

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

## نقد و بررسی کفایه الاصول

مقصد خامس و مقصد سادس؛ «مطلق و مقید» و «أمارات»  
سرپرست پژوهش: حجه الاسلام و المسلمین مسعود صدوق

نقد و بررسی کفایه الاصول:

مقصد خامس و مقصد سادس؛ «مطلق و مقید» و «أمارات»

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 ۱۳۹۷

نوبت چاپ: اول

## اشاره

نوشتار حاضر، برگرفته از مجموعه مباحثی است که از اسفند ماه سال ۱۳۹۳ تا دی ماه سال ۱۳۹۴ در قالب ۷۷ جلسه‌ی علمی، توسط استاد معزز و دانشمند گرانمایه، جناب حجه الاسلام و المسلمین صدوق با موضوع «نقد و بررسی مقصد خامس و مقصد سادس 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 حدّ 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

حسینیہ اندیشه



## فهرست مطالب

۳	اشاره .....
۵	فهرست مطالب .....
۹	تعريف المطلق .....
۹	بحثی پیرامون اطلاق فلسفی، اطلاق ادبی، اطلاق عقلانی و رابطه میان آنها .....
	بحثی پیرامون چگونگی شکل گیری منزلتِ «مولویت» و آثار آن در تغییر تعریف از «مقام بیان» و اخذ به اطلاق .....
۳۳	.....
۴۵	الألفاظ التي يطلق عليها المطلق .....
۴۵	..... فمناها اسم الجنس .....
۵۱	..... و منها المفرد المعرف باللام و علم الجنس .....
۵۵	..... و منها النكره .....
۶۱	..... فصل في مقدمات الحكمه .....
۶۷	..... بحثی پیرامون «انصراف» و انواع آن .....
۷۵	..... فصل إذا ورد مطلق و مقید متنافیین .....

فصل فی المجلد و المبین .....	۷۹
اشاره‌ای پیرامون ضابطه مساله اصولی .....	۸۵
بحثی پیرامون «یقین» به حکم برای مجتهد و نسبت آن با «یقین منطقی» و «یقین شرعی» .....	۸۹
المقدمه الاولى فی بعض احکام القطع .....	۱۰۷
الامر الاول .....	۱۰۷
نقد و بررسی احتمالات سه‌گانه پیرامون پایگاه حجیت یقین .....	۱۰۷
اشاراتی به پایگاه حجیت یقین در مبنای مختار .....	۱۴۱
الامر الثاني [مبحث التجری] .....	۱۶۳
بررسی تجرّی و انقیاد بر اساس تعریف اصولی از طاعت و عصیان .....	۱۷۱
بررسی تجرّی و انقیاد از منظر رابطه بین «اراده»، «حالت»، «فطرت» و «عمل» .....	۱۷۷
الأمر الثالث [أقسام القطع] .....	۲۰۵
بحثی پیرامون جایگاه «أمارات» در علم اصول و ادراکات عقلانی و رابطه آن با عقل نظری و عقل عملی .....	۲۱۳
قیام الطرق و الأمارات مقام القطع الطریقی .....	۲۲۳
الأمر الرابع .....	۲۳۷
الأمر الخامس [الموافقه الالتزامیه] .....	۲۳۹
الأمر السادس [حجیه قطع القطاع] .....	۲۴۳
الأمر السابع [حجیه القطع الإجمالی] .....	۲۵۱
المقدمه الثانيه فی بعض أحكام مطلق الأمارات .....	۲۶۱
محاذیر التعبد بالأمارات .....	۲۶۷
بررسی تعریف قوم از حکم واقعی و حکم ظاهری .....	۲۷۷
تأسيس الأصل فی ما شک فی اعتباره .....	۲۸۵

فصل فی حجیه ظواهر الألفاظ .....	۲۹۳
بررسی ظهورات در قالب محاورات عامّه از سه منظر «روابط موالی و عباد، اغراض موالی و موضوعات» .....	۲۹۳
بررسی ظهورات در مقایسه با نصوص بر اساس تعریف یقین و ظنّ .....	۳۲۹
بحثی پیرامون ظنّ فعلی و ظنّ نوعی .....	۳۵۱
تفصیل بعض المحدثین فی حجیه الظواهر .....	۳۵۷
فصل فی احتمال وجود القرینه أو قرینیه الموجود .....	۳۹۷
حجیه قول اللغوی و عدمها .....	۴۰۵
بحثی پیرامون ضابطه‌مند کردن تعریف «اجماع» و اقسام آن بر اساس ادراکات عقلانی ...	۴۱۱
حجیه الإجماع المنقول .....	۴۴۷
الشهره فی الفتوی .....	۴۵۳
حجیه الخبر الواحد .....	۴۵۹
أدله المنکرین لحجیه الخبر الواحد و المناقشه فیها .....	۴۶۹
تحلیلی پیرامون وصف «وثاقت در خبر» بر اساس ادراکات عقلانی .....	۴۷۵
بحثی پیرامون «تعریف علم و ظن» و آثار آن در «انسداد باب علم» و بررسی جایگاه «بناء عقلاء» و «عدم ردع» و آثار آن در بحث «انفتاح باب علمی» .....	۴۹۱
فصل فی الوجوه العقلیه التي أقيمت علی حجیه الخبر الواحد .....	۵۰۷





## تعريف المطلق

بحتى پيرامون اطلاق فلسفى، اطلاق ادبى، اطلاق عقلاى و رابطه  
ميان آنها

ف المطلق بأنه ما دل على شائع في جنسه و قد أشكل عليه بعض الأعلام بعدم  
الاطراد أو الانعكاس و أطال الكلام في النقض و الإبرام و قد نبهنا في غير مقام على  
أن مثله شرح الاسم و هو مما يجوز أن لا يكون بمطرده و لا بمنعكس فالأولى  
الإعراض عن ذلك

۱. مرحوم آخوند در مقصد پنجم به بحث از «مطلق و مقيد» و «مجمل و  
مبين» می پردازد و از آنجا که تعاریف ارائه شده برای مطلق را تعاریفی لفظی و  
شرح الاسمی می داند، وارد این مبحث نمی شود. البته اشکال ما بر این نوع  
برخورد با تعریف «مطلق»، در بحث از تعریف «عام» گذشت و بر همان اساس  
روشن شد که بررسی تعریف مطلق به نحو ارتكازی و عقلاى، امری ضروری  
است.

در این زمینه باید توجه داشت که تعریف «اطلاق» به «نفی قید»، کفایت

نمی‌کند زیرا این یک تعبیر سلبی است که باید با ارائه‌ی یک معنای اثباتی، تکمیل شود. در مباحث قبلی نیز بیان شد که می‌توان «مطلق و مقید» را به «وصف و موصوف» ارجاع داد و بر این اساس، رهایی از قید به معنای رهایی از وصف خواهد بود اما روشن است که رهایی از «مطلق و وصف» برای عقل، قابل درک نیست؛ زیرا عقل انسان، توانایی ادراک از یکپارچگی و بساطت محض را ندارد و فاقد قدرت سنجش نسبت به امری است که هیچ‌گونه تغایری در آن قابل ملاحظه نباشد. پس اطلاق محض و رهایی از مطلق قید، از نظر عقلی قابل لحاظ نیست بلکه مقصود از مطلق در منظر فلسفی، «مطلق کیفیه» است که اختلاف و تغایر در آن راه دارد. به تبع این مطلب، ادبیات و زبان نیز در نقطه‌ای می‌تواند شکل بگیرد که عقل بتواند آن را فرض و درک کند. در همین راستا می‌توان «مطلق کیفیه» را در دو سطح «ماهیت ذهنی» و «ماهیت عینی» ملاحظه کرد که از نظر منطقی، ماهیت ذهنی همان «کلی» و ماهیت عینی همان «مصادق» است.

در همین رابطه، یک احتمال این است که گفته شود این ماهیت به دو گونه «قید» می‌خورد: یا به یک ذات (ماهیت) دیگر اضافه می‌شود و در نسبت با آن ملاحظه می‌گردد مانند «کتاب زید» و یا به یک وصف اضافه می‌شود مانند «سیب شیرین» که آن وصف یا ذاتی است و یا عرضی. در مبنای مختار یعنی در فلسفه‌ی نظام ولایت، اضافه‌ی یک ذات به ذات دیگر «مضاف و مضاف‌الیه» نام دارد و از اضافه‌ی یک ذات به یک وصف، به «وصف و موصوف» تعبیر می‌شود. در «مضاف و مضاف‌الیه»، انسان به دنبال تصرف و تسخیر در ذاتی دیگر و حضور اراده‌ی خود در آن است که یک امر «مکانی» شمرده می‌شود. اما «وصف و موصوف» یک امر «زمانی» است؛ یعنی انسان به

دنبال تغییر در اصل ظرفیت (ذات) خود است و از فاعل مافوق، تصرف در اصل ظرفیت خود را خواستار می‌شود. پس با بررسی اطلاق از منظر فلسفی و منطقی روشن می‌شود که این بحث با «تعاریف مختلف از زمان و مکان» مرتبط است.

۲. اما هنگامی که «مطلق» در زبان و وضع و ادبیات و گفتگو لحاظ شود، به «عرف» مربوط خواهد شد و عرف نیز در منزلت ولات و حاکمان جامعه نیست و نمی‌تواند همانند آنها در زمان و مکان اشیاء «تصرف» کند. در واقع ضروری است تا زمان و مکان و پدیده‌ها، به صورت انتزاعی و ساده برای عرف مطرح شود تا قدرت فهم و سپس استعمال آن را داشته باشد زیرا عرف همواره از ادراکاتی استفاده می‌کند که امور را به صورت مستقل از یکدیگر لحاظ می‌نماید و برای فهم پدیده‌ها آن‌ها را از هم بریده و تفکیک می‌کند که این نوع برخورد با امور، با «منطق انتزاعی» تناسب دارد. بنابراین لفظ مطلق در ارتکازات عرفی و از نظر وضعی، به معنای ذات و ماهیت و هوهویت است که با اصطلاح «کلی» در علم منطق، مترادف دارد.<sup>۱</sup>

بنابراین، واضع با وضع الفاظ مطلق حکمی صادر نکرده جز آن که این الفاظ را ناظر به ماهیت و طبیعت قرار داده است؛ یعنی واضع فرد و حصه‌ی

---

<sup>۱</sup>. ممکن است گفته شود: «در این صورت، مباحثی که پیرامون اطلاق از منظر مبنای مختار مطرح شد، تأثیری در اطلاق از نظر وضعی و عرفی و ادبی ندارد.» در پاسخ باید گفت که مقصود از طرح مباحث فوق، اشاره به این نکته بود که «وضع» الفاظ مطلق در مبنای قوم، متناسب با منطق انتزاعی است و الا «وضع» در منطق سیستمی و منطق تکاملی، معانی دیگری (از قبیل وضع سازمانی) دارد که ناظر به مفاهیمی مانند «تبدیل، نرخ شتاب، تولی و ولایت» خواهد بود. اما از آنجا که مفاهمه با قوم در این زمینه، به مباحث دیگری محتاج است، باید در موضع دیگری به تبیین آن پرداخت.

خاصی را که موجب امتثال یا عدم امتثال تکلیف می‌شود، در نظر ندارد بلکه استعمال لفظ مطلق در مقام بیان است که باعث می‌شود لفظ مطلق نسبت به تکلیف و امتثال امر مولا، محل بحث و گمانه‌زنی قرار گیرد. به عنوان مثال، لفظ «انگشتر» ناظر به یک ماهیت و جنس خاص است و واضح لفظ مطلق را برای همین معنای فلسفی جعل کرده و آن را وارد ارتکازات عموم کرده است. گرچه این مفهوم بنا بر علم منطقی - که به دنبال تطبیق و تطابق است - حصه‌های مختلفی از قبیل انگشتر عقیق، انگشتر فیروزه، انگشتر طلا و... را نیز پوشش می‌دهد و بر آنها انطباق می‌یابد اما معنای الفاظ مطلق در اصل، به ماهیت و طبیعت - که یک معنای فلسفی است - اشاره دارد.

۳. در مرحله‌ی بعد باید به بررسی الفاظ مطلق و معنای آن در نزد عقلاء پرداخت. در این زمینه قبلاً تبیین شد که در ادراکات عقلائی، الفاظ دارای نقش اصلی نیستند بلکه آنچه محوریت دارد، فرهنگ موالی در آن موضوع است که میان عباد به پذیرش رسیده و جریان دارد. به عنوان مثال «عتق رقبه» در میان مولا و عباد او دارای یک فرهنگ است که دهها قید دارد و موارد خاصی را شامل می‌شود؛ و لو آن که مولا در بیان خود به صورت مطلق سخن گفته باشد. مثلاً اطلاق «أعتق رقبه» به حسب وضع، بر آزادی تمامی رقبه‌ها از جمله رقبه‌ای که در شهری دیگر است، صدق می‌کند اما در صورتی که عبد به چنین کاری مبادرت کند، با توبیخ و مجازتی شدید از سوی مولا مواجه خواهد شد که: چرا کارهای روزمره را رها کرده و برای اعتناق رقبه به شهر دیگری مسافرت کرده است و وقت و هزینه‌ی مولا را هدر داده است؟! همچنان که فرمان مولا برای خرید گوشت به نحو مطلق، بر تمامی انواع گوشت صدق می‌کند اما عبد با توجه به وعده‌ی غذایی و حضور یا عدم حضور

مهمان و دهها قرائن دیگر، به خرید نوع خاصی از گوشت اقدام می‌نماید. این در حالی است که بر اساس وضع و به حسب شمول ماهیت بر تمامی افراد و حصّه‌ها، خرید هر نوع گوشت یا آزادکردن هر نوع عبدی صحیح بوده است. ممکن است گفته شود: «قوم با طرح بحث قدر متیقّن در مقام تخاطب، چنین مثال‌هایی را از بحث خارج می‌کنند.» اما باید توجه داشت که طرح این مبحث در واقع بدان معناست که رابطه‌ی مولا و عبد دارای یک «فرهنگ» است که این امر، ملازم با وجود قیده‌های مختلف برای امور مختلف است؛ گرچه از حیث وضع و ارتکاز یا از منظر فلسفه و منطق، اطلاقی در کلام مشاهده شود. پس کشف فرهنگ مولا متوقف بر کلمات و جملات نبوده و منحصر در اطلاق آنها نیست بلکه جملات مولا حاکی از فرهنگ و روابطی است که خصوصیات و جزئیات متعدّدی دارد و مباشرین مولا بر این اساس، به پرورش و تعلیم بندگان می‌پردازند. لذا عباد به حسب غرض مولای خود و اخلاق او، درکی خاص از این عبارات پیدا کرده و طبق آن عمل می‌کنند.

علاوه بر این، فرهنگ موالی به دو قسم «فرهنگ الهی» و «فرهنگ الحادی» تقسیم می‌شود که اغراض هر یک با دیگری متفاوت است و میزان حساسیت آنها نسبت به موضوعات مختلف تفاوت دارد و هر یک اخلاقی مختص به خود را دارند و بر این اساس، فرهنگ مورد نظر خود و قیود مربوط به هر موضوع را - و لو در طول زمان - نهادینه کرده‌اند. بنابراین و همان‌طور که در مباحث پیشین نیز بیان شد، در ادراکات عقلانی، اطلاقی محقق نمی‌شود بلکه به دلیل زندگی روزمره‌ای که بین مولا و عباد او جاری است، تمامی جزئیات و خصوصیات در موضوعات مختلف از سوی مولا برای عباد روشن شده و به یک فرهنگ رفتاری در میان عموم آنها تبدیل گشته و این

روند باعث شده تا هیچ کلامی مطلق نباشد و تمامی بیانات مولا به قیودی مقید باشند.

به عبارت دیگر، مولا برای بیان طلب خود، هم از الفاظ استفاده کرده و هم به قرائن حالی و شرایط تکیه نموده و به این صورت، خواست خود را در طول زمان به عباد منتقل کرده است و لذا تمامی قیود لفظی و غیرلفظی، بر کلام مولا حاکم هستند و آن را پوشش می‌دهند. به همین دلیل است که گرچه در دنیای وضع، تصور یک جمله‌ی واحد (مانند اعتق رقبه) صحیح است اما در عالم خارج و در وعاء مولویت، این‌گونه نیست که یک کلام به تنهایی و به صورت مفرد از سوی مولا صادر شود و آن جمله، قابل انفکاک از تمامی بیانات دیگر باشد. بلکه بیانات مولا در قالب یک فرهنگ قرار گرفته‌اند که همه‌ی قیودات و خصوصیات ناشی از آن فرهنگ، یک جامعه را پدید آورده و زیرساخت فهم از کلمات مولا را تشکیل داده است. بنابراین نباید طلب مولا را با یک یا چند جمله توضیح داد زیرا آنچه مولا در مقام طلب انجام می‌دهد، ایجاد یک فرهنگ است که شرایط زندگی را برای کسانی که می‌خواهند تحت فرمان او باشند، رقم می‌زند.

پس این فرهنگ یک امر اعتباری و موهوم نیست بلکه یک مقوله‌ی حقیقی است که در عالم خارج، دارای وحدت بوده و جریان دارد و بدون آن، حیات اجتماعی و ورود در دستگاه موالی و سلاطین ممکن نیست و توجه خطابات مولا به افراد میسر نخواهد شد. در صورت توجه به این واقعیت عقلانی، این مطلب نیز روشن خواهد شد که این فرهنگ ثابت نبوده و دائماً در حال تغییر است و قیودات جدیدی به آن اضافه می‌شود. اساساً موالی راضی به سکون این فرهنگ و ثبات افرادی که در دستگاه آنان مشغول

خدمت‌گزاری هستند، نمی‌شوند و به نحوی عمل می‌کنند که فرهنگ موجود، نو به نو شود و تغییر کند و طراوت آن حفظ گردد و شکوفایی داشته باشد و عرصه‌های جدیدی از خدمت‌گزاری را ایجاد نماید.

۴. پس از تبیین مراحل پیش‌گفته (اطلاق فلسفی، اطلاق ادبی و وضعی، اطلاق عقلانی برای مولا در مقام طلب) است که نوبت به بحث از عباد و نحوه‌ی فهم آنها از اتصالات مولا می‌رسد. آنچه در این موضع از بحث اهمیت اساسی دارد، توجه عباد به فرهنگ ایجادشده توسط مولا و تلاش برای سامان دادن فهم خود بر این مبناست و الا از جاذبه‌ی اجتماعی خارج شده و از دستگاه موالی و سلاطین بیرون رانده خواهند شد. در واقع از وزیر و دبیر تا خدمه و عمله و اگره که در دستگاه یک سلطان حاضر هستند، برای عمل به اوامر او به تطبیق بر مصادیق مبادرت می‌ورزند و به هر میزان که در تطبیق به مصداق، سلیقه‌ی خود را کنار بگذارند و بوسیله‌ی متناسب‌سازی گمانه‌های خود با فرهنگ مولا، تبعیت بیشتری در برابر او داشته باشند، احتمال مجازات و عقاب آنان کاهش خواهد یافت. به بیان دقیق‌تر، عبد باید در عرصه‌ی تطبیق اوامر نسبت به مولا در حالت انقطاع و سجده باشد و نه تنها با رعایت فرهنگ سابق و کنونی، از خطر عقاب و مجازات عبور کند بلکه احتمالاتی درباره‌ی شایسته و طلب مولا در آینده (قیودی اضافه بر فرهنگ موجود) را در نظر بگیرد و بر اساس آن عمل نماید. البته این فرض، مربوط به موالی سخت‌گیر و اهل تحکم و استکبار است. اما در دستگاه الهی و موالی مؤمن، «تکامل» موضوعیت دارد و لذا گرچه در محیط تعبّد نیز حالت سجده و انقطاع محقق می‌شود اما اصل «آزادی» حاکم است. زیرا مولای شرعی نیازی به عباد ندارد و تولّی زبردستان، نفعی به او نمی‌رساند بلکه تولّی به مولا و

گمانه‌زنی متناسب با آن در عرصه‌ی تطبیق به مصادیق، به سود عباد است و باعث رشد اراده و ایجاد زمینه برای ارتقاء ظرفیت علم و اختیار آنان می‌شود.

۵. بنابراین در همه‌ی مراحل پیش‌گفته، نسبت‌های دیگری جریان پیدا می‌کند و در هیچ یک از آنها برخلاف نظر قوم، اصالت با اطلاق نیست بلکه اصل بر تقیّد و قید است.<sup>۱</sup> یعنی در روابط عقلائی، فرهنگ مولا مطرح می‌شود و هر موضوعی در این فرهنگ، به جای آن که به نحو مطلق و خالی از قید ملاحظه شود، لاجرم در ارتباط با نظامی از موضوعات قرار می‌گیرد و مجموعه‌ای از قیود بر آن حاکم است و این‌گونه نیست که همانند عالم وضع، مطلق و بی‌قید باشد. یعنی اگر موالی عرفی تکلم می‌کنند و فرمان می‌دهند، به دنبال پیش‌برد و تکامل فرهنگ قبیله یا جامعه‌ی خود هستند؛ به نحوی که هر روز بیش از پیش به اغراض و اهداف خود - که ناشی از هوای نفس

---

<sup>۱</sup> حتی در مرحله‌ی فلسفی نیز اشاره شد که رهایی از مطلق وصف (سلب قید به نحو مطلق) برای عقل ممکن نیست و لذا مخلوق نمی‌تواند ادراکی از اطلاق محض داشته باشد. به عبارت دیگر تمامی مباحثی که در این عرصه مطرح می‌شود، ناظر به مخلوق است و عقل قدرت ورود و خروج به بساطت و یکپارچگی محض (خالق) را ندارد. بنابراین آنچه می‌تواند به عنوان موضوع بحث قرار گیرد، «مطلق‌الکیفیه» است که در سه سطح قابل بررسی است. سطح اول این است که کیفیت‌ها بریده و منفک از یکدیگر محسوب شوند و همه‌ی آنها به عنوان ذوات و ماهیاتی مستقل تلقی گردند. این سطح از بررسی به «منطق تبعی» مربوط می‌شود که متناسب با عموم مردم است زیرا آنان نمی‌توانند در تمامی پدیده‌هایی که با آن روبرو هستند، ربط‌ها و ارتباط‌ها را ملاحظه نمایند و سپس نسبت این ربط‌ها با جهت حاکم را درک کنند. سطح دوم، «منطق تصرفی» را شکل می‌دهد که در آن، ربط بین کیفیات ملاحظه می‌شود و سطح سوم، «منطق محوری» را پدید می‌آورد که نسبت و ارتباط میان کیفیات را با جهت هوی یا تقوی می‌سنجد.



آنهاست - نزدیک شوند. در مقابل، خدای متعال و اولیاء او با کلمات و اوامر خود، به دنبال ایجاد فرهنگ تقوی و تداوم آن و نورانی تر کردن جامعه هستند. در نتیجه، موالی در حال ولایت بر محیط و شرایط هستند و بندگان به تبع این محیط و فرهنگ، یا تحقیر می‌شوند و یا عزت پیدا کرده و رشد می‌کنند.

این محیط باعث می‌شود تا هم ذوات و هم اوصاف، یکدیگر را پوشش دهند و بنا به اغراض و اهداف موالی، همدیگر را مقید نمایند و در حیات اجتماعی، هیچ مقوله و موضوع مطلق و بدون قیدی باقی نماند. لذا کلام مولا حتی اگر از نظر وضع و ظهور، مطلق باشد، به تبع فرهنگی که خود او پدید آورده، معنا می‌شود و مقید به قیودی است که از طریق ایجاد فرهنگ و وجدان عمومی، به عباد منتقل شده‌اند و به همین دلیل، اصالت با وصف و تخصیص و تقيید است؛ نه با ذات و عموم و اطلاق. در واقع اطلاق تنها در مقام وضع و ارتکاز وضعی شکل می‌گیرد اما در مقام بیان و روابط عقلانی و هدف‌گذاری موالی و طلب او، خبری از اطلاق نیست بلکه تقيید - که از فرهنگ ایجاد شده توسط مولا نشأت می‌گیرد - حاکم است. پس از آن‌که بیان مولا و فضای حاکم بر رفتار و گفتار او به درستی ترسیم شود، آنگاه فهم عباد از کلمات مولا و توجه آنان به قیود کلام او مطرح می‌شود. به عنوان مثال، برخی عباد در فهم از خطابات مولا به پنج قید منتقل می‌شوند و برخی به ده قید توجه می‌کنند اما کسی که توانسته به جمع مقرّبین دربار راه یابد و به مرتبه‌ی وزارت و صدارت اعظم برسد، از هر فرمان سلطان به ده‌ها قید منتقل می‌شود.

ممکن است گفته شود: «چنین شخصی دچار وسواس و بیماری روحی

شده و الا قیود کلام مولا، مشخص و معین و محدّد است.» اما چنین گمانی ناشی از عدم تبیین صحیح از روابط عقلائی و فقدان ترسیم دقیق از فرهنگ مولویت و عبودیت و عدم تشریح ابعاد آن است که باعث می‌شود نسبت‌های مختلف در ادراکات عقلائی به مطلق‌گرایی در وضع و یا وجه‌اشتراک‌های انتزاعی در منطق و فلسفه، تأویل شود و این امر حقیقی و جاری در خارج که زندگی اجتماعی را رقم می‌زند، با تکیه بر بساطت عرفی یا دقت عقلی و فلسفی به حاشیه رانده شود. در واقع روابط عقلائی حتی در سطح مولویت (که مربوط به دوران قبل از رنسانس است) بر پایه‌ی نسبت‌های متعددی شکل گرفته بوده و لایه‌ها و ابعاد مختلفی را به همراه داشته است و ماهیتاً یک امر عینی است که با اکتفاء به انتزاع عقلی و اجمال ناشی از آن و عدم توجه به اهداف موالی و لوازم و تبعات آن نمی‌توان به تحلیل از آن پرداخت. یعنی چنین تحلیلی از چنین موضوعی همانند آن است که کسی از بلندکردن یک ظرف ساده در خانه و بلندکردن یک وزنه‌ی دوپیست کیلویی در مسابقات وزنه‌برداری وجه اشتراک بگیرد و این دو عمل را مصداقی برای مفهوم «جابجایی اشیاء» قرار دهد!

گرچه این تحلیل از نظر منطق صوری فاقد اشکال است اما بی‌شک مقولات اساسی و نسبت‌های متعددی در آن مغفول خواهد ماند: از نقش مربّی و تجارب و دانش او در قهرمانی یک وزنه‌بردار و اردوهای متعدد و سنگینی که برای آن ورزشکار تدارک دیده شده تا پشتیبانی علمی که با تکیه بر تحقیقات دقیق و محاسبات علوم پایه و پزشکی باعث شده مقیاس قدرت و کشش عضله‌های این قهرمان در سطحی قرار گیرد که در تمام جهان و تا چند سال آینده، قابل تکرار جز برای یک یا دو نفر دیگر نباشد.

اساساً طرح بحث فوق پیرامون اطلاق از منظرهای مختلف، به این دلیل انجام شد که با تشریح و تبیین لوازم و ابعاد مولویت و عبودیت، از حاکم شدن «اطلاق وضعی» یا «وجه اشتراک انتزاعی» بر این فرهنگ عینی جلوگیری شود.

ممکن است گفته شود: «صحیح است که در روابط عقلانی، کلام موالی محفوظ به قرائن مختلفه است و به همین دلیل، گرچه کلماتی به نحو مطلق در کلام آنان به کار برده می‌شود اما همراهی کلام با فرهنگ رفتاری مولا و عدم امکان تفکیک این دو از یکدیگر، باعث می‌شود که کلام مطلق به نحو مقید فهمیده شود که از این مطلب در لسان قوم به قدر متیقن در مقام تخاطب یاد می‌شود. اما این نکته باعث نمی‌شود که شکل‌گیری اطلاق در کلام موالی دچار اشکال شود. زیرا اطلاق و تقیید اموری نسبی هستند و ما در فهم و تلقی کلام مولا، تنها نسبت به قیودی اخذ به اطلاق می‌کنیم که در نظر گرفته شدن آنها توسط مولا مشکوک است و از کلمات و رفتارهای دیگر او نیز نمی‌توان به دخالت یا عدم دخالت آن قیود در حکم پی برد.»

اما باید توجه داشت که چنین مواردی مربوط به مقام امثال و تطبیق حکم به موضوعات خارجی است زیرا تکلیف عبد تنها باید از کلام مولا و رابطه‌ی او با عبد و فرهنگ و وجدانی برای عباد خود ایجاد کرده، استخراج شود. یعنی پس از فهم کلام مولا و اقدام برای عمل به تکلیف در مقام امثال، سوالاتی در تطبیق حکم به مصادیق مختلف برای عبد طرح می‌شود که بر مبنای قوم، پاسخ به این سوالات به عرف باز می‌گردد و تشخیص موضوعات احکام، امری عرفی محسوب می‌شود؛ یعنی بدیهی و واضح و روشن است.<sup>۱</sup>

<sup>۱</sup>. البته بر مبنای مختار، موضوعات احکام تنها اموری «عرفی» یا «مستنبطه از شرع»

ممکن است گفته شود: «بحث قوم در اخذ به اطلاق اساساً ناظر به مقام امثال و در تطبیق به موضوعات و مصادیق نیست بلکه در وعاء فهم از کلام مولا مطرح می‌شود تا معلوم گردد که این کلام ناظر به چه قیودی است و همچنین ناظر به چه قیودی نیست.» پاسخ آن است که روابط عقلانی در میان موالی و عبید دارای صدها قید است که برای تشخیص آنها باید به «کشف فرهنگ مولا» در هر موضوع مبادرت کرد؛ یعنی نمی‌توان تنها به یک کلام مولا اکتفاء کرد و آن را از دیگر کلمات او و همچنین از رفتارهای او تفکیک کرد و سپس به اطلاق آن اخذ نمود. در واقع برای تشخیص فرهنگ مولا در هر موضوع باید تمامی خطابات او را طبقه‌بندی کرد به این معنا که جایگاه هر یک از آنها را در یک «نظام» ملاحظه نمود تا به این صورت، فهم کاملی از بیانات او به دست بیاید. در حالی که قوم بحثی پیرامون فرهنگ مولا و نظام خطابات او ندارند و در بهترین حالت، ارتباط دو یا چند جمله را تحت عناوینی مانند عام و خاص، مطلق و مقید و ... بررسی می‌کنند.

ممکن است گفته شود: «قوم نیز پس از ملاحظه‌ی تمام کلمات و فقدان بیان مولا درباره‌ی قیدی که مدّ نظر است، به اطلاق اخذ می‌کنند. یعنی قیودی که در خطابات مورد اشاره قرار نگرفته‌اند اما احتمال می‌رود که مدخلیتی در حکم داشته باشند، موضوع بحث در اطلاق هستند. مثلاً در خطابی مانند اُعتق رقبه اگر مکلف برای آزاد کردن بنده به شهر دیگری برود، مورد مواخذهی مولا قرار خواهد گرفت. زیرا گرچه لفظ رقبه مطلق است اما

نیستند بلکه در امر اداره‌ی حکومت، با «موضوعات تخصصی» نیز مواجهیم که پیچیده و مرکب هستند و لذا در تطبیق حکم به این موضوعات، خطا و انحراف ممکن است و به همین دلیل، برای «موضوع‌شناسی» به یک منطق جدید نیازمندیم.

این بیان قطعاً ناظر به آزاد کردن عبدی است که در همان حوالی است. پس در مورد این قید، اخذ به اطلاق نمی‌شود زیرا قدر متیقن در مقام مخاطب، مانع آن است. اما فرض بر آن است که چنین قدر متیقنی نسبت به مومن بودن رقبه وجود ندارد و از دیگر بیانات مولا نیز تقیید رقبه به ایمان استفاده نمی‌شود. در اینجا است که زمینه برای اخذ به اطلاق فراهم شده و در صورت توفّر مقدمات حکمت و احراز مقام بیان، حکم می‌شود که قید ایمان دخلی در وجوب اعتناق ندارد.»

اما سوال اینجا است که خاستگاه گمانه‌هایی مانند «احتمال دخالت قید ایمان در وجوب اعتناق» چیست و این فروض از کجا پیدا می‌شود؟ روشن است که خاستگاه این گمانه‌ها «عقل» است اما به این قید که موضوع فعالیت خود را بیانات مولا قرار داده است و غیر از الفاظ - که انصراف آنها مشخص است - رابطه‌ی عقلائی بین عبد و مولا نیز بستری برای طرح این فروض و احتمالات قرار گرفته است. اما مهم آن است که طرح هر گمانه و فرضی پیرامون خطابات قابل پذیرش نیست و برای گمانه‌زنی، به یک «منطق» نیازمندیم تا از خطاها و انحرافات در فهم کلام موالی جلوگیری شود. اساساً کسانی که به تأویل و تحریف معانی کلام از مواضع آن پرداخته‌اند و دستگاه نفاق را بنیان گذاشته‌اند، از همین طریق وارد شده‌اند و با طرح احتمالات دیگر پیرامون خطابات مردم را گمراه کرده‌اند.

ممکن است گفته شود: «در اینجا نیز با طرح این احتمال، چیزی به مولا و کلام او نسبت داده نمی‌شود بلکه زمینه‌ای فراهم می‌شود تا در صورت وجود مقدمات حکمت، دخالت یا عدم دخالت این قید محتمل در حکم مشخص شود و مقدمات حکمت نیز به حکمت مولا و عدم اخلال او در غرض خود باز

می‌گردد. یعنی اگر مولا در مقام بیان باشد و مقصود او تبیین و تفصیل جزئیات حکم باشد و قیدی را ذکر نکند، باید نتیجه گرفت که آن قید دخلی در حکم ندارد. اما اگر در مقام بیان نباشد و تنها بدنبال بیان اصل حکم باشد و مجمل سخن بگوید، نمی‌توان از عدم ذکر قید، نتیجه‌ی فوق را اخذ کرد.»

در این صورت باید غرض مولا از اجمال و منحصر کردن بیان خود به «اصل حکم» توضیح داده شود تا فعل او لغو نباشد و دارای تناسب و هماهنگی با رفتار عقلاء تلقی شود. مثلاً آیا مولا فرصت نداشته تا حکم را با تمام جزئیات بیان کند؟ یا عبد با اصل موضوع آشنایی نداشته و لذا مولا مجبور بوده تا فعلاً در این سطح به ابراز طلب خود بپردازد تا آمادگی‌های لازم برای عبد فراهم شود؟ به عبارت دیگر در موضوعات جدید و پیچیده، فهم عبد از اصل مطلب و خروج او از ارتکازات قبلی‌اش زمان زیادی می‌برد و لذا قبل از هر کاری و برای تحقق غرض مولا از امر و نهی، فرهنگ‌سازی نسبت به این موضوعات ضرورت می‌یابد تا آمادگی‌های روحی و ذهنی برای عبد نسبت به تکالیف جدید حاصل شود و مقدمات عمل برای او فراهم آید. در واقع غرض مولا از بیان اصل حکم (اجمال) و عدم ورود به جزئیات، «فرهنگ‌سازی» و پرورش و تبلیغ است و حتی الزاماتی که از آن ناشی می‌شود، غیر از احکامی است که برای انجام جزئیات و تفصیل جعل می‌شود. بعنوان مثال در مرحله‌ی فرهنگ‌سازی، عبد باید برای آشنایی با موضوع و تفکر پیرامون آن و مأنوس شدن با آن وقتی را اختصاص دهد و لذا حکمی عملی از سنخ جزئیات و تفصیل حکم برای او جعل نشده است. پس ما با نظامی از تکالیف مواجهیم و سنخ تکالیف در صورت اجمال خطاب با سنخ تکالیف در صورت تفصیل آن متفاوت است.

آنچه گذشت، به نحوی عقلائی تبیین می‌کند که چرا مولا گاه به اجمال در کلام روی آورده و گاه به تفصیل سخن می‌گوید اما باید توجه داشت که مباحثی مانند فرهنگ‌سازی و تفاوت سنخ احکام بر اساس اجمال و تفصیل، در دستگاه قوم جایی ندارد و مباحث قوم در تبیین عقلائی این بحث بسیار ناقص است. مثلاً قوم معتقدند حکم اجمالی و حکم تفصیلی در نظر مولا واحد است و تبیین قیودات در بیان تفصیلی، کاشف از آن است که مراد جدی مولا به حکم اجمالی تعلق نگرفته است.

۶. پس قبل از بررسی نحوه‌ی برخورد با قیود مشکوک از طریق اطلاق و ...، ابتدائاً باید اصل این رابطه که بین مولا و عبد جاری است و در موارد یقینی شکل گرفته، تشریح شود تا در صورت صحت آن، مبنایی برای حلّ فروض مشکوک قرار گیرد. به عبارت دیگر در مباحث قبلی گذشت که روابط عقلائی امری انتزاعی و کلی نیست بلکه مقوله‌ای است واقعی که نسبت‌بردار است و در شرایط متفاوت، به انحاء مختلفی جاری است و هر توضیحی پیرامون روابط عقلائی که این اصل را در نظر نگرفته باشد، مباحث را از اساس به نحو نادرستی طرح خواهد کرد. مثلاً نسبت دیگری که ممکن است باعث اجمال در بیان مولا شده باشد، درگیری مولا با امور مهم‌تر و ضیق وقت اوست که باعث شده تا بین بیان اصل حکم و جزئیات آن فاصله‌ای زمانی ایجاد شود که این فرض، لوازم دیگری در پی خواهد داشت. بنابراین علم اصول در مبنای مختار باید به نسبت و شرایطی که خطابات در آن صادر شده، پردازد و بر اساس آن، اصل عقلائی تأسیس کند.<sup>۱</sup>

<sup>۱</sup> در این موضع از بحث، به معنای «تکامل علم» و تطبیق آن بر دانش اصول فقه اشاراتی صورت گرفته که علاقه‌مندان می‌توانند آن را در فایل صوتی جلسه صد و پنجاه و چهارم

پس در روابط عقلائی بین عبد و مولا، قیود مدّ نظر مولا در هر موضوعی روشن و واضح است و تردید و شکی در این باره برای عبد پدید نمی‌آید و اجمال و اهمال در این وعاء راه ندارد؛ زیرا روابط عقلائی در واقع از یک «فرهنگ» با تمامی قیود و لوازم و جزئیات آن حکایت می‌کند. سرپرستی این فرهنگ و محیط و شرایط نیز توسط مولا انجام می‌شود و اوست که متناسب با اهداف و اغراض خود، به ایجاد وجدان و ارتکاز برای عباد مبادرت می‌کند و عبد نیز برای فهم از اوامر مولا و امتثال آن به «کشف فرهنگ مولا» توجه می‌کند. بر این اساس، بحث از اطلاق و اخذ به آن در صورت توقّف مقدمات حکمت قابل قبول نیست چون تمامی بیانات مولا با قیود آن بعنوان یک فرهنگ در نزد عبد روشن است و مبنای عمل او قرار می‌گیرد و حتی بر فرض بروز شکّ در موارد استثنائی، به مولا رجوع شده و از او کسب تکلیف می‌شود. بنابراین سخن از «اطلاق» و لوازم آن در روابط عقلائی قابل قبول نیست و تنها جایگاه صحیحی که برای این بحث در مبنای قوم متصور است، بحث وضع است؛ یعنی می‌توان پذیرفت که واضع برای برخی الفاظ، معنایی مطلق و بدون قید را در نظر گرفته است. اما همین الفاظ وقتی در خدمت روابط عقلائی قرار می‌گیرند، از دلالت وضعی خود فاصله گرفته و حتی بدون ذکر قید، به قیود مدّ نظر مولا مقید می‌گردند.

البته در روابط عقلائی امروز، شهروندان نمی‌توانند بدون ارتباط و مشاوره با مراکز تخصصی نیازهای خود را برآورده کنند. مثلاً هر شخصی برای تأسیس کارخانه باید با کارشناسان وزارت خانه‌ها بحث کند تا موفق به اخذ



موافقت اصولی شود یا برای دفاع از حقوق خود در دادگاه‌ها باید به وکیل مراجعه کند و یا حتی برای ازدواج موفق و انتخاب صحیح شریک زندگی از مشاوران خانواده استفاده می‌کند. در واقع زندگی همانند گذشته، شکل بسیط و ساده‌ای ندارد بلکه نحوه‌ی زندگی پیچیده شده و به قیود بسیار زیادی مقید گردیده و به همین دلیل، فهم عبد به تنهایی کافی نیست و استفاده از مشاوره‌های تخصصی ضروری است. لذا کسانی که به این ابزارها و امکانات تخصصی رجوع می‌کنند، پیشرفت بیشتری در زندگی به دست می‌آورند و کسانی که به این مهم توجه ندارند، دچار شکست و رکود و عقب‌ماندگی می‌شوند.

بر این اساس «فهم عبد از قیود» وقتی در یک زندگی پیچیده در نظر گرفته شود، نه تنها از سطح فردی بلکه از سطح عرفی نیز خارج شده و به سطح تخصصی نزدیک می‌شود زیرا ولایت موالی در دنیای امروز وارد در تمامی شئون و ابعاد زندگی وارد شده و از سوی دیگر مشارکت همگان در همه‌ی ابعاد نیز توسط حاکمان پذیرفته شده است و به این ترتیب، همگان نیازمند به امور تخصصی در تمامی بخش‌ها شده‌اند. لذا در فرهنگ عقلاء امروزمین، فهم ساده و فردی از موضوعات تنها برای کودکان موضوعیت می‌یابد البته همین سطح از فهم نیز وابسته به بستری از آموزش تخصصی و پرورشی است که در مهدکودک‌ها و مدارس ابتدائی بصورت کارشناسی شده، فراهم شده است.

۷. ممکن است گفته شود: «در صورت پذیرش مباحث فوق، باز هم می‌توان به بیان دیگری از مبحث اطلاق و مقدمات حکمت دفاع کرد. زیرا مولای شرعی از یک نظر با دیگر موالی متفاوت است و آن این که حضور

ندارد و امکان دسترسی به او فراهم نیست. به عبارت دیگر وضوح تمامی قیود مورد نظر مولا برای عبد، ناشی از زندگی روزمره‌ی عبد و مولا با یکدیگر بعنوان روند متداول در میان تمامی عقلای عالم است اما علم اصول ناظر به مولا و عبدی است که از این رویه‌ی عمومی فاصله گرفته و ارتباط مستقیم مولا و عبد ممکن نیست و لذا شکل‌گیری ابهام و اجمال و شک برای چنین عبدی کاملاً طبیعی است.»

اما باید توجه داشت که علم اصول در نظر قوم، امور مشترک بین تمامی عقلاء را مبنای بحث خود قرار داده و قواعد خود را به فهم و عمل تمامی عقلاء در طول تاریخ مستند می‌کند و لذا اخذ به اطلاق در صورت وجود مقدمات حکمت را به سیره‌ی عموم عقلاء در برخورد با کلام و فهم از آن نسبت می‌دهند و حضور یا غیبت معصوم را در این فهم مشترک دخیل نمی‌دانند. پس پایه و اساس مباحث اصولی، تکیه به ادراکات عامّ و اصول مشترک بین تمامی عقلاست و هر بحث اصولی باید در این بستر طرح شود. به این ترتیب، هنگامی که شکّ عبد در فهم از قیود به غیبت مولا و عدم امکان دسترسی به او مستند گردد، از ادراکات عامّ عقلائی خارج شده و بحث معطوف به یک عرف خاصّ خواهد شد که آن عرف، عرف شیعیان متدین است و لذا بحث و بررسی پیرامون اخذ به اطلاق و مباحث مربوط به آن، همانند بحث پیرامون یک اصل فقهی (مانند اصله الطهاره، اصالت صحت فعل مسلم و ...) خواهد شد. در واقع لازمه‌ی این مطلب، تنقیح جدید از علم اصول بر اساس فرهنگ و عرف خاصّ است که با اصول مبتنی بر روابط عقلائی به

نحو عامّ متفاوت باشد اما قوم چنین ادّعایی ندارند.<sup>۱</sup>

ممکن است گفته شود: «ادعای عدم ابهام و اجمال در روابط عقلائی قابل قبول نیست زیرا این امر حتی در میان عقلاء امروز نیز وجود دارد و نشانه‌ی آن، برداشت‌های متفاوت از سخنان امام و رهبری در میان طرفداران و ارادتمندان است؛ علی‌رغم آن که رهبری حاضر است و فرهنگ مورد نظر خود را در جامعه مطرح کرده و تحقق آن را پی‌گیری می‌کند.» اولاً باید توجه داشت که روابط عقلائی در زمان حال اصلاً از سنخ روابط عقلائی گذشته (که مبنای آن، فرهنگ مولویت بوده) نیست. اساساً روابطی که بعد از رنسانس در جوامع جاری شده است، تفاوتی ماهوی با فرهنگ مولویت دارد و «مشارکت» در آن اصل قرار گرفته است و به همین دلیل جوامعی پیچیده شکل گرفته‌اند که فهم قیود مورد نظر در آن، قابل قیاس با فهم عبد از قیودی که در جوامع

---

<sup>۱</sup> البته روشن است که روال معمول، عدم ارتباط مستقیم مولای شرعی با عباد در دوران غیبت است اما سوالی که در اینجا قابل طرح است، این است که آیا مولای شرعی قدرت ارتباط با عباد خود در مواردی استثنائی برای جلوگیری از آسیب‌های اساسی به فرهنگ آنان را دارد یا خیر؟ مثلاً نقل شده که شیخ مفید بعد از صدور یک فتوای اشتباه، درب خانه‌ی خود را به روی مکلفین و مقلدین می‌بندد اما توقیعی از حضرت ولی‌عصر صادر شده و او را از این کار نهی کرده و به هدایت خود دلگرم نموده است. این مورد می‌تواند نشان‌دهنده‌ی این باشد که سدّ باب مرجعیت و افتاء برای شیعه یک خطر بزرگ بوده و لذا برای جلوگیری از این خطر بزرگ، مولا بصورت استثنائی ارتباطی مستقیم برقرار کرده تا مانع از وارد آمدن یک ضربه‌ی اساسی به تابعین خود شود. لذا اگر شکّ در قیود مورد نظر مولا به چنین موضوعاتی بازگشت کند، مولای شرعی استثنائاً از طرقی که صلاح بداند به رفع شکّ و القاء یقین مبادرت خواهد کرد.

ساده مورد نظر بوده‌اند نیست که در نکته‌ی اول، توضیح این مطلب گذشت. علاوه بر آن که عقلاء از ایجاد فرهنگ و وجدان و انشاء کلام دارای «غرض» هستند و اختلافات در فهم از کلام، هنگامی شکل می‌گیرد که کلام عقلاء از غرض آنها تفکیک شده و بصورت بریده از مقصد مورد ملاحظه قرار گیرد. لذا اگر فهم از کلمات امام و رهبری بصورت قاعده‌مند و بر اساس غرض آنان و بوسیله‌ی یک منطق انجام شود، چنین اختلافاتی در برداشت از آن بوجود نخواهد آمد و یا به حداقل خواهد رسید. در واقع چنین اختلافی ناشی از عدم توجه به اصول رفتار عقلاء و چارچوب امور اعتباری است که قوی‌ترین بیان ممکن از این اصول بر مبنای قوم مکرراً ذکر شده است: از لحاظ غرض و جعل طریق برای دستیابی به آن تا الزام و التزام و سپس بهینه‌ی قانون از طریق کنترل آثار. به این ترتیب، توجه به تمامی این روند از ابتدا تا ختم آن می‌تواند فهم از کلام را مقنن کرده و اختلافات در آن را به مواردی استثنائی که قابلیت تاسیس اصل ندارند، تبدیل کند و اجمال و ابهام و اطلاق را از اساس منتفی نماید.

۸. بنابر مباحثی که در تشریح فرهنگ مولا و رفتار او بعنوان رابطه‌ای عقلائی با عبد مطرح شد، روشن می‌شود که برای توضیح آنچه در لسان قوم از آن به «مقام بیان» تعبیر می‌شود، باید به تشریح شرایطی خاص پرداخت که آن شرایط، اساس در ارتباط بین مولا و عبد است. به تعبیر دیگر تبیین و توضیح «مقام بیان» بدون توصیف «شرایط» امکان ندارد و شرایط، حاکی از «قیود»ی است که بر ارتباط بین مولا و عبد حاکم است و لذا «اطلاق» در این وعاء معنا ندارد. در واقع الفاظ مطلق که توسط مولا استعمال می‌شوند، با شرایط خاصی (شرایط الف) ترکیب شده‌اند و به این ترتیب معنای خاصی

پیدا می‌کنند و اگر با آن شرایط خاص ترکیب نشوند، قطعاً با شرایط دیگری (شرایط ب) ترکیب خواهند شد و معنای دیگری خواهند یافت. یعنی کلام همیشه باید با شرایطی خاص ترکیب شود و الا آن کلام، کلام مولا نخواهد بود.

ممکن است گفته شود: «حتی با این مبنا نیز مفهوم اطلاق قابل طرح است و می‌توان آن را در مثال ذیل توضیح داد: مهمانانی برای مولا آمده‌اند و عبد نیز به تعداد صندلی‌هایی که در خانه وجود دارد، آگاه است اما تعداد مهمان‌ها از تعداد صندلی‌ها بیشتر است. در این صورت وقتی مولا به او می‌گوید: صندلی بیاور؛ او چند صندلی آماده می‌کند علی‌رغم آن که لفظ صندلی مطلق بوده و به حسب وضع، امر مولا با آوردن یک صندلی نیز محقق می‌شود. اما اطلاع عبد از شرایط و مقامی که مولا در آن بیان خود را طرح کرده (= قدر متیقن در مقام تخاطب)، موجب می‌شود که به اطلاق وضعی عمل نکند. اما اگر عبد تعداد صندلی‌های موجود در خانه را نداند و با همان جمله‌ای که در فرض فوق ذکر شد، مواجه شود؛ کلام مولا برای عبد از حیث تعداد صندلی‌های لازم مجمل خواهد بود.»

اما باید توجه داشت که این مثال ربطی به واقعیت بیرونی و شرایط عینی ندارد و تنها انتزاعی از رابطه‌ی عقلایی در آن انجام شده و وجه اشتراکِ اخذ شده از این روابط را مورد بحث قرار داده است که کاملاً فرضی است. زیرا شرایطی که در خارج محقق می‌شود ابتدائاً به این گونه است که این میهمانان یا با اعلام قبلی نسبت به تعداد و زمان ورود خود آمده‌اند و یا بصورت سرزده وارد شده‌اند. اگر اعلام قبلی در کار بوده، عبد قطعاً از ساعت‌ها قبل همه‌ی امکانات پذیرایی از جمله صندلی‌ها را به تعداد لازم آماده کرده است و با ورود

مهمان‌ها ضرورتی برای تکلم مولا و عبد در این باره شکل نمی‌گیرد. اما اگر این میهمانان به صورت سرزده وارد بر مولا شده‌اند، باز هم عبد نمی‌تواند از تعداد صندلی‌های موجود در خانه بی‌اطلاع باشد تا در صورت مواجهه با کلام مولا مبنی بر آوردن صندلی به نحو مطلق، دچار اجمال شود. زیرا عبدی که با موضوعات کار روزمره‌اش و کم و کیف آنها (از جمله وسائل پذیرایی خانه) اطلاع نداشته باشد، عبد نیست و سریعاً توسط مولا مجازات و اخراج خواهد شد. تنها عبدی که ممکن است از این امور بی‌اطلاع باشد، عبدی است که تازه وارد دستگاه مولا شده و در حال آموزش و فراگیری است که در این مورد هم تا زمان لازم برای پرورش او طی نشود، کاری به او سپرده نخواهد شد.

در واقع لفظ «صندلی بیاور» از سوی مولا در شرایطی که با مهمان سرزده مواجه شده، معنایی دارد و در شرایطی که میهمانان با اعلام قبلی وارد شده‌اند، معنای دیگری پیدا می‌کند و عدم توجه به این شرایط در مثال، معنایی جز الغاء خصوصیات و شرایط ندارد؛ آن هم شرایط و خصوصیات که کاملاً برای عقلاء مهم است و در قبال هر یک واکنشی متفاوت بروز می‌دهند و به وجه اشتراک میان آنها وقعی نمی‌نهند. بنابراین مثال مذکور، مثالی ذهنی است که شرایط عینی در آن تبیین نشده است زیرا آنچه در روابط عقلانی جاری است، تعیین دقیق همه‌ی خواست‌ها و نیازها و امیال موالی با تمامی جزئیات است و عباد مرتباً و بصورت شبانه‌روزی در حال فراهم کردن تمامی نیازهای او با تمامی قیود مطلوب او هستند. گذشته از این مطلب، تشریفات که هیچ تأثیری در تأمین نیاز مولا ندارد نیز ابداع می‌شود تا خواست مولا در فضایی از عزت و آبرو محقق شود و حتی جزئیات این

تشریفات نیز مشخص است.<sup>۱</sup>

---

<sup>۱</sup> در این موضع از بحث، مثالی شرعی از روابط میان پیامبر اکرم و امیرالمومنین علیه‌ما و آلهمالسلام برای اثبات اجمال در روابط عقلانی طرح می‌شود که علاقه‌مندان می‌توانند برای اطلاع از نقد تمسک به این مثال، فایل صوتی جلسه صدوپنجاه و پنجم را پی‌گیری کنند.





## بحثی پیرامون چگونگی شکل‌گیری منزلتِ «مولویت» و آثار آن در تغییر تعریف از «مقام بیان» و اخذ به اطلاق

۱. روشن است که بحث از روابط عقلانی و بناء عقلاء و موالی (به عنوان مبنای بحث اطلاق و مقام بیان) مربوط به شرایط خاصّ نیست بلکه مقصود این است که این شرایط و روابط به نحو عامّ چگونه بناء می‌شود و به چه صورت شکل می‌گیرد. بر این اساس باید سیری که در عالم واقع محقق می‌شود تا شخصی به منزلتِ مولویت و سلطنت و پادشاهی برسد، توضیح داده شود. البته کسانی هستند که سلطنت و مولویت را از پدران و اجداد خود به ارث برده‌اند اما این سلسله نیز سلسله‌جنبانی دارد که منزلت فرمان‌دهی و مولویت و سلطنت برای این خاندان، بدلیل تلاش‌های او بدست آمده است. به نظر می‌رسد زمینه‌ی اولیه برای تلاش‌های آن شخص، اضمحلال و فتوری است که برای دستگاه حاکم بوجود آمده و بدلیل اختلافات درونی و اموری از این دست، حاکمیت مرکزی تضعیف شده است. در اینجا است که عدّه‌ای از این موقعیت استفاده کرده و با انگیزه‌ی دنیوی یا اخروی، پرچم اعتراضی را به

اهتزاز درآورده و مبارزه را آغاز کرده‌اند. در میان این عده، شخصی وجود داشته که در تدبیر و زیرکی و پیش‌بینی و تصمیم‌گیری و شجاعت و سایر اوصافی که برای مبارزه و رسیدن به قدرت لازم است، نسبت به دیگران برتری داشته و محور این جمع شده است. این جمع به مبارزه پرداخته‌اند و کشته‌اند و کشته شده‌اند تا در نتیجه، محور جمع خود را به مقام مولویت و سلطنت رسانده‌اند.

بنابراین منزلت مولویت، بر اساس «خون» شکل گرفته است و سیری از تصمیم‌گیری و خطرپذیری و مبارزه و جنگ و تدبیر جریان یافته تا منزلت مولویت شکل بگیرد. سپس شخصی در این منزلت قرار می‌گیرد که البته ریاست برای این شخص خاص نیز به نحو اتفاقی محقق نشده بلکه تکیه‌ی او بر این منصب، متناسب با سیر مبارزات بوده است. بر این اساس است که این شخص می‌تواند فرمان دهد و دستور صادر کند و اگر برای دستورات او فرهنگ‌سازی شود، اوامر او تا پایین‌ترین مراتب جامعه جاری می‌شود و حکومت او قابلیت تداوم می‌یابد و پس از او به فرزندان منتقل می‌شود ولی اگر آنان این روند را طی نکنند و به لوازم آن ملتزم نباشند، توسط گروه دیگری که به این ادراکات مسلط‌ترند و قدرت عمل بیشتری دارند، کنار زده شده و کشته خواهند شد.

پس با تحلیل عینی از روابط عقلانی روشن می‌شود که «مولا» و مولویت، به معنای پی‌ریزی یک حاکمیت است بدون آن که کلام و گفتگو مبنای آن باشد بلکه ریشه‌ی اساسی برای منزلت فرمان‌دهی و مولویت، «خون» است. یعنی باید عده‌ای وجود داشته باشند که نسبت به محور مبارزات منقطع باشند و حاضر شوند برای مولا کشته شوند زیرا قدرت - چه

در شکل مادی و چه در شکل الهی آن - همواره در حال تهدید است. در واقع در هنگام مبارزه برای رسیدن به قدرت، شرایط بسیار دشوار است و گروه مخالف هنوز به امکانات مالی و ... نرسیده‌اند و حمایت مردمی به سوی آنان معطوف نشده ولی در عین حال حاضرند تا اختیار خود را به شخصی که محور مبارزات شده، بسپارند و برای او جان بدهند تا او به حکومت برسد. به عبارت دیگر زیرساخت اولیه‌ی ولایت‌ها و مولویت‌ها «انقطاع نسبت به مولا و اهداف او در حدّ بذل نفس» است و الا آن حاکمیت، عمری کوتاه خواهد داشت و مغلوب جمعیت دیگری خواهد شد. لذا شکل‌گیری حاکمیت‌ها با محوریت کلام و سخن نیست بلکه بیش و پیش از هر چیز، بر مبنای انقطاع نسبت به یک نظام فرمان‌دهی و فرمان‌بری است. بعد از شکل‌گیری حاکمیت، «جریان فرمان» نیز به انقطاع در همان سطح نیازمند است و حکومت‌ها با رفتارهای خشن و برخوردهای رعب‌آور، از همگان زهر چشم می‌گیرند و به مخالفان خود ضرب‌شصت نشان می‌دهند. به این ترتیب باید توجه داشت که سلاطین و پادشاهانی که مدت مدیدی حکومت کردند و سلسله‌های قدرتمندی را تأسیس نمودند، جامعه‌شناسانی زبردست بودند که شناخت دقیقی نسبت به جوامع بسیط در آن دوران داشتند و ایجاد وجدان عمومی و الزامات آن را به بهترین نحو درک می‌کردند و الا دستیابی به چنان قدرتی برای آنان ممکن نمی‌شد.

لذا شکل‌گیری منزلت مولویت و همچنین ادامه و تداوم آن - که از طریق جریان فرمان است - به خون وابسته است و دستیابی به این جایگاه و حفظ آن، تابع اموری حقیقی است که در خارج جاری است و حتی به شخص مولا نیز وابسته نیست؛ یعنی خود او نیز باید الزامات این راه را بپذیرد و به آن

ملتزم باشد. در واقع رابطه‌ی عقلائی دارای هویت حقیقی در خارج است که تمامی مردم نه تنها کاملاً آن را درک می‌کنند و ابهام و اجمالی در این باره ندارند بلکه در آن غرق هستند و بصورت روزمره با تشویق و توبیخ ناشی از آن زندگی می‌کنند.

۲. آنچه گذشت، از سنخ کلام نیست اما معانی زیادی را می‌رساند و تمایلات عمومی را با خود همراه می‌کند و به عبارت دیگر «وجدان» ایجاد می‌کند. البته روشن است که وجدان نمی‌تواند مطلقاً از کلام بریده باشد همان‌طور که در خارج هیچ مقوله‌ای بریده از حجم و وزن و رنگ و ... نیست؛ اما مقصود آن است که ریشه و مبنای اصلی در فرهنگ مولویت معرفی شود که آن، وجدان است. به عنوان مثال روشن است که هیچ ریشه‌ای بدون تنه و شاخه و میوه نیست ولی این بدان معنا نیست که تغذیه‌ی تمامی بخش‌های درخت، وابسته به ریشه نباشد. در واقع چه در فرد و چه در جامعه، علت اصلی استحکام به تمایلات و ایمان و یقین باز می‌گردد که بعضاً یا ابراز نمی‌شود و یا اموری غیر از کلام، وسیله‌ای برای ابراز آن می‌شود.

به عبارت دیگر آنچه در مباحث گذشته از آن بعنوان «شرایط» تعبیر شد، در شکل عمومی آن به معنای وجدان و تمایلات عمومی است و سپس لایه‌های بعدی از شرایط نیز بر همین اساس ساخته می‌شود و باعث پدید آمدن اصناف و خانواده‌ها و ... می‌شود و الا آنچه بوجود آمده، شکننده شده و دوام پیدا نخواهد کرد. در واقع مولویت در سطوح پایین‌تر (مانند مولویت در یک خانواده یا در یک مغازه و ...) نیز بر همین روند استوار می‌شود؛ یعنی اخلاق شاه و سلطان و مولا در پایین‌ترین مراتب جامعه جاری می‌شود.

۳. تنها پس از این دو پایه است که گفتگو و فهم و ادبیات مطرح می‌شود.

و به همین دلیل است که «کلام» قابل انفکاک از این روند نیست و قطعاً با این وجدان و آن فرهنگ ترکیب می‌شود و بر این اساس است که مقام بیان برای مولا شکل می‌گیرد. حال آیا در کلام نیز، لایه‌ی اصلی همان کلماتی است که بوسیله‌ی گوینده ابراز می‌شود یا ریشه‌ی کلام به «ارتکاز» باز می‌گردد که یک «فرهنگ» بر آن حاکم است؟ و آن فرهنگ دارای یک هویت واقعی است و بعنوان یک نظام ارزشی محسوب می‌شود؟

به نظر می‌رسد «ارتکاز» تنها در ذهن یک فرد محقق نشده بلکه در خارج نیز جاری است یعنی حاکمان دائماً در حال ایجاد ارتکاز برای مردم هستند و هدف آنان، تسهیل جریان فرمان‌دهی و فرمان‌بری است. در واقع بعد از ایجاد وجدان و جمع شدن تمایلات عمومی حول یک محور، به «فرهنگ‌سازی» برای دستگاه حاکم مبادرت می‌شود تا محیطی برای تحقق فرامین و اغراض حاکمان فراهم شود. از این واقعیت می‌توان به «فهم و شناخت اجتماعی» تعبیر کرد که قطعاً متناسب با اهداف هیأت حاکمه شکل می‌گیرد. لذا نحوه‌ی تفکر و ادراک مردم در بلوک شرق، با تفکر و ادراک مردم در بلوک غرب تفاوتی ماهوی داشت و تا قبل از تضعیف اتحاد جماهیر شوروی، اکثریت شهروندان آن احساس فقدان آزادی نداشتند بلکه خود را سهمیم در نظامی می‌دانستند که با ابرقدرت غرب درگیر شده و مشکلاتی از قبیل تبعیض و فاصله‌ی طبقاتی که حاصل اقتصاد غربی است، مرتفع کرده‌است! بنابراین همان‌طور که وجدان عمومی، موجب پدیدآمدن جامعه می‌شود، ارتکاز نیز فرهنگ و شناخت را برای جامعه بوجود می‌آورد. گرچه ارتکاز را می‌توان را در ذهن فرد هم بررسی کرد و در این باره به بحث‌های روان‌شناختی پرداخت اما خارج از این وعاء نیز «ارتکاز» دارای هویتی

اجتماعی است که صاحبان و اولیائی دارد و فهم مردم در همین بستر شکل می‌گیرد و اخبار و تحلیل‌های معارض را نمی‌پذیرند و با آن مخالفت می‌کنند مگر اینکه بخواهند از این نظام اجتماعی خارج شوند و نظام دیگری تشکیل دهند.

بر این اساس، کلام و مقام بیان بعنوان بخشی از فرهنگ، امری اجتماعی - و نه فردی - و در حال تغییر است و لذا دارای لایه‌های مختلف و نسبیت‌های متفاوت خواهد بود؛ از امور تکاملی و ملی تا امور صنفی و خانوادگی و از شهرهای مختلف تا نژادها و اقوام متنوع. یعنی همان‌طور که تمایلات و وجدان عمومی در نسبیت تعریف می‌شوند، فهم و کلام نیز دارای نسبیت است و بعد از تبیین این مراحل است که تازه می‌توان از کلام یا فهم یک فرد در نسبیت خاص او سخن گفت. پس رابطه‌ی عقلائی و وجدان عمومی از سنخ فرهنگ و کلام نیست اما کلام و فرهنگ و شناخت اجتماعی را در خدمت خود می‌گیرد همان‌طور که اسلحه و نیروی انسانی و پول و ... در اختیار مولا قرار گرفته است تا بتواند به منزلت سلطنت و حاکمیت برسد و سپس آن را تداوم بخشد. به نظر می‌رسد توجه به این سرفصل‌هاست که می‌تواند رابطه‌ی عقلائی و معنای مولا و عبد را نه با مثال‌های ناقص و سطحی بلکه در یک چارچوب تحلیلی تشریح کند و نشان دهد که «مقام بیان» در نزد قوم نباید بر اساس «کلام» تعریف شود بلکه منزلت مولویت با ابعادی که ذکرش گذشت، نه تنها بعنوان یک امر مستقل از کلام قابل لحاظ و دارای عینیت است بلکه برای ایجاد وجدان و پدید آوردن جامعه، کلام را در خدمت خود قرار می‌دهد.

۴. با این تبیین از نحوه‌ی شکل‌گیری جامعه و بنیان آن، روشن می‌شود

که همین روند در طول تاریخ جریان دارد و تمامی جوامع بر همین اساس تحلیل می‌شوند و ادراکات عموم در همین چارچوب شکل می‌گیرند. یعنی همان‌طور که اخذ وجه اشتراک از تمامی مصادیق آب توسط عقل، موجب آن می‌شود که صدور حکم عقلی پیرامون مصادیق آبی که در هزاران سال پیش وجود داشته، صحیح باشد و ابهام و اجمالی در آن راه نیابد، ترسیم بنیان جامعه و حکومت و نحوه‌ی تحقق آن در عالم واقع نیز ما را از ابهام و اجمال در ادراکات عقلانی خارج می‌کند و تمسک به همان فرهنگ عام، امر مبهم و مجملی در روابط اجتماعی باقی نمی‌گذارد. به عبارت دیگر منشأ ادراک، منحصر در امور عقلی یا امور حسّی یا کلام و ادبیات نیست بلکه امور اجتماعی (که در لسان قوم اموری اعتباری تلقی می‌شوند) نیز مقوله‌ای حقیقی و منشأ ادراک هستند که می‌توان آنها را در «منزلت مولا» خلاصه نمود؛ منزلتی که مستقلّ از موالی مختلفی که در این جایگاه قرار می‌گیرند، قابل لحاظ و بررسی و تحلیل است. البته این منزلت یک امر عمومی نیست بلکه در هر جامعه، مقام پادشاه تنها مختصّ به یک نفر و سلسله‌ی سلطنتی منحصر در یک خاندان است. لذا هیأت حاکمه کسانی هستند که به این منزلت حقیقی دست پیدا کرده‌اند و به اصول ثابت آن، ملتزم هستند و فارغ از کلام و بیان، امور بسیار زیادی را از طریق منزلت مولویت به افراد می‌فهمانند. این منزلت دارای ابعاد و لایه‌های مختلف و فراوانی است که یکی از آن ابعاد، متناظر با علم اصول بوده و ابعاد دیگر آن، احکام عملی برای اصناف و اقشار خاصّ و سپس احکام عملی برای عموم را تعیین می‌نماید.

پس بر اساس تبیین مختار از روابط عقلانی (که بر خلاف ممشای قوم، ناشی از اخذ وجه اشتراک انتزاعی نیست بلکه به تحلیل عینی و کاربردی از

روابط موالی و عبید می‌پردازد) می‌توان امور شاملی را یافت که در جوامع گذشته، کنونی و آینده جریان دارد و تکیه به آنها، اجمال و ابهام در کلام را موضوعاً منتفی می‌کند. یعنی از آنجا که جوامع امروزی و ادبیات رایج در آنها در نظر قوم بر مبنای فرهنگ مولویت تحلیل می‌شود و اصولیون قائل به تحوّل در بناء عقلاء نیستند، باید پذیرفت که فرهنگ مولویت (بمثابه یک امر حقیقی و وجدانی) در دوران کنونی نیز موجود است و جریان دارد و لذا تمسک به فرهنگ جاری، قابلیت طرح ابهام‌ها و اجمال‌ها را از بین می‌برد؛ زیرا در روابط عینی و روزمره‌ای که بین موالی و عبید برقرار است، اجمال و ابهامی وجود ندارد. البته اصولیون در فهم بیانات شارع به ادراک خود از فرهنگ مولویت استناد می‌کنند و استنباط خود از خطابات را به فهم عمومی عقلاء مستند می‌نمایند؛ اما نکته‌ی مهم این است که اگر به جریان فرهنگ مولویت در دوران کنونی معتقدند، باید بپذیرند که تکیه به همین فرهنگ، باعث می‌شود جایی برای شکّ و ابهام نماند و اخذ به اطلاق، قابلیت طرح پیدا نکند.

۵. در واقع شکّ در قید زائد، ناشی از نگاه نظری و انتزاعی قوم به بناء عقلاء و عدم تنقیح و تشریح آن به صورت عینی و واقعی است و الا مولا برای تحقق اهداف و اغراض خود، قیود مدنظر را در امور مختلف و متنوع تبیین کرده و از طریق قرائن حالی و مقالی و... بیان نموده است. یعنی آنچه در عینیت واقع می‌شود، تعیین قیود مدنظر مولا در همه‌ی موضوعات زندگی است و لذا موالی برای مقولاتی از قبیل جنگ، صلح، حمل و نقل، آداب معاشرت، سفر، مسکن، بهداشت، تغذیه، خرید و فروش و... فرهنگی ایجاد کرده و می‌کنند که وحدت و کثرتِ تمامی موضوعات را پوشش می‌دهد و



تکلیف عباد را معین می‌نماید. پس منزلت مولا گرچه بنیان جامعه را تشکیل می‌دهد، اما این منزلت به یک موضوع خاص محدود نمی‌شود بلکه لوازم آن به تمامی ابعاد جامعه سرایت کرده و تا پایین‌ترین سطوح آن را در بر می‌گیرد و باعث ایجاد فرهنگ و رفتار مشترکِ عباد در بسیاری از موضوعات و جزئیات می‌شود. به عنوان مثال، حتی نحوه‌ی تشریفات و پذیرایی از میهمان‌های داخلی و خارجی با یکدیگر تفاوت داشته و هر یک دارای محلّ خاص و آداب ویژه‌ای بوده که خدمتگزاران دربار، جزئیات آن را آموزش دیده و در یک روند مداوم و چارچوب مشخص به آن عمل می‌کرده‌اند.

پس تمامی بیانات و کلمات مولا محفوف به دهها قید و ترکیب‌شده با شرایط و روابط عقلائی است و شکّ و ابهامی را باقی نمی‌گذارد.<sup>۱</sup> یعنی اساساً کلام مولا مستقلّ از این شرایط نیست و روابط عقلائی به عنوان یک امر حقیقی و جاری در خارج، حاکم بر بیانات مولاست. البته قوم نیز مغایرت «عالم وضع» با «روابط عقلائی» را می‌پذیرند و این دو مقوله را مستقلّ از یکدیگر مورد بحث قرار می‌دهند و غیر از کلام و سخن و ادبیات، روابط اجتماعی را یکی از تکیه‌گاه‌های علم اصول و احراز حجیت اصولی می‌دانند؛ اما آن را به صورت نظری و انتزاعی تحلیل کرده‌اند و به تشریح ابعاد عینی آن نپرداخته‌اند.<sup>۲</sup> در واقع کلام مولا را تنها زمانی می‌توان به درستی فهم و معنا

<sup>۱</sup> البته ممکن است در این میان، استثنائاتی پدید بیاید که باعث ایجاد شکّ و ابهام شود اما تأسیس اصل اصولی، ناظر به حلّ استثنائات نیست بلکه اصل اصولی بر اساس توجه به امور متداول در ادراکات عقلائی شکل می‌گیرد.

<sup>۲</sup> البته ادبیات دانشگاه در این موضوع دارای مباحثی کاملاً عینی است اما جهت‌گیری مادی بر آن حاکم شده و لذا مبنای مختار با نقد نگاه نظری حوزه به روابط اجتماعی و

کرد که فارغ از افرادِ موالی، «منزلت مولویت» را در نظر گرفت و به لوازم آن ملتزم شد. یعنی بحث پیرامون مقدمات حکمت و اطلاق و تعریف این مفاهیم، وابسته به این است که نسبت صحیحی بین تعاریف فوق با منزلت مولویت - به عنوان یک امر حقیقی که بنیان جامعه را تشکیل می‌دهد - برقرار شود.

در این باره باید توجه داشت که رابطه‌ی اجتماعی (یا رابطه‌ی عقلائی) فی‌نفسه قابلیت لحاظ مستقل دارد و نکات فوق به دنبال آن بود که همین رابطه را فارغ از کلام و ادبیات یا موالی مختلف، تعریف کند و گزاره‌ی «مولایی هست» را موضوع بحث و تنقیح قرار دهد و تبیین علمی از نحوه‌ی تکوّن مقام و منزلت مولویت ارائه نماید. زیرا تحلیل از شکل‌گیری این منزلت است که علتِ ایجاد «رابطه‌ی عقلائی» را معین می‌کند و زمینه‌ی تحقق و جریان آن را در خارج مشخص می‌نماید. بر همین اساس گفته شد که مقام مولویت هنگامی شکل می‌گیرد که عده‌ای در سطح بذل نفس برای یک هدف و ایده فداکاری کنند و نیروی انسانی و مقدورات و امکانات مختلف در حمایت از این راه خرج شود و الا اگر جمع و گروهی پدید نیاید که بکشند و کشته شوند و مصائب و ریاضات و مرارت‌های مختلف را تحمل کنند، عملاً به سمت ایجاد این منزلت حرکت نکرده‌اند. به عبارت دیگر «خون» زیربنای رابطه‌ی عقلائی است و تا وجدان عمومی و تمایلات یک جمع در شدیدترین میزان آن بر محور یک شخص شکل نگیرد، منزلت مولویت و فرماندهی ایجاد نخواهد شد و گزاره‌ی «مولایی هست» بی‌معنا خواهد بود.<sup>۱</sup>

همچنین ردّ رویکرد مادی ادبیات دانشگاه به جامعه، رابطه‌ی اجتماعی را به صورت

عینی مورد بررسی قرار داده و نسبت آن با جهت‌گیری الهی و مادی را روشن می‌کند.

<sup>۱</sup>. گرچه شکل‌گیری این تمایلات و ایجاد این جمع نیز خود دارای ابعاد مختلف و جزئیات

تنها پس از جمع شدن یک جمع بر این محور و ایجاد جامعه بر این اساس است که منزلت فرماندهی و صدور امر و جعل نسبت برای هیأت حاکمه پدید می‌آید و لذا «حاکمیت» زمانی معنا خواهد یافت که «جامعه» ای تشکیل شده باشد. به همین دلیل، هر نوع هدف‌گذاری و جعل نسبت و انشاء و بیان طلب و تحقق آن در خارج و سایر مفاهیم اصولی باید در تناسب و هماهنگی کامل با روندی تعریف شود که موجب ایجاد این منزلت و تکون این رابطه شده است و مولا نیز برای صدور هر امر و نهی و محقق کردن هر هدفی، میزان همراهی و پذیرش کسانی را ارزیابی می‌کند که از خواص و فداییان او هستند و برای دستیابی او به مقام مولویت، بیشترین خطرات و سختی‌ها را متحمل شده‌اند. اگر این دسته با او همراه شوند، اقدام می‌کند و الا دست به عمل نمی‌زند تا با مخالفت نزدیکان، مولویت او از بین نرود. پس از این مرحله است که «پذیرش عموم مردم» نسبت به او امر و نواهی مولا مطرح می‌شود و در صورت شکل‌گیری پذیرش در میان عموم، شرط اساسی برای جریان فرمان‌های مولا در جامعه تأمین خواهد شد. البته تحقق این شرط اساسی، وابسته به ملاحظه‌ی سابقه‌ی موضوع مورد امر یا نهی در جامعه و در

◀ فراوانی است که در اینجا موضوع بحث نیست اما به عنوان مثال باید به این نکته اشاره کرد که هم در روابط عقلانی امروز و هم در روابط عقلانی پیش از رنسانس، طرح یک دعوت و ایده و مکتب و جمع کردن پیروان و هواداران برای تغییر حکومت تنها دارای بُعد داخلی نبود بلکه به ملاحظاتی در روابط خارجی نیز نیاز داشت. یعنی گروه‌های مخالف همزمان با تلاش برای کسب قدرت نمی‌توانستند نسبت به قطب‌های قدرت در منطقه و جهان بی‌توجه باشند و لذا ناچار بودند تا با قدرت‌های خارجی نیز هماهنگی‌ها و تعاملاتی انجام دهند و پایه‌های روابط آینده را پی‌ریزی کنند و امنیت خود را تأمین نمایند.

نظرگرفتنِ اموری است که لازمه‌ی تحققِ عینیِ آن موضوع به شمار می‌رود. پس همان روندی که مقام مولویت را ایجاد کرده، می‌تواند تداوم آن را تضمین کند و به عبارت دیگر «مدیریت و فرمان‌دهی» وابسته و تابعی از «روابط اجتماعی و جامعه‌شناسی» است. قوم نیز در مباحثی که پیرامون بنیاد عقلاء مطرح می‌کنند، به مدیریت و فرمان‌دهی می‌پردازند و جعل نسبت و انشاء طلب را مورد بحث قرار می‌دهند و این در حالی است که آنچه بر «مدیریت» تقدم دارد و قبل از آن باید بررسی شود، نحوه‌ی ایجاد جامعه و دستیابی به مقام مولویت است. لذا هر شأنی از شئونِ مدیریت، زمانی به درستی تبیین شده و هنگامی قابلیت تحققِ عینی می‌یابد که ارتباط و تناسب آن با بنیان و ریشه‌ی مدیریت (یعنی نحوه‌ی ایجاد جامعه) لحاظ شده باشد و هر مقوله‌ای که با این امر ریشه‌ای تناسب نداشته باشد، نمی‌تواند محقق شود یا در صورت تحقق، منجر به عزل مولا از منزلت خود خواهد شد و کسانی که بر قواعد فرهنگ مولویت مسلط‌ترند، با تکیه بر این قواعد و لوازم آن، او را از عرصه‌ی قدرت کنار خواهد زد.

## الألفاظ التي يطلق عليها المطلق

### فمنها اسم الجنس

إنسان و رجل و فرس و حيوان و سواد و بياض إلى غير ذلك من أسماء الكليات من الجواهر و الأعراض بل العرضيات و لا ريب أنها موضوعة لمفاهيمها بما هي هي مبهمة مهملة بلا شرط أصلاً ملحوظاً معها حتى لحاظ أنها كذلك.

۱. آخوند با لفظی دانستنِ تعاریفِ ارائه شده برای مطلق، وارد بحث از تعریف نشده و به بررسی الفاظی که اصطلاحاً به آنها «مطلق» گفته می‌شود، پرداخته است. اولین لفظ مطلق، اسم جنس است که آخوند موضوعاً له آن را ماهیت مبهمه (نفس المفهوم و صرف المعنی) می‌داند و وضع آن برای «ماهیت به قید شیوع و سریان» را مردود می‌شمارد. زیرا اگر قید شیوع و سریان در موضوعاً له اخذ شده باشد، حمل اسم جنس بر افراد آن بدون تجرید این قید ممکن نخواهد شد چون واضح است که «مفهوم مقید به شیوع» بر «افراد» صدق نمی‌کند و هیچ فردی (مانند زید در زید انسان) شیوع و سریان ندارد تا مصداقی برای معنای شیوع و سریان قرار بگیرد. همان طور که در مباحث قبلی گذشت، اثبات این که واضع برای جعل

الفاظ، معانی منطقی و فلسفی همانند ماهیت مبهمه یا ماهیت مقید به شیوع را در نظر گرفته، مؤونه دارد و محتاج دلیلی است که یا از کار واضح خبر دهد و یا مبتنی بر تحقیقات میدانی پیرامون استعمالات عرفی باشد و این استعمالات نیز، کاشف از وضع باشند. لذا هر دو طرف باید برای اثبات نظر خود، استدلالاتی از این سنخ ارائه کنند.

اما با صرف نظر از این اشکال، باید توجه داشت که بر مبنای قوم هنگامی که سخن از ماهیت به میان می‌آید، بمعنای الغاء خصوصیات و اخذ وجه اشتراک است و ادعا شده که اسم جنس نیز به همین مطلب اشاره دارد. در این صورت «رجل» به وجه اشتراکی اطلاق می‌شود که از میان تمامی مردان انتزاع شده است و لذا گرچه این امر مشترک ضرورتاً بر همه‌ی افراد صدق می‌کند، اما واضح است که در این امر مشترک (ماهیت) که بعنوان معنای اسم جنس در نظر گرفته شده، قید دیگری لحاظ نشده است. در واقع روشن است که شیوع و سریان یا قیودی همانند آن، دخلی در «اخذ وجه اشتراک» و امر واحد منتزع از کثرت ندارد و لذا به نظر می‌رسد بحث از ردّ یا اثبات لحاظی دیگر، وجهی ندارد.

۲. از کلام آخوند استفاده می‌شود که برای آن که وضع اسم جنس را برای ماهیت به قید شیوع نفی کند، به لازمه‌ی فاسد آن در حمل اشاره کرده است. این در حالی است که وضع از امور اعتباری و غیر حقیقی است اما حمل و ضوابط آن، مربوط به امور حقیقی و منطقی و علیتی است. به عبارت دیگر وضع و اعتبار و جعل را نمی‌توان بر اساس قواعد امور حقیقی و منطقی سامان داد. در واقع قوم هیچ‌گاه مدعی نبوده‌اند که وعاء وضع و اعتبارات را بر اساس منطق صوری قاعده‌مند کرده‌اند و به صورت ریشه‌ای‌تر هیچ‌گاه در دستگاه

قوم روشن نشده که «حقائق و اعتبارات» و «عقل نظری و عقل عملی» چگونه با هم هماهنگ شده و به وحدت می‌رسند. بلکه برخلاف این مهم، این وعاءها را از هم تفکیک کرده و آنها را قسیمی برای یکدیگر قرار داده‌اند.

اما با صرف نظر از مباحث فوق، پیرامون استدلال آخوند (عدم امکان حمل ماهیت به قید شیوع بر فرد) باید به این مهم توجه داشت: غیر از دو مفهومی که موضوع و محمول قرار گرفته‌اند، باید امر واحدی بر حیثیت‌های این دو مفهوم حاکم باشد و الا حمل ممکن و صحیح نخواهد بود. به عبارت دیگر باید یک «جهت» بر لحاظ موضوع و لحاظ محمول حاکم باشد تا وحدتی میان این دو مفهوم بوجود آید؛ یعنی جهت واحد، علت وحدت بین موضوع و محمول است و الا برای هر مفهومی - چه موضوع و چه محمول - هزاران لحاظ و حیثیت قابل فرض است که تباین میان این حیثیت‌ها مانع حمل خواهد شد.<sup>۱</sup> بنابراین صحت هر حملی قبل از هر چیز، مشروط به تبیین جهت واحدی است که بین موضوع و محمول در نظر گرفته شده است. ممکن است گفته شود: «گرچه آخوند چنین نکته‌ای را طرح نکرده است، اما بر اساس همین نکته به قول مقابل اشکال کرده است. زیرا تأکید می‌کند که لحاظ قید سریان و شیوع در معنای اسم جنس، مانع از حمل آن بر فردی است که چنین قیدی در معنای آن لحاظ نشده است.» پاسخ آن است که وحدت جهت و حیثیت میان موضوع و محمول، بمتابۀ ضابطه‌ی حمل است و این ضابطه نباید صرفاً موارد غلط را نفی کند بلکه باید بیانی

<sup>۱</sup>. تفصیل این نکته، در نقد و بررسی مرحله‌ی سابعه‌ی کتاب نهایی الحکمه (الفصل الثالث: من عوارض الوحده الهوهویه) مطرح شده و در اسناد پژوهشی حسینیۀ اندیشه قابل پی‌گیری است.

اثباتی داشته باشد تا موارد صحیح معلوم شود. یعنی آخوند بجز اشاره به تباین حیثیت‌ها در مبنای خصم، باید معین کند که وحدت حیثیت میان «زید» و «انسان» در مثال فوق چیست تا مشخص شود که آیا این ضابطه در

معنایی که مدنظر آخوند هست (ماهیت مبهمه) رعایت شده یا خیر؟

بنابر آنچه گذشت، مبانی علم منطق و قواعد حمل در این بحث به صورت ناقص و نادرست بکار گرفته شده است زیرا آخوند در اینجا تنها به فقدان وحدت حیثیت میان موضوع و محمول در قول خصم اشاره کرده اما وحدت حیثیت را در معنای مختار خود تشریح نکرده است. یعنی در صورت وضع اسم جنس برای ماهیت مبهمه، حیثیتی که باعث وحدت میان ماهیت مبهمه و فرد می‌شود، توضیح داده نشده است.

ممکن است گفته شود: «وجه صحت حمل در این مثال، اتحاد بین موضوع و محمول در خارج است. یعنی میان موضوع و محمول در حمل اولی ذاتی، اتحاد مفهومی وجود دارد ولی در حمل شایع صناعی، اتحاد از سنخ مفهومی نیست بلکه اتحاد در وجود است.» ما باید توجه داشت که چنین توضیحی ممکن است در بحث‌های عام معرفت‌شناختی، صحت حمل را تبیین کند اما در بحث‌های خاص و موضوعی همانند علم اصول یا علم لغت و ...، چنین معیاری با این حدّ از کلیت و عمومیت کفایت نمی‌کند. بلکه باید حیثیت حاکم بر تمامی حمل‌هایی که در آن موضوع انجام می‌شوند، معین شود و این مهم باید از طریق انتزاع وجه مشترک از تمامی قضایای مرتبط به آن موضوع صورت گیرد. همان‌طور که با اخذ وجه اشتراک از مباحث هر علمی، موضوع آن علم روشن می‌شود و سپس تمامی براهین و استدلال‌ات در آن علم، به آن وجه اشتراک باز می‌گردد که علت حمل محمول بر موضوع و



اندراج صغری در ذیل کبری است.

۳. ممکن است گفته شود: «در بیان قوم چند نوع از اتحاد ذکر شده که همانند اتحاد مفهومی یا اتحاد وجودی، معیاری عام و کلی محسوب نمی‌شود بلکه مقید و خاص است مانند اتحاد صدوری، اتحاد حلولی، اتحاد انتزاعی، اتحاد اعتباری و ... . در این صورت برای قضیه‌ای مانند درخت سبز است، می‌توان گفت که سبزی حال است و درخت محلی برای حلول عرضی بنام سبزی.» اما به نظر می‌رسد این بیان از انواع اتحاد نیز مسأله را حل نمی‌کند زیرا بعنوان مثال برای تبیین اتحاد حلولی، باید به بحث فلسفی پیرامون جوهر و عرض و نسبت‌سنجی بین مقولات عشر پرداخت و بنابر قواعد علمی و منطقی، از میان مقولات فلسفی به انتزاع پرداخت و وجه اشتراک میان آنها را بعنوان مبنایی برای تمامی حمل‌ها در علم فلسفه معین نمود تا تمامی قضایا و استدلالات، قابل ارجاع به آن امر مشترک باشد. در واقع همان‌طور که برای ساخت هر قضیه‌ای به «جهت واحد» بین موضوع و محمول نیازمندیم؛ شرط اولیه برای ساخت قیاس و برهان و طرح یک بحث علمی، تعیین یک حیثیت خاص - که در مبنای مختار از آن به «حد معقول»<sup>۱</sup> تعبیر شده - است که

---

<sup>۱</sup> به نظر می‌رسد حد معقول در «فلسفه‌ی منطق» همان اصل واقعیت است اما با این تفاوت که قوم وارد تفصیل این اصل می‌شوند و آن را بر اساس «این همانی» تشریح می‌کنند اما در مبنای مختار «اصل واقعیت» فی الجمله و بصورت اجمالی قابل پذیرش است و بر اساس «این نه آنی» توضیح می‌یابد. البته «این نه آنی» تنها برای «نقد» و نقض دستگاه‌های فکری موجود مناسب است ولی برای ساخت دستگاه فکری جدید کفایت نمی‌کند. لذا مبنای مختار تنها زمانی وارد «اثبات» می‌شود که تعلق به کیفیت (اصالت کیفیت) بدلیل ناتوانی آن در توصیف حرکت نفی شده و تعلق به فاعلیت جایگزین آن

دیگر حیثیات و قضایا به آن بازگردد در غیر این صورت، قضایای مختلف یک علم مقنن نشده و همدیگر را نقض خواهند کرد و هر برهانی که اقامه شده تنها به لحاظ یک حیثیت بوده و با حیثیات دیگری که در براهین دیگر لحاظ شده نسبتی نخواهد داشت. در نتیجه، حیثیات از هم گسیخته‌ای شکل می‌گیرد و «علم» بعنوان یک وحدت مرکب از قضایا ساخته نمی‌شود.<sup>۱</sup>

---

گردد و کیفیت بر اساس برخورد دو فاعل تعریف شود؛ یعنی «تقوم» طرح می‌شود. البته باید توجه داشت که خداشناسی در این مینا تنها بر اساس ارتباط با «فعل الهی» و درک آثار آن معنا می‌یابد زیرا بحث عقلی پیرامون «ذات الهی» عقلاً ممتنع و شرعاً ممنوع است و لذا هر درکی از ذات باید به نحو تنزیهی باشد.

<sup>۱</sup>. بعنوان مثال در مباحث مرحوم علامه حسینی‌الهاشمی پیرامون اصول موجود، حدّ معقولی که از تمامی امور اعتباری قابل انتزاع شمرده شده، «رابطه‌ی بین انسان‌ها» است.

## و منها المفرد المعرف باللام و علم الجنس

كأسامة و المشهور بين أهل العربية أنه موضوع للطبيعة لا بما هي بل بما هي متعينة بالتعين الذهني و لذ يعامل معه معاملة المعرفة بدون أداة التعريف لكن التحقيق أنه موضوع لصرف المعنى بلا لحاظ شء معه أصلا كاسم الجنس

۱. مرحوم آخوند، وضع «علم جنس» برای «ماهیت مقید به تعین ذهنی» را نمی‌پذیرد و چنین وضعی را معارض با قواعد حمل می‌شمارد زیرا حمل وجود ذهنی بر وجود خارجی ممکن نیست. لذا موضوع له علم جنس را با موضوع له اسم جنس یکسان می‌داند و معرفه بودن علم جنس را تنها تعریفی لفظی و غیر حقیقی معرفی می‌کند.

اما به نظر می‌رسد هم آخوند و هم قائل به قولی که بر خلاف نظر آخوند است، قواعد بحث پیرامون وضع الفاظ (بمثابه یکی از امور اعتباری) را رعایت نکرده‌اند زیرا بحث از الفاظ و زبان در مبنای قوم، بر محور وضع و ارتکاز و انصراف شکل گرفته و ربطی به حمل و قواعد آن ندارد و در این مبنا نباید از امور اعتباری، تحلیل‌های منطقی و فلسفی ارائه داد. به عبارت دیگر ملاک در دنیای وضع، نظر واضع و جعل اوست و نه قواعد منطقی و فلسفی. لذا برای

تبیین موضوع‌له الفاظ باید به إخبار از وضع و یا استعمالات کاشف از وضع استناد کرد و نه به حمل و لوازم منطقی آن. پس اگر قرار است ارتباطی بین امور اعتباری و امور حقیقی لحاظ شود، باید این ربط را به نحو قاعده‌مند و علمی توضیح داد در حالی که این دو در نظر قوم، قسیم و متباین با یکدیگرند و وجه اشتراکی میان عقل عملی و عقل نظری طرح نشده تا زمینه‌ای برای پی‌ریزی مباحث جدید در آن دستگاه فکری فراهم شود.

۲. البته بررسی ادعای آخوند مبنی بر تعریف لفظی در علم جنس و نکره‌بودن اسم جنس، موضوع بحث ما قرار نمی‌گیرد. زیرا بر مبنای قوم ضرورتی ندارد تا فلسفه بعنوان علم حقیقی شامل، مبنایی برای بررسی تعاریف در علم ادبیات و بهینه‌ی آنها شود و لازم نیست ارتباط علم ادبیات با فلسفه و نحوه‌ی جریان علم اعلی در علم اسفل مورد مذاقه‌ی علمی قرار گیرد؛ زیرا عالم الفاظ و ادبیات از امور اعتباری است و بر مبنای قوم ارزش علمی ندارد و فاقد ربط با علوم حقیقی از جمله فلسفه است. پس ورود ما در بحثی که قوم به ملاحظه‌ی عقلی و علمی آن نپرداخته‌اند، وجهی ندارد. گرچه در مبنای مختار، شأن فلسفه آن است که تمامی تعاریف در همه‌ی علوم را سامان دهد و قاعده‌مند کند.

۳. اما نکته‌ی دیگر این که معنای تعین ذهنی برای ماهیت چیست؟ روشن است که ماهیت یا ذهنی است یا عینی است یا انتزاعی از ماهیت ذهنی و عینی است که همان نفس ماهیت محسوب می‌شود. حال باید استدلالی از سنخ وعاء وضع از سوی قوم مطرح شود که ثابت کند واضع کدامیک از اقسام ماهیت را لحاظ کرده است. مخصوصاً با توجه به اینکه تفاوت میان این سه قسم تنها برای فیلسوفان و منطقیون مهم است؛ زیرا هر

یک از این سه قسم، لوازم خاص خود را در مباحث عقلی دارند. اما قیدی همانند «تعیین ذهنی» چرا باید برای واضع اهمیتی داشته باشد؟! و کدام غرض عقلائی بر لحاظ این معنا مترتب است؟! به عبارت دیگر برای تعیین معنای لفظ باید به وضع و استعمال استناد شود و روشن گردد که در این زمینه، چه امری مورد توجه در میان عقلاء و اغراض اجتماعی آنان است و ورود در جزئیات فلسفی برای تشخیص معانی الفاظ وجهی ندارد. البته این نکته در مباحث طرح شده پیرامون «مفرد معرف به الف و لام» نیز جریان دارد.

۴. اما درباره‌ی اشکالی که به آخوند بر اساس وجود مراتب مختلف در جمع و تعیین مرتبه‌ی عالی‌ی آن توسط «الف و لام» طرح شده، باید توجه داشت که ادعای ابهام نسبت مراتب جمع در الفاظ جمع، قابل پذیرش نیست زیرا واضع، عاقل و حکیم است و نمی‌توان وضعی را به او منتسب کرد که بدلیل ابهام، در تفاهم و تخاطب اختلال ایجاد کند و ناقض غرض او از جعل الفاظ شود. در واقع تنها ملاک در بحث وضع، همان معنایی است که واضع برای الفاظ جمع در نظر گرفته (مانند دلالت بر سه فرد و بیشتر از آن) است و آخوند برای پاسخ به اشکال، باید به این نکته اشاره می‌کرد. یعنی روشن است که معنای «یک» غیر از معنای جمع است و برای معنای «دو» در ادبیات عرب، الفاظ مثنی جعل شده‌اند و لذا واضع، الفاظ جمع را برای سه و بیشتر از آن وضع کرده است. پس همان‌طور که واضع «رجل» را برای دلالت بر افراد مختلفی از این مفهوم وضع کرده، لفظ جمع را نیز برای دلالت بر مراتب مختلفی جعل نموده؛ با این تفاوت که معنا و افراد آن در جعل اول از سنخ کیفی هستند و در جعل دوم از سنخ کمّیت هستند.

بله! اگر بحث از وعاء وضع خارج شود و به معنای الفاظ جمع در مقام بیان و روابط عبد و مولا توجه شود، تعین یکی از مراتب جمع ضرورت می‌یابد تا تکلیف عبد در امثال و تعداد افعالی که برای تحصیل رضایت مولا باید انجام دهد، معلوم شود. اما این مطلب نیز بر اساس مباحث گذشته، ابهامی ندارد زیرا گفته شد که الفاظ با فرهنگ موالی ترکیب می‌شوند و موالی مقصود خود از هر لفظی در هر موضوعی را برای عباد تبیین کرده و آن را به وجدان عمومی برای بندگان خود تبدیل کرده‌اند.

## و منها النكره

مثل رجل في وَ جَاءَ رَجُلٌ مِنْ أَقْصَى- الْمَدِينَةِ أو في جئني برجل و لا إشكال أن المفهوم منها في الأول و لو بنحو تعدد الدال و المدلول هو الفرد المعين في الواقع المجهول عند المخاطب المحتمل الانطباق على غير واحد من أفراد الرجل. كما أنه في الثاني هي الطبيعة المأخوذة مع قيد الوحدة فيكون حصه من الرجل و يكون كليا ينطبق على كثيرين لا فردا مرددا بين الأفراد

۱. لفظ دیگری که بعنوان لفظ مطلق مطرح شده، نکره‌ای است که در جمله‌ی انشائیه و پس از فعل امر قرار گرفته که آخوند معنای این نکره را «طبیعت مقید به مفهوم وحدت» می‌داند و نظر صاحب فصول مبنی بر تحلیل از نکره به «فرد مردّد بین افراد» را ردّ می‌کند چون چنین مفهومی بر هیچ فردی در خارج صدق نمی‌کند و افراد خارجی، متعیّن‌اند و نه مردّد. آخوند در ادامه، تعریف مطلق به «ما قُيِّدَ بالشيوع» را نادرست می‌شمارد که یکی از دلایل آن، منافات اطلاق به معنای فوق با تقیید و ملازمه‌ی تقیید با مجازیت در الفاظ مطلق است.

به نظر می‌رسد بحث از الفاظ مطلق و پایگاه استدلال قوم در این بحث،

ناظر به وعاء و عالم وضع است گرچه این الفاظ نهایتاً در رابطه‌ی بین عبد و مولا نیز استفاده می‌شوند. بر این اساس، باید به دنبال جعل واضح بود و به معنایی که در نظر او بوده، دست یافت. یک احتمال این است که برای لفظ رجل، وضع مستقلی انجام گرفته و معنای ماهیت مرد برای آن در نظر گرفته شده و برای تنوین هم وضع جداگانه‌ای شده و معنای وحدت برای آن لحاظ شده است. احتمال دیگر نیز این است که برای هر اسم جنسی که با تنوین همراه است، یک وضع واحد انجام شده باشد. علاوه بر این که می‌توان گفت واضح، به حسب جملات مختلف، معنای متفاوتی را برای اسم نکره جعل کرده است. مثلاً اسم نکره در جملات نفی و نهی، دلالت بر «عموم» می‌کند و در جملات خبریه‌ی مثبت معنای «فرد معین» را می‌رساند و در جملات انشائی‌های که از سنخ امر است، دالّ بر «ماهیت مقید به وحدت» است.

۲. پس باید معین شود که پایگاه این معانی مختلف برای اسم نکره، جعل واضح است یا مقتضای روابط عقلانی میان عبد و مولا؟ همان‌طور که ابتدائاً گفته شد، از ظاهر کلمات قوم بر می‌آید که بحث الفاظ مطلق، یک بحث وضعی است. در این صورت، جریان دادن این معانی وضعی در استعمالات مولا و مقام بیان او قابل پذیرش نیست زیرا گذشت که الفاظ در خدمت روابط عقلانی در می‌آیند و با فرهنگ موالی ترکیب می‌شوند و معانی خاصّ و جدید و متناسب با مقصود مولا پیدا می‌کنند. در حالی که به نظر می‌رسد ریشه‌ی ردّ و اثبات‌هایی که در متن انجام شده، به این نکته برمی‌گردد که اسم جنس نکره در مقام بیان مولا و رابطه‌ی او با عبد مورد لحاظ قرار گرفته و منشأ بحث شده است که چنین لحاظی، خروج از بحث وضع و ورود به وعاء روابط عقلانی است که بر خلاف روند صحیح بحث است. یعنی بحثی که پیرامون



«فرد مردّد» در گرفته، موضوعیتی ندارد و بحث باید پیرامون احتمالاتی که در وعاء وضع مطرح شد، شکل بگیرد زیرا عدم تعین فرد در اسم نکره تنها در عالم وضع صحیح است و الا موالی حتی اگر این لفظ را بکار ببرند، معنایی مقید به قیود متعدّد که موجب خروج بسیاری از افراد آن است، منظور کرده‌اند. این معنای خاصّ نیز ناشی از فرهنگ و وجدانی است که برای عباد ایجاد کرده‌اند و بندگان نیز علی‌رغم استفاده‌ی مولا از لفظ مطلق، تمامی قیود مدنظر مولا را فهم می‌کنند و بر اساس آن عمل می‌کنند.

به عبارت دیگر اگر نقد قولی که نکره را به «فرد مردّد» معنا کرده مدنظر است، تکیه‌گاه ردّ چنین قولی باید استناد به عالم وضع باشد و نه صدق یا عدم صدق این مفهوم در عالم امثال. مثلاً یک احتمال این است که وضع مستقلّی برای اسم نکره انجام شده باشد و جعل جداگانه‌ای نیز برای تنوین وجود داشته باشد که در این صورت اسم نکره بدلیل دلالت بر ماهیت (بدون قید وحدت)، نسبت به فرد خاصّ تعینی نخواهد داشت و قول صاحب فصول به این معنا صحیح است اما اگر وضع برای «مجموع اسم نکره همراه با تنوین» انجام شده باشد، قول آخوند مبنی بر «ماهیت به قید وحدت» صحیح است که در آن، ماهیت به یک امر کمی (= یک) مقید شده است. البته این مطلب تنها در عالم وضع صحیح است و الا روشن است که مردم در استعمالات، حتی وضع‌های جداگانه را با هم ترکیب می‌کنند که در این صورت، ترکیب «اسم نکره» با «تنوین وحدت» در محاورات عرفی، همان معنای ماهیت به قید وحدت را می‌رساند.

بنابراین، کلام آخوند زمانی قابل تأیید است که وعاء وضع از وعاء روابط عقلانی و مقام بیان تفکیک گردد و همچنین به مقتضیات وعاء وضع توجه

شده و امکان وضع‌های مستقلّ در ما نحن فیه در نظر گرفته شود.

۳. آخوند در پایان این بحث، تعریف مطلق به «ما قید بالشیوع» را مستلزم تعاند و تنافی میان اطلاق (مقوله‌ای مشروط به شیوع) و تقيید (مقوله‌ای دالّ بر عدم شیوع) می‌داند و آن را موجب ارتکاب مجاز در الفاظ مطلق و الغاء قید شیوع در صورت تقيید این الفاظ معرفی می‌کند. اما باید توجه داشت که حتی در صورت دخالت قید شیوع در معنای مطلق باز هم تعاندی با مقید شکل نمی‌گیرد زیرا تقيید بر خلاف شیوع لفظی مانند رجل نیست بلکه تنها دایره و گستره‌ی شیوع آن را محدود می‌کند و اصل شیوع در آن را از بین نمی‌برد. و الا نفس طبیعت و ماهیت نیز بدلیل شمول آن نسبت به تمامی افراد خود باید منافی با تقيید باشد.

ممکن است گفته شود: «روشن است که نفس ماهیت عقلاً شامل بر جمیع افراد آن است اما تفاوت ماهیت مبهمه با ماهیت به قید شیوع آن است که شمول نسبت به افراد در اولی لحاظ نشده و در دومی مورد ملاحظه قرار گرفته است.» پاسخ آن است که عدم لحاظ قید «شمول ماهیت نسبت به افراد» در دنیای وضع بعنوان امری اعتباری قابل پذیرش نیست زیرا حتی معانی انتزاعی و فلسفی هنگامی که بعنوان معنای الفاظ قرار بگیرند، مقید به اغراض عقلائی و مقاصد اجتماعی می‌شوند. ممکن است گفته شود: «مثلاً در جمله‌ی الرجل خیر من المرأه ما به دنبال مقایسه بین ماهیت مرد با ماهیت زن هستیم و در آن نظری به افراد نیست. لذا در انتقال این معنا و مانند آن کاملاً عقلائی است که افراد لحاظ نشوند.» اما باید روشن شود که غرض از این تکلم به این جمله‌ی خبریه چیست؟! آیا صرفاً قرار بوده تا این مقایسه به دیگران اعلام شود یا دنبال آن بوده‌اند که بر اساس این مقایسه، اعمالی را در

خارج انجام دهند؟! مگر می‌توان این مقایسه را بر افراد تطبیق نداد؟! یعنی تنها در عالم فلسفه و منطق است که حمل محمول بر موضوع برای دستیابی به نفس الامر است اما در عالم اعتبارات و دلالت وضعی، جملات خبریه نیز بدون غایت معنا ندارد و باید غرضی خارج از نفس جمله برای آن ترسیم شود؛ مانند این که گوینده بخواهد بر اساس این جمله، جایگاه‌ها و مناصب اجتماعی را به مردان اختصاص دهد و آن را از زنان سلب کند. پس با در نظر گرفتن غرض متکلم در این جمله، نمی‌توان الفاظ آن را دالّ بر ماهیت مبهمه دانست و جریان آن را در افراد نفی کرد و آن را بکلی از عینیت منفک نمود. یعنی از آنجا که کلام و روابط عقلانی دارای مقاصد اجتماعی هستند، نمی‌توان الفاظ را ناظر به افراد خارجی ندانست و آنها را به معانی خالص فلسفی منصرف نمود.



## فصل فی مقدمات الحکمه

قد ظهر لك أنه لا دلالة لمثل رجل إلا على الماهية المهمة وضعا و أن الشيع و السريان كسائر الطوائى يكون خارجا عما وضع له فلا بد في الدلالة عليه من قرينة حال أو مزل أو حكمة و هي تتوقف على مقدمات إحداهما كون المتكلم في مقام بيان تمام المراد لا الإهمال أو الإجمال. ثانيها انتفاء ما يوجب التعيير. ثالثها انتفاء القدر المتيقن في مقام التخاطب.

۱. مرحوم آخوند در ذيل بحث از مقدمات حكمت به اين نكته اشاره مي كند كه در صورت شك در اين كه آيا متكلم در مقام بيان بوده يا نه و ناتواني در احراز اين مطلب، عموم عقلاء بناء را بر اين مي گذارند كه متكلم در مقام بيان بوده و لذا اصل عقلائي براي رفع اين شك «كون المتكلم في مقام البيان» است.

پس مسلک مرحوم آخوند در این مسأله، نشان دهندهی آن است که در محاورات، مقام بیان و منزلت مولویت بر وضع و مقتضای آن مقدم است؛ یعنی در صورت شك در تعیین مراد متكلم نمی توان به مقتضای وضع و دلالت وضعی (که معنای ماهیت مبهمه را می رساند) عمل کرد بلکه باید با تکیه بر

اصل عقلانی فوق و حمل کلام بر اطلاق، شیوع و سریان را از آن نتیجه گرفت. در اینجا باید توجه داشت که پیش فرض و اصل موضوعه‌ای که بر این بحث حاکم است، «وجود یک جامعه» است زیرا قرار گرفتن مولا در مقام بیان و تکلم او با عبد، تنها به معنای ارتباط دو نفر با یکدیگر و تبعیت یکی از دیگری نیست. بلکه بر اساس توضیحات قبلی، مقام مولویت در نتیجه‌ی ایجاد یک جمع حول یک دعوت و تبعیت جامعه از یک محور پدید می‌آید و مصداق اتم آن، سلاطین و پادشاهان هستند و نمونه‌ی حدقلّی آن در روسای قبائل و کدخدایان دهات و بزرگان خاندان‌ها قابل مشاهده است. البته روشن است که روسای قبائل نیز در خلأ نیستند بلکه در ارتباط با نظامات حاکم و در تعامل با سلاطین هستند و نوعاً از آنان تبعیت می‌نمایند و در جنگ و صلح و سایر اوامر مهم پادشاهان، با آنان همراهی می‌کنند.<sup>۱</sup> بنابراین «مقام بیان» مقوله‌ای است که دارای شأن اجتماعی بوده و مفهومی جامعه‌شناختی به شمار می‌رود.

۲. نکته‌ی بعدی این است که اشاره‌ی مرحوم آخوند به «قدر متیقن در مقام تخاطب» و تفکیک آن از «قدر متیقن در خارج» در واقع توجه به آثار همان مقوله‌ای است که در مباحث پیشین، از آن به «فرهنگ مولا» تعبیر شد. یعنی وحدت تمایلات و نوعی از همبستگی بر محور دعوت نژادی و قبیله‌ای، باعث شده تا عده‌ای دور هم جمع شوند و جامعه‌ای شکل بگیرد. در

---

<sup>۱</sup>. البته این نحوه از مدیریت مربوط به دوران پیش از رنسانس است که امروزه تحولات وسیعی در آن رخ داده و لذا بحث اصولی به عنوان یک بحث عقلانی نمی‌تواند مطلقاً بی‌توجه به روابط مدیریتی و اجتماعی نوینی باشد که در این دوره از تاریخ و در دوران کنونی پدید آمده است.

مرحله‌ی بعد، اموری در میان این جمع به «پذیرش» می‌رسد و امور دیگری در این جامعه به پذیرش نمی‌رسد (از قبیل آداب، رسوم، زبان، غذا در جوامع گذشته تا فیلم و کتاب و مد و... در جوامع امروزی) که مجموع آنها «فرهنگ» آن اجتماع را رقم می‌زند. از این‌رو پس از تشکیل اصل جامعه بر محور تمایلات واحد، مرحله‌ی دوم شکل‌گیری فرهنگ آن جامعه است که در پذیرفته‌شده‌های آن جمع ریشه دارد. بر این اساس در مرحله‌ی سوم، رفتارها و اعمال خاصی پدید می‌آید که در هر جامعه، اوصاف مخصوص به خود دارد. پس هر جامعه‌ای دارای سه لایه است: «تمایلات»، «پذیرش‌ها» و «رفتارها». البته در این صورت روشن می‌شود که مقولاتی از قبیل «فرهنگ»، «تفاهم و تخاطب» و... تنها مقولاتی نظری نیستند بلکه امور عینی و حقیقی را نیز شامل می‌شوند.<sup>۱</sup> لذا امور عینی نیز در تفاهم و تخاطب مدخلیت دارند و باید آنها را تعریف کرده و از آنها اصل اصولی استخراج نمود. پس بنا به استدلال‌هایی که در ابتدای مقصد خامس طرح شد، بحث از «قدرمیتقن در تخاطب» حاکی از این حقیقت است که کلام و ادبیات و محاورات با «فرهنگ» ترکیب می‌شود. یعنی گرچه در مبنای قوم امور نسبی معمولاً از اعتبارات محسوب می‌شوند؛ اما فرهنگ یک امر حقیقی است که زمان و مکان و کیفیت و قواعد و در یک کلمه «نسبیت» گفت‌وگو (جاذبه‌ی حاکم بر محاورات) را مشخص می‌کند.

۳. بر اساس دو نکته‌ی فوق‌الذکر، اگر گفته می‌شود که اولاً «مقام بیان»

<sup>۱</sup> البته اشاره‌ی آخوند به «قدرمیتقن در خارج» نشان می‌دهد که قوم گرچه بحثی از این امور نکرده‌اند و آن را خارج از مباحث اصول دانسته‌اند و به ادراکات نظری خود اکتفاء کرده‌اند، اما به وجود آن توجه داشته‌اند.

بر «عالم وضع» مقدم است و در هنگام شک، اصل بر در مقام بیان بودن مولا است و ثانیاً اگر «مقام بیان» به تحلیل از منزلت مولویت باز می‌گردد و این منزلت نیز ریشه در جامعه و فرهنگ آن دارد، نتیجتاً اصالت با تقیید است و نه با اطلاق؛ یعنی کلام مولا محفوف به قیدهایی است که در هم منعکس می‌شود و او در هر موضوعی از موضوعات زندگی، این قیدها را به فرهنگ و وجدان عمومی تبدیل کرده و تکلیف عباد را مشخص ساخته و به رفتار آنان نظم بخشیده و لذا عباد بدون ابهام و شک و تردید، مشغول انجام اعمال روزمره‌ی خود و تبعیت از اوامر مولا هستند. لذا نه تنها شک و ابهام و اجمالی پدید نمی‌آید و مصبّی برای اخذ به اطلاق شکل نمی‌گیرد بلکه عبد به میزانی که به این فرهنگ و جزئیات و قیود ناشی از آن توجه کند، قرب و منزلت بیشتری در دستگاه مولا پیدا خواهد کرد و در نتیجه، مسئولیت‌ها و مأموریت‌های جدیدی از سوی مولا به او واگذار خواهد شد. البته در صورت گمانه‌زنی پیرامون «لوازم عقلی» کلام مولا - که وعائی مغایر با «وضع» و «مقام بیان» است - ابهاماتی پدید می‌آید اما نمی‌توان این گمانه‌ها را به وصف «شک» متّصف کرد بلکه گمانه برای فهم لوازم عقلی هنگامی که قاعده‌مند شود، منجر به تکامل فهم از خطابات خواهد شد و نه شک.

البته با این توضیح، تحلیل از وضع و زبان نیز متحول شده و صرفاً به جعل لفظ برای معنا منحصر نمی‌شود بلکه مفاهیمی جدید از قبیل «وضع عرفی، وضع تخصصی و وضع تکاملی» مطرح خواهد شد که این نوع اخیر، مخصوص به خدای متعال و کلام اوست و شأن قرآن کریم، تصرف در ادبیات و زبان و وضع است. یعنی از آنجا که تقرب باید در همه شئون حیات جریان پیدا کند، موضوع اصلی ادبیات (به عنوان یکی از ابعاد فرهنگ جامعه) نیز باید



«تقرّب» باشد و تقرّب نیز در حال تکامل و بهینه است. پس لازم است تا سطح ارتکاز و لغت و زبان نیز تکامل یابد و بهینه شود. لذا کسانی که در درجه‌ی دهم از ایمان هستند، ارتکازی خاصّ دارند و از کلمات یکدیگر به اموری منتقل می‌شوند که این نوع ارتکاز و انتقال، در درجه‌ی پنجم ایمان جریان ندارد. همچنان که توّلّی و ولایت در سطوح مختلف ارتکاز نیز جاری است و ارتکاز کسانی که در درجه‌ی پنجم ایمان هستند، به ارتکازی که در میان درجه‌ی دهم برقرار است متوّلّی است و ارتکازِ حائزین درجه‌ی دهم از ایمان نیز به ارتکاز و ادبیات و کلام معصومین و آیات قرآن کریم توّلّی دارند و نسبت به آن استضاء می‌کند. زیرا کلام خدای متعال و کلمات معصومین علیهم‌السلام، ارتکازات را نورانی می‌کند و اساساً موجب تولید ارتکاز است.

۴. باید توجه داشت که سخن از اصالت تقیید به معنای نفی مطلق «شکّ» - که مصبّ اخذ به اطلاق است - نیست بلکه آنچه محلّ اشکال است، قرار دادن این شکّ به عنوان منشأ تأسیس یک اصل عقلائی مهمّ است که جایگاهی اساسی در علم اصول دارد و در فهم تمامی خطابات مورد استفاده قرار می‌گیرد. یعنی حتی پس از کشف معادله‌های مختلف برای نسبیت‌های گوناگون محاورات<sup>۱</sup> و تولید اصول عقلائی متعدّد برای فهم قاعده‌مند از خطابات و دستیابی به قیود پیچیده و متنوّع آن، بالاخره برخی مسائل باقی

---

۳. برای فهم «نسبیت‌های گوناگون محاورات و معادلاتی که قیود متنوّع و پیچیده‌ی آن را کشف می‌کند»، مثال‌های دربارهِ نحوه‌ی مذاکرات اقتصادی هیأت‌های تجاری و کارشناسی‌های لازم برای تدوین متن قراردادهای مربوط به آن و شیوه‌ی برگزاری نمایشگاه‌های منطقه‌ای و بین‌المللی ذکر شد که تفصیل آن برای علاقه‌مندان، در فایل صوتی جلسه صدوشصت و دوم قابل پی‌گیری است.

می ماند که برای غیر معصوم روشن نیست و موجب عروض شکّ می شود اما این شکوک تعدادی محدود خواهند داشت و در صدر مسائل علم اصول قرار نخواهند گرفت. همچنان که برای مکلف نیز امکان شکّ در نحوه ی تطبیق حکم بر مصادیق پدید می آید که این امر، تابع علم و قدرت اوست. البته شکوکی نیز باقی می ماند که در سطح مکلفین موضوعیت پیدا نمی کند که در این صورت باید همانند روند متداول در سایر علوم، به عنوان استثنائاتی محسوب شوند که حلّ آنها به گذشت زمان و تلاش دانشمندان بعدی و یا تغییر در مقیاس علم و تکامل و تحوّل در آن موکول می گردد زیرا به هر صورت، مسائل استثنائی نمی توانند موضوعی برای تأسیس اصل علمی قرار بگیرند.

## بحثی پیرامون «انصراف» و انواع آن

۱. مرحوم آخوند در ادامه‌ی بحث مقدمات حکمت، به انواع «انصراف» اشاره کرده و برخی از انواع آن را قرینه‌ای دانسته که مانع توقّر مقدمات حکمت شده و از اخذ به اطلاق جلوگیری می‌کنند. حال اگر انصراف به «استعمال لفظ در فرد یا صنف خاصی از موضوع<sup>۱</sup>» تعریف شود، باید توجه داشت که عرف در جریان تفاهم و تخاطب، هر لفظی را در معانی مختلفی به کار می‌برد و استعمالات بر خلاف آن چیزی است که بین قوم معروف است مبنی بر اینکه: «واضع معمولاً هر لفظی را برای یک معنا قرار داده است». یعنی محاورات همیشه در شرایط و تعیین‌های خاصی شکل می‌گیرند و لذا الفاظ در نسبت‌های مختلفی استفاده می‌شوند و به همین دلیل معانی مختلفی می‌یابند.<sup>۱</sup>

---

<sup>۱</sup> البته در مباحث قبلی گفته شد که تغییر در تعریف «وضع» نیز ضروری است و نباید وعاء روابط عقلانی و اوامر موالی را از وعاء وضع و واضعین تفکیک کرد بلکه واضعین همان موالی و مسئولان جامعه هستند و متناسب با مقاصد خود، الفاظ و معانی خاصی را از طریق فرهنگ‌سازی به پذیرش مردم می‌رسانند. بنابراین ادبیات از رؤسای جامعه نشأت

ممکن است گفته شود: «انصراف همیشه ملازم با وضع جدید نیست زیرا انصراف برخی لغات به صنفی خاص از موضوع<sup>۱</sup>له، بر اساس قرینه‌ی حالی یا مقالی است که این بمعنای استعمال مجازی است و نه وضع جدید برای آن لفظ.» اما در این باره باید توجه داشت که نگاه انتزاعی به «وضع»، فرهنگ‌های خاص و تغییراتی را که توسط آن در الفاظ انجام می‌شود، نمی‌پذیرد و بر معنای مشترکی که از میان تمامی عرف‌ها و فرهنگ‌ها انتزاع شده، اصرار دارد. یعنی این دستگاه قبول نمی‌کند که مثلاً عرف فقهاء یا عرف فیزیک‌دانان یا عرف فلاسفه، الفاظ را در معنای خاصی بکار ببرند و لذا مرحوم آخوند در بحث حقیقت شرعیه، این مطلب را حتی برای عرف متشرعه و فرهنگ شرع نیز نپذیرفتند. در حالی که اشکالات این مبنا در بحث وضع گذشت.

ممکن است گفته شود: «در این مبنا تغییر در معنای الفاظ از طریق مجازات پذیرفته می‌شود و در همان مباحث نیز گفته شد که مبنای صحت استعمالات مجازی باید اجازه‌ی نوعیه‌ی واضع نسبت به علائق مجاز باشد. پس وضع و واضع، برخی تغییرات در معانی الفاظ را می‌پذیرند که گاه در مجاز، گاه در اشتراک و گاه در نقل بروز می‌یابد.» در این صورت این سوال قابل طرح است که اگر مجازات به اذن واضع باز می‌گردد چرا آن را یک وضع

---

گرفته و به سوی عرف جاری می‌شود زیرا زبان و ادبیات از شئون مدیریت است که در خدمت موالی قرار می‌گیرد و مبنای آن «حادثه‌سازی» است. یعنی ماهیت وضع باید بر اساس روند فوق تحلیل شود گرچه در مراتب و مراحل پایانی آن، تصوّر معنا و لحاظ لفظ متناسب با آن نیز مورد توجه قرار می‌گیرد.

و یک استعمال حقیقی محسوب نکنیم؟! ممکن است گفته شود: «زیرا استعمال مجازی با قرینه است اما استعمال حقیقی نیازی به قرینه ندارد و فارق بین این دو، وجود قرینه و فقدان آن است.» اما به نظر می‌رسد وجود قرینه بعنوان منشأ تقسیم استعمال به حقیقی و مجازی در واقع نشان‌دهنده‌ی یک مبنا در زبان‌شناسی است که در این جمله خلاصه می‌شود: «معنای حقیقی چیزی است که مطلق و بدون قید باشد» اما این مبنا مورد سوال و محل تأمل است.

ممکن است گفته شود: «وقتی لفظی، معنایی را تفهیم کند، نیازی به قرینه نخواهد بود و لذا احتیاج به قرینه نشان می‌دهد آن لفظ فی‌نفسه دچار قصور در تفهیم معنای مورد نظر است.» اما این پاسخ در واقع به معنای قصور و نقص در مقابل رشد و تکامل و تفسیر این مبنا از رشد و نقص اشاره می‌کند؛ یعنی در مبنای انتزاعی «رشد در تفاهم و تخاطب» حکم می‌کند که گفتگوها بر اساس معانی بسیط و ساده و غیر مقید انجام شود. به عبارت دیگر قرائن، قیودی را به معنای الفاظ اضافه می‌کنند که طبق این مبنا ذات الفاظ، معرف آن قیود نیستند. اما باید توجه داشت که معانی بسیط و ساده تنها با حال کودکان و کسانی که در حال آموزش یک زبان هستند، تناسب دارد و صحیح آن است که زبان و ادبیات را باید بر اساس بالاترین درجات آن تعریف کرد و نه بر اساس مراتب اسفل آن. در مراتب اعلی نیز، هر لفظی دالّ بر معانی پیچیده‌ای است که به ده‌ها قید مقید شده و امور متنوعی از ارتکازات را در بر گرفته و اصناف و اقشار مختلفی را شامل می‌شود که در بسیاری از مواضع، تمامی این قیود با یک لفظ تفهیم می‌شوند. بنابراین در تفاهم و تخاطب، اصل با معانی مقید است و نه معانی ساده و بسیط.

به همین دلیل است که تناسبی میان «وعاء وضع» با «وعاء استعمال» در مبنای قوم مشاهده نمی‌شود و اختلافات زیادی بین این دو وعاء به چشم می‌خورد زیرا وعاء وضع در نظر قوم، تصوّر یک مفهوم ساده در ذهن و وضع لفظ برای آن است اما استعمالات یک امر عینی است که در خارج جریان دارد و با قیود و شرایط متعدّدی ترکیب شده است. در واقع صاحبان عرف و سردمداران جامعه، مقاصد متعدّد و مرتبط به هم دارند و این مطلب، علّت جعل‌های مختلف و قیودات متنوّع می‌شود؛ خصوصاً با توجه به اینکه در فرهنگ عقلانی امروز، حضور هیأت حاکمه در شئون زندگی بشر در مقایسه با دوران گذشته، بسیار گسترده‌تر شده است.

۲. اما پیرامون اقسام انصراف در کلام آخوند (انصراف بدوی، انصراف ظهوری،<sup>۱</sup> انصراف تیقّنی، انصراف اشتراکی و انصراف نقلی) باید روشن شود که در هر یک از آنها، کثرت استعمال مطلق در مقید به چه میزان و اندازه‌ای است که موجب تعین هر قسم نسبت به قسم دیگر می‌شود؟! و این میزان با چه معیاری سنجیده می‌شود؟! بعنوان مثال گفته می‌شود: «آب در دمای

---

<sup>۱</sup> البته بحث از ظهورات باید در فصل خود مورد دقت قرار گیرد تا مشخص شود وجود احتمال خلاف در ظهورات و عدم احتمال خلاف در نصوص (قطع به مراد متکلم) چه نسبتی با تعریف «علم» (حصولی و حضوری) «قطع» و «ظن» در منطق صوری دارد و آیا تصورات حاصل از دلالات لفظیه، قابلیت اتصاف به این عناوین حقیقی و علّیتی را دارند یا خیر؟ همچنان که در مورد استناد به «وجدان» توسط قوم، باید از نسبت بین وجدان با علم حضوری، نسبت وجدان با امور فطری و نسبت وجدان با وجدان عمومی و عقلانی بحث کرد تا از خلط مبحث جلوگیری شده و لوازم هر یک به درستی در بحث جاری شود. البته تمامی این احتمالات در دوره‌ی دوم بحث اصول مرحوم علامه حسینی‌الهاشمی (ره) مورد مذاقّه قرار گرفته است.

۱۰۰ درجه به جوش می‌آید و به بخار تبدیل می‌شود.» حتی در این جمله که معیار کمی برای نقطه‌ی جوش ارائه شده، باز هم در دمای ۹۰ درجه بخاراتی از آب قابل مشاهده است اما در دمای ۱۰۰ درجه است که تبخیر سرعت زیادی پیدا می‌کند و در دمای ۱۲۰ درجه دیگر چیزی از آب باقی نمی‌ماند. البته این اعداد برای تبیین مثال است و مقصود اصلی آن است که روند تغییرات در خارج، مراحل مختلف و طیف‌های متعددی دارد که هر یک از آنها علاوه بر تعریف نظری باید به صورت کمی نیز قابل تحدید شده باشد و الا به صرف ادعا اکتفاء شده است.

ممکن است گفته شود: «کثرت استعمال اگر به حدی باشد که هنوز نیاز به ذکر قرینه مرتفع نشده، انصراف ظهوری شکل می‌گیرد که بر اساس آن، استعمال مطلق در مقید از باب استعمال مجازی است. اگر به ذکر قرینه نیازی نباشد و در عین حال معنای اول مهجور نشده، انصراف اشتراکی محقق شده و اگر معنای اول نیز مهجور شود، با انصراف نقلی مواجه خواهیم شد.» اما به نظر می‌رسد مطالب فوق تعاریفی نظری است که میزان و حدّ مشخصی در آنها ذکر نشده است تا معیاری برای سنجش قرار گیرد. بدلیل همین عدم تعیین شاخص برای سنجش است که بحث و جدل در این اقسام راه می‌یابد. به عنوان مثال می‌توان گفت که استعمال مجازی آنگاه که کثرت پیدا کند، دیگر ذکر قرینه در آن معنایی ندارد. در واقع قَلَّتِ استعمال مجازی در مقابل کثرت استعمال حقیقی است که باعث بروز قرینه و نشان‌دهنده‌ی آن است اما وقتی این استعمال نیز کثیر شود، قرینه نیز از کلام رخت بر می‌بندد. لذا «انصراف ظهوری» به معنای کثرت استعمال مجازی مطلق در مقید قابل قبول نیست؛ زیرا کثرت در استعمال مجازی، موجب انتفاء ضرورت قرینه شده

و وضع جدید را نتیجه می‌دهد. بنابراین باید تاثیر «کثرت استعمال» در بحث از طریق ارائه‌ی معیار قابل سنجش روشن شود و الا بحث جدلی‌الطرفین و ادعایی خواهد شد.

۳. در ادامه‌ی بحث از انصراف، این اشکال مطرح شده که برخی از انواع انصراف ملازم با استعمال مجازی مطلق در معنای مقید هستند در حالی که قبلاً گفته شده بود: تقیید موجب مجازیت نیست. پاسخ اول آخوند آن است که آنچه پیش‌تر گفته شده بود عدم ملازمه‌ی تقیید با مجازیت بود و روشن است که این بیان، امکان استعمال مجازی در تقیید را نفی نمی‌کند. اما در دومین پاسخ آخوند به این اشکال، تلاش شده تا اثبات شود انصراف لزوماً متوقف بر استعمال مجازی نیست. یکی از تقریرهای ممکن در این باره آن است که گفته شود: مولا مکرراً و به صورت متعدّد، لفظ «رقبه» را همراه با قید «مومنه» ذکر کرده و این نوع از استعمال مقید - که هیچ مجازی در آن بکار نرفته و تنها بر اساس تعدّد دالّ و مدلول انجام شده - موجب شده تا ذهن عبد به این قید انس پیدا کند به نحوی که بعد از کثرت این نوع از استعمال وقتی مولا برای اولین بار رقبه را بدون قید مومنه ذکر کند، عبد احتمال قوی می‌دهد که مقصود مولا از رقبه، همراهی آن با قید ایمان بوده است؛ بدون آن که قرینه‌ای بر قید ایمان ذکر شود.

در این باره باید توجه داشت که در این مثال، همواره با یک استعمال مقید مواجهیم و مولا از ابتدا ترکیبی بین دو لفظ انجام داده و قید «مومنه» را در تمامی سخنانش در کنار لفظ «رقبه» ذکر کرده است. بعد از این مرحله است که مولا یک لفظ به ظاهر مطلق را استعمال می‌کند اما به نظر می‌رسد دلالت آن بر معنای مقید، ناشی از قدر متیقّنی بین مولا و عبد است که



کثرت استعمال قبلی آن را بوجود آورده است. به عبارت دیگر این مثال ربطی به مجاز و استعمال مجازی ندارد تا بتوان بر اساس آن «عدم توقف انصراف بر استعمال مجازی» را ثابت نمود. یعنی دلالت بر معنای مقید به وضع و مجاز باز نمی‌گردد بلکه به مقام مولویت و فرهنگی رجوع می‌کند که مولا در این مورد ایجاد کرده بود.

در واقع بعد از این که برای اولین بار چنین استعمالی انجام شد و عبد بر اساس درک خود از قدر متیقن، رقبه‌ی مومنه را آزاد کرده و مولا نیز عمل او را پذیرفت و همین استعمال را ادامه داد، تازه معنای مجازی شکل می‌گیرد و لفظ «رقبه» مجازاً بر معنای «رقبه‌ی مومنه» دلالت پیدا می‌کند. پس اولین استعمال لفظ رقبه در رقبه‌ی مومنه، مستند به قدر متیقن است و اگر این استعمال ادامه پیدا کند، معنای مجازی - که آخوند در صدد نفی آن از طریق این مثال بود - محقق می‌شود. بنابراین اگر این استعمال ادامه پیدا نکند و معنای مجازی برای این لفظ شکل نگیرد، امکان اشتراک و نقل نیز فراهم نخواهد شد که این بمعنای توقف اشتراک و نقل بر استعمال مجازی است. به عبارت دیگر آخوند قصد دارد تا برای ردّ این اشکال به لوازمات حقیقت و مجاز و وضع استناد کند، در حالی که برای این مهمّ به مولا و مقام بیان او و قدر متیقنی تمسک کرده که بین عبد و مولا ایجاد شده است.



## فصل إذا ورد مطلق و مقيد متنافيين

فإما يكونان مختلفين في الإثبات و النفي و إما يكونان متوافقين فإن كانا مختلفين مثل أعتق رقبة و لاتعتق رقبة كافرة فلا إشكال في التقييد و إن كانا متوافقين فالمشهور فيهما الحمل و التقييد و قد استدل بأنه جمع بين الدليلين و هو أولى.

۱. فصل بعدی در مطلق و مقید، پیرامون تنافی بین این دو و نحوه‌ی جمع میان مطلق و مقید است. البته روشن است که تنها در صورتی بین مطلق و مقید تنافی شکل می‌گیرد که وحدت تکلیف و اتحاد مطلوب در آن موضوع احراز شود.

به نظر می‌رسد برای طرح صحیح صورت مسأله (حمل مطلق بر مقید و نحوه‌ی جمع میان این دو) ابتدائاً باید فرض اجمال را در بیان اول منتفی نمود و الا اگر «أعتق رقبة» در مقام اجمال نسبت به قیود بوده باشد و تنها ناظر به بیان اصل حکم باشد، اساساً «مطلق»ی در کلام نیست تا لازم شود آن را با بیان مقید مولا یعنی «أعتق رقبة مومنه» سنجید و یکی را بر دیگری حمل کرد و برای جمع بین آنها چاره‌جویی نمود. بلکه آنچه در مقابل فقیه در این موارد قرار گرفته است «اجمال و تفصیل» است و نه «مطلق و مقید».

البته قبلاً گذشت که غرض از «اجمال» هم باید بصورت عقلائی تشریح شود. علت اجمال گاه می‌تواند ترک مجلس در پی پدیدآمدن یک حادثه‌ی ویژه یا درگیری مولا با موضوعات مهم‌تر و فقدان وقت لازم برای بیان جزئیات باشد و لذا تمام مطالب در مجلس واحد بیان نمی‌شود. اما گاهی غرض از اجمال، آموزش و آشنا کردن عبد با موضوع جدیدی است که مورد طلب مولا قرار گرفته و لذا برای ایجاد آمادگی برای عبد لازم است تا ابتدائاً اصل موضوع بدون جزئیات ذکر شود تا به تدریج با جزئیات آشنا شده و برای مقام عمل آماده گردد. لذا تکالیفی که از بیان اجمالی نشأت می‌گیرد از سنخ دیگر تکالیف نیست که عبد بر اساس آنها دست به عمل می‌زند بلکه مولا در این نوع از اوامر در حال فرهنگ‌سازی و آموزش و ایجاد آمادگی برای عبد در جهت فراهم کردن مقدمات عمل است.

۲. اما اگر فرض شود که مولا در خطاب اول نیز در مقام بیان بوده است، باید پذیرفت که مولا با خطاب دوم و مطرح کردن قید، در حال «نسخ» حکم اول است و الا به چه دلیل در خطاب اول که حسب الفرض در مقام بیان جزئیات حکم بوده، قید مورد نظر را ذکر نکرده است؟! یعنی اگر مولا در مقام بیان باشد و قید مطلوب خود را ذکر نکند و سپس این قید را در بیان دیگری و در زمان دیگری بیان کند، عاقل و حکیم نیست زیرا در فرض فوق، با ترک قید، غرض خود را نقض کرده و عمل لغوی انجام داده است. پس برای جلوگیری از این لازمه‌ی باطل و تصحیح این فرض ناچاریم بیان دوم را ناسخ بیان اول بدانیم تا عملکرد مولا بر خلاف اصول عقلائی نباشد.<sup>۱</sup>

<sup>۱</sup> البته احتمال دیگری وجود دارد و آن اینکه ما به حکمت خدای متعال ایمان داریم اما نسبت به نحوه‌ی جریان آن در مورد این دو خطاب جهل داریم و لذا از جمع بین این دو

بنابراین برای طرح صحیح صورت مسأله باید روشن شود که هر دو خطاب، در مقام بیان بوده‌اند یا خیر؟ اگر یکی در مقام بیان نباشد و مجمل باشد، مطلقى شکل نمی‌گیرد تا جمع این دو بیان و حمل یکی بر دیگری معنادار شود. اما اگر هر دو در مقام بیان باشند، لاجرم و برای حفظ حکمت مولا و عدم لزوم لغویت در فعل (تکلم) او، باید به ناسخ‌بودن خطاب دوم قائل شد که در این صورت نیز حمل مطلق بر مقید، قابلیت طرح نمی‌یابد.

۳. آخوند در ادامه به اقوالی که در نحوه‌ی جمع بین مطلق و مقید طرح شده، می‌پردازد و با نقد آنها نظر خود را طرح می‌کند اما با توجه به نکات فوق روشن است که طرح این بحث غلط است. زیرا حمل مطلق بر مقید تنها در صورتی معنا می‌یابد که هر دو خطاب در مقام بیان باشند اما گذشت که مولایی که در مقام بیان باشد، نمی‌تواند در بیان اول قید را ذکر نکند و به صورت مطلق سخن بگوید. پس باید بیان اول (أعتق رقبه) را در مقام اجمال دانست که در این صورت نیز، بحث از نحوه‌ی جمع بین مطلق و مقید و استدلال بر آن و اختلاف اقوال در کیفیت جمع بی‌معناست. زیرا بیان اول مجمل بوده و لذا منافاتی با بیان دوم که مقید و مفصل است ندارد تا جمع بین این دو بیان لازم باشد بلکه ضرورت اخذ به مقتضای بیان دوم - که در مقام تفصیل بوده - کاملاً روشن است. در واقع بیان دوم، کاشف از این است که بیان اول، اساساً مطلق نبوده و مطابقتی با مراد جدی مولا نداشته است و لذا بجای اطلاق و تقیید، اجمال و تفصیل محقق شده است. به این ترتیب

عاجزیم. البته این بحثی فقهی است که و تنها بر اساس فرهنگ متشرّعه قابل تبیین است و ربطی به ادراکات عامّ عقلائی ندارد زیرا در ادراکات عقلائی به نحو عامّ، تطابق عمل موالی با اصول عقلائی حتماً باید احراز شود.

روشن می‌شود که بحث در مورد نحوه‌ی جمع و طرح اقوال مختلف و ردّ و اثبات در این باره، بر اساس فرضی است که در روابط عقلائی وجود ندارد!

۴. آخوند در تبصره‌ای به این نکته اشاره می‌کند که نتیجه‌ی مقدمات حکمت بحسب مقامات مختلف، متفاوت است و همیشه شیوع و شمول را نمی‌رساند. مثلاً نتیجه‌ی اجرای مقدمات حکمت در صیغه‌ی امر، تضییق است زیرا اخذ به اطلاق در آن، موجب اختصاص صیغه به وجوب تعیینی و عینی و نفسی است؛ همچنان که نتیجه‌ی مقدمات حکمت در مواردی (مانند احلّ الله البیع) دالّ بر عموم استیعابی و در نمونه‌های دیگری (مانند جئنی برجل) دالّ بر عموم بدلی خواهد بود.

به نظر می‌رسد که چنین بحثی، موید مبنایی است که ما در بحث اطلاق به دنبال اثبات آن بودیم؛ یعنی موالی دارای فرهنگ خاصی هستند که دارای نسبیت‌های مختلف است و به حسب شرایط و موضوع تفاوت می‌کند و این فرهنگ را به امری وجدانی برای عباد خود تبدیل می‌کنند. لذا بجای شکّ در مراد مولا و تمسک به اطلاق برای تعیین تکلیف، باید به «کشف فرهنگ مولا» در موضوعات مختلف و شرایط متفاوت مبادرت کرد تا قیود مد نظر مولا در هر موضوعی بدست آید.

## فصل فی المجل و المبین

و الظاهر أن المراد من المبین في موارد إطلاقه الكلام الذي له ظاهر و يكون بحسب متفاهم العرف قالبا لخصوص معنى و المجل بخلافه فما ليس له ظهور مجمل و إن علم بقرينة خارجية ما أريد منه كما أن ما له الظهور مبین و إن علم بالقرينة الخارجية أنه ما أريد ظهوره و أنه مؤول ...

۱. فصل بعدی پیرامون «مجل و مبین» است. مبین، کلامی است که فی نفسہ دارای ظهور باشد گرچه از طریق قرائن خارجیہ روشن شود که معنای ظاهری آن، اراده نشده است. همچنان که مجمل، کلامی است که فی نفسہ دارای ظهور نباشد گرچه با قرائن خارجی، مراد از آن روشن شود و لذا اهل عرف با شنیدن آن، بین دو یا چند معنا مردّد می‌شوند که نمونه‌ی آن نسبت به کلمه‌ی «ید» در آیه‌ی «السارق و السارقة فاقطعوا ايديهما» قابل مشاهده است.

گذشته از بحث پیرامون «ظهورات» - که در این تعریف از آن استفاده شده و باید در جای خود مورد بررسی قرار گیرد - باید توجه داشت که اگر این تعریف در وعاء «وضع» مورد ملاحظه قرار گیرد، ظاهراً باید به بحث از

«مشترک لفظی» پرداخته شده و معلوم شود که آیا چنین وضعی موجب نقض غرض از وضع و باعث اختلال در تفاهم و تخاطب خواهد شد یا خیر؟ اما در وعاء «استعمال» روشن است که برخی کلمات در چند معنا استعمال می‌شوند اما گوینده، یکی از آن معانی را قصد می‌کند و ابهام و تردیدی در این زمینه ندارد. لذا اجمال باید نسبت به مستمعین این کلام تشریح شده و با توجه به قید «بحسب متفاهم العرف» در متن کفایه، بیان شود که در تفاهم عرفی چگونه این اجمال رخ می‌دهد؟ به نظر می‌رسد مردم در مفاهمات عرفی، مقاصد یکدیگر را درک می‌کنند و اگر در برخی شرایط چنین درکی برایشان حاصل نشود، با سوال از متکلم در مجلس، ابهام پیش‌آمده را رفع می‌کنند همچنان که معنای آیات قرآن با بیان پیامبر و ائمه معصومین علیهم‌السلام روشن شده است و چگونگی قطع ید در فقه شیعه کاملاً واضح است. حتی در آیه‌ای که بعنوان مثال بحث مطرح شده، منقول است که فقهای عامّه در برابر معتصم در این مورد دچار اختلاف شدند و امام جواد علیه‌السلام با بیان نورانی خود، حقیقت امر و مقصود خداوند را در این آیه آشکار ساخت و به این صورت، اجمال برطرف شد.

۲. ممکن است گفته شود: «اما آخوند، مجمل را به این صورت تعریف کرده: کلامی که ظهوری نداشته باشد گرچه مراد از آن توسط قرینه‌ی خارجیه معین شود. بنابراین سوال از متکلم در مورد مکالمات عرفی یا توضیح و استدلال امام برای تعیین معنای آیه، امری خارج از نفس کلام اول است؛ در حالی که طبق تعریف، اجمال در همان برخورد اولیه با کلام شکل می‌گیرد.» باید توجه داشت که این تعریف بر اساس تفکیک و بُریدن یک جمله‌ی متکلم از جملات دیگر او انجام شده است که از نظر عقلانی، محل



اشکال است. اما در فرض صحت این تعریف نیز باید روشن شود که منشأ تردید سامع در کجاست؟ آیا ابهام او به وضع باز می‌گردد یا به رابطه‌ی میان مولا و عبد؟ ممکن است گفته شود: «منشأ ابهام حداقل در مشترکات لفظیه، وضع یک لفظ برای چند معناست.» در این صورت - و با صرف نظر از اشکالی که قبلاً به بیان قوم پیرامون مشترک لفظی طرح شد - باید پذیرفت که ریشه‌ی برخی از اجمال‌ها به وضع بازگشت می‌کند و واضع با جعل مشترکات لفظی، اجازه‌ی شکل‌گیری ابهام و اجمال را صادر کرده است.

اما در رابطه‌ی عقلائی، بنا بر مباحث گذشته می‌توان اغراضی را برای مجمل‌گویی مولا طرح کرد از قبیل کمبود وقت و ترک مجلس به دلیل حوادث مهمتر یا آشنا کردن عبد با اصل موضوع و آماده کردن او برای عمل نسبت به موضوع جدید که در فرض اخیر، حکمی که از اجمال بدست می‌آید، یا توقف عملی عبد برای فرارسیدن زمان تبیین و یا فراهم کردن مقدمات توسط عبد است. در غیر این صورت، مولا یکی از معانی را انتخاب کرده و از طریق قرینه، آن را به نحوی القاء می‌کند که عبد به مقصود او منتقل شود و یا با اتکاء به فرهنگی که در این زمینه شکل گرفته، نیازی به استفاده از قرینه نمی‌بیند. اما ممکن است علی‌رغم بیان مولا، عبد به درک مقصود او نائل نشود که در این صورت، با سوال از مولا ابهام خود را رفع می‌کند.

۳. بنابراین بحث باید با توجه به این فروض منقح شده و معلوم گردد که کدامیک از این فروض قادر است تا یک «صورت مسأله‌ی اصولی» را سامان دهد. ممکن است گفته شود: «صورت مسأله در فرضی شکل می‌گیرد که یا مشترک لفظی بدون قرینه استعمال شود و یا غرض مولا به یکی از دلایل فوق‌الذکر به اجمال تعلق گرفته باشد که در هر صورت، تکلیف و حکمی

عملی از این کلام بدست نمی‌آید.» البته برخلاف آنچه ممکن است از اطلاق کلمات قوم استفاده شود، نتیجه اجمال در تمامی موارد «توقف مطلق» نیست. زیرا در فرضی که مولا به جهت آشنا کردن عبد با موضوع جدید و ایجاد فرهنگ در این زمینه، تنها اصل موضوع را بیان می‌کند، احکامی نظیر فراهم کردن مقدمات توسط عبد و ضرورت تمرین او در این زمینه ایجاد می‌شود؛ گرچه این احکام از سنخ احکام تفصیلی نیست و جنس مقدماتی خواهد داشت اما انجام اعمال خاصی را برای عبد الزامی خواهد کرد.

۴. آنچه گذشت، بر اساس تعریف آخوند از مجمل و مبین بود که جملات بعدی متکلم را خارج از بحث می‌دانست و برخورد با کلام در زمان تکلم را مبنا قرار داده بود اما باید توجه داشت که بحث اصولی تنها در زمانی شکل می‌گیرد که بیانات دیگر مولا در زمان‌های بعدی نیز در نظر گرفته شود و آنچه که در نظر آخوند «قرائن خارجی» نام داشت نیز مورد ملاحظه قرار گیرد. در واقع مقام اصولی و فقیه، مقامی است که تمامی بیانات شارع القاء شده و مجموع آنها در دسترس اوست و باید استنباط را با ملاحظه‌ی جمیع ادله انجام دهد. به عبارت دیگر تعریف آخوند با بحث اصولی تناسب ندارد زیرا تمرکز بر یک جمله را اصل قرار داده است و توجه به جملات دیگر را از تعریف خارج کرده است در حالی که این «مجموعه‌ی بیانات مولا» است که موضوع تحلیل عالم اصولی قرار می‌گیرد. در این صورت، تمامی مثال‌هایی که شروح برای اجمال طرح کرده‌اند، «مبین» هستند و شارع مقدس با بیانات توضیحات خود، معنای تمامی آنها را روشن کرده است و لذا احکام هر یک از این مثال‌ها در رساله‌های عملیه به صورت واضح معین شده است.

پس برای اینکه بحث از مجمل و مبین شکلی اصولی داشته باشد و

صورت مساله به درستی طرح شود، باید مواردی را به میان آورد که همه‌ی بیانات موالی عرفی در آن مورد ملاحظه و بررسی شده اما باز هم نتیجه‌گیری مشخصی در جمع میان خطابات شکل نگرفته باشد. البته چنین مواردی باید میان تمامی عقلاء مشترک باشد و مختص به فرهنگ شرع و فقه نباشد تا بتوان بحثی اصولی (که ناظر به ادراکات عامّ عقلائی است) انجام داد.



## اشاره‌ای پیرامون ضابطه مساله اصولی

المقصد السادس في بيان الأمارات المعتبرة شرعا أو عقلا و قبل الخوض في ذلك لا بأس بصرف الكلام إلى بيان بعض ما للقطع من الأحكام و إن كان خارجا من مسائل فن و كان أشبه بمسائل الكلام لشدة مناسبتها مع المقام.

۱. مقصد سادس پیرامون امارات است که آخوند قبل از ورود در آن، به بحث قطع می‌پردازد گرچه آن را از مباحث اصولی خارج می‌داند. برخی شروح خروج قطع از مباحث علم اصول را به عدم جریان ضابطه‌ی مساله‌ی اصولی در آن مدلل کرده‌اند که آن ضابطه، قرار گرفتن موضوع مورد بحث در کبرای قیاسی است که منتج به یک حکم شرعی شود.

اما ضابطه‌ی مذکور محلّ تأمل است زیرا ضابطه‌ی بحث اصولی، دستیابی به «حکم عقلانی» است و نه خصوص «حکم شرعی». البته صحیح است که کاربرد و تطبیق علم اصول در فقه انجام می‌گیرد اما ضابطه‌ی مساله‌ی اصولی، صرفاً ناظر به کاربرد و استفاده نیست بلکه بیش از هر چیز، اشاره به چگونگی طرح مساله و ساخت آن است. به عبارت دیگر گرچه علم اصول، برای فهم بیانات شارع نیز به کار برده می‌شود اما مبانی و ساخت این

علم ناظر به ادراکات عامّ عقلائی است که تمامی عقلاء در آن مشترک‌اند. در واقع علم اصول یا به مباحث زبانی می‌پردازد و یا روابط عقلائی را بررسی می‌کند و یا لوازم عقلی کلام موالی عرفی را در نظر می‌گیرد که در همه‌ی اینها بحث بصورت عامّ و شامل مطرح می‌شود و نباید اختصاصی به عرف و عقلاء خاصّی داشته باشد.

۲. در تناسب با بحث فوق و عطف به نظر آخوند درباره‌ی شباهت بحث قطع با مباحث علم کلام، باید توجه داشت که «وجوب» در سه حوزه‌ی مختلف قابل لحاظ است: «وجوب فطری»، «وجوب شکر منعم» و در آخر، «اوامر و نواهی». وقتی سخن از اوامر و نواهی به میان آید، بحثی عقلائی مطرح است و هرگاه از نعمت و منعم بحث شود، مباحث کلامی مدنظر خواهد بود و اگر از فطرت صحبت شود، امر حاکمی خواهد بود که در همه‌ی اشیاء جاری است.

در توضیح بیشتر باید گفت که «فطرت» و «نعمت» در عالم خارج وجود دارند و امری حقیقی هستند زیرا انسان‌ها به امور فطری حقیقتاً میل دارند و واجد حالت نفسانی نسبت به فطریات هستند. حتی وجوب شکر منعم گرچه از سنخ «باید» است و از جنس «هست» نیست تا از امور حقیقی محسوب شود؛ اما از سوی دیگر این وجوب ناشی از جعل و قرار عقلاء نیست بلکه فطرت انسان‌هاست که بدون احتیاج به هیچ جعلی، حاکم به ضرورت شکر منعم است و لذا این وجوب ناشی از اوصاف نفس و اقتضاء فطرت انسانی است.

به عبارت دیگر «باید» هایی غیرقابل تغییر وجود دارند که تابع جعل و فاعلیت انسانی نیستند بلکه مبدأ و منشأی تکوینی در وجود تمامی انسان‌ها

دارند و امری جبری محسوب می‌گردند. اما «اوامر و نواهی» از جعل نسبت نشأت گرفته‌اند و ما به ازائی در خارج ندارند و اموری اعتباری محسوب می‌شوند. بر این اساس، شاخصه‌ای که اصولی بودن یک بحث را در نظر ما معین می‌کند و آن را از کلام و فلسفه و ... متمایز می‌سازد، اعتباری و جعلی و غیر حقیقی بودن آن است. لذا هم مباحث وضعی و زبانی، و هم بحث از روابط عقلائی و مقام بیان مولا و نظم در خانه و قبیله و جامعه، سنخی اصولی دارند. پس با وجود این که در علم اصول از امور فطری و حسن و قبح عقلی بحث شده است، اما چنان مباحثی - همان‌طور که برخی معاصرین نیز تصریح کرده‌اند - خارج از علم اصول هستند و اگر از شرعی بودن آنها بحث شده، بمعنای آن است که امر مشترک فطری به خالق آن باز می‌گردد و خداوند در تشریح خود، تناسب با آنچه را که در تکوین ایجاد فرموده، در نظر می‌گیرد. لذا بحث اصولی تنها زمانی در می‌گیرد که اعتبار و تشریح و جعل نسبت مورد بررسی قرار گیرد و پیش‌فرض‌هایی مانند اختیار و امتحان در آن محفوظ باشد.

۳. بنابراین برای بررسی دقیق تعریف قطع و احکام مترتب بر آن باید به تفکیک‌های فوق توجه داشت تا امکان تشخیص بحث اصولی از بحث کلامی و ... فراهم شود و مباحث با هم خلط نشوند و پایگاه استدلال‌ها در هر یک از مراحل بحث مشخص شود.

ممکن است گفته شود: «برخی احکام عقلائی، مجعول نیستند و از اعتبار معتبر نشأت نمی‌گیرند اما با این حال همه‌ی ابناء بشر به آن حکم می‌کنند و به اقتضای طبع خود آن را می‌پذیرند و بر اساس آن عمل می‌کنند. پس چرا در تفکیک فوق، این بخش بعنوان ادراکاتی عقلائی محسوب نشده و

جزء مباحث اصولی شمرده نشده است؟» در پاسخ باید گفت گرچه همه‌ی انسان‌ها به چنان احکامی معترفند اما پایگاه این حکم، فطرت آنهاست که بعنوان یک خصوصیت مشترک نوع انسانی در آنها به ودیعت گذاشته شده و این ویژگی، قابل انفکاک از آنها نیست و جبراً در درون انسانها وجود دارد. لذا منشأ این احکام، به عقلاء و جعل جاعلین و اعتبار آنها باز نمی‌گردد بلکه به فطرت یا غریزه و سایر خصوصیت‌های ذاتی و تکوینی آنها رجوع می‌کند؛ همان‌طور که مثلاً تمامی گوسفندان گیاه‌خوار هستند. بنابراین با توجه به شاخص اعتباریت و مجعول بودن، نمی‌توان این دسته از احکام را به عقلاء نسبت داد<sup>۱</sup> و به اعتراف تمامی افراد نوع انسان به این احکام تمسک جست؛ گرچه ممکن است از نظر لفظی چنین استعمالاتی در کلام قوم یافت شود اما این مساله نباید مانع از تفکیک علمی و محتوایی میان این دو سنخ بحث شود.

---

<sup>۱</sup>. البته مرحوم علامه طباطبایی در مقاله ششم کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم سعی کرده‌اند تا مبنای جدیدی ارائه دهند و بر خلاف مشی مشهور، اعتبارات را به امور فطری و غریزی و حقیقی ارجاع دهند که نقد این مسلک در سلسله مباحث دیگری انجام شده و در اسناد پژوهشی حسینیّه اندیشه قابل پی‌گیری است.



## بحثی پیرامون «یقین» به حکم برای مجتهد و نسبت آن با «یقین منطقی» و «یقین شرعی»

۱. آخوند بعد از اشاره به تقسیم جدید برای حالات مکلف (مجتهد) در مواجهه با حکم شرعی، به احکام مترتب بر قطع از قبیل وجوب متابعت و استحقاق عقاب در صورت مخالفت می‌پردازد و حجیت آن را لازمه‌ی ذات قطع می‌داند که قابل جعل نیست.

در این باره باید گفت که موضوع بحث مجتهد، فهم از دین و قاعده‌مند کردن آن است اما از نظر علم منطق و تعاریف آن در بحث موادّ قیاس، یقینی در فهم از خطابات حاصل نمی‌شود زیرا موضوع کار مجتهد تحت هیچ یک از یقینیات (اولیات، مشاهدات، تجربیات، متواترات، حدسیات، فطریات) قرار نمی‌گیرد.<sup>۱</sup> به عبارت دقیق‌تر موادّ کار مجتهد از سنخ «خبر» است و خبر تنها

---

<sup>۱</sup> به تصریح مرحوم مظفر در المنطق (ج ۳ ص ۲۹۲)، قول معصومین بعنوان ماده‌ی قیاس، جزء «مقبولات» (قضایا مأخوذه ممن یوثق بقوله تقلیداً) است و نه «یقینیات»؛ (مقرر).

در صورتی می‌تواند یقین برهانی را نتیجه دهد که از نوع متواتر بوده و تواطؤ بر کذب آن عقلاً ممتنع باشد؛ در حالی که مضمون اکثر روایات متواتر نیز ناظر به ابواب فقهی و شرایط و جزئیات احکام نبوده بلکه اعتقادی و اصطلاحاً غیرفقهی هستند. علاوه بر این روشن است که این اخبار از حیث دلالت نیز، دلالت قطعی و عقلی ندارند. پس گرچه ممکن است قطع و یقین بعنوان یک حالت نفسانی برای مجتهد حاصل شود اما این یقین از سنخ یقین در باب برهان نیست زیرا ماده‌ی آن، هم از حیث خبر و هم از حیث دلالت از قضایای شش‌گانه‌ای که موادّ یقینی را تشکیل می‌دهند، نیست. لذا حتی هنگامی که اصولی و فقیه برای فهم دین از صورتی یقینی مانند شکل اول استفاده کند، باز هم قیاس او از حیث ماده، موجب یقین منطقی نخواهد شد. به این ترتیب و بر اساس تعاریف علم منطق در باب برهان، مطلقاً یقینی برای مجتهد حاصل نمی‌شود و گرچه ممکن است یک مجتهد در فهم از بیان مولا و حکم شارع ادعای قطع کند و این امر جزء بدیهیات در علم اصول تلقی شود اما چنین قطع و یقینی بر مبنای علم منطق، امکان نقض و تغییر دارد و خطاپذیر است و می‌تواند مطابق با واقع نباشد. زیرا تمام ادراکات مجتهد برای فهم دین، بر اساس طبقه‌بندی منطقی نسبت به موادّ قضایا اموری ظنی یا غیر قطعی محسوب می‌شوند؛ یعنی نه از سنخ علم حضوری هستند و نه از جنس علم حصولی که شرایط برهان در آن رعایت شده باشد.

همه این‌ها در حالی است که این ادعا که قطع و یقین طریق الی‌الواقع و عین انکشاف است، از خصائص و ویژگی‌های یقین منطقی بود که در باب برهان تعریف شده و لذا تکرار آن بدون توجه به توضیحات فوق، مطلبی را در علم اصول اثبات نمی‌کند. زیرا حجیت ریشه‌ها و پایگاه‌های استدلال در علم

اصول از جمله «وضع»، «ادراکات عقلانی» و «لوازم عقلی کلام» - که همگی از امور اعتباری هستند - هیچ‌یک با یقین منطقی اثبات نشده و نمی‌شوند. در واقع تمام بحث‌های گذشته در این سلسله مباحث به دنبال تبیین این مطلب بوده که ریشه «وضع» و «ادراکات عقلانی» و... به کجا باز می‌گردد و در طی این روند روشن شده که این ریشه‌ها - که مبنای حالات مجتهد و فهم او نسبت به حکم مولا را شکل می‌دهد - بر قطع منطقی و یقین برهانی که در اینجا از آن بحث می‌شود، مبتنی نشده است. لذا در اینجا باید قطع و یقین جدیدی (یقین اصولی) تعریف شود و نسبت آن با یقین منطقی روشن گردد تا بتوان پیرامون حجیت آن بحث کرد.<sup>۱</sup>

۲. ممکن است گفته شود: «مطلب فوق (عدم تحقق یقین منطقی در مباحث اصولی) صحیح است اما قوم معتقدند تمامی ظنونی که به آنها تمسک می‌کنند قطعاً و یقیناً معتبرند. مثلاً مؤدای خبر واحد چیزی جز ظن نیست اما حجیت آن با تکیه به اخبار متواتر از معصومین ثابت شده یا قطع پیدا کرده‌ایم که سیره‌ی مستمره‌ی تمامی عقلاء بر عمل به خبر واحد ثقه مستقر گردیده است.» در این باره باید توجه داشت که اگر قطع به اعتبار این ظنون، از امضای شارع نشأت بگیرد، مبنای قوم چنین ادعایی را نمی‌پذیرد زیرا علم اصول در رویکرد موجود، مباحثی عقلانی برای فهم از قول و فعل و تقریر شارع است و لذا استفاده از بیانات و افعال شارع برای ساخت ریشه‌های آن، اشکال دور را لازم می‌آورد. یعنی بحث از ریشه‌های سند و دلالت در علم اصول موجود، عقلی و عقلانی است و نه شرعی و فقهی و صحبت از شارع در

<sup>۱</sup>. البته به نظر می‌رسد در صورت بررسی یقین اصولی مشخص خواهد شد که چنین یقینی به تبع اختیار (و نه لوازم ضروری ذات) تعریف شده و علیت‌بردار نخواهد بود.

این عرصه تنها در صورتی صحیح است که شارع نیز به عنوان مصداقی از عقلاء محسوب شود. ممکن است گفته شود: «برخلاف این ادعا، برخی از اصولیون مثلاً برای اثبات حجیت خبر واحد - که بحث از سند محسوب می‌شود - از روایات استفاده کرده‌اند» در پاسخ باید توجه داشت که «خبر واحد» قسمی از اقسام «خبر» است اما تعریف اصل «خبر» - فارغ از اقسام آن - نمی‌تواند به نحو عقلی و عقلائی انجام نشده باشد. گرچه شاید سرفصل مستقلی در تعریف اصل خبر در مباحث قوم دیده نشود اما نمی‌توان پذیرفت که اصولیون در لابه‌لای تحقیقات خود بحثی علمی پیرامون این مسأله مطرح نکرده باشند. لذا باید این بحث عام را یافت و به بررسی آن پرداخت و سپس آن را معیار صحت مباحثی قرار داد که پیرامون اقسام خبر ذکر شده است. در نتیجه بحث شرعی پیرامون اقسام خبر حتماً باید متأخر از بحثی عقلی و عقلائی پیرامون اصل خبر باشد<sup>۱</sup> و ورود عجولانه به مباحث بعدی بدون توجه به این مباحث عام و ریشه‌ای، قابل پذیرش نیست و رفتاری غیرعلمی محسوب می‌شود.

۳. ممکن است گفته شود: «مصدق دیگری نیز وجود دارد که نشان می‌دهد برخلاف ادعای مطروحه، قوم برای اثبات حجیت ریشه‌های بحث

---

<sup>۱</sup> البته روشن است که در هر صورت، یکی از اقسام خبر یعنی خبر متواتر دارای حجیت است اما باید توجه داشت که اولاً حجیت آنها به دلیل امتناع عقلی تواطؤ بر کذب است و نه به دلیل شرعی و ثانیاً متواترات از حیث دلالت ظنی هستند و لذا برای استنباط حکم شرعی از آنها، حجیت دلالتی آنها باید اثبات شود که این امر با بحثی عقلی و عقلائی - و نه شرعی - صورت می‌گیرد؛ گذشته از این که حتی در این صورت نیز روایات متواتر معمولاً روایات اعتقادی هستند که نمی‌توان حکم فرعی فقهی از آنها استنباط کرد.

دلالت به نظر شارع استناد می‌کنند: در تصریحات اصولیون آمده است که شیوه موجود از تفاهم و تخاطب و اخذ به ظهورات، یک شیوه عقلایی است و شارع نیز شیوه‌ای برخلاف آن ایجاد نکرده است، یعنی با ضمیمه کردن این دو مقدمه - که یکی از آنها شرعی است - حجیت ظهورات را اثبات می‌کنند. به عبارت دیگر، عدم استناد به شرع در ریشه‌هایی همچون حسن عدل و قبح ظلم است که اموری ذاتی محسوب می‌شوند اما اموری از قبیل تکلم و تخاطب، اموری اقتضائی هستند که شارع می‌تواند در آنها دخل و تصرف کند و لذا باید به افعال و اقوال او توجه کرد زیرا مخالفت شارع با روال عقلاء در چنین اموری، امکان‌پذیر است.»

اما باید توجه داشت که چنین استدلالی غلط و غیرقابل‌پذیرش است زیرا از ابتدای هبوط حضرت آدم و ارسال رُسل توسط خدای متعال، چند هزار سال می‌گذرد و در تمامی این دوران طولانی، هدایت الهی و فرهنگ انبیاء از یک سو و امتحانات بشر و سعادت شقاوت او از سوی دیگر، بر همین شیوه از تفاهم و تخاطب استوار بوده است. حال آیا می‌توان روال چندهزار ساله‌ی شارع در این موضوع را نادیده گرفت و به فرضی عقلی درباره «امکان ایجاد شیوه جدید در تخاطب توسط شارع» تمسک کرد؟! فرضی که نه تنها شارع در رفتار و منش خود به آن توجه نکرده بلکه عملاً در طول چند هزار سال برخلاف آن عمل کرده و حتی از نظر قوم، سایر عقلاء کافر و منافق نیز برخلاف این فرض سلوک کرده‌اند. حال چنین فرضی را می‌توان مبنای این تصور قرار داد که «شارع می‌توانست شیوه تخاطب را تغییر دهد اما چنین کاری نکرده»؟! اساساً آیا این سیره مستمرّ و طولانی که در طیّ دهها قرن تداوم یافته، به معنای آن نیست که این شیوه از تفاهم و تخاطب، امری ذاتی

و مستند به تکوین انسان است که قابلیت تغییر ندارد؟! اگر به صرف «امکان تغییر عقلاً» می‌توان ذاتی بودن خصوصیات بشر را زیر سوال بُرد، آیا امکان عقلی ندارد که خدای متعال به جای آن که انسان را موجودی مستقیم‌القامه و دارای دو چشم و گوش بیافریند، او را به نحو دیگری خلق کند؟! مگر صفات فوق در نظر قوم از امور تکوینی انسان محسوب نمی‌شود؟! آیا راه و شیوه تفاهم و تخاطب چیزی جز بروز اجتماعی همان قوای تکوینی انسان در موضوع سخن و تکلم و ادبیات است؟! البته روشن است که تکلم و تخاطب مقوله‌ای اجتماعی است اما نمی‌توان رابطه آن با قوای تکوینی انسان در موضوع سخن و گویش و ادبیات را نادیده گرفت بلکه باید به این واقعیت توجه کرد که این نحوه از کلام و ادبیات و فهم و تفاهم برخاسته از همان قوای تکوینی است؛ به نحوی که اگر وضعیت تکوینی تغییر کند، بروزهای اجتماعی آن نیز دگرگون خواهد شد.

اساساً وقتی شالوده گفتگو و ارتباط در جوامع بشری - و در واقع چارچوب زندگی - در طول چند هزار سال بر شیوه‌ی خاصی از تخاطب استوار شده، چه انگیزه و داعی عقلانی برای تغییر آن قابل تصور است؟! و به چه دلیل حکیمانه‌ای باید این دگرگونی انجام پذیرد؟! به عبارت دیگر اگر در نظر قوم ایجاد جامعه و برقراری نظم اجتماعی یک امر عقلانی است که موالی عرفیه و شارع مقدس در آن مشترک‌اند و در این زمینه روش واحدی دارند و همگی برای تحقق آن از روند «لحاظ هدف، جعل متناسب، الزام و التزام نسبت به جعل، ایجاد پذیرش، کنترل آثار جعل و...» تبعیت می‌کنند، دیگر نمی‌توان ادعا کرد که شارع در برقراری نظم جامعه از عقلاء تبعیت کرده اما در روش تفاهم و تخاطب از روش عقلانی تخلف کرده است؛ یعنی نمی‌توان

«روش اداره جامعه و ایجاد نظم اجتماعی» و «روش تفاهم و تخاطب و نظم در ارتباط و گفتگو» را از یکدیگر منفک کرد بلکه روش تفاهم و تخاطب رکنی اساسی در ایجاد نظم اجتماعی است و عقلاً نمی‌توان روش عام برای اداره جامعه را پذیرفت و سپس ارکان و زیربنای اساسی آن (از جمله در ادبیات و سخن) را نپذیرفت.<sup>۱</sup>

به همین دلیل است که قوم نیز تصریح می‌کنند که ادیان مختلف از ملحد و مسلم تا یهود و نصاری و اقوام گوناگون از فارس و عرب تا اروپایی و افریقایی از قواعد یکسان در امر تفاهم و تخاطب تبعیت کرده و می‌کنند؛ به نحوی که علی‌رغم شکل‌گیری رنسانس و تغییر در منطق و دگرگونی در مقیاس تفاهم و تخاطب و تحول در تکنولوژی و متن زندگی، باز هم ادعا می‌کنند که ادبیات و کلام موجود در رسانه‌ها و مطبوعات و جوامع بشری از همان قواعد قبلی پیروی می‌کند!<sup>۲</sup>

۴. مباحث فوق با هدف روشن‌شدن این مسأله مطرح شد که زیربنایی‌ترین یقین‌های مجتهد به چه اموری تعلق می‌گیرد و آیا این نوع یقین‌ها یک ادراک شرعی است و یا حکمی عقلی و عقلانی است؟ یعنی یکی از اولین پایگاه‌های یقین در ریشه‌های بحث که اصولیون سایر یقین‌های خود

۱. به عبارت دیگر، گرچه ایجاد شیوه‌ای جدید از تفاهم و تخاطب، عقلاً ممکن است اما عقلاً ممتنع است و در بحث اصولی و مانحن‌فیه باید ادراکات عقلانی را مبنای بحث قرار داد و نه احتمالات عقلی را؛ مقرر.

۲. این تصریحات نشان می‌دهد که بخشی از کلمات قوم که در اشکال به آنها اشاره شد و دال بر امکان تغییر در شیوه گفتگو و تفاهم است، نباید محل تمسک قرار بگیرد زیرا با مبنای اصولیون (مبنی بر اصل قرار دادن ادراکات عقلانی به جای احتمالات عقلی) ناسازگار است؛ (مقرر).

در باب اجتهاد را بر آن استوار می‌کنند، یقین نسبت به روش فهم کلام شارع و تبعیت آن از روش فهم عقلائی است. در اینجا گرچه قوم سخن از «عدم‌الردع» به میان می‌آورند، اما نمی‌توان پذیرفت که زیربنای این یقین یک امر شرعی است و لذا نباید آن را منسوب به شارع مقدس تلقی کرد؛ یعنی این مطلب که «خدای متعال نیز روش جدیدی برای تفاهم و تخاطب ایجاد نکرده» به صورت اجتهادی و فقهی به شارع منتسب نشده بلکه در این انتساب، از ادراکات عقلی و عرفی و عقلائی استفاده شده است.

برای توضیح بیشتر باید توجه داشت که ادعای قوم مبنی بر عدم مخالفت شارع با شیوه تفاهم و تخاطب عقلاء، مستند به کلمات و بیانات شارع نیست بلکه مبتنی بر مشی و سلوک عملی اوست و این که او در گفتگوهای خود برخلاف آن روش مرسوم عمل نکرده است. یعنی قوم به یک کار اجتهادی در خطابات شارع پیرامون موضوع «روش فهم کلمات» مبادرت نکرده‌اند و ظاهراً چنین ادعایی نیز ندارند بلکه برای اثبات عدم‌الردع به دلائلی از قبیل «لو کان لبان» تمسک نموده‌اند به این صورت که اگر امر عظیم و مهمی مانند تغییر در شیوه گفتگو و تفاهم رخ داده باشد، حتماً باید آثار و نشانه‌های آن معلوم می‌گشت و به ما می‌رسید و به اعصار بعدی منتقل می‌شد اما هیچ اثری از این تغییر و دگرگونی در دست نیست. چنین استدلالی از سنخ جستجو در تمامی بیانات شارع و جمع‌آوری خطابات متناسب با موضوع (روش فهم کلمات) و بررسی سندی و دلالی آنها نیست بلکه در واقع تکیه به یک بداهت عرفی و عقلائی است و به این مساله توجه می‌دهد که اگر چنین چیزی در دین وجود داشت، چرا اثری از آن در میان فقهاء و علمای شیعه در طول هزار سال گذشته نیست؟ همانند این که اگر غیر



از نماز و روزه و حج و سایر مناسک معهوده، عبادت دیگری برای تقرب به خدای متعال وجود داشت، باید در طول این سالیان دراز اثری از آن در میان مسلمین دیده یا شنیده می‌شد. این بدان معناست که به جای استناد اجتهادی به کلمات شارع، به فرهنگ فقهاء و متشرعه تکیه شده و بر اساس این سیره، «ایجاد روش فهم جدید توسط شارع» عرفاً و عقلاً امری مستغرب و مستبعد دانسته شده است.

ممکن است گفته شود: «استدلال شرعی فقط در استناد به کلمات شارع و جمع‌بندی اجتهادی از آنها منحصر نمی‌شود بلکه استناد به فعل یا تقریر معصوم نیز از قبیل استدلال شرعی محسوب می‌گردد.» در این باره اولاً این سوال مطرح می‌شود که تعریف تخصصی از «فعل معصوم» و «تقریر معصوم» چیست؟ البته روشن است که در کلمات قوم مثال‌هایی برای حجیت فعل و تقریر بیان شده اما مثال گرچه برای تقریب به ذهن مناسب است، ولی برای ارائه تعریف تخصصی کفایت نمی‌کند و تا تعریفی تخصصی و غیربدهی از فعل و تقریر ارائه نشود، نمی‌توان وصف حجیت را بر آن بار کرد و قضاوت صحیحی در این زمینه داشت. ثانیاً باید توجه داشت که هر چه از فعل و تقریر معصومین به ما رسیده، از طریق کلمات راویان است؛ یعنی در دوران غیبت کسی در کنار معصوم زندگی نمی‌کند تا بتواند مستقیماً در معرض فعل امام قرار بگیرد بلکه تنها چیزی که فقیه در عصر غیبت کبری به آن دسترسی دارد، «کلام راوی» است که محکی آن، اعم از فعل و تقریر و کلام معصوم است. بنابراین طرح بحث فعل و تقریر از این جهت، تغییری در بحث ایجاد نمی‌کند یعنی باید کلمات راویان که دال بر فعل و تقریر معصوم است، جمع‌آوری شده و به بررسی ظهورات آن پرداخت و بین آنها نسبت‌سنجی و

تلاش اجتهادی کرد تا بتوان حکمی را به شارع نسبت داد و نمی‌توان برای چنین انتسابی به نقل یک فعل یا تقریر یا عدم اجتهاد پیرامون آنها اکتفا نمود. لذا اصطلاح «سنت» در کار اجتهادی و فعالیت فقهاتی، معنایی جز «کلام راوی» ندارد و از این رو تقسیم کلام راوی به «کلام حاکی از کلام»، «کلام حاکی از فعل» و «کلام حاکی از تقریر»، محل اشکال است؛ زیرا در مانحن‌فیه (یعنی بررسی روش تفاهم و تخاطب و عدم ردع شارع نسبت به آن) این سوال قابل طرح است که کلام راوی به عنوان منبع به چه دلیل باید به این سه قسم تقسیم شود و توجه به این تقسیم چه تغییراتی در این بحث ایجاد می‌کند؟! آیا برای بررسی «کلام حاکی از فعل و تقریر» و تاثیر آن در ردع و عدم ردع نسبت به روش عقلاء، نباید به بررسی ظهورات و تعمیم و تخصیص و اطلاق و تقيید آن پرداخت؟!

پس گرچه تقریر و سکوتی از سوی معصومین نسبت به برخی فهم‌ها دیده می‌شود، اما آیا واکنش‌ها و توبیخ‌های متعددی از سوی ائمه‌ی هدی نسبت به برخی دیگر از فهم‌ها نقل نشده است؟! آیا این موارد و مصادیق مورد بررسی قرار گرفته‌اند و روشن شده که به چه استدلالی می‌توان آنها را به کلّ روش عقلاء تعمیم داد و یا بالعکس به چه بیانی باید آنها را به آن مورد و مصادق و آن مجلس محدود دانست؟! آیا می‌توان به راحتی و بدون توجه به موضع‌گیری‌های شدید ائمه هدی نسبت به برخی فهم‌ها، حجیت روش متداول را اثبات نمود و آن سکوت‌ها و تقریرها در مورد و مصادق را به امری عظیم و مبنایی همانند «روش تفاهم و تخاطب» تعمیم داد؟! خصوصاً با توجه به این نکته اساسی که به دلیل کثرت خطا و انحراف در بشریت، «اصل» در رفتار شارع و پیامبر و ائمه معصومین صلوات‌الله‌علیهم‌اجمعین بر هدایت و

ارشاد و تهذیب و اصلاح انحرافات جامعه بشری است و لذا سکوت در برابر رفتارهای خُرد و کلان آنها باید از قبیل «استثناء» و مورد خاص تلقی شود. متناسب با همین واقعیت (اصالت موضع‌گیری و استثناء بودن سکوت و تقریر) است که مشاهده می‌شود این موضع‌گیری‌ها و برخوردها و تذکرها تا بدانجا گسترده بوده که نه تنها نسبت به افعال و رفتارهای روزمره بلکه درباره حالات نفسانی ابراز نشده نیز اعمال شده است.<sup>۱</sup> لذا به نظر می‌رسد سکوت‌ها و تقریرهای ائمه‌ی هدی باید برخلاف اصل (هدایت و تهذیب و اصلاح و تزکیه بشریت و دست‌گیری و کمک به او) تلقی شود و احتمالات مختلفی را در ذهن فقیه برانگیزد به نحوی که استنباط اصل اصولی از آنها، مؤونه‌ی زیادی را طلب کند. یعنی باید با تقریر و سکوت همانند روایات نادر و خاصی برخورد شود که برخلاف قواعد عامّ فقهی هستند و فقهاء دلالت آنها را به راحتی نمی‌پذیرند بلکه به امور مختلفی همچون «قضیه فی واقعه» و... تحلیل می‌کنند. اساساً پرورش و تربیت و تزکیه و تهذیب نسبت به حالات و افکار و اعمالِ خطا و انحرافی در میان انسان‌ها و امت‌ها، کار دائمی و توقف‌ناپذیر انبیاء و اوصیاء الهی بوده و آن بزرگواران سلوکی جز این نداشته‌اند. خصوصاً با توجه به این که دین مبین اسلام، دین خاتم بوده و لذا قطعاً باید پیرامون

<sup>۱</sup>. به عنوان نمونه و پس از جنگ خوارج که در آن، تعداد کشته‌شدگان توسط امیرالمومنین علیه‌السلام و مالک اشتر به حدی مساوی و یکسان رسید، امام (ع) مالک را فراخواند و علی‌رغم این که او چیزی بر زبان نرانده بود، بیانی به این مضمون فرمود: «اگر میزان کشته‌شدگان توسط تو با تعدادی که من به قتل رساندم؛ یکسان شد به این دلیل بود که من به نسل و ذریه‌ی هر کسی که در برابرم قرار می‌گرفت، نگاه می‌کردم و اگر خیری در ذریه او می‌دیدم، او را نمی‌کشتم. پس مراقب باش تا این تشابه ظاهری، شائبه و شبهه‌ای برایت ایجاد نکند.»

تمامی انحرافات‌ی که بشر تا روز قیامت ممکن است به آنها دچار شود، بیان و تبیینی ارائه کرده باشد.

علاوه بر این، حضرات معصومین در طول حیات خود به صورت مداوم مشغول تربیت اصحاب خود بوده‌اند و با شیوه خاصی در حال پرورش سلمان‌ها و مقدادها و هشام‌بن حکم‌ها و زراره‌ها و ابابصیرها و یونس‌بن عبدالرحمان‌ها بوده‌اند و اگر تلاش‌های پر حجم ائمه‌ی هدی نبود، این افراد به اصحاب خاص حضرات بدل نمی‌شدند و به آن اوج از استدلال کلامی و توانمندی فقهی و... نمی‌رسیدند. حال آیا توضیح فوق می‌تواند توصیف صحیحی از نحوه برخورد معصومین با روش‌های متداول در جامعه و بین عقلاء ارائه دهد یا این که گفته شود اصحاب ائمه علوم متداول و شیوه‌های عقلانی روز را فراگرفته بودند و با تکیه به سکوت و تقریر شارع، همان روند را دنبال می‌کردند و تنها در برخی روبناها و موارد خاص از ائمه هدی بهره می‌گرفتند؟!!

۵. در ادامه استدلال فوق که ادعای قوم (= عدم ارائه روش جدید تفاهم و تخاطب توسط شارع و سکوت در برابر روش فهم موجود) را زیر سوال می‌برد، می‌توان به نمونه‌های مهمی نیز اشاره کرد که استدلال فوق را مخدوش می‌کند و تمسک به آن را محل تأمل جدی قرار می‌دهد:

اولاً واضح است که در فهم از قرآن کریم، اختلافات شدیدی میان مسلمین وجود دارد که موجب شده هفتاد و سه فرقه در امت اسلامی شکل بگیرد. آیا این اختلافات می‌تواند برخاسته از اخذ به روش تفاهم عرفی و عقلانی مشترک بین انسان‌ها باشد؟! یا این درگیری‌های شدید که در طول تاریخ خون‌های بسیاری بخاطر آن ریخته شده، نافی اصول عام مشترک در

این زمینه و ناقص انطباق عمل عقلاء بر اساس آن اصول است؟  
 ثانیاً ائمه معصومین به عنوان مترجمان وحی به بیان اوصاف و تقسیمات  
 مختلفی درباره کلام خدای متعال در قرآن پرداخته‌اند و هر یک از آنها را  
 تعریف کرده‌اند و این روش را به یاران خود تعلیم داده‌اند تا به روش‌های فاسد  
 موجود گرفتار نشوند و بر این اساس و از میان اصحاب خود، علمایی را در  
 علوم مختلف تربیت کرده و پرورش داده‌اند و سپس تصریح فرموده‌اند که  
 هیچ‌کس غیر از این ذوات مقدس، علم به اوصاف و تقسیمات قرآن ندارد و در  
 صورت ادعای علم به این امور، مفتری و کاذب است.<sup>۱</sup> آیا این نوع برخورد

<sup>۱</sup> به عنوان نمونه: «قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ مُحَمَّدُ بْنُ إِبرَاهِيمَ بْنِ جَعْفَرِ التُّعْمَانِيِّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ فِي كِتَابِهِ فِي تَفْسِيرِ الْقُرْآنِ حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ سَعِيدِ بْنِ عُقْدَةَ قَالَ حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ يُوسُفَ بْنِ يَعْقُوبَ الْجُعْفِيِّ عَنْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ مِهْرَانَ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ أَبِي حَمْرَةَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ جَابِرٍ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ جَعْفَرَ بْنَ مُحَمَّدٍ الصَّادِقَ ع يَقُولُ إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى بَعَثَ مُحَمَّدًا فَخَتَمَ بِهِ الْأَنْبِيَاءَ فَلَا نَبِيَّ بَعْدَهُ وَ أَنْزَلَ عَلَيْهِ كِتَابًا فَخَتَمَ بِهِ الْكُتُبَ فَلَا كِتَابَ بَعْدَهُ أَحَلَّ فِيهِ حَلَالًا وَ حَرَّمَ حَرَامًا فَحَلَّالُهُ حَلَالٌ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ وَ حَرَامُهُ حَرَامٌ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ فِيهِ شَرْعُكُمْ وَ خَبَرٌ مَنْ قَبْلَكُمْ وَ بَعْدَكُمْ وَ جَعَلَهُ النَّبِيُّ صَ عَلَمًا بَاقِيَا فِي أَوْصِيَاءِهِ فَتَرَكَهُمُ النَّاسُ وَ هُمُ الشَّهَدَاءُ عَلَى أَهْلِ كُلِّ زَمَانٍ وَ عَدَلُوا عَنْهُمْ ثُمَّ قَتَلُوهُمْ وَ اتَّبَعُوا غَيْرَهُمْ وَ أَخْلَصُوا لَهُمُ الطَّاعَةَ حَتَّى عَانَدُوا مِنْ أَظْهَرِ وَلَايَةٍ وَ لَاةِ الْأَمْرِ وَ طَلَبُوا عِلْمَهُمْ قَالَ اللَّهُ سَبَّحَانَهُ فَنَسُوا حَظًّا مِمَّا ذُكِّرُوا بِهِ وَ لَا تَزَالُ تَطَّلِعُ عَلَى خَائِنَةٍ مِنْهُمْ وَ ذَلِكَ أَنَّهُمْ ضَرَبُوا بَعْضَ الْقُرْآنِ بِبَعْضٍ وَ احْتَجَّوْا بِالْمَنْسُوحِ وَ هُمْ يظنون أَنَّهُ النَّاسِخُ وَ احْتَجَّوْا بِالْمَتَشَابِهِ وَ هُمْ يرون أَنَّهُ الْمُحَكَّمُ وَ احْتَجَّوْا بِالْخَاصِّ وَ هُمْ يَقْدرون أَنَّهُ الْعَامُّ وَ احْتَجَّوْا بِأَوَّلِ الْآيَةِ وَ تَرَكَوا السَّبَبَ فِي تَأْوِيلِهَا وَ لَمْ يَنْظُرُوا إِلَى مَا يَفْتَحُ الْكَلَامَ وَ إِلَى مَا يَخْتَمُهُ وَ لَمْ يَعْرِفُوا مَوَارِدَهُ وَ مَصَادِرَهُ إِذْ لَمْ يَأْخُذُوهُ عَنِ أَهْلِهِ فَضَلُّوا وَ أَضَلُّوا. وَ اعْلَمُوا رَحِمَكُمُ اللَّهُ أَنَّهُ مَنْ لَمْ يَعْرِفْ مِنَ كِتَابِ اللَّهِ عِزَّ وَ جَلَّ النَّاسِخَ مِنَ الْمَنْسُوحِ وَ الْخَاصَّ مِنَ الْعَامِّ وَ الْمُحَكَّمُ مِنَ الْمَتَشَابِهِ وَ الرِّخْصَ مِنَ الْعِزَائِمِ وَ الْمَكِّيَّ وَ الْمَدَنِيَّ وَ أَسْبَابَ التَّنْزِيلِ وَ الْمَبْهَمَ مِنَ الْقُرْآنِ فِي أَلْفَاظِهِ

المنقطعة و المؤلفه و ما فيه من علم القضاء و القدر و التقديم و التأخير و المبين و العميق و الظاهر و الباطن و الابتداء و الانتهاء و السؤال و الجواب و القطع و الوصل و المستثنى منه و الجارى فيه و الصفه لما قبل مما يدل على ما بعد و المؤكد منه و المفصل و عزائمه و رخصه و مواضع فرائضه و أحكامه و معنى حلاله و حرامه الذى هلك فيه الملحدون و الموصول من الألفاظ و المحمول على ما قبله و على ما بعده فليس بعالم بالقرآن و لا هو من أهله و متى ما ادعى معرفه هذه الأقسام مدع بغير دليل فهو كاذب مراتب مفتر على الله الكذب و رسوله و ماواه جهنم و ينس المصير لقد سأل أمير المؤمنين صلوات الله عليه - شيعته عن مثل هذا فقال إن الله تبارك و تعالى أنزل القرآن على سبعة أقسام كل منها شاف كافي و هبى أمر و زجر و ترغيب و ترهيب و جدل و مثل و قصص و فى القرآن ناسخ و منسوخ و محكم و متشابه و خاص و عام و مقدم و مؤخر و عزائم و رخص و حلال و حرام و فرائض و أحكام و منقطع و معطوف و منقطع غير معطوف و حرف مكان حرف و منه ما لفظه خاص و منه ما لفظه عام محتمل العموم و منه ما لفظه واحد و معناه جمع و منه ما لفظه جمع و معناه واحد و منه ما لفظه ماض و معناه مستقبل و منه ما لفظه على الخبر و معناه حكاية عن قوم آخر و منه ما هو باق محرف عن جهته و منه ما هو على خلاف تنزيه و منه ما تأويله فى تنزيه و منه ما تأويله قبل تنزيه و منه ما تأويله بعد تنزيه و منه آيات بعضها فى سورة و تمامها فى سورة أخرى و منه آيات يصفها منسوخ و يصفها متروك على حاله و منه آيات مختلفه اللفظ متفق المعنى و منه آيات متفق اللفظ مختلفه المعنى و منه آيات فيها رخصه و إطلاق بعد العزيمة لأن الله عز و جل يحب أن يؤخذ برخصه كما يؤخذ بعزائمه و منه رخصه صاحبها فيها بالخيار إن شاء أخذ و إن شاء تركها و منه رخصه ظاهرها خلاف باطنها يعمل بظاهرها عند التقي و لا يعمل بباطنها مع التقي و منه مخاطبة لقوم و المعنى لآخرين و منه مخاطبة للنبي ص و معناه واقع على أمته و منه لا يعرف تحريمه إلا بتخليه و منه ما تأليفه و تنزيهه على غير معنى ما أنزل فيه و منه رد من الله تعالى و احتجاج على جميع الملحدين و الزنادقة و الدهريه و الثنويه و القدرية و المجبره و عبدة الأوثان و عبدة النيران و منه احتجاج على النصارى فى المسيح ع و منه الرد على اليهود و منه الرد على من زعم أن الإيمان لا يزيد و لا ينقص و أن الكفر كذلك و منه رد

معنایی جز روشی خاص و متمایز در فهم از خطابات شارع دارد؟! آیا می‌توان این نوع برخورد با قرآن را با روش فهم عقلانی مشترک دانست؟! ممکن است گفته شود این تقسیمات محلّ به حجیت ظهورات به عنوان روش تفاهم عرفی و عقلانی نیست اما باید توجه داشت که از همین قرآن و ظواهر آن، فقه آل‌محمد علیهم‌السلام نشأت گرفته که با فقه سایر فرق اسلامی تفاوت‌های مهمی دارد و این در حالی است که سایر فرق نیز عرب‌زبان بوده‌اند و نمی‌توان مطلقاً حکم کرد که آنان به ظهورات قرآن اخذ نکرده‌اند. آیا اگر دست ما از علوم ائمه معصومین کوتاه بود، فقهای شیعه از طریق اخذ به ظهورات قرآن به فقهی که اکنون در فرهنگ شیعه شکل گرفته، دست پیدا می‌کردند؟! پس این احتمال کاملاً موجه است که گفته شود: روش ائمه معصومین در برخورد

عَلَى مَنْ زَعَمَ أَنْ لَيْسَ بَعْدَ الْمَوْتِ وَقَبْلَ الْقِيَامَةِ ثَوَابٌ وَعِقَابٌ وَمِنْهُ رَدٌّ عَلَى مَنْ أَنْكَرَ فَضْلَ النَّبِيِّ صَلَّى عَلَى جَمِيعِ الْخَلْقِ وَمِنْهُ رَدٌّ عَلَى مَنْ أَنْكَرَ الْإِسْرَاءَ بِه لَيْلَةَ الْمُعْرَاجِ وَمِنْهُ رَدٌّ عَلَى مَنْ أَنْبَتَ الرَّؤْيِيَّةَ وَمِنْهُ صِفَاتُ الْحَقِّ وَأَبْوَابُ مَعَانِي الْإِيمَانِ وَوُجُوهُهُ وَمِنْهُ رَدٌّ عَلَى مَنْ أَنْكَرَ الْإِيمَانَ وَالْكَفْرَ وَالشُّرْكَ وَالظُّلْمَ وَالضَّلَالَ وَمِنْهُ رَدٌّ عَلَى مَنْ وَصَفَ اللَّهَ تَعَالَى وَحَدَهُ وَمِنْهُ رَدٌّ عَلَى مَنْ أَنْكَرَ الرَّجْعَةَ وَلَمْ يَعْرِفْ تَأْوِيلَهَا وَمِنْهُ رَدٌّ عَلَى مَنْ زَعَمَ أَنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ لَا يَعْلَمُ الشَّيْءَ حَتَّى يَكُونَ وَمِنْهُ رَدٌّ عَلَى مَنْ لَمْ يَعْلَمْ الْفَرْقَ بَيْنَ الْمَشِيئَةِ وَالْإِزَادَةِ وَالْقُدْرَةَ فِي مَوَاضِعَ وَمِنْهُ مَعْرِفَةُ مَا خَاطَبَ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ بِهِ الْأُيُمَّةَ وَالْمُؤْمِنِينَ وَمِنْهُ أَخْبَارُ خُرُوجِ الْقَائِمِ مِمَّا عَجَّلَ اللَّهُ فَرَجَهُ وَمِنْهُ مَا بَيَّنَّ اللَّهُ تَعَالَى فِيهِ شَرَائِعَ الْإِسْلَامِ وَفَرَائِصَ الْأَحْكَامِ وَالسَّبَبَ فِي مَعْنَى بَقَاءِ الْخَلْقِ وَمَعَايِشِهِمْ وَوُجُوهُ ذَلِكَ وَمِنْهُ أَخْبَارُ الْأَنْبِيَاءِ وَشَرَائِعُهُمْ وَهَلَاكُ أُمَّمِهِمْ وَمِنْهُ مَا بَيَّنَّ اللَّهُ تَعَالَى فِي مَعَاذِي النَّبِيِّ صَلَّى وَحُرُوبِهِ وَفَضَائِلِ أَوْصِيَائِهِ وَمَا يَتَعَلَّقُ بِذَلِكَ وَيَتَّصِلُ بِهِ فَكَانَتِ الشَّيْعَةُ إِذَا تَفَرَّغَتْ مِنْ تَكَالِيفِهَا تَسْأَلُهُ عَنْ قِسْمِ قِسْمِ

با قرآن و فهم از آن، کاملاً متفاوت با روش عقلائی موجود در جامعه بوده<sup>۱</sup> و باید به سمت استنباط آن شیوهی تأسیسی حرکت کرد. گرچه مکرراً بیان شده که نمی‌توان بدون یک ابزار عقلی و عقلائی به سوی فهم از قرآن و روایات رفت و استفاده ابتدائی از شرع در ساخت این ابزار، ملازم با اشکال دور خواهد بود اما سخن آن است که پس از ساخت این ابزار در مرحله اول، نباید در همان مرحله متوقف شد بلکه باید آن را در یک سیکل دائمی بهینه قرار داد و بوسیله نتایجی که در فهم آیات و روایات حاصل می‌شود، این روش را تکمیل کرد. پس در این مطلب با اصولیون مشترک هستیم که در آغاز روش نمی‌توان از طرح مباحث عقلی و عرفی و عقلائی گریزی داشت اما با مختومه کردن روش به این امور مخالفیم. در همین راستا و به عنوان نمونه‌ای دیگر باید توجه داشت که یقین فقیه، مبنای علم و فقاہت اوست و این در حالی است که در تعریف از «علم» و همچنین در تعریف «فقاہت» به عنوان یکی از علوم و بلکه اشرف آنها، روایات متعددی وارد شده که تبویب ابواب و کتب مفصلی در مجامع روایی (مانند کتاب فضل العلم و عناوین ذیل آن در

<sup>۱</sup> به عنوان نمونه می‌توان به مباحثه مفصل حضرت رضا علیه‌السلام با علماء عراق و خراسان پیرامون آیه «ثم اورثنا الكتاب الذین اصطفینا من عبادنا» اشاره کرد که در مرو و در حضور مأمون انجام شده و آنان پس از شنیدن استدلال‌های حضرت رضا به قرآن گفتند: «قالت العلماء یا ابا الحسن هذا الشرح و هذا البیان لا یوجد إلا عندکم معاشر أهل بیت رسول الله ص فقال و من ینکر لنا ذلک و رسول الله یقول انا مدینه العلم و علی بابها فمن اراد المدینه فلیأتها من بابها ففیما اوضحنا و شرحنا من الفضل و الشرف و التقدیمه و الاضطفاء و الطهاره ما لا ینکره إلا معاندو الله عز و جل» عیون أخبار الرضا علیه السلام، ج ۱، ص: ۲۳۳. علاوه بر این، روشن است که فهم فقهای شیعه نیز علی‌رغم سلامت و حجیت آن، با درک ائمه معصومین از قرآن فاصله بسیاری دارد.



کافی شریف) را موجب شده و نمی‌توان آثار این روایات در تغییر تعریف علم و یقین و شک را مطلقاً نفی کرد بلکه باید وارد این عرصه شد و تعاریف اولیه و مبنایی را نیز بر اساس علم خطاناپذیر قرآن و معصومین اصلاح کرد.

ثالثاً مگر یکی از سطوح اعجاز قرآن، الفاظ و کلمات آن نیست و مگر همین اعجاز در ادعیه و زیارات و خطبه‌ها و نامه‌هایی که از معصومین علیهم‌السلام به ما رسیده، جریان پیدا نکرده است؟! مگر اعجاز به معنای ناتوانی بشر در مقابل آن و خرق عادت و شیوه مرسوم بین انسان‌ها در امور مختلف نیست؟! آیا می‌توان اعجاز در تکلم و ادبیات و فتح قلعه‌های فصاحت و بلاغت بیان را به سطح تفاهم و تخاطب عرفی و عقلانی تنزل داد و این کلمات بلند را به همان صورت نازل فهم کرد و صرف و نحو و معانی و بیان و کیفیت تفاهم و تخاطب و نحوه ادبیات بکاررفته در میان عموم را با آنچه از این امور در کلمات وحی و ادبیات معصومین محقق شده، مقایسه نمود؟! البته روشن است که این کلمات، توانایی تفاهم با پایین‌ترین سطوح عقلانیت و عرف عرب و غیرعرب را نیز داراست اما این بدان معنا نیست که بتوان پایین‌ترین سطح از عرف عرب و ادراک عقلاء را پایه‌ی اصلی و انحصاری برای فهم این کلمات اعجاز‌آمیز قرار داد.<sup>۱</sup>

در واقع این نمونه‌ها و امثال آن که می‌توان با بررسی و تدقیق بیشتر به

<sup>۱</sup> به عنوان نمونه: روی عن امیرالمومنین انه (ع) ذَكَرَ كَلَاماً طَوِيلاً فِي تَقْسِيمِ الْقُرْآنِ إِلَى أَقْسَامٍ وَ قُنُونٍ وَ وُجُوهِ تَزْيِيدٍ عَلَى مِائَةٍ وَ عَشْرَةٍ إِلَى أَنْ قَالَ (ع) «وَهَذَا دَلِيلٌ وَاضِحٌ عَلَى أَنْ كَلَامَ الْبَارِي سُبْحَانَهُ لَا يُشْبِهُ كَلَامَ الْخَلْقِ كَمَا لَا تُشْبِهُ أَفْعَالُهُ أَفْعَالَهُمْ وَ لِهَذِهِ الْعِلَّةِ وَ أَشْبَاهِهَا لَا يَبْلُغُ أَحَدٌ كُنْهَ مَعْنَى حَقِيقَتِهِ تَفْسِيرِ كِتَابِ اللَّهِ تَعَالَى إِلَّا نَبِيَّهُ وَ أَوْصِيَائِهِ» وسائل

ذکر آنها پرداخت، نشان می‌دهد که می‌توان از روش دیگری در تفاهم و تخاطب سخن گفت<sup>۱</sup> و با جدیت بیشتری به تفاوت نحوه تفاهم و تخاطب شارع با روش عقلاء در این عرصه توجه کرد. در واقع همان‌گونه که رفتار شارع در مولویت و ایجاد نظم اجتماعی و برخورد با بندگان، کاملاً با سلوک موالی عرفیه متفاوت است، کلام و تفاهم او - که انعکاسی از مولویت و مدیریت اوست - نیز با کلام و ادبیات عقلاء تفاوت دارد. خصوصاً با توجه به این که مکرراً گفته شد عقلاء به سه دسته‌ی «کافر» و «منافق» و «مؤمن» تقسیم می‌شوند و دو دسته اول به دنبال منافع خود و بکارگیری عباد در همان راستا هستند و لذا به ظلم و تجاوز و تعدی مبادرت می‌کنند؛ برخلاف دسته سوم که به دنبال هدایت و دست‌گیری از عباد و رأفت و رحمت به عباد هستند. حال آیا می‌توان با همان روشی که ظلم و تجاوز رقم می‌خورد، به هدایت و رحمت پرداخت؟! آیا صحیح است برای دو دستگامی که از نظر اخلاقی کاملاً متضاد هستند، یک پایگاه مشترک در تخاطب و ادبیات و گفتگو ترسیم کرد؟!

۱. عن ابی عبدالله علیه السلام فی رساله: «وِإِيَّاكَ وَ إِيَّاكَ وَ تِلَاوَةَ الْقُرْآنِ بِرَأْيِكَ فَإِنَّ النَّاسَ غَيْرُ مُشْتَرِكِينَ فِي عِلْمِهِ كَأَشْتَرَاكِهِمْ فِيمَا سِوَاهُ مِنَ الْأُمُورِ وَ لَا قَادِرِينَ عَلَيْهِ وَ لَا عَلَى تَأْوِيلِهِ إِلَّا مِنْ حُدِّهِ وَ بَابِهِ الَّذِي جَعَلَهُ اللَّهُ لَهُ فَافْهَمُوا إِنْ شَاءَ اللَّهُ وَ اطَّلَبِ الْأَمْرَ مِنْ مَكَانِهِ تَجِدُهُ إِنْ شَاءَ اللَّهُ» المحاسن ج ۱؛ ص ۲۶۸

## المقدمه الاولى فى بعض احكام القطع الامر الاول

### نقد و بررسی احتمالات سه گانه پیرامون پایگاه حجیت یقین

لا شبهه فى وجوب العمل على وفق القطع عقلاً و لزوم الحركة على طبقه جزماً و كونه موجباً لتنجز التكليف الفعلي فيما أصاب باستحقاق الذم و العقاب على مخالفته و عذراً فيما أخطأ قصوراً و تأثيره في ذلك لازم و صريح الوجدان به شاهد و حاكم فلا حاجة إلى مزيد بيان و إقامة برهان و لا يخفى أن ذلك لا يكون بجعل جاعل لعدم جعل تأليفي حقيقة بين الشيء و لوازمه بل عرضاً بتبع جعله بسيطاً.

۱. با توجه به اینکه امارات همان طرق ظنیه برای کشف حکم شرعی هستند، به نظر می‌رسد که مقصد سادس به یقین مجتهد و سپس به ظنّ او و احکام این دو می‌پردازد تا نسبت «قطع، ظنّ، شکّ» با «حجّیت» (معدّریت و منجزیت) معلوم گردد و آنچه در عملیات استنباط برای فقیه حجّت است، مشخص شود.

پس همان طور که در گفتار قبلی ذکر شد، باید دید که قطع و یقین در

نظر قوم چه معنای تخصصی و علمی دارد.<sup>۱</sup> در منطق، یقین به دو قسم یقین

<sup>۱</sup> یکی از مباحثی که در بررسی موضوع قطع باید مورد توجه قرار گیرد، تفکیک بین «علم و قطع» و «روان‌شناسی عالم و قاطع» است. این تفکیک گرچه صحیح است و این دو بحث به صورت مستقل از یکدیگر قابلیت لحاظ دارند اما پس از بررسی هر یک از آنها به صورت مستقل باید بر اساس یک مبنای واحد به هماهنگی برسند. در هر صورت، بیان قواعد علمی در منطق یا فلسفه، غیر از بررسی وضعیت روحی دانشمندانی چون ابن سینا و ملاصدرا است. زیرا قواعد علمی از انسان‌ها و افراد مستقل بوده و مطابق با نفس الامر هستند و حقیقت دارند و در عالم جاری هستند. حال در ما نحن فیه دو نوع از قواعد قابل ملاحظه است؛ یکی «قواعد استنتاج» و اندراج و کشف از واقع که همان قواعد علم منطق است و یکی «قواعد استناد» که بحث یقین و قطع در این دسته جای می‌گیرد. زیرا بوسیله‌ی آن قرار است ریشه‌های نسبت‌دادن امور به شارع مقدس تبیین شود تا فقهاء از طریق توجه به اخبار و روایات، کیفیت استناد فتوای خود به خدای متعال را تمام کنند. بنابراین عمل به قطع در اینجا بمعنای صدور فتوا در دستگاه فقاہت و سپس ابلاغ آن به مردم است.

مقدمه‌ی دیگر در این رابطه آن است که بر مبنای قوم، «استناد» نباید از «استنتاج» تبعیت کند و یا به تعبیر دیگر فقاہت، نباید مصداقی از تصور و تصدیق و علم و یقین در معنای منطقی آن باشد. زیرا متشرعین استدلال کرده‌اند که عقل به دلیل عدم اشراف بر مسائل، نیاز به وحی و کتاب دارد و نبوت عامه ضرورت می‌یابد. به بیان دقیق‌تر در بحث «استناد»، کسی حق ندارد ماده را از عقل بگیرد گرچه در علم اصول، استفاده از صورت منطقی بلاشکال است. در واقع هر ماده‌ای که توسط عقل اثبات شود، بمعنای قدرت عقل بر تشخیص مصلحت و سعادت خود و عدم احتیاج به وحی است؛ در حالی که در نظر متشرعین عقل نمی‌تواند به تفصیل احکام دست یابد و اگر هم حسن عدل و قبح ظلم را تشخیص می‌دهد، قادر بر تعیین مصادیق آن نیست. پس ریشه‌ی اعتقاد به کتاب و وحی و سپس تاسیس اصول و فقه، استدلال بر ناتوانی عقل در تشخیص مصالح و مفاسد و ضرورت نبوت عامه است. بنابراین مواد در بحث استناد، فقط از قرآن و روایات اخذ می‌شوند و عقل

بالمعنی الاعم و یقین بالمعنی الاخصّ تقسیم می‌شود که هر دو مطابق با واقع هستند. قسم اول از علّت خاص خود سرچشمه نگرفته و امکان زوالش وجود دارد اما دومی بر مبنای علّت خاص و بر اساس رعایت شرایط برهان منطقی بوجود آمده و امکان زوالش ممتنع است.

بنابراین یقین بالمعنی الاعمّ، یقینی است که گرچه جزمیت و اعتقاد در آن اخذ شده اما نتیجه‌ی برهان نیست و از طریق قیاس قطعی بدست نیامده و «علّیت» در آن جریان نیافته است. در این صورت نمی‌توان «تطابق با واقع» را در یقینی که بر اساس برهان بوجود نیامده، اثبات کرد زیرا تنها برهان است که می‌تواند تطابق با واقع را ضرورتاً ثابت نماید و به همین دلیل است که طبق تعریف، امکان زوال در یقین بالمعنی الاعمّ وجود دارد. پس این تقسیم، منشأ علمی ندارد و طبق تعاریف پایه‌ای در علم منطقی صحیح نیست؛ زیرا گرچه ممکن است یقین و جزمیت از غیر راه برهان حاصل شود اما وصف «تطابق با واقع» برای آن نادرست است چون مطابقت اعتقاد با واقع تنها از ضرورت و علّیت نشأت می‌گیرد و بدون آن، قابل اثبات نیست.<sup>۱</sup> لذا شخص

حق هیچ‌گونه ورودی را در آن ندارد و لذا بحث «استناد» از حیث موادّ نمی‌تواند مصداقی برای بحث «استنتاج» باشد. یعنی این مرزبندی بین علم منطقی و علم اصول باید رعایت شود و لازم است تا تفکیک بین این دو حوزه مورد توجه قرار گیرد. به این ترتیب، علاوه بر نکته‌ای که در مباحث قبلی پیرامون ظنّی بودن موادّ فقهات از نظر علم منطقی گذشت، باید توجه داشت که اساساً استفاده از موادّ عقلی در عملیات فقهات، غیرقابل پذیرش و برخلاف مباحث اعتقادی است.

۱. ممکن است گفته شود: «مطابقت با واقعی که از برهان نشأت گرفته باشد، تنها قسم از یقین نیست زیرا در ابتدای کتب منطقی گفته شده که ادعان به نسبت در صورتی

معتقد در یقین بالمعنی الاعم نمی‌تواند تطابق اعتقاد خود با واقع را اثبات کند و یا حداقل، قادر به نفی احتمال زوال اعتقاد خود نیست. به عبارت دیگر یقین تنها در صورتی «طریق الی الواقع» است که یا بدیهی باشد و یا اگر نظری و اکتسابی بود، شرایط علم منطوق و باب برهان در آن رعایت شده باشد.

پس یقین بالمعنی الاعم از آنجا که علّیت در آن جریان نیافته و پایدار نیست، از نظر علم منطوق «طریق الی الواقع» نیست و منطوقاً کشف از واقع نمی‌کند اما می‌توان گفت با واقعیت، نسبتی دارد و وهم محسوب نمی‌شود. یعنی هر چیزی که یقین نباشد، لزوماً وهم نیست و امری عدمی محسوب نمی‌شود بلکه مقوله‌ای ظنی است که دارای تناسب با واقع است؛ هر چند این نسبت از سنخ تطابق و انکشاف تام نباشد.

۲. بحث بعدی پیرامون ذاتی بودن «حجیت» برای «یقین» است؛ به نحوی که از یقین قهراً به حجیت و وجوب عمل به آن منتقل شویم. البته مرحوم آخوند در متن کفایه از اصطلاح «ذاتی» در این باره استفاده نکرده و تعبیر ایشان «و تاثیر فی ذلک لازم» است. این عبارت در شروع به «لازم لاینفک ذات» تفسیر شده و ادامه‌ی متن پیرامون جعل بسیط و جعل تألیفی،

که احتمال خلاف آن داده نشود، یقین است و در صورت احتمال خلاف، ظن نام دارد. پس یقین در نظر قوم مطلق است و چنان قیدی ندارد. اما چنین جمع‌بندی و تفسیری از مبنای منطقیون قابل قبول نیست زیرا این تعریفی اجمالی است که در ابتدای علم منطوق گفته شده و سپس با مباحث بعدی که در ابواب دیگری مانند باب برهان آمده، تکمیل شده و تفصیل یافته و بر اساس آن مباحث، یقین مقوله‌ای است که تطابق با واقع در آن، نتیجه‌ی برهان است.

همین تفسیر را تایید می‌کند که در این صورت، تفاوت مهمی در بحث بوجود نمی‌آید و انصراف آن به ضرورت و علیت و لزوم منطقی خواهد بود. حال اگر حجیت برای یقین، ذاتی یا لازم غیر قابل انفکاک از ذات باشد، اولین اشکال آن است که مستند کردن بحث به امور ضروری و علیتی، فقیه را از دایره‌ی تکلیف و بعث و زجر خارج می‌کند و موضوع امتحان فقیه را در فهم صحیح یا منحرف از کلمات مولا نفی خواهد کرد و به این صورت، جریان اختیار در عملیات تخصصی فقهت منتهی می‌گردد.

به عبارت دیگر قیودی مانند طریقت قطع برای واقع، توصیف یقین به ذاتی و غیرقابل انفکاک، غیرقابل جعل بودن حجیت برای یقین و قهری بودن عمل در صورت قطع، نشان می‌دهد که یک احتمال در مورد بیان قوم این است که بحث قطع را به یقین منطقی منصرف نمایند و در اثبات حجیت به ضرورت و علیت استناد کنند که این بیان، تکلیف و اختیار و امتحان را برای فقیه نفی خواهد کرد. در این احتمال، «حجت» باید بمعنای حجت منطقی و نه شرعی باشد و لذا در کلمات قوم تصریح شده که حجیت قطع، خروج موضوعی از خطابات شارع دارد.

۳. ممکن است گفته شود: «برای رفع این اشکال باید به بیان دیگر قوم نیز توجه کرد و آن این است: شخصی که یقین غلطی پیدا کند، به مقدمات فاسدی که آن یقین را پدید آورده؛ اخذ خواهد شد. در این صورت قوم نیز جریان بعث و زجر و تکلیف را در موضوع یقین می‌پذیرند.» اما باید توجه داشت که استناد به این سخن، شاهدهی بر خلاف مدعا محسوب می‌شود و اتفاقاً بدان معناست که نفس یقین، قابل بعث و زجر نیست و به همین دلیل است که مواخذه به «مقدمات یقین» تعلق می‌گیرد. اما فارغ از این نکته،

بحث به همان مقدمات منتقل شده و این سوال مطرح می‌شود که آیا در نفس قاطع، حالتی نسبت به مقدمات قطع فاسد وجود ندارد و او نسبت به صحت آنها قطع ندارد؟! علاوه بر اینکه در محاکم و خصومات، مجازات‌ها به مقدمات فعل تعلق نمی‌گیرد؛ یعنی شخص قاتل قطعاً بر اساس یک حالت روحی و قطع به ضرورت قتل، به آن مبادرت کرده؛ اما قصاص و اعدام او مستند به استفاده‌ی او از مقدمات فاسد نیست بلکه ناظر به نفس عمل قتل است.

۴. اما صحیح آن است که فقیه در دایره‌ی بعث و زجر قرار گرفته تا فقهاتی سالم داشته باشد و خروجی عملیات تخصصی او، تسلیم‌بودن در برابر شارع را تمام کند. در واقع یقین باید به اختیار فقیه باز گردد تا علی‌رغم امکان انحراف در فهم از کلمات، تسلیم مولا باشد و فهم صحیح از بیانات او را دنبال کند. وقتی موضوع یقین از سنخ امور اختیاری شد، آنگاه قابلیت پیدا خواهد کرد تا برای آن، طریق صحیح جعل شود و احتراز از راه‌های انحرافی اعتبار گردد و متعلق امر و نهی قرار گیرد.

۵. در مباحث مرحوم علامه حسینی‌الهاشمی به این نکته اشاره شده که سه مسأله در اینجا باید مورد بحث قرار گیرد. اولین مسأله، بررسی نفس «یقین» است و دومین آن، بررسی وصف «حجیت» است و سومین بحث، تعیین پایگاهی است که حجیت را برای یقین اثبات کرده و حاکم به حکم «یقین، حجت است» محسوب می‌شود. آیا حاکم در این قضیه، عقل است یا عرف یا عقلاء یا شرع یا ...؟ یعنی تا قبل از مقصد سادس، پایگاه‌هایی همچون «وضع»، «مقام بیان»، «روابط عقلانی» و «لوازم عقلی کلام» در علم اصول طرح شده و حال باید روشن شود که بحث یقین و قطع چه نسبتی با این پایگاه‌ها می‌تواند داشته باشد؟ آیا لوازم هستی و «وجود» و عقل نظری چنین



حکمی می‌کند یا این حکم، گزاره‌ای از سنخ باید و «وجوب» است و یا این حکم از اقتضائاتِ «وقوع» و جریان در عالم خارج است؟

لذا برای تبیین و تعمیق بحث، باید هر یک از این احتمالات را در نظر گرفت و بحث را در هر یک از آنها منقح نمود زیرا بحث قطع (با توجه به انصراف لفظ «مکلف» به مجتهد در بحث اقسام حالات مکلف) بمثابه ریشه‌ی علم اصول و اجتهاد به شمار می‌رود و در نظر ما بسیار مهم و حساس است. در واقع سیره‌ی اصولیون و فقهاء، بحثی عوامانه و غیرتخصصی نیست؛ همچنان که به وحی و خطاناپذیری باز نمی‌گردد بلکه به فعالیت عقلانی غیرمعصوم رجوع می‌کند. علاوه بر اینکه این قطع، یک حالت مجرد از خارج نیست بلکه ناشی از استعمالات عرفی است زیرا موضوع کار فقیه، فهم کلمات یک عرف خاص (شارع و متشرعه) است. لذا باید روشن شود که یقین و قطعی که در این روند علمی انجام می‌شود چیست و چگونه تحلیل می‌شود زیرا بحث از ظنّ و شکّ نیز بر مبنای قطع بنا می‌گردد و از انشعابات آن است. پس باید عبارات قوم را بررسی نمود و هر یک از قیودی را که به «وجود» یا «وجوب» یا «وقوع» انصراف دارند، از یکدیگر تفکیک کرد تا بحث به صورت منظم انجام شود و لوازم هر یک از این سه وعاء با هم مخلوط نگردد.

البته بر اساس استدلال‌هایی که گذشت، به نظر می‌رسد که حاکم به این حکم، «عقل نظری» و «وجود» نیست و نمی‌توان این بحث را بر مبنای «حجت منطقی» استوار کرد بلکه این حکم از احکام «عقل عملی» است.<sup>۱</sup>

<sup>۱</sup> در این صورت برای تحلیل عقل عملی، باید به پایگاه‌هایی توجه کرد که احکام عقل عملی به آنها رجوع می‌کند. این پایگاه‌ها بر اساس استقرائی که نسبت به کلمات قوم انجام شده، می‌توانند این سه مقوله باشند: «فطرت»، «قراردادهای اجتماعی» و

یعنی یقین در اینجا نباید به مفاهیمی مانند اذعان للنسبه، تصدیق، علم حضوری و ... معنا شود. بلکه پایگاه یقین و قطع در اینجا باید «حسن عدل و قبح ظلم» قرار گیرد و ریشه‌ای از سنخ «عقل نظری» نداشته باشد. در واقع بحث از قطع باید بر اساس «وجوب» یا «وقوع» شکل بگیرد و نه بر اساس «وجود». یعنی در نظر قوم، «وجود» مربوط به فلسفه و منطق و هستی است، «وجوب» از سنخ اعتبارات است و «وقوع» ناظر به امور حسّی و جزئیّه است و هر یک از این سه وعاء، احکام و لوازم جداگانه‌ای دارند. لذا عباراتی همچون ذاتی بودن، انکشاف، تطابق با واقع و ... که به مباحث عقل نظری و هستی و وجود انصراف دارند و پایگاه فقاقت را به آن موضع ارجاع می‌دهند، نادرست و غلط هستند.

۶. بر این اساس، وقتی در نظر آخوند «حجیت» برای قطع «لازمه‌ی ذاتی و لاینفک» باشد، به معنای استفاده از مباحث فلسفی و هستی‌شناسانه است که عقل نظری به آن حکم می‌کند اما از سوی دیگر استدلالی که در متن برای اثبات ذاتی بودن حجیت قطع طرح شده، استناد به «وجدان» است. حال دو احتمال در مقصود از وجدان قابل طرح است: یکی اینکه منظور از این اصطلاح، «علم حضوری» - که پایگاه علم حصولی است - باشد که در این صورت مباحثی از سنخ «وجود» و «هست» طرح خواهد شد و «باید» و حکم عملی از آن منبعث نخواهد شد و بحث از «وجوب» و اعتبارات خارج خواهد

«اختیار». البته سخن فوق بدان معنا نیست که تحلیل از «عقل عملی» و احکام آن، توسط «عقل نظری» نادرست باشد. یعنی می‌توان با استفاده از صور منطقی، به بحث و بررسی پیرامون این مساله پرداخت؛ گرچه موادّ استفاده شده در این صورت‌ها از سنخ عقل عملی باشند و از امور یقینی و مناسب با شرایط برهان محسوب نشوند.

شد. به عبارت دیگر در مبنای قوم، «وجوب» به «وجود» بازگشت نمی‌کند و از علم حضوری، «احکام هستی و نیستی» بدست می‌آید و نه «باید و نباید». در واقع یک احتمال این بود این حکم (یقین ذاتاً حجت است) یک حکم منطقی باشد و طریقت یقین به واقع و تطابق با واقع، منشأ این حکم باشد. اشکال این احتمال اولاً آن است که تحقق یقین منطقی علاوه بر رعایت صورت قیاس، به موادّ برهانی نیز وابسته است؛ در حالی که موادّی که فقیه با آنها روبروست، تحت هیچ‌یک از قضایای شش‌گانه (یقینیات) مندرج نمی‌شود. ثانیاً شأن عقل نظری، درک کلیات است و به «هستی» می‌پردازد اما احکام عملی از آن صادر نمی‌شود؛ در حالی که حجیت یقین - چه به معنای وجوب متابعت و چه به معنای معذرت و منجزیت - حکمی عملی و از سنخ «باید» است.

برای تفصیل بیشتر باید به این نکته توجه داشت که موضوع حکم عقل نظری، «نسبت» است و به «ضرورت و امتناع» می‌پردازد و ردّ احکام آن، منجرّ به «سلب الشیء عن نفسه» و اجتماع و ارتفاع نقیضین می‌شود. اما موضوع بحث در عقل عملی، «تناسب» است که در آن ضرورت و امتناع راه ندارد بلکه مبتنی بر «ضرورت و امکان» است و به سلب هستی منجرّ نمی‌شود. در سلسله پژوهش‌های تطبیقی که پیرامون منطق صوری انجام شد - و در عبارات نهاییه الحکمه و اصول فلسفه و روش رئالیسم نیز قابل مشاهده است - معلوم گشت امر حاکم بر عقل نظری و عقل عملی، «اصل واقعیت» است که بمعنای «وجود حالت در انسان» یا «علم حضوری در نسبیت عامّ آن» است؛ یعنی انسان هم به «نسبت» و هم به «تناسب» حالت دارد. در واقع هم نسبت به علّیت (ضرورت و امتناع) وجدان دارد و هم نسبت به له آن

یفعل و له أن لا یفعل (باید) وجدان دارد.

البته در اینجا مطلق حالت و وجدان مدنظر است و بحثی از شخص موقن نیست بلکه به شکلی کاملاً اجمالی باید گفت که علم حضوری به «هست» و «باید» تعلق می‌گیرد. لذا این حالت، از سنخ علم حصولی نیست و اصطلاحاتی از قبیل حکم و قضیه و نسبت حکمیه و حتی هلیّه‌ی بسیطه بر آن صدق نمی‌کند؛ یعنی «حالت روحی» ماهیتاً غیر از «سنجش» است و لذا نسبت بین حالت و سنجش (یا چگونگی شکل‌گیری علم حصولی از علم حضوری) باید مورد تحلیل قرار گیرد. در این صورت روشن خواهد شد که «امتناع اجتماع و ارتفاع نقیضین» امّ القضایا نیست بلکه «اصل واقعیت» بر آن حاکم است زیرا حالت، حاکم بر سنجش است و اگر حالتی نباشد، تصویری شکل نمی‌گیرد که این مهم در مباحث علامه حسینی‌الهاشمی (ره) موضوع بحث قرار گرفته و به خوبی منقّح شده است.<sup>۱</sup>

در هر صورت، از اصل واقعیت بعنوان امر حاکم، دو نوع حکم نظری و عملی منشعب می‌شود که تباین بین عقل نظری و عقل عملی را باعث

---

۱. پس اصل واقعیت، امر حاکم بر عقل نظری و عقل عملی است و سپس یک قسم از آن، امتناع اجتماع و ارتفاع نقیضین را بعنوان اولین قضیه‌ی منطقی - و نه فلسفی - تشکیل می‌دهد. یعنی اولین قضایا صرفاً از سنخ «صورت» است و هنگامی قضایای فلسفی شکل می‌گیرد که بحث از «مواد» مطرح شود که این کار بدون «جهت» ممکن نیست و تمامی احکام بعدی به این جهت یا حیث باز می‌گردد. به همین دلیل است که در مبنای مختار، با شروع فلسفه، «تعلیق» آغاز می‌شود و یقیناً صدرصد غیرقابل حصول خواهد شد زیرا بررسی و تلاش عقلی، منحصر به همان جهت و حیث و زاویه‌ای است که در ابتدا انتخاب شده و موضوعات از حیثیات و زوایای دیگر ملاحظه نخواهد شد.

می‌شود؛ در یکی «نسبت» ملاحظه می‌شود و در دیگری «تناسب» و هماهنگی با فطرت یا هماهنگی با اختیاری دیگر و ... لحاظ می‌گردد. البته هماهنگی بین چند شیء با منتهی نیز از مقوله‌ی تناسب به شمار می‌رود اما تناسب در آن از سنخ اعتباری نیست بلکه از جنس تناسب در امور جزئی است که مربوط به حوزه‌ی علوم طبیعی است.

۷. لذا احتمال دوم پیرامون معنای «وجدان» در اینجا قابلیت طرح پیدا می‌کند به این معنا که مقصود از آن، «عقل عملی» باشد. البته بنا بر استقراء می‌توان گفت که قوم در ذیل بحث از عقل عملی، سه نحوه بحث طرح کرده‌اند: «فطرت، اختیار و قراردادهای اجتماعی». در این صورت و از آنجا که نه اختیار و نه قراردادهای اجتماعی، احکام ذاتی صادر نمی‌کنند، این احتمال تقویت می‌شود که وجدان در اینجا به فطرت - که یک امر ذاتی و عمومی و مشترک است - رجوع کند؛ یعنی تمامی انسان‌ها به صورت فطری درک می‌کنند که قطع، انسان را به سمت عمل می‌کشاند. اما باید توجه داشت که احکام فطری بمعنای تشخیص امور ملائم یا غیر ملائم با نفس انسانی است؛ یعنی معین می‌کند که نفس به چه اموری تعلق و کشش دارد و چنین احکامی حتماً به نحو علیتی جاری می‌شود و تخطی از آن توسط هیچ‌کس ممکن نیست و انسان‌ها حتماً به سوی امور ملائم با نفس حرکت کرده و جبراً عمل خود را بر اساس این تلائم سامان می‌دهند.

ممکن است گفته شود: «صحیح است که تلائم نفس و کشش آن به برخی امور، جبراً و بعنوان یک خاصیت ذاتی در همه‌ی انسانها وجود دارد اما این بدان معنا نیست که عمل بر اساس آن هم جبری است. بلکه قوم نیز قبول دارند که برخی انسانها بر خلاف حکم فطری خود عمل می‌کنند و در

حوزه‌ی عمل، اختیار حکومت می‌کند.» ولی باید توجه داشت که بحث ما پیرامون متن آخوند است که حجیت را بمثابة امری لازم و لاینفک می‌داند که جبراً واقع می‌شود و با جعل جاعل، نفی یا اثبات نمی‌شود. به عبارت دیگر حداقل یک مسلک در میان قوم آن است که ضرورت و علیت را به حکم نفس محدود نمی‌کند بلکه آن را تا حوزه‌ی عمل تسری می‌دهد و قوه‌ی محرک انسان به سوی عمل را به صورت جبری توضیح می‌دهد.<sup>۱</sup> یعنی همان‌طور که عقل نظری با برهان به کشف حقائق می‌پردازد و در این زمینه مستقل است، فطرت نیز امری ذاتی و دارای احکام مستقل است و لا محاله در عمل جاری می‌شود.

این مبنا قائل به سیطره‌ی «علیت» در تمامی حوزه‌ها از جمله حوزه‌ی عمل است زیرا در صورت فقدان آن، ادعای بحث و کنکاش علمی را منتفی می‌داند. در این مبنا امری که ملائم با نفس نباشد، اساساً محقق نخواهد شد و انسان در مقابل آن قرار نخواهد گرفت؛ همان‌طور که گوسفند هیچ‌گاه به خوردن گوشت مبادرت نمی‌کند. در واقع این «نفس الامر» است که امر متلائم را معین می‌کند و موجود ذی شعور را به سمت امر متلائم هدایت می‌نماید و مانع از حرکت او بسوی امر غیرمتلائم می‌گردد و لذا حسن و قبح به امری غریزی و غیر اختیاری بدل می‌شود. البته این مبنا دو بیان دارد: یا

---

<sup>۱</sup>. به همین دلیل است که آخوند در بحث طلب حقیقی و انشائی، به شکستگی قلم خود در رفع اشکال از اختیار و تکلیف اعتراف می‌کند. البته این این مسلک، در بحث مستقلی که پیرامون مقاله‌ی آخوند با موضوع حسن و قبح عقلی انجام شده، مورد نقد و بررسی قرار گرفت؛ همچنان که این روند در بررسی مقاله‌ی ششم اصول فلسفه و روش رئالیسم نیز انجام شد.

قبح را در حسن و حسن را در ذات منحلّ می‌نماید و یا اساساً قبح را امری عدمی می‌داند. اشکال ما به این مسلک آن است که تحلیل جبری و علیتی از عمل، اختیار و امتحان را بی‌معنا می‌سازد و بحث از تکلیف و حجیت برای مجتهد را موضوعاً از بین می‌برد. اگر در پاسخ به این اشکال نیز ادعای «اخذ به مقدمات» مطرح شود، آنگاه اشکال «جریان همین مبنا در مورد مقدمات» قابل طرح است که باید پاسخ داده شود.

۸. اما در اینجا احتمال دیگری نیز قابل طرح است و باید به بررسی مسلکی پرداخت که علاوه بر فطرت و حکم ذاتی آن در حوزه‌ی نفس، قوه‌ای بنام اختیار را نیز به رسمیت می‌شناسد و آن را حاکم بر حوزه‌ی عمل می‌داند. یعنی در ادامه‌ی بحث باید به احتمال دوم دقت کرد که بر اساس آن، وجدان (بعنوان پایگاه استدلال بر حجیت یقین) بمعنای «فطرت» است اما نه به صورتی که جبر و ضرورت به حوزه‌ی عمل نیز تسری یابد؛ بلکه بر مسلکی که معتقد است که اختیار، مبنای عمل است و انسان می‌تواند عمل خود را بر خلاف فطرت انجام دهد.

البته روشن است که فطرت در این احتمال نیز، امری غریزی است که جبر در تعریف آن اخذ شده و هیچ فردی از افراد انسان نیست که مثلاً میل به خوردن گوشت نداشته باشد یا خداجو نباشد و ... . لازمه‌ی این مطلب آن است که کودک تا قبل از سنّ بلوغ به مقتضای حکم فطری عمل می‌کند. اما با فرارسیدن دوران بلوغ و ایجاد قوه‌ی اختیار در انسان، «فطرت» با «قوه‌ی اختیار» - که تا قبل از این وجود نداشت - ترکیب می‌شود؛ یعنی قوه‌ای که می‌تواند بر فطرت و عقل غلبه کند و راه دیگری را در پیش گیرد. در این صورت باید عقل عملی را بر اساس اختیار معنا کرد زیرا اختیار بر سایر قوا

حاکم شده و در نتیجه، عمل انسان را رقم زده و اجازه‌ی ابتدای عمل بر فطرت و عقل و ... را نداده است. لذا پس از سن بلوغ، قدرت اختیار به نحوی است که می‌تواند انسان را از مسیر فطرت خارج کند و فطرت پاک انسانی را تضعیف کند و آن را در معرض زوال قرار دهد. البته اختیار همیشه بر خلاف فطرت عمل نمی‌کند زیرا متّقین و صالحین با اختیار خود، حکم فطریِ خداجویی را می‌پذیرند و حرکت خود را در تناسب با فطرت تنظیم می‌نمایند و با این کار، موجب اشتداد و ارتقاء ظرفیت فطرت خود می‌شوند. پس ترکیب اختیار با فطرت چه در جهت مثبت و چه در جهت منفی، فطرت را دگرگون می‌کند و وضعیت عینی - و نه انتزاعی - آن را تغییر می‌دهد.

۹. در اینجا ممکن است گفته شود: «پس با این احتمال، دیگر اشکال قبلی مبتنی بر نفی اختیار و تکلیف و بعث و زجر قابل طرح نیست و حاکمیت اختیار بر عمل پذیرفته شده است. لذا می‌توان گفت فطرت حکم می‌کند که انسان به قطع خود ترتیب اثر دهد و از آنجا که این حکم فطری، ناشی از خصوصیت ذاتی و نحوه‌ی خلقت همه‌ی انسان‌هاست، نزد خداوند متعال بعنوان خالق فطرت اعتبار دارد و دارای حجیت است.» اما در این صورت این سوال مطرح می‌شود که متعلّقات قطع در این حکم فطری چه اموری است؟! یعنی فطرت حکم می‌کند که در صورت قطع به چه موضوعاتی است که باید به قطع عمل کرد؟!!

ممکن است گفته شود: «در این حکم بین موضوعات مختلف تفاوتی وجود ندارد و فارغ از اینکه چه موضوعی متعلق قطع قرار گرفته، فطرتاً باید به قطع ترتیب اثر داد.» ولی باید توجه داشت که حکم فطری تنها ناظر به موضوعات فطری و امور غریزی است و لذا اگر حکم فطری با مضمون «به



قطع خود عمل کن» وجود دارد، معنا ندارد که موضوعات این حکم فطری، اموری غیر فطری باشند! به عبارت دیگر اگر حکم فطرت به لزوم متابعت قطع بر مجتهد تطبیق شود، این معنا را خواهد داشت: مجتهد از طریق تلاش علمی و تخصصی و با استفاده از صرف و نحو و معانی بیان و ملاحظه‌ی مقتضای وضع و مقام بیان و روابط عقلانی، به مقصود شارع از این آیه یا روایت قطع پیدا کرده است و حال طبق حکم فطرت باید به قطع خود عمل کند؛ آن هم یقین و قطعی که ناشی از علم و تخصص و امور اکتسابی و غیر بدیهی و غیر فطری است! در واقع حکم فطری این نیست که «به هر قطعی که برایت حاصل شد، عمل کن» بلکه حکم فطری تنها می‌تواند ناظر به موضوعات غریزی باشد و لو این که آن امر غریزی، میل به توحید باشد. اما باید توجه داشت که توحید فطری ماهیتاً غیر از توحیدی است که پس از سن بلوغ و بر اساس قوه اختیار و در کشاکش امتحانات و در مقابله با هوای نفس و وسوسه ابلیس و هجمه‌های ائمه کفر محقق می‌شود.

پس دو قوه‌ی «فطرت» و «اختیار» وجود دارد که هر دو برای انسان، ایجاد حالت و میل می‌کنند و هر دو نیز حکم عملی صادر می‌کنند اما هر یک از این‌ها سنخ متفاوت از دیگری دارند و نمی‌توان امور اختیاری و اکتسابی و غیر فطری را موضوع حکم فطری قرار داد یا امور فطری را موضوع حکم اختیار دانست. به عبارت دیگر انسان فطرتاً دارای حالت و میل و کشش نسبت به آب است اما غیر از این، حکم و وجوبی مانند «باید آب بنوشی» نیز توسط فطرت صادر می‌شود که موجب عمل می‌گردد اما این حکم و وجوب فطری، ترتیب اثر دادن به همان حالت فطری را مورد توجه قرار می‌دهد و نه عمل به حالتی را که بر اساس اختیار و اکتساب حاصل شده است. اما شخصی

که بر خلاف میل فطری به اکل و شرب، تصمیم به اعتصاب غذا گرفته است، بر اساس حکم فطرت و وجوب فطری دست به این کار نمی‌زند بلکه اختیار اوست که حاکم در این عرصه است.<sup>۱</sup>

به این ترتیب و از آنجا که موضوع یقین مجتهد، اموری است که از سنخ غیر بدیهی است و مجموعه‌ای از مقدمات علمی و اکتسابی را در کنار هم قرار می‌دهد تا به مضمون بیان مولا قطع پیدا کند؛ نمی‌توان چنین یقینی را موضوع حکمی فطری قرار داد. در واقع فهم قطعی از مقصود مولا و کلمات او یک امر فطری و عمومی و در دسترس همه‌ی مردم نیست بلکه احتیاج به مقدمات علمی کثیره‌ای دارد و لذا فقاهاست یک تخصص است که هیچ‌گاه به مردم سپرده نمی‌شود زیرا آنان در این راه نمی‌توانند به فطرت خود اکتفاء کنند و از سوی دیگر به تدریس و تدرّس مقدمات اجتهاد نیز نپرداخته‌اند.

۱۰. فارغ از دو احتمالی که تاکنون بررسی شد، روشن است که قوم عموماً به فطرت مشترک انسانی معتقدند و اعتراف به احکام فطری (از جمله حسن عدل و قبح ظلم) را امری عامّ در تمامی افراد انسان می‌دانند به نحوی که هیچ یک از ابناء بشر، منکر آن نیست. اما این مبنا مبتلا به اشکالاتی است که در دو بخش قابل طرح است: فطرت قبل از بلوغ و فطرت پس از بلوغ.

<sup>۱</sup> البته روشن است که اختیار و احکام آن در این بحث، فارغ از اوامر و نواهی شرعی بررسی شده و در آینده باید نسبت «وجوب شرعی» را با «وجوب اختیاری» و «وجوب فطری» سنجید تا معلوم شود تشریح با «فطرت انسان» و «اختیار انسان در جهت مثبت» متناسب بوده است. کلمات قوم نیز بر این مطلب تصریح دارد که فطرت انسانی، نه تنها نسبت به حسن عدل و قبح ظلم دارای حکم است؛ بلکه نسبت به احکام شرعیه نیز کشش فطری دارد؛ فی المثل، انسان فطرتاً به ازدواج میل دارد و نه به فحشاء.

به نظر می‌رسد از انعقاد نطفه تا ابتدای سن بلوغ، ورود افراد به این دنیا همراه با سه نوع از تعلقات است؛ یا کافرند یا منافق‌اند یا مؤمن. یعنی ممکن است که فطرت مومنین، معترف به احکام فطری مانند خداجویی و عدالت‌طلبی و ... باشد اما در مورد طایفه‌ی کفار و منافقین نمی‌توان چنین ادعایی را پذیرفت زیرا بر حسب روایات، فرزندان کفار و منافقین نیز در حالی پا به این دنیا می‌گذارند که مهر کفر یا نفاق بر پیشانی‌شان زده شده است و احکامی مانند نجاست ذاتی بر آنها بار می‌شود. البته این سخن بمعنای نفی فطرت به نحو مطلق در این دو دسته نیست اما حداقل نشان می‌دهد که فطرت انسان‌های مختلف نیز به حسب عوامل مختلف، دارای «درجات متفاوتی» است و این مهم باعث می‌شود تا اخذ وجه اشتراک از فطرت در تمامی دسته‌ها و معرفی آن بعنوان فطرت عامّ بشری، به امری انتزاعی بدل شود که فاقد هرگونه ما به ازاء خارجی باشد. پس طبق روایات و از آنجا که گِل کافر و مومن با هم مخلوط شده، هم کافر دارای درجاتی از نور فطرت است و هم مومن دارای میل به برخی امور منکر است؛ اما فطرت این دو دسته اصلاً یکسان و در یک رتبه نیست و به عبارت دیگر روایات با فطرتی که به نحو عامّ و شامل و کلی طرح شود، سازگاری ندارد.

از این‌رو نظر صحیح، «تبیین فطرت بر اساس ترکیب» است که در ادامه، باعث طرح بحث «درجات» در فطرت و نسبت‌های متفاوت آن می‌شود. لذا طفلی که شیعه به دنیا می‌آید، در نتیجه وضعیت مثبتی دارد و نور فطرت در او بر میل به ظلمت غلبه دارد؛ بر خلاف طفلی که کافر و منافق به دنیا می‌آید که منتجه‌ی ترکیب هوی و تقوی در او، میل بیشتر به سوی ظلمت است. به همین دلیل است که اکثر اطفال کافر و منافق با سرپرستی

والدین خود همراه و همسو می‌شوند و اختیار خود را به دست آنها می‌سپارند و تنها تعداد کمی از این دسته هستند که در کودکی، از رفتار پدر و مادر خود تنفر می‌یابند و زمینه‌ای را برای جدا شدن از والدین خود در دوران بلوغ رقم می‌زنند. اما همین حالت نادر نیز تا قبل از بلوغ، بروز و ظهور تامی پیدا نمی‌کند و تنها بستری جدید برای او از طریق حجت‌های الهی فراهم می‌گردد.

اما با فرارسیدن زمان بلوغ و اعطاء قوه اختیار و علی‌رغم سنخیت نطفه با والدین و همراهی چندین ساله با محیط و پذیرش سرپرستی آنها، قابلیت وقوع یک انقلاب در انسان ایجاد می‌شود و از یک‌سو، فرزند حضرت نوح در مقابل پدر خود قد علم می‌کند و با عذاب الهی هلاک می‌شود و از سوی دیگر فرزند ابوبکر به جبهه‌ی حق می‌پیوندد و در این راه به شهادت می‌رسد. لذا باید معلوم شود که اختیار چه تاثیراتی بر عقل و فطرت می‌گذارد و چگونه آنها را تغییر داده و دگرگون می‌کند و این دو قوه و سایر قوای انسانی را به چه مسیری می‌کشاند.

در واقع اختیار و تصرف و تغییر در آن، خطیرترین عرصه‌ی هستی است که بالاترین آثار را به دنبال دارد؛ همچون برخورد بدون محافظ با دکل برق که مرگی سریع را به دنبال می‌آورد. به همین دلیل است که طبق معارف مأثور، آنچه با انجام گناه تناسب دارد، عذاب و نابودی در اولین لحظات است اما خداوند متعال در جهت حکمت خود برای حفظ محیط امتحان، کفار و منافقین را امداد کرده و به مومنین نیز لطف و ترحم می‌کند و آنان را از هلاکت و سقوط و گمراهی نجات می‌دهد. اساساً تعبیرات بلندی مانند «حجه بالغه» باید در ارتباط با گستره‌ی پیچیده‌ای از اتمام حجت برای «اختیار و

روح و فکر و جسم» در سه نظام «کفر و نفاق و ایمان» و هزاران عامل دیگر ملاحظه شود تا پس از تبیین وسیعی از ابعاد اصلی «حجّت»، جایگاه فطرت و عقل و یقین مجتهد نیز بعنوان یکی از حجّت‌ها معین شود.

پس در جمع‌بندی این بخش باید گفت که احتمال دوم پیرامون پایگاه حجیت یقین، استناد به حکم فطرت است که در آن دو فرض وجود داشت: یک فرض این بود که حکم ضروری فطرت تا حوزه‌ی عمل تسری داده شود که اشکال آن، تنافی با تکلیف و اختیار بود. فرض دوم این بود که گرچه حکم فطرت امری جبری است اما حوزه‌ی عمل، تابع اختیار است و انسان می‌تواند برخلاف حکم فطرت دست به عمل بزند. اشکال این فرض نیز این بود که موضوعات احکام فطری نیز خود باید از سنخ امور غریزی و فطری باشند در حالی که یقین مجتهد (بعنوان موضوع حکم فطری و جوب متابعت) امری اکتسابی و ناشی از فعالیت علمی و تخصصی و غیر فطری است.

۱۱. تا اینجا پیرامون «وجدان» بعنوان «حاکم به حجیت یقین» دو احتمال طرح شده و اشکالاتی به آنها وارد گردید. احتمال سوم در این رابطه آن است که حکم عقلاء بعنوان یک مقوله‌ی جعلی و اعتباری، حجیت یقین را اثبات کند. این احتمال در کلمات مرحوم محقق اصفهانی قابل مشاهده است. ایشان ابتدائاً تصریح می‌کند که شأن عقل نظری صرفاً ادراک است و احکام عملی از آن صادر نمی‌شود علاوه بر این که حکم به حسن عدل و قبح ظلم تحت هیچ یک از موادّ شش‌گانه‌ای که «یقینیات» نام دارند، قرار نمی‌گیرد و لذا از حوزه‌ی قضایای برهانی خارج است و تطابقی با نفس الامر ندارد. بلکه حسن و قبح عقلی برگرفته از آراء مشترک بین عقلاست و هیچ واقعیتی جز توافق و اجماع آراء ندارد.

مرحوم اصفهانی در ادامه بر این نکته تاکید می‌کند که گرچه هر انسانی ملائمت نفس با عدل و منافرت آن با ظلم را در می‌یابد اما این مساله، محلّ نزاع نیست و خارج از بحث است زیرا مدّعا در این بحث، آن است که ثبوت حسن و قبح به توافق آراء عقلاء باز می‌گردد. یعنی در عدل، مصلحتی عامّه و در ظلم، مفسده‌ای عامّه نهفته است و غرض عقلاء از مدح فاعل عدل و ذمّ فاعل ظلم، «حفظ نظام و بقای نوع مشترک» است. پس اقتضای عدل نسبت به مدح و اقتضای ذمّ نسبت به ظلم، از باب اقتضای سبب نسبت به مسبّب نیست بلکه از باب «اقتضای غایت نسبت به ذوالغایه» است و غایت از مدح و ذمّ در اینجا، حفظ نظام و ممانعت از اخلال در آن و ترویج افعالی است که مصالح عامّه را تأمین می‌کند.

پس روشن است که مرحوم اصفهانی در مرحله‌ی اول، بحث را از عقل نظری خارج کرده‌اند و در مرحله‌ی دوم، علی‌رغم پذیرش فطرت به معنای از تلائم و عدم تلائم با نفس،<sup>۱</sup> این معنا را خارج از محلّ نزاع معرفی کرده‌اند و سپس تلاش کرده‌اند تا پایگاه بحث را به بناء عقلاء بازگردانند. اما در این میان، علّت این جعل عقلائی و توجه به این غایت خاص، محبوبیت حفظ نظام

---

<sup>۱</sup> البته تفسیر فطرت به تلائم و عدم تلائم با نفس در بحث قبلی مورد اشکال واقع شد و تا حدودی روشن شد که حالتِ درونی انسان نسبت به عدل و ظلم، «وصف اراده» است و نه از امور غریزی و جبری. زیرا دسته‌بندی انسانها به مومن و کافر و منافق، نشان می‌دهد که فطرت یک امر عمومی و مشترک و یکسان در میان انسانها نیست و در ترکیب با اعتقاد و اختیار شخص، وضعیت‌های مختلفی پیدا می‌کند و بعد از سن بلوغ نیز همین درجات مختلف از فطرت نیز تحت تصرف قوه‌ی اختیار قرار گرفته و دچار تغییر و دگرگونی می‌شود.

و بقاء نوع مشترک در نزد همگان شمرده شده است. در تعلیقی که یکی از معاصرین بر این بخش از کلام مرحوم اصفهانی دارد، تصریح شده که: هر انسانی کمال خودش را دوست دارد و هر فعلی را که به کمال او کمک کند، محبوب می‌شمارد. از سوی دیگر «انتظام جامعه» کمک می‌کند که انسان به کمال مطلوب برسد و «عدل» نیز به انتظام جامعه کمک می‌کند. در نتیجه، انسان‌های عاقل، عدل را دوست دارند و بنا را بر مدح عدل می‌گذارند تا عدالت در جامعه رواج یابد و از ظلم اجتناب گردد.

پس از این توضیحات باید گفت که یک گمانه در تشریح این مبنا - خصوصاً در صورتی که این تعلیقه و برخی قرائن در کلام مرحوم اصفهانی مورد توجه قرار گیرد - آن است که منشأ حکم عقلانی به حسن و قبح، تک‌تک انسان‌ها هستند و انسان ذاتاً مایل به زندگی اجتماعی و مدنی<sup>۱۱</sup> بالطبع است. یعنی یک نوع نیاز جبری به یکدیگر و کشش فطری به زندگی با دیگران، در درون انسان اثبات می‌شود که در این صورت، مبنای مرحوم اصفهانی نیز در نهایت خود به احتمال اول یا دوم باز می‌گردد که اشکالات آن دو احتمال گذشت.

اما گمانه‌ی دیگر این است که مرحوم اصفهانی بجای توجه به مباحث فوق، نظر خود را به جامعه و منافع جمعی در معنای غیرجبری آن معطوف کرده است. در این صورت سوالاتی از این قبیل قابل طرح است: تعریف علمی و تخصصی از جامعه و غایت و وحدت آن چیست و منافع عمومی به چه معناست؟ البته مباحث جامعه‌شناسی غربی در این زمینه مفصل است اما قوم به این مباحث توجه نداشته‌اند و لذا در پاسخ به این سوالات باید به مبانی قوم‌پیرامون ادراکات عقلانی رجوع کرد. یعنی همان‌طور که در بحث وضع، تفاهم

و تخاطب و فرهنگ و ادبیات از طریق جعل و قرارداد توضیح داده شد؛ در اینجا نیز باید برای تعریف جامعه و منافع عمومی و ... بحث را بر اساس مراحل که قبلاً برای «قراردادهای اجتماعی» توضیح داده شد، استوار نمود. یعنی غایاتی در نظر گرفته می‌شود و نظم‌هایی در بخش‌های مختلف لحاظ می‌شود و برای دستیابی به آنها طریقی بعنوان قانون جعل می‌شود. در ادامه، مردم از طریق توبیخ و تشویق ملزم به انجام آن می‌شوند و سپس آثار این قانون (جعل نسبت) کنترل می‌شود تا معلوم شود چقدر غرض را محقق کرده است. بر این اساس روشن می‌شود که «عقلاء» همان «آحاد مردم» نیستند زیرا جعل قانون توسط تک‌تک انسانها انجام نمی‌شود بلکه مردم در «پذیرش قوانین» نقش دارند؛ یعنی در صورتی که اغلب مردم، قانون را نپذیرند، قانون در جامعه جاری نخواهد شد. لذا در قراردادهای اجتماعی و امور جعلی، «عمومیت» از سنخ غلبه است و قابلیت تخلف دارد و همانند امور فطری نیست که امری عام و شامل و ذاتی باشد. البته حتی اگر اغلب مردم نیز قانون را بپذیرند، باز هم امر مهم‌تری در مجعولات وجود دارد و آن این است که آیا غرض مورد نظر محقق شده یا نه؟ زیرا در صورت عدم تحقق اثر مورد نظر، عقلاء به نقص جعل خود پی برده و آن را تغییر می‌دهند تا با اعتباری جدید، از طریق دیگری به غرض خود دست یابند؛ حتی اگر اکثر مردم قانون موجود را پذیرفته و به آن عمل کرده باشند.

ممکن است گفته شود: «صحیح است که ادراکات عقلانی در نظر قوم به غایت و سپس جعل طریق برای دستیابی به غایت رجوع می‌کند اما اولاً مقصود قوم از عقلاء، تک‌تک آحاد بشرند و نه تنها حاکمان و قانون‌گذاران و ثانیاً غلبه در آن مطرح نیست بلکه تمامی انسان‌ها به بنائات عقلاییه معترفند



و در نظر قوم، استثناء یا اقلیتی مخالف نسبت به ادراکات عقلاییه وجود ندارد.» اما باید توجه داشت که در صورت اجماع تمامی افراد انسان نسبت به برخی احکام، آنگاه پایگاه این حکم به فطرت مشترک انسانی و خاصیت ذاتی نوع (فرض اول یا دوم) باز خواهد گشت و نه به جعل عقلاء! یعنی از آنجا که هر انسانی، کششی فطری و درونی نسبت به عدل و ظلم دارد و اولی را ملائم با نفس و دومی را منافر با نفس می‌یابد و نسبت به آن واکنش دارد؛ فاعل عدل را مدح و فاعل ظلم را ذمّ می‌کند که اشکال بر این فطرت مشترک و عامّ میان کافر و منافق و مومن، هنگام بررسی احتمال دوم ذکر شد. برخی نیز عدل و ظلم را به مفهوم «کمال» ارجاع داده‌اند و عدل را از تناسبات کمال (امر وجودی) دانسته‌اند و ظلم را از تناسبات نقص معرفی کرده‌اند اما آن را به صورت عدمی تحلیل می‌کنند که اشکال بر این مسلک نیز در بررسی احتمال اول تبیین شد.

البته به نظر می‌رسد علّت تأکید قوم بر اجماع همه‌ی انسان‌ها بر حسن عدل و قبح ظلم، تلاش در جهت اثبات پایگاهی عمومی و ثابت برای عدل و ظلم است تا این دو مفهوم اساسی وابسته به این جعل و آن اعتبار نباشد و از تردید و سوفسطایی‌گری در حوزه‌ی عقل عملی نیز جلوگیری شود و از این طریق، مبنایی محکم برای اثبات دین و احکام شرعی ایجاد شود.<sup>۱</sup> پس انگیزه‌ی قوم کاملاً صحیح و قابل قبول است اما تبیین علمی آنان در این

---

<sup>۱</sup> حتی کسانی مانند حکیم سبزواری که سعی کرده‌اند مشهورات و آراء محموده و تأدیبات صلاحیه را نیز جزء یقینیات بدانند، قاعدتاً چنین انگیزه‌ای داشته‌اند و به دنبال آن بوده‌اند تا با اتکاء به استحکام برهان و عقل نظری، مانع از نسبی‌گرایی در عقل عملی شوند.

زمینه، نادرست و موجب نقض غرض است؛ زیرا تمسک به فطرت با تفسیری که قوم از آن ارائه می‌دهند، باعث طرح جبر و ضرورت در عمل می‌گردد و بالملازمه اختیار را که مبنای اثبات تکلیف و مسئولیت است، نفی می‌کند.

۱۲. اما اگر احکام عقلاء بعنوان مقوله‌ای اجتماعی در نظر گرفته شود، منصرف به مصالح عامه و غایات و نظم‌هایی همچون نظم در ترافیک، نظم در توزیع کالا، نظم در بهداشت و درمان و ... خواهد شد و همان‌طور که گذشت، بحث را به قراردادهای اجتماعی سوق خواهد داد که در این صورت، اشکالات وارد بر احتمال اول و دوم قابل طرح نخواهد بود. پس باید بنابر این احتمال به سه مقوله پرداخت: تعریف نفس «قطع» در این احتمال چیست؟ حکم «وجوب عمل به قطع» چگونه در این مبنا تحلیل می‌شود؟ و حکم «معدّرت» در صورت عمل به قطع چه توضیحی می‌یابد؟

به نظر می‌رسد اگر جبر و ضرورت کنار گذاشته شود و اختیار و امتحان مورد توجه قرار گیرد، آنگاه «قطع» نیز چیزی جز «وصفی برای اراده» نخواهد بود؛ یعنی یقین یک «حالت نفسانی» صرف نیست بلکه بر مبنای مختار در «نسبت بین دو اراده» تحقق می‌یابد. به عبارت دیگر، حالتی که فقیه در فهم از خطابات پیدا می‌کند، ناظر به این وضعیت است: نسبت بین «کلمات» (که از اراده‌ی مولا نشأت می‌گیرد) و «اراده‌ی فقیه» (برای فهم صحیح از مقصود مولا). اما بر مبنای قوم، حالت نفسانی در اینجا نباید از سنخ عقل نظری (هست) تعریف شود بلکه حالت نفسانی در ما نحن فیه باید بر اساس عقل عملی تعریف گردد زیرا حالت نفسانی که از سنخ عقل نظری و «هست» باشد، ربطی به عمل نخواهد داشت و منجر به صدور حکمی از سنخ «باید» نخواهد شد در حالی که موضوع بحث قوم این است که یقین، موجب صدور

احکامی عملی مانند وجوب متابعت و معذرت و منجزیت است.

۱۳. پس احتمال سوم در پایگاه حجیت یقین، استناد به اعتبارات عقلاء و قراردادهای اجتماعی است؛ یعنی غرض عقلانی از مدح و ذم، حفظ نظام است و نظر به مفسده‌ی عامه در ظلم و مصلحت عامه در عدل، عقلاء به مدح عدل و ذم ظلم حکم می‌کنند تا با ترویج اموری که مصلحت عامه را تأمین می‌کند، نظام را حفظ کنند و از اخلال به آن جلوگیری نمایند. البته تفسیر این احتمال نیز به دو صورت ممکن است: یکی اینکه علت این حکم عقلانی، میل و کشش درونی هر انسان به بقای نوع مشترک است که در این صورت، بحث از امور اجتماعی خارج شده و به فطرت و انسان‌شناسی رجوع خواهد کرد و اشکالاتی که بر احتمالات قبلی وارد بود، تکرار می‌شود.

اما تفسیر دیگر از قراردادهای اجتماعی این است که این احکام، از سنخ جعل نسبت و امور اعتباری است و برای نظم‌بخشی به زندگی جمعی وضع می‌شود. در این فرض باید توجه داشت که قبل از جعل اعتبارات عقلانی توسط قانون‌گذاران، عمل به قوانین بمثابه اصل موضوعه و امری مفروع<sup>۱</sup> عنه است زیرا در غیر این صورت اصل جامعه تشکیل نخواهد شد و نوبت به جعل قانون نخواهد رسید. در واقع کسی که شهروند یک جامعه‌ی خاص شده و زندگی در آن را پذیرفته، طبعاً مولویت<sup>۲</sup> مولا را قبول کرده و بناء بر این گذاشته که فرمانبری کند و نظم اجتماع را مختل نکند.

پس برای عقلاء و روسای جامعه، ضرورت عمل آحاد مردم به قوانین موضوعیت و اهمیت اساسی ندارد زیرا این امر در اصل تشکیل جامعه اخذ شده است؛ بلکه مساله‌ی مهم برای حاکمان آن است که قوانین مجعوله، موجب حصول اغراضی شود که برای آنان اهمیت و اولویت دارد. به عبارت

دیگر، قراردادهای اجتماعی حتماً مسبوق به نوعی «پذیرش نسبت به اهداف و اغراض عام» است و ضرورت عمل عبید در مراحل قبلی تمام شده و لذا آنچه حساسیت مولا را در مرحله جعل قوانین به خود معطوف می‌کند، «تحقق غرض و نظم و منفعتِ خاص» است که به موضوعات و بخش‌های مختلف جامعه مانند حمل و نقل، بهداشت، تغذیه و ... مربوط می‌شود. در این صورت، «موضوعات خاص» موضوع بحث قرار می‌گیرند و اهمیت می‌یابند و عقلاء از طریق مدح و ذمّ و توبیخ و تشویق، حساسیت مردم را نسبت به موضوعات خاص برمی‌انگیزانند تا آنان به عمل مناسب و مستمرّ مبادرت کنند و زمینه‌ی حصول غرض فراهم شود. با این بیان، فلسفه‌ی مدح و ذمّ عقلاء در قراردادهای اجتماعی روشن شد.

حال در این فرض، آیا می‌توان گفت که قراردادهای اجتماعی امری قهری است که بدون هیچ‌گونه مخالفتی محقق می‌شود؟! یا واقعیت عینی این است که در هیچ جامعه‌ای - و لو جوامع کافر یا منافق - قوانین به صورت صددرصد مورد پذیرش و عمل قرار نمی‌گیرند و تخلف از آنها ممکن است و در هر نظام اجتماعی، عده‌ای مخالف وجود دارند؟ در واقع هر جامعه‌ای و لو با بهترین اهداف و متناسب‌ترین قوانین، قوه‌ی اختیار قابل حذف نیست و مخالفت ممکن است و اساساً با توجه به وجود اختیار و برای جلوگیری از مخالفت و نافرمانی است که عقلاء به مدح و ذمّ و توبیخ و تشویق روی می‌آورند و در این مهم، فرقی بین مراحل سه گانه‌ی فوق‌الذکر (تشکیل اصل جامعه، جعل قانون، استمرار عمل به قانون) نیست. پس قراردادهای اجتماعی را نباید به نحوی تعریف کرد که اختیار منتفی شود و تحقق اعتبارات و مجعولات به تطابق با فطرت مشروط گردد و الا بحث به احتمالات قبلی رجوع خواهد کرد.

در صورتی که این تقریر از قراردادهای اجتماعی و احکام عقلائی، پایگاهی برای «حجیت یقین» قرار گیرد، حکم عقلاء نسبت به حجیت یقین مقوله‌ای اختیاری است و روشن است که شارع می‌تواند در آن تصرف کند و از آن نهی نماید. یعنی صرف قرارداد اجتماعی بر وجوب متابعت از قطع، ایمنی از عقاب شارع را اثبات نمی‌کند؛ زیرا حکم عقلائی در این تقریر، حکمی عمومی از سوی همه‌ی انسان‌ها و ناشی از خاصیت فطری نوع بشری نیست بلکه جعلی است که امکان تخلف از آن وجود دارد و تحقق آن، وابسته به پذیرش اکثریت است و نه موافقت تمامی ابناء بشر. به عبارت دیگر از آنجا که مولای شرعی، عرف خاصی را ایجاد کرده، می‌تواند به نحو دیگری یقین موالی خود را نظم بخشد و طریق دیگری را برای تسلیم بودن عباد نسبت به خود جعل کند.

۱۴. به این ترتیب، موضوع بحث از «نسبت»های جبری خارج شد و بر اساس «تناسب» تفسیر گشت که حداقل آن، فرض تناسب و هماهنگی بین دو اراده است: «اراده‌ی مولا و اراده‌ی عبد» در موالی عرفی و «اراده‌ی مولا و اراده‌ی فقیه» در روابط شرعی. بنابراین در مبنای مختار، بحث از یقین در نظر عقلاء، به گزاره‌ای از قبیل «یقین ذاتاً حجت است» رجوع نمی‌کند؛ بلکه بحث از یقین و حالت روحی، در نسبت بین دو اراده ملاحظه می‌شود تا معلوم شود این دو اراده چگونه با هم هماهنگ می‌شود و در این رابطه، کدام حالت روحی و چه نوعی از قطع است که حجت محسوب می‌شود.

در این صورت و از نظر عقلائی و اصولی باید گفت: یقینی حجت است که با اراده‌ی مولا هماهنگ است و حالت تسلیم دارد و بناء را بر تعبد گذاشته است. اما بحث به اینجا ختم نمی‌شود زیرا از آنجا که مولا تنها دارای یک

حکم نیست، فقیه نیز تنها دارای یک حالت تسلیم نیست بلکه به تبع موضوعات مختلفی که مولا برای آنها حکمی صادر کرده، حالت تسلیم فقیه نیز کثرت پیدا می‌کند و به هر کثرتی باید «نظام» داد و آن را مقنن نمود و الا وحدت و کثرت حالت تسلیم برای هر فقیه متفاوت خواهد شد. یعنی اگر ممکن است که نسبت به هر موضوعی، حالت متفاوتی از تسلیم لازم باشد، چگونه می‌توان وحدت و کثرت حالات را در موضوعات مختلف، نظام بخشید. لذا یقین باید با اراده‌ی مولا هماهنگ بوده و نسبت به آن تسلیم باشد اما این کافی نیست بلکه باید این یقین هماهنگ، مقنن شود و بجای اکتفاء به جزمیت، برای نحوه‌ی نظمی که به وحدت و کثرت حالات داده شده، استدلال شود تا بالاترین شدت تسلیم قابل اثبات گردد. البته بعد از تقنین، فعالیت دیگری برای حجیت یافتن یقین لازم است و آن، این است که نظمی را که به کثرت داده، در معرض نقد سایر فقهاء قرار دهد زیرا بناء سایر فقهاء نیز بر تسلیم و تقنین بوده است. البته این اشاره‌ای کوتاه به مبنای مختار در این بحث بود که توضیحی بیشتری از آن در بخش بعد خواهد آمد.

۱۵. ممکن است گفته شود: «تقریری که در بحث فوق از احکام عقلائی ارائه شده، نادرست است زیرا احکام عقلاء (مانند حسن عدل و قبح ظلم) در نظر قوم، امری است که تمامی افراد بشر به آن معترفند و در آن، اختلاف و کثرت نیست و لذا شارع نیز بمثابه یکی از عقلاء حتماً به آن مدعن است و این، موجب حجیت آن است.»<sup>۱</sup> فارغ از اشکالی که به این بیان در گذشته

<sup>۱</sup>. این اشکال در مباحث قبلی نیز طرح شده بود و پاسخ آن نیز مبنی بر «بازگشت این اشکال به تفسیر اعتبارات بر اساس فطرت و جبر» ارائه گردید اما در اینجا پاسخ جدیدی برای آن مطرح شده است؛ مقرر.

مطرح شد، سوالات دیگری نیز درباره‌ی آن قابل طرح است: اگر چنین حکم واحدی در میان تمامی بشر وجود دارد، کثرت جوامع از کجا نشأت می‌گیرد؟! مگر لازمه‌ی این فرض، قرار گرفتن کلّ انسان‌ها در یک نظام واحد جهانی نخواهد بود؟! یعنی فارغ از این که تمامی انسان‌ها در کلام و بیان، عدالت را مدح می‌کنند و ظلم را مذموم می‌شمارند، باید سیره‌ی یکسانی در تحقق عدالت و عمل به آن نیز از آنان مشاهده شود؛ همان‌طور که مثلاً تمامی گیاه‌خواران دارای رفتاری یکسان در خورد و خوراک هستند. پس از آنجا که این حکم عقلائی، عینی و خارجی و غیرذهنی است، لازم است تا متناسب با همین حکم، یک رویه‌ی واحد و فرهنگ عامّ در عالم و کل جهان جریان یابد و یک حکومت جهانی از ابتدای تاریخ تا انتهای آن شکل بگیرد؛ در حالی که واقعیت خارجی، وجود چنین حکومتی را نفی می‌کند.

ممکن است گفته شود: «کلمات قوم به این نکته اشاره دارد که حسن عدل و قبح ظلم بمعنای مدح و ذمّ است و نه عمل به آن و لذا اشکال فوق وارد نیست. چون تمامی انسانها آنچه که آن را رفتار عادلانه می‌پندارند، ستایش می‌کنند و این سیره به نحوی متّفقّ علیه است که حکام ظالم نیز ابتدائاً ظلم خود را به صورت عدل معرفی کرده و سپس آن را عملی می‌سازند و هیچ‌گاه با تأکید بر این که رفتار ظالمانه‌ای دارند، به تجاوز و تعدّی مبادرت نمی‌کنند.» در این صورت این سوال پیش می‌آید که آیا این حکم، حکمی از سنخ عقل عملی است که به عمل منجر می‌شود یا تنها به توصیف از عمل می‌پردازد؟! مگر ممکن است که عقلاء نسبت به مصالح عامّه و مدیریت جامعه حساس نباشند و مقتضای ذمّ و مدح زبانی خود را در عمل محقّق نکنند؟! آیا می‌توان «الزام» را از احکام عقلائی و روابط عبد و مولا حذف کرد؟!

علاوه بر این که وقتی هر کسی، چیزی را که در نظر او «عدل» محسوب می‌شود، مدح کرد؛ آنگاه این حکم مورد اختلاف قرار می‌گیرد و نمی‌توان آن را امری مشترک بین همه‌ی انسانها دانست. ممکن است گفته شود: «آنچه مورد اختلاف قرار می‌گیرد، مصادیقِ عدل و ظلم است و الا در کلیت عدل و ظلم چنین اختلافی وجود ندارد.» آنگاه این پرسش همیشگی مطرح خواهد شد که: عدل و ظلم بمثابه دو «فعل» چگونه قابلیتِ کلی‌گیری و اخذ وجه اشتراک و سلب خصوصیتِ شخصیه دارند؟! آیا بر اساس قواعد منطق صوری می‌توان از «فعل» مفهومی کلی ساخت؟! یا از آنجا که فعل امری متکثر و متدرج و دارای آنات متعدده و متباینه است، نمی‌توان برای آن وحدتی از سنخ مفهوم کلی انتزاع کرد؟! و هر آنچه که بعنوان فعل تعریف می‌شود، صرفاً یک «اسم‌گذاری» بر سلسله افعال متعدّد و متوالی است که هر یک دارای ماهیتی جداگانه‌اند و چنین کاری نسبتی با اخذ وجه اشتراکِ منطقی ندارد؟!!

پس وقتی فرض شود که تمامی عقلاء در اعتراف به یک حکم، پذیرش آن و غرض از آن اشتراک دارند، باید چنین ادعایی را در عمل و سیره‌ی عقلاء و تمامی حکومتها تطبیق داده و نشان داد که چنین اشتراکی در طول تاریخ حفظ شده است و متناسب با این حکم، همگان یک مسیر را طی کرده‌اند. در حالی که می‌بینیم نه تنها چنین اشتراکی در عالم خارج محقق نشده بلکه همواره بین حکومت‌های مختلف، تنازع و جنگ روی داده و کمر به نابودی یکدیگر بسته‌اند. ممکن است گفته شود: «چنین حکمی وجود دارد اما در نظر برخی از قوم لزوماً موجب عمل نمی‌شود و فرد می‌تواند بر خلاف این حکم عمل کند و لذا قول به وجود حکم مشترک بشری، ملازم با عمل یکسان



نیست.» اما باید توجه داشت که تمامی این مباحث در فرض سوم بود که ناظر به فرض قراردادهای اجتماعی و نگاهی جامعه‌شناختی به مسأله است اما پاسخ فوق دوباره بحث امکان تخلف فرد را پیش کشیده است. و الا در امور اجتماعی، پذیرش عمومی باعث شکل‌گیری جامعه و جریان امر و نهی می‌شود و با عده‌ی قلبی که مخالفت و تخلف می‌کنند، بر اساس زور و قهر برخورد می‌شود و از طریق تبعید و زندان و تنبیه، از اختلال در حرکت جامعه جلوگیری می‌گردد و تخلفات و مخالفت‌ها سرکوب شده و دچار انحلال در روند عمومی جامعه می‌شوند.<sup>۱</sup> پس لوازم قراردادهای اجتماعی کاملاً متفاوت با مباحث انسان‌شناسی پیرامون حالت و حکم نفس و تخلف از آن است. لذا در این فرض، بجای بررسی فعل و انفعالات نفس باید بررسی کرد که در جامعه چه اتفاقی می‌افتد.

ممکن است گفته شود: «نقطه‌ی اشتراک بین جوامع در عرصه‌هایی مانند حقوق بین‌الملل قابل مشاهده است. یعنی امروزه و در بعضی موارد، کشورها حاضر می‌شوند تا اتباع خاطی و مجرم خود را بخاطر شکایت کشوری دیگر مجازات کنند و اساساً وجود دادگاه‌های جنایی بین‌المللی شاهدهی بر وجود تعریف مشترک از عدل و ظلم میان حکومت‌های مختلف است.» اما لازمه‌ی این ادعا حداقل در مورد کشور ایران است آن بود که بلافاصله پس از وقوع انقلاب اسلامی، ابرقدرت‌ها جامعه‌ی تازه پدید آمده را به رسمیت بشناسند و نهادهای بین‌المللی مانند شورای امنیت از نظام جدید که مستظهر به

<sup>۱</sup> البته این نوع با برخورد با تخلف و مخالفان بر مبنای «فرهنگ مولویت» و سلطنت است که بحث‌های قوم به آن ناظر است و الا این رویه در «فرهنگ مشارکت» کاملاً متفاوت است.

پشتیبانی اکثریت ملت بود، حمایت کند و در همان ابتدای کار، تفاهم بر سر اصول مشترک محقق شود. اما آنچه واقع شده کاملاً معکوس است و ابرقدرتها و نهادهای بین‌المللی کمر به ریشه‌کنی این نظام بستند و تنها پس از هشت سال تلاش همه‌جانبه و ناتوانی در رسیدن به هدف خود، عضویت نظام جدید را در جامعه‌ی بین‌المللی پذیرفتند تا به تبع آن، برخی حقوق مشترک برای ایران در نظر گرفته شود. بنابراین امر مشترکی وجود ندارد و تنها پس از مقاومت ملت ایران، دیگران ناچار و مجبور شدند تا نظام و جامعه‌ی جدید را بپذیرند. یعنی اگر این روند بصورت کامل مورد بررسی قرار گیرد، موارد متعددی از نقض مداوم حکم مشترک ادعایی اثبات می‌شود.

بحث دوم در این باره آن است که اگر چنین حکم عامی وجود داشته باشد، باید به پذیرش همگانی برسد و صد درصد مورد عمل قرار گیرد و برای تخلف از آن حتی یک مصداق یافته نشود؛ اما روشن است که آنچه محقق شده، کاملاً عکس بوده و همواره عدل مهجور و منزوی بوده و ظلم و جور و تعدی جاری شده است و حتی می‌توان گفت که وجدان عمومی بشریت به دنبال ریشه‌کنی عدالت بوده است! پس اشکال دوم در مورد پذیرش عمومی این حکم است.

بحث سوم نیز راجع به اثر و نتیجه‌ی این حکم و حصول غرض آن است. یعنی این حکم باید نظم را حداقل در سطح بسیار عامّ تحقق بخشیده باشد و در طول تاریخ، حداقلی از حیات مادی مردم مانند خوردن و سکونت و ... را تامین کرده باشد؛ در حالی که در دوران معاصر نیز آمارهای تکان‌دهنده‌ای از مرگ ناشی از گرسنگی در نقاط مختلف جهان گزارش می‌شود. پس حتی اگر مدعی بتواند وجود یک نظم عامّ را (مانند تامین غذا، امنیت، مسکن و ...)

بعنوان اثر این حکم تعریف کند، باز هم مشاهده می‌شود که این نظم تحقق نیافته است. در واقع حکم عقلائی دارای هدفی متعین است و چنین اعتباراتی جعل می‌شود تا هدف و غرضی را محقق گرداند. لذا احکام عقلائی باید حداقل سطحی نازل از تحقق غرض در عینیت را پوشش دهد در حالی که هیچ سطحی از مصالح عامه در عالم جریان نیافته است و هنوز هم انسانهای زیادی از گرسنگی و جنگ و ... جان خود را از دست می‌دهند. اما وقتی به زندگی حیوانی فارغ از دخالت‌های انسانی در آن توجه شود، روشن خواهد شد که به طور متداول، هیچ حیوانی به دلیل فقدان نیازهای اولیه و اختلال در نظم عام حیات نمرده است! ولی در جامعه‌ی انسانی هیچ ثباتی در تأمین این نظم‌ها وجود ندارد.



## اشاراتی به پایگاه حجیت یقین در مبنای مختار

۱. طبق مباحث پیش گفته، یک فرض در «پایگاه حجیت یقین» (حاکم به حکم «یقین حجت است») رجوع به عقل نظری و واقع‌نمایی برهان بود که بدلیل عدم امکان استخراج حکم عملی از عقل نظری و فقدان مواد یقینی در قطع فقیه مورد اشکال قرار گرفت. فرض دوم، رجوع به فطرت در دو معنای مختلف از آن بود که بدلیل ملازمه‌ی آن با جبر یا محدودیت آن به امور فطری و نه اجتماعی و اکتسابی، محلّ اشکال واقع شد.

فرض سوم، عدم توجه به ریشه‌های فطری و انسان‌شناسی بحث و ارجاع حجیت یقین به قراردادهای اجتماعی بود که واقعیتی جز تطابق آراء عقلاء ندارد. در این باره روشن شد که «جامعه» بعنوان مبنای قراردادهای اجتماعی، قبل از صدور فرامین خاصّ شکل گرفته و ناشی از رابطه‌ای است که بین مردم و حاکمان ایجاد شده است. در واقع اکثریت مردم پذیرفته‌اند که از این هیأت حاکمه تبعیت کنند و قبول کرده‌اند که نسبت به آنان فرمانبری داشته باشند. حتی عده‌ای در راه رسیدن سلطان به قدرت، جان خود را فدا کرده‌اند

تا پایه‌های حکومت او تحکیم گردد.<sup>۱</sup> بعد از این که این امر بعنوان ریشه و اساس جامعه محقق شد، آنگاه صدور اوامر و فرامین خاصّ موضوعیت می‌یابد که این دستورها ناشی از اغراض مولا و سلطان است. یعنی برای تحقق اغراض، قوانینی در بخشهای مختلف جعل می‌شود. در این صورت فلسفه‌ی مدح و ذمّ و توبیخ و تشویق در امور عقلائی آن است که برای مردم «التزام» ایجاد شود و در موضوعات خاصّ نیز، قوانین را بپذیرند و به آنها عمل نمایند. بنابر توضیحی که داده شد، در قراردادهای اجتماعی «امر ذاتی» وجود ندارد و بر اساس این مبنا گزاره‌ی «یقین ذاتاً حجّت است» معنا ندارد و به صرف پدید آمدن یقین، حجیتی برای آن اثبات نمی‌شود. یعنی هر دسته از عقلاء می‌توانند به نحوی خاصّ به جعل مبادرت کنند و شارع نیز بعنوان موجد یک عرف خاصّ می‌تواند به شیوه‌ای متفاوت عمل کند که باید به استنباط آن پرداخت تا روشن شود شارع در موضوع یقین از روند متداول تبعیت کرده یا فرهنگ جدیدی را بنیان گذاشته است.

۲. البته قبل از آن که عملکرد شارع در موضوع یقین استنباط شود، می‌توان با بحثی اصولی و عقلائی بر مبنای مختار به تشریح بیشتری از صورت مسأله پرداخت. وقتی ابتناء مساله بر عقل نظری و یقین منطقی (ضرورت و امتناع) نفی شد و ارجاع بحث به فطرت و امور غریزی و جبری مورد اشکال قرار گرفت، باید یقین را بر اساس اختیار و «له أن يفعل و له أن لا يفعل» (ضرورت و امکان) توضیح داد.

<sup>۱</sup> در این صورت جامعه دیگر یک امر اعتباری و ذهنی نخواهد بود و بر خلاف مبنای قوم باید آن را بعنوان یک موجود حقیقی محسوب کرد؛ حتی اگر بر اساس فرهنگ مولویت شکل گرفته باشد.

حال طرف یقین و آنچه متعلق یقین قرار می‌گیرد، یا یک رابطه‌ی انسانی است و یا یک رابطه‌ی طبیعی است؛ یعنی انسان یا در رابطه با یک فاعل مختار است و یا در رابطه با فاعل مختار نیست. فرض دوم، موضوع بحث ما نیست زیرا رابطه با آب و تعلق به غذا و ... به بحث از امور غریزی و فطری و حالات انسان نسبت به این امور منجر می‌شود که انسان دیگری در آن مدخلیتی ندارد. البته ممکن است که انسان در تعلق خود به آب و غذا نیز اراده‌ی خود را در نظر بگیرد و مثلاً برای پرورش خود، اراده‌اش را بر تعلق فطری خود غلبه دهد اما فارغ از این فرض، می‌توان گفت که ارتباط با امور طبیعی و غیر مختار خارج از بحث است<sup>۱</sup> زیرا موضوع بحث، «حجیت یقین مجتهد» است.

در واقع بحث از حجیت یقین تنها زمانی قابل طرح است که فرض اول مطرح شده و مفروض بحث این باشد: طرف یقین، یک اراده و یک موجود مختار است. یعنی صورت مسأله‌ی «فقاہت» در صورتی شکل می‌گیرد که «نسبت بین دو اراده» مدنظر باشد که در شکل عام آن، «نسبت بین اراده‌ی عبد و اراده‌ی مولا» و در شکل شرعی آن، «نسبت بین اراده‌ی فقیه و اراده‌ی شارع» است. گرچه خداوند متعال بعنوان مولای شرعی، رابطه‌ی یک‌طرفه با مخلوقات نیز دارد که در خلق شدن ما توسط او تجلی یافته؛ اما این رابطه نیز موضوع بحث فقیه نیست. پس موضوع و طرف یقین برای مجتهد، «نسبت

---

<sup>۱</sup>. البته روشن است که وقتی رابطه با یک اراده (مانند اراده‌ی مولا) بعنوان مفروض قرار گرفت، مولا در مراحل بعدی می‌تواند پیرامون رابطه‌ی ما با امور طبیعی مثل آب و غذا و ... نظر داشته باشد و جعلی انجام دهد اما بحث ما پیرامون فروض مختلفی است که در اصل رابطه مطرح می‌شود و نه در کیفیات مختلف و مراحل بعدی آن.

بین دو اراده» است و در ما نحن فیه، فرض دیگری برای آن متصور نیست.

۳. حال که یقین در نسبت بین دو اراده ملاحظه می‌شود، باید روشن شود که کیفیت این یقین و حالت باید چگونه باشد؟ به نظر می‌رسد وصف این حالت باید «تسلیم» یکی از اراده‌ها در برابر دیگری باشد و الا عبد در این رابطه بدنبال نافرمانی و عصیان است و روشن است که مولا هیچ‌گاه نافرمانی و عصیان را نمی‌پذیرد. به عبارت دیگر اگر بنا را بر تسلیم نبودن قرار دهد، اصل رابطه‌ی مولویت و عبودیت را - که نسبت بین دو اراده را شکل می‌داد - کنار گذاشته و می‌خواهد بر ضدّ اصل رابطه عمل کند. اما تأکید بر اتّصاف «حالت» به وصف «تسلیم»، ناشی از ذات اراده و اختیار است که بر اساس آن انسان می‌تواند تخلف کند و ممکن است تصمیم به عدم تبعیت بگیرد و نسبت به مولا عصیان کند. اما هرگاه اراده‌ی عبد نسبت به خواست مولا تسلیم باشد، دو اراده با هم هماهنگ می‌شوند و تناسبی از سنخ اراده - و نه تناسبات طبیعی - شکل می‌گیرد.

البته در اینجا لازم است تا رابطه‌ی میان مقولاتی از قبیل «اختیار»، «طلب»، «کیف نفس» «یقین و حالت روحی»، «قوه‌ی عاقله»، «علم حضوری و علم حصولی» و «رفتار و عمل» منقّح شود. قوم از هر یک از این عناوین، تعاریفی تخصصی دارند که آنها را بر عملیات فقاقت نیز تطبیق می‌دهند و لذا باید سازگاری و هماهنگی میان این تعاریف در یک بحث جداگانه و مفصل مورد نقد و بررسی قرار گیرد؛ گرچه برخی از این نقدها و نقض‌ها بصورت موردی در جای خود بیان شده است. اما در اینجا فعلاً در صدد تبیین صورت مسأله در بحث یقین بر مبنای مختار و به نحو اثباتی هستیم:

۴. در مباحث فلسفی مختار گفته شد که اختیار از «جهت» (گزینش



دستگاه ایمان یا دستگاه طغیان) آغاز می‌شود و سپس متناسب این جهت‌گیری در «نظام حساسیت‌ها» جاری می‌گردد و پس از آن وارد «نظام اراده‌ها» می‌شود و با طی سه مرحله‌ی «تکلیف، تبدل، تمثّل» و دستیابی به «نسبیت تصرفی» (بمناظره تعریف جدید از علم)، دست به «عمل» و اقدام می‌زند. بر اساس این مبنا فقیه اراده می‌کند تا تسلیم مولا باشد و این اراده در حالات روحی او منعکس می‌شود و نظام حساسیت‌های او را بر این اساس شکل می‌دهد. اما این حالت چگونه به «علم» تبدیل می‌شود؟ آیا صرفاً با خواندن آیات و روایات و دستیابی به یک یقین و حالت روحی نسبت به مراد از کلام، می‌تواند کار خود را پایان یافته بداند؟! آیا فقیه از معصومین است که تمامی افعال او از طرف خداوند تایید شده باشد و ادراکات او خطاناپذیر باشد؟! روشن است که کار فقیه صرفاً با خواندن آیات و روایات و دستیابی به یک حالت روحی نسبت به مراد از کلام متوقف نمی‌شود بلکه وارد نظام اراده‌ها می‌شود و برای اثبات نظر خود، آن را در معرض نظر فقهای دیگر قرار می‌دهد.

یعنی بر اساس مبنای مختار، پس از پدید آمدن حالت برای فقیه، او وارد «نظام اراده‌ها» می‌شود و لذا ناچار است تا برای حالت خود، بیانی علمی و استدلالی طرح کند و آن را «زبان‌دار» نماید. پس از آنجا که فقهاء در یک نظام در برابر هم قرار می‌گیرند، حالات باید معنایی علمی پیدا کنند که طریق آن در نظر مختار، «تکلیف، تبدل، تمثّل» است. یعنی این طور نیست که با حضور در نظام اراده‌ها تنها یک احتمال برای انسان مطرح گردد بلکه با احتمالات دیگران نیز مواجه شده و گمانه‌های مختلفی (تکلیف) پیرامون این حالت روحی برای او طرح می‌شود. سپس در مرحله‌ی «تبدل» تلاش می‌کند

تا در برابر وحدت و کثرت اراده‌ها و گمانه‌ها به یک نوع جمع‌بندی برسد اما دچار عجز می‌شود و تنها با طلب از فاعل بالاتر است که به «تمثل» دست می‌یابد و فهمی برای او حاصل می‌شود.<sup>۱</sup>

بنابراین به تبع جزم و یقین درونی، «تکیف و تبدل و تمثل» برای انسان شکل می‌گیرد و با گذر از این مراحل است که یقین انسان، زبان‌دار شده و صورتی علمی و استدلالی به خود می‌گیرد و «تقنین» بعنوان «قید دوم برای حجیت یقین» اثبات می‌شود. به عبارت دیگر اگر در مباحث قبلی سخن از وحدت و کثرت اراده‌ها و تنظیم نظام برای یقین مطرح شد و بر ضرورت «تقنین» و قاعده‌مندی برای یقین تأکید شد، به دلیل تکیه بر مباحث فلسفی فوق است که انسان و حالت و جزم او را در نظام اراده‌ها ملاحظه می‌کند.

پس تا اینجا روشن شد آنچه که حجیت دارد، «یقین ذاتاً» نیست بلکه یقینی است که اولاً متصف به صفت تسلیم و تعبد در برابر مولا باشد و ثانیاً این حالت تسلیم مقنن باشد و شکل دانش و تخصص به خود بگیرد. متناظر این مطلب در نظر قوم می‌تواند این باشد که یقین از مسیری علمی بنام علم اصول عبور کند که ابزار فهم از خطابات است و «ادراکات عرفی، عقلی و عقلائی» را منظم می‌نماید. شکل حسی و مادی این روند نیز در غرب قابل ملاحظه است و گمانه‌ها در ادبیات دانشگاه باید از فیلتری چند مرحله‌ای بنام «روش تحقیق» بگذرد تا بتوان آن را بحثی علمی محسوب کرد. در واقع یقین

---

<sup>۱</sup> البته در اینجا مباحث فلسفی مختار - که بمثابه اصول عام حرکت هستند - بر حرکت فقیه برای فهم از خطابات تطبیق شد و از آنجا که فلسفه‌ی مختار ادراکاتی کاربردی است که فاصله‌ی بسیاری با ادراکات نظری قوم دارد، بحث جداگانه‌ای در تبیین و دفاع از آن لازم است.

باید از «فرد» خارج شود؛ همان طور که علم اصول بمثابه «ابزار اجتماعی» برای فقهاء است که با تکیه بر آن، قادر بر بحث و پژوهش و اشکال به یکدیگر و آموزش و ... می‌شوند.

ثالثاً باید به تفاهم اجتماعی برسد؛ یعنی غیر از آن که فقهاء باید در مرحله‌ی ابزارسازی (تقنین) به یکدیگر کمک کنند و به گمانه‌های یکدیگر توجه نمایند، فهم هر فقیه از موارد و مصادیق (ابواب فقهی و خطابات مختلف مولا) نیز باید در معرض بررسی دیگر فقهاء قرار بگیرد. یعنی حالت تسلیم و تقنین آن کافی نیست بلکه مرحله‌ی سوم برای حجیت یقین آن است که به تفاهم اجتماعی نیز برسد.

۵. از بیان گذشته روشن شد که اگر حجیت یقین به قراردادهای اجتماعی ارجاع شود، ذاتی بودن حجیت آن معنا ندارد و لذا در ادامه بحث باید ابعاد دیگری از این احتمال تشریح شود. در این راستا ابتدائاً باید توجه داشت که سطحی از یقین در «تمایلات عمومی» متبلور می‌شود تا بر این اساس، شکل‌گیری «جامعه» امکان‌پذیر شود. زیرا اگر نحوه شکل‌گیری جامعه و نقش تمایلات عمومی در آن تبیین نشود، بحث و تحلیل پیرامون چگونگی ایجاد منزلت‌هایی مانند «مولا» و «عبد» و ... و سایر روابط اجتماعی نیز ممکن نخواهد بود. در واقع نفس «منزلت مولویت» و «رابطه مولا و عبد» یک مقوله جعلی نیست؛ گرچه پس از آن اوامر و نواهی صادر شده از مولا امری جعلی تلقی شود. بر همین اساس بود که بیان شد که پایه حکومت‌ها - چه الهی و چه غیرالهی - بر خون جمعیت‌هایی استوار شده که حاضر شده‌اند برای مرام و مکتب مولا و سلطان و بر محور او، جمع شوند و در این راه بزرگترین خطرهای را بپذیرند و بالاترین هزینه‌ها - از جمله بذل جان و خون - را پردازند و الا نه

«عرف»ی شکل می‌گیرد و نه «جامعه»ای پدید می‌آید. بنابراین در این سطح از بررسی، بحث پیرامون «بود و نبودِ یقین» است و نه حجیت آن؛ یعنی اگر یقین نباشد و تمایلات عمومی - که مقوله‌ی اختیاری و ارادی است - وجود نداشته باشد و فاعلیت‌های یک جمعیت بر محور یک مرام و مکتب شکل نگیرد، جامعه‌ای به وجود نمی‌آید. لذا این تمایلات، اولین سطحی است که جامعه انسانی را پدید می‌آورد.

پس از شکل‌گیری این تمایلات، ضروری است تا نسبت به حاکمیت سلطان یا مولا و اوامر و نواهی او، «پذیرش»ی وجود داشته باشد و الا فرمان‌های او جاری نخواهد شد و زبان و گفتگو و تفاهم و تخاطب شکل نخواهد گرفت و اهداف سلطان محقق نخواهد شد. لذا باید توجه داشت که مباحث قوم پیرامون «جعل»، وابسته و منوط به «پذیرش جامعه» است و الا در صورت فقدان پذیرش، عقلاء توان خود را مصروف یافتن راه‌های تحقق اغراض و اِزام مردم به آن نخواهند کرد و به عبارت دیگر، سعی و تلاش و زحمتی برای جعل به خرج نخواهند داد. اما در صورتی که نصاب خاصی از پذیرش در جامعه به وجود بیاید، محیطی امن برای حکام ایجاد خواهد کرد و موجب اِزام دیگران به تبعیت از اوامر و نواهی سلطان خواهد شد؛ حتی قبل از آن که هیأت حاکمه به اِزام عموم اقدام کند. مرحله‌ای که پس از «پذیرش» مطرح می‌شود، «رفتار» است؛ زیرا تمامی تلاش‌ها معطوف به آن است که مرام و مکتب هیأت حاکمه که اهداف و مراحل ناشی از آن توسط عقلاء معین شده، به رفتار و عمل عمومی تبدیل شود. البته تا اینجا هنوز بحث از حجیت و توبیخ و تشویق مطرح نیست بلکه «تمایلات عمومی، پذیرش عمومی، رفتار

عمومی»<sup>۱</sup>، پایه‌های تشکیل جامعه و شکل‌گیری عرف هستند و از یک «جمع» صادر می‌شوند و احتیاجی به امر و نهی و امور جعلی - به معنایی که مدنظر قوم است - ندارند. یعنی اصل تشکیل جامعه، در واقع ارتباطی بین موالی و عباد (حکام و مردم) در تمایلات و پذیرش‌ها و رفتارهاست.

۶. پس آنچه در ایجاد جامعه می‌توان به عموم نسبت داد، همین روند است که قابلیت تبیین معنای «عرف» را نیز دارد و در بحث از زبان و ادبیات نیز جاری است چون استعمال الفاظ توسط عرف، موجب شکل‌گیری جامعه و ارتباط اجتماعی خواهد شد. به عنوان مثال، وقتی عرف لفظ مجعول برای معنای «مایع سیال» را بکار گرفت و آن را در محاورات خود استعمال کرد، در واقع دیگران را - که ممکن است بنای مخالفت با این وضع و استعمال را داشته باشند - به تبعیت از جعل، إلزام می‌کند و تخلف افراد از آن را نمی‌پذیرد که این روند در کلیت خود، زبانی خاص و نحوه‌ای مشخص از گفتگو و ادبیات را به پذیرش می‌رساند. پس همان‌طور که واضعین قانون یا لفظ، تخلف از جعل را نمی‌پذیرند و همه را به تبعیت از آن ملزم می‌کنند، عرف و عموم مردم نیز به إلزام دیگران می‌پردازند و فارغ از برخورد حکام و نیروهای انتظامی، خود به متخلفین از قانون اعتراض می‌کنند و به جز مدح و ذمّی که از سوی حکام انجام می‌شود، مدح و ذمّ عرفی نیز شکل می‌گیرد. به عنوان مثال همان تمایلات عمومی که زندگی شهرنشینی را پذیرفته، به لوازم آن توجه دارد و تخلف از قوانین ترافیک و آمدوشد را نمی‌پذیرد و در مقابل کسانی که آن را زیرپا بگذارند، موضع می‌گیرد. همین واقعیت در مقوله زبان و

۱. که در مباحث مرحوم علامه حسینی‌الهاسمی از آن به «تمایلات، قابلیت‌ها، فاعلیت‌ها»

ادبیات و تفاهم و تخاطب جریان دارد و موجب شکل‌گیری زبان در یک قوم (زبان فارسی، زبان عربی و...) می‌شود. سپس دیگران برای آن که معین کنند - مثلا - قوم فارس چه الفاظی را برای چه معناهایی بکار می‌برد، به فهم از رفتار این عرف و استنباط از آن می‌پردازند که این به معنای آن است که «رفتار عرف»، به «سند» تبدیل شده است. در واقع عرف به عنوان پایگاه سندیتِ «خبر» قرار گرفته؛ یعنی با پذیرش و رفتار خود، از کاری که واضح انجام داده یا استعمالی که در جامعه رواج یافته، خبر می‌دهد و پشتوانه‌ی صحت و سندیتِ این خبر، چیزی جز عرف و پذیرش عرفی نیست. در نتیجه، آنچه «حجیت» دارد، «سند» است؛ یعنی وقتی مقوله‌ای به پذیرش برسد، به سندی بر رابطه‌ی اجتماعی - که در آن جامعه وجود داشته - تبدیل می‌شود و از جعلی که انجام شده، خبر می‌دهد و الا اگر وضع قانون یا جعل لفظ به پذیرش نرسیده باشد، سندی بر جعلِ جاعل به دست نمی‌آید. به عبارت دیگر «جامعه» به مثابه «پایگاه استناد» است و فقیه برای دستیابی به «قواعد استناد به شارع» صرفا در مقابل «کلمات» نیست همچنان که به «واضع» دسترسی ندارد، بلکه در مقابل یک «جامعه» است که استعمالات آن عرف و جامعه، خبر از جعلی می‌دهد که جاعل انجام داده است.

پس عرف و پذیرش عرفی، برای إخبار از جعلِ جاعل و گزارش از نحوه تفاهم و تخاطب، سندیت دارد و معتبر و قابل‌اتکا و دارای «حجیت» است. البته این پذیرش یک امر ثابت نیست و می‌تواند گسترش و عمق یابد ولی در هر حال، با این بیان است که تحلیلی جامعه‌شناختی از «وضع» و «استعمال»ی که قوم بدان اشاره کرده‌اند، ارائه می‌شود. بنابراین فقیه برای فهم کلمات شارع با یک جامعه روبروست؛ جامعه‌ای که تمایلات عمومی در

آن بر محور خدای متعال شکل گرفته و حضرت حق جلت‌عظمت‌ه به عنوان حاکم و سلطان در بین آنان پذیرفته شده و رفتاری بر این اساس در میان آنان پدید آمده که این روند، «جامعه موحدین» را شکل می‌دهد؛ همان‌گونه که تمایلات و پذیرش‌ها و رفتارهای دیگری، جوامع دیگری را بوجود آورده است. لذا عرف در جامعه موحدین، از مجعولات قانونی و زبانی که توسط شارع انجام شده خبر می‌دهد و به دلیل پذیرشی که در این جامعه جریان دارد، چنین اخباری سندیت داشته و دارای حجیت است.

به تعبیر دیگر، فقیه نه فقط با قول لغوی یا مجموعه‌ای از کلمات یا یک‌سری قواعد صرفی و نحوی، بلکه با جامعه موحدین و مؤمنین مواجه است که خدای متعال با آنان ارتباط برقرار کرده و فرهنگ و روابطی خاص را در میان آنان به پذیرش رسانده و در تمایلات و وجدان آنان تصرف کرده و آن را ارتقاء می‌دهد. پس عرف جامعه شیعه، در فهم بیانات شارع سندیت دارد و مٌخبری از وضع‌ها و جعل‌های مولای شرعی است که فقیه باید به فهم و استنباط از این عرف مبادرت کند. به عنوان مثال، «قرآن کریم» موضوع فرهنگ در جامعه ایران است اما در فرهنگ جامعه ارمنستان، موضوعیتی ندارد بلکه فیلمنامه‌ها و رمان‌ها و... پی‌گیری می‌شود. بر این اساس، اگر به بحث قراردادهای اجتماعی و لوازم آن (از جمله پذیرش عمومی) توجه شود، می‌تواند به اثبات «حجیت» برای اخبار عرف از زبان و ادبیات منجر شود و سندی بر نحوه تفاهم و تخاطب را شکل دهد.

۷. البته در مباحث قبلی، با بررسی فقیه از منظر «انسان‌شناسی» روشن شد که شکل‌گیری قواعد اصولی وابسته به «اختیار» فقیه و تعبد اوست و سپس «یقین» و حالت او مطرح می‌شود که این یقین باید توسط «علم»،

مقتن شود. اما بحث نباید تنها به این محور محدود شود، بلکه بررسی فوق پیرامون پذیرش عرفی نشان می دهد که فقیه برای فعالیت تخصصی خود (استنباط) بجز حالات درونی، با یک محیط بیرونی یعنی با یک جامعه نیز مواجه است.<sup>۱</sup> در واقع چنین مطلبی لازمه‌ای قهری برای «قراردادهای اجتماعی» است اما در مباحث قوم توجهی به این مهم نشده است.

به عنوان نمونه، فقهاء برای فهم معنای لغات در خطابات شارع، به قول لغوی رجوع می کنند زیرا بی معنا و غیرممکن است که یک فقیه از واضع یا شارع دفترچه‌ی لغاتی را بخواهد که معانی الفاظ را در آن نوشته باشد! بلکه با کاوش در استعمالات عرب، معنای الفاظ مدنظر خود را به دست می آورد زیرا استعمال را کاشف از وضع می داند. اما نکته اینجاست که اگر وضع یک لفظ به پذیرش عرف (در حداقلی ترین سطح آن) نرسد و بدین صورت اخباری از وضع انجام نشود، فقیه نمی تواند به معنای کلمه دست پیدا کند. یعنی تحلیل جامعه‌شناختی نشان می دهد که «وعاء استعمال» در مباحث قوم در واقع به معنای پذیرش عرفی است و استعمال، از طریق پذیرش عرفی است که می تواند از «وعاء وضع» خبر دهد. پس با پی گیری بحث قراردادهای اجتماعی روشن می شود که منشأ یقین و احراز حجیت در وضع و استعمال،

---

<sup>۱</sup> البته مبنای مختار پیرامون این دو محور از بحث، تقسیمات دیگری مطرح می کند: «تعبد، تفنین، تفاهم اجتماعی» به عنوان متغیرهای درونی استنباط و «ولایت تکوینی، ولایت تاریخی، ولایت اجتماعی» به عنوان متغیرهای بیرونی استنباط. یعنی فقیه در عملیات استنباط و فهم خطابات شارع، مواجه با «نظام ولایت» و جریان آن در عالم است و نه مواجه با وضع و جعل و... لذا به جای آن که طبق تلقی موجود، بحث از «سند»، صرفاً به علم رجال منصرف شود، «فلسفه تاریخ» است که محوریت می یابد.



پذیرش عرفی است که سندیت را تمام می‌کند. پس از آن، فقیه و اصولی دو سطح دیگر از فعالیت علمی را بر این سند انجام می‌دهد: بررسی روابط عقلائی کلام و لوازم عقلی آن.

ممکن است گفته شود: «توجه به پذیرش عرفی گرچه می‌تواند کاشفیت استعمال از وضع را مدلل کند و تحلیلی دقیق‌تر از این رابطه ارائه دهد، اما تأثیر خاصی در استنباط ندارد و موجب تغییر در نگاه به زبان و ادبیات نمی‌شود و تحولی در فهم از کلمات ایجاد نمی‌کند» اما باید توجه داشت که پذیرش عرفی یک امر ساکن و ثابت نیست بلکه در طول تاریخ، دارای تغییر و به صورت مداوم در حال ارتقاء ظرفیت است و می‌توان برای آن، سیر تطور معینی (مانند دوران کودکی، دوران تمییز، دوران بلوغ و...) بیان کرد. این در حالی است که قوم همواره در مباحث خود به دنبال ارائه یک درک کلی و ثابت از عرف هستند که در طول تاریخ بر همه جوامع حاکم بوده است و همین رویه را در مورد ادراکات عقلائی و لوازم عقلی نیز دنبال می‌کنند. اما اگر ادبیات صرفاً به جعل متکی نباشد بلکه از طریق پذیرش عرفی به جامعه مرتبط شود، این مهم قابلیت طرح می‌یابد که جامعه همواره در حال حرکت است و لذا پذیرش عرفی و زبان نیز همین‌گونه خواهند بود.

این واقعیت مختص به جوامع ایمانی نیست بلکه جوامع کفر نیز از دوران کودکی خارج شده‌اند و سطح پذیرش عرفی و تفاهم و مخاطب را ارتقاء داده‌اند و به نصاب جدیدی از «شرح صدر للكفر» دست یافته‌اند که نمونه آن در برنامه‌های سرگرمی و فیلم‌ها و سریال‌ها و ترکیب‌سازی‌های بدیع و بی‌سابقه موجود در آنها قابل مشاهده است. روشن است که چنین دستاوردهایی با جعل و اعتبار انجام نمی‌شود بلکه مبتنی بر معادله‌های دقیق

و بررسی‌های علمی و همکاری سازمانی است که موجب «حادثه‌سازی در ارتکازات و ادبیات» می‌شود و به اخلاق جامعه جهت می‌دهد. پس بیان پایه‌های جامعه‌شناسی برای ادبیات و زبان و توجه به تغییر و تحول آن، مبنایی برای فهم دقیق از ادبیات در جوامع کفر و ایمان را شکل می‌دهد. اما غفلت از این مهم باعث خواهد شد تا جامعه مؤمنین به درک دقیق و عمیقی از سطح ادبیات و گفتگو و تفاهم و فرهنگ جاری در جامعه کفر دست پیدا نکنند و به همان میزان، ضربه‌پذیر شوند و روابط برخاسته از این جوامع را بپذیرند و قدرت آنان در نصرت اولیاء حق کاهش یابد. به همین دلیل است که در عرصه هنر و رسانه، برنامه‌های متعددی ساخته می‌شود که قدرت پیش‌بینی در مورد اثرات آن وجود ندارد بلکه پس از گذشت مدت زمانی و با بروز آثار سوء آن در جامعه، در مورد توقف ساخت آن تصمیم‌گیری می‌شود اما چنین وضعیتی در جبهه مقابل دیده نمی‌شود. البته این بدان معنا نیست که نمی‌توان یک وجه اشتراک از همه زبان‌ها و پذیرش‌ها انتزاع کرد اما چنین انتزاعی برای رفع بسیاری از نیازمندی‌های جامعه ایمانی کارآمد نیست.

۸. ضمناً باید توجه داشت که پذیرش عرفی منحصر به «وضع لفظ» (تفاهم و تخاطب) نیست بلکه پذیرش عرفی نسبت به «رابطه اجتماعی» نیز وجود دارد که موجب جریان روابط عقلانی (مانند رابطه بین عبد و مولا) در جامعه می‌شود. یعنی همان‌گونه که رابطه «جامعه‌شناسی» با «قواعد زبانی» مشخص شد، جامعه‌شناسی با «قواعد عقلانی» و حتی «قواعد عقلی» نیز ارتباط دارد. گرچه قوم به این مباحث نپرداخته‌اند اما با این بیان و هنگامی که در بررسی «وضع و استعمال» (قواعد زبانی)، «رابطه مولا و عبد» (قواعد عقلانی) و «لوازم کلام مولا» (قواعد عقلی)، به «پذیرش عرفی» و نقش آن

توجه شود، زمینه برای نقد مبنای قوم در این قواعد و طرح مبنای مختار فراهم شده و روشن خواهد شد که این قواعد برخلاف نظر قوم، نباید صرفاً به صورت جعلی یا بین‌الاثنینی (دستور از مولایی به عبدی) تحلیل شوند و به صورت بریده و منفک از یکدیگر مورد ملاحظه قرار گیرند بلکه این قواعد بر اساس مقولاتی از قبیل «یقین اجتماعی، شناخت اجتماعی، رفتار اجتماعی» شکل می‌گیرند و فقیه نیز در عملیات استنباط، با همین مقولات روبروست و دستیابی به «حجّیت» چه در قواعد زبانی، چه در قواعد عقلانی و چه در قواعد عقلی، به این مقولات اجتماعی وابستگی دارد.

به عبارت دیگر حجیت یقین فقیه در مواجهه او با کلام شارع - که در مباحث قبلی در سطح انسان‌شناسی و به عنوان حالتی درونی مورد بحث قرار گرفت - وقتی از منظر قراردادهای اجتماعی ارزیابی شده و وارد جامعه می‌شود و چهره اجتماعی پیدا می‌کند؛ به پذیرش عرفی و رابطه عقلانی و لوازم عقلی تبدیل می‌شود و فعالیت جمع فقهاء در برخورد با جامعه است که به تولید مباحث اصولی منجر می‌گردد. این بدان معناست که فقیه و فقاہت در «شرایط» عمل می‌کند اما شرایط گاه بر اساس مباحث هرمنوتیک تحلیل می‌شود و به «جامعه و تمدن مادی» ارجاع می‌گردد و گاه بر اساس مبنای مختار تحلیل می‌شود و به مدیریت خدای متعال در تکامل الهی تاریخ و جامعه ارجاع می‌گردد و در دوران غیبت نیز جامعه‌ای که بر محور حضرت ولی عصر تشکیل شده، مبنا قرار می‌گیرد. یعنی یقین و حجیت آن، بریده و منفک از چنین جامعه‌ای نیست که این جامعه طبعاً سطوح مختلفی (از فقهای متخصص در فهم دین تا مؤمنین و محبّین) دارد. در سطح فقهاء، «تعبّد، تقنین، تفاهم اجتماعی» جریان دارد و حاصل آن، استنباط احکام و

ابلاغ آن به مکلفین است و لذا فقهاء توانسته‌اند سطحی از معارف دینی را به پذیرش عموم برسانند.

۹. پس تا اینجا - و فارغ از برخی مطالب اثباتی که در نکات فوق ذکر گردید - بیان شد که مبنای قوم و لوازم آن اقتضا می‌کند که اولاً یقین ذاتاً حجت نباشد و ثانیاً یقین دارای دو بُعد «درون» و «بیرون» تلقی گردد. در بُعد درونی آن، شواهد عینی و تاریخی متعددی وجود دارد که فقهاء «از حیث عملی» همواره به دنبال کنترل حالات درونی خود در جریان عمل استنباط بوده‌اند که حقانیت آن مورد تردید نیست. اما تعاریفی که «از حیث تحلیلی» در بعد درونی مطرح شده (مانند اراده، طلب، علم و عمل) با یکدیگر سازگار نیست بلکه درون متناقض است و یک مجموعه منسجم را ارائه نمی‌دهد. به همین دلیل با تکیه به مبنای مختار، تعاریف اثباتی جدیدی ذکر شد تا تصویر از بعد درونی اصلاح شود: «اختیار، جهت، نظام حساسیت‌ها، نسبت تصرفی در نظام و تصرف در خارج» و به «یقین مقنن» تبدیل گردد. در واقع گزاره «یقین ذاتاً حجت است» به حالات درونی فقیه اشاره دارد اما تحلیل قوم از آن نادرست است و باید مراقبه و محاسبه و مشارطه فقیه را بر این حالات درونی حاکم دانست؛ یعنی فقهای عظام شیعه با همه تلاش‌های علمی، خداترسی را مبنای فقاہت خود قرار می‌دادند و به صرف جزمیت، مطلبی را به شارع مقدس اسناد نمی‌دادند. در بُعد بیرونی نیز فقهاء به مباحثه و جرح و تعدیل و ارتقاء علم اصول پرداخته‌اند و لذا به بحث قراردادهای اجتماعی اشاره شد و تحلیل از آن در نهایت نشان داد که فقیه در شرایطی عمل می‌کند که توسط عرف خاص (شیعیان) پدید آمده، یعنی جمعیتی که بر محور خدای متعال جمع شده‌اند و می‌خواهند تسلیم او باشند. در نتیجه، انحراف‌هایی

مانند قیاس و استحسان در گذشته و روشنفکری و دینامیزم در دوران حال نفی شده و راه صحیحی در تمسک به قواعد عرفی و عقلی و عقلایی طی گردیده؛ زیرا این قواعد، انعکاس اجتماعی همان حالات درونی است و فرهنگ فقهای عظام شیعه را شکل داده و علم اصول موجود را رقم زده است. بنابراین پایه‌های حجیت برای فقیه، بر امور درونی و بیرونی و ارتباط بین آنها استوار است و یقین‌ها و حالات او در این فضا معنا پیدا می‌کند و به تعادل می‌رسد.

۱۰. تا اینجا بیان شد که برای بحثی اصولی پیرامون یقین مجتهد باید به این مطلب توجه داشت که فقیه هم با وضع و استعمال (مباحث زبان‌شناسی) مواجه است؛ هم با مقدمات حکمت (مباحث عقلانی) روبروست و هم با لوازم عقلی کلام (مباحث عقلی) برخورد می‌کند. این مباحث، عوامل بیرونی در استنباط را شکل می‌دهند و عوامل درونی آن نیز به ابعاد انسان‌شناسانه و حالات درونی فقیه در عملیات استنباط باز می‌گردد که به تعریف از اراده و طلب و علم و... باز می‌گردد و در اموری همچون تقوی و عرفان و اخلاق متبلور می‌شود و البته در جامعه دینی، فقیه در قله این صفات قرار دارد.

اما گزاره‌ی «یقین ذاتاً حجت است» تنها در مبحث «اصل واقعیت» قابل قبول است که به معنای وجود حالتی در انسان نسبت به عالم خارج است و این حالت، مبنای اذعان عقل و علم حصولی نسبت به وجودات خارجی قرار می‌گیرد. چنین حالت و یقینی است که ذاتاً حجت محسوب شده و ریشه علم منطق و اساس اصل امتناع اجتماع و ارتفاع نقیضین را تشکیل می‌دهد و نفی آن، ملازم با سلب وجود (سلب الشیء عن نفسه) خواهد بود. این بحث گرچه ریشه ادراکات انسانی را پدید می‌آورد اما ارتباطی به بحث از یقین فقیه و مجتهد در فهم از متن و خطابات شارع ندارد.

علاوه بر این و پس از بیان ریشه‌های علم منطق (صورت) باید به تحلیل فلسفی (ماده) و ارائه تعریف از هستی و ذکر جنس و فصل پرداخت تا معلوم شود که مواد مورد بحث در اینجا چیست و ماده‌سازی چگونه انجام می‌پذیرد. به عبارت دیگر و بر اساس مباحث مرحوم علامه حسینی‌الهاشمی، پس از «یقین منطقی» بحث از «یقین موضوعی» مطرح می‌شود که مباحث فلسفی پیرامون مواد را در پی دارد. در اینجاست که با نقدهای مرحوم علامه، روشن می‌شود که مباحث فلسفی قوم، مبتنی بر «حیثیت‌های مختلف» است؛ همان‌گونه که قائلین به اصالت ماهیت، حیث «کیفیت» را در نظر گرفته‌اند و قائلین به اصالت وجود، حیث «وجود» را مدنظر قرار داده‌اند و فلسفه‌های الحادی نیز حیث «ماده» را لحاظ کرده‌اند. پس اگر مواد فلسفی - برخلاف یقین منطقی که صورت و ماده در آن به وحدت می‌رسند و کشف از واقع و تطابق صددرصدی را نتیجه می‌دهند - «حیثیت‌بردار» هستند، احکام ناشی از آن، تطابق صددرصدی با واقع ندارند بلکه احکامی تعلیقی هستند؛ یعنی معلق بر لحاظ این حیثیت خاص خواهند شد. پس از «یقین موضوعی»، نوبت به «یقین مصداقی» و بحث پیرامون حالت‌های افراد و اشخاص پیرامون مصادیق و نمونه‌ها می‌رسد که در این صورت، یقین برای بار دوم - و پس از تعلیق به حیثیت خاص - به موارد خاص نیز معلق خواهد شد. در نتیجه، تنها یقینی که بر مبنای قوم می‌تواند ذاتاً حجت باشد، «یقین منطقی» است که خارج از حوزه عقل عملی و تکلیف و فقاقت و اجتهاد است.

۱۱. بحث دیگری که توسط مرحوم علامه حسینی‌الهاشمی پیرامون یقین مطرح شده، آن است که تحلیل یقین بر اساس علم حضوری، ملازم با خروج از دایره تکلیف است؛ همچنان که تحلیل یقین بر اساس فطرت و طبع و امور

غریزی، موجب نفی اختیار خواهد شد. لذا برای حلّ این اشکالات، مبنای مختار طرح می‌شود تا معلوم گردد که چگونه اختیار موجب شکل‌گیری حالت، علم و عمل خواهد شد. پس از آن که این تعاریف جدید مطرح شد و اشکالات وارد بر تعریف قوم از یقین و علم و زبان برطرف گردید، این مبنای نوین در تعریف فقاہت و اجتهاد نیز تطبیق داده می‌شود.

۱۲. مبحث دیگر در همین راستا، نقد حضرت استاد به تعریف قوم از حجیت (معذرت و منجزیت) است زیرا چنین تعریفی از سنخ «تعریف به آثار» است و نه از سنخ «تعریف به مقومات ماهیت». اما تعریف حجیت بر اساس فلسفه نظام ولایت، جریان تسلیم و تعبد به مولا توسط فقیه در حالت روحی، سنجش فکری، عمل عینی (مواجهه با کلمات) است؛ یعنی مجتهد باید جریان تقوی را در همه جهات استنباط کنترل کند. در واقع تعریف حجیت به تسلیم و تعبد از «نسبت بین دو اراده» و تحلیل این نسبت نشأت می‌گیرد. یعنی فقیه به دنبال آن است که در نسبت‌دادن فهم خود به مولا، از راه‌های انحرافی (مانند قیاس و...) استفاده نکند و در فقاہت و اجتهاد خود، اطاعت مولا را بجا آورد. پس برای تعریف حجیت، باید اطاعت از مولا در «فقاہت» تعریف شود؛ یعنی عبد نه در امثال دستور مولا (مانند آب بیاور) بلکه در انتساب به شارع از طریق بررسی سندی و دلالی، تسلیم او باشد که ظاهراً قوم چنین ورود و خروجی به بحث نداشته‌اند.<sup>۱</sup>

۱۳. نکته دیگری که در مباحث مرحوم علامه حسینی‌الہاشمی مورد توجه قرار گرفته، پیرامون مباحث زبانی و اصول لفظیه است. گرچه قوم در

---

<sup>۱</sup>. البته در صورت طرح مباحثی از این سنخ در اصول موجود، باید گزارش آن طرح شود تا مورد بررسی قرار گیرد.

این زمینه، به دنبال وجه اشتراک بین همه عرف‌ها و زبان‌ها در طول تاریخ هستند اما آنچه باید محور بررسی قرار گیرد، اختلافات است و نه اشتراکات زیرا درکی عمومی در مشترکات زبانی و عرفی جریان دارد که اختلاف علمی را منتفی کرده و فهمی بدیهی را نتیجه می‌دهد. پس گرچه دستیابی به این وجه اشتراک از طریق انتزاع، عقلاً ممکن است و نباید آن را انکار کرد اما این نوع از اشتراک نباید به مبنای بحث در اصول لفظیه تبدیل شود بلکه اختلافات در تفاهم و مخاطب و نسبت‌های گوناگون آن است که باید موضوع بحث و چالش علمی باشد و برای حل آن، اصول لفظیه‌ی دیگری طرح شود.

۱۴. یکی از مباحثی که توسط قوم پیرامون یقین و قطع مطرح می‌شود، تقسیم آن به «موضوعی» و «طریقی» است به این معنا که قطع در قسم اول، موضوع حکم شارع قرار گرفته اما در دومی، قطع در موضوع خطاب شارع اخذ نشده بلکه راه و طریقی به فهم موضوع خطاب شارع است. در تنقیح این مطلب باید گفت که قطع طریقی به نحوه خلقت انسان باز می‌گردد؛ همان‌گونه که خدای متعال انسان‌ها را به شکلی خلق کرده که از طریق حس، با دنیای خارج ارتباط می‌گیرند و از طریق روح، به موضوعاتی حساسیت پیدا می‌کنند. لذا قطع و علم انسان نیز راهی برای درک امور مختلف است که این امر به خلقت انسان توسط خدای متعال باز می‌گردد و نه به تشریح او. از این‌رو اگر خدای متعال انسان‌ها را به نحو دیگری خلق می‌کرد، راه درک و فهم آنان نیز تغییر می‌کرد؛ همان‌گونه که بر حسب اراده و خلقت خدای متعال، علم و فهم معصومین برخلاف غیرمعصومین، تدریجی‌الوصول نیست و سنخ علوم و طریقی دستیابی به آن برای این بزرگواران، با سنخ علم و طریقی آن در میان ما غیرمعصومین تفاوت ماهوی دارد. یا همچنان که حیوانات و



گیاهان نیز دارای ادراکاتی هستند اما این ادراکات دارای اختلافی اساسی با ادراکات انسان است.

در مقابل و در قطع موضوعی، علم و قطع و یقین مربوط به خلقت انسان و خصوصیات آن نیست بلکه در تشریح شارع و موضوعات مدنظر او مورد لحاظ واقع شده و لذا بحث از یقین موضوعی، یک بحث فقهی خواهد بود. یعنی حکم شارع و موضوعات آن (از جمله یقین) پس از بحث و بررسی پیرامون دلالت خطابات او به دست می‌آید.<sup>۱</sup> بر این اساس روشن است که قطع موضوعی یک امر ذاتی نیست و موضوعاً ارتباطی به گزاره‌ی «یقین ذاتاً حجت است» ندارد بلکه این گزاره تنها ناظر به قطع طریقی است که اشکالات مربوط به آن (ملازمه با جبر و...) ذکر شد و حاصل آن به این مطلب منتهی گردید که «حجیت» وابسته به ملاحظه نسبت بین عوامل درونی (حالت و یقین و علم و عمل مجتهد) و عوامل بیرونی (قواعد زبانی و قواعد عقلی و قواعد عقلائی) در اجتهاد است و نه مطلق قطع و یقین. در واقع در امر استنباط تنها یقینی حجت است که با توجه به عوامل فوق، مقنن و قاعده‌مند شده باشد و نه هر یقینی. به عبارت دیگر یقینی که بر مبنای اختیار - و نه جبر - تعریف شده باشد، منجر به آن خواهد شد که علاوه بر مراقبت از حالات درونی، «حجیت یقین به وضع و استعمال»، «حجیت یقین به روابط عقلائی» و «حجیت یقین به لوازم عقلی» هر یک به صورت مفصل مورد دقت قرار گرفته و حجیت این یقین‌ها احراز شود و الا در صورت عدم اثبات حجیت

<sup>۱</sup> گرچه ممکن است برخی از خطابات که قطع در آنها موضوع حکم قرار گرفته، نظرات شارع درباره روش فهم از کلمات او باشد که در این صورت باید در باب فقهی مستقلی به نام «فقه‌الاستنباط» به آن پرداخته شود.

برای این یقین‌ها، مجتهد در تفقه (فهم از کلمات مولا) تسلیم او نبوده است و نسبت بین دو اراده تمام نشده است. البته این مطلب متناسب با لوازم مبنای قوم است و الا در مبنای مختار پس از احراز حجیت این یقین‌ها و بکارگیری آن در عمل استنباط، خطابات از شارع که پیرامون این عوامل وارد شده مورد بررسی اجتهادی قرار می‌گیرد و نتایج آن، مبنای جرح و تعدیل قواعد اصولی خواهد شد؛ یعنی بازخورد این نوع از بحث فقهی (فقه‌الاستنباط) باید در علم اصول منعکس شود و یک سیکل دائمی از بهینه را پدید آورد.

پس با اشکالات مذکور پیرامون «یقین ذاتاً حجت است» و طرح عوامل درونی و بیرونی برای مقنن شدن یقین، تنقیح جدیدی از حجیت یقین بیان شد و در ادامه بحث باید رابطه سرفصل‌های بعدی مباحث قوم در قطع با مطالبی که تاکنون ذکر شد، بررسی شود.

## الامر الثاني [مبحث التجري]

قد عرفت أنه لا شبهة في أن القطع يوجب استحقاق العقوبة على المخالفة و المثوبة على الموافقة في صورة الإصابة فهل يوجب استحقاقها في صورة عدم الإصابة على التجري بمخالفته و استحقاق المثوبة على الانقياد بموافقه أو لا يوجب شيئاً؟ الحق أنه يوجب له شهادة الوجدان بصحة مؤاخذته و ذمه على تجريه و هتكه لحرمة مولا و خروجه عن رسوم عبوديته و كونه بصدد الطغيان و عزمه على العصيان.

۱. بحث بعدی در متن کفایه پیرامون تجرّی و انقیاد و بررسی استحقاق عقاب برای مخالفت با قطع غیر مصیب و استحقاق ثواب برای موافقت با قطع غیر مصیب است.

البته همان طور که در ادامه خواهد آمد، بررسی بحث تجری و انقیاد به بررسی سطوح عمیق تری از آنچه قوم به آن پرداخته‌اند، نیازمند است اما در مرحله اول بحث و برای بررسی مطالبی که قوم در بحث تجری مطرح کرده‌اند، ابتدائاً باید به این نکته توجه کرد که حالت عبد در انجام فعلی که یقین به عصیان بودن آن دارد، به چه معناست؟ زیرا اگر این فعل به معنای تصمیم عبد به خروج از دستگاه مولا و ترک عبودیت او باشد، موضوعاً خارج از بحث اصولی است و بحث اصولی ناظر به تعیین تکلیف عبدی است که عازم

بر عبودیت نسبت به مولا و باقی‌ماندن در دستگاه او و عدم خروج از ولایت او باشد.

اما اگر عبد به طور کلی عزم بر تبعیت و عبودیت داشته باشد و با این فعل به دنبال خروج از دستگاه مولا نباشد و تنها به دلیل میل شدید به آن، برخلاف این نهی خاص عمل کرده باشد، آنگاه این پرسش مطرح می‌شود که مولای سخت‌گیر و مستبد و ظالم چه نوع برخوردی با این میل و حالت خواهد داشت؟! آیا این نوع از موالی به این مساله توجه می‌کنند که آنچه واقعا و در خارج واقع شده، شرب خمر نبوده است؟! یعنی مولایی که حتی بدون بیان امر و نهی انتظار دارد تا عبید نسبت به خواست او حدس بزنند و پیشاپیش آن را فراهم نمایند، در مقابل میل به تخلف کوتاه‌آمد؟! در چنین فضایی، امکان عقلی جرأت عبید بر چنان تخلفی، به چه میزان قابل تحقق خواهد بود؟! آیا در مجازات چنین عبدی به چوب‌زدن و تنبیه بدنی اکتفا می‌شود یا شاه او را از دربار اخراج کرده و خان او را از روستا بیرون خواهد کرد؟!

واقعیت و مرور نمونه‌های تاریخی در فرهنگ مولویت حکم می‌کند که هیچ‌یک از موالی ظالم و سخت‌گیر، وجود چنین عبدی در دستگاه خود را تحمل نخواهند کرد و شدیدترین مجازات‌ها را بر او اعمال خواهند کرد؛ همچنان که وقتی برخی از نوکران به دلیل میل به سواد و علم‌آموزی، قلمی را که گمشده و در گوشه‌ای افتاده بود برمی‌داشتند، به جرم تمایل به باسوادشدن از دستگاه خان و منطقه تحت تسلط او اخراج و آواره می‌شدند!

در واقع گاه روابط فرهنگ مولویت مورد انتزاع قرار گرفته و تصویری کلی و ذهنی از آن مورد بررسی و مبنای حکم اصولی قرار می‌گیرد و گاه با

آن به صورت امری عینی و جاری در زندگی بشر برخورد می‌شود و بحث اصولی بر این تصویر واقعی مبتنی می‌گردد. آیا تشریح و تبیین و مهندسی مفهوم «تجری» در علم اصول - که مبدأ صدور حکم عقلانی برای فاعل آن می‌شود - و تعیین تکلیف برای این نوع از حالات عباد، می‌تواند به صورت انتزاعی و فارغ از روندهای عینی موجود در رابطه بین موالی و عبید (فرهنگ مولویت) انجام گیرد؟!

۲. ممکن است گفته شود: «اتفاقاً نظر آخوند نیز به همین واقعیات توجه دارد زیرا ایشان قائل است که تجری عبد، هتک حرمت مولا و خروج از رسم عبودیت است» اما باید توجه داشت که گرچه این نظر به بحثی که ارائه شد، نزدیک است ولی از سوی دیگر این پرسش نیز قابل طرح است که آیا موالی رحیم و عادل و خدای متعال به عنوان مولای شرعی چه برخوردی با تخلف (اعم از عصیان و تجری) دارد؟ به عنوان نمونه و بر اساس روایات، قوم نوح به مدت سیصد سال نه فقط مرتکب گناهای از قبیل شرب خمر می‌شدند بلکه بزرگترین گناه را که کفر و بت پرستی و شرک به خدای متعال است و طبق آیه شریفه (إنّ الله لایغفر أن یشرک به) مورد بخشش قرار نمی‌گیرد، انجام می‌دادند. اما هنگامی که حضرت نوح علی نبینا و آله و علیه السلام پس از سیصد سال حلم و تحمل و دعوت به توحید، تصمیم به نفرین و تقاضا برای نزول عذاب می‌گیرد، ملائکه آسمان هفتم - که مأمور خدای متعال هستند - از آن نبی الهی می‌خواهند تا نفرین خود را به تأخیر بیندازد به طوری که نفرین بعدی توسط آن حضرت، سیصد سال بعد انجام می‌شود!<sup>۱</sup> یعنی علی‌رغم هتک حرمتی در اعظم مراتب و به این عمق و شدت، عقاب و مجازاتی در نظر

۱. کمال‌الدین و تمام‌النعمه؛ ج ۱، ص ۱۳۳

گرفته نمی‌شود.

ممکن است گفته شود: «اما این بدان معنا نیست که اگر افرادی از قوم نوح در همان مدت مهلت الهی از دنیا بروند، به عذاب جهنم دچار نشوند و به عبارت دیگر عذاب الهی مخصوص به دنیا نیست بلکه بخش اصلی آن در آخرت محقق می‌شود.» در پاسخ باید گفت که معیار بحث اصولی در اینجا، ابتناء آن بر ادراکات عقلانی عام است و در این نوع ادراکات نیز «عقاب و مجازات» برای حفظ نظم جامعه و جلوگیری از هرج و مرج در حال، وضع شده و لذا به محض تخلف، اعمال می‌شود. اما چنین رویه‌ای در مولویت شرعی و در فرهنگ مولویت خدای متعال معمول نیست بلکه حتی برای کفار و منافقین هم که به بدترین شکل از رسم عبودیت خارج شده‌اند، مهلت‌های طولی‌المده اعطا می‌شود. بنابراین اگر نظر مرحوم آخوند در مورد موالی عرفی سخت‌گیر و مستبد صادق باشد، در مورد مولای شرعی و بر رسم هدایت و مولویت خدای متعال صدق نمی‌کند و نمی‌توان با استناد به ادراکات عقلانی عام، عقاب شرعی برای متجری را اثبات نمود. در واقع رسم مولویت شرعی و هدایت الهی، صبر و تحمل و امهال است که نه فقط در مقابل عصیان نسبت به برخی اوامر و نواهی اعمال می‌شود بلکه در برابر طغیان نسبت به اصل فرمان‌بری و پذیرش مولویت خدای متعال (اصل اعتقادات) نیز جریان یافته است. به عبارت دیگر کسانی که اصل مولویت خدای متعال را انکار کرده‌اند و از دستگاه الهی خارج شده‌اند و حتی در مقابل آن ایستاده‌اند و انواع دشمنی‌ها و تدابیر شیطانی را در برابر نظام ولایت حقه بکار می‌گیرند، مشمول تحمل و گذشت و مهلت الهی قرار می‌گیرند.

از سوی دیگر، کسانی که مولویت خدای متعال را پذیرفته‌اند و نسبت به

اعتقادات حقه تسلیم شده‌اند اما دچار قصور و تقصیر عملی نسبت به مولا هستند، نه تنها مهلت پیدا می‌کنند بلکه مرتباً مورد لطف و عفو و مغفرت رحمت خاص خدا قرار می‌گیرند و دائماً مشمول عطایای ویژه الهی هستند تا به تدریج از این خلل‌ها و ذلل‌های عملی خارج شوند. یعنی نحوه سلوک مولای شرعی با عصیان‌ها و تخلفات مومنین نیز بدین‌گونه است. پس چه برای مؤمنین و چه برای کفار و منافقین، عذاب و عقاب فعلی توسط مولای شرعی اعمال نمی‌شود در حالی که بحث قوم پیرامون اثبات «عقاب عقلائی» برای متجری بود و روشن است که عقاب عقلائی، یک «عقاب فعلی» است و حواله به دنیای بعد از مرگ نمی‌شود زیرا آنچه مدنظر موالی عرفیه است، حفظ نظم جامعه موجود و جلوگیری از هرج‌ومرج در همین دنیا و در هر برهه از زمان حاکمیت و مولویت آنهاست.

بنابر استدلال فوق، پاسخ به این اشکال که: «اساساً بحث قوم پیرامون تجری ناظر به استحقاق عقاب است و نه تحقق عقاب. لذا استناد به رحمانیت مولا تنها نافی تحقق عقاب است و نه نافی استحقاق عقاب» نیز روشن می‌شود زیرا چنین بیانی با مبنای قوم ناسازگار است. یعنی روابط عامّ عقلائی در فرهنگ مولویت که توسط قوم تعریف شده، اغراضی از قبیل تحقق نظم در جامعه را مدنظر می‌گیرد و روشن است که نظم جامعه با اعلام این گزاره به عبد که «تو مستحق عقاب هستی» محقق نمی‌شود بلکه عقاب متعین و فعلی و عملکرد مشخص مولا در برابر تخلفات عباد است که موجب می‌شود آنها دست به تخلف نزنند. یعنی عقلاء در اعلام استحقاق عقاب متوقف نمی‌شوند زیرا آنچه عبد را از عصیان باز می‌دارد، علم او به واکنش عینی مولا و مجازات معینی است که در صورت تخلف، انتظار او را می‌کشد و نه دو فرض عقلی از

قبیل «ممکن است عقاب شوی و ممکن است عقاب نشوی»!

۳. نکته دیگری که به روشن شدن بحث فوق کمک می‌کند، تعریف «حق» در فرهنگ مولویت و در میان موالی عرفیه است. به نظر می‌رسد آنچه با مبنای قوم تناسب دارد، این است که «حق» در مورد مولا، به منزلت مولویت او باز می‌گردد و حق همان خواست و مشیت و فرمان مولا و جریان همه اوامر و نواهی او (حتی در مراحل بعد از عمل مانند کنترل و بهینه و...) است و الا اصل مولویت منتفی خواهد شد. همچنان که «حق» در مورد عبد نیز همان تسلیم‌بودن در برابر مولا در تمامی مراحل فوق است. چنین تصویر بسطی از رابطه مولا و عبد در بیان قوم، نسبت‌بَردار نیست و لذا طرح مبحث «استحقاق» نادرست است زیرا یا اوامر مولا جریان یافته و عبد در حال طاعت است که در این صورت از عقاب نجات پیدا می‌کند و یا اوامر مولا جریان نیافته و عبد در حال عصیان است که مجازات و تنبیه برای او اعمال خواهد شد. لذا تفکیک بین استحقاق عبد و واکنش مولا یا تفکیک بین نیت و عمل در مانحن‌فیه (ادراکات عقلانی عامّ پیرامون حق عبد و حق مولا) معنا ندارد و طرح دو نظر پیرامون مسأله با مبانی قوم ناسازگار است. پس تعریف مفاهیمی از قبیل حالت عبد، فعل عبد، حق یا استحقاق او و... همگی باید چارچوب مبنای قوم در ادراکات عامّ عقلانی و لوازم آن را رعایت کند.

اما پیرامون حق در مبنای مختار - که علم اصول فقه احکام حکومتی باید بر آن استوار شود - باید توجه داشت که در فرهنگ شرعی، یک نقطه است که حق جریان پیدا می‌کند و حقیقت مشیت حضرت حق جاری می‌شود و آن، اراده‌ی نبی اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌بمثنابه «عبد» حقیقی و «محال» مشیه‌الله است. یعنی ایشان به همه‌ی وجوه از اختیار خود رفع ید می‌کنند و



مجربایی برای جریان تمامی مشیت الهی می‌شوند؛ در حالی که بالاترین و برترین اختیار به ایشان عطا شده و کل عالم، مسخر آن ذات مقدس قرار گرفته است. به همین دلیل است که در ادعیه، سخن از «حق پیامبر و اهل بیت صلوات‌الله‌علیهم‌اجمعین بر خدای متعال» به میان آمده که چنین مقامی به این انوار پاک اختصاص دارد. لذا برابری و تطابق - که قوم به دنبال آن هستند - در عالم خارج فقط و فقط میان اراده نبی اکرم و مشیت خدای متعال تحقق می‌یابد. علی‌رغم این منزلت، ادعیه ائمه‌ی معصومین مشحون از نهیب به نفس خود در دار امتحان و حقانیت افعال خدای متعال است؛ یعنی عبدی که محالّ مشیه‌الله است، فرضی غیرعینی برای خود می‌گذارد و از آن به خدا پناه می‌برد و خدای متعال نیز در مقابل، اضافه و اعطاء و فضل و رحمت و ذخر و شرف و کرامت و مزید و صلواتِ فوق‌صلوات را بر آنان نازل می‌فرماید.

این بیان مربوط به سطح اصلی است اما پیرامون سطوح بعدی مانند انبیاء و علماء و شهداء و مومنین و محبین و مسلمین، می‌توان به روایاتی توجه کرد که همگان در روز محشر و در مقابل حضرت صدیقه‌ی طاهره سلام‌الله‌علیها سربزه‌زیر می‌اندازند؛ یعنی مغفرت یا نجات و سعادت و یا ارتقاء و رشد خود را بدهکار آن مخدّره می‌دانند و در برابر ایشان خجل و شرمنده هستند. این بدان معناست که حق و استحقاق و مفاهیم مربوط به آن، بر اساس نسبت معنی می‌شود و مطلق نیست بلکه هزاران نوع پیدا می‌کند. البته تلاش قوم برای ارائه‌ی تعریف مطلق از این مفاهیم، به دلیل تمسک به پایگاه ثابت برای جلوگیری از انحراف و تلّون و تردید بوده که امری مستحسن است اما در سیر تطور تفقه روشن می‌شود که چنین پناهگاه و پایگاهی برای تکامل

تفقه مناسب نیست. همان گونه که یک کودک تمامی پناه خود را در پدر و مادر می بیند و این امر باعث حفظ او از خطرات می شود اما با بلوغ و سیر در درجات ایمان، روشن می شود که چنین تصویری باطل بوده و پناه اصلی مومن، خدای متعال است و پدر و مادر و سایر امور نیز محکوم اراده الهی هستند.

## بررسی تجرّی و انقیاد بر اساس تعریف اصولی از طاعت و عصیان

۱. بحث دیگری که در مبحث تجرّی و انقیاد باید مورد توجه قرار گیرد، آن است که بدون تعریف عقلانی از «طاعت» و تدقیق و بررسی در معنای آن، نمی‌توان تبیین صحیحی از تجرّی و انقیاد ارائه کرد. در واقع معیار مورد نیاز برای قضاوت پیرامون تجرّی و انقیاد، تعریف «طاعت» است که در اینجا ذکر نشده و باید از مباحث دیگر قوم به اینجا منتقل شود و پس از بحث و بررسی درباره‌ی آن، به مبحث تجرّی و انقیاد پرداخته شود. البته در صورت انجام این کار نیز دو سرفصل مطرح می‌شود که یکی تبیین معنای طاعت نسبت به «فقیه» و دیگری تعریف طاعت نسبت به «مکلف» است. زیرا آنچه برای مکلفین به عنوان طاعت قابل طرح است، اموری از قبیل تحقیق پیرامون اعتقادات حقّه و اثبات عقلی آن برای خود است که موجب تبعیّت از وحی و تقلید از مراجع بمثابه متخصصین فهم از وحی می‌شود و اموری مانند ضرورت آموختن رساله‌های عملیه و علم به احکام و عمل به آنها را در پی دارد. یعنی پیچ و خم‌ها و عقبه‌هایی که فقیه در فهم از دین باید طیّ کند، برای آنان

موضوعیت ندارد بلکه طاعت فقیه به نحوه‌ی عملکرد او در حوزه‌هایی همچون «اصول عرفی و روابط عقلانی و لوازم عقلی کلام» مربوط می‌شود و در این عرصه‌هاست که تسلیم بودن فقیه نسبت به مولا باید معنا شود.

۲. گفته شد که برای قضاوت صحیح درباره‌ی بحث تجرّی و انقیاد باید معنای اصولی و تعریف تخصصی از «اطاعت» و «عصیان» مشخص شود. آنچه که از کلام قوم در بحث واجب تعبدی و امکان اخذ قصد قربت در امر بر می‌آید، این است که معنای اطاعت از دو بخش «انجام فعل مطابق با تکلیف شرعی» و «قصد امتثال امر» تشکیل می‌شود. به تعبیر دیگر اطاعت - همان‌طور که در برخی اصطلاح‌نامه‌های اصولی ذکر شده - بمعنای موافقت اعتقادی در نیت و موافقت عملی در فعل خارجی با امر مولاست که البته برخی، وجود امر فعلی را در این باره لازم ندانسته و محبوبیت عمل در نزد مولا را برای شکل‌گیری قصد امر کافی دانسته‌اند. در ادامه ادعا شده که فرق «امتثال» با «اطاعت» در شمولیت امتثال نسبت به «تجرّی» است زیرا موافقت اعتقادی با امر مولا در معنای «امتثال» اخذ نشده و موافقت فعل خارجی در تحقق معنای آن کافی است.

در این باره باید توجه داشت که اولاً «عصیان» گرچه به صورت سلبی هر آن چیزی است که فاقد دو جزء مذکور در تعریف اطاعت باشد؛ اما در این بحث، به صورت اثباتی تعریف نشده است. ثانیاً حتی اگر ادعا شود که: «این تعریف از اطاعت مربوط به مکلفین است و ظهوری در شمولیت نسبت به مجتهد و فقیه ندارد»، باز هم می‌توان به اوامری که عقلاء در فهم از متن دارند توجه نمود و بدلیل اشتراک شارع با عقلاء در این جهت، وجود دستورهایی پیرامون فهم از متن را برای فقیه نیز تصوّر کرد. ثالثاً بر اساس

مباحث قبلی روشن شده که نمی‌توان در فعل از «تطابق» و «کلیت» سخن گفت و لذا بحث از مطابقت فعل عبد با تکلیف شرعی نباید بر اساس اصطلاحات موجود در حوزه‌ی عقل نظری معنا شود بلکه باید بر مبنای تدریج و تکثر و اصطلاحات عقل عملی تبیین شود.

۳. نکته‌ی دیگر در این رابطه آن است که قول به کفایت «محبوبیت» برای قصد امر، متناظر و متناسب با مباحثی است که قبلاً پیرامون شکل‌گیری جامعه و عرف طرح شد. زیرا در آنجا روشن شد که قبل از جعل قوانین و اوامر و نواهی در موضوعات مختلف، فاعلیتی از سوی عرف نسبت به آرمان و مکتب و افراد خاصی ایجاد می‌شود و پذیرش عرف نسبت به آنها و آمادگی برای فداکاری و کشتن و کشته شدن است که باعث ساخت جامعه می‌شود. تنها پس از طی این روند است که امکان حاکمیت و صدور فرمان و الزام و التزام و شامل شدن قوانین عمومی نسبت به افراد جامعه پدید می‌آید و سپس شهروندان نیز بر اساس همان قوانین عمومی دست به عمل می‌زنند. به عبارت دیگر عبد یا مکلف یا عرف قبل از مواجهه با اوامر و نواهی مولا و کلمات او، در جاذبه‌ای از انقطاع و تسلیم و تعبد نسبت به او قرار می‌گیرد که لزوماً وابسته به کلام نیست و قابلیت لحاظ مستقل را در قالب «نسبت بین دو اراده» دارد. البته محبوبیت و قصد آن در اینجا اگر به صورت روحی و در مورد فرد استعمال شود، غیر از مباحث فوق است زیرا بحث فوق از سنخ جامعه‌شناختی و ولایت اجتماعی است.

۴. حال با توجه به تعریف فوق از اطاعت، روشن می‌شود که عبد متجری با قصد خود حداقل در این مورد خاص در حال خروج از دستگاه مولا بوده و بجای موافقت اعتقادی با اراده‌ی مولا، عصیان کرده است. سپس این قصد

استدامه پیدا کرده و منشأ حرکت شده و بر اساس آن به سمت عمل (به سوی نوشیدن خمر) اقدام کرده که این نیز عصیان و مخالفت با نظر مولا محسوب می‌شود و لذا در این بخش نیز نمی‌توان به او «امثال» را نسبت داد؛ بر خلاف تعریفی که امثال را شاملِ تجرّی نیز می‌دانست. در مرحله‌ی سوم و انجام خود فعل (که در مثال، همان سرکشیدن ظرف است) نیز همانند دو بخش دیگر باید به نسبت بین اراده‌ی مولا با اراده‌ی عبد توجه کرد. یعنی مولا می‌بیند که علی‌رغم مخالفت اعتقادی و استدامه بر آن، «فعل شرب خمر» محقق نشده که در اینجا دو فرض وجود دارد: یا مولا اهل رحمت و تخفیف و گذشت است که در این صورت، عبد را عفو می‌کند و یا اهل سخت‌گیری و تحکم و مجازات است که در این صورت عبد، را مجازات می‌کند. پس عقاب در اینجا تابع اخلاق مولاست و مولایی که اهل رحمت است، وجود عصیان در نظام خود را می‌پذیرد و مهلت می‌دهد و کمک می‌کند تا او به دستگاه بازگردد.

بنابراین با توجه به تعریف اطاعت در نظر قوم و عدم تفکیک فعل از فاعل و اراده و قصد او در نظر مختار، بحث در تجرّی روشن شده و مبنایی برای اختلاف در آن باقی نمی‌ماند و ضمناً بجای دو مرحله‌ی نیت و عمل، تجرّی در سه مرحله تبیین می‌شود:

بر مبنای قوم که اطاعت شامل موافقت اعتقادی نیز هست، ثبوت عصیان برای متجرّی قطعی است چون اولاً فاقد «قصد امر» بعنوان جزء اول در تعریف اطاعت است. ثانیاً با استدامه به قصد به سمت فعل حرکت کرده و عصیان اعتقادی را در عرصه‌ی عمل استمرار داده است؛ یعنی وقتی این نحوه از حرکت به سوی فعل با اوامر مولا سنجیده شود، باز هم امثال صدق

نمی‌کند و عصیان ثابت می‌شود. ثالثاً در انتها خود فعل را انجام داده است و از این جهت نیز عاصی است؛ زیرا با وجود نوشیدن آب توسط او در عالم تحقق، نمی‌توان «ترک شرب خمر» را به او نسبت داد و نوشیدن آب را به او مستند کرد و فعل او محسوب نمود. چون او «شرب خمر» را اختیار کرده بوده و آن را استمرار داده و بر اساس این حالت، عمل خود را سامان داده و از نوشیدن مایع، مستی و لذت آن را دنبال می‌کرده و لذا چنین شخصی با مزه کردن مایع و پی بردن به اشتباه خود، عمل را قطع کرده و ظرف آب را به کناری می‌اندازد.

البته این فقط یکی از فروض در این مساله است اما بدلیل تحلیل مساله بر اساس اختیار و منشأ بودن آن برای حالت،<sup>۱</sup> دهها فرض دیگر نیز ممکن است و حکم نیز به تبع آن متفاوت می‌شود. یعنی شاید شخصی پس از درک مزه‌ی آب، شاکر شود که در نهایت شارب الخمر نشده و آن را دست‌گیری و کمکی از ناحیه‌ی خداوند بداند و حال توبه به او دست دهد که در این صورت ممکن است برخورد مولا با او متفاوت شود. گرچه همان‌طور که گذشت، عقاب عبد یا عفو او در این سه مرحله، تابعی از اختلاف اخلاق در موالی مختلف است.

۵. البته در تبیین رابطه‌ی میان عبد و مولا یک نظر این است که رابطه بر اساس اوامر و نواهی مولا و غرض او از این دستورها تحلیل شود. نظر دیگر این است که رابطه‌ی بین عبد و مولا بر اساس «نعمت» تفسیر شود و بجای تکیه بر اغراض اجتماعی، ضرورت شکر عبد در مقابل نعمت بعنوان یک امر حقیقی مطرح است و قبل از پذیرش عبد و جعل توسط مولا، عبد در پی

<sup>۱</sup>. که تفصیل آن در ادامه بحث خواهد آمد.

شکر منعم و ادای حق مولا از طریق اطاعت اوست که این نظر را می‌توان به شهید صدر منتسب نمود.

البته مبنای مدیریت‌های امروزی اساساً به صورت یک‌طرفه نیست بلکه مباحثی مانند مشارکت و جمهوری‌ت طرح شده و هر کسی متناسب با سهم خود در تولید ثروت ملی، به درآمد بیشتر و بهره‌مندی بالاتری دست پیدا می‌کند و حتی می‌تواند در سفارش نیازهای جدید حضور پیدا کند.

اما مبنای مختار، رابطه‌ی بین عبد و مولا را در قالب رابطه‌ی میان خالق و مخلوق تحلیل می‌کند؛ یعنی مخلوق «مرگب» است و خالق اراده کرده تا با اعطاء رشد و تکامل به او، موجب ابتهاج مخلوق شود. لذا عطای خالق به مخلوق از قبیل عقل و چشم و گوش و ... بستری برای رحمت و تفضل و اضافه کردن به مخلوق اوست که در این صورت، «نعمت» موضوعیت ندارد؛ بلکه ارتباط با این نعمت‌ها وسیله‌ای برای ذکر و معرفت و توجه به خالق است. در واقع تعلق به او و اشتداد و ارتقاء این تعلق است که موضوعیت می‌یابد تا اراده‌ی خالق در ربوبیت و هدایت مخلوق افزون شود و تصرف او موجب انبساط و لذت بیشتر برای عبد گردد. پس یک طرف این رابطه «لذت بیشتر» و طرف دیگر «اشتداد تصرف خالق در مخلوق» (نسبت بین اشتداد و ابتهاج) است که بیان تفصیلی آن در مباحث «فلسفه‌ی نظام ولایت» قابل دسترسی است.



## بررسی تجربی و انقیاد از منظر رابطه بین «اراده»، «حالت»، «فطرت» و «عمل»

محور سوم بحث پیرامون تجربی و انقیاد را می‌توان با توجه به این نکته آغاز کرد که اگر حجیت یقین لازمه‌ی ذاتی برای آن باشد، مخالفت با یقین - حتی اگر مطابق با واقع نباشد - حتماً و به صورت بدیهی و ذاتی امری مذموم شمرده شده و دارای عقاب خواهد بود و لذا بحث و نزاع قوم در این باره، بر خلاف قول به ذاتی بودن حجیت یقین است. ممکن است گفته شود: «از آنجا که فقیه عادل مانند فرد عادی نیست و هیچ‌گاه در انتساب امور به شارع بر خلاف مقتضای قطع خود عمل نمی‌کند، می‌توان گفت که بر خلاف بحث حجیت یقین، مبحث تجربی و انقیاد مربوط به مکلفین است و ارتباطی به مجتهدین ندارد.» اما باید توجه داشت که در بحث علمی باید فرض تخلف را برای فقیه نیز در نظر گرفت و به بحث از آن پرداخت تا بصورت استدلالی و قاعده‌مند، از ورود این تخلفات به عملیات تفقه و منطق آن جلوگیری شود. همان‌طور که در مباحث اصولی از قیاس و استحسان و ... بحث می‌شود تا

وجود انحراف در این طرق اثبات شده و استفاده از آنها در استنباط نفی گردد. علاوه بر این که در طول تاریخ مواردی مشاهده شده که معدودی از فقهاء بر خلاف امور قطعی و مسلم فتوا داده‌اند.

در واقع تا زمانی که نسبت بین «علم و قطع» با «عدالت» به نحو اصولی مورد بحث قرار نگرفته و تنقیح نشده، فقیه با چه معیاری می‌تواند رفتار علمی خود را کنترل کند؟! پس بدون تبیین علمی از این مسائل نمی‌توان بحث از تجرّی و انقیاد را مخصوص مکلفین دانست و مجتهدین را از شمول آن خارج کرد.

۲. پس برای آن که بحث از تجرّی و انقیاد به درستی منقّح شود، باید بحث از مصادیق و نمونه‌ها را کنار گذاشت و نباید یقین اشخاص مختلف (موقن) را مبنای بحث قرار داد بلکه لازم است به بررسی ماهیت قطع و اوصاف آن و حکم عقلانی یا شرعی پیرامون آن پرداخته شود و معیارهای بحث از قطع روشن گردد. لذا باید معلوم شود که پایگاه پدید آمدن قطع و جزمیت چیست؟ البته از آنجا که موضوع یقین فقیه از امور اعتباری و غیرحقیقی است و امور اعتباری در کلمات قوم به سه مفهوم «اختیار، فطرت و قراردادهای اجتماعی» رجوع می‌کند، مناسب است تا نسبت بین قطع با هر یک از سه مفهوم فوق مورد بررسی قرار گیرد. اما به نظر می‌رسد که ادامه‌ی این بحث با سوال از پایگاه و روند پدید آمدن «فعل» نیز ممکن باشد. آیا بدون داشتن حالت روحی، امکان دارد فعلی از انسان سر بزند؟! یعنی اگر «تردید» تعمیم داده شود به نحوی که مطلق حالت روحی نفی شود، هیچ حرکت و فعلی واقع نمی‌شود. پس تحقق فعل، وابسته به وجود حالت است و حالت، علت پدید آمدن «فعل» است.

به عبارت دیگر همان طور که بداهت در عقل نظری تبیین شده، باید روشن شود که امر بدیهی در عقل عملی چیست. آیا پایگاه عمل به خطور و تصدیق به فایده و شوق و میل و جزم و ... باز می‌گردد که قوم آنها را ذکر کرده‌اند؟! آیا مُدرک در عقل عملی، از سنخ تصوّر و تصدیق است؟! البته روشن است که اموری از سنخ عقل عملی را نیز می‌توان به تصوّر درآورد، اما بحث بر سر این است که در تقریر صحیح از مبنای قوم روشن شود که: «فعل چگونه واقع می‌شود؟» یعنی انجام‌دادن یا انجام‌ندادن یک فعل، از سنخ تصوّر و تصدیق نیست بلکه به نظر می‌رسد انجام فعل به تصمیم جزمی و کنار گذاشتن تردید وابسته است و تصمیم نیز در صورتی شکل می‌گیرد که حالتی روحی نسبت به آن فعل وجود داشته باشد. لذا افعالی (مانند دور کردن دست از حرارت آتش) وجود دارند که بدون سنجش و محاسبه واقع می‌شوند. در واقع علت پدید آمدن فعل در نظر قوم نه «اختیار» است و نه «قرارداد اجتماعی» بلکه فعل اجمالاً به «فطرت» باز می‌گردد که همان حالت نفس نسبت به امور ملائم و غیر ملائم با آن است. لذا در نظر قوم «فعل» به «حالت» رجوع می‌کند و حالت نیز ریشه در «فطرت» و حسن و قبح ذاتی دارد.

ممکن است گفته شود: «فطرت تنها یکی از ریشه‌های فعل در نظر قوم است و الا اعمال متعدد دیگری مانند تکلم هستند که به حسن و قبح رجوع نمی‌کنند؛ زیرا دلالت الفاظ بر معانی به جعل جاعل باز می‌گردد که امری قراردادی است.» اما باید توجه داشت که ما بدنبال مبنای «حجّیت» در ریشه‌های «عقل عملی» هستیم تا معیاری باشد که بتوان تفصیل بحث را بر آن استوار کرد. حال اگر پایگاه فعل به قراردادهای اجتماعی ارجاع شود،

نمی‌توان آن را حجت دانست زیرا قراردادهای اجتماعی قابل‌تغییرند و به تصمیم طرفین یا اطرافِ قرار وابسته هستند. یعنی امر قراردادی گرچه برای انسان، حالت ایجاد می‌کند؛ اما فرض خلاف آن (امکان یک جعل دیگر) هم وجود دارد زیرا «قرار» فاقد ریشه‌ی علمی و استدلال عقلی و ارتباط با نفس‌الامر است. پس «قرار و جعل» ضرورتاً منجر به عمل نمی‌شود و علی‌رغم آن که قابلیت ایجاد حالت را برای انسان دارد، نمی‌تواند یک «پایگاه» ثابت برای تبیین «فعل» و «عقل عملی» باشد. البته بعد از آن که پایگاهی اصلی و قابل‌تمسک برای فعل تبیین شد، قرار نیز می‌تواند در دسته‌بندی‌های فرعی، منشأی برای برخی افعال باشد که از اهمیت و ارزش کمتری برخوردارند.

۳. اگر معلوم شد که پایگاه عقل عملی و ریشه‌ی اعمال به حسن و قبح ذاتی و فطرت باز می‌گردد، اشکال این است که مُدرکِ عقل عملی، امری ذاتی و ماهوی و از سنخ مُدرکات عقل نظری نیست که قابل‌کشف باشد بلکه باید و نبایدی است که منجر به عمل می‌شود. به عبارت دیگر عمل، تطابقی با واقع و نفس‌الامر ندارد بلکه باعث وقوع چیزی در خارج می‌شود. از این رو با بکاربردن عقل نظری و دستیابی به نفس‌الامر، واقع و وجود منکشف می‌شود اما در عقل عملی، با وقوع و ایجاد سر و کار داریم و تطابق با واقع در آن دنبال نمی‌شود بلکه قرار است چیزی به وقوع برسد. لذا بجای اینکه گفته شود: «القطع حجه ذاتاً لأنه طریقٌ الی الواقع» باید گفت: «حالت» موجبِ «فعل» می‌شود و فعل نیز «طریق الی الوقوع» است.

بنابراین فطرت در معنایی که قوم از آن ارائه می‌کنند، به ماهیت و خواصّ ذاتی آن رجوع می‌کند و به همین دلیل روندی جبری و غریزی را بر افعال حاکم می‌کند که بحث را به عقل نظری و کشف از واقع منصرف

می‌نماید. در این صورت دیگر نمی‌توان از فعل بعنوان یک مقوله‌ی متدرّج سخن گفت زیرا در ماهیت و ذاتیات آن، پیرامون «کون و فساد» بحث می‌شود و تدریج و حرکت و فعل در آن معنایی ندارد.

با طرح این اشکال و نفی این مبنا، بحث از اختیار و اراده قابل طرح می‌شود و لذا در مبنای مختار، هر فعلی تحت اراده‌ای عمل می‌کند و حتی افعال غریزی و ناخودآگاه مانند ضربان قلب گرچه به اراده‌ی انسان نیست، اما تحت اختیار فاعل مافوق است. در این صورت هر فعلی که بتوان آن را به انسان منسوب کرد، به حالت او باز می‌گردد و این حالت نیز به اختیار و اراده‌ی انسان باز می‌گردد و نه به فطرت او. پس «اراده» از طریق واسطه‌ای بنام «حالت» و استدامه بر آن، موجب «فعل» می‌گردد. زیرا روشن شد که حالت نباید به نفس الامر و ماهیت و آثار آن و سایر مدرکات عقل نظری بازگردانده شود بلکه باید در اینجا به مدرکات عقل عملی پرداخت و می‌توان گفت که اولین بدیهی در عرصه‌ی عمل، وابستگی عمل به حالت و رجوع حالت به اراده است.

البته تحلیل ما از مبنای قوم این است که امر مشترک بین عقل نظری و عقل عملی را رجوع هر دو به بداهت می‌دانند اما سنخ آنها با یکدیگر متفاوت است؛ یعنی افتراق آنها در این است که اولی «طریق الی الواقع» و دومی «طریق الی الوقوع» است. به عبارت دیگر، فعالیت عقل در قسم اول نباید موجب سلب وجود از شیء شود و در قسم دوم نباید مانعی از جریان فعل شود.

۴. در صورتی که این تبیین اجمالی از پایگاه فعل پذیرفته شود و تفاوت بین مدرک عقل نظری (= سنجش) با مدرک عقل عملی (= حالت) معلوم

گردد، دیگر بحث از «جریان نسبت» قابل طرح نیست بلکه آنچه در سیر اراده و حالت و فعل جریان دارد، «تناسب» است. یعنی در مرحله‌ی بعد باید وارد بحث تفصیلی از پیدایش فعل و عمل شد و توضیح داد که «تناسب» چگونه ایجاد می‌شود. برای توضیح تناسب باید به مسأله‌ای مهم به نام «غرض» توجه کرد که مبنایی برای تناسب بین دو چیز است. یعنی اراده‌ی انسان برای انجام هر کاری، غرضی را در نظر می‌گیرد و برای وصول به آن غرض، چند چیز را با هم هماهنگ می‌کند اما عدم لحاظ غرض، بمعنای لغویت فعل است. پس بر خلاف جریان نسبت و علیت که خود به خود جاری می‌شود، انسان در اینجا می‌خواهد یک غرض خاص را محقق کند که این امر به ایجاد تناسب و هماهنگی بین چند چیز نیازمند است.

در این صورت باید گفت که موضوع یقین و حالت، «تناسب با غایت» است؛ زیرا قرار است بر اساس یقین، فعل انجام شود و فعل نیز امری تدریجی است که در تناسب با غایت و ضرر و نفع مد نظر انسان معنا می‌شود. تازه در اینجاست که نیاز به «سنجش» مطرح می‌شود چون این طور نیست که فعل صرفاً بر اساس اراده و حالت استوار شود بلکه لازم است جهتی خاص در نظر گرفته شود و ضرر و نفع فعل در لحاظ با آن جهت سنجیده شود. بر همین اساس است که می‌توان علت استفاده از کلمه‌ی «عقل» در اصطلاح «عقل عملی» را نیز تبیین کرد.

۵. تا اینجا به بررسی ریشه‌های عقل عملی و تفاوت آن با عقل نظری پرداخته شد تا بر اساس آن، «حالت» بعنوان یکی از مناشئ و پایگاه‌های ادراک تبیین گردد و سپس چارچوبی برای بحث از حجیت یقین و تجربی نسبت به آن شکل بگیرد. به عبارت دیگر حالت در نظر قوم به عقل عملی باز

می‌گردد و ادراکات عقل عملی نیز ریشه‌ی صدور فعل هستند. بر این اساس گفته شد که تردید نمی‌تواند مبدأ فعل باشد و وقوع فعل وابسته به وجود حالت است.

البته در اینجا باید توجه داشت که «حالت» در کلمات قوم هم به صورت منطقی و هم به صورت فلسفی تحلیل شده است. حالت در تبیین منطقی آن، همان کشش و تلائمی است که در فطرت از آن بحث می‌شود و ریشه‌ی عقل عملی را (در مقابل عقل نظری) در علم منطقی تشکیل می‌دهد. اما حالت در تبیین فلسفی از آن، به اصطلاحاتی مانند میل و طلب و اراده و کراهت و صفت نفسانی معنا می‌شود که آخوند در طلب انشائی و ذیل بحث از مبادی اراده و مراحل انجام فعل، آن را مورد اشاره قرار داده بود. گرچه این دو معنا از حالت وجود دارد اما در هنگام بحث از ریشه‌های عقل عملی باید به معنای منطقی از حالت پرداخت. در این باره گفته شد که تحلیل از فطرت بعنوان امری ذاتی و ماهوی قابل‌پذیرش نیست و باید اختیار و اراده را در معنای منطقی آن (صرف الامکان) بر آن حاکم نمود تا از رابطه‌ی ضروری و جبری خارج شود و مبنایی منطقی برای اصلاح مباحث فلسفی ایجاد شود.

ممکن است گفته شود: «حتماً برخی افعال وجود دارند که در آنها، اراده بر حالت حاکم نیست بلکه ابتدائاً حالتی درونی (مانند گرسنگی و کشش به غذا) به وجود می‌آید و تازه بعد از آن است که اراده به حرکت در می‌آید و انسان نسبت به یک از طرفین (ترتیب اثر به این حالت و یا عدم توجه به آن) اراده می‌کند.» در پاسخ باید گفت روشن است که اراده‌ی ما در برخی افعال حاکم نیست بلکه ضربان قلب و هضم غذا توسط معده و ... اعمالی است که

اراده، محکوم آنهاست و بر آنها اشراف ندارد.<sup>۱</sup> همچنان که برخی افعال قطعاً اختیاری هستند و فطرت بعنوان لازمه‌ی قهری ماهیت در آنها نقشی ندارد. پس وجداناً این دو دسته از افعال وجود دارند اما باید توجه داشت که افعال مبتنی بر فطرت، موضوع بحث نیست و بحث اصولی تنها پیرامون افعالی است که اختیاری هستند و مفاهیمی مانند امتحان و مسئولیت‌پذیری در آنها قابل تصور و دارای موضوعیت است؛ یعنی بحث بر سر این بود که چگونه می‌توان حجیت یقین فقیه را اثبات کرد و آن را قاعده‌مند نمود. البته روشن است که سخن در اثبات حجیت برای «اصل اختیار» نیست بلکه حجیت «کیف اختیار» مطرح است. زیرا ذات اختیار بمعنای امکان فعل و ترک آن، یک خصوصیت تکوینی است که مواخذه‌بردار نیست بلکه کیفیت افعالی که بر اساس اختیار انجام می‌گیرد، قابلیت دارد تا مورد سوال و امر و نهی قرار گیرد. ۶. بر این اساس، تبیین قوم از عقل عملی اصلاح شد و مبنای آن «اراده» قرار گرفت؛ گرچه جریان اراده در فعل بدون حالت ممکن نیست و در این راستا حتماً به فطرت نیازمندیم. یعنی صحیح است که پایگاه عقل عملی به حسن و قبح بازمی‌گردد اما حسن و قبح‌هایی مورد بحث است که اختیار و امتحان در آنها راه داشته باشد و منظور از اختیار نیز در اینجا، کیف اختیار - و نه اصل اختیار - است. سپس «حالت» طریقی می‌شود تا «کیف اختیار» در «فعل» جاری شود که در این صورت فعل صادر می‌شود. اما اگر حالت حذف

<sup>۱</sup> البته بر مبنای مختار، گرچه اراده‌ی ما در افعال مبتنی بر فطرت حضور ندارد اما فطرت تحت اراده‌های ما فوق (مانند اراده‌ی خدای متعال و حضرات معصومین علیهم‌السلام) عمل می‌کند و لذا با تقسیم اراده به سه سطح «محوری، تصرفی و تبعی»، افعال فطری نیز به اراده‌های محوری رجوع می‌کند.



شود، تردید حاصل شده و فعلی از انسان صادر نمی‌شود. یعنی ممکن است انسان کاری را اراده کند و نسبت به آن حالت پیدا کند و حتی به سمت آن حرکت کند، اما قبل از عمل از اراده‌ی خود دست بکشد و به این صورت، حالت خود را به سمت دیگری تغییر جهت دهد که این خاصیت اختیار است. در واقع اراده در هر مقطعی از این روند و حتی در آخرین لحظات می‌تواند دست از فعل بکشد و به کار دیگری بپردازد و لذا «حالت» بر اثر «استمرار اراده»، مجرای فعل می‌شود.

۷. با توضیحات فوق، اصل صدور فعل و روند آن توضیح داده شد و بر اساس آن این سوال مطرح می‌شود که آیا نفسِ «وقوع فعل» حجت است؟ روشن است که این چنین نیست زیرا با انجام هر فعلی نمی‌توان ادعای تبعیت از مولا را داشت بلکه باید به وسیله‌ای حجیت آن را اثبات کرد. از این رو باید به این نکته توجه داشت که هر فعلی دارای غرض است و لذا باید فعل را با غرض از آن سنجید و ملاحظه کرد که آیا فعل با غرض مورد نظر تناسب داشته است یا خیر؟ یعنی برای اثبات حجیت افعال در سطح عقل عملی باید تناسب افعال را با غرض محوری سنجید؛ چه خود شخص این سنجش را بر اساس لحاظ اهداف خود از زندگی انجام دهد و چه عبد، تناسب افعال خود را با غرض مولا بسنجد. لذا حجیت در این سطح بر اساس غایت معنا می‌شود و برای اثبات آن، تناسب اراده با غایت لحاظ می‌گردد. بنابراین حجیت بر مبنای «تناسب» معنا شد و «جریان نسبت» در تحلیل از حجیت ردّ شد چون امور فطری جبراً و خود به خود جاری است و اراده در آن دخالتی ندارد اما در فعل ارادی، تناسب با غرض مطرح است. در واقع سه مفهوم «اراده، حالت و فعل» می‌توانند یقین منطقی را در عقل عملی توضیح دهند اما این سه مفهوم وقتی

با امری بیرونی بنام غرض سنجیده می‌شوند، یقین را در اعتبارات معنا می‌کنند.

وقتی به اعتبارات می‌رسیم، اختیار بر اساس غایت خود راهی را در نظر می‌گیرد و سپس برای آن به نقشه‌کشی می‌پردازد و بعد از آن وارد عمل می‌شود تا نقشه را محقق کند. یعنی اعتبارات در سه مرحله توضیح می‌یابد: اولین مرحله، گمانه‌زنی و ایجاد ایده است که از خاصیت اختیار نشأت می‌گیرد. در اینجا، راه و فرض جدیدی برای تحقق غرض لحاظ می‌شود که از آن به «وجود اعتبار» یاد می‌کنیم. در مرحله‌ی دوم این مهم بررسی می‌شود که چه فعل‌هایی با این ایده‌ی جدید تناسب دارند و لذا به نقشه‌کشی و برنامه‌ریزی مبادرت می‌شود و می‌توان آن را به «وقوع اعتبار» نامگذاری کرد. پس از این است که شخص به الزام غیر می‌پردازد تا از طریق التزام آنان، نقشه و برنامه‌ی خود را در عالم خارج پیاده کند که از آن به «وجوب اعتبار» تعبیر می‌شود. در واقع تحلیل از بناء عقلاء با توجه به این سه مرحله انجام می‌شود که پایه‌ی آن، اختیار و تناسب بجای علیت و نسبت است.<sup>۱</sup>

۸. تا اینجا «حجیت فعل» در دو سطح «عقل عملی» و «اعتبارات» تنقیح شد و «اختیار» رکن در عقل عملی قرار گرفت تا پایه‌های حجیت یقین به نحو اصولی معلوم گردد. یعنی برای تبیین اصولی از حجیت یقین باید به این نکته توجه کرد که برای اختیار، هم «جهت حق و خیر و مثبت» و هم «جهت باطل و شر و منفی» متصور است زیرا بعد از بحث‌های منطقی فوق -

<sup>۱</sup> البته هر یک از «عقل» و «عرف» نیز در مباحث حضرت استاد (ره) بر اساس سه مرحله‌ی «وجود، وقوع و وجوب» تبیین می‌گردد تا علاوه بر ادراکات عقلانی، به مباحث قوم در زمینه‌ی ادراکات عقلی و ادراکات عرفی نیز نظم جدیدی داده شود.

که صورت فعل را به نحو عامّ تحلیل می‌کرد - باید به تحلیل فلسفی و تبیین موادّ بحث پرداخت و از آنجا که ما از متألّهین هستیم، اختیار حقّ باید به پذیرش دستگاه الهی و اختیار باطل باید به پذیرش دستگاه ابلیس معنا شود. در این صورت اختیار نمی‌تواند بصورت بریده و منفکّ از امور تکوینی ملاحظه شود بلکه باید گفت در صورت اختیار مثبت، اراده‌ی تکوینی خدای متعال در حالت انسان حضور می‌یابد و برای او آرامش و طمأنینه پدید می‌آورد اما در صورت اختیار منفی، حالت او دچار اضطراب و تشویش می‌شود. پس در این سطح از بحث، بیان قواعد عامّ برای تمامی انسانها نادرست است زیرا با طرح «اختیار»، لاجرم دو دستگاه و دو جهت مطرح می‌گردد و به تبع حالات نیز به دو دسته تقسیم می‌شوند.

بر اساس این دو سنخ از حالات، انسان وارد نظام اجتماعی می‌شود و به سنجش می‌پردازد. یعنی در دستگاه ایمان، فقیه بر اساس عزم بر تعبد به مولا و حالت تسلیم در برابر او به بررسی اسناد و دلالات کلام مولا می‌پردازد و در مقابل علمای رجال و درایه و صرف و نحو و معانی و بیان و بدیع و لغت قرار می‌گیرد همچنان که با ادراکات عقلایی جامعه (عامّ و خاصّ و مطلق و مقید و ...) و ادراکات عقلی و منطقی مواجه می‌شود. در واقع فقیه باید به فعالیت‌های علمی و طیّ مسیر تخصصی در میان این مفاهیم بپردازد تا در نتیجه حجّت را تمام کند و فهم خود را معذّر و منجّز بداند. این بدان معناست که «سنجش» به «حالت» تقوّم یافته و یقینی حجّت خواهد بود که علاوه بر حالت تسلیم، از سنجش مقنّن و قاعده‌مند شده ناشی شود. به عبارت دیگر یقین ذاتاً حجّت نیست بلکه تنها در صورتی حجّیت می‌یابد که محصول «سنجش قاعده‌مندی» باشد که متقوّم به «حالت تسلیم» بوده و این حالت نیز بر اساس

«اختیار مثبت و حق» شکل گرفته باشد.

البته مباحث قوم برای قاعده‌مند کردنِ سنجش، همان مباحثی است که در فصل امارات و پیرامون حجیت ظهورات و شهرت و اجماع و قول لغوی و سیره‌ی عقلاء و ... طرح کرده‌اند اما مبنای مختار در این قاعده‌مندی را در سه مفهوم «تهوّر در گمانه‌زنی»، «ابتهال در گزینش» و «استظهار در پردازش» می‌داند که نقد مبنای قوم و تطبیق آن با مبنای مختار، موکول به موضع دیگری است. اما حداقل آن است که حجّیت یقین در صورتی قابل اثبات است که از مسیر قواعد عرفی و زبانی و عقلائی در علم اصول موجود عبور کند و به آنها مقید شود.

۹. اما در مبنای مختار، آنچه بعد از یقین و ورود در نظام اراده‌ها در برابر انسان قرار می‌گیرد، «وحدت و کثرت» و ارجاع کثرت به وحدت و جریان وحدت در کثرت است؛ فرقی ندارد که موضوع مورد نظر، از سنخ فهم و تفقه باشد یا از جنس تحقق و هماهنگ کردن عینیت باشد. در واقع با ورود در وعاء سنجش و علم، باید تکلیف «وحدت و کثرت» و چگونگی تبدیل آنها به یکدیگر روشن شود که این مهم، موضوع فعالیت قوه‌ی سنجش است. ولی چنین کاری اولاً دارای یک مرتبه‌ی تکوینی است زیرا وابسته به ظرفیت اراده و حالت شخص است. یعنی در موضوعات مهم، آنچه تأثیری اساسی در هماهنگی وحدت و کثرت‌ها دارد، «نسبت بین علم و ظرفیت یقین» است و الا انسان قادر بر ورود و خروج در چنان موضوعاتی نخواهد بود.

بنابراین وحدت و کثرت عامّ معنا ندارد بلکه وحدت و کثرتی قابل طرح است که متناسب با ظرفیت یقین باشد. در این صورت قدرت سنجش دارای ثبات نیست بلکه به وحدت رساندن کثرات، وابسته به این است که انسان در

چه دوران تاریخی حضور دارد و لذا تغییرات زمانی و مکانی در اینجا اهمیت می‌یابد. اما اگر ولایتی بر این تغییرات اعمال نشود، نتیجه‌ای جز نسبیّت مادی و تلون نخواهد داشت و همه چیز به اصول موضوعه‌ای باز می‌گردد که هر دانشمندی آنها را اختیار کرده است. پس بر مبنای مختار، هم از «ثبات و مطلق‌نگری» خارج خواهیم شد و هم از «نسبیّت مادی» احتراز خواهیم کرد زیرا ظرفیت یقین‌ها به ولات حق و باطل باز می‌گردد. به عبارت دیگر حالت اضطراب و تجزّم به اراده‌ی ابلیس رجوع می‌کند اما ثبات یقین و استقرار طمأنینه تکویناً به حضور اراده‌ی خدای متعال و پیامبر اکرم و امیرالمومنین علیهماالسلام در اراده‌های مادون وابسته است. در واقع اراده‌های ما فوق، هم پایگاهی برای دیگر یقین‌ها هستند و هم موجب اشتداد آنها می‌شوند. پس پایگاه یقین و حالت از نظر «تکوینی» به اراده‌ی برتر یعنی اراده‌ی معصومین علیهم‌السلام باز می‌گردد؛ یعنی ثبات و استقرارِ فطرت، تابع حضور اراده‌ی امام معصوم در انسان است که البته این امر، منوط به تولّی به اراده‌ی آنهاست. اما بعد از ولایت تکوینی و از نظر «ولایت تاریخی»، ظرفیتی از اراده و حالت و عقلانیت به مومنین عطا می‌شود که متناسب با قدرت کفار و منافقین در آن دوره‌ی تاریخی باشد و لذا هیچ عذری از هیچ کس پذیرفته نیست؛ زیرا اذن خدای متعال نسبت به جولان کفر و نفاق تنها به میزانی است که مومنین قادر بر مقابله با آن باشند. ظرفیت در «ولایت اجتماعی» نیز به جایگاه و منصب شخص وابسته است که مراتب مختلفی مانند عوامّ و خواصّ را در بر می‌گیرد و قلّه‌ی آن به شخصی می‌رسد که رهبر جامعه شده و محوریت یافته و طبعاً بالاترین سهم تأثیر را در ولایت اجتماعی داراست. در واقع هدایت در دوران غیبت به این مهم باز می‌گردد: عرفانی که

فقه‌های عظام شیعه بوسیله‌ی آن، رزق معنوی خود را برای راهبری جامعه‌ی دینی اخذ می‌کرده‌اند، به چه میزان کنترل شده و قاعده‌مند گشته است. یعنی عظمت فقه‌های مذهب حقّه در خداترسی آنها در نفسِ فهم از کلمات شارع بوده تا به این وسیله از انحراف‌های عظیم اهل سنت در موضوع انتساب به شارع در امان بمانند و تمامی تلاش‌های این بزرگواران در این زمینه منجر به این شده که این عرفان و مراقبه در فهم کلمات، در اصول و فقه زبان‌دار شده و به تخصّص و استدلال تبدیل گشته و پایه‌هایی همچون حسن و قبح و حجیت ذاتی یقین و مباحث امارات و ... را پدید آورده است. در واقع این مباحث علمی، ناشی از ظرفیت یقین و حالاتی بوده است که در این هزار و چهارصد سال، در میان نخبگان شیعه جریان داشته است.

از این رو تأکید بر نورانیت قرآن و مناقب معجزگون اهل بیت، موضوع امتحانات گذشته بوده؛ به نحوی که این حقایق عظیم امروزه از بدیهیات در فرهنگ مذهب محسوب می‌شود. لذا آنچه می‌تواند موضوع تکلیف و امتحان امروز قرار گیرد و جهت‌گیری تلاش‌های عالمانه و تدقیق‌های تخصصی در دوران کنونی را معین کند، آن است که معارف موجود در ادبیات تخصصی حوزه و ظرفیت آن، چگونه باید متناسب با این سرفصل از تاریخ تحوّل پیدا کند تا زمینه‌ساز پشتیبانی فکری از نظام اسلامی شود و جمع‌بندی از وحدت و کثرتِ موضوعات تخصّصی و پیچیده در اداره‌ی کشور را به دین منتسب کند و از این رهگذر، مبارزه با ظرفیتِ موجود در دستگاه کفر و نفاق را سامان نوینی بخشد.

۱۰. با نکاتی که درباره‌ی اختیار و تبعیت حالات از اختیار مثبت یا منفی مطرح شد، تقسیمات بحث نباید به تجرّی و انقیاد محدود شود زیرا موضوع به

قدری حساس است که فقیه باید خود را در معرض تمامی خطابات مربوط به اهل کتاب و هشدارهای خدای متعال پیرامون انحراف در فهم از کلمات وحی بداند و فقاہت باید قادر بر کنترل سطوح و انواع مختلف انحراف از حداقل تا حداکثر آن باشد. همچنان که یقین‌هایی که حجّیت‌شان به اثبات می‌رسد، به تبع درجات ایمان طبقه‌بندی می‌شوند و لذا فقیه باید بالاترین سطح ایمانی را کسب کند تا از طریق سنجش‌های پیچیده و تخصصی بتواند وحدت و کثرت در درجات یقین را به جمع‌بندی برساند.

ممکن است گفته شود: «مطالب فوق صحیح است اما ارتباطی به بحث تجرّی ندارد زیرا تجرّی از باب انحراف در فهم از کلمات نیست بلکه در جایی مطرح می‌شود که شخصی بعد از فهم قاعده‌مند - و لو مطابق با واقع نباشد - بر خلاف فهم خود عمل کند و در مقام اقدام، به قطع و یقین خود ترتیب اثر ندهد. بنابراین تجرّی یک طغیان عملی است و نه یک انحراف علمی.» اما باید توجه داشت که بر اساس مبنای مختار باید گونه‌های مختلف اختیار و طیف‌های وسیعی از حالات مورد بحث قرار گیرد و انعکاس آنها در هم ملاحظه شود و از «انحراف انحراف انحراف» تا «تعبد تعبد تعبد» به نحو علمی تعریف گردد و بر تمامی اجزاء استنباط تطبیق داده شود تا فتوای صحیح و یقینی قابل تمسک برای ولایت بر مومنین بدست بیاید؛ در حالیکه مباحث قوم به این سعه از موضوعات و وحدت و کثرت آن توجهی ندارد.

حال اگر تعریف فوق از تجرّی (مخالفت با قطع غیر مصیب) بر کار فقیه تطبیق داده شود، به این معنا خواهد بود که او علی‌رغم استفاده‌ی صحیح از ابزار استنباط، فتوای خود را بر خلاف نتیجه‌ی کار علمی صادر کرده است و در عمل خود - که همان صدور فتواست - یقین حاصل از بررسی‌های خود را

نادیده گرفته و کنار گذاشته است. یعنی تجرّی در اینجا معنای «نفاق» پیدا می‌کند و به فقهای اهل سنت که بر خلاف علم خود فتوا می‌دادند منطبق می‌شود که چنین فرضی در دستگاه فقهات تشیع مطرح نیست. در واقع روشن است که عمل چنان فقیهی بر خلاف آن چیزی بوده که حجّت محسوب شده است و لذا انتساب عصیان و بالتبع استحقاق عقاب به چنین شخصی امری قطعی و واضح است و به بحث و بررسی خاصی احتیاج ندارد. یعنی استفاده از شیوهی استنباطی که حجّیت آن اثبات شده ضروری است؛ و لو اینکه اشتبهاً فهمی بر خلاف مراد مولا را نتیجه دهد. به عبارت دیگر وقتی سلامت و صحت روش استنباط اثبات شده باشد، احکام ظاهریه‌ی حاصل از آن حجّت است و مخالفت با این احکام - و لو بر خلاف حکم واقعیه باشند - مستوجب عقاب و مواخذه است.

ممکن است گفته شود: «اگر چنین فرضی مربوط به دستگاه نفاق است و در فقهات شیعه قابل طرح نیست، پس صحیح آن است که همان‌طور که گفته شد بحث از تجرّی را ناظر به مکلفین و نه مجتهدین بدانیم.» اما در این صورت باید بحثی فقهی درباره‌ی عقاب یا عفو مکلفی طرح شود که بر خلاف یقین به موضوع یا حکم عمل کرده و تصادفاً یقینش مطابق با واقع نبوده است. در پاسخ ممکن است گفته شود: «می‌توان قبل از پرداختن به دلالت آیات و روایات پیرامون چنین مکلفی، به بررسی حکم عقلاء درباره‌ی چنین فردی پرداخت. بعنوان مثال برخی قائلند از آنجا که فعل متجرّی در واقع، شرب ماء بوده و نه شرب خمر، پس فعل قبیحی از او سر نزده تا قابل عقاب باشد بلکه نیتی پلید داشته و کار او تنها قبح فاعلی را اثبات می‌کند. در مقابل آخوند معتقد است گرچه بر این فعل، عقابی مترتب نیست اما عقاب به عزم او



بر طغیان تعلق می‌گیرد زیرا این عزم در نظر عقلاء، هتک حرمت مولا و خروج از رسم عبودیت است که در نزد همگان امری قبیح محسوب می‌شود.» اما اشکالات این نحوه از بیان قوم در مباحث قبلی گذشت: اگر شخص متجری حالتی نسبت به این فعل داشته، عمل جبراً واقع شده است مگر اینکه بحث از اخذ به مقدمات فاسده طرح شود که این ادعا بدلیل الف) تکرار بحث جبر و اختیار در همان مقدمات و ب) مواخذه در محاکم و مخاصمات بر نفس فعل و نه مقدمات آن مورد نقد قرار گرفت. از سوی دیگر فعل آب خوردن آیا نسبتی به فاعل دارد یا خیر؟! آیا فاعل در حالتی غیر از عصیان بوده است؟! آیا حالت روحی شخص به فعل حسّی او مرتبط است یا خیر؟! آیا فعل حسّی از این حالت روحی نشأت نگرفته است؟! پس اگر این وعاءها از یکدیگر بریده و منفک شود، چیزی قابل اثبات نخواهد بود و بحث جدلی الطرفین خواهد شد و یک طرف به نفس فعل توجه می‌کند و طرف دیگر بر نیت فاعل اصرار می‌ورزد. اما بر اساس مبنای مختار که این وعاءها به یکدیگر مرتبط شد و اراده و حالت و فعل در یک مجموعه‌ی متصل تنقیح گردید، می‌توان نظر عقلاء را در این باره به دست آورد.

البته با توجه به مباحث قبلی معلوم می‌شود که نمی‌توان درباره‌ی عقاب متجری، حکمی مطلق به عقلاء منتسب کرد؛ زیرا گذشت که موالی از نظر اخلاقی به دو دسته‌ی ظالم و سخت‌گیر و مستبد (کفار و منافقین) در برابر عطوف و منصف و اهل بخشش (مومنین) تقسیم می‌شوند و هر یک از اینها نیز بر اساس اهمیت موضوع مورد تجرّی، درباره‌ی برخورد با عبد تصمیم می‌گیرند.

فارغ از نکات فوق، باید توجه داشت که بعد از بحث عقلانی و اصولی

پیرامون عقاب متجری، باید به نظر شارع در این باره پرداخت و بیانات مولا پیرامون این موضوع را در بابی بنام فقه الاستنباط - که نظرات شارع درباره‌ی شیوه‌ی استنباط را تشکیل می‌دهد - بررسی کرد و ادراکات عقلانی را به مقتضای آن مقید نمود.

۱۱. اما اگر بحث تجری به مجتهدین منصرف گردد و حکم «مخالفت فقیه با قطع غیر مصیب خود» دنبال شود، مباحث عقلانی را باید از زوایای دیگری بررسی نمود. با توجه به مسلک قوم روشن می‌شود که فقیه نسبت به سه نوع از قواعد یعنی «قواعد عرفی، عقلی و عقلانی» قطع پیدا می‌کند. اما در قواعد عرفی که همان اصول زبانی و لفظی محسوب می‌شود، نمی‌توان قطع و حالات پدید آمده از جعل جاعل را حجت دانست زیرا مجعولات از امور قرار ی هستند و «قرار» گرچه حالت ایجاد می‌کند و منشأ صدور افعالی می‌گردد، اما نمی‌تواند حجت باشد. در واقع قرار همواره قابل تبدیل به قرار دیگری است و فرض خلاف آن ممکن است و ریشه‌ای محکم و اساسی مرتبط با نفس الامر و حقائق ندارد.

ممکن است گفته شود: «صحیح است که قرار به حقائق و نفس الامر رجوع نمی‌کند و نمی‌توان آن را ریشه و مبنایی برای تحلیل عقل عملی دانست اما این بدان معنا نیست که در افعالی که ارزش کمتر و درجه‌ی پایین‌تری دارند، مورد استناد قرار نگیرد. به عبارت دیگر مبنای عقل عملی بر مباحثی مانند فطرت و حسن و قبح استوار است اما افعال دیگری مانند تکلم و محاوره وجود دارند که بر اساس فطرت و علیت قابل جریان نیستند و انسان ناچار به استفاده از جعل و اعتبار برای انجام این افعال در جهت پیش‌برد زندگی روزمره است.» اما باید توجه داشت که صرف اضطرار و ناچار ی

نمی‌تواند دلیلی برای اثبات مدّعا باشد زیرا ابتناء ادبیات و تکلم و تفاهم و تخاطب بر «جعل و قرار» ادّعی قوم است و تنها یکی از مبانی موجود برای تحلیل زبان محسوب می‌شود. بعنوان مثال و بر خلاف ادّعی قوم مبنی بر اعتباری دانستن پول، اموری مانند قیمت ارز و چاپ پول و نشر اسکناس یک امر جعلی و قراری نیست بلکه دارای معادله و متّکی به محاسبات علمی و پیچیده است و گفتمان علمی در غرب، وابستگی این مسائل به جعل را نمی‌پذیرد. لذا ضروری است که قوم برای اثبات مبنای خود، پاسخ استدلال‌های ادبیات دانشگاه را در این زمینه ارائه کنند و قبل از آن، حداقل به مبانی جدید در این مورد توجه کرده و آنها را موضوع بررسی علمی خود قرار دهند!

گذشته از این نکته، حتی دیگر عقلاء نیز با «قرار» برخورد می‌کنند و با جعل قرار مدّ نظر خود، با قرارهای موجود مقابله می‌کنند و به قرارهای دیگران احترام نمی‌گذارند بلکه تلاش می‌کنند تا آنها را تغییر دهند. یعنی سلطانی که به تازگی قدرت را قبضه می‌کند، دست به تغییر قوانین و امور اعتبار شده می‌زند تا اغراض خود را محقق کند و بر مبنای قوم، اختلاف در میان جوامع نیز به همین نکته رجوع می‌کند زیرا هر پادشاهی بر اساس اهواء خود تصمیم می‌گیرد و برای دستیابی به امیال خود، رویه‌های مختلف را در موضوعات اجتماعی تغییر می‌دهد. علاوه بر این، ادّعی «استفاده از قرار و جعل در افعال کم‌اهمیت‌تر و در امور فرعی» نادرست و غیرقابل انتساب به قوم است زیرا قوم ادّعا دارند که زبان و ادبیات دارای اصول ثابت و عامّ و مشترک در طول تاریخ هستند و باعث فهم مفردات و ترکیبات در نزد همگان می‌گردند که این ادّعا، قرار را به مسأله‌ای ریشه‌ای - و نه فرعی - تبدیل می‌کند.

۱۲. اما روی دیگرِ نفی حجّیت از وضع و قرار، اثبات حجّیت برای استعمال و عرف است؛ اما در صورتی که استعمال و عرف، به عنوان تبعیت‌کننده از قرار و وضع تحلیل نشوند بلکه به نظر می‌رسد رفتار عرف به «اعتماد اجتماعی» باز می‌گردد. به عنوان مثال اگر مردم به اخباری که از اطرافیان و بستگان می‌شنوند، اعتماد نکنند و برای ثبوت آن، حضور در محل حادثه و مشاهده‌ی عینی را لازم بدانند؛ اساساً جامعه‌ای ساخته نمی‌شود و عرف پدید نمی‌آید. پس منشأ اعتماد در عرف، مشاهده‌ی خود یا جعل دیگران نیست بلکه خبری است که مورد پذیرش قرار گرفته است؛ یعنی آنچه در میان عرف جریان دارد، «اعتماد» است که بر اساس «خبر» شکل می‌گیرد. البته قبلاً گفته شد که قبل از ایجاد حاکمیت و جریان فرمان و جعل اوامر و نواهی، جامعه در شکل عامّ آن بر اساس «خون» شکل می‌گیرد و عده‌ای از مردم حاضر می‌شوند تا برای رسیدن یک شخص خاص به قدرت، جان خود را فدا کنند. در واقع علّت اولیه برای ایجاد جامعه از طرف مردم، «تولّی و پذیرش» است و مبدأ تولّی و پذیرش مردم نسبت به فرد حاکم یا هیأت حاکمه، «نیاز»‌های آنان است. یعنی مردم احساس می‌کنند که نیازهای‌شان تحت لوای این گروه به نحو بهتری «ارضاء» می‌شود و با در نظر گرفتن وحدت و کثرتی از نیازهای خود، به پذیرش یا مخالفت تن می‌دهند.

بر این اساس، پایه‌های شکل‌گیری عرف به نحو قراری نیست بلکه از نیاز و ارضاء آن شروع می‌شود و برای آن فداکاری کرده و جان می‌دهند و از این طریق، اساس جامعه شکل می‌گیرد. سپس هیأت حاکمه برای تحقّق اغراض در موضوعات مختلف، امر و نهی می‌کند. پس پایه‌ی تحلیل عرف به «نیاز، ارضاء آن و الزام غیر» وابسته است و عرف به این صورت، مسئولیت خود را

نسبت به هیأت حاکمه (عقلاء) انجام می‌دهد. لذا حالت و یقین عرفی بر اساس «اعتماد عمومی» ایجاد می‌شود و ریشه‌ی اعتماد در «خبر» است. در زبان و اصول لفظی نیز، عرف از مفردات و ترکیبات جاری در جامعه «خبر» می‌گیرد و بر اساس آن تکلم می‌کند. در واقع صدها زبان در دنیا وجود دارد ولی ملت ایران نسبت به زبان فارسی حساس هستند و اخبار مربوط به استعمالات آن را دنبال می‌کنند و بر اساس آن تکلم می‌نمایند. لذا اگر پدر و مادری لال باشند، نمی‌توانند زبان خاصی را به فرزند خود منتقل کنند و پدران و مادرانی که زبان را به فرزندان خود آموزش می‌دهند نیز، از استعمالات جاری در جامعه استفاده می‌کنند و به اخباری که از نحوه‌ی تفاهم و تخاطب در جامعه اخذ کرده‌اند، عمل می‌کنند.

پس حالتی که برای عرف حاصل می‌شود، ناشی از «اخبار» است و نه ناشی از قرارها؛<sup>۱</sup> یعنی اعتماد عمومی موجب ایجاد حالت می‌شود و عرف این حالت را به رسمیت می‌شناسد و به همین دلیل با مخالفین حرکت جامعه برخورد کرده و از مقابله با آنان حمایت می‌کند.

۱۳. حال اگر تحلیل صحیح از عرف و یقین‌های عرفی اینچنین باشد، آیا چنین یقینی در نزد شارع حجت محسوب می‌شود؟! روشن است که چنین نیست؛ زیرا نیاز و ارضاء و اعتماد عمومی به اخبار در بسیاری از جوامع، بر محور بت‌پرستی شکل گرفته و اساساً شارع آمده تا این جوامع را تغییر داده و اعتمادهایی از این سنخ را بشکند. پس یقین‌های وابسته به اعتماد اجتماعی

<sup>۱</sup>. گرچه ممکن است گفته شود که: «در زبان و ادبیات، اخبار از قرارها نشأت می‌گیرد»؛ اما این بحث در تحلیل «عرف» است و هنگامی که تحلیل مختار از «عقلاء» طرح شود، مشخص خواهد شد که منشأ اخبار، قرارها نیستند.

گرچه حیات دارند و به وقوع پیوسته‌اند و عقلاء برای برقراری جامعه به آن تمسک می‌کنند، اما شرعاً حجّت نیستند و فقیه نمی‌تواند برای صدور فتوا به آنها تکیه کند. بلکه فقیه باید خبر از استعمالاتی را دنبال کند که مربوط به یک عرف خاصّ است و شارع آن را تایید نموده و عرف عمومی و زبان آن برای او موضوعیت ندارد.

ممکن است گفته شود: «این بحث در زمانی صحیح است که امضاء شارع نسبت به استعمالات عرف عمومی اثبات نشده باشد اما در صورت اثبات آن، استعمالات عرف عمومی نیز حجت خواهد بود.» در این باره اولاً باید توجه داشت که اثبات این امضاء باید به گونه‌ای تقریر شود که ملازم با دور نشود زیرا انتساب امضا به بیانات و افعال شارع بدون ساخت و تکمیل ابزار استنباط (علم اصول) و اثبات حجّیت این ابزار به نحو عقلائی، همان «دور» است. یعنی قبل از مراجعه به کلمات و سیره‌ی شارع باید تکلیف این بحث را روشن کرد و تنها بعد از این مرحله است که با مراجعه به کتاب و سنت، می‌توان ادراکات عقلائی را تصحیح کرد و مباحث اصولی را تغییر داد.

ممکن است گفته شود: «در این صورت، حتماً اجمالی از عرف و استعمال عمومی پذیرفته شده و الا بدون این کار، ساخت ابزار استنباط به نحو عقلائی ممکن نیست.» در پاسخ باید گفت که قطعاً چنین است و ساخت منطقی برای فهم خطابات باید از مسیری به نام «زبان» عبور کند؛ اما استفاده از زبان تنها بخشی از ابتدای روند ساخت این ابزار است که نمی‌تواند آن را به «حجّیت» متّصف نمود بلکه تنها پس از پایان روند است که چنین ادعایی ممکن است. علاوه بر این که در ابتدای این روند نیز سخن از «امضاء شارع» نادرست است و آنچه صحیح است، حکم عقل به ضرورت استفاده از زبان

عمومی در ابتدای مسیر علمی در فهم از خطابات است و زمانی می‌توان از امضاء شارع بحث کرد که حاصل تلاش در ساخت علم اصول، به آیات و روایات عرضه شود و موافقت آن با نظر شارع احراز گردد. البته بنا بر مباحث گذشته روشن شد که حکم عقل به ضرورت استفاده از زبان عمومی نیز حکم عقل مستقل نیست بلکه حکم عقلی است که حالت تسلیم داشته و عازم بر تعبد نسبت به مولا بوده است؛ تعبد و تسلیم یک اراده در برابر اراده‌ی دیگری که به نحو عقلانی تعریف شده باشد و در عرصه‌ی روابط اجتماعی قابل تبیین و توضیح باشد.

۱۴. بنا بر آنچه گذشت، مردم ابتدائاً و قبل از جعل قوانین خاص، یک «جهت عام» را می‌پذیرند و زندگی در یک جامعه‌ی خاص را قبول می‌کنند که برای آن جان می‌دهند و می‌کشند و کشته می‌شوند و فداکاری می‌کنند و این جهت، متناسب با اختیار آنان است. لذا ریشه‌ی جوامع بر اساس «خون» شکل می‌گیرد که انعکاس آن در عرف، پی‌گیری نیاز و ارضاء آن نیاز و الزام غیر است<sup>۱</sup> و پذیرش نسبت به یک قشر خاص برای تحقق نیاز و ارضاء را رقم می‌زند. این روند، باعث قیام و انقلاب برای ایجاد یک حاکمیت جدید یا حمایت از حکام بعد از پیروزی، برای برخورد با مخالفین و در جهت ادامه‌ی حاکمیت موجود است. با این بیان، تحلیل عقلانی از عرف تبیین شد و روشن گشت که پایگاه یقین عرفی، اعتماد عمومی نسبت به اخبار است و استعمالات نیز به همین پایگاه باز می‌گردد و شارع نیز نسبت به تمامی این امور نظر دارد. پس آنچه در عرف اصل است، پذیرش یک جهت و آرمان و مکتب است

۱. نیاز به معنای «وجود عرف»، ارضاء به معنای «وقوع عرف» و الزام غیر به معنای «وجوب

عرف» است.

و بر این اساس بر محور ولات خاصی جمع می‌شود. مبدأ پذیرش عرف نیز «نیاز، ارضاء آن و الزام غیر» است و لذا اعتماد عمومی نسبت به اخبار، جامعه را تشکیل می‌دهد.

اگر این روند به فقیه تطبیق شود، باید گفت که او می‌خواهد نسبت به آرمان و مکتب شارع تسلیم باشد و اوامر و نواهی او را فهم کند و به دنبال فهم مکاتب مختلفی که در میان عقلاء دنیا وجود دارد، نیست. بنابراین فقیه در برابر فرهنگ شارع و متشرّعه به عنوان یک «عرف خاص» قرار گرفته است که با بسیاری از فرهنگ‌ها و عرف‌ها و پذیرش‌ها درگیر بوده است. لذا فقیه باید به این مسأله بپردازد که این عرف خاص از بیانات شارع چه چیزی فهمیده است و در مراحل بعدی به دنبال ارتقاء ظرفیت آن باشد.

ممکن است گفته شود: «این بیان پیرامون عرف صحیح است و روشن است که شارع بدنبال برخورد با عرفی بوده که کفر و بت‌پرستی را پذیرفته‌اند اما آیا درگیری با چنین عرفی بمعنای برخورد با اصول زبانی آن عرف نیز هست؟! یعنی بر اساس چه استدلالی می‌توان ادعا کرد که عرف جاهلیت از حیث اصول زبانی نیز مورد تعرّض و نفی شارع قرار گرفته است؟!» در پاسخ باید گفت که برخورد شارع با عرف کفر و نفاق به درستی تحلیل شود، معلوم خواهد شد که این برخورد به اصول زبانی آن عرف نیز سرایت می‌کند. در واقع اگر کسی به دنبال هوای نفس خود است و عزمی بر پذیرش اوامر و نواهی و روابط الهی نداشته باشد، آیا در فهم از بیانات شارع به هوای نفس خود تمسک نخواهد کرد؟! مگر اهل کتاب از یهود و نصاری به چه کاری دست زدند؟! آیا تفاوت کار آنها با راه حق و مسلک انبیاء این نبود که کتاب الهی را تأویل کردند و دلالت‌های آن را نپذیرفتند و معانی دیگری برای آیات



آن تراشیدند؟! آیا این تأویل‌ها و توجیه‌ها و بافته‌ها اگر به شکل علمی و استدلالی در نمی‌آمد، قادر بودند به این سطح از حیات تاریخی و ادامه‌ی ریاست خود دست یابند؟!

یعنی اگر این تأویل صرفاً بافته‌هایی بود که اصول زبانی و قواعد فهم را در پشت خود نداشت، باید بعد از مدت کوتاهی از بین می‌رفت و منزوی می‌شد و پس از طیّ زمان اندکی، تفاهم و تخاطب صحیح دوباره سر بر می‌آورد! در حالی که چنین اتفاقی محقق نشده بلکه احبار و قسّسین با فرهنگ‌سازی و استدلال و بیان قاعده، تأویل‌ها و بافته‌های خود را در جامعه رسوخ دادند به نحوی که آموزش و تدریس و تدرّس فهم انحرافی رواج یافت و در طول تاریخ، دستگاه‌های بزرگی برای آموزش این تأویل‌ها در میان اهل کنیسه و کلیسا شکل گرفته است! پس حیات تاریخی اهل کتاب و پژوهش و آموزش و ترویج فهم باطل آنان، نشان می‌دهد که آنان دارای اصول زبانی مخصوص به خود هستند و حتی آن را در طول زمان تکامل داده و به روز می‌کنند. این بدان معناست که آنان موفق به ایجاد و ساخت یک «عرف خاص» شده‌اند؛ و لو اینکه ریشه‌ی دستگاه آنان بر تحریف و تأویل استوار شده باشد.

بنابراین به همان دلیلی که قدرت هوای نفس در ساخت روابط اجتماعی پذیرفته می‌شود، اصول زبانی و دلالت‌های عرفی نیز می‌تواند بر اساس ضلالت و کفر و نفاق شکل بگیرد. لذا به نظر می‌رسد در دوران فعلی، این «اصول هرمنوتیک» و دینامیزم قرآن است که شکل پیشرفته‌ای از ضلالت‌های گذشته را در قالب ادبیات علمی قرار داده و مقابله‌ی استدلالی و ابطال عقلانی آن از وظایف حوزه‌های علمیه است و نمی‌توان به نفی راه‌های انحرافی در

دوران گذشته همانند قیاس و استحسان و استصلاح و ... بسنده کرد. و الا اگر اصول هرمنوتیک از مباحث خوبی بهره برده و ظرفیت بیشتری برای فهم از متن در اختیار بشر قرار داده، حوزه‌های علمیه نیز باید با کنار گذاشتن تنسک بر ممشای خود، از مباحث هرمنوتیک در کار تخصصی خود استفاده کنند!

۱۵. پس از مباحثی که پیرامون تعریف طاعت و عصیان برای مجتهد مطرح شد، می‌توان به تعریف طاعت و عصیان برای مکلف نیز اشاراتی داشت. به عنوان نمونه، روشن است که عموم مردم و مکلفین برای فهم مسائل و احکام شرعی مبتلابه، نیازمند آموزش هستند زیرا سواد و تحصیلات عمومی برای درک مسائل رساله‌های عملیه کفایت نمی‌کند. همچنان که درک مکلف از تطبیق احکام شرعی بر مسائل مستحدثه نیز به همین آموزش‌ها نیاز دارد. به دلیل وجود همین چالش‌ها در امر تقلید و عدم کفایت منابع در این عرصه است که امروزه نظام اسلامی، اقدام به راه‌اندازی دوره‌ها و کلاس‌های آموزش احکام در مدارس و دانشگاه‌ها و ادارات و ... کرده است.

اما فراتر از این نمونه‌ها و در نتیجه‌ی اثبات فرهنگ خاص برای شارع در برخورد با عباد و ردّ امر عامّ و مشترک برای تحلیل ادراکات عقلانی، طبعاً تعریف طاعت و عصیان در فرهنگ مذهب نیز ابعاد دیگری پیدا می‌کند که برای تبیین آن باید به نکات ذیل توجه کرد: مولویت و سرپرستی خدای متعال نسبت به عباد را می‌توان در سه بُعد «خالقیت، ربوبیت، هدایت» جمع‌بندی کرد که این سه بُعد باید در سه سطح «قبل از عالم دنیا، در عالم دنیا و بعد از عالم دنیا» تشریح شود. در عالم دنیا به عنوان دار امتحان، تحلیل از «نقش ائمه معصومین، نقش انبیاء و اوصیاء الهی و نقش علماء دین در دوره غیبت» است که بستر تاریخی و اجتماعی «هدایت» را معین می‌کند و

چارچوب تعریف طاعت و عصیان برای مکلفین را شکل می‌دهد. یعنی به مراتب قبل از آن که بحث از تجری و انقیاد مطرح باشد، مسأله‌ی پیدا کردن بصیرت و یافتن راه برای عبور سالم از دار امتحان و نیل به سعادت مطرح است که خدای متعال برای تحقق این مهم، دستگاه بسیار عظیم و بستر بسیار آماده‌ای را فراهم کرده است.

در واقع روح ادعیه و روایات و زیارات نشان می‌دهد که با رنج‌ها و مصائب و مجاهدات اولیاء الهی، زمینه بسیار مناسب و همه‌جانبه‌ای فراهم شده تا مکلفین تنها با روکردن به این دستگاه و برداشتن یک قدم به سوی آن، به راحتی و سهولت در موج هدایت قرار بگیرند و با تکیه به قدرت آن، به سرمنزل نجات و سعادت روان شوند و با این حال، عباد مورد احترام و عزت و تشویق قرار می‌گیرند و افعال خیر - که کمترین سهم را در تحقق آن داشته‌اند - به آنها منتسب می‌شود! در واقع اگر پرده‌های غیب کنار رود، معلوم خواهد شد که خدای متعال چه تدارک عظیمی برای یاری و هدایت دستگاه ایمان و تک‌تک مومنین انجام داده و هر لحظه و هر زمان در حال مدیریت آن است و در این صورت، همه‌ی متدینین از انتساب افعال خیر به خود خجل و شرمنده و عمق بدهکاری خود به دستگاه ولایت الهی را درک خواهند کرد. البته این طرح موضوع و چنین تصویری از بحث، تفاوتی ماهوی با مباحث قوم پیرامون وجوب شکر منعم و ضرورت امتثال اوامر مولا و سپس تجری و انقیاد و... دارد بلکه هزاران نسبیت و تنوع را به همراه دارد و تقسیم‌بندی‌های مختلفی درباره عباد کافر، عباد منافق، عباد مومن، درجات ایمان و کفر و نفاق، دوره تاریخی و جامعه‌ای که مکلف در آن زندگی کرده، پرچمدار ایمان یا کفری که به او تولی داشته، جنسیت یا سن او (زن، مرد،

ابتدای بلوغ، جوانی، میانسالی و پیری) و... را شکل می‌دهد و بالتبع، یک حکم پیرامون طاعت و عصیان یا تجری و انقیاد مطرح نیست بلکه به تبع نسبیت تاریخی و اجتماعی، هزاران موضوع و هزاران حکم را رقم می‌زند.<sup>۱</sup> پس با چنین ترسیمی از بحث (که مبتنی بر جرح و تعدیل مبنای قوم در تحلیل یقین و ارائه تعریف جدید از یقین مجتهد بود<sup>۲</sup>) تصویری که قوم از طاعت و عصیان و تجری و انقیاد مطرح کرده‌اند، نظری و انتزاعی محسوب می‌شود.

<sup>۱</sup>. برای بیان تمثیلی پیرامون نسبیت‌های مختلف «طاعت، عصیان، انقیاد و تجری» می‌توان به بانوی مبارزی مانند مرحومه دباغ اشاره کرد که با سوابق چریکی و مبارزاتی در دوران طاغوت و در دیدار با حضرت امام (ره) به دنبال تعیین تکلیف خود توسط پرچمدار توحید در چنان شرایطی است. همچنان که مشاوره‌های طرح‌شده در موضوع اداره نظام بر اساس مبنای مختار، «انقیاد» نام می‌گیرد اما به این معنا که به دلیل فقدان «علم اصول فقه احکام حکومتی»، این مشاوره‌ها از متن خطابات استنباط نشده و به شارع مقدس مستند نمی‌گردد بلکه «عقل متعبد به ضرورت مذهب» است که با ملاحظه لوازم قدر متیقن‌های شرعی، چنین پیشنهادهایی را به نظام اسلامی ارائه می‌کند. لذا هنگامی که از طریق علم اصول فقه احکام حکومتی، احکام ساختارهای اجتماعی استنباط شود، «طاعت» محقق خواهد شد که به معنای دستیابی به احکام ولایت ظاهریه است؛ همان‌گونه که فقه موجود به احکام ظاهریه برای فرد دست پیدا کرده است.

<sup>۲</sup>. در بحث گذشته و در نتیجه‌ی این تعریف جدید، ولایت فقیه بر اساس ادراکات عقلانی و اصولی اثبات گردید و روشن شد که تناسب «ولایت اجتماعی» باید توسط قشر خاص (فقهاء) بدست بیاید و محوریت در این امر، منحصر به شخص خاص خواهد بود.

## الأمر الثالث [أقسام القطع]

أنه قد عرفت أن القطع بالتكليف أخطأ أو أصاب يوجب عقلا استحقاق المدح و الثواب أو الذم و العقاب من دون أن يؤخذ شرعا في خطاب و قد يؤخذ في موضوع حكم آخر يخالف متعلقه لا يماثله و لا يضاذه

۱. بحث بعدی پیرامون تقسیم قطع به دو قسم طریقی و موضوعی بر اساس نسبت آن با حکم شرعی است. قطع طریقی قطعی است که در لسان دلیل اخذ نشده بلکه طریق دستیابی به حکم شرعی و موجب تنجز آن در حق مکلف است؛ بر خلاف قطع موضوعی که در لسان شارع بعنوان موضوع حکم او اخذ شده است.

به نظر می‌رسد مباحثی که تا اینجا پیرامون حجیت یقین و واسطه‌بودن آن برای انجام فعل و معذرت و منجزیت و امثال آن طرح شد، به «قطع طریقی» منطبق است و ارتباطی به قطع موضوعی ندارد. بنابراین گرچه در بیان اقسام قطع از مثال‌های شرعی استفاده شده اما باید این تقسیم را به نحو عقلانی و عام مطرح کرد؛ یعنی آن را در چارچوب حالات نفسانی عباد نسبت به اوامر و نواهی موالی که در پایان منجر به عمل می‌شود، بررسی کرد که در این صورت، مباحث قبلی مبنی بر وابستگی «فعل» به «حالت» در اینجا نیز

تکرار می‌شود.

۲. ممکن است گفته شود: «قطع طریقی از جنس حالت روحی نیست بلکه از سنخ علم و یقین است که همانند قدرت از شروط عامه‌ی تکلیف است و موجب تنجّز حکم می‌شود.» در پاسخ باید گفت که بحث را باید در دو فرض دنبال کرد که یکی قطع طریقی برای مکلف و دیگری قطع طریقی برای مجتهد است. اگر قطع طریقی برای مکلف فرض شود و مقصود از آن آگاهی و علم به حکم باشد، ملازم با این خواهد بود که حاکمان و عقلاء بدنبال فرهنگ‌سازی و افزایش آگاهی برای شهروندان باشند تا آنان با قوانین آشنا شوند زیرا طلب از عبد بدون ابلاغ و تفهیم طلب به او معنا ندارد. حداقل این است که خود عبد تلاش کند تا با قوانین در عرف عام یا رساله‌های عملیه در عرف متشرعه آشنا شود و محتوای آنها را از طریق مطالعه یا شرکت در محیط‌های آموزشی دریابد. به عبارت دیگر راه دسترسی عباد به اوامر و نواهی مولا یا متعلّق قطع طریقی برای مکلف در زمان ما، فهم از فتاوی مجتهد است و دستگاه مرجعیت از طریق مبلّغین و حکومت دینی از طریق استفاده از اختیارات خود تلاش می‌کند تا احکام شرعی را به مردم ابلاغ کند. البته اگر رابطه‌ی عبد و مولا به نحو ساده و بسیط باشد، نیازی به تخصصی مانند فقاہت و آموزش محصولات آن نخواهد بود بلکه عبد در ارتباط رو در رو با مولا و شنیدن سخن او، از طلب او فهم پیدا می‌کند.

بعد از علم به احکام از طریق رابطه با محیط، مکلف در صورت حائز بودن قدرت به سمت اقدام می‌رود که در این صورت، احراز موضوعات احکام نیز بوسیله‌ی قطع مکلف انجام می‌شود. ولی برای امثال و انجام عمل، اختیار و عزم و اخذ تصمیم نیز لازم است و شخص نمی‌تواند بر اساس تردید و بدون

تکیه به قطع و یقین دست به عمل بزند و الا همواره در شک و تردید نسبت به طلب مولا باقی خواهد ماند و همانند افراد وسواسی نمی‌تواند فعل خود را سامان ببخشد. پس بعد از فهم نیز می‌توان حالات عبد را بعنوان یک فرد خاص و در چارچوب مصادیق (عمل) بررسی کرد؛ گرچه مصادیق نمی‌تواند منشأ تأسیس اصل اصولی باشد.

۳. اما درباره‌ی قطع طریقی برای مجتهد نیز، مباحث مفصلی پیرامون نحوه‌ی رابطه‌ی قاعده‌مند او با عرف و زبان و روابط عقلانی بعنوان شروط لازم برای حجیت یقین و استنباط صحیح از منابع مطرح شد. ممکن است گفته شود: «از آنجا که قوم در مبحث قبلی به کاشفیت از واقع برای قطع قائل شدند، پس قطع طریقی بعنوان یکی از اقسام آن نیز دارای همین حکم است.» در پاسخ باید گفت که بر اساس مباحث قبلی روشن شد که قطع در مقولات اجتماعی و امور اعتباری کاشفیتی ندارد و از آنجا که فهم مجتهد از امر و نهی مولا از مسیر الفاظ و دلالت وضعی و ارتکازات عرفی می‌گذرد، سخن از کاشفیت و تطابق با واقع و سایر اصطلاحات مربوط به عقل نظری در ما نحن فیه، نادرست و غیرقابل‌پذیرش است. یعنی مجتهد برای فهم از طلب مولا تنها با کلام مولا مواجه است و با تکیه به ارتکاز و تبادر است که فهمی از کلام پیدا می‌کند و روشن است که ارتکاز و تبادر از سنخ دلالت وضعی - و نه دلالت عقلی - است و لذا کاشفیتی از واقع ندارد. حتی اگر گفته شود که: «در واقع الفاظ واسطه می‌شوند تا مجتهد مراد مولا را تشخیص دهد و از سوی دیگر برخی اراده را صفت نفسانی و حقیقی دانسته‌اند و به همین دلیل تشخیص مراد مولا بمعنای کشف یک صفت نفسانی و حقیقی است؛» باز هم آنچه موجب ارتباط بین مولا و عبد شده، کلمات مولاست زیرا موالی

نمی‌توانند بدون استفاده از کلمات و با تصرف تکوینی در نفس عبد، مقصود خود را به او منتقل کنند. لذا واسطه‌ی میان این دو منزلت «کلمات» است که تشخیص معانی آنها چیزی جز دستیابی به معنای جعل شده برای الفاظ نیست که این کار نه از راه توجه به صفات نفسانی بلکه از طریق علاماتی مانند تبادر و صحت حمل و عدم صحت سلب و ... انجام می‌شود و روشن است که نسبت‌های جعلی، متعلق کشف و تطابق قرار نمی‌گیرند.

پس بر اساس آنچه در مبحث حجیت یقین و پایگاه آن تبیین شد، تحقق یقین به معنای کاشف از واقع و نفس‌الامر وابسته به استفاده از موادّ شش‌گانه‌ای است که «یقینیات» نامگذاری شده‌اند و هیچ‌یک از سنخ دلالت لفظی نیستند و از آنجا که مجتهد در فهم از مقاصد مولا از دلالت الفاظ استفاده می‌کند، نمی‌تواند مدّعی دستیابی به این نوع از یقین شود و آن را طریقی به سوی حکم شرعی بداند. یعنی عقل نظری نمی‌تواند پایگاهی برای حجیت یقین باشد بلکه هر بحثی در قطع طریقی باید فهمی از سنخ عقل عملی را تنقیح کند و لذا آگاهی و علمی که راهی برای دسترسی مجتهد به امر و نهی مولاست، از سنخ امور عرفی است که بواسطه‌ی زبان و ادبیات و استعمال محقق می‌شود.

پس روشن شد که یقین طریقی نیز نباید بر اساس عقل نظری و کشف از واقع معنا شود زیرا فقیه برای فهم از امر و نهی مولا راهی جز استفاده از ارتکاز و عرف و دلالت‌های کلام مولا ندارد که اموری اعتباری و غیر حقیقی هستند و به همین دلیل، طریق دستیابی به احکام مولا نمی‌تواند از جنس یقین صددرصد باشد. همچنین واضح شد یقین ناشی از عقل عملی - که به تبع اختیار پدید می‌آید و منشأ فعل به نحو عامّ می‌شد - از مبادی علم اصول



و حاکم بر کلیت آن است. البته یقین دیگری که در کلمات قوم قابل مشاهده است، یقینی از سنخ عقل نظری است که مطابق با واقع و کاشف از آن معرفی می‌شود که با اشکالات مطروحه، معلوم شد که حجیت یقین را نباید به آن منصرف نمود. اما یقین دیگری که می‌توان از آن سخن گفت، یقین ناشی از «ملاحظه‌ی لوازم عقلی کلام» است که قوم ظاهراً به آن نپرداخته‌اند ولی بررسی آن لازم است. زیرا به حسب منطق پذیرفته شده در جامعه (اعم از منطق صوری، منطق مجموعه‌نگری و منطق مختار) فهم‌های متفاوتی از یک کلام ایجاد می‌شود.

۴. اما قطع موضوعی بمعنای آنچه در خطاب مولا بعنوان موضوع حکم اخذ شده، بحثی فقهی و خارج از مباحث اصولی است مگر اینکه تبیینی عقلانی همانند بیان ذیل از آن ارائه شود: گاه اوامر و نواهی مولا محدود به موضوعات خارجی از قبیل آب و خمر و خنزیر و ... است اما گاه اراده و فکر و حالات عبد هم موضوع اوامر و نواهی قرار می‌گیرد و اساساً به نظر می‌رسد موالی به چنین اموری توجه بیشتری داشته باشند زیرا ایجاد جامعه بر محور مولا و جریان فرمان موالی بین عباد، وابستگی زیادی به اوصاف اراده و حالات عبد از قبیل وفا و شجاعت و تدبیر و فداکاری و ... دارد و لذا موالی همین موضوعات را متعلقی برای بسیاری از تشویق‌ها و توبیخ‌های خود قرار می‌دهند.

البته روشن است که «اصل اختیار» یا «اصل حالت»، خروج موضوعی از اوامر و نواهی مولا دارد و کسی نمی‌تواند از انسان بخواهد قوه‌ی اختیار نداشته باشد و یا عقل او حرکتی نداشته باشد و یا عمل خود را بر هیچ نوع از حالت نفسانی مبتنی نکند. اما «کیف اختیار» و «کیف حالت» می‌تواند موضوعی

برای اوامر و نواهی قرار گیرد؛ یعنی وقتی قطع و شک و ... را همراه با متعلق و موضوع آن ملاحظه کند، می‌تواند حکمی بر آن بار کند و مثلاً قطع به ادای رکعت اول و دوم را شرطی برای صحت نماز بداند و شک نسبت به اتیان این رکعات را مبطل صلاه اعلام کند یا در صورت شک بین رکعت سوم و چهارم، راهی در مقابل عبد بگذارد تا نماز او تصحیح شود و از تحیر و بن‌بست خارج گردد. و الا شک و تردید در شکل کلی آن نمی‌تواند مبدای برای عمل قرار بگیرد و لذا مولا به مقولاتی مانند «ابتناء عمل بر تردید» و یا «کنار گذاشتن حالت روحی همزمان با اقدام عملی» امر نمی‌کند.

پس در بحث عقلانی برای تبیین «یقین موضوعی» باید توجه داشت که اوامر و نواهی مولا محدود به موضوعات خارجی نیست و از نظر اصولی دلیلی وجود ندارد که توجه مولا به حالات مکلف و جعل قانون پیرامون آنها نفی شود. البته این صرفاً نظری سلبی نسبت به مساله است و الا از منظر اثباتی باید گفت یقین موضوعی حتماً مورد توجه موالی قرار می‌گیرد؛ زیرا «پرورش عبد» برای مولا، بسیار مهم‌تر از اوامر و درخواست‌های موردی از اوست. در واقع حالات و رفتار عبد، «موضوع پرورش» است و از آنجا که پرداختن به این کار، موجب ارتقاء ظرفیت عبد در فرمانبری و افزایش کارآمدی او و ارائه‌ی خدمات بهتر به دستگاه مولا می‌شود، اهمیت بیشتری از سایر موضوعات پیدا می‌کند. به عبارت دیگر در تمامی انواع «مدیریت»، اموری مانند پرورش و انگیزش - که از طریق توجه به حالات عبد محقق می‌شود - مورد اهتمام جدی قرار می‌گیرد و یکی از نیازهای جدی برای دستگاه محسوب می‌شود.

۵. آنچه پیرامون احاله‌ی قطع موضوعی به علم فقه در نکته‌ی فوق گذشت، درباره‌ی قطع موضوعی مکلف بود اما اگر قطع موضوعی برای فقیه و

در ضمن عملیات استنباط فرض شود، آنگاه آثاری اصولی خواهد داشت. یعنی مولا می‌تواند توجه فقیه به قواعد زبانی و روابط عقلائی و لوازم عقلی را کافی نداند و استنباط مقبول خود را به تلاش علمی فقیه محدود نکند بلکه حالات فقیه را نیز موضوع امر و نهی خود قرار دهد. البته صحیح است که بخشی از این شروط و قیود مولا پیرامون حالات مجتهد می‌تواند در بیانات او منعکس شود و لذا مجدداً به بحثی فقهی پیرامون آن بیانات نیاز خواهیم داشت - که تاکنون از آن به «فقه‌الاستنباط» تعبیر کرده‌ایم - اما بخشی از این بحث نیز می‌تواند بصورت عقلائی پیگیری شود.

ظاهراً چنین چیزی در موالی عرفی ممکن نیست و به عنوان مثال، حقوق‌دانان دارای منزلت موالی در جامعه هستند و خود، به موضوع قرار دادن حالات دیگران برای اوامر و نواهی مبادرت می‌کنند و جایگاهی از سنخ عباد ندارند تا حالات آنان نیز موضوعی برای جعل دیگران قرار گیرد. اما آیا خداوند به عنوان خالق و مولای شرعی می‌تواند در حالات فقیه تصرفی تکوینی انجام دهد و از این طریق، ظرفیت فهم او را نیز ارتقاء دهد؟ گرچه قوم در مباحث عقلائی و اصولی خود، استنباط را به تلاش‌های علمی در قواعد زبانی و عقلی و عقلائی محدود کرده‌اند و دیگر شروط فقاہت (مانند عدالت و ورع و تشیع و بلوغ) را به نحو فقهی و به برکت ادله‌ی شرعی به آن ضمیمه کرده‌اند ولی ما بدنبال آن هستیم که این شروط را بمثابه قواعد روحی، به نحو عقلائی و اصولی اثبات کنیم تا روحيات و فهم فقیه از منزلت «عبد بودن» خارج نشود و به عنوان تابعی از ولایت معصومین قرار گیرد؛ همان‌طور که ضرورت پرداختن به قواعد زبانی و قواعد اجتماعی در استنباط، به نحو عقلائی و بدون استفاده از بیانات مولا اثبات شد.



## بحثی پیرامون جایگاه «أمارات» در علم اصول و ادراکات عقلانی و رابطه آن با عقل نظری و عقل عملی

۱. مرحوم آخوند در ادامه‌ی بحث، به بررسی ثمره‌ی اصولی تقسیمات قطع می‌پردازد که در «قیام أمارات مقام قطع طریقی و قطع موضوعی» متبلور است ولی برای قضاوت صحیح در این باره، ورود به تحلیل و تبیین از «أمارات» امری ضروری است. گفته شده که أماره از نظر لفظی بمعنای نشانه و علامت و کاشف است و لذا هم قطع و هم ظنّ را شامل می‌شود. اما در اصطلاح اصولی، أماره تنها به طرق ظنّیه اطلاق می‌شود که برای حجّیت، محتاج جعل و متمّم از سوی عقل یا شرع هستند زیرا ظنّ بر خلاف قطع، کاشفیت تامّ و تمام ندارد و بدلیل نقصان در طریقیّت الی الواقع، ذاتاً حجّت نیست.

بنابراین معنای لغوی أماره - که همان دلالت به نحو عامّ (انتقال از دالّ به مدلول) است - در معنای اصولی آن نیز اخذ شده و تنها عمومیت آن به دلالت ظنّی مقید شده است. در اینجا باید توجه داشت که یکی از تقسیمات

دلالت از حیث علیّت و عدم علیّت بود؛ یعنی دلالتی که تحت علیّت باشد، همان «دلالت عقلی» است اما دلالتی که تحت علیّت نباشد، به دو قسم «دلالت وضعی» و «دلالت طبعی» تقسیم می‌شد. چون یا دلالت غیر عقلی یا به جعل جاعل باز می‌گردد که همان دلالت وضعی است و یا به جعل باز نمی‌گردد که دلالت طبعی را نتیجه می‌دهد.<sup>۱</sup> در واقع دلالتی که تحت علیّت است، کاشفیت تامّ دارد اما دلالتی که تحت علیّت نباشد، صددرصد نیست و لذا جایگاه امارات را باید در دلالت وضعی و طبعی جستجو کرد.

البته در مباحث قبلی تبیین شد که دلالت وضعی به «عرف» باز می‌گردد و دلالت طبعی نیز «فطرت و وجدان» بازگشت داده شد که روابط میان مولا و عبد را سامان می‌داد اما با تحفّظ بر این نکته‌ی مهمّ که «جبر» نفی شود و «قرارداد» پایه‌ای برای تحلیل آنها محسوب نشود؛ بلکه هر دوی این دلالت‌ها به تبع قوّه‌ی اختیار تعریف شوند. ممکن است گفته شود: «مثال‌هایی که برای توضیح دلالت طبعی (مانند سرخ شدن گوش‌ها در هنگام خجالت) ذکر شده، نشان می‌دهد که نمی‌توان روابط عقلائی را به این نوع از دلالت نسبت داد بلکه روابط عقلائی از این حیث که مبنای جعل قوانین است، باید در ضمن همان دلالت وضعی جای داده شوند.» اما باید توجه داشت که جعل و قرارداد بدلیل قطع ارتباط آن با نفس الامر و امکان همیشگی برای تغییر آن، نمی‌تواند پایه‌ی محکمی برای تحلیل فعل و عقل عملی باشد. علاوه

---

<sup>۱</sup> البته حیثیت تقسیم در اینجا به نحو دیگری نیز قابل تبیین است: دلالت غیر عقلی یا ما به ازائی در خارج دارد که دلالت طبعی است - و به فطرت انسان رجوع می‌کند - و یا ما به ازائی در خارج ندارد که دلالت وضعی است.

بر این که با مباحث قبلی، حقیقی و غیر اعتباری بودن جامعه و سیر تشکیل آن و وابستگی اجتماع به پذیرش آرمان و فداکاری در راه آن و ... توضیح داده شد. پس ادعای ما در تعیین جایگاه هر یک از مباحث، بر اساس حفظ اشکالاتی است که در گذشته بر مبنای قوم وارد شده است. لذا از آنجا که جامعه امری حقیقی است نمی‌توان آن را در دلالت وضعی جای داد بلکه باید آن را از سنخ فطرت و امور وجدانی دانست؛ البته در صورتی که فطرت و وجدان بعنوان مقوله‌ای جبری تعریف نشوند و اختیار بر آنها حاکم گردد.

۲. ممکن است گفته شود: «حتی اگر جایگاه امارات در دلالت‌های وضعی یا دلالت‌های طبعی دانسته شود، باز هم تغییری در مباحث پدید نمی‌آید. زیرا دلالت وضعی و طبعی، نتیجه‌ی قطعی و صددرصدی ندارند و لذا اثبات حجیت برای آنها، به یک متمم یقینی و غیرقابل تردید نیازمند است.» اما قبلاً روشن شد که عملیات تخصصی فقیه، از جنس علم صددرصد در معنای منطقی و فلسفی آن نیست و در آن، اندیشه‌ورزی آزاد پیرامون هستی موضوعیت ندارد. بلکه کار فقیه، فهم از متن است و لذا مواد بحث او از «یقینیات» نیست و با قرار دادن آن در قیاس، کشف از واقع حاصل نمی‌شود. از سوی دیگر و بر اساس تفکیک میان عقل نظری و عقل عملی، موضوع بحث در اینجا یک امر اختیاری و وضعی و اعتباری است که خصوصیات این امور از منظر معرفت‌شناسی، تغییر، نسبی بودن و فقدان ما به ازاء خارجی است و ثبات و کلیت و حقیقت در آن راه ندارد. یعنی ادعای «علم» به معانی استعمالات و مدلول دلالت‌های لفظی، ساده‌انگارانه و ناشی از خلط بین عقل نظری و عقل عملی است.

به عبارت دیگر «تفقه» مصداق تعریف منطقی از «علم» نیست بلکه

مصدیقی از عقل عملی و اعتبارات و امور عقلانی است و لذا کشف از واقع در آن راه ندارد تا ظنّ بدلیل نقصان آن در کاشفیت، فاقد حجّیت دانسته شود. یعنی فقط در صورتی می‌توان بیان قوم در عدم حجّیت ظنّ را پذیرفت که بحث در عقل نظری باشد و ظنّ با یقین مطابق با واقع - که شرایط برهان صورتاً و مادّاً در آن رعایت شده باشد - مقایسه شود.

۳. البته بحث فوق به این معنا نیست که مقبولیتِ «عمل به ظنّ» در نزد مولا احتیاج به دلیل و استدلال ندارد بلکه به نظر ما «موضوع علم اصول» اساساً تعیین اموری است که می‌توان تمسّک به آنها را اثبات کرد و در صورت استفاده از آنها در فهم کلام مولی خود را معذور دانست. یعنی آماره تنها به مصادیقی مانند خبر ثقه و بیّنه و ... محدود نمی‌شود بلکه این بحث، ماهیت اجتهاد و تفقّه را توضیح می‌دهد و در صورت نگاه ریشه‌ی به علم اصول در مبنای قوم، روشن می‌شود که «آماره» چیزی غیر از نفسِ «تفقّه» نیست.

اما مقصود ما از بحث فوق این است که دلائلی که برای اثبات صحّت عمل به ظنّ اقامه می‌شود، نباید از مباحث عقل نظری وام بگیرد بلکه باید از سنخ عقل عملی باشد و به اموری همانند قواعد زبانی و روابط عقلانی استدلال شود. حتی به نظر می‌رسد عملکرد قوم نیز در این راستا باشد و اصولیون با طرح مباحثی چون اصول لفظیه و روابط بین عبد و مولا به دنبال این بوده‌اند که عقل عملی را در فهم از متن قاعده‌مند کنند و از خطا و انحراف در آن جلوگیری نمایند؛ گرچه در این کار دچار خلط بین عقل نظری و عقل عملی شده باشند.

۴. در مباحث گذشته، برای رفع این نوع از خلط مبحث به بررسی ریشه‌های عقل عملی پرداخته شد و با نفی قابلیتِ «فطرت» و «قرارداد» برای



مبنا قرار گرفتن در عقل عملی، «اختیار» بعنوان امر اساسی در عقل عملی به رسمیت شناخته شد. بر این اساس، روابط بین عبد و مولا بر اساس «نسبت بین دو اراده» تحلیل شد و لذا شروع حرکت صحیح در فهم از متن در قدم اول، به تعبد و تسلیم عبد در برابر اراده‌ی مولا و عزم او بر عدم تحمیل نظرات خود بر کلام مولا و تلاش برای فهم سالم از بیانات او مشروط گشت.

اگر عبد چنین جهت و مسیری را اختیار کرد، آنگاه جزم و حالت روحی متقوم به اختیار مثبت، می‌تواند وارد روند فهم از متن شود. بنابراین اولین گام‌های عقل عملی قابلیت تبیین جدید می‌یابد و بجای طرح مباحثی مانند علم و یقین و کشف، حالت روحی که به تبع اختیار مثبت به وجود آمده و اراده‌ی اطاعت دارد، مطرح می‌شود که می‌توان از آن به «حالت حق» در برابر «حالت باطل» تعبیر نمود. یعنی «کیف اختیار» تکلیف انحراف و عدم انحراف را معین می‌کند و اگر عبدی بنای بر تسلیم نداشته باشد، جزم و حالت روحی او نیز باطل است و نمی‌تواند مبنای فهم از متن قرار گیرد. اگر قرار باشد متناظری برای این نکته در مباحث قوم ذکر شود، می‌توان به این درک مشترک موالی در طول تاریخ اشاره کرد: آنان مولویت خود را حق می‌دانستند و زیردستان و عبید را مطیع خود می‌خواستند. یعنی اگر رابطه‌ی مولویت و عبودیت در میان آنها ثابت شده و جریان داشته باشد، بمثابه مبنا و ریشه‌ای برای سایر رفتارهای مولا و عبد قرار خواهد گرفت.

۵. البته بحث از اختیار و حالت حق، تنها نقطه‌ی آغازین بحث را توضیح می‌دهد و حال باید این مبنا را به نحوی جریان داد که «پایگاه تفاهم و تخاطب» و «پایگاه روابط عقلانی» و «پایگاه لوازم عقلی کلام» را نیز با یک تبیین جدید اصلاح کند و حجیت تمسک به این قواعد سه‌گانه را اثبات نماید.

در همین رابطه، آنچه قوم در «پایگاه تفاهم و تخاطب» طرح کرده‌اند، وعاء وضع و وعاء استعمال است که ظاهراً دستیابی به وضع واضح در اکثر موارد مقدور نیست و لذا استعمال بمتابسه کاشف از وضع، موضوعیت می‌یابد و جایگاهی اساسی در بحث از اصول لفظیه پیدا می‌کند. حال اگر در این زمینه اصلی پیدا شد که در نظر عرف و عقلاء، ثابت و غیرقابل انکار باشد می‌توان به آن به عنوان پایگاه تفاهم و تخاطب تمسک کرد.

ممکن است گفته شود: «حتی اگر چنین اصلی تبیین شود، باید نظر شارع را در این باره کشف کرد تا عدم ردع ثابت شود و الا حجیت آن اثبات نخواهد شد.» در اینجا باید به مباحث ریشه‌ای قوم در این باره توجه داشت که یکی از آنها بحث انسداد است و منزلت این بحث، بررسی امکان ورود علمی به فهم از خطابات در زمان غیبت است.<sup>۱</sup> اما آنچه بین قائلین به انسداد و مخالفین آن امری مشترک محسوب می‌شود این است که دخالت شارع در مبنای علم اصول و جعل حجیت برای اصل عقل یا اصل اختیار توسط او بی‌معناست؛ زیرا تفکر بدون تحرک عقل و عمل بدون استفاده از اختیار ممکن نیست. یعنی همان‌طور که اعتبار عقل نظری در منطق و فلسفه به خود آن باز می‌گردد و الا دچار دور خواهیم شد؛ در عقل عملی نیز استناد به شرع برای تبیین پایگاه تفاهم و تخاطب و تحلیل مبنای اصول لفظی و قواعد زبانی، ملازم با دور است. بنابراین اعتناء نکردن به حکم عقل عملی و ادراکات

<sup>۱</sup> البته در زمان حضور نیز همین بحث به شکل دیگری قابل طرح است زیرا در آن زمان نیز فهم از مراد معصومین با تصرف تکوینی آنها در نفس مکلفین صورت نمی‌گیرد بلکه حتماً عقل غیر معصوم در فهم از خطابات واسطه قرار می‌گیرد.

عقلانی پیرامون اصل تفاهم و تخاطب، امکان ندارد؛ گرچه شارع می‌تواند در کیفیت‌های مختلف تفاهم و تخاطب نظر دهد و در آنها دخل و تصرف کند و لذا بحث از امضاء شارع در چنین منزلتی فرض دارد اما در ساخت مبانی تفاهم و تخاطب و زبان و ادبیات، قابل تصوّر نیست.

از این رو و بر مبنای قوم، نظر شارع پیرامون پایگاه تفاهم و تخاطب موضوعاً قابل طرح نیست و باید بصورت عقلانی از آن بحث کرد و قواعدی غیرقابل انکار را در این موضوع بدست آورد. در این باره نیز گفته شد که «وضع» پایگاه قابل اتکایی برای اصول لفظیه نیست و آنچه صلاحیت این مهم را داراست، «استعمالات» است؛ البته با تحلیل جدیدی که از آن ارائه شد. یعنی گفته شد که جامعه نمی‌تواند بدون «خبر» تشکیل شود و استعمالات نیز از روش تفاهم و تخاطبی که در جامعه جاری است، خبر می‌دهند. به عبارت دیگر در ادراکات عقل عملی، «حجّیت خبر اجمالاً» بمثابة یک امر بدیهی و غیرقابل انکار است زیرا در غیر این صورت جامعه‌ای تشکیل نخواهد شد. البته این نکته علی‌رغم اینکه بسیار اساسی است، تنها پایه‌ی بحث از قواعد زبانی را سامان می‌دهد و الا برای تبیین آن در فروعات و کثرات، تولید حجم زیادی از مباحث ضروری است.

۶. گفته شده که امارات از یک حیث به سه دسته‌ی قطعاً معتبر (مانند خبر ثقه و بینه)، قطعاً غیر معتبر (مانند قیاس و استحسان) و مشکوک الاعتبار (مانند قول لغوی) تقسیم می‌شوند. درباره‌ی امور غیر معتبری مانند قیاس باید گفت که بر مبنای ما چنین اموری اساساً وارد این دسته‌بندی نمی‌شوند و از ریشه، جزئی از اقسام دلالت به شمار نمی‌آیند بلکه جزء انحرافات محسوب می‌شوند و در اصطلاح قوم شاید بتوان آنها را جزء اوهام

دانست.

ممکن است گفته شود: «در علم منطق گفته شده که قیاس و تمثیل موجب ظنّ می‌شود و مفید احتمال است و لذا نمی‌توان آن را مصداق وهم شمرد.» در پاسخ باید گفت که گرچه ممکن است این ادعا در تفکر صرف و عقل نظری مستقلّ از امور خارجی صحیح باشد اما علم اصول مقید به کلمات است و در آن، عقلی مد نظر است که بر اساس تعبّد نسبت به مولا، معانی کلام او را جستجو می‌کند. یعنی در اینجا «فهم از متن» ملاک است و لذا مباحثی مانند وضع و استعمال و تفاهم و تخاطب و روابط عقلانی در آن مطرح می‌شود و «تفقه» را از «تفکر» متمایز می‌نماید.

پس باید دید که «قیاس» در نظر عقلاء و فارغ از نظر شارع، چه موضوعیتی در متن و دلالت‌های لفظی و فهم از آن دارد؟ خصوصاً با توجه به اینکه در نقدهای مطروحه، فطرت و دلالت به «قوه‌ی اختیار» مقید شد و «نسبت بین دو اراده» مورد توجه قرار گرفت؛ زیرا کسی که بخواهد به چیزی غیر از دلالت کلام مولا تمسک کند، بنای عصیان گذاشته و اراده نکرده تا فهم سالمی از مقصود مولا داشته باشد و تلاش علمی او قطعاً در نزد مولا حجت نخواهد بود. اما قوم از آنجا که بحث از اراده و اختیار و نقش آن در فهم از متن را منقّح نکرده‌اند، ناتوان از حلّ مساله در ریشه‌ها هستند و ناچار به طرح مباحث در کثرات و یا استناد به قول شارع می‌شوند. در واقع بحث از حقیقت و مجاز، معیاری برای تشخیص انحراف در فهم از متن است و هر کس که به امری بیش از دلالت حقیقی یا مجازی کلمات تمسک کند، توییح خواهد شد. یعنی همان‌طور که کسی حق ندارد از قوانین عمومی تخلف کند، هیچ‌کس نباید از قواعد تفاهم و تخاطب و مقتضیات دلالت‌های زبانی تخطّی

کند. البته بحث شرعی پیرامون قیاس روشن است و مبحثی فقهی محسوب می‌شود و لذا آنچه در اینجا مهم است، بحث عقلانی و اصولی پیرامون قیاس است و در ادامه‌ی بحث باید کلمات قوم را از این منظر بررسی کرد.

۷. اما در مورد اماراتی که قطعاً معتبر هستند باید توجه داشت که عده‌ای از آنها مانند بینه به علم فقه مربوط هستند و از نظر ما باید در ذیل یک باب فقهی با عنوان «فقه الاستنباط» بررسی شوند اما این بررسی نباید در ابتدای مسیر و قبل از ساخت علم اصول باشد و الا در مبنای قوم اشکال دور را باعث خواهد شد. یعنی باید ابتدائاً ابزار فهم از متن را بصورت عقلانی تشریح کرد و پس از ساخت این علم آن را در موضوعات مختلف (از جمله در مورد بیانات شارع پیرامون روش استنباط) بکار برد و لذا در میانه‌ی علم اصول، طرح اماراتی که فقهی و مستند به بیانات مولا هستند و به اصطلاح «تأسیسی» نامگذاری شده‌اند، وجهی ندارد و در اینجا باید از اماراتی سخن گفت که با تمسک به ادراکات عامّ عقلانی اثبات می‌شوند.

۸. البته اماراتی مانند ظن مطلق بنا بر مسلک حکومت نیز مطرح شده‌اند که برای اثبات آن به حکم عقل استناد شده است. به نظر می‌رسد بحث پیرامون این قول باید از سنخ مبادی علم اصول باشد و منزلت آن، خارج از این علم است زیرا اگر قرار باشد «ادعای انسداد باب علم» مبنایی تخصصی داشته باشد، باید به این مهم اشاره شود که عملیات فقاہت در دوران غیبت (از قبیل فهم از متن و بحث از سند) امری غیر یقینی است و نمی‌تواند جزء موادّ برهان قرار گیرد. یعنی منزلت این بحث، بررسی ماده و صورت استنباط از منظر دانش منطق و تعریف آن از علم است؛ گرچه قائلین به این قول از این نکته غافل بوده باشند. در واقع چنین بحثی از جنس قواعد عرفی و

عقلانی نیست بلکه مربوط به عقل نظری و تباین آن با عقل عملی است که به نظر می‌رسد بحث ما پیرامون عقل عملی و تبیین آن رابطه‌ی آن با اختیار و حالت و عمل در این باره راه‌گشا خواهد بود.

## قیام الطرق و الأمارات مقام القطع الطریقی

ثم لا ريب في قيام الطرق و الأمارات المعترية بدليل حجيتها و اعتبارها مقام هذا القسم كما لا ريب في عدم قيامها بمجرد ذلك الدليل مقام ما أخذ في الموضوع على نحو الصفتية من تلك الأقسام بل لا بد من دليل آخر على التنزيل

۱. با توجه به مباحثی که پیرامون أماره و ظنّ به نحو کلی مطرح شد، می‌توان به بحث ابتدائی بازگشت و به بررسی «قیام أمارات مقام قطع» پرداخت که مقصود از قائم مقامی در اینجا، معذّریّت و منجّزیت برای أماره و استحقاق عقاب در صورت مخالفت با أماره است. البته ادله‌ی حجّیت أمارات در اینجا نیز باید به صورت عقلائی طرح شوند و الا اگر اعتباری برای برخی ظنون در کلام مولای شرعی آمده باشد، در لزوم عمل به آن و استحقاق عقاب در صورت مخالفت با آن تردیدی وجود ندارد؛ همان‌طور که چنین اثری برای تمامی اوامر و نواهی شرعی و فقهی ثابت است.

۲. اما از سوی دیگر باید توجه داشت که بر اساس نقد تعریف قوم از قطع و ظنّ و تعریف جدید از قطع و حالت روحی، باید تعریف جدیدی از «ظنّ» ارائه کرد تا امکان تکمیل این بحث فراهم شود و لذا بررسی کامل این بحث،

موکول به تولید مباحث اثباتی است. شاید بتوان ظنّ را بر اساس عقل عملی و در جایی تبیین نمود که عبدِ مطیع مجبور است بر اساس حدس و تخمین و گمانه و احتمال، مقداری از مسیر را بپیماید و ناچار از آزمون و خطا باشد.

۳. مرحوم آخوند جایگزینی «آماره» با «قطع طریقی» را می‌پذیرد اما این قائم مقامی را در مورد «قطع موضوعی» نمی‌پذیرد. زیرا آثار قطع (مانند معذرت و منجزیت) بدلیل کاشفیت آن از واقع است اما آنچه در قطع موضوعی مورد توجه قرار گرفته قطع به لحاظ صفت نفسانی است و روشن است که در این لحاظ، «کشف از واقع» مدنظر قرار نگرفته است. در واقع قطع آنگاه که به عنوان صفتی نفسانی ملاحظه شود، در عدم احراز نسبت به واقع، همانند سایر موضوعات و صفات خواهد بود و لذا آماره که به عنوان طریقی به واقع در نظر گرفته شده، نمی‌تواند قائم مقامِ قطعی قرار گیرد که از کشف و احراز واقع، بیگانه و اجنبی است. به بیان دیگر، هیچ موضوع و صفتی جانشین دیگری نمی‌شود و هر موضوعی مستقل از موضوع دیگر، دارای حکم است؛ همان‌طور که حکم خمر را نمی‌توان به مایع دیگری سرایت داد که در بعضی خصوصیات، شبیه خمر است.

در این باره اولاً باید توجه داشت که اگر مولا می‌تواند «ظنون» را به صورت مستقلّ، موضوع قرار دهد و پیرامون آن نظر دهد، چرا باید درباره‌ی جایگزینی ظنون با قطع بحث کرد؟! به عبارت دیگر چه غرض عقلائی از «نسبت‌سنجی بین قطع و ظنّ» و جایگزینی آنها وجود دارد تا مولا برای دستیابی به آن غرض، وارد چنین مقوله‌ای شود؟! بله! در صورتی که بحث از چارچوب «اصولی» و ادراکات عمومی در میان عقلاء خارج شود و به یک مبحث «فقہی» تبدیل شود، آنگاه این سوال قابل طرح است که: اگر «قطع»



به عنوان موضوع یکی از بیانات مولا قرار گرفت (مانند اذا قطعت بوجوب الجمعه فیجب التصدق)، آیا می‌توان به استناد همین بیان، موضوع دیگری را محکوم به این حکم دانست یا خیر؟

۴. فارغ از نکته‌ی فوق، به نظر می‌رسد تأکید بر عدم جایگزینی آماره با قطع موضوعی به مبنای قوم در تحلیل از موضوعات باز می‌گردد. قوم با تکیه بر ادراکات منطقی صوری، هر حکم مولا - که طبعاً به موضوعی تعلق گرفته - را منفک و بریده از دیگر احکام او می‌دانند و بر ملاحظه‌ی مستقل هر یک از احکام و عدم ارتباط آنها با یکدیگر پای می‌فشارند؛ زیرا «ماهیات» خاستگاه کثرت‌اند و با یکدیگر تباین دارند. اما این مبنا ناشی از یک «منطق» است و الا «رابطه‌ی بین مولا و عبد» چنین حکمی نمی‌کند بلکه این رابطه در شرایط مختلفی شکل می‌گیرد و اتفاقاً در برخی از وضعیت‌ها، «ارتباط موضوعات به یکدیگر»، «ترکیب‌سازی» و «نظام‌سازی» است که برای موالی اهمیت می‌یابد و متعلق اراده‌ی آنان واقع می‌گردد. پس ارتباط یا انفکاک موضوعات احکام از یکدیگر، تابعی از نسبت رابطه و شرایطی است که میان مولا و عبد جاری می‌شود.

در تبیین بحث فوق باید توجه داشت که در روابط عقلائی، عباد مورد طبقه‌بندی واقع می‌شوند که سطح اول آن، عموم مردم و عرف جامعه است. روشن است که از عرف و عوام که در سطوح اولیه از عقلانیت قرار دارند، «ملاحظه‌ی نسبت» خواسته نمی‌شود بلکه موضوعات از یکدیگر تجزیه می‌شوند تا درک او از وظیفه‌اش تسهیل شود. اما سطح دوم از عباد، بدنه‌ی میانی مدیران است که در دستگاه مدیریتی جامعه حضور دارند و مشغول خدمت به سلطان و پادشاه هستند. برای این دسته، «ترکیب‌سازی و

ملاحظه‌ی نسبت» درباره‌ی اوامر مولا ضروری است اما مرتبه‌ی بالاتر، جایگاه سلطان و مشاوران عالی اوست که «اغراض» را در نظر می‌گیرند و بر اساس آن به دسته‌ی دوم، دستور می‌دهند و فرمان صادر می‌کنند.

برای ترسیم این مطلب می‌توان نگاهی به نحوه‌ی شهرسازی در دورانی انداخت که فرهنگ مولویت بر دنیا حاکم بوده است. یعنی پادشاه به دنبال غایتی مانند حکمرانی خود و بسط و توسعه و تداوم آن بوده و در این راستا لازم بوده تا نیازهای مختلف مردم را در نظر بگیرد. لذا متفکرین و مشاوران متعددی که در کنار شاه بوده‌اند، وظیفه‌ی تحقق و پیاده‌سازی این غرض و لوازم آن را بر عهده داشته‌اند و به ترکیبی از نیازهای عمومی توجه داشته‌اند و نسبت بین آنها را ملاحظه می‌کردند.

انعکاس این روند در شهرسازی باعث می‌شده هر کدام از کاخ پادشاهی، دیوان، بازارها، مدارس، مراکز نظامی، حمام‌ها و ... به عنوان یک مجموعه‌ی مرتبط به هم در نظر گرفته شود تا جای مناسبی برای هر یک معین گردد و الا لحاظ جداگانه‌ی هر یک از این نیازها و مبادرت به ساخت آنها نتیجه‌ای جز هرج و مرج و اختلال و ناتوانی در تامین نیازهای عمومی و مجازات توسط پادشاه نداشته است. در واقع مولا «اغراض» را مورد ملاحظه قرار می‌دهد و بر اساس آن سفارش می‌دهد سپس مدیران و متخصصان تحت امر او، بر اساس ملاحظه‌ی ترکیب به «نظام‌سازی» مبادرت می‌کنند و عوام از مردم نیز به صورت تجزیه شده و بُریده، به عمل ساده و کارگری مشغول می‌شوند. البته در گذشته، منطقی برای نظام‌سازی وجود نداشته و عمل در این رابطه به صورت وجدانی انجام شده اما امروزه منطق نظام‌سازی نیز بدست آمده و موجب سرعت بی‌سابقه در اداره‌ی نظامات شده است.

۵. ممکن است گفته شود: «توجه به ترکیب و نظام موضوعات در صورتی لازم است که مقوله‌ای مانند مدیریت جامعه دنبال شود. اما آن دسته از اوامر که طبق تقسیم فوق، به عرف القاء شده؛ نیازی به ملاحظه‌ی ربط و ترکیب ندارد و از سوی دیگر اوامری که توسط فقهاء استنباط شده، از همین دسته هستند و وجوب صلاه و زکاه و صوم و حج و ... تکالیفی عمومی است که اختصاصی به مدیران و متخصصان ندارد.»

پاسخ آن است که این دسته از اوامر، قابل تفکیک از اوامر دیگر مولا نیست و فرمان‌های مولا همگی در جهت مدیریت جامعه هستند و بر اساس این غرض به وحدت می‌رسند. به عبارت دیگر شأن عقلائی «مولا»، مدیریت جامعه، قوم، قبیله یا خاندان است و نمی‌توان به استناد برخی از اوامر او و فهم عرفی و ساده از آن، مولا را از شأن اصلی و اساسی او یعنی مدیریت خلع کرد و حداقل این است که شارع نیز یکی از این موالی است و قطعاً دارای این شأن است. علاوه بر این که اگر مولای شرعی به دنبال «جریان معنویت در امت‌ها» باشد، می‌توان تصور کرد که صلاه و دیگر عبادات «ابزار مدیریت» او نباشد؟! به عبارت دیگر با ملاحظه‌ی افرادی که در حال اجرای اوامر مولا هستند، طبعاً درکی از ترکیب و نظام‌سازی مدّ نظر مولا به وجود نمی‌آید بلکه با بررسی افعال امرای ارتش و داروغه‌ی شهر و وزرای دربار است که می‌توان به مفاهیمی مانند ساخت و ترکیب و ربط پی برد و از آن به اموری مانند نظام اغراض مولا منتقل شد و جریان آن اغراض در تمامی اوامر او را به نظاره نشست.

پس عقل عملی و ادراکات عقلائی بدون توجه به این روندها قابل تبیین نیست و سپس این ادراکات در «منطق» و بعداً در «زبان» جریان می‌یابد. لذا

علی‌رغم آن که «مفردات» اموری ثابت انگاشته می‌شوند اما در ترکیب‌سازی‌های مختلفی واقع می‌شوند و شعراء و ادباء با ایجاد تراکیب بدیع، سطحی از زبان را به وجود می‌آورند که عرف در تولید آن مشارکتی ندارد و این تراکیب مختلف نیز بر وجود اغراض متفاوتی دلالت می‌کنند.

۶. گذشت که آخوند با قائم مقامی اماره به جای قطع موضوعی مخالف است اما مستشکل برای ردّ این نظر، به اطلاق ادله‌ی امارات و شمولیت آن نسبت به قطع موضوعی تمسک کرده است. اما این سوال قابل طرح است که مگر روایت و بیانی شرعی پیرامون حجّیت اماره وجود دارد؟! صحیح است که روایاتی درباره‌ی برخی مصادیق اماره مانند بیّنه یا خبر ثقه وجود دارد، اما بحث ما در اینجا پیرامون اصل و مفهوم اماره بمثابه طرق ظنّیه است و نه برخی مصادیق آن! ممکن است گفته شود: «مستشکل در اینجا به یک دلیل فقهی تمسک کرده تا استدلال اصولی آخوند را نقد کند و نشان دهد که مقتضای روایات بر خلاف نظر آخوند است.» اما باید توجه داشت که ظاهراً دلیلی فقهی پیرامون امارات وجود ندارد و در روایات تنها به حجّیت برخی از مصادیق اماره اشاره شده است. پس برای اثبات اشکال فوق، باید ابتدائاً بیانی شرعی پیرامون تعریف علمی از مفهوم اماره (= طرق ظنّیه در مقابل قطع) ارائه شود تا سپس بحث از اطلاق و شمول آن ممکن شود مخصوصاً با توجه به اینکه کلام مرحوم آخوند نیز درباره‌ی اماره در شکل کلی و مفهومی آن است و ناظر به مصادیق آن نیست.

۷. اما مسأله‌ی مهمّی که در قائم مقامی امارات به جای قطع مطرح است، این است که قطع به حکم شرعی - فارغ از آن که اماره جایگزین آن می‌شود یا نه - چگونه قابل توضیح است؟! بله! روشن است که فقیه از ملاحظه‌ی ادله

به حالت روحی و یک نوع جزمیت درباره‌ی مقصود مولا دست پیدا می‌کند؛ اما چرا این حالت روحی را همان قطع و یقین منطقی بدانیم که کاشف از واقع است؟! مگر دستیابی به حکم شارع راهی غیر از بررسی کلمات او و دلالت آنها دارد؟! و حتی بر فرض قطعیت صدور و نصّ بودن دلالت در ادله، مگر این جزم به دلالت، ناشی از دلالت طبعی یا وضعی کلمات مولا نیست؟! و مگر دلالت وضعی و طبعی، قسیم دلالت عقلی نیستند؟! و مگر یقین منطقی مطابق با واقع، مختصّ به دلالت عقلی - که علیت حقیقی در آن جاری می‌شود - نبود؟! مگر می‌توان یقین منطقی با خصوصیات از قبیل «ناشی شدن از علت خاصه‌ی خود» و «عدم امکان زوال» را بر حالتی تطبیق داد که ناشی از دلالت وضعی و طبعی است؟!<sup>۱</sup>

۸. بنابراین یقینی که بر اساس منطق صوری «طریق الی الواقع» و کاشف از آن باشد، قابلیت تحقق در عملیات فقاقت را ندارد و لذا قوم باید تعریف

---

<sup>۱</sup> حتی از لحاظ سند، چگونه می‌توان از روایاتی که اکثراً به صورت خبر واحد هستند، قطع به صدور پیدا کرد؟! ممکن است گفته شود: «بخش مهمی از اخبار آحاد، محفوف به قرائن قطعیه هستند و به عنوان مثال در کتب مشهور اصحاب ائمه نقل شده‌اند و این مجموعه از اخبار سالها در مرأی و مسمع معصوم بوده و با این کتب مخالفتی نکرده‌اند بلکه ممضای آن بزرگواران قرار گرفته است. بنابراین قطع به صدور این دسته از روایات ممکن است.» اما به نظر می‌رسد چنین اعتباری برای این دسته از روایات باز هم از باب تطبیق «تعریف منطق صوری از یقین» بر آن نیست و حتی دیگر از مصادیق موضوعی بنام «خبر واحد» هم محسوب نمی‌شود بلکه از باب تایید شخصی است که معصوم بودن او و حجیت افعالش اثبات شده است؛ یعنی همانند قولی است که از خود معصوم صادر شده و به دست ما رسیده است.

جدیدی از یقین در علم اصول ارائه کنند که با کار تخصصی فقیه در فهم از کلمات مولا تناسب داشته باشد. ممکن است گفته شود: «در کلمات قوم دیده می‌شود که به وجود حالات جزمی برای هر انسان تکیه کرده‌اند و تاکید کرده‌اند که شخص در این حالت، احتمال خلاف نمی‌دهد و حجایی بین خود و واقع نمی‌بیند.» اما باید توجه داشت که اشاره به وجود این حالت برای شخص در وهله و اعتقاد موقن به فهم صحیح از واقع، طرح یک بحث مصداقی است که نظر عقلاء را نسبت به این حالت تبیین نمی‌کند و منجر به تعریف از یقین معتبر نمی‌شود؛ در حالی که ریشه و اساس علم اصول و ساخت اصل‌های عقلائی نباید بر مصداق تکیه کند و نمی‌تواند بدون تعریف علمی شکل بگیرد. خصوصاً با توجه به اینکه بسیاری از این یقین‌های مصداقی در طول زمان می‌شکند و خلاف آن برای موقن ثابت می‌شود که این زوال یقین، تناسبی با تطابق آن با واقع ندارد. علاوه بر این که جزم فقیه به اموری تعلق می‌گیرد که حقیقی و واقعی نیستند بلکه از سنخ امور اعتباری و ارتکازات لفظی و ادراکات عقلائی محسوب می‌شوند.

۹. البته نکته‌ی مهم دیگر در این میان، آن است که حتی بررسی مصداقی مساله نیز نتیجه‌ای غیر از حجیت ذاتی یقین را در بر دارد. زیرا فقیه حق ندارد به محض برخورد با کلمات مولا، قطع پیدا کند بلکه باید به تأمل بپردازد و در مسائل متعددی از لغت و صرف و نحو و معانی و بیان تا روابط عقلائی و شرایط و نسبیت و قرینه‌های ناشی از این روابط تدقیق کند و به مفاهیم کلام و لوازم عقلی آن توجه نماید. بنابراین فضایی که در مقابل فقیه است، اموری همانند اصول لفظیه و روابط عقلائیه و لوازم کلام است که ابداً نباید در بررسی آنها عجله کند. یعنی بدون ملاحظه‌ی این مباحث، جزمی

برای فقیه حاصل نمی‌شود و مجتهد هم در ابعاد اصولی و هم در ابعاد فقهی باید قواعد خاصی را رعایت نماید.

تازه بعد از این مراحل است که باید نظر خود را در دروس سطح عالی و در مقابل شاگردان خود ارائه کند و عقلانیت آنان در نقد و اشکال موضوع دقت خود قرار دهد و همین روند را در برابر هیأت استفتاء خود نیز تکرار کند. پس فقیه حتی به یقین و دقت خود اکتفاء نمی‌کند و دقت‌های دیگران را مدتظر قرار می‌دهد و تا جایی که زمان به او اجازه دهد، به این روند ادامه می‌دهد؛ به نحوی که اگر اشکال جدیدی بر نظراتش مطرح شود حاضر می‌شود تا بعد از سالها قطع خود را کنار بگذارد و فتوای قبلی خود را تغییر دهد و این تغییر را علناً اعلام کند. در واقع علی‌رغم حصول قطع برای فقیه، به آن اکتفاء نمی‌کند بلکه مجدداً دقت می‌کند و مساله را دوباره زیر و رو می‌کند و این بدان معناست که در فرهنگ فقاقت، اجتهاد و سعی و تلاش توقف‌ناپذیر است و تا آخرین لحظات عمر ادامه می‌یابد.

بنابراین قطع مجتهد، تفاوت ریشه‌ای با وضعیت قطع برای مکلف دارد و احتیاطها و مراقبت‌های خاصی در آن جریان دارد و خداترسی در هیچ بخشی از این روند کنار گذاشته نمی‌شود و همواره فرض غفلت و عدم دقت نسبت به محضر مولا و حق او در نظر گرفته می‌شود. زیرا فقهاء معتقدند که تنها احکام ظاهریه را بدست می‌آورند و حقیقت ماعندالله و عمق علم معصومین قابل‌دستیابی نیست و این باعث می‌شود تا هر میزان ممکن از سعی و تلاش در این مسیر، شایسته و لازم محسوب شود. در واقع فقیه مکلف به تعیین تکالیف ظاهریه است و اساس آن، چیزی جز بذل وسع و بلوغ سعی نیست. البته این کار فعلاً به صورت فردی انجام می‌شود اما در مبنای مختار، بلوغ

سعی باید از طریق «سازمان تفقه» و در ظرفیتی اجتماعی - و نه فردی - محقق گردد.

بر اساس آنچه گذشت حتی اگر بحث از یقین به صورت مصداقی پی‌گیری شود، آنچه در ممشای عملی و سیره‌ی رفتاری قوم وجود دارد، عدم اکتفاء به قطع وهله‌ای و یقین‌های اولیه، عمق‌بخشی به بحث و فراهم کردن فضا برای بررسی مجدد است. البته این کار دارای زمانی متعارف است تا منجر به وسواس و تعطیلی عمل و عدم صدور فتوا نشود اما حتی بعد از رعایت این زمان و صدور فتوا نیز اگر شرایطی برای پاسخ به اشکالات جدید و تدقیق مجدد فراهم شود، فقیه حتماً به آن مبادرت کرده و تجزّم و تعصّب بر یقین قبلی نمی‌ورزد.

۱۰. البته از سوی دیگر، واضح است که موارد قابل توجهی از آنچه از کلمات شارع فهم شده، هیچ‌گاه دچار تغییر نمی‌شود و یقین فقیه به این دسته از امور ابداً از بین نمی‌رود؛ اما مهم آن است که تعریفی علمی و عقلانی از این دسته ادراکات ارائه شود و تفاوت آن با یقین منطقی روشن شود که چنین مطلبی در بیان قوم دیده نمی‌شود. یعنی برخی از مسائل دینی نه تنها در نزد فقهاء بلکه برای عوامّ از شیعه به فرهنگ و وجدان و بداهت تبدیل شده اما بحث بر سر این است که آیا قوم توانسته‌اند این فرهنگ و ارکان آن (مانند پذیرش عرف و نقش خبر در آن) و تفاوت آن با امور غیر بدیهی را در یک چارچوب تعریفی قرار دهند و در علم اصول آن را منقّح کنند؟!

شاید برای تبیین پاسخ این مساله بتوان به این نکته اشاره کرد که قوم بدلیل تعبّد و اعتقادات حقّه، وحی و بیانات شارع را امری مقدّس و فراتر از علم و یقین می‌دانند و ارزشی فوق دانش بشری برای آن قائل‌اند و معتقدند



که شارع لوازم کلام خود را تا پایان تاریخ ملاحظه کرده در حالی که هیچ دانشمند و فیلسوفی قادر به چنین کاری نیست و لذا طبقه‌بندی موادی را که در علم منطق انجام شده، کنار می‌گذارند. از سوی دیگر برای فهم صحیح از این منبع، «اختیار حق و مثبت» و عزم بر تعبد و تسلیم در برابر خداوند ضروری است و در صورت تحقق آن، شرط اول برای اعتبار جزم‌هایی که در فهم از کلمات بوجود می‌آید، محقق می‌گردد. به عبارت دیگر تقدس فقهاء عظام شیعه و ضرورت تبعیت از آنان به این دلیل است که این سلسله‌ی جلیله بنای بر فهم صحیح از بیان مولا و دوری از تأویل و انحراف و تفسیر به رأی داشته‌اند و عمر خود را در تلاش برای انتساب صحیح به شارع مقدس صرف کرده‌اند.

پس «جهت اختیار» اولین پایگاه فقاهاست و این اختیار مبنای ورود در نظام و فهم از کلام و صدور فتوا قرار می‌گیرد که این مرحله نیز به «تهوّر در گمانه‌زنی، ابتهال در گزینش، استظهار در پردازش» به عنوان «مناسک استناد به شارع» مقید می‌شود تا فهم از کلمات مقنن گشته و قابل انتقال به غیر شود و در معرض فهم عمومی متخصصین برای قضاوت علمی قرار گیرد. لذا موضوع تفقه «وحی» است و فاعلیتی که فقهای شیعه دارند، «تعبد، تقنین و تفاهم اجتماعی» است تا «بلوغ سعی» محقق گردد و بالاترین ظرفیت جمعی برای فهم از کلمات به دست بیاید.

البته این امور عوامل درونی فقاها را تشکیل می‌دهد اما عوامل بیرونی فقاها، «ولایت تکوینی، تاریخی، اجتماعی» است و از آنجا که تمامی فقهاء متولّی به مولای واحد هستند و دارای یک خاستگاه واحد برای رزق علمی می‌باشند، وظیفه دارند به نظر یکدیگر توجه کنند و خرد جمعی در میان

فقهاء را مدنظر قرار دهند تا با انعکاس رزق‌های علمی مختلف در یکدیگر - که همگی توسط مولا به آنان اعطاء شده - ریشه و مبنای «علم و یقین» به نحو صحیح شکل بگیرد و «قطع در فرهنگ مذهب» با قیودات فوق‌الذکر تعریف شود و به ذکر مصادیق و موارد اکتفاء نشود.

ضمناً فارغ از بخش اثباتی بحث بر مبنای مختار، باید به اشکالات مبنای قوم توجه کرد و آن را اصلاح نمود؛ یعنی نمی‌توان پایگاه و ریشه‌ی فقاہت را به فطرت و غریزه بازگرداند بلکه باید اختیار را مبنا قرار داد. زیرا بعد از سن بلوغ، هوای نفس وجود دارد و فقیه در این میان باید با شدت روحی، تسلیم و تعبد همه‌جانبه را دنبال کند و نه تنها فهم خود، بلکه حالات روحی و افعال خارجی خود را نیز در محضر وحی قرار دهد.<sup>۱</sup> بر همین اساس است که جزم فقیه حتماً بعد از بکارگیری اصول لفظی و قواعد عقلانی پدید می‌آید و کسی که به دنبال تعبد است و اهل دانش و تخصص است، حق ندارد و نمی‌تواند بدون عبور از فیلترهای علمی، به یقین و جزم برسد.

۱۱. بحث بعدی، پیرامون جانشینی اصول عملیه بجای قطع است. آخوند اصول عملیه را به دو بخش عقلی و نقلی تقسیم می‌کند و سپس به بررسی هر یک می‌پردازد اما بنابر مباحثی که در گذشته انجام شد، نظر مختار در این بحث نیز معین است. یعنی گفته شد که تمسک به «اصول عملیه عقلیه» بر خلاف مبانی اعتقادی و متعارض با ادله‌ی خاتمیت است و نمی‌تواند مبنایی برای فهم از دین قرار گیرد.

<sup>۱</sup> گرچه این نکته به نحو اصولی در مباحث قوم دیده نمی‌شود اما با استفاده از فرهنگ مذهب یا بیانات شارع، عدالت و سایر امور اخلاقی و روحی را برای مرجعیت شرط کرده‌اند.

اما بیان قوم در «اصول عملیه‌ی نقلیه» از این جهت دچار مشکل است که بیانات و خطابات مولا پیرامون اصول عام استنباط بسیار بیش از چند اصلی است که قوم استنباط کرده‌اند و تمامی بیانات شارع در این موضوع مورد بررسی اجتهادی قرار نگرفته است و بررسی‌های انجام شده در این موضوع ناقص است. به عبارت دیگر همان‌طور که برای تعیین احکام طهارت و صلاه و صوم و حج، ابواب فقهی شکل گرفته و در آنها تمامی اخبار مربوط گردآوری شده و نسبت به آنها جمع‌بندی علمی انجام شده؛ یک باب نیز باید بنام «فقه الاستنباط» تاسیس شود و در آن، تمامی خطابات مربوطه جمع‌آوری شود و بررسی اجتهادی و نسبت سنجی پیرامون آنها انجام شود. البته روشن است که استفاده از نتایج این بررسی‌های فقهی، در روند «ساخت علم اصول» ممکن نیست و تنها پس از تبیین و تنقیح علم اصول به نحو عقلانی است که می‌توان این ابزار را در فهم خطابات مولا بکار برد. لذا مباحثی که در این موضع پیرامون اصول عملیه‌ی شرعیه انجام شده، نادرست و بر خلاف اسلوب علمی و مستلزم دور است.<sup>۱</sup>

ممکن است گفته شود: «غیر از روایاتی همچون حدیث رفع یا اخبار دال بر استصحاب در باب طهارت، چه روایاتی است که ناظر به عملیات استنباط باشد و اصول عامی در این باره ذکر کرده باشد؟» پاسخ در توجه به روایاتی

---

<sup>۱</sup> ضمناً در مباحث قبلی گفته شد که بحث فوق تنها پیرامون جایگاه اصول عملیه در «فهم از دین» است و الا در وعاء «تحقق دین»، اصول عملیه قابل استفاده است اما بر اساس تبیین مختار از آن که در قالب «منطق انطباق» و «موضوع‌شناسی» ارائه شده است و توضیح آن، مجال دیگری می‌طلبد.

است که در تعریف علم و ظن و شک و تردید و ضلالت و ... وارد شده یا تقسیماتی همچون محکم و متشابه و ناسخ و منسوخ و ظاهر و باطن و تاویل و تنزیل را پیرامون کتاب الله مطرح کرده و یا آیات را به نحوی خاص تطبیق داده و یا در موارد مشابهی تأویل‌هایی انجام داده که جمع‌آوری و ملاحظه‌ی نسبت بین آنها موجب طرح مباحث مهم و قواعد جدید نسبت به فهم از کلام مولا خواهد شد.

ضمناً یکی از نتایج تاسیس باب «فقه الاستنباط» این خواهد بود که ادعای قوم پیرامون امور مختلفی چون کاشفیت و محرزیت در استصحاب و فقدان آن در سایر اصول عملیه‌ی شرعیه - که مبنای بحث در مانحن فیه قرار گرفته - و یا سعه و ضیق اصل برائت و ... قابلیت بررسی و سنجش علمی می‌یابد و استناد یا عدم استناد آن به شارع معین می‌گردد.

## الأمر الرابع

لا يكاد يمكن أن يؤخذ القطع بحكم في موضوع نفس هذا الحكم للزوم الدور و لا مثله للزوم جتماع المثليين و لا ضده للزوم اجتماع الضدين نعم يصح أخذ القطع بمرتبة من الحكم في مرتبة أخرى منه أو مثله أو ضده.

امر رابع در مباحث قطع، تبیین اقسام قطع موضوعی و ظنّ موضوعی است. آخوند در مقام ثبوت، چهار قسم را برای قطع موضوعی می‌کند و وقوع سه قسم از آنها را با تکیه بر دلایلی چون «دور، اجتماع مثلیین و اجتماع ضدین» محال می‌شمرد که عدم جریان این دلایل در مورد قطع موضوعی، موجب می‌شود تا تنها یک قسم از اقسام قطع موضوعی را محال بدانند. اما باید توجه داشت که بر اساس تفکیک‌های گذشته، فروزی که در این بحث مطرح شده، فرض‌هایی عقلی است و تناسبی با ادراکات عقلانی و عرفی ندارد. در واقع عقلاء و عرف نسبت به فروض عقلی نظر نمی‌دهند زیرا این فروض مربوط به مباحث تخصصی است و توجه عقلاء، معطوف به امور عرفی است و نه تخصصی. بنابراین اگر قرار است قطع موضوعی و ظنّ موضوعی تقسیم شوند، باید تقسیماتی ذکر شود که ناظر به ادراکات عرفی از قطع و ظنّ باشد. البته روشن است که عقلاء نیز اگر با مباحث تخصصی آشنا شوند،

دور و اجتماع ضدین و امثال آن را مردود می‌شمارند؛ اما این امر مجوّزی برای طرح صورت مساله و فروض آن به نحو عقلی نیست. زیرا عقلاء از منظر مقاصد خود به موضوعاتی همچون قطع و ظنّ می‌نگرند و بحث اصولی نیز باید بر همین اساس شکل گیرد.

در واقع همان‌طور که حالات و شرایط مختلفی برای موضوعات خارجی مانند آب و درخت و آهن و ... قابل تصوّر است، حالات درونی انسان نیز اقسام مختلفی دارد که عقلاء بر اساس اغراض خود، نسبت به هر یک از آنها نظری دارند؛ از یقینی که در حال عصبانیت یا غم برای انسان حاصل می‌شود - و ترتیب اثر به آن ممکن است مورد نهی مولا قرار بگیرد - تا ظنّی که در زمان خوشحالی یا هیجان پدید می‌آید. به عبارت دیگر تقسیمات مورد بحث باید از بررسی انحاء مختلف رابطه‌ی میان عبید و موالی استخراج شود و تنها با لحاظ کردن این رابطه است که بحث، شکلی عقلائی و اصولی به خود خواهد گرفت. به این ترتیب، تنها در صورتی می‌توان از مباحث عقلی و فروض ذهنی در این بحث استفاده کرد که اثبات شود چه میزان از بحث‌های تخصصی در منطق و فلسفه، در میان عرف نیز به پذیرش رسیده و در روابط عقلائی و اغراض عقلاء مورد توجه قرار می‌گیرد که اثبات حدّ و مرز این مطلب، محتاج استدلال‌ها و شواهد جداگانه‌ای است. حتی در صورت اثبات این مطلب، فروض عقلائی متعددی در بحث قطع و ظنّ موضوعی، قابل بررسی و تدقیق است که بدلیل عدم توجه به ادراکات عقلائی، ذکری از آنها نرفته است.

## الأمر الخامس [الموافق له الالتزامية]

هل تنجز التكليف بالقطع كما يقتضي موافقته عما يقتضى موافقته التزاما و التسليم له اعتقادا و انقيادا كما هو اللازم في الأصول الدينية و الأمور الاعتقادية بحيث كان له امثالان و طاعتان إحداهما بحسب القلب و الجنان و الأخرى بحسب العمل بالأركان فيستحق العقوبة على عدم الموافقة التزاما و لو مع الموافقة عملا أو لا ي تضى فلا يستحق العقوبة عليه بل إنما يستحقها على المخالفة العملية.

١. امر خامس در مباحث قطع، مبحث «موافق التزميه» است؛ يعنى فارغ از لزوم تبعيت عملى، اعتقاد قلبى به فروعات نيز واجب و لازم است؟ مرحوم آخوند با استناد به حكم وجدان، صرف امتثال عملى عبد را موجب اطاعت و رفع عقاب مى داند و معتقد است كه عدم التزام قلبى تنها باعث تنقيص مقام عبوديت مى شود و علتى براى استحقاق عقاب محسوب نمى شود. اما نظر مختار در اين باره از مباحث گذشته روشن مى شود زيرا مكرراً بيان شده كه موالى داراى اخلاق متفاوتى هستند و نحوه ي برخورد آنها با عبيد و عقاب و ثواب آنان، تابع اين مطلب است. لذا اگر مولايى تندخو و اهل استبداد و تحكّم و سخت گيرى باشد، نه تنها نسبت به حكم صادر شده و

موافقت التزامی عبد با آن حکم حساسیت دارد بلکه انتظار دارد که عباد احکام صادر نشده را نیز حدس بزنند و قبل از بیان آنها، با اعتقاد و شدت روحی، اوامر او را محقق کنند و در غیر این صورت آنان را مجازات می‌کند. در واقع اعتقاد عبد و امور درونی او برای بسیاری از موالی و پادشاهان، اهمیت دارد و نه تنها این مهم را در میان اطرافیان خود مدنظر قرار می‌دهند تا با کودتا و انواع مختلف توطئه‌ها مواجه نشوند؛ بلکه تحقق این اعتقاد را در میان عموم مردم نیز دنبال می‌کنند و واکنش شدیدی در مقابل تخلف از آن نشان می‌دهند.

اما مولایی که اهل رحمت و تخفیف و دست‌گیری باشد - که در مولای شرعی متجلی است - با توجه به وجود هوای نفس در انسان، او را پرورش می‌دهد تا عبد به تدریج بتواند از سلطه‌ی هوای نفس خود خارج شود. لذا اصولی مانند إمهال و تحمل و گذشت و هدایت و موعظه و آموزش نسبت به عباد را مبنای عمل خود قرار می‌دهد تا محیطی برای ارتقاء عبد و وصول او به درجات عالی از اطاعت و ارادت و عشق و اعتقاد و خلوص فراهم کند.

۳. فارغ از نکته‌ی فوق، باید توجه داشت که اساساً صورت مساله در اینجا دچار اشکال است زیرا حداقل در عبادات - که بخش بزرگی از احکام فرعیه را تشکیل می‌دهند - «نیت و قصد قربت» شرط شده و عبادت بدون آن باطل است. حال قصد قربت بدون موافقت التزامیه چگونه قابل تصور و تحقق است؟! کسی که اعتقاد و التزام قلبی نسبت به نماز نداشته باشد، چگونه قصد قربت از او متمشی می‌شود؟! به نظر می‌رسد موافقت التزامیه قطعاً در عبادات واجب است و وجود و استدامه‌ی آن جزئی از عمل محسوب می‌شود و لذا این نحوه از طرح صورت مساله و بحث و بررسی پیرامون وجوب یا عدم وجوب موافقت



التزاميه، بر خلاف تعريف قوم از عبادت و واجبات تعبدی است! مگر اينکه موافقت التزاميه به اموری مانند حضور قلب و اشتیاق و عشق به عبادت منصرف شود که ظاهر کلمات قوم با چنین انصرافی تناسب ندارد.

البته در واجبات توصلی، موافقت التزاميه لازم و واجب نیست اما این عدم وجوب نیز مستند به بحث در ما نحن فيه نیست بلکه ناشی از نفس تعريف واجبات توصلی است که خود مولا در آن، قصد و نیت را لازم ندانسته و امثال را صرفاً به «تحقق فعل بأی نحو اتفق» منوط کرده است.



## الأمر السادس [حجیه قطع القطاع]

لا تفاوت في نظر العقل أصلاً فيما يترتب على القطع من الآثار عقلاً بين أن يكون حاصلًا بنحو متعارف و من سبب ينبغي حصوله منه أو غير متعارف لا ينبغي حصوله منه كما د و الحال غالباً في القطاع

۱. امر سادس از مباحث قطع پیرامون «قطع قِطَاع» است و نظر مرحوم آخوند این است که چنین قطعی حجت است و عقل بین قطع حاصل از سبب متعارف با قطع حاصل از سبب غیرمتعارف تفاوتی نمی‌بیند و آثار قطع از جمله تنجّز تکلیف را بر قطع قِطَاع نیز مترتب می‌کند. زیرا مدار حجیت قطع در نظر عقل، کشف از واقع است و این مناط به حسب نظر قِطَاع حاصل شده؛ فارغ از آن که به کیفیت حصول قطع ملتفت بوده و یا از آن غافل باشد. این بحث مربوط به قطع طریقی است اما اگر قطع در موضوع دلیل شرعی اخذ شده باشد، در مورد کیفیت حصول قطع باید از دلالت دلیل تبعیت شود. البته اشکالات وارده بر نظر فوق، با توجه به مباحث قبلی روشن می‌شود. اولاً اگر صرفاً «نظر قاطع» ملاک در حجیت قطع قرار گیرد و انکشاف واقع به حسب رأی او مورد استناد قرار گیرد، آنگاه درباره‌ی قطع کفّار و منافقین چه

باید گفت؟ یعنی کافر وقتی در حال جنگ با مسلمانان و قتل مومنین است، می‌تواند قطع نداشته باشد و بر اساس تردید دست به عمل بزند؟! به عبارت دیگر اگر در حجیت قطع صرفاً به وجود جزم و حالت نفسانی استناد شود، قطع‌هایی که قوم حتماً آنها را فاسد می‌دانند؛ حجیت می‌یابد. زیرا نه تنها کفار و منافقین بلکه کسانی که در فهم دین به اموری مانند خواب و استخاره و رمل و اسطرلاب استناد می‌کنند نیز، دارای حالت نفسانی نسبت به عمل خود و جزم بر انجام آن هستند. بنابراین نمی‌توان حجیت قطع را تنها به وجود حالت نفسانی رجوع داد بلکه قطعی حجت است که علاوه بر «وجود جزم»، «طریق الی الواقع» نیز باشد در حالی که قطع کفار و منافقین در نظر قوم، فاقد قید دوم است. پس از معین‌شدن قیود حجیت قطع آنگاه باید به راههای حصول قطع و طرق دستیابی به یقین نیز پرداخت مثلاً برخی از قطع‌ها از مواجهه‌ی مستقیم عقل با پدیده به وجود می‌آید و برخی دیگر از قطع‌ها با تکیه بر عرف و برخی اخبار موجود در جامعه پدید می‌آید.

۲. علاوه بر این، روشن شد که اگر پایگاه حجیت یقین به «عقل نظری» باز گردد و تطابق با واقع و کشف از آن بعنوان ملاک بحث قرار گیرد، فقیه ناتوان از دستیابی به آن است زیرا کشف از واقع علاوه بر رعایت صورت، به استفاده از مواد یقینی نیز وابسته است اما مواد کار فقیه جزء هیچ یک از «یقینیات» محسوب نمی‌شود. گذشته از این مطلب، حتی اگر عقل نظری بعنوان مبنای حجیت قطع پذیرفته شود، باز هم ادعای «عدم تفاوت بین سبب متعارف و سبب غیر متعارف در کشف از واقع» غیر قابل قبول است. زیرا علم منطقی و مباحث عقل نظری ابداً کشف از واقع را به نظر قاطع نمی‌سپارد و دستیابی به واقع از هر طریقی را امکان‌پذیر نمی‌داند بلکه آن را به رعایت

قواعد خاصی از حیث ماده و صورت مشروط می‌کند که آن قواعد در بسیاری از قطع‌های متداول در میان مردم نیز مورد استفاده قرار نمی‌گیرد چه برسد به قطع قطع که حاصل از طرق غیرمتعارف است.

۳. اما بر مبنای مختار و اصلاحاتی که نسبت به مبنای قوم انجام شد، عقل عملی باید پایگاه حجیت یقین قرار گیرد اما در صورتی که بجای فطرت جبری و قراردادهای اعتباری، «اختیار» اصل در آن قرار گیرد. بر این اساس، نسبت بین دو اراده و تسلیم اراده‌ی عبد در برابر اراده‌ی مولا مورد توجه قرار می‌گیرد و «تعبد» (حق و باطل) در قدم اول مطرح می‌شود. حال اگر فقیه با حالت برخاسته از تعبد، وارد بحث علمی و فهم از بیانات مولا شود، تنها سه طریق برای قطع به حکم در مقابل اوست: «قواعد عرفی و زبانی، روابط عقلانی و لوازم عقلی کلام». در واقع آنچه که در ممشای عملی قوم ملاحظه شده، چیزی غیر از این سه طریق نبوده و فعلاً راه دیگری برای فقیه در جهت دستیابی به حکم مولا تنقیح نشده است. بنابراین حصول قطع برای مجتهد از راههای دیگر قابل قبول نیست و آنچه تاکنون نتیجه‌ی مباحث اصولی و عقلانی قوم بوده، به این سه طریق منحصر است و فعلاً طریق دیگری برای دستیابی به قطع در عملیات فقاہت به رسمیت شناخته نشده است.

لذا دیده می‌شود که قوم هیچ‌گاه استفاده از رمل و اسطرلاب و استخاره یا قیاس و استحسان و ... را حجت ندانسته‌اند و استفاده از آنها را برای دستیابی به حکم شارع نپذیرفته‌اند. از این رو «طریق متعارف و غیر متعارف» باید به نحو علمی و تخصصی تبیین شود و نسبت آن با سه راهی که بیان شد روشن شود چون گفته شد که در عملیات فقاہت، قطع به نحو مطلق حجت نیست بلکه طرق مخصوص و شروط ویژه‌ای دارد؛ گرچه ممکن است با

گذشت زمان و طرح مباحث دقیق‌تر، راههای دیگری به این سه دسته از طرق اضافه گردد.

۴. مرحوم آخوند در ادامه‌ی بحث، به قول منسوب به اخباریون مبنی بر «ردّ حجیت قطع حاصل از مقدمات عقلیه» می‌پردازد و انتساب این قول به آنان را رد می‌کند و کلمات آنان را به ردّ استفاده از ظنّ عقلی در دستیابی به احکام منصرف می‌داند؛ و دلالت آن بر عدم حجیت قطع به حکم شرعی را مردود می‌شمارد. لذا اگر روایات یا فروع فقهی، موهّم خلاف این معنا هستند و از استفاده از قطع عقلی در دستیابی به احکام نهی می‌کنند، باید آن را به معانی دیگری حمل نمود.

اما در این زمینه به نظر می‌رسد باید اقوال اصولیون و اخباریون را در جایگاه خود قرار داد تا از خلط مبحث جلوگیری شود. آنچه از کلام مرحوم استرآبادی روشن می‌شود تقسیم فهم به فهم قطعی و فهم ظنّی بود و فهم قطعی در این میان، به فهم از کتاب بر اساس بیانات و روایات معصومین علیهم‌السلام تعریف شد. در این صورت، مرحوم استرآبادی نزاعی با فقهای شیعه ندارد بلکه نزاع ایشان با اهل سنت است؛ زیرا ردّ «فهم کتاب به صورت مستقلّ از روایات» از ضروریات مذهب شیعه است و تمامی اخباریون و اصولیون از شیعه، بر ضمیمه شدن روایات معصومین به قرآن برای فهم صحیح از دین تاکید دارند و در این مطلب با یکدیگر مشترک‌اند. پس حکم ظنّی در نظر مرحوم استرآبادی باید به درکی از دین تعریف شود که در میان منافقین و بر اساس تأویل و تفسیر به رأی و قیاس و امثال آن شکل گرفته است.

۵. از سوی دیگر آنچه را که نمی‌توان به اخباریون نسبت داد، استفاده از

عقل در فهم از کتاب و روایات است. یعنی آنچه که می‌تواند محل بحث بین مرحوم آخوند و دیگر اصولیون با مرحوم استرآبادی و دیگر اخباریون واقع شود، بررسی نقش «عقل و عقلاء و عرف» در فهم از کتاب است. یعنی قواعدی وجود دارد که توسط عقل و عقلاء برای فهم از متن ساخته شده و روشن است که اخباریون با استفاده از این قواعد برای فهم از کتاب و سنت مخالفاند و نمی‌توان آنان را در این موضوع موافق و همراه با اصولیون دانست. اصولیون بر فهم تخصصی و عالمانه و غیر عوامانه از متون دینی تاکید دارند و معتقدند که اثبات قواعد فهم از متن از خود متون دینی، موجب دور می‌شود و لذا فقیه ناچار از ساخت این قواعد از طریق امور مشترک در میان عرف و عقل و عقلاء است.

البته قبلاً گفته شده که مبنای مختار نیز در این بخش با اصولیون همراه است اما اکتفاء به این قواعد را نمی‌پذیرد بلکه پس از ساخت اصول به نحو عرفی و عقلائی و استفاده از آن در فهم از متن و پی‌ریزی علم فقه بر اساس این روند، یکی از ابواب فقهی باید «فقه الاستنباط» باشد و در آن به کلمات شارع پیرامون ابزار فهم پرداخته شود تا بر اساس جمع‌بندی پیرامون دلالت روایات این باب، روند عرفی و عقلائی طی شده در علم اصول اصلاح شود و ابزار فهم از متن به نحو مداوم بهینه گردد. در این صورت، دغدغهی اصولیون مورد توجه قرار گرفته و اشکال دور جریان نخواهد یافت و نگرانی اخباریون نیز تأمین شده و فهم از متن حتی در مرحله‌ی ابزارسازی، به صورت مستقل از وحی شکل نخواهد گرفت. بنابراین نمی‌توان موافقت با استفاده از یقین و قطع عقلی در فهم از احکام را به اخباریون نسبت داد زیرا چنین ادعایی، به معنای نفی نقطه‌ی افتراق بین اصولیون و اخباریون است.

۶. البته مرحوم آخوند به نحوه‌ی علاج از روایاتی که بر خلاف مبنای ایشان در مساله بوده، اشاره‌ای نکرده است اما نقل شده که شیخ انصاری با توجه به وجود روایاتی که بر تایید عقل و حجیت آن به نحو باطنی دلالت می‌کند، به این نحو روایات را جمع کرده است: «روایاتی که استفاده از عقل در فهم دین را نهی می‌کنند، ناظر به حکم عقل ظنی هستند و قیاس و استحسان و سایر طرق رائج در میان عامّه را محکوم می‌کنند اما دسته‌ی دوم، موید حکم عقل قطعی هستند.»

ولی به نظر می‌رسد این وجه جمع صحیح نیست زیرا می‌توان روایاتی را که موید حکم عقل هستند، ناظر به تایید «استدلال عقل مبنی بر ضرورت نبوت عامّه» دانست. یعنی عقل به درستی اعتراف می‌کند که ناتوان از تشریح و جعل حکمی است که سعادت بشر را تأمین کند. علت این ناتوانی نیز در مبنای مختار این است که عقل در درون مجموعه قرار دارد و هم از نظر زمانی و هم از نظر مکانی، در یک بخش و برهه‌ی محدود از جامعه و تاریخ حضور دارد و لذا نمی‌تواند تمام سیر انسان و مراتب عالم را ملاحظه کند تا حکمی را متناسب با آن سیر و مراتب جعل نماید. بلکه چنین کاری تنها از «خالق» بر می‌آید که بر تمامی مخلوقات حاکم است و بر همه‌ی این مراتب، مشرف و ناظر است.

با این توضیح روشن می‌شود که عنوان انتخاب شده برای بخش دوم بحث توسط برخی شروح (= حجیه القطع بالحکم الشرعی الحاصل من المقدمات العقلیه) نادرست است زیرا بر اساس اصول اعتقادی و براهین اقامه شده بر ضرورت نبوت، عقل توانایی جعل حکم متناسب با سعادت بشر را ندارد. در واقع حتی اگر این عنوان، مقصود مرحوم آخوند هم باشد، نادرست



الأمر السادس أحجیه قطع القطاع] ◆ ۲۴۹ \_\_\_\_\_

است زیرا با بیان فوق روشن شد که نمی‌توان با مقدمات عقلی و قطع حاصل از آن، به جعل حکم و تعیین تکلیف شرعی پرداخت بلکه با این نوع از مقدمات تنها می‌توان ابزاری ساخت که فهم از بیانات حکیم علی‌الاطلاق را قاعده‌مند و مقنن سازد.



## الأمر السابع [حجیه القطع الإجمالي]

أنه قد عرفت كون القطع التفصيلي بالتكليف الفعلي علة تامة لتنجزه لا تكاد تناله يد الجعل إثباتا أو نفيا فهل القطع الإجمالي كذلك؟ فيه إشكال.

۱. امر سابع در مباحث قطع پیرامون «علم اجمالي» است. مرحوم آخوند علم اجمالي را همانند علم تفصيلی، علت تامه برای تنجز تکلیف نمی‌داند زیرا در علم اجمالي، «عدم العلم» بمثابة موضوع حکم ظاهری به نحوی محفوظ است و لذا اذن شارع در ترک اطراف علم اجمالي امکان‌پذیر است. از این رو اشکال قائلین به «علیت تامه برای علم اجمالي» مبنی بر لزوم تناقض، از نظر آخوند مردود است زیرا ملازمه با تناقض، در ترخیص نسبت به شبهات غیرمحصوره و شبهات بدویه نیز جاری است اما مستشکلین خود قائل به ترخیص در این دو مورد هستند.

در ادامه، مرحوم آخوند «اقتضاء علم اجمالي نسبت به تنجز تکلیف» را می‌پذیرد و آن را به لزوم احتیاط در شبهه‌ی محصوره در صورت عدم ترخیص شارع مستند می‌کند زیرا چنین نظری از سوی اصولیون، نشان‌دهنده‌ی تاثیر علم اجمالي در ثبوت تکلیف در صورت فقدان مانع (= اذن شارع در ترخیص)

است که مفهوم آن چیزی جز «اقتضاء» و ثبوت تاثیر لولا المانع نخواهد بود. مرحوم آخوند در پایان مقام اول از بحث، قول شیخ انصاری مبنی بر تفصیل بین «مخالفت قطعیه» و «موافقت قطعیه» (علّیت تامّه برای تنجّز حرمت در اوّلی و اقتضاء برای تنجّز وجوب در دومی) را تضعیف می‌کند زیرا اگر برای این قول به «لزوم تناقض در صورت حکم به جواز مخالفت قطعیه» استناد شود، این تناقض در صورت حکم به عدم وجوب موافقت قطعیه نیز جاری است. تنها تفاوت در این بین آن است که تناقض در صورت اول، قطعی و در صورت دوم، احتمالی است اما باید توجه داشت که «احتمال تناقض» نیز همانند «تناقض قطعی» امری محال است و لذا وجهی برای تفصیل شیخ وجود ندارد.

۲. به نظر می‌رسد که برای طرح مساله به صورت اصولی و عقلائی باید به این نکته توجه داشت که علم اجمالی (مثل تردّد نماز واجب در روز جمعه بین نماز ظهر و نماز جمعه) بعد از بررسی فقیه نسبت به ادلّه شکل گرفته و با بحث فوق قرار است تکلیف فقیه نسبت به این درک اجمالی معین شود تا فتوای مجتهد بر اساس استدلال‌هایی که در اینجا اقامه می‌شود، استوار گردد. لذا استفاده از مثال‌های فقهی در این بحث، نباید آن را از ادراکات عامّ عقلائی خارج کند و ردّ و اثبات‌ها را به چارچوب عرف خاصّ منصرف نماید. بر مبنای مباحث گذشته، فقیه با تکیه بر تعبّد و تسلیم به فهم از کلام مبادرت می‌کند و در این مسیر ممکن است با بیاناتی برخورد کند که از نظر عرفی و استعمالی دچار اجمال باشد.

اما بررسی‌های او در اینجا متوقف نمی‌شود زیرا نحوه‌ی برخورد عقلاء با خطابات مجمل نیز باید مورد ملاحظه قرار گیرد. در این صورت مساله تابع

این نکته خواهد شد که آیا مولا از موالی سخت گیر و خشن است یا از موالی رحیم و منصف؟ در فرض اول، عبد ناچار است تا با هر احتمال ممکن، همانند علم و یقین عمل کند و همه‌ی اطراف علم اجمالی را انجام دهد تا راه را بر بهانه‌جویی و سخت‌گیری مولا ببندد و از توبیخ و مجازات او در امان بماند. اما مولای رحیم، آسان‌گیر است و با تحقق یکی از اطراف علم اجمالی، عمل عبد را می‌پذیرد خصوصاً با توجه به اینکه حسب الفرض راهی برای برطرف کردن اجمال و تعیین تکلیف به نحو تفصیلی وجود ندارد. پس اگر بیانی اجمالی حتی از سوی مولای رحیم صادر شود، قطعاً غرضی بر آن مترتب است و نمی‌توان به بهانه‌ی اجمال، علم اجمالی حاصل از آن را کالجهل محسوب کرد؛ مگر اینکه علت اجمال‌گویی مولا، فقدان فرصت و موکول کردن بیان تفصیلی به آینده‌ی نزدیک باشد و طلب خود از عبد را به آن زمان احاله دهد.

ممکن است گفته شود: «فرض بحث در ما نحن فیه آن است که دوران نصّ به پایان رسیده و دین بتمامه تشریح شده و فقیه، تمامی ادلّه را ملاحظه کرده اما بدلائلی مانند تعارض روایات پیرامون نماز جمعه و عدم توفیق در جمع بین ادلّه، دچار اجمال شده باشد.» در این صورت، ارتباط مستقیم با مولا قطع شده و امکان سوال از او برای رفع اجمال وجود ندارد و الا در فرض حضور مولا، تمامی اجمال‌ها با پرسش از مولا مرتفع خواهد شد و در روند متداول زندگی عقلاتی میان عبد و مولا، اجمالی شکل نمی‌گیرد. پس با این بیان پیرامون صورت مساله، روشن شد که علم اجمالی قطعاً موجب تنجّز تکلیف است اما کیفیت تکلیف، تابع اخلاق موالی است.

۳. اما درباره‌ی «علّیت تامّه» یا اقتضای علم اجمالی نسبت به تنجّز

تکلیف باید توجه داشت که بر اساس مباحث گذشته، استفاده از این

اصطلاحات نادرست است؛ یعنی در بحث از حجیت علم تفصیلی گفته شد که سخن از ضرورت و جبر و لازمه‌ی ذات قابل طرح نیست و در تفقه، تطابق با واقع به معنای منطقی آن وجود ندارد و لذا طرح علیت تامه و انکشاف و ... برای علم اجمالی به طریق اولی نادرست است.

بلکه بر مبنای اصلاحاتی که نسبت به مباحث قوم انجام شد، فقیه کسی است که با حالت تسلیم و تعبد، تمام تلاش خود را بکار بسته و در فهم از کلام، بلوغ سعی و بذل جهد انجام داده و طرق عرفی و عقلی و عقلانی را با بالاترین دقت طی کرده و لذا علم اجمالی او به علم تفصیلی ملحق شده و حجت محسوب شده و موجب تنجز تکلیف است. اما علم او تنها تکلیف ظاهریه را تمام می‌کند و راهی به ما عندالله و برابری و تطابق با حکم واقعی ندارد بلکه تنها درجه‌ای از تقرّب او به مولاست که بدلیل انفتاح باب اجتهاد، دارای قابلیت ارتقاء در طول زمان است. به عبارت دیگر با نفی کشف از واقع و ردّ مبنا قرار دادن عقل نظری در بحث حجیت و ابتناء بحث بر عقل عملی و اختیار حق‌مدارانه که شکل تخصصی به خود گرفته، می‌توان گفت که علم اجمالی ناشی از طیّ این روند حجت است و کیفیت تکلیف در علم اجمالی نیز تابعی از اخلاق مولا در رابطه با عباد است.

۴. اما درباره‌ی استناد آخوند به شبهات غیرمحصوره برای ردّ قائلین به علیت تامه باید گفت که اولاً بحث از شبهات غیرمحصوره نباید به صورت فقهی و موضوعی مطرح شود و از چارچوب عقلانی و اصولی خارج شود بلکه با این فرض، باید بحث از شبهه‌ی غیر محصوره را در تناسب با اغراض مولا سنجید. یعنی احتراز عباد از شبهات غیر محصوره، موجب اختلال در نظم مورد نظر مولا خواهد شد و حتی عباد را بخاطر توجه به چنین احتمالاتی

توبیخ خواهد کرد و هیچ‌گاه نخواهد پذیرفت که - مثلاً - به استناد کلام او در کراهت از شیر آلوده و امکان آلودگی در تمامی شیرفروشی‌های شهر، شیر و پنیر و ... بر سر سفره‌ی او حاضر نگردد.

بنابراین بر خلاف نظر آخوند (مبنی بر وجود تناقض در صورت ترخیص ارتکاب شبهات غیر محصوره) بحث درباره‌ی شبهات غیر محصوره به اموری مانند تناقض و امثال آن وابسته نیست بلکه ادراکات عقلائی که در میان موالی و عبید جاری است و به تأمین مقاصد مولا حکم می‌کند، تکلیف بحث را معین می‌نماید. به عبارت دیگر اساساً در اینجا چیزی به نام «شبهه» وجود ندارد و عقلاً قابل طرح نیست زیرا عباد در روابط خود با مولا شکی ندارند که به صرف آلودگی برخی از شیرهای موجود در شهر، نمی‌توانند از خرید شیر امتناع کنند و لذا اصلاً به چنین خبری توجه نمی‌کنند تا بتوان ایجاد شبهه برای آنان را تصویر کرد. بله! اگر بحث به صورت فقهی مطرح شود و حکم شرعی نجاست و حرمت اکل و استفاده از شیء نجس، به اخبار عرف از وجود آن در مغازه‌های شهر ضمیمه شود، می‌توان سخن از وجود شبهه را مطرح کرد اما در این فرض دیگر با یک بحث اصولی مواجه نخواهیم بود.

۵. اما بحث از اصل عملی در شبهات بدویه برای اشاره به ملازمه‌ی ترخیص با تناقض نیز دچار اشکال است زیرا مثالی مانند استعمال سیگار دخانیات، از باب پدیدآمدن موضوعی جدید است که مجتهد برای دستیابی به حکم آن تلاش می‌کند. یعنی تمامی امور لازم برای سعادت بشر تشریح شده و فقیه همه‌ی این اوامر و نواهی را استنباط کرده و عناوین شرعیه کاملاً معلوم و مشخص است. سپس فقیه بررسی می‌کند تا معلوم شود آیا می‌توان این موضوع جدید را تحت یکی از عناوین شرعیه‌ی معهوده مندرج کرد یا

خیر. در صورتی که چنین اندراجی احراز نشود، آنگاه دچار شک و حیرت در مقام عمل شده و لذا به اصل براءت تمسک می‌کند تا وظیفه‌ی عملی مکلفین را معین کند.

پس جریان اصل براءت در شبهات بدویه پس از استفاده از قواعد اصولی در فقه و بعد از صدور فتواست و بحث در تطبیق فتاوی موجود بر یک موضوع خارجی است. اما از علم اجمالی در موضعی بحث می‌شود که فقیه در برخورد با کلام مولا به یقین تفصیلی نرسیده و در متعلق یقین دچار تردید است؛ یعنی نه تنها در مرحله‌ی تطبیق عناوین کلیه‌ی شرعیه بر موضوعات خارجی‌ی مستحدثه نیست بلکه هنوز در مقدمات اجتهاد قرار دارد، به بحث فقهی نرسیده، فتوایی صادر نکرده و برای تعیین تکلیف و تنجّز آن باید در بحث علم اجمالی (بعنوان یک بحث اصولی) به یک نتیجه‌ی نهایی برسد. بر این اساس مقایسه‌ی «ارتکاب اطراف علم اجمالی» با «تمسک به اصول عملیه»، مقایسه‌ای مع الفارق است زیرا بحث اول، یک بحث اصولی و بحث دوم، بحثی مربوط به ما بعدالفقه است؛ یعنی از نظر طیّ روند علمی در عملیات استنباط، بحث از علم اجمالی دو یا سه مرحله قبل از تمسک به اصول عملیه است. البته این مطلب جدای از اشکالاتی است که سابقاً بر اصول عملیه‌ی عقلیه و شرعیه وارد شد و ضرورت جایگزینی منطق انطباق بجای اصول عملیه مورد تأکید قرار گرفت.

۶. اما درباره‌ی اشکال مرحوم آخوند بر تفصیل شیخ انصاری باید به بحثی که در ابتدا پیرامون علم اجمالی طرح شد، توجه کرد. یعنی وقتی علم اجمالی ناشی از اجمال در کلام مولا و ناتوانی از جمع بین خطابات او باشد، نمی‌توان وجود تکلیف را نفی کرد زیرا نمی‌توان قائل شد که صدور این خطابات از



سوی مولا بدون غرض بوده است و برای احتراز از لغویت در فعل و قول مولا باید ثبوت اصل تکلیف را پذیرفت. اما کیفیت تکلیف، تابع اخلاق مولا است: مولای سخت گیر، تفصیلی بین حرمت مخالفت قطعی و وجوب موافقت قطعی قائل نیست و عمل به تمامی اطراف را از عبد خود طلب می کند، اما مولای رحیم به حرمت مخالفت قطعیه اکتفاء کرده و نسبت به موافقت قطعیه الزامی ندارد. لذا نباید در بررسی این مساله به محاسبات عقلی مانند استحالیه تناقض استناد کرد بلکه باید به محاسبات عقلائی و تناسبات رابطه‌ی عبد و مولا تکیه کرد. بنابراین نظر مرحوم شیخ انصاری اگر مستند به ادراکات عقلائی باشد، صحیح و قابل پذیرش است گرچه به نظر می رسد انصراف کلام ایشان به مباحث فقهی باشد.

۷. مرحوم آخوند در مقام دوم از بحث علم اجمالی، به بررسی «حکم امثال اجمالی در فرض تمکن از تحصیل علم و امثال تفصیلی» می پردازد و با نفی موانع احتمالی مانند اخلال به قصد قربت، قصد وجه، قصد تمییز، جزئیت و ملازمه‌ی تکرار با لعب و عبث، امثال اجمالی را به عنوان مسقط تکلیف معرفی می کند.

البته نباید بحث را به مثال‌های فقهی منحصر کرد تا بتوان بحثی اصولی و عقلائی را پی گرفت. در این صورت به نظر می رسد اگر این بحث ناظر به مجتهد و تعیین وظیفه برای او باشد و تمکن از تحصیل علم و امثال تفصیلی در آن مفروض گرفته شده، نمی توان قول به کفایت امثال اجمالی را پذیرفت. زیرا وظیفه‌ی فقیه در صورت تمکن و قدرت این است که به استنباط احکام بپردازد و به نحوی واضح وظیفه‌ی عباد را معین کند؛ یعنی او به عنوان یک متخصص محسوب می شود و اصطلاحاً «مجتهد» است و نه «محتاط». به

عبارت دیگر اگر تحصیل علم و تعیین وظیفه به نحو تفصیلی امکان داشته باشد، پس اجمالی برای فقیه شکل نگرفته و او موظف است تا تمامی سعی و جهد خود را به کار بندد و معنای بیان تفصیلی مولا را دریابد.

۸. اما اگر این بحث معطوف به مکلفین و تعیین وظیفه برای آنان باشد<sup>۱</sup> و علی‌رغم اجمال در بیان مولا، عبد در مقام امتثال بتواند به تحصیل علم و امتثال تفصیلی بپردازد، آیا امتثال اجمالی و احتیاط از او پذیرفته خواهد شد؟ پاسخ به این سوال را باید از ملاحظه‌ی روابط عقلانی بین عبد و مولا استخراج کرد و آن را بر مبنای اغراض و مقاصد مولا بررسی نمود. یعنی این مولاست که باید امتثال تفصیلی را طلب کند؛ حال اگر طبق فرضی که در مقام اول بیان شد خطاب مولا اجمالی باشد و تکلیفی اجمالی را ثابت کند و این اجمال نیز ناشی از غرض و قصد مولا باشد، به چه دلیل باید امتثال تفصیلی را نیز طلب کند؟ مثلاً اگر تلاش برای تحصیل علم و امتثال تفصیلی، موجب صرف وقت از سوی عبد شده و او امر دیگر مولا معطل بماند، آیا مولا باز هم به تحصیل آن امر می‌کند؟! پس پذیرش عمل عبد وابسته به تایید مولا و در نظر گرفتن غایات اوست و صدور حکم در این باره به نحو مستقل از خواست مولا نادرست است.

۹. علاوه بر این که فرض بحث یعنی معنای «تمکن از امتثال تفصیلی برای عبد و مکلف» روشن نشده است. زیرا اگر در مقام اول از بحث علم اجمالی فرض شده که بیان مولا مجمل بوده و چیزی جز تکلیف اجمالی

<sup>۱</sup> البته روشن است که تعیین وظیفه برای مکلف در اینجا بر اساس ادراکات عامّ عقلانی انجام می‌شود و این کار تنها در صورتی صحیح است که بیانی شرعی در این باره وارد نشده باشد.

توسط فقیه استنباط نشده، مکلف چگونه قادر خواهد شد تا علم را تحصیل کند و دست به امثال تفصیلی بزند؟! مگر اینکه فرض کنیم عبد دوباره می‌تواند به حضور مولا برسد و از او بخواهد تا اجمال بیان خود را تشریح کند و به آن تفصیل بخشد.

اما همین فرض هم وابسته به اخلاق مولاست زیرا مولای سخت‌گیر، عباد خود را به دلیل چنین سوالاتی توییح می‌کند و با توجه به غرض خاصی که از اجمال داشته، بر بیان قبلی خود اصرار می‌کند تا عبد ناچار از اتیان تمامی اطراف علم اجمالی شود و عبودیت همه‌جانبه و مسخر بودن در برابر اراده‌ی مولا را فراموش نکند. از سوی دیگر باید توجه داشت که سوال مجدد از مولا و درخواست تفصیل و رفع اجمال، برای فقیه و اصولی در زمان غیبت فرض ندارد و لذا در صورت بررسی ادله توسط فقیه و رفع نشدن اجمال، «تمکن از امثال تفصیلی» خلاف فرض است.

ممکن است گفته شود: «اشکال فوق در صورتی که اجمال ناشی از شبهه‌ی حکمیه باشد، صحیح است اما در شبهات موضوعیه (همانند صلاه به اربع جهات در صورت جهل به قبله و تمکن از تحقیق) وارد نیست زیرا در این فرض، حکم و جوب استقبال روشن است اما عبد نمی‌داند که قبله در کدام جهت است و علی‌رغم امکان تحقیق، احتیاط کرده و به چهار طرف نماز می‌خواند.» در این صورت، ادراکات عقلائی «امثال اجمالی و عمل به احتیاط» را مردود می‌شمارد زیرا با فرض امکان پرسش و رفع شبهه و تبیین موضوع برای مکلف، چه غرضی از احتیاط و تکرار عمل قابل ترسیم است؟! در واقع کسی که علی‌رغم تمکن از تحقیق و تعیین قبله، بجای ادای یک نماز، چهار نماز می‌خواند؛ از نظر عقلاء دچار وسواس یا نقصان عقل است و موضوعاً

خارج از بحث تکلیف و امتثال است! زیرا فعل لغوی از او سر زده است مگر اینکه فرض شود تحقیق و پرسش درباره‌ی موضوع خارجی، عقلاً مشقت داشته است که در این صورت، مفروض مسأله یعنی «تمکن از تحصیل علم و امتثال تفصیلی» حفظ نشده است.

علاوه بر اینکه اگر مولا سخت‌گیر باشد، برای صرف امکانات و وقت کمتر، عبد را به پرسش و تعیین تفصیلی وظیفه الزام می‌کند و متقابلاً بخاطر اتلاف امکانات و فوت وقت ناشی از تکرار عمل، به توییح و مجازات او مبادرت می‌کند زیرا فوت وقت موجب می‌شود که عبد از عمل به باقی اوامر مولا ناتوان شود یا تکرار عمل باعث می‌شود برخی از امکانات و مقدوراتی که ملک مولا هستند، تلف شود.

۱۰. بر این اساس روشن می‌شود که برای بررسی موانع امتثال اجمالی باید به اغراض موالی عرفیه و نحوه‌ی روابط آنها با عبد توجه کرد و نه به عناوینی مانند قصد قربت و وجه و تمییز یا دیگر فروض عقلی و شرعی که آخوند به بررسی آنها پرداخته است. زیرا مسأله اساسی در اینجا آن است که موالی عرفیه هر شکلی از عبادت و امتثال را که عبد انتخاب کند، نمی‌پذیرند؛ خصوصاً با توجه به صرف وقت و اتلاف امکانات که بخش جدانشدنی از بسیاری احتیاط‌هاست.

## المقدمه الثانيه فى بعض أحكام مطلق الأمارات

فيقع المقال فيما هو المهم من عقد هذا المقصد و هو بيان ما قيل باعتباره من الأمارات أو صح أن يقال و قبل الخوض في ذلك ينبغي تقديم أمور أحدها أنه لا ريب في أن لأماره الغير العلميه ليس كالقطع في كون الحجية من لوازمها و مقتضياتها بنحو العليه بل مطلقا و أن ثبوتها لها محتاج إلى جعل أو ثبوت مقدمات و طرو حالات موجبه لاقتضائها الحجية عقلا

١. مرحوم آخوند در مقدمه‌ی اول از مبحث ظنّ، به این نکته اشاره می‌کند که تنها قطع می‌تواند «علّت تامّه» برای حجّیت باشد اما ظنّ این‌گونه نیست و حتی اقتضاء حجّیت را نیز ندارد. ولی از مباحث قبلی روشن شد که تکیه به علیّت در اثبات حجّیت، ملازم با جبر و موجب ارجاع پایگاه بحث به عقل نظری می‌شود که نادرستی آن مدلل شد. به همین دلیل، تعریف «ظنّ» و اثبات عدم حجّیت برای آن بر اساس مقایسه‌ی آن با «یقین مطابق با واقع» مردود است زیرا بحث را بجای ابتناء بر پایه‌های عقل عملی، بر عقل نظری استوار می‌کند.

۲. از سوی دیگر با اصلاحاتی که نسبت به مبنای قوم انجام شد، عقل عملی بر پایه‌ی اختیار تبیین شد و لذا با تکیه بر حالت تسلیم در برابر مولا، «حق» بجای «یقین» قرار گرفت. در این صورت تسلیم و تعبد نسبت به مولا دارای درجات مختلفی است؛ یعنی «حق» نیز انواع متعددی می‌یابد و نسبت در آن جاری می‌شود.<sup>۱</sup> در این صورت باید این تعریف جدید از حالت را در وعاء «معرفت» نیز جریان داد تا معلوم شود که درجات معرفت متأثر از درجات حالت هستند. مثلاً معرفت سلمان فارسی بعنوان حائز درجه دهم ایمان، با معرفت کسانی که در درجه‌ی ابتدائی ایمان قرار دارند؛ متفاوت است. اما جهت همه‌ی آنان «تعبد» است و همگی عضوی از دستگاه مولا هستند. البته عنوان «معرفت» به این دلیل انتخاب شد که موضوع درک، کتاب و بیانات مولاست و از سنخ اندیشه‌ورزی آزاد پیرامون جهان هستی نیست تا از آن به «فهم» تعبیر شود. در واقع هر کسی در تناسب با درجه‌ی ایمان خود، در حال ارتباط با قرآن (بعنوان مظهر علم الهی و جمع هفتاد و سه اسم) و منسوب کردن درک خود به بیانات مولاست و به همین نسبت، قطره‌ای از آن معارف به او عطا می‌شود.

بنابراین تقسیمات معرفت به عناوینی مانند «قطع، ظن و شک» - که از جنس عقل نظری و اصالت نظر هستند - منحصر نمی‌شود بلکه از جنس عقل عملی و تابع درجات متعدد ایمان خواهد شد و اوصافی مانند «غفلت، سهو، نسیان و ...» - که در آیات و روایات زیادی به آنها پرداخته شده - برای

<sup>۱</sup>. در طرف مقابل نیز «باطل» وجود دارد که دستگاه خود را بر اساس شهوت بنا کرده و هدف خود را توسعه‌ی تجاوز قرار داده و لذا کسانی را که بر مبنای حق عمل کنند، مجازات می‌کند.

معرفت، قابلیت طرح می‌یابد. البته شاید غفلت و نسیان از اوصافی محسوب شوند که منتسب به «روح» است اما عناوینی که از سنخ «فهم» و حتی «رفتار» نیز، می‌تواند با معرفت ترکیب شود و در آن موثر باشد و لذا در این صورت، دنیای جدیدی از مفاهیم شکل می‌گیرد. البته این بحث مربوط به عموم مکلفین می‌شود و پس از تنقیح آن باید به تبیین درجات مختلف معرفت برای فقهاء و مجتهدین پرداخت که تکرر آن بر مبنای مختار، بسیار بیشتر از عناوین چهارگانه‌ی «حججه الاسلام، حجه الاسلام والمسلمین، آیت‌الله و آیت‌الله‌العظمی» خواهد بود.

۳. علاوه بر این باید توجه داشت که قوم تنها پیرامون رابطه‌ی عبد با مولا و تاثیر قطع عبد از کلام مولا در تنجز تکلیف مولوی بحث کرده‌اند در حالی که فهم مافوق از کلام مادون یا فهم کسانی که از حیث جایگاه اجتماعی در عرض یکدیگر قرار دارند نیز باید محل بحث و مورد بررسی و تنقیح قرار گیرد.

فارغ از این نکته، قبلاً گفته شد که تکیه به انصراف کلمات در روابط عبد و مولا کفایت نمی‌کند بلکه نفس این رابطه و تقسیمات مختلف آن (از مولای شرعی تا موالی کافر و منافق) قابلیت لحاظ مستقل دارد و شرایط مختلفی را ایجاد می‌کند که موجب تغییرات زیادی در فهم از کلام واحد می‌شود. بنابراین قطع و یا ظنّ عبد باید به تبع رابطه‌ای تعریف شود که در آن قرار گرفته و با توجه به اخلاق مولایی لحاظ شود که عبد، مولویت او را پذیرفته است. یعنی مولایی که اهل رحمت و بخشش و دست‌گیری از عبد و تلاش برای تکامل اوست، رفتاری متفاوت با مولایی دارد که اهل استبداد و تسخیر و تحقیر عباد است و فهم و علم و ظنّ و سطوح مختلفی از هر یک، به

تبع این دو نوع از روابط شکل می‌گیرد.

مثلاً اگر مولا از نوع دوم باشد و اخلاقی از سنخ کفر و نفاق داشته باشد، عبد باید قبل از کلام مولا به دنبال حدس و تخمین و ظنّ خود از خواست او برود و همه‌ی احتمالاتی را که در این باره به ذهنش می‌رسد، مهیا سازد تا در صورت تحکّم و بهانه‌گیری مولا نسبت به امثال اول، امثال دوم و سوم و ... را در مقابل او قرار دهد تا بالاخره به نحوی او را راضی کند. در واقع در چنین رابطه‌ای مولا به شکلی برخورد می‌کند و عبد را به گونه‌ای پرورش می‌دهد که او تمامی ظنون و احتمالات را مورد توجه قرار داده و آن را فراهم آورد. لذا نه تنها نفس «ظنّ» بلکه طیف وسیعی از گمانه‌ها و احتمالات در حقّ او منجّز است و باید به همه‌ی آنها عمل نماید که نمونه‌های این اخلاق در گزارش‌های تاریخی، قابل ردیابی است. پس روابط عبد و مولا امری متغیّر و نسبی است و این مهمّ با ثبات و کلیتی که قوم برای علم و قطع قائلند، سازگار نیست.

۴. البته برای تبیین بحث از عدم اقتضاء ظن نسبت به حجیت، باید اصطلاح «اقتضاء» و استفاده از آن در مقابل «علّیت» را از منظر فلسفی بررسی کرد. در واقع علّیت در علم منطق، در مفاهیم جاری می‌شود اما علّیت در فلسفه، تطابق بین ماهیت ذهنی و ماهیت عینی را دنبال نمی‌کند؛ بلکه در ماهیات یا وجودات جریان می‌یابد. پس وقتی ادعا می‌شود که حجیت از لوازم ذاتی برای قطع است، به جریان علّیت در ماهیت اشاره دارد و بر این اساس باید ملاحظه کرد که در فلسفه‌ی اصالت ماهیت، نسبت علّیت با مقتضی و مانع و مانند آن چیست تا بتوان وارد این بحث شد.

۵. اگر اقتضاء حجیت از ظنّ نفی شد، برای حجیت به جعل محتاج است و البته این جعل نباید به کلام شارع مستند گردد مگر اینکه شارع نیز بعنوان



یکی از عقلاء چنین جعلی را انجام دهد و الا منتسب کردن چنین جعلی به شارع، ملازم با دور خواهد بود.<sup>۱</sup> زیرا زمانی که در حال ساخت علم اصول و اثبات پایه‌های آن هستیم، ابزار فهم از متن تنها باید بر اساس ادراکات عامّ عقلائی شکل بگیرد و نمی‌توان چیزی را به صورت فقهی به شارع نسبت داد؛ چون فرض آن است که هنوز ابزار علمی برای نسبت دادن به شارع تکمیل نشده است. اما هنگامی که علم اصول بر اساس ادراکات عقلائی ساخته شد، می‌توان بوسیله‌ی آن خطابات شارع را فهم کرد و جعل او پیرامون ظنّ و امثال آن را استنباط نمود و لذا بر مبنای قوم، تنها پایگاهی که در این مرحله از بحث می‌تواند برای اثبات حجّیت ظن مورد استفاده قرار گیرد، بناء عقلاء است.

ممکن است گفته شود: «می‌توان حجّیت شرعی را برای ظنّ اثبات نمود بدون آن که منجرّ به دور شود؛ به این صورت که به سیره‌ی مستمرّه اهل شرع یا اموری از این قبیل که احتیاج به استنباط از کلام نداشته باشند، استناد کرد. یعنی از اموری بهره برد که بتوان آنها را یکی از قدر متیقّن‌ها در فرهنگ مذهب محسوب نمود. در این صورت همان‌طور که وجوب نمازهای یومیّه از ضروریات دین است و کسی در مورد آنها اجتهاد نمی‌کند، در این

---

<sup>۱</sup> البته اشکال دور بر مبنای قوم قابل طرح است اما در مبنای مختار از آنجا که استنباط بعنوان یک سیکل و فرآیند مداوم محسوب می‌شود، استناد به شارع در علم اصول تنها در ابتدای حرکت نادرست است اما پس از شکل‌گیری علم اصول، خطابات می‌تواند ادراکات عقلائی در فهم از متن را مردود شمرده و یا مقید کند و فقیه موظف شود تا بر این اساس، علم اصول مورد استفاده‌ی خود را اصلاح نماید.

موارد هم به استنباط نیازی نخواهد بود و لذا اشکال دور، قابلیت طرح نمی‌یابد.» اما پاسخ آن است که اولاً قدر متیقن‌ها چیزی بیشتر از فهم عرفی را نتیجه نمی‌دهند و نمی‌توانند موجب درکی تخصصی شوند در حالی که ما نحن فیه از اموری بحث می‌کند که حجت را برای فقیه معین می‌کند و پایه‌های تخصصی به نام فقاہت را تشکیل می‌دهد. ثانیاً به دلیل وجود مخالف، ادعای بداهت در این موارد مخدوش است؛ یعنی استناد به سیره مستمره برای اثبات برخی امارات، مورد قبول بعضی اصولیون واقع نشده است.

ثالثاً برای ارتقاء و تکامل هر علمی، بررسی مجدد و اصلاح و تکمیل بدیهیات آن ضروری است و هدف از این مباحث نیز بازنگری در اموری است که بعنوان بداهت و قدر متیقن تلقی می‌شوند. رابعاً باید روشن شود که اعتبار و حجیت سیره‌ی مستمره و فعل دست‌های از انسانها - که در اینجا همان متشرعه هستند - در کدام بخش از علم اصول طرح شده و بر فرض طرح آن، چه استدلال عقلانی برای اثبات آن ذکر شده است؟! حتی اگر عمل فقهای سلف تحت عناوینی مانند شهرت فتواییه حجّت دانسته شود، باز هم این «اعتماد بر فهم تخصصی دست‌های از فقهاء در طول تاریخ» حجّیت یافته که این امر تنها یک واسطه در استفاده از بیانات شارع و استناد به کلام او ایجاد می‌کند و موجب فرقی در بحث نمی‌شود.

پس روشن شد که بحث از ظنّ همانند قطع، بر مبنای «عقل نظری» انجام شده و لذا همان اشکالاتی که بر مبنای آخوند پیرامون قطع وارد شد، نسبت به ظنّ نیز جریان دارد.

## محاذیر التعبد بالأمارات

و کیف کان فما قیل أو یکن أن یقال فی بیان ما یلزم التعبد بغير لعلم من المحال أو الباطل و لو لم یکن محال أمور.

۱. آنچه که در ادامه‌ی متن مورد بحث قرار گرفته، «محاذیر تعبد به أماره» است که در قالب سه عنوان «لزوم اجتماع مثلین و ضدین»، «لزوم طلب ضدین» و «لزوم تفویت مصلحت و القاء در مفسده» طرح شده است. آخوند در پاسخ به محذور اول و دوم، به وضعی بودن جعل حجّیت - و نه تکلیفی بودن آن - تکیه می‌کند و بر این اساس، جعل حکم تکلیفی بر طبق مودای أماره را نفی می‌نماید و لذا حکمی غیر از حکم واقعی وجود ندارد تا محذوری چون اجتماع مثلین و ضدین و ... قابل طرح گردد.
۲. اولاً در این باره گفته شد که «أمارات» بعنوان طرق ظنیّه در دستیابی به حکم مولا هستند که تصویر عقلائی از آن به این نکته باز می‌گردد: تنها موضوعات خارجی مانند آب و غذا و ... یا افعال عبد مانند إکرام و صلاه و صیام نیستند که موضوع خطابات موالی قرار می‌گیرند بلکه «حالات» و «افکار» عبد نیز موضوع امر و نهی مولا قرار می‌گیرد و مثلاً از او خواسته

می‌شود تا در برخی موضوعات به نحوی خاصّ فکر کند یا تلاش علمی خود برای فهم بیان مولا را تنها از روشی ویژه پیگیری نماید یا شیوه‌ای مخصوص را در برخورد با حالات روحی خود پیش بگیرد. در واقع «پرورش روحی و فکری عباد و اصلاح آنان در این زمینه» نیز برای موالی اهمیت دارد و مورد توجه آنان قرار می‌گیرد تا با آموزش و تربیت عباد، آنان را برای انجام مقاصد خود آماده کنند.

با تعریف فوق، حالات عبد به قطع یا ظنّ یا شکّ محدود نمی‌شود بلکه آموزش و پرورش عبد در تمامی امور روحی و فکری، موضوع اوامر و نواهی قرار خواهد گرفت. بر این اساس، آنچه قوم ذیل عنوان امارات بحث کرده‌اند، در خصوص «حالات مجتهد نسبت به طرق دستیابی به حکم مولا» است که اگر این حالت از سنخ «ظنّ» باشد، «آماره» نام خواهد گرفت. حال اگر این حالت، موضوع خطاب موالی قرار بگیرد، باید به عنوان یک بحث فقهی در بابی علی حده بنام «فقه الاستنباط» مورد بررسی قرار گیرد تا معلوم شود نظر مولا درباره‌ی فهم از کلام او و روش آن و حالات مجتهد در این مسیر چیست. اما قبل از این بحث فقهاتی، باید تکلیف مسأله را به صورت عقلایی معین نمود که این بحث نیز تابع اخلاق موالی است. مولای سخت‌گیر بدنبال تسخیر عبد و ظلم و تحکّم است و مولای رحیم بدنبال رشد عبد و رعایت اخلاق است که این دو نوع از اخلاق، دو نوع از آداب آموزش و پرورش و تربیت عبد را شکل خواهد داد که هر یک از آنها باید بصورت جداگانه از دیگری تنفیح شوند.

۳. بنابر توضیحات فوق باید به بررسی محاذیر ادّعایی در صورت تعبد به امارات پرداخت و البته نباید بحث در این باره را به مصادیق امارات منحصر

نمود بلکه باید روشن کرد که تبعیت از نفس اماره (بمثابه طریق ظنی) فارغ از مصادیق آن و موذای آن، دچار چه محاذیری است؟ ممکن است گفته شود: «در هر صورت، امکان خطا و عدم اصابه به واقع در صورت تکیه بر ظنّ عبد وجود دارد. مثلاً بینه عادل ممکن است در شهادت خود خطا کند و موجب حکم به قصاص کسی شود که در واقع قاتل نبوده است.» اما باید توجه داشت که عقلاء و موالی عرفی بدون پرورش‌های خاصّ و آموزش‌های ویژه، عباد را وارد دستگاه خود نکرده و تا قبل از طیّ روندهای گزینشی و امتحانی، مسئولیتی را به آنان نمی‌سپارند و تنها با عبور از این مراحل است که عبد می‌تواند به محضر مولا مشرفّ شده و افتخار خدمتگزاری بیابد! به عبارت دیگر گزینش و استخدام دارای شرایط متعدد و مختلفی است تا از ابتدا جلوی خبط و خطای عبد گرفته شود و با دست به کار شدن او، نظم جامعه بر هم نخورد و اعتماد عمومی خدشه‌دار نگردد؛ همانند ضوابط اعطاء مدرک و پروانه‌ی شغلی در جوامع امروزی که در مورد پزشکان و مهندسین و سایر اқشار و صنوف اعمال می‌گردد. خصوصاً اینکه بحث در اینجا درباره‌ی عبادِ عادی و معمولی نیست بلکه بحث پیرامون حجت‌هایی است که فقهاء و مجتهدین به عنوان نزدیکان و مقربین مولا با آن سر و کار دارند؛ یعنی جماعتی که از خدمتگزاران درجه‌ی اول و ارادتمندان اصلی مولا محسوب می‌شوند و سعی دارند تا با بیشترین تلاش و کمترین خطا وظیفه‌ی خود را انجام دهند.

۴. ممکن است گفته شود: «استفاده از روندهای فوق‌الذکر در روابط عقلانی صحیح است اما این تدابیر تنها به کاهش خطاها منجر می‌شود و بالمرّه باعث از بین رفتن خطاهای پزشکی و تخلفات اداری و ... نمی‌شود.» اما

باید توجه داشت که توجه به «امکان عقلی برای خطا» و «تحقق خطا در ضمن برخی موارد» ناشی از نگاه عقلی به مسأله است در حالی که بحث پیرامون مقوله‌ای عقلائی است که در آن «تحقق غرض مولا» اصل است. یک فرض این است که غرض مولا با جعل طرق ظنی و آموزش دادن عبد برای عمل بر طبق آن محقق می‌شود که در این صورت، وجود برخی خطاها در بعضی موارد و مصادیق، موجب نقض غرض و اختلال در نظم مدنظر مولا نمی‌شود. همان‌طور که وجود تخلفات و تصادفات رانندگی باعث نمی‌شود تا قانون‌گذاران در ضرورت اخذ گواهینامه و اجرای سایر قوانین راهنمایی و رانندگی تردید نمایند! به عبارت دیگر در صورت تحقق غرض مولا از طریق اجرای قوانین خاص، وجود متخلفین از آن قانون یا رخ دادن برخی خطاها موجب نمی‌شود تا مولا از جعل خود دست بکشد و در اوامر و نواهی صادر شده تردید کند اما در صورت عدم تحقق غرض مولا نیز، خود او اولین مدعی خواهد بود و به بررسی موانع تحقق غرض می‌پردازد و اگر مشکل را در جعل خود یافت، به تغییر آن مبادرت می‌کند.

در واقع از آنجا که نظم جامعه (بمثابه غرض موالی) امری نسبی و منوط به غلبه (تبعیت اکثریت اجتماع) است، اخلال عمدی یا سهوی به نظم در برخی مصادیق، عقلاً به عنوان محذور و تالی فاسد و لازمه‌ی باطل برای قانون جعل شده محسوب نمی‌شود؛ گرچه ادراکات عقلی حکم دیگری در این باره داشته باشد. یعنی از نظر عقلائی، تا زمانی که غرض حاصل شده و امور جامعه در حال گردش است و نظم اجتماعی برقرار است؛ تحقق خطا یا تخلف از قانون موجب نمی‌شود تا موالی در تناسب جعل خود شک کنند و دچار محذور شوند و مشکل را به اوامر و نواهی خود ارجاع دهند. از این رو

وجود آمارهای تخلف و خطا در جامعه به معنای آن نیست که نظم اجتماعی در خوراک و پوشاک و تردد و ترافیک و سایر نیازهای روزمره مختل شده باشد.

اما اگر علی‌رغم پرورش عباد در دستگاه مولا و دادن آموزش‌های لازم به آنان، تأمین نیازهای روزمره دچار مشکل شده باشد و نظم جامعه مختل شده باشد و غرض موالی در خارج جریان نیافته باشد، آنگاه موالی به قانون خود مراجعه می‌کنند و نسبت به اصلاح و بهینه‌ی آن اقدام می‌کنند و به این نتیجه می‌رسند که جعل آنها تناسبی با مقصد نداشته است. یعنی در این فرض نیز قبل از بحث عبد پیرامون محاذیر، موالی خود به تغییر وضعیت اقدام می‌کنند و لذا در این فرض نیز، مشکل در خطا یا تخلف عباد جستجو نمی‌شود. پس بر اساس ادراکات عقلائی، «محدور» باید بر مبنای «عدم تحقق غرض» تعریف شود که در این صورت، وجود خطا در برخی مصادیق موجب نقض غرض نخواهد شد بلکه غلبه و وضعیت غالب در اجتماع مدنظر قرار می‌گیرد. اگر وضعیت غالب به نحوی بود که در آن، نظم مطلوب مولا محقق نشده است؛ آنگاه مولا اولین کسی است که به اصلاح وضع مبادرت می‌کند و با لحاظ هدف خود، دست به تصحیح قوانین می‌زند یا در پرورش و آموزشی که بر عباد اعمال کرده، بازنگری می‌کند. زیرا موالی پس از صدور فرمان، جامعه را رها نمی‌کنند بلکه دائماً در حال نظارت بر گردش کار و گزارش‌گیری از روند امور هستند تا تحقق هدف خود را تضمین نمایند.

۵. بر اساس آنچه گذشت، روشن می‌شود که بحث از تعارض حکم واقعی با حکم ظاهری در صورت تعبد به آماره، بحثی فقهی است و نه مبحثی اصولی و عقلائی! در واقع طرق ظنیه، راهی است که مولا آن را برای ابلاغ مطالبات

خود قرار داده و استفاده از آن را برای تحقق مقاصد خود مناسب دیده و عباد نیز باید بر اساس آن عمل کنند و لذا بحث از حکم واقعی به معنای آنچه واقعاً در نزد مولا بوده و ممکن است به عبد نرسیده باشد، وجهی عقلانی ندارد. ممکن است گفته شود: «بر فرض که نکته‌ی فوق برای موالی حاضر پذیرفته شود، جریان آن در موالی غایب - مانند مولای شرعی - مورد اشکال است زیرا وقتی مولا نباشد و فقیه از طریق خبر واحد و ظهورات به مطلبی برسد، ممکن است نظر اصلی شارع را کشف نکرده باشد که در این صورت، بحث از حکم واقعی قابل طرح است.» اما به نظر می‌رسد حتی در دوران حضور نیز فهم عبد با نظر مولا برابری پیدا نمی‌کند و حتماً عقل و روح و حسّ او در فهم نظر مولا دخیل است و این مهم، باعث تفاوت فهم عبد با مقصود مولا خواهد شد.

ممکن است گفته شود: «اما در دوران حضور، عبد می‌تواند فهم خود را برای مولا تقریر کند و به این صورت از صحت فهم خود مطمئن شود یا اگر فهم عبد با نظر مولا متفاوت باشد و در مرأی و مسمع مولا، عملی بر این اساس انجام دهد، با واکنش منفی مولا مواجه خواهد شد و از این طریق به خطای خود در فهم پی می‌برد.» در پاسخ باید گفت که اساساً این نحوه از احراز صحت فهم قابل‌پذیرش نیست و اتخاذ چنین روشی چه از سوی عبد (تقریر نظر مولا در برابر او) و چه از سوی مولا (واکنش نسبت به اعمال غلط عبد) نادرست است زیرا عقلاء از این شیوه‌ها در پرورش عبد و کنترل فهم او استفاده نمی‌کنند. بلکه اولین کار مولا برای پرورش عباد «طبقه‌بندی عباد» است چون می‌داند که زیردستان او از نظر روحی و فکری و عملی دارای ظرفیت‌های مختلفی هستند و برای هر یک از این ظرفیت‌ها، محیط و وظایف



جداگانه‌ای در نظر می‌گیرد و نسخه‌های مختلفی ارائه می‌کند. از این طریق است که عباد، چگونگی برخورد با بیانات مولا و فهم صحیح از آن را آموزش می‌بینند و در هر بخشی چگونگی عملی را که رضایت مولا را حاصل می‌کند، فرا می‌گیرند.

در این صورت، آنچه باید تنقیح شود و موضوع اصلی بحث قرار گیرد، وجوه اثباتی دستگاه مولا و ساختمان و معماری آن است که باعث تأمین غرض مولا می‌شود؛ نه اینکه در توضیح روابط مولا و عبد از خطا و تخلف یا خاطئین و متخلفین و مجازات آنان آغاز شود و بحث بر این بخش استوار شود! مثلاً در توضیح دستگاه آموزشی باید به اموری مانند سطوح تحصیلی مختلف، اهداف مورد نظر از هر یک از سطوح، متون درسی در آن سطوح، حجم تدریس در هفته و ماه و سال، آموزش‌های لازم برای اساتید هر یک از سطوح، کیفیت قبولی و مردودی و نمره‌گذاری و ارزیابی و ... پرداخته شود. بعد از توضیح دهها مقوله از این سنخ است که تازه نوبت به خطا و تخلف و اصول و قواعد برخورد با آنها می‌رسد و سپس قواعد تنبیه و مجازات بر مصادیق خاص تطبیق می‌یابد.

۶. پس در ادراکات عقلائی، آنچه جایگاه «حکم واقعی» را دارد، «هدف‌گذاری مولا» است که برای تحقق آن، اوامر و نواهی را جعل می‌کند و دیگران را به انجام آنها الزام می‌کند و عباد نیز با فهم نسبی از اغراض مولا و اوامر او، به زندگی در دستگاه مولا و تأمین خواست او مشغول‌اند. یعنی آنچه مرکز بحث را تشکیل می‌دهد، رویه‌ای است که مولا برای پرورش و تربیت عباد در پیش گرفته و از این طریق، رابطه‌ی بین موالی و عباد همانند یک بنای مرتفع ساخته شده و بالا می‌رود و با این نظم، مقاصد موالی تحقق

می‌یابد. در این میان، برای مقابله با تخلف و خطا نیز قواعدی جعل می‌شود و مثلاً اگر عبدی باشد که وظایف خود را به درستی انجام ندهد، جایگاه جدیدی برای او تعریف شده و به کار دیگری گماشته خواهد شد. با دقت در این روند است که معلوم می‌شود «حکم واقعی و نفس الامری»، موضوعیتی در روابط عقلانی ندارد. یعنی اگر شارع به عنوان یکی از عقلاء لحاظ شود، حکم واقعی و ماعندالله دخلی در بحث ندارد و آنچه مهم است، امری است که مولا برای پرورش روح و فکر عباد و آموزش آنها صادر کرده و در قالب کلماتی به ما ابلاغ نموده است تا عمل عباد بر اساس آن سامان بگیرد و غرض خود را محقق نماید. به عبارت دیگر امر مولا به آوردن آب و حاضر کردن غذا، تفاوتی عقلانی با امر او در تبعیت از آماره ندارد؛ فقط موضوع اولی پیرامون افعال و موضوع دیگری پیرامون افکار و فهم عبد است.

ممکن است گفته شود: «غرض از اشکالات فوق این بود که معلوم شود در صورت حضور مولا، عبد با تکیه به عدم ردع و نهی مولا می‌تواند به صحت فهم و عمل خود یقین پیدا کند و از دستیابی به حکم واقعی مطمئن شود و لذا شک در حکم به عنوان موضوع حکم ظاهری برای او تصور نمی‌شود. اما در زمان غیبت مولا، امکان سوال عبد از مولا و امکان تلقی ردع یا تقریر مولا وجود ندارد و لذا دست‌نیافتن به مقصود مولا محتمل است. در این صورت اگر حجیت امارات ثابت شود، عبد می‌تواند به حکم ظاهری و شک و ظن خود تمسک نماید و نگران احتمال خطا در فهم مقصود مولا نباشد.» اما به نظر می‌رسد اطمینان عبد از صحت فهم و عمل خود، مبتنی بر عدم ردع یا عدم مجازات نیست بلکه همانطور که در زندگی امروزی نیز مشاهده می‌شود، «شهبوند خوب» به کسی اطلاق می‌شود که متعهد به انجام یک سری امور

اثباتی است؛ از اخذ گواهینامه برای رانندگی و اخذ پروانه‌ی ساخت برای ساختمان‌سازی و اخذ مجوز کسب برای تجارت تا پرداخت مالیات و پرداخت قبوض و اقساط در موعد مقرر و ... یعنی تعاریف عقلائی از عید مطیع و شهروند خوب (که نشان‌دهنده‌ی تناسب فهم و عمل عید با نظر مولاست) همگی تعاریفی اثباتی هستند و مبتنی بر ترک مجازات و تنبیه و امثال آن نیستند. گرچه در این میان، امور سلبی و توبیخی نیز وجود دارند اما مباحث عقلائی ابتدائاً بر تحقق غرض مولا و لوازم آن استوار می‌شوند و سخن از توبیخ و عقاب و ...، تنها به تبع تضمین همان روند اثباتی و به عنوان ضامنی برای تامین نظم مطلوب است.



## بررسی تعریف قوم از حکم واقعی و حکم ظاهری

۱. ظاهراً یک تعریف از حکم واقعی آن است که ناظر به ذات موضوع است و عناوین دیگر در آن لحاظ نشده‌اند و عالم و جاهل در آن مشترک‌اند و حکم برای هر دو دسته تشریح شده است اما حکم ظاهری آن است که در موضوع آن، شکّ یا جهل مکلف اخذ شده است. بنابراین اصلی مانند اصالت طهارت یا حکم به حجّیت امارات، حکم ظاهری محسوب می‌شوند که جهل مکلف به نجاست یا ظنّ مکلف به حکم، در آن اخذ شده است و لذا حکم ظاهری در یک اصطلاح، همان مودّای اصول عملیه و امارات است.

در این باره باید گفت که تمامی موضوعات در نزد خداوند متعال و عندالشارع دارای حکم هستند و حبّ یا بغض مولا به آنها تعلق گرفته است. اما تنها موضوعات خارجیّه (مانند آب و خمر و خنزیر) نیستند که دارای حکم هستند بلکه یکی از موضوعات، خود مکلف و حالات و شرایط اوست که عندالله دارای حکم مخصوص است. بنابراین در نزد مولا، موضوعات اعمّ از مکلف و غیر آن «حکم» دارند و لذا جعل مولا درباره‌ی حالات و شرایط عبد (مانند علم یا جهل او به حکم یا موضوع) نیز حکم واقعی محسوب می‌شود.

پس عندالله و در نفس الامر، حتی برای حالت جهل و شک مکلف نیز حکمی وجود دارد که این دسته نیز بنابر تعریف «حکم واقعی» به حساب می‌آیند؛ گرچه قوم این دسته از موضوعات را از سایر موضوعات جدا کنند و اصطلاح جداگانه‌ای مانند «حکم ظاهری» برای آن جعل کنند که این صرفاً یک نامگذاری خواهد بود. یعنی جعل خدای متعال پیرامون اموری از قبیل «شک در رکعات» یا «ظن به حکم از طریق ظهورات یا خبر واحد» نیز حکمی واقعی است زیرا این عنوان به مثابه یکی از حالات مکلف، «موضوع» محسوب می‌شود و نمی‌تواند عندالله بدون حکم باشد.

۲. نکته‌ی فوق از منظر موالی بود و در آن، حکم عند المولی مورد بررسی قرار گرفت اما بعد دیگر بحث، به دوران غیبت مربوط می‌شود و مجتهدین به عنوان تنها صنفی که بر مبنای تعبّد و تسلیم به مولا، توانایی فهم تخصصی و غیر عوامانه از بیانات شارع دارند، مسئول تعیین تکلیف برای عباد هستند. در اینجاست که مباحثی مانند انسداد قابلیت طرح می‌یابد و این سوال مورد مذاقه قرار می‌گیرد که آیا این صنف در شرایط خاص غیبت، می‌توانند نسبت به نظر شارع «علم» پیدا کنند یا تنها حاصل اجتهاد، دستیابی به «ظن» است؟

ممکن است گفته شود: «متناسب با همین بحث است که در کلمات قوم، بیان دیگری در تعریف حکم واقعی و حکم ظاهری قابل پی‌گیری است: حکم واقعی آن است که به صورت قطعی به دست می‌آید و فقیه آن را یقیناً به شارع مستند می‌کند اما حکم ظاهری آن است که به صورت ظنی به دست آمده و با استفاده از طرق ظنی حاصل شده و فقیه نسبت به آن یقین ندارد.» در این صورت این سوال قابل طرح است که چگونه در احکام واقعی، برای

فقیه «یقین» حاصل می‌شود؟! شاید یکی از موارد قطع فقیه به حکم، در اموری باشد که اجماع بر آنها اقامه شده یا جزء ضروریات دانش فقه بوده است و تمامی متخصصین در این علم بر آن اتفاق کرده‌اند. اما باید توجه داشت که امور اجماعی از مواردی نیست که فقیه، تخصص و دانش خود را در فهم کلام و روابط عقلانی به کار بندد بلکه با مراجعه به فتاوی فقهها در طول تاریخ و توجه به اشتراک تمامی اهل دانش در یک حکم، به تحصیل نظر شارع یقین می‌کند.

فارغ از این نکته، از آنجا که قوم پیرامون اجماع و شرایط حجیت آن بحث می‌کنند، تعریف اجماع و تبیین موارد حجیت آن یک بحث تخصصی و نظری و غیر بدیهی است که در صورت رد برخی قیود یا اثبات قیود جدید در تعریف از آن، مصادیق آن (موارد مجمع علیه) می‌تواند کم یا اضافه شود. یعنی تعیین مصادیق امور اجماعی، وابسته به تعریف تخصصی از اجماع و تبیین علمی از شرایط حجیت آن است و لذا قطع حاصل از اجماع، به یک امر ضروری و بدیهی بازگشت نمی‌کند بلکه به بحث علمی و نظری و اکتسابی رجوع می‌کند.

۳. اما مورد دیگری که شاید برای قطع فقیه به حکم طرح شود، جایی است که روایت مورد استناد، متواتر یا محفوف به قرائن قطعیه باشد و دلالت کلام نیز بجای آن که مبتنی بر «ظهور» باشد، قطعی بوده و اصطلاحاً «نص» محسوب شود. به نظر می‌رسد که تمثیل به این مورد، بهتر از استشهاد به اجماع است زیرا بر خلاف اجماع، فقیه در این مورد مستقیماً از تخصص خود استفاده می‌کند و عملیات اجتهاد (از ملاحظه‌ی رجال و درایه تا ملاحظه‌ی لغت و صرف و نحو و معانی بیان و ظهورات) در آن جریان می‌یابد و قواعد

فقاہت به کار گرفته می‌شود. اما اولاً تعریف از سند محفوف به قرائن قطعیه یا تفاوت بین ظہور و نصّ همگی اموری نظری و تعاریفی تخصصی هستند که قابلیت اصلاح و بهینه و تغییر را دارند و لذا از ضروریات محسوب نمی‌شوند و قطع حاصل از آنها به بدیهیات بازگشت نمی‌کند. ثانیاً باید توجه داشت که حکم واقعی بنابر تعریف فوق، به قطع فقیه باز می‌گردد و ماعندالله در آن کشف نمی‌شود و تشخیص فقیه در این مورد، برابر با علم معصوم علیه‌السلام نیست.

ممکن است گفته شود: «خاصیت قطع، حکایت از واقع است و لذا در صورت حصول قطع برای فقیه، ماعندالله کشف شده و علم او با علم معصوم تطابق پیدا می‌کند. یعنی درست است که معصوم از حکمی همانند وجوب قیام متصل به رکوع، امور دیگری را نیز فهم می‌کند که ناشی از علم الهی است و فقیه ورودی در آن مقامات ندارد؛ اما فارغ از خصوصیات که در علم معصوم نسبت به این حکم وجود دارد، درک فقیه از اصل وجوب قیام متصل به رکوع با اصل این وجوب در نظر معصوم، مطابقت دارد.» اما باید توجه داشت که تطابق این دو صورت علمی، مبتنی بر انتزاع عقل از درک معصوم و درک غیر معصوم و الغاء خصوصیات شخصیه در هر یک از این دو درک است که ربطی به واقع و خارج ندارد. یعنی صحیح است که درک فقیه به درک معصوم مرتبط و با آن متناسب است اما ادعای «تطابق» برخاسته از اخذ وجه اشتراک ذهنی بر اساس منطقی صوری است که با واقع مغایر است زیرا خصوصیات شخصیه‌ی خارجیہ از آن حذف شده است. پس حکم واقعی به حالت فقیه باز می‌گردد و بر این اساس تبیین می‌شود و معیار تعریف آن، ماعندالله و ماعندالمعصوم و نفس الامر و واقع نیست.



۴. بر این اساس باید به تنقیح حکم ظاهری پرداخت. ممکن است گفته شود: «حکم ظاهری حکمی است که بر خلاف حکم واقعی، احتمال خلاف در آن وجود دارد و ممکن است بر خلاف نظر مولا و ماعندالله باشد. مثلاً احتمال اشتباه راوی در نقل خبر واحد یا احتمال اشتباه فقیه در تشخیص ظهور، موجب می‌شود تا مخالفت فتوای فقیه با ماعندالله به امری محتمل تبدیل گردد.» اما بر اساس نکته‌ی قبلی حکم ظاهری را نمی‌توان با ماعندالله سنجید زیرا کاشفیت قطع فقیه از ماعندالله در حکم واقعی نقد شد و عدم تطابق آن با علم مولا اثبات گردید. لذا تنها می‌توان گفت حکم ظاهری مرتبه‌ای ضعیف‌تر و درجه‌ای پایین‌تر از حکم واقعی است زیرا در حکم واقعی، فقیه به قطع می‌رسد اما در حکم ظاهری برای فقیه «ظن» حاصل می‌شود و او نسبت به درک خود، احتمال خلاف را روا می‌داند.

لذا ملاک در حکم ظاهری، امکان مغایرت با جعل مولا و ماعندالله نیست بلکه در آن باید ظن فقیه با قطع فقیه مقایسه شود و به فاصله‌ای توجه شود که بین قطع فقیه و ظن او وجود دارد؛ اما این بدان معنا نیست که قطع فقیه با نظر مولا مطابق باشد و فاصله‌ای با آن نداشته باشد. پس هم حکم واقعی (قطع) و هم حکم ظاهری (ظن) از طریق بررسی سند و خبر و لفظ و زبان به دست می‌آید و تنها به دلیل خصوصیت خاص در سند (تواتر یا محفوفیت به قرائن قطعیه) یا ویژگی در دلالت (نص) است که در نوع اول از حکم، قطع برای فقیه حاصل می‌شود. حال اگر مولایی ظن عبد را حجت بداند و به سند و دلالت ظنی اعتبار بخشد و برای احکام ظاهری به تعریف فوق ارزش قائل شود، البته این امر از نظر عقلانی به اخلاق او بازگشت می‌کند که سخت‌گیر نیست و اهل آسان‌گیری و تسهیل بر عباد است.

۵. اما از منظر غرض و هدف مولا باید دانست که جعل حجیت برای ظنون، با هدف هموار کردن مسیر دینداری برای فقیه غیر معصوم در دوران غیبت است زیرا اگر اخبار آحاد و دلالات ظنی حجت نباشند، دست فقیه برای فهم دین و ابلاغ آن به مکلفین بسته می‌شود و دینداری به تعطیلی می‌گراید و موظف کردن فقهاء به حفظ دین به تکلیفی مالایطاق بدل می‌شود. از سوی دیگر، شارع علم داشته که با حجت قرار دادن ظن، انحرافی در دین ایجاد نمی‌شود و عبادات و معاملات به ضد خود تبدیل نمی‌شوند.

ممکن است گفته شود: «قوم نیز قائلند که علی‌رغم امکان تفویض مصلحت و القاء در مفسده در صورت تبعیت از امارات، مصلحت نوعیه‌ی مهمتری بنام تسهیل و حفظ نظام وجود دارد. زیرا اگر تحصیل علم و یقین در احکام واجب می‌شد، همگان باید زندگی خود را رها کرده و به دنبال علم و یقین می‌رفتند و به این صورت، نظم معاش مختل می‌شد و مجتمع انسانی نابود می‌گشت.» اما باید توجه داشت که مصلحت بالاتر، عبارت از «تسهیل» نیست بلکه مصلحت اهم، جلوگیری از نقض غرض عقلانی مولاست چون کنار گذاشتن ظنون، بسیاری از اسناد و دلالات را از حوزه‌ی کار فقیه خارج کرده و او را در تشخیص تکلیف عباد، دچار مشکل جدی می‌کند و اصل دینداری و پرستش خدای متعال را در معرض نابودی قرار می‌دهد.

۶. از سوی دیگر می‌توان در قالب یک مثال، ادعای تفویض مصلحت را بررسی کرد: مثلاً برخی فقهاء قائل به وجوب نماز جمعه و برخی دیگر قائل به حرمت آن بوده‌اند و این مطلب باعث می‌شده تا نماز جمعه ترک شود. اما ترک نماز جمعه تا زمانی که نظام اسلامی تشکیل نشده باشد، موجب محذور نمی‌شود زیرا به نظر می‌رسد این فریضه، از نرم‌افزارها و ابزارهای اداره‌ی

حکومت اسلامی است. ممکن است گفته شود: «در صورت تشکیل حکومت اسلامی نیز فتوا به حرمت نماز جمعه توسط یک فقیه، موجب می‌شود تا مصلحت نماز جمعه برای مقلدین آن فقیه فوت شود.» اما باید توجه داشت که با تشکیل نظام و برگزاری نماز جمعه، عمل به این فریضه در میان بخشهایی از مردم به یک فرهنگ تبدیل شده که این امر، غرض عقلائی مولا از جعل آن را تأمین می‌کند و لو آن که دسته‌ای از عباد او به ترک آن مبادرت کرده باشند. در واقع برگزاری نماز جمعه و اقبال نسبی مردم به آن، هدف شارع از جعل این حکم را محقق کرده است زیرا عقلاء به دنبال ایجاد نظم در افعال عباد خود هستند و چنین غرضی با برگزاری نماز جمعه در سطح بلاد اسلامی واقع شده است و لو آن که برخی دیگر به دلیل فتوای مجتهد خود آن را ترک نمایند. یعنی تحقق مصلحت حکم و غرض مولا از آن در نزد عقلاء، وابسته به اجرای آن توسط تک تک مکلفین نیست.

اما اگر فرض شود که برخی احکام توسط هیچ فقیهی ابلاغ نشود و به کلی متروک شود، قطعاً غرض مولا اقتضاء می‌کند تا به هر نحوی وارد شده و حقیقت مطلب را به برخی فقهاء ابلاغ کند؛ چه به طریقی که در ماجرای کناره‌گیری شیخ مفید از افتاء و دست‌گیری حضرت ولیعصر عجل الله تعالی فرجه الشریف از آن فقیه بزرگوار نقل شده و چه به طرق دیگر از قبیل امداد غیبی به پرچمداران توحید و ایجاد آیه و معجزه برای نصرت فقهاء که در انقلاب امام خمینی (ره) قابل مشاهده است. در واقع اگر هدف‌گذاری شارع ضربه ببیند و غرض او از جعل احکام اساساً محقق نشود، عقلاء امکان ندارد که مولا برای جلوگیری از نقض غرض وارد نشود و به «تصحیح فرهنگ جامعه‌ی شیعه» مبادرت نکند.

۷. در جمع‌بندی این بحث و بحث گذشته می‌توان گفت که تقسیم حکم به واقعی و ظاهری از نظر ادراکات عامّ عقلائیه صحیح نیست زیرا در این ادراکات، مولا و عبد در حال زندگی روزمره با یکدیگر هستند و عبد در صورت شکّ و ظنّ نسبت به حکم مولا، با سوال و استفسار مشکل خود را حل می‌کند و علم به نظر مولا می‌یابد و از این طریق به تحصیل یقین مبادرت می‌کند. لذا چنین تقسیمی تنها در صورتی صحیح است که به فرهنگ خاص متشرعه توجه شود که در آن، غیبت مولا اتفاق افتاده است. زیرا تنها در این فرهنگ است که مولا حضور ندارد و عبد نمی‌تواند شکّ و ظنّ خود را با سوال مرتفع نماید.

در اینجا نیز تعریف حکم واقعی و ظاهری اصلاح شده و بر اساس این اصلاح روشن شد که تعبّد به ظنّ و حجّیت امارات محذوری ندارد زیرا غرض شارع حفظ نظام دینداری بوده تا با توسعه در اسناد و دلالات معتبر فقیه را برای استنباط احکام در دوران غیبت توانمند کند. در این میان، تفویض مصلحت نیز به «تک‌تک عباد» باز نمی‌گردد بلکه ناظر به «فرهنگ جامعه‌ی دینی» است و لذا اگر فوت مصلحت به نحوی باشد که هدف‌گذاری شارع را نسبت به جامعه‌ی شیعه - و نه آحاد عباد - مختل کند، عقلاء نمی‌توان به سکوت مولا قائل شد بلکه ضرورت تحقق مقصد، عقلاء حکم می‌کند که مولا به نحوی در فرهنگ جامعه تصرف نماید و به طرق مختلف از انحراف آن جلوگیری کند. در واقع اگر امارات به نحوی موجب القاء در مفسده و تفویض مصلحت می‌شد که مولا ناچار از حضور مداوم باشد، فلسفه‌ی غیبت و حکمت آن از بین می‌رفت. بنابراین بحث از اجتماع حکم ظاهری و واقعی و تعارض و تضاد این دو بی‌معناست و جمع میان این دو به نحوی که طرح شده، وجهی ندارد.

## تأسيس الأصل في ما شك في اعتباره

أن الأصل فيما لا يعلم اعتباره بالخصوص شرعا و لا يحرز التعبد به واقعا عدم حجيته جزم بمعنى عدم ترتب الآثار المرغوبة من الحجة عليه قطعا

۱. سومین بحثی که در امارات مطرح شده، «تأسيس اصل در مسأله» است؛ یعنی فارغ از قطع به حجیت برخی امارات (مانند ظواهر) یا قطع به عدم حجیت برخی دیگر از آنها (مانند قیاس) و در هنگام شک نسبت به برخی طرق ظنیه (مانند شهرت فتوائیه)، اصل اولیه چیست؟ به عنوان نمونه - همان گونه که در بیان قوم «شهرت فتوایی» به عنوان یکی از امارات مشکوک الاعتبار معرفی شده - در موضوعی خاص خطابی از مولا به مجتهد نرسیده اما مشهور فقهاء در آن موضوع، فتوایی صادر کرده اند و لذا مجتهد با توجه به مراتب علم و تقوای مشهور فقهاء، ظنّ به حکم مولا پیدا می کند؛ گرچه به او نرسیده باشد. حال اگر دلیلی بر اعتبار این ظنّ پیدا نشود، می توان آن را حجت دانست و آثار حجیت را بر آن مترتب کرد؟ آخوند در پاسخ به این سوال، عدم حجیت اماراتی که دلیل شرعی خاصی برای آنها اقامه نشده را قطعی می داند و اشکال تناقض بین «شک در حجیت این امارات» و «قطع به

عدم حجیت آنها» را نیز بر اساس تفکیک بین شک در مرحله ثبوت و انشاء (تشریح مولا) با قطع در مرحله اثبات و فعلیت (ترتب آثار حجیت) پاسخ می‌دهد.

در این باره باید توجه داشت که این بحث در رابطه میان عبد (مجتهد) و مولا مطرح می‌شود و از آنجا که طبق فرض بحث در شهرت فتوایی، بیانی از طرف مولا به دست مجتهد نرسیده، این بحث در مقام امثال عبد یعنی گمانه‌زنی عبد برای فهم حکم مولا به صورت غیرمستقیم (و از طریق مشاهده آثار آن در فتوای فقهاء) جای می‌گیرد. گرچه می‌توان فروضی را پیرامون علت اختلاف بین فتوای مشهور و فتوای شاذ مطرح کرد (از قبیل وجود دو روایت متعارض و ارجاع بحث به باب تعارض یا وجود یک روایت و اختلاف طرفین در دلالت آن و...) اما این نوع از بررسی در واقع به بحث‌های فقهی باز می‌گردد و از بحث اصولی (اتکاء به ادراکات عقلایی عام و مشترک) خارج می‌شود.

ممکن است گفته شود: «تصویر صورت مسأله به شکل اصولی و عقلایی می‌تواند به این بیان باشد که اگر خطابی از مولا در این موضوع خاص به عبد نرسیده اما این عبد شاهد اختلافاتی میان سایر عباد مولا در این موضوع خاص و اخبار متفاوتی است که در این باره به مولا نسبت می‌دهند. حال در چنین فرضی آیا عبد (مجتهد) می‌تواند از این بستر و فضا برای فهم حکم مولا استفاده کند؟» اما باید توجه داشت که چنین ادعایی خلاف مبانی قوم در توصیف رابطه عبد و مولاست زیرا مبانی قوم از ابتدای مباحث اصول تا بدین جا، ابداً ناظر به فهم سایر عباد از حکم مولا و تأثیر آن در فهم عبد نبوده بلکه عبدی است و مولایی و رابطه‌ای مستقیم و خطی از هر عبد به مولا

جریان دارد که مستقل<sup>۳</sup> از روابط دیگر عباد با مولاست و ادراکی که برای یک عبد در رابطه با مولا پدید آمده، باید مورد عمل قرار گیرد و به فهم سایرین مشروط نمی‌شود.

به عبارت دیگر در مبنای قوم و توصیف آنان از روابط عقلائی و عالم امثال، بحثی پیرامون «تفاهم اجتماعی» و ارتباط فهم‌های عباد با یکدیگر و نقش این مجموعه در فهم از حکم مولا مطرح نشده است. ممکن است گفته شود: «گرچه تاکنون چنین بحثی توسط قوم مطرح نشده اما بررسی شهرت فتوایی به عنوان یکی از امارات می‌تواند نشانگر توجه آنان به نقش فهم سایر عباد در فهم از کلام مولا باشد.» در پاسخ باید گفت بر فرض پذیرش این احتمال، باید آن را به نحو عقلائی تشریح کرد و به درستی و دقت منقح نمود و به پرسش‌هایی از این نوع پاسخ داد: با توجه به این‌که در فرض مثال، اختلاف پدید آمده بین دو دسته از فقها روی داده، آیا توجه به اختلافات عباد و استفاده از آن برای انتساب یک حکم به مولا، به معنای «تقسیم و طبقه‌بندی عباد» نیست؟! آیا با طرح بحث «طبقه‌بندی عباد» می‌توان صرفاً به تعداد کمی (اکثریت فقها در مقابل اقلیت آنها) اکتفاء کرد و در آن متوقف شد یا طبقه‌بندی کیفی (بر حسب درجات علم و تقوا و ایمان) نیز باید مورد بررسی قرار گیرد؟! البته توجه به چنین مباحثی، تناسب زیادی با مبنای مختار دارد و مورد استقبال و مستحسن است و اساساً در مباحث اصولی مرحوم علامه حسینی‌الهاشمی است که «تفاهم اجتماعی» و توجه به گمانه‌های دیگر فقهاء در گذشته و حال، به عنوان یکی از ارکان حجیت مطرح می‌شود؛ اما مبانی قوم در تصویر روابط عقلائی بر مبنای مطلق‌نگری و دوری از نسبیت، با این مباحث سازگاری ندارد. غرض از سوالات فوق نیز

اشاره به همین مطلب بود که در صورت انتساب چنین مطالبی به قوم، چارچوب و ابعاد آن باید تشریح و تنقیح گردد و الا ادعایی طرح شده که شکل علمی پیدا نکرده است.

۲. فارغ از اشکال فوق که پیرامون نحوه ترسیم صورت مسأله بیان شد، باید توجه داشت که برخلاف استدلال قوم، علت حکم به عدم حجیت امارات مشکوک‌الاعتبار، عدم اقتضاء ظنّ نسبت به حجیت نیست زیرا همان‌گونه که در مباحث گذشته بیان شد، تحلیل «قطع و ظنّ» در عملیات اجتهاد بر مبنای «عقل نظری» قابل قبول نیست و قطع و ظنّ برای مجتهد باید بر اساس «عقل عملی» معنا شود که حاکم بر آن «اختیار» و «جهت‌گیری حق» (تعبد) است. در نتیجه، ظنّ حاصل از امارات مشکوک‌الاعتبار اگر از طریق «قواعد عرفی» یا «ادراکات عقلائی» یا «لوازم منطقی کلام» تأیید شوند، دارای حجیت است.<sup>۱</sup>

<sup>۱</sup> به عنوان مثال، از ظهورات کلام مولا ظنّی برای مجتهد حاصل می‌شود و در عین حال احتمال خلاف نیز در تشخیص مراد مولا وجود دارد که در اینجا آنچه تکلیف این ظنّ و حجیت یا عدم حجیت آن را مشخص می‌کند، ادراکات عقلائی‌ای است که نسبت به این احتمال خلاف وجود دارد. البته قوم به صورت مطلق مدعی هستند که ادراکات عقلائی به احتمال خلاف اعتنا نکرده و آن را ملغی می‌کند اما رأی صحیح بنابر مباحث گذشته آن است که ادراکات عقلائی یک امر انتزاعی و کلی نیستند بلکه به حسب انواع و اقسام موالی تفاوت دارند: مولای سخت‌گیر از عبد انتظار دارد تا علاوه بر اتیان طرف راجح، طرف مرجوح را نیز انجام دهد و در غیراین صورت او را مجازات خواهد کرد اما مولای رحیم، اتیان هر یک از طرفین را می‌پذیرد مگر این که بیانی خاص پیرامون طلب طرف راجح در برخی موضوعات و الغاء احتمال خلاف در آنها داشته باشد. گرچه تفصیل مطلب باید ذیل بحث از ظهورات مطرح گردد. همچنان که «حجیت خبر اجمالاً» نیز به ادراکات عقلائی باز



به عبارت دیگر در مباحث گذشته، پایگاه تعریف قطع و ظنّ از عقل نظری در مبنای قوم، به عقل عملی در مبنای مختار منتقل شد و به «کار فکری و گمانه‌زنی عبد در راه خدمتگزاری بهتر به مولا» معنا گردید که باید به آن اعتناء شود. البته این تعریف از قطع و ظنّ برای مجتهد باید قیدی اضافه بر دیگر عباد داشته باشد و به فعالیت اجتهادی او (بررسی عرف و عقل و عقلاء بر مبنای جهت‌گیری حق و تعبد به مولا) مقید شود. بنابراین برای اثبات حجیت این نوع امارات باید به ادراکات عقلی و عرفی و عقلانی توجه کرد و از آنجا که این ادراکات نظم و گردش امور در جامعه را به عهده دارند، مقتضای آنها در ابعاد مختلف و موضوعات گوناگون روشن است و لذا شک و تأسیس اصل در این زمینه موضوعیت ندارد.

علاوه بر این، گفته شد که حتی بر فرض عروض شک برای عبد در مقام امتثال، باید طرفین شک را اتیان کند تا مورد مواخذه مولای سخت‌گیر قرار نگیرد. اما اگر مولای عادل و رحیمی مالک او باشد، اتیان هر یک از طرفین شک را می‌پذیرد مگر در صورتی که خود به اقتضای حکمتش، بیانی خاص پیرامون برخی شکوک و تکلیف عبد نسبت به آنها صادر کرده باشد؛ یعنی راحت‌ترین صورت را از عبد قبول می‌کند و در مواردی که برای او اهمیت دارد، بیانی در نحوه برخورد با برخی شکوک طرح می‌کند و یا دستوری عامّ برای توقف و احتیاط در موارد شک صادر می‌نماید. همه این مباحث، مباحثی ناشی از ادراکات عقلانی عامّ است و اگر به صورت فقهی مطرح شود، خارج از

می‌گردد که مثال بارز آن، کنترل و هدایت افکار عمومی در سطح جهانی از طریق تکیه به اخبار آحاد است.

بحث اصولی است.<sup>۱</sup>

۳. در نتیجه‌ی مطالب فوق روشن می‌شود که اگر قوم عدم حجیت برای امارات مشکوک‌الاعتبار را با استناد به بیانات شارع (مانند *إن الظن لا یغنی من الحق شیئاً*) مدلل می‌کنند، بحثی فقهی و خارج از علم اصول طرح کرده‌اند. البته چنین تمسکی به آیه شریفه نیز قویاً محل اشکال است زیرا این آیه، ناظر به ادراکات و گمانه‌هایی است که در دستگاه باطل و انحراف شکل می‌گیرد؛<sup>۲</sup> در حالی که «ظن» به گمانه‌زنی بر اساس اختیار حق و در راستای خدمت بهتر به مولا تعریف شد خصوصاً در مانحن‌فیه که ظن فقهاء مورد بحث است؛ یعنی قشری که در اوج تعبد و تسلیم نسبت به مولا قرار دارند و مظهر تبعیت از شارع و تقدس در جامعه ایمانی به شمار می‌روند. در واقع ظن

---

<sup>۱</sup> گرچه بر اساس مبنای مختار، همه مباحث اصولی و عقلانی که در ساخت علم اصول نقش دارند، پس از بکارگیری در خطابات باید بوسیله تأسیس بابی فقهی به نام «فقه‌الاستنباط» (بررسی اجتهادی خطابات شارع پیرامون مبانی و روند استنباط) اصلاح و بهینه شوند.

<sup>۲</sup> این عبارت شریفه یکبار در سوره نجم آیه ۲۸ آمده که سیاق آیات پیرامون نامگذاری ملائکه به نام‌های زنانه توسط مشرکین است (ان الذین لایؤمنون بالاخره لیسمون الملائکه تسمیه الانثی و ما لهم به من علم ان یتبعون الا الظن ان الظن لا یغنی من الحق شیئاً) و یکبار در سوره یونس آیه ۳۶ ذکر شده که در مقام توبیخ مشرکین و احتجاج با آنها درباره تبعیت از هدایت‌کننده یا هدایت‌شونده است. (قل هل من شرکاتکم من ینهدی الی الحق... و ما یتبع اکثرهم الا ظنا ان الظن لا یغنی من الحق شیئاً). این در حالی است که تعبیر از افکار مومنین و اهل حق به «ظن»، چندین بار در قرآن ذکر شده از جمله پیرامون خاشعین در آیه ۴۶ سوره بقره و درباره صابریں از سپاه طالوت در آیه ۲۴۹ همان سوره؛ مقرر.

فقیه، بالاترین سطح تدبیر و گمانه‌زنی در جامعه ایمانی برای خدمتگزاری بهتر به مولاست و لذا چنین گمانه‌هایی از بالاترین اعتبار برخوردار است و باید مورد توجه قرار گیرد. همچنان‌که هر فقیهی باید به گمانه‌های دیگر فقها نیز توجه داشته باشد؛ زیرا گمانه‌ای است که نسبتی با حق و تعبد و تسلیم دارد. علت عدم توجه قوم به چنین مطلبی، تحلیل ظنّ بر اساس عقل نظری و عدم تطابق صدصدی آن است که اشکالات آن قبلاً ذکر شد. اما اگر استدلال قوم برای عدم حجیت در مانحن‌فیه، به ادراکات عامّ عقلائی بازگردد، باز هم نمی‌توان به صورت مطلق به عدم حجیت امارات مشکوک‌الاعتبار حکم کرد زیرا مکرراً بیان شد که موالی خشن و سخت‌گیر و مستبدّ، به ظنّ و شکّ و حتی به وهم نیز طلب عمل از عباد دارند و در غیر این صورت به تنبیه و مجازات روی می‌آورند.



## فصل فی حجیه ظواهر الألفاظ

### بررسی ظهورات در قالب محاورات عامّه از سه منظر «روابط موالی و عباد، اغراض موالی و موضوعات»

لا شبهة في لزوم اتباع ظاهر كلام الشارع في تعيين مراده في الجملة لاستقرار طريقة العقلاء على اتباع الظهورات في تعيين المرادات مع القطع بعدم الردع عنها لوضوح عدم اختراع طريقة أخرى في مقام الإفادة لمراه من كلامه كما هو واضح.

۱. پس از پایان بحث پیرامون تعبّد به ظنّ و امارات غیر علمیه، ظهورات و حجّیت آنها بمثابه اولین مصداق از مصادیق ظنون مورد بررسی قرار می‌گیرد. مرحوم آخوند تمسک به ظهورات را بلاشبهه حجّت می‌داند و آن را به «سیره‌ی عقلاء در تبعیت از ظهورات و عدم ردع شارع از این روند» مدلّ می‌کند.

برای تنقیح صورت مسأله در این بحث، باید به چند نکته توجه داشت. اولاً به نظر می‌رسد مقسم تقسیم به نصّ و ظاهر و مجمل، «تعیین مُراد متکلم» است؛ یعنی اگر مراد متکلم به نحو قطعی تعیین شود، «نصّ» نام دارد، و اگر مراد متکلم به صورت ظنی و با وجود احتمال خلاف معین گردد،

«ظاهر» خواهد بود و اگر نسبت به مراد او تردید وجود داشته باشد و هیچ‌یک از احتمالات بر دیگری غلبه نکند، با کلامی «مجمّل» روبرو خواهیم بود. بنابراین نصوص به «قطع» باز می‌گردد و ظهورات به «ظن» رجوع می‌کند و مجملات به «شک» ارجاع می‌شود. اما علی‌رغم طرح اصطلاحاتی از قبیل «قطع، ظن و تردید»، موضوع این بحث از جنس حقائق نیست و ریشه‌ی آن به امور منطقی باز نمی‌گردد و نمی‌توان آن را از مفاهیمی کلی محسوب کرد که علیّت در آن جاری است. بلکه موضوع این بحث راجع به «تفاهم و تخاطب» است که از امور اعتباری شمرده می‌شود.

۲. از سوی دیگر، تاکنون سه وعاء در مباحث قوم مشاهده شده که عبارتند از «وضع»، «روابط عقلائی میان مولا و عبد» و «مفاهیم و لوازم عقلی کلام» و لذا باید روشن شود که بحث از ظهورات در کدامیک از این سه وعاء جای می‌گیرد. اگر گفته شود که: «ظهورات از مقوله‌ی وضع و مفاهیم نیست و لذا باید در بحث روابط عقلائی میان مولا و عبد جای گیرد» آن‌گاه این سوال مطرح می‌شود که مقصود از «تعیین مراد متکلم»، همان «تعیین مراد مولا» است؟! به نظر می‌رسد چنین نباشد؛ زیرا ظهورات به عنوان مبنای تمامی محاورات قرار گرفته و اختصاصی به تفهیم و تفاهم میان عبد و مولا ندارد. در واقع بحث از ظهورات به «امر شامل و نسبت عام در تفاهم و تخاطب» بازگشت می‌کند و لذا در آن، میان رابطه‌ی «اعلی و اسفل» یا «متساویان رتبه» و سایر فروض دیگر تفاوتی نیست و در همه‌ی روابط به ظهورات کلام تمسک می‌شود.

به عبارت دیگر گرچه بخش اعظم استفاده از ظهورات توسط قوم برای فهم کلام مولای شرعی (قرآن و روایات) است، اما این بدان معنا نیست که

چارچوب بحث از ظهورات، یک امر عامّ و شامل نباشد و به قشر و نوع خاصی مقید شود. لذا ادعا می‌شود که سیره‌ی مستمره‌ی تمام عقلاء، تبعیت از ظهورات بوده و شارع نیز طریقه‌ی جدیدی در این موضوع اختراع نکرده است. پس می‌توان از کلام قوم استنباط کرد که بحث ظهورات، ناظر به محاورات عامّ طرح شده است.

۳. ممکن است گفته شود: «در برخی کلمات قوم، این تصریح وجود دارد که فهم از خطابات شارع یک امر عمومی نیست و مردم عادی فاقد این توانایی هستند و در برخی موارد، مقصود از ظهورات، معنای ظاهر در نزد متخصصین و اهل فنّ است.»، اما باید توجه داشت که چنین تصریحاتی نمی‌تواند نافی این نکته‌ی مهمّ باشد که چارچوب و اساس بحث قوم پیرامون ظهورات، یک بحث عامّ و شامل است و مقید به فهم نخبگان و متخصصین و فقهاء نیست. البته روشن است که نتیجه‌ی بحث از ظهورات در فقه مشاهده می‌شود و بیانات مولای شرعی بوسیله‌ی آن فهم می‌شود؛ ولی محاوره و تفاهم و تخاطب و قواعد آن یک مقوله‌ی عمومی است که تمامی انواع ارتباط زبانی و گفتاری در میان انسان‌ها بر اساس آن مبتنی شده است. اما اشکالات و ایرادات طرح شده توسط اخباریون و استناد آنان به برخی امور در فرهنگ مذهب، باعث شده تا اصولیون نیز به بحث از فرهنگ تفاهم و تخاطب در قشری خاصّ مانند فقهاء بپردازند و مباحث خود را در مصادیق و نمونه‌های مختلف نیز تطبیق دهند تا بتوانند پاسخی برای آن اشکالات بیابند.

پس برای تنقیح صحیح از بحث «ظهورات» باید به مبانی آن توجه داشت که در دسته‌بندی‌هایی مانند «یقین، ظنّ و شک» و «نصّ، ظاهر، مجمل» از یک سو و «وضع یا بناء عقلاء یا لوازم کلام» از سوی دیگر نمایان

شده و این اصطلاحات نیز اموری عمومی هستند که اختصاص به طایفه و قشر خاصی ندارند. در واقع سنجش رابطه‌ی «ظهور» با مفاهیمی چون یقین، ظن و شک یا وضع، بناء عقلاء و لوازم کلام، چارچوب ریشه‌ای بحث را مشخص کرده و معین می‌کند که اصولیون به دنبال اثبات یک «کلیت و عمومیت از جنس محاورات» و حجیت آن هستند که در قالب «ظن» نسبت به مراد گوینده تبیین شده و برای حجیت آن نیز به «بناء عقلاء» تمسک می‌شود. لذا توجه به برخی قیود خاص در محاورات، طرح بحث و شمولیت آن را خدشه‌دار نمی‌کند و ظهورات را از چارچوب محاورات عمومی خارج نمی‌نماید. علاوه بر این مباحث نظری، یک سیره‌ی عملی نیز در میان قوم جاری است که هنگام بکارگیری اصول در علم فقه و تحکیم استظهار خود از آیات و روایات، به فهم عمومی و عرفی استناد می‌نمایند.

۴. یکی دیگر از شواهدی که نشان می‌دهد بحث ظهورات یک بحث عام است، بازگشت آن به یک «امر بدیهی» در عقل عملی است؛ یعنی در صورت عدم تبعیت از ظهورات، نظم جامعه مختل می‌شود و غرض عقلاء از تفاهم و تخاطب حاصل نمی‌شود. به عبارت دیگر استفاده‌ی همیشگی از نصوص و الزام به فهم قطعی از کلام گوینده، نظام تکلم و محاوره در میان انسان‌ها را نابود می‌کند و این روند، نظم جامعه را از بین می‌برد و لذا شارع نیز به عنوان یکی از عقلاء و مصداقی از آنان، اتکاء به ظهورات را پذیرفته است. البته صحیح است که زبان و ادبیات به عنوان امری اعتباری، قابل تغییر است و حجیت ظهورات از سنخ حسن و قبح ذاتی محسوب نمی‌شود، اما این نکته باعث نمی‌شود تا جریان علّیت در عقل عملی مطلقاً نفی شود و الا فعل، لغو و بیهوده خواهد شد. در واقع جلوگیری از هرج و مرج و دستیابی به نظم در



اجتماع انسانی آن گاه ممکن خواهد بود که برای نظم، هدفی - و لو اعتباری - در نظر گرفته شود و به غایت در فعل و دوری از کار لغو توجه شود. بر این اساس، عقلاء با هدف نظم بخشی به محاورات عمومی، حجیت را برای ظهورات جعل کرده اند و لذا این بحث در «اعتبارات به نحو عام» جای می گیرد و نه رابطه‌ی خاص بین مولا و عبد.

۵. نکته‌ی دیگر این است که ظهورات را نمی توان به مقوله‌ی وضع بازگرداند؛ همان طور که قوم به آن تصریح کرده اند و با کنار گذاشتن دلالت تصویری در بحث ظهورات، آن را در قالب دلالت تصدیقی بیان نموده اند که حالات و شرایط متکلم و اراده‌ی او را شامل می شود. لذا این بیان را می توان به بحثی تطبیق داد که در بناء عقلاء طرح گردید و «رابطه» در آن اصل دانسته شد که غیر از مقتضای وضع، بر مدالیل دیگری نیز دلالت دارد. حتی اگر کسی قائل شود که ظهورات به وضع رجوع می کند، هم با اشکال سابق الذکر پیرامون «اختصاص وضع در بیان قوم به وضع مفردات و عدم توجه به وضع پاراگراف، مقاله و کتاب و ...» مواجه خواهد بود و هم باید به این نقد پاسخ دهد که در صورت ارجاع ظهورات به وضع، منشأ «احتمال خلاف» چیست؟! زیرا وضع واضع معین است و در وعاء وضع، احتمالات مختلف راه ندارد؛ مگر این که بحث از «وعاء وضع» خارج شده و در «وعاء استعمال»، به استفاده‌ی عرف از الفاظ مشترک و احتمالات مختلفی حاصل از آن تمسک شود. بنابراین یک نحوه از «علّیت» در این جا جاری است و با شنیدن لفظ، معنای آن جبراً به ذهن منتقل می شود.

۶. با ارجاع ظهورات به بناء عقلاء، «رابطه» اصل در آن خواهد بود و پیرامون «رابطه»، دو وعاء در بیان قوم قابل پی گیری است. وعاء اول، مربوط

به «مراد مولا» در مقام مولویت است که در این باره به تفصیل میان موالی قائل شدیم؛ یعنی موالی در یک دسته‌بندی کلی، یا به دنبال حوائج خود و اهل تحکم و استبداد و سخت‌گیری هستند و یا به دنبال رشد عباد و اهل رأفت و رحمت و دست‌گیری هستند و لذا حداقل دو نحوه رفتار و برخورد از موالی سر می‌زند و اخذ وجه اشتراک ذهنی از این دو برخورد و انتساب یک برخورد عمومی به تمامی موالی، قابل قبول نیست.<sup>۱</sup>

و عاء دوم نیز مربوط به «امثال عباد» است که بر اساس آن، عباد باید دائماً در تلاش و کوششی همه‌جانبه باشند و برای تمامی احتمالات ممکن از اراده و بیان مولا آماده باشند تا از بهانه‌گیری و مجازات و تنبیه موالی سخت‌گیر رهایی یابند. بر این اساس، ظهورات اگر به بناء عقلاء و روابط عقلانی بازگردد، نمی‌توان از «ظهورات به نحو عام» سخن گفت بلکه این مسأله، تابع موالی مختلف و اخلاق و رفتار متفاوت آنهاست و لذا برای دستیابی به ظهورات، «کشف فرهنگ مولا» ضرورت می‌یابد و به جای ظهورات عامی که ادعا می‌شود در طول تاریخ و در میان تمامی انسان‌ها جریان داشته‌اند، فرهنگ مولا خواهد بود که مبنای حمل کلمات به معانی موردنظر قرار می‌گیرد.

<sup>۱</sup>. حتی بحث از «مفاهیم» و «لوازم کلام» نیز یک بحث عام نیست بلکه وابسته به «منطق»ی است که در یک جامعه به پذیرش رسیده است. بر این اساس، لوازم یک کلام وقتی بر مبنای «منطق صوری» و علّیت مطلق فهم شود، نتیجه‌ای مغایر با آن لوازمی خواهد داشت که بر اساس «منطق مجموعه‌نگری» و علل المعالیل نسبی به دست آمده است. در واقع انعکاس مفاهیم در یکدیگر و بررسی لوازم کلام در این دو منطق، به دو شکل متفاوت انجام می‌شود که فهم‌های متفاوتی را در پی می‌آورد.

در واقع تمامی موالی همواره به دنبال تحقق غرض و هدف خود هستند و لذا القاء بیانات و انتخاب الفاظ و قرائن و شرایط آن، تابع هدف آنان است و در گفتار و رفتار خود به نحوی عمل نمی‌کنند که غرض و مقصد موردنظر در خارج محقق نشود. لذا هم بیان مولا و هم امثال عبد، تابع فرهنگ مدنظر است و اگر عبد از فضای فرهنگی مولا و اغراض او - که شکل حداکثری آن، «حفظ نظم اجتماع» است - شناخت کافی پیدا نکند یا اجازه‌ی ورود به دستگاه او را نخواهد یافت و یا در فرض ورود، از تطبیق اعمال خود با خواست مولا ناتوان شده و مورد مجازات و طرد و تنبیه قرار خواهد گرفت. در این صورت، وقتی اخلاق موالی و اغراض آنان متفاوت باشد، بالتبع دو نوع از گفتار و بیان و محاوره شکل خواهد گرفت و امری عمومی در زبان که شامل بر دستگاه کفر و نفاق و ایمان باشد، قابل پذیرش نخواهد بود.

البته مولای رحیم نیز حتماً دارای غایت است؛ اما غایت او تأمین حوائج خود نیست زیرا غنیّ مطلق است بلکه هدف او بهشتی‌شدن بندگان است. لذا علی‌رغم این‌که خداوند متعال رحمان و رحیم است اما در صورتی که بندگان در لبه‌ی پرتگاه ضلالت قرار بگیرند، سخت‌گیری خواهد کرد. به عبارت دیگر دستگاه الهی نسبت به «احکام پرستش» سخت‌گیری می‌کند تا عباد به دلیل حرکت در مسیر عصیان، فرصت را از دست ندهند و جهنمی نشوند و حتی‌الامکان از شکل‌گیری نظام طغیان جلوگیری شود. به همین دلیل است که ادبیات و نحوه گفت‌وگوی دستگاه الهی با ائمه‌ی کفر و نفاق، تهدیدآمیز و هشداردهنده و پر از انذار است؛ و لو آن‌که عذاب و مجازات آنان به تأخیر افتاده است. همان‌طور که اگر پدری فرزند خود را در معرض خطر سقوط از ارتفاع ببیند، با تندى و غضب داد و فریاد به راه می‌اندازد تا او را آگاه کند و از

دیگران نیز کمک بگیرد و... . پس ادبیات مورد استفاده در مقابل رفتارهای مخاطره‌آمیز کاملاً متفاوت با ادبیاتی است که برای ارتباط با اهل ایمان استفاده می‌شود؛ بلکه ابتدائاً به آنها امنیت داده می‌شود و سپس با بیانی لطیف، تذکرات مختلفی برای آنان مطرح می‌شود تا به تدریج یک وضعیت متعادل روحی و فکری و رفتاری برای آنان پدید آید و به سوی تکامل سوق داده شوند. زیرا این دسته تبعیت از مولا را پذیرفته (ایمان آورده) و بنا دارند در دستگاه الهی باقی بمانند و رشد کنند و در عین حال، خالی از هوای نفس و غفلت و سهو و.. نیستند.

پس خدای متعال نسبت به سه دسته‌ی مؤمنین و کافرین و منافقین، سه غایت جداگانه دارد و سه نحوه‌ی متفاوت با آنان برخورد می‌کند و به سه شیوه‌ی مختلف سخن می‌گوید. به همین دلیل عتابی که به کفار متوجه است نباید برای مومنان گناهکار مورد استفاده قرار گیرد و از ادبیات یکسانی برای این دو دسته استفاده شود؛ اما متأسفانه این مهم در بسیاری از تبلیغات دینی مراعات نمی‌شود که ریشه‌ی آن در عدم توجه به این تفکیک‌ها در علم اصول است. در واقع محاورات، دارای تقسیمات و طبقه‌بندی‌های مختلف است و نمی‌توان یک امر عمومی و مشترک در آن را مبنایی برای فهم بیانات مولا قرار داد بلکه متناسب با نظامات و صنوف و افراد مختلف، ادبیات متفاوتی توسط موالی به کار گرفته می‌شود. در نتیجه، قیود کلام تعدد و تکثر زیادی پیدا می‌کند و فهم کلام شارع به امری پیچیده بدل خواهد شد و از محاورات عام تبعیت نخواهد کرد.<sup>۱</sup>

<sup>۱</sup>. به همین دلیل است که علی‌رغم اشتراکات فراوان میان مسئولان نظام، پیرامون ظهورات اسناد مهمی مانند سند برجام اختلافات زیادی دیده می‌شود؛ زیرا این سند یک متن

۷. از نکات فوق معلوم شد که حجّیت ظهورات در مبنای قوم، به سیره‌ی عقلاء پیرامون محاورات به نحو عامّ باز می‌گردد و تمامی انسان‌ها برای تفهیم و تفاهم و تخاطب در شکل کلیّ آن، بر اساس ظهورات عمل می‌کنند. به همین دلیل است که عدم ردع شارع از این سیره و حجّت دانستن آن توسط مولای شرعی، به این نکته باز می‌گردد که شارع نیز یکی از مصادیق عقلاء به حساب می‌آید و به عبارت دیگر، حجّیت ظهورات مقوله‌ای عقلائی است و نه شرعی.

ممکن است گفته شود: «آنچه که عقلاً حجّت است و شرع در آن دخالتی ندارد، اموری مانند حسن عدل و قبح ظلم است اما تبعیت از ظهورات از این سنخ نیست؛ زیرا برای شارع و هر مولای دیگری ممکن بوده که طریقه‌ی دیگری برای تفاهم و تخاطب اختراع کند. در واقع سیره‌ی عقلاء در مانحن فیه، قابلیت ردع و عدم قبول داشته اما شارع آن را پذیرفته است. پس اگر عدم ردع شارع به بناء عقلاء ضمیمه نشود، حجّیت ظهورات قابل اثبات نخواهد بود و از این رو قول به عدم دخالت شرع در اثبات حجّیت برای ظهورات، نادرست و غیرقابل انتساب به اصولیون است.» اما این بیان قابل پذیرش نیست؛ زیرا این فرض که «شارع می‌توانسته روش جدیدی را برای تفاهم و تخاطب پدید آورد» امکان تحقق ندارد. در واقع همان‌طور که در نظر قوم «عقل» به نحوی خلق شده که دارای قوانین عامّ، جبری و غیرقابل تخلف است، «زبان» و محاوره و ارتباطات زبانی نیز باید قوانین عامّی داشته باشد که

پیچیده است که بر اساس حقوق بین‌الملل نوشته شده و مملوّ از اصطلاحات فنی و تخصصی در موضوعات هسته‌ای و اقتصادی و نظامی و سیاسی و حقوقی است و ذاتاً دارای ظهورات عامّ نیست و عموم مردم، قابلیت فهم آن را ندارند.

خصلت ذاتی آن است و تمامی انسان‌ها جبراً از آن قوانین تبعیت کنند. به عبارت دیگر مبنای قوم اقتضاء می‌کند خصلت ذاتی اشیاء - که به اصل خلقت آنها باز می‌گردد - در بحث زبان و تکلم نیز جاری شود و وجه اشتراکی از همه‌ی تفاهم‌ها و تخاطب‌ها در تمامی زبان‌ها اخذ شود و آن وجه اشتراک، بمثابه امر ذاتی و وجه جامع همه‌ی مصادیق قلمداد گردد.

در این صورت، وجهی برای دخالت شرع در حجیت ظهورات نخواهد بود و مناط تمسک به ظهورات، صرفاً «ادراکات عامّ عقلائی در طول تاریخ» خواهد بود که پیرامون «زبان» شکل گرفته‌است. به نظر می‌رسد پایه‌های منطقی در علم اصول دارای چنین اقتضائی است و الا علم اصول، قاعده‌مند نبوده و شکل علمی به خود نخواهد گرفت. یکی از اموری که به عنوان موید این مطلب گفته می‌شود آن است که این ادراکات عمومی در عقل یا زبان و...، ناشی از نحوه‌ی خلقت عقل و زبان و... توسط خداوند متعال است و وجود چنین خصلت‌هایی در این اشیاء، ناشی از خلقت خدای متعال است.

۸. ممکن است گفته شود: «بر فرض پذیرش تبیین فوق، این سوال مطرح می‌شود که آیا ممکن است تفاهم و تخاطب بمثابه روند متداول در استعمال، امری ذاتی باشد اما عالم وضع و جعل الفاظ - که پایه و ریشه‌ی استعمالات است - اعتباری باشد؟! به عبارت دیگر مسلک مشهور در میان قوم آن است که وضع الفاظ امری اعتباری و جعلی و متغیر است که در این صورت، استعمال به عنوان تابعی از وضع نمی‌تواند امری ذاتی و حقیقی و ثابت تلقی شود.» اما باید توجه داشت که بر مبنای قوم، حتی از تمامی «وضع»ها نیز می‌توان وجه اشتراک گرفت و آن را اصل و حاکم بر همه‌ی وضع‌ها در تمامی زبان‌ها دانست. یعنی طبق مسلک قوم، هر وضعی برای

جعل لفظ، معنایی را در نظر می‌گیرد و لفظی را برای آن جعل می‌کند؛ چه عرب باشد چه فارس و چه ترک یا سایر زبان‌ها. پس استناد به اختلاف اقوام در وضع الفاظ - که منجر به شکل‌گیری زبان‌های مختلف شده - نمی‌تواند وجود امر مشترک و شامل در وضع را نفی کند و وجود یک روند عمومی و ثابت در میان واضعین را زیرسوال ببرد و از تصوّر یک «ماهیت کلی» برای زبان‌های متفاوت جلوگیری نماید؛ زیرا اختلاف میان زبان‌ها در این صورت، همانند اختلاف بین مصادیق انسان خواهد بود که ضرری به کلیت و شمول مفهوم انسان نمی‌زند. علاوه بر این که در بحث وضع، شواهد متعدّدی مبنی بر حقیقی بودن وضع (نحو اختصاص للفظ بالمعنی) در نظر مرحوم آخوند ذکر شد و روشن گشت که وضع در این مبنا، امری اعتباری و متغیّر محسوب نمی‌شود.

۹. اما بنا بر مسلک مشهور - که وضع را امری اعتباری و تابعی از جعل جاعل می‌داند - باید توجه داشت که حتی در امور اعتباری نیز «غایت»، بمثابه «علّت» است. یعنی واضع از وضع خود هدفی دارد و برای دستیابی به یک مقصد خاصّ به چنین جعلی مبادرت می‌کند و الا عمل او «لغو» خواهد بود. به عبارت دیگر «جریان علّیت در عقل عملی» بر اساس «احتراز از لغویت» بنا شده و «فعل» بدون «غایت» محقق نمی‌شود و هر عملی دارای «علّت غایی» است. این نکته بدان معناست که حتی تحلیل از عقل عملی و اعتبارات نیز در نهایت، به مباحث فلسفی و منطقی باز می‌گردد. در این صورت باید از مقسمی سوال کرد که اقسام مختلف علّیت را شامل شده است تا معلوم شود چه مفهومی از علّیت در تمامی اقسام از جمله علّت غایی جریان یافته است. بر اساس مباحث فلسفی و اصولی پیش‌گفته روشن است که

معنای فلسفی از علّیت، ملازم با جبر خواهد بود و امور ذاتی و حقیقی و غیرقابل تخلف را بر اعتبارات - و از جمله وضع الفاظ - نیز منطبق می‌نماید. به عبارت دیگر «عقل عملی» از اقسام «عقل» است و لذا همانند «عقل نظری» باید مجرای برای جریان علّیت قرار گیرد که نتیجه‌ی آن، ذاتی شدن ادراکات عقل عملی خواهد بود.

حتی اگر به مقسم و اقسام علّیت و علّت غایی پرداخته نشود، این بحث مطرح خواهد شد که وجود غرض برای فعل و احتراز از لغویت به چه پایگاهی باز می‌گردد؟ به نظر می‌رسد این پایگاه در کلمات قوم بر اساس «فطرت» یا «سیره‌ی عقلاء» و امثال آن معرفی می‌شود تا «هدف‌داری فعل و توجه انسان به غرض و مقصد» بر یک اساس استوار مبتنی گردد. مثلاً اگر این بحث به «سیره‌ی عقلاء» ارجاع داده شود، آنگاه از تحلیل «جامعه» سخن به میان خواهد آمد و در اصولی مانند اصل استخدام و اصل اشتراک مطرح می‌شود که این اصول نیز به علّیت و جبر منتهی خواهد شد. همان‌طور که اگر برای بررسی این مهم، به جای تحلیل از «جامعه» به تحلیل از «انسان» پردازند، مباحثی مانند طلب و اراده و شوق و فطرت و امور نفسانی طرح خواهد شد که باز هم جبر را نتیجه خواهد داد. لذا اگر قرار باشد که یک تحلیل علمی و تخصصی و غیرعوامانه از عقل عملی و اعتبارات و اغراض عقلانی ارائه شود، مبانی منطقی و فلسفی قوم باعث خواهد شد که اعتبارات و بناء عقلاء و امثال آن بمتابهِ اموری ذاتی تفسیر گردند.

۱۰. ممکن است گفته شود: «تحلیل عقل عملی و اعتبارات بر اساس فلسفه و منطق یک سلوک عمومی در میان قوم نیست و برخی از آنها صراحتاً با جبر ناشی از مبانی فلسفی مخالفت کرده‌اند و لذا در نظر این دسته،



اعتبارات به عنوان اموری ذاتی محسوب نمی‌شوند.» اما باید توجه داشت که بدون وجود یک مبنای عقلی، بحث به مباحث غیر تخصصی و بررسی‌های مصداقی که منشأ علمی ندارند، تقلیل می‌یابد تا موارد مختلفی که محل بحث قرار گرفته‌اند حلّ شود و به هر صورت، وظیفه‌ی مکلف تعیین گردد. به عبارت دیگر کنار گذاشتن یک دستگاه تحلیلی - که بر «مطلق‌نگری» بنا شده - و عدم سعی برای دستیابی به یک مبنای جایگزین برای آن، در گام اول موجب عرفی و عوامانه‌شدن مباحث خواهد شد و در گام‌های بعدی، «نسبیت» را حاکم خواهد کرد؛ زیرا آنچه در عمل اتفاق می‌افتد، بررسی مصادیق و تعیین حکم هر یک بر اساس شرایط و حیثیات متفاوت خواهد بود. البته این نوع برخورد با مسائل، محقق را دچار ضعف و انفعال خواهد کرد<sup>۱</sup> و او را در معرض تأویل و انحراف از فهم صحیح متون دینی قرار خواهد داد؛ زیرا امروزه در غرب، دستگاهی تحلیلی ایجاد شده که به جای برخورد عرفی با نسبیت‌های مختلف، تعریفی علمی و قاعده‌مند از نسبیت ارائه داده و به محاسبه و کنترل آن پرداخته و قوانین و فرمول‌هایی نسبی برای تغییر و تبدیل در «علل و معالیل نسبی» بدست آورده که انسجام نظری و کاربرد عملی آن، «برخورد عرفی با نسبیت» را در خود منحلّ خواهد کرد و معادله‌های علمی خود را بر نگاه‌های عوامانه تحمیل خواهد نمود.<sup>۲</sup> البته پایگاه

<sup>۱</sup> در متن کامل جلسه، به نمونه‌های این انفعال در مقابل تمدن موجود اشاره شده و اشاره‌های ارزشمندی در تحلیل نحوه‌ی موضع‌گیری‌های حوزه نسبت به مسائل و مشکلات نظام اسلامی ذکر شده و تبیین شده که چگونه این روند در عمل، منجر به اخباری‌گری می‌شود؛ خلاصه‌کننده.

<sup>۲</sup> شاید عنوانی از مباحث قوم که با بحث «نسبیت در ادبیات» مناسبت داشته باشد،

این معادلات نسبی که در مورد زبان و ادبیات و... تولید شده، به «جامعه‌شناسی مادی» باز می‌گردد و لذا زبان و دین نیز بمثابة اموری مادی معرفی می‌شوند!

بر اساس آنچه گذشت، روشن شد که وضع حتی اگر امری اعتباری دانسته شود، مبنای قوم در تحلیل از اعتباریات باعث می‌شود تا قواعد عام در وضع و زبان و استعمال نیز از سنخ امور ذاتی و علیتی و جبری تلقی گردند و در نتیجه، «عدم ردع شارع» هیچ موضوعیتی در حجیت ظهورات نخواهد داشت. اما اگر ریشه‌های فلسفی و منطقی در تحلیل از اعتباریات نفی شده و این بحث‌های مبنایی و علمی کنار گذاشته شود، مباحثی عرفی و عوامانه شکل می‌گیرد که به «نسبیت غیر قاعده‌مند» در فهم از کلمات منتهی می‌گردد و بستری را برای اشکالات روشنفکر نمایان فراهم می‌کند.

۱۱. تا اینجا روشن شد که حجیت ظهورات صرفاً یک امر عقلایی است و علت تبعیت از آن تنها به بناء عقلاء باز می‌گردد. لذا این سوال قابلیت طرح می‌یابد که عقلاء چه برخوردی با ظنون - که یکی از مصادیق آن، ظهورات است - دارند؟ آیا عقلاء به عنوان کسانی که برای دستیابی به اهداف و اغراض خود، به جعل و وضع قانون مبادرت می‌کنند، دسته‌بندی‌هایی مانند یقین و ظن و شک را مورد توجه قرار می‌دهند و این حالات را به عنوان اوصافی برای

«قرائن حالی و مقالی» است. البته در ادبیات تخصصی حوزه، علم «معانی، بیان و بدیع» برای تبیین علمی از همین قرائن حالی و مقالی شکل گرفته و در آن سعی شده تا قواعدی برای نسبت‌های مختلف طرح گردد؛ همان‌طور که شاید برخی از این مباحث در صرف یا نحو ذکر شده باشد.

تفاهم و تخاطب می‌پذیرند؟ برای پاسخ به این سوال باید توجه کرد که اصطلاحاتی مانند یقین و ظن و شک مربوط به علم منطقی هستند و از اوصاف «فهم» محسوب می‌شوند و در ضمن امور حقیقی جای می‌گیرند. لذا یقین و علم و آگاهی منشأ عمل می‌شود و در مباحث فلسفی، متابعت از آن ضرورت می‌یابد. اما ظن فی نفسه موجب عمل نمی‌شود کما اینکه شک و تردید، توقف در عمل را نتیجه می‌دهد. این در حالی است که در بحث ظهورات، ما با «تفاهم» و ارتکازات زبانی دوطرفه و چندطرفه مواجهیم و این مباحث در ضمن امور اعتباری قرار دارند که مناط بحث در آن، بناء و سیره‌ی عقلاست. البته تناظر سازی در این جا قابل قبول است؛ یعنی می‌توان پذیرفت که «نصوص» در تفاهم و تخاطب، متناظری برای «یقین» در منطقی هستند و «ظهورات» و «مجملات» نیز متناظری برای «ظن» و «شک» محسوب می‌شوند.

ممکن است گفته شود: «طرح اصطلاحات فوق بی‌اشکال است؛ زیرا یقین و ظن و شک در اینجا به مفاهیم کلی تعلق نمی‌گیرد تا باعث خلط میان امور حقیقی و اعتباری شود؛ بلکه متعلق یقین و ظن و شک در اینجا، مراد متکلم است. یعنی مراد متکلم یا به نحو قطعی تشخیص داده می‌شود و یا همراه با احتمال خلاف و یا با تردید مطلق. لذا قوم نیز به تفکیکی که در ابتدای بحث ذکر شده، قائل هستند.» در این صورت باید توجه داشت که تشخیص‌دهنده‌ی «مراد متکلم» در علم اصول، همان عبد است که می‌خواهد از کلام مولای خود فهم پیدا کرده و به آن عمل کند. البته در ابتدای مباحث قطع و ظن، «عبد» در اینجا به «مجتهد» انصراف پیدا کرد؛ یعنی کسی که می‌خواهد فهمی عمیق و تخصصی از کلام مولای شرعی پیدا کند و به دنبال

اثبات حجّیت برای این فهم پیچیده است و لذا مبحث قطع و ظنّ بمثابه ریشه و مبنای اجتهاد دانسته شد. بر این اساس باید گفت که موضوع بحث، یک «رابطه» است که میان مجتهد و مولای شرعی برقرار شده و مجتهد به دنبال آن است که ابعاد این رابطه را از طریق کلام مولا فهم نماید. حال برخی از کلمات مولا، باعث قطع مجتهد نسبت به مراد او می‌شود (نصوص)؛ همچنان که برخی دیگر از انواع این تفاهم و تخاطب تنها ظنّ یا شک نسبت به مراد مولا برای مجتهد پدید می‌آورد (ظواهر و مجملات). پس این اصطلاحات، اوصاف تفاهم و تخاطب میان مولا و عبد محسوب می‌شوند که برای متخصصی به نام فقیه حاصل شده است.

اما از آنجا که نصوص و ظهورات یک امر عامّ است که تمامی انسان‌ها در آن مشترکند، فقیه در اینجا موضوعیتی ندارد و درک او از کلام صرفاً به عنوان مصداقی از عرف و عقلاء به حساب می‌آید. یعنی اگر دیگر مکلفین و سایر افراد عرف و عقلاء نیز در مقابل این کلام مولا قرار می‌گرفتند، همان فهمی برای آنان حاصل می‌شد که برای فقیه حاصل شده است. همان‌طور که اگر کسی در زمان حضور معصوم، کلامی را از او می‌شنید، به ظهورات آن عمل می‌کرد؛ بدون آن که لزوماً از فقهاء شیعه باشد. به همین دلیل است که هر فقیهی برای اثبات استظهار خود از آیه یا روایت، به فهم عرف و عقلاء از سیاق آن کلام استناد می‌نماید. بنابراین موضوع بحث، همان تفاهم و تخاطب عمومی میان عباد و موالی است که ریشه‌ی آن به بناء عقلاء باز می‌گردد و فقیه نیز یکی از مصادیق آن است و موضوعیتی در این روند ندارد.

۱۲. با این توضیح می‌توان به سوالی که پیش از این طرح شد، بازگشت:

آیا سیره‌ی عقلاء به عنوان مُثَبِّت حجیت ظهورات، حاوی یک دسته‌بندی

عمومی بر مبنای یقین و ظن و شک به مراد متکلم است؟! آیا می‌توان وجه اشتراکی از عمل عقلاء پیرامون فهم از مراد متکلم اخذ کرد؟! یا اولاً باید پذیرفت که اخذ وجه اشتراک از رفتار موالی نادرست است و رفتار هر یک از موالی با عباد و فهم آنان تابع اخلاق آنان است؟!!

در واقع بسیار مهم است که روشن شود در فرهنگ مولویت - که پیش از رنسانس در تمامی جهان جریان داشته و پادشاهان بر اساس آن، حکومت و سلطنت می‌کردند - از چه تقسیمات و طبقه‌بندی‌هایی برای تفاهم و تخاطب استفاده می‌شده است؟! آیا آنان برای مراتب مختلفی از تفاهم و تخاطب که با آن روبرو بودند، تکثر و تنوع ایجاد می‌کردند یا از این مراتب متفاوت، وجه اشتراک می‌گرفته‌اند؟! آیا با اخذ وجه اشتراک ذهنی و انتزاعی، می‌توان شامل‌ترین تقسیمی را که مربوط به امور عملی و عینی (تفاهم و تخاطب) را بدست آورد؟! البته روشن است که اخذ وجه اشتراک از این مراتب مختلف، امری ممکن است؛ اما این وجه اشتراک با آنچه در تاریخ و فرهنگ حکومت‌های گذشته رخ داده، چه نسبتی دارد؟! آیا برای اثبات عمل عقلاء به این وجه اشتراک نباید به بررسی علمی و دقیق تاریخ و فرهنگ مولویت پرداخت؟! به نظر می‌رسد آنچه در عمل محقق شده، ابتدائاً این بوده که عده‌ای حول مولا طواف می‌کردند و فدایی او بودند و برخی در درجه‌ی پایین‌تری از خدمتگزاری قرار داشتند و... که در گزارش‌های تاریخی، نشانه‌هایی از آن به چشم می‌خورد؛ از طبقاتی مانند صدراعظم و وزراء و کاتبین و دیوانداران تا لشگریان و موبدان و صنعتگران و کارگران و عموم رعیت. لذا تفاهم و تخاطب ابتدائاً بر اساس طبقه‌بندی روابط اجتماعی و تنوع‌های متعددی از آن شکل می‌گیرد و نه یقین و ظن و شکّ عبد.

در مبحث اوامر و دیگر مباحث گذشته مکرراً گفته شد که موالی در یک طبقه‌بندی کلی، به موالی رحیم و موالی مستبد و سخت‌گیر تقسیم می‌شوند: مولای کافر و منافق به دنبال منافع شخصی و تسخیر همه‌ی وجوه عبد در راه این هدف است و مولای شرعی به دنبال دست‌گیری از عباد و رشد آنان بر اساس رحمت و عطوفت است و این دو رابطه، دو نوع ادبیات و گفتار و تفاهم را رقم می‌زند. لذا ظهورات به تبع اخلاق متفاوت موالی و فرهنگ خاص هر یک از آنان، فاقد عمومیت هستند و در نتیجه، اوصافی مانند قطع و ظن و شک به مراد مولا نیز امور مشترک و عامی نخواهند بود و نصوص و ظهورات در هر یک از این دسته موالی باید به نحو جداگانه از دیگری تعریف شود. به بیان دیگر اگر مولا اهل ظلم و تحکم و خشونت باشد، نحوه ارتباطی خاص با عبد خواهد داشت و به تبع آن، شکل خاصی از ادبیات و گفتار را به رسمیت خواهد شناخت. مولای رحیم و عطف و منصف نیز به شکل دیگری با عباد خود رفتار می‌کند و در نتیجه، از شیوه‌ی بیان و تکلم و تفاهم متفاوتی استفاده می‌نماید.

۱۳. بر این اساس، نمی‌توان تقسیم «فهم کلام بر اساس یقین و ظن و شک» را به مولای ظالم نسبت داد، زیرا او به جای چنین دسته‌بندی‌هایی، نه تنها عمل به فهم قطعی و ظنی را ضروری می‌داند بلکه حتی عمل به احتمالات مختلفی که از کلام مجمل او به ذهن می‌رسد را هم مطالبه می‌کند و در صورت عدم آمادگی عبد برای عمل بر اساس احتمالات مختلف او را مواخذه و طرد و تنبیه می‌کند.

در واقع این نوع از موالی به جای توجه به قطع و ظن و شک عبد، طواف همه‌جانبه و شبانه‌روزی بر حول خواست و میل خود را از عباد طلب می‌کنند

و خود را در جایگاه خدایی و ربوبیت می‌بینند که این روند ناشی از جهت‌گیری اختیار و امور اخلاقی است و نه مباحث منطقی. چنین انسانی متناسب با پیچیدگی‌های خود، منزلت‌های مختلفی برای عباد ایجاد می‌کند و برای آنها نسبت به خود، قرب و بُعد معین می‌کند. لذا کسانی که توانسته‌اند به او نزدیک شوند و مناصبی چون وزارت و فرماندهی سپاه و کتابت و دیوان‌داری و ... را احراز کنند، عناصری پیچیده هستند که از حرکت سلطان، دهها قید می‌فهمند و الا قادر نخواهند بود در این منصب بمانند و به همان اندازه‌ای که درک صحیحی از حرکات و رفتار و گفتار سلطان پیدا نکنند، نمی‌توانند مجرای برای جریان اراده‌ی مولا قرار بگیرند و منزوی خواهند شد. حتی عموم عباد نیز که در قصر زندگی نمی‌کنند و مستقیماً در خدمت سلطان قرار ندارند و به نحو روزمره با او زندگی نمی‌کنند، از قیدی که پادشاه در سخنان عمومی خود به کار می‌برد، نتایج مختلفی می‌گیرند و آثار آن را در زندگی خود تخمین زده و محاسبه می‌کنند؛ چون همگی رعیتی برای همین مولا هستند و در حدّ خود، درک‌هایی از اخلاق و اغراض او دارند.

در چنین رابطه‌ای عبد نیز هیچ‌گاه به این فکر نمی‌کند که در برابر بیان مجمل، می‌تواند دست از عمل بکشد و هیچ نوع آمادگی را برای عمل احراز نکند زیرا می‌داند که چنین کاری موجب حذف او از دستگاه مولا خواهد شد. بالاتر از این، مولای ظالم، عبد را به نحوی تربیت می‌کند که او همواره مشغول گمانه‌زنی نسبت به خواست مولا باشد و به مقتضای گمانه‌های خود عمل کند؛ حتی اگر مراد مولا بر زبان او نیامده باشد! البته او اعمالی از قبیل چاپلوسی و تملّق و تلاش و پرکاری و... را نیز از خود بروز می‌دهد تا اگر گمانه‌هایش نادرست بود، به نحوی رضایت مولا را جلب کند و همزمان فهم

خود را تصحیح نماید. لذا تقسیمات ادبیات و گفتار بر مبنای یقین و ظنّ و شکّ شکل نمی‌گیرد بلکه رابطه‌ی اجتماعی است که باید مولّد این تقسیمات باشد و اوصاف آن را معین کند و البته رابطه‌ی اجتماعی یا بر اخلاق حمیده استوار شده و یا بر اخلاق رذیله مبتنی شده است.

۱۴. اما مولای رحیم نیز در محاورات، به امور دیگری غیر از قطع و ظنّ و شکّ عباد پرداخته که از توجه به نکات ذیل می‌توان آنها را توضیح داد: بعد از گذشت حدود شش هزار سال و ارسال رسل، نبوّت خاتمه یافته و تمامی مصالح عباد بیان شده و سپس دویست و پنجاه سال نسبت به عباد حلم ورزیده تا تمامی ابعاد و زوایای کتاب برای آنان تبیین شود. اما در نهایت ناچار شده تا نماینده‌ی خود برای راهبری عباد را به پس پرده‌ی غیبت ببرد. این همه در حالی است که موضوع توجه او، تفاهم و تخاطب نسبت به کتابی بوده که چگونگی سعادت و شقاوت بشر را تشریح می‌کند. به نظر می‌رسد علّت غیبت به مشکل در تفاهم و تخاطب باز نمی‌گردد بلکه علی‌رغم فهم عباد از کلام خدا، عموم نخبگان و مردم دنیاپرستی را بر آخرت‌گرایی ترجیح دادند. لذا اهل هدایت در اقلّیت قرار گرفتند و با وجود حمایت از ائمه‌ی هدی، ضربه‌پذیر شدند و قدرت مقابله پیدا نکردند که این روند باعث غیبت ولیّ خدا شد.

بنابراین مشکل اصلی در «رابطه‌ی بین عباد و مولا» بوده و به همین دلیل، ابتدائاً باید روابط اجتماعی را در نظر گرفت و به تحلیل آن پرداخت و تقسیمات مربوط به تفاهم و تخاطب را نیز بر اساس آن تبیین کرد؛ زیرا آنچه اصل است و بر ادبیات حکومت می‌کند، «رابطه‌ی مولا و عبد» است. البته از آنجا که روابط مولا و عبد بر اساس اختیار و اخلاق شکل می‌گیرد و قرب و



بُعد عباد در آن طرح می‌شود، سطوح تفاهم و تخاطب به حسب درجات مختلف ایمانی، تنوع بسیار زیادی پیدا می‌کند.

در این میان، نکته‌ی مهم این است که مولا همچنان زنده است و باید از پرده‌ی غیبت درآمده و بازگردد. حال در فاصله‌ی میان غیبت و ظهور چه کاری باید انجام شود؟ آیا غیر از این است که در این فاصله، باید همان خلای که باعث غیبت شد، از بین برود و مرتفع شود؟ در واقع همان مشکلی که در رابطه‌ی بین عباد و مولا وجود داشت و موجب آغاز دوران غیبت شد، باید در عصر غیبت اصلاح شود و الا ظهور واقع نخواهد شد؛ یعنی باید ظرفیت عباد تا حدّ اطاعت همه‌جانبه از تمامی وجوه تشریح الهی و اوامر ولیّ خدا ارتقاء یابد. همان‌طور که عده‌ی قلیلی توانستند منویات ائمه‌ی هدی را با تمامی قیود و وحدت و کثرت آن درک کنند و به مقتضای ظرفیت عقلانی خود در فهم از قول و فعل معصوم عمل کرده و بالاترین ارادت و خلوص را از خود بروز دهند و به اصحاب خاصّ آن حضرات بدل گردند. اگر شعاعی از این سطح ایمانی در یک امتّ جریان یابد و ظرفیت امتّ در حد مطالبه‌ی حقیقی و همه‌جانبه نسبت به بازگشت مولا شکل بگیرد، به دوران ظهور خواهیم رسید.

بنابراین ریشه‌های عقلانی در علم اصول باید به رابطه‌ی رحمانی مولا با عباد خود بازگردانده شود و فلسفه‌ی غیبت و ظهور به عنوان مبنای آن قرار گیرد. لذا فقیه به جای آن که مصداقی از فهم عقلانی و عرفی از بیانات مولا محسوب شود، باید به عنوان نایب عامّ و در بالاترین مراتب انقطاع نسبت به مولا و خدمتگزاری برای تحقق اهداف او (در سطح سلمان‌ها و مقدادها و زراره‌ها و...) قرار بگیرد و بالتبع تفاهم و تخاطب این قشر با مولا و بیانات او در بالاترین سطح باشد تا ارتقاء ظرفیتی که برای امتّ دینی در جهت ظهور و

بازگشت مولا لازم است، تحقق یابد. در واقع فقهاء باید فهم خود را از بیانات مولا مرتباً تکامل ببخشند و واسطه‌ای باشند که فهم امت دینی و عمل آنها به مقاصد مولا دائماً ارتقاء پیدا کند و رشد مداوم این امت، شرایط ظهور را فراهم نماید. یعنی منزلت فقیه متناظر با جایگاهی است که برای صدراعظم و وزراء نسبت به سلاطین در فرهنگ موالی کافر و ظالم به رسمیت شناخته شده است؛ با این تفاوت که غرض دستگاه ایمان، هدایت عباد و ورود آنان به بهشت و غرض دستگاه کفر، تأمین منافع و ارضاء شهوات حاکمان است. با این بیان واضح می‌شود به جای آن که تعریف از نصّ و ظاهر و... به یقین و ظنّ ارجاع داده شود، این تعاریف و تقسیمات باید به «انواع رابطه‌ی مولا و عبد در دوران غیبت» بازگردد و بر اساس فلسفه‌ی غیبت و فلسفه‌ی ظهور تشریح شود.

۱۵. پس تا اینجا روشن شد که ظهورات ناظر به محاورات عامّ است و از جمله امور اعتباری و غیرحقیقی به شمار می‌رود و حجّیت آن نیز به بناء عقلاء باز می‌گردد. همچنین گفته شد که تحلیل علمی از «اعتبارات» به اصل علیّت رجوع می‌کند به این معنا که اعتبار دارای مقصد و هدف و غرض است و الا لغو خواهد بود. از سوی دیگر بیان شد که یک امر مشترک تاریخی بین عقلاء در موضوع زبان و تفاهم و تخاطب وجود ندارد بلکه این امر، تابع اخلاق موالی است که حداقل به دو دسته‌ی ظالم و رحیم تقسیم می‌شوند. البته می‌توان از رفتار این دو دسته، به اخذ وجه اشتراک مبادرت کرد و ایجاد نظم را نتیجه‌ی رفتار هر دو گروه دانست؛ اما این گزاره یک گزاره‌ی ذهنی است که ربطی به خارج و جریان عینی ادبیات و گفتگو و فهم از کلام ندارد.

حال عبد باید برای فهم خود از کلام مولا حجّت داشته باشد و دستیابی

به این مهمّ بدون درکِ عبد از هدف و غرض مولا میسر نخواهد شد و لذا وجه اشتراک در افعال مولا و عبد، «درک از هدف و غرض» است. البته اگر عموم عباد در نظر گرفته شوند، درکی اجمالی از اهداف مولا برای آنان کافی است؛ اما کسانی که در منزلت وزارت و صدارت هستند، باید ادراکی تفصیلی از اغراض سلطان داشته باشند تا بتوانند با تقسیم کار، تمامی زیردستان را در راه تحقق مقصد پادشاه هماهنگ کنند. لذا مولا هم مرتباً در حال شرح و بسط هدف خود است تا زیردستان قادر باشند هدف او را محقق نمایند.

۱۶. از سوی دیگر باید توجه داشت که غرض و مراد مولا یک امر وهله‌ای و بسیط نیست؛ یعنی گرچه هر بخش از کلام او در یک مجلس خاصّ منعقد شده باشد اما سیر کلمات او ناظر به هدفی است که مدنظر قرار داده و قابل تغییر نیست. در واقع برخی هدف‌های خُرد قابل تغییر است اما هدف شامل و عامّ او چنین وضعی ندارد. به عنوان نمونه، هدف اصلی برای یک سلطان، دوام حکمرانی و سلطنت تا پایان عمر و گذران زندگی در چنین سطحی از قدرت و رفاه و... است. بنابراین اهداف و اغراض مولا، اموری وهله‌ای نیستند بلکه دارای طبقه‌بندی هستند و در یک نظام قابل تعریف می‌باشند و سنجی اجتماعی دارند. حتی اگر کلامی از مولا در یک جلسه منعقد می‌شود تا هدفی خاصّ و خُرد (مانند دسترسی به آب) را محقق کند، در ارتباط با هدفی عامّتر قرار دارد و در نظامی از اهداف و اغراض او منحلّ شده و در چنین مجموعه‌ای معنادار می‌شود. به عبارت دیگر همان‌طور که «تفاهم و تخاطب»، تابعی از «رابطه» است و رابطه نیز دارای وحدت و کثرت و تنوع‌های متعدّد است، وحدت و کثرت در رابطه نیز تابعی از «نظام اغراض مولا» و وحدت و کثرتِ اهداف اوست. بنابراین محاورات و ظهورات باید به عنوان تابعی از روابط

اجتماعی ملاحظه کرد و آن را در ارتباط کامل با نظامی از اغراض مولا نگریست و نمی‌توان برای فهم کلام به جملات بریده از روابط اجتماعی و اغراض آن تمسک نمود.

۱۷. البته غرض برای یک سلطان نمی‌تواند به چیزی بیش از مدت عمر و زمان زندگی او در این دنیا ناظر باشد و کشیدگی آن بیش از این مقدار نیست. اما اگر مولای ما خداوند متعال باشد، اغراض فقط اغراضی «اجتماعی» نیستند بلکه اغراض «تاریخی» و «تکوینی» را نیز در بر می‌گیرند و لذا فقیه باید کلمات شارع را در ارتباط با این سه سطح از غرض مورد ملاحظه قرار دهد و وحدت و کثرت محاورات و روابط را به این سطوح سه‌گانه از غرض - که در پرستش خدای متعال قابل خلاصه‌شدن است - باز گرداند و الا نمی‌تواند برای فهم خود حجّیتی قائل شود. در واقع نبوّت ختم شده و در دوران غیبت قرار داریم و لذا مسئولیت فهم از دین بر عهده‌ی فقهاء قرار گرفته که در صورت احراز حجّیت آن، می‌توانند فهم خود را به مردم ابلاغ کنند. یعنی فقیه برای فهم بیانات مولا در منزلت «مقرّب‌ترین عبد» قرار می‌گیرد و پس از فهم صحیح، در مقام «مولا» قرار می‌گیرد تا به عنوان نایب مولا خواست خداوند متعال را به مردم تفهیم کند و کلام را به شکلی القاء کند که تکلیف مردم مشخص شود.

به عبارت دیگر منزلت فقیه، متناظر با منزلت وزارت و صدارت در دستگاه سلاطین است و در چنین منزلتی نمی‌توان به فهم عمومی و عوامانه‌ی مردم از کلمات اکتفاء کرد بلکه فقهاء به عنوان نزدیک‌ترین قشر به مولای شرعی باید در بالاترین سطح از فهم کلمات حضور داشته باشند و این سطح از فهم، بدون توجه به وحدت و کثرت روابط در نظر مولا و نظام اغراض

و مجموعه‌ی اهداف او ممکن نیست. همچنان که در چنین منزلتی، صرف فهم صحیح و ابلاغ آن کفایت نمی‌کند بلکه مقام صدارت و وزارت، مسئولیت هماهنگ‌نمودن زیردستان برای تحقق اهداف مولا را نیز بر عهده دارد.

البته تکه‌تکه کردن کلام مولا و فهم ابتدایی از برخی بخش‌های کلمات او و عمل به آن - در صورتی که بر مبنای توجه اجمالی به غرض مولا شکل گرفته باشد - برای عموم مردم نیز میسر است و حتی می‌تواند باعث فداکاری مالی و جانی عباد برای مولا شود<sup>۱</sup> زیرا آحاد عباد مسئولیت خاصی نسبت به اداره‌ی زیردستان ندارند و خود، زیردست محسوب می‌شوند. اما چنین کاری برای فقیه کافی نیست و موجب حجیت فهم او نمی‌شود بلکه با توجه به مسئولیت فقهاء نسبت به دیگر عباد و همچنین ویژگی مولای شرعی - که اغراض او به یک زمان خاص محدود نمی‌شود - باید درکی تکوینی و تاریخی و اجتماعی از اغراض و روابط مدّ نظر خداوند متعال پیدا کنند تا بتوانند تفاهم و تخاطب قاعده‌مندی با شارع برقرار نمایند و فهم آنها به نحوی باشد که با ابلاغ آن، زمینه برای تحقق اهداف مولا فراهم شود.

۱۸. البته قوم معتقدند که فقهای گذشته و حال و آینده، تکالیف عامی را استنباط می‌کنند و سپس وظیفه دارند تا آن را به مردم ابلاغ نمایند اما با توجه به بیان فوق، نواب عام در واقع ولات و کارگزاران حضرت ولی عصر هستند و لذا ضروری است فهم خود را متناسب با شرایط موجود به مردم انتقال دهند. یعنی اگر مقصد مولای شرعی در نقطه‌ی وحدت آن،

---

<sup>۱</sup> این نکته در متن مشروح بحث، مبنای ارائه‌ی یک تحلیل فشرده از رفتار عموم شیعیان و محبتین در دوران غیبت قرار گرفته است که علاقه‌مندان می‌توانند آن را در فایل صوتی جلسه دویست و یکم پی‌گیری کنند.

«خداپرستی» توسط امت دینی باشد، در مقابل آن «پرستش طاغوت» قرار گرفته که همگان را به سوی خود دعوت می‌کند و لذا خداپرستی در این دنیا با پرستش طاغوت درگیر است. در این صورت، در عالم خارج شرایط واحدی پدید نمی‌آید چون معادلات قدرت کفر و اسلام در حال تغییر است و اساساً این درگیری، دارای یک نسبت ثابت نیست. به همین دلیل است که فهم از بیانات و اغراض مولا باید به «لسان قومه» تبدیل شود و ناظر به شرایط فعلی مومنین در مقابل کفار باشد تا بتوان مردم را از اهداف و روابطی که ابلیس در هر زمان محقق کرده، خارج کرد و آنان را از ظلماتی که کفار ایجاد کرده‌اند، رهایی بخشید.

به تعبیر دیگر حیل‌ها و ضلالت‌های شیطان همیشه به یک صورت نیست و در هر دورانی، رنگ و لعاب جدیدی از دنیاپرستی را به مردم القاء می‌کند و لذا فهم فقیه باید توانایی شناخت ضلالت جدید و تشخیص بُت نوین را دارا باشد و الا همچنان باید مردم را از پرستش لات و هبل و عزی و سایر بت‌های مگه نهی نمود! آیا در دنیای امروز که اکثر بتکده‌ها از بین رفته و بت پرستی رواج ندارد، می‌توان به این نتیجه رسید که اکثر مردم دنیا خداپرست شده‌اند؟! یا حقیقت خارجی دقیقاً بر خلاف این تصوّر است؟! در واقع قرآن کریم تصریح می‌کند که در هر قومی و در هر زمانی، طواغیت و مجرمین و ملأ و اعداء و شیاطین انسی و جنی وجود دارند که در تقابل با انبیاء الهی، مشغول تلاش برای گمراه کردن مردم هستند و دستگاه الهی نیز در حال مقابله با آنان است تا محیط تنفّسی برای خداپرستی فراهم شود.<sup>۱</sup>

<sup>۱</sup>. در متن مشروح بحث، این بحث به انقلاب اسلامی و رفتار امام خمینی (ره) و مقام معظم رهبری تطبیق داده شده که طی آن، امت دینی از روابط سیاسی موجود در جهان

پس فقیه، مسئول تحقق اهداف مولا در میان امت دینی است و امت دینی در هر زمان، درگیر طاغوتی است که از موضعی خاص بر آنان حمله‌ور است و اعتقادات آنان را تهدید می‌کند. لذا تأکید قرآن کریم بر «انزال رسول بلسان قومه» تنها به معنای رعایت زبان محلی آنان نیست بلکه ناظر به خارج کردن عباد از سیطره‌ی روابط کفرآمیزی است که در هر عصری، توسط طاغوت زمان ایجاد شده است. از این‌رو منزلت فقیه، منزلت بت‌شناسی و بت‌شکنی است زیرا تنها در این صورت است که محیطی برای پرستش خدای متعال و عمل به احکام الهی فراهم می‌شود.

۱۸. با این توضیحات روشن می‌شود که تفاهم و تخاطب یک امر بسیط و ساده نیست و با تمسک به مباحث عام و ثابت، نمی‌توان تحلیل صحیحی از آن ارائه داد. اما قوم، بحث ظهورات را به تفاهم و تخاطب محدود می‌کنند و رابطه‌ی آن با وحدت و کثرت روابط اجتماعی و نظام اغراض و اهداف را ملاحظه نمی‌کنند. این در حالی است که خود در ریشه‌های بحث پذیرفته‌اند که فعل و امور اعتباری بدون هدف به لغویت می‌انجامد اما به این توجه نمی‌کنند که تفاهم و تخاطب و ادبیات نباید منقطع از اغراض و روابط حاکم بر آن بررسی شود.

در واقع اگر «حجیت ظهورات» و محاورات عام به «بناء عقلاء» باز

---

◀ - که بر ظلم و سلطه‌گری و سلطه‌پذیری استوار شده - نجات یافته‌اند و تمامی هجمه‌های استکبار در طول دهه‌های پس از انقلاب نیز بر همین نقطه متمرکز شده است تا بتواند قدرت از دست رفته را بازیابد. در این صورت، فهم از تمامی خطابات باید ناظر به حفظ این دستاورد برای امت دینی و مقابله با دشمنی‌هایی که بر ضد آن شکل گرفته، باشد تا تکلیف مومنین در شرایط امروز معین شود.

می‌گردد، بناء عقلاء در مباحث فوق تفصیل یافت و روشن شد که «اغراض عقلائی» از سنخ امور وهله‌ای و خُرد نیست بلکه اموری اجتماعی هستند. یعنی غرض و هدف عقلائی توسعه یافت که نمونه‌ی آن در فرهنگ مولویت، هدف‌گذاری سلاطین (موالی عرفی) برای حفظ و تداوم سلطنت خود تا پایان عمر است. اما خداوند متعال به عنوان مولای شرعی محدود به این زمان‌ها نیست و اراده و مدیریت او حتی در دوران غیبت نیز جاری و تعطیل‌ناپذیر است و به جز اهداف اجتماعی، دارای اغراض و مطالبات تکوینی و تاریخی نیز هست و آنها را در کتاب خود بیان کرده است.

حال آیا فقیه برای درک از این دستگاه پیچیده می‌تواند به ظهورات عامّ به عنوان مصداقی از ظنون اکتفاء کند و برای فهم صحیح، به تفصیل فوق از ادراکات عقلائی توجه نکند و متناسب با بسط ادراکات عقلائی به بسط و توسعه‌ی ظهورات نپردازد؟! مگر در ظهورات «تعیین مراد مولا» دنبال نمی‌شود؟! مگر «مراد مولا» به اهداف او رجوع نمی‌کند؟! مگر هدف اصلی برای موالی عرفی، حفظ سلطنت در دوره‌ی عمر او نیست؟! آیا نباید مراد او در تفاهم و تخاطب را در ارتباط با غرض اساسی او معنا کرد؟! و آیا در صورت عدم توجه به این ارتباط، بیانات مولا تأویل نمی‌شود؟! در واقع پایگاه حجّیت ظهورات، غرض مولاست و بررسی دقیق غرض مولا و توسعه‌ی آن به اغراض اجتماعی و تاریخی - که در این مبحث تبیین شد - باعث توسعه در بحث ظهورات و تغییر در آن می‌شود. لذا نمی‌توان «حجّیت ظهورات» را از اهداف اصلی مولا منفک نمود و الا اولین و مهم‌ترین تأویل رخ داده است و مراد مولا فهم نشده است؛ حتی اگر عبد نسبت به مراد او از کلمات، قطع و یا ظنّ پیدا کرده باشد. منافقین در صدر اسلام نیز از همین روش استفاده کردند و با



جداکردن قرآن و بیانات پیامبر از اغراض و اهداف آن، دین را تأویل کردند و آن را در جهت مطامع خود مصادره نمودند.

۱۹. به عبارت دیگر زبان به جز «منطوق»، دارای «مفهوم» است که این مفهوم همان روابطی است که زبان‌ها از آن حکایت می‌کنند. البته در مبنای مختار، امر حاکم بر زبان منطوقی و زبان مفهومی، «اختیار» است و عزم عبد بر تسلیم و تبعّد نسبت به مولا، عامل اصلی در فهم صحیح از روابط و اغراض (زبان مفهومی) و درک درست از کلمات مولا (زبان منطوقی) است و الا کسی که به دنبال خلع پادشاه از سلطنت و تصاحب جایگاه اوست، تمامی رفتار و گفتار و نصوص و ظهورات در بیان سلطان را به نحوی معنا می‌کند که در پایان یک روند میان‌مدت یا درازمدت، به سقوط او منجر شود.

پس هدف مولا در عام‌ترین سطح آن، امری حاکم بر تمامی بیانات اوست و همگان از صدراعظم تا رعیت در ضرورت تبعیت از آن شریک‌اند و اگر آن را مراعات نکنند، دچار مجازات و طرد و حذف و زندان و اعدام می‌شوند؛ زیرا بزرگترین جرم، مقابله با جهت‌گیری مراد مولاست که تمام عمر خود را برای آن صرف کرده است و اساساً همین هدف است که در مراتب بعدی جاری شده و اهداف دیگر را در سطوح کلان و خرد تعیین می‌بخشد. در واقع «هدف‌داری» امر عامی است که در دستگاه کفر، به دنیاپرستی و در دستگاه ایمان به آخرت‌گرایی معطوف می‌شود و سپس روابط اجتماعی و تفاهم و تخاطب انسانی را رقم می‌زند.

البته باید توجه داشت که بحث فوق پیرامون حجّیت تفاهم و تخاطب (اعمّ از نصوص و ظهورات) بود و صرفاً پایگاه این حجّیت و ارتباط آن با اغراض عقلانی و اهداف موالی مورد بررسی قرار گرفت تا معلوم شود چه

زمانی می‌توان فهم صحیحی از کلام داشت و مراد مولا را به درستی تشخیص داد و این تشخیص را حجّت دانست؟ لذا این بحث هنوز وارد بررسی تفاوت‌های نصّ و ظاهر و سایر تقسیمات و اصطلاحات جزئی تر نشده است.

۲۰. تا اینجا سعی شد مسأله‌ی ظهورات در سه سطح تنقیح شود. اولاً ظهورات در چارچوب «تفاهم و تخاطب به معنای عامّ آن» تعریف شد و ثانیاً از آن‌جا که در علم اصول، کشف مراد مولا دنبال می‌شود، تفاهم و تخاطب در قالب «روابط عقلائی میان مولا و عبد» بررسی و روشن شد که تفاهم و تخاطب صرفاً به وضع باز نمی‌گردد بلکه در بستری از روابط عقلائی (فرهنگ جاری میان مولا و عبد) شکل می‌گیرد و ثالثاً کشف مراد مولا در روابط عقلائی نیز کاملاً وابسته به «نظام اغراض مولا» است. در این صورت، اختیار بمثابة امر حاکم بر هر سه سطح بحث یعنی «اغراض موالی، روابط عقلائی و تفاهم و تخاطب» خواهد بود و بنابر مبنای مختار، ریشه‌ی این مباحث به جای «نسبت‌های جبری»، به «تناسبات اختیار» باز می‌گردد. در اصطلاح قوم نیز این سه سطح باید به «امور اعتباری و جعل نسبت» ارجاع شوند و نه به «امور حقیقی و جریان نسبت».

در واقع تفاهم و تخاطب نباید به نحو علیّتی تحلیل شود بلکه هم مولا و هم عباد او دارای اختیار هستند و هوی و تقوی در این رابطه جریان دارد و مولای حکیم با بیان اغراض خود، حجّت را بر بندگان تمام می‌کند. به عبارت دیگر، تفاهم و تخاطب یک امر انسانی است که اختیار در آن حضور دارد و لذا تفاهم و تخاطبی که قبل از سنّ بلوغ جریان دارد، موضوع بحث قرار نمی‌گیرد. پس با توجه به مقوله‌ای به نام اختیار و امکان انحراف آن، بحث «حجّیت» طرح شد؛ زیرا بدون توجه به نظام اغراض مولا و تسلیم‌بودن عبد

نسبت به آن، فهم صحیحی از مراد مولا بدست نخواهد آمد و قابل انتساب به او نخواهد بود.

۲۱. پس از تبیین این سه مقوله، حال باید به «نظام موضوعات» پرداخت؛ یعنی هدف و غرض مولا ناظر به یک جامعه‌ی مستقل و بُریده از شرایط نیست بلکه اهداف در عالم خارج، حتماً به موضوعاتی خاص و متعیّن تعلّق می‌گیرد که این موضوعات نه در خارج از یکدیگر بُریده و مستقل هستند و نه موالی آنها را به صورت بُریده و مستقل از یکدیگر لحاظ می‌کنند. از سوی دیگر، مولا و اهداف او با موالی دیگر و اهداف آنان نیز درگیر است: اگر موالی «اهل دنیا» باشند و اخلاق آنها مبتنی بر استبداد و تحکّم و خشونت باشد، یکی از اهداف آنها ضمیمه کردن دیگر قدرت‌ها و سلطنت‌ها به حکومت و سلطنت خود است و حاکمیت مطلقه‌ی خود را دنبال می‌کنند. تمامی تاریخ نیز گواه این مطلب است که اهل دنیا هیچ توقّفی در شهوات و اهواء و اهداف خود نداشته‌اند و همواره به دنبال تصاحب دیگر قدرت‌ها از جمله غلبه بر دستگاه دینداران بوده‌اند. با توجه به این حقیقت است که روشن می‌شود نمی‌توان از تمامی نظامات اجتماعی و عقلائی، وجه اشتراکی اخذ کرد که در آن، تفاوت میان دستگاه ایمانی و دستگاه الحادی نفی شود؛ بلکه اهل دنیا به شکلی ویژه با نظامات الهی درگیرند و دشمنی عمیق‌تری با اهل ایمان دارند.

در مقابل، امت‌های دینی که بر محور موالی مؤمن و رحیم شکل گرفته‌اند نیز مستقل و بُریده از شرایط بیرونی نیستند و شارع تنها به جعل عبادات فردی برای رشد بشر پرداخته است؛ بلکه علم داشته که پیامبران و نمایندگانش در راه اقامه‌ی کلمه‌ی حقّ و تحقق توحید و تشکیل امت دینی،

مورد هجمه و دشمنی و معارضة قرار می‌گیرند. در واقع همان‌طور که فرد در «انسان‌شناسی» با هوای نفس خود درگیر است و در یک سیر فطری و جبری حرکت نمی‌کند، در «جامعه‌شناسی» نیز در یک فضای طبیعی قرار ندارد بلکه دچار درگیری با نظام کفر و نفاق است؛ زیرا پرستش خدای متعال در تقابل با پرستش ابلیس قرار دارد. بر این اساس، «نظام موضوعات» برای نظامات الهی، بر اساس «درگیری برای اقامه‌ی کلمه‌ی حق در برابر اقامه‌ی کلمه‌ی باطل» شکل می‌گیرد<sup>۱</sup> و در نظام‌های غیردینی نیز «تنازع بر سر دنیا» مطرح است. به همین دلیل است که سلاطین، دیگر حکومت‌ها را همواره تهدیدی برای حکومت خود می‌شمردند و تابع میزان قدرت خود، به کشورگشایی مشغول بودند. بنابر آنچه گذشت، ظهورات نمی‌تواند به صورت بُریده از روابط اجتماعی و اغراض حاکمان و درگیری‌های حکومت‌ها با یکدیگر تبیین شود.

۲۲. البته باید توجه داشت که حفظ حکومت به عنوان غرض اصلی موالی، مستلزم توجه همه‌جانبه و دائمی به «نسبت‌ها و تناسب‌ها» است؛ یعنی حکام مداوماً به برنامه‌ریزی‌های مختلف مبادرت می‌کنند تا خود و حکومت و مردم را از وضعیتی به وضعیت دیگر منتقل کنند که این کار در اصطلاح قوم، همان جعل نسبت و ایجاد طریق به سوی مقصد است. اما جعل نسبت تنها کاری نیست که در این میان انجام می‌شود بلکه جعل نسبت

<sup>۱</sup> البته نقطه‌ی شروع و مرحله‌ی اول در اقامه‌ی کلمه‌ی حق، «تحمّل و حلم و صبر در برابر کفار و منافقین» است. یعنی «حجّت» برای هر یک از دستگاه‌های «کفر، نفاق و ایمان» در مراتب مختلف، دارای معانی متفاوتی است تا هدف عامّ مولای رحیم - که تکامل تمامی بندگان و هدایت آنان به سوی بهشت است - تا سرحدّ امکان محقق شده باشد.

توسط حاکمان بر اساس «تحلیل» و محاسبه‌ای است که از وضعیت موجود دارند و الا قدرت پیش‌بینی حوادث از آنان سلب خواهد شد. حال اگر «تحلیل عقلانی از جعل و اعتبار» و «ملاحظه‌ی نسبت‌ها و تناسب‌ها» ضرورت یابد، مباحث فلسفی و منطقی قابلیت طرح خواهند یافت و این سوال مطرح می‌شود که ریشه‌ی نسبت‌ها و تناسب‌ها به «اختیار» باز می‌گردد یا «علّیت»؟ بر اساس مباحث فلسفی در مبنای مختار، روشن است که برای معنادار شدن کفر و ایمان و عقاب و ثواب و بهشت و جهنّم و احتراز از جبرگرایی، نباید و نمی‌توان تحلیل‌های علّیتی پیرامون این مقولات را پذیرفت و لازم است که ریشه‌ی این مباحث به «اختیار» ارجاع شود.

۲۳. حال دینداران برای کشف مراد مولای شرعی و اثبات حجّیت فهم خود از بیانات او باید معین کنند که کتاب خدای متعال و سایر خطابات او به ارتکاز عرفی و حدافلی از کلمات رجوع می‌کند؟! یا مولا به دنبال آن بوده که با رابطه‌ای عقلائی که همگان با آن درگیرند، مقابله کند و آنان را از این روابط خارج کند و توجه عباد خود را به ارتکازات دیگری معطوف نماید؟ در واقع زندگی در این دنیا با هوای نفس و عصیان و امتحان و... همراه شده و لذا روابط عقلائی موجود بر اساس اغراضی شکل گرفته که با غرض خدای متعال متعارض است. لذا سنخ ادبیات شارع برای انذار و تبشیر مردمانی است که به چنین فضایی مبتلا و در معرض خطرات ناشی از آن هستند و باید به آنها کمک شود تا از آن رهایی یابند و الا پیامبر الهی که در تمامی وجوه خود نسبت به خدای متعال تسلیم است و دارای عصمت و امنیت معنوی است.

بر این اساس باید ارتباط «ظهورات» با اموری از قبیل هدایت عباد و سعادت و تکامل آنان روشن شود زیرا تحقق این امور، غرض خدای متعال

است و قبلاً گفته شد که فهم عبد در صورتی حجت خواهد بود که درک صحیحی از اغراض مولا داشته باشد. در واقع ظهورات کلام شارع در عام‌ترین سطح خود (بمثابه حداقل فهم عمومی از کلمات) ناظر به درگیری میان دو نوع روابط اجتماعی است و خدای متعال بوسیله‌ی ظهورات کلام، این هدف را دنبال می‌کند که با تفاهم و تخاطب‌های ظلمانی درگیر شود و بندگان گمراه را که همگی در چنین محیطی زندگی می‌کنند، از روابط اجتماعی کفرآمیز و نفاق‌آلود خارج کند و به مومنین نیز درباره‌ی نزدیک‌شدن یا بازگشت به چنان روابطی هشدار دهد.

لذا آنچه می‌تواند به عنوان مراد اصلی مولای شرعی معرفی شود و نقطه‌ی وحدت تمامی ظهورات کلام او را معین کند و فهم مشترک تمامی عباد از کلمات مولا را تشکیل می‌دهد، «پرستش خدای متعال و دوری از پرستش طواغیت بیرونی و هوای نفس درونی» است. این در حالی است که اصولیون، حجیت ظهورات را به روابط عقلانی عام بین مومن و کافر مستند می‌کنند و مدعی تعیین مراد مولا آن هم به صورت بریده از اهداف مولا و نظام موضوعات و... می‌شوند؛ ولی با قیودی که در مباحث گذشته به بیانات قوم اضافه شد می‌توان ظهورات را در قالب جدیدی که بیان آن گذشت، تشریح نمود.

ممکن است گفته شود: «با این توضیحات، فرقی میان نصوص و ظهورات ایجاد نشد» اما اولاً باید توجه داشت که بحث تا اینجا در حال تبیین تفاهم و تخاطب به نحو عام بود؛ یعنی ظهورات به عنوان مصداقی از محاورات عام مورد بررسی قرار گرفت و هنوز به تقسیمات درونی آن از قبیل نصّ و ظهور و مجمل و... پرداخته نشده است. ثانیاً با توجه به این که ظهورات نیز همانند

نصوص مورد عمل عقلاء قرار می‌گیرند و «فهم ظنی از مراد متکلم» جزء پذیرفته‌شده‌های عرف است و نوع انسان‌ها به احتمال خلاف آن اعتناء نمی‌کنند، «ظهورات» در مبنای قوم نیز تفاوتی عملی با «نصوص» ندارند و قبل از هر چیز، تعریف قوم از این دو اصطلاح است که از حیث عملی، فاقد تفاوت است.

۲۴. البته در بیان قوم، تقسیم به نص و ظاهر وابسته به تعریف یقین و ظنّ بازگشت می‌کند اما وقتی تفاهم و تخاطب به عنوان تابعی از روابط اجتماعی تحلیل شود، مقسم تقسیمات تغییر پیدا کرده و تقسیمات بر اساس «فرهنگ جامعه و پذیرفته‌شده‌های اجتماعی» شکل می‌گیرد و «اوصاف عرف» مطرح می‌شود و نه «حالات عبد» مانند یقین و ظنّ.

ممکن است گفته شود: «مقصود اصولیون از ظنّ در ظهورات، ظنّ نوعی است و لذا ظنّ به مراد متکلم، وصف یک فرد نیست بلکه می‌تواند وصفی برای عرف محسوب شود.» اما باید مشخص شود استفاده از عبارت «نوع» - که یک اصطلاح منطقی است و بر تمامی مصادیق خود قهراً منطبق می‌شود - چه ارتباطی با «عرف» - که قطعاً بر رفتار برخی انسان‌ها تطبیق نمی‌یابد - دارد؟! اگر مقصود از این اصطلاح معنای منطقی آن نیست، آیا تعریف جدید اصولی از آن ارائه شده است؟! ممکن است گفته شود: «عرف و نوع در اینجا به معنای رفتار عموم افراد است»، اما مقصود از عموم افراد آیا جمعی کمی از تک تک افراد است؟! در این صورت، همان مباحث قبلی قوم پیرامون انسان‌شناسی که تنها حالات عبد را تشریح می‌کند، مطرح خواهد شد و بحثی جدید که بتواند عرف را به عنوان یک مفهوم اجتماعی توضیح دهد، ارائه نمی‌شود. در واقع بدون یک تحلیل جامعه‌شناختی از این مهم، اصطلاح «ظنّ

نوعی» قهراً به مباحث منطقی و فلسفی انصراف می‌یابد.

به نظر می‌رسد برای تبیین علمی از «عرف» باید آن را به معنای «امور پذیرفته‌شده در جامعه» ارجاع داد و البته این تعریف نیز زمانی قابل قبول است که علت ایجاد پذیرش در جامعه نیز تحلیل شود و روشن گردد که چرا جامعه - و نه فرد - برخی امور را می‌پذیرد؟ خصوصاً با توجه به این که پذیرش به صورت جبری اتفاق نمی‌افتد؛ یعنی قوانینی بوده و هستند که از طرف برخی موالی جعل شده اما مردم آن را نپذیرفته و حتی با این مخالفت خود، نهایتاً موجب عزل آنان از مولویت و سلطنت شده‌اند.

آنچه می‌تواند علت پذیرش‌های اجتماعی را توضیح دهد، توجه به این نکته است که مردم مشاهده می‌کنند با عمل به این جعل و تبعیت از این قانون، مشکلی مرتفع شده و گره‌ای از زندگی آنان باز می‌شود. به عبارت دیگر علت پذیرش مردم، احساس استقرار و آرامش در صورت عمل به قانون است و علت این استقرار نیز «هماهنگی در عینیت» است. به عنوان نمونه با رعایت قوانین راهنمایی و رانندگی، ترافیک از بین می‌رود و حمل‌ونقل سهولت می‌یابد. در واقع از آنجا که مردم و عباد، موجودات مختار هستند، زمانی به «پذیرش» مبادرت می‌کنند که یکی از نیازهای عینی آنان ارضاء شود و کارآمدی نظامات حاکم در این راستا را عملاً ملاحظه کنند و از تصمیمات حاکمان، احساس هماهنگی کنند. یعنی به جای آن که خصلت‌های مشترک ذاتی در یک «نوع» موجب پدید آمدن عرف شود، امور اختیاری و تصمیمات اجتماعی متناسب است که باعث می‌شود تا مردم با مشاهده‌ی هماهنگی در عمل، احساس استقرار کرده و با پذیرش خود، یک جامعه و عرف واحد را پدید آورند.



## بررسی ظهورات در مقایسه با نصوص بر اساس تعریف یقین و ظنّ

۱. واضح است که ریشه تقسیم نصوص و ظهورات در تعریف قوم، یقین به مراد متکلم در نصّ و ظنّ به مراد متکلن در ظهورات است. لذا سوالی که در مباحث قطع مطرح شد، در این بحث نیز قابلیت طرح می‌یابد: آیا یقین به مراد متکلم، یقینی طریقی محسوب می‌شود و به همین دلیل ذاتاً حجّت است؟ پاسخ قوم به این سوال مثبت بود اما اشکالاتی بر آن وارد شد. از جمله این که مجرمین در هنگام انجام جرم نیز دارای یقین و قطع و حالت روحی هستند و اگر یقین به عنوان حالتی که قهراً موجب عمل می‌شود حجّت باشد، مجرمین نیز قابلیت مجازات و عقاب ندارند و اگر در پاسخ ادعا شود که آنان در مقدمات یقین مقصّر بوده‌اند و از صغری و کبرای فاسده به چنین نتیجه‌ای رسیده‌اند، همین اشکال پیرامون «قطع به مقدمات فاسده» تکرار می‌شود؛ یعنی شخص مجرم به مقدمات یقین خود نیز قطع دارد و نمی‌توان وجود حالت روحی او نسبت به مقدمات را نفی کرد.

لذا در مباحث قطع تبیین شد که یقین به تنهایی طریق به واقع نیست و حجّت محسوب نمی‌شود بلکه «نظامی از یقین‌های مقنن» است که حجّیت دارد. البته در آنجا تأکید شد که بحث بر سر یقین مجتهد - و نه مکلف - است و لذا بحث یقین، پایگاه علم اصول است.

۲. بر این اساس، مباحث قبلی پیرامون ظهورات با توجه به ادراکات عقلائی بود و ورود به بحث «تفاهم و تخاطب» از جهت یقین و ظنّ به معنای فلسفی و منطقی آن، مورد پذیرش قرار نگرفت. اما با توجه به این که برخی کلمات قوم پیرامون ظهورات، به یقین و ظنّ در معنای فلسفی و منطقی آن باز می‌گردد، باید این بحث را نیز مطرح کرد که استفاده از یقین و ظنّ در تفاهم و تخاطب، دچار همان اشکالاتی است که در مبحث قطع ایراد شد. یعنی حتی زمانی که با استماع یکی از بیانات مولا به مراد او قطع پیدا شود، چنین قطعی طریقت ندارد و حجت نیست؛ زیرا باید سایر یقین‌ها نیز مورد ملاحظه‌ی فقیه قرار می‌گرفت و باقی بیانات مولا نیز در نظر گرفته شده و تمامی آنها در یک مجموعه‌ی واحد و مرتبط به هم بررسی می‌شد. در واقع با مجموع اشکالاتی که در مبحث قطع ذکر شد، روشن می‌شود که یقین به مراد متکلم (نصوص) نیز حجّت نیست؛ چه برسد به اینکه ظنّ به مراد او (ظهورات) حجت باشد. بنابراین قطع آنگاه که بمثابه امری ذاتی و جبری تحلیل شود، نمی‌تواند مستندی برای حجّیت فهم از کلمات قرار گیرد بلکه این ادراکات عقلائی و امور اعتباری مربوط به اجتماع است که می‌تواند مدرک حجّیت تفاهم و تخاطب و محاورات قرار گیرد. مباحث طرح‌شده تا اینجا نیز ناظر به مبنای اخیر بود تا روشن کند که بناء عقلاء چگونه و با چه تحلیل و تفصیلی می‌تواند حجّیت ظهورات را اثبات نماید.

۳. بر اساس ادراکات عقلائی روشن است که کلام مولا - اعمّ از مولای شرعی و مولای عرفی - طریقی برای تفهیم و ابلاغ مقاصد و خواست و اراده‌ی اوست و فقیه نیز در مقابل این کلمات قرار دارد. حال اولین شاخصه برای فقاقت، تعبّد و تسلیم شخص در برابر مقاصد مولاست؛ زیرا در صورت فقدان این حالت روحی، کلام مولا تأویل شده و مستمع، بیانات او را بر اساس خواست و میل خود مصادره می‌کند. یعنی آنچه در مرحله‌ی اول موضوعیت دارد، حالات فقیه در برابر مسموعات او از مولا است و اگر حالت او نسبت به مسموعاتش تسلیم و تعبّد و تولّی نباشد، دچار فهم غلط شده و کلام مولا را از مقاصد آن منحرف خواهد کرد. پس این شاخصه‌ای است که مؤمنین را از منافقین جدا می‌کند.

در مرحله‌ی بعد نمی‌توان به صرف حالت روحی اکتفاء کرد بلکه فقیه باید بر اساس این حالت روحی، وارد عالم سنجش‌ها و نسبت‌ها شود و ربط میان کلمات مولا را ملاحظه نماید. لذا در اینجا سه نوع درک وجود دارد که به یکدیگر متقوم هستند: «مسموعات»، «حالات روحی» و «سنجش‌های عقلی» که محور اصلی این سه، همان تعبّد و تسلیم و تولّی است. بنابراین ما در فهم از کلمات با درکی بسیط و مستقلّ و ذاتی مواجه نیستیم بلکه اولین تقوّم و وابستگی در درون مجتهد شکل می‌گیرد و آنچه مهم است، هماهنگی بین این سه درک و به وحدت رساندن آنها حول یک محور واحد است.

البته عدم توجه به این سه نوع درک باعث شده که در حوزه‌های علمیّه، حداقل دو مشرب و مسلک متفاوت از یکدیگر ایجاد شود. یک مسلک، مسلک عرفاء است که به شهود تکیه می‌کنند و دقّت‌های عقلی و تلاش‌های تخصصی پیرامون فهم از کلام را - که توسط فقهاء انجام می‌شود - لازم نمی‌دانند؛ زیرا

معتقدند با تهذیب روحی، فطرت انسانی تطهیر شده و جلا می‌یابد و همین فطرت پاک باعث خواهد شد تا تکلیف به درستی تشخیص داده شود و مراد مولا معلوم گردد. مسلک دیگر، مسلک فقهاء است که دانشی به نام علم اصول تدوین کرده‌اند و با تکیه به مباحث تخصصی و دقیق و پیچیده و پس از تدریس و مباحثه و گفتگو پیرامون کلام شارع، به فهم مراد مولا دست می‌یابند. البته ضرورت تبدیل حالت روحی به سنجش عقلی کاملاً صحیح است و ما نیز مسلک فقهاء عظام شیعه را مسیر صحیح دینداری در دوران غیبت می‌دانیم اما در عین حال، معتقدیم سطح فعلی و وضع موجود کار عقلانی باید ارتقاء یابد.<sup>۱</sup>

۴. اما باید توجه داشت که هماهنگ‌سازی این سه ادراکِ درونی نیز کفایت نمی‌کند و علی‌رغم نظم‌بخشی به این عوامل درونی بر اساس تعبّد، یک مجتهد باز هم نمی‌تواند قائل به حجّیت شود؛ زیرا مجتهدین دیگری هستند که در برابر مولا تسلیم بوده و به او تعبّد داشته‌اند اما نتیجه‌ی تلاش آنها مغایر با نتیجه‌ی تلاش این مجتهد است. در واقع مجتهدین، غیرمعصوم هستند و فاقد ظرفیتی هستند که بر اساس آن بتوانند کلام مولا را به صورت همه‌جانبه فهم کنند و بر آن مسلط و مشرف گردند که این مطلب، باعث اختلاف در فهم می‌شود. بر همین اساس است که ضرورت «تقنین» مطرح

---

<sup>۱</sup>. البته مسلک سومی نیز وجود دارد و آن مسلک روشنفکران است که به دلیل فقدان تعبّد و حال تسلیم در برابر مولا، به دنبال تحمیل خواست خود به کلمات مولا و تأویل آن هستند؛ یعنی این دسته اساساً به دنبال کشف مراد مولا نیستند و مقصدشان در تعارض با مقاصد مولا است.

می‌شود؛ یعنی باید تخصصی برای فهم کلام مولا و کشف فرهنگ او ایجاد شود تا فهم‌های مختلف قابلیت مباحثه و بررسی و بهینه بیابند و زبان‌دار شوند. حتی بعد از انجام این مرحله نیز لازم است تا فهم هر مجتهد، در منظر دیگر فقهاء قرار گیرد و «تفاهم اجتماعی» حاصل شود.

در واقع تأکید بر ضرورت «تقنین» و «تفاهم اجتماعی» به این معناست که سه درک اولیه (ارتکاز حاصل از مسموعات، حالت تسلیم و تعبد و سنجش عقلی) از خصلت فردی برای فقیه خارج شده و به امری اجتماعی تبدیل شود و فرهنگ تخصصی برای فقهاء را پدید آورد. البته این مهم در سطوح ابتدائی آن توسط فقهاء انجام می‌شود و در واقع دایرکردن دروس خارج و راه‌اندازی هیأت استفتاء و قراردادن نظرات خود در معرض اشکال و مباحثه و...، به معنای توجه به «تفاهم اجتماعی» است؛ ولی لازم است تا ظرفیت این فرهنگ ارتقاء یابد.

۵. البته بحث به عوامل فردی و عوامل اجتماعی که در نکات فوق ذکر شد، محدود نمی‌شود بلکه این عوامل در یک محیط بیرونی قرار دارند که آن، ولایت خدای متعال و نبی اکرم و ائمه‌ی معصومین سلام‌الله‌علیهم‌اجمعین است. در واقع شارع مقدس، صاحب این کلمات است و اراده‌ی او در آنها حاضر است و می‌تواند طرف ارتباط و توسل فقیه قرار گیرد و متناسب با میزان تعبد و تلاش فقیه، در اراده‌ی او تصرف کند تا محصول تلاش فقهاء در معرض اراده‌ی جاری مولا قرار گرفته و از نور او استضاء کند.

یعنی با وجود تمام تلاش‌های فردی و بکارگیری همه‌ی ظرفیت‌های اجتماعی، باز هم با خواست مولا فاصله داریم ولی اگر خود را در معرض این محیط بیرونی قرار دهیم، «بلوغ سعی» محقق شده و می‌توان حجیت محصول

این روند را اثبات نمود. پس در صورت طیّ مراحل فوق، حدّی از فهم که از نظر تاریخی، متناسب با این زمان بوده اعطاء می‌شود؛ یعنی در این زمان و مکان، بذل جهد و بلوغ سعیی انجام شده که متناسب با ظرفیت تاریخی موجود است و این فهم برای این نسبت، کفایت می‌کند. از سوی دیگر خدای متعال ظرفیت‌های بالاتری را برای دوران‌های بعدی خلق می‌کند تا زمینه برای دستیابی به فهم بالاتری که برای آینده لازم است، فراهم شود. البته طبق گزارش‌های تاریخی حتی اگر علی‌رغم «بذل جهد» خطایی رخ دهد، باز هم فقهاء مورد عنایت و هدایت قرار خواهند گرفت؛ زیرا بنای آنها بر نصرت دین الهی بوده است.

۶. پس روندی که ذکر شد، باید جایگزین حجّیت ذاتی یقین شود و حجّیت نصوص و ظهورات نیز بر همین اساس و به شکل جدیدی توضیح داده شود. زیرا قبلاً گذشت که جریان اراده‌ی موالی به نحو دفعی محقق نمی‌شود و بیانات آنان به نحو یکسان به تک‌تک عباد تعلق نمی‌گیرد بلکه خطابات موالی با نسبت‌های متفاوت از اختیارات و سطوح مختلفی از درک و فهم روبروست که تنها از طریق تعامل متفاوت با هر یک از آنها می‌تواند سلطنت و حکومت آنان را حفظ کند. بر این اساس، موالی حداقل با سه سطح از درک در «فرهنگ آکادمیک»، «فرهنگ تخصصی» و «فرهنگ عمومی» روبرو خواهد بود و آنچه قوم پیرامون «فهم عمومی از ظهورات» ادعا می‌کنند، در «فرهنگ عمومی» جای می‌گیرد. در اینجا جایگاه فقیه تنزل یافته و همسان و هم‌سطح با عموم مردم تصوّر می‌شود؛ همان‌طور که یک حقوقدان یا مدوّن قانون اساسی نیز همانند سایر شهروندان، در جایگاه عمل به قوانین عادی قرار می‌گیرد.

به نظر می‌رسد فرهنگ عمومی - که تمامی افراد جامعه در آن مشترک‌اند و فهم یکسانی از آن دارند - به معنای فهم از مقصد اصلی مولاست که برای متدینین، برابر با «پرستش خدای متعال و دوری از پرستش طاغوت» است. اما دعوت به این امر عامّ، تنها در قالب کلام و صوت و آوا نیست بلکه صوت و آوای دالّ بر آن نیز حاکی از یک واقعیت خارجی است. در واقع خداوند متعال برای دعوت همگان به پرستش خود، آیات عینی و معجزات روشن را برای آنان آشکار می‌کند تا عباد به جای توجه به جریان اراده‌ی طاوغیت، به جریان اراده‌ی الهی انقطاع پیدا کنند و حجّت بر کافر و منافق و مؤمن تمام شود. لذا کلامی مانند «خدا را پرستید» تنها یک آوا است که شأن اصلی آن، حکایت از این درگیری عینی است.

به عبارت دیگر قبل از آوردن آیه و نشان دادن معجزه‌ای مانند شقّ القمر و ناقه‌ی صالح و... و حین آن و پس از آن، دو طرف با یکدیگر درگیرند و طبیعتاً محاوراتی میان آنها جاری است که ناظر به همان روابط است تا قدرت دستگاه الهی در انجام امور خارق‌العاده و ناتوانی دستگاه کفر و نفاق برای مقابله با آن، برای همه واضح شود. البته اتمام حجّت در اینجا به معنای تاثیرگذاری بر روح و عقل و حسّ تمامی عباد از بالاترین ظرفیت‌ها تا پایین‌ترین سطوح است و حقّ را برای پست‌ترین روحيات و ضعیف‌ترین عقلانیت‌ها آشکار می‌کند اما این به معنای تسلیم و پذیرش نیست؛ یعنی این دنیا دار اختیار است و عبد می‌تواند با اراده‌ی خود به این تأثرات روحی و فکری و حسّی عنایت کند و «مؤمن» شود و می‌تواند چنین نکند و «منافق یا کافر» گردد.

با این توضیح، آنچه در اصطلاح قوم «نصوص و ظهورات» خوانده

می‌شد، در «فرهنگ عمومی» تفاوتی ندارند و با هم به وحدت می‌رسند و حجّیت عامّ را رقم می‌زنند.<sup>۱</sup> لذا ائمّه‌ی معصومین سلام‌الله‌علیهم‌اجمعین در زیارات مأثوره، با تعبیری چون «حجّت بالغه بر جمیع مخلوقات» توصیف شده‌اند؛ یعنی حالات و افعال و اقوال این بزرگواران به نحوی است که هر کسی با آن مواجه شود، باید تسلیم شود و هیچ عذری برای عدم پذیرش آن ندارد. پس این فهم تنها یک فهم اجتماعی نیست بلکه در طول تاریخ امتداد یافته است. در واقع همان‌طور که اصولیون امر به صلاه و صوم و زکاه مخصوص به یک جامعه‌ی خاصّ نمی‌دانند، ما نیز امر به خداپرستی و سایر اعتقادات را همان امر عمومی می‌دانیم که حجّت را بر همگان اعمّ از مجتهد و غیرمجتهد تمام می‌کند. لذا نصوص و ظهورات به یقین و ظنّ باز نمی‌گردد بلکه به مفهوم «حجّت» و ادراکات عقلائی رجوع می‌کند. یعنی برخی خطابات ناظر به رفتارهای عمومی هستند و به نحوی وضوح دارند که می‌توان آنها را مبنای مجازات و عقاب یا تشویق و ثواب برای آحاد عباد قرار داد؛ مانند این مثال عقلائی که همگان پس از شنیدن قوانین راهنمایی و رانندگی می‌فهمند که نباید در رانندگی از میزان سرعت خاصّی تجاوز کنند و الا جریمه خواهند شد یا باید هزینه‌ی آب و برق و سایر خدمات را به صورت ماهانه پرداخت نمایند و

---

<sup>۱</sup> کلام آخوند نیز در ابتدای بحث نشان می‌دهد که ریشه‌ی حجّیت ظهورات در نظر قوم به روش عقلاء در تفاهم و تخاطب و عدم ردع شارع نسبت به روش موجود و عدم ابداع یک روش جدید توسط مولای شرعی باز می‌گردد. البته با توضیحات فوق روشن شد که نباید این نکته را به ظهورات محدود کرد بلکه ظهورات بخشی از «تفاهم و تخاطب» است و لذا باید بحث را به تمامی محاورات عمومی تعمیم داد.



الا از این خدمات محروم می‌شوند.

۷. البته محاورات در «فرهنگ تخصصی» و «فرهنگ آکادمیک» نیز مبنای اخذ و الزام و التزام قرار می‌گیرند اما ناظر به همگان نیستند و به یک جمعیت محدود اختصاص دارند. در واقع اگر قرار باشد امری متناظر با ظهورات - که در نظر قوم، فهم مشترک و یکسانی را تحویل می‌دهد - معرفی شود، باید به بخشی از محاورات توجه کرد که از طریق آن بتوان تمامی مردم در هر ظرفیتی را ملزم نمود اما بسیاری از خطابات برای قشر خاصی القاء شده‌اند و نمی‌توان فهم و تکالیف ناشی از آن را به عموم تسری داد. به عنوان نمونه خطباتی که تکالیف و تخلفات «علماء» را تبیین می‌کند، وسیله‌ای برای الزام و التزام عموم نیست و مجازات‌های مترتب بر آن برای آحاد مردم اعمال نمی‌شود و لذا طبقات مختلفی برای جهنم و بهشت نقل شده است. البته نصّ و ظاهر گاه در نزد ما و بر اساس ادراکات عقلانی معنا می‌شوند و گاه در نزد معصوم و بر مبنای علم خطاناپذیر تعریف می‌شوند که بهره‌گیری از آن، منوط به استفاده از علم اصول و تفقه پیرامون آیات و روایاتی است که تبیین‌هایی در این موضوع داشته‌اند.

ممکن است گفته شود: «اصولپون نیز مدّعی هستند که روایات در سطح فرهنگ عمومی القاء شده‌اند و همگان از این خطابات فهم مشترکی دارند.» اما باید توجه داشت که بحث فوق به یک «تناظرسازی» بین مبنای مختار و مباحث قوم اشاره داشت و الا فرهنگ عمومی اصطلاحی است که مربوط به دستگاه نسبیت است و در علوم جامعه‌شناسی، معنای مختصّ به خود را دارد و دارای تفاوتی ماهوی با فهم مشترک مورد ادعای قوم است. در واقع فرهنگ عمومی، صاحبان و متولّیانی دارد که در حال نظارت و رصد رفتار عرف

هستند و برای حلّ ناهنجاری‌های شهر و جامعه تدبیر می‌کنند. در تحلیل ناهنجاری‌ها نیز این‌طور نیست که همواره مردم را متخلف بدانند بلکه گاه بر این مهم تأکید می‌کنند که فهم عمومی دچار مشکل شده و باید از طریق رسانه و ساخت فیلم و بکارگیری هنرهای مختلف و...، به «فرهنگ‌سازی» برای عرف پرداخت و برای آنها نسبت به قوانین مورد نظر «پذیرش» ایجاد کرد. در طرف مقابل اگر مردم احساس کنند که در صورت عمل به قانون، نیازهای مادی یا تقرّب معنوی به نحو بهتری رقم می‌خورد و موجب استقرار آنان می‌شود، آن را می‌پذیرند که این نشان می‌دهد علت پذیرش، قدرت هماهنگی در عینیت و آرامش ناشی از آن برای عرف است. لذا ادعای فهم مشترک و یکسان و مطلق در صورتی است که تمامی محاورات به وضع و مقتضای آن بازگردند اما گفته شد که محاورات در فضایی از روابط عقلانی قرار دارند و هنگام ترکیب‌سازی جدید از وضع و بیان جملات و مقالات است که «اختیار» حضور می‌یابد و هوی و تقوی مطرح می‌شود و وجود درجات متعددی از هوی پرستی یا تقوی‌مداری باید در فهم از کلام مورد لحاظ قرار گیرد.

۸. تا اینجا معلوم شد که «نصوص» و «ظهورات» دو اصطلاح در علم اصول هستند که بر اساس یقین و ظنّ تعریف شده‌اند تا وصف کلام مولا توسط فقیه کشف شود؛ نه این‌که این طبقه‌بندی توسط خود مولا القاء و تبیین شده باشد.<sup>۱</sup> لذا پس از آن که امر متناظر با نصوص و ظهورات در

<sup>۱</sup> لذا اگر این دو لفظ در روایات نیز استعمال شده باشند نمی‌توان ابتدائاً آن را به معنای اصولی حمل کرد و باید با بررسی‌های فقهی و دلالتی در کلمات شارع به معنای مدنظر او پی برد.

«فرهنگ عمومی» تبیین شد، باید به مبنای مختار پیرامون تفاهم و تخاطب در سطح «فرهنگ تخصصی» پرداخت. البته فقیه دارای ادراکات مختلفی از جمله ادراکات فطری، فلسفی، منطقی، عقلانی و... است اما درک از ظاهر کلام، درکی حسّی محسوب می‌شود که این کلام به صورت کتبی یا شفاهی به فقیه رسیده است. حال آیا صرفاً با شنیدن کلام یا خواندن متن - که منجر به حصول این درک شده - می‌توان گفت که یقین به مراد شارع محقق شده یا به جز این یقین، یقین‌های دیگری نیز وجود دارد؟! آیا می‌توان این نوع از درک و فهم - که صرفاً از برخورد فقیه با یک روایت حاصل شده - و همچنین عمل بر اساس آن را حجّت دانست؟! و حاکم به این قضیه و حجّیت آن کیست و احکام فوق از چه پایگاهی صادر می‌شود؟

البته روشن است که ادراکاتی عوامانه از متون نیز وجود دارد و عموم مردم نیز دارای فهم از متن هستند، اما با چنین درکی، کسی «فقیه» شمرده نمی‌شود و مبنا قراردادن این ادراکات در مانحن فیه، به معنای خروج از بحث تخصصی و علمی است که در آن، خبری از جمع دلالت‌ها و ملاحظه‌ی اسناد و سایر فعالیت‌های تخصصی در روند اجتهاد نیست. از سوی دیگر باید توجه داشت که اگر امری غیر از «عقل» (به معنای یک تخصص) حاکم به این احکام باشد، ملازم با آن است که به فقیه وحی شود! یعنی در صورت کنار گذاشتن عقل باید قائل شد که درک فقیه از همان طریقی حاصل می‌شود که برای معصومین علم حاصل می‌شد و استناد فهم فقیه به شارع مقدّس از طریق علم الهی محقق می‌گردد! بنابراین در فرهنگ تخصصی، هم ادراکات عوامانه نفی می‌شود و هم ادعای علم خطاناپذیر و اتصال تامّ به وحی منتفی است بلکه قاضی و حاکم در این موضوع، «عقل» است و با تکیه به مباحث

عقلانی است که می‌توان به بحث و بررسی پیرامون حجّیت نصوص و ظهورات و... پرداخت:

قبلاً گفته شد که علم به وضع و مفردات و ترکیبات آن، زمینه‌ای برای فهم ظهورات است و مولا نیز به زبان قوم خود توجه دارد اما مهم‌تر از وضع، این نکته است که مولا دارای هدفی است که روابط عقلائی را بر اساس آن شکل داده و در جهت تحقق آن، فرهنگ‌سازی کرده است. لذا نقش اصلی در فهم ظهورات بر عهده‌ی «وضع» نیست بلکه روابط عقلائی است که بستر اصلی برای تشخیص علمی و تخصصی ظهورات (کشف مراد مولا) را تشکیل می‌دهد. از آنجا که عبد نیز موجودی مختار است، قدم اول برای این کار این است که ثابت شود در فهم از بیانات مولا انحراف وجود ندارد؛ یعنی عبد باید تسلیم مولا باشد و در کشف مراد او، مقاصد و اغراض خود را دخالت ندهد و الا فرمایش مولا (اعمّ از نصوص و ظهورات) تأویل خواهد شد.

پس گرچه کلام مولا به گوش عبد رسیده یا عبد، صورت کتبی بیانات مولا را دیده است، اما اختیار و ایمان در برخورد با مسموعات یا متون تأثیر دارد و لذا «تعبد» باید احراز شود. یعنی برای فهم ظهورات، ارتکاز ناشی از وضع کفایت نمی‌کند و باید از ادراکات عقلائی استفاده کرد اما استفاده از ادراکات عقلائی وابسته به این مهم است که تسلیم بودن عبد در برابر مولا (= حالت روحی) اثبات شود. لذا «نظام و مجموعه‌ای از یقین‌ها» باید با هم ترکیب شوند تا در نهایت بتوان فهمی را به مولا منتسب نمود.

۹. البته اثبات این مطلب که عبد در فهم بیانات مولا تسلیم اوست و متعبد است و قصد تأویل ندارد، باید توسط عقل نظری احراز شود؛ یعنی «عقل نظری» باید «عقل عملی» را موضوع بررسی خود قرار داده و به تحلیل

آن بپردازد و به جای نسبت‌های علیّتی، توجه خود را به تناسبات اختیاری معطوف نماید. اما قوم در اینجا بر اساس منطق صوری سلوک کرده‌اند و یقین را به نحوی تعریف کرده‌اند که موضوع بعث و زجر نبوده و امری اختیاری محسوب نمی‌شود. یعنی یقین بمثابه یک امر ذاتی است و قهراً موجب عمل می‌شود و در صورت تحقق حالت روحی نمی‌توان از عمل بر طبق آن جلوگیری کرد. این در حالی است که بحث حجّیت، یک بحث عقلائی است و ناظر به یقین و حالت عبد در تسلیم و عدم تسلیم است و لذا یقین باید به نحوی تعریف شود که قابلیت بعث و زجر پیدا کند. در واقع امور فطری و غیراختیاری خارج از این بحث هستند و بررسی‌ها معطوف به امور اختیاری است و فقیه در جایگاهی است که مولا می‌تواند نسبت به فعل او در فهم از کلام، امر و نهی داشته باشد.

با این وصف، یقین یک امر ذاتی نخواهد بود و وابسته به اختیار عبد در تسلیم نسبت به مولا است و لذا هیچ‌گاه حجّیت آن قطعی نبوده بلکه مظنون‌الحجّیه خواهد بود؛ زیرا منطق صوری تنها اندراج امور ذاتی و ضروری و علیّتی را موجب یقین در باب برهان می‌داند اما در مانحن‌فیه ما با حالت‌های روحی مواجه‌ایم که قابلیت بعث و زجر دارند و ذاتی نیستند. این حالت‌های روحی گرچه باید با ادراکات عقلائی و حسّی هماهنگ باشند اما بنا به تعریف منطق صوری، موجب قطع و علم نمی‌شوند. لذا نصّ حتی اگر بر اساس علم به مراد مولا تعریف شود، بر اساس علم منطق نمی‌تواند افاده‌ی علم و قطع کند و تنها ادراکی ظنّی را موجب خواهد شد. یعنی نصّ نیز همانند ظهورات امری ظنّی محسوب می‌شود و یقینی از سنخ عقل نظری را تحویل نخواهد داد. البته این نکته در مبحث قطع مطرح شده بود که به

مناسبت، ذکر آن در اینجا نیز ضروری بود.

۱۰. اما آیا ظنی شدن نصوص و عدم ارجاع حجیت آن به قطع، به معنای تزلزل و بی‌ارزش بودن آن است؟! پاسخ این سوال از بررسی «برهان» به عنوان مقوله‌ای مفید قطع و مقایسه‌ی آن با فهم فقه‌ای روشن می‌شود. به نظر می‌رسد برهان منطقی به دو دلیل دچار ضعف است؛ و لو این‌که در قضایای عقل نظری، درک یقینی و صددرصد را نتیجه دهد. زیرا گزاره‌های منطقی و فلسفی در خالص‌ترین شکل آن، «ارتباط انسان با خداوند متعال» و «ارتباط انسان با شرایط» را قطع می‌کند که تفصیل این مطلب، در مباحث منطقی مختار ذکر شده است.

از سوی دیگر در همان مباحث ذکر شده است که حتی امتناع اجتماع و ارتفاع نقیضین نیز به «اصل واقعیت» و وجود حالت روحی در انسان نسبت به اشیاء باز می‌گردد و حتی سنجش‌های نظری اولیه نیز به این اصل ارجاع می‌شود و لذا ادراک انسان به اصل واقعیت، قطعی و صددرصد است. اما هنگامی که از منطق عبور کرده و وارد فلسفه شویم و «ماده‌سازی» را دنبال کنیم، حتماً از یک «جهت» استفاده می‌شود که در صورت فقدان آن، حمل محمول بر موضوع امکان‌پذیر نخواهد بود. حال جهت عام و شامل در مباحث قوم، یا مفهوم «وجود» یا مفهوم «ماهیت» است؛ یعنی از حیث وجود یا از حیث ماهیت است که به ماده‌سازی مبادرت می‌شود. اما حقیقت آن است که «لحاظ حیث» مساوق با «عدم اشراف» است و این مواد همانند ادراک از اصل واقعیت نیستند که در آن، برابری با واقع و تطابق جریان یافته باشد. لذا احکام فلسفی چون وابسته به ملاحظه‌ی جهت و حیث هستند، اموری ظنی محسوب می‌شوند؛ خصوصاً این‌که چنین احکامی تنها به حیث ماهیت یا

وجود مقید نمی‌شوند بلکه با ورود به بحث کیفیات (مانند جواهر و اعراض و اجناس و فصول) به حیثیات خاصّ نیز قید می‌خورند. یعنی جنس و فصل حقیقی تحویل نمی‌دهند و از حاقّ واقع فاصله‌ی بیشتری می‌گیرند. بنابراین برهان در سه سطح فوق (منطقی، فلسفی، مصداقی) نهایتاً ادراکی ظنی را نتیجه می‌دهد.

در طرف مقابل، فقیه در برابر کلمات شارع قرار می‌گیرد و لذا «ارتباط با خدای متعال» را حفظ کرده است همچنان که طبق مباحث پیشین، باید «ارتباط با شرایط» را نیز در نظر بگیرد؛ زیرا در برابر جمله‌های کفار و منافقین به کلمه‌ی توحید و خداپرستی و حفظ امت دینی مسئولیت دارد. در واقع فقیه به دنبال کشف مراد خدای متعال است و به هر میزان که تلاش کند و به هر نسبتی که تخصص خود را در این راه به کار گیرد، به همان نسبت قوی‌ترین و دقیق‌ترین علم را به دست آورده است. زیرا خداوند متعال با اشراف تامّ و علم کامل نسبت به تکوین و تاریخ و اجتماع، خطابات خود را القاء کرده و فقیه علی‌رغم عدم عصمت و عدم اشراف، به چنان علمی تکیه کرده و در پایان فعالیت خود، گزاره‌ای از وحی و علم خطاناپذیر را درک نموده است. لذا این درک و پایه‌های آن، بسیار مستحکم‌تر از گزاره‌های عقل نظری است و ظنی‌شدن آن، باعث تنزّل ارزش آن نمی‌شود و قدحی بر حجیت آن وارد نمی‌سازد.<sup>۱</sup>

---

<sup>۱</sup>. البته این بحث بر اساس ترکیب‌سازی از مبنای قوم بود و الا مبنای مختار، ریشه‌ی علم و آگاهی را به اختیار و اراده‌ی مافوق متقوم می‌داند و تعاریف منطقی صوری و فلسفه‌ی موجود از علم و آگاهی را نپذیرفته تا مجبور باشد به حلّ چنین مشکلاتی در باب یقین و ظنّ بپردازد.

۱۱. با این توضیحات روشن شد که مبنای قوم اقتضاء می‌کند که نصوص بمثابه فهم قطعی از کلام تلقی نشود و همانند ظهورات، به فهمی ظنی تبدیل شود. علاوه بر این که یقین نسبت به یک گزاره و به صورت بسیط، مربوط به فهم عوام است و الا یقین فقیه، مرکب از حالت روحی و سنجش عقلی و همچنین مشروط به بذل جهد و بلوغ سعی و عدم اهمال است. در صورتی که فقیه این امور و ضوابط آن را رعایت کند، در مرحله‌ی بعد باید یقین خود را به فقهای دیگر عرضه کند و در معرض نقد آنها قرار دهد؛ زیرا دیگر فقهاء نیز بر اساس تعبّد، به سنجش عقلی پرداخته‌اند و بذل جهد کرده‌اند. لذا یقینی حجت خواهد بود که بر سه محور «تعبّد، تقنین و تفاهم اجتماعی» استوار شده باشد.

از سوی دیگر همان‌طور که اسناد طبقه‌بندی می‌شوند، دلالت‌ها نیز باید طبقه‌بندی شوند زیرا فرهنگ مولا و کشف آن، بسیار پیچیده‌تر از فرهنگ عمومی است و ناظر به درجات مختلف «ایمان و کفر و نفاق» در ابعاد «تکوین و تاریخ و اجتماع» است. در واقع ما با انواع مختلفی از ظهورات مواجه‌ایم و نمی‌توان با اثبات حجیت برای ظهورات به نحو کلی و انتزاعی، به استنباط پرداخت. به همین دلیل است که سیره‌ی عملی قوم، تکیه به ظهور تک‌گزاره‌ها نیست بلکه با استفاده از مباحث عام و خاص و مطلق و مقید و لغت و تاریخ و... مجموعه‌ای از مطالب مختلف را مورد ملاحظه قرار می‌دهند. ممکن است گفته شود: «بر فرض پذیرش اشکالات فوق، باز هم می‌توان نصّ را به نحوی تعریف کرد که به عقل نظری و حجیت ذاتی یقین باز نگردد؛ زیرا به هر حال کلام‌ها و بیاناتی هستند که قابلیت و صلاحیت ندارند تا معنای دوم یا سوم برای آنها در نظر گرفته شود و این، همان نصوص است.» اما



سوال در این است که این بیانات و کلام‌های صریح چگونه تحلیل می‌شود؟ اگر صراحت این دسته از خطابات به مقتضای وضع و استعمال بازگردد که بحث، عرفی خواهد شد و نیازی به فقاہت نخواهد بود؛ علاوه بر آن که قبلاً روشن شد حجیت ظهورات به روابط عقلائی باز می‌گردد و نه به وضع. ممکن است گفته شود: «برخی بیانات هستند که به دلیل القاء در شرایط و روابط عقلائی خاصی، قابلیت معنای دوم و سوم ندارند.» که این مطلب قابل قبول است اما زمانی می‌توان آن را به اصل اصولی و قاعده‌ی علمی تبدیل کرد که قوم به طبقه‌بندی از روابط عقلائی پرداخته باشند و روابط عبد و مولا را بر اساس اهداف و اغراض مولا تقسیم کرده باشند و سپس جایگاه این نوع بیانات را در این طبقه‌بندی تبیین کرده باشند که چنین بحث تحلیلی در کلمات قوم به چشم نمی‌خورد. و الا بدون توضیح ابعاد مختلف فرهنگ مولا و نظم‌بخشی به آن، علت وجود چنین بیانات صریح و غیرقابل تأویلی معلوم نخواهد شد. مثلاً آیا مولا خود بر عدم قابلیت معانی مختلف برای دسته‌ای از خطابات خود تأکید کرده یا طبقه‌بندی ادراکات عقلائی توسط فقیه چنین لازم‌های را در پی داشته است یا حالت روحی فقیه، باعث چنین برداشتی شده و یا...؟

۱۲. پس با نفی ادراک عوامانه از خطابات از یک‌سو و تأکید بر خطاپذیری و وحیانی نبودن علم برای غیر معصوم از سوی دیگر، باید پذیرفت که قضاوت پیرامون فهم از کلمات و حجیت آن، به عقل عملی باز می‌گردد که به جای امور فطری و جبری، ناظر به امور اختیاری باشد. در این صورت، احراز حالت تسلیم و تعبد نسبت به مولا شرط اساسی در تفقه خواهد بود و در سنجش نظری نیز، فقیه تنها در مقابل یک جمله قرار ندارد بلکه باید با

استفاده ارتکاز وضعی و روابط عقلائی و توجه به اغراض مولا، وحدت و کثرتی از گزاره‌های مختلف را با یکدیگر هماهنگ کند و آن را مقنن و قابل انتقال به غیر نماید و سپس آن را در معرض تفاهم اجتماعی بگذارد و در این سیر، بلوغ سعی و بذل جهد داشته باشد تا محصول پایانی و یقین نهایی، قابل اتّصاف به وصف حجّیت گردد. در این صورت آنچه که باعث احراز حجّیت می‌شود، بلوغ سعی فقهاء و استفاده‌ی جمعی آنان از تمام بضاعت ایمانی و عقلانی خود در یک دوره‌ی زمانی خاصّ است. یعنی نهایت بحث به این نکته باز می‌گردد که فقهاء، اختیار و تمام ظرفیت خود را به مولا سپرده‌اند و به او متولّی شده‌اند؛ منتها این روند تحلیل شده و مقنن می‌گردد تا امکان انحراف و ادعاهای بدون دلیل از همگان سلب شود.

البته این حجّیت تنها مستند به ادراکات عقلائی و ناشی از حکم عقل عملی است و شارع نیز به عنوان مصداقی از کبریات عقلائی مدنظر خواهد بود و الا اثبات حجیت شرعی محتاج به مؤونه است. یعنی حجّیت شرعی زمانی قابل دسترسی خواهد بود که وارد فقه شویم و به بیانات مولا بپردازیم و با ابزار فعلی، خطابات شارع پیرامون فهم از کلام او را در یک باب فقهی مجزاً بررسی کنیم و آن را وسیله‌ای برای اصلاح و بهینه‌ی تعریف حجّیت و سایر قواعد اصولی قرار دهیم که می‌توان از آن به «فقه الاستنباط» تعبیر نمود و از این طریق به حکم ظاهریه دست یافت. به عبارت دیگر، حتی با انجام چنین کاری نمی‌توان ادعای برابری فهم فقهاء با علم معصومین را داشت بلکه در نهایت این ما غیرمعصومین هستیم که مطلبی را به شارع مقدّس نسبت می‌دهیم.

این در حالی است که اهل شهود ادعاهای دیگری در این زمینه دارند و

در مقابل، فقهاء به دنبال کار تخصصی و گفتگو و مباحثه و اعتناء به نظرات اقران هستند. یعنی این فرهنگ در میان فقهای عظام شیعه جاری بوده و ما به دنبال تعمیق و قاعده‌مندسازی آن هستیم. در واقع انتساب‌های انجام شده به شارع مقدس توسط فقهاء، به دلیل مبنا قرار گرفتن حالت تسلیم در آن، دارای جهت‌گیری صحیحی است اما از آنجا که تدریجی الحصول و غیروحیانی است، خطاپذیر است؛ به این معنا که در صورت ملاحظه‌ی ابعاد جدیدتر دارای قابلیت «تکامل» و ارتقاء است، نه این‌که ادراکات قبلی را «نقض» کند.

به این صورت است که متناظری برای آنچه قوم به عنوان ظهورات از آن نام می‌بردند، در «فرهنگ تخصصی» تبیین شد؛ کما این‌که در مبحث قبلی در مورد «فرهنگ عمومی» نیز همین متناظرسازی انجام شد.

۱۳. ممکن است گفته شود: «اشکالاتی که تا اینجا پیرامون مبنای قوم درباره‌ی ظهورات طرح شد، هیچ‌یک اثبات‌کننده‌ی این مطلب نیست که شارع مقدس، طریقه‌ی جدیدی را برای تفاهم و تخاطب بنا نهاده است. این در حالی است که اگر چنین طریقه‌ای اختراع نشده باشد، باید به روش عقلاء اکتفاء کرد و نمی‌توان از مباحث شرعی در این رابطه بهره برد.» اما باید توجه داشت که هدف ما در مباحث قبلی اثبات طریقه‌ی شرعی در تفاهم و تخاطب نبود بلکه تلاش شد تا اثبات شود تبیین قوم از ظهورات دچار اهمال و ضعف و بساطت است و تحلیل دقیق‌تر و پیچیده‌تری از آن ضرورت دارد. در واقع یقین یا ظنّ به مراد متکلم، مقوله‌ای بریده و منقطع از حالات روحی و سنجش عقلانی نیست؛ همچنان که خارج از فرد، فرهنگی به نام مولویت وجود دارد که کشف آن برای احراز حجّیت فهم از کلام، کاملاً لازم است. به عبارت دیگر صحیح است که تفاهم و تخاطب و ابعاد آن به بناء عقلاء باز

می‌گردد اما با مباحث گذشته روشن شد که بناء عقلاء باید به نحو دیگری تبیین شود و تفصیل یابد و الا فهم از سیره و روش عقلاء در این موضوع، ناقص و نادرست خواهد بود.

البته تحلیل از سیره‌ی عقلاء وابسته به یک دستگاه منطقی و فلسفی (و مفاهیم پایه‌ای مانند عقل نظری و عقل عملی و حقائق و اعتبارات و...) و یک نظام فکری است و از آنجا که این نظام فکری در مباحث اثباتی مرحوم علامه حسینی الهاشمی (ره) نقد شده و ارتقاء یافته است، می‌توان به ظرفیت علم اصول نیز تکامل بخشید و ادراکات عقلی و عرفی و عقلانی را به نحو اداق و اشمَل تبیین نمود. نتیجه‌ی این روند آن شد که حجّیت ذاتی یقین مورد نقد قرار گرفت و «نظامی از یقین‌های مقنن» به عنوان یک امر ظنّی حجّیت یافت که این مبنا ناشی از قضاوت عقل نظری نسبت به عقل عملی است. یعنی به جای جریان نسبت‌های علیّتی، «نسبت بین دو اراده» و «تسلیم مادون نسبت به مافوق» و «بعث و زجر نسبت به اختیار» مطرح است که این مهمّ از طریق تبعیت عبد از غرض مولا و هماهنگ‌شدن با اهداف او میسر می‌شود تا فعل عبد به مجرای برای جریان اراده‌ی مولا بدل گردد. در این صورت روشن می‌شود که «تعریف حجّیت به معذّرت و منجزیت» یک تعریف ناقص و ساده و دچار اهمال است<sup>۱</sup> که در آن تنها به آثار حجّیت تکیه شده است؛ زیرا نفس حجّیت (آنچه که می‌تواند معذّر و منجز باشد) تحقق غرض مولا و پیاده شدن اهداف اوست که فهم اغراض مولا بمثابه نظامی از وحدت‌ها و کثرت‌ها، یک

<sup>۱</sup> البته فرهنگ عملی آن دسته از فقهای عظام شیعه که پرچمداران توحید در عصر خود بوده‌اند، مغایر با این مباحث نظری بوده و برای پیش‌برد امت دینی، تکیه‌ی اساسی به این تعاریف نداشته‌اند.

کار پیچیده و تخصصی است.

با چنین مبنایی است که علم اصول شکل گرفته و زمینه‌ی جدیدی برای ورود به فقه فراهم می‌شود اما یکی از مباحث فقهی که باید مورد توجه قرار گیرد، همان «فقه الاستنباط» است که در آن، خطابات مولا پیرامون فهم از کلام و روش آن جمع‌آوری شده و به نحو قاعده‌مند مورد استنباط قرار می‌گیرد. لذا نتیجه‌ی این استنباط می‌تواند وسیله‌ای برای اصلاح و بهینه‌ی علم اصولی قرار گیرد که با تلاش عقلانی تولید شده است.

بر این اساس، تنها زمانی می‌توان درباره‌ی ابداع یا عدم ابداع یک روش جدید در تفاهم و تخاطب توسط شارع نظر داد که با علم اصول و به شکل اجتهادی و فقهاتی به بررسی بیانات مولا در این زمینه پرداخته شود. پس ابتدائاً بحث ما پیرامون اختراع طریقه‌ی جدید در تفاهم و تخاطب نیست بلکه اولاً باید دستگاهی تحلیلی که ریشه‌ی مباحث اصولی و احراز حجیت به آنها باز می‌گردد، مورد نقد و بررسی و اصلاح و تکامل قرار گیرد تا علم اصول بر مبنای ادراکاتی قوی‌تر و دقیق‌تر بنا شود. بعد از آن است که می‌توان با ورود به فقه و استنباط از خطابات شارع، تکلیف مسأله‌ی «روش شارع مقدس در تفاهم و تخاطب» را روشن کرد.



## بحثی پیرامون ظن فعلی و ظن نوعی

و الظاهر أن سيرتهم على اتباعها من غير تقييد بإفادتها للظن فعلا و لا بعدم الظن كذلك على خلافها قطعاً ضرورة أنه لا مجال عندهم للاعتذار عن مخالفتها بعدم إفادتها للظن بالوفاق و لا بوجود الظن بالخلاف.

۱. مرحوم آخوند در ادامه، به اقوالی اشاره می‌کند که حجیت ظهورات را مقید کرده‌اند؛ از جمله اشتراط حجیت ظهورات به «ظنّ فعلی» یا «عدم ظنّ به خلاف». اما با مباحث قبلی روشن شد که حتی فهم یقینی از مراد متکلم (نصّ) نیز - که بر حجیت ذاتی یقین استوار شده - حجّت نیست بلکه نصوص نیز چیزی بیش از درک مبتنی بر عقل عمل و ادراکات عقلانی ارائه نمی‌دهند و یقین در آنها از سنخ عقل نظری و موادّ برهانی نیست. در این صورت، فهم ظنّی از مراد متکلم (ظهورات) و شقوق مختلف آن به طریق اولی حجّت نخواهند بود. از سوی دیگر، اگر فهم تخصصی و فقیهانه دنبال می‌شود و به عوام نیز مراجعه به فقهاء توصیه می‌گردد، نباید در صورت مواجهه با یک جمله از مولا فوراً ادّعای فهم صحیح داشت و نمی‌توان آن فهم را به مراد مولا نسبت داده و مبنای عمل خود قرار داد؛ گرچه ممکن است عوام در محاورات

روزمره‌ی زندگی به چنین کاری مبادرت کنند و این رویه را صحیح بدانند. اما فقیه اهل تأمل و بررسی و تدقیق و احتیاط است و بیانات دیگر مولا را که مرتبط با این کلام اولیه بوده‌اند، ملاحظه می‌کند و تا به یک جمع‌بندی عقلانی از تمامی خطابات مولا دست پیدا نکند، ادعای دستیابی به حجت نخواهد کرد.

ممکن است گفته شود: «قوم نیز در این نکته همراه هستند که فهم از کلام و ظهورات زمانی حجت است که تمامی کلمات مولا مورد ملاحظه و بررسی قرار گرفته باشد و حجیت نصوص و ظهورات مربوط به فرضی نیست که عبد تنها در برابر یک جمله و گزاره از مولا قرار گرفته باشد.» در این صورت نمی‌توان ادعا کرد که قطع به مراد متکلم ذاتاً و فی نفسه حجت است؛ بلکه حجیت فهم وابسته به فهم‌های متعددی خواهد شد که نسبت به جملات متعددی شکل گرفته و همگی آنها باید با هم هماهنگ شوند. یعنی به جای یک یقین، «نظام و مجموعه‌ای از یقین‌ها» حجت خواهد بود. علاوه بر این، حجیت تنها وابسته به «برخورد با کلام» نیست بلکه «حالات مجتهد» و «دستگاه فکری» که از آن استفاده می‌کند و خطابات متعددی را بوسیله‌ی آن دستگاه منظم کرده و به وحدت رسانده است نیز موضوعیت دارد. بنابراین تمامی این ابعاد در حجیت دخیل است و این نکته، حجیت ذاتی یقین را مخدوش می‌نماید. پس اگر نظر قوم در حجیت نصوص و ظهورات، با مبنای آنان در حجیت یقین مقایسه شود، چنین اشکالاتی وارد خواهد شد.

البته این مباحث، ناظر به متغیرهای درونی بود و حالت روحی و دستگاه سنجش و مسموعات فقیه مورد اشاره قرار گرفت و ضروری است تا این سه نحوه درک در یک مجموعه به وحدت برسند. اما متغیرهایی بیرونی نیز وجود



دارند که مربوط به ادراکات عقلائی است و برای احراز حجّیت، دستیابی به آن عوامل نیز ضروری است. یعنی در عالم خارج، مولایی هست و عبادی دارد و فرهنگی در میان آنها جاری است و لذا کشف «فرهنگ مولا» و توجه به روابط متنوعی که با عباد برقرار می‌کند، لازم است. به عبارت دیگر، موالی دارای اخلاق متفاوت و اغراض مختلفی هستند و حداقل به دو دسته (سخت‌گیر و مستبد و خشن در مقابل رحیم و منصف) تقسیم می‌شوند که دسته‌ی اول، موالی کافر و منافق‌اند و دسته‌ی دوم، مولای شرعی و نمایندگان او هستند. همچنان که درجات متعددی از ایمان و کفر و نفاق و همچنین موضوعات و مأموریت‌های مختلف به عنوان اموری معرفی شدند که در کشف فرهنگ مؤثرند و طبقه‌بندی خطابات را ضروری می‌سازند و فهم از کلام را به مقوله‌ای نسبت‌بردار تبدیل می‌کنند.

اگر فقیه به این امور توجه نکند و آنها را مبنای فعالیت علمی خود قرار ندهد، آنگاه اهتمام تام را انجام نداده و تمام وسع و جهد خود را برای کشف مراد مولا به کار نبرده و وظیفه‌ی خود را به جا نیاورده است. بنابراین حالات درونی فقیه (تعبد) باید چهره‌ی اجتماعی پیدا کرده و قاعده‌مند و زبان‌دار و قابل انتقال به غیر (مقنن) گردد و در معرض دیگر فقهاء (تفاهم اجتماعی) قرار گیرد تا انتساب به شارع از طریق «استفراغ وسع و بذل جهد جامعه‌ی متشرعه» محقق شود. در واقع از آنجا که به ما غیر معصومین وحی نمی‌شود، باید تمام بضاعت ایمانی و عقلی موجود در هر دوره‌ی زمانی را در مقیاس جمعی و اجتماعی بکار برد و ضوابط پیش‌گفته برای احراز حجّیت را رعایت نمود تا آنچه به عنوان مراد مولا کشف شده، قابل استناد به او باشد. زیرا فقاہت امری است ارادی و اختیاری که خطرات و انحرافات بزرگی در مقابل

آن قرار دارد؛ حتی اگر نیت فقیه، سالم بوده و واقعاً به دنبال خواست و شاء مولا باشد.<sup>۱</sup> به این ترتیب، «حجّیت» دارای عوامل درونی و بیرونی است. البته اموری و رای این عوامل وجود دارد که همان اراده‌ی خدای متعال و حضرات معصومین است که در کلمات خود حاضرند و ولایت تکوینی و تاریخی آنان جاری است زیرا نمی‌توان اجتهاد فقهاء و محصول آن را از توسّلات آنان به ذیل عنایات خاصّه‌ی حضرت ولیعصر منفکّ نمود.

۲. پیرامون ظنّ فعلی و ظنّ نوعی باید به این نکته توجه داشت که ظنّ نوعی اگر به مباحث منطقی و فلسفی ارجاع شود و بر اساس عقل نظری تعریف گردد، قابل قبول نیست زیرا نتیجه‌ی آن یک ماهیت شامل بر تمامی مصادیق خواهد بود که نسبت‌های ضروری و علیّتی را در پی خواهد آورد. پس تنها در صورتی می‌توان ظنّ نوعی را به درستی تحلیل کرد که ناظر به ادراکات عقلائی و بررسی آنها باشد که در این صورت، به معنای شناخت عرف و فرهنگ عامّ یا فرهنگ خاصّ خواهد بود. یعنی بحث و بررسی ظنّ نوعی باید راجع به رابطه‌ی مولا و عبد باشد و هماهنگی و تناسب با مراد مولا را مدنظر قرار دهد و به امور اختیاری بپردازد.

بنا بر آنچه گذشت، روشن می‌شود که پاسخ آخوند به دو قولی که حجیت ظهورات را مقید کرده‌اند، باید اصلاح شود. زیرا اگر طبق نظر آخوند، عقلاء ظنّ نوعی را حجت می‌دانند و با وجود آن، عمل به ظنّ شخصی را نمی‌پذیرند، باید معلوم شود که حجیت ظنّ نوعی به «پذیرش عموم» باز

---

<sup>۱</sup> حضور و قدرت جولان اختیار به نحوی است که حتی بعد از فهم بیانات مولا و صدور فتوا، امکان انحراف در عمل و امتثال عبد وجود دارد که تحت عناوینی مانند «حیل شرعی» مورد بحث قرار می‌گیرد تا از تحقق آن جلوگیری شود.

می‌گردد یا به «الزام از سوی مولا» رجوع می‌کند؟ به عبارت دیگر علت توجه عقلاء به ظنّ نوعی چیست؟ فهم عموم و نوع مردم از نظر مولا چه اعتباری دارد و اکثریت یا اقلیت در نظر او چه ارزشی دارد؟ به نظر می‌رسد آنچه در نظر مولا اعتبار دارد، خواست و اراده و تحقق اغراض خود اوست و نه فهم عموم و لذا اگر تمامی مردم نیز مراد او را به درستی درک نکرده باشند، آنان را توییح و تنبیه خواهد کرد. در واقع و همچنان که قبلاً گفته شد عباد باید فهمی اجمالی از اغراض مولا داشته باشند و الا توانایی اطاعت و خدمت به او را از دست داده و حذف خواهند شد. لذا میزان و معیار، درک اجمالی از غرض مولاست و نه اکثریت؛ زیرا ممکن است تنها اقلیتی کوچک، غرض مولا را به درستی درک کرده باشند که در این صورت مولا نه تنها فهم اکثریت را نمی‌پذیرد بلکه برای دستیابی به هدف خود تلاش می‌کند تا فهم اکثریت را تصحیح کند و درک آنان را در راستای تحقق غرض خود قرار دهد. از این‌رو، اکثریت یا اقلیت یا نوع و شخص، ملاک نیست بلکه معیار در این بحث، مقصد مولاست.

حال اگر اکثریت عباد و نوع آنان درکی متفاوت با غرض مولا داشته باشند، یا به دلیل عدم تعبد و تسلیم نبودن و انحراف از خواست مولاست که این به معنای شکل‌گیری یک حرکت بر ضد سلطان و امکان کودتا برای تصاحب قدرت اوست. لذا دستگاه مولا باید با مخالفان برخورد کند و از قدرت گرفتن آنان جلوگیری نماید و الا حاکمیت دچار ضعف و بی‌کفایتی شده و زوال و فروپاشی خود را پذیرفته است. اما گاه درک نادرست از اغراض مولا به چنان منشأی باز نمی‌گردد بلکه ناشی از آن است که در تمامی جوامع، عده‌ای هستند که در مقابل هر نوع الزام و امر و فرمان، سرپیچی کرده و اهل

قانون‌گریزی و قانون‌شکنی و لاابالی‌گری هستند ولی به دنبال تصاحب قدرت نیستند. در واقع در قبال هر قانونی، عده‌ای متخلف و مجرم وجود دارد که در این صورت، عقلاء به درک آنان وقعی نمی‌نهند و همان درک عمومی را - که از قوانین تبعیت می‌کند - حجّت می‌دانند. به این ترتیب دیگر بحث از اکثریت مطرح نیست بلکه در واقع بحث از یک «جامعه» است که حرکت در راستای اهداف مولا را می‌پذیرد و بر محور آن به وحدت رسیده است. البته این فرض که «درک غلط از غرض مولا به قانون‌گریزی و تخلف باز گردد» در مانحن فیه صدق نمی‌کند زیرا بحث ما پیرامون درک فقیه بود که حسب الفرض قرار است متعبد و تسلیم در برابر مولا باشد و از خواست او سرپیچی نکند. فرض دیگر این است که پیچیدگی کلام مولا باعث فهم غلط اکثریت شود اما اگر به مسأله‌ی نسبت و طبقه‌بندی کلام مولا توجه شود، چنین فرضی صحیح نیست زیرا خطاب مولا به عموم مردم پیچیده نیست بلکه این پیچیدگی ناظر به اقشار و سطوح خاص از حکومت و اصناف است که قواعد هر یک از آنها و فرهنگ مولا در این باره مشخص است و هر یک از سطوح مخاطبین، از قیود و شرایط مربوط به خود مطلع است.

با این توضیحات روشن می‌شود که بحث از ظنّ نوعی یا شخصی و ظنّ به وفاق یا خلاف، ناشی از نگاه نظری و دستگاه انتزاعی است که مبنای تعریف قوم از حجیت قرار گرفته و الا ادراکات عقلانی در عالم خارج که در رابطه‌ی موالی و عبید متجلی است، چنین قیود و احتمالات و اقوالی را پیرامون حجّیت نمی‌پذیرد.

## تفصیل بعض المحدثین فی حجیہ الظواهر

و إن ذهب بعض الأصحاب إلى عدم حجیة ظاهر الكتاب إما بدعوى اختصاص فهم القرآن و معرفته بأهله و من خوطب به كما يشهد به م ورد في ردع أبي حنيفة و فتادة عن الفتوى به أو بدعوى أنه لأجل احتوائه على مضامين شامخة و مطالب غامضة عالية لا يكاد تصل إليها أيدي أفكار أولي الأنظار الغير الراسخين العالمين بتأويله... أو بدعوى شمول المتشابه الممنوع عن اتباعه للظاهر... أو بدعوى أنه و إن لم يكن منه ذاتا إلا أنه صار منه عرضا للعلم الإجمالي.. أو بدعوى شمول الأخبار الناهية عن تفسير القرآن بالرأي لحمل الكلام ظاهر في معنى على إرادة هذا المعنى.

۱. قول ديگري که پيرامون حجیت ظواهر مطرح شده و آن را مقید کرده، منتسب به اخباريون است که ظواهر قرآن را حجت نمی دانند. دليل اول اخباريون، اختصاص فهم قرآن به «من خوطب به» است که روایات زیادی بر این مطلب دلالت می کند. آخوند این استدلال را ناتمام می داند زیرا معتقد است مراد این روایات از اختصاص به من خوطب به، فهم کامل قرآن با تمام محکمت و متشابهات و ناسخ و منسوخ و ظاهر و باطن است و الا روشن است که برخی از آیات قرآن، برای همگان قابل فهم هستند که شروح خطباتی مانند «حرمت عليكم الدم و الميته»، «لايسخر قوم من قوم»، «لا يغتب بعضكم بعضا»، «احلّ الله البيع» و ... را به عنوان مثالی برای این قسم ذکر

کرده‌اند.

این پاسخ، مبتنی بر تفکیک جزء از کل است و در آن ادعا شده که علی‌رغم عدم امکان فهم کامل از قرآن توسط غیرمعصومین، می‌توان برخی از گزاره‌های قرآنی را درک کرد اما این ادعا قابل قبول نیست. زیرا فقیه از طریق عقل خود باید دین را «بوحده» فهم کند و البته جایگاه احکام بیع و تمسخر و غیبت و... نیز باید در این مجموعه روشن شده است. در غیر این صورت، فقهاء اجازه خواهند داشت دین را تگّه تگّه و بخش بخش کنند و مصداقی از «الذین جعلوا القرآن عضین» قرار بگیرند! به عنوان مثال اگر کسی ادعا کند که خطاب «لایغتب بعضکم بعضا» را فهمیده است، آنگاه باید پاسخ دهد که تعریف غیبت چیست؟ آیا این تعریف را از این آیه فهمیده است؟! آیا غیبت مستثنیاتی دارد؟ تفاوت آن با بهتان و افتراء و تهمت چیست؟ پس ادعای این نوع فهم، قابل انتساب به فقهای شیعه اعم از اصولیون و اخباریون نیست و مسلک عملی قوم چنین اهمال‌هایی در فهم از کلام مولا را نمی‌پذیرد بلکه فقهای شیعه بعد از ممارست و غور و بررسی و تدقیق در تمامی خطابات مربوط به یک موضوع است که فتوای خود را پیرامون حکم آن موضوع صادر می‌کنند.

لذا تقریر قابل دفاع از کلام آخوند، منصرف کردن بیان ایشان به «تجزی در اجتهاد» است اما در این فرض هم ممکن است فتاوی مجتهد متجزی برای خود او حجّیت داشته باشد، اما طبق نظر قوم صلاحیتی برای تصدّی منصب مرجعیت و زعامت ندارد؛ درحالی که بحث ما از ابتدا پیرامون تکلیف فقیهی بود که در چنین جایگاهی قرار دارد و می‌خواهد با تعیین حکم قطع و ظنّ و شکّ خود، مسئولیت دینداری امت در دوران غیبت را با فتاوی خود بر

عهده گیرد. پس در هر صورت، ضرورت فهم نظام‌مند از دین نکته‌ای اساسی است که در این پاسخ از آن غفلت شده است.

علاوه بر این، از مباحث گذشته پیرامون ادراکات عقلانی معلوم شد که بعد از فهم دین، فقیه مواجه با شرایطی است که توسط دستگاه کفر و نفاق ایجاد شده و امت دینی را در معرض خطر قرار داده و لذا باید این شرایط را به درستی درک کند تا فهم از دین را متناسب با چنین شرایطی به مردم ابلاغ کند و از ضربه‌پذیری امت دینی و فرهنگ خداپرستی جلوگیری نماید. ضرورت شناخت از شرایط با مشاهده‌ی اوضاع فعلی تبلیغات دینی روشن‌تر می‌شود؛ یعنی امروزه، دو نوع برخورد با مردم مشاهده می‌شود. یک نگاه با شمارش امور خلاف شرعی که از مردم سر می‌زند، آنان را دچار ضعف ایمان و لابلالی‌گری می‌داند و یک نگاه با سازماندهی مردم در مقابله با کفر و حفظ امت دینی، آنان را مؤمن و هوشیار و بصیر معرفی می‌کند؛ و لو این که برخی احکام و ظواهر دینی را رعایت نکنند.

۲. نکته‌ی مهم دیگر این است که روایات مورد بحث اگر ناظر به زمان حضور معصوم باشد، خارج از بحث «تکلیف فقیه در دوران غیبت» است و به این مطلب اشاره دارد که فقاهت در چنین دورانی، به نفس نفیس معصومین باز می‌گردد و کس دیگری غیر از این بزرگواران، «فقیه» محسوب نمی‌شود. در واقع بنابر اعتقادات شیعه - اعمّ از اخباری و اصولی - علم دین تنها در نزد اهل بیت است و تنها مخاطبان قرآن، ائمه‌ی معصومین صلوات الله علیهم اجمعین هستند و در زمان حضور باید با فهم کامل قرآن - که در اختیار معصوم است - ارتباط برقرار کرد و از این اقیانوس علمی استفاده نمود. در این صورت نباید از این روایات به دنبال استخراج حکمی بود که تکلیف «فقاهت

در دوران غیبت» را معین کند. البته ائمه‌ی معصومین صلوات الله علیهم اجمعین اصحاب و وکلایی داشته‌اند که مردم را در هنگام لزوم به آنان ارجاع می‌داده‌اند اما این مطلب نیز به اذن آن حضرات بوده تا همان فهمی که آن بزرگواران از قرآن داشته‌اند، نشر بیابد و ترویج گردد. به عبارت دیگر فقهت در زمان ظهور، معنایی غیر از فقهت در زمان غیبت دارد زیرا علی‌رغم تعلیم اصول فقهت به اصحاب توسط ائمه، ارتباط فقهاء با معصوم نباید قطع می‌شد و آنان ملزم بودند تا فقهت خود را مجدداً در معرض نظر معصوم قرار دهند و اساساً به دلیل همین رفت و برگشت بین اصحاب و ائمه بوده که این حجم عظیم از احادیث بیان شده است. بنابراین اصل در فقهت‌هایی که در زمان حضور مطرح است، «ارتباط با معصوم» است به طوری که در صورت بُعد مکانی از امام نیز، این مهم از طریق مکاتبه انجام می‌شد. حتی اگر تمامی شیعیان دسترسی کاملی به معصومین داشتند، این ارتباط به پایان نمی‌رسید و عطش استفاده از این اقیانوس بی‌انتهای تمامی نمی‌یافت و همین رابطه، اصل اولیه در پیدایش و پرورش فقهت قرار می‌گرفت. اما در دوره‌ی غیبت، برقراری این ارتباط از سوی فقهاء ممکن نیست و فقهت در محیط دیگری قرار گرفته است.

اما اگر این روایات ناظر به دوران غیبت باشد، نمی‌تواند به نحوی معنا شود که فهم از قرآن در دوران غیبت تعطیل شود و هدایت مکلفین دچار انقطاع گردد. یعنی اگر اخباری قائل شود که آیاتی از قرآن که روایتی در توضیح آنها به دست ما نرسیده، قابل تمسک نیستند، ادعای باطلی کرده که حتی با ممشای عملی اخباریون نیز در تعارض است. زیرا یک فقیه در دوران غیبت مأمور است تا دین را بوحدته فهم کند و فهم خود از مجموعه‌ی دین را



در اختیار مردم قرار دهد تا مسیر هدایت و سعادت از بین نرود. در واقع تنها در صورتی می‌توان ادعای تعطیلی فهم بخشی از دین را داشت که بیانی از خود شارع مقدس در این زمینه به ما رسیده باشد و بر بی‌نیازی مکلفین نسبت به برخی خطابات در دوران غیبت تأکید کرده باشد. در واقع اخباریون بنا به مسلک خود، اولین کسانی هستند که باید چنین ادعایی را به معصومین مستند کنند و الا دچار تفسیر به رأی و مرتکب تأویل در کلمات مولا و انحراف در فهم از آن شده‌اند. به عبارت دیگر همان‌طور که در مورد احکام صلاه و طهارت، فعالیت علمی انجام می‌شود تا حکمی به شارع نسبت داده شود، در اینجا نیز اخباری باید این حکم را به وحی مستند کند و اثبات نماید که شارع فهم بخشی از دین (= آیاتی که روایتی در ذیل آن‌ها وارد نشده) را تعطیل نموده و در خطابات خود با فقهاء، آنان را از درک آن قسمت معاف داشته و حفظ امت دینی و هدایت مردم در دوران غیبت را به آن بخش وابسته نکرده است.

پس قوم به جای بحث اصولی در این‌باره، باید این بحث را موضوع «فقاہت» خود قرار دهند؛ یعنی هم اشکال اخباریون و هم پاسخ اصولیون به اشکالات، باید بر اساس تفقه در کلام شارع پیرامون این موضوع باشد و طرح ادعاهای غیرمستند به وحی کنار گذاشته شود و لذا پاسخ آخوند در تمسک به روایاتی که به قرآن ارجاع داده‌اند نیز کافی نیست؛ زیرا نسبت به این دسته از روایات نیز کار اجتهادی و استنباطی قاعده‌مند انجام نشده است. در واقع این حجم از اختلاف نظر در این مسأله‌ی زیربنایی نشان می‌دهد که قوم در این زمینه به فقاہت نپرداخته‌اند و فهم از روایات را در آن اصل قرار نداده‌اند و الا باید همانند دیگر ابواب فقهی (عبادات و معاملات) که وحدت نظر فقهاء در

مورد ارکان آنها بسیار زیاد است، در اینجا نیز به جای این اختلاف عمیق، وحدت و اشتراک نظری بیشتری دیده می‌شد.

۳. بیان دوم آخوند برای ردّ استدلال اول اخباریون آن است که این روایات ناظر به عملکرد فقهای اهل سنت بوده که مستقلّ از بیانات معصومین، به ظهورات قرآن مراجعه می‌کرده‌اند درحالی که فقهای شیعه تنها زمانی فتوای خود را صادر می‌کنند که ظهور آیات را با روایات اهل بیت سنجیده باشند یا پس از فحص و یأس از روایات، به ظواهر کتاب استناد می‌کنند. لذا اگر اخباری قائل شود که حتی پس از فحص و یأس از ظفر به روایات مخصّص نیز نمی‌توان به ظهورات قرآن تمسّک کرد، سخنی بدون دلیلی گفته است. خصوصاً با توجه به اینکه در روایات بسیاری، به ظواهر آیات قرآن استدلال شده و به آنها ارجاع داده شده است.

این بیان بدان معناست که فقهای شیعه کاملاً از انحرافات فقهای اهل سنن دوری جست‌ه‌اند و به فهم اهل بیت از قرآن معتقدند و فعالیت علمی و بررسی‌های فقهی خود را در این چارچوب قرار داده‌اند و خود را به فهم معصومین از کلام خدای متعال محدود کرده‌اند و به راهی مستقلّ از این مسیر قائل نیستند و لذا اشکال مذکور وارد نیست.

اما سخن از ارجاع مردم به قرآن توسط معصومین، کلامی است که باید تشریح شود زیرا همان‌طور که گفته شد در زمان حضور معصوم و دسترسی مردم به این بزرگواران، وجهی ندارد که مردم را به قرآن ارجاع دهند و آن را کافی بدانند؛ زیرا در این صورت عملکردی که دشمنان و مخالفان اهل بیت داشته‌اند، به ساحت منزّه آن بزرگواران نسبت داده شده است! ممکن است گفته شود: «این روایات در زمان حضور القاء شده‌اند و مثلاً از مخاطبان

خواسته شده تا برای تعیین تشخیص احادیث جعلی یا تبیین شروط جائز در معاملات به قرآن رجوع کنند.» اما باید توجه داشت که این روایات می‌تواند بمثابه تبیین و تشریح اصل اصولی برای فقهاء و اصحاب ائمه باشد تا قرآن را به عنوان اصل اولیه در فقهات خود قرار دهند و به این معنا نیست که کسی بتواند بدون استفاده از بیانات معصومین، از قرآن درکی صحیح پیدا کند. در واقع ممکن است که اولاً این روایات خطاب به فقهاء باشد و ثانیاً در مقام تأسیس اصل اصولی باشد و ثالثاً در روایاتی که ناظر به معاملات است، به این معنا باشد که فقیه باید به بررسی و فقهات پیرامون آیات اقتصادی و معاملاتی قرآن بپردازد.

۴. لذا ضرورت آنچه که در نکته‌ی دوم گفته شد، بیشتر روشن می‌شود: باید این روایات را موضوع فقهات و استنباط قاعده‌مند قرار داد و همانند ابواب صلاه و طهارت و... در بابی تحت عنوان «فقه الاستنباط» به جمع‌بندی احتمالات مختلف و بررسی مجتهدانه در این باره پرداخت و الا ادعاهایی که مستند به وحی نیستند، بحث را جدلی‌الطرفین خواهند کرد. در واقع از آنجا که اصحاب و یاران ائمه، معصوم نبوده و علمی خطاپذیر و تدریجی‌الحصول داشته‌اند، ائمه اهل بیت به پرورش و تربیت یاران خود در فقه و کلام و اعتقادات پرداخته‌اند و لذا اوامر و نواهی متعددی نسبت به عملیات فقهات داشته‌اند که پرداختن به این دستورها و منع‌ها، منجر به استخراج اصول و قواعدی برای فقهات خواهد شد و «فقه الاستنباط» را رقم خواهد زد. از این رو «فقهات پروری» یکی از افعال مهم و شئون اساسی آن بزرگواران بوده است؛ خصوصاً با توجه به این که علم داشته‌اند که غیبت رخ خواهد داد و شیعیان در بخش مهمی از تاریخ با علمای غیرمعصوم مواجه خواهد بود و امت دینی، دین

خود را از این قشر اخذ خواهد کرد. لذا بیان خطابات‌ی که ناظر به علماء امت است، از دوران رسول اکرم آغاز شده است تا ابعاد این مسأله به خوبی شکافته شود. به همین دلیل است که بیانات در این زمینه، هم به شکل سلبی القاء شده تا فقهای شیعه به راه‌های انحرافی فقه اهل سنت مبتلا نشوند و هم به شکل اثباتی ذکر شده تا قواعد و اصول فهم از وحی را به آنان تعلیم دهند. حتی دامنه‌ی این بیانات به مباحث عربی و صرفی و نحوی و لغوی نیز کشیده شده و لذا لازم است تا فهم دقیق از این بیانات، ادبیات و اصول و سایر علوم مربوط به اجتهاد را اصلاح و بهینه نماید.

۵. اشکال دوم اخباریون بر حجیت ظواهر کتاب، اشمال قرآن بر مطالب غامض و پیچیده است که جز راسخین در علم نمی‌توانند به آن دست یابند؛ خصوصاً با توجه به این که فهم بسیاری از انسان‌ها از درک کلام علماء نیز ناتوان است چه برسد به فهم کلام خدای متعال که علم ماکان و مایکون و تبیان کل شیء را در خود جای داده است. پاسخ آخوند به این اشکال آن است که احتواء قرآن بر مضامین عالیه و غامضه، مانع از آن نیست که ظواهری که مربوط به آیات الاحکام است، فهم شود زیرا محل کلام، حجیت ظواهر آیاتی است که احکام عملی را تبیین می‌کنند و نه پیرامون آیاتی که متضمّن معارف اعتقادی و عرفانی هستند.

اما توجه به مباحث گذشته روشن می‌کند که باید به نحو دقیق‌تری به این بحث پرداخت. گفته شد که بحث پیرامون فقاہت غیرمعصومین در دوران غیبت و تعیین تکلیف مکلفین از طریق مجموعه‌ی منابعی است که در اختیار ما قرار دارد و لذا تجزیه‌ی قرآن و روایات به بخش‌های مختلف (مانند دو بخش آیات ساده و آیات پیچیده) و همچنین این نحوه از تکیه بر ظهورات

برای پاسخ به اشکال، قابل قبول نیست. گرچه می توان در پاسخ به اخباریون گفت که برخی روایات نیز حاوی مطالب عمیق و پیچیده هستند و در این صورت نه تنها آیات قرآن بلکه ظواهر این دسته از روایات نیز فاقد حجیت است؛ اما این پاسخها نیز اساس مسأله را حل نمی کند. زیرا آنچه در علم اصول، قبل از ورود به انواع تقسیم بندی ها و تجزیه ها انجام می شود، پی ریزی چارچوب فقهت و تبیین ریشه های عقلائی آن است. اخباریون نیز به عنوان فقهای شیعه و نوآب عامّ حضرت ولیعصر حتی اگر از مباحث اصولی مانند نصوص و ظهورات و... فارغ بوده اند، باز هم با استفاده از طرق مخصوص به خود، از قرآن و روایات استفاده کرده و فهم خود را به مردم ابلاغ نموده اند. زیرا اخباریون نیز نه می توانند ادعای وحی کنند و نه می توانند فهم عوامانه و غیر تخصصی از بیانات شارع را بپذیرند و لذا قطعاً به تفاهم و تخاطب با شارع پرداخته اند و به کشف مراد او مبادرت نموده اند. در واقع قبل از هر چیز باید پایه های اصولی فهم از بیانات شارع و مبانی استفاده از خطابات او را معین کرد؛ زیرا در هر صورت به غیر معصوم وحی نمی شود و این فهم فقیه - اعمّ از اصولی یا اخباری - است که به شارع منتسب می شود و لذا بحث از حجیت این انتساب در عرف و عقل و عقلاء، برای همگان ضروری است و مفری از آن وجود ندارد.

بر این اساس باید روشن شود که تقسیم آیات قرآن به ساده و پیچیده، یک تقسیم عقلائی و اصولی است یا یک تقسیم فقهی؟ ممکن است گفته شود: «این تقسیم ناشی از ادراکات عقلائی است چون همه ی موالی گاه پیچیده سخن می گویند و گاه به سادگی صحبت می کنند.» در این صورت این سوال قابل طرح است که آیا سخنان پیچیده و غامض موالی، خطاب به

چه قشری است؟! آیا آنان با عموم مردم و احاد عباد این‌گونه سخن می‌گویند؟! یا در صورتی که نخبگان و اصناف خاصّ جامعه را مخاطب خود قرار دهند، ناچارند با پیچیدگی و دقت صحبت کنند؟! به عبارت دیگر غموض و پیچیدگی در سخن، مخصوص به اقشار و صنوف خاصّ است و الامولایی که در برابر عموم و سطح ادراک متوسط و پایین آنان از عبارات سخت و کلمات صعب و تراکیب سنگین استفاده کند، حکیم نخواهد بود. یعنی اگر موالی در مقابل عموم عباد صحبت کنند، قطعاً از کلام غامض استفاده نخواهند کرد و لذا چنین تقسیمی نسبت به این دسته از مخاطبین، در ادراکات عقلائی قابل طرح نیست و نمی‌توان آن را تقسیمی اصولی دانست. از سوی دیگر در کلمات قوم مکرراً ذکر شده که «قرآن برای عموم مردم و هدایت تمامی عباد نازل شده» اما این تقسیم برخلاف چنان ادعایی است؛ زیرا اگر بخشی از آیات قرآن دارای غموض باشد، القاء آنها به عموم بر خلاف حکمت است و جملات پیچیده به کسانی متوجه شده که قابلیت فهم و اسقاء آن را ندارند. بر این اساس، تقسیم آیات قرآن به ساده و پیچیده، مبتنی بر ادراکات عقلائی نیست.

۶. ممکن است گفته شود: «در صورت پذیرش اشکال فوق و مباحث گذشته، این سوال مطرح است که اگر تجزیه‌ی قرآن نادرست است و باید مجموعه‌ی دین را بوحده فهمید، آیا فهم آیات اعتقادی و غوامضی که درباره‌ی عرش و کرسی و بهشت و جهنم و ... نازل شده، چه تکلیفی برای مکلفین تعیین خواهد کرد؟! و مگر عدم علم به این حقائق، تأثیری در ترسیم وظایف مؤمنین دارد؟!» اما باید توجه داشت که فهم این دسته از آیات ممکن است تکلیفی برای عموم عباد ایجاد نکند اما قطعاً تکالیفی را برای اقشار و صنوف خاصّ رقم می‌زند. به عنوان نمونه، مشی عملی فقهاء و بزرگان شیعه

این بوده که با تهجد و نماز شب به عنوان یک واجب برخورد می‌کردند و بسیاری از اموری که فتوا به حلیت آن می‌دهند، خلاف شأن فقیه محسوب می‌کنند و آن را از مصادیق دنیاطلبی می‌دانند و بر خود حرام می‌کنند. در واقع توجه این قشر به همان غوامض اعتقادی و معرفتی، تکالیف ویژه‌ای را بر دوش آنان قرار می‌دهد و باعث می‌شود تا احکام خاصی را برای خود در نظر بگیرند. این روند حتی برای مومنین و متدینین و اهالی مسجد و هیئات نیز قابل مشاهده است و این قشر، خود را به برخی اموری که در واقع مستحب هستند، ملتزم می‌دانند و بمثابه واجب با آن برخورد می‌کنند و آن اعمال را به فرهنگ روزمره‌ی خود تبدیل می‌نمایند.

۷. ممکن است گفته شود: «در هر صورت خارجاً می‌دانیم که برخی آیات قرآن، مشتمل بر مطالب صعب و سخت هستند؛ پس با چه توضیحی باید این حقیقت خارجی را بیان کرد؟» در پاسخ باید گفت که این واقعیت زمانی مشکل ایجاد می‌کند که با مطلق‌نگری، تمامی آحاد بشر در طول تاریخ یکسان انگاشته شوند و تحت مفهومی کلی مانند انسان مندرج گردند اما وقتی تکامل بشر و تکامل تاریخ پذیرفته شود، آنگاه قرآن نیز ناظر به هدایت همین موجود متکامل خواهد بود. لذا با گذشت زمان، مسائلی که حتی برای دانشمندان غامض بوده، به فرهنگ عمومی در میان مردم عوام تبدیل می‌شود؛ همان‌طور که ریاضیات قدیم که علماء دوران به آن می‌پرداخته‌اند، امروزه به دروسی ساده برای دانش‌آموزان دوره‌ی ابتدائی تبدیل شده است.

به عبارت دیگر نبوت ختم شده و لذا قرآن، کتاب هدایت تاریخ است و تاریخ نیز موجودی زنده است که رشد می‌کند. در واقع قرآن برای تمامی ادوار تاریخ نازل شده و لحاظ کردن یک زمان و مکان خاص و ناظر دانستن قرآن به

سطح عقلانیتِ موجود در همان زمان و مکان، خلاف غرض خدای متعال است و لذا روایات متعددی ذیل آیات مختلف وارد شده و در آنها تصریح شده که زمانِ تحققِ این آیات هنوز فرا نرسیده است. البته همان طور که قرآن مجید از نظر زمانی، برای تمامی طول تاریخ نازل شده، از نظر مکانی نیز برای نظامی از اختیارات و عقلانیت‌ها نازل شده و از وجود مبارک حضرت نبی اکرم صلی الله علیه و آله تا پایین ترین سطوح اختیار و عقلانیت را نورانی کرده و هدایت می‌کند. بنابراین همگان در تمامی سطوح زمانی و مکانی از قرآن بهره می‌برند و به جای «مطلق‌نگری»، این «نسبیت» است که میزان استثنائیهی هر فرد و صنف و امت را در یک نظام معین می‌نماید.

ممکن است گفته شود: «حتی بنابر این توضیح نیز نباید به همگان امر می‌شد که قرآن بخوانند زیرا کسانی که در سطح پایینی از ادراک قرار دارند، هیچ بهره‌ای از آیات عمیق و غامض نخواهند داشت و چنین امری ملازم با لغویت خواهد شد.» اما این اشکال در واقع مبتنی بر این پیش‌فرض است که قرآن در مقام انتقال مجموعه‌ای از مفاهیم به انسانهاست و جایگاهی همانند «کتابِ اطلاعات عمومی» دارد که در این صورت، قطعاً بخشی از اطلاعات برای گروهی از انسان‌ها مفید نخواهد بود. اما صحیح آن است که قرآن کتابی انگیزشی و هنری است که آثار تهذیبی و پرورشی در پی دارد. برای تقریب به ذهن می‌توان فیلمی فاخر را در نظر گرفت که مردم عادی، مقصود سازنده از برخی بخش‌های آن را درک نمی‌کنند اما در نهایت و با توجه به وجود بخش‌های ساده و روان و عام‌پسند در آن، ادراکی از کلیت آن بدست می‌آورند و لذا مشاهده‌ی چنین فیلمی برای تمامی مردم، مفید ارزیابی شده و خواصّ نیز از آن لذّت می‌برند. در واقع تمامی سطوح عقلانیت در همه‌ی ادوار



تاریخی اگر با سوره‌های قرآن (یا ۵۰ آیه از قرآن که خواندن آن در هر روز سفارش شده) برخورد کنند، بهره‌های انگیزشی و پرورشی و تهذیبی متناسب با خود را دریافت می‌کنند که این معنای اعجاز قرآن است و چنین کلامی غیر از علم مطلق نمی‌تواند منشأ دیگری داشته باشد.

بنابراین برخلاف آنچه در اشکال طرح شد، امر به قرائت قرآن برای عموم مردم لغو نیست زیرا مخاطب قرآن، افراد نیستند بلکه این خطابات به یک نظام از اختیارات و عقلانیت که در طول تاریخ تکامل می‌یابد، القاء شده است. از این رو می‌توان به مطلبی که در نکته‌ی دوم ذکر شد، تأکید کرد یعنی اگر تفاهم و تخاطب شارع با عباد (خطاب به نظام در طول تاریخ) به نحو صحیح تحلیل شود، روشن خواهد شد که تعیین تکلیف تنها به آیات ساده یا آیات الاحکام باز نمی‌گردد و فهم قرآن در یک ادراک عمومی از آن خلاصه نمی‌شود بلکه «نسبیت فهم در جهت واحد» مطرح خواهد شد و با طبقه‌بندی و تنوع زیادی از مخاطبین مواجه خواهیم بود از پیچیده‌ترین درک‌ها که مربوط به پیامبران و اوصیاء آنهاست تا درک تخصصی و فرآیند سخت و حساس و پرمسئولیت که مربوط به فقهاء (به عنوان حافظان دینداری در دوره‌ی غیبت) است و لذا آیات اعتقادی و اخلاقی، می‌تواند تکالیفی را برای این سطح از عقلانیت در پی بیاورد. البته این دقیقاً برخلاف ادعایی است که آخوند در ادامه مطرح می‌کند و در حجیت ظواهر آیاتی که ناظر به احکام عملی نیستند، تشکیک می‌نماید.<sup>۱</sup>

<sup>۱</sup>. یکی از نمونه‌های تعیین تکلیف در آیات اعتقادی، خطاب‌های متعددی است که به عباد «امر» می‌کند تا خدا را بپرستند که نشانه‌ای از تقدّم فعالیت استدلالی و فلسفی بر ایمان به خدا در آنها به چشم نمی‌خورد. البته قوم این آیات را از جمله اوامر ارشادی

همچنین در مراتب بعدی، درک ساده مطرح می‌شود که مربوط به مردم است تا بتوانند متناسب با علم و قدرت خود، تکالیف را فهم کنند و به آن

می‌دانند و می‌گویند توحید به استدلال عقلی ثابت شده و لذا تنها برای اموری مثل نماز و روزه و سایر مناسک عملی جزئیه است که به اوامر شارع نیازمندیم. اما این بدین معناست که قبل از ورود به شرع، عقل به عنوان محور حرکت انسان و امر حاکم، تعاریف و تقسیماتی از حوزه‌های مختلف زندگی (فلسفه ناظر به کلیات، علوم ناظر به جزئیات و دین ناظر به اعتبارات) ارائه کرده و دین نیز در این قالب جای می‌گیرد و لذا آغاز حرکت از عقل است و نه از قرآن و وحی. به نظر می‌رسد این روند به معنای وجود پیش‌داوری عقلی و محور قراردادن آن برای فهم وحی است؛ اما چنین پیش‌فرض‌ها و پیش‌داوری‌هایی - اعم از روحی، عقلی، حسّی - قابل پذیرش نیست و باید به صورت مداوم به کاهش تاثیر آنها در فهم از وحی مبادرت کرد.

ممکن است گفته شود: «این نوع آیات حتی بنابر ادراکات عقلانی هم نمی‌تواند امری مولوی محسوب شود زیرا وقتی کسی مومن نشده، یعنی هنوز خدای متعال را به عنوان مولا نپذیرفته و لذا القاء امر و بعث و زجر به چنین کسی لغو است؛ زیرا در این فرض هنوز رابطه‌ی عقلانی جاری میان موالی و عبید شکل نگرفته است.» در پاسخ باید گفت که رابطه‌ی مولا و عبد منحصر در فرضی نیست که عبد به پذیرش عبودیت اقرار کرده باشد؛ در غیر این صورت، مثلاً شخص یا گروه حاکم می‌تواند حق سرپرستی پدر و مادر بر نوزادشان را از آنها سلب نماید و آنان نیز حق شکایت و اعتراض نخواهند داشت؛ زیرا در این فرض، طفل هنوز درکی از عبودیت و وابستگی خود نسبت به پدر و مادر ندارد! در واقع رابطه‌ی نوزاد با پدر و مادر علی‌رغم آن که امری فطری محسوب می‌شود اما اگر هیچ‌گونه مابه‌ازائی در روابط عقلانی نداشته باشد، آنگاه هر کسی حق خواهد داشت آن نوزاد را از آنان اخذ کرده و او را به فرزندی خود بگیرد و سرپرستی والدین را نسبت به او نفی کند. پس نمی‌توان امور فطری را بالمره و به صورت مطلق از روابط اجتماعی و ادراکات عقلانی منقطع دانسته و منفک نمود و بداهت‌های عقل عملی را نادیده گرفت.

عمل نمایند. یعنی عموم مردم مراجعه‌ی مستقیم به منابع ندارند و «با واسطه» مقاصد و مراد مولا را درک می‌کنند. گرچه این به معنای نفی آثار و برکات قرائت قرآن و مذاکره‌ی روایات نیست اما روشن است که با چنین عباداتی، مسئولیتی به نام فقاہت به آحاد عباد واگذار نمی‌شود. البته تمامی این مباحث ناظر به فهم متن بود اما بنابر مباحثی که در این زمینه مطرح شد، شناخت شرایط و تطبیق وظیفه‌ی دینی در وضعیت فعلی نیز از وظائف فقیه است و نمی‌توان پس از ابلاغ حکم، تطبیق وظیفه را بدست عموم سپرد. حداقل این است که فهم شرایط و تطبیق‌های عینی در دوران امروری، عملیاتی تخصصی و سخت است و بر عهده‌ی کارشناسان علوم سیاسی و اجتماعی و رسانه‌ای و ... قرار گرفته و ابداً امری عرفی و ساده و عوامانه تلقی نمی‌شود.

۸. اشکال سوم اخباریون بر حجیت ظواهر کتاب، مبتنی بر این است که خداوند متعال از پیروی «متشابهات» نهی کرده و «ظواهر» حتی اگر مصداقی از متشابهات نباشند، حداقل محتمل است که مشمول عنوان متشابهات و نهی از تبعیت آن باشند و لذا نمی‌توان به ظهورات قرآن تمسک کرد. آخوند در پاسخ تصریح می‌کند که کلمه‌ی «متشابه»، معنای واضحی دارد که تنها «مجملات» را در بر می‌گیرد و استعمال آن، شامل «ظواهر» نمی‌شود.

اما به نظر می‌رسد هم اخباریون و هم مرحوم آخوند در این بحث راه صحیحی را نیپیموده‌اند زیرا «متشابه» در نظر شارع مقدس، لفظی در مقابل «محکم» و از اصطلاحات شرعی است که باید برای تعیین معنای آن، استدلال اقامه کرد و به استعمالات مختلفی که در آیات و روایات وجود دارد، استشهاد نمود. همان‌طور که تقسیمات دیگری مانند ظاهر و باطن و ناسخ و

منسوخ و تأویل و تنزیل در کلمات شارع پیرامون قرآن وجود دارد که باید معانی آنها از نظر شرعی معین شود. پس لازم است این اصطلاح قرآنی و توضیحات اهل بیت پیرامون آن مورد دقت قرار گیرد و منشأ استنباط فقهی و عملیات اجتهادی قرار گیرد تا بتوان چیزی را به شارع نسبت داد اما چنین بحثی در کلمات طرفین نزاع دیده نمی‌شود و دلیلی برای استظهار از معنای «متشابه» توسط هیچ‌یک از دو طرف طرح نشده است. به عبارت دیگر «فقه‌الاستنباط» در این موضوع نیز باید به کار گرفته شود و تمامی خطابات مرتبط با آن مطرح شود<sup>۱</sup> و احتمالات مختلف پیرامون آن به نحو قاعده‌مند و اصولی مورد جمع‌بندی قرار گیرد و الا اسلوب علمی بحث رعایت نشده است.

۹. البته بحث ما بحثی اصولی است و لذا باید مانحن‌فیه را از منظر ادراکات عقلائی بررسی کرد. ممکن است گفته شود: «موضوع بحث، ظواهر قرآن است و لذا ناظر به مسأله‌ای است که مختص به یک فرهنگ خاص (مسلمین و مؤمنین) است و لذا نمی‌توان بر اساس ادراکات عقلائی عام به آن پرداخت.» اما باید توجه داشت که در این فرض نیز می‌توان به بحث عقلائی پرداخت؛ همان‌طور که می‌توان قواعدی عام در فرهنگ پزشکان، فیزیک‌دانان و ... بدست آورد. یعنی کاملاً ممکن است که یک فرهنگ خاص مورد بررسی قرار گیرد و با ملاحظه‌ی قرائن، روابط عقلائی حاکم بر آن قشر یا صنف قابل دستیابی شود. لذا بحثی که در نکته‌ی قبل مورد اشاره گرفت، بحثی فقهی و

---

<sup>۱</sup> مرحوم محدث بحرانی در ابتدای کتاب شریف البرهان، برخی روایاتی که ناظر به توضیح و تشریح این‌گونه اصطلاحات شرعی است، ذکر کرده است که بررسی دلالتی آنها می‌تواند شروعی برای پژوهش در این زمینه‌ها باشد.

مبتنی بر اقوال و افعال شارع است اما برای طرح بحث اصولی در این موضوع لازم است تا به کشف فرهنگ خاصّ مبادرت شود. البته بر مبنای مرحوم آخوند - که در بحث حقیقت شرعیه، وجود فرهنگ خاصّ را نپذیرفت - و بر مبنای اخباریون - که طرح مباحث عقلائی در روند استنباط را مردود می‌شمارند - بحث اصولی برای کشف فرهنگ خاصّ، در این جا موضوعیتی ندارد و تنها می‌توان به بررسی‌های فقهی در این زمینه پرداخت.

۱۰. دلیل چهارم اخباریون برای ردّ حجیت ظواهر کتاب آن است که گرچه «متشابه» شمولیت ذاتی نسبت به ظواهر ندارد اما عروض تخصیص و تقیید و تجوّز باعث شده تا این ظواهر، همان حکم مجملات و متشابهات را داشته باشند. در واقع ما به تخصیص عمومات و تقیید مطلقات قرآن «علم اجمالی» داریم و لذا تمسک به ظواهر قرآن، مخالفت با علم اجمالی محسوب می‌شود که حرام و دارای عقاب است. پاسخ آخوند این است که این علم اجمالی تنها قبل از فحص و یأس از مخصّص‌ها وجود دارد اما با دستیابی به روایاتی که خلاف ظاهر را بیان می‌کنند، دچار انحلال شده و به علم تفصیلی و شکّ بدوی تبدیل می‌گردد.

در ابتدا باید توجه داشت که اساساً برای تک‌گزاره‌ها «ظهور»ی منعقد نمی‌شود بلکه فهم و ارتکاز اولیه‌ای از یکی از جملات شارع است که هیچ‌گاه مبنای فتوا و عمل قرار نمی‌گیرد تا بتوان گفت ظهور این آیه، با تخصیص روایات از بین رفته است! گذشته از آن که این تعریف از ظهورات قابل قبول نیست و با استناد به تک‌گزاره‌ها نمی‌توان ادعای تعیین مراد گوینده را مطرح کرد، با مشی عملی فقهاء نیز در تعارض کامل قرار دارد زیرا آنان تنها بعد از ملاحظه‌ی تمامی ادلّه و جمع‌بندی اجتهادی از همه‌ی بیانات شارع، ادعا

می‌کنند که مراد شارع را فهم کرده‌اند. در واقع این نوع از استناد به کلام یا کاری عوامانه و غیرعلمی است و یا عملی منافقانه است که بدنبال تحریف نظرات مولاست؛ در حالی که چنین فروزی برای فقیه مطرح نیست. لذا اگر پاسخ آخوند «انعقاد ظهور قبل از فحص و یأس» را تأیید کند و سپس اشکال را از جهت دیگری پاسخ دهد، قابل قبول نیست؛ زیرا فهم اولیه از یک جمله، ناظر به قواعد صرفی و نحوی و مبتنی بر مقتضای وضع است در حالی که گفته شد ظهورات و تعیین مرادات، وابسته به ملاحظه‌ی روابط عقلانی و اغراض موالی است که این مهم از طریق بررسی تمام بیانات آنان و کشف فرهنگ حاکم بر آن حاصل می‌شود.

۱۱. البته تفصیل مربوط به بحث علم اجمالی و تطبیق آن بر مانحن‌فیه باید مورد بررسی قرار گیرد که وابسته تقریر مباحث مربوط به علم اجمالی است؛ خصوصاً با توجه به این که علم اجمالی نسبت به موضوعات خارج از مانحن‌فیه است و لذا باید معلوم شود علم اجمالی نسبت به احکام، چگونه به «قواعد عقلانی در فهم از کلمات» مربوط می‌شود؟ ضمناً بعد از انحلال علم اجمالی و شکل‌گیری علم تفصیلی و شکّ بدوی باید روشن شود که منشأ «شکّ بدوی» چیست؟ اگر منشأ آن احتمال صدور خطباتی است که حاوی مقیّدات و مخصّصات است اما به دست ما نرسیده، باید گفت که چنین احتمالی موضوع تکلیف ما نیست و عقلاً مورد توجه قرار نمی‌گیرد. اگر منشأ آن، خطاپذیری علم فقهاء است که ناشی از ظرفیت غیرمعصوم و فاصله‌ی همیشگی علم خطاپذیر با علم معصوم است و باز هم مورد توجه قرار نمی‌گیرد. ممکن است گفته شود: «در هر صورت، این شکّ برای هر غیرمعصومی به وجود می‌آید که شاید در فهم خود خطا کرده باشم و لذا

علی‌رغم تمامی تلاش‌ها و بررسی‌ها باز هم نمی‌توان وجود شک را نفی کرد. در پاسخ باید گفت که بحث اصولی ناظر به وجود و عدم اشیاء نیست - و الا روشن است که از حیث عدم و وجود (بود و نبود) چنین شکی قابلیت تصوّر دارد - بلکه ناظر به حجیت و مبتنی بر ادراکات عقلائی است و عقلاء نیز طرح چنین شکی را به عنوان صورت مسأله‌ای برای بحث و بررسی نمی‌پذیرند. زیرا منشأ و خاستگاه چنین شکی، مقولاتی (مانند خطاپذیری علم غیرمعصوم و عدم دسترسی به منابع) هستند که عقلاء آنها را لحاظ نمی‌کنند و مولای شرعی، خواست و طلبی نسبت به آنها ندارد و توجه به آن، جزء مقاصد او نیست.

۱۲. به تناسب اشکال چهارم اخباریون، بحث علم اجمالی به حکم مطرح شد که مثال قوم برای آن، علم اجمالی به وجوب یک صلاه در ظهر جمعه و شک در این است که آیا در چنین زمانی آنچه واجب است، نماز ظهر است یا نماز جمعه؟ اما آیا این بدان معناست که فقیه بعد از ملاحظه‌ی آیات و روایات، باز هم به جمع‌بندی نرسیده و در پایان عملیات اجتهاد نیز درکی از مراد مولا پیدا نکرده و فتوایی برای ابلاغ به عباد صادر نکرده است؟! اگر چنین احتمالی صحیح باشد و فقیه - فرضاً به علت اختلاف و تعارض روایات - در این مورد نتوانسته به نتیجه برسد، می‌توان مدعی شد که چنین موردی با لحاظ احکام حکومتی و فقه اجتماعی (مبنای مختار) قابل حلّ است؛ یعنی از آنجا که این دسته، نماز جمعه را در چارچوب احکام حکومتی و اجتماعی ندیده‌اند و به دنبال استنباط وظائف حکومت نبوده‌اند، نتوانسته‌اند روایات مربوط به نماز جمعه را جمع‌بندی نمایند. به عبارت دیگر اگر صورت مسأله به این شکل ترسیم شود که «فقیه در یک مورد خاصّ به مشکلی فقهی برخورد

کرده»، پس علم اجمالی یک مسأله‌ی اصولی نیست و ناظر به حلّ یک مصداق فقهی است که تأسیس اصل عقلائی برای پاسخگویی به آن معنایی ندارد؛ بلکه با ورود عمیق‌تر به بحث فقهی و بررسی دقیق‌تر روایات در چارچوبی که گفته شد، این مسأله حلّ خواهد شد.

اما اگر گفته شود: «احتمال دیگر این است که اشاره به نماز جمعه و نماز ظهر در روز جمعه، یک بحث مصداقی و صرف تمثیل است و الا مقصود اصلی قوم طرح یک بحث اصولی است»، در این صورت باید قبل از ورود به مصادیق فقهی، یک بحث اصولی و عقلائی را طرح کنند و در مثال‌های دیگری نشان دهند که عبد (فقیه) چگونه بعد از بررسی بیان مولا تنها به اصل وجود تکلیف علم دارد اما در متعلق تکلیف دچار شبهه‌ی حکمیه شده است. البته بر فرض ارائه‌ی چنین تصویری از مسأله توسط قوم، پاسخ آن بر مبنای مباحث گذشته روشن است: اگر مولا سخت‌گیر باشد، اتیان تمامی اطراف علم اجمالی و حتی بیش از آن را از عبد طلب می‌کند اما مولای رحیم، حتی اتیان یکی از اطراف را هم قبول می‌کند و رحمت و انصاف او، مقتضی «تخیر» خواهد بود.

۱۳. اشکال پنجم اخباریون آن است که تمسک به ظواهر، مشمول روایاتی است که از تفسیر به رأی نهی کرده‌اند. پاسخ اول آخوند آن است که «تفسیر» به معنای پرده‌برداری از امر پنهان است درحالی که «ظاهر» امری پنهان و دارای خفاء نیست بلکه بر همگان آشکار است.

البته بنابر مباحث گذشته، «آشکاری و وضوح در ظهورات» باید عندالفقهاء و امری مخصوص به مجتهدین تلقی شود و الا میان فهم فقهاتی و اجتهادی - که ناشی از یک عملیات تخصصی و پیچیده است - با فهم عوامانه و ارتکازات اولیه از کلام تفاوتی نخواهد بود که این امری خلاف بداهت عینی



و عملی است. زیرا فقهاء تنها به مقتضای وضع توجه نمی کنند بلکه کلام را در بستری از روابط عقلائی و قرائن مختلف ملاحظه می کنند که این به معنای توجه به فرهنگ خاص خواهد بود و آن را از فهم عمومی مردم جدا می سازد. یعنی ظواهر تنها در میان مجتهدین و فقهاء و متخصصین فن، دارای وضوح و آشکاری است و باید به عنوان مقوله ای که جایگاه آن در «فرهنگ تخصصی» است، مطرح شود.

اما اگر آشکاری و وضوح کلام به عنوان امری عمومی تلقی شود که تمامی بشریت در طول تاریخ از آن فهم پیدا می کنند و با استفاده از آن طبیعتاً و جبراً به مقصود متکلم منتقل می شوند و سپس آن فهم را مبنایی برای عمل قرار می دهند و این روند منجر به تشکیل یک جامعه و عرف می شود، آنگاه این سوال مطرح می شود که چگونه این روش عام در برهه های از تاریخ، فاقد کارایی شده است؟! برای نمونه، اگر پس از خطبه ی غدیر یک فهم و تفاهم عمومی نسبت به خلافت امیرالمومنین به وجود آمده، چرا چند روز بعد اثری از این درک عمومی نیست؟! ممکن است گفته شود: «جماعت حاضر در غدیر همگی مقصود پیامبر را فهمیدند اما از عمل به آن سرپیچی کردند.» اما آیا ایجاد یک روش عمومی برای فهم کلام توسط عقلاء (= موالی) صرفاً با هدف «فهم از کلام» انجام شده؟ یا غرض اصلی از این اتخاذ این روش، «عمل به مقتضای کلام» توسط شنوندگان (= عباد) بوده است؟! آیا عدم تحقق غرض اصلی از این روش - که در «عدم تبعیت عملی از معنای کلام» متجلی شده - معنایی جز ناکارآمدی و نقض عمومیت و شمول آن دارد؟!!

۱۴. پاسخ دوم آخوند آن است که مراد روایاتی که از تفسیر به رأی نهی

کرده‌اند، استفاده از طرق ظنی است که اعتبار و حجّیتی ندارند. لذا یکی از مصادیق تفسیر به رأی، حمل کلام بر خلاف ظاهر آن به مجرد سازگاری این برداشت با قیاس و استحسان و... است؛ بدون آن که برای فهم مراد خداوند از آیات قرآن به اوصیاء الهی مراجعه شود.

به نظر می‌رسد مرحوم آخوند در این پاسخ، بر این پیش‌فرض سلوک کرده که فهم ظواهر توسط یک شخص متعبد انجام می‌شود و بنا دارد تا در مقابل مولا تسلیم باشد. در واقع تفسیر به رأی توسط کسانی انجام می‌شود که عزم بر طغیان و مخالفت با مولا دارند و اهل نفاق هستند. چنین عناصری، اقتضای کلام و قوانین آن را نیز نمی‌پذیرند و لذا مبنای این پاسخ به بحث تعبد و عدم تعبد باز می‌گردد اما آخوند از این بحث، تکیه بر ظواهر را نتیجه‌گیری کرده که این نتیجه‌گیری، نادرست است.

به تعبیر دیگر کسی که عزم بر عصیان و مخالفت دارد و اهل نفاق است، به دنبال مقابله با مقاصد مولا و جلوگیری از تحقق آن است و لذا از روابط عقلایی جاری میان موالی و عبید خارج شده و در نتیجه اساساً به فهم ظواهر کلام مولا - که منشأ آن، روابط عقلایی است - اهمّی ندارد بلکه به دنبال تأویل آن است. با این توضیحات روشن می‌شود که تفسیر به رأی، خارج از بحث اصولی است زیرا پیش‌فرض بحث اصولی آن است که عبد، مقام عبودیت و تسلیم و تعبد نسبت به مولا را پذیرفته و تنها بر این اساس به فهم مقاصد مولا مبادرت می‌کند و برای رسیدن به این هدف، به دنبال کشف قواعد و قوانین آن است. پس مراد از روایات ناهی از تفسیر به رأی، جدا کردن صف منافقین از مؤمنین و اعلام تبرّی مولا از اهل تأویل و انحراف و خارج کردن آنها از زمره‌ی عباد و مطیعین و وعده‌ی عذاب دنیوی و اخروی به آنهاست و

لذا بحث از ظهورات، در این روایات موضوعیتی ندارد. یعنی تنها اهل ایمان اند که به دنبال قواعد صحیح برای تفاهم و تخاطب با مولا (= ظهورات در معنای عام آن) هستند و اهل نفاق موضوعاً از این بحث خارج‌اند. علاوه بر این، عموم اهل ایمان نیز مخاطب این روایات نیستند بلکه این روایات ناظر به تعیین وظیفه برای قشر خاصی به نام فقهاء است که اهل فعالیت تخصصی و افزایش دقت خود در فهم از کلمات شارع هستند.

لذا نتیجه‌ی روایات ناهی از تفسیر به رأی برای مومنین، احتراز از روش‌هایی است که فاقد حجیت برای فهم کلمات شارع هستند تا مؤمنین در زمان غیبت، دچار انحراف در کشف مقاصد مولا نشوند و از راه‌های ضلالت‌آمیز منافقین در این زمینه دوری کنند. روشن است که اخباری و اصولی در این راه با هم متفق‌اند و هر دو با حالت تسلیم و اخلاص به دنبال فهم صحیح از بیانات شارع مقدس هستند و به همین دلیل، این نوع از اشکال‌ها و جواب‌ها اساساً نادرست است و با مسیر سالمی که توسط فقهای عظام شیعه طی شده و در میان همه‌ی آنان - اعم از اخباری و اصولی - مشترک بوده، تناسبی ندارد.

البته پس از این مرحله باید بحث تکامل را هم مطرح نمود یعنی اهل ایمان باید درجات خود را در فهم از کلمات شارع مقدس ارتقاء دهند و سیر رشد خود در طول تاریخ را تداوم بخشند؛ همان‌طور که وضعیت موجود علم اصول، تفاوت بسیاری با روش فهم خطابات در دوران اخباریون و ما قبل آن دارد. به عبارت دیگر در هر دوره‌ای از تاریخ، بذل جهد و استفراغ وسع توسط فقهاء شیعه شده و سپس ظرفیت جدیدی از فهم در دوران بعدی شکل گرفته است که در این صورت به جای تکفیر یکدیگر، تفاوت میان درجات ایمان در

مقیاس تاریخی (و نه وهله‌ای) مشخص می‌گردد. بر این اساس، روند رشد و تکامل در آینده نیز حتماً ادامه خواهد یافت؛ زیرا مذهب شیعه به «انفتاح باب اجتهاد» معتقد است.

۱۵. ممکن است گفته شود: «شخص متعبد نیز برای فهم صحیح کلام به اقتضای کلام توجه می‌کند و به ظهورات تمسک می‌نماید و لذا نتیجه‌ی تعبد، توجه به ظواهر کلام است.» اما باید توجه داشت که تعبد باعث می‌شود برای تشخیص اقتضای کلام، به کشف قواعد و قوانین مختلف و متعدد (عام و خاص و مطلق و مقید و مفاهیم و ...) در این زمینه مبادرت شود تا از هر ج و مرج و بی‌انضباطی در فهم جلوگیری شود؛ نه این‌که تنها به ظهورات تمسک گردد. ممکن است گفته شود: «بنابر برخی اقوال، تمامی قوانین و اصولی که برای تفاهم و تخاطب وجود دارد، به ظهورات باز می‌گردد و همگی از مصادیق ظواهر محسوب می‌شوند.» در پاسخ باید گفت اگر با توجه به مباحث گذشته، علم اصول بر سه پایه‌ی «وضع، روابط عقلانی و مفاهیم» بنا شده باشد، آنگاه قطعاً برخی از قواعد تفاهم و تخاطب به «وعاء وضع» یا «وعاء مفاهیم» بازخواهد گشت و این در حالی است که در مبنای قوم، ظهورات به «بناء عقلاء» و روابط عقلانی بازگشت می‌کند. بنابراین حداقل برخی از قواعد تفاهم و تخاطب، نمی‌توانند به ظهورات ارجاع شوند بلکه ناشی از مقتضای وضع یا مفاهیم (لوازم عقلی کلام) خواهند بود و لذا اشکال وارد نیست.

اما با قطع نظر از این نکته و بر اساس اشکال فوق، ظهورات تعمیم پیدا کرده و موافق با توضیحی خواهد شد که در ابتدای بحث از ظواهر تبیین شد؛ یعنی ظواهر، امری شامل بر تمامی ابعاد تفاهم و تخاطب (نسبیت عام) را شکل خواهد داد و شخص متعبد با مبنا قرار دادن ظهورات (به معنای قواعد

عامّ تفاهم و تخاطب) برای فهم صحیح تلاش خواهد کرد. البته کشف قواعد تفاهم و تخاطب بر مبنای تعبّد و تسلیم، فقط توسط علماء و روحانیت شیعه انجام شده ولی چنین کاری تنها در زمان غیبت و بدلیل اضطرار ناشی از این دوران صحیح است.<sup>۱</sup> و الا در زمان دسترسی به معصوم، فقهاء حق نداشتند بدون مراجعه به امام و اخذ طریق از او، چنین قواعد و قوانینی را مبنای کار خود قرار دهند؛ بلکه تنها می توانستند از اصول و قواعدی که معصوم به آنان تعلیم داده، استفاده کنند. لذا توجه به این تفکیک - که در مباحث قوم اثری از آن دیده نمی شود - ضروری است.

۱۶. بنا بر بحث گذشته در نقد پاسخ اول آخوند به اشکال پنجم اخباریون، نمی توان ادعا کرد که یک روش عامّ برای تفاهم و تخاطب در طول تاریخ جاری بوده و این نوع از وجه اشتراک گیری صحیح نیست. برای نمونه همان افراد معدودی که از فرمان خدا و رسول در روز غدیر تبعیت کردند، در طول تاریخ رشد و گسترش یافتند و جامعه ای متشکل از میلیون ها نفر شیعه و محبّ اهل بیت پدید آمد که فهمی کاملاً متفاوت از اهل سنّت در برخورد با کلمات شارع دارند؛ زیرا بنای اهل تسنّن بر تعبّد و تسلیم در برابر مولای شرعی نبوده است.

<sup>۱</sup> یعنی در دوران غیبت نمی توان اصول را تحت ولایت مستقیم معصومین تدوین نمود بلکه باید بر اساس ادراکات عقلی و عرفی و عقلانی به ساخت آن مبادرت کرد؛ زیرا در غیر این صورت مبتلا به اشکال دور خواهیم شد. البته در مبنای مختار، استفاده از این ادراکات تنها در آغاز روند ساخت قابل قبول است اما در ادامه باید عرف و عقل و عقلاء از «فقه الاستنباط» تبعیت کنند و با کشف فرهنگ از فقاہت پروری که در دوران معصومین انجام شده، علم اصول به تکامل برسد.

لذا ظهورات برای این گروه همان فهم عامی خواهد بود که تمامی شیعیان در گذشته و حال و آینده (آن افراد معدود در صدر اسلام، سیصد میلیون شیعه در امروز و یک میلیارد شیعه‌ای که در آینده به دنیا می‌آیند) در آن مشترک‌اند؛ یعنی این دسته، ارکان فرهنگ مولا را پذیرفته‌اند و به دنبال آن هستند که نظام اغراض او را محقق کنند. اما برای این کار، مدتی در ظرفیت دوران کودکی به سر می‌برند و سپس به ظرفیت بلوغ و پیری می‌رسند که این به معنای نسبیّت تفاهم و تخاطب حتی در میان معتقدان به این مکتب است. زیرا ما با یک موجود زنده و حقیقی مواجهیم که دارای مراحل رشد است و از دوران کودکی تا دوران بلوغ و پیری تکامل می‌یابد و همین تکامل است که باعث می‌شود تا در طول زمان، فهم‌های جدیدی از کلمات بدست بیاید؛ نه این که اقتضاء کلام تغییر کرده باشد. همانند کودکی که تا به سنّ بلوغ نرسد، درکی از برخی امور ندارد و همانند جوانی که تا به دوران سالمندی نرسد، ظرفیت فهم برخی حقائق را نخواهد داشت.

۱۷. پس قوم باید به وجود این دو وعاء توجه کنند و به لوازم آن ملتزم گردند: از یک سو، عبد و همچنین عرف عباد دارای سیر تکاملی است و با افزایش ظرفیت آن، فهم‌های جدیدی ایجاد می‌شود. البته روشن است که عرف در نظر قوم یک امر اعتباری است که به یک مفهوم کلی و شامل تبدیل می‌شود و لذا رشد و تکامل برای آن به عنوان یک موجود زنده و حقیقی پذیرفته نمی‌شود. وعاء دوم، اقتضائات کلام مولاست که در فرض ما، کلام مولا در بالاترین سطح تکامل است و از آنجا که حامل تمامی ملزومات سعادت بشری تا پایان تاریخ است، دین و کتابی پس از آن نخواهد آمد و تکاملی برای آن متصور نیست. در واقع شارع تمامی انسان‌ها در تمامی دوران‌ها را مورد

خطاب قرار داده و لذا کلام او اقتضائی تاریخی دارد و برای کشف اقتضای کلام و ساخت قاعده و قانون برای آن باید به این کشیدگی تاریخی توجه کرد. پس اگر «تفسیر» به معنای پرده برداری از امور پنهان است باید معلوم شود که پنهان بودن برخی از مقاصد مولا در چه زمان و مکانی است؟ قطعاً امر پنهانی در نزد مولا وجود ندارد و او می‌داند که چه گفته و چه مقاصدی را به عباد منتقل کرده است. پس این پنهان بودن برای عبد صدق می‌کند اما بین عباد نیز نمی‌توان اشتراکی گرفت و همه را مشمول آن قرار داد؛ زیرا فهم عباد سیری تکاملی دارد و آشکار بودن (ظهور) و پنهان بودن (تفسیر) نیز متناسب با روند رشد و تکامل فهم معنا می‌یابد. به عبارت دیگر ظهور و خفاء ناشی از اقتضای کلام نیست بلکه چون عبد در سیر رشد حرکت می‌کند، برخی امور برای او پنهان است و قدرت درک آنها را ندارد و لذا در آینده و با بالارفتن ظرفیتش، همان امور خفیه برای او روشن و آشکار خواهد شد که این به معنای بازگشت ظهور و خفاء، به مراحل تکامل تفقه است.

بر این اساس باید موضع بحث قوم پیرامون ظهور و خفاء روشن شود تا بتوان به قضاوت پیرامون آن پرداخت. به عنوان نمونه اگر منظور از خفاء و کشف قناع از کلام به مردم باز می‌گردد، واضح است که فقهاء با تلاش علمی خود، معانی پنهان در کلام مولا را برای مردم تبیین می‌کنند. اما اگر این ظهور و خفاء برای فقهاء مطرح می‌شود، روشن است که با ارتقاء ظرفیت فهم در آینده، فقهای بعدی به تبیین مسائلی خواهند پرداخت که برای فقهای قبلی غموض داشته است. مثلاً شیخ انصاری به عنوان خاتم الفقهاء به تنقیح مباحث جدیدی در اصول و فقه پرداخته که برای فقهاء گذشته منقح نبوده است. حتی اگر این خفاء و ظهور در یک دوران واحد در نظر گرفته شود، به

معنای تفاوت ظرفیت ایمانی و عقلانی یک فقیه نسبت به ظرفیت معاصرین و اقران اوست؛ یعنی قوّت ایمانی و عقلانی یک فقیه باعث شده تا مباحث نوینی ارائه کند و فقهایی که در درجات پایین تری از تقوا و علم قرار داشته‌اند، از او تبعیت کرده و پیرو نظر او شده‌اند.

البته غرض از طرح احتمالات فوق آن است که خاستگاه و منشأ «ظهور و غموض» و «وضوح و خفاء» در کلمات مولا و ریشه‌ی این تقسیمات و مقسم و حیثیت تقسیم آن معین گردد. آیا به وضع باز می‌گردد یا به روابط عقلانی؟ به کلام مولا رجوع می‌کند با به ظرفیت عبد؟ آیا از تفاوت «علم فقه» با «علم تفسیر» نشأت می‌گیرد؟ علت تفکیک میان این دو علم چیست؟ آیا «کشف القناع» - که معنای لغوی «تفسیر» است - به وجود آیات متشابه در قرآن باز می‌گردد؟ این تقسیم چه نسبتی با محکم و متشابه دارد؟ نسبت این تقسیمات به اهداف مولا چیست؟ و... پاسخ دقیق به این سوالات، سطوح تعبّد و درجات ایمان (نسبیت در جهت الهی) را جایگزین مطلق‌نگری خواهد کرد و توجه به زمان و مکان (شرایط)، مسیر تکامل علم اصول را هموار خواهد نمود؛ زیرا خدمت‌گزاری به مولا و تحقق بخشیدن به اهداف و اغراض مولا در صورتی ممکن خواهد شد که عباد به فهمی نظام‌مند از کلمات مولا دست یابند و جایگاه هر یک از سخنان او را به درستی مشخص نمایند.

۱۸. گذشته از این پرسش‌ها، این سوال مهم نیز مطرح است که در دوران فعلی و با گذشت هزار و چند صد سال از حیات شیعه، آیا می‌توان به فقههای عظام شیعه نسبت «تفسیر به رأی» داد؟! آیا این تردید وجود دارد که برخی فقههای شیعه، مشمول این روایات قرار گرفته باشند و همانند فقههای اهل سنت به تأویل و تحریف کلام مولا مبتلا شده باشند؟! و اخباریون و اصولیون



در نتیجه‌ی افتاء و محصول استنباط خود به دو مسیر متعارض و متضادّ رفته‌اند؟! یا فقهای شیعه بمثابه حافظان دین‌داری در عصر غیبت - اعمّ از اخباری و اصولی - پرچمدار فهم سالم از دین و اهل تعبّد و تسلیم در برابر شارع بوده‌اند؟ در واقع چنین اشکالی با واقعیت تاریخی و مشی مشترک تمامی علمای شیعه که مسئولیت هدایت عباد و حفظ راه صحیح را بر عهده داشته‌اند و چارچوب واحدی از احکام شریعت را به مردم عرضه کرده‌اند، تعارض دارد و پاسخ به آن باید از این منظر ارائه شود. حتی اگر کلماتی از دو طرف دیده می‌شود که چنان اتهاماتی را بر طرف مقابل وارد کرده‌اند، باید آن کلمات را با توجه به مشی عملی فقهای شیعه - که مبتنی بر تعبّد و تسلیم در حالات روحی و سلامت و انصاف در فهم بوده - اصلاح نمود و آن را بر نزاع‌های غیرقاعده‌مند حمل کرد. لذا باید توجه داشت که اختلاف میان این دو گروه از فقهاء، امری طبیعی و ناشی از مراحل رشد و سیر تکامل تفقه بوده است.

۱۹. البته نکته‌ی فوق به معنای نفی تفاوت بین اخباری و اصولی نیست بلکه به این معناست که این تفاوت ابدأ نمی‌تواند باعث شود که عناوینی مانند تفسیر به رأی و تأویل و تحریف و سایر انحرافات فقهای اهل تسنّن و منافقین امّت، قابل انتساب به این سلسله‌ی جلیله‌ی روحانیت شیعه باشد لذا آنچه توسط اخباریون و اصولیون انجام شده، تعبّد در برابر مولا و فهم صحیح از کلمات او بوده است.

پس نکته‌ی اصلی در تفاوت بین اصولی و اخباری<sup>۱</sup> آن است که

---

<sup>۱</sup> بیانی که توسط مقررّ بحث برای تشریح این تفاوت ذکر شد، عمل اصولیون به عموم و اطلاق آیات پس از ملاحظه‌ی روایات مخصّص و احتیاط اخباریون در این مورد و

اخباریون استفاده از ادراکات عقلی و عقلانی و ساخت قواعد تفاهم و تخاطب و فهم خطابات شارع بر این اساس را مردود می‌شمارند؛ یعنی اعتقاد دارند که اگر یک دستگاه فکری و تحلیلی - که ترکیبی از مباحث منطقی و فلسفی و عقلانی و... را در خود جای داده - پشتوانه‌ای برای فهم از بیانات شارع قرار گیرد و عقل به مبنایی برای گمانه‌زنی و جمع‌بندی پیرامون کلام مولا تبدیل شود، تحمیل رأی عبد بر نظر مولا را نتیجه خواهد داد و تعبد و تسلیم محقق نخواهد شد. لذا حفظ احادیث و ممارست بر آن را موجب دستیابی به یک ارتکاز عام نسبت به روح دین و مذاق شارع می‌داند و در فروع جدید و مسائل مستحدثه نیز به روایات دالّ بر احتیاط و توقّف تمسک می‌نماید.

اما اصولیون در کنار التزام به منبع، از دستگاه ریاضی و محاسبه‌ی عقلی برای فهم دین استفاده می‌کنند و لذا اختلاف این دو طیف بر سر ساخت یک

عدم تمسک به عموم آیات است. این گمانه نیز مورد بحث واقع شده و روشن گردید که غرض مولا مبنی بر ادامه‌ی سلطنت، حاکم بر گفتار عامّ یا خاص اوست و تحقق اغراض او نیز تنها در صورتی ممکن خواهد شد که ده‌ها قید و خصوصیت در عمل لحاظ شود و لذا اصالت در نظر عقلاء با «تخصیص» است. سپس از آنجا که اصول عقلانی در مبنای مختار، نسبت‌بردار و قابل تکامل‌اند، بر اساس آن می‌توان به ملاحظه‌ی موضوعاتی پرداخت که در مرحله‌ی قبلی فهم، قابلیت استنباط از کلام مولا را نداشته‌اند. از این طریق، بسیاری از مسائل جدید را - که چاره‌جویی برای دستیابی به حکم آنها، علّت اصلی تمسک به عمومات و اطلاقات است - می‌توان از بیانات شارع استفاده نمود و نیازی به استفاده از عمومات و اطلاقات نخواهد بود. البته منشأ طرح مسائل جدید و فروع نوین یا «عینیت» است، یا «عقل» است و یا «حالات روحی» است که هر یک، بحثی جداگانه دارد که مشروح تمامی مطالب فوق در متن کامل بحث، قابل پی‌گیری است؛ مقرر.

تخصّص بر پایه‌های لوازم عقلیه و اصول عقلائیه و قواعد لفظیه است. البته مبنای اخباریون در منع از فعالیت عقل نادرست است زیرا اگر استفاده از این قواعد به دلیل بازگشت آن به عقل و عرف و عقلاء مردود باشد، اخباری نیز حداقل از قواعد صرفی و نحوی و لغوی و قوانین مربوط به معانی، بیان و بدیع استفاده می‌کند که هیچ‌یک از آنها شرعی و توقیفی و مستند به شارع نیست و ساخته‌ی غیرمعصوم است. در واقع اخباری نمی‌تواند مطلقاً فارغ از ارتکازات عرفی یا عقلائی باشد و لذا اشکال فوق بر خود اخباریون نیز وارد است و قابلیت تعمیم به مسلک آنان را دارد.

به تعبیر دیگر، لازمه‌ی نفی مطلق هرگونه ادراکات عرفی و عقلائی آن است که اخباریون از عقل خطاپذیر و درک تدریجی‌الحصول استفاده نمی‌کنند. در این صورت طریق دیگری به فهم بیانات خدای متعال باقی نمی‌ماند مگر این که به آنان وحی شود! اما قطعاً هیچ‌یک از آنان چنین لازمه‌ی فاسدی را نمی‌پذیرد. بنابراین اخباری در عمل نمی‌تواند به حفظ احادیث اکتفاء کند و عقلائی بودن تفاهم و تخاطب را نفی نماید و در فهم احادیث از ادراکات عقلی و عقلائی استفاده نکند؛ اما حاضر نشده تا این فعالیت عقلانی را به یک تخصص تبدیل کرده و به استفاده از مجموعه‌ی مدوّتی از قواعد اقرار نماید بلکه به دنبال آن است که قیود و شروطی برای استفاده از ادراکات عقلائی مطرح کند تا دایره‌ی آن را ضیق نماید. ولی مشکل در این است که دلائل اقامه‌شده از طرف اخباری برای این تضییق، یا از سنخ فقهی است که بنابر توضیحات قبلی بر «فقه‌الاستنباط» و ملاحظه‌ی تمامی خطابات شارع پیرامون قواعد تفقه مبتنی نشده؛ یا اگر عقلائی و غیرفقهی باشد، به نحوی است که ملازم با نفی مطلق «عقل و عرف و عقلاء»

است.

البته باید توجه داشت که تأکید اخباریون بر این مبنا، بی‌تناسب با شرایط زمانی و مکانی آن دوران نبوده است زیرا این بزرگواران در مقابل طوفانی از انحراف و تأویلی بودند که توسط جوّ حاکم و فقهای اهل سنت به راه افتاده بود و در زمانی زندگی می‌کردند که قیاس و استحسان و استصلاح و سایر طرق گمراه‌کننده به عنوان فعالیت عقلی معرفی شده بود. لذا برای حفظ دین و مراقبت از دین‌داری و فهم صحیح از احکام شریعت در مقابل روند موجود به شدت موضع گرفتند و حتی از تفکیک بین علم فقه و علم اصول خودداری کردند اما همان‌طور که گذشت این بدان معنا نیست که خود از عقل و عقلاء و احکام آن استفاده نکرده باشند.

در ادامه سیر رشد و تکامل تفقه بوده که اصولیون به دخالت عقل و عرف و عقلاء در فهم از دین اقرار کرده و به ساخت علم اصول بر اساس همین پایه‌ها مبادرت نمودند اما سوالی که در مرحله‌ی جدید از حیات شیعه مطرح می‌شود این است که آیا «تعبد و تسلیم در برابر شارع مقدّس» در «عرف و عقل و عقلاء» جریان یافته است؟ یا این ادراکات به نحوی تعمیم یافته و شکل انتزاعی به خود گرفته که مرز بین کفر و نفاق و ایمان در آن کمرنگ شده است؟ در واقع وضع موجود علم اصول برای دوران فعلی - که شیعه از برهه‌ی کودکی خارج شده و در دوران بلوغ قرار گرفته و به حکومت و قدرت دست پیدا کرده و در مقابل یک تمدن جدید باید احکام ساختارهای اجتماعی را معین کند<sup>۱</sup> - مخاطره‌آمیز است و راه را برای سوء استفاده‌ی روشنفکران و

---

<sup>۱</sup> باید توجه داشت که نحوه‌ی زندگی در قبل از رنسانس به گونه‌ای نبوده که حکومت‌ها در تمامی شئون زندگی بشر و وحدت و کثرت موضوعات آن حضور پیدا کند

بدخواهان و انحراف در اداره کشور فراهم می‌نماید و الا علم اصول موجود برای دورانی که تنها تشخیص تکلیف شرعی برای افراد دنبال می‌شد، کفایت می‌کرد. پس چارچوب کار اصولیون در استفاده از عقل صحیح است؛ اما باید در سه جهت «ارتقاء تعبد»، «افزایش ظرفیت عقلانی و محاسباتی»، «بالا بردن سطح تفاهم اجتماعی میان فقهاء» مورد تکمیل قرار بگیرد.

۲۰. پاسخ سوم آخوند به اشکال پنجم اخباریون مبتنی بر این است که حتی اگر فرض شود روایات «ناهی از تفسیر به رأی» دالّ بر نهی از تبعیت ظواهر است، باید آن را در کنار دسته‌ی دیگری از روایات قرار داد که دالّ بر تمسک به قرآن، عمل به قرآن، عرضه‌ی اخبار متعارض به قرآن، مردود شمردن شروط متعارض با قرآن و... هستند. زیرا مقتضای جمع بین این دو گروه از روایات این است ادله‌ی مربوط به نهی از تبعیت ظواهر، از معنای ظاهری خود منصرف شود و دسته‌ی دوم، به منزله‌ی مخصّصی برای دسته‌ی اول محسوب شوند. در نتیجه، عمل به ظواهر گرچه ممنوع است اما عمل به ظواهر قرآن، از شمول این نهی خارج شده است. در غیر این صورت، دسته‌ی

بلکه مقوله‌ی امنیت داخلی و خارجی توسط حکومت‌ها تأمین شده و در مقابل، از مردم خراج دریافت می‌شده؛ این در حالی است که حاکمیت‌ها پس از رنسانس در تمامی ابعاد حیات فردی و اجتماعی و بین‌المللی حضور پیدا کرده‌اند. پس از آنجا که کلام خدای متعال حاکم بر تاریخ است و هدایت در تمامی دوران‌ها را رقم می‌زند و به زمان تخطب محدود نمی‌شود، باید استزائهی ما از نور وحی متکامل شود و برای مواجهه با وضعیت موجود، ابزار فهم از دین تغییر کرده و ریاضیات آن ارتقاء یابد تا با دوری از پیش‌داوری‌های عقلی و شهودی و حسّی، بتوان از طریق «لوازم خطابات»، تعبد را در برخورد با مسائل جدید و موضوعات عینی جاری کرد.

دوم روایات دچار لغویت خواهند شد؛ چون اکثر آیاتی که می‌توانند مرجعی برای عمل و تمسک قرار بگیرند و وسیله‌ای برای تعیین تکلیف اخبار متعارضه باشند، خود از ظهوراتی هستند که مشمول عمومات نهی می‌شوند!

اما در مباحث قبلی روشن شد که روایات ناهی از تفسیر به رأی، به اهل نفاق و بدعت منصرف است و جامعه‌ای که بنای خود را بر تعبد در برابر مولا قرار داده، عملاً مشمول این خطاب قرار نمی‌گیرد. علاوه بر این، چنین پاسخی یک پاسخ فقهی است و در آن، به وجود روایات دیگر در این زمینه و دلالت آن‌ها استناد شده است. اما قبلاً بیان شد که این نحوه از ورود به بحث فقهی، ناقص است بلکه تمامی بیانات شارع در این موضوع باید جمع‌آوری شده و به عنوان یک باب مستقل (فقه‌الاستنباط) مورد بررسی اجتهادی قرار گیرد. یعنی تمام مباحث ریشه‌ای که در علم اصول مطرح شده - از اختیار و علم و یقین و ظن و شک تا وضع و تفاهم و تخاطب و حجیت و... - باید به عنوان موضوع بحث قرار گیرد تا معلوم شود شارع چه نظری در این موضوعات دارد و از خطابات او در این زمینه‌ها چه اموری استنباط می‌شود؟ این در حالی است که رجوع قوم به روایات مربوط به مانحن فیه، به صورت موردی است و نگاهی مجموعه‌نگر که یک چارچوب کلی و تأسیسی از بیانات شارع را مورد ملاحظه قرار دهد، دیده نمی‌شود. در مقابل، به نظر می‌رسد موضوع تمامی آیات و روایات، «اختیار و کیفیت سرپرستی آن» است و به همین دلیل، دارای دیدگاهی تأسیسی است که می‌خواهد تغییرات بزرگی در ادراکات عقلانی ایجاد کند؛ یعنی به دنبال آن است که ادراکات عقلاء کافر و منافق را بشکند و ادراکات عقلاء مؤمن را ارتقاء دهد. در واقع بر مبنای مختار، «فلسفه‌ی دین» و علّت نزول وحی، همین مطلب است که با نقد مباحث

فلسفی قوم، پایه‌های تعریف از حجّیت و وظیفه و تکلیف را تغییر می‌دهد. البته برای پاسخ اصولی به این اشکال نیز باید به بحث مختار رجوع کرد که بر اساس آن، هم نصوص و هم ظهورات اموری ظنی هستند که در صورت جریان تعبّد و سایر ضوابط عقلائی در آن، ارزشی بیشتر از یقینیات خواهند داشت و حجّت خواهند بود.

۲۱. در ادامه، مرحوم آخوند به بحث تحریف قرآن می‌پردازد که می‌تواند مبنایی برای طرح اشکالی دیگر از سوی اخباریون باشد. آخوند ابتدائاً تحریف به زیاده و نقیصه را مردود می‌شمارد اما وقوع «تحریف به تصحیف» را می‌پذیرد و آن را به برخی روایات و همچنین محاسبات عقلانی مستند می‌نماید. در این صورت، اخباری می‌تواند ادعا کند تمسک به ظواهر آیات ممنوع است زیرا علم اجمالی به وقوع تحریف، استناد به هر آیه‌ای را مخدوش می‌سازد. آخوند در پاسخ می‌گوید اولاً علم به وقوع این تحریف در «ظواهر» نداریم و بر فرض چنین علمی، معلوم نیست این تحریف در ظواهر آیات الاحکام - که محلّ ابتلاء فقیه است - واقع شده باشد بلکه اختصاص آن به آیات ولایت و سایر آیات اعتقادی محتمل‌تر است. در این صورت علم اجمالی پدیدآمده، مانعیتی ندارد؛ زیرا برخی از اطراف آن (= آیات اعتقادی) خارج از محلّ ابتلاء است. در واقع علم اجمالی به وقوع خلل در ظواهر، زمانی معتبر است که تمامی آیات قرآن حجّت باشند؛ در حالی حجّیت صرفاً مختصّ به ظواهر آیات الاحکام است.

در این باره باید توجه داشت کسانی که به وقوع تحریف به تصحیف معتقدند، قائل به وقوع آن در تمامی آیات قرآن نیستند بلکه منشأ این قول، برخی روایات یا برخی محاسبات عقلانی است. لذا این آیات را به صورت واضح

مورد اشاره قرار می‌دهند و آیات مشخص و معدودی را مبتلا به تصحیف می‌دانند. در واقع هم اخباری و هم اصولی، قائل به اعتبار قرآن موجود هستند و وضعیت آن را با تصرفاتی که در تورات و انجیل اعمال شد، متفاوت می‌دانند. لذا تنها مواردی انگشت‌شمار است که از سوی قائلین به تصحیف، قابل طرح است و شناخت این موارد نیز از طریق روایات یا سیاق کلام مؤونه‌ای ندارد. بنابراین علم اجمالی ادعا شده نسبت به تصحیف در تمامی آیات قرآن، فرضی ذهنی است که قابلیت تحقق ندارد و لذا استدلال‌های مذکور در متن کفایه، موضوعیتی در پاسخ صحیح به اشکال فوق ندارد.

ممکن است گفته شود: «اگر وقوع تصحیف ثابت شده باشد، کاملاً محتمل است برخی تصحیف‌ها انجام شده باشد ولی روایات دالّ بر آن به ما نرسیده باشد.» در پاسخ باید گفت که فرهنگ برخورد حضرات معصومین علیهم‌السلام این بوده که علی‌رغم اشاره به وقوع برخی تغییرها در قرآن موجود، مراجعه به آن بر اساس روایات اهل‌بیت را برای هدایت کافی دانسته‌اند و به همین دلیل است که در طول ۲۵۰ سال حیات مبارک خود، درگیری و برخوردی اجتماعی با وضعیت موجود قرآن نداشته‌اند و برای مقابله با تصرفات انجام‌شده، در مقابل ائمه‌ی نفاق و دستگاه خلفاء ناپستاده‌اند و علی‌رغم شهادت آن بزرگواران در راه حفظ دین، تحریکی نسبت به این مسأله انجام نداده‌اند. این رفتار نشان می‌دهد که ائمه‌ی هدی، این شکل از تصرفات را - بر فرض وقوع آن - مخاطره‌ای برای جهان اسلام محسوب نکرده‌اند و آن را مانع و مشکلی در راه هدایت مؤمنین به حساب نیاورده‌اند. پس این نوع تصحیف، موردی و استثنائی است که مشکلی در تمسک به قرآن ایجاد نمی‌کند زیرا اهل‌بیت، به نحوی عمل کرده‌اند که حکام جور نتوانسته‌اند



تصرفات بزرگ و مهمی در قرآن انجام دهند.

۲۲. نکته‌ی دیگر این است که اختصاص حجّیت به آیات الاحکام غیرقابل قبول است و اگر پیچیدگی و غموض در آیات اعتقادی، باعث چنین ادّعایی است، این وضعیت برای آیات الاحکام نیز صادق است؛ چون تمامی قرآن از علم الهی و ۷۳ اسم اعظم ناشی شده و این دانش خطاناپذیر و مافوق ادراک بشر در آیات الاحکام نیز جریان یافته است. همچنان که ساده‌سازی آیات فقهی و چشم‌پوشی از ابعاد مختلف آن، قابل تطبیق بر آیات اعتقادی نیز هست و می‌توان گفت همان‌گونه که اجمالاً نماز واجب است، حقائقی مانند عالم آخرت، هفت آسمان، عرش، کرسی و... نیز اجمالاً وجود دارد و باید آن را نشر داد و ترویج نمود و به مردم ابلاغ کرد.

ممکن است گفته شود: «تفاوت آیات اعتقادی با آیات فقهی در این است که دسته‌ی اول، گزاره‌هایی توصیفی هستند که معطوف به عمل نیستند و صرفاً باید به آنها اعتقاد داشت اما حجّیت، از سنخ عمل است و معدّریت و منجزیت را رقم می‌زند که چنین وصفی مختصّ به احکام عملی و آیات فقهی است.» اما باید توجه داشت که چنین ادراکی ناشی از برخورد انتزاعی با فرهنگ «مولویت» است اما آنچه عملاً در میان عبد و مولا رخ می‌دهد و همچنین در فرهنگ «مشارکت»، بسیاری از توصیف‌ها و گزاره‌های غیردستوری، معطوف به عمل است و یک گزاره‌ی خبری که از سوی سلطان یا مدیرعامل گفته می‌شود، به مبنایی برای هزاران فعل و عمل در میان زیردستان تبدیل می‌شود. البته ممکن است که ادراکات ناشی از منطق صوری، مانع فهم این واقعیت شود و با تفکیک بین خبر و انشاء و قطع رابطه‌ی بین نظر و عمل، موجب شکل‌گرفتن چنان تصوّراتی شود. اما آنچه در

روابط عقلائی محقق می‌شود، استخراج اوامر و نواهی مختلف از گزاره‌های توصیفی است.

خصوصاً با توجه به این که مولا از بیان گزاره‌های اعتقادی و توصیفی نیز غرض و هدفی دارد و تحقق آن غرض، مطلوب مولاست و درک اجمالی عبد از آن غرض، تکالیفی را برای او رقم خواهد زد. گذشته از آن که گفته شد اغراض مولا منفک و بریده از هم نیستند بلکه موالی دارای نظامی از اغراض و اهداف هستند و لذا نمی‌توان گزاره‌های توصیفی (اعتقادی) و جملات انشائی (فقهی) و خطابات ارزشی (اخلاقی) مولا را به صورت منقطع از یکدیگر ملاحظه کرد و فهم نمود. به عنوان نمونه علی‌رغم ظلم بزرگی که برادران حضرت یوسف در حق این پیامبر الهی روا داشتند و جرم واضحی را مرتکب شدند و به راحتی می‌توان به محاکمه و مجازات و تنبیه آنان حکم داد اما برخورد حضرت یعقوب و حضرت یوسف علی‌نیناواله‌وعلیهماالسلام با آنان این گونه نیست و به عنوان عناصری خائن و منحرف و خارج از دین شناخته نمی‌شوند بلکه بستری ایجاد می‌شود تا برادران خطاکار پشیمان شوند و به استغفار مبادرت کنند. ذکر این نوع برخورد، وظیفه‌ی حاکم اسلامی را در موارد مشابه معین می‌کند و می‌توان حکم درگیری‌های درونی بین جناح‌های مختلف در جمهوری اسلامی را بر این اساس معین نمود. در واقع قصص قرآنی می‌توانند به منزله‌ی کبریاتی باشند که در صورت احراز تحقق شرایط مشابه، آن‌ها را مبنای عمل اجتماعی قرار داد. البته نحوه‌ی تطبیق این قصص، امور بسیار حساس و مهمی هستند که توجه به شرایط و قیود مختلف در آن، تکالیف بسیار متفاوتی را نتیجه خواهد داد.<sup>۱</sup>

<sup>۱</sup>. نمونه‌های دیگری از این قصص و پیچیدگی‌های مربوط به آن در احکام حکومتی - که

۲۳. به تبع بحث تحریف و تصحیف، مرحوم آخوند به مبحث اختلاف قرائات نیز می‌پردازد و معتقد است اگر اختلاف قرائات، موجب اختلاف در ظهور شود، نمی‌توان به قرآن تمسک کرد و هیچ‌یک از قرائات، حجّیت نخواهند داشت؛ چون تواتر قرائات ثابت نشده است و احراز این‌که کدام‌یک از آنها همان قرآن واقعی هستند، ممکن نیست.

اما به نظر می‌رسد احکام فقهی وابسته به اختلاف قرائات نیست تا طرح این صورت مسأله در علم اصول ضرورتی داشته باشد؛ زیرا فقهای شیعه تنها با الفاظ آیه (مانند و لا تقربوهنّ حتی یطهرن) مواجه نیستند بلکه در طول ۲۵۰ سال حیات معصومین، روایات متعدّدی در ذیل آیات وارد شده که به توضیح و تفسیر و تبیین قرآن پرداخته و حکم عمل مکلفین را تعیین نموده است. حتی مطلب به نحوی واضح است و این روند به گونه‌ای طیّ شده است که بر اساس روایات می‌توان به اصلاح قرائات پرداخت. در واقع بر مبنای فهم معصوم از آیه‌ی مدنظر، می‌توان روشن کرد که چه قرائتی باید کنار گذاشته شود و چه قرائتی صحیح است؛ یعنی روایات می‌توانند پایه و معیاری برای استخراج قرائت صحیح قرار بگیرند.



## فصل فی احتمال وجود القرینه أو قرینه الموجود

قد عرفت حجية ظهور الكلام في تعيين المرام فإن أحرز بالقطع و أن المفهوم منه جزما بحسب متفاهم أهل العرف هو ذا فلا كلام و إلا فإن كان لأجل احتمال وجود قرينة فلا خلاف في أن الأصل عدمها لكن الظاهر أنه معه يبني على المعنى الذي لولاها كان اللفظ ظاهرا فيه ابتداء لا أنه يبني عليه بعد البناء على عدمها كما لا يخفى فافهم.

۱. در ادامه، آخوند به تقسیمی پیرامون انواع احراز ظهورات می‌پردازد و در ضمن این تقسیم، حجیت قول لغوی را بررسی می‌نماید. این تقسیم عبارت است از: اگر ظهور یک کلام به نحو قطعی احراز شود که تکلیف فقیه روشن است اما اگر احراز ظهور به نحو قطعی انجام نشود، ظنّ به ظهور یا شکّ نسبت به آن واقع می‌شود. این ظنّ و شکّ یا ناشی از احتمال وجود قرینه است یا منبعت از احتمال قرینیت موجود است و یا به دلیل عدم علم به وضع الفاظ یا جهل به معانی آنها در میان عرف و استعمال است که این قسم اخیر، باب بحث از حجّیت قول لغوی و بررسی ادلّه‌ی اقامه شده برای آن را باز می‌کند. لذا برخی شروح به این مطلب اشاره کرده‌اند که مبحث قبلی پیرامون کبری (حجیت ظهورات) بوده و مانحن‌فیه پیرامون صغری (احراز ظهور) است.

در این باره باید توجه داشت که تقسیم‌بندی و طبقه‌بندی نسبت به «ظواهر» مانند هر مقوله‌ی دیگری، از طریق مقسم و حیثیت تقسیم و اقسام انجام می‌گیرد و در نتیجه همه اقسام، فرد و مصداقی برای مقسم خود هستند. پس بر اساس توضیحی که در شروح ذکر شده، اگر در مانحن‌فیه تقسیمی نسبت به ظواهر مدنظر باشد، نزاعی پیرامون صغری شکل نمی‌گیرد زیرا روشن است که در یک تقسیم‌بندی، تمامی اقسام اسفل فرد و مصداقی برای مقسم هستند؛ همچنان که اندراج صغری در کبری نیز به صورت قهری واقع می‌شود. پس گرچه استفاده از اشکال منطقی برای استدلال در علم اصول نفی نمی‌شود و اندراج صغری در کبری در مباحث اصولی نیز جریان دارد اما باید توجه داشت که آخوند برای بحث از احراز ظهور، به اندراج و سایر مفاهیم منطقی تکیه نکرده بلکه به اموری از قبیل وجود قرینه، قرینیت موجود، علم به وضع و استعمال و... توجه داشته است. زیرا موضوع بحث در اینجا، تفاهم و تخاطب مولا با عبد و کشف مراد اوست که این موضوع در «ایجاد یک مجموعه» متبلور شده است؛ یعنی گوینده (مولا) به وسیله‌ای مجموعه‌ای از کلمات، ترکیب‌سازی کرده تا اثری را در مستمع (عبد) ایجاد کند.

به عبارت دیگر، آنچه موضوع بحث در ظواهر است، «ترکیب‌سازی (از کلمات) برای تصرف در خارج (عبد)» است و نه «اندراج یک مفهوم کلی در کلی دیگر» و عبد نیز باید مراد مولا را از خلال این روند، احراز نماید و نسبت به این ترکیب‌سازی عینی، فهم پیدا کند. لذا برخلاف شروح، برای توضیح بحث آخوند باید از مباحث اصولی استفاده شود و نه از مفاهیم و اصطلاحات

منطقی<sup>۱</sup>؛ همان گونه که در متن کفایه نیز مباحثی از قبیل وجود قرینه، قرینیت موجود و... طرح شده و تقسیم یا مندرج کردن صغری در کبری، وسیله‌ای برای احراز ظهور قرار نگرفته است.

۲. آخوند سپس به حالات مختلف فقیه پیرامون ظهورات می‌پردازد که اولین آن، قطع به ظهور است. در این باره و در مباحث گذشته گفته شد که قطع فقیه، از سنخ عقل نظری نیست بلکه از جنس عقل عملی است که پایگاه آن نمی‌تواند فطرت (به عنوان یک امر جبری و غریزی) باشد بلکه پایگاه آن، اختیار است. لذا قطعی که بر مبنای اختیار حق (تعبد به مولا) و تلاش برای مقنن کردن آن شکل بگیرد، حجت است که این تعریف عام بر مانحن‌فیه نیز صادق است و آن را اصلاح می‌کند.

اما فارغ از نکته فوق، باید توجه داشت که ظهور به معنای کلامی که احتمال خلاف در آن می‌رود و موجب ظنّ به مراد متکلم می‌شود، اثری است که از کلام گوینده در نفس شنونده حاصل شده است؛ همان گونه که نصّ (به معنای کلامی که احتمال خلاف در آن نمی‌رود و موجب یقین به مراد متکلم شده) و مجمل نیز (به معنای کلامی که احتمال طرفین در آن مساوی است و موجب شک به مراد متکلم شده) بر همین اساس معنا می‌شود. پس این اثر تابع کلام گوینده است و نه نظر شنونده؛ خصوصاً با توجه به مبنای قوم که

---

<sup>۱</sup> بر همین اساس برای بررسی نسبت بین این بحث با بحث حجیت ظهورات نیز باید گفت: در حجیت ظهورات پیرامون نسبت عامّ ظواهر (= ترکیب‌سازی مولا با مجموعه‌ای از کلمات برای تصرف در خارج) بحث می‌شود و در مانحن‌فیه درباره نسبت خاص آن (ترکیب خاص در یک کلام) بحث می‌شود.

طبق آن، انتقال مفهوم کلام به ذهن شنونده، به صورت علیتی تحلیل می‌شود و فهم از کلام گوینده به صورت قهری و خارج از اختیار مخاطب محقق می‌گردد. یعنی یک نوع خصوصیت مشترک در قوای انسانی (مانند قوه عقل و زبان) وجود دارد که باعث می‌شود فهمی مشترک و عمومی در همه انسان‌ها جاری شود. بر این اساس، بیان آخوند پیرامون «احراز ظهور به صورت قطعی» و «احراز ظهور به صورت ظنی» بی‌معنا و غیرقابل پذیرش است بلکه آنچه با مبنای قوم تناسب دارد این است که مراد مولا یا متکلم، به صورت قهری به عبد یا مستمع منتقل شده و اثر معین و مشخصی (که در اینجا ظن به مراد است) را در او ایجاد می‌کند که عموم انسان‌ها - به دلیل خصوصیات مشترک نوعیه - درک واحدی از آن اثر پیدا می‌کنند و تأثیر یکسانی از آن می‌پذیرند و لذا غیر از قطع به ظهور و احراز یقینی آن، حالت دیگری برای مستمع ایجاد نمی‌شود.

ممکن است گفته شود: «ظهور به معنای آن است که عقلاء و اهل عرف - و نه یک فرد خاص - در مواجهه با این کلام، مراد گوینده را به صورت ظنی تشخیص می‌دهند. بر این اساس، مقصود آخوند از احراز قطعی یا احراز ظنی آن است که فقیه گاه به صورت قطعی تشخیص می‌دهد که فهم ظنی عقلاء و عرف از این کلام چیست و گاه علی‌رغم تلاش در تشخیص فهم عرف از این کلام، به یقین نمی‌رسد و به تحلیل قاطعی از فهم عقلاء دست نمی‌یابد بلکه متفاهم اهل عرف از این کلام را تنها به صورت ظنی به دست می‌آورد.» در این صورت، این پرسش مطرح می‌شود که مگر فقیه، خود یکی از اهل عرف نیست؟! آیا مجتهد به عنوان یک انسان، فاقد خصائص مشترکی است که همه عقلاء و عرف از آن بهره‌مندند؟! در واقع عرف دارای حیات است و در عالم



خارج و زندگی روزمره جریان دارد و همه انسان‌ها از جمله فقیه و مجتهد در همین فضا هستند و نمی‌توانند خارج از آن، فروزی ذهنی و انتزاعی و ضد عرفی و غیرعقلانی بسازند و بر اساس آن، خود را دچار ظنّ و گمان کنند!!

ممکن است گفته شود: «چنین بحثی پیرامون عرف امروز صحیح است اما دستیابی به عرف زمان تخاطب و متفاهم زمان شارع مشکل است و زمینه خروج از قطع و دچار شدن به ظن را فراهم می‌کند» اما باید توجه داشت که بر اساس مبنای قوم در مباحث قبلی، آنچه علت حجیت ظهورات شد، خاصیت مشترک و عامی بود که در طول تاریخ در بین همه ابناء بشر جریان داشت؛ یعنی برای اثبات حجیت ظهورات به امر زبانی حاکم بر تمامی ازمنه و اعصار استناد شد و لذا چنین تفکیک‌هایی بین دوران‌های مختلف، برخلاف ادله حجیت ظهورات و ناسازگار با آن است. بنابراین احتمال‌ها و گمانه‌هایی که پیرامون «تشخیص متفاهم عندالعرف» مطرح شده و موجب طرح مفاهیمی از قبیل احراز ظنّی ظهورات می‌شود، ناشی از ادراکات عقلی است که گرچه فرض ذهنی دارد اما ناهماهنگ با ادراکات عرفی و عقلانی است.

به عبارت دیگر، طبق مبنای قوم هنگامی که مجتهد در برابر کلام خاص مولا قرار می‌گیرد، در واقع مواجه با ترکیبی از کلمات (مجموعه‌سازی توسط مولا) است و نمی‌تواند به صورت غیرعرفی با آن برخورد کند. عرف نیز در برخورد با کلمات، سه حالت دارد: الف) فهم قطعی از مراد ب) فهم ظنی از مراد ج) شک نسبت به مراد. حال اگر کسی در تشخیص «حالت عرف نسبت به یک کلام» دچار شک و ظنّ شود، از ادراکات عرفی و عقلانی خارج شده و الا از آنجا که خود او نیز جزئی از عرف است، فهم عرفی باید و لابد در او نیز جریان پیدا کند. لذا احتمالات دیگری که برای او پدید می‌آید و مانع از

تشخیص قطعی او نسبت به متفاهم عندالعرف می‌شود، ناشی از تحلیل عقلی است که تناسبی با ادراکات عرفی ندارد و در این صورت، اهل عرف به درستی چنین اشخاص و چنین ادراکاتی را نامتعادل تلقی می‌کنند!

ممکن است گفته شود: «بالاخره آنچه در مباحث فقهی و در مواجهه با کلام معصوم رخ می‌دهد، این واقعیت است که فقیه در تشخیص فهم عرف زمان تخاطب از این کلام خاص، به قطع دست نمی‌یابد.» که در این صورت باید گفت این بدان معناست که برخلاف معیاری که در اصول برای حجیت ظهورات مطرح شده، قوم در مباحث فقهی به این واقعیت توجه کرده‌اند که ظهورات یک امر عامّ نیست و در طول زمان تغییر می‌کند و استظهاری که فقیه در این زمان دارد، می‌تواند متفاوت از ظهوراتی باشد که در عصر معصوم حادث شده است و آن ظهورات را منعکس نکند. لذا باید قبل از تلاش برای حلّ مشکلات فقهی، اصل مشکل را در علم اصول حل کرد و به بازبینی مبانی اصولی پرداخت و به این مساله توجه نمود که امر عامّ انتزاعی و فهم مشترکی که در تمام دوران‌ها جریان دارد و به عنوان مبنای حجیت ظهورات مطرح شده، عملاً محل اشکال است.

یعنی آنچه در تفاهم و تخاطب واقع می‌شود، اشکال مختلف ظهورات است که باید با بحث عقلی، طبقه‌بندی و تقسیم‌بندی شده و حکم اصولی هر یک به صورت جداگانه معین شود و الا دستیابی به متفاهم اهل عرف اعصار قبلی، از طریق تکیه بر آن امر مشترک و جریان آن تا امروز باید امکان‌پذیر می‌بود. به عبارت دیگر، اگر در علم اصول و در مبحث ظهورات یک امر عرفی و عقلانی به صورت مشترک و تاریخی در بین ابناء بشر اثبات شد و سپس فقیه در علم فقه با اختلاف در این امر عرفی - و نه اشتراک در آن - مواجه

شد، باید تکلیف مساله را در علم اصول معین کرد و به بحث اصولی پیرامون این اختلاف پرداخت و به جای ادعای امر عامّ تاریخی جاری در عرف و صدور حکم عامّ درباره ظهورات، به این اختلافها توجه کرد و آنها را طبقه‌بندی نمود و بر اساس ادراکات عقلائی، حکم متفاوتی برای هر یک از طبقات و تقسیم‌بندی‌ها به دست آورد.<sup>۱</sup>

۳. نکته‌ای که در کنار مباحث فوق می‌توان به آن پرداخت، آن است که علی‌رغم بحث از ظهورات به عنوان یک ادراک عقلائی، آخوند از جهل به وضع و موضوع<sup>۲</sup> له سخن می‌گوید؛ در حالی که مکرراً گفته شد که «وعاء وضع و استعمال»، قابلیت لحاظ مستقل از «وعاء ادراکات عقلائی و روابط عبد و مولا» دارد و اساساً مباحث علم اصول در سه بُعد «قواعد زبانی مانند وضع و استعمال»، «قواعد عقلائی مانند روابط عبد و مولا» و «قواعد عقلی مانند لوازم عقلی کلام» قابل جمع‌بندی است. به عبارت دیگر، علی‌رغم آن که بحث از ظهورات طبق مبنای قوم باید در چارچوب قواعد عقلائی و رابطه عبد و مولا بحث شود، آخوند قسمتی از این بحث را در چارچوب وضع و استعمال - که مقوله‌ای مستقل از روابط عبد و مولاست - طرح کرده است.

---

<sup>۱</sup>. البته امروزه در غرب، اختلاف بین استظهارات عرفی و درک عرفی از کلام در طول تاریخ، در قالب علمی مانند باستان‌شناسی مورد بحث و بررسی علمی قرار می‌گیرد تا با ریاضیات احتمالات، ربط بین این اختلافها به صورت تحلیلی روشن شود؛ نه این که همانند مبنای قوم، صرفاً به عنوان امور جعلی که حقیقتی ندارند، محسوب شده و درک‌های عرفی مختلف به صورت منفصل و منفک و بریده از هم تصور شوند. در واقع صرف گزارشگری از اختلاف فهم عرفی در طول زمان کفایت نمی‌کند بلکه باید با تحلیل عقلانی نسبت به اختلافها، ارتباط آنها را دریافت و الا در گزینش یک پایه در میان ارتکازات مختلف، دچار تردید و حیرت و سرگشتگی خواهیم شد.

ممکن است گفته شود: «اما بحث از وجود قرینه یا قرینیت موجود، اشاره به روابط عقلائی دارد که موجب شکل‌گیری قرائن به صورت قطعی یا احتمالی می‌شود» در پاسخ باید گفت که «قرینیت موجود» گاه به شرایط و قیودی تعریف می‌شود که بر اساس اهداف مولا و اغراض او پدید می‌آیند که در این صورت، بحثی عقلائی مطرح شده است. اما آخوند برای تعیین تکلیف «قرینیت موجود»، به «اصالت عدم قرینه» تمسک کرده است که گرچه از نظر قوم یکی از «اصول لفظیه عقلائیه» محسوب می‌شود اما بنا بر مباحث قبلی روشن شد که اتفاقاً از نظر ادراکات عقلائی، اهداف و اغراض عینی مولا باعث می‌شود تا قرائن و شرایط و قیود و شروط متعددی برای کلام او شکل بگیرد و از این‌رو، اصل در نزد موالی عرفیه، وجود نظامی از قرائن و شرایط و کثراتی از قیود و شروط است و نه این‌که اصالت با عدم قرینه یا عدم قید باشد.

بنابراین «اصول لفظیه عقلائیه» از جمله «اصالت عدم قرینه» نیز در حقیقت مستند به وضع واضح یا استعمال عرف هستند و به اغراض مولا و فرهنگ او باز نمی‌گردند.<sup>۱</sup> البته اگر تبیینی از اصول لفظیه عقلائیه بر مبنای رابطه بین عبد و مولا مطرح شود، آنگاه می‌توان بحث آخوند پیرامون قرینیت موجود را از سنخ مباحث عقلائی محسوب کرد.

<sup>۱</sup> البته تفکیک بین منزلت «واضع» و منزلت «مولا»، با توجه به مبنای قوم در تفکیک بین امور است و الا در مبنای مختار و از نظر عقلائی، این دو منزلت نمی‌توانند از هم منقطع باشند بلکه برای تحقق نظم در جامعه حتماً با یکدیگر مرتبط می‌شوند زیرا «تحقق نظم در تفاهم و تخاطب» (به عنوان غرض واضع) نمی‌تواند ناهماهنگ با «تحقق نظم در جامعه» (به عنوان غرض مولا) باشد.

## حجیه قول اللغوی و عدمها

نعم نسب إلى المشهور حجة قول اللغوي بالخصوص في تعيين الأوضاع و استدلال لهم باتفاق العلماء بل العقلاء على ذلك حيث لا يزالون يستشهدون بقوله في مقام الاحتجاج بلا إنكار من أحد و لو مع المخاصمة و اللجاج و عن بعض دعوى الإجماع على ذلك.

مرحوم آخوند در ادامه به نقل ادله‌ی مطرح شده برای اثبات حجیت لغوی پرداخته و آن‌ها مردود می‌شمارد. اولین دلیل، استناد به سیره‌ی علماء و اتفاق آنان بر احتجاج به قول لغوی در مباحث علمی است. اما آخوند معتقد است چنین اتفاقی ممنوع و غیر مفید است و بر فرض پذیرش آن، به قدر متیقن از این سیره که همان اجتماع شرائط شهادت (مانند شهادت دو لغوی عادل برای تعیین معنای یک لفظ) است، حمل می‌شود.

در این باره اولاً باید توجه داشت که اگر منظور آخوند از «ممنوع بودن اتفاق»، عدم طرح استدلال از سوی مدعی اتفاق است، قابل قبول است اما اگر به این معنا باشد که کشف چنین اتفاقی امکان ندارد، نمی‌توان آن را پذیرفت. زیرا با تحقیقات میدانی و استفاده از ریاضیات احتمالات - که امروزه در علم باستان‌شناسی مورد استفاده قرار می‌گیرد - می‌توان نسبت به امور تاریخی به یک جمع‌بندی رسید و آن را به صورت علمی به گذشتگان منسوب نمود. به

نظر می‌رسد این نکته باید مبنایی برای بررسی و تکمیل نظرات قوم پیرامون اجماع محصل و منقول قرار گیرد. لذا می‌توان پیرامون اجماع منقول به این نکته توجه کرد که تحصیل اجماع، مقوله‌ای است که دارای روش علمی است و لذا باید قابلیت تکرار آن توسط دیگران وجود داشته باشد و هر عالمی باید بتواند با استفاده از این روش، به همان نتیجه دست یابد.

ممکن است گفته شود: «شاید اجماع منقول از باب شهادت و بیّنه مورد پذیرش قوم قرار بگیرد.» اما باید توجه داشت که کلام فوق به معنای نفی حجیت اجماع منقول نبود زیرا «اخبار از مباحث علمی» به شرط رعایت ضوابط آن، در عرف خاص (عرف دانشمندان) مورد توجه قرار می‌گیرد. اما از سوی دیگر، بحث از شهادت، یک بحث فقهی است و برای تعیین نقش آن در مانحن فیه، باید در بابی بنام «فقه‌الاستنباط» به بررسی ادله‌ی شهادت و تعیین شمول یا عدم شمول آن نسبت به کار تخصصی فقهاء پرداخت و بدون تنقیح این بحث در فقه، قضاوت در این باره نادرست خواهد بود.

اما از نظر عقلایی و در عرف علوم، به شهادت افراد اعتناء نمی‌شود مگر در صورت اخذ اصول موضوعه‌ی یک علم از علمی دیگر. یعنی پس از مشخص شدن «طبقه‌بندی علوم» و علم شامل و مشمول، گزاره‌هایی از علم شامل برای استفاده در علم مشمول اخذ می‌شود. به عنوان مثال علم پزشکی اصول موضوعه‌ای را از علم فیزیک اخذ می‌کند که این کار نیز بصورت قاعده‌مند انجام می‌شود و نقل و شهادت در این میان باید تابع ضوابط علمی باشد و صرف شهادت و نقل، در آن موضوعیتی ندارد. البته این تنها اشاره‌ای به اسلوب صحیح بحث در این موضوع بود و تفصیل آن باید در بحث اجماع مطرح شود.

۲. اما پیرامون «غیر مفیدبودن اتفاق» برخی شروح گفته‌اند که مقصود از این عبارت آن است که معلوم نیست مراجعه به کتب لغت توسط فقهاء در دوران معصوم و در مرأی و منظر آن حضرات محقق شده باشد تا بتوان عدم ردع شارع از این سیره را اثبات نمود که صحّت این نظر، بعید نیست. یعنی توجه به تاریخ علمی مانند صرف و نحو و لغت و... نشان می‌دهد که تولید و تدوین این علوم همزمان با دوران حضور معصومین نبوده و ظاهراً پس از حیات آن بزرگواران انجام شده است.

البته از سوی دیگر باید توجه داشت که نگاهی کلیّ به آیات و روایات نشان می‌دهد که ائمّه‌ی هدی علیهم‌السلام برخورداردی ویژه و مختصّ به خود با لغات و کلمات داشته‌اند که قابل کشف از بیانات آنان است؛ زیرا معصومین فرهنگی خاصّ دارند و فارغ از عرف عرب، عرف جدیدی را ایجاد کرده‌اند و یا حداقل ایجاد این عرف جدید باید موضوع تأمل و مذاقه قرار گیرد. به عنوان نمونه کلماتی مانند صبر، رضا، یقین و... واژه‌هایی هستند که دلالت دیگری غیر از آنچه در استعمالات عرب رایج بوده، دارند و شارع آنها را در معانی دیگری به کار گرفته و در بیانات مختلف خود، آنها را به نحو دیگری معنا کرده و تعریف نموده است. در واقع باید به بررسی و تحقیق پیرامون این مهمّ پرداخت که: آیا با ملاحظه‌ی مجموع خطابات شارع، می‌توان لغت‌نامه‌ای بر اساس فرهنگ شرع تدوین نمود و به عرف خاصّی که معصومین آن را به وجود آورده‌اند و برخوردار نوین و متفاوتی که نسبت به موضوعات داشته‌اند، توجه کرد و آن را مبنایی برای علم لغت جدید قرار داد؟

۳. پیرامون نظر آخوند در حمل سیره‌ی علماء بر اجتماع شرائط شهادت بمثابه قدر متیقّن، سوالاتی قابل طرح است: آیا نوع مراجعه‌ی قوم به این

دانش روشن نیست؟! اگر مسأله شهادت و شرایط آن مطرح باشد، آیا ملازم با آن نیست که ادعا شود فقهاء تنها به قول دو نفر (بینه) از علمای لغت مراجعه می‌کنند؟! آیا اعتبار همه‌ی علمای لغت در نزد قوم یکسان است و یا رتبه‌بندی خاصی از علمیت هر یک از آنان در نظر گرفته‌اند؟ آیا می‌توان اخبار عده‌ای از دانشمندان در موضوع تخصص آنان را نپذیرفت؟! البته گاه معتبر بودن دانش آن دانشمندان مورد اشکال قرار می‌گیرد که بحث دیگری است اما مراجعه یک دسته از علماء به قول عده‌ای دیگر از دانشمندان در عرصه‌ای خاص، می‌تواند مستندی غیر از «ضرورت رجوع به متخصص» دارد؟! آیا صحیح است که سیره‌ی علماء را به نحوی ناقص و نادرست معنا کنیم تا مجبور شویم آن را در فرضی ذهنی مانند اجتماع شرائط شهادت محدود نماییم؟!

در واقع هنگامی که گزارشی واقعی و عینی از سیره‌ی علماء در مراجعه به اهل لغت بیان شود و جمع‌بندی دقیقی از آن ارائه شود، معلوم خواهد شد که این امر دارای قواعد و چارچوب و مراحل و شروطی است که تناسبی با قدر متیقن ادعایی ندارد. پس علماء به چیزی که فاقد پایه‌های علمی است رجوع نکرده و نمی‌کنند و دقت در سیره نشان می‌دهد که فقهاء، تلاش‌های لغویون را به عنوان یک دانش پذیرفته‌اند و از نظر عقلانی و علمی، بمثابه یک تخصص و شاخص و معیار قابل قبول با آن معامله کرده‌اند و لذا در صورت تحلیل صحیح و واقعی از سیره، این مقوله قابل تفکیک از استدلال چهارم بر حجیت قول لغوی نیست؛ زیرا آن استدلال نیز «رجوع به متخصص به عنوان یک امر عقلانی» را دلیل بر حجیت قول لغوی می‌داند.

۴. البته آخوند تمسک به بناء عقلاء را نیز نمی‌پذیرد زیرا لغویون



تخصصی در زمینه‌ی تعیین معنای وضعی و حقیقی کلمات ندارند و تنها استعمالات را بیان می‌کنند.

در این صورت، لغوی به جمع‌بندی بین معانی مختلف نپرداخته بلکه با گزارشگری خود، علماء را از تفحص و جستجو بی‌نیاز کرده و با گردآوری استعمالات، بستری برای فقیه فراهم کرده تا از توجه به آنها به معنای حقیقی پی ببرد. بنابراین تمسک به قول لغوی اگر به صورت فقهی و از باب شهادت و امثال آن باشد، وابسته به بررسی ادله‌ی آن و نسبت‌سنجی آن با احکام دیگر در «فقه‌الاستنباط» است. اما اگر به صورت عقلائی مطرح شود، از باب رجوع به علم و کار علمی است. حال اگر سطح کار علمی انجام‌شده توسط لغویون «گزارشگری» باشد، جمع‌بندی و تعیین معنای حقیقی الفاظ به عهده‌ی فقیه خواهد بود اما اگر ثابت شود که اهل لغت به جمع‌بندی استعمالات پرداخته‌اند و معنای وضعی را مشخص کرده‌اند، قول آنان حجّت خواهد بود که از بیان فوق، فایده‌ی رجوع به قول لغوی حتی در صورت عدم حجیت آن روشن می‌شود.

البته باید توجه داشت که با ملاحظه‌ی کتب لغت و بکارگیری قواعد ریاضیات احتمالات و ضوابط علم باستان‌شناسی می‌توان به تحلیل جامعی پیرامون معانی الفاظ و سیر نقل آنها در دوره‌های گوناگون تاریخی دست یافت که این مهم باعث می‌شود تا فهم از آیات و روایات بسیار دقیق‌تر گردد. اما عدم تحلیل از علّت «نقل لفظ» در دوره‌های گوناگون و احاله آن به «عدم ذکر قرائن پس از شیوع معنای مجازی»، ملازم با إهمال واضعین و مستعملین و به معنای عدم توجه به تغییرات روابط اجتماعی و آثار آن بر وضع خواهد بود که قابل‌پذیرش نیست.



## بحثی پیرامون ضابطه‌مند کردنِ تعریف «اجماع» و اقسام آن بر اساس ادراکات عقلانی

فصل الإجماع المنقول بخبر الواحد حجه عند كثير ممن قال باعتبار الخبر بالخصوص من جهة أنه من أفراده من دون أن يكون عليه دليل بالخصوص فلا بد في اعتباره من شمول أدلة اعتباره له بعمومها أو إطلاقها.

۱. بحث بعدی پیرامون «اجماع منقول» است و مرحوم آخوند پیش از ورود در آن، وجه اعتبار اجماع را تبیین می‌کند و حجیت آن را وابسته به قطع به رأی معصوم می‌داند. سپس چهار نوع از اجماع را ذکر می‌کند که با آنها می‌توان به نظر معصوم دست پیدا کرد: اجماع دخولی، اجماع لطفی، اجماع حدسی و اجماع تصرفی.

ابتدائاً باید توجه داشت که تعریف ارائه شده از اجماع دخولی، مناسبی با معنای اجماع ندارد و نباید ذیل این مفهوم قرار بگیرد. بلکه در واقع إخبار از بیان معصوم محسوب می‌شود و باید آن را تحت عنوان «منبع استنباط» مندرج کرد زیرا چنین اتفاقی، حاکی از بیان و نظر معصوم است و در این

جهت، تفاوتی با خبر واحد ندارد. ممکن است گفته شود: «قوم نیز تصریح کرده‌اند که اجماع فی نفسه ارزشی ندارد بلکه از این جهت که موجب استکشاف نظر معصوم می‌شود، معتبر است و لذا استفاده از اصطلاح اجماع یک امر صوری و تسامحی است.»

در این صورت و برای تنقیح بحث باید به بررسی پیرامون «تعریف اجماع» پرداخت که احتمالات مختلفی در تعریف آن قابل طرح است: (۱) اتفاق اکثریت در یک موضوع. (۲) فرهنگ یک قوم یا یک صنف که به معنای پذیرفته شده‌های یک جمع است و در این صورت نشان‌دهنده‌ی یک عرف خاص و تمایز آن با دیگر فرهنگ‌ها خواهد بود. (۳) فرهنگی که مختص به فقهاء است و نه فرهنگ هر قوم و صنف و ملت. (۴) همان احتمال دوم و سوم اما بدون آن که به یک مقطع مقید شود بلکه به نحوی که تمامی طول تاریخ را در بر بگیرد. ممکن است گفته شود: «تعریف اجماع در نظر شیعه، اتفاق جمعی از فقهاء بر یک حکم است به نحوی که این اتفاق موجب قطع به رأی امام و کشف نظر معصوم شود و در آن، جمعیتی خاص و عددی معین شرط نیست.» در این صورت به نظر می‌رسد تعریفی علمی از «جمعیت»ی که اتفاق آنان موجب چنین قطعی خواهد شد، ارائه نشده و فهم از آن، به بداهت و وضوح موکول شده است.

۲. البته شاید گفته شود از طریق توجه به اقسام چهارگانه‌ی اجماع است که تعریف از این «جمعیت» معلوم می‌شود که به همین دلیل باید به بررسی این چهار قسم پرداخت. درباره‌ی اجماع دخولی باید گفت که وقتی معصوم به عنوان یکی از اعضاء جمعی که به حکمی فتوا داده‌اند شمرده شود، اتفاق و جمع مذکور نقشی در دستیابی به نظر امام ندارد بلکه آنچه محقق شده،

إخبار از رأی معصوم است و جملاتی مانند «أجمع فقهاء الامّه» و امثال آن، منصرف به این است که خبری از نظر حضرات معصومین در یک موضوع، برای ما نقل شده است.

پیرامون اجماع تشرّفی نیز باید توجه داشت که یا تشرّف فقیه به آستان امام معصوم آشکار شده که به معنای اضافه شدن یک روایت به سایر روایاتی است که به دست ما رسیده و لذا تحت عنوان اجماع و اتفاق مندرج نمی شود بلکه خبری است که توسط یک فقیه ثقه و عادل برای ما نقل شده است. یا تشرّف فقیه به محضر معصوم آشکار نشده و به صورت یک راز باقی مانده که در این صورت برای دیگر فقهاء، حکمی اثبات نمی شود.

۳. اما درباره‌ی اجماع حدسی و اجماع لطفی باید گفت که این دو طریق، تغایری با یکدیگر ندارند و دو روی یک سکه و حاکی از یک مقوله‌ی واحد هستند؛ یعنی از یک سو صاحب دین، فقهاء و خدمتگزاران خود را تنها نمی گذارد و از پس پرده‌ی غیبت نیز به دست گیری از آنان اهتمام دارد - که ناظر به معنای لطف است - و از سوی دیگر علمای شیعه علی رغم تلاش های علمی گسترده، اهل تسلیم و تضرّع و توسّل به ساحت مقدس معصومین هستند و لذا ممکن نیست که در مقابل این رفتار، پاسخی در خور به آنان داده نشود که این مطلب، علّت اتفاق در فتوا را توضیح می دهد. به عبارت دیگر، وحدت نظر فقهاء در یک موضوع، ناشی از عنایت امام معصوم به تضرّع و خاکساری و تعبدِ آنان است و به فعالیت علمی آنان باز نمی گردد؛ زیرا تعدّد و اختلاف در مبانی مانع از این وحدت می شود. در واقع اجماع لطفی حاکی از روندی است که مافوق در برابر مادون در پیش گرفته و اجماع حدسی، همین روند را در قالب حرکتی از پایین به بالا تشریح می کند؛ یعنی نظر عنایت

معصوم و تعبّد و تضرّع فقهاء نسبت به صاحب دین، یک مقوله‌ی واحد است. البته از نظر عقلی و منطقی می‌توان این دو بُعد را از یکدیگر تفکیک کرد اما از نظر عقلانی، چنین تفکیکی از رابطه‌ی میان عبد و مولا صحیح نیست.

ممکن است گفته شود: «یکی دانستن اجماع لطفی با اجماع حدسی قابل‌پذیرش نیست زیرا در اجماع لطفی، به برهان لطف - که یک قاعده‌ی کلامی و عقلی است - استناد شده اما در اجماع حدسی، به ملازمه‌ی عادی و عرفی تمسک شده و لذا مناط این دو طریق، کاملاً با هم متغایر است.» در پاسخ باید توجه داشت که لطف خدا محال است جاری شود مگر زمانی که فقیه به تضرّع و توسل و درخواست خاضعانه از خدای متعال داشته باشد که در این صورت، جریان لطف و رحمت الهی بر او قطعی خواهد بود. پس جریان لطف از سوی خدا بر بندگان - که در این جا همان فقهاء هستند - یک امر متقوم است که وابستگی تامّی به رفتار عباد دارد و رابطه‌ای دو طرفه و غیرقابل تفکیک از یکدیگر محسوب می‌شود. البته این تقریر مختار از قاعده‌ی لطف است و ناظر به بیان قوم پیرامون این قاعده نیست.

اما آنچه در اجماع حدسی، به عنوان ملازمه‌ی عادی و عرفی مطرح شده، آن است که اتفاق نظر در میان تابعین و طرفداران و ارادتمندان یک شخص عادتاً دالّ بر اخذ این نظر از آن شخص است که برای تبیین و تحلیل آن باید گفت چنین مقوله‌ای، ناشی از شدت روحی تابعین نسبت به متبوع و نشان‌دهنده‌ی تعبّد و تسلیم آنان نسبت به اوست. البته ادعای قوم پیرامون این ملازمه برای موالی کافر و منافق و عباد آنها صدق نمی‌کند و روابط عقلانی جاری در میان کفار و منافقین کاملاً برخلاف این ادعاست. یعنی در «تئوری قدرت» آنچه اصل و اساس قرار گرفته، «تنازع» است و نه «اتفاق

نظر! حتی اگر برخی سلسله‌های پادشاهی در سالیان و قرون متمادی حکومت کرده‌اند و اهداف خود را تحقق بخشیده‌اند، بدان معنا نبوده که همدلی و همکاری به عنوان مبنای عمل آنان قرار گرفته بلکه سلطان با تدابیر خود و از طرق مختلفی مانند ارباب و تهدید و شکنجه و تطمیع و فریب و... دائماً زیردستان و درباریان را کنترل می‌کرده و به حذف و طرد و قتل عناصر خطرناک - حتی از میان نزدیکان خود - مبادرت می‌نموده تا در جریان تنازع بر سر قدرت، کسی بر او غلبه پیدا نکند و کودتایی رخ ندهد و سلطنتش تداوم یابد.

در واقع چنان ادعاهایی پیرامون ملازمه‌ی عادی و عرفی، ناشی از عدم درک از مدیریت سلاطین و ابعاد مختلف آن است و الا تمامی تاریخ، گواه این مطلب است که آنچه در دربار پادشاهان جریان داشته، درگیری و تنازع بر سر قدرت بوده و نه تنها اتفاق نظری شکل نمی‌گرفته بلکه گروه‌ها و جمعیت‌های زیادی از بزرگان و متنفّذین و خدمتگزاران دربار از دم تیغ می‌گذشتند تا اریکه‌ی سلطنت در اختیار شاه باقی بماند و سلطه‌ی او متزلزل نشود. البته هنگامی که پادشاهی در کنترل زیردستان مراقبت کافی به خرج نمی‌داده یا تدابیر او در حذف عناصر قدرت‌طلب شکست می‌خورده، کودتایی از درون یا جنگی از بیرون واقع می‌شده و آن سلسله از بین می‌رفته است. بنابراین قدرت و توانمندی و مهارت شاه، در «مدیریت تنازعات» بوده و نه در مدیریت اشتراک‌ها؛ یعنی اشتراک نظر در میان درباریان وجود نداشته بلکه «وحدت» در تدبیر عینی سلطان و کیاست و زیرکی او متجلی می‌شده و دستیابی به این وحدت در خارج، بدون تصفیه‌ی مداوم اهالی دربار و صاحبان مناصب لشگری و کشوری امکان نداشته است. لذا اتفاق نظر در روابط عقلانی جوامع

مادّی، یک فرض خیالی و ذهنی است و نمی‌تواند ملازمه‌ی عادی یا عرفی ادعا شده را نتیجه دهد و قابلیت برای تطبیق بر مانحن‌فیه ندارد.

۴. بر اساس آنچه گذشت، این ملازمه‌ی عادی و عرفی تنها برای جامعه‌ی الهی و مولای شرعی و عباد مؤمن قابل طرح است. در این صورت بحثی که در ابتدا ذکر شد، جریان می‌یابد؛ یعنی فرهنگ فقهاء و مومنین، خضوع و توسل و خاکساری در برابر مولای شرعی است و این تعلق روحی و تعبد و تسلیم به یک محور واحد، ریشه‌ی تنازع و درگیری و حذف را از بین می‌برد و باعث جریان لطف خداوند متعال و ایجاد اشتراک و اتفاق در نظر و عمل می‌شود. در واقع برای تحلیل از اتفاق نظر جمعی از فقهای شیعه بر حکمی واحد نباید به مباحث علمی و مبانی استدلالی آنان تکیه کرد زیرا قطعاً علم غیرمعصوم اختلاف‌بردار است و لذا باید علت این اتفاق نظر را در امور روحی آنان جستجو کرد. در این صورت روشن خواهد شد که برای تبیین صحیح از اجماع حدسی، باید آن را به روحیه و خلق و فرهنگ فقهای شیعه مبنی بر تسلیم و تعبد و خضوع در برابر شارع مقدس بازگرداند و شارع نیز قطعاً در مقابل چنین اخلاقی، لطف و رحمت خود را بر این قشر نازل می‌کند. پس در اینجا نیز همان رابطه‌ی دو طرفه‌ای که در تقریر مختار از قاعده‌ی لطف ذکر شد، جریان دارد با این تفاوت که در اجماع حدسی، این رابطه از پایین به بالاست. با این بیان، نکته‌ای که پیرامون یکسان بودن اجماع حدسی و اجماع لطفی طرح شد، وضوح بیشتری پیدا کرد.

ممکن است گفته شود: «شاید علت این اتفاق، صراحت روایت در بیان حکم و وضوح سیاق آن باشد به نحوی که اختلافی در استنباط از آن ایجاد نگردد و مبانی علمی متعدّد، موجب تعدّد در فهم از منبع نشود.» در پاسخ



باید گفت که این فرض، حاکی از یک نوع بداهت است؛ یعنی تمامی مردم عادی فهمی مشترک از این نوع بیان خواهند داشت و درک آن، نیازمند یک کار علمی و تخصصی نیست. به عبارت دیگر چنین فرضی در مورد موضوعاتی قابل طرح است که از مسلّمات و ضروریات مذهب محسوب شوند و علم به آن‌ها، نیازمند تفقّه و اجتهاد و استنباط و استدلال تخصصی نیست و عمل بر طبق آن، به رجوع به منابع و اثبات حجیت اجماع و... وابستگی ندارد بلکه یک امر ضروری حتی در میان عامّه‌ی مردمی است که به این مکتب گرویده‌اند. لذا چنین فرضی، خروج موضوعی از بحث دارد.<sup>۱</sup>

۵. در جمع‌بندی باید گفت که قوم برای اثبات حجیت اجماع در مورد یک فرع فقهی، به چند طریق استناد کرده‌اند که دو طریق از آن‌ها، لطف و حدس است. ابتدائاً بیان جدیدی از جریان لطف الهی و تقوّم آن به عباد مطرح شد و سپس به نقد اجماع حدسی پرداخته شد تا معلوم شود اولاً در جوامع کفر و نفاق، تنازع جایگزین اشتراک و اتفاق شده و ثانیاً نظر یکسان در میان مؤمنین، ناشی از تبعیت نسبت به یک رئیس نیست بلکه تابعی از شدت روحی و تعبّد و تعلق یکسان نسبت به مولاست که این امر، باعث جریان لطف او و رفع اختلاف و ایجاد اشتراک در مورد یک موضوع می‌شود. نتیجه‌ی این دو بحث قهراً به این نقطه می‌رسد که اجماع حدسی و اجماع لطفی، دو روی یک سکه‌اند و تغایری ندارند؛ اولی حرکت را در سیر پایین به بالا ملاحظه

---

۱. در واقع ادعای رجوع اجماع به صراحت خطابات، به معنای عدم احتیاج به بحث و بررسی تخصصی پیرامون خطاب است و لذا بر اساس چهار احتمالی که در ابتدای بحث پیرامون معنای اجماع مطرح شد، در قالب احتمال دوم (پذیرفته‌شده‌های یک جامعه و قوم) قابل تبیین خواهد بود؛ (مقرّر).

می‌کند و دومی همان حرکت را در سیر بالا به پایین بررسی می‌نماید. البته این بحث ناظر به مباحث قوم بود اما باید توجه داشت که در مبنای مختار، این‌گونه نیست که جریان لطف خدای متعال شامل تمامی فقهاء شود؛ همچنان که موضوع بحث نباید پیرامون اجماع بر سر یک فرع فقهی شکل بگیرد. بلکه در هر عصری ارتباط با امام معصوم برای فهم دین بوحدته و به صورت همه‌جانبه، تنها برای یک فقیه محقق می‌شود که چنین شخصی، پرچمدار توحید و حافظ کلمه‌ی خداپرستی در عصر خود در برابر فشارهای دستگاه کفر و نفاق است.

۶. پس آنچه می‌توان از کلمات قوم پیرامون اجماع استنباط کرد، این است که اجماع در نظر اصولیون شیعه نازل منزله‌ی خبری است که به دست ما نرسیده است. در واقع اگر بیان معصوم در موضوع مورد نظر به دست ما رسیده باشد، پی‌گیری اجماع ضرورتی نخواهد داشت. لذا اجماع، اولین راه ما برای ارتباط با مولا نیست بلکه حجیت آن موخّر از خبر است و تا زمانی که خبری از بیان مولا در دسترس باشد، فقیه به سراغ اجماع نمی‌رود. گرچه ممکن است در برخی بحث‌های فقهی بر خلاف این تأخّر عمل شود اما بحث ما فعلاً در چارچوب علم اصول است. حتی اگر تأخّر اجماع از بیان معصوم پذیرفته نشود، حداقل این است که اجماع هم‌رتبه‌ی دیگر اخباری است که به ما واصل شده است. یعنی هنگامی که اجماع در کنار سایر روایاتی که پیرامون یک موضوع وارد شده قرار گیرد، ممکن است مفهوم استنباط‌شده از دیگر روایات را تقویت و تأیید کند و یا بالعکس باعث ایجاد تردید نسبت به آن شود.

اگر مقصود قوم از طرح بحث اجماع همین مطلب باشد، چنین بیانی

خالی از اشکال است زیرا واسطه‌ای که این خبر را به ما منتقل کرده، جمع قابل توجهی از فقهای شیعه هستند و نمی‌توان گفت چنین جمعیتی بدون استناد به بیان معصوم و صرفاً بر اساس حدس و رأی خود، اقدام به صدور فتوا کرده‌اند بلکه تعبد و مراتب تقوی و ورع آنان، موجب قطع به این مهم می‌شود که حکم این دسته از فقهاء بر مبنای حدیث و روایتی بوده که به دست ما نرسیده است. بنابراین عمل فقهاء بمثابه اخبار از وجود بیانی از معصوم است و حجّیت آن نیز به حجّیت خبر باز می‌گردد. یعنی اگر این خبر از قسم اخبار متواتر باشد، حجیت آن ناشی از عدم امکان تواطؤ بر کذب است و اگر از قسم اخبار آحاد باشد، حجیت آن به بناء عقلاء و سایر ادله‌ای باز می‌گردد که قوم برای حجیت خبر واحد مطرح می‌کنند و بحث دیگری در این زمینه لازم نیست.

۷. ممکن است گفته شود: «این که فتوای جمع کثیری از فقهاء دالّ بر وجود بیانی از معصوم و صدور روایت در این باره است، امری مسلم است که نزاعی در آن نیست. بحث قوم در باب حجیت اجماع نیز ناظر به این نکته نیست بلکه فقیه در بحث اجماع، مواجه با فتاوی دیگر فقهاء است که برای او حجیت ندارد و نمی‌تواند از آنها تقلید کند. یعنی گرچه وجود یک خبر در این میان مسلم است اما فقیه نمی‌تواند قطع پیدا کند که اگر آن خبر و روایت را ملاحظه می‌کرد، همان فتوایی را صادر می‌نمود که دیگران به آن قائل شده‌اند. بنابراین فقیه با اصل بیان معصوم روبرو نشده بلکه با حاصل کار علمی و اجتهادی دیگران مواجه شده که برای او حجیتی ندارد و لذا از این بحث می‌کند که آیا با توجه به لطف و حدس و سایر طرق مطروحه، نظرات علمی جمع متعددی از فقهاء می‌تواند کاشف از نظر و رأی معصوم باشد یا نه؟

همان‌طور که مرحوم آخوند در متن تصریح می‌کند که وجه اعتبار اجماع، قطع به رأی امام است. لذا موضوع بحث، امکان احراز نظر امام و قطع به رأی او از طریق مشاهده‌ی حاصل کار علمی (فتوا) دیگر فقهاست و نه احراز وجود یک خبر. یعنی فرق واضحی وجود دارد بین وجود یک بیان از معصوم و احراز نظر نهایی معصوم که اولی، پی‌بردن به وجود یک خبر است - که قوم آن را می‌پذیرند و در آن نزاعی ندارند تا پیرامون آن بحث کنند - و دومی، از مسیر مواجهه با نتیجه‌ی یک کار اجتهادی و تخصصی عبور می‌کند که برای دیگر متخصصین حجت نیست؛ اما این قابلیت را دارد که کاشف از نظر و رأی امام باشد و از این باب، حجیت پیدا کند. زیرا فقیه ملاحظه می‌کند که جمع کثیری از فقهاء با وجود اختلاف مبانی علمی، همگی به یک مطلب فتوا داده‌اند و این گمان برای او تقویت می‌شود که چنین اتفاقی ممکن است ناشی از آن باشد که این حکم را از بیان صریح و غیرقابل تفسیر معصوم اخذ کرده‌اند و در فهم آن به مبانی علمی خود تکیه نداشته‌اند.»

در پاسخ باید گفت گرچه برخی کلمات قوم بر خلاف این تقریر است اما اگر چنین تقریری از بیان قوم صحیح باشد، آن‌گاه اجماع به موضوعی تعریف می‌شود که در فرهنگ فقهاء یک موضوع بدیهی بوده و بدون کار اجتهادی، قابل دستیابی است. یعنی اگر در میان فقهاء چنین قطعی ایجاد شود و موضوعی پیدا شود که چنین قابلیت‌ای از وضوح و صراحت را داشته باشد، این قطع حجّت است. بعد از این که اصل و اساس این تعریف اثبات شد، فقیه به سراغ نمونه‌ها و مصادیق آن در فقه می‌رود تا از طرفی مانند لطف و حدس و ... احراز کند که این مصداق مندرج در مفهوم فوق‌الذکر است. اما باید توجه داشت که چنین تقریری از «اجماع» به معنای همسان‌شدن آن با مقوله‌ی

«فرهنگ خاص» و شکل گرفتنِ یک ارتکاز مشترک برای یک جمع است و ممکن است حتی در میان مردم عادی که به این مذهب گرویده‌اند، رواج پیدا کرده و عملی شده باشد.

۸. بر اساس این تقریرِ اولاً باید توجه داشت که «قطع» به رأی امام در اینجا از مقوله‌ی عقل نظری نیست بلکه بنابر مباحث قبلی در فصل قطع و ظن، از سنخ عقل عملی است که ناشی از فطرت و غریزه نیست و به اختیار باز می‌گردد. یعنی این جمع بر اساس اختیار خود، از این موضوع امتحان به سلامت عبور کرده و حالت و ارتکازی مشترک نسبت به آن پیدا کرده‌اند و در مواجهه با آن، به یک مطلب واحد منتقل می‌شوند و از حریم آن محافظت می‌نمایند و در مقابل مخالفین آن، واکنش نشان می‌دهند. در این صورت، اجماع به وصفی برای فرهنگ جامعه‌ی فقهاء تعریف می‌شود و از جنس «پذیرفته‌شده‌ها»ی یک جمع است. البته این پذیرش، ناشی از تسلیم بودن در برابر خواست خدا و اراده‌ی الهی است؛ پذیرشی که تبدیل به هویت جامعه شده و همگان نسبت به آن حالت انقطاع پیدا کرده‌اند. با این توصیف، حالات و ادراکات و اعمال یک جمع پیرامون امر مجمع‌علیه به وحدت می‌رسد و هیچ‌کس درباره‌ی آن به دیگری معترض نمی‌شود که در این صورت، بحث از حجّیت فراتر رفته است؛ یعنی کسی که با این مقوله مخالفت کند در حقیقت از این جامعه خارج شده و این مقوله به معیاری برای تمییز و تشخیص این جمع از دیگر جمع‌ها تبدیل شده است. لذا امر اجماعی از جنس قانون نیست بلکه از این مرحله عبور کرده و به سطح حبّ و تعلق اجتماعی و فرهنگ مستقرّ و جاری در جامعه رسیده است. البته چنین استقرار و اتحادی در میان یک جمع و تداوم این حالت جمعی، بدون حضور اراده‌ی مولا ممکن نیست.

به همین دلیل آنچه در این وضعیت رخ داده، «تقوم اراده‌ها» و وابستگی اراده‌ی مادون به مافوق و تصرف مافوق در اراده‌ی مادون است که می‌توان از آن به «جریان آیات الهی» نیز تعبیر نمود.

۹. در ادامه‌ی بحث قبلی باید توجه داشت که اگر تمامی فقهای شیعه بر حکمی متفق شده‌اند، این وضعیت می‌تواند به دو امر دیگر نیز رجوع کند. روشن است که خدای متعال و حضرات معصومین علیهم‌السلام با بیان و خطاب خود با ما ارتباط برقرار می‌کنند تا مقاصد خود را به ما منتقل کنند و از سوی دیگر فقیه نیز با اختیار و حالات روحی و وضعیت فکری و قوای جسمی به سراغ منابع می‌رود تا از آن فهم پیدا کند. بنابراین در اینجا دو ارتباط وجود دارد: رابطه‌ای که از طرف اسناد و منابع با فقیه برقرار می‌شود و رابطه‌ای که فقیه با اسناد و منابع برقرار می‌کند. حال هرگاه فقهاء در برابر منابع حالتی انفعالی داشته باشند و اثرگذاری منبع بر تمامی آنان به یک نحو باشد - که در مبنای مختار از این انفعال به «فاعل تبعی» تعبیر می‌شود - می‌توان گفت که فهم همه‌ی فقهاء از این منبع، یکسان و غیرقابل اختلاف خواهد بود. مانند آن که تمامی فرق اسلام با وجود اختلافات فراوان متفق‌اند که بیت‌الله‌الحرام در شهر مکه واقع شده یا نماز باید به سوی قبله اقامه شود یا اجماً قرآنی که در دست ما قرار دارد، کلام خداست و... در واقع همان‌طور که در امور حسّی هر انسانی در مقابل نور خورشید احساس گرما می‌کند، برخی از منابع نیز به نحوی هستند که تمامی عقول، اثرپذیری یکسانی از آنها دارند و عکس‌العمل مشترکی در قبال آن نشان می‌دهند. به عبارت دیگر هر فقیهی در این فرض متأثر از یک امر بیرونی است که برای فهم از آن نیازی به فعالیت نظری و تخصصی ندارد و این امر بیرونی، همان «امر بدیهی» است.

اما اشتراکاتی نیز وجود دارد که دستیابی به آنها نه از طریق بداهت و تأثر یکسان از امر بیرونی، بلکه با تکیه بر فعالیت نظری و تخصصی میسر شده ولی با این وجود اختلافی در این زمینه وجود ندارد؛ مانند آن که تمامی فقهای شیعه ازدواج را به دو صورت دائم و موقت امکان‌پذیر می‌دانند یا ارکان نماز را در پنج چیز محصور می‌کنند یا قائل به طواف نساء هستند و ... این نوع مسائل ناشی از انفعال در برابر سند و بداهت در فهم آن نیست بلکه به دلیل اشتراک در اصول عامّ اجتهاد و اتفاق آنها در قواعد این فنّ و تخصّص است. یعنی هر علمی علی‌رغم اختلافات موجود در میان دانشمندان آن علم، دارای اصول حاکم و پایه‌های پذیرفته‌شده‌ای است که باعث وحدت یک علم و تمییز آن از دیگر علوم می‌شود و همین اصول و قواعد و پایه‌ها، اشتراک همه‌ی اهالی فنّ در برخی از مسائل آن علم را رقم می‌زند. اما چنین مقوله‌ای ناشی از یک امر بیرونی و بداهت آن نیست بلکه یک امر درونی و تابعی از نحوه‌ی ارتباط فقهاء با اسناد و منابع بر اساس یک سری اصول موضوعه است.<sup>۱</sup>

پس تاکنون سه احتمال در تعریف و تبیین اجماع مطرح شد. یکی اجماع بمثابه نازل منزله‌ی خبر، دوم اجماع به عنوان امر بدیهی در میان مسلمانان و سوم اجماع به عنوان اتفاق نظری که ناشی از اصول موضوعه و قواعد مشترک و عامّ در هر علم باشد. یعنی می‌توان احتمالات مختلفی پیرامون علّت اجماع و تحلیل از آن طرح کرد تا با ملاحظه‌ی مبانی قوم و کلمات آنان، تعریف صحیح اجماع از میان این احتمالات گزینش شود.

۱۰. سوالی که می‌تواند به تشریح معنای اجماع کمک کند این است که

---

۱. البته این دو احتمال از سنخ ادراکات عقل نظری است و بحثی که درباره‌ی تحلیل اجماع به عنوان «فرهنگ جامعه» طرح شد، از سنخ ادراکات عقل عملی است.

مقصود قوم از «جمع» فقهاء که فتوای آنان کاشف از نظر معصوم و موجب قطع به رأی امام می‌شود، چیست؟ اگر در نزد فقهای شیعه، تنها حیثیت «کشف از نظر امام» در اجماع شرط است، باید روشن شود که «جمع» بمثابه قید اول این تعریف، از نظر علمی چه ابعاد و تعریفی دارد؟ آیا «جمع» در نظر اصولیون شیعه، تعریفی علمی و تخصصی دارد یا معنایی عرفی دارد؟ حداقل و حداکثر در «جمع» چیست؟ چه تعدادی است که می‌توان به طور قطع گفت این مفهوم، شامل آن تعداد نمی‌شود؟ اگر پاسخ این سوال‌ها ارائه نشود، انضباط علمی لازم برای بحث رعایت نشده است.

ممکن است گفته شود: «اگر کسی قائل به اجماع لطفی باشد، می‌توان به او نسبت داد که جمع را به تمامی فقهای حاضر در یک عصر واحد تعریف می‌کند و اگر کسی قائل به اجماع حدسی باشد، شاید با توجه به برخی کلمات قوم بتوان جمع را در این دیدگاه به قدمات و اساطین و فحول علم فقه - که از رأی آنان، رأی امام حدس زده می‌شود - تعریف کرد.» در این صورت، در بیان اول از جمع تعریفی کمی ارائه شده و در بیان دوم، قیدی کیفی به معنای جمع اضافه شده است؛ همچنان که یک احتمال این است که جمع بدون قید خاصی منظور بوده و معنای عرفی و عوامانه‌ی آن لحاظ شده است. پس در این جا هم سه احتمال قابل بررسی است.

گذشته از احتمالات فوق، «جمع» همانند سایر الفاظی که در مباحث علمی بکار می‌رود، دارای انصراف علمی و منطقی است و می‌توان با بررسی و گمانه‌زنی پیرامون آن، قوم را به لوازم این اصطلاح ملتزم نمود؛ حتی اگر در مباحث اصولیون، نشانه‌ای از این لوازم منطقی مشاهده نشود. بر این اساس باید آنچه در نظر قوم به عنوان مفهوم علمی «جمع» مطرح است، ارائه شود تا



معیار صحیحی برای جرح و تعدیلِ تعریفِ اجماع بدست آید و طرح اقوال و حیثیت‌های مختلف در موضوع اجماع، موجب از دست‌رفتن سررشته‌ی بحث نگردد. یعنی تا زمانی که مفهوم فلسفی یا منطقی یا عقلانیِ «جمع» از نظر ریشه‌ای مشخص نشود، طرح تقسیم‌ها و حیثیات گوناگون و قیدها و طرق مختلف (از قبیل لطف و حدس و...) نه تنها فایده‌ای ندارد بلکه باعث خلط بحث و عدم امکان قضاوت علمی می‌شود. ممکن است ادعا شود که جمع قابل تعریف به «خلاف الواحد» است اما این فقط بُعد کمی جمع را مشخص می‌کند در حالی که جمع از دو منظر دیگر یعنی از بُعد کیفی و مبنایی نیز باید مورد تبیین قرار گیرد.

۱۱. از سوی دیگر، اجماع در نظر اهل سنت به اتفاق اهل حلّ و عقد از امت پیامبر تعریف شده و حجّیت آن نیز به عدم امکان خطای این امت مستند شده است. در واقع نحوه‌ی ورود آنان به بحث جمع، از سنخ مباحث کلامی است و لذا می‌توان به ریشه‌های آن دست پیدا کرد و به قضاوت علمی درباره‌ی آن پرداخت. یعنی بهترین تقریر از این مبنا آن است که اهل تسنّن، عصمت را برای بزرگان و علمای هر امت یا صنفی نپذیرفته‌اند بلکه این خطاناپذیری را ناشی از تدّین به دین اسلام دانسته‌اند و در واقع مسلمان‌بودنِ اهل حلّ و عقد است که موجب هدایت آنان می‌شود. در این صورت باید این سوال را مطرح کرد که اسلام چیست؟ آیا چیزی غیر از تسلیم در برابر اراده‌ی الهی است؟! به عبارت دیگر، به دلیل تسلیم شدن این جمع در برابر اراده‌ی الهی و حضور این اراده در تصمیم آنان است که عصمت از خطا می‌یابند و دچار ضلالت نمی‌شوند. اراده‌ی الهی نیز به این دلیل خطاناپذیر است که به علم مطلق و قدرت مطلق و حکمت مطلق باز می‌گردد. پس اگر علّت عصمت

یک جمع به بیرون از آن جمع ارجاع شد و ثابت گشت که یک جمع در برابر خواست خدا سجده کرده و نسبت به آن منقطع شده، آنگاه صحیح است که گفته شود چنین جمعی بریء از خطا و ضلالت خواهد بود. لذا اگر تسلیم بودن یک جمع در برابر مشیت الهی پیرامون یک موضوع خاصّ اثبات شود، ادعای عصمت آنان از خطا در آن موضوع کاملاً صحیح است.

۱۲. گفته شد که مسلک اهل سنت در اجماع، اتفاق اهل حلّ و عقد از امت اسلام پیرامون یک موضوع است. از نظر اصولی و فارغ از مباحث نقلی و روایی که اهل سنت در این باره طرح کرده‌اند، احتمال دیگر در تبیین این قول آن است که مقصود قائلین، تمسک به اتفاق نظر «عقلای یک قوم» در یک قضیه باشد و به «بناء عقلاء» تمسک کرده باشند؛ و لو این که چنین بنائی در میان یک گروه و فرهنگ خاصّ (مسلمانان) محقق شده باشد و امری عامّ و شامل در میان تمام انسان‌ها به حساب نیاید. البته در این فرض، بوسیله‌ی اجماع حکمی شرعی ثابت نمی‌شود بلکه روند اداره‌ی امور اجتماع مشخص می‌شود و تنها می‌توان آن را به مسلمانان نسبت داد و نه به اسلام. یعنی حجیت عقلائی برای اجماع ثابت می‌شود و نه حجیت شرعی؛ زیرا بنا بر مباحث قبلی، ملازمه‌ی بین این دو نوع از حجیت نفی شد.

ممکن است گفته شود: «طبق تعریف قوم، بناء عقلاء امری است که در میان تمام ابناء بشر مشترک است و در طول تاریخ تداوم داشته و خواهد داشت. در حالی که اجتماع حلّ و عقد تنها مربوط به علماء و مجتهدین و بزرگان امت است و بسیاری از افراد بشر از آن خارج‌اند.» اولاً باید توجه داشت که گرچه قوم برای طرح ریشه‌های فلسفی بحث، به مقولاتی مانند فطرت پرداخته‌اند که تمامی ابناء بشر را شامل می‌شود و امری تخلف‌ناپذیر است -

که طبق اشکالات مطروحه، ملازم با جبر خواهد شد - اما هنگامی که برای بحث از امور عقلائی وارد مصادیق شده‌اند، به حاکمان و سلاطین و موالی عرفیه توجه کرده‌اند و عقلاء را به این قشر تطبیق داده‌اند که طبیعتاً تنها شامل گروه خاصی از انسان‌ها می‌شود.

ثانیاً طبق مباحث قبلی که پیرامون امور اعتباری و جعلی طرح شد، اگر قرار باشد بناء عقلاء به فطرت و غریزه و جبر و علیت نظری بازنگردد و امری مجعول و اعتباری و قراردادی باقی بماند، باید آن را به رفتار حاکمان و سلاطین و موالی منصرف نمود که برای تحقق اغراض خود، اقدام به وضع قانون و جعل طریق می‌کنند و آن را به پذیرش عموم می‌رسانند و مردم را به انجام آن ملتزم می‌نمایند. یعنی پذیرش، رکنی اساسی در امر اعتباری است و بدون پذیرش، غرض از وضع قانون محقق نشده و اعتبار بدون پذیرش توسط مردم و جامعه، ملازم با لغویت است. به همین دلیل، امر اعتباری در سطح اصلی خود، به جعلیاتی منصرف می‌شود که توسط پادشاهان و رؤسای جامعه وضع می‌شود؛ زیرا این قشر هستند که توانایی به پذیرش‌رساندن قوانین مدنظر خود را دارند.

بر این اساس، بناء عقلاء به عنوان امری قراردادی باید به بناء حاکمان و سلاطین و موالی تعریف شود که در این صورت، قابل انطباق بر تعریف اهل تسنن از اجماع است؛ با این تفاوت که این بناء عقلاء عمومی نیست بلکه مختص به فرهنگ و عرف خاصی به نام فرهنگ مسلمین است. یعنی عقلاء و بزرگان و سران مدینه بر خلافت ابی‌بکر متفق شدند و آن را در میان مردم به پذیرش رساندند و عقلاء و بزرگان دیگر شهرها نیز از آنان تبعیت کردند.

اما ظاهراً اجماع در فرهنگ موجود شیعه، نمی‌تواند به چنین مطلبی

منصرف شود و این‌گونه نیست که عده‌ای از فقهاء به عنوان بزرگان امت شیعه دور هم جمع شوند و به اتفاق نظر در یک موضوع برسند؛ بلکه هر یک از فقهاء در عصر خود و بر اساس فعالیت تخصصی و اجتهاد شخصی، به نظری درباره‌ی یک فرع فقهی رسیده و فتوای خود را پیرامون آن صادر کرده است. سپس این ما هستیم که با نگاهی به تاریخ، به اشتراک فتوای همه‌ی فقهاء در یک عصر (بر مسلک اجماع لطفی) یا اشتراک برخی از اساطین و قدمای فقه در یک موضوع (بر مسلک اجماع حدسی) پی می‌بریم و با بررسی‌هایی که خود انجام داده‌ایم، با یک «جمع کمی» از فقهاء مواجه می‌شویم که ظاهراً نمی‌تواند مصداقی برای «تعریف عقلانی از جمع» باشد.

۱۳. از سوی دیگر و برای آن که بتوان تعریف دقیق اجماع را از میان کلمات قوم استنباط کرد، می‌توان به این نکته توجه نمود که اجماع در کنار کتاب و سنت و عقل و به عنوان منبع در فقه مطرح شده است؛ همچنان‌که اجماع منقول در فصل «أمارات» نیز مورد بررسی قرار گرفته و در کنار مباحثی مانند ظواهر، قول لغوی و... ذکر شده است. پس همان‌طور که توجه به تعریف علمی از «جمع» و همچنین توجه به طُرُقِی مانند لطف و حدس و... می‌تواند بحث اجماع را تبیین کند، توجه به جایگاه آن در علم اصول و مقایسه‌ی آن با موضوعات هم‌عرض (کتاب و سنت یا ظواهر و أمارات) نیز می‌تواند راهنمای بحث باشد.

ممکن است گفته شود: «شاید اتفاق جمعی از فقهاء بر یک حکم علمی رغم اختلاف مبانی علمی، موجب ایجاد ظنّ به حکم شرعی برای فقیه شود و زمینه‌ای برای تراکم ظنون پدید آورد و از این باب، در قالب أمارات قابل بررسی باشد. اما به نظر می‌رسد علت اصلی ذکر اجماع منقول در أمارات،

از باب نقل و مصداق بودن آن برای خبر واحد است. بنابراین جایگاه اصلی بحث اجماع در ادله و در کنار منابع دیگر یعنی کتاب و سنت و عقل است؛ گرچه فقهای شیعه تصریح می‌کنند که اجماع را بمثابه منبع و دلیل شرعی قبول ندارند و وجه اعتبار اجماع بنا به تصریح متن کفایه، قطع به رأی امام است.»

۱۴. بر این اساس باید اجماع را در کنار کتاب و سنت قرار داد و به بحث و بررسی پیرامون آن پرداخت. یک نوع برخورد با اجماع، برخوردی است که از پایگاه عقل نظری است؛ اما می‌توان اجماع را به عنوان مقوله‌ای محسوب کرد که از جنس عقل عملی است. البته عقل عملی نیز نباید به‌غریزه و فطرت و جبر بازگردد بلکه باید بر اساس اختیار تحلیل شود. در این صورت باید اختیار منفی یعنی اجماع در میان کفار و منافقین را از بحث خارج کرد؛ زیرا در نظام کفر و نفاق، «تنازع» اصل است و لذا تنها سراب و صورتی از «جمع» را در عالم خارج ایجاد می‌کنند و جمع آنها حقیقی نیست. به همین دلیل اگر این نظامات دارای حیات هستند و به صورت وهله‌ای، موفق به ایجاد جمعیتی شده‌اند، ناشی از چند عامل است. یکی ضعف مؤمنین و پذیرش سلطه‌ی آنان است و دیگری امداد خدای متعال به کفار و منافقین است و یکی شیطنت و فریبی که اعمال می‌کنند و از طریق آن به «مدیریت تنازعات» می‌پردازند. پس گرچه ممکن است در وهله، جمعی از کفار و منافقین ایجاد شود اما این جمع، تداوم تاریخی نخواهد داشت و نزاع بر سر قدرت، همواره باعث فروپاشی وحدت کلمه‌ی اجتماعی در کفر و نفاق خواهد شد.<sup>۱</sup> بنابراین حقیقت اوصافی

۱. بر همین اساس و با توجه به گزارش‌های متعدد تاریخی مبنی بر تعارض و تناقض موجود در رفتار خلفاء و شکسته شدن وحدت رویه در دوران زمامداری آنان (از استناد

مانند جمع - که دارای اقتضائاتی همچون همدلی و همفکری و همکاری است - تنها به دستگاه ایمان اختصاص دارد، اما این مهم به اراده‌ی آنان یا به وصفی ذاتی مانند «مدنیّ بالطبع» باز نمی‌گردد بلکه قوام جمع مؤمنین نیز جریان اراده‌ی الهی و جاذبه‌ی آیات خدا و تسلیم بودن در برابر آن است.

در واقع وحدت کلمه‌ی امت دینی - یعنی شیعیان و محبّین اهل بیت - بر اساس تقوّم به اراده‌ی الهی شکل می‌گیرد و به همین دلیل، این امت آیه و خلیفه و مجرای برای جریان اراده‌ی خدا در نسبت خود می‌شوند؛ همان‌طور که پیامبران و امامان، خلیفه و آیه هستند. یعنی جامعه‌ی الهی، جایگزین عرف و بناء عقلاء می‌شود و تعین آن در خارج، تجسّم عینی قرآن محسوب می‌گردد. در این صورت هیچ سند و منبعی بالاتر از آیه‌ی عینی که در عالم خارج محقق شده، نیست. به عبارت دیگر همان‌طور که طلوع خورشید در هر روز، آیه‌ای تکوینی است که در مقابل چشم بشریت قرار گرفته، امت دینی نیز آیه‌ای اجتماعی است که هر روز می‌درخشد و حیات دارد. گرچه این امت در صدر اسلام و در آغاز راه، به حدّی کم‌تعداد بوده که شاید مصداقی برای معنای عرفی جمع نباشد اما بر اساس وحدت تعلّقات خود، تداوم یافته و امروز به یک جمع بزرگ تبدیل شده که تمایز آن با دیگر مذاهب روشن است. سپس بر همین اساس، ارتکازاتی واحد (حقیقت شرعی یا متشرعه) نیز شکل

حکومت ابوبکر به اجتماع حل و عقد تا استناد حکومت عمر به نصب و استناد حکومت عثمان به شورا و موروثی شدن خلافت توسط معاویه) می‌توان اثبات کرد که مسلک آنان ربطی به دستگاه الهی ندارد و متصف به نفاق است و در خلال آن، مدیریت تنازعات محقق شده و نه مدیریت وحدت. در واقع قرآن و روایات و عقل و تجربه در تمامی سطوح، بر چنین واقعیتی تأکید می‌کنند.

گرفته و رفتار عمومی یکسانی نیز در خارج محقق شده است. البته روشن است که این تعلقات جمعی و ارتکازات عمومی و وحدت عملی، قابل تکامل است و با ولایت حضرت ولی عصر، ضعف‌های آن برطرف شده و ظرفیت آن ارتقاء می‌یابد.

در این صورت فقهاء در چنین محیطی و ارتکازی به تفقه می‌پردازند و استنباط خود را بر اساس فرهنگ خاص و زبان خاص انجام می‌دهند و نه بر اساس اصول عمومی مشترک در میان نوع بشر! یعنی این‌گونه نیست که فقیه ذاتاً و بر اساس علم حضوری یا حصولی که از قواعد زبانی، عقل عملی، فطرت، عقلاء، جعل، اعتبار و... دارد، به قطع یا ظن یا شک نسبت به حکم فقهی دست یابد بلکه باید ابتدائاً معلوم شود که در چه نسبتی از فرهنگ مذهب قرار دارد تا بتوان مشخص نمود که چه فهمی پیدا خواهد کرد. به عنوان نمونه در صدر اسلام، قرآن به شکلی جاری می‌شده و در امروز به نحوه‌ی دیگری جریان می‌یابد و در پانصد سال آینده، به صورتی متفاوت جاری خواهد شد و فهم فقهاء از منبع، در بستر جریان اراده‌ی الهی در درگیری با نظام کفر و نفاق ارتقاء پیدا می‌کند. در این صورت، علم و آگاهی و فقاہت در بستر چنین شرایطی تغییر می‌کند و فقیه پیش از آن که با «خبر و سند» مواجه باشد، با یک «جاذبه» روبروست که فهم او به تبع آن شکل می‌گیرد؛ همان‌طور که وزن هر شیء در فیزیک جدید، تابعی از جاذبه‌ی زمین است. پس با این بحث، مبنای فقاہت تغییر می‌کند و از مطلق‌نگری و اصالت ذات خارج می‌شود و بر «نسبیت فرهنگ مذهب» استوار می‌گردد.

این بحث بدان معناست که تعریف منبع از چارچوب عقل نظری خارج گردد و بر اساس عقل عملی تحلیل شود که قوام آن نیز به حضور اراده‌ی

حضرت ولی عصر است. در واقع لوازم علمی و جامعه‌شناختی «مفهوم جمع» تا این عرصه‌ها گسترش می‌یابد و جامعه‌ی الهی - که متقوم به اراده‌ی حضرت حق است و از دوران حضرت آدم تا روز قیامت امتداد دارد - اصل قرار می‌گیرد و کتاب و سنت، بمثابه تناسبات این جامعه محسوب می‌شود. با این توصیف، عقل نظری و عقل عملی در اینجا به وحدت می‌رسند و نقطه‌ی اصلی در این وحدت، جریان اراده‌ی الهی در امور اجتماعی و در امت دینی است که در خارج واقع می‌شود و قرآن و سنت نیز بمثابه تابعی از جریان مشیت و مدیریت الهی معنا خواهند شد که از جنس علم و حکمت است. همان‌طور که به عنوان مثال، اراده و مدیریت یک انسان، اصل در زندگی اوست و قول و گفتار او نیز تابعی از این اراده و مدیریت می‌باشد؛ نه این‌که کلام انسان و زبان او، بر اراده و شاء او حاکم شود. به عبارت دیگر آیا عقل نظری بر عقل عملی حاکم است یا عقل عملی بر عقل نظری حاکم است؟ در مبنای قوم، عقل نظری بر عقل عملی حاکم شده اما اگر بر مبنای مختار، عقل نظری محکوم عقل عملی قرار گیرد، مباحث و تعاریف جدیدی را نتیجه خواهد داد.

ممکن است گفته شود: «بحث فوق، وحدت و اتفاقی را توضیح می‌دهد که منجر به ایجاد یک جامعه شده است در حالی که موضوع بحث قوم در اجماع، احکام فرعی فقهی است و نه تشکیل جامعه.» اما همان‌طور که گفته شد بحث فوق، به چگونگی دستیابی به حکم یک فرع فقهی نمی‌پردازد بلکه یک بحث مبنایی است که تعاریف دیگر را نیز تغییر می‌دهد. یعنی بر اساس آن، فقیه به کسی تعریف می‌شود که تفقه او تابعی از محیط جامعه‌ی الهی است؛ نه این‌که شخصی باشد که به تنهایی و با تکیه به اصول عمومی زبانی و عقلی و عقلانی به گمانه‌زنی بپردازد. یعنی فقاہت نیز به جای آن که بر اساس



اصالت نظر تعریف شود بر مبنای اصالت عمل و شرایط جریان تعبّد تحلیل می‌شود. اما «شرایط» در این مینا، «شرایط مادّی» نیست تا فقاقت به تابعی از تکامل مادّی و زندگی بشر تبدیل شود بلکه شرایط به معنای محیط جامعه‌ی الهی است که بر مبنای تعبّد به خدای متعال و مجرا شدن برای جریان اراده‌ی او، در مقابل جامعه‌ی الحادی و التقاطی قرار گرفته است و فقیه باید متناسب با تغییرات این محیط، احکام عمل را استنباط کند. در واقع اگر «اجماع» به نحوی دقیق و جامعه‌شناسانه تبیین شود، ملازم با آن است که تعریف از «منابع استنباط» نیز تغییر کند و فقاقت به عنوان تابعی از شرایط جامعه‌ی الهی تحلیل گردد.

۱۵. در جمع‌بندی باید گفت که قوم در مبانی اصولی خود دارای مباحثی همچون بناء عقلاء (مربوط به حاکمان) و عرف (مربوط به عموم) هستند و لذا برای تبیین علمی از معنای اجماع و ترسیم معقول از صورت مسأله، صحیح این بود که به این تعاریف توجه کنند و بحث اجماع را با توجه به آن پایه‌ها سامان دهند و اگر قیود و شروطی اضافی نیز ضرورت یافت، با توجه به این ریشه‌ها، آن قیود را به بحث اجماع اضافه نمایند و یا اگر قیود و شروط لازم، با اصل «تعریف از عقلاء» معارض بود، مقوله‌ی اجماع را نپذیرند.

از سوی دیگر، اهل تسنّن با طرح معنایی نفاق‌آلود از اجماع، آن را در کنار قرآن و سنّت و به عنوان منبع استنباط قرار دادند که نقد و نقض آن باعث شد تا بحث به ریشه‌ها کشیده شود و با ردّ «فقاقت بالذات» و فارغ از شرایط، تعریف جدیدی از فقاقت و منابع آن مطرح گردد. یعنی ریشه‌های بحث قوم پیرامون زبان و تبادر، فطرت و عقلاء، عقل و برهان و... به امور ذاتی و فطری و جبری باز می‌گردد اما بر اساس تبیینی که از شکل‌گیری یک

جامعه‌ی الهی و تداوم تاریخی آن مطرح شد، فقاہت تنها در چارچوب «تعیّن در رابطه» قابل تحلیل است.

البته فقهای شیعه به درستی وجدان کرده‌اند که تعریف اهل سنت از «اجماع» منحرف است و آن را مردود شمردند اما به نظر می‌رسد به تحلیل دقیق از ادعای منافقین نپرداخته‌اند و بحثی که متناسب با نیاز امروز شیعه باشد، ارائه نکرده‌اند.<sup>۱</sup> زیرا بنا به توضیحات فوق روشن شد که می‌توان وجود یک جمع خطاناپذیر را اثبات کرد؛ یعنی شیعیان و محبّین در طول تاریخ، جمعیتی هستند که به دلیل تقوّم اراده‌شان به مشیت الهی، دچار خطا و انحراف نمی‌شوند.

۱۶. تا اینجا، خطاناپذیری یک جمع در صورت تسلیم بودن آنان در برابر اراده‌ی الهی (جامعه‌ی ایمانی) تبیین شد و از این طریق، هم انحرافات اهل سنت در تعریف از اجماع تا حدودی واضح گشت و هم روشن شد که جامعه‌ی الهی بمثابه محیط و شرایطی است که فهم و تفاهم فقیه از آن متأثر است. یعنی علاوه بر منبع و سند کتبی، منبع و سندی عینی نیز وجود دارد که همان جمع خطاناپذیر است. البته روشنفکران نیز قائل‌اند که محیط در فهم متن اثر دارد ولی «محیط» را به «زندگی مادّی» تعریف می‌کنند و پیش‌فرض‌های حسّی را بر فهم از کتاب حاکم می‌نمایند و به همین دلیل، دچار انحراف و تأویل و مبتلا به مسلک‌هایی نظیر دینامیزم قرآن می‌شوند.

---

۱. در اینجا بحثی کوتاه پیرامون ظرفیت عقلانی و عملی شیعه در مقابل اهل سنت در اعصار گذشته و مقایسه‌ی آن با ظرفیت فعلی شیعه در مبارزه با «تئوری قدرت» و فراهم‌شدن زمینه برای استنباط «تئوری خلافت» از آیات و روایات طرح شده که در فایل صوتی جلسه دویست و هجدهم قابل پی‌گیری است.

اما اگر محیط به جریان اراده‌ی حضرت حق جلت عظمته و دستگاه مدیریت الهی در عینیت - که توسط انبیاء و اوصیاء الهی اداره می‌شود - تعریف گردد، آنگاه چنین دستگاهی در اراده و فهم فقیه تصرف می‌کند و شرایط و بستری برای استنباط او فراهم می‌آورد. البته کاملاً روشن است که این بحث باید از سنخ ادعا و شهود و ... نباشد بلکه باید قاعده‌مند شود و ابعاد مختلف آن منقح گردد و حجّیت آن در معرض بحث و بررسی قرار گیرد و به یک مبحث اصولی تبدیل شود تا هر فقیهی بتواند از طریق فعالیت عقلانی به ارزیابی پیرامون نظر فقیه دیگر در این زمینه پردازد. زیرا اساساً ویژگی تخصّص آن است که زمینه را برای تفاهم علمی و انتقال بحث به اهل آن فن فراهم می‌سازد.

۱۷. بر اساس مباحثی که در تحلیل اجماع گذشت، اجماع لطفی که مبتنی بر اجماع تمامی علمای شیعه در یک عصر است، مناسبتی با بنای عقلاء ندارد زیرا صدور فتوی دارای منطق و روش است و این‌گونه نیست که فقهاء مانند زمامداران یک حکومت، دور هم جمع شده باشند و پیرامون یک موضوع اجتماعی به اتفاق نظر دست یافته باشند. بلکه این ما هستیم که مقطعی از تاریخ را ملاحظه کرده‌ایم و به صورت موردی و استثنائی، اشتراکی در میان فقهاء پیرامون یک فرع فقهی کشف نموده‌ایم که این اشتراک ربطی به تعاریف علمی از بناء عقلاء ندارد.

البته قائلین به اجماع لطفی تلاش کرده‌اند تا اتفاق نظر علماء در یک عصر را یکی از مصادیق قاعده‌ی لطف بدانند که قاعده‌ای کلامی است و از ادلّه‌ی اثبات نبوت عامّه محسوب می‌شود: «ما یکون معه العبد اقرب الی الطاعه او ابعد من المعصیه». البته مخالفین اجماع لطفی، جریان این قاعده را

در مورد حکم ظاهری نپذیرفته‌اند و عمل به فتوای فقهاء را - گرچه برخلاف حکم واقعی باشد - نقض غرض و خلاف حکمت الهی ندانسته‌اند. در نتیجه حجیت اجماع لطفی مورد خدشه قرار گرفته و فقیه باید بر اساس استنباط خود فتوی دهد؛ حتی اگر بر خلاف اجماع علمای یک عصر باشد.

اما باید توجه داشت که گرچه استناد به قاعده‌ی لطف ناتمام است اما این مطلب نباید باعث شود تا اجماع تمامی علمای شیعه در یک عصر، مطلقاً خالی از اعتبار و حجیت تلقی شود؛ بلکه فروض متعددی در این باره قابل طرح است که برخی از آن فروض، حجیت چنین اجماعی را در پی خواهد داشت همچنان که در برخی فرض‌ها، چنین اجماعی اعتبار ندارد. مثلاً اگر پیرامون آنچه مورد اجماع قرار گرفته، روایاتی به فقیه رسیده باشد و اصطلاحاً اجماع مدرکی شکل گرفته باشد، آنگاه اجماع در یک عصر نمی‌تواند الزامی برای فقهای بعدی پدید آورد بلکه آنان به عنوان مجتهد وظیفه دارند از تقلید دوری کنند و خود به ملاحظه‌ی منبع پردازند و بر اساس نظر خود فتوی صادر کنند.

اما اگر فرض کنیم که روایتی پیرامون معقد اجماع به ما واصل نشده باشد و تمامی فقهای بعد از عصر اجماع نیز تصریح کرده‌اند که به خبری در این باره دست نیافته‌اند و هیچ دلیل معتبر دیگری نیز در این مسأله وجود ندارد، آیا باز هم می‌توان به اجماع فقهاء در یک عصر توجه نکرد؟! آیا تصریح فقهای بعدی بر عدم دسترسی به این روایت، قرینه بر این نیست که خبری وجود داشته که مبنای فتوای فقهای قبلی قرار گرفته و سپس به دلیل دشمنی‌ها و کتاب‌سوزی‌هایی که در طول تاریخ بر ضد شیعه جریان داشته، مفقود شده است؟! در این صورت آیا می‌توان به چنین اجماعی برای دستیابی

به حکم شرعی اعتناء نکرد؟! البته همین فرض نیز اقسام مختلفی دارد زیرا ممکن است قبل از تحقق اجماع در یک عصر، در عصر قبل از آن اختلاف وجود داشته باشد یا گزارشی از اختلاف یا عدم اختلاف در عصر قبل به ما نرسیده باشد؛ همچنان که ممکن است اجماع محقق شده در یک عصر، به تمامی اعصار قبلی نیز سرایت کرده باشد و تا غیبت صغری امتداد داشته باشد که هر یک از این اقسام، حکم متفاوتی خواهد داشت. البته همین اقسام مختلف برای یکی از فروض نیز نشان می‌دهد که نباید به صورت مطلق «اجماع فقهاء در یک عصر» را فاقد اعتبار دانست بلکه باید به تمامی صور مفروض یا محقق در این زمینه توجه کرد و حکم هر یک را با دقت و به صورت جداگانه محاسبه نمود. در واقع لازم است نگاه مطلق‌نگرانه در این زمینه کنار گذاشته شود و نباید به صرف مردود دانستن قاعده‌ی لطف، تمام اجماع‌ها مطرود قرار گیرند بلکه لازم است تا با بررسی‌های تاریخی و باستان‌شناسی، نسبت‌های متعدّد و مختلفی را تعریف کرد و با توجه به این نسبت‌ها حکم صادر نمود.

البته این مباحث، ناظر به مبنای قوم است و الا بر مبنای مختار، اراده‌ی الهی از طریق امام معصوم در تمامی زمان‌ها و مکان‌ها جاری و حاضر است و تعیین وظائف امت دینی، معطل اسناد و اخبار مفقود یا اجماعات مشکوک و مظنون نخواهد بود.

۱۸. استدلال ارائه‌شده برای حجیت اجماع حدسی، تمسک به ملازمه‌ی عادیه است؛ یعنی هنگامی که تمامی علماء علی‌رغم اختلاف مبانی علمی بر یک فرع فقهی اتفاق دارند، این اتفاق به حسب عادت متداول نشان می‌دهد که آن را از امام خود اخذ کرده‌اند. همان‌طور که اگر جمعیتی نسبت به فردی،

منقاد و مطیع باشند و همه‌ی آنها بر موضوعی متفق باشند، عادتاً حدس زده می‌شود که این وحدت نظر، ناشی از رئیس آن جمعیت و مأخوذ از اوست. البته احراز اتفاق همه‌ی علماء بر یک فرع فقهی غالباً مقدور نیست و لذا اجماع حدسی در عمل، به این حالت منصرف می‌شود که بر اساس توجه به اتفاق نظر جمعی از فقهای بزرگ و اساطین علم، حدس زده می‌شود که نظر امام نیز چنین بوده است. در این صورت، ملازمه‌ی عادی برقرار نیست و آخوند از آن به «حدس اتفاقی» تعبیر می‌کند.

به نظر می‌رسد که می‌توان گمانه‌های مختلفی را برای تنقیح صورت مسأله در بحث «اجماع حدسی» مطرح کرد. یک احتمال آن است که فرهنگ مولویت‌ها و سلطنت‌ها همیشه در جوامع جریان داشته و عموم مردم غیر از مسائل نظری و قولی، در عمل و رفتار نیز به نظم‌های مختلفی ملتزم بودند از نظم عمومی در شهر تا نظم در خرید و فروش و تهیه‌ی مایحتاج روزانه و... یعنی اگر مولا و سلطانی باشد و جمعیتی تحت حکومت او زندگی کنند و نسبت به او منقاد و مطیع باشند، پیش از آن که اتفاق نظری یا عملی در یک موضوع خاص مشاهده شود، یک «فرهنگ» قابل استنباط خواهد بود. در چنین فرضی، این گونه نیست که برخی امور به صورت موردی و اتفاقی استنباط شوند بلکه یک «فرهنگ» قابل کشف خواهد بود که شمول دارد و در خارج جاری است. در واقع تعلقات و پذیرش‌هایی از سوی مردم نسبت به مولا وجود دارد و بر اساس این تعلقات و پذیرش‌ها، رفتار واحدی در میان مردم رواج پیدا می‌کند که نه به صورت حدسی بلکه به نحو قطعی، قابلیت مشاهده و بررسی دارد. به عبارت دیگر با انقیاد و اطاعت مردم نسبت به هیأت حاکمه، یک جامعه تشکیل می‌شود که در طول سلطنت آن شخص یا آن

خاندان، وحدت و اشتراکات فراوانی در رفتار آن جامعه قابل ملاحظه است. البته این گمانه، ناظر به یک بحث جامعه‌شناختی پیرامون فرهنگ مولویت و نحوه‌ی تشکیل جامعه در آن است که شاید برخی کلمات قوم (مانند انقیاد و اطاعت در برابر مولا یا وجه‌اشتراک‌گیری میان جوامع عقلائی) به آن انصراف پیدا کند، اما بعید است که مقصود اصولیون از اجماع حدسی، چنین بحثی باشد. در بحث‌های گذشته نیز روشن شد که این وحدت در جوامع کفر و نفاق، یک امر وهله‌ای و ناپایدار است و ریشه در تنازع و تکالب دارد اما وحدت در جوامع ایمانی، بر اساس همدلی و همفکری و همکاری شکل گرفته و تداوم تاریخی خواهد داشت.

۱۹. احتمال دوم آن است که به جای بررسی فرهنگی که یک مولا و سلطان در جامعه جاری کرده، حادثه‌ای در یک مقطع خاص و در یک جامعه‌ی خاص (= اتفاق نظر فقهاء پیرامون یک فرع فقهی در یک عصر) موضوع بحث قرار گرفته تا معلوم شود آیا می‌توان از این معلول، وجود یک علت خاص را استنباط کرد یا خیر؟ در این احتمال، مفروض این است که در دوران غیبت مولا هستیم و رابطه‌ی مستقیمی با او وجود ندارد و همگی از طریق فعالیت علمی با بیانات مولا ارتباط می‌گیرند و فتوای خود را با طیّ یک روند تخصصی صادر می‌کنند. پس آنچه در تحلیل از اتفاق نظر فقهاء به عنوان اصل قرار می‌گیرد، «تخصّص» است و نه رابطه‌ی مستقیم عبد با مولا.

در واقع وجود یک تخصّص حتماً به معنای وجود مشترکات فراوان بین اهالی یک فنّ است و لذا اشتراک بین فقهاء باید به عنوان «مقوله‌ای در یک دستگاه علمی» ملاحظه شود و نه رابطه‌ی عبد و مولا. یعنی اگر فقهاء بر اساس یک تلاش علمی فتوا داده‌اند، اشتراکاتِ شکل‌گرفته در میان آنها بدلیل

اشتراکات موجود در هر علمی است که موجب ایجاد یک دانش و فن می‌شود و ربطی به کشف نظر مولا از طریق توجه به رفتار عبد ندارد. زیرا «تخصّص» در مبنای قوم، امری نیست که ریاست و مرئوسیت یا مولویت و عبودیت در آن، موضوعیتی داشته باشد.<sup>۱</sup> لذا بحث از اشتراک نظر فقهاء در این فرض، بحثی پیرامون تجزیه و تحلیل یک علم، تاریخ آن و تشخیص نقاط افتراق و اتفاق در آن است؛ اما بعید است که مقصود قوم از اجماع، مباحثی از قبیل تجزیه و تحلیل علم فقه باشد.

۲۰. احتمال سوم آن است که در دوران غیبت، اتفاق نظری میان فقهاء حول یک مسأله وجود داشته اما فقهاء کنونی در این باره سند و خبر و روایتی در دست ندارند تا بتوانند از آن استنباط کنند. قید فقدان سند به این دلیل است که اگر سندی در آن مسأله وجود داشته باشد، فقیه نمی‌تواند به اتفاق علماء اکتفاء کند زیرا در این صورت از چارچوب اجتهاد خارج شده و به یک مقلّد تبدیل خواهد شد. بنابراین آنچه می‌تواند صورت مسأله‌ی صحیحی برای اجماع حدسی رقم بزند، وجود اتفاق میان علماء در یک موضوع و فقدان سند در آن مسأله است و این که آیا چنین وضعیتی می‌تواند «نازل منزله‌ی سند و روایت» قرار گیرد و فقهای بعدی را از بررسی‌های سندی و دلالی - که در فرض وجود سند لازم بود شخصاً انجام دهند - بی‌نیاز کند و به نحو کاملاً

---

۱. البته حسب برخی نقل‌ها، مواردی (همانند قضیه‌ی اشتباه شیخ مفید در صدور فتوا) وجود داشته که حضرت ولی‌عصر برای جلوگیری از تعطیلی اجتهاد در میان علمای شیعه، ارتباط‌های مستقیمی برقرار کرده‌اند اما این موارد اموری استثنائی هستند که موضوع بحث اصول قرار نمی‌گیرند.



موردی و استثنائی، مبنایی برای تعیین تکلیف برای آحاد مکلفین گردد؟  
 ۲۱. احتمال دیگر این است که روایاتی در موضوع بحث وجود داشته و فقیه امروزی نیز بر اساس آنها به استنباط پرداخته و به نتیجه رسیده اما با ملاحظه‌ی آرای فقهاء که همگی یا اکثر آنان بر خلاف نظر او فتوا داده‌اند، دچار تردید می‌شود و احتمال می‌دهد و حدس می‌زند که در کنار روایات موجود، روایتی وجود داشته که نظر قدماء از آن ناشی می‌شود و او نیز اگر به آن روایتِ محتمل‌الوجود دسترسی داشت، جمع بین ادلّه را به نحو دیگری انجام می‌داد و به فتوای دیگری می‌رسید.

به نظر می‌رسد آنچه که می‌تواند صورت مسأله برای بحث «اجماع حدسی» شود و موضوع بحث را به نحو معقولی ترسیم کند و برای فقیه منشأ تأمل گردد، احتمال سوم و چهارم است که بر اساس این دو احتمال، می‌توان وارد بحث و بررسی پیرامون حجیت اجماع شد و به نفی و اثبات در این زمینه پرداخت. به عبارت دیگر نباید فراموش کرد بحث قوم ناظر به دوران غیبت است و در این دوران نیز از طریق کار علمی و تخصصی و پایه‌های عقلی و عرفی و عقلائی، به استنباط و صدور فتوی مبادرت می‌کنند. این پیش‌فرض‌ها حکم می‌کند که مسأله‌ی اجماع نه در اصول، بلکه در فقه و در ضمن مسائل موردی و مصداقی، به محل تأملی برای فقهاء تبدیل شده و از حیث فقدان روایت (به صورت قطعی یا محتمل) به بررسی این مسأله پرداخته‌اند تا معلوم شود آیا اجماع می‌تواند نازل منزله‌ی روایت قرار گیرد یا خیر. یعنی بدون چنین قیودی، صورت مسأله‌ی اجماع اساساً شکل نمی‌گیرد؛ گرچه کلمات قوم در این باب متشکّت باشد و یا صریحاً فروض دیگری را مدنظر قرار دهد. البته احتمال اول و دوم نیز قابل‌بررسی است ولی همان‌گونه که گفته شد،

بعید است که مقصود قوم از بحث اجماع، بررسی احتمال اول و دوم باشد. ۲۲. حال و بر مبنای بیان جدید از صورت مسأله در بحث اجماع، می‌توان به حجیت یا عدم حجیت اجماع در فرض سوم و چهارم پرداخت. یعنی اجماعی منعقد شده که روایتی درباره‌ی آن به دست ما نرسیده و یا روایاتی در این زمینه موجود است اما از اجماع فقهاء حدس زده می‌شود که روایت دیگری نیز در این باب بوده که موجب جمع‌بندی متفاوت می‌شده اما به ما واصل نشده است.

در فرض سوم، اگر چنین اجماعی در دوره‌ای حاصل شد و تا زمان معصوم ادامه داشت و یا امتداد آن تا زمان معصوم معلوم نبود، باید به مقتضای آن عمل کرد و آن را نازل منزله‌ی روایت دانست و بر اساس آن فتوا داد. حتی اگر ثابت شود که قبل از دوره‌ی اجماع، مسأله از مسائل اختلافی بوده باز هم می‌توان به رأی اکثر و غالب فقهاء استناد کرد و طبق آن فتوا داد زیرا در هنگام فقدان روایت، می‌توان به چنین غلبه‌های اتکاء کرد و الا تعیین تکلیف مکلف در آن مسأله ممکن نخواهد شد و تنها راه برای تشخیص وظیفه از بین خواهد رفت.

ممکن است گفته شود: «در چنین مواردی می‌توان به اصول عملیه مراجعه کرد و با این وجود، ادعای فقدان دلیل و اضطرار برای تعیین تکلیف، مسموع نیست.» اما باید توجه داشت که در مباحث قبلی، اصول عملیه‌ی عقلیه از حیث منافات آن با اصل اعتقادی «خاتمیت» مردود شناخته شد و لذا استناد به آن غیرقابل قبول است. ممکن است گفته شود: «قوم در مباحث خود، به اصول عملیه‌ی شرعیه هم پرداخته‌اند. پس به جز اجماع مورد بحث، دلیل دیگری برای تشخیص حکم وجود دارد.» اما در مباحث قبلی روشن شد

که بحث قوم در این زمینه ناقص است و به تمامی خطابات شارع پیرامون روش استنباط نپرداخته‌اند و لذا تنها زمانی می‌توان با دقت اجتهادی، به بحث از اصول عملیه‌ی شرعیه پرداخت که بایی به نام «فقه‌الاستنباط» ایجاد شده باشد و با جمع‌آوری تمام خطابات ناظر به عملیات استنباط، به تفقه قاعده‌مند و جمع‌بندی میان تمامی روایات آن مبادرت شود. لذا تا هنگامی که چنین بحث فقهی مدوئی انجام نشده باشد و حسب فرض نیز دچار فقدان روایت در یک مسأله‌ی فقهی باشیم، نباید به بهانه‌ی وجود اصول عملیه‌ی عقلیه یا شرعیه - که وجه خدشه بر آنها گذشت - دست از اجماع فقهاء و نظر غالب آنها برداشت و نمی‌توان آن را به عنوان یک دلیل برای تعیین تکلیف و راهی برای خروج از حیرت به حساب نیاورد. بنابراین حجیت چنین اجماعی و عمل بر طبق آن، ناشی از عدم تولید و تدوین «فقه‌الاستنباط» است و الا در صورت دستیابی به این بحث فقهی مهم، چنین مباحثی مبتلابه نخواهد بود و قابلیت طرح نخواهد یافت.

اما حکم فرض چهارم در حالت فوق بالعکس است؛ یعنی اگر فرض شود که اتفاق فقهاء در دوره‌ای خاص انجام شده و پیش از آن دوره، همان مسأله در میان فقهاء یک امر اختلافی بوده، فقیه حتی اگر برخلاف اجماع آن دوره فتوی داده باشد، می‌تواند از صحت فتوای خود تا حدود زیادی مطمئن شود؛ چون از اختلاف پیشین روشن می‌شود که نظر مخالف با اجماع، نظری ضعیف و برخلاف قواعد نبوده است بلکه عده‌ای از قداماء با آن موافق بوده‌اند و روایتی که حدس زده می‌شود به دست ما نرسیده، ناقص جمع‌بندی ما از روایات موجود نبوده است.

۲۳. ممکن است گفته شود: «فروض مسأله تنها به صور فوق منحصر

نیست زیرا ممکن است فقهای بعدی دچار فقدان روایت نشده باشند اما در هنگام معارضه‌ی فتوای خود با فتوای قدمات و مُجمَعین، این احتمال را طرح کنند که چنین اختلاف نظری، ناشی از وجود قرائنی بوده که در گذشته مورد توجه قرار می‌گرفته و فهم از روایت را تغییر می‌داده اما اکنون و با گذشت زمان، این قرائن برای ما قابل درک نیست و لذا روایت به نحو دیگری فهمیده می‌شود. به عبارت دیگر روایات در شرایط و فضایی القاء شده‌اند و به قرائنی محفوف بوده‌اند که در فهم روایت کاملاً تأثیرگذارند و نزدیک‌بودن به زمان صدور، کار را برای دستیابی به آن شرایط و محیط فراهم می‌کند؛ اما طول زمان باعث می‌شود که روایت از آن شرایط منتزع شده و موجب استنباطات متفاوتی شود که از مراد گوینده فاصله دارد. لذا حتی در صورت وجود همه‌ی روایات نیز تردید و تأمل ناشی از فتاوای قدمات برای فقیه متصور است. بر این اساس می‌توان فرض و احتمال دیگری را برای بحث از اجماع تصویر کرد و به دلیل دسترسی قدمات به شرایط و قرائن حالی، بر سر حجیت فهم آنان به ردّ و اثبات و بحث و بررسی پرداخت تا معلوم شود آیا فقیه می‌تواند با تکیه بر این مطلب از فتوای مخالف با اجماع دست بکشد و به فتوای قدمات اکتفاء کند یا خیر؟»

در پاسخ باید گفت اولاً گذشت زمان، علّت تکامل و رشد است و نه علّت تناقص. ثانیاً روشن است که نقص و اشتباه در فهم نمی‌تواند ناشی از کلام معصوم باشد بلکه کلام معصوم و ادبیات وحی به گونه‌ای است که تمامی مسائل گذشته و حال و آینده را پوشش می‌دهد و حاکم بر تاریخ است. حال اگر ادّعا شود که نقص در فهم از کلام، ناشی از ناتوانی ما در دسترسی به قرائن است، باید به دقت پیرامون اصطلاح «قرائن» پرداخت:

آیا موضوع قرآن و روایات، چیزی غیر از اختیار و امتحان و هوی و تقوی و ایمان و مراتب آن است؟! آیا «قرائن» از امور فوق بریده و منفک هستند و ارتباطی به آنها ندارند؟! آیا آنچه از شرایط حالی و مقالی با کلام همراه شده، ناظر به ایمان و کفر و نفاق و مراتب هر یک و خط‌کشی و مرزبندی بین آنها نیست؟! به عبارت دیگر «قرائن» از سنخ موضوعات شیمی و فیزیک نیست بلکه از جنس انسانی و اختیاری و دار تکلیف است و روشن است که این امور در تمامی زمان‌ها جاری است و منقطع نمی‌شود. در واقع اصولی که حاکم بر قرائن هستند، قرائن عام را شکل می‌دهند و این قرائن در همین امروز هم جریان دارد. بله! پس از تبیین صحیح از قرائن به نحو عام، باید از «تکامل قرائن» نیز بحث کرد زیرا کفر و نفاق و ایمان در طول تاریخ و گذشت زمان، پیچیده‌تر و غلیظ‌تر می‌شوند. اما در این صورت نیز اگر مبنایی علمی وجود داشته باشد که از تکامل دستگاه ایمان یا طغیان در وضعیت امروزی درکی ارائه می‌دهد، آیا نمی‌تواند به درک از شرایط قبلی که بسیط‌تر و ساده‌تر بوده، نائل آید؟! آیا دانشمندی که فیزیک کوانتوم را درک کرده، نمی‌تواند مسائل فیزیک استاتیک را حل کند؟! آیا مهندسی که امروزه برج‌های چندده‌طبقه می‌سازند، نمی‌توانند به تجزیه و تحلیل از بناهای باستانی مانند تخت جمشید بپردازند و در زمان بسیار سریع‌تری آن را بازسازی نمایند؟!

البته مبنایی که قرآن و روایات را به عرف زمان مخاطب محدود می‌کند و به لوازم «حکومت و شمول ادبیات وحی نسبت به تمامی دوران‌های تاریخی» توجه ندارد و از سوی دیگر به جای بحث‌های تاریخی و عینی، به وجه اشتراک‌های ذهنی و انتزاعی می‌پردازد، حتماً در درک از قرائن گذشته و اختلاف‌ها و تفاوت‌های موجود در آن دچار مشکل می‌شود و اگر ادعایی در

این زمینه داشته باشد، باید به این سوال پاسخ دهد که بدون بررسی‌های باستان‌شناسی، وجه اشتراک ذهنی چگونه بر قرائن مختلف تطبیق می‌کند؟! آیا درکی امروزین از ادبیات عرب که به صرف تکرار به ارتکاز تبدیل شده، می‌تواند به عرف زمان مخاطب منتسب شود؟!!

اما مبنایی که قرائن عامّ را در طول تاریخ جاری می‌داند و آن را دارای تکامل محسوب می‌کند و از این حرکت متکامل نیز تحلیلی دقیق دارد، به راحتی می‌تواند قرائن موجود در گذشته را که ناشی از روابط اجتماعی بسط‌تر و ساده‌تر از امروز بوده‌اند، کشف نماید. یعنی اگر درکی علمی از وضعیت متکامل امروزین و پیچیده‌شدن روابط اجتماعی وجود داشته باشد، درک از مراحل قبلی تکامل به سهولت انجام می‌شود.

## حجیه الإجماع المنقول

أنه لا إشكال في حجية الإجماع المنقول ب أدلة حجية الخبر إذا كان نقله متضمنا لنقل السبب و المسبب عن حس لو لم نقل بأن نقله كذلك في زمان الغيبة موهون جدا و كذا إذا لم يكن متضمنا له بل كان ممحضا لنقل السبب عن حس إلا أنه كان سببا بنظر المنقول إليه أيضا عقلا أو عادة أو اتفاقا فيعامل حينئذ مع المنقول معاملة المحصل في الالتزام بمسببه بأحكامه و آثاره و أما إذا كان نقله للمسبب لا عن حس بل بملازمة ثابتة عند الناقل بوجه دون المنقول إليه ففيه إشكال

۱. مرحوم آخوند پس از بررسی ملاک حجیت اجماع، به بحث از «اجماع منقول» می پردازد و اگر متضمّن نقل سبب و مسبّب به نحو حسّی باشد، آن را مشمول ادلّه‌ی حجّیت خبر واحد می‌داند اما دستیابی به چنین اجماعی در زمان غیبت را امری سست و موهون می‌شمارد. ولی اگر اجماع تنها متضمّن سبب (آراء علماء) باشد و منقول‌الیه نیز بر مبنای خود (از باب لطف یا حدس) آن را سبب بداند و کاشف از رأی معصوم محسوب کند، باید به مقتضای آن عمل نماید و الا زمانی که منقول‌الیه بر مبنای خود، اجماع را متضمّن سبب نداند یا نقل اجماع مستند به حدس - و نه حسّ - باشد، ادلّه حجیت خبر واحد شامل این فرض نخواهد شد و چنین اجماعی حجّت نخواهد بود.

۲. برای آن که بحث از اجماع منقول به درستی انجام گیرد، باید روشن شود که وجود اجماع چگونه به یک فقیه منتقل می‌شود؟ قوم در این رابطه به دو نوع اجماع محصل و اجماع منقول اشاره می‌کنند که در اولی، خود فقیه به

ملاحظه‌ی کتب و اقوال پیشینیان می‌پردازد و اجماع را تحصیل می‌کند و در دومی، دیگر فقهاء که به چنین کاری مبادرت کرده‌اند، نتیجه‌ی بررسی خود را برای او نقل می‌کنند. اما اگر به صورت مسأله‌ای که در مباحث قبلی برای اجماع ترسیم شد، توجه شود، بحث شکل دیگری به خود می‌گیرد.

در بحث گذشته گفته شد زمانی اجماع به موضوع بحث و محل تأمل فقیه تبدیل می‌شود که در عصری، اجماعی در میان فقهاء شکل گرفته باشد و سپس فقهاء در اعصار بعدی، به روایتی که بتواند مستند آن فتاوا قرار بگیرد، دست پیدا نمی‌کنند و اصطلاحاً دچار «فقدان سند» می‌شوند. یا روایاتی در موضوع بحث وجود دارد و فقیه نیز طبق آن به استنباطی دست می‌یابد اما اجماع گذشتگان بر خلاف نظر او، موجب این تردید برای فقیه می‌شود که ممکن است روایتی وجود داشته که موجب جمع‌بندی متفاوتی از ادله می‌شده اما این روایت به او نرسیده است. پس تنها در صورت فقدان سند - چه به صورت قطعی و چه به صورت محتمل - است که می‌توان بررسی کرد آیا اجماع منعقد شده می‌تواند نازل منزله‌ی خبر و روایت قرار گیرد و حاکی از وجود قول معصوم در آن فرع فقهی باشد یا خیر؟ و الا اگر در یک فرع فقهی اجماع منعقد شود و روایتی هم پیرامون آن وجود داشته باشد، فقیه نمی‌تواند تقلید کند و به اجماع اکتفاء نماید بلکه خود باید روایت مزبور را از لحاظ سندی و دلالی بررسی کند و فتوای خود را صادر نماید. یعنی در این فرض، اجماع موضوعیتی ندارد و نمی‌تواند به عنوان یک صورت مسأله تلقی شود و به محل تأمل برای فقیه تبدیل گردد.

۳. البته صحیح است که ناقلین اجماع همه از فقهای عادل و ثقه هستند اما این نافی ضرورت بحث سندی پیرامون اجماع نیست؛ به این معنا که باید



اموری مانند اتصال سلسله سندی که اجماع از طریق آن نقل شده، الفاظ و قیود مختلفی که ممکن است توسط اشخاص مختلف، برای نقل اجماع استفاده شده باشد و هر یک معنای متفاوتی را افاده نماید و ... نیز مورد بحث قرار گیرد تا ضعف یا قوت اجماع احراز شود. ممکن است گفته شود: «قوم نیز به ضرورت بررسی شخص ناقل از حیث کثیرالتبع بودن، جدید نبودن مسأله برای احراز امکان انعقاد اجماع و ... اشاره کرده‌اند»<sup>۱</sup> اما باید توجه داشت که این امور نباید به صورت موردی و خاص بررسی شوند بلکه باید در قالب قاعده و قانون و اصل در علم رجال یا درایه طرح گردند و باعث اضافه شدن مباحث و مسائلی جدید به این علوم شوند و الا بحث موردی که مستند به قواعد منقح شده نباشد، فاقد ارزش علمی خواهد بود.

۴. پس وقتی بحث از اجماع ناظر به فروض مختار باشد، آنگاه روشن خواهد شد که فرعی که مورد اجماع قرار گرفته و سپس روایت مربوط به آن، به فقهای بعدی نرسیده است، «موضوع بحث در علم فقه» قرار گرفته و به یک «مسأله» تبدیل شده است و همگان در بررسی آن، به این پرداخته‌اند که تکلیف فقیه در برابر فقدان روایت در این فرع فقهی چیست. یعنی فقدان روایت از تاریخی خاص آغاز شده و لذا وضعیتی که برای فرع مورد نظر حادث شده، همواره توسط فقهای که پس از دوران اجماع آمده‌اند، به موضوع بحث و بررسی تبدیل شده است. بنابراین فقیه به دلیل آن که این فرع با این

---

۱. گرچه بر اساس مبنای مختار، توسعه و تدقیق علم رجال و درایه ضروری است اما هنگامی که قوم در قبول روایت اهل تسننی که از موثقین باشد، به سهولت برخورد می‌کنند، ذکر قیود و شروطی سخت‌گیرانه مانند کثرت تتبع و ... برای قبول خبری که توسط فقهای عظام شیعه نقل شده، تعجب‌برانگیز است.

وضعیت خاصّ به یک «مسأله در علم» تبدیل شده، پی می‌برد که اجماعی حول آن شکل گرفته است؛ یعنی خبر اجماع از طریق «برخورد فقیه با این مسأله‌ی علمی» به او منتقل می‌شود. به عبارت دیگر، همان‌طور که برای هر فقیه زمانی «مسأله» ایجاد می‌شود که در مقابل بیانات مولا قرار بگیرد و با سند برخورد کند و روایات را ملاحظه نماید، اجماع نیز از آنجا که می‌تواند حاکی از روایت مفقوده باشد، نازل منزله‌ی منبع و سند می‌شود و لذا قابلیت دارد تا برای فقیه، ایجاد مسأله کند. با توضیحات فوق روشن می‌شود که اجماع محصلّ و تحصیل اجماع توسط خود فقیه ضرورتی ندارد زیرا همان‌طور که برخی فقهاء در بررسی سلسله سند و وثاقت روات به قول علمای رجال اعتماد می‌کنند در مورد نقل مسأله‌ی اجماع خاصّ نیز می‌توان به قول دیگر فقهاء اعتماد کرد.<sup>۱</sup>

۵. البته بیان دقیق‌تر آن است که اگر اجماع در یک فرع فقهی به یک مسأله در علم فقه تبدیل شده، مقوله‌ای شکل گرفته که بسیار بالاتر از «نقل و إخبار فقهاء از تحقق اجماع» است. یعنی در این فرض، یک «ارتکاز عمومی» در میان تمامی اهالی فنّ شکل گرفته و لذا منقول بودن یا محصلّ بودن آن،

---

۱. گرچه ممکن است برخی فقهاء خود به بحث‌های رجالی و درایی بپردازند و بر اساس مبنای خود در این دو علم، برخی از اقوال علمای رجال را مردود بشمارند اما این از آن باب است که مایل بوده‌اند غیر از فقه و اصول، در این دو علم نیز به مقام اجتهاد برسند. و الا واضح است که مراجعه‌ی فقیه به یک عالم رجالی از باب مراجعه به متخصص و استفاده از سایر علوم و بهره‌گیری از محصول تلاش علمی دیگر دانشمندان در فعالیت علمی خود، بلاشکال است؛ همان‌طور که در برخی ابواب فقه از علومى مانند نجوم و ریاضی نیز استفاده می‌شود. بنابراین تحصیل اجماع نیز ضرورتی ندارد و اکتفاء به نقل مسأله‌ی اجماع خاصّ توسط دیگران صحیح است.

فاقد موضوعیت است. بنابراین تعبیر به «اجماع منقول» و مشمولیت آن نسبت به ادله‌ی خبر واحد نیز تعبیر دقیق و قابل پذیرشی نیست؛ زیرا حسب الفرض مسائل اجماعی کاملاً مشخص شده و از مرحله‌ی «نقل و خبر» عبور کرده و اساساً به عنوان یک موضوع بحث و یک مسأله در علم طرح گردیده است. در واقع آنچه از آن به عنوان اجماع منقول نام برده می‌شود، از جنس خبر نیست بلکه از سنخ مسأله است؛ همان‌طور که یک دانشمند فیزیک برای آگاهی از مسائل علم فیزیک به نقل آن توسط اهالی فن توجه ندارد بلکه به طرح این مسأله در علم فیزیک و ضرورت تفکر در این‌باره و پاسخگویی به آن التفات می‌کند. در مانحن‌فیه نیز تمامی فقهاء با توجه به مبنای خود درباره‌ی حجیت یا عدم حجیت اجماع، به بررسی پیرامون مسائل اجماعی پرداخته‌اند و لذا این مسائل کاملاً واضح و معین شده و به «امر بدیهی و ارتکازی» میان فقهاء تبدیل گشته و در مقابل فقهای امروز نیز قرار گرفته و برای آنان نیز طرح مسأله کرده است.

البته اگر نظر مختار مبنی بر «تبدیل مسائل اجماعی به امر ارتکازی در علم» پذیرفته نشود، می‌توان تنازل نمود و بحثی را که پیش از این ذکر شد، تکرار کرد؛ یعنی باید بحثی علمی و قواعدی جدید پیرامون نقل اجماع از حیث رجالی یا درایی طرح کرد و اختلاف الفاظ حاکی اجماع و دلالت‌های متفاوت آن، اشخاص ناقل و وضعیت آنان از حیث تتبع، اتصال سلسله سند ناقل اجماع و... را مورد نظر قرار داد و هر یک را بر اساس اصول علمی احراز کرد و نمی‌توان به صورت موردی و ذوقی به بحث در این موضوع پرداخت. حال اگر فقیهی خود به تطبیق قواعد درایی بر اجماع مورد نظر پرداخت، به تحصیل اجماع مبادرت کرده و الا باید به محصول تلاش علمی دیگران در این

زمینه اکتفاء کند.

البته آنچه در نقد اجماع محصل و منقول گفته شد، بر اساس مبنایی بود که در نحوه‌ی صحیح «طرح بحث اجماع» مطرح شد و باید با پژوهش‌های کتابخانه‌ای، آن را بر مسائل اجماعی در علم فقه و رفتار علمی فقهاء در آن مسائل تطبیق داد و بین علم اصول و علم فقه، رفت و برگشت کرد تا مباحث فقهی بر طبق ضوابط اصولی استوار شوند و ضوابط اصولی نیز ناظر به مباحث فقهی باشند.

## الشهره فى الفتوى

فصل مما قيل باعتباره بالخصوص الشهره فى الفتوى و لا يساعده دليل و توهه دلالة أدلة حجیة خبر الواحد علیه بالفحوى لكون الظن الذى تفيده أقوى مما يفیده الخبر فيه ما لا يخفى ضرورة عدم دلالتها على كون مناط اعتباره إفادته الظن غايته تنقيح ذلك بالظن و هو لا يوجب إلا الظن بأنها أولى بالاعتبار و لا اعتبار به مع أن دعوى القطع بأنه ليس بمناط غير مجازفة.

۱. مقوله ی دیگری که به عنوان یکی از ظنونات، مورد بحث قرار گرفته و اصولیون پیرامون حجیت یا عدم حجیت آن به بررسی پرداخته‌اند، «شهرت فتوایی» است؛ یعنی مشهور فقهاء فتوایی داده‌اند که روایتی پیرامون آن به دست ما نرسیده و مستندی از آن به ما واصل نشده است. حال آیا چنین شهرتی می‌تواند کاشف از وجود یک روایت باشد و همانند یک خبر موثق با آن معامله شود و مبنای فتوا برای فقهای بعدی قرار گیرد؟ مرحوم آخوند با این مطلب مخالف است و حجیت شهرت فتوایی را نمی‌پذیرد. زیرا قائلین به حجیت شهرت فتوایی برای اثبات نظر خود به تنقیح مناط حجیت خبر واحد و اولویت این مناط در شهرت فتوایی استناد کرده‌اند؛ یعنی ادعا کرده‌اند که

مناطق حجیت خبر واحد، افاده‌ی ظن یا اطمینان است و این مناطق در شهرت فتوایی به مراتب قوی‌تر است. اما آخوند معتقد است ادله‌ی حجیت خبر واحد، دلالتی بر این مناطق ندارد و از آنجا که این تنقیح مناطق ادعایی ظنی است، نمی‌تواند اثبات‌کننده‌ی ادعا باشد.

۲. به نظر می‌رسد گرچه استدلال قائلین به حجیت ناتمام است اما از بحث‌های قبلی پیرامون اجماع و اجماع منقول روشن می‌شود که نظر آخوند مبنی بر عدم حجیت شهرات فتوایی نیز نادرست است. یعنی صحیح است که اجماع حسب تعریف مختار از آن، با شهرت فتوایی تفاوت دارد و در اولی، اتفاق جمیع فقهاء منظور شده<sup>۱</sup> و در دومی، مخالفانی وجود دارد و فتوای اکثریت فقهاء مورد نظر قرار گرفته است؛ اما همان ملاکی که در بحث اجماع جریان داشت، در اینجا نیز طرح می‌شود. زیرا هنگامی که مسأله‌ای در علم فقه طرح شده و روایتی پیرامون آن وجود ندارد و از سوی دیگر، فقیه باید تکلیف مکلفین را در این باره تعیین کند و اصول عملیه نیز طبق دلائلی که

---

۱. ممکن است گفته شود: «اصولیین شیعه، اتفاق جمیع فقهاء را برای تحقق اجماع شرط نمی‌دانند بلکه اجماع را به اتفاق هر جماعتی تعریف کرده‌اند که از قول آنان، یقین به رأی معصوم ایجاد شود. لذا در کلمات آنان این تصریح وجود دارد که تحصیل اجماع تمام فقهاء ناممکن و یا بسیار سخت است و کسی نمی‌تواند احراز کند که نظر تمامی فقهاء را بدست آورده است.» اما باید توجه داشت که اولاً طبق مباحث گذشته، اگر قرار باشد ترسیم صحیحی از صورت مسأله در بحث اجماع انجام شود، باید اتفاق جمیع فقهاء در فرض فقدان روایت را مدنظر قرار داد. ثانیاً در تحقیقات میدانی از موضوعات تاریخی، احتمالاتی صرفاً عقلی - مبنی بر این که شاید به برخی موارد دست نیافته باشیم - مورد توجه قرار نمی‌گیرد بلکه به میزان تلاش انجام‌شده برای بررسی‌های تاریخی، به نتایج آن اعتماد می‌شود.

ذکر شد، حجیت ندارد، نمی‌توان چنین ظنی را کنار گذاشت و آن را مبنای صدور فتوی قرار نداد. به عبارت دیگر شهرت فتوایی همانند اجماع، دو بُعد را در بر می‌گیرد: هم دالّ بر وجود روایت در آن فرع فقهی است زیرا فقهای شیعه در اوج ورع و تسلیم و تعبد هستند و بر اساس قیاس یا رأی و نظر خود فتوا نمی‌دهند بلکه تنها منبع برای اجتهاد آنان، بیانات مولاست؛ و هم فقیه موظف است تکلیف مکلفین نسبت به این فرع فقهی را تعیین نماید زیرا بنابر مباحث گذشته فقیه برای تعیین تکلیف در هنگام فقدان نصّ، نمی‌تواند از اصول عملیه استفاده کند. در چنین وضعیتی، گرچه برخی از فقهاء با نظر مشهور مخالفت کرده‌اند، اما می‌توان به «غلبه» استناد کرد و نظر اکثریت فقهاء را مناطی برای صدور فتوا قرار داد و قائل به حجیت برای شهرت فتوایی شد.

۳. ممکن است گفته شود: «چه در اجماع و چه در شهرت روایی، این احتمال وجود دارد که اگر فقیه به روایت مفقوده دست پیدا کند، از لحاظ سند یا دلالت به آن اشکال نماید و این احتمال در شهرت فتوایی بیشتر است؛ زیرا در زمانی که هنوز روایت مفقود نشده بوده، برخی با نظر مشهور مخالفت کرده‌اند. حال با وجود این احتمال چگونه می‌توان به ضرورت تعیین تکلیف مکلف تمسک کرد و به این امر ظنی حجیت بخشید و آن را مبنای صدور فتوی قرار داد؟!»

در پاسخ باید گفت که احتمال فوق وجود دارد و عقلاً قابل نفی نیست و عقل نظری آن را تأیید می‌کند؛ اما در یک بحث اصولی، باید این احتمال را از منظر ادراکات عقلانی و امور مربوط به عقل عملی بررسی کرد. یعنی آیا عقلاء در صحنه‌ی عمل به چنین احتمالی اعتناء می‌کنند؟! یا وقتی ناچار از عمل

هستند و علی‌رغم تلاش موفق به تحصیل یقین یا اطمینان نمی‌شوند، به ظنون خود عمل می‌کنند و احتمال خلاف را الغاء می‌نمایند؟ به عبارت دیگر «اجمالاً» این‌گونه نیست که عقلاء عالم، مطلقاً به ظنون خود بی‌توجهی نمایند و به دلیل احتمال خلاف، آن را مبنای عمل قرار ندهند. علاوه بر این و در «تفصیل»، باید دقت داشت که نحوه‌ی معامله‌ی عقلاء با ظن، دائر مدار موضوع ظن نیز هست. یعنی توجه یا عدم توجه عقلاء به ظن، وابسته به ارزش آن موضوع و صرفه‌ی آن است. بالاتر از این، باید گفت که عقلاء در برخی موارد، حتی به «وهم» - که از نظر عقلی، ارزش کمتری از «ظن» دارد - نیز توجه می‌کنند و در صورتی که موضوع وهم از مقولات حسّاس باشد، عمل را بر طبق وهم خود سامان داده و به آن ترتیب اثر می‌دهند. در مقابل، عقلاء در برخی موارد، حتی به یقین خود نیز اهمیت نمی‌دهند و آن را منشأی برای عمل خود قرار نمی‌دهند و این در صورتی است که امر متیقّن (موضوع یقین) مقوله‌ای کم‌ارزش و بی‌صرفه باشد.

بنابراین نحوه‌ی معامله‌ی عقلاء با «یقین، ظن و وهم» تابعی از ارزش موضوع و متعلّق آنهاست و نمی‌توان حکم مطلقى پیرامون حجیت یا عدم حجیت این حالات صادر کرد. لذا اگر قوم مطلقاً قطع را حجّت می‌دانند یا اصل اولیه در ظن و وهم را عدم حجیت معرفی می‌کنند، ناشی از آن است که بر اساس «احکام عقل نظری» به این حالات توجه می‌نمایند. یعنی قطع و ظن و ... را از موضوع آن انتزاع کرده و ذاتاً آن را مورد ملاحظه قرار می‌دهند که این انتزاع، کار عقل است. البته صحیح است که احکام عقل نظری در این موارد، همان است که قوم بدان قائل شده‌اند اما اشکال در اینجاست که بحث اصولی باید بر ادراکات عقلانی و امور مربوط به عقل عملی استوار شود و نه بر



ادراکات منطقی و فلسفی و امور مربوط به عقل نظری. عقلاء نیز برای عمل، با ذات قطع و ظنّ کاری ندارند بلکه آن را همراه با موضوع در نظر می‌گیرند و بدین صورت، ارزش موضوع نیز در حجّیت و ترتیب اثر عملی، دخیل خواهد شد. پس این بحث، فراتر از مانحن‌فیه بوده و ناظر به اصل بحث قوم در ابتدای مبحث قطع و ظنّ است.

۴. دلیل دیگر قائلین به حجّیت شهرت فتوایی، عمومیت موصول در «خذ بما اشتهر بین اصحابک» و «ینظر الی ما کان من روایتهم عنّا...» است. آخوند این عمومیت ادّعایی را نمی‌پذیرد و با توجه به سوال راوی، موصول را به شهرت روایی منصرف می‌داند. البته نکته‌ی دیگری که باید در این‌باره مورد توجه قرار گیرد، همان بیانی است که مکرراً ذکر شده و آن این‌که: چنین ردّ و اثبات‌های پیرامون روایات، ناقص انجام شده و باید همان‌گونه که برای دیگر ابواب فقهی، تمامی روایات مربوطه جمع‌آوری شده و به نسبت‌سنجی و ملاحظه‌ی تخصیص‌ها و تقییدها و تعارض‌ها پرداخته می‌شود، در مورد روایات ناظر به عملیات اجتهاد و استنباط نیز چنین کاری انجام گیرد و بایستی جدید در فقه با عنوان «فقه‌الاستنباط» ایجاد شود و این مباحث به صورت دقیق و اجتهادی در آن باب طرح گردد.



## حجیه الخبر الواحد

فصل المشهور بین الأصحاب حجیة خبر الواحد فی الجملة بالخصوص و لا یخفی أن هذه المسألة من أهم المسائل الأصولیة و قد عرفت فی أول الكتاب أن ملاک فی الأصولیة صحة وقوع نتیجة المسألة فی طریق الاستنباط و لو لم یکن البحث فیها عن الأدلة الأربعة و إن اشتهر فی السنة الفحول کون الموضوع فی علم الأصول هی الأدلة و علیه لا یكاد یفید فی ذلك أي کون هذه المسألة أصولیة تجشم دعوی (أن) البحث عن دلیلیة الدلیل بحث عن حوال الدلیل)

۱. مقوله ی دیگری که به عنوان یکی از ظنونات، مورد بحث قرار گرفته و اصولیون پیرامون حجیت یا عدم حجیت آن به بررسی پرداخته‌اند، «خبر واحد» است. مرحوم آخوند ابتدا به این مطلب اشاره می‌کنند که حجیت خبر واحد، یک مسأله اصولی است زیرا ضابطه‌ی آن (صحة وقوع نتیجة المسألة فی طریق الاستنباط) را داراست؛ یعنی حجیت خبر واحد به عنوان نتیجة بحث، کبرای قیاسی قرار می‌گیرد که آن قیاس می‌تواند حکم کلی شرعی را نتیجة دهد. اما بنا به تعاریف دیگری که موضوع علم اصول را به «ادله اربعه بما هی هی» یا «بما هی ادله» معرفی کرده‌اند، خبر واحد نمی‌تواند از مسائل اصولی محسوب شود. سپس مرحوم آخوند به بررسی ادله‌ی نقلی و عقلی می‌پردازد

که برای نفی حجیت خبر واحد یا اثبات آن اقامه شده است. البته بنا به مباحثی که قبلاً و مکرراً ذکر شد، بررسی ادله‌ای که از آیات و روایات برای نفی یا اثبات یک مسأله اصولی (از جمله حجیت خبر واحد) اقامه شده، موکول به مباحث فقهی است که باید در بابی جداگانه به نام «فقه الاستنباط» مطرح شود تا در آن، همه خطابات شارع پیرامون روش فهم از بیانات گردآوری شده و به صورت اجتهادی مورد بررسی قرار گیرد. یعنی همان‌گونه که شارع پیرامون کیفیت اتیان صلاه سخن گفته، پیرامون نحوه استنباط نیز بیاناتی داشته که باید با بررسی فقهی، مقتضای خطابات او را بدست آورد. لذا بحث اصولی پیرامون خبر واحد، ابتدائاً باید به ادله‌ای معطوف شود که نفی یا اثبات حجیت آن را با تکیه بر «ادراکات عقلایی عام» دنبال کرده‌اند. در همین راستا باید ابتدائاً جایگاه اصل «خبر» در ادراکات عقلایی مورد توجه قرار گیرد تا سپس بر اساس آن، درباره اقسام مختلف خبر از جمله «خبر واحد» نیز بتوان حکم صحیحی را صادر کرد.

۲. پیرامون تعریف آخوند از ضابطه اصولی بودن مسأله، می‌توان سوالاتی از این قبیل مطرح کرد که «آیا نتیجه بحث از صرف و نحو نیز نمی‌تواند در طریق استنباط قرار گیرد؟!» یا «آیا نتیجه مباحث علم رجال و درایه نمی‌تواند در طریق استنباط واقع شود؟!» تا با این پرسش‌ها، قیود مدنظر آخوند برای دفاع از ضابطه‌ی ارائه‌شده تشریح و تبیین شود. اما در هر صورت می‌توان این گمانه را مطرح کرد که این ضابطه‌ی کلی، ناشی از انتزاعی است که نسبت به سه نوع مبحث موجود در علم اصول (اصول لفظیه، روابط عبد و مولا، لوازم عقلی کلام) انجام شده و این سه دسته قواعد مذکور است که در استنباط مورد استفاده قرار می‌گیرد.

البته در مبنای مختار سه حیطة از بحث مورد اشاره قرار می‌گیرد: «أسناد» که متناظر علم رجال و درایه است، «استناد» که متناظر با علم اصول است و از طریق قواعد عامّ عرفی و عقلی و عقلانی صورت می‌پذیرد و «إسناد» که متناظر با قواعد عامّ فقهی است که به شارع منسوب می‌گردد. بر این اساس بحث از اصل «خبر»<sup>۱</sup> (و سپس اقسام آن مانند «خبر واحد») در حیطة «أسناد» قرار می‌گیرد و خروج از موضوعی از علم اصول موجود (قواعد عرفی، عقلی و عقلانی) خواهد داشت و باید از مبادی آن محسوب شود. گرچه می‌توان جامعی انتزاعی از «دلالت» و «خبر» در نظر گرفت و آن را به عنوان موضوع علم اصول معرفی کرد اما باید دید ممشای قوم نیز به همین صورت بوده است؟ به عبارت دیگر باید معلوم شود که اصل خبر (فارغ از اقسام آن) چه تعریف و تحلیلی در نزد قوم دارد و تحلیل و تعریف از این مقوله در چه مبحث اصولی یا حتی کدامیک از علوم حوزوی ذکر شده است.

ممکن است گفته شود: «خبر در علم منطق به مرگّب تامّی که احتمال صدق و کذب را می‌پذیرد، تعریف شده» اما باید توجه داشت که این در واقع همان تعریف «قضیه» است که از فعالیت عقل نظری و انعکاس صورت اشیاء در ذهن و تبدیل آن به مفاهیم منطقی و تصور موضوع و تصور محمول و ادعان به نسبت بین موضوع و محمول پدید می‌آید. اما خبر و إخبار از این

---

۱. در مباحث گذشته بیان شد که اساساً در دوران غیبت، فقیه برای استنباط تنها با «خبر» از فعل و قول معصوم مواجه است و حتی قرآن نیز برای غیرمعصومین در دوران غیبت، از مصادیق خبر محسوب می‌شود و نه حقیقت وحی؛ گرچه به صورت متواتر به دست ما رسیده است.

جنس نیست زیرا خبر توسط کلمات منتقل می‌شود و اثر خاصی را در مخاطب ایجاد می‌کند. البته صحیح است که قسمی خاص از خبر یعنی خبر متواتر از یقینیات شمرده می‌شود اما این مطلب ناشی از آن است که خبر متواتر در دستگاه قوم به یک مفهوم کلی تبدیل شده و با سلب امکان تواطو بر کذب، از دایره عقل عملی خارج شده است؛ همان‌گونه که بخشی از محسوسات نیز با تکیه به مفاهیم نظری، از دایره محسوسات عادی که در حال تغییر است، خارج شده و به امور یقینی صددرصدی تبدیل می‌شود. به عبارت دیگر، به جای توصیف منطقی از خبر باید به دنبال توصیف و تحلیل اصولی و عقلانی از خبر بود زیرا خبر و اخبار از سنخ عقل عملی و امور ظنی و متغیر است که قابلیت اخذ وجه اشتراک و تبدیل به معقول اولی و ثانی و تطابق با نفس الامر ندارد. یعنی دو نوع از ادراکات هستند که تحت امور کلی و منطقی و صددرصدی قرار نمی‌گیرند و نمی‌توان از آنها وجه اشتراک گرفت؛ یکی «جزئی حقیقی» که همواره در حال تغییر است و لذا به حیثه «علوم» سپرده می‌شود و دیگری «امور اعتباری» است که مابه‌ازاء ندارند تا بتوان از آنها وجه اشتراک گرفت بلکه ایجاد و ناشی از جعل فاعل هستند. تقسیمی که در مباحث قبل نیز به آن اشاره شد، نکته فوق را تبیین می‌کند: امور یا تحت علیت هستند (کلیات و حقائق) یا تحت علیت نیستند که قسم اخیر یا دارای مابه‌ازاء در خارج هستند که «جزئیات» نام دارند و یا مابه‌ازائی در خارج ندارند که از «امور اعتباری» خواهند بود.<sup>۱</sup>

۳. پس برای تعریف و تحلیل مقوله‌ای به نام خبر باید آن را در چارچوب

---

۱. بر اساس این تقسیم می‌توان تقسیم «دلاله» توسط قوم به «دلاله عقلی، دلاله طبیعی و دلاله وضعی» را مدلل و منقح نمود.

عقل عملی - و نه عقل نظری - بررسی کرد و بنا به مباحث گذشته، پایگاه‌هایی که توسط قوم برای عقل عملی ذکر شده را می‌توان در سه سرفصل «فطرت»، «اختیار» و «مجموعات و اعتبارات عقلانی» نام برد. به نظر می‌رسد خبر تحت اعتبارات عقلانی قرار می‌گیرد زیرا خبر و اخبار از طریق زبان و کلمات واقع می‌شود که امری اعتباری و ناشی از وضع واضح است. البته کلمات گرچه از حیث تفاهم و تخاطب، حاکی از معانی در ذهن متکلم هستند اما کلمات از حیث خبر و اخبار، در مقایسه با حادثه خارجی مورد بررسی قرار می‌گیرند که آیا خبردهنده راستگو بود یا دروغگو و خبری که داد، واقعا اتفاق افتاده یا خیر.

ممکن است گفته شود: «پس همان‌طور که در اشکال قبلی گفته شد، خبر هم از حیث تطابق یا عدم تطابق با واقع محل بحث است و باید از سنخ عقل نظری محسوب شود.» در پاسخ باید گفت تبیین تخصصی از «مطابقت با واقع» در علم منطقی (صدق و کذب در قضیه)، وابسته به تصور موضوع و محمول و نسبت حکمیه و تبدیل آنها به معقول اولی و ثانی است که ادراک و فهم را نتیجه می‌دهد اما آنچه در خبر و اخبار محل بحث است، «مطابقت با وقوع» است و نه مطابقت با واقع با تکیه بر مفاهیم منطقی. یعنی در اصطلاح «مطابقت با واقع»، تجزیه و تحلیل عقلی محض و الغاء خصوصیات شخصیه و اخذ وجه اشتراک و سیر در مفاهیم ذهنی و کلی و جریان اندراج و دستیابی به علم حصولی و حضوری مورد توجه قرار می‌گیرد و شنیدن کلام دیگران و استماع خبر یا ملاحظه‌ی اتفاقاتی که در عالم خارج واقع شده، در این روند

جایگاهی ندارد. به عبارت دیگر «وقوع»<sup>۱</sup> غیر از «واقع» است چرا که «واقع» به «نفس الامر» و ثوابت باز می‌گردد اما «وقوع» به «عالم خارج» و متغیرات بازگشت می‌کند. لذا نباید تصور کرد که مقصود قوم از مطابقت با واقع در علم منطق، مطابقت با عالم خارج است و در اصطلاحات و استعمالات مشویش، سردرگم شد بلکه لازم است تا بین «صدق و کذب نسبت به وقوع» و «صدق و کذب نسبت به واقع» تفکیک شود تا تقریر از مبنای آنان به درستی صورت گیرد.<sup>۲</sup> در همین راستاست که بر اساس طبقه‌بندی مواد قضایا در منطق صوری، خبر و اخبار از مواد یقینی محسوب نمی‌شود و مادّاً خارج از یقینیات است.

۴. لذا به نظر می‌رسد «تعریف خبر بر مبنای عقل عملی» در سرفصل‌های مباحث قوم دیده نمی‌شود اما می‌توان بر مبنای آنان، تعریفی از آن ارائه کرد: ابتدائاً امری در خارج به صورت یک تعین خارجی و جزئی

۱. در مباحث مرحوم علامه حسینی‌الهاشمی نیز مبنای قوم به این صورت تقسیم‌بندی شده است: «وجود» (مباحث عقلی که نفی آنها ملازم با سلب‌الشی عن نفسه خواهد بود) «وقوع» (ناظر به تحقق و تصرف در عالم خارج) و «وجوب» (که شامل امور اعتباری و ناشی از جعل فاعل است)

۲. اساساً تباین ماهوی بین «واقع» و «وقوع» است که اشکالاتی از قبیل اشکالات صاحب نظریه قبض و بسط تئوریک شریعت را شکل می‌دهد زیرا او با استناد به این که معارف دینی و سیره انبیاء و ائمه و... از جنس اخبار از حوادث تاریخی هستند (و نه حقائق فلسفی)، معارف دینی و قضاوت پیرامون آنها را موضوع ریاضیات جدید و منطق دانشگاه می‌داند؛ زیرا منطق حوزه ناظر به حوادث عینی (وقوع) نیست و تنها علوم جدید (از جمله باستان‌شناسی) هستند که می‌توانند به صورت علمی به بررسی واقعیت‌های عینی بپردازند و درباره آنها نظر دهند.



محقق می‌شود که از سنخ مفاهیم عقلی و اندراج و تطابق و علم حصولی و... نیست و خبر، نقل و گزارشگری از این تعین خارجی محسوس است که بوسیله کلمات انجام می‌شود؛ البته برای کسی که این تعین خارجی را با حواسّ خود مشاهده نکرده باشد و الا مثلاً کسی که حادثه را دیده باشد، آن تعین خارجی برای او از محسوسات است و نه از اخبار. به عبارت دیگر انتقال محسوسات خود از یک واقعه خارجی به دیگرانی که آن واقعه را حس نکرده‌اند، «خبر» نام دارد مشروط بر این که این انتقال توسط کلمات صورت پذیرد.<sup>۱</sup> به نظر می‌رسد با این توضیح، تعریفی پیرامون اصل «خبر» در دستگاه قوم شکل گرفت و البته روشن است که هم اصل نقل و گزارش‌گری از واقعه خارجی و هم کیفیت آن، به اختیار مُخبر باز می‌گردد؛ یعنی شخص پس از مشاهده یک واقعه هم می‌تواند آن را نقل کند و هم می‌تواند آن را نقل نکند و همچنین هم می‌تواند نقل و اخبار خود را مطابق با واقعه خارجی انجام دهد (راست بگوید) و هم می‌تواند اخباری برخلاف واقعه خارجی انجام دهد (دروغ بگوید). به همین دلیل است که برای پذیرش خبر و نقل باید دلیلی عقلائی پیدا کرد، چون مُخبر در اخبار خود، مختار است و می‌تواند خبری برخلاف حادثه خارجی نقل کند.

۵. حال در استدلال عقلائی برای پذیرش خبر - که همان بیان دلیل برای حجیت خبر است - باید گفت: اگر فرض کنیم حجیت خبر به صورت مطلق نفی شود و به دلیل اختیار مُخبر در راست‌گویی یا دروغ‌گویی، خبر

---

۱. البته ممکن است برخی اخبار توسط امور غیرلفظی (مانند ایما و اشاره) منتقل شوند اما خبری که در علم اصول و برای مجتهد موضوعیت دارد، تنها از طریق کلمات انتقال می‌یابد.

مطلقاً پذیرفته نشود، همه افراد جامعه ناچار خواهند بود تا برای احراز مطابقت خبر با وقوع، در صحنه‌ی واقعه حاضر شوند و با حواسّ خود به مشاهده آن بپردازند که این امر، هیچ جامعه‌ای به وجود نخواهد آمد. مثلاً هنگامی که خبر جنگ و حمله دشمن به یک ملت منتقل شود اما مورد پذیرش قرار نگیرد و همه به سوی مرزها بروند تا پس از مشاهده‌ی حمله دشمن با چشم خود برای مقابله با آن اقدام کنند، چیزی از این جامعه باقی نخواهد ماند. پس انکار خبر، ملازم با انکار جامعه و عدم امکان شکل‌گیری آن است و پدیدآمدن جامعه انسانی، وابسته به پذیرش خبر و عدم انکار آن به صورت مطلق است.<sup>۱</sup> یا در تعبیری که با عبارات قوم نزدیک باشد می‌توان گفت: انکار حجیتِ «مطلق خبر» موجب اختلال نظام خواهد شد و لذا اصل خبر - فارغ از اقسام و تفصیل آن - فی‌الجمله حجت است عقلاً. بنابراین

۱. این استدلالی است که مرحوم آیت‌الله علامه حسینی‌الهاشمی در سلسله بحث «هفته‌ها» در مقابل مباحث مارکسیست‌ها مطرح می‌کنند زیرا آنها با توجه به اخباری بودن بسیاری از معارف دینی، دین را مورد تشکیک قرار می‌دهند اما حضرت استاد می‌فرمایند: مارکسیست‌ها اگر «جامعه» را می‌پذیرند، ضرورتاً باید «حجیت خبر» را نیز بپذیرند و انکار خبر، ملازم با انکار جامعه است. همچنان‌که مارکسیست‌ها در علم و ادراک نیز قائل به «نسبیت» را هستند اما حضرت استاد در آن سلسله بحث می‌فرمایند: نسبیت صحیح است اما این بدان معنا نیست که ادراک به عنوان یک امر «تناقضی» تلقی شود بلکه ادراک انسانی در «سیر از اجمال به تبیین» شکل می‌گیرد و «جهت» بر آن حاکم است. از همین جا روشن می‌شود که اتهامات متداول به مباحث مرحوم استاد آیت‌الله علامه حسینی‌الهاشمی مبنی بر همراه‌شدن با فلسفه غرب در پذیرش «نسبیت» نادرست است زیرا مبنای مختار قائل به «نسبیت جهت‌دار» است که با «نسبیت مادی» - که به تلّون و تردید و انکار وحی می‌انجامد - تفاوتی بنیادین دارد.

پس از تعریف عقلائی از خبر، حجیت اصل خبر بنابر ادراکات عقلائی اثبات شد<sup>۱</sup> و در ادامه‌ی بحث باید حجیت اقسام مختلف آن - از جمله خبر واحد - نیز مورد بررسی قرار گیرد.

۶. یکی از نکاتی که پیرامون خبر واحد باید مورد توجه قرار بگیرد، این است که صرف «افاده‌ی ظنّ توسط خبر واحد»، موجب نمی‌شود که اصل اولیّه در این باره، «عدم حجیت» قرار بگیرد و حتی خبر واحدی که مفید ظنّ نباشد نیز می‌تواند حجّت باشد. زیرا در مباحث گذشته روشن شد که عقلاء برای حجّیت و ترتیب اثر در عمل، به مطلق قطع و یا نفس ظنّ توجه نمی‌کنند بلکه قطع و ظنّ را همراه با موضوع و متعلّق آن ملاحظه می‌نمایند. لذا انتساب حکمی کلی و عامّ به عقلاء پیرامون حجیت قطع و یا عدم حجیت ظنّ نادرست است بلکه حکم عقلاء در این باره، به حسب موضوع قطع یا ظنّ متفاوت است. در این صورت ممکن است خبری برای آنان چیزی بیش از «وهم» پدید نیآورد، اما به دلیل اهمیت موضوع آن حاضرند تا بر اساس آن وهم دست به عمل بزنند و به آن ترتیب اثر دهند. همان‌طور که اگر دارویی برای بیماری‌های صعب‌العلاج کشف شود که تنها بیست درصد اثر دارد، باز

---

۱. ممکن است گفته شود: «قوم نیز حجیت برخی اخبار را می‌پذیرند و لذا استدلال فوق که حجیت خبر را به نحو ایجاب جزئی، اثبات می‌کرد، فایده‌ای ندارد زیرا قوم نیز به نحو ایجاب جزئی (مانند اخبار متواتر) حجیت خبر را پذیرفته‌اند.» اما باید توجه داشت که دلیل فوق ابدأ ناظر به اثبات حجیت برای اخبار متواتر - که به دلیل یقینی‌بودن و عدم امکان تواطو بر کذب، حجیت دارند - نیست و ملاک استدلال در آن، «احراز یقینی مطابقت خبر با واقع» نیست بلکه با تکیه به ملازمه پذیرش خبر و تشکیل جامعه، اخباری که فی‌نفسه یقین‌آور نیستند را نیز حجت می‌داند؛ (مقرّر).

هم آن را وارد خط تولید می‌کنند؛ زیرا این مسأله مرتبط به مقوله‌ی حسّاسی  
مانند مرگ و زندگی انسان‌هاست.

## أدله المنكرين لحجيه الخبر الواحد و المناقشه فيها

و كيف كان فالمحكي عن السيد و القاضي و ابز زهرة و الطبرسي و ابن إدريس  
عدم حجية الخبر و استدلل لهم الآيات الناهية عن اتباع غير العلم و الروايات  
الدالة على رد ما لم يعلم أنه قولهم عليه السلام أو لم يكن عليه شاهد من كتاب  
الله أو شاهدان أو لم يكن موافقا للقرآن إليهم أو على بطلان ما لا يصدقه كتاب  
الله أو على أن ما لا يوافق كتاب الله زخرف أو على النهي عن قبول حديث إلا ما  
وافق الكتاب أو السنة إلى غير ذلك .

۱. مرحوم آخوند در ادامه بحث از حجیت خبر واحد، به نقل ادله‌ای می‌پردازد که منکرین حجیت خبر واحد طرح کرده‌اند که بیشتر این ادله، مبتنی بر تمسک به آیات قرآن و روایات اهل بیت علیهم السلام است. سپس ادله‌ی مثبتین را ذکر می‌کند که بخش عمده‌ی آن نیز، استدلال به آیات و روایات است.

اما بر اساس نکته‌ای که مکرراً گفته شده و در مباحث قبلی نیز مورد اشاره قرار گرفته، استناد به آیات و روایات و یا ردّ و ابطال آن، مشروط بر آن است که این مباحث در بابی به نام «فقه‌الاستنباط» مورد بررسی قرار گیرد و بحث فقهی دقیقی پیرامون آن انجام شود؛ زیرا تمسک به بیانات شارع بدون جمع‌آوری تمامی خطابات مرتبط و بدون بررسی علمی و اجتهادی برای

جمع‌بندی از آنها، قابل قبول نیست و بحثی ناقص به شمار می‌رود. به عبارت دیگر اگر «حجیت خبر واحد» به نحو شرعی اثبات شده، بحث از آن موکول به ورود در علم فقه و وابسته به تنقیح قواعد عامّ فقهی بر اساس مبنای مختار است. بنابراین در این سلسله بحث که به مباحث اصولی پرداخته شده، استدلال‌هایی که در آنها به قرآن و روایات تمسک می‌شود تا از این طریق حجیت خبر واحد اثبات یا ردّ شود، موضوع بررسی قرار نمی‌گیرد. اما اگر حجیت خبر واحد به نحو عقلائی اثبات شده، داخل در موضوع بحث است و مورد ارزیابی قرار خواهد گرفت.

۲. ممکن است گفته شود: «قوم می‌توانند ادّعا کنند که تمامی بیانات مربوط به خبر واحد را در همین فصل ذکر کرده‌اند و سند و دلالت آنها را مورد توجه قرار داده و به جمع‌بندی اجتهادی از آنها پرداخته‌اند.» اما اولاً باید توجه داشت که تأیید یا ردّ ادعای فوق، وابسته به ورود در علم فقه است و تنها در آن صورت است که می‌توان به قضاوت صحیحی در این‌باره دست یافت. مثلاً باید بررسی شود که آیا قوم از نظر سند و منبع، تمامی بیانات مرتبط با مفهوم «خبر واحد» را جمع‌آوری کرده‌اند؟ آیا در هنگام بررسی آیات نبأ و نفر و کتمان و سوال و ...، روایات ذیل آن را نیز ذکر کرده و موضوع بحث قرار داده‌اند؟ آیات دیگری که در آنها خداوند از کفّار می‌خواهد تا خبر و اثری از پیشینیان برای ادعای خود ارائه کنند، مدّ نظر قرار گرفته است؟ از نظر ساختار علم فقه، قواعد فقهی و اصول عامّ حاکم بر علم فقه چیست؟ از نظر دلالت، جمع‌بندی قوم از مجموع روایاتی که ناظر به موضوع خبر واحد بوده، چگونه بوده است؟ تمامی این نکات، مباحثی است که باید مورد بررسی دقیق قرار گیرد و مجال گسترده‌ای برای ردّ و اثبات پیرامون آنها وجود دارد.

به عنوان مثال، منکرین به آیاتی همچون «ان يتبعون الا الظن»، «ان الظن لا یغنی من الحق شیئاً» و ... استدلال کرده‌اند و تبعیت از خبر واحد را به عنوان یک امر ظنی و غیرعلمی، مصداقی از این آیات دانسته‌اند. آخوند نیز این آیات را منصرف به اصول اعتقادی دانسته و ناظر بودن این بیانات به احکام و فروع فقهی را نفی کرده است. حال این سوال مطرح است که آیا مقصود خداوند متعال از «ظن» در آیات مورد اشاره، همان ظنی است که در تقسیم‌بندی منطقی، در برابر «علم» و «شک» قرار می‌گیرد؟! با چه استدلالی می‌توان آیات و الفاظ قرآن را به اصطلاحات منطقی صوری و تعاریف آن منصرف نمود؟! مگر این آیات در مقام مقابله با کفار و ردّ ادعای آنان و ابطال دستگاه فکری آنان نیست؟! آیا در مقام نزاع و مخاصمه، می‌توان وجه اشتراکی از دو طرف نزاع اخذ کرد و ظنّ را به همان معنای مشترک منصرف نمود و حکم آن را بر هر دو دسته جاری نمود؟! آیا درست است که معنایی واحد از قطع و ظنّ و شکّ را به اهل ایمان و اهل کفر تعمیم داد و سپس مقام تقابل و درگیری این دو گروه را بر اساس این مشترکات توضیح داد؟! صحیح است که چنین انتزاعی از نظر عقلی ممکن است؛ اما آیا این آیات نیز در مقام اخذ وجه اشتراک بین کفار و مومنین است و یا در حال حکایت از جنگ و جدلی است که میان این دو دستگاه درگرفته است؟! البته طرح سوالات فوق پیرامون دلالت این آیه، از باب نمونه بود تا مقصود از ضرورت حاله‌ی این بحث به علم فقه و باب فقه‌الاستنباط روشن‌تر شود.<sup>۱</sup>

---

۱. نمونه‌های متعددی از این نوع مباحث، در سلسله جلسات «فقه حکومتی» که به نقد و بررسی تفسیر المیزان و ارائه سرفصل‌های جدید برای تفسیر آیات و سوره قرآن کریم می‌پردازد، نیز قابل پی‌گیری است.

۳. ثانیاً این مهم را باید مدنظر قرار داد که علت بحث قوم از حجیت خبر واحد و اقامه‌ی دلیل برای اثبات آن، این است که خبر واحد تنها افاده‌ی ظنّ می‌کند و از یقینیات نیست تا ذاتاً حجت باشد. یعنی مباحث قوم در این زمینه ناشی از اصالت نظر و وابسته به تعریف دانش منطق از «علم و ظنّ و شک» است؛ اما تعاریف دیگری نیز برای علم و ظنّ وجود دارد که مبتنی بر اصالت عمل است. به عنوان مثال در ادبیات دانشگاه و منطق مجموعه‌نگری، علم به «امر هنجار با جامعه» و «عکس‌العمل متناسب با توسعه» تعریف می‌شود. مبنای مختار نیز علم را بر اساس جریان اختیار تعریف می‌کند و بحث را از وجه‌الطلب و نظام حساسیت آغاز کرده و آن را تا نسبت تصرفی و وعاء عمل گسترش می‌دهد. البته تمامی این مبانی، ادراکاتی عقلی است که گرچه در ابتدای امر می‌تواند اساسی برای ساخت علم اصول قرار بگیرد، اما کسی حق ندارد خطابات شارح را بر اساس آنها تفسیر نماید و الفاظ آیات و روایات را به این اصطلاحات عقلی منصرف کند. بلکه برای دستیابی به نظر شارح مقدس در موضوع علم و ...، خود آیات و روایات باید موضوع تفقه و اجتهاد قرار بگیرند تا بتوان محصول این روند تخصصی را - که بر تعبّد به شارح استوار شده - به عنوان حکم ظاهریه به مولا منتسب نمود.

در واقع شارح مقدس نیز بیاناتی در تعریف علم و تبیین ماهیت آن ایراد کرده است؛ از «العلم نور یقذفه الله فی قلب من یشاء» و «انما العلم ثلاثه آیه محکمه او فریضه عادله او سنه قائمه» تا روایاتی که کلماتی قرآنی مانند یقین، ظنّ و زعم را معنا یا تأویل نموده است. همچنان که خطابات متعددی و مفصلی در آیات و روایات پیرامون فکر و فهم و عقل و جهل و تفقه و اولی‌الالباب و ... به دست ما رسیده است که بعضی ناظر به معصومین بوده و



برخی درباره‌ی غیر معصومین است و اوصاف آنان را بیان می‌نماید.<sup>۱</sup> به نظر می‌رسد تحلیل مبنایی از این خطابات به این نکته باز می‌گردد که در فرهنگ دینی، انسان دارای هوی و تقوی است و علم و فهم انسان، متأثر از این دو قوه است. یعنی آنچه ما به آن نیاز داریم، تعریف آن دسته از علم است که در این دنیا و برای غیر معصومین حاصل می‌شود و زمانی می‌توان چگونگی دستیابی به چنین علمی را به درستی بررسی کرد که مانعی به نام هوای نفس و وسوسه را در نظر گرفت؛ نه این که علم را بمثابه امری جبری و مکانیزم طبیعی و فطری تلقی نمود. با در نظر گرفتن این پیش فرض‌های اعتقادی، پایگاه علم و فهم و حرکت عقلانی، «ایمان و کفر» قرار خواهد گرفت: فهمی که مبتنی بر ایمان باشد، وارد دنیای نور می‌شود که متشکل از درجات متعدّد علمی است و فهمی که مبتنی بر کفر باشد، وارد دنیای ظلمت می‌شود که دارای درجات مختلفی از جهل است. لذا مراتب مختلفی از علم و جهل شکل می‌گیرد که باید تبیین شود. در واقع بسیاری از آیات قرآن، خبرها و گزارش‌ها و یقین‌ها را به محاکمه می‌کشد و به همین دلیل، بیانات شارع پیرامون علم و عقل و جهل و ... بر تمامی مباحث اعتقادی و فقهی حاکم می‌گردد.

توجه به بیان اجمالی فوق، نشان می‌دهد که آیات و روایات زیادی در موضوع علم و ظنّ و ... وجود دارد که قوم به دلیل پیش فرض‌های منطقی

---

۱. علم حتی در نزد خداوند متعال و پیامبران و اوصیاء الهی، دارای تعاریف و مراتبی است که در روایات ذکر شده است؛ از هفتاد و سه اسم که یکی از آنها مختص به خدای متعال است تا هفتاد و دو اسمی که به حضرات معصومین علیهم السلام عطا شده و اعداد دیگری از این اسامی مقدس که سایر پیامبران از آن بهره‌مند شده‌اند.

خود، به آنها توجه نکرده و آنها را موضوع بحث قرار نداده‌اند و در بحث دلالی نیز بعضاً از ارتکازات منطق صوری متأثر بوده‌اند؛ گرچه در برخی مواضع نیز آیات و روایات مربوطه را بر معانی عرفیه از علم و ظنّ و ... حمل کرده‌اند. به همین دلیل است که بحث‌های طرح شده در اصول برای تمسک به آیات و روایات در موضوعاتی مانند ظواهر و اخبار و اصول عملیه و ... ناقص است و تکمیل این نقص، هم از نظر سندی (جمع‌آوری تمامی بیانات مربوطه) و هم از نظر دلالی (فهم اجتهادی از مقصود شارع در بکارگیری الفاظی چون علم و ظنّ و ...) وابسته به تبویب بابی نوین با نام «فقه‌الاستنباط» است؛ همان‌طور که برای صوم و صلاه و حجّ و ... ابواب جداگانه‌ای ایجاد شده است. یعنی «فقه‌الاستنباط» برای دستیابی به تعریف شارع مقدّس از علم و ظنّ و وهم و شکّ کاملاً ضرورت می‌یابد تا با تنقیح این نظام، جایگاه فقاہت و تعریف حجیت و ... روشن شود و در تقسیم‌های خردتر، تکلیف دلالت‌ها (ظواهر) یا اسناد (خبر واحد) نیز معین گردد.

## تحلیلی پیرامون وصف «وثاقت در خبر» بر اساس ادراکات عقلانی

۱. بحث‌هایی که پیرامون بناء عقلاء انجام شد، بمثابة استدلال قوم برای «حجیت خبر ثقه» به شمار می‌رود و ثقه، فردی است که به امانت و صداقت شناخته می‌شود.

اما باید توجه داشت که «اخبار» لزوماً توسط افراد منتقل نمی‌شوند تا تأیید خبر، فقط متوقف به احراز «وصف وثاقت» برای مُخبر باشد؛ بلکه برخی اخبار هستند که «شیوع» پیدا می‌کنند و علی‌رغم نرسیدن به حدّ تواتر، با فراوانی و وفور نقل شده و توسط گروه، صنف، جمع و ... منتقل می‌گردند و عقلاء نیز این اخبار را می‌پذیرند. بنابراین خبر فقط از سوی یک فرد صادر نمی‌شود بلکه صدور آن از طرف یک قوم، قبیله، جمع و ... نیز محقق می‌شود.

۲. نکته‌ی دیگر، بحث از چرایی اِتّصاف «خبر» به «صدق و کذب» است؛

یعنی اساساً چرا فرض صدق و کذب برای اخبار قابل طرح است و به چه دلیل انسان‌ها ممکن است دروغ بگویند؟ به نظر می‌رسد تحقق دروغ در عالم خارج، ناشی از هوای نفس و اغراض شیطانی است و لذا ریشه‌ی بحث صدق و کذب به اخلاق و هوی و تقوی و بهشت و جهنم و تعریف دنیا به دار امتحان و مختار بودن انسان و سایر پیش‌فرض‌های دینی و ارزشی باز می‌گردد. بنابراین

صداقت و وثاقت، وصفی است که ابتدائاً از دستگاه ایمان نشأت می‌گیرد و کذب نیز به دستگاه کفر و نفاق رجوع می‌کند. پس علت عدم تعمیم وصف صداقت به تمامی انسان‌ها، وجود جامعه و دستگاهی است که دارای اغراض دنیاپرستانه و شیطانی است و به همین دلیل، مبدأ کذب و دروغ می‌شود.

۳. از سوی دیگر صدق و کذب خبر، ناظر به حادثه‌ای است که در خارج، وقوع پیدا کرده و افرادی هستند که آن حادثه را مستقیماً حسّ نکرده‌اند و توسط یک یا چند واسطه، از تحقق آن حادثه باخبر می‌شوند. در بحث‌های قبلی تبیین شد که اگر به اصل خبر توجه نشود و اخبار مورد اعتناء قرار نگیرند، جامعه‌ای ایجاد نخواهد شد و پذیرش خبر به این دلیل ضرورت دارد که بدون آن، حیات اجتماعی ممکن نخواهد بود. ضرورت وجود جامعه نیز به این مهمّ باز می‌گردد که انسان موجودی ناقص است و برای تأمین همه‌ی نیازهایش نمی‌تواند به تنهایی اقدام کند و برای برطرف کردن آنها به همکاری دیگران نیازمند است. پس در جهت همکاری برای تأمین این نیازهاست که انسان ناچار است فی‌الجمله به «خبر» اعتناء کند. البته این یک بحث حدّاقّلی است.

۴. در مرتبه‌ی بالاتر باید توجه داشت که جامعه دارای صاحبان و رؤسای است که برای نظم جامعه، قانون وضع می‌کنند و از آن حفاظت می‌نمایند تا مجرمین و متخلفین از قانون، تنبیه و مجازات شوند و با سرپیچی نتوانند نظم جامعه را بر هم زنند. «خبر» نیز به عنوان یکی از موضوعاتی که در جامعه منشأ اثر شده و اهمیت دارد، مشمول همین روند قرار می‌گیرد و قوانینی برای آن در نظر گرفته می‌شود. لذا هر کسی حق ندارد مبادرت به خبررسانی کند بلکه از طرف هیأت حاکمه، دستگاهی برای خبررسانی طراحی می‌شود

همان‌طور که دستگاه‌های حقوقی، اقتصادی و ... نیز در جامعه ایجاد شده‌اند تا نظم در اجتماع برقرار شود و جلوی تخلف گرفته شود. به عنوان نمونه، ممکن است عده‌ای با شایعه‌پراکنی در جامعه اختلال ایجاد کنند و آبروی نظام حاکم را مورد هجمه قرار دهند و فضا را برای تحرک مردم بر ضد نظام فراهم نمایند و موجب سلب آرامش و اعتماد عموم شوند.<sup>۱</sup> در واقع موضوع بحث خبر، امنیت روانی جامعه است و اگر جریان خبر در اجتماع، نظم‌ی متناسب با اهداف موالی نداشته باشد، جامعه شکل نخواهد گرفت. به همین دلیل، معمولاً اخباری جریان می‌یابد که مورد تأیید عقلاء و رؤسای جامعه باشد و در غیر این صورت اجازه‌ی انتشار خبر داده نمی‌شود. لذا اصولیون باید به این مهم توجه کنند که «خبر» یک مقوله‌ی اجتماعی است و به حسب زمان و مکان و موضوع آن، دارای طبقه‌بندی است و صرفاً در فرد خبردهنده و وثاقت او خلاصه نمی‌شود.

ممکن است گفته شود: «آنچه درباره‌ی جنبه‌ی اجتماعی خبر گفته شد، مربوط به اخباری است که در اصطلاح قوم، متواتر و مستفیض خوانده می‌شود. اما بخش قابل توجهی از آنچه ما در فقه با آن مواجهیم و لذا در اصول به دنبال اثبات حجیت آن هستیم، اخباری هستند که به حدّ شیوع و استفاضه نیز نرسیده‌اند بلکه توسط افراد برای ما نقل شده‌اند و لذا اخباری که جنبه‌ی اجتماعی پیدا کرده‌اند، موضوع بحث اصولی نیستند.»

اما باید توجه داشت که فقهی که در این دوران زندگی می‌کند، بیش از

---

۱. این وضعیت در ابتدای پیروزی انقلاب اسلامی نیز وجود داشت و جامعه را آزار می‌داد و تا زمانی که صدا و سیما به ثبات برسد و خطبه‌های نماز جمعه در کشور رواج یابد و یک دستگاه خبری برای نظام اسلامی شکل بگیرد، این مشکل ادامه داشت.

هزار سال از دوران حضور فاصله گرفته و لذا خبری که به او رسیده، از چند نسل عبور کرده و سلسله سندی که روایت را به او منتقل کرده و تا به امروز رسیده، حداقل بیش از ده نفر هستند. بنابراین فقیه در مواجهه با خبر واحد، در مقابل مقوله‌ای قرار می‌گیرد که ده تا پانزده نسل امتداد پیدا کرده؛ به طوری که اگر هر بخش از این سلسله منقطع شود، موضوع منتفی خواهد شد. اگر وجود تمامی این اجزاء احراز شود، تازه موضوع محقق شده و خبر به ما انتقال یافته و زمینه برای بحث از وثاقت مطرح می‌شود.

اما آیا وثاقت قابل تفکیک از تشکیل جامعه و لوازم آن است؟! به عنوان نمونه، مگر اخبار کذبی که اهل سنت نقل می‌کنند، فاقد سلسله سند متصل تا به امروز است؟! مگر این اخبار، مورد استناد علمای کنونی اهل سنت برای اثبات مذهب‌شان قرار نمی‌گیرد؟! آیا این اخبار یکی از ارکان تشکیل جامعه‌ی نفاق و تداوم آن در تاریخ نبوده است؟! آیا نقل سینه به سینه‌ی اخبار در طول تاریخ و بوسیله‌ی نسل‌های متعدّد و متوالی، موجب تشکیل «جامعه‌ی تاریخی» نشده و جامعه‌ی ایمانی و جامعه‌ی کفر و نفاق همگی وابسته به این مقوله نیستند؟! حتی بسیاری از اخبار که اعتبار آنها احراز نشده، در جوامع مادی دستمایه‌ی فرهنگ‌سازی و تولید فیلم و چاپ رمان و ... می‌شود.

در واقع خبر واحد گرچه به یک طریق نقل شده و به حد استفاضه و شیوع نرسیده باشد، اما زمینه‌ی ایجاد جامعه‌ی تاریخی را فراهم کرده است و افراد در این میان گرچه مؤثرند اما موضوع اصلی بحث نیستند. پس خبر واحد گرچه از نظر افراد ناقل نیز مورد بررسی قرار می‌گیرد اما موضوعاً امری است که در تاریخ و نسل‌ها جریان یافته و در شکل‌گیری جامعه‌ی ایمانی نقش داشته است و در یک بستر تاریخی و اجتماعی شکل گرفته است. حتی افراد

كذب و جعلی که اخبار دروغ را نقل کرده‌اند، در جامعه‌ی کفر یا نفاق دارای جایگاه و اعتبار و منزلت اجتماعی بوده‌اند و عرف و عقلاء به آنان اعتماد داشته‌اند و مؤمن و معتقد به دستگاه حاکم محسوب می‌شده‌اند و در راه تأمین اغراض آن، متعهد به ارتکاب کذب و جعل و فریب بوده‌اند و برای استحکام و تداوم دستگاه، دست از تلاش برای ترویج اخبار دروغ برنداشته‌اند و علی‌رغم تمام سوالات و اشکالاتی که دستگاه ایمان نسبت به این اخبار طرح کرده، همگی با هم این گزارش‌های خلاف را حفظ کرده‌اند تا باور مردم نسبت به مکتب باطل‌شان دچار خدشه نشود. پس وثاقت و اعتماد، امری است که به اجتماع وابسته است و در چارچوب آن، قابلیت تعریف می‌یابد.

ممکن است گفته شود: «تمامی نمونه‌های خبر واحد این‌گونه نیستند. مثلاً ممکن است شخصی از همسایه‌ی خود خبری را درباره‌ی وضعیت محلّ بشنود و طبق شناخت خود از همسایه، آن را مبنای عمل قرار دهد یا بالعکس به آن اعتناء نکند.» اما باید توجه داشت که این نمونه هم در چارچوب یک نوع از روابط اجتماعی روی داده که از آن به «فرهنگ همسایگی» تعبیر می‌شود؛ روابطی که در بسیاری از کشورهای مدرن از بین رفته و نشانی از آن به چشم نمی‌خورد اما در برخی جوامع همچنان وجود داشته و فرهنگ و ضوابط و دلالت‌های خاصی را به همراه دارد.

۵. پس وثاقت و اعتماد یک امر فردی نیست بلکه تابعی از یک رابطه‌ی حقیقی اجتماعی است که در اشکال خانوادگی، صنفی، قومی، ملی و در ابعاد سیاسی، فرهنگی، اقتصادی قابل ملاحظه است و افراد نیز در چارچوب همین روابط، به وثاقت یا عدم وثاقت متّصف می‌شوند. در عمل نیز مشاهده می‌شود که راویان اخبار و احادیث از سنخ عموم مردم و یا حتی در زمره‌ی مؤمنین

عادی نبوده‌اند بلکه اکثراً از رجال و قضات و علماء و فقهاء و شخصیت‌های بزرگ جامعه‌ی ایمان بوده‌اند؛ همچنان که در جامعه‌ی نفاق نیز چنین روندی مشاهده می‌شود. یعنی این افراد در قوم خود، منزلتی همانند منزلت «مولویت» در عرصه‌ی انتقال اخبار از گذشتگان به آیندگان داشته‌اند و یک جامعه‌ی تاریخی است که چنین منزلت و منصب و جایگاهی را برای آنان پذیرفته و به رسمیت شناخته است. بنابراین بحث از خبر ثقه، در واقع بحث از جامعه‌ی فقاہت و فحول و بزرگان آن جامعه است و لذا به اخبار راویان ضعیف یا مجهول وقعی نهاده نمی‌شود؛ زیرا چنین عناصری از منظر روابط اجتماعی قابل اعتناء نیستند.

البته این بدان معنا نیست که تمامی اخبار در این سطوح هستند زیرا روشن است که نقل کلام پدر توسط فرزند برای مادر نیز از مصادیق خبر محسوب می‌شود؛ اما این مصداق تنها در عرصه‌ی یک خانواده جریان می‌یابد و آن خانواده نیز تابعی از روابط اجتماعی است و این عقلاء هستند که به عنوان حافظان نظم جامعه، اخبار را بنابر اهمیت موضوع آن طبقه‌بندی می‌کنند و قواعدی را برای عمل در نظر می‌گیرند. همچنان که شکل‌گیری جامعه تنها وابسته به خبر نیست بلکه عوامل مهم دیگری در این زمینه وجود دارد. یکی از این عوامل، فداییان و مبارزین در هر جامعه هستند که با نثار خون خود، زمینه‌ی ایجاد یک جمع را فراهم کرده‌اند و از این طریق، جایگاه و منزلتی را در اجتماع بدست آورده‌اند.

لذا گرچه در بیان قوم برای عقلانی بودن حجیت خبر ثقه، به ادراکات اجمالی از بناء عقلاء و عقل عملی اکتفاء شده است اما آن بیان با توضیحات فوق تبیین می‌شود و تفصیل می‌یابد. البته چنین اجمالی می‌تواند ناشی از



بساطت روابط اجتماعی در گذشته باشد اما جوامع امروزی، روابط پیچیده‌ای دارند و لذا نیاز به خبر در آنها گسترش یافته و اخبار سهم قابل توجهی در تأمین اغراض عقلائی و نیازهای اجتماعی پیدا کرده‌اند.

۶. بر اساس توضیحات فوق، اولین تقسیم برای «وثاقت» به این صورت خواهد بود: «وثاقت در دستگاه کفر»، «وثاقت در دستگاه نفاق» و «وثاقت در دستگاه ایمان»؛ زیرا بیان شد که وثاقت یک منزلت اجتماعی است و به جریان نظم در جامعه و نظام اجتماعی ارتباط پیدا می‌کند و بر همین اساس تعریف می‌شود. لذا هر وصف و حالت و رفتاری که بر ضد وثاقتی که در آن جامعه تعریف شده، انجام شود، به معنای خیانت و و عدم امانت و ضد وثاقت خواهد بود؛ همان‌طور که هر رفتار مخالف با نظم تعریف شده برای جامعه، جرم خواهد بود و مجازات به دنبال خواهد داشت. به عبارت دیگر انضباط نسبت به مقوله خبر و نظم در آن، وثاقت به معنای عام را نتیجه می‌دهد و سپس هر یک از سه دستگاه کفر و نفاق و ایمان، تعریفی خاص از وثاقت را متناسب با نظم مطلوب خود در جامعه پدید می‌آورند چرا که نظم جامعه و ارتباطات اجتماعی، به جریان خبر و اخبار وابسته است. بنابراین تعریف خبر از مبنای عقل نظری فاصله می‌گیرد و دیگر به صدق و کذب نظری به عنوان یک امر مشترک بین سه دستگاه کفر و نفاق و ایمان تحلیل نمی‌شود. بلکه باید دانست که به عنوان مثال، جریان خبر در نظام کفر و نفاق آن در حفظ جامعه کفار کاملاً متفاوت با جریان خبر در دستگاه ایمان است.

لذا امروزه در جوامع کفر به دلیل جلب مشارکت عمومی به همه عرصه‌ها، دستگاه حاکم از اغلب حوادثی که در ابعاد مختلف جامعه رخ می‌دهد، مطلع می‌شود اما این بدان معنا نیست که تمامی این اخبار را به

صورت کامل و آینه‌وار به جامعه خود منتقل می‌کنند بلکه با تغییر ضریب اخبار و بزرگ و کوچک کردن آنها در یک نظام خاص خبری - که اولویت‌بندی در آن در تناسب کامل با اغراض و مقاصد آنهاست - اخبار جنایات خود را به گونه‌ای منعکس می‌کنند که حساسیت و وجدان عمومی برانگیخته نشود؛ به نحوی که علی‌رغم بیان خبر جنایات صورت گرفته در فلسطین و میانمار و نیجریه و... در رسانه‌های جهانی، اثر این نوع خبررسانی برای افکار عمومی با عدم اعلام این اخبار یکسان است! در مقابل اخبار حوادثی که برای نظامات کفر حائز اهمیت است به نحوی منتقل می‌شود که تمامی مردم جهان تحت تأثیر قرار بگیرند و بر اثر تحقیر و تجلیل شکل گرفته در رسانه‌ها، به سمت مقاصد آنها حرکت کنند. پس نظم کفرآمیزی (نظم متناسب با غرض کفار که همان دنیاپرستی است) که در چنین جامعه‌ای مطلوب است، کیفیت جریان خبر و اخبار را معین می‌کند و نه صدق و کذب آن در مقایسه با واقع. لذا هزاران حادثه رخ می‌دهد و حوادث زیادی نیز رخ نمی‌دهد که نحوه بیان هر یک از آنها متناسب با غرض و نظم برآمده از آن است و در نتیجه، «جریان خبر» است که موضوعیت دارد.

پس گرچه هر خبری یک محکمی دارد که می‌توان آن را با واقع سنجید اما جریان بخشیدن به اخبار از این منظر انجام می‌شود که چه نظمی در جامعه ایجاد می‌کند. یعنی اخذ وجه اشتراک از اخبار در سه دستگاه کفر و ایمان و نفاق توسط قوم، منجر به تعریف خبر بر اساس عقل نظری و صدق و کذب و مطابقت با واقع شده است اما توضیحات فوق در تعریف خبر، با تلقی قوم از خبر متفاوت است و به تبع این تغییر در تعریف، جریان خبر و مناصب و منزلت‌های اجتماعی مرتبط با آن نیز تغییر می‌کند. اساساً خبر از ارکان

پیدایش جامعه است و بود و نبود جامعه به آن وابستگی دارد. لذا کیفیت جریان اخبار، نقشی بسیار مهم در حیات جامعه دارد و از این رو، ایجاد نظم در آن کاملاً ضروری است. به همین دلیل مقوله وثاقت باید در همین راستا تعریف گردد و به عنوان وصفی که به گردش اخبار در جامعه مربوط می‌شود و نظم در این عرصه را تأمین می‌کند، شناخته شود و بالتبع کسانی ثقه شناخته می‌شوند و به منزلت وثاقت دست پیدا می‌کنند که کیفیت انتقال اخبار و گردش آن را در راستای نظم اجتماعی مدنظر انجام دهند.

۷. بنابراین اوصاف خیر در دستگاه کفر و نفاق، از جنس کید و کذب و مکر و خدعه و امانی و إرجاف و فتنه و شیطنت و شایعه و سایر مقولاتی است که در آیات و روایات و ادعیه و زیارات به آنان نسبت داده شده است. در دستگاه ایمان نیز خبر نمی‌تواند با اراده و هوای نفس مرتبط نباشد بلکه به جای نسبت‌سنجی بین خبر با یقین و ظن و وهم بر اساس عقل نظری، بر حسب برخی ادعیه اوصافی از سنخ عقل عملی (مانند نسیان و سهو و غفلت و کسالت و شکّ و...) مطرح است که می‌تواند به خبر مرتبط شود و باید از آنها دوری جست. در واقع باید به بررسی نسبت بین «خبر» و «هوای نفس» پرداخت: انسان دچار گناه می‌شود و این گناه آثاری در روح و ذهن و جسم او بر جای می‌گذارد. اما از آنجا که شخص گرفتار هوای نفس است، اراده‌ی او در بسیاری از ابعاد وجودی‌اش حضور نداشته و بر آنها اشراف ندارد و لذا اساساً از آثار سوء گناه بر روح یا ذهن یا جسم خود خبردار نمی‌شود. اما اگر کسی اهل تقوی باشد و از هوی فاصله بگیرد، متناسب با درجه تقوای خود و به تدریج به این آثار سوء توجه پیدا می‌کند و با مراقبه و محاسبه و سایر ابزارهای مربوطه نسبت به آنها خبردار می‌شود.

البته این مثال ناظر به امور فردی و غیراجتماعی است اما مثال‌های اجتماعی و عقلانی و حداقل بین‌الائینی نیز در این رابطه قابل طرح است؛ مانند شاگردی که برای درمان روحی و پرورش معنوی خود، از حالات خود به استاد اخلاق خبر و گزارش می‌دهد اما به دلیل قرارگرفتن در ابتدای راه، خبر و گزارشی که از حالات خود بیان می‌کند، صحیح نیست. سپس استاد اخلاق با یک روند خاص، شاگرد را از بیماری‌های روحی و فکری که بدان مبتلاست، آگاه می‌کند و با انتقال این اخبار به او و تجویز برخی مناسک، زمینه را برای خروج از این وضعیت فراهم می‌کند.<sup>۱</sup>

بنابراین اوصافی که در دستگاه ایمان و در میان مؤمنین، در رابطه با خبر مطرح می‌شود، اموری از جنس هوی و تقوی است؛ از غفلت و سهو و نسیان و... که مانع دستیابی به برخی اخبار می‌شود تا تعاهد و تحفظ و مراقبه و... که مومن را از برخی اخبار آگاه می‌کند. بعد از آگاهی نسبت به این اخبار، اراده و اختیار است که به برخی از این خبرها اولویت می‌دهد و آن را بزرگ می‌کند و برخی از آنها را کوچک کرده و اهمیت کمتری به آنها می‌دهد. پس رابطه خبر با اراده و هوی و تقوی، چه به صورت فردی و چه به صورت بین‌الائینی و چه به صورت اجتماعی باید مدنظر قرار گیرد. لذا در جامعه نیز ولات و ائمه نور به دنبال آن هستند تا مردم را نسبت به برخی روابط اجتماعی آگاه کنند و از فاسدبودن آن روابط خبر دهند یا از فقدان برخی روابط اجتماعی نورانی خبر دهند و جامعه را به ایجاد آن دعوت کنند. بنابراین باید تقسیمات خبر را بر

---

۱. یا بیماری که به وضعیت جسمی خود اشراف ندارد اما پزشکی جدید با تکیه به یک نظام سوالات و انجام آزمایش و گرفتن نبض و درجه حرارت بدن و... به وضعیت جسمی بیمار اشراف پیدا کرده و از آن خبردار می‌شود.

اساس هوی و تقوی مطرح کرد و به این مطلب توجه نمود که خبر و جریان آن، بریده از فرهنگ جامعه نیست و این فرهنگ دارای اوصافی است که باید به درستی شناسایی و طبقه‌بندی شود تا صدق و راستگویی و تقوی نسبت به مقوله خبر در جامعه جریان پیدا کند.<sup>۱</sup>

۱. به عنوان نمونه، پس از انقلاب اسلامی که تمایلات و انگیزش عمومی را بر محور مکتب مجتمع نمود باید این انگیزه‌های دینی و انقلابی مجرا و ساختاری برای جریان در نظام و حاکمیت پیدا کنند که تحقق این مهم به تغییر در عقلانیت موجود نیازمند است زیرا عقلانیت و تخصص‌های موجود در جامعه بمثابه نرم‌افزارهای اداره نظام، تناسبی با انگیزه‌های انقلابی ندارند. این وضعیتی است که باید خبر آن به ملت ایران منتقل شود تا پس از تحقق «انقلاب سیاسی»، «انقلاب فرهنگی» نیز محقق گردد. یعنی واقعیت آن است که تمامی علوم دین تنها در نزد امام‌زمان است و علماء دین به دلیل عدم عصمت و قرارگرفتن در دوران غیبت با علم معصوم فاصله دارند و حدّ علم و میزان دانشی که در اختیار دارند، برای اداره نظام به صورت اسلامی و دینی کفایت نمی‌کند و قادر به رفع ناهنجاری‌های موجود در امت دینی نیست. لذا علوم حوزوی باید تحول پیدا کند که این امر موضوع امتحان جامعه شیعه و علمای آن است که دهه‌ها به طول می‌انجامد و همگان در این مدت به این امر امتحان می‌شوند. این بدان معناست که «تفقه» دارای سیر تطوّر و تحول است و فقاہت پس از عبور از دوران طفولیت و تمییز، باید با استنباط احکام حکومتی ارتقا ظرفیت پیدا کرده و به بلوغ دست پیدا کند. اگر این واقعیت به مردم خبر داده شود و عموم نسبت به علت آسیب‌ها و نارسایی‌ها بصیرت پیدا کنند، رفتار و انتظارات عمومی با وضعیت موجود هماهنگ شده و پشتیبانی و همکاری مردم برای پیشبرد جامعه دینی ارتقا خواهد یافت. اما اگر برخلاف این واقعیت، به عموم گفته شود که متخصصین فهم از دین (روحانیت) تمامی علوم دینی را در اختیار دارند و این مردم هستند که این علوم را سرلوحه کار خود قرار نمی‌دهند و به آنها عمل نمی‌کنند؛ جامعه از ضعف و فقدان خود و موانع پیش‌رو برای ورود به مرحله بعدی از رشد و ارتقاء ظرفیت، بی‌خبر خواهد ماند و علت ناهنجاری‌ها را در امور دیگری جستجو خواهد کرد و

۸. بر این اساس باید توجه داشت که جامعه به عنوان یک پدیده عینی، دارای یک «وحدت» و هویت است که در یک «ساختار» جریان پیدا کرده و به یک مجموعه «رفتار» تبدیل می‌شود و خبرها در واقع خبر از حوادث و روابطی هستند که در این سه سطح رخ می‌دهند و جاری می‌شوند. پس در تعریف خبر نباید به سطوحی از خبر مانند اخبار از حوادثی مانند تصادف دو ماشین اکتفا کرد بلکه باید توجه داشت که سطح اصلی خبر، خبر از تصادم دو جامعه است: جامعه الهی و جامعه کفر و درگیری دائمی میان آنها. به عبارت دیگر بزرگترین حادثه، درگیری کلمه حق با کلمه باطل است که خبردهنده از این حادثه، ولیّ خداست. این در حالی است که اهل دنیا معتقدند سخن از جنگ و درگیری این دو جامعه، تنها زحمت و مشقت ایجاد خواهد کرد زیرا این دو جامعه مانند دو اتومبیل، می‌توانند در یک خیابان و به سوی یک مقصد حرکت کنند تا تصادف و تصادمی رخ ندهد. اما خدای متعال و اولیاء

به غلط، توان خود را در آن عرصه‌ها بکار خواهد گرفت. همان‌گونه که اگر حضرت امام (ره) مردم ایران را از مفاسد رژیم پهلوی و خطر وابستگی به کفار و تعریف جامعه مطلوب باخبر نمی‌کرد و در این موضوع دست به افشاگری نمی‌زد و همچنین ملت را از آثار سوء انزوا و انفعال متدینین نسبت به امر حاکمیت مطلع نمی‌نمود، جامعه ایران ضرورتی برای قیام و انقلاب و اصلاح امور اجتماعی نمی‌دید و همچنان به مظالم سیاسی تحمیل شده از سوی کفر جهانی و اذتاب داخلی آن دچار بود. به نظر ما مجاهدات علمی مرحوم علامه حسینی‌الهاشمی، همین رفتار الهی حضرت امام در عرصه سیاسی را در عرصه فرهنگی و علمی پی گرفت و از مفاسد دستگاه کفر در بُعد تخصصی و تحلیلی پرده برداشت و از پایه‌های علمی و تحلیلی نوینی که بتواند از نظام اسلامی پشتیبانی کند، خبر داد.

الهی همواره این خبر را متذکر می‌شوند که دشمنی ابلیس و ائمه کفر و نفاق و هجمه‌وری آنها به اهل ایمان تا روز قیامت تداوم دارد و بر این واقعیت پای می‌فشرند که تاریخ این دنیا و زندگی اجتماعی و فردی در آن، به درگیری بین این نظامات گره خورده است. اساساً خدای متعال در قرآن کریم، تعریف از این عالم را بر همین اساس استوار کرده و مدیریت خود را با بیان اخبار این درگیری و هوشیارسازی مومنین نسبت به آن پیش می‌برد. پس اصلی‌ترین و بزرگترین، خبر درگیری بین سه نظام کفر و نفاق و ایمان است و کسی این خبر را به جامعه منتقل می‌کند که مسئولیت هدایت را عهده‌دار شده و خود در نوک پیکان جنگ و قلب معرکه قرار گرفته که این توضیح می‌تواند تفسیر «النبأ العظيم» به امیرالمومنین علی علیه‌افضل صلوات‌المصلین را به خوبی تشریح کند. در همین راستا خبری که معارف قرآنی و روایی پیرامون این دوران به ما ارائه می‌کنند، این است که ضعف جامعه مومنین در این درگیری به حدی رسیده که «دوران غیبت» را پدید آورده و به چالشی گرفتار شده که تابش خورشید توحید از پشت ابر انجام می‌شود که به نظر ما این چالش، دچار شدن به «بت‌های عقلانی» است. این درگیری و خبر آن فقط در سطح وحدت جامعه متوقف نمی‌شود بلکه در همه ساختارها و رفتارها تا پایین‌ترین سطح جریان می‌یابد و سایر حوادث در سطح ساختار و رفتار و اخبار آنها نیز بر محور این حادثه اصلی و خبر آن شکل می‌گیرند. متناسب با همین مطلب است که در روایات وارد شده که در دوران ظهور حضرت ولی‌عصر، زنان خانه‌دار نیز فرزندان خود را بر اساس قرآن تربیت می‌کنند که این به معنای جریان نور قرآن تا سلول اولیه‌ی جامعه اسلامی (خانواده) است. همان‌گونه که امروزه ظلمات کفر و دنیاپرستی از طریق رسانه‌ها تا عمق خانه‌های محبین

اهل بیت جریان پیدا کرده و روابط زن و مرد و فرزندان را تحت تاثیر قرار داده است.

بنابراین وثاقت و صدق و کذب به عنوان ریشه آن، فقط دارای یک تعریف نیست بلکه دارای تعاریف متعدد در نسبیت‌های گوناگون است: از صدق و کذب محوری در فلسفه تاریخ تا صدق و کذب در مقاطع اجتماعی و در علوم مختلف از منطق و فلسفه تا اصول و فقه و روابط اجتماعی و زندگی عینی و... که در این صورت، مبنای صدق و کذب و خبر «حق و باطل» خواهد بود و نه یقین و ظن و شک و وهم به معنای منطقی آن. به عبارت دیگر با توضیحات فوق روشن شد که خبر با حیات یک جامعه ارتباط دارد و پدیده‌ای اجتماعی است که مربوط به عقلاء و نظم عقلانی می‌شود و مباحث عقلی پیرامون آن، برای بحث‌های فلسفی و منطقی مفید است که نباید آنها را با تحلیل عقلانی از خبر مخلوط کرد. به همین دلیل است که علی‌رغم آن که حادثه‌ای رخ نداده، خبر آن حادثه را در جامعه جریان می‌دهند و از این طریق، افکار عمومی را به سمت و سوی مورد نظر خود می‌برند. چنین رویه‌ای مخصوص به دستگاه کفر نیست بلکه حادثه‌سازی در دستگاه ایمان نیز رکنی اساسی است و حسب نقل، «نصر بالرعب» یکی از اوصاف نبی اکرم به شمار می‌آید. در همین راستا در روایات متعدد ذکر شده که پیامبر اکرم بدون این که حادثه‌ای رخ داده باشد، اخباری را جریان داده‌اند تا کفار موفق به نابودی مسلمین نشوند؛ همانند خدعه‌ای که پس از جنگ احد برای منصرف کردن قریش از حمله به مدینه یا در جریان جنگ خندق برای جدا کردن یهود از سپاه مکه بکار گرفته شد و همچنین مواردی مانند جواز کذب برای اصلاح ذات‌البین و...



البته ذکر این نمونه‌ها به معنای صدور حکم فقهی نیست بلکه برای اشاره به این مطلب بود که این نمونه‌ها در صورت «تعریف عقلائی از خبر» (به جای تعریف خبر بر اساس عقل نظری) و لحاظ ارتباط مقوله خبر به مقاصد عقلائی قابل توضیح خواهد بود و الا استنباط احکام حادثه‌سازی بر مبنای دین و تئوری خلافت، به یک کار عظیم اجتهادی و فقهاتی نیازمند است. این در حالی است که حوزه‌های علمیه نه تنها به این مباحث نپرداخته‌اند بلکه تحت عنوان ادراکات عقلائی، تحصیل و تدریس علوم سیاسی غربی را - که مشحون از معادلات حادثه‌سازی براساس کفر و دنیاپرستی است - امری مُجاز تلقی می‌کنند.



## بختی پیرامون «تعریف علم و ظن» و آثار آن در «انسداد باب علم» و بررسی جایگاه «بناء عقلاء» و «عدم ردع» و آثار آن در بحث «انفتاح باب علمی»

۱. اثبات حجّیت خبر واحد یکی از مسائلی است که می‌تواند ادعای «انسداد باب علمی» را ابطال کند و نشان دهد که گرچه دستیابی به احکام شارع اکثراً به نحو ظنی انجام می‌شود، اما شارع قطعاً عمل به این ظنون را مجاز شمرده و امر به اتباع از آنها کرده است. لذا مناسب است تا در اینجا به بحث از انسداد باب علم و علمی نیز پرداخته شود.

همان‌طور که در متن کفایه نیز مورد تصریح قرار گرفته، «انسداد باب علم» امری واضح و وجدانی است که فقهاء بر آن اتفاق دارند؛ یعنی قوم معتقدند که در زمان غیبت معصوم نمی‌توان علم و یقین به احکام شرعی را تحصیل کرد. زیرا از یک‌سو اکثر روایات، خبر واحد هستند و در بهترین حالت تنها مفید ظنّ به صدور هستند و هم اکثر دلالات، از سنخ ظواهر هستند و بیاناتی که نصّ محسوب شده و یقین به مراد گوینده از آنها حاصل شود، بسیار کم‌تعدادند.

حال در زمان حضور معصوم و با این فرض که احکام از دو لب مبارک امام شنیده شود، باید توجه داشت که دو حالت قابل تصوّر است: حالت اول، الفاء مطلب توسط امام و تصرف آن حضرات در نفس سامع برای انتقال مراد خود است و حالت دوم، فهمی است که برای مخاطب بر اثر شنیدن سخنان امام و به نحو عادی حاصل می‌شود. گرچه ائمه‌ی هدی دارای قدرت‌هایی هستند که حالت اول را محقق کنند اما روشن است که باید موضوع بحث را حالت دوم (ارتباط عادی) قرار داد. یعنی در دوران حضور نیز ترکیبی از فعالیت گوش و چشم و عقل و درک مخاطب است که بر روی کلام متمرکز شده و باعث می‌شود فهمی از سخن امام برای او حاصل شود. اما در دوران غیبت آنچه به صورت شفاهی از امام شنیده شده، تبدیل به صورت کتبی شده و به دست ما رسیده است. آیا این تغییر صورت از شفاهی به کتبی است که باعث عدم علم می‌شود؟<sup>۱</sup>

۲. روشن است که احتمال فوق، مقصود اصولیون نیست بلکه یکی از پایه‌های ادّعای قوم برای انسداد باب علم در زمان غیبت، عدم تواتر اخبار و روایاتی است که به دست ما رسیده است. یعنی خبر در نزد قوم، زمانی قطع‌آور است که به دلائلی (از جمله کثرت ناقلین و ...) امکان تواطؤ بر کذب در آن وجود نداشته باشد و این درحالی است که اکثر روایاتی که به دست ما

---

۱. در متن مشروح جلسه، بحث با همین سوال‌ها ادامه می‌یابد و در نتیجه، به بررسی این فرض می‌پردازد که تفاوت میان دوران حضور و دوران غیبت، در اختلاف ظرفیت افراد و سوالات و گمانه‌های متفاوتی است که برای حلّ آنها می‌توان به امام حاضر مراجعه کرد اما چنین امکانی در دوران غیبت میسر نیست. ولی از آنجا که کلمات قوم در بحث انسداد، منصرف به این فرض نیست، ادامه‌ی بحث ذکر نشده است؛ (مقرّر).

رسیده‌اند، خبر واحدند که احتمال خطا و اشتباه و کذب درباره‌ی آنها قابل نفی نیست. بنابراین قطعیت در خبر، ریشه در ادراکات عقلی دارد و خبر متواتر از این جهت حجّت است که عقل در مواجهه با آن، هر نوع احتمال خلاف و اشتباه و کذب را صددرصد منتفی می‌داند. البته قاعدتاً نفی این احتمال باید ناشی از خارج کردن ماهیت «خبر» از یک امر اجتماعی و تبدیل آن به یک امر ثابت باشد که از طریق اخذ وجه اشتراک از سلسله اسناد متعدّد و ایجاد یک مفهوم کلی حاصل می‌شود.

۳. بر همین منوال باید منشأ ادعای قوم مبنی بر قطعی بودن دلالت در «نصوص» را نیز به دست آورد. آیا می‌توان گفت دلالت قطعی در نصوص، ناشی از ارتکاز همگانی موجود در میان مردم است و در دلالت‌های وضعی، بداهت‌هایی وجود دارد که نصوص به این بداهت‌ها رجوع می‌کنند؟ در این فرض، هر کس دلالت قطعی در نصوص را نفی کند، با توییح و سرزنش از سوی عرف مواجه خواهد شد؛ یعنی احتمال خلاف در نصوص نیز وجود دارد اما بدلیل برخورد عرف با گمانه‌های جدید، کسی توان طرح احتمال مخالف را ندارد و محکوم ضرورت‌های عملی می‌شود.<sup>۱</sup> یا می‌توان آن را به مبانی عقلی و منطقی و وجه اشتراکی بازگرداند که تمامی مصادیق و افراد (مستعملین و مخاطبین) را در برمی‌گیرد؟ یا قطعی بودن دلالت به خاصیت و ویژگی کلمات به کاررفته در آن رجوع می‌کند و الفاظ استعمال شده به نحوی هستند که به جز یک معنا، صلاحیت انتقال معنای دیگری را ندارند؟ به عبارت دیگر باید

---

۱. در مبنای مختار روشن می‌شود که بداهت یک امر نظری و ناشی از جریان علیت نیست بلکه در نهایت و بالمثال به عقل عملی و امور انکارناپذیر رجوع می‌کند.

مشخص شود که تحقق علم و یقین در نصوص، به علم حضوری باز می‌گردد یا به علم حصولی؟ ناشی از عقل نظری است یا تابع عقل عملی؟ اگر به عقل عملی ارجاع شود، از امور فطری و غریزی است یا از امور اختیاری و یا از امور اعتباری؟

ممکن است گفته شود: «به نظر می‌رسد تحقق علم در نصوص، از سنخ ادراکات عقل نظری نیست زیرا در فهم از کلام، شرایط برهان منطقی از جمله یقینی بودن موادّ جریان پیدا نمی‌کند و دلالت کلمات از امور وضعی و اعتباری هستند که از جعل جاعل تبعیت می‌کنند و حقیقت و تطابق با واقع در آنها فرض ندارد. بنابراین علم در اینجا از سنخ ادراکات عقل عملی است؛ یعنی انسان‌ها در برخی اعمال و رفتار روزمره به سکون نفس و اطمینان می‌رسند و شکّ و تردیدی به خود راه نمی‌دهند و نصوص نیز می‌تواند از جمله‌ی این موارد باشد.»

برای پاسخ، یک احتمال این است که بحث در نصوص به اراده‌ی متکلم (مولا) و اراده‌ی مخاطب (عبد) بازگردد. یعنی مولایی است که اراده کرده تا مقصود خود را به نحوی به عبدش انتقال دهد که هیچ‌گونه شکّ و شبهه و احتمالی در فهم کلام به وجود نیاید و عبد نیز اراده کرده تا مقصود مولا را به درستی فهم کند و کلماتی نیز در این بین ردّ و بدل شده است. اما باید توجه داشت که گرچه عقلاء برای تحقق اغراض خود به تدابیر مختلف و متعدّدی دست می‌زنند ولی با وجود جعل قانون و الزام و التزام و مجازات و تشویق، بعضاً غرض آنها حاصل نمی‌شود. در واقع تدابیر عقلانی ضرورتاً به تحقق غرض منتهی نمی‌شوند و لذا اراده‌ی مولا برای تحقق فهم قطعی از کلامش در موارد زیادی به نتیجه نمی‌رسد. همچنان که عبد در عین اراده برای فهم

صحيح و بى شكّ و شبهه از كلام مولا، در برخى موارد به هدف خود دست نمى يابد و چه بسا بعد از سالها عمل بر طبق فهم خود، گمانه‌اى جديد براى عبد حادث شود يا به خطاى خود پى ببرد يا با توييخ مولا نسبت به فهم خود مواجه گردد. بنا بر اين در فرض رجوع نصوص به اختيار و اراده‌ى متكلّم و مخاطب، امر قطعى و صددرصدى به دست نمى آيد. البته روشن است كه بسيارى از تدابير عقلايى در عمل جارى شده و موالى را به هدف و اثر مورد نظر مى‌رسانند و در مانحن فيه نيز يقين به مراد گوينده در برخى مصاديق حاصل مى‌شود، اما دليل و ضابطه‌اى علمى و عامّ به نحو كبروى براى آن قابل طرح نيست كه اين ناشى از ماهيت اختيار و اراده و وجود فرض تكامل و بهينه و امكان گمانه‌زنى‌هاى مختلف بر اساس آن است.

احتمال ديگر آن است كه نصوص به فطرت و غريزه‌ى انسانها ارجاع گردد و ادعا شود كه انسان بر اساس طبع و فطرت خود در برخى موارد، قطع به مراد گوينده پيدا مى‌كند. اما در مباحث قطع مفصلا گذشت كه ارجاع بحث به فطرت و غريزه، ملازم با جبر است و جبر و علّيت و ضرورت، با مقام بحث كه مربوط به وظائف و تكاليف و رفتار مجتهد در عمليات استنباط است، تعارض دارد؛ زيرا تمسك به امور جبرى، نافي تكليف و وظيفه و اختيار است. احتمال ديگر آن است كه برخى كلمات يا جملات، داراى ويژگى و خاصيتى هستند كه امكان معنای ديگرى را برنمی‌تابند و تنها برای افاده‌ى يك معنا صلاحيت دارند كه اين فرض، به معنای جريان علّيت است. يعنى وقتى كلام از زبان گوينده صادر شود، لاجرم داراى يك اثر متعيّن و قهرى است و بالضرورة يك معنا از آن قابل فهم مى‌باشد؛ زيرا با وجود علّت، وجود معلول نيز اجتناب‌ناپذير خواهد شد و اراده‌ى مستمعين و مخاطبين نمى‌تواند

دخالتی در آن داشته باشد. اشکال این احتمال آن است که مشهور اصولیون، کلام را از سنخ امور اعتباری و علقه‌ی بین لفظ و معنا را از جنس دلالت وضعی می‌دانند که علیت حقیقی در آن جریان ندارد بلکه تابعی از جعل جاعل است. لذا ادبیات و زبان ثباتی ندارد و به دلیل تغییر اغراض واضع یا دخالت عرف و شکل‌گیری وضع تعینی، امری متغیر است که در طول زمان تغییر می‌کند و قابلیت ندارد تا مقوله‌ای ثابت قطعی و صددرصدی تلقی شود. به عبارت دیگر در مبنای قوم، دستیابی به قطع و یقین، ناشی از ادراکات عقل نظری است و از آنجا که کلام و ادبیات از سنخ عقل عملی و اعتبارات است، نمی‌تواند موجب قطع و یقین شود. در واقع مبنای قوم نمی‌تواند یک کبرای کلی و یک قاعده‌ی علمی شامل ارائه کند که دلالت قطعی و فهم یقینی از کلام معصوم در دوران حضور را مدلل و منقح نماید و از این رو منحصرکردن «انسداد باب علم» به دوران غیبت، قابل قبول نیست.

۴. اما اگر به جای قطع و یقین، «اختیار» به عنوان مبنایی برای تفاهم و تخاطب قرار گیرد، آنگاه اصل بحث بر «تفاهم و تخاطب در میان اختیارات مثبت و افراد سالم» استوار می‌شود زیرا قوه‌ی اختیار، قوه‌ای است که می‌تواند بزرگترین واقعیت و ابده بدیهیات را انکار کند و حتی خالقیت و ربوبیت خدای متعال را نیز نپذیرد. پس جهت حاکم بر تفاهم و تخاطب، اختیاراتی هستند که توحید را پذیرفته باشند و این همان امری است که قابل شکسته‌شدن نیست و ریشه‌ی تفاهم به آن باز می‌گردد و جایگزین قطع و یقینی می‌شود که قوم سعی داشتند آن را به عنوان «امر ثابت در اجتهاد» معرفی کنند.

در واقع تا زمانی که جهت واحدی بر اختیارات حاکم نشود، هیچ تفاهمی واقع نمی‌گردد و زمانی تفاهم شکل می‌گیرد که اختیارات بنا بر



«انكار» نداشته باشند بلکه بنای خود را بر «ارتباط» بگذارند. یعنی اگر قرار باشد بین دو نفر ارتباط برقرار شود و تفاهمی حاصل گردد، باید در یک جهت واحد به اشتراک برسند که این به معنای نفس «پذیرش» و حرکت به سوی «تشکیل جامعه» است و الا اگر به دنبال برقراری ربط و ارتباط نباشند، نزاع و درگیری محقق شده و هیچ تفاهمی ایجاد نخواهد شد. به تعبیر دیگر «تفاهم» به عنوان مقوله‌ای از سنخ عقل عملی و امری بین‌الائینی، جایگزین فهم و یقین و قطع - که از تصوّر و تصدیق منطقی و علم حصولی و علم حضوری نشأت گرفته - می‌شود و ریشه‌ی تفاهم نیز به «پذیرش مشترک» باز می‌گردد. پذیرش نیز به جعل یا فطرت یا غریزه باز نمی‌گردد بلکه از جنس اختیار و اراده بوده و تحقق آن، وابسته به «جهت واحد» است.<sup>۱</sup> در این صورت، علم به دلالت‌های کلامی حاصل می‌شود؛ اما علمی که بر مبنای اختیار و جریان آن (از وجه‌الطلب تا نظام حساسیت‌ها و نسبت تصرفی) تعریف شده و به هماهنگی اختیار مخلوق با اراده‌ی خالق بازگردد.

وقتی اختیار به عنوان مبنا قرار گرفت، تفاوتی میان دوره‌ی غیبت و دوره‌ی حضور مطرح نخواهد بود زیرا یک امّت است که در دوران غیبت نیز بنا دارند تا بر اساس هماهنگی با جهت واحد (توحید) به تفاهم با شارع پردازند و آن امّت، محبّین و شیعیان اهل بیت عصمت و طهارت هستند که در مسیر هدایت و در دایره‌ی متعبّدین قرار می‌گیرند. اما این کافی نیست

---

۱. این مطلب، در جلسات آخر سلسله بحث «مبای‌ی علم اصول فقه احکام حکومتی» توسط مرحوم آیت‌الله علامه حسینی‌الهاشمی تبیین شده است. البته در قدم بعدی، بحث از «پذیرش» به تنقیح مبحث «ایمان» و تعلق و جاذبه و التزامات اجتماعی ارتقاء می‌یابد.

بلکه در ادامه باید به تبیین قیدهایی پرداخت که تمایز بین فقهاء با عموم مردم را توضیح دهد و پایگاه فقاہت و چارچوب آن را به عنوان یک عملیات تخصصی منقح کند. پس آنچه در تفاهم مورد بحث قرار می‌گیرد، حالات و افکار «موجود مختار مؤمن» است که فقهای شیعه، مصداق بارز آن هستند.

البته باید توجه داشت که علم فقیه، متناسب با ظرفیت اختیار و عقلانیت او و ظرفیت رشد در امت دینی است و لذا همیشه با علم معصوم فاصله دارد و با آن برابر نمی‌شود. بنابراین علم او همواره در نسبت تعریف می‌شود و به همین دلیل تقرب برای علم او، قابلیت فرض دارد. یعنی فقیه در نسبت امروز به یقین رسیده ولی این یقین در مقایسه با آینده (ارتقاء ظرفیت امت دینی با محوریت فقهاء) قابل شکسته شدن است. گرچه این تغییر و تحول امری مداوم است اما دارای قله‌ی واحد و جهت ثابت یعنی علم معصوم است و لذا منجر به نسبی‌گرایی مادی نمی‌شود. یعنی به نسبتی که فقیه تسلیم شده و به دنبال تقرب است و تعلق به اراده‌ی امام پیدا کرده، به همان نسبت نیز ولایت معصوم بر این امت جاری شده و جهت و قله‌ی این حرکت است. پس ظرفیت فقاہت چه در مرحله‌ی تولّد باشد و چه در مرحله‌ی کودکی و چه در مرحله‌ی بلوغ، اراده‌ی امام جریان دارد و اراده‌ی فقهاء نیز به آن متقوم است و علم آنان به چنین علمی «منسوب» است.

البته این تعریف، فضایی کلی از مبنای مختار است و لذا باید در مراتب مختلفی تنقیح شده و مباحث اصولی و عقلانی آن، تبیین گردد تا حجیت آن در تمامی سطوح تمام شود و قابلیت انتقال به تمامی فقهاء را پیدا کند. زیرا تقوی در این سطح به این معناست که تدبیر و توسل دیگران نیز به رسمیت شناخته شود و وضعیت سرپرستی حضرت ولی عصر نسبت به سایر فقهاء مورد

توجه قرار گیرد. بالاتر از این و فارغ از ادراکات ناشی از فرهنگ مولویت، باید به این مهم پرداخت که فقهاء چگونه می‌توانند در یک مجموعه به آینه‌ای برای یکدیگر تبدیل شوند و در مقیاس «سازمان تفقه» به همدیگر کمک کنند و با تقسیم کار، «سهم تأثیر» خود را در تحقیقات سازمانی بالا ببرند.

۵. اکثر قوم معتقدند که علی‌رغم انسداد باب علم در دوران غیبت، باب علمی منفتح است؛ یعنی گرچه دستیابی ما به احکام از طریق ظنونی مانند ظواهر و خبر واحد حاصل می‌شود اما این ظنون قطعاً حجت هستند و هیچ شکی نسبت به حجیت آنها وجود ندارد اما انسدادیون چنین مسلکی را نمی‌پذیرند و لذا به بحث از حجیت مطلق ظن می‌پردازند.

به نظر می‌رسد عمده‌ی استدلال قوم برای قطعی بودن حجیت ظنونی همانند ظواهر و خبر واحد، تمسک به بنای عقلاء است اما باید توجه داشت که بنابر مباحث گذشته، ادراکات عقلائی (به عنوان اموری که از اختیار نشأت می‌گیرند و به فطرت و غریزه و امور جبری باز نمی‌گردند) از اعتباریات و مجعولات محسوب می‌شوند و احکام عقلاء به وصف «علم» متّصف نمی‌شوند. بلکه وابسته به اعتبار معتبر هستند و حقیقتی جز جعل جاعل ندارند و برای حصول یک غرض عقلائی وضع شده‌اند؛ و لو این که تمامی انسان‌ها در طول تاریخ معتقد به آن حکم باشند. بنابراین حکم عقلاء به حجیت خبر واحد یا ظواهر نمی‌تواند از سنخ یقین و قطع و علم محسوب شود.

ممکن است گفته شود: «استدلال قوم برای حجیت ظنون تنها به بناء عقلاء وابسته نیست بلکه ضمیمه‌ای به نام عدم ردع شارع دارد. یعنی اگر قطع پیدا کنیم که شارع با بناء عقلاء در این زمینه مخالفت نکرده، قطع به رضایت شارع حاصل خواهد شد و می‌توان حجیت ظنون را یقیناً به شارع مستند

نمود.» در این صورت این سوال مطرح می‌شود که آیا حجیت این ظنون به عنوان یک بحث اصولی و عقلانی، به شارع منتسب می‌شود و به نحو شرعی اثبات می‌گردد؟! یعنی آیا «علمیت» به جای ادراکات عقل نظری یا عقل عملی، به نظر شارع تعریف می‌شود؟!

۶. پرسش بعدی این است که عدم ردع چگونه احراز می‌شود؟ آیا ادعای فقدان دلیل و بیان از سوی شارع در موضوع بحث، به این معناست که قوم به تفحص در خطابات و ملاحظه‌ی بیانات مولا مبادرت کرده‌اند و بحثی فقهی مستوفایی با جمع‌آوری همه‌ی خطابات مرتبط و بررسی دلالتی آنها انجام داده‌اند و در «فقه‌الاستنباط» آن را منقح نموده‌اند و سپس چنین نسبتی به شارع می‌دهند؟! بر فرض انجام این مراحل، آیا طیّ این روند در بررسی آیات و روایات، آن هم قبل از آن که حجیت ظهورات یا حجیت اخبار ثابت شود، به معنای «دور» نیست؟! یعنی فارغ از آن که موضوع بحث عقلاء، ظواهر یا اخبار باشد، آیا می‌توان برای اثبات یک ادراک عقلانی عامّ که موجب تأسیس قاعده‌ی اصولی می‌شود، از شرع و بیانات شارع استفاده کرد؟! وقتی قرار است حجیت یک مقوله از طریق عدم ردع تمام شود، چگونه می‌توان برای اثبات عدم ردع، به ظواهر روایاتی استناد کرد که هنوز حجیت آنها ثابت نشده است؟! اگر قرار است حجیت این ظنون با تفحص در بیانات شارع اثبات شود و می‌توان بحثی فقهی در این زمینه مطرح نمود، دیگر چه نیازی به طرح بحث بناء عقلاء برای اثبات حجیت وجود دارد؟! اگر از همان ابتداء بحث فقهی در این باره امکان دارد، پس چرا اصولیون برای احراز حجیت، مستقیماً به سراغ آیات و روایات نمی‌روند؟!

غرض از این سوالات، تأکید بر این نکته‌ی مهم است که: اساساً انگیزه‌ی

اصوليون از طرح مباحث عقلی و عقلائی و عرفی در ساخت علم اصول آن است که حجیت هر نوع فهمی از بیان شارع نمی‌تواند به بیان خود او منتسب گردد زیرا استناد به بیان او در نفس این موضوع نیز فهمی از بیان اوست که حسب‌الفرض دلیلی برای حجیت آن اقامه نشده است. پس حجیت فهم از بیان شارع باید از طریق ادراکاتی عام و فارغ از دین و آیین و مذهب اثبات شود و الا اشکال دور جریان خواهد یافت. اگر این مطلب نفی شود، مسلک اخباریون در «عدم استفاده از مباحث عقلی و عقلائی برای فهم دین» جریان خواهد یافت و نقطه‌ی افتراق اصلی بین اصولی و اخباری از بین خواهد رفت. در واقع اولین گام برای تولید یک تخصص در عرصه‌ی فهم دین، وابسته به اشکال دور و ضرورت اجتناب از آن است و مبنای قوم آن است که ورود به دانش‌هایی مانند منطق، فلسفه و اصول نه به نحو شرعی بلکه باید به صورت کاملاً عقلی یا عقلائی انجام شود. حال اگر «عدم ردع» به فحص در بیانات شارع و بررسی فقهی آنها معنا شود، برخلاف مبنای قوم عمل شده و اشکال دور مطرح خواهد شد و لذا برای رعایت مبنای قوم نباید این معنا از ردع را به آنان منتسب کرد.

علاوه بر نکات فوق این نکته نیز قابل توجه است که مبنای قوم در تعریف قطع و ظن و شک و وابسته به مباحث عقلی است و لذا اساساً بسیاری از روایات مرتبط (که از علم و عقل و فهم و ظن و فقهت و خبر و دلالت بحث می‌کنند) از موضوع بررسی تخصصی آنها خارج می‌شود و از آنجا که این مباحث را دارای خروج موضوعی از خطابات می‌دانند و صلاحیت قضاوت در این باره را به عقل منحصر می‌کنند، فحص و یأس در روایات پیرامون این موضوعات را مورد توجه قرار نمی‌دهند. همان‌طور که در مباحث اعتقادی نیز

علی‌رغم آن که اوامر و نواهی متعددی بیان شده، این بیانات موضوعی برای بحث‌های تخصصی واقع نمی‌گردد و به «ارشاد به حکم عقل» حمل می‌شود.

۷. ممکن است گفته شود: «گرچه در مباحث گذشته مبنای قوم در

اثبات حجیت ظواهر مورد نقد قرار گرفت، اما بر فرض تنازل و پذیرش مبنای قوم می‌توان ادعا کرد که قبل از بحث حجیت خبر واحد، حجیت ظواهر به نحو عقلانی اثبات شده و لذا استفاده از آن برای فهم بیانات مولا درباره‌ی حجیت خبر واحد موجب جریان اشکال دور نمی‌شود؛ زیرا فرض بر آن است که حجیت عقلانی ظواهر قبلاً اثبات شده و به همین دلیل، تمسک به ظهور آیات و روایات در مباحث بعد از آن، صحیح خواهد بود. به عبارت دیگر اشکال دور در موضع ساخت علم اصول صحیح است اما این بحث در انتهای علم اصول قرار گرفته و لذا مقدمات مورد نیاز برای استفاده از خطابات (مانند اثبات حجیت ظواهر) فراهم شده است.»

اما باید توجه داشت که اولاً آیا می‌توان برای تأسیس اصل اصولی از آیات و روایات استفاده کرد؟! ممکن است کسی ادعا کند: «اصل‌های حاکم و شامل در علم اصول نباید این‌گونه باشند اما اصولی که در مراتب پایین‌تر قرار می‌گیرند، می‌توانند متَّخَذ از نقل باشند.» در این صورت این سوال مطرح خواهد شد که آیا قوم، قواعد شامل و مشمول در علم اصول را تبیین کرده‌اند و آن قواعد را در یک نظام ملاحظه نموده‌اند و ترابط آنها را توضیح داده‌اند؟! آیا اصولیون مبحثی پیرامون طبقه‌بندی قواعد موجود در این دانش طرح کرده‌اند و سهم تأثیر هر یک از آنها را معین نموده‌اند؟! این اولویت‌بندی و تعیین سهم تأثیر به نحو عقلی انجام شده یا به نحو شرعی؟! اگر چنین بحثی وجود داشته باشد، مقدم بر تمامی ابحاث علم اصول است و ابتدائاً باید به آن

پرداخت.

ثانياً با صرف نظر از سوالات فوق و بر فرض پذیرش حجیت ظواهر، آیا می‌توان قبل از این که ساخت علم اصول به پایان برسد و ابزار مورد نیاز برای فهم از متن تکمیل شود، با استفاده از برخی قواعد بدست آمده به سراغ استنباط رفت و بر اساس آن، مطلبی را به شارع نسبت داد؟! آیا کسی که در مقام ساخت علم اصول است، می‌تواند پس از اثبات حجیت ظواهر، مباحث علم اصول را پایان یافته تلقی کند و وارد علم فقه و مرحله‌ی استنباط شود؟! آیا استفاده و بکارگیری علم اصول در مباحث فقهی، دارای قواعد و آیین‌نامه و نظم و ترتیب علمی نیست؟! اگر آن ترتیب و تقدّم و تأخّر امری ضروری بوده و دارای موضوعیت در بحث علمی باشد، می‌توان بدون توجه به آن و با تکیه بر برخی مباحث اصولی بصورت ناقص، وارد فهم از خطابات شد و چیزی را به شارع نسبت داد؟!

۸. احتمال دوم در تبیین عدم ردع این است که برای اثبات آن به بیانات شارع و بحث فقهی پیرامون آنها تمسک نشده باشد بلکه به بناء عقلاء استناد شود. یعنی وقتی در بخش اول استدلال، روشن شد که عقلاء به خبر واحد ثقة عمل می‌کنند، در بخش دوم گفته می‌شود: شارع خود نیز یکی از این عقلاء است بلکه رئیس آنان و خالق عقل است و لذا قطعاً حکم جمیع عقلاء را تأیید می‌نماید. در این صورت، ضمیمه کردن «عدم ردع شارع» عملاً موضوعیتی ندارد و استدلال بر حجیت خبر واحد، کاملاً عقلانی خواهد شد. یعنی در کلمات قوم، برخی احکام عقل عملی هستند که به عدم ردع شارع مشروط نمی‌شوند بلکه شارع نیز به عنوان یکی از مصادیق عقلاء و بلکه خالق عقل، به همان احکام حکم می‌کند. قبلاً گفته شد که چنین احکامی در واقع

به غریزه و فطرت رجوع می‌کند.

یعنی همان‌طور که کیفیت زادولد ماهی یا گوسفند یک امر غریزی است که ناشی از نحوه‌ی خلقت آنهاست و قابل تخلف نیست، بعضی احکام عقل عملی نیز از این سنخ هستند و از ویژگی عامّ و خصوصیت ذاتی و مشترک در همه‌ی انسان‌ها نشأت گرفته‌اند که به وضعیت خلقت آنان باز می‌گردد. اما اشکال این فرض آن است که مانحن‌فیه را نمی‌توان بر این احکام جبری و غریزی و ضروری استوار کرد زیرا بحث ما پیرامون اجتهاد و استنباط و فعالیت فقیه در فهم از خطابات است که دارای تفاوت ماهوی با افعال غریزی و جبری است و موضوعاً از شمول آنها خارج است. در واقع تفقه، یک امر اختیاری محسوب می‌شود و قابلیت ثواب و عقاب برای آن مطرح است و وظیفه و تکلیف مجتهد را معین می‌کند که این امر، ملازم با اختیار و نفی جبر و ضرورت و علیت است.

۹. احتمال بعدی این است که قوم برای اثبات عدم ردع به «فرهنگ» استناد کنند؛ به این معنا که علی‌رغم ملاحظه‌ی فرهنگ و رفتار مسلمین و متشرّعین و مشی فقهاء، اثر و خبری از مخالفت با حجیت خبر واحد نیست. همچنین اگر شارع با بناء عقلاء در برابر خبر واحد موافق نبود، حکمت او اقتضاء می‌کرد که عباد را به حال خود رها نکند و راه دیگری در برخورد با اخبار در مقابل آنان قرار دهد. اما آثار مخالفت شارع یا نشانه‌هایی از ارائه‌ی طریقه‌ی جدید توسط او، به دست ما نرسیده و این نشان می‌دهد که مخالفت با شیوه‌ی مرسوم یا ابداع یک شیوه‌ی جدید در این زمینه محقق نشده است. در واقع اگر عمل به خبر واحد دچار مشکلی شرعی بود، فرهنگ متناسب با آن نیز به وجود می‌آمد و به یک مسأله‌ی علمی در اصول یا فقه



تبدیل می‌شد و قابلیت تشخیص و ملاحظه پیدا می‌کرد. این احتمال در تبیین عدم ردع، یک استدلال عقلائی است که اثبات می‌کند شارع نیز به نحو عقلائی عمل کرده و از طریقه‌ی آنان در برخورد با خبر ثقه تبعیت نموده است. یعنی عدم ردع یک مقوله‌ی شرعی نیست بلکه به یک مقوله‌ی عقلائی باز می‌گردد و ناشی از آن است که اثری از عدم حجیت خبر واحد در دانش‌ها و تخصص‌های مربوطه دیده نمی‌شود. لذا در این احتمال نیز حجیت خبر ثقه، امری است که صرفاً به نحو عقلائی - و نه شرعی - اثبات می‌شود. البته تبیین مختار از حجیت عقلائی «خبر» قبلاً طرح شد و در ادامه نیز تفصیل بیشتری خواهد یافت.



## فصل فی الوجوه العقلیه التي أقيمت علی حجیه الخبر الواحد

أحدها [العلم الإجمالي بصدور جملة من الأخبار ... ثانيها ما ذكره في الوافيا ...  
ثالثها ما أفاده بعض المحققين

۱. کسانی که دلالت آیات و روایات بر حجیت خبر واحد را نپذیرفته‌اند، به وجوه عقلیه برای اثبات آن تمسک کرده‌اند که مرحوم آخوند سه وجه از آن را نقل و بررسی می‌کند. وجه اول، اشاره به علم اجمالی کبیر (ثبوت تکالیف در روایات و سایر امارات) و انحلال آن با علم اجمالی صغیر (علم به وجود معظم فقه در میان روایات) و در نتیجه، وجوب احتیاط و ضرورت ترتیب اثر به همه اطراف علم اجمالی (تمامی روایات) است. وجه دوم، با تکیه بر قطعیت بقاء تکالیف تا روز قیامت از یکسو و بیان معظم اجزاء و شرایط و موانع تکالیف در اخبار آحاد از سوی دیگر، ضرورت عمل به خبر واحد را ثابت می‌کند زیرا در غیراین صورت فقدان دلیل قطعی برای تعیین اجزاء و شرایط و موانع تکالیف، ملازم با تعطیل تکالیف خواهد بود. وجه سوم نیز مطلب فوق را بر اساس قطعی دانستن امر و تکلیف شارع به «رجوع به کتاب و سنت» تا روز

قیامت از یک سو و ضرورت مراجعه ظنی در صورت عدم امکان مراجعه قطعی از سوی دیگر اثبات می‌کند.

آنچه به عنوان امر مشترک در سه استدلال فوق مورد توجه قرار گرفته، «تکلیف» و علم به ثبوت آن است و لذا به نظر می‌رسد قبل از تمسک به اصل احتیاط، تبیین عقلانی از مفهوم تکلیف است که می‌تواند بحث را روشن کند: بحث از تکلیف (چه برای همه عباد و چه برای فقیه) از منظر عقلانی نمی‌تواند بدون توجه به «غرض» و مقصد معنا شود و صدور امر و نهی از سوی موالی، تابع اغراض و اهداف آنهاست. یعنی علت این که عقلاء به دستور و فرمان و جعل تکلیف مبادرت می‌کنند، آن است که حیات و زندگی فردی و اجتماعی ممکن شود و نظم (یا رشد و تکامل) در آن جریان پیدا کند و روشن است که تحقق نظم (یا رشد و تکامل) بدون نظامی از موضوعات و افعال متعین ممکن نیست و در اینجاست که جعل تکالیف معنا و ضرورت پیدا کرده و رابطه بین مولا و عبد برقرار شده و جامعه تشکیل می‌شود.

البته برخلاف موالی عرفیه، غرض مولای شرعی از جعل تکلیف به خود او باز نمی‌گردد بلکه هدف او از صدور امر و نهی، سعادت عباد و زندگی معنوی است که این هدف بدون تکالیفی مانند نماز و روزه و حجّ و... محقق نمی‌شود. چرا که انسان و جامعه در این عالم توسط هوای نفس درونی و دشمن بیرونی (ابلیس و دستگاه کفر و نفاق) به چالش کشیده شده و در معرض خطر قرار دارد و تکالیف شرعی فوق‌الذکر باعث می‌شوند تا انسان و جامعه از طریق ارتباط با خدای متعال، ایمنی و پناهی یافته و بتوانند از موانع درونی و بیرونی عبور کنند و به سعادت برسند. در واقع اگر دنیا مزرعه‌ای برای آخرت است، تکالیف همان کشتی هستند که باید در این مزرعه انجام

شوند و الا چیزی برای درو وجود نخواهد داشت. پس توجه به فلسفه حیات و زندگی، تعریف عقلائی از تکالیف را نتیجه می‌دهد و لذا هر امری که موجب تعطیلی این تکالیف شود، در واقع ارتباط بین عبد و مولا و مقولاتی از قبیل بندگی و عبودیت و زندگی معنوی را منتفی می‌کند و فلسفه حیات در این دنیا را از بین می‌برد و غرض مولا را نقض می‌کند. یعنی نمی‌شود خدا و پیغمبری وجود داشته باشد اما زندگی معنوی و ابزارهای لازم برای تحقق آن نباشد و ارتباط بین عبد و مولای شرعی قطع شود. البته روشن است که این بیان از فلسفه حیات و جایگاه تکالیف در آن، مربوط به عرف خاصّ و مولای شرعی است و الا در ادراکات عقلائی به نحو عامّ، غرض از جعل تکلیف و اوامر و نواهی به جریان نظم در زندگی اجتماعی باز می‌گردد.

بنابراین وجوه عقلیه‌ی فوق زمانی معنای عقلائی پیدا می‌کنند و قابل دفاع هستند که ملازمه‌ی «نفی حجیت خبر واحد» با «نقض غرض مولا از جعل تکالیف» را تمام کنند؛ یعنی هر امری (از جمله نفی حجیت خبر واحد) که موجب تعطیل تکالیف شود، در واقع حیات معنوی عباد را از بین برده و غرض مولا را نقض می‌کند و لذا قطعاً قابل‌پذیرش نیست. از این‌رو نمی‌توان به خبر بی‌اعتناء بود و اجمالاً می‌توان در امر استنباط به آن اتکا کرد. در نتیجه این توضیحات روشن می‌شود که استدلال مختار در این بحث بر ضرورت تحقق اغراض مولا از جعل تکلیف و تنافی آن با تعطیل تکالیف بنا شده و به همین دلیل، برای قضاوت در مورد تمسک به اصل احتیاط در مانحن‌فیه - آنچنان که در وجوه عقلیه‌ی فوق‌الذکر بیان شده - باید این اصل عملی مورد بحث و بررسی قرار گیرد تا نسبت آن با استدلال عقلائی مذکور روشن گردد و معلوم شود که آیا ادراکات عامّ عقلائی به آن اعتنا می‌کنند یا

خیر.

۲. ممکن است گفته شود: «گرچه با این استدلال عقلایی، حجیت خبر واحد فی الجمله و اجمالاً اثبات می‌شود اما این اجمال، وافی به مقصود نیست زیرا با تکیه بر آن معلوم نمی‌شود که مثلاً آیا می‌توان با خبر واحد، عموم کتاب را تخصیص زد یا مطلقات آن را مقید نمود یا با منطوق آن، مفهوم کتاب را کنار گذاشت و...» اما باید توجه داشت که بحث ما در اثبات حجیت خبر واحد و به عبارت دیگر در بررسی «جهت سند» است و نکاتی که در اشکال به آنها اشاره شد، در بررسی «جهت دلالت» مطرح می‌شود؛ یعنی بحث از تخصیص عمومات و تقیید مطلقات و... همگی از موضع حجیت دلالتِ خبر واحد مورد بررسی قرار می‌گیرند. در واقع تمرکز استدلال‌ها در مانحن‌فیه بر این نکته بود که آیا خبر به عنوان یک امر ظنی قابل اتکاء و دارای حجیت است یا خیر؟ لذا اگر با دلیل عقلایی فوق معلوم شد که می‌توان به خبر اعتناء کرد و آن را در دستور کار و موضوع بررسی قرار داد، پس از آن و در مرحله بعد است که بحث دلالت آن خبر و گستره‌ی آن در نسبت با سایر دلالات مطرح می‌شود.

به عبارت دیگر فقیه باید همواره باید از دو جهت به بررسی منابع بپردازد: جهت سندی و جهت دلالی. از حیث سند، اخبار از یک جهت به دو قسم قطعی‌الصدور (مانند قرآن و خبر متواتر) و ظنی‌الصدور (مانند اخبار آحاد) تقسیم می‌شوند و حجیت هر یک مورد بحث واقع می‌شود. از حیث دلالت نیز مباحثی پیرامون اصول لفظیه و مقام بیان و مفاهیم عقلی مطرح می‌شود که ارتباطی به سند ندارد. حال آیا می‌توان ادعا کرد که قوم به بحث پیرامون «نسبت بین سند و دلالت و آثار هر یک از آنها بر دیگری»

پرداخته‌اند؟! مثلاً می‌توان اخبار را به چهار دسته‌ی «قطعی، ظنی، مشکوک و موهوم»<sup>۱</sup> و دلالات را نیز به سه دسته «نصوص، ظواهر و مجملات» تقسیم کرد اما آیا قوم نسبتِ بین این دو تقسیم را مورد بحث قرار داده‌اند و بر اساس بناء عقلاء از احکام دوازده حالتی که در این نسبت‌سنجی رخ می‌دهد، سخن گفته‌اند؟! پس بررسی «آثار قطعی یا ظنی بودنِ خبر» بر «گستره دلالت آن» یک سرفصل علمی است که قابلیت بحث دارد اما ظاهراً قوم چنین سرفصلی را به صورت مستقل مورد بحث قرار نداده‌اند. البته در مبنای مختار، علم اصول شامل سه سرفصل «أسناد (متناظر أخبار)، استناد (متناظر دلالات) و إسناد<sup>۲</sup>» است که هر یک از آنها باید طبقه‌بندی شود و با ضرب آنها در یکدیگر، نسبت طبقه‌بندی‌های هر یک از سرفصل‌ها با طبقه‌بندی دیگر سرفصل‌ها سنجیده شود و بحث اصولی و عقلایی پیرامون این نسبت‌ها شکل بگیرد.

ممکن است گفته شود: «صحیح است که قوم به تمامی احتمالات ممکن در رابطه بین سند و دلالت و آثار آنها بر یکدیگر نپرداخته‌اند و بحث مستقلی در این باره ندارند اما در هر صورت، برخی اقسام آن را مورد بحث قرار داده‌اند مانند بحثِ تخصیص العام‌الکتابی بالخبر الواحد که در آن با توجه به

---

۱. البته در مباحث قبلی گفته شد که تعریف خبر باید بر اساس بناء عقلاء انجام شود (و نه بر مبنای عقل نظری) که در این صورت، تقسیمات فوق باید اصلاح شود.

۲. دو احتمال پیرامون بحث متناظر با «إسناد» قابل طرح است: الف) نحوه و آیین‌نامه‌ی بکارگیری اصول در علم فقه؛ البته در صورتی که قوم این امر را علمی و قاعده‌مند کرده و آن را به تکرار و تجربه‌ی حاله نداده باشند ب) قواعد فقهیه. اما قضاوت دقیق درباره این تناظرسازی، موکول به ورود به علم فقه و بحث تطبیقی پیرامون آن است.

قطعی بودن سند قرآن و ظنی بودن سند خبر واحد، پیرامون حجیت تخصیص اولی توسط دومی بحث کرده‌اند.» اما باید توجه داشت که استدلالی که در آنجا برای جواز این نوع تخصیص مطرح شد، تمسک به جنبه‌ی تخصیص و تقیید و قرینیت روایات برای آیات قرآن است که در این صورت، عدم تخصیص کتاب بوسیله خبر واحد، مستلزم الغاء خبر واحد بالمره و عدم امکان استفاده از آن در استنباط احکام خواهد بود که هیچ‌کس به آن ملتزم نیست. بنابراین استدلالی که برای این بحث مطرح شده، همان «تعطیل تکالیف» است که در مانحن‌فیه نیز به عنوان «دلیل عقلی بر حجیت خبر» مورد استناد واقع شده بود و این مطلب با «نسبت‌سنجی عقلائی بین سند و دلالت» ماهیتاً تفاوت دارد.

علاوه بر این و همان‌گونه که از خلال پاسخ فوق روشن شد، باید توجه داشت که همان کبری کلی پیرامون ملازمه «نفی حجیت خبر واحد» با «تعطیل تکالیف» که اصل حجیت خبر واحد را از لحاظ سندی ثابت می‌کرد، در گستره دلالت آن نیز جریان دارد زیرا کنار گذاشتن اخبار آحاد در مواضعی مانند تخصیص و تقیید کتاب و مخالفت با مفاهیم آیات توسط منطوق روایات و... نیز موجب عدم امکان استنباط احکام و تکالیف خواهد شد. همچنان‌که در نسبت‌سنجی میان «دلالت خبر واحد» با «مقتضای اصول عملیه» نیز همین استدلال جاری است. زیرا با اصول عملیه نمی‌توان اصل تکالیف را نفی کرد و در صورت جریان این اصول در جزئیات و شروط نیز مجدداً بسیاری از روایات و تکالیف مترتب بر آنها نفی و تعطیل خواهد شد و چیزی از نماز و روزه و حج و... باقی نخواهد ماند چون مدرک دیگری برای تعیین شروط و جزئیات نیست مگر روایات و اخبار آحاد.



از این بیان، اشکال آخوند بر اکتفاء به خبر واحد در مواضع ضرورت روشن می‌شود زیرا تمسک به خبر واحد در جزئیات و شروط، همگی از مصادیق ضرورت هستند و منبع دیگری برای صدور حکم در این زمینه وجود ندارد. اساساً اصول عملیه موضوع معینی ندارد و نمی‌تواند معین‌کننده جزئیات و شرایط تکالیف باشد و الا به معنای هم‌عرض شدن عقل با نقل و قائل شدن به مقام تشریح برای عقل خواهد بود. البته این ویژگی ناشی از مقام این بحث است که قبل از ورود به احکام مطرح شده و این در حالی است که اصول عملیه پس از این استنباط حکم و تنها در بستر احکام تعیین شده و هنگام شک در مقام عمل جریان می‌یابد. به عنوان مثال ابتدا وجوب وضوء و شرایط و جزئیات آن مانند ضرورت اباحه یا طهارت آب آن ثابت شده و سپس در مورد جریان احتیاط در انائین مشتبهین بحث می‌شود.

۳. در ادامه، آخوند وارد بحث از انسداد می‌شود اما بنابر مباحث گذشته روشن شد که تعریف علم و قطع و ظنّ و... در مبنای قوم، بر اساس عقل نظری است که چنین تعریفی از نظر اصولی و عقلائی به اشکالاتی مبتلاست. لذا بحث انسداد و انفتاح نیز که بر مبنای همین تعریف شکل گرفته، به همان اشکالات دچار است. یعنی هنگامی که تعریف از علم و قطع و ظنّ بر مبنای عقل عملی و اختیار و هوی و تقوی شکل بگیرد، هیچ‌یک از دو مبنای انفتاح و انسداد قابل طرح نیست بلکه انسان برای فهم و علم و مجتهد برای تفقه، در مقابل جریان ولایت خدای متعال در عالم قرار دارد و لذا فقاهت بدون هماهنگ شدن با ولایت تکوینی و تاریخی و اجتماعی ممکن نخواهد بود که تفصیل این مباحث، در سرفصل‌های قبلی ذکر شد.