قانون در دستیابی به هدف پرداخته شود. در اینجا نیز عدم موفقیت این قانون همیشه به نقص در قانون و جهل عقلاء باز نمی‌گردد بلکه در برخی موارد، قانون متناسب و صحیح است اما عدم پذیرش مردم (بدلایل فرهنگی و اخلاقی و ...) نسبت به آن، موجب می‌شود تا به تغییر آن قانون مبادرت شود. فرض دیگر در تغییر قانون این است که چند راه برای دسترسی به هدف وجود دارد و هر یک از آنها برای مدتی تجربه می‌شود و بصورت آزمایشی اجراء می‌شود تا بعد از مقایسه‌ی آثار، بهترین راه انتخاب شود.

بنابراین خداوند متعال و دیگر عقلاء در تمامی این روند با هم

مشترک‌اند^۱ و تنها در مرحله‌ی آخر است که برای عقلاء، فرض جهل و اشتباه و خطا و تجربه وجود دارد اما چنین فرضی برای خداوند متعال مطرح نیست. البته از آنجا که غرض خدای متعال، نظم در خداپرستی و تقرّب و امور معنوی بوده است، دائماً در حال قانون‌گذاری برای این هدف بوده و لذا شرایع مختلفی را ابلاغ و سپس تغییر داده است که اساس نسخ در این جا معنا می‌شود. در واقع نسخ در دین خاتم، یک روند متداول و بمتابه یک فرهنگ نبوده و به مواردی خاصّ محدود می‌شود زیرا اغلب احکام آن تا روز قیامت دوام دارد.

۴. حال بر این اساس می‌توان مثال‌های شرعی را توضیح داد. مثلاً نسخ وجوب صدقه برای دیدار پیامبر به این دلیل نبود که قانون الهی مناسب نیست بلکه ناشی از عدم پذیرش مردم نسبت به این فرمان بود. یا تغییر حکم زنان زناکار از حبس ابد به حدّ تازیانه از این باب نبود که حبس ابدی در خانه، خلاف حکمت الهی بوده است بلکه شاید از باب تخفیف و رحم و تسهیل بر عباد بوده است؛ زیرا چنان که گفته شد نظم مدّ نظر موالی تنها از یک راه محقق نمی‌شود.

ممکن است گفته شود: «تغییر حکم در مثال دوم ممکن است از باب پایان یافتن مصلحت حبس خانگی بوده باشد و مصلحت جدیدی

۱. البته تفاوت دیگری میان احکام عقلائی و احکام الهی وجود دارد: احکام عقلاء ناظر به «جامعه» است اما شارع برای تمامی «تاریخ» حکم صادر کرده و لذا نیازی به «لحاظ پذیرش مردم» در جعل خود ندارد.

باعث شده تا حکم تازیانه جعل شود و لذا این حکم اوّل موقت بوده است.» اما این سوال مطرح است که «مصلحت» به چه معناست؟ آیا مقصود از مصلحت، همان غایت است؟ اگر چنین باشد که غایت مولا ثابت است و تغییری نکرده زیرا مقصود از هر دو حکم ناسخ و منسوخ، جلوگیری از رواج زنا در جامعه ی اسلامی است. حال این غایت از چند راه محقق می‌شود و شارع مقدس مدّتی از طریق اول عمل کرده و سپس طریق دوم را برای تحقق غرض خود جعل کرده است. همچنان که در مثال تغییر قبله، غایت ایجاد نظم در عبادتی بنام صلاه بوده و این که همه ی نمازگزاران وحدت رویّه داشته باشند و به یک سو نماز بخوانند و این غایت با تغییر قبله، تغییر نکرده است بلکه تنها مکانی که موجب این نظم می‌شده و طریقی که این هدف را محقق می‌کرده، تغییر کرده است.

۵. در واقع به نظر می‌رسد مشکل کسانی که به امکان نسخ اشکال کرده‌اند و حتی برخی پاسخ‌هایی که به این اشکالات داده شده، آن است که تصوّر می‌شود تنها یک راه برای تحقق مقصد در ادراکات عقلائی وجود دارد و لذا جعل امری مطلق است و نباید تغییر کند که با بیان پیش‌گفته روشن شد که این تصوّر نادرست است. زیرا گمانه‌هایی که در عالم اعتبارات طرح می‌شود، از سنخ علم قطعی و برهانی و مطلق نیست بلکه ادراکات عقلائی بر اساس ظنّ و احتمال شکل می‌گیرد و خطا و بهینه در تمامی مراحل آن (از جعل و الزام تا التزام و کنترل اثر) امری مفروض است.

به عبارت دیگر باید منشأ سوال کسانی که در امکان نسخ تردید کرده اند به درستی تبیین شود تا پاسخی صحیح ارائه شود. ظاهراً مستشکل دارای این پیش فرض بوده که تنها یک راه برای تحقق اهداف عقلائی وجود دارد و لذا رفع این راه انحصاری را دارای اشکال می داند و بر این مبنا اشکال صحیحی نیز هست؛ در حالی که اگر به قواعد عالم اعتبارات توجه شود، روشن خواهد شد که برای عقلاء، راه های مختلفی برای تحقق هدف وجود دارد. در واقع مستشکل، قواعد امور حقیقی را با ضوابط امور اعتباری مخلوط کرده و علم و اراده ی الهی را بر اساس ضرورت جریان نسبت واحد در خارج (جریان علّیت) تبیین کرده و آن را در مجعولات نیز تسری داده است.

ممکن است گفته شود: «در این صورت، سوال این است که چرا خداوند راه اول را کنار گذاشته و راه دوم را جعل کرده است که پاسخ به این سوال با موقت بودن مصلحت در حکم اول داده شده است.» اما باید توجه داشت که عقل در سوال از چرایی افعال خداوند و علّت احکام و از جمله علّت نسخ، حق ورود و خروج ندارد. لذا گرچه «موقت بودن حکم» در نسخ امری کاملاً واضح است اما تعلیل نسخ به «موقت بودن مصلحت در حکم منسوخ» امری است که احتیاج به اثبات دارد و منوط به بیان شارع است. اتفاقاً از توجه به برخی روایات می توان این حدس را طرح کرد که بدلیل مقامات ملکوتی پیامبر اکرم، برخورد خدای متعال با امت ایشان بر مبنای تخفیف و رحم و تسهیلی بوده که سابقه نداشته و راحت ترین احکام را جعل کرده تا بشر تا پایان تاریخ با سهل ترین نوع

تکالیف روبرو باشد. لذا محتمل است که علت نسخ به تخفیف و تسهیل بازگردد که البته بحثی فقهی در این زمینه که قابل استناد به شارع مقدّس باشد، مجال دیگری می‌طلبد.

۶. ممکن است گفته شود: «در هنگام گمانه زنی عقلاء برای جعل قانون شاید چند راه برای وصول به غرض به ذهن برسد، اما وقتی از میان آنها تنها یک راه انتخاب شده و جعل می‌شود، نشان‌دهنده‌ی آن است که در واقع چند راه برای دستیابی به هدف وجود نداشته بلکه با مقایسه‌ی بین این طُرُق روشن شده که تنها یک راه دارای مصلحت بیشتر بوده و بقیه‌ی راه‌ها واجد مصلحتی اکید و ملزمه نبوده‌اند. و الا همان‌طور که در واجب تخییری مشاهده می‌شود، راه‌های متعددی برای وصول به غرض اعتبار می‌شد. در واقع وقتی وجوب به نحو عینی - و نه تخییری - جعل شود، کاشف از آن است که تنها یک راه، دارای مصلحت ملزمه بوده و گمان به وجود چند طریق، ناشی از نگاه ابتدایی و عدم مقایسه‌ی بین آنها بوده اما با مقایسه، راه بهتر مشخص شده و عقلاء نیز تا راه بهتری وجود داشته باشد، راه مرجوح را جعل نمی‌کنند. پس وجود چندین راه برای دسترسی به هدف فقط در مورد وجوب تخییری قابل قبول است و لا غیر.»

اما باید توجه داشت که برخی از اموری که توسط عقلاء جعل می‌شود، راجع به ریشه و بنیانِ نظمی است که تحقق آن در جامعه دنبال می‌شود و در این صورت، صحیح است که تنها یک راه برای رسیدن به هدف وجود داشته باشد؛ زیرا امری که بمتابۀ ریشه و بنیان و

اساس در یک دستگاه و مجموعه باشد، تعدّد‌بردار نیست همان طور که در یک درخت، ریشه و تنه واحد است. اما وقتی به موضوعات روبنایی در جامعه می‌رسیم، تعدّد و کثرت در راه‌های وصول به هدف جریان دارد؛ همان طور که ساقه و برگ و میوه در یک درخت بسیار متعدّد است. در واقع اوامر و اعتبارات و مجعولات دارای «نظام» هستند و «طبقه بندی» در آنها جریان دارد. به همین دلیل، امور اساسی و بنیانی در این بین از طریق یک راه و یک فعل تأمین می‌شود مانند «نماز» در نظم مدّتنظر مولای شرعی که بعنوان «عمود الدین» از آن یاد شده است. یعنی تمامی احکام عبادی باید به یک فعل مانند نماز بازگشت داده شود و میزان اخلاص در نماز است که در بقیه‌ی عبادات جاری می‌شود. سپس عبادات بمثابة رابطه با خدا و پرستش او هستند که کیفیت روابط دیگر انسان را تحت تاثیر خود قرار می‌دهند؛ یعنی ارتباط با خدا، رابطه با انسان‌ها و طبیعت را متعادل می‌کند. یعنی کثرات افعال و عبادات باید به یک وحدت ارجاع داده شود و این وحدت و کثرت به صورت مرکب و در یک مجموعه تشریح شود.

البته این روند تنها مخصوص به دین نیست بلکه برای دیگر عقلاء نیز جریان دارد. مثلاً برای نظم جامعه تنها تسهیل در عبور و مرور و کنترل ترافیک مطرح نیست بلکه برای حفظ اصل مولویت و ریاست و فرماندهی و فرمانبری، افعال خاصی لازم است که تعدّد ندارد و حتی برای این دسته از افعال، مراحلی مانند جعل قانون و آموزش آن به مردم و کنترل اثر آن در میان عباد انجام نمی‌شود. در واقع انجام چنین

مراحلی برای بنیان و اساس جامعه معنا ندارد زیرا وقتی کسی مردم را به خود دعوت می‌کند و مردم به او تمایل پیدا کردند، چنین اساس و بنیانی مورد ملاحظه‌ی مجدد قرار نمی‌گیرد و در چنین منزلتی تنها یک فرمان جاری است که از سنخ وحدت کلمه و همبستگی و تعلق به نظام حاکم است. از این رو بعد از به وحدت رسیدن تمایلات و شکل‌گیری حساسیت‌های سیاسی حول یک محور است که مسائلی همچون میزان پذیرش مردم نسبت به فرمان‌ها و کنترل آثار فرامین و بهینه‌ی آنها و ... قابلیت طرح می‌یابد.

۷. اما از آنجا که در دستگاه فکری قوم، امور بصورت مستقل ملاحظه شده و از یکدیگر تفکیک می‌شوند و ربط میان آنها و نظام حاکم بر آنها مد نظر قرار نمی‌گیرد، مطالب فوق نیز در دستگاه آنان قابل طرح نخواهد بود و به لوازم آن نیز توجهی نخواهد شد. لذا تقسیماتی مانند واجب عینی و واجب تخییری، نمی‌تواند بیان‌گر احکامی باشد که برای یک «نظام» جعل شده است. پس در نگاه نظام‌مند به احکام و قوانین و اعتبارات، تقسیماتی از قبیل امور زیربنایی و روبنایی طرح شده و تقسیماتی مانند واجب عینی و تخییری - که از لوازم بکارگیری منطق انتزاعی در امور اعتباری است - کنار می‌رود و بجای عمل به احکام، اقامه‌ی احکام بعنوان رکن تأسیس نظام مورد بحث قرار می‌گیرد. به عبارت دیگر دستگاهی فکری که «رابطه» را مبنای تحلیل خود قرار دهد، امور را به نحو مرگب ملاحظه می‌کند و در این صورت، تنها یک راه برای آن مطرح نیست بلکه دهها ورودی و خروجی برای یک مجموعه در

نظر می‌گیرد. بر خلاف منطقی که ربط امور را از یکدیگر می‌برد و فروض انتزاعی و ذهنی را مدّ نظر قرار می‌دهد و از لوازم آن بحث می‌کند که در این صورت، ادعای وجود تنها یک راه برای دسترسی به هدف، طبیعی به نظر می‌رسد؛ همان‌طور که در هندسه‌ی اقلیدسی ادعا می‌شود که بین دو خط تنها یک خط مستقیم قابل ترسیم است اما در ریاضیات جدید که جاذبه را پیش‌فرض خود قرار داده، چنین ادعایی پذیرفته نمی‌شود.

۸. فارغ از نکات فوق، باید توجه داشت که در امور عقلایی، ابتدائاً غرض و غایت در نظر گرفته می‌شود. در این وعاء، غایت دارای وحدت است اما طریق رسیدن به آن وحدت ندارد و بیش از یک راه است. یعنی طرح چند گمانه توسط عقلاء برای دسترسی به هدف، ممتنع نیست و تعدّد راهها برای وصول به یک مقصد کاملاً ممکن است و حتی محقق شده است اما برای جعل قانون معمولاً یکی از آن راهها را انتخاب می‌کنند. یعنی برای اغلب مردم، فهم قانون و پذیرش آن و عمل به مقتضای یک قانون هم کار آسانی نیست و لذا فرهنگ معمول عقلاء این است که واجبات را به نحو تخییری و متعدّد جعل نمی‌کنند تا فهم قانون و عمل به آن برای عوام، سهل و آسان شود. بنابراین وقتی چند راه برای رسیدن به هدف وجود دارد، به این معناست که همه‌ی آنها ما را به غرض واصل می‌کنند.

ممکن است گفته شود: «وقتی چند راه برای قانون‌گذار مطرح شد، همیشه بهترین راه را انتخاب می‌کند؛ یعنی راهی را که واجد درصد کمتری از مصلحت است، جعل نمی‌کند و الا از عقلاء نخواهد بود و کار

او بر خلاف حکمت است.» پاسخ آن است که ممکن است راهی وجود داشته باشد که واجد مصلحت کمتری است اما از آنجا که قانون گذار می خواهد بر مردم سخت نگیرد و ظرفیت آنها را رعایت کرده باشد، همان راه را انتخاب می کند.

ممکن است گفته شود: «رعایت ظرفیت مردم و در نظر گرفتن پذیرش آنان نسبت به قانون نیز خود جزئی از مصلحت است و لذا در واقع راهی که این مسأله را نیز تأمین کند، درصد مصلحت را افزایش داده و آن را به بهترین راه بدل می کند.» اما باید توجه داشت که در سیره ی فعلی عقلاء، موارد زیادی وجود دارد که «رأی گیری» باعث انتخاب یکی از راهها از بین دیگر گزینه ها می شود و لذا ممکن است نتیجه ی رأی گیری، انتخاب راهی باشد که واجد مصلحت کمتری بوده است. سیره ی عقلاء در گذشته نیز این بوده که سلیقه و خواست و میل مولا و سلطان در انتخاب میان چند راه، اصل قرار می گرفته است. لذا سخن از انتخاب «راه بهتر» در اینجا نادرست است زیرا «بهتر» در نظر هر یک از موالی، متفاوت است و مفهوم ارزشی ثابتی نیست که بتواند مبنایی برای ادراکات عقلانی به نحو عمومی قرار بگیرد و استدلالی عامّ برای انتخاب بین چند راه محسوب شود. در حالی که آنچه در نظر قوم مبنای اعتبارات و عقل عملی قرار گرفته، حسن و قبح ذاتی است که مبنایی عامّ برای تحلیل از رفتار همه ی عقلاست.^۱

۱. ریشه های منطقی و فلسفی که غرض و مصلحت در ادراکات عقلانی را توضیح می دهند، در مباحث قبلی مفصلاً مورد بررسی قرار گرفته و لذا در این متن - که بنای آن بر اختصار است - تکرار نمی شود.

البداء

و أما البداء في التكوينيات بغير ذاك المعنى فهو مما دلّ عليه الروايات المتواترات كما لا يخفى و مجمله أن الله تبارك و تعالی إذا تعلقت مشيئته تعالی بإظهار ثبوت ما يحوه لحكمه داعيه إلى إظهاره، ألهم أو أوحى إلى نبيه أو وليه أن يخبر به مع علمه بأنه يحوه أو مع عدم علمه به.

۱. آخوند در ادامه بحث از نسخ، به تعریف «بداء» می پردازد و آن را به اظهار ثبوت واقعه ای تعریف می کند که واقعاً محقق نخواهد شد و این اظهار توسط نبیّ یا ولیّ انجام خواهد شد که داعی آن، حکمت و مصلحتی خاصّ است. البته اگر نبیّ یا ولیّ، متصل به لوح محو و اثبات باشند، بی خبر از بداء خواهند بود اما اگر از کسانی باشند که به لوح محفوظ متصل باشند، خود نیز از عدم تحقق آن خبر آگاه هستند.

به نظر می رسد لازمه ی چنین تعریفی از بداء، إخبار خلاف واقع است؛ گرچه از نوع خلاف واقعی باشد که اظهار آن بدلیل وجود مصلحت، قبیح محسوب نمی شود. اما توجه به مواردی که بعنوان مثال بداء ذکر شده، نشان می دهد که حقیقت مطلب این گونه نبوده است. در مثال عدم نزول عذاب برای قوم حضرت یونس علیه السلام اگر به روایات

مراجعه شود، روشن خواهد شد که عذاب الهی بعد از دعای آن پیامبر بزرگوار نازل شده و حتی آنان را در برگرفته بود و لذا متناسب با رفتار آن قوم، عذاب فرو فرستاده شد. اما عالمی که در میان قوم باقی مانده و شهر را ترک نکرده بود، با اشاره به نشانه های عذاب الهی قوم حضرت یونس را انذار می کند و این باعث می شود که آن قوم متنبه شوند و با کیفیت خاصی که از آن عالم آموختند، به تضرع و توبه پردازند. در نتیجه بداء حاصل شده و متناسب با رفتار جدید آن قوم، عذاب از آنان برطرف می شود^۱.

در ماجرای حضرت موسی و تغییر وعده ی سی شب به چهل شب نیز اگر به روایات مراجعه شود، روشن خواهد شد که حضرت موسی در آن سی روز، در حال انجام مناسک خاصی از جمله روزه گرفتن بوده است. این پیامبر بزرگوار در روز آخر و قبل از فرا رسیدن زمان افطار و برای آن که با بوی خوش دهان به مناجات با ساحت ربوبی مشرف شود، اقدام به مسواک زدن می کند اما خدای تعالی می فرماید من بوی

۱. در مثالی دیگر، تناسب رفتار در افرادی مانند حرّ بن یزید ریاحی در ظاهر به نحوی بوده که از اشیاء بوده و توفیق بازگشت نخواهند داشت زیرا طلایه داری سپاه عبیدالله و ماموریت برای جلوگیری از حرکت کاروان امام حسین علیه السلام به هر کسی سپرده نمی شده مگر اینکه مورد وثوق دستگاه حاکم باشد. حتی وقتی سپاه حرّ در مقابل بزرگواری بی نظیری قرار می گیرند و توسط کاروان حضرت سیراب می شوند، باز هم تغییری در مسیر حرّ مشاهده نمی شود اما در روز عاشورا نجات می یابد.

دهان روزه‌دار را دوست می‌دارم و لذا حضرت موسی به ادامه‌ی این روند تا ده شب دیگر امر می‌شود.

۲. در واقع نزول عذاب و سپس رفع آن در مثال اول یا تغییر در زمان وعده در مثال دوم ناشی از آن است که این دنیا «دار اختیار» است. یعنی موضوع «بداء»، إخبار از تحقق یک حادثه و عدم تحقق آن در خارج نیست. البته شاید إخبار از حادثه نیز در این میان موضوعیتی داشته باشد اما خود إخبار نیز قطعاً تابع مسأله‌ی دیگری است؛ یعنی موضوع بداء، «اختیار و فاعلیت عباد» است. به عبارت دیگر متناسب با فاعلیتی که توسط بندگان در قبال امتحانات الهی انجام می‌شود، بداء حاصل می‌شود. به این ترتیب، تمامی شرایط نشان می‌دهد که در قبال این روند از فاعلیت بندگان، چنین فعلی از سوی دستگاه خدای تعالی محقق خواهد شد و دستور انجام آن نیز صادر می‌شود اما در لحظات پایانی، فاعلیتی متفاوت از سوی بندگان انجام می‌شود و به همین دلیل، تدبیر خدای متعال نیز متناسب با آن شکل می‌گیرد. البته روشن است که روند معمول بر خلاف این وضعیت است و لذا همه‌ی اقوامی که نشانه‌های عذاب را دیده‌اند، متنبّه نشده و لذا دچار عذاب شده‌اند و اقوامی مانند قوم حضرت یونس بمثابه استثنائی هستند که به دلیل رفتار خاص خود در تاریخ ماندگار شده‌اند. پس اگر علم و إخبار از تحقق در بداء طرح شوند، باید به تبع مفاهیمی مانند فاعلیت و اختیار و با توجه به شرایطی که بر اساس امتحان الهی شکل گرفته تشریح گردند.

۳. ممکن است گفته شود: «در فرض پذیرش بیان فوق نیز، اشکال

طرح شده در ابتدای بحث وارد است. زیرا خداوند علی رغم علم قبلی به تغییر رفتار عباد، خبر از وقوع حادثه ای داده است که محقق نخواهد شد.» پاسخ آن است که علم الهی بجای آن که بر مبنای تعریف منطبق صوری از علم (تطابق صد در صد) توضیح داده شود، باید در «نسبت بین فاعلیت خدا و فاعلیت عبد» تعریف شود و به صورت یک «معادله» و اگر و آنگاه تحلیل شود تا اشکال جبر وارد نگردد. زیرا تعریف علم در منطبق های گوناگون متفاوت است؛ تعریف علم در منطبق مجموعه نگری به کنش و واکنش و اثرگذاری و اثرپذیری در سیستم است و در منطبق مختار به مفهوم «جهت» رجوع می کند.

به عبارت دیگر مطلق بودن علم خداوند وقتی بر اساس منطبق صوری و مطلق نگری ناشی از آن تعریف شود، با «اختیار» بمثابة زیربنای دین و مبنای عقاب و ثواب معارض است. لذا همان طور که اراده ی الهی در این دنیا بر این قرار گرفته کفار و منافقین اجازه ی جولان داشته باشند و بالتبع بسیاری از آنچه مقتضای اراده ی تشریحی الهی است، بر اساس مشیت بالغه ی خود او محقق نگردد و مقید شود؛ باید علم الهی را نیز به نحوی مقید کرد که با «امتحان» همخوانی داشته باشد و به اختیارات عباد متقوم گردد و الا انزال کتب و ارسال رسل — که آن هم فعل خدای تعالی است — و مصیبت های اولیاء الهی معنا نخواهد شد. البته قوم، میان «مقید شدن اراده ی الهی» و «مقید شدن علم الهی» تفاوت قائلند و این از آنجا ناشی می شود که تعریف علم در مبنای قوم به علیت باز می گردد که هیچ خدشه ای به آن قابل پذیرش نیست اما

تعریف اراده از سنخ امور علیتی نیست و لذا تقیید آن پذیرفته می‌شود. این در حالی است که بداهت اولیه در فرهنگ مذهب، اصولی مانند اختیار و امتحان و هدایت و ضلالت و بهشت و جهنم است و بعد از تمامی اینهاست که سخن از اوصاف الهی از قبیل علم و اراده الهی مطرح می‌شود که تعریف این اوصاف بر اساس منطق صوری، ربط قابل استنادی به دین و فرهنگ مذهب ندارد.

۴. البته در مبنای مختار روشن شده که اعطاء اختیار به بشر و اجازه‌ی جولان به فاعل منفی و تقیید علم و اراده‌ی الهی بر اساس آن، ناشی از حکمت الهی است و آن حکمت، فراهم کردن زمینه‌ی «تکامل فوق تکامل» برای پیامبر اکرم بمثابه «جهت غایی خلقت» است و از نظر ریاضی «رشد» در فضای مقابله با فاعلیت منفی، قابل قیاس با رشد ممکن در فضای فاعلیت مثبت نیست. حتی اراده و قدرت الهی در همین روند بیشتر مشخص می‌شود و علی‌رغم امکان جولان کفار و منافقین، حجت‌های الهی به انواع مختلف بر آنها تمام شده و جهت تکامل عالم بر اساس اراده‌ی الهی شکل می‌گیرد و دستگاه کفر و نفاق به نفع دستگاه ایمان منحل می‌گردند. ضمناً باید توجه داشت که مباحث مختار در خداشناسی، مباحثی غیر ثابت، تکامل‌پذیر و تنزیهی است و باید مرتباً در مقایسه با آیات و روایات قرار بگیرد و بهینه گردد.