



مباحثی پیرامون

تکامل علم اصول

«نقدی نوین بر کتاب کفایه الاصول

برای دستیابی به علم اصول فقه احکام حکومتی»

سرپرست پژوهش: حجت الاسلام و المسلمین مسعود صدوق^(ره)



فهرست اجمالی

پیشگفتار: ضرورت و روند شکل‌گیری «علم اصول فقه احکام حکومتی» در بستر رابطه بین «فهم دین» و «تحقق دین» ... ۲۵

مقدمه ۵۹

امر اول: موضوع و تعریف علم اصول ۶۵

بخش اول: بررسی «ضابطه موضوع علم» بر اساس عقل نظری و قواعد منطقی و «معیار تمایز علوم» بر اساس قواعد عقل عملی و اعتبارات ۶۷

بخش دوم: بررسی مبنای قوم و مرحوم آخوند پیرامون «سنت و خبر» بر اساس قواعد منطقی و اصول اعتقادی ... ۸۸

بخش سوم: نقد تعریف علم اصول در مبنای مشهور و مبنای مرحوم آخوند بر اساس: الف) قواعد منطقی تعریف؛ ب) نسبت تعریف علم اصول با مساله «حجیت» ۱۰۵

امر دوم: تعریف وضع و اقسام آن ۱۲۷

بخش اول: نقد تعریف مرحوم آخوند از «وضع» و حیثیت تقسیم آن به «تعینی و تعینی» بر اساس تقسیم نسبت‌ها به حقیقی و اعتباری ۱۲۹

بخش دوم: نقد و بررسی تقسیم «وضع» به اقسام چهارگانه و ارائه تقسیم جایگزین؛ با محوریت «توجه به تغایر مفردات و مرکبات» ۱۳۵

امر سوم: معیار صحت در استعمالات مجازی ۱۵۳

نقد معیار صحت استعمالات مجازی در مبنای آخوند براساس جریان نسبیّت و اختلاف در طبع و ارائه معیار صحت جایگزین از طریق توسعه در وضع مرکبات با تکیه بر پذیرش عمومی ۱۵۳

امر چهارم: اطلاق لفظ و اراده نوع و صنف و مثل و فرد آن ۱۶۳

نقد ادعای آخوند مبنی بر «وضع نبودن استعمال لفظ در نوع و صنف و... به دلیل ملازمه‌ی آن با وضع مهملات» با توجه به تقسیم وضع به دو قسم «وضع تخصصی و وضع عرفی» و نقش مهم آن در ادبیات و زبان ۱۶۳

امر پنجم: وضع الفاظ برای ذات معانی یا مقید به اراده ۱۷۱

نقد «قول به وضع الفاظ برای معانی به قید اراده» به دلیل عدم تناسب آن با «غرض وضع» و اثبات «تبعیت دلالت وضعی از اراده» با تکیه بر محوریت اراده در دلالت‌های اعتباری ۱۷۱

امر ششم: وضع مرکبات ۱۷۹

تنقیح «وضع مرکبات» بر اساس «غرض وضع و لوازم عقلانی آن»، مبین اشکالات مبنای قوم در «تعریف وضع و نسبت خطابات شارع با آن» ۱۷۹

امر هفتم: علائم وضع ۱۹۷

بخش اول: نقد و بررسی «تبادر» با توجه به تصریح اصولیون بر «علم ارتکازی به وضع قبل از تبادر» و طرح دو احتمال جدید در تعریف علم ارتکازی برای تصحیح اشکالات ۱۹۹

بخش دوم: نقد «حمل منطقی» به عنوان علامت وضع به دلیل عدم رعایت تقسیم بین حقائق و اعتبارات و ضرورت ترسیم «حمل» بر اساس ادراکات اعتباری (نسبت دادن لفظ به معنا در استعمال) ۲۱۱

بخش سوم: پاسخ به اشکال «اطراد در مجازات» و ارائه تحلیل جدید از علامت اطراد بر اساس تبیین جایگاه «پذیرش عرف» در صحت اعتبارات و نقش آن در برقراری «نسبت معنادار بین استعمال و وضع» ۲۱۹

امر هشتم: احوال لفظ و رفع تعارض بین آنها ۲۲۷

امر ثامن، اولین مقدمه‌ی دال بر حل مسائل زبانی از طریق «ادراکات عقلانی» و ضرورت نسبت‌سنجی بین «ادراکات عقلانی» و «نظر واضع» و طرح پیشنهادی برای آن ۲۲۷

امر نهم: حقیقت شرعیه ۲۳۹

نقد مبنای آخوند پیرامون «حقیقت شرعیه» با توجه به لوازم «حقیقت لغویه» و «وضع تعیینی استعمالی» و طرح جایگزین ۲۳۹

امر دهم: صحیح و اعم ۲۵۱

نقد «صورت مساله صحیح و اعم»، «تعریف صحت و فساد» و «قدر جامع ارائه‌شده» بر اساس تحلیل اعتباری از «وضع» و «قانون» و اغراض آن ۲۵۱

امر یازدهم: اشتراک لفظی ۲۶۳

نقد تحلیل قوم از اشتراک لفظی و ارائه تحلیل جدید از آن بر اساس تبعیت «وضع مفردات» از «وضع مرکبات» ۲۶۳

امر دوازدهم: استعمال لفظ در اکثر از معنا ۲۷۵

بخش اول: نقد تعریف مرحوم آخوند از استعمال براساس ضرورت لحاظ «رابطه بین استعمال و وضع» و ارائه

تعریف جایگزین ۲۷۷

بخش دوم: نقد «امتناع استعمال لفظ در اکثر از معنا» بر اساس قواعد جاری در امور اعتباری و دسته‌بندی

اغراض در آنها ۲۸۳

امر سیزدهم: مشتق ۲۹۳

عقلائی نبودن «وضع مشتق برای اعم» با توجه به تحلیل «مشتق» بر اساس تقسیم اسامی به «ذوات، مصادر،

اوصاف» ۳۹۳

جمع‌بندی ۳۱۱

جمع‌بندی مقدمات کفایه و بهینه آن در سه محور «وضع»، «استعمال» و «نسبت بین وضع و استعمال» و آثار آن

در تحلیل جدید از زبان و ادبیات و عدم حجیت «اکتفاء به عرف زمان مخاطب» ۳۱۱

فهرست تفصیلی

پیشگفتار: ضرورت و روند شکل‌گیری «علم اصول فقه احکام حکومتی» در بستر رابطه بین «فهم دین» و «تحقق دین»	۲۵
۱- از «فهم دین» تا «تحقق دین»؛ سابقه تاریخی	۲۵
۲- تلاش‌های اولیه در حوزه‌ی پس از انقلاب، برای ورود علمی به مسأله «تحقق دین» و برخی ناکامی‌ها	۲۷
۳- تلاش‌های عملی رهبران انقلاب برای تحول در «تحقق دین» و موانع پیش‌رو	۲۸
۴- تلاش‌های مرحوم علامه آیت‌الله سید منیرالدین حسینی‌الهاشمی برای ورود علمی به مسأله «تحقق دین»، تا پیروزی انقلاب	۲۹
۵- تلاش‌های علمی مرحوم علامه آیت‌الله حسینی‌الهاشمی پیرامون مسأله «تحقق دین» پس از انقلاب	۳۲
۵/۱- منطق موضوع‌شناسی؛ بمثابة ابزار علمی برای «تحقق دین در سطح حاکمیت» (روش تطبیق احکام بر موضوعات اداره کشور)	۳۲
۵/۲- گام دوم: رفع ناسازگاری بین منطق «فهم دین» (منطق صوری) و منطق «تحقق دین» (منطق موضوع‌شناسی) از طریق تولید «فلسفه ناظر به عینیت»	۳۶
۵/۳- گام سوم: «فلسفه هماهنگ‌ساز»، منشأ تولید سه منطق هماهنگ (حجیت، معادله، مدل) برای تحقق دین	۴۰
۶- تلاش‌های علمی مرحوم علامه آیت‌الله حسینی‌الهاشمی برای تحقق دین، با تمرکز بر تکامل در «علم اصول فقه»	۴۱

- ۶/۱- تولید «منطق حجیت»: ارتقاء «فهم از دین» از طریق تکامل در علم اصول برای دستیابی به «احکام حکومتی» ۴۱
- ۶/۲- چالش‌های «تحقق دین» با توجه به مسأله‌ی «نسبت بین موضوعات» و «نسبت بین احکام» در حاکمیت‌های امروزی ۴۲
- ۶/۳- برقراری «نسبت بین احکام» در حاکمیت‌های امروزی از طریق «الگوی تخصیص» و رابطه آن با «نسبت بین احکام، ارزش‌ها و توصیفات» ۴۵
- ۶/۴- ضرورت استنباط «نسبت بین احکام (تکالیف) ارزش‌ها (اهداف) و توصیفات (اعتقادات)» از خطابات شرعی، برای حضور دین در «الگوی تخصیص» بمثابة محور حاکمیت‌های امروزی ۴۷
- ۶/۵- اشاره‌ای به خلأهای علم اصول موجود برای استنباط نسبت بین احکام، ارزش‌ها و توصیفات (احکام حکومتی) ۵۳
- ۶/۶- گزارش کمی از پژوهش‌های انجام‌شده برای تولید «علم اصول فقه احکام حکومتی» ۵۴
- ۷- ضرورت پژوهش‌های تطبیقی بین «علم اصول موجود» و «علم اصول فقه احکام حکومتی» برای ایجاد تفاهم در بدنه تخصصی حوزه‌های علمیه ۵۴
- ۸ - گزارشی از تلاش‌های مرحوم استاد حجه‌الاسلام و المسلمین صدوق برای انجام پژوهش‌های تطبیقی در جهت تفاهم با حوزه‌های علمیه ۵۶
- مقدمه: معرفی کتاب حاضر در دو بخش: «نقد هر یک از مقدمات به صورت جداگانه» و «نسبت‌سنجی بین مقدمات و جمع‌بندی آن» ۵۹

امر اول: موضوع و تعریف علم اصول | ۶۵

- بخش اول: بررسی «ضابطه موضوع علم» بر اساس عقل نظری و قواعد منطقی و «معیار تمایز علوم» بر اساس قواعد عقل عملی و اعتبارات ۶۷
- تقریر متن کفایه ۶۸
۱. ناسازگاری تفسیر آخوند از موضوع علم با چارچوب علم منطق ۶۹
- ۱/۱. اشکالات بر تفسیر آخوند از عوارض ذاتی ۷۰

۱/۲. اشکالات مربوط به رابطه موضوع علم با موضوعات مسائل	۷۵
۲. عدم کفایت غرض تدوینی جهت تمایز علوم به دلیل قاعده‌ناپذیری اعتبارات	۷۸
۲/۱. جعلی شدن موضوعات مسائل و خروج از جریان علیت، نتیجه‌ی طرح غرض تدوینی به عنوان تعیین کننده موضوع علم	۷۸
۲/۲. ضرورت تحلیل «جریان علیت» (ارائه قواعد) در «ادراکات عقلایی» بر اساس «فطرت» یا «اختیار»، در صورت طرح شدن بحث غرض تدوینی از سوی آخوند	۸۰
۲/۳. طرح دو احتمال درمورد غرض تدوینی (۱. غرض پیش از تدوین به معنای داعی در پیدایش علم ۲. غرض تدوینی بعد از ایجاد علم) و بیان اقتضاء هریک از احتمالات	۸۰
۲/۴. ابتلا به هرج و مرج در صورت رجوع مسئولیت تعیین غرض تدوینی به اراده و اختیار افراد و عقلاء	۸۰
۲/۵. رد نقش اراده انسان و عدم امکان اختلاف، در صورت تعریف عقلاء بر اساس خصوصیات فطری و جبری مشترک	۸۱
۲/۶. اقتضا احتمال دوم در مورد «غرض تدوینی»: ضرورت توجه به قابلیت منطق صوری در نظم دادن مواد اعتباری» بر اساس «صورت های منطقی»	۸۲
۲/۷. تغییر تعریف موضوع بر اساس سنجش نسبتی حقیقی بین موضوع و غرض، احتمالی بعید نسبت به کار آخوند در طرح همزمان وحدت موضوعی و غرضی	۸۲
۲/۸. اشکال: عدم تعیین «غرض علم اصول» به صورت خاص و در مقایسه با غرض علوم هم‌سنخ و طرح آن به نحو کلی	۸۳
۲/۹. اشکال مربوط به «تداخل علوم»: عدم منافات «اشتراک در برخی مسائل» با «رابطه عموم و خصوص من وجه»، به معنای عدم ملاحظه نسب اربعه و انحصار آن در نسبت تباین توسط آخوند	۸۳
۳. اشکال مربوط به تعیین موضوع علم اصول: عدم تشریح مفهوم «کلی متحد با موضوعات مسائل»	۸۴
بخش دوم: بررسی مبنای قوم و مرحوم آخوند پیرامون «سنت و خبر»؛ بر اساس قواعد منطقی و اصول اعتقادی	۸۸
تقریر متن کفایه	۸۹

۱- نقد و بررسی تحلیل آخوند از «سنت» به عنوان بخشی از موضوع علم اصول بر اساس قواعد منطقی ۹۰

۱/۱- نقد احتمال اول آخوند در معنای سنت: مواجهه اصولی با «خبر» از قول و فعل معصوم و امتناع دستیابی به «نفس» قول و فعل معصوم در دوران غیبت ۹۰

۱/۲- نقد احتمال دوم آخوند در معنای سنت: امتناع اندراج «سنت» تحت عنوان «موضوع علم» مادّاً به دلیل ظنی بودن اخبار غیرمتواتر، به معنای عدم تحقق قطعی و دائمی ذات برای حمل «عوارض ذاتیه» بر آن ۹۱

۱/۲/۳- نتیجه: امتناع اندراج «سنت» تحت عنوان «موضوع علم» مادّاً به دلیل ظنی بودن اخبار غیرمتواتر، به معنای عدم تحقق قطعی و دائمی ذات برای حمل «عوارض ذاتیه» بر آن ۹۴

۱/۲/۴- عدم توجه آخوند و مشهور به امکان طبقه‌بندی موادّ غیریقینی برای تعیین موضوع علم از حیث صورت ۹۵

۱/۲/۵- ردّ مؤید بودن تعریف مشهور برای نقد قول به «ادله اربعه» به عنوان موضوع علم اصول، به دلیل مقید شدن آن به «استنباط و حکم شرعی» ۹۶

۲- طرح پیشنهادی در تحلیل «سنت و خبر» بر اساس ادراکات عقل عملی و اصول اعتقادی ۹۶

۲/۱- تحلیل از «خبر و سنت» بر اساس عقل عملی و اعتبارات به دلیل اعتباری بودن علم اصول ۹۶

۲/۲- مواجهه اصولی با خبر حتی در دوران حضور، در صورت توجه به مراتب سنت و علم و تشریع الهی ۹۹

۳- نقد قول مشهور درباره موضوع علم اصول (الادله الاربعه بما هی ادله) بر اساس چنّد احتمال در مفهوم «دلیلیت» و لوازم هر یک ۱۰۱

بخش سوم: نقد تعریف علم اصول در مبنای مشهور و مبنای مرحوم آخوند بر اساس: الف) قواعد منطقی تعریف ب) نسبت تعریف علم اصول با مساله «حجیت» ۱۰۵

۱- ضرورت توجه به «قواعد تعریف» برای وارد یا خارج کردن مباحث موجود علم در تعریف ۱۰۷

۲- اخذ وجه اشتراک از مصادیق یا طبقه‌بندی اجناس؛ به عنوان «قواعد تعریف» و فقدان این روند در تعریف قوم از علم اصول ۱۰۸

۳- پاسخ به اشکال «اختصاص قواعد تعریف به علوم حقیقی و عدم جریان آن در علوم اعتباری»: ضرورت تعریف در علوم اعتباری و لو از طریق قواعد متناسب با اعتبارات ۱۱۰

۴- طرح سه احتمال پیرامون نحوه تعریف در علوم اعتباری و تطبیق آن بر علم اصول ۱۱۳

۴/۱- احتمال اول: تعریف علوم اعتباری با تکیه بر «غرض» به عنوان معیار صحت در اعتبارات ۱۱۳

۴/۲- احتمال دوم: اخذ وجه اشتراک از «موضوعات مسائل»، «محمولات مسائل» و «نسب حکمی مسائل» و دستیابی به «موضوع، محمول، نسبت حکمی شامل بر گزاره‌ها»، بمثابة تعریف از طریق اجزاء یک علم ۱۱۴

۴/۳- احتمال سوم: ارائه جنس و فصل برای علم اعتباری، با ملاحظه وجه اشتراک آن با علوم مشابه و وجه افتراق با آنها ۱۱۸

۴/۴- اشاره‌ای به نسبت‌سنجی میان «تعریف علم» و «موضوع علم» ۱۱۹

۵- نقد قیود «التي ينتهي اليها في مقام العمل»، «صناعت» و «يمكن ان تقع في طريق الاستنباط» در تعریف آخوند ۱۲۰

۵/۱- نقد قید «التي ينتهي اليها في مقام العمل» بر اساس تفاوت مباحث اصولی با مراحل تفقه بر خطابات ۱۲۰

۵/۲- نقد قید «صناعت» در تعریف آخوند، به دلیل اولویت «اثبات حجیت قواعد اصولی» بر «بکارگیری آنها در فقه» ۱۲۴

۵/۳- بررسی دو احتمال پیرامون «يمكن ان تقع في طريق الاستنباط»: ۱. شمول نسبت به لاجت یا موارد اختلافی ۲. شمول نسبت به مباحث جدید در آینده ۱۲۴

امر دوم: تعریف وضع و اقسام آن | ۱۲۷

بخش اول: نقد تعریف مرحوم آخوند از «وضع» و حیثیت تقسیم آن به «تعیینی و تعینی» بر اساس تقسیم نسبت‌ها به حقیقی و اعتباری ۱۲۹

تقریر متن کفایه ۱۳۱

۱- نقد و بررسی تعریف مرحوم آخوند از «وضع» بر اساس تقسیم نسبت‌ها به حقیقی و اعتباری ۱۳۱

۲- نقد حیثیت تقسیم «وضع» و پیشنهاد جایگزین، در جهت حفظ «ماهیت اعتباری وضع» همزمان با «شمول آن بر وضع تعینی» ۱۳۳

- بخش دوم: نقد و بررسی تقسیم «وضع» به اقسام چهارگانه و ارائه تقسیم جایگزین؛ ۱۳۵
- با محوریت «توجه به تغایر مفردات و مرکبات» ۱۳۵
- تقریر متن کفایه ۱۳۷
- ۱- نقد و بررسی تقسیم «وضع» به اقسام چهارگانه ۱۳۸
- ۱/۱- ناسازگاری «حیثیت تقسیم دوم» با «مقسم»، در تقسیم ثنائی «وضع» به اقسام چهارگانه ۱۳۸
- ۱/۲- عدم شمولیت تقسیم قوم نسبت به وضع «فعل» ۱۴۰
- ۱/۳- عدم شمولیت تقسیم قوم نسبت به «وضع مرکبات» ۱۴۱
- ۲- نیاز انسان به انتقال «معانی وابسته و ذو اجزاء» (کُلّ) و تغایر آن با «معنای کلی»، به مثابه پایگاه وضع مرکبات و مبنای ارائه پیشنهاد جدید برای تقسیم وضع ۱۴۲
- ۳- طرح تقسیم پیشنهادی برای «وضع از حیث الفاظ»، بر اساس تقسیم «وضع از حیث معنا» ۱۴۷
- ۴- نقد اشکالات آخوند بر قائلین به «تحقق وضع عام؛ موضوع له خاص در قالب وضع حروف» و آثار آن در تعیین شرط صحت وضع برای «مفاهیم جزئی» ۱۴۹

امر سوم: معیار صحت در استعمالات مجازی | ۱۵۳

- نقد معیار صحت استعمالات مجازی در مبنای آخوند براساس جریان نسبیت و اختلاف در طبع و ارائه معیار صحت جایگزین از طریق توسعه در وضع مرکبات با تکیه بر پذیرش عمومی ۱۵۳
- تقریر متن کفایه ۱۵۵
- ۱- اشاره به ناسازگاری «معیار صحت استعمالات» در مبنای آخوند با «تعریف استعمال» ۱۵۵
- ۲- نقد «انحصار» معیار صحت استعمالات مجازی به «طبع»، با توجه به جریان اختلاف و نسبیت در آن و ملازمه آن با «نفی استعمال غلط» ۱۵۶
- ۳- تفسیر «صحت استعمال» به «حُسن استعمال» به عنوان یک امر عقلایی، ملازم با ضرورت نقش وضع و واضع در تعیین صحت استعمالات مجازی ۱۵۷
- ۴- وابستگی «تحقق اغراض اجتماعی» به «تحریک و بعث جامعه از طریق هنر»، مبین جایگاه استعمالات مجازی در غرض واضع و مستلزم بهینه و تدقیق در «وضع مرکبات» ۱۵۸
- ۵- وابستگی «تحریک جامعه» به «پذیرش عمومی نسبت به مجاز»، مبین تعریف و جایگاه «طبع» در معیار صحت استعمالات مجازی ۱۶۱

امر چهارم: اطلاق لفظ و اراده نوع و صنف و مثل و فرد آن | ۱۶۳

نقد ادعای آخوند مبنی بر «وضعی نبودن استعمال لفظ در نوع و صنف و... به دلیل ملازمه‌ی آن با وضع مهمالات» با توجه به تقسیم وضع به دو قسم «وضع تخصصی و وضع عرفی» و نقش مهم آن در ادبیات و زبان ۱۶۳

تقریر متن کفایه ۱۶۵

۱- نقد ادعای آخوند مبنی بر «وضعی نبودن استعمال لفظ در نوع و صنف و... به دلیل ملازمه‌ی آن با وضع مهمالات»، با توجه به تقسیم وضع به دو قسم «وضع تخصصی و وضع عرفی» و نقش مهم آن در ادبیات و زبان ۱۶۶

۲- خلط بین «قواعد نسبت لفظی و اعتباری» و «قواعد نسبت منطقی و حقیقی» در تحلیل آخوند از «استعمال لفظ و اراده فرد از آن» ۱۶۹

امر پنجم: وضع الفاظ برای ذات معانی یا مقید به اراده | ۱۷۱

نقد «قول به وضع الفاظ برای معانی به قید اراده» به دلیل عدم تناسب آن با «غرض وضع» و اثبات «تبعیت دلالت وضعی از اراده» با تکیه بر محوریت اراده در دلالت‌های اعتباری ۱۷۱

تقریر متن کفایه ۱۷۳

۱- ضرورت طرح امر پنجم بعد از امر دوم (اقسام وضع) با توجه به حیثیت مشترک آنها (توجه به اقسام معانی) ۱۷۴

۲- ضرورت نقد قول به «وضع الفاظ برای معانی به قید اراده» بر اساس عدم تناسب آن با «غرض وضع» (به جای طرح قواعد حمل توسط مرحوم آخوند) ۱۷۴

۳- ضرورت توجه به بحث «تبعیت دلالت از اراده» برای ترسیم دقیق‌تر از صورت مساله در امر پنجم ۱۷۵

۴- تبعیت دلالت وضعی از اراده با توجه به تقسیم دلالت به «اعتباری و غیر اعتباری» و محوریت اراده در شکل‌گیری اعتبارات و دفاع از آن در برابر برخی مصادیق (دلالت تصویری) ۱۷۵

۴/۱- عدم نقض «تبعیت دلالت وضعی از اراده» با تمسک به برخی مصادیق دلالت تصویری، به دلیل

خروج این مصادیق از حیطه وضع و غرض آن ۱۷۶

۴/۲- رد ملازمه بین «جریان اراده در اصل دلالت وضعی» با «مقید شدن طرفین دلالت وضعی به اراده»

..... ۱۷۸

امر ششم: وضع مرکبات | ۱۷۹

- تنقیح «وضع مرکبات» بر اساس «غرض وضع و لوازم عقلانی آن»، مبین اشکالات مبنای قوم در «تعریف وضع و نسبت خطابات شارع با آن» ۱۷۹
- تقریر متن کفایه ۱۸۱
- ۱ - ضرورت بررسی «وضع مرکبات» (امر سادس در کفایه) بلافاصله پس از بحث اقسام وضع؛ با توجه به تقسیم پیشنهادی ۱۸۲
- ۲- نقد اکتفای آخوند به «نفی وضع ثالث برای مرکبات» و ضرورت «طرح انواع مرکبات و دلالات آنها» ۱۸۲
- ۲/۱ - نقد نظر آخوند پیرامون «وضع مواد مفردات» و «وضع اعراب برای مفردات» ۱۸۲
- ۲/۲ - ضرورت طرح بحث پیرامون «وضع مرکبات» بر اساس «طرح انواع مرکبات و بررسی دلالات آنها»، به جای اکتفاء به نفی «وضع ثالث» ۱۸۳
- ۳- تنقیح «وضع مرکبات» بر اساس «غرض وضع و لوازم عقلانی آن»، مبین اشکالات مبنای قوم در «تعریف وضع و نسبت خطابات شارع با آن» ۱۸۴
- ۳/۱ - غرض وضع؛ نشانگر محوریت «مرکبات» در دو وعاء وضع و استعمال و شأن ابزاری «مفردات» (جز در وعاء آموزش زبان) ۱۸۴
- ۳/۱/۱ - ضرورت توجه به عدم انحصار «مرکبات» به «جمله»، به دلیل بازگشت غرض از جملات به بیان «خطبه‌ها، مقالات و کتب» (سطوح مختلف و سلسله‌وار در معانی مرکبه) ۱۸۵
- ۳/۲ - انتقال معنا» به عنوان «غرض حاکم بر وضع مرکبات» در کلمات قوم و ضرورت تکمیل آن به «وحدت رویه و نظم در انتقال معنا» (جلوگیری از هرج و مرج در گفتگو) ۱۸۶
- ۳/۳ - امتناع «وحدت رویه و نظم در انتقال معنا» توسط افراد و وابستگی آن به «حاکمیت‌ها» به مثابه «حافظان نظم جامعه در عرصه گفتگو» ۱۸۷
- ۳/۳/۱ - ضرورت هماهنگی «واضعین» با «حاکمیت‌ها» به عنوان حافظان نظم در همه عرصه‌های جامعه؛ علت تحلیل واضع به «یک منصب و منزلت حاضر در تمامی جوامع» (و نه یک شخص در گذشته‌های دور) ۱۸۷
- ۳/۴ - تبعیت «غرض وضع» (نظم در انتقال معنا) از «اغراض حاکمیت‌ها» در کنترل ارتکازات عمومی متناسب با اهداف خود ۱۸۸

فهرست مطالب | ۱۷

- ۳/۵ - پیش‌فرض اعتقادی مبنی بر تقسیم اغراض حاکمیت‌ها به «ایمان به خدای متعال» و «طغیان در برابر خدای متعال»، علت تقسیم وضع و ادبیات به دو قسم الهی و الحادی ۱۸۹
- ۳/۶ - جریان اغراض حاکمیت‌ها از طریق تبدیل مجموعه‌ای از ارزش‌ها و مفاهیم به ارتکاز عمومی، بیانگر ضرورت تحلیل زبان و وضع بر محور «مرکبات پیچیده» (کتاب و مقالات و خطب) و تبعیت «مرکبات ساده و مفردات» از آن ۱۹۰
- ۳/۷۱ - غفلت از تحلیل وضع بر اساس «مرکبات پیچیده» در علم اصول، عامل انحصار آن به تکالیف فردی و غیبت آن از استنباط سایر معرفت‌های دینی و تکالیف اجتماعی ۱۹۲
- ۳/۷ - فطرت بشری نسبت به «کمال‌طلبی» و عدم اکتفاء به «نظم»، عامل پیدایش روابط و معانی جدید و علت تکامل و تغییرات اساسی در زبان و وضع ۱۹۳
- ۳/۸ - نتیجه: تأسیس زبان توسط شارع و رد انحصار فهم از خطابات او به وضع در زمان تخاطب، به دلیل الف) ناسازگاری اغراض جامعه طغیان با اغراض شرعی، ب) تکامل در جامعه و در زبان و ضرورت شمولیت خطاب شارع نسبت به همه مراحل تکامل ۱۹۴

امر هفتم: علائم وضع | ۱۹۹

- بخش اول: نقد و بررسی «تبادر» با توجه به تصریح اصولیون بر «علم ارتکازی به وضع قبل از تبادر» و طرح دو احتمال جدید در تعریف علم ارتکازی برای تصحیح اشکالات ۱۹۹**
- تقریر متن کفایه ۲۰۱**
- ۱- ضرورت ارائه تصویر عقلانی از «شک در معنای وضعی» توسط اصولیون ۲۰۲
- ۲- ملازمه «پذیرش علم ارتکازی به وضع قبل از تبادر» با الف) «استغناء از علائم وضع و کفایت انتباه و التفات» ب) نقض «انسباق» (تعیّن معنای واحد به جای تعدّد معانی) ۲۰۵
- ۳- طرح دو احتمال برای تصحیح تبادر بر اساس تفسیر جدید از «علم اجمالی قبل از تبادر» به: الف) علم به موارد استعمال ب) علم به کلیت معنا و تردید در شمول لفظ نسبت به برخی مصادیق و تبدیل آن به «علم تفصیلی» از طریق بررسی علمی استعمالات ۲۰۷
- ۴- ضرورت نسبت‌سنجی میان «متبادر از مرکبات در مقام استعمال» با «ظهورات» ۲۰۹

بخش دوم: نقد «حمل منطقی» به عنوان علامت وضع به دلیل عدم رعایت تقسیم بین حقائق و اعتبارات و ضرورت ترسیم «حمل» بر اساس ادراکات اعتباری (نسبت دادن لفظ به معنا در استعمالات) ۲۱۱

تقریر متن کفایه ۲۱۳

۱- نقد «حمل منطقی» به عنوان علامت بر «معنای وضعی» بر اساس رعایت تقسیم بین حقائق و اعتباریات (جریان «نسبت جعلی بین لفظ و معنا» در وضع و جریان «نسبت حقیقی بین دو معنا» در حمل اولی ذاتی) ۲۱۴

۲- ضرورت ترسیم «حمل» بر اساس ادراکات اعتباری (نسبت دادن یک لفظ به یک معنا در استعمالات عمومی) و ملازمه آن با الحاق به دیگر علائم وضع ۲۱۵

بخش سوم: پاسخ به اشکال «اطراد در مجازات» و ارائه تحلیل جدید از علامت اطراد بر اساس تبیین جایگاه «پذیرش عرف» در صحت اعتبارات و نقش آن در برقراری «نسبت معنادار بین استعمال و وضع» ۲۱۹

تقریر متن کفایه ۲۲۱

۱- پاسخ به اشکال «اطراد در مجازات» با توجه به الف) ضرورت فرض انتفاء قرینه در علائم وضع ب) تعریف اطراد به شیوع استعمال لفظ در مقامات گوناگون و ناسازگاری آن با اختصاص مجاز به مقامات خاص ۲۲۱

۲- تحلیل جدید از علامت اطراد بر اساس نقش «پذیرش عرف» در ایجاد «رابطه معنادار بین وضع و استعمال»، با توجه به ضرورت پیگیری تحقق «پذیرش نسبت به وضع» از سوی واضع ۲۲۳

۲/۱- اشکال در علامت «اطراد در استعمالات جامعه نفاق» بر وضع‌های شرعی، به دلیل عدم پذیرش آنان نسبت به پیامبر اکرم و ائمه هدی صلوات الله علیهم اجمعین ۲۲۵

امر هشتم: احوال لفظ و رفع تعارض بین آنها | ۲۲۷

امر ثامن، اولین مقدمه‌ی دال بر حل مسائل زبانی از طریق «ادراکات عقلانی» و ضرورت نسبت سنجی بین «ادراکات عقلانی» و «نظر واضع» و طرح پیشنهادی برای آن ۲۲۷

تقریر متن کفایه ۲۲۹

۱- ضرورت استدلال علمی (تقسیم ثنائی یا استقراء کافی) برای احصاء «احوال لفظ» ۲۲۹

فهرست مطالب | ۱۹

- ۲- معنای وضعی به مثابه «موضوع شک» در امر سابع و معنای مستعمل فیه به مثابه «موضوع شک» در امر ثامن ۲۳۰
- ۳- ضرورت ارائه تصویر عقلانی از «شک» بین احوال لفظ و معنای حقیقی، با توجه به وضوح نظر واضع نسبت به احوال خمس و تبعیت مستعملین از آن ۲۳۰
- ۴- پیشنهاد تصویر عقلانی از شک فوق‌الذکر: شناخت از رویه و مواضع متکلم و حصول فاصله‌ی زمانی با مخاطب، عاملی برای احتمال عقلانی نسبت به حذف برخی قرائن از کلام ۲۳۳
- ۵- امر ثامن، اولین مقدمه‌ی دال بر حل مسائل زبانی از طریق «ادراکات عقلانی» و ضرورت نسبت‌سنجی بین «ادراکات عقلانی» و «نظر واضع» و طرح پیشنهادی در این رابطه ۲۳۴
- ۶- نقد عقلانی بر «حکم مطلق به الغاء شک» در موضوع بحث و ضرورت مقیدشدن آن به نوع متکلم و میزان اهمیت موضوع ۲۳۷

امر نهم: حقیقت شرعی | ۲۳۹

- نقد مبنای آخوند پیرامون «حقیقت شرعی» با توجه به لوازم «حقیقت لغویه» و «وضع تعینی استعمالی» و طرح جایگزین ۲۳۹
- مقدمه: ضرورت پرداختن به بحث «حقیقت شرعی» پس از بحث «وضع مرکبات» ۲۴۱
- تقریر متن کفایه ۲۴۲
- ۱- نقد و بررسی مبنای آخوند پیرامون «وضع تعینی استعمالی»، با توجه به مساله «منقولات» و «نسبت بین وضع و استعمال» ۲۴۲
- ۱/۱- نقد انحصار «وضع تعینی» به یک قالب کلامی واحد ۲۴۲
- ۱/۲- نقد مبنای آخوند در برشمردن «وضع تعینی استعمالی» به عنوان قسم ثالث استعمال، با تحلیل آن در قالب «منقولات» و ضرورت تبیین نسبت بین «وضع» و «استعمال» ۲۴۳
- ۱/۳- عدم تناسب مبنای آخوند در «نحوه تحلیل از وضع» با «طرح بحث حقیقت شرعی» ۲۴۴
- ۲- نقد مبنای آخوند پیرامون «حقیقت لغویه»، با توجه به ناسازگاری آن با احتمال «وضع الفاظ عبادات در شرایع سابقه» و «ثمره مذکور در بحث» ۲۴۵

- ۳- طرح پیشنهادی برای حل مسأله «حقیقت شرعیه» بر اساس تحلیل اعتباری از «وضع» و توجه به لوازم آن از حیث عقل عملی ۲۴۶
- ۳/۱- اثبات حقیقت شرعیه با توجه به تبعیت وضع از «غرض» و تفاوت «اغراض شارع» با «اغراض موالی عرفی» ۲۴۶
- ۳/۲- تردید در حقیقت شرعیه؛ ناشی از تلاش برای «تحلیل علّیتی از وضع» از یکسو و عدم توجه به لوازم عقل عملی در «تحلیل اعتباری از وضع» از سوی دیگر ۲۴۸
- ۳/۳- ضرورت توجه به فرهنگ شارع از ابتدای تاریخ تا آغاز دوره غیبت در سطوح «تکوینی، تاریخی، اجتماعی» برای استفراغ وسیع در تحلیل از وضع ۲۴۹

امر دهم: صحیح و اعمّ | ۲۵۱

- نقد «صورت مسأله صحیح و اعمّ»، «تعریف صحت و فساد» و «قدر جامع ارائه شده» بر اساس تحلیل اعتباری از «وضع» و «قانون» و اغراض آن ۲۵۱
- تقریر متن کفایه ۲۵۳
- ۱- عدم امکان عقلانی برای «وضع اعمّ»، به دلیل ناسازگاری آن با «نظم در تفاهم» به عنوان غرض از وضع و «نظم در جامعه» به عنوان غرض از جعل قانون ۲۵۴
- ۲- نقد مبنای آخوند پیرامون «صحت و فساد»، بر اساس تفکیک صحت و فساد در امور حقیقی از امور اعتباری و ضرورت تحلیل رابطه آن با وعاء وضع (عموماً) و وضع شارع (خصوصاً) ۲۵۶
- ۲/۱- ضرورت تفکیک تعریف صحت و فساد در امور حقیقی (تطابق و عدم تطابق با واقع) از صحت و فساد در امور اعتباری (تناسب با غرض و عدم تناسب با غرض) ۲۵۶
- ۲/۲- ضرورت تعریف صحت و فساد در وضع الفاظ بر اساس تقسیم فوق، به دلیل تبعیت الفاظ از معانی ۲۵۷
- ۲/۳- ضرورت استدلال وضعی و زبانی برای امکان پذیر شدن «حمل خطابات شارع بر معنای منطقی از صحت» ۲۵۸
- ۲/۴- ملازمه «اثبات مبنای صحیحی یا اعمّی از طریق آیات و روایات» با «دور» ۲۵۹

۳- نقد مبنای آخوند پیرامون «قدر جامع» با توجه به تحلیل عبادات بمثابه «مرکب اعتباری» و لوازم آن	۲۵۹.....
۳/۱- نقد قدر جامع در نظر آخوند (معراج المومن و...) با توجه به عدم تحقق آن در صلاه‌های صحیح و عدم تبیین نسبت بین اوصاف مختلف بر اساس قواعد منطقی	۲۵۹.....
۳/۲- ارائه قدر جامع برای صلاه به عنوان یک مرکب اعتباری، ملازم با تعیین غرض از آن به عنوان عامل وحدت بخش اعتبارات	۲۶۰.....
۳/۳- ضرورت توجه به «خصوصیات و انواع نماز» در نظر شارع، برای ارائه قدر جامع و رهایی از اشکالات وارده به آن	۲۶۰.....
۳/۴- ناسازگاری «غرض عقلانی (نظم در اعمال عبید)» با «ثبات در عبادات شرعی»، به دلیل تغییر جعل توسط عقلاء در صورت سرکشی و عصیان موالی	۲۶۱.....

امریازدهم: اشتراک لفظی | ۲۶۳

نقد تحلیل قوم از اشتراک لفظی و ارائه تحلیل جدید از آن بر اساس تبعیت «وضع مفردات» از «وضع مرکبات»	۲۶۳.....
تقریر متن کفایه	۲۶۵.....
۱- ردّ «اتکاء به قرینه در مشترک لفظی برای جلوگیری از اخلال به غرض وضع»، به دلیل ملازمه آن با «خروج از تعریف وضع» با توجه به نیاز دائمی به قرینه برای فهم معنا	۲۶۶.....
۱/۱- منحصر بودن «تعلق غرض به اجمال» به موارد نادر و عدم امکان تحلیل اکثر مشترکات لفظی بر اساس آن	۲۶۷.....
۱/۲- ضرورت تحلیل از نسبت بین وضع‌ها و اغراض آنها در اشتراک لفظی، برای بحث علمی پیرامون زبان به جای احاله به جهل	۲۶۷.....
۲- تحلیل جدید از «اشتراک لفظی» بر اساس تبعیت «وضع مفردات» از «وضع مرکبات»	۲۶۸.....
۲/۱- تحلیل جدید از «اشتراک لفظی» (بر اساس تعیین معنای مفردات در جملات)، زمینه‌ای برای تغییر مبنای اصولیون در زبان‌شناسی از «اصالت ذات» به «اصالت ربط»	۲۷۰.....

۳- تحلیل از «اجمال در کلام خدا» بر اساس شمول قرآن نسبت به تغییرات در ظرفیت فهم بشری تا روز قیامت ۲۷۰

۴- بررسی قول به «وجوب اشتراک لفظی» و نقد آخوند بر آن، بر اساس توضیح روند «تولید معانی جدید توسط بشر در طول زمان» و الزامات تفاهم و تخاطب پیرامون آن ۲۷۲

امر دوازدهم: استعمال لفظ در اکثر از معنا | ۲۷۵

بخش اول: نقد تعریف مرحوم آخوند از استعمال براساس ضرورت لحاظ «رابطه بین استعمال و وضع» و ارائه تعریف جایگزین ۲۷۷

- مقدمه: وابستگی بررسی مباحث مربوط به «وعاء استعمال» به «تعریف استعمال» ۲۷۹

- تقریر متن کفایه ۲۸۰

۱- نقد تعریف مرحوم آخوند از استعمال، بر اساس ضرورت ملاحظه «رابطه میان استعمال و وضع» ۲۸۰

۲- پیشنهاد جایگزین برای تعریف استعمال: «تطبیق و اجرای قانون وضع در عمل گفتگو و تخاطب» ۲۸۲

بخش دوم: نقد «امتناع استعمال لفظ در اکثر از معنا» بر اساس قواعد جاری در امور اعتباری و دسته‌بندی اغراض در آنها ۲۸۳

تقریر متن کفایه ۲۸۵

۱- نقد قول آخوند مبنی بر «امتناع عقلی» استعمال لفظ در اکثر از معنا، با توجه ضرورت تمسک به «لزوم لغویت» برای نقد در اعتبارات (لغویت به جای امتناع عقلی) ۲۸۶

۱/۱- ردّ طرح مباحث عقلی و ذهنی درباره استعمال لفظ در اکثر از معنا، در صورت تحقق خارجی آن در استعمالات ۲۸۷

۲- ناسازگاری قول به «امتناع استعمال لفظ در اکثر از معنا» با قول به «امکان اشتراک لفظی»، به دلیل جریان ادعای «فناء لفظ در معنا» در هر دو مسأله ۲۸۸

۳- دسته‌بندی اغراض و معانی مدنظر واضعین و مستعملین، موجب ردّ استعمال لفظ در اکثر از معنا در «استعمالات ساده و روزمره» و اثبات آن در «استعمالات پیچیده و تاریخی» ۲۸۹

امر سیزدهم: مشتق | ۲۹۳

عقلانی نبودن «وضع مشتق برای اعم» با توجه به تحلیل «مشتق» بر اساس تقسیم اسامی به «ذوات، مصادر، اوصاف» ۲۹۳

تقریر متن کفایه ۲۹۵

۱- ضرورت طرح بحث مشتق بر اساس «تقسیم اسامی» از موضع «وضع برای اوصاف» در مقابل «وضع برای ذوات» و «وضع برای مصادر» ۲۹۷

۱/۱- عدم ارائه تحلیل زبان‌شناختی از ذات و وصف، موجب انصراف آن به «تحلیل فلسفی از ذات و وصف» ۲۹۸

۱/۲- پیدایش «مشتقات» از ترکیب بین «ذوات» و «مبادی (مصادر)» و نسبت میان این دو، بر اساس تعیین جایگاه «وضع مبادی» در میان اقسام اسم ۲۹۹

۱/۳- نقد «تعریف مشتق» بر اساس «قابلیت حمل منطقی» با توجه به قسیم‌بودن اعتبارات و حقائق ۳۰۳

۲- عقلانی نبودن «وضع مشتق برای اعم» به دلیل ملازمه آن با «بی‌توجهی به اختلاف و تنوع اوصاف» و «هرج‌ومرج در تخاطب» ۳۰۶

جمع‌بندی ۳۱۱

جمع‌بندی مقدمات کفایه و بهینه آن در سه محور «وضع»، «استعمال» و «نسبت بین وضع و استعمال» و آثار آن در تحلیل جدید از زبان و ادبیات و عدم حجیت «اکتفاء به عرف زمان تخاطب» ۳۱۱

۱- ضرورت جمع‌بندی مقدمات کفایه از طریق ملاحظه نسبت و رابطه بین آنها ۳۱۳

۲- رابطه بین مقدمات کفایه، مبنی سه سرفصل «وضع و تقسیمات آن»، «استعمال و تقسیمات آن» و «نسبت بین وضع و استعمال» ۳۱۳

۳- تبیین مرحله اول از اصلاح «ترتیب مقدمات کفایه» بر اساس سرفصل‌های سه‌گانه ۳۱۵

۴- مرحله دوم از اصلاح «ترتیب مقدمات کفایه» بر اساس تصویر جامع از حیثیات تقسیم‌های موجود در هر یک از سه سرفصل ۳۱۶

۵- اشکالات ناشی از عدم توجه به تصویر جامع از مقدمات (غفلت از رابطه بین حیثیات تقسیم‌ها)، منشأ مرحله سوم از بهینه مقدمات کفایه بر اساس سه حیثیت «واضح، معنا، لفظ» ۳۲۴

- ۶- محوریت بخشی به حیث «معنا» برای تحلیل عقلی و فلسفی از ادبیات و زبان در رویکرد مرحوم آخوند؛ علی رغم تعریف «وضع» به «رابطه»ی بین لفظ و معنا و آثار آن در عدم توجه به ماهیت اعتباری زبان ۳۳۰
- ۷- حاکمیت «واضح و غرض او» بر «معنا» و «لفظ»، ملازم با «محوریت وضع مرکبات» و ارتباط آن با «اغراض جوامع و حاکمیت‌ها» ۳۳۴
- ۸- بهینه تعریف وضع و استعمال» به عنوان مفاهیم شامل در ادبیات و زبان، با تغییر آنها از «اقسام مقسم» به «اجزاء یک روند اعتباری مبتنی بر غرض و اثر»؛ بر اساس توسعه در مفهوم «اعتبار» .. ۳۳۷
- ۹- بهینه تعریف وضع و استعمال بر اساس اعتبارات، ملازم با ابتناء علم اصول بر «نسبت بین وضع و استعمال» و محوریت «استعمال» در این نسبت سنجی ۳۴۱
- ۱۰- محوریت «اراده مستعمل» در «استعمال» و ضرورت توجه به جایگاه اجتماعی «مستعملین»، ملازم با تحلیل «استعمالات مجازی» و «نقل» بر اساس اراده‌ی عقلاء نسبت به مقاصد جدید و معانی نوین (تکامل جامعه) ۳۴۳
- ۱۱- کمال طلبی انسان، علت تکامل نیازها و اغراض اجتماعی و پیدایش مفاهیم و واقعیات جدید و موجب شکل گیری استعمالات مجازی و تبدیل آن به وضع جدید (متغیر بودن زبان و ادبیات بمتابۀ ابزار تکامل اجتماعی) ۳۴۵
- ۱۲- تحلیل جدید از «ادبیات شارع» و ضرورت حاکمیت آن بر تغییر و تحول در ادبیات جوامع، با تکیه بر لوازم «برهان نبوت عامه» در مبنای قوم (ناتوانی عقل بشری از تعیین مصادیق عدل و ظلم) ۳۴۷
- ۱۳- ردّ محوریت «احراز عرف زمان مخاطب» برای «فهم ادبیات شارع»، به دلیل: ۱. امتناع «درک عرف زمان خطاب» از «مصادیق جدید عدل و ظلم در مراحل بعدی تکامل اجتماعی» و ملازمه آن با نقض «برهان نبوت عامه» ۲. لحاظ «تغییرات حاصل در عرف متشرعه» توسط شارع برای تفاهم با این عرف ۳۴۹
- ۱۴- محوریت «وضع شرعی» برای نسبت سنجی بین وضع و استعمال در علم اصول، به دلیل «عرفی نبودن ادبیات شارع» ۳۵۲
- ۱۵- اشاره‌ای به احتمالات گوناگون پیرامون «نسبت بین وضع و استعمال» در دو مبنای «ادراکات علی» و «ادراکات اعتباری» و تعیین احتمال راجح ۳۵۳
- ۱۶- اشاره‌ای به نقائص بحث قوم در «نسبت سنجی بین وضع و استعمال» و آثار آن در مبحث «ظهورات» ۳۵۸

پیشگفتار

ضرورت و روند شکل‌گیری «علم اصول فقه احکام حکومتی» در بستر

رابطه بین «فهم دین» و «تحقق دین»

۱- از «فهم دین» تا «تحقق دین»: سابقه تاریخی

فقه‌های مذهب حقه شیعه اثناعشریه در طول دوران محنت‌بار غیبت کبری، همواره به دنبال آن بوده‌اند که بدون بدعت و قیاس و تأویل و تفسیر به رأی و با بذل جهد و استفراغ وسع و به صورت قاعده‌مند و با ضابطه، به استنباط احکام و تکالیف شرعی از قرآن و سنت پردازند و فهم صحیح و متقنی از دین و خطابات شارع مقدس به دست آورند و آن را به مکلفین ابلاغ نمایند. اما از آنجا که در تمامی این قرون و اعصار، قدرت و حاکمیت را در دست نداشتند، طبیعی بود که در مقوله «فهم احکام دین» تمرکز کنند و ورودی علمی و مسئولیتی عملی نسبت به مقوله «تحقق جامع دین» نداشته باشند بلکه حداکثر فعالیت در عرصه تحقق دین را به تبلیغ احکام و اخلاق و معارف در منابر محدود بدانند و سپس عمل به این امور را در بیشتر موارد، به اختیار افراد واگذار کنند.

گرچه واضح است که تبلیغ و بیان ارزش‌ها به دلیل موانع متعدد فردی و اجتماعی، لزوماً به تحقق آنها منجر نمی‌شود اما تلاش مجاهدانه و سیره زاهدانه و دنیاگریزانه‌ی علمای شیعه و پذیرش عمومی محبین اهل بیت نسبت به معارف این خاندان مطهر در طول قرن‌ها باعث شد تا در کنار اقتدار حکام و پادشاهان، میزانی از قدرت برای فقهاء و مراجع نیز حاصل شود و به تبع، سطوحی از دین و دین‌داری در جامعه تحقق یابد.

همین پشتوانه بود که موجب شد تا در سده گذشته و هنگامی که موج تغییر نظامات سیاسی و فرهنگی و اقتصادی در جهان به کشورهای اسلامی از جمله ایران رسید، مرجع بزرگی مانند مرحوم

میرزای شیرازی در معارضه با رفتار حاکمیت و خطر تسلط کفار بر سوق مسلمین، فتوا به تحریم تنباکو دهد و سپس مراجع ثلاث نجف از نهضت مشروطه بمثابه فرصتی برای کاهش استبداد و مقید شدن سلطنت به قوانین شرعی و عرفی، صریحاً و مستقیماً حمایت کنند و بر گنجاندن اصل طراز اول^۱ به عنوان متمم قانون اساسی مشروطه اصرار نمایند و بدین گونه، سطح جدیدی از ورود فقهاء به مساله «تحقق دین» را رقم بزنند. گرچه به دلائلی که شرح آن در این وجیزه نمی گنجد، با حذف علماء توسط مشروطه خواهان غرب گرا و تحقق وضعیتی متضاد با آنچه روحانیت از مشارکت در نهضت مشروطه پی گیری می کرد، بخش اعظم روحانیون و فقهاء از مسائل سیاسی کناره گرفتند و سپس علی رغم گذشت مدتی مدید، به حمایت از روحانیونی همچون آیت الله مدرس و آیت الله کاشانی که به این عرصه ها وارد می شدند، نپرداختند و در نتیجه، مرزبندی بین «فهم دین» و «تحقق دین» پررنگ تر شد.

اما با پیروزی انقلاب اسلامی به رهبری آیت الله العظمی امام خمینی قدس سره که خود فقیهی جامع الشرایط بود و هدف از نهضت اسلامی را تحقق احکام و ارزش های دینی معرفی می کرد، مرزبندی متداول بین «فهم دین» و «تحقق دین» دچار دگرگونی شد و دیگر تمرکز فقاقت بر «فهم دین» و نپذیرفتن مسئولیت در عرصه «تحقق دین» عملاً بی معنا می نمود. چرا که با شکل گیری نظام جمهوری اسلامی، مقدورات فراوان یک حاکمیت در اختیار مکتب و پرچمداران آن قرار گرفته بود تا تحقق دین و احکام آن را بمثابه هدف انقلاب دنبال کنند.

۱. متن متمم قانون مشروطه: «مجلس مقدس شورای ملی که به توجه و تأیید حضرت امام عصر عجل الله فرجه و بذل مرحمت اعلی حضرت شاهنشاه اسلام خلد الله سلطانه و مراقبت حجج اسلامیه کثر الله امثالهم و عامه ملت ایران تأسیس شده است، باید در هیچ عصری از اعصار، مواد قانونیه آن مخالفتی با قواعد مقدسه اسلام و قوانین موضوعه حضرت خیر الانام صلی الله علیه و آله و سلم نداشته باشد و معین است که تشخیص مخالفت قوانین موضوعه با قواعد اسلامیه بر عهده علمای اعلام ادام الله برکات وجودهم بوده و هست؛ لهذا رسماً مقرر است در هر عصری از اعصار، هیئتی که کمتر از پنج نفر نباشد از مجتهدین و فقهای متدینین که مطلع از مقتضیات زمان هم باشند، به این طریق که علمای اعلام و حجج اسلام مرجع تقلید شیعه اسلام، ۲۰ نفر از علماء که دارای صفات مذکوره باشند معرفی به مجلس شورای ملی بنمایند؛ پنج نفر از آنها را یا بیشتر به مقتضای عصر، اعضای مجلس شورای ملی بالاتفاق یا به حکم قرعه تعیین نموده، به سیمت عضویت بشناسند تا موادی که در مجلسین عنوان می شود به دقت مذاکره و غوررسی نموده، هر یک از آن مواد معنونه که مخالفت با قواعد مقدسه اسلام داشته باشد طرح و رد نمایند که عنوان قانونیت پیدا نکند و رأی این هیئت علما در این باب، مطاع و متبع خواهد بود و این ماده تا زمان ظهور حضرت حجت عصر عجل الله فرجه تغییرپذیر نخواهد بود.»

۲- تلاش‌های اولیه در حوزه‌ی پس از انقلاب، برای ورود علمی به مسأله «تحقق دین» و برخی ناکامی‌ها

گرچه سیره عملی برخی از فقهاء نشان می‌داد که به دلیل عدم اشراف بر پیچیدگی امور در حاکمیت‌های مدرن، فعالیت جدیدی را لازم نمی‌دانند و با بیان احکام شرعیه کلیه، صرفاً از مدیران و مسئولین می‌خواهند تا در مدیریت خود به این تکالیف عمل کنند، اما برخی دیگر سعی کردند تا با گشودن عرصه‌های نظری و عینی جدید، نیازهای لازم برای تحقق دین در دوران جدید را فراهم آورند؛ از تنقیح احکام اولیه و ثانویه، تراحم، تبدل حکم بر اثر تغییر موضوع، پررنگ کردن نقش مصلحت و عرف و... در مباحث علمی تا تلاش برای تربیت کارشناسان متدین و متخصصان متعهد در عرصه عملی. این همه در کنار تعبیه «شورای نگهبان» در قانون اساسی (که از نظر مبنایی، تفاوتی با اصل طراز اول در قانون اساسی مشروطه نداشت اما در قالب و شکلی کامل‌تر قرار گرفته بود) تلاش‌های مبارکی بودند که گرچه نظام جمهوری اسلامی را در فضایی متفاوت از حاکمیت‌های متداول قرار دادند، اما هم‌چنان نتوانسته‌اند تحولی در مسأله «تحقق دین» ایجاد کنند و فاصله با اهداف و وضع مطلوب را کاهش دهند بلکه در مواردی، این فاصله را افزایش داده‌اند.^۱ لذا نمی‌توان انکار کرد که وجدان عمومی در جامعه امروز حداقل درباره برخی از رفتارهای حاکمیتی این‌چنین قضاوت می‌کند که این امور متناسب با احکام و ارزش‌های اسلامی نیست بلکه تنها با توجیهاتی ظاهری و روبنایی همراه شده که واقعیت آنها چیزی جز رفتارهای متداول در جهان نیست.

۱. مقام معظم رهبری: «این انقلاب یک اهدافی داشته است، یک حرکتی شروع شده است به سمت اهداف؛ [هیأت اندیشه‌ورز مجلس خبرگان] نگاه کنند تا ببینیم که به این اهداف چقدر نزدیک شده‌ایم، به کدامش نزدیک شده‌ایم، در مورد کدام هدف توقف داشته‌ایم، در مورد کدام هدف پس‌رفت داشته‌ایم - [چون] مواردی هم ممکن است این‌جوری باشد که فرض کنیم در اوایل انقلاب نسبت به این هدف، تحرک و پیشرفتی وجود داشته، بعد نه‌اینکه توقف، بلکه پس‌رفت حاصل شده - اینها را بشناسیم... یعنی وقتی هیأت اندیشه‌ورز شما نشست و یک نگاهی کرد به مسیر انقلاب، به این مجموعه در طول این ۳۹ سال، هر یک از این موارد - و ده مورد دیگر یا پانزده مورد مهم دیگر را که میشود شمرد - در نظر گرفت و دید که ما در این قسمت مثلاً پیشرفت داشتیم، خوب این پیشرفت مایه‌ی تشویق است؛ یک کارهایی باید کرد که این پیشرفت را ادامه بدهیم و حفظ بشود، چون مسلماً این پیشرفت معارضین و مخالفین دارد؛ یا یک جاهایی متوقف ماندیم، یک جاهایی عقب‌رفت داشتیم؛ ببینیم در مقابل اینها بایستی چه کار کرد.» بیانات در دیدار با رئیس و اعضای مجلس خبرگان ۱۳۹۶/۶/۳۰.

۳- تلاش‌های عملی رهبران انقلاب برای تحول در «تحقق دین» و موانع پیش‌رو

البته نباید از نظر دور داشت که سیره رهبران انقلاب در جهت ایجاد زمینه مناسب برای تحقق دین، بسیار عمیق‌تر از چارچوب‌های فقهی پیش‌گفته بوده است. کما اینکه رفتار عملی حضرت امام خمینی قدس سره مبتنی بر تعیین «ولایت مطلقه فقیه» به عنوان مبدأ تولید و توزیع قدرت و مقید کردن قوای سه‌گانه به این جایگاه، توانست انقلاب را از خطرات و آفات متعددی که بسیاری از نهضت‌های اسلامی معاصر به آن گرفتار شدند، عبور دهد و نظام جمهوری اسلامی را از تلاش برای بقاء در مقابل هجمه‌های همه‌جانبه در دهه اول عمر خود، به دوران تثبیت برساند.

هم‌چنین مواضع مقام معظم رهبری حضرت آیت‌الله خامنه‌ای در دوران تثبیت، نوآوری‌هایی از همین سنخ را در پی آورد که آغاز آن را می‌توان در «ابلاغ سیاست‌های کلی حاکم بر تدوین برنامه دوم توسعه» در سال ۱۳۷۲ جستجو کرد. این تلاش جدید به تحقق دین در سطح برنامه‌ریزی متوقف نشد و در تکمیل خود، به «چشم‌اندازهای حاکم بر برنامه‌های توسعه» توجه پیدا کرد و لذا به «ابلاغ چشم‌انداز بیست ساله» در سال ۱۳۸۲ انجامید که بر اساس آن، «توسعه‌یافتگی ایران» به عنوان یک اصطلاح متداول جهانی در عرصه تحقق و حاکمیت، به «هویت اسلامی و انقلابی و الهام‌بخش در جهان اسلام» مشروط شده بود. اما به نظر می‌رسد که به رسمیت‌شناخته‌نشدن این شروط و قیود در جریان عمل توسط دستگاه کارشناسی، باعث شد تا رهبری در ادامه این حرکت تکاملی و در سال ۱۳۸۹، بر «بار ارزشی توسعه» تأکید کنند و بر تغییر آن به «پیشرفت اسلامی ایرانی» پای بفشارند و با سفارش تولید الگویی برای این پیشرفت خاص، عملاً بر ضرورت تغییر بنیانی در علم اداره کشور صحنه بگذارند و تحقق دین در عرصه حاکمیت را منوط به تولید یک ابزار علمی جدید بدانند.

پس گرچه واضح است که نگاه رهبران انقلاب به مساله تحقق دین و سیر تکامل و تطور آن، عمق بسیار بیشتری از فقاقت رایج در حوزه و کارشناسی موجود در دانشگاه دارد اما ظاهراً همین تفاوت و فاصله نیز باعث شده تا هم تحقق «سیاست‌های کلی نظام» و هم عملی‌شدن «چشم‌انداز بیست ساله» و هم تولید «الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت» از سال ۱۳۸۹ تا لحظه نگارش این متن، به نقطه مطلوب واصل نشود. چرا که فارغ از دین و دین‌داری، «تحقق هر آرمانی توسط حاکمیت‌ها» در دوران امروزی، به یک امر پیچیده و چندبُعدی و فنی تبدیل شده که اضافه‌کردن قید «دینی» به آن

آرمان، چالش‌ها و خلأهای علمی جدیدی را ایجاد می‌کند؛ خلأهایی که به نظر می‌رسد ظرفیت علمی حوزه و دانشگاه، تاکنون توان رفع آنها را نداشته و در صورت عدم تغییرات متناسب در مفاهیم این نهادهای علمی، در آینده هم چنین توانی برای آنها ایجاد نخواهد شد.

۴- تلاش‌های مرحوم علامه آیت‌الله سید منیرالدین حسینی الهاشمی برای ورود علمی به مسأله «تحقق دین»، تا پیروزی انقلاب

با توجه به چنین فضایی است که می‌توان ضرورت پرداختن به «تکامل در علم اصول» را با وضوح بیشتری تبیین کرد؛ موضوعی که گرچه در سال‌های اخیر مورد توجه برخی متفکرین قرار گرفته اما به حکم «و هو بسبق حائز تفضیلا / مستوجب ثنائی الجمیلا» باید اولین رهرو در این مسیر سخت را معرفی کرد و به گرامی داشت مرحوم علامه آیت‌الله سید منیرالدین حسینی الهاشمی پرداخت و این مهم را از طریق توضیح روند پژوهش‌های او در این موضوع و تلاش برای تداوم آن پیگیری کرد:

آن اندیشمند فرهیخته که فرزند فقیه متبحر و مبارز بزرگ حضرت آیت‌الله العظمی سید نورالدین حسینی الهاشمی بود و در معرض پرورش پدری قرار داشت که هم از جنبه علمی، به نقل از آیت‌الله شیخ محمدکاظم شیرازی: «در میان شاگردان آقا ضیاء عراقی، فقط او درس را می‌فهمید»^۱ و به تصریح مرحوم آیت‌الله العظمی سید محسن حکیم: «اگر به شیراز نمی‌رفت، تقدمش بر ما محفوظ بود»^۲ و هم از جنبه مبارزاتی، در نظر حضرت آیت‌الله العظمی بروجردی «آقا نورالدین سدی بود در مقابل کفار» و در عبارات حضرت امام خمینی قدس سره الشریف با تعبیری مثل «آن مرحوم استوانه‌ای بود که شکست»^۳ از او یاد می‌شد. لذا ایشان بعد از رحلت مشکوک پدر خود در سلک شاگردان حضرت امام خمینی قدس سره الشریف قرار گرفت. در سال ۱۳۴۸ و پس از طرح نظریه حکومت اسلامی (به عنوان ابزاری برای تحقق احکام الهی در جامعه) در درس خارج آن قائد عظیم‌الشان، مرحوم سید منیرالدین حسینی الهاشمی نیز در مسیر یک دگرگونی فکری قرار گرفت.^۴

۱. خاطرات مرحوم حجه الاسلام والمسلمین سید منیرالدین حسینی شیرازی؛ ص ۱۲۵، انتشارت مرکز اسناد انقلاب اسلامی.

۲. همان.

۳. همان؛ ص ۱۲۳ و ۱۲۴.

۴. همان؛ ص ۲۰۰ و ۲۰۱.

منشأ این دگرگونی، تعلق وافر و حساسیت شدید نسبت به دغدغه‌های «نیابت عامه‌ی حضرت ولی عصر برای تحقق دین» بود که گوشه‌ای از آن در متن درس خارج ولایت‌فقیه حضرت امام خمینی تجلی پیدا کرد و به نیازهای جدیدی اشاره داشت که متفکران متعهد را به تأملی عمیق فرا می‌خواند:

«فرق اساسی حکومت اسلامی با حکومت‌های مشروطه‌ی سلطنتی و جمهوری در همین است: در اینکه نمایندگان مردم یا شاه، در این‌گونه رژیم‌ها به قانون‌گذاری می‌پردازند؛ در صورتی که قدرت مقننه و اختیار تشریع در اسلام به خداوند متعال اختصاص یافته است. شارع مقدس اسلام، یگانه قدرت مقننه است. هیچ‌کس حق قانون‌گذاری ندارد؛ و هیچ قانونی جز حکم شارع را نمیتوان به مورد اجرا گذاشت. به همین سبب، در حکومت اسلامی به جای «مجلس قانون‌گذاری» که یکی از سه دسته حکومت‌کنندگان را تشکیل می‌دهد، «مجلس برنامه‌ریزی» وجود دارد که برای وزارتخانه‌های مختلف در پرتو احکام اسلام، برنامه ترتیب می‌دهد؛ و با این برنامه‌ها کیفیت انجام خدمات عمومی را در سراسر کشور تعیین می‌کند.»^۱

و همچنین:

«شما آقایان که نسل جوان هستید و ان‌شاءالله برای آینده اسلام مفید خواهید بود، در تعقیب مطالب مختصری که بنده عرض می‌کنم در طول حیات خود در معرفی نظامات و قوانین اسلام جدیت کنید... نگذارید حقیقت و ماهیت اسلام مخفی بماند و تصور شود که اسلام مانند مسیحیت اسمی و نه حقیقی، چند دستور درباره رابطه بین حق و خلق است و مسجد فرقی با کلیسا ندارد... و سوسه کرده‌اند که اسلام چیزی ندارد، اسلام پاره‌ای احکام حیض و نفاس است! آخوندها باید حیض و نفاس بخوانند! حق هم همین است. آخوندهایی که اصلاً به فکر معرفی نظریات و نظامات و جهان‌بینی اسلام نیستند،... باید مورد چنین اشکالات و حملاتی قرار بگیرند. آنها هم تقصیر دارند. مگر خارجی‌ها تنها مقصرند؟!»^۲

این سخنان حضرت امام و امثال آن، مرحوم علامه حسینی‌الهاشمی را تا چند هفته دچار مشغولیت فکری شدید می‌کند چرا که امام خمینی به عنوان مرجعی که در قله معارف حوزوی اعم

۱. کتاب ولایت فقیه امام خمینی، ص ۱۵ و ۱۶.

۲. همان، ص ۳۴ و ۳۵.

از فقه و اصول و فلسفه و عرفان قرار داشت و طبق مدارج متداول، کمبودی در عرصه فهم دین برای ایشان تصور نمی‌شد، هم فقاقت را در برابر عرصه‌ی جدیدی از تحقق دین قرار می‌داد و با نفی معنای مصطلح از «قوه مقننه» - که در جریان نهضت مشروطه توسط علماء پذیرفته شده بود - «برنامه‌ریزی در پرتو احکام» را مطرح می‌کرد و هویت متمایز حکومت اسلامی را بر مبنای این برنامه‌ریزی تبیین می‌نمود؛ و هم از فضایی جوان درخواست می‌کرد تا در طول حیات خود به فهم و معرفی حکومت اسلامی و نظامات آن و تنزیه ساحت اسلام از انحصار به احکام فردی پردازند! لذا جمع‌بندی آن مرحوم از بیانات مراد خود، به این نقطه‌ی دگرگون‌کننده می‌رسد: وجود یک خلأ تئوریک جدی در مسأله نهضت و حکومت اسلامی و استنصار فکری حضرت امام از فضایی جوان برای رفع این چالش مهم در عرصه معرفت دینی. در واقع حساسیت نسبت به دغدغه‌های نائب عام حضرت ولی عصر، موضوع اصلی برای تحقیق و پژوهش را برای مرحوم علامه حسینی معین می‌کند و مسیر زندگی علمی او را از اکفاء به تحصیلات مرسوم حوزوی به تمحّض بر نیازمندی‌های علمی انقلاب اسلامی تغییر می‌دهد و موجب می‌شود تا قبل از پیروزی نهضت، آمادگی‌های مفهومی قابل توجهی برای پشتیبانی علمی از آن کسب کند.

این روند، از مقابله روشمند با برداشت‌های مارکسیستی از قرآن و نهج‌البلاغه از طریق جمع‌بندی جدید از روش اجتهاد اصولیون و دفاع مبتکرانه از آن به عنوان تنها روش صحیح دین آغاز می‌شود و با تمرکز بر تفاوت حکومت اسلامی با دموکراسی‌های شرقی و غربی (بررسی لوازم فرمایش حضرت امام پیرامون نفی قوه مقننه مصطلح و جایگزینی آن با مجلس برنامه‌ریزی) ادامه می‌یابد و در هنگام مواجهه با پیش‌نویس قانون اساسی جمهوری اسلامی که توسط جمعی از حقوق‌دانان تدوین شده بود، به اوج می‌رسد. چرا که مرحوم علامه حسینی با ملاحظه انحرافات اساسی در این پیش‌نویس و عدم تناسب آن با آنچه که حضرت امام به عنوان فلسفه و هدف حکومت اسلامی مطرح کرده بود و با تکیه بر سابقه‌ی پنج هزار ساعت کار فکری خود پیرامون اداره جامعه در پیش از انقلاب^۱، پیش‌نویس جدیدی برای قانون اساسی تدوین می‌کند؛ پیشنهادی که پس از اطلاع کلی حضرت امام نسبت به مفاد آن، دستور رهبر انقلاب برای چاپ این پیش‌نویس و موظف‌شدن مرحوم علامه حسینی برای شرکت در انتخابات مجلس خبرگان قانون اساسی را در پی

۱. ضرورت مهندسی تمدن اسلامی بر پایه فلسفه شدن؛ ص ۷۰.

می‌آورد.^۱ با انتخاب آن متفکر بصیر به عنوان نماینده استان فارس در این مجلس مهم، درگیری‌های فکری ایشان با عناصری همچون بنی‌صدر از یک‌سو و مباحثات مفصل ایشان با برخی مجتهدین منتخب بلاد از سوی دیگر، هم نقش مهمی در کنترل اعوجاجات روشنفکرانها نسبت به مسأله «منشأ قدرت و توزیع آن» ایفا می‌کند و هم خطر برخی ساده‌انگاری‌ها درباره پیچیدگی‌های قانون اساسی و نسبت آن با تحقق دین و احکام را کاهش می‌دهد و باعث می‌شود تا چارچوب قانون اساسی و اصول بنیانی آن بر محور ولایت‌فقیه شکل بگیرد و منشأ قدرت و موازنه آن در این سند بالادستی، تمایز آشکاری با جمهوری‌های متداول و دموکراسی‌های غربی و شرقی پیدا کند و بخش اعظم نظرات آن مرحوم در قانون اساسی گنجانده شود.^{۳۲}

۵- تلاش‌های علمی مرحوم علامه آیت‌الله حسینی‌الهاشمی پیرامون مسأله «تحقق دین» پس از انقلاب

۵/۱- منطق موضوع‌شناسی؛ بمثابه ابزار علمی برای «تحقق دین در سطح حاکمیت» (روش تطبیق احکام بر موضوعات اداره کشور)

فارغ از این دستاورد مهم، حضور جدی در اصطکاک‌های فکری پیرامون قانون اساسی موجب شناخت بهتر ساختارهای حاکمیت می‌شود و دید وسیع‌تری نسبت به خلأهای تئوریک انقلاب اسلامی برای مرحوم علامه حسینی به وجود می‌آورد و ملاحظه‌ای انفعال علماء در برابر مباحث کارشناسی مطرح‌شده در مجلس خبرگان قانون اساسی، گلوگاه و چالش اصلی «تحقق دین» را به صورت کاملاً متعین در برابر ایشان قرار می‌دهد: اگر بنابر مباحث حضرت امام در درس خارج ولایت‌فقیه، حکومت اسلامی بمثابه مجری احکام است و وظیفه برنامه‌ریزی برای تحقق این اوامر نورانی را بر عهده دارد، «حکم‌شناسی» امر لازمی است که حوزه‌های علمیه با نصاب بالایی از تعبّد دینی و دقّت عقلی، به آن دست یافته‌اند؛ اما این احکام برای تحقق در مقیاس جامعه و حاکمیت، لاجرم باید بر موضوعاتی تطبیق شوند که شناخت آنها نه عرفی و عوامانه است و نه استنباطی و

۱. خاطرات مرحوم حجه الاسلام والمسلمین سیدمنیرالدین حسینی شیرازی؛ ص ۲۴۷، انتشارت مرکز اسناد انقلاب اسلامی.

۲. همان؛ ص ۲۵۵ تا ص ۲۶۳.

۳. ضرورت مهندسی تمدن اسلامی بر پایه فلسفه شدن؛ ص ۷۰.

اجتهادی. یعنی بر اساس عقلانیت موجود حوزه‌های علمیه در هنگام تطبیق حکم بر موضوع، معمولاً یا با «موضوعی عرفی» (مانند آرنج برای تطبیق حکم وجوب «غسل مرفق» در وضو) مواجهیم که شناخت و تطبیق حکم بر آن به صورت عرفی و بدون نیاز به تخصص حاصل می‌شود. یا با «موضوعی شرعی» (مانند صلاه که موضوع حکم به وجوب قرار گرفته) مواجهیم که خطاب شارع، آن را بیان می‌کند و لاجرم باید به صورت استنباطی و بر اساس اجتهاد نسبت به منابع وحیانی، به شناخت آن موضوع دست یافت. این در حالی است که وقتی مکتب و ارزش‌ها به قدرت برسد و به دنبال برنامه‌ریزی برای تحقق احکام از موضع حاکمیت (و نه فرد) باشد، با دسته‌سومی از موضوعات مواجه است که نه توسط شرع تأسیس شده و نه به صورت عوامانه و بدون تخصص پدید آمده؛ بلکه در برابر «موضوعات تخصصی» قرار می‌گیرد که حاصل تلاش فنی و علمی متراکم و تجارب ممتد بشری هستند و ماهیتی مرکب و پیچیده و چندبُعدی دارند: شرکت، بانک، بورس، برنامه‌های توسعه، گمرک، آموزش و پرورش، تغذیه، بهداشت، امنیت، دفاع، مخابرات، انتخابات، رسانه، حزب، قدرت، آموزش عالی و

در این صورت روشن است که جریان دین در این موضوعات - که همان موضوعات اداره کشور هستند - و تطبیق احکام کلی موجود در رساله‌های عملیه بر این امور پیچیده و مرکب، امری واضح و بدیهی نیست بلکه خطا و انحراف در آن راه پیدا می‌کند؛ خصوصاً در صورتی که این موضوعات به صورت بریده از سایر اجزاء سیستم و مبنا و هدف آن ملاحظه شود و هر یک از ابعاد موضوع نیز تحت یک عنوان کلی و مفهوم انتزاعی مندرج گردد. پس میزان و معیاری لازم است تا تحقق دین به عنوان هدف حکومت اسلامی، در لابه‌لای موضوعات فنی و مباحث کارشناسی گم نشود و به یک امر سلیقه‌ای یا مبهم تنزل نیابد. در واقع مرحوم علامه حسینی بر اساس تجارب میدانی خود از وضعیت فکری در مجلس خبرگان قانون اساسی به عنوان مظهر بضاعت فکری جامعه علمی، به این آسیب‌شناسی دست یافت که انقلاب اسلامی برای نیل به اهداف خود، در کنار منطق «حکم‌شناسی»، به منطقی برای «موضوع‌شناسی» نیازمند است تا برنامه‌ریزی برای تحقق دین امکان‌پذیر شود و اجرای احکام در مقیاس حاکمیت، پشتوانه‌ای علمی پیدا کند و جریان دین در حاکمیت‌های امروزی، ابزار و معیاری تخصصی داشته باشد و شرایط عینی موضوعات به ابزاری برای تأویل و

توجیه تبدیل نگردد و فقه در جایگاه توجیه‌گر و مصحح و بازیچه برای نظام کارشناسی قرار نگیرد و حکومت اسلامی و احکام مورد نظر آن به عنوان کلیاتی که ناظر به عینیت نیستند، تلقی نشود.

غفلت از این خلأ باعث خواهد شد همواره یکی از این دو اتفاق تلخ رقم بخورد و تکرار شود:

۱. فقیه، هم شناخت موضوعات پیچیده را به کارشناس واگذار می‌کند و هم تطبیق حکم شرعی به این موضوعات را از حیطه تکالیف خود خارج می‌داند و این عرصه را به دستگاه کارشناسی می‌سپارد. ۲. فقیه علی‌رغم ورود به تطبیق حکم شرعی بر موضوعات، ابتدائاً موضوع را از غایات و اغراضی که منشأ طراحی آن شده، منفک قلمداد می‌نماید و سپس موضوع را به نحوی تجزیه می‌کند که بتوان هر کدام از اجزاء آن را ذیل یکی از عناوین شرعی مندرج نمود و چنانچه این اجزاء هم ذیل عناوین مندرج نشد، به قدری این تجزیه را ادامه می‌دهد تا بالاخره سادگی و بساطت اجزاء، اندراج آنها تحت عناوین بسیط زمان خطاب را ممکن سازد. غافل از این که این موضوعات، کل‌های مرکب و هدف‌مندی هستند که چنین تجزیه‌ای آن‌ها را به موضوعی دیگر تبدیل می‌کند و بالتبع حکم صادر شده، حکم موضوع اول نخواهد بود.

به عبارت دیگر، مرحوم علامه حسینی در این مرحله از حیات فکری خود به این نکته توجه پیدا کرد که گرچه احکام اسلامی با تلاش متعبدانه و دقیق فقهای شیعه، استنباط شده‌اند و بالنسبه واضح و روشن هستند؛ اما نحوه و چگونگی تحقق آنها امر واضح و بدیهی و روشنی نیست. چرا که اولاً مقوله «تحقق آرمان‌های یک ملت» و برنامه‌ریزی برای آن به عنوان موضوع کار حاکمیت‌های مدرن، یک امر عرفی و عوامانه نیست و ثانیاً آرمان‌های نظام اسلامی، آرمان‌هایی از سنخ آرمان‌های متداول در حاکمیت‌های مدرن نیست تا بتوان بدون یک فعالیت علمی نو و صرفاً با تکیه به تجارب عقلانی موجود در امر «تحقق» و برنامه‌ریزی، تنزه‌طلبانه به انتظار تحقق احکام دین نشست و سپس مسئولان را به دلیل عدم تحقق احکام مواخذه کرد. چرا که مجریان و تصمیم‌گیران در حاکمیت‌های مدرن، فاعل مایشاء نیستند بلکه محکوم ابزاری علمی و محاسباتی تخصصی هستند که در برنامه‌ریزی برای تمامی موضوعات اداره کشور جریان دارد. یعنی از ابزاری که دیگران برای تحقق آرمان‌شان ساخته‌اند، نمی‌توان تحقق آرمان خود را انتظار داشت. بلکه هر آرمانی، احکامی مختص به خود را دارد که همان احکام را بر موضوعات جاری خواهد ساخت و دستگاهی که این موضوعات

را پدید آورده، خود برای آنها احکام معینی در نظر دارد و منتظر صدور حکم از دیگران و تطبیق آن بر موضوعات نخواهد نشست.

پس در این مرحله از روند پژوهش‌های آن اندیشمند فرهیخته، بحثی از تغییر و تکامل در اصول و فقه نیست بلکه احکام موجود در رساله‌های عملیه به عنوان تنها معارفی که با یک فعالیت روشمند و معتبر از منابع دینی استخراج شده‌اند، پیش فرض گرفته شده‌اند و با نصب‌العین قرار دادن فرمایش حضرت امام پیرامون ضرورت مجلس برنامه‌ریزی برای احکام در حکومت اسلامی و توجه به خلأ بحث از «برنامه‌ریزی» در مباحث اصولی و فقهی، این مهم دنبال می‌شود که همین احکام، ابزاری علمی برای تحقق در موضوعات اداره کشور و ساختارهای حاکمیت پیدا کنند. همین تشخیص متعبدانه و هوشمندانه از عمق معنای «حکومت اسلامی» و چالش پیش‌روی آن، منشأ حرکت جدید پژوهشی توسط مرحوم علامه حسینی در سال ۱۳۵۸ می‌شود و با ردّ پیشنهادهای بزرگان نظام برای تصدیٰ مناصب اجرایی و تقنینی، تمرکز ایشان را بر تولید «منطق موضوع‌شناسی» (منطق انطباق احکام کلیه بر موضوعات کارشناسی) را در پی می‌آورد؛ موضوعی که به دلیل بی‌سابقه‌بودن آن در تلاش‌های علمی فقهای شیعه و مواجه‌شدن با پیچیدگی‌های موجود در مباحث کارشناسی روز، موجب صعوبت‌های فراوانی بود:

«ابتدای تأسیس فرهنگستان، پیام آیت‌الله [علامه] طباطبایی را آقای محمدی گیلانی خواندند و تا روز آخر، آقایان صحبت‌هایی را مطرح کردند. من نیز در عین حال که نمی‌خواستم به هیچ‌وجه از این کار و هدف منصرف شوم، ولی احساس سنگینی می‌کردم که این کار، کاری نیست که به راحتی جلو برود... در پایان سمینار تأسیس فرهنگستان که آقایان رفتند و تشریفات هم تمام شد وقتی خواستم با آیت‌الله‌العظمی گلپایگانی صحبت کنم، کلی حالت انفعال و دل‌شکستگی بر من مسلط شده بود. به آقای گلپایگانی گفتم: هم این کار لازم است و هم من نسبت به آن صفر الکف هستم؛ نه تقوای لازم را دارم و نه علم لازم را دارم. ولی فهم این را که یک چنین چیزی ضروری است، خدای متعال عنایت کرده است. خدا ایشان را رحمت کند. با خنده فرمود: نه لازم است علم داشته باشید و نه تقوی! این کار مانند صلوات بر پیغمبر است، شرط قبولی صلوات بر پیغمبر هم قابلیت شما

نیست؛ موضوعش موضوعی است که مورد عنایت خداست. شما می‌گویید می‌خواهم راه پیاده‌کردن اسلام را پیدا کنم؛ خدای متعال به این کار کمک می‌کند.^۱

البته آغاز این حرکت با انقلاب فرهنگی و تعطیلی دانشگاه‌ها همزمان می‌شود و با همکاری وزارت علوم، حضور برخی اساتید دانشگاه در جریان این پژوهش‌ها را فراهم می‌آورد و در بازه‌ای پنج‌ساله، منجر به تولید منطق موضوع‌شناسی می‌شود. می‌توان گفت که ماهیت این فعالیت پژوهشی، از نقد و بررسی «منطق سیستمی» آغاز شده که به عنوان امر حاکم بر برنامه‌ریزی و تحقق شناخته می‌شود و مبنایی علمی و منطقی برای اداره کشور به شمار می‌آید. این نقد و بررسی‌ها به این نقطه ختم می‌شود که منطق سیستمی با وضع موجود و ترسیم متداول از آن، نمی‌تواند ابزاری برای جریان احکام شرعی در نظام اداره قرار بگیرد مگر این‌که در تعریف علمی از «سیستم»، به مفهوم «مبنا» و «هدف» توجه شود تا با مقید شدن منطق سیستمی به این مفاهیم نوین، امکانی برای پذیرش پیش‌فرض‌های فلسفی و اعتقادی در برنامه‌ریزی فراهم شود و تصرف در موضوعات اداره کشور، قابلیت برای هماهنگی با گزاره‌های دینی پیدا کند. از این طریق، سفارش حضرت امام خمینی در سال ۱۳۴۸ به پاسخی علمی می‌رسد و در سال ۱۳۶۲ منطق موضوع‌شناسی به عنوان ابزاری برای تثویزکردن «فقه» در نظام اجرایی شکل می‌گیرد و سپس با بکارگیری آن در شناسایی عمیق از دو موضوع «اقتصاد شرقی» و «اقتصاد غربی»، طرحی اولیه برای برنامه‌ریزی اقتصادی در چارچوب احکام شرعی ارائه می‌گردد.

۵/۲- گام دوم: رفع ناسازگاری بین منطق «فهم دین» (منطق صوری) و منطق «تحقق دین» (منطق موضوع‌شناسی) از طریق تولید «فلسفه ناظر به عینیت»

البته این روند پژوهشی می‌توانست با تکیه به این دستاورد - که هنوز هم ظرفیتی بالاتر از تلاش‌های متداول در جامعه حوزوی و دانشگاهی برای تحقق دین در عرصه حاکمیت دارد - متوقف شود اما عدم مسامحه در جهاد فرهنگی باعث شد تا مرحوم علامه حسینی، وارد مرحله‌ای عمیق‌تر از فعالیت علمی خود شود و به مساله‌ای مهم تحت عنوان «هماهنگی منطق‌ها» توجه پیدا کند. چرا که منطق موضوع‌شناسی بمتابه «نرم‌افزار تحقق دین»، از سنخ منطق سیستمی بود که تفاوتی

۱. ضرورت مهندسی تمدن اسلامی بر پایه فلسفه شدن؛ ص ۶۹.

ماهوی با منطق رایج در حوزه‌های علمیه داشت. در واقع منطق رایج و دستگاه علمی که بر عقلانیت حوزه‌های علمیه حکومت دارد، منطق صوری است که تأثیراتی جدی بر فلسفه و کلام و اعتقادات متداول به جای گذاشته و سپس علم اصول فقه به عنوان «نرم‌افزار فهم دین» را نیز به شدت از خود متأثر کرده است. یعنی منطق صوری به عنوان روش تفکر صحیح و ابزار مقابله با شبهات، زمینه اثبات اعتقادات حقه و تبعیت از شارع را فراهم می‌کند و سپس علم اصول فقه به عنوان روش فهم صحیح از خطابات شارع، موجب دستیابی به احکام مندرج در رساله‌های عملیه می‌شود. اما این دستگاه فکری، در زمینه عمل اجتماعی و تصرف و تغییر در جامعه و پیدایش و طراحی موضوعات نوپدید، از خود سلب مسئولیت می‌کند و این حیطه را یکسره به منطق سیستمی می‌سپارد و متدینین را در برابر موضوعات جدیدی که همواره در حال تغییر و تحول هستند، تنها می‌گذارد. چرا که در تحلیل پدیده‌ها، هر یک از آن‌ها را به صورت یک ماهیت مستقل از دیگر ماهیات ملاحظه می‌کند و این در حالی است که دستگاه مقابل، تحلیل از پدیده‌ها را بر اساس ملاحظه ارتباط بین آنها استوار کرده است و سپس از طریق فهم و کنترل این ارتباطات است که به ترکیب‌های جدید (طراحی موضوعات نوین) دست می‌یابد.

پس تفاوت و تمایز بین «منطق فهم دین» و «منطق تحقق دین»، باید به نحوی علمی و استدلالی به هماهنگی برسد و الا این عدم تلائم در مبانی، قهراً ناهماهنگی روبنایی در رفتار نظام را در پی خواهد آورد و تحقق اسلام در جامعه را به محاق خواهد برد و تصمیم‌گیران و مجریان را دچار سردرگمی میان ادراکات دینی و کارشناسی خواهد کرد. طبیعتاً در سال‌های ابتدایی انقلاب اسلامی که آکنده از هیجان‌های سیاسی و درگیری‌های عینی بود، به این پیش‌بینی توجهی نمی‌شد. اما عینیت‌یافتن آن در دوران تثبیت نظام اسلامی، راهی برای انکار باقی نمی‌گذارد؛ وضعیتی که آن مرحوم در سال پایانی حیات خود و در گفتگو با یکی از نخبگان دانشگاهی، مجدداً به توصیف آن پرداخته است:

«... کسی که دارای چنین نگاهی باشد ناهنجاریهای موجود در جامعه ایران را از تقابل دو منطق و روش ناشی می‌داند؛ تقابل منطق «انتزاعی» و «مجموعه‌ای»^۱! ...طبیعی است جامعه‌ای که با دو منطق کار می‌کند و راهی برای هماهنگی و یکپارچه کردن نسبت بین این دو منطق ندارد، در رفتار

۱. کلیاتی پیرامون فلسفه روش؛ ص ۲۱.

اجتماعی آن اختلاف و اختلال بوجود بیاید. آنچه در محصولات منطق انتزاعی - از محصولات اولیه تا نهایی آن - وجود دارد، التزام یا اعتقاد به یک سری کلیات است؛ چه «توصیفی»، چه «دستوری» و چه «ارزشی»، که در مبانی خود منطقاً از «عینیت» بریده شده است. اما منطق مدل‌سازی دارای «پیش‌فرضهای حسی»، «نسبتهای حسی» - یا لاقبل مفروض نسبت به حس - و در پایان نیز «پیش‌بینی، کنترل و هدایت حسی» است... بنابراین این دو متدلوزی، منطقاً با یکدیگر هماهنگ نیستند؛ کارآمدی اجتماعی (کارشناسی) به دست منطق حسی تجربی است اما رفتار گروهی - و البته نه رفتار سازمانی - به وسیله منطق التزامات کلی و انتزاعی، انجام می‌پذیرد. به بیان دیگر منطقی که التزام و اعتقاد را ایجاد می‌کند، اداره عمل را بعهد ندارد، بلکه اداره عمل را به عهده منطق دیگری گذارده است، پس طبیعی است که در چنین جامعه‌ای اختلاف و ناهنجاری بوجود آید. البته فراموش نکنید که برای حل این مشکل پراحتی نمی‌توان ادعا کرد که یکی از این دو منطق باید به نفع دیگری حذف شود.^۱

«مثلاً ارتباط دانش برادر ارشد ما، جناب آقای جوادی آملی حفظه الله، با دانش آقای گلشنی که فیزیک می‌داند، با دانش آقای بنیانیان که مسئول برنامه ریزی در مدل برنامه و بودجه کشور است، قطع است. دانش آقای گلشنی با دانش آقای بنیانیان ارتباط دارد ولی دانش آقای جوادی آملی با دانش فیزیک آقای گلشنی ارتباط ندارد و این عدم ارتباط، نتیجه‌اش ناهنجاری و چالش اجتماعی است، چرا که آقای آملی می‌خواهد ملتزم به مفاهیم خودش باشد در حالی که ابزار رساندن آن را به عینیت در دست ندارد و آقای گلشنی نیز با پیش‌فرضهای حسی نسخه برای اداره جامعه می‌دهد.»^۲

البته در خلال همین گفتگو هم مرحوم علامه حسینی، به صعوبت ایجاد این هماهنگی اشاره می‌کند: «پس در برابر چالش موجود در ایران، مانع بزرگی قرار گرفته است و آن هم سخت بودن دسترسی به راه‌حل است، چرا که هماهنگی جامعه منوط بر این شده است که جهان و تمدن جدیدی برای دانش‌پی‌ریزی شود.»^۳ و هم مخاطب نخبه بر آن صحنه می‌گذارد: «نوآوری در امر روش بسیار مشکل است. نوآوری در روش بلکه اصل پرداختن به روش هم توانائی خیلی بالایی می‌خواهد و

۱. همان؛ ص ۲۲ و ۲۳.

۲. همان؛ ص ۵۰.

۳. همان؛ ص ۲۵.

هم هزینه فکری سنگینی را می‌طلبد.^۱ اما این چالش‌های بزرگ چیزی نبود که از ایمان مرحوم علامه حسینی به کارآمدی اسلام و خاتمیت دین پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله و توسل دائمی او به ذیل عنایات ائمه معصومین علیهم‌السلام و دغدغه‌اش برای نصرت مقام «نیابت عامه» و عزم او برای دفاع علمی از انقلاب اسلامی و وفای عهد فرهنگی به خون شهدا بکاهد.

لذا آن متفکر بزرگ با تمسک به این دارایی‌های بی‌نظیر وارد مرحله دوم پژوهش‌های خود شد و با تمرکز هشت ساله بر موضوع «فلسفه منطق»، دستیابی به ادراکات عام و بنیادینی را پی گرفت که بتواند مبدأ تلائم و انسجام بین منطق‌ها شود و به جای عدم ارتباط بین آنها یا حذف یکی از آنها، «نظام منطق‌ها» را بوجود آورد و جایگاه هر یک از آنها را بر اساس مبنایی واحد و هماهنگ‌کننده، معین کند و در این مسیر، از هیچ‌یک از قدرمتیقن‌های دین و مذهب عدول ننماید و از ارزیابی دستگاه‌های فکری موجود (از اصالت وجود یا اصالت ماهیت در شرق تا اصالت ربط یا نسبیت در غرب) و تبیین ضعف آنها برای ایجاد هماهنگی بین منطق‌ها واهمه نداشته باشد. اکنون می‌توان گفت که این روند، ترجمانی نخبگانی از همان مطالبه‌ای است که مقام معظم رهبری از اهالی فلسفه داشته‌اند^۲ و مرحوم علامه حسینی به دلیل تمرکز بر نیازمندی‌های علمی انقلاب اسلامی، در سال ۱۳۶۲ به آن توجه پیدا کرد و پس از چند سال تمرکز بر نقد دستگاه‌های فلسفی موجود، در سال ۱۳۷۰ درک خود از این نیاز مهم را ارائه نمود و فلسفه‌ی جدیدی را تولید کرد که قابلیت امتداد عینی داشته باشد و با تفسیر جدید از «حرکت» بتواند مبنای تلائم منطق‌ها و مبدأ رفتار هماهنگ نظام اسلامی قرار گیرد که این فلسفه، به «نظام ولایت» نام‌گذاری شد.

۱. همان؛ ص ۵۴.

۲. مقام معظم رهبری: «دو سه نکته درخصوص آموزش فلسفه و پژوهش فلسفی عرض می‌کنم، که خوشبختانه دیدم در ذهن بعضی دوستان هم هست. یکی مسأله‌ی امتداد سیاسی اجتماعی فلسفه است که من مکرراً به دوستان گفته‌ام و الان هم در تأیید فرمایش بعضی از آقایان عرض می‌کنم؛ متها نه با تعبیر رنسانس فلسفی؛ نباید به این معنا مطرح شود. ما به رنسانس فلسفی یا واژگون کردن اساس فلسفه‌مان احتیاج نداریم. نقص فلسفه‌ی ما این نیست که ذهنی است — فلسفه طبعاً با ذهن و عقل سروکار دارد — نقص فلسفه‌ی ما این است که این ذهنیت امتداد سیاسی و اجتماعی ندارد. فلسفه‌های غربی برای همه‌ی مسائل زندگی مردم، کم و بیش تکلیفی معین می‌کند: سیستم اجتماعی را معین می‌کند، سیستم سیاسی را معین می‌کند، وضع حکومت را معین می‌کند، کیفیت تعامل مردم با همدیگر را معین می‌کند؛ اما فلسفه‌ی ما به‌طور کلی در زمینه‌ی ذهنیات مجرد باقی می‌ماند و امتداد پیدا نمی‌کند. شما ببینید این امتداد را تأمین کنید.» بیانات در دیدار جمعی از نخبگان حوزوی؛ ۱۳۸۲/۱۰/۲۹.

۵/۳- گام سوم: «فلسفه هماهنگ‌ساز»، منشأ تولید سه منطق هماهنگ (حجیت، معادله، مدل) برای تحقق دین

روشن است که با دستیابی به مقسم جدید (فلسفه منطق)، اقسام (منطق‌ها) نیز دچار تغییر می‌شوند و این مبنای جدید، حیطه‌بندی متداول در حوزه‌های علمیه نسبت به منطق‌ها (منطق صوری، علم اصول فقه، منطق موضوع‌شناسی) را دستخوش تحول اساسی می‌کند: «منطق حجیت» که برای فهم خطابات شارع، به دنبال فهم هر حکم به نحو بریده از دیگر احکام نیست بلکه با تغییر زیرساخت منطقی استنباط، به دنبال فهم اجتهادی از نظام «توصیفات» (اعتقادات) و نظام «ارزش‌ها» (اخلاق) در بیانات شارع است تا بر اساس آنها بتواند نظام «تکالیف» (احکام) را به صورت قاعده‌مند و بدون تأویل و تفسیر به رأی، از منابع دینی استخراج کند و با ارتقاء مفاهیم حوزوی، مبنای شرعی برای ایجاد و احداث «نظام موضوعات» توسط حاکمیت دینی فراهم شود.

البته دستیابی به نظام احکام، پایان کار نیست بلکه تلاشی برای توسعه «فهم از دین» آن هم به نحوی است که «تحقق دین» را امکان‌پذیر کند. بنابراین منطق دوم باید ناظر به تحقق و تصرف در خارج باشد که امروزه این مهم از طریق «اگر - آنگاه‌ها» یا همان «معادلات کاربردی در علوم دانشگاهی» صورت می‌پذیرد. اما مسأله و چالش این است که معادلات موجود بر اساس «پیش‌فرض‌های حسی، تئوری‌های حسی و کنترل‌های حسی» شکل گرفته و لذا نه تنها «نظام خطابات شارع» را به عنوان پیش‌فرض اگر - آنگاه‌ها نمی‌پذیرد بلکه از دین و ملحقات آن نیز تحلیلی صرفاً حسی و مادی ارائه می‌کند. بنابراین تغییر در «تعریف معادله» ضروری است تا تحلیل تغییرات بر اساس پیش‌فرض‌های دینی ممکن شود و با تحول در مفاهیم دانشگاهی، «منطق معادله» شکل بگیرد.

اما واضح است که هر حکومتی از جمله حکومت اسلامی نمی‌تواند کشور را صرفاً با یک‌سری معادلات علمی اداره کند بلکه این معادلات از طریق یک روند علمی، به نسخه‌هایی عینی و برنامه‌های اجرایی تبدیل می‌شوند که امروزه فن «مدل‌سازی»، متکفل این مهم شده و سازمان برنامه و بودجه در کشورها با تکیه به این دانش، در جایگاه مغز متفکر حکومت‌ها قرار گرفته و با ملاحظه مقدرات و موانع موجود و نسبت آنها با وضع مطلوب، مسئولیت تولید چشم‌اندازهای بیست‌ساله و برنامه‌های توسعه پنج‌ساله و بودجه‌های سالانه را بر عهده گرفته است. پس مسئولیت مکتبی برای

تحقق دین اقتضاء می‌کند که جریان معارف دینی در این عرصه نیز مورد توجه قرار بگیرد و «تصمیم‌سازی، تصمیم‌گیری و اجراء» و ملاحظه «اهداف، مقدورات، موانع» با دو منطق قبلی (منطق حجیت و منطق معادله) هماهنگ باشد و با شکل‌گیری منطق سوم یعنی «منطق مدل»، تحول در مفاهیم اجرایی به نفع انقلاب اسلامی محقق گردد. در این صورت است که علی‌رغم حفظ تفاوت‌های منطقی، حوزه و دانشگاه و نظام اجرا بر یک مبنای واحد هماهنگ می‌شوند و به عنوان اجزاء یک شبکه علمی سازگار بین فهم دین و تحقق دین، می‌توانند نیازهای نظام اسلامی را در درگیری با کفر جهانی تأمین کنند و به ابزاری برای توسعه‌ی «پرستش اجتماعی خدای متعال» تبدیل شوند.

۶- تلاش‌های علمی مرحوم علامه آیت‌الله حسینی‌الهاشمی برای تحقق دین، با تمرکز بر تکامل در «علم اصول فقه»

۶/۱- تولید «منطق حجیت»: ارتقاء «فهم از دین» از طریق تکامل در علم اصول برای دستیابی به «احکام حکومتی»

پس گرچه آن استاد فرهیخته در مرحله اول از روند پژوهشی خود، «فهم موجود از دین» را مفروض گرفته بود و فقط بر مسأله «تحقق دین» و چالش‌های آن تمرکز داشت؛ اما در پی تمحّض بر این مهم و فهم دقیق از ابعاد و پیچیدگی‌های آن تدریجاً به این نتیجه رسید که برای حل چالش‌های پیش‌روی تحقق دین، باید فهم از دین را نیز بهینه و اصلاح کرد و تکامل در آن را پی گرفت. البته چنین درکی، تفاوتی ماهوی با آنچه که به اصطلاح روشنفکران مبنی بر «متناسب‌سازی فهم دینی با دنیای امروز» ادعا می‌کنند، دارد چرا که در مبنای روشنفکران، نیازهای عینی برخاسته از حیات مادی اصل قرار می‌گیرد و فهم از دین به آن مقید می‌شود. ولی در دیدگاه مرحوم حسینی «نیاز عبادت» در این مرحله از تاریخ و «الزامات زندگی دینی» در این مقطع از حیات مومنین است که مراجعه‌ی دقیق‌تر به منابع دینی برای تعمیق دینداری را در پی می‌آورد. در واقع به جای توجیه خطابات شارع بر اساس سازگاری با حیاتی که غیرمتمدنین (بلکه دنیاپرستان) طراحی کرده‌اند، تلاش می‌شود تا ظرفیت مواجهه با ادبیات وحی به نحوی توسعه پیدا کند که موجب فهم عمیق‌تر از دین شود و بالتبع ابزارهای جدیدی را فراهم آورد که این وضعیت دنیاپرستانه را تغییر دهد. یعنی

«تحقق»ی که می‌تواند و باید «فهم از دین» را تکامل ببخشد، ناشی از نیاز خداپرستان به سطح جدیدی از قدرت است که قدرت‌های نوین دنیاپرستان را محدود کند و از فشار آنها بر دستگاه ایمان بکاهد. همچنین روشن است که «تکامل در فهم دینی» ناظر به منابع و حیانی نیست بلکه به تغییر در بخشی از مبانی اجتهاد اشاره دارد که توسط عقلانیت غیرمعصوم ایجاد شده و لذا قابل اصلاح و بهینه است؛ یعنی همان امری که به نحو روبنایی در دروس خارج حوزه‌های علمیه جریان دارد.

۶/۲- چالش‌های «تحقق دین» با توجه به مسأله‌ی «نسبت بین موضوعات» و «نسبت بین احکام»

در حاکمیت‌های امروزی

برای توضیح بیشتر درباره «منطق حجیت» (یا روش ارتقاء فهم از دین) می‌توان گفت حتی اگر خلأ اصول و فقه موجود با تولید «منطق موضوع‌شناسی» رفع شود، باز هم در مقابل دستگامی قرار داریم که دائماً در حال «موضوع‌سازی» است تا به اهداف مادی خود دست یابد. در این صورت «موضوع‌شناسی» گرچه ضرورت دارد اما کفایت نمی‌کند بلکه باید به سطحی از توانایی دست یافت که موجب «موضوع‌سازی» در مسیر اهداف الهی شود. البته مهم این است که این احداث موضوع (یا «حادثه‌سازی») باید بر اساس دین و قابل‌استناد به وحی باشد و الا «حاکمیت دینی» معنایی واقعی نخواهد یافت. در این راستا نمی‌توان از این نکته غافل شد که دستگاه مقابل، موضوع‌سازی خود را بر اساس ملاحظه ارتباط آن موضوع با دیگر امور انجام می‌دهد و «نظام موضوعات» را پدید می‌آورد. علاوه بر این که طراحی «نظام موضوعات» فاقد پشتوانه نیست بلکه متکی به «نظامی از احکام» است که عقلاء و کارشناسان برای دستیابی بشر به تکامل مادی، به آن حکم می‌کنند. لذا برای مواجهه با این وضعیت، نمی‌توان با فهم «یک حکم» به نحو بریده و منفک از سایر احکام، به دنبال تطبیق آن بر «یک موضوع» و یا ساخت یک موضوع جدید بود. یعنی اجتهادی که متأثر از منطق صوری باشد و موضوعات را به نحو منفک و مستقل از یکدیگر تحلیل کند، قدرت استنباط احکامی را که منشأ موضوع‌سازی در یک نظام هماهنگ شوند، ندارد. بلکه تنها با تغییر در زیرساخت منطقی اجتهاد است که می‌توان «نظام احکام» را استنباط کرد و این نظام را پیش‌فرضی برای ساخت «نظام موضوعات» مبتنی بر دین قرار داد. و الا در بهترین فرض، گرچه وجدان دینی می‌تواند در برخی

عرصه‌ها موضوعات جدیدی ایجاد کند اما در برابر «نظام موضوعات موجود» که به صورت همه‌جانبه و مرتبط با تمامی عرصه‌ها طراحی شده، تدریجاً دچار انزوا یا انحلال خواهد شد.

به عنوان مثال، وجدان دینی مردم و مسئولان که با پیروزی انقلاب اسلامی احیاء و تشدید شده بود، وضعیت اجتماعی جدید و موضوعات نوینی را پدید آورد که یکی از آنها رونق صندوق‌های قرض‌الحسنه و ارتقاء جایگاه این سنت حسنه در جامعه و حاکمیت بود اما از آنجا که دستگاه مقابل، نظامی از موضوعات مالی و پولی طراحی کرده و آن را در ارتباط با تولید و توزیع و مصرف اقتصادی تنظیم نموده و ارتباط اقتصاد را با فرهنگ و سیاست نیز در یک نظام واحد مورد لحاظ قرار داده، پس از چند سال حکم قرض‌الحسنه و موضوع متناسب با آن، جایگاه قبلی را از دست داد و به انزوا رفت و یا به عنوان یکی از روش‌های اعطاء تسهیلات بانک‌ها، دچار انحلال و هضم در نظام مالی موجود شد.

البته استنباط «نظام احکام» نیز به صورت مستقل از دیگر معارف دین، نمی‌تواند حائز نصاب «حجیت» قلمداد شود چرا که دین و وحی یک امر واحد است و شارع مقدس علاوه بر «امور تکلیفی» (احکام)، مجموعه‌ای از معارف شامل امور توصیفی (اعتقادات) و امور ارزشی (اخلاق) را نیز بیان کرده و همه آنها را دخیل در سرنوشت بندگان دانسته و قاعدتاً به القاء خطابات پراکنده و بی‌ربط نپرداخته است. بنابراین نمی‌توان فهم از خطابات توصیفی یا ارزشی را بدون روش و قاعده انجام داد و در این عرصه‌ها به صورت ذوقی و بدون حجت اصولی مشی کرد. بلکه «روش فهم دین» باید دارای سعه و شمولی باشد که کل دین را بمثابة یک «مرکب واحد» استنباط کند و مجموعه خطابات توصیفی و تکلیفی و ارزشی را - که در آیات و روایات و ادعیه و زیارات و... آمده - به صورت هماهنگ و مرتبط فهم نماید. لذا ملاحظه می‌شود که شارع مقدس در قرآن کریم - که بمثابة متن مرجع و حاکم در معارف دینی تلقی شده و روایات ائمه معصومین به عنوان ترجمه آن (ترجمه لوحیه) مدنظر قرار گرفته - اعتقادات و اخلاق و احکام را از یکدیگر تفکیک نکرده بلکه در هر سوره‌ای، مجموعه مرکبی از توصیف و تکلیف و ارزش را بیان نموده و مجموعه روایات نیز همین امر واحد را شرح و تفسیر کرده است. پس نظام احکام یا فقه حکومتی نمی‌تواند صرفاً متکی بر بیان فروعی باشد که با ملاحظه پرسش‌سائل و بر اثر تفکیک‌های ذهنی یا دغدغه‌های عملی او القاء شده است.

این واقعیت نه فقط درباره شارع مقدس بلکه حتی در مورد ساده‌ترین موالی عرفی نیز قابل تصدیق است. یعنی نمی‌توان اوامر پدر یک خانواده را به دستوری از قبیل «برایم آب بیاورید» فروکاست بلکه او بر اساس مطلوبیت‌های خود (مثلاً ساده‌زیستی و قناعت یا اسراف و تجمل یا ...) نظم خاصی را برای خانواده خود در نظر گرفته و سپس با ملاحظه موانعی که در برابر این نظم خاص قرار دارد، اقدام به صدور مجموعه اوامری می‌کند تا با تحقق آنها، این موانع برطرف شده و نظم مطلوب او در خانه برقرار شود. اساساً اگر پرده‌ی «نگاه‌های انتزاعی» کنار رود و ادراکات عقلانی به صورت واقعی تحلیل شود، روشن خواهد شد که صدور امر و جعل قانون و اعتبار، بدون ملاحظه توصیف‌ها و ارزش‌ها ممکن نیست. چرا که مصحح اعتبار و جعل چیزی جز «غرض» و تحقق آن در خارج نیست و روشن است که غرض و تحقق آن، یک امر خیالی و ذهنی و انتزاعی نیست بلکه عقلاً چنین لوازمی را در پی دارد:

پادشاه و سلطان و رئیس قبیله‌ای که در منزلت مولویت قرار گرفته، بیش و پیش از هر چیز به دنبال «بقاء مولویت خود و تداوم آن در گذر زمان توسط نسل و ذریه‌ی او» است و بر اساس این مطلوب و «ارزش»، به ملاحظه اوضاع می‌پردازد و آن را مبنای «توصیف» وضعیت موجود قرار می‌دهد و به عنوان مثال به این «توصیف» می‌رسد که قدرت نظامی پادشاه همسایه یا تحرکات قدرت‌طلبان درون دربار یا نارضایتی رعیت یا ...، بزرگترین خطر برای بقاء سلطنت و مولویت اوست و لذا با جعل «تکلیف» به چاره‌جویی برای رفع خطر در جهت تداوم مولویت خود می‌پردازد. در واقع عقلاء با مبنا قرار دادن غرض خود، به توصیف از وضعیت می‌پردازند تا خلأ و مانعی که در برابر تحقق غرض وجود دارد، شناسایی کنند و سپس با جعل قانون، خلأ یا مانع را از بین ببرند تا به غرض و مقصود دست پیدا کنند. لذا در ادراکات عقلانی از ملاحظه ارتباط این «توصیف» با آن «ارزش» است که به جعل «تکلیف» اقدام می‌شود؛ یعنی تغییر وضعیت (عبور از خلأ و مانع توصیف‌شده و دستیابی به غرض مطلوب) جز از طریق جعل قانون متناسب (امر به آماده‌شدن لشگر برای جنگ با همسایه یا حذف کودتاگران داخلی یا سرکوب رعیت) ممکن نخواهد بود و این اعتبار است که بر اساس شناسایی خاص از وضعیت، غرض معین را تحقق می‌بخشد. پس عقلاء و در وهله اول، جعل و اعتبار تکلیف بدون ملاحظه‌ی رابطه بین توصیف و ارزش ممکن نیست بلکه

ادراکات عقلانی، مبتنی بر یک نظام است که از ترابط بین «توصیف، تکلیف، ارزش» شکل گرفته است.^۱

۶/۳- برقراری «نسبت بین احکام» در حاکمیت‌های امروزی از طریق «الگوی تخصیص» و رابطه آن با «نسبت بین احکام، ارزش‌ها و توصیفات»

البته توصیف فوق بیشتر ناظر به ادراکات عقلانی قبل از رنسانس است و صرفاً به دلیل تناسب آن با ارتکازات اصولیون - که بر اساس رابطه موالی و عیب و فرهنگ «اذا امر مولی بعبده» شکل گرفته - مطرح شد و الا ادراکات پیش گفته، در حاکمیت‌های امروزی دچار تغییرات قابل توجهی شده و لذا برای نیل به تحقق دین در دوران کنونی، نمی‌توان از این تغییرات غفلت کرد. یعنی در دوران قبل از رنسانس، «اعتبار و جعل» امری کم‌مؤونه تلقی می‌شد و به دلیل نظم استبدادی که اختیار زبردستان را به صفر نزدیک می‌کرد، رابطه و ادبیاتی علمی میان آمر و مأمور حاصل نمی‌شد تا حکمرانی و سیاست ملئن به یک امر فنی و ریاضی تبدیل شود بلکه بخش قابل توجهی از تصمیمات حکام به صورت تخمینی شکل می‌گرفت. اما در عصر جدید، نظام‌سازی و اداره کشور نه تنها از دایره اعتبارات خارج شده بلکه به امری فنی و ریاضی تبدیل گشته که محاسبه‌پذیر و دارای کمیت است و جامعه را بمثابة یک «کل در حال تغییر» می‌بیند که امکان پیش‌بینی و کنترل دارد. بر این اساس، یک دستگاه علمی پیچیده وجود دارد که هم اهداف جامعه را در بازه‌های کوتاه‌مدت و میان‌مدت و بلندمدت، به صورت کمی و عددی معین می‌کند (نظام ارزش‌ها) و هم موانع دستیابی به این اهداف کمی را با تکیه به آمار و شاخصه‌ها به دقت مشخص می‌نماید (نظام توصیفات) و هم میزان تخصیص‌ها و حمایت‌های لازم دولتی و ملی برای هر بخش را اولویت‌بندی می‌کند (نظام تکالیف) تا تغییرات به نحوی مدیریت شود که تحقق اهداف را در پی بیاورد که این به معنای برقراری نسبت بین «توصیف، تکلیف، ارزش» به نحوی عینی و کمی و فنی است.

۱. البته تفاوت محتوایی سلوک شارع مقدس با دیگر موالی و سلاطین (تغایر اغراض معنوی شارع در مقابل اغراض دنیایرستانی سلاطین) در این عرصه واضح است؛ اما قوم نمی‌توانند از مبنای خود درباره اتحاد سیره شارع با دیگر عقلاء سرباز زنند و از اندارج قهری «مصدق» (شارع) در «کلی» (عقلاء) ابا کنند.

پس می‌توان گفت حاکمیت در دوران کنونی و ادراکات عقلانیِ مربوط به آن، معنای جدیدی پیدا کرده است: به جای تمایلات سلاطین، این «دستگاه کارشناسی» است که با طراحی «الگوی تخصیص» به صورت علمی و فنی، حرکت جامعه و سرنوشت اقشار و افراد را معین می‌کند. چرا که با جهت‌دهیِ مقادورات سیاسی (قدرت)، فرهنگی (علم)، و اقتصادی (ثروت) جامعه به سمتی خاص، تعریف جدیدی از آبرو و اعتبار و شرف و منزلت می‌سازد و عملاً محیط و شرایطی را که پرورش روحی و فکری انسان‌ها وابسته به آن است، در اختیار می‌گیرد. همین امر است که واقعیت حکمرانی را رقم می‌زند و با تکیه به محاسبات تخصصی، مدیران را نیز به دنبال خود می‌کشد و به الزامات خود ملزم می‌کند و لذا مدیریت و حاکمیت دیگر با محوریت افراد شکل نمی‌گیرد.

در چنین فضایی، آیا می‌توان حکومت دینی را صرفاً بر اساس ویژگی‌های فردی حاکمان تصویر کرد و سپس در مقابل «الگوی تخصیص» منفعل بود و آن را به عقلاء و کارشناسان سپرد؟! آیا این تصویر به غفلت از معنای «حاکمیت» در دوران کنونی و ملازم با خلع دین از این منصب نیست؟! و آیا این ساده‌انگاری، زمینه‌ساز تأیید شبهات شبه‌روشنفکران پیرامون «استبداد دینی» به عنوان حاکم‌شدن افراد یا طبقه خاص بر یک دستگاه تخصصی و عدم توجه آنان به محاسبات علمی و واقعیت‌های تجربی نشده است؟! و آیا اگر قرار است تعیین سرنوشت جامعه و تغییر اخلاق اجتماعی (که اثر قهریِ «الگوی تخصیص» است) یکسره به عقل و تجربه بشری و ادراکات عقلانی سپرده شود، حکومت دینی از معنا تهی نخواهد شد؟! و آیا ناسازگاری‌های این دستگاه تخصصی با مکتب، موجب طلب‌کاری همیشگی متخصصین از نظام اسلامی مبنی بر بی‌توجهی به نظرات کارشناسی از یک‌سو و شکایت دائمی متدینین از مسئولان به دلیل عدم تحقق دین از سوی دیگر نمی‌شود؟! و همانند یک قیچی دولبه به جان امیدواری جامعه نمی‌افتد و موجبات ناامیدی از روند حرکت نظام اسلامی را - که امروزه یکی از بزرگترین خطرات پیش‌روی کشور است - در پی نمی‌آورد؟!

۶/۴- ضرورت استنباط «نسبت بین احکام (تکالیف) ارزش‌ها (اهداف) و توصیفات (اعتقادات)» از خطابات شرعی، برای حضور دین در «الگوی تخصیص» بمثابة محور حاکمیت‌های امروزی به نظر می‌رسد اگر دین‌داران مدعی هستند که دین درباره اموری از قبیل «کمال، سعادت، تکامل و... (مطلوبیت‌های ارزشی - اخلاقی)» نظر مخصوص به خود را داراست و متدینین برای تحقق این امور در سطح حاکمیت و جامعه مسئولیت دارند، نمی‌توانند از تغییر در «الگوی تخصیص» و دستگاه کارشناسی پشتیبان آن غفلت کنند. در این صورت لازم است تا به جای اکتفاء به «تعریف کلی از تکامل دینی» در تکوین یا تاریخ، آن را تا «تعریف تکامل در این مقطع از حیات اجتماعی» امتداد دهند، به نحوی که قابلیت تبدیل به «اهداف بلندمدت» (متناظر با چشم‌اندازهای بیست‌ساله)، «اهداف میان‌مدت» (متناظر با برنامه‌های پنج‌ساله) و «اهداف کوتاه‌مدت» (متناظر با برنامه‌های سالانه) را داشته باشد (نظام ارزش‌ها). سپس به جای اکتفاء توصیف‌های کلی از تکوین و تاریخ، به توانایی امتداد آنها در توصیف دینی از این مقطع از حیات اجتماعی و مقایسه آن با مطلوبیت‌های تعیین شده و تعیین فاصله کمی وضع موجود با وضع مطلوب دست پیدا کند (نظام توصیفات). پس از آن باید معلوم کنند که چه ترکیبی از احکام شرعی است که می‌تواند جامعه را از وضعیت موجود به سمت نظام اهداف و ارزش‌ها حرکت دهد تا بر این اساس، میزان تخصیص‌ها به احکام و اولویت‌بندی بین آنها تعیین شود (نظام تکالیف).

البته واضح است که روند فوق - و لو آن‌که با هدف تحقق دین دنبال می‌شود - نمی‌تواند صرفاً به افکار متفکرین و مصلحت‌سنجی‌ها و نوآوری‌ها مستند باشد بلکه دینی بودن آن وابسته به این مهم است که استناد آن به معارف دینی محرز شود و با دوری از پیش‌داوری و تأویل و تفسیر به رأی و سایر انحرافات، از نصاب حجیت اصولی برخوردار گردد. از همین جاست که «لوازمات تحقق دین» به ضمیمه‌ی ضرورت‌های ناشی از «تکامل جامعه اسلامی»، ما را به ضرورت «ارتقاء در فهم دین» راهنمایی می‌کند. یعنی الزامات تحقق دین در دوران کنونی ایجاب می‌کند که علم اصول فقه دارای چنان سعه و شمولی شود که بتواند حجیت فهم از نظام خطابات شارع در سه عرصه‌ی «نظام توصیفات» (توصیف تکوین، تاریخ، جامعه)، «نظام ارزش‌ها و مطلوبیت‌ها» (اهداف تکوینی، تاریخی، اجتماعی) و «نظام تکالیف» (تکالیف تکوینی، تاریخی، اجتماعی) و نسبت بین این سه را احراز کند. چرا که تنها با استنباط چنین گزاره‌هایی است که امکان جهت‌دهی به «الگوی تخصیص» فراهم

می‌شود و دینی‌شدن حاکمیت در عصر فعلی ممکن می‌گردد. یعنی هنگامی نسبت بین توصیف و تکلیف و ارزش به صورت قاعده‌مند از مجموعه منابع دینی استنباط شد، آنگاه نظامی از پیش‌فرض‌ها توسط «منطق حجیت» فراهم شده که می‌توان در «معادله» (شناسایی وضعیت) و «مدل» (تجویز نسخه‌های اجرایی) به آنها تکیه کرد و دینی‌بودن چشم‌اندازها و برنامه‌های پنج‌ساله و بودجه‌های سالانه را تأیید نمود و همانند احکام موجود در رساله‌های عملیه، مسئولیت شرعی عمل به آنها را بر عهده گرفت؛ گرچه چنین احرازی از طریق ملاحظه لوازم عقلیه‌ی خطاب که از طریق این سه منطق جریان پیدا می‌کند، انجام شود.

در این صورت، به جای آن‌که حکومت دینی صرفاً به عنوان «مجری احکام فقهی» تعریف شود، فقه به ابزاری برای حرکت از وضع موجود (توصیف) به سمت اهداف دینی استنباط‌شده (ارزش) تبدیل می‌شود. چون گرچه احکام تکلیفی در عالم التزام، به صورت کلی مشخص هستند و همگان باید به آنها ملتزم باشند اما در عالم تحقق، هم ظرفیت جامعه محدود است و هم تمامی احکام سهمی یکسان در تحقق هدف و ارزش مطلوب ندارند. لذا قرار گرفتن در موضع حاکمیت دینی، دستیابی به «نسبت بین احکام» را به امری ضروری تبدیل می‌کند. به تعبیر دیگر، برای استنباط حکم یک «فرد» می‌توان از «نسبت بین افعال او» غفلت کرد و حکم طهارت و صلاه و صوم و حج او را بدون تحلیل از نسبت بین آنها استخراج نمود. چرا که یک فرد در یک زمان تنها قدرت ارتکاب یک فعل را داراست و قادر نیست تا چند فعل منافی با یکدیگر را در یک آن واحد انجام دهد. اما «حاکمیت» به عنوان یک مرکب واحد و حقیقی چنین نیست بلکه به دلیل تفاوت ماهوی قدرت و مقدمات خود، در آن واحد به هزاران فعل متفاوت و متضاد مبادرت می‌کند تا با ترکیب خاصی بین این افعال، به یک برآیند واحد برسد. لذا استنباط حکم یک «حاکمیت» فقط با توجه تام به «نسبت بین افعال او» امکان‌پذیر است. در نتیجه، این‌که در هر مقطع کدامیک از احکام توسط حاکمیت گزینش می‌شود و برای تحقق در اولویت قرار می‌گیرد، تابع آن است که هدف مشخص‌شده برای این مرحله از حرکت جامعه چیست و چه خلأهایی برای دسترسی به آن هدف وجود دارد. همان‌گونه که یک فرد متدین به احکام بیع، اجاره، مضاربه و... قلباً ملتزم است اما برای این‌که معلوم شود معامله خود را ذیل کدامیک از این عناوین انجام دهد، باید به مصالح خود توجه کند تا بر اساس آنها، در وعاء عمل برخی احکام را گزینش کند و برخی دیگر را کنار بگذارد. به عنوان مثال اگر فرض شود که یک فرد،

قدرت بالایی در درآمدزایی دارد و مصلحت او در افزایش ثروت است، طبعاً نباید اقدام به خرید خانه کند بلکه برای مسکن خود از حکم اجاره استفاده می‌کند تا سرمایه او در خرید ملک متوقف نشود بلکه آن را به گردش در بیاورد و در تجارت بکار گیرد. اما شخصی که فاقد توانمندی تجاری است، به دنبال مسکن اجاره‌ای نمی‌رود بلکه سرمایه خود را ذیل عنوان بیع و برای خرید مسکن بکار می‌گیرد تا ثروت خود را بدون استفاده نگذارد و در طول زمان شاهد کاهش ارزش آن نباشد.

البته ممکن است علماء در مشورت‌دهی به چنین فردی و برای سنجش مصالح او و عمل متناسب با آن، به ادراکات عرفی و عقلانی تکیه کنند اما در سطح جامعه و حاکمیت دینی نمی‌توان به این نحو سلوک کرد. بلکه باید مصالح و اهداف جامعه در هر مقطع، به صورت روشمند و غیرذوقی از دین استنباط شود و سپس با توصیف دینی از شرایط موجود، حکم متناسب با تحقق آن هدف را گزینش کرد و در الگوی تخصیص به آن اولویت بخشید. مثلاً اگر استنباط شود که ارزش مطلوب جامعه دینی، تشدید درگیری با «مظهر اجتماعیِ اهواء» و ارتقاء دائمی قدرت اسلام در مقابل کفر و حفاظت از «پرستش اجتماعی خدای متعال» است و فرض شود که این مهم پس از درگیری سیاسی با آنان، در وهله کنونی از طریق «درگیری فرهنگی» حاصل خواهد شد، آنگاه احکام متناسب با درگیری فرهنگی از میان مجموعه احکام گزینش شده و در اولویت قرار خواهند گرفت.^۱

۱. توضیح بیشتر این مطلب را می‌توان در کلام مرحوم علامه حسینی با یک مثال لطیف پیگیری کرد:

«... به این ترتیب، نظریه‌ی «ولایت فقه» صحیح نیست بلکه «ولایت فقیه» است که معقولیت آن اثبات می‌شود؛ یعنی موضوع ولایت فقیه در مرتبه اول، اجراء احکام فقهی متداول نیست... ولی فقیه با لحاظ وضعیت عینی استکبار جهانی و نظام اسلامی، تصمیمی را احرار می‌کند که این روند، ربطی به «ولایت فقه» ندارد. در مثال، «فقه» همیشه مانند «دارو در داروخانه» وجود دارد؛ ولی تا زمانی که مساله برای پزشک محرز نشود و تنفیذ نکند، اصلاً قابل پیاده‌شدن نیست و معین نمی‌شود که چه ترکیبی از این داروها مورد نیاز است. به عبارت دیگر «حکومت دین»، غیر از «جریان احکام» است؛ زیرا حکومت دین، «افزودن سهم تأثیر قدرت» است که این موضوع، مربوط به ولی فقیه است. سپس در تناسب با پیدایش جریان «قدرت در ساختارها» است که «احکام» امکان تحقق پیدا می‌کند و الا امکان ندارد... به عنوان مثال، علم طب دو شاخه دارد: الف) دارو ساختن و ب) نسخه دادن که ارائه نسخه دادن بمعنای تصرف و تصمیم‌گیری است. اگر پزشک، فاقد علم برای ارائه نسخه باشد، نمی‌تواند با تورق کتب پزشکی، یکی از نسخه‌ها را انتخاب کند؛ چون قدرت احرار تناسب این نسخه با وضعیت این مریض را ندارد. موضوع بحث، از قبیل ضرورت ارائه نسخه توسط پزشک است که در آن، معرفی یک کتاب پزشکی و ارجاع بیمار به آن کتاب معنا ندارد؛ بلکه متخصصی که عینیت را ملاحظه کند و نسبت به تطبیق حکم تصمیم بگیرد و احرار کند، لازم است. پس ابتدائاً و در یک طبقه‌بندی باید کاملاً روشن شود که احکام فقهی فردی، موضوع ولایت نیست که این نکته، دشمنان و مخالفین را نسبت به «تاکید بر عدم امکان اداره کشور بوسیله فقه فردی» خلع سلاح می‌کند. در حقیقت، موضوع حکومت دینی، فقه توسعه است که باید با ابزار مربوطه - که بتواند به حجیت برسد -

با این توضیح، وجه استدلالی برخی بیانات حضرت امام خمینی قدس سره الشریف همانند: «حکومت، که شعبه ای از ولایت مطلقه رسول الله صلی الله علیه وآله و سلم است، یکی از احکام اولیه اسلام است؛ و مقدم بر تمام احکام فرعی، حتی نماز و روزه و حج است.»^۱ و «حفظ جمهوری اسلامی از حفظ یک نفر - ولو امام عصر باشد - اهمیتش بیشتر است؛ برای اینکه امام عصر هم خودش را فدا می کند برای اسلام. همه انبیا از صدر عالم تا حالا که آمدند، برای کلمه حق و برای دین خدا مجاهده کردند و خودشان را فدا کردند.»^۲ معلوم می شود؛ بیاناتی که متأسفانه در حوزه های علمیه به امری مطرود و مستنکر تبدیل شده و به دلیل عدم توجه به مسأله تحقق دین و ملازمه آن با دفاع از پرستش اجتماعی خدای متعال و عدم تفکیک بین فقه احکام کلی و فقه نسخه عینی، بی معنا

استنباط شود و برای هر حالتی، نه یک دارو بلکه یک مجموعه معین می کند که در ترکیبات مختلف، امکان مقابله های مختلفی را می دهد. تعیین چنین ترکیبی، مربوط به شخصی است که احراز می کند؛ مانند صد داروی در دسترس که هر یک، امکان صد نوع ترکیب داشته باشند اما در ارائه نسخه باید یک ترکیب از میان صدهزار مورد را معین نمود. همانطور که برای ارائه نسخه در همه علوم، هم احکام توصیفی، هم احکام تکلیفی و هم احکام ارزشی ضروری است. مثلاً روانشناس در تعیین نسخه برای یک شخص خاص با هدف بهینه وضعیت روحی او، باید او را شناسایی کند. اساساً فقهی که به دنبال ارائه نسخه است، با «فقه احکام کلی» تفاوت ریشه ای دارد؛ زیرا تعیین نسخه حتی برای یک فرد، نمی تواند با یک حکم کلی سامان یابد بلکه باید احکامی توصیفی از این شخص خاص داشته باشد. همچنان که درباره یک بیمار گفته می شود: باید میزان فشار خون یا اوره در بدن او به این میزان خاص برسد تا بتوان این نسخه خاص را برای او صادر کرد. یعنی ما هرگز در روانشناسی به بیمار نمی گوئیم: کتاب اخلاق یا کتاب فقه یا کتاب عرفان، تو را علاج می کند! به این ترتیب، لازم است تا «فقه» تفکیک شود: فقه در دنیای مفاهیم انتزاعی، «التزامات کلی، احکام کلی، و رفتار عمومی» را نتیجه می دهد که بمثابة «حقوق عمومی» در همه دنیاست. مثلاً برای رانندگی، آیین نامه ای عمومی وجود دارد که همه آن را می خوانند و اجراء می کنند. اما این روند، ربطی به ارائه نسخه ندارد بلکه ارائه نسخه در جایی است که «سرپرستی شدن» مطرح می شود و «احراز» و «توانایی ساخت تراکیب جدید» در آن ضروری است تا مثلاً از میان صد داروی موجود، توانایی صدور صد هزار نسخه پدید آید. پس فقه در سطح «شدن»، هم به «توصیف» نیازمند است تا معلوم شود وضعیت چیست و هم به «ارزش» محتاج است تا هدف معین گردد و هم به «تکلیف» نیاز دارد تا روشن شود که چه باید کرد و چه برنامه ریزی و نسخه نویسی لازم است. از این رو کارشناسی تفقه در دین و رسیدن به فقه توسعه، دارای دو بخش است: یکی داروهایی که دین آنها را معرفی کرده و دومی اینکه برای این بیمار خاص چه ترکیبی لازم است. در بخش دوم، «معادله ی تغییر» لازم است که از طریق اخذ «اصول توصیفی» و «بارمبندی تغییر» و «کنترل» آن بدست می آید. لذا فقیه باید مبانی و معادلات و موضوع این کار را بداند و تصمیم بگیرد. جزوه داخلی تحت عنوان «مباحثی پیرامون ولایت مطلقه فقیه».

۱. صحیفه امام، ج ۲۰؛ ص ۴۵۲.

۲. همان، ج ۱۵؛ ص ۳۶۵.

و غیرعلمی و حتی برخلاف اصول مسلم مذهب قلمداد می‌شود. اما بنا بر مبنای مختار، ولی فقیه صرفاً مجری احکام متداول فقهی نیست بلکه نسبت به گزینش برخی احکام یا ترک برخی دیگر از آنها ولایت دارد تا با ارائه یک نسخه عینی، جامعه را در نقطه درگیری با دستگاه طغیان متمرکز کند و از این طریق بتواند هدف و ارزش حاکم بر همه احکام یعنی «حفاظت از پرستش اجتماعی خدای متعال» و «افزایش دائمی سهم اسلام در رهبری تکامل و کاهش مداوم سهم کفر در این عرصه» را که بزرگترین مصلحت از مصالح اسلام است، محقق کند.^۱ البته روشن است که چنین روندی با تشخیص فردی حاصل نمی‌شود بلکه نیازمند یک دستگاه کارشناسی در «حوزه و دانشگاه و نظام اجرا» است که زمینه‌ای مناسب برای احراز حکم متناسب با وضعیت توسط ولی فقیه را فراهم نماید.

۱. این بیانات مقام معظم رهبری نیز در همین راستا قابل تحلیل است: «نظام اسلامی که تشکیل شد، آرمانهایی را مطرح کرد که خود این آرمانها هم مربوط به اسلام بود و از قرآن گرفته شده بود... خوب برای رسیدن به این آرمانها ابزارهایی لازم است. آن ابزارها هم که ما را به آن آرمانها برسانند، باز در خود منظومه‌ی معرفتی اسلام بلاشک وجود دارد؛ چون امکان ندارد که مقصد را به ما بگویند و ما را تحریض کنند به رسیدن به آن مقصد اما راه را جلوی پای ما نگذارند؛ چنین چیزی امکان ندارد. بنابراین راهش هم در کتاب و سنت هست. حالا نظام اسلامی میخواهد به این آرمانها برسد، [لذا] بایستی این وسایل و ابزارهای رسیدن را که جزو مفاهیم معنوی و منظومه‌ی معرفتی اسلام است، جستجو کند، پیدا کند، اینها را عملیاتی کند و راه بیفتد؛ یعنی در واقع این یک نرم‌افزار است برای سخت‌افزار حکومت اسلامی. حکومت اسلامی را به عنوان سخت‌افزار در نظر بگیرید، اگر نرم‌افزار مناسب خودش را نداشته باشد، به هیچ کار نمی‌خورد. نرم‌افزارش همین است که راه‌های رسیدن به آن آرمانها مشخص بشود و حرکت در این جهت ادامه پیدا کند. خوب حالا من امروز این را میخواهم عرض بکنم که نظام اسلامی به یک چنین نرم‌افزاری بنابراین احتیاج دارد. هر چه نظام اسلامی گسترش پیدا میکند و دامنه‌ی فعالیت نظام اسلامی گسترده‌تر میشود و افزایش پیدا میکند و میدانهای تازه‌ای در مقابل جمهوری اسلامی باز میشود و با چالشهای جدیدی مواجه میشود - چالشهایی که قبلاً وجود نداشته؛ چون هر چه می‌گذرد، چالشهای جدید، میدانهای جدید، کارهای جدید مطرح میشود برای نظام اسلامی - به همین تناسب احتیاج دارد که آن نرم‌افزار را، آن مجموعه‌ی معنوی را نوبه‌نو تجدید حیات کند و به‌روز کند. عرض من این است. این، آن چیزی است که از فضایی صاحب‌نظر و متفکر بچد باید مطالبه بشود و این کار باید انجام بگیرد. اینکه می‌گوییم به‌روز کردن تفکر اسلامی و آن را - یعنی منظومه‌ی معرفتی اسلام را - نو کردن و به‌روز کردن، معنایش به هیچ وجه دست‌کاری در آن منظومه‌ی معنوی نیست؛ نه، معنایش این است که یک حقایقی در کتاب و سنت هست که ما تا وقتی احتیاج به آنها پیدا نکنیم، متوجه به آنها نیستیم، متنبه نیستیم؛ وقتی احتیاج پیدا کردیم، تنبه پیدا می‌کنیم... خلاصه هر چه نظام اسلامی گسترش پیدا کند و جلو برود، با مسائل جدید داخلی و بین‌المللی مواجه خواهد شد، با چالشهای جدید مواجه خواهد شد، با وضعیتهای جدید مواجه خواهد شد و این او را نیازمند میکند به اینکه عقبه‌ی فکری تغذیه‌کننده‌ی نظام هم گسترش پیدا کند. آن عقبه‌ی فکری‌ای که نظام را دارد جلو میبرد و تغذیه میکند و از انحرافش جلوگیری میکند، باید تقویت بشود، باید مفاهیم جدید مطرح بشود. عرض کردم این مفاهیم جدید از بیرون نمی‌آید، از داخل خود مفاهیم اسلامی است، از متن قرآن و سنت است که مطرح میشود.» بیانات در دیدار با رئیس و اعضای مجلس خبرگان رهبری؛ ۹۹/۱۲/۴.

اساساً ایجاد زیرساخت یک «شبکه علمی» متشکل از سه منطق «حجیت، معادله، مدل» توسط مرحوم علامه حسینی الهاشمی، در همین جهت بوده تا به جای «ولایت فقه»، «ولایت مطلقه فقیه» تئوریزه شود و نظام مقدس جمهوری اسلامی به عنوان پرچمدار تحقق دین، قابلیت بقاء و تداوم و تکامل پیدا کند.

پس می‌توان گفت که «تحقق دین» هنگامی که از «ابلاغ به افراد» عبور کند و به سطح «حاکمیت دینی در دوران کنونی» ارتقاء یابد، «فهم دین» را با ضرورت‌های جدیدی مواجه می‌سازد. یعنی دیگر نمی‌توان برای «تحقق» صرفاً مقدمات افراد را مورد لحاظ قرار داد و یا حتی به وضعیت حاکمیت‌های قبل از رنسانس که به صورت تخمینی و غیرفنی به اداره امور می‌پرداختند، توجه کرد. بلکه باید بر واقعیت جدیدی به نام «الگوی تخصیص» (بمثابه محور حاکمیت و اداره امور در دوران کنونی) متمرکز شد که ماهیت آن، «برقراری نسبت خاصی بین احکام» است که به نوبه‌ی خود، ریشه در «نسبت بین توصیف وضعیت کنونی و ارزش و هدف مطلوب» دارد. لذا اگر معلوم شود که الگوی تخصیص متداول در حاکمیت‌ها موجب تحقق دین نمی‌شود بلکه ضربه‌هایی جدی به این آرمان وارد می‌کند، لاجرم باید به نحو دیگری «برقراری نسبت بین احکام» را انجام داد که از نسبت بین توصیف دینی و ارزش مکتبی برخاسته باشد تا مستند به دین و موجب تحقق آن شود.

بر این اساس، روشن است که این نیاز جدید در هنگام تولید و تطوّر علم اصول فقه و قواعد آن مورد توجه نبوده است؛ علاوه بر آن که به دلیل برکنار بودن شیعیان از قدرت، حتی نیازهای حاکمیت‌های قبل از رنسانس برای اداره امور نیز مورد توجه اصولیون شیعه قرار نگرفته و بالاتر این که می‌توان مدعی شد تقریر فوق از «معنای حاکمیت و رابطه آن با الگوی تخصیص»، هنوز در بدنه تخصصی حوزه‌های علمیه به عنوان یک صورت‌مسأله نیز به پذیرش نرسیده است. حال آیا می‌توان پذیرفت که علم اصول موجود با مفاهیم و ساختار فعلی، پاسخگوی نیازی باشد که قابلیت لحاظ آن نیاز در هنگام تدوین و تطوّر این علم امکان‌پذیر نبوده است؟! به نظر می‌رسد پاسخ این پرسش، واضح است؛ خصوصاً در صورتی که به این واقعیت انکارناپذیر توجه شود: علوم و دانش‌ها همواره بر اساس نیازهای جامعه و برای رفع آنها شکل می‌گیرند و قواعد آنها بر این مبنا سامان می‌یابند و الا جامعه صاحبان چنین علمی را به عنوان متخصص به رسمیت نمی‌شناسد و نه تنها به آنها مراجعه نمی‌کند و اعتباری برای آنها قائل نمی‌شود بلکه از اختصاص امکانات به ادراکاتی که

نیازهای اجتماعی را رفع نکند، ممانعت به عمل می‌آورد و در واقع از تبدیل آنها به علم و قرارگرفتن‌شان در جایگاه دانش‌های متداول در یک جامعه جلوگیری می‌کند.

پس گرچه می‌توان گزاره‌های معدودی در برخی علوم را تصور کرد که خاصیت فرازمانی و فرامکانی دارند و با تغییر نیازها دچار تحول نمی‌شوند اما نمی‌توان پذیرفت که ساختار و قواعد علوم و دانش‌های بشری پاسخگوی همه نیازهای جدیدی هستند که در مقاطع و اعصار بعدی پدید خواهد آمد. چون واقعیت آن است که هر علمی برای حل مسائل خاصی بوجود آمده و اگر مسائل مورد نیاز تغییر کنند، چاره‌ای جز تغییر در علم و قواعد و ساختار آن نخواهد بود. این واقعیت خصوصاً بر اساس اعتقادات شیعی واضح‌تر از سایر مکاتب است؛ چون علم خطاناپذیری که نسبت به همه دوران‌ها شمولیت داشته باشد، تنها مخصوص خدای متعال و رسول اکرم و جانشینان بر حق او صلوات‌الله‌علیهم‌اجمعین است و غیرمعصومین دارای ادراکاتی خطاپذیر و علمی تدریجی‌الحصول هستند که همواره قابل بهینه و تکامل محسوب می‌شود.

۶/۵- اشاره‌ای به خلأهای علم اصول موجود برای استنباط نسبت بین احکام، ارزش‌ها و توصیفات (احکام حکومتی)

لذا باید به دقت بررسی کرد که آیا «قواعد زبانی» (عرفی)، «لوازم منطقی» (عقلی) و «ادراکات عقلانی» که در ابواب مختلف علم اصول موجود تنقیح شده و وسیله‌ای برای فهم از «اوامر مولا» قرار می‌گیرد، می‌تواند ابزاری برای استنباط «نسبت بین اوامر در نزد مولا» قرار بگیرد؟ همچنین آیا چنان قواعدی، برای فهم «توصیفات مولا و نسبت بین آنها» و ایضاً برای اجتهاد در خطابات «ارزشی و اخلاقی مولا و نسبت بین آنها» و سپس برای درک تخصصی از «نسبت بین اوامر و توصیفات و ارزش‌ها در کلام او» کفایت می‌کند یا خیر؟ آیا تعریف قوم از وضع و استعمال و جایگاه واضع و مستعملین می‌تواند وقوع چنان خطابات و نسبت بین آنها را پذیرا باشد؟ آیا پایگاه‌های منطقی که اصولیون به آنها تکیه می‌کنند، قادر است نسبت بین خطابات را در سطح یک «نظام و مجموعه» ملاحظه کند؟ آیا ادراکات عقلانی مشترک بین کافر و مسلم می‌تواند پشتوانه تحلیل بیانات شارع و خصوصیات مختص به او در علم و حکمت خطاناپذیر قرار بگیرد؟ آیا مباحث متداول قوم پیرامون «حجیت یقین موقن» می‌تواند احکامی را برای حکومت احرار کند که ذاتاً به صورت سازمانی و

غیرفردی شکل می‌گیرد؟ پاسخ دقیق و بی‌مسامحه به این پرسش‌ها و جمع‌بندی واقع‌بینانه از میزان کارایی علم اصول موجود نسبت به نیازهای تحقق دین از یک‌سو و شناخت عمیق از معنای حاکمیت در دوران مدرن و خلأهای موجود در مواجهه با آن از سوی دیگر، مرحوم آیت‌الله علامه حسینی‌الهاشمی را بر آن داشت تا پس از تولید فلسفه عام و هماهنگ‌ساز، به جریان آن در «منطق حجیت» بپردازد و با نقد زیرساخت‌های علم اصول فعلی در برابر متخصصین فن، بر دستیابی به «علم اصول فقه احکام حکومتی» و تولید قواعد آن متمرکز شود و نزدیک به دویست و هشتاد جلسه پژوهشی را به شرح ذیل، به این مهم اختصاص دهد و تا آخرین روزهای حیات مبارک خود، این پژوهش‌ها را رها نکند:

۶/۶- گزارش کمی از پژوهش‌های انجام‌شده برای تولید «علم اصول فقه احکام حکومتی»

- مبادی علم اصول فقه احکام حکومتی: ۹۵ جلسه؛ از اردیبهشت ۷۳ تا مرداد ۷۶
- مبانی اصول استنباط احکام حکومتی: ۲۵ جلسه؛ از مهر ۷۵ تا بهمن ۷۵
- روش تنظیم فهرست علم اصول فقه احکام حکومتی: ۲۳ جلسه؛ از آبان ۷۶ تا بهمن ۷۶
- مبانی علم اصول فقه تطبیقی: ۳۸ جلسه؛ از تیر ۷۷ تا تیر ۷۸
- فلسفه علم اصول (رابطه بین شناخت و حجیت): ۹۵ جلسه؛ از تیر ۷۸ تا اسفند ۷۹ (دو روز قبل از رحلت)

۷- ضرورت پژوهش‌های تطبیقی بین «علم اصول موجود» و «علم اصول فقه احکام حکومتی» برای ایجاد تفاهم در بدنه تخصصی حوزه‌های علمیه

گرچه این جلسات به صورت یک‌طرفه برگزار نمی‌شد و مباحث استاد با نقدهای جدی پیرامون ادبیات تخصصی متداول همراه بود و در برابر اشکالات شاگردان ایشان که بعضاً از متخصصین فن بودند، شکل می‌گرفت اما در وضعیتی که بدنه تخصصی حوزه‌های علمیه توجهی به نسبت بین منطق‌ها و درکی از فلسفه هماهنگ‌ساز آنها نداشت و ضرورتی در این موضوعات احساس نمی‌کرد، روشن بود جریان آن مبانی در علم اصول نیز مورد مفاهمی فحول علم قرار نخواهد گرفت. لذا مرحوم علامه حسینی‌الهاشمی به این نیاز مهم توجه پیدا کرد که برای ورود دستاوردهای پژوهشی

خود به جامعه علمی، شکل‌گیری یک ادبیات واسطه و تطبیقی ضرورت دارد تا با مقایسه بین مبنای مختار و مبنای موجود و تناظرسازی میان آنها، قابلیت تفاهم نسبت به مباحث نوآورانه ایشان بوجود بیاید. در همین راستا بود که سلسله مباحثی پیرامون نحوه تطبیق با تمرکز بر علم اصول پدید آمد که تحت عنوان «مبادی مدل تطبیقی اصول فقه» (شامل ۲۶ جلسه؛ از شهریور ۷۴ تا دی ۷۵) طرح گردید و تأثیراتی بر مباحث بعدی ایشان در زمینه اصول فقه بر جای گذاشت و بنیان‌های این ادبیات تطبیقی در جلسات «مبانی علم اصول فقه تطبیقی» و «فلسفه علم اصول» پی‌ریزی شد و روند تداوم پژوهش‌های تطبیقی با این بیان مورد اشاره قرار گرفت:

«ما دو گونه سیر بحث داریم یکی اینکه یک علمی درست شده و تمام شده و حال برای آموزش، کار هنری روی آن انجام میشود که الان ما چنین چیزی را در هیچ یک از مباحث دفتر نداریم. یعنی ما در اینجا کلاس آموزشی نداریم و معنای فهمیدن در اینجا به شرط پژوهش است. در پژوهش یکی از چیزهایی که بسیار مهم است و تفهیم را تسهیل میکند و عملاً نقش آموزش را دارد، تطبیق از زبان مبدا به زبان مقصد است. مثلاً گاهی شما می‌خواهید زبان مبدا را به زبان مقصد ترجمه کنید. مثلاً یک مقاله ای را می‌خواهیم برای آلمان بفرستیم. کسی که بخواهد مقاله را به زبان آلمانی ترجمه کند باید هم زبان فارسی (زبان مبدا) و هم زبان آلمانی (زبان مقصد) را بلد باشد و همچنین تمامی استعارات، اشارات، کنایات و ... قواعد صرف و نحو و معانی بیان و ... را در هر دو زبان مسلط باشد تا بتواند ترجمه کند. اصولاً در جامعه یک ارتكازی وجود دارد که ذهن همه خارج از آن شکل نمی‌گیرد یعنی برابر لغات یک معانی متبادر به ذهن می‌شود. [اما] ما در اینجا یک مفاهیم دیگر و یک دستگاه مفهومی داریم. این دستگاه مفهومی از ترکیب مفاهیم استفاده می‌کند و متوجه‌های جدید خود را ارائه می‌دهد و این قابل اسقاء نیست. مفردات به ذهن می‌آید ولی ترکیب آن به ذهن نمی‌آید؛ مگر اینکه زبان ارتكازی (زبان مقصد) ملاحظه شود و بعد تفاوت‌های آنها را در ریزه‌کاری‌هایش ببینید که چیست؟ یعنی کار تطبیق به نظرات مختلف، تفاهم را تسهیل و ساده می‌کند و امکان سنجش می‌دهد. وقتی امکان سنجش پیدا شد می‌گوئید: آیا این دو نظر شبیه هم هستند یا فرقی با هم دارند و با دقت فرق دیگر آن روشن می‌شود. لذا برای شما در سنجش، حساسیت پیدا می‌شود در اینکه این‌ها چه تفاوت‌هایی با همدیگر دارند. پس تطبیق در تفهیم کار پژوهش (نه آموزش) اساس است و کار تطبیق ساعت‌های فراوانی نیاز دارد تا اختلاف دو دستگاه روشن شود.

همچنین نتیجه دیگر تطبیق این است که تدریجاً و به مرور زمان ذهن به اختلاف حدود و حکم و موضوع مانوس می‌شود. اگر کسی بخواهد به بحث مسلط شود چاره‌ای جز تطبیق نیست. کامل شدن به این صورت است که بحث را از موضع دیگران مطرح کنید. از یک مطلب باید پرهیز کنید: اینکه بخواهید با کمک توجیه، صحبتی را به کسی نسبت بدهید یا صحت آن را اثبات کنید. معنای توجیه، وجه‌تراشی است. یعنی از عموم و اطلاعات آقایان استفاده شود و بگوئید آقایان هم در اینجا قائل به این مطلب هستند. بلکه باید از صراحتها و بالاتر از آن، از نتایج و کبری و صغری و متن دلیلیت کار آنها استفاده کرد. لذا اگر چنین کاری را انجام بدهید، یقین دارم که نصرت حضرت ولیعصر (ع) همراه ماست.^۱ پس آن متفکر و نوآور بزرگ کاملاً متوجه به این واقعیت بود که تراش علمی فقهای عظام شیعه و تلاش متراکم و عظیم آنان، مقوله‌ای نیست که بتوان به راحتی از آن عبور کرد و با بی‌توجهی نسبت به آن، ادعای نوآوری را مطرح کرد. بلکه هر ابداع موفق‌ی باید از مسیر «تقریر دقیق و جمع‌بندی عمیق از آن میراث سترگ» طی طریق کند.

۸ - گزارشی از تلاش‌های مرحوم استاد حجه الاسلام و المسلمین صدوق برای انجام پژوهش‌های تطبیقی در جهت تفاهم با حوزه‌های علمیه

لذا این تلاش‌ها با رحلت مرحوم علامه آیت‌الله سید منیرالدین حسینی الهاشمی در دوازده اسفندماه هزار و سیصد و هفتاد و نه متوقف نشد بلکه مرحوم حجه الاسلام و المسلمین استاد مسعود صدوق - که به تصریح استاد خود، یکی از سه شاگرد اصلی آن بزرگوار بود - مباحث تطبیقی را در سه حوزه حجیت، معادله و مدل ادامه داد. گرچه پژوهش‌های تطبیقی به دلیل وسعت و گستردگی خود، نیازمند نیروی انسانی ویژه و مقدرات فراوانی است و این امکانات در دسترس نبود اما مرحوم استاد صدوق معتقد بود که تطبیق - و لو با این محدودیت‌ها - به هر میزان انجام شود، سطوحی از تفاهم را نتیجه می‌دهد که خود موجد امکانات و ابزارهای لازم برای گسترش و تدقیق کار خواهد شد. بنابراین آن استاد فرهیخته با عزم راسخ خود، تطبیق «منطق حجیت» را در تناظر با معرفت‌شناسی موجود، منطق موجود و فلسفه موجود در حوزه‌های علمیه و بر اساس متون اصلی در این علوم (اصول فلسفه و روش رئالیسم، منطق صوری، لمعات المشرقیه، نهاییه الحکمه

۱. جلسه بیست و ششم از مباحث «فلسفه اصول» (رابطه شناخت و حجیت)؛ ۱۳۷۸/۹/۱۷

و... پی گرفت و پس از آن به بررسی تطبیقی متون رایج اصول فقه متداول در حوزه‌های علمیه یعنی «کفایه‌الاصول» و «دروس فی علم الاصول» (حلقات) پرداخت. در این مرحله، بحث به جای آن که از مباحث مرحوم علامه حسینی‌الهاشمی آغاز شود، از جمع‌بندی جدید نسبت به فهرست کتب فوق‌الذکر آغاز می‌شد تا ترکیب‌سازی جدیدی از مباحث قوم شکل بگیرد. چرا که ورود و خروج متداول به مباحث قوم، نتیجه‌ای جز همان مباحث موجود را در پی نمی‌آورد. اما تأمل جدید در فهرست مبنای موجود می‌توانست نقاطی را پررنگ کند که تناظرسازی و مقایسه بین ساختار مبنای موجود و ریشه‌های تولید شده توسط مرحوم علامه را تسهیل نماید.

در نتیجه، حدود ۹۰ جلسه پژوهشی پیرامون فهرست کفایه‌الاصول و حلقات شکل گرفت که زمینه را برای ورود نقادانه و تطبیقی به متن این کتب را فراهم کرد. این روند تا زمستان سال ۱۳۹۴، منجر به برگزاری حدود ۳۰۰ جلسه پژوهشی پیرامون متن کتاب کفایه‌الاصول از ابتدا تا انتهای مبحث امارات شد تا اشکالاتی که بر مبنای قوم وارد است، در سطح فهرست جدید باقی نماند بلکه جریان آنها در سرفصل‌های جزئی‌تر حتی بر اساس فهرست قوم و متن کتب متداول نیز روشن شود. سپس تقریرات این بحث توسط مرحوم استاد صدوق، مورد بازبینی و تصحیح قرار گرفت و تحت عنوان «نقد و بررسی کفایه‌الاصول» در سه جلد به چاپ داخلی رسید. در پی این تلاش‌ها که علی‌رغم فقدان تقریباً مطلق مقدمات انجام شد، قابلیت تفاهم و گفتگو پیرامون مبنای مختار با متخصصین فن تا حد زیادی فراهم شد و در جریان مباحثات با اهالی ارتکاز موجود، ندای ابهام و عدم فهم از سوی آنان تا حد زیادی تقلیل یافت.

با رحلت مرحوم استاد حجت‌الاسلام و المسلمین صدوق در بیست و ششم اسفند ماه هزار و سیصد و نود و پنج، ادامه فعالیت‌ها در «حسینیة اندیشه» بر این مهم قرار گرفت که علاوه بر ادامه تطبیق در بخش‌های ناتمام و همچنین تدوین مباحث به نتیجه رسیده، تلاش‌های پژوهشی آن عالم بزرگوار در امر تطبیق، به متونی پردازش‌شده و مشروح و روان تبدیل شود تا فضایی مناسب‌تر برای تعامل و گفتگو و قضاوت پیرامون آن در میان نخبگان حوزوی و دانشگاهی و اجرایی فراهم گردد. لذا در بخش «حجیت» علی‌رغم آن‌که پژوهش‌های تطبیقی ارزشمندی در معرفت‌شناسی، منطق، فلسفه، تفسیر و... انجام شده بود؛ اما با توجه به پیشرفت بحث در اصول فقه و عبور از سطح فهرست و ورود به متن کفایه به عنوان کتاب رایج و دارج در حوزه‌های علمیه، پردازش و تدوین و

تکمیل روان‌سازی کتاب «نقد و بررسی کفایه‌الاصول» در اولویت قرار گرفت. در همین راستا و به عنوان مرحله اول، بخش مربوط به نقد مقدمات سیزده‌گانه کفایه به موضوع بیش از ۵۰ جلسه پژوهشی در حسینیه اندیشه تبدیل شد تا هم بازنویسی مباحث مرحوم استاد، با امانت‌داری مفهومی همراه شود و هم نکات جدیدی که به تکمیل و پردازش مباحث کمک می‌کند و افزودن آنها به متن، موجب تسهیل بیشتر در تفاهم با قوم می‌شود، از استحکام علمی برخوردار باشد که نتیجه این تلاش‌ها، اکنون پیش‌روی مخاطبان گرامی قرار گرفته است.

در پایان از تلاش‌های حجت‌الاسلام محمدصادق حیدری بابت تدوین و تنظیم متن کتاب حاضر، کمال تشکر و قدردانی به‌عمل می‌آید.

حسینیه اندیشه

اسفندماه ۱۴۰۱

مقدمه

معرفی کتاب حاضر در دو بخش: «نقد هر یک از مقدمات به صورت جداگانه» و «نسبت سنجی بین مقدمات و جمع بندی آن»

در یک نگاه کلی می توان گفت که این کتاب دارای دو بخش است؛ بخش اول به نقد و بررسی هر یک از سیزده مقدمه به صورت جداگانه پرداخته اما بخش دوم - که دارای اهمیت بیشتری است - نوعی جمع بندی است که بر اساس نسبت سنجی بین مقدمات شکل گرفته و موجب دستیابی به یک نقشه جامع و حاکم بر مقدمات فوق الذکر می شود تا از این طریق، خلأها و کاستی های مباحث متداول اصولی در این بخش (ادبیات و زبان به صورت عام و وضع و استعمال به صورت خاص) آشکار شود و مقایسه آن با مباحث اصولی مختار - که به دنبال دستیابی به نسبت بین خطابات است - امکان پذیر گردد.

در بخش اول تلاش شده تا بر اساس توجه به حیثیت تقسیم امور به «حقیقی» و «اعتباری» و تناسب «زبان و ادبیات» با امور اعتباری در نزد قوم، برخورد صرفاً عقلی و منطقی و فلسفی با زبان و ادبیات، مورد نقد قرار گیرد و لوازم فاسده آن تبیین شود تا از این رهگذر، قوم به مبنای خود در تحلیل زبان و ادبیات بر اساس عقل عملی و ادراکات عقلانی ملتزم شوند. البته روشن است که عقل عملی و ادراکات عقلانی همانند عقل نظری و امور حقیقی نیستند که مبدأ برهان شوند و یقین و تطابق با واقع را در پی بیاورند. اما این بدان معنا نیست که بحث مبتنی بر عقل عملی و ادراکات عقلانی، بحثی غیرعلمی و بدون قاعده تلقی شود. بلکه «عدم لغویت در فعل و غرض داری آن» که بنابر مباحث قوم، یکی از مهمترین نمونه های آن در «حفظ نظم و جلوگیری از هرج و مرج» متجلی می شود، یک اساس متقن در نزد عقلاء است. ملاحظه و محاسبه لوازم این اساس متقن، باعث جریان استدلال علمی و موجب شکل گیری حیثیت های معقول و ایجاد ضوابطی می شود که نفی آنها ملازم با لغویت یا اختلال نظام خواهد بود و احتراز قطعی عقلاء از ارتکاب آن لوازم را در پی خواهد آورد.

زبان و ادبیات نیز به عنوان یکی از مهمترین امور در نزد عقلاء و جامعه انسانی قهراً محکوم به همین حکم است و هر گونه وضع و استعمالی باید به نحوی تحلیل شود که ناقض غرض‌داری نباشد و موجب بی‌نظمی در ارتباط انسانی و هرج و مرج در انتقال مفاهیم نشود. همین نکته اساسی است که مبنای نقد مقدمات کفایه قرار گرفته و هم باعث تصحیح نحوه ورود و خروج قوم به برخی مباحث و ترمیم بعضی صورت‌مسئله‌ها شده و هم نقض برخی استدلال‌ها و حل مسئله‌ها را روشن نموده و هم از طرح بعضی احتمالات و حیثیت‌های نامرتبط که موجب بحث‌های طولانی و جدلی‌الطرفین بوده، جلوگیری کرده است. در نتیجه، امکان حل صورت مسئله به صورت متقن، جمع‌بندی‌شده و به دور از انتزاع‌های مُضَلّ و اطناب‌های مُملّ فراهم شده تا ذهنیت پژوهشگران اصولی به جای درگیری و بعضاً سرگشتگی میان حیثیت‌های مختلف و مخالف، بر حل مسائل مهمتری متمرکز شود که پرداختن به آنها، تکامل علم اصول را در پی خواهد آورد.

گرچه این نحوه ورود و خروج در مقدمات سیزده‌گانه موجب نوآوری‌های مهمی می‌شود که خواننده فرهیخته آنها را در متن کتاب تشخیص خواهد داد اما غرض از نگارش این مجموعه، صرفاً ابتکار در تصویر صورت مسئله و نوآوری در حل مسائل موجود اصولی نبوده بلکه چنین ابتکارهایی باید بمثابة ابزاری برای هدف مهم‌تر، یعنی جلب اعتماد اصولیون نسبت به طرح مسائل جدید و متکامل بکار رود. به همین دلیل است که بخش دوم کتاب، اهمیت بیشتری از بخش اول آن دارد. چرا که در «بخش اول»، نظم و سرفصل‌ها و ساختار موجود کفایه پذیرفته شده و در هر سرفصل به بیان اشکالات و نقدهایی پرداخته شده اما در «بخش دوم»، نسبت بین دوازده سرفصل موجود سنجیده شده تا از این رهگذر، نواقص و خلأهای ساختاری در مباحث قوم روشن شود و مباحث و صورت‌مسئله‌های جدیدی که باید به آنها پرداخت، نضج بگیرد.

در این راستا (و فارغ از جمع‌بندی انجام‌شده در این کتاب نسبت به مقدمه اول کفایه یعنی «تعریف و موضوع علم اصول»)، نسبت‌سنجی بین دوازده مقدمه‌ای که به بحث زبان و ادبیات پرداخته بود، پژوهشگر را به سه محور اصلی راهنمایی می‌کند: «وضع» (شامل مقدمات دوم، پنجم، ششم، نهم، دهم، یازدهم، سیزدهم)، «استعمال» (شامل مقدمات سوم، چهارم و دوازدهم) و «نسبت بین وضع و استعمال» (شامل مقدمات هفتم و هشتم). البته توجه به این سه محور نشان می‌دهد که ترتیب موجود مقدمات کفایه باید تغییر کند اما مهم‌تر این است که تقسیمات و مباحث درونی هر

یک از این سه محور نیز نسبت سنجی نشده‌اند و لذا به تداخل در یکدیگر یا ترک مباحث مهم در هر محور دچارند که تفصیل آن در متن کتاب آمده است. برای رفع این مشکل، پیشنهاد شد که هر یک از سه محور، بر اساس سه حیثیت «فاعل (واضع/ مستعمل)»، «معنا» و «لفظ» بازآرایی و منظم شوند. اما نسبت سنجی هنگامی دقیق می‌شود که سه حیثیت فوق نیز به صورت منقطع از یکدیگر ملاحظه نشوند بلکه حیثیت حاکم و محکوم مشخص شود. لذا با توجه به ماهیت اعتباری زبان و محوریت غرض معتبر در اعتبارات، لازم است حیثیت «فاعل (واضع/ مستعمل)» بر حیثیت «معنا» حاکم گردد و حیثیت معنا نیز بر حیثیت «لفظ» تفوق یابد.

این نکته باعث می‌شود تا بهینه و اصلاح مهمتری ضرورت پیدا کند: غرض به عنوان امر حاکم بر اعتبارات، تفکیک «وضع» و «استعمال» از یکدیگر را نمی‌پذیرد چرا که غرض از وضع، نظم در استعمال است کما این که استعمالات نیز یا باید بر اساس وضع تحلیل شوند و یا باید تغییر در وضع را رقم بزنند. یعنی امر اعتباری گرچه از اجزاء مختلفی بوجود می‌آید که می‌توان ابتدائاً آنها را از هم تفکیک کرد اما در نهایت یک فرآیند واحد است که پیوستگی آن بر محور تحقق غرض صورت می‌پذیرد. لذا قالب «تقسیم» که بر محور امور متباین شکل گرفته، قالب مناسبی برای تحلیل اعتبارات نیست و وضع و استعمال را نباید «اقسام یک مقسم» در نظر گرفت بلکه باید آنها را «اجزاء یک روند اعتباری مبتنی بر غرض و اثر» تلقی کرد که در یک سیکل و چرخه مداوم قرار گرفته‌اند و همواره در حال تأثیر و تأثر بر یکدیگرند.

در این صورت است که «نسبت بین وضع و استعمال» بمثابة مبنا و پایگاه زبانی در علم اصول مطرح می‌شود که به دلایل مذکور در کتاب و شواهدی که در بیانات و عمل قوم قابل تمسک است، «استعمال» باید محور این نسبت قلمداد شود. روشن است که استعمال با اراده مستعمل گره خورده و لذا دچار تغییر می‌شود اما این اراده متغیر، بی‌قید و رها نیست و نه فقط توسط اراده واضع بلکه از طریق اغراض جامعه و نیازهای اجتماعی نیز قید می‌پذیرد و لذا به تبع آن، تغییر می‌کند و دچار تبدیل می‌شود. به عبارت دیگر، گرچه نیازها و اغراض جامعه در کلیت خود ثابت تلقی می‌شوند (همانند نیاز به خوراک، پوشاک، امنیت و...) اما در مصادیق خود کاملاً تجدیدپذیر و نو شونده هستند. در نتیجه‌ی این نیازهای نوین و اغراض جدید و تعیین‌یافته، معانی و واقعیت‌های جدیدی پدید می‌آیند که لفظ و ادبیات و زبان به عنوان تابعی از این معانی و واقعیات، باید آنها را انعکاس

دهند و بخش بزرگی از این رسالت، از طریق «استعمالات مجازی» آغاز می‌شود و به تغییر در وضع و پیدایش «وضع جدید» ختم می‌گردد.

به عبارت دیگر، غرض به عنوان امر حاکم بر امور اعتباری (از جمله زبان و ادبیات) در بالاترین سطح خود، به «تکامل اجتماعی» تعلق می‌گیرد و بشریت به دنبال «تغییر مقیاس در کیفیت زندگی» است و لذا روابط و موضوعات جدیدی را رقم می‌زند که در مرحله قبلی تکامل، قابل‌تصور نبوده و بالتبع معنا و لفظی برای حکایت از آن، وضع نشده است. البته روشن است که بر اساس پیش‌فرض‌های دینی، این روابط و موضوعات جدید و بی‌سابقه، می‌توانند عادلانه یا ظالمانه باشند و بالتبع ادبیات و زبانی را بوجود آورند که حاکی از این روابط باشد.

حال در این میان، پرسش اساسی این است که مقام شارع و ادبیات او و خطباتی که از ناحیه او صادر می‌شود، چه نسبتی با تصویر پیش‌گفته از زبان و ادبیات دارد؟ آیا وضع و استعمالاتی که توسط شارع محقق شده، با این تغییر و تبدیل همراه می‌شود و در آنها هضم می‌گردد؟ یا فقط متناسب با عرف زمان تخاطب سخن گفته و اساساً ناظر به این تغییرات نیست؟ یا بر آنها حکومت می‌کند؟ واضح است که بر اساس اصول اعتقادی نمی‌توان شارع مقدس و ادبیات او را تابع تغییرات اجتماعی که توسط انسانها و جوامع رقم می‌خورد، قرار داد. اما ارجاع فهم از بیانات شارع به مرجعی انحصاری به نام «عرف زمان تخاطب» نیز ناقض شأن اوست؛ شأنی که «برهان نبوت عامه» به آن اشاره کرده و به دلیل «عجز عقل از تعیین مصادیق ظلم و عدل»، شارع را به عنوان «بیانگر مصادیق عدل و ظلم» معرفی نموده است. چرا که ارتکاز «عرف زمان خطاب» نسبت به عناوین (مانند عنوان «مدیریت» یا «فرمان‌دهی و فرمان‌بری») محدود به روابطی است که تنها در آن مرحله از تکامل جریان داشته و ابداً به نحوی عام و شامل نیست که بتواند موضوعات جدید و بی‌سابقه‌ای را که بر اثر مراحل بعدی از تکامل اجتماعی پدید آمده، پوشش دهد. این در حالی است که موضوعات نوینی که پس از زمان تخاطب و در پی مرحله جدیدی از تکامل اجتماعی به وقوع پیوسته‌اند، موجب تضییق یا توسعه اختیارات عباد می‌شوند. لذا شارع حتماً نسبت به این موضوعات جدید که عامل و منشأ عدل یا ظلم اجتماعی هستند، موضع دارد و برخلاف عرف زمان خطاب، نسبت به این امور ساکت نیست.

به بیان دیگر و بر اساس توضیحات گذشته در تحلیل زبان و ادبیات (تبعیت لفظ از معنا و تبعیت معنا از مقصد جاعل)، شارع نه تنها محکوم روند تکامل بشری نیست بلکه غرض او، سرپرستی تکامل در همه اعصار و امصار است و این غرض، موجب شکل‌گیری معانی و مفاهیم و عناوین خاصی می‌شود که قدرت فراگیری نسبت به همه مراحل تاریخ بشر را دارند. ابداع این معانی (که منحصرأ در ید قدرت و حکمت شارع است) بالتبع موجب شکل‌گیری ادبیات خاصی می‌شود که منعکس‌کننده‌ی این فراگیری باشد. در نتیجه باید پذیرفت که شارع دست به وضع جدیدی زده که گرچه با عرف ارتباط برقرار می‌کند و آن را ارتقاء می‌دهد اما ماهیتی غیرعرفی دارد؛ بلکه دقیق‌ترین تخصص‌ها نیز امکان چنین وضعی را ندارند. پس عمیق‌ترین فعالیت‌های عقلی بشر باید به بذل جهد و استفراغ وسع بپردازند تا درکی از این وضع پیچیده و فوق‌تخصصی پیدا کنند و متناسب با سطح تکامل خود (و نه با توقف در احراز عرف زمان مخاطب)، از آن بهره ببرند.

پس «تکامل زبان از طریق استعمالات» و «ضرورت عدم تبعیت شارع از این روند»، نسبت‌سنجی جدیدی از «رابطه استعمال با وضع» را پدید می‌آورد و تعریف ما از ادبیات مولا (وضع شارع) را تغییر می‌دهد و پایگاهی را که مبنای فهم از خطابات قرار می‌گیرد، تکامل می‌بخشد. البته باید توجه داشت که این تغییر در وضع صرفاً نباید در مفردات منحصر شود بلکه سطح اصلی این تغییر اساساً در مرکبات رقم می‌خورد که «نسبت بین مفردات» را بیان می‌کنند و در مقایسه عناوین با یکدیگر، به هر یک از آنها جایگاه و وزن خاصی می‌بخشند. توجه به نسبت‌های برقرار شده بین عناوین در کلام شارع و قواعد استنباط آن، همان مقوله‌ای است که می‌تواند منشأ تکامل در علم اصول و شروع دوران جدیدی در این فن باشد که امکان استخراج «نسبت بین نظام توصیفات، نظام تکالیف و نظام ارزش‌ها» را از خطابات شارع فراهم کند و نیازمندی امروز برای تحقق دین را در اختیار جامعه شیعه قرار دهد.

امر اول:
موضوع
و تعريف علم اصول

بخش اول:

بررسی «ضابطه موضوع علم»

بر اساس عقل نظری و قواعد منطقی

و «معیار تمایز علوم»

بر اساس قواعد عقل عملی و اعتبارات

متن کتاب کفایه الاصول:

أما المقدمة، ففي بيان أمور. الأول [تعريف علم الأصول و موضوعه]

أن موضوع كل علم و هو الذى يبحث فيه عن عوارضه الذاتية أى
بلا بواسطة فى العروض هو نفس موضوعات مسائله عينا و ما يتحد
معها خارجا و إن كان يغيرها مفهوما تغاير الكلى و مصاديقه و الطبيعى
و أفراده و المسائل عبارة عن جملة من قضايا متشعبة جمعها اشتراكها
فى الداخل فى الغرض الذى لأجله دون هذا العلم فلذا قد يتداخل بعض
العلوم فى بعض المسائل مما كان له دخل فى مهمين لأجل كل منهما
دون علم على حدة فيصير من مسائل العلمين.

تقرير متن کفایه

علم منطق برای تعیین موضوع علم، به «عرض ذاتی» تکیه می‌کند و تعریف خاصی از آن ارائه می‌دهد که قدر متیقن آن، مبتنی بر «حمل بی واسطه» یا «حمل از طریق واسطه‌ی مساوی با معروض» است. اما بنابر آنچه اکثر شروح به آن تصریح کرده‌اند، مرحوم آخوند این تعریف را تغییر می‌دهد و به دلیل این که اعمال چنین ضابطه‌ای موجب خارج شدن اکثر مسائل اصولی از علم اصول می‌شود، با خارج کردن «عرض ذاتی» از دایره اقتضائات ذاتی معروض، آن را به «عدم اسناد مجازی در حمل» تنزل می‌دهد. روشن است که چنین تغییری، معیار تعیین موضوع علم را از امور حقیقی و ضوابط منطقی، به امور لفظی و اعتباری فرو می‌کاهد و بالتبع هیچ موضوعی از موضوعات حمل‌های غیر مجازی را از بحث خارج نمی‌کند و لذا آخوند با کثرتی از «موضوعات مسائل» مواجه می‌شود. یعنی تغییر ضابطه‌ی «عرض ذاتی» مولف را ناچار می‌کند تا برای تعیین موضوع علم، به «موضوعات مسائل» و اتحاد خارجی آن با «موضوع» پناه ببرد و لاجرم برای حل تشتت و تکثر موضوعات مسائل - که به دلیل عدم توجه به معیارهای علم منطق، به وحدت مفهومی و اندراج ماهوی

نرسیده‌اند - به «غرض تدوین علم» به عنوان عامل وحدت بین موضوعات مسائل تمسک نماید و اساساً غرض را به عنوان ضابطه تمایز علوم معرفی کند. اما در انتهای بحث و بدون تعیین جایگاه غرض در موضوع بحث، مجدداً موضوع علم را به «کلی منطبق بر موضوعات مسائل» تعریف می‌کند. پس می‌توان عنوان این بحث را در عبارت ذیل خلاصه کرد: تعریف موضوع علم اصول به «کلی منطبق بر موضوعات مسائل»؛ علی‌رغم تلاش برای طرح «غرض» به عنوان «جامع موضوعات مسائل» که ناشی از تغییر در تعریف «موضوع علم» و «عوارض ذاتی» بوده است.^۱

۱. ناسازگاری تفسیر آخوند از موضوع علم با چارچوب علم منطق

بر اساس آنچه اکثر شارحین کفایه به آن تصریح کرده‌اند، مرحوم آخوند تفسیر خاصی از «عوارض ذاتیه» (به عنوان ضابطه تعیین موضوع علم) مطرح کرده که برخلاف اتفاق و اجماع منطقیون است. لذا باید روشن شود که استدلال ایشان برای این تفسیر جدید چیست؟ در واقع مقولاتی مانند علم، موضوع علم، عوارض ذاتی و... دارای تعاریفی مشخص و تخصصی در علم منطق هستند و تغییر در آن‌ها، محتاج استدلال بر نقصان یا بطلان مباحث قبلی است. البته تغییر در مبانی شامل و تعاریف حاکم و عدم توقف در مباحث خرد، فی نفسه کار قبیحی نیست و حتی نشان دهنده شجاعت علمی است؛ اما مهم آن است که این شجاعت، با استدلال علمی همراه شود و با چارچوب‌های علم منطق سازگار باشد و منطقیون را قانع سازد.

۱. نحوه‌ی ورود و خروج مرحوم آخوند در بحث موضوع به عنوان اولین بحث کتاب کفایه، نشان‌دهنده‌ی توجه ایشان به منطق صوری به عنوان یک دستگاه فکری است و به نظر می‌رسد این روند تا پایان کتاب هم پی‌گیری می‌شود. در واقع صاحب کفایه به دنبال آن است که برای علم اصول - به عنوان یک امر متداول در حوزه‌ها - پی‌ریزی علمی و مهندسی جدیدی ایجاد کند که مبنای آن، منطق صوری است؛ یعنی ملاحظه‌ی یک نسبت جدید برای تکامل و بازآرایی یک علم بر اساس یک دستگاه فکری. بر همین اساس، درباره امر اول کتاب کفایه نیز می‌توان گفت ابتدائاً برای تعیین موضوع علوم، به علم منطق توجه شده اما برای تطبیق آن بر علم اصول، حداقل در دو بخش، تغییراتی در در علم منطق ایجاد شده است. اول این‌که وحدت یک علم بر اساس غرض تدوینی تعریف شده که این بحث در علم منطق و ضوابطی که برای تعیین موضوع ارائه می‌کند، سابقه ندارد. یعنی برای تشخیص موضوع علم، یک بحث جدید به علم منطق اضافه شده که به معنای تصرف در مبانی علوم شامل و بهینه کردن منطق صوری در ترسیم «موضوع» است. دومین کار این است که (با عبارت «و یؤید ذلک»)، «نسبت بین موضوع و تعریف» ملاحظه شده تا با استفاده از آن، «موضوع» استخراج شود. این نکته در علم منطق قابلیت طرح دارد گرچه عنوانی در این باره در کتب منطقی وجود نداشته باشد.

۱/۱. اشکالات بر تفسیر آخوند از عوارض ذاتی

۱/۱/۱. نتیجه تفسیر آخوند از اعراض ذاتی: خروج اسنادهای مجازی و دلالت‌های اعتباری از تعریف، علی‌رغم خروج تخصصی این اسنادها از علم منطق

به عنوان نمونه، اصطلاحی که موضوع علم با تکیه بر آن معین می‌شود، «عرض ذاتی» است که در مقابل «عرض غریب» قرار دارد. اما نتیجه‌ی تفسیر آخوند از این اصطلاح (بنابر توضیحی که در اکثر شروح کفایه آمده)^۱ این است که تنها نسبت‌ها و اسنادهای مجازی از محدوده‌ی «عرض ذاتی» خارج شوند که این نتیجه، ربطی به علم منطق - که به دنبال دلالت‌های عقلی و علیتی و حقیقی است - ندارد. به عبارت دیگر، بحث از حمل و اسناد و نسبت در منطق، به اموری حقیقی مانند نسبت بین موضوع و محمول و نسبت بین صغری و کبری و نسب اربعه و... توجه دارد؛ در حالی که «مجاز» مربوط به دنیای الفاظ و دلالت‌های اعتباری است که بالاصاله ربطی به غرض منطقی ندارد و از علم منطق موضوعاً خارج است. لذا تفسیر اعراض ذاتی - به عنوان یک اصطلاح حقیقی و عقلی و منطقی - به نحوی که تنها امور اعتباری را از تعریف آن خارج کند، لغو و نادرست است. به عبارت دیگر و بنابر چارچوب علم منطق، «امور اعتباری» - و خصوصاً قسم خاصی از اعتبارات که در بحث وضع و مجاز مطرح است - از ابتدا خارج از محدوده «عرض ذاتی» بوده‌اند و معنا ندارد که این اصطلاح به نحوی تفسیر شود که فقط و فقط، این امور را از محدوده «عرض ذاتی» خارج کند.

۱. از ظاهر کلام مرحوم علامه طباطبائی در حاشیه بر کفایه استفاده می‌شود که ایشان علاوه بر ذکر نظر شارحین کفایه پیرامون مقصود آخوند از عوارض ذاتی، احتمال دیگری درباره مقصود آخوند از «بالواسطه فی العروض» مطرح می‌کند و از آن با عبارت «و العلاج بأخذ موضوع العلم لا بشرط بالنسبة إلى موضوعات المسائل فيتحد معها وجودا، و يكون المحمول عليها محمولا عليه لاتحادهما وجودا بالحمل الشائع فيكون الملاك في ذاتية العرض كون عروضه بلا واسطة إما في نفس حقیقه» یاد می‌کند. البته علامه ضرورت و لزوم چنین تفسیری را نیز زیرسوال می‌برد اما به نظر می‌رسد این تفسیر از تفسیر شروح، موجه‌تر است چرا که آخوند را با اشکالی از قبیل «اعتباری کردن ضابطه عوارض ذاتی» مواجه نمی‌سازد. بلکه «بالواسطه فی العروض» را به «عدم واسطه بین محمول و موضوعی که به حمل شایع صناعی، حمل شده‌اند» معنا می‌کند و به «اتحاد خارجی موضوع و محمول» توجه دارد که با عبارات بعدی آخوند پیرامون وحدت خارجی موضوع و موضوعات مسائل سازگار است. گرچه در این فرض هم، اشکالی که در عنوان ۱/۲ بیان خواهد شد، جریان می‌یابد چون اشاره به وجود خارجی شیء، درکی علمی و تصویری منطقی از «کیفیت و ماهیت شیء» (که مورد اهتمام در موضوع علم است) ارائه نمی‌دهد.

علاوه بر این می‌توان گفت در بیان مسائل علمی و محمولات آن و سپس در تعیین موضوع معمولاً جایی برای اسناد مجازی و مجازگویی و آرایه‌های ادبی نیست تا نیازی به خارج کردن آنها باشد.

۱/۱/۲. ضرورت تفسیر «عوارض ذاتی» بر اساس جریان «علیت» بین ذات موضوع و محمولها

برای توضیح بیشتر باید به این نکته توجه داشت که بحث حمل در دلالت‌های عقلی و حقیقی، انواع مختلفی دارد که یک نوع از آن، هلیّه‌ی بسیطه است و در آن، خبر از اصل وجود اشیاء بر اساس وجدان انسان است که در مقابله با انکار سوفسطایی، مطرح می‌شود. اما در هلیّه‌ی مرکبه، اوصاف مختلف بر اشیاء بار می‌شود و برای این کار، جریان «علیت» باید اثبات شود. یعنی علت حمل محمول بر موضوع، «وحدت حیثیت» است و بدون آن، حمل حقیقی امکان ندارد. در واقع وحدت حیثیت، وجه اشتراک عامی است که علت ارتباط میان سلسله قضایایی می‌شود که بر یکدیگر حمل می‌شوند و کثرات را به وحدت می‌رساند و با فقدان آن، حمل‌ها حیثیت‌هایی مختلف خواهند یافت و ربط میان آنان قطع می‌گردد و قیاس، منتج نخواهد شد. پس برای جریان علیت، وحدت حیثیت ضروری است تا حد وسط قرار بگیرد و قضایا را به هم مربوط کند. در این صورت، برای بررسی صحت و سقم هر سلسله تقسیماتی (از جمله اقسام مختلف عوارض ذاتیه) باید از این ملاک استفاده کرد.

پس طرح «عوارض ذاتی» در تعریف «موضوع علم» نیز مبتنی بر جریان علیت در آن است و همین علیت است که باید تکلیف تقسیماتی از قبیل «واسطه در عروض و واسطه در ثبوت و واسطه در اثبات» را معین کند و شمول یا عدم شمول «عوارض ذاتیه» نسبت به آنها را روشن نماید. لذا بدلیل وجود مشکلات مصداقی و ناتوانی از تعیین جایگاه مسائل و مصادیق خاصی در علوم، نمی‌توان در تعاریف پایه به نحوی تصرف کرد که منجر به کنار گذاشتن «علیت» شود.

۱/۱/۳. قابلیت رجوع تعریف عوارض ذاتی (به عنوان اصطلاح تأثیرگذار در ایجاد تمایز بین

علوم) به چارچوب منطق صوری در تفکیک بین موضوعات (تباین ماهیات) و بنابراین بی‌معنا بودن اختلاف در آن

در واقع منطق صوری، دستگاهی فکری است که حدود سه هزار سال بر اندیشه‌ی بشر حکومت کرده و تعاریف و حدود اولیه این علم بوده که تمدن‌های آن دوره را قوام داده است. یکی از این

پایه‌ها «تفکیک بین موضوعات» است که طبقه‌بندی‌های منظمی را ایجاد کرده و بر اساس آن علمی تولید شده و محاسباتی انجام شده و تمدنهایی بنا گردیده است. بحث از عوارض ذاتی و موضوع علم نیز، متکفل همین تفکیک بین موضوعات است و لذا اگر بین خود منطقیون هم در چنین امور مبنایی، اختلافی اساسی وجود داشته باشد، نباید به آن اعتنا نمود؛ چون این نوع از اختلاف‌ها بر خلاف اساس و بدهت‌های یک علم است و بنیان آن را متزلزل می‌کند. یعنی تعریف عوارض ذاتی به عنوان اصطلاحی که تمایز میان علوم را روشن می‌کند، قابل رجوع به مبنای منطق صوری است و لذا اختلاف‌های اساسی در آن بی‌معناست. اساساً تولید علوم در آن دوران چند هزار ساله بر مبنای تباین ذاتی آن‌ها انجام شده و حتی منطق‌های جدید هم به این پایه از منطق صوری (تباین بین موضوعات) تکیه می‌کنند و از آن بهره می‌گیرند تا جلوی اشاعه‌ی فرهنگ سوفسطاییان گرفته شود.

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

۱/۱/۴. عدم توجه آخوند به طی مسیر علمی در تعیین موضوع علم و حدود آن: حرکت از علم اعلی و رسیدن به ماهیت موردنظر یا حرکت از پایین و سلب خصوصیات شخصی از مصادیق علم و اخذ وجه اشتراک از آنها

پس تعیین موضوع علوم دارای یک مبنای علمی است که باید در همان چارچوب انجام شود. البته اگر آخوند و یا هر اصولی دیگری به «عوارض ذاتیه» (به عنوان ضابطه تعیین موضوع) اشکالی را وارد می‌داند و یا تطبیق آن را بر علم اصول دچار مشکل می‌بیند، می‌توان از طرق دیگر که دارای نصاب علمی باشند، استفاده کرد. مثلاً با سلب خصوصیات شخصی از موضوعات مسائل آن علم و اخذ وجه اشتراک از آن‌ها، می‌توان «حدّ موضوع» را تعیین کرد و البته اگر موضوعاتی فاقد چنین

قابلیتی باشند، باید از آن علم حذف گردند. همچنین می‌توان بجای حرکت از مصادیق (موضوعات مسائل)، از علم اعلی آغاز کرد و در طبقه‌بندی علوم، امور شامل و مشمول را تعیین نمود و با تقسیم آن‌ها به ماهیت مورد نظر رسید.^۱

۱/۱/۵- پیشنهادی برای تعیین موضوع علم اصول با استفاده از طبقه‌بندی موضوعات در جدول دلالت

به عنوان نمونه می‌توان چنین گفت: موضوع بالمعنی الاعم که مورد بررسی علم منطق قرار می‌گیرد یا تحت علیت است و یا تحت علیت نیست که قسم اخیر یا ما به ازاء خارجی دارد که همان امور تکوینی و ایجاد است و یا ما به ازاء خارجی ندارد که همان «جعل نسبت» (اعتبارات) است. جعل نسبت اگر نسبتی با مقصدی نداشته باشد، «اوهام غیر معتبره» است؛ اما اگر نسبت تام با مقصد داشته باشد، «وحي» است و اگر نسبت ناقص با مقصد داشته باشد، «بناء عقلاء» نام دارد. این تقسیم، جایگاه «وحي» را - که موضوع علم اصول است - به نحو علمی مشخص می‌کند و توضیح می‌دهد که چگونه وحي (کتاب و سنت و اجماع) از امور اعتباری محسوب می‌شوند و این گزاره معروف را که «علم اصول، علمی اعتباری است» از حیث موضوع علم، تبیین می‌کند. لذا اگر گفته شود که «علم اصول به مباحث وضعی و زبانی محدود نیست و عقل نیز یکی از ادله اربعه است و علم اصول دارای بحث‌هایی از قبیل ملازمات عقلی و... هست» باید ابتدائاً به ردّ یا اثبات این تقسیم‌ها پرداخت و بدین وسیله جایگاه «موضوع علم اصول» را معین کرد تا روشن شود آیا مباحث عقلی در آن جای می‌گیرد یا خیر؟!

۱. البته ممکن است گفته شود «تعیین موضوع علم یک امر بدیهی و ارتکازی است» که در این صورت، به تاریخ آن علم تکیه شده و سابقه‌ی کار علمی دیگر دانشمندان این علم، مبنا قرار گرفته است. در این فرض، طرح مباحث منطقی و تصرف در آن‌ها و حرکت بسوی علوم شامل و تغییر در اصطلاحات آنها (مشابه آنچه مرحوم آخوند انجام داده) موضوعیت نخواهد داشت.

۱/۱/۶. رد مبنای قرارداد دادن مشکلات مصادیقی برای تصرف در تعاریف پایه (کنار گذاشتن تعریف مفهومی از موضوع و طرح غرض تدوینی به دلیل خروج مسائل علم اصول از موضوع، در صورت اعمال ضابطه منطقی)

به نظر می‌رسد آخوند بدون استفاده از دو روش فوق، به مصادیقی خاص توجه کرده و برای حل مشکل آن مصادیق و جای دادن به آن‌ها در علم اصول، حدود و تعاریف منطقی را قبض و بسط داده که این کار در علم منطق، یک روش غیر علمی است و استقراء ناقص محسوب می‌شود. یعنی اگر مسائلی در اصول یافت می‌شود که مشمول تعاریف منطقی نمی‌شود، بدلیل آن است که تناسبی با جریان علیت در میان مفاهیم (= علیت مفهومی) ندارند و لذا منطقاً خارج می‌شوند و نمی‌توان با تحمیل و تصرف غیر علمی در پایه‌های علم منطق، آن مباحث را داخل در موضوع کرد. یعنی علیت مفهومی - و نه اراده و غرض مدوّن یک علم - است که باید در موضوع و موضوعات مسائل جاری شود و حکم کند که چه موضوعی داخل در علم و چه موضوعی خارج از آن است.

از سوی دیگر علم حصولی به معنای جریان علیت مفهومی است و در این صورت، هر مقوله‌ای که چنین خاصیتی داشته باشد، به صورت قهری در موضوع علم مندرج خواهد شد و بر این اساس، دیگر ضرورتی برای طرح بحث «غرض تدوینی» وجود ندارد. البته ظاهراً طرح بحث «غرض تدوینی» از سوی مرحوم آخوند، به این دلیل بوده که قوم نتوانسته‌اند به صورت منطقی، مسائل اصولی را جمع‌بندی کنند^۱ و به همین دلیل سعی کرده‌اند در تعاریف منطق، قبض و بسط ایجاد کنند اما ضوابط علمی و مبانی منطقی در این کار رعایت نشده است.

۱/۱/۷. اشکال بر ادعای خروج «عرض ذاتی» از ذاتیات شی، با توجه به مختص بودن آن برای

شیء

اشکالات فوق ناظر به نحوه بکارگیری علم منطق در بحث مرحوم آخوند بود اما در اینجا نسبت به خود علم منطق نیز می‌توان اشکالی را طرح کرد: اصطلاحی که موضوع علم با تکیه بر آن معین می‌شود، «عرض ذاتی» است که در مقابل «عرض غریب» قرار دارد. حال اگر یکی از مصادیق قطعی

۱. به نظر می‌رسد علت این ناتوانی، مشخص نکردن و عدم تنقیح «موضوع» به نحو صحیح و ورود سریع به بحث تعریف علم اصول است.

«عرض ذاتی»، محمولی باشد که با واسطه مساوی بر موضوع حمل می‌شود (همانند حمل «متعجب» برای «انسان» از طریق وساطت «ناطق»)، آنگاه این سوال قابل طرح است که به چه دلیلی این وصف نباید از ذاتیات آن شیء محسوب شود؟! یعنی اگر این وصف، همیشه از دیگر اشیاء سلب می‌شود و همیشه به این شیء حمل می‌گردد، چرا از ذاتیات آن شیء نباشد؟! البته ممکن است که در پاسخ به این سوال به مصادیق و مثال‌هایی تکیه شود، اما باید توجه داشت که چنین روشی نادرست است زیرا یک روند علمی بر اساس علم منطق، یا حرکت از کلی به مصداق است و یا اگر از مصداق صحبت می‌شود، باید انطباق آن با یک کلی مورد نظر باشد. تنها در این دو صورت است که «جریان علیت در مفاهیم» کنترل می‌گردد؛ اما حرکت از مصداق و تغییر حدود و تعاریف بر اساس آن، معنایی جز تحمیل «استقراء ناقص» ندارد. حال اگر این اشکال بر تعریف اعراض ذاتیه _ که اتقان و ارزش منطقی بیشتر و دلالت واضحتری بر ذات دارند _ وارد باشد، نظر مرحوم آخوند در تفسیر اعراض ذاتی به «بلاواسطه در عروض»، به طریق اولی دچار اشکال است.

۱/۲. اشکالات مربوط به رابطه موضوع علم با موضوعات مسائل

۱/۲/۱. قید «خارجاً» و «عیناً»، نشانگر ارائه‌ی درک مصداقی و حضوری از موضوع علم (درک از صرف وجود و نه کیفیت آن) علی‌رغم ضرورت ارائه درک مفهومی و حصولی برای تبیین نسبت بین وحدت و کثرت در علم منطق

آخوند پس از تفسیر «عوارض ذاتیه» به «بلاواسطه فی العروض»، وارد بررسی رابطه بین «موضوع علم» و «موضوعات مسائل علم» می‌شود و نسبت بین آنها را بر اساس «تغایر مفهومی و اتحاد مصداقی» (کلی طبیعی و افراد) توضیح می‌دهد. اما باید توجه داشت که «موضوع هر علم» وقتی با قید «عیناً» یا «خارجاً» _ که در متن کفایه به آن تصریح شده _ همراه شود، به مصداق خارجی اشاره دارد و یک مفهوم کلی نیست. یعنی اشاره به مصداق، تنها بر درک از «وجود» شیء دلالت دارد و هیچ درکی از «کیفیت» شیء ارائه نمی‌کند. این درحالی است که صورت مسأله در اینجا، کثرت مسائل و نحوه‌ی به وحدت رساندن آن در موضوع علم است که بر اساس تبیین علمی از «کیفیت» _ و نه اصل وجود _ انجام می‌شود. به عبارت دیگر «موضوع»، به وحدت علم اشاره دارد و «موضوعات مسائل» به کثرت علم اشاره دارد. حال برای بررسی وحدت و کثرت یک پدیده بر

اساس منطق صوری، نمی‌توان آن را صرفاً به صورت «عینی» تبیین کرد؛ بلکه باید «مفهوماً» و با ارائه یک وجه اشتراک به تشریح آن پرداخت. پس استفاده‌ی آخوند از منطق به نحو نادرستی انجام شده است، چون قید «عیناً» یا «خارجاً»^۱ به مصداق اشاره دارد اما در علم حصولی، نسبت بین وحدت و کثرت بر اساس «مصادیق» قابل توضیح نیست. در واقع تشریح وحدت بر اساس مصادیق، خروج از علم حصولی و تبدیل آن به علم حضوری است که به جای «کیفیت»، به «وجود» اشاره دارد.

۱/۲/۲. آغاز بحث آخوند با تکیه بر کثرت «موضوعات مسائل» علی‌رغم ضرورت وحدت‌بخشی به آنها در «موضوع علم» از طریق سلب خصوصیات شخصی و وجه اشتراک‌گیری

پس بدون طرح یک وحدت (مفهوم جامع و کلی به عنوان وجه اشتراک)^۲ در موضوع علم، مستقیماً موضوعات مسائل به عنوان کثرات طرح شده‌اند و بحث از کثرت آغاز شده؛ بدون آنکه توجه شود علم منطق از وحدت آن مسائل، تعریف و توصیفی تخصصی دارد!^۳ البته شروع از کثرات بی‌اشکال است اما به شرط آن که در مرحله‌ی بعد و برای ساخت وحدت، بر اساس «علیت مفهومی» مشی شود و از آن عدول نشود. یعنی می‌توان با عملیات منطقی بر روی کثرات، خصوصیات شخصی‌ی آنها را سلب نمود و از آنها «وجه اشتراک» اخذ کرد و یک مفهوم «کلی» ساخت؛ ولی نتیجه‌ی این روند بر اساس علم منطق، مشخص شدن جایگاه ذات موضوع در طبقه‌بندی موضوعات بر اساس جنس الاجناس است و نه غرض تدوینی.

۱. ممکن است قید «عیناً» برای نسبت بین «مفاهیم» به کار رود و مثلاً به نسبت «تساوی» اشاره کند. اما قید «خارجاً» قطعاً به مصادیق و امور غیر مفهومی منصرف است.

۲. ممکن است گفته شود: «آخوند با استفاده از اصطلاح موضوع علم در سطر اول، در واقع به یک مفهوم جامع و کلی به عنوان وجه اشتراک اشاره کرده و سپس به مصادیق آن پرداخته و لذا اشکال فوق وارد نیست» اما باید توجه داشت که تفسیر آخوند از «عوارض ذاتیه» به «بلاواسطه فی العروض» باعث شده تا معیار تعیین موضوع علم، بر اساس یک امر اعتباری (عدم مجاز در اسناد) شکل بگیرد و اثری از مفهوم کلی و عقلی در آن باقی نماند.

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

۱/۲/۳_ رد تمسک به کلی طبیعی و مصادیق برای بیان نسبت بین موضوع و موضوعات مسائل به این دلیل که مسائل علم، مصادیق خارجی نیستند

ممکن است گفته شود: «آخوند فقط به کثرات و مصادیق اشاره نکرده بلکه وجه اشتراک مفهومی را هم بیان کرده است. یعنی موضوع هر علم، مفهوم است و موضوعات مسائل، مصادیق آن مفهوم هستند اما موضوعات مسائل، مصادیق خارجی نیستند؛ بلکه جزئی اضافی (= کلی) هستند تا بحث از علم حصولی خارج نشود.» در این صورت اولاً باید به این نکته توجه کرد که آخوند در توصیف موضوعات مسائل از قید «خارجاً» استفاده کرده و این قید در تعارض با «جزئی اضافی» است زیرا «جزئی اضافی» نیز یک امر خارجی نیست بلکه یک مفهوم کلی محسوب می‌شود ثانیاً وقتی کلی منطقی و عقلی - که حسب تعریف، تنها وجود عقلی دارند و فاقد وجود خارجی هستند - کنار گذاشته می‌شوند و در تحلیل رابطه‌ی بین موضوع علم و موضوعات مسائل، به کلی طبیعی - که حسب تعریف، در خارج موجود به وجود افراد است - استناد می‌شود؛ این سوال قابل طرح است که مگر در تبیین موضوع علم باید به دنبال مصداق خارجی بود؟! مگر مسائل علوم، از سنخ مصادیق خارجیه هستند؟! اساساً در موضوع علم و مسائل آن، طرح مصداق خارجی و جزئی حقیقی - که به «لا یكون کاسباً و لا مکتسباً» توصیف می‌شود - نادرست است بلکه باید بحث به نحوی مفهومی - و لو به صورت جزئی اضافی که در واقع کلی است - دنبال شود تا با تقسیم و تعریف، امکان طرح مساله فراهم شود.^۱

۱/۲/۴. عدم ضرورت طرح بحث غرض تدوینی در صورت طرح تعریف مفهومی از موضوع علم به علت اندراج قهری موضوعات مسائل در موضوع

البته اگر فرض شود که مقصود آخوند از موضوع، «کلی شامل» و منظور از موضوعات مسائل، «جزئی اضافی» است و وحدت حقیقی این دو دنبال نمی‌شود، آنگاه موضوعات مسائل در کلی بالاتر به نحو انتزاعی به وحدت می‌رسند و تشتی باقی نخواهد ماند تا نیازی به طرح غرض تدوینی

۱. به بیان دیگر، بحث از وحدت و کثرت «موضوع» و «موضوعات مسائل» در علم منطق، بحثی نظری و از سنخ علم حصولی و تطابق است و نباید به صورت وحدت عینی و خارجی و بر اساس علم حضوری مطرح شود. یعنی استفاده از اصطلاحات مختلف و ارجاع برخی از آنها به علم حصولی و ارجاع بعض دیگر به علم حضوری قابل قبول نیست.

برای جمع بین موضوعات مسائل باشد. لذا در هر صورت، علم منطق در این بحث به شکل نادرستی بکارگرفته شده است.

۱/۲/۵. طرح احتمالات دیگر در نسبت بین موضوع و موضوعات مسائل کنار «کلی و فرد» (کل و جزء حقیقی یا اعتباری) و اشاره به تقسیم حاکم بر این احتمالات

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

۲. عدم کفایت غرض تدوینی جهت تمایز علوم به دلیل قاعده‌ناپذیری اعتبارات

۲/۱. جعلی شدن موضوعات مسائل و خروج از جریان علیت، نتیجه‌ی طرح غرض تدوینی به عنوان تعیین کننده موضوع علم

مرحوم آخوند پس از بیان تفسیر خود از عوارض ذاتیه و اشاره به نسبت بین موضوع علم و موضوعات مسائل آن، مخاطب را به تشتت موضوعات مسائل توجه می‌دهد و عامل جمع این تشتت را «غرض تدوینی» می‌داند. این در حالی است که مصنف تا پیش از این، مشغول بحث پیرامون «موضوع علم» بود و روشن است که در صورت تعیین موضوع علم، تشتت موضوعات مسائل (به عنوان مصادیقی که در کلی «موضوع علم» مندرج می‌شوند) سامان می‌یابد و نیازی به بحث از غرض تدوینی به عنوان عامل جمع این تشتت‌ها نیست.

به نظر می‌رسد اگر آنچه اکثر شروح در توضیح «ای بلاواسطه فی العروض» مطرح کرده‌اند، پذیرفته شود؛ آنگاه می‌توان علت عدول آخوند از «تعیین موضوع» و پرداختن به «غرض» را بیان کرد. چرا که مرحوم آخوند با خارج کردن «غرض ذاتی» از دایره اقتضائات ذاتی معروض، آن را به «عدم اسناد مجازی در حمل» تنزل می‌دهد که چنین تغییری، معیار تعیین موضوع علم را از امور حقیقی و ضوابط منطقی، به امور لفظی و اعتباری فرو می‌کاهد و بالتبع جایی برای ارائه مفهوم واحد و جامع و کلی که موضوعات مسائل را به وحدت برساند، باقی نمی‌گذارد. لذا آخوند با کثرتی از «موضوعات مسائل» مواجه می‌شود و این نتیجه، مولف را ناچار می‌کند تا برای حل تشّت و تکثر موضوعات مسائل - که به دلیل عدم توجه به معیارهای علم منطق، به وحدت مفهومی و اندراج ماهوی نرسیده‌اند - از مباحث عقل نظری خارج شده و به مباحث عقل عملی پناه ببرد و به غرض تدوین علم به عنوان عامل وحدت بین موضوعات مسائل تمسک نماید و در ادامه، اساساً غرض را به عنوان ضابطه تمایز علوم معرفی کند. در حالی که «تعیین موضوع علم» به خودی خود، عامل تمایز علوم بود. به عبارت دیگر، «تعیین موضوع علم» به معنای تحدید گستره و تبیین محدوده‌ی هر علم است و لذا قهراً و بالملازمه موجب «تمایز علوم» می‌شود. با توجه به این ملازمه، نمی‌توان مبنایی در «تعیین موضوع علم» اتخاذ کرد و سپس چیزی مغایر با آن را در «تمایز علوم» مطرح نمود. در واقع طرح غرض تدوینی برای جمع بین موضوعات مسائل توسط آخوند، ملازم با کنار گذاشتن علیت و سپس تبعیت «ملاک تمایز علوم» (و بالملازمه «ضابطه‌ی تعیین موضوع علم») از اراده و اعتبار است که آن را به امری غیر حقیقی و جعلی بدل می‌کند که تحت جریان علیت نیست^۱.

۱. البته اعتبارات زمانی که تبدیل به قوانین کلیه شوند، بر اساس منطق صوری دارای ارزش می‌شوند؛ همان‌طور که قوم درباره فیزیک و شیمی (علوم جزئیة) قائلند که اگر قوانین ثابتی از آنها بدست آمد، مفید علم و یقین صددرصد خواهند بود. اما مرحوم آخوند حتی به این نکته نیز نپرداخته تا «غرض اعتباری» را حداقل از جهت صورت (و نه ماده) به ضوابط منطقی و عقلی و علیتی نزدیک کند.

۲/۲. ضرورت تحلیل «جریان علیت» (ارائه قواعد) در «ادراکات عقلایی» بر اساس «فطرت» یا «اختیار»، در صورت طرح شدن بحث غرض تدوینی از سوی آخوند

ممکن است گفته شود: «از طرح بحث غرض تدوینی معلوم می‌شود که آخوند به دنبال تبیین موضوع بر اساس علم منطق نبوده، بلکه می‌خواسته این مبحث را بر اساس ادراکات عقلایی سامان دهد»^۱ که در این صورت، برای آنکه این نوع از بحث هم به صورت «علمی و دارای ضابطه» انجام شود، باید جریان «علیت» در ادراکات عقلایی و عقل عملی، تحلیل و اثبات شود؛ چه امور عقلانی بر اساس «قرار و اعتبار و جعل جاعل» توضیح داده شود و چه بر اساس «امور فطری و تلائم و عدم تلائم با نفس» تشریح شود:

۲/۳. طرح دو احتمال در مورد غرض تدوینی (۱. غرض پیش از تدوین به معنای داعی در پیدایش علم ۲. غرض تدوینی بعد از ایجاد علم) و بیان اقتضاء هریک از احتمالات

همچنان که پیرامون «غرض تدوینی» نیز می‌توان دو احتمال را در نظر گرفت: یکی، غرضی است که باعث شکل‌گیری تحقیق و پژوهش و عامل پیدایش علم می‌شود و دومی، غرضی است که بعد از ایجاد و تولید علم مطرح می‌شود و ناظر به تبویب و دسته‌بندی یک علم است.

۲/۴. ابتلا به هرج و مرج در صورت رجوع مسئولیت تعیین غرض تدوینی به اراده و اختیار افراد و عقلاء

اگر مقصود از غرض تدوینی «غرض از تولید یک علم» باشد و اغراض و امور مربوط به عقل نیز بر اساس اختیار و قرار و جعل نسبت تحلیل شوند، این سوال مطرح می‌شود که معیار ایجاد یک علم و پی‌ریزی شالوده‌ی آن و تکثیر مسائل و همچنین به وحدت رساندن مسائل آن چیست؟ آیا یک دانشمند با غرض خود و عالم دیگری با غرض دیگری به این کار مبادرت می‌ورزد؟ در این صورت، چگونه می‌توان بین این دو دانشمند و اساساً میان اهالی یک علم اشتراک ایجاد کرد و آنان را به وحدت رساند؟ در واقع اگر چنین فرضی به فرد بازگردد، «اختیار» طرح می‌شود و به جای «علم»، با «سلیقه» و به عبارت دقیق‌تر «هرج و مرج» روبرو خواهیم بود.

۱. البته چنین ادعایی، با تصریحات متن کفایه ناسازگار است چرا که آخوند در سطر اول، از عوارض ذاتیه به عنوان ملاک منطقی برای تعیین موضوع علم نام می‌برد و نه تنها آن را نفی نمی‌کند بلکه با عبارت «موضوع کل علم»، آن را به همه علوم تسری می‌دهد.

اگر هم این فرض به عقلاء باز گردد، قاعدتاً تابع نظر اکثریت عقلاء است که در حال تغییر است و پایگاه علمی ندارد! به عبارت دیگر وقتی امور مربوط به عقل عملی، بجای ارجاع به فطرت و وجدان، بر اساس «جعل نسبت» و اعتباریات تحلیل شود، به تعداد جوامع و اقوام، جعل نسبت‌ها و قوانین نیز متعدد خواهد شد که منطق بر آن حکومت ندارد و لذا بر مبنای قوم، میزانی برای جریان علیت در آن قابل تبیین نیست.

۲/۵- رد نقش اراده انسان و عدم امکان اختلاف، در صورت تعریف عقلاء بر اساس خصوصیات فطری و جبری مشترک

مگر اینکه عقلاء را جمعی کمی محسوب کنیم و نظر آنان را به نظر تک‌تک افراد بازگردانیم و نظر افراد نیز به وجدان مشترک بین ابناء بشر رجوع دهیم که در این صورت، باید از علت «اشتراک در وجدان» یعنی «فطرت» بحث کرد. در این صورت اگر فطرت به «جریان علیت در تلائم با نفس» معنا شود، «عدم تلائم» بی‌معنا خواهد شد. به عبارت دیگر اگر فطرت بر اساس علیت و به عنوان خاصیت ذات انسانی تعریف شود، آنگاه امور فطری بمثابة امور بدیهی بوده و اختلاف‌بردار نخواهند بود و تمامی انسان‌ها یک رأی درباره‌ی آن دارند که در این صورت، تطبیق آن به ساخت یک علم و موضوع و غرض تدوینی آن بی‌معناست؛ بلکه یک «باید» خود به خود جاری شده و به نحو قهری به ملاحظه‌ی نسبت‌ها می‌پردازد. در مقابل، اگر اختیار در فطرت جاری شود، تعدد اختیارات موجب کثرت و امتناع وحدت رویه خواهد شد. پس تنقیح این فرض به بحث از «نسبت بین اختیار و علیت» باز می‌گردد.

۲/۵/۱. اقتضای احتمال اول: عدم تأثیر غرض عالم در تمایز علوم حقیقی به خاطر حاکم بودن

جریان جبری علیت مفهومی بین موضوع و موضوعات مسائل

البته باید توجه داشت که غرض دانشمند بر اساس منطق صوری هیچ تأثیری در علم ندارد؛ زیرا «موضوعات» در مبنای منطق صوری تحت «علیت مفهومی» هستند و حرکت از علت به معلول جبراً

۱. در این باره باید به سه مقام توجه شود: یکی مقام تحقق است که در آن، علیت خارجی موجب ایجاد موضوع می‌شود که انسان در آن هیچ دخالتی ندارد. مقام دوم، مقام ذهنی است که اگر حقیقی باشد، باید با نفس الامر هماهنگ باشد و لذا «علم» به موضوع و تولید مفاهیم ذهنی و تطابق آن با خارج هم تحت علیت حاصل می‌شود. اما اگر وجود ذهنی غرض، از سنخ امور اعتباری و عقلانی

و قهراً محقق می‌شود و غرض عالم در این روند هیچ نقشی ندارد بلکه او باید به کشف واقع پردازد و نسبت‌های حقیقی و تکوینی و علیتی را که در خارج جریان دارند، بیابد. لذا نمی‌توان برای تمایز علوم حقیقی به «غرض» تکیه کرد.

ممکن است گفته شود: «این نکته مربوط به علوم حقیقی است اما علم اصول، یک علم اعتباری است» اما باید توجه داشت که آخوند برای «غرض تدوینی» قید خاصی مطرح نکرده و آن را به معیاری برای تمایز علوم اعتباری منحصر ندانسته بلکه ظاهر عبارات کفایه (از جمله «و قد انقذ بما ذكرنا أن تمايز العلوم إنما هو باختلاف الأغراض الداعية إلى التدوين») نشان می‌دهد که این معیار برای تمایز بین همه انواع علوم بیان شده است.

۲/۶. اقتضا احتمال دوم در مورد «غرض تدوینی»: ضرورت توجه به قابلیت منطق صوری در نظم دادن «مواد اعتباری» بر اساس «صورت‌های منطقی»

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

۲/۷. تغییر تعریف موضوع بر اساس سنجش نسبتی حقیقی بین موضوع و غرض، احتمالی بعید نسبت به کار آخوند در طرح همزمان وحدت موضوعی و غرضی

البته در اینجا می‌توان پیشنهادی مطرح کرد: اگر طرح غرض برای تبیین موضوع علم و تمایز علوم، به معنای ملاحظه‌ی «نسبت میان غرض و موضوع» و تغییر تعریف از «موضوع» بر این اساس

باشد، می‌توان به عنوان گمانه‌ای جدید از آن استقبال کرد؛ اما ظاهراً مراد مرحوم آخوند چنین بحثی نیست. مثلاً در تعریف علم منطق، اگر «آله قانونیه» به عنوان موضوع علم، و «تعصم مراعاتها الذهن عن الخطأ فی الفکر» بمثابة غرض علم، نسبتی حقیقی با یکدیگر داشته باشند و اولی مقید به دومی شود، سرفصل‌های جدیدی طرح خواهد شد و می‌توان به جای ملاحظه‌ی موضوعات به نحو ماهیات مستقل از یکدیگر، نسبت میان آن‌ها را بررسی کرد. ولی ظاهراً مقصود آخوند و سایر اصولیون، چنین مباحثی نیست؛ بلکه جمع شدن مسائل به دلیل شهرتی بوده که در تدوین علم اصول وجود داشته است. یعنی تمامی اصولیون بر روی مسائلی خاص دقت می‌کنند و به جای تحلیل منطقی، سیره‌ی عملی آنان، باعث تجمیع مسائل شده است که در این صورت، «علّیت» در آن جریان نیافته و بر مبنای منطق صوری، بحثی علمی را تمام نمی‌کند.

۲/۸. اشکال: عدم تعیین «غرض علم اصول» به صورت خاص و در مقایسه با غرض علوم هم‌سنخ و طرح آن به نحو کلی

بعد از نقدهایی که بر «غرض تدوینی» به عنوان عامل وحدت میان مسائل یک علم مطرح شد، باید توجه داشت که مرحوم آخوند مبنای خود درباره‌ی غرض تدوینی را بر علم اصول تطبیق نداده بلکه تنها به نحوی کلی به آن اشاره کرده است. در حالی که غرض تدوینی در نظر ایشان، مقوله‌ای است که باعث تمایز میان همه‌ی علوم است و اکتفاء به ذکر آن به نحو کلی نمی‌تواند باعث تمایز علم اصول از دیگر علوم شود. یعنی باید برای هر علمی، غرض تدوینی جداگانه‌ای تعیین گردد و تفاوت غرض تدوینی هر علمی نسبت به غرض تدوینی علم دیگر معین شود تا امکان تفکیک حریم علم اصول از حریم علم فقه یا فلسفه یا تفسیر و... فراهم آید که آخوند به این مهم پرداخته است.

۲/۹. اشکال مربوط به «تداخل علوم»: عدم منافات «اشتراک در برخی مسائل» با «رابطه عموم و خصوص من وجه»، به معنای عدم ملاحظه نسب اربعه و انحصار آن در نسبت تباین توسط آخوند

برای بررسی ریشه‌ای «تمایز علوم» بر مبنای علم منطق، باید به این نکته توجه داشت که نسبت بین موضوعات، در «تساوی، تباین، عموم و خصوص مطلق و عموم و خصوص من وجه» منحصر

است. البته نسبت «تساوی» در این بحث، به معنای وحدت میان دو علم است که در این جا معنایی ندارد. لذا این مساله می تواند در یکی از سه نسبت باقی مانده تحلیل شود و منحصر به نسبت تباین (تمایز مطلق) نیست. پس اگر دو علم در برخی مسائل مشترک باشند، در قالب نسبت «عموم و خصوص من وجه» (اشتراک دو مفهوم در برخی مصادیق) قابل تحلیل اند بدون آن که نافی تمایز بین آن دو علم باشند؛ یعنی چنین مقوله ای بر اساس منطق صوری جائز شمرده می شود. همان گونه که دو مفهوم شیرینی و سیاهی در مصداقی مانند «خرما» با هم مشترک اند اما این اتحاد مصداقی باعث نمی شود تا تباین این دو مفهوم دچار اشکال و خدشه شود. توجه به نکات فوق نشان می دهد که مساله تا عمق ریشه ها و مبانی آن بررسی نشده و به جای بررسی سه فرض فوق، تنها به یک فرض پرداخته شده است؛ گرچه قول به تباین بین دو علم و عدم بررسی دیگر نسب، در صورت ملاحظه ای اجمالی آن دو - و نه در تفصیل - صحیح است.

۳. اشکال مربوط به تعیین موضوع علم اصول: عدم تشریح مفهوم «کلی متحد با موضوعات مسائل»

در پایان این بخش، مرحوم آخوند موضوع علم اصول را «کلی منطبق بر موضوعات مسائل» معرفی می کند. این بدان معناست که مصنف دوباره به بحث «موضوع علم» و تلقی منطقی از آن بازگشته؛ در حالی که خود، ضابطه تمایز علوم را «غرض تدوینی» معرفی کرده بود. فارغ از این اشکال، گرچه تعیین اسم خاصی برای این کلی لازم نیست، اما باید مفهوم کلی به نحوی که وجه اشتراک بین همه مصادیق را معین کند، بیان می شد. کما این که منطقیون با طی طریق علمی، وجه اشتراکی همانند «حیوان ناطق» برای همه مصادیق انسان تعریف می کنند؛ نه این که در تعریف «انسان» به «کلی بودن» آن اکتفا کنند. این خلأ باعث شده تا عنوان مورد اشاره آخوند (کلی منطبق بر موضوعات مسائل) بر دیگر علوم و موضوعات آنها صدق کند و اختصاصی به موضوع علم اصول نداشته باشد.

از آنچه گذشت، روشن شد که مرحوم آخوند از یک سو با ذکر عبارت معروف منطقیون مبنی بر «ان موضوع کل علم و هو الذی یبحث فیه عن عوارضه الذاتیه» تلاش کرد تا بحث خود را سازگار با ادراکات منطقی و عقل نظری نشان دهد (گرچه تفسیری از عوارض ذاتی ارائه داد که بر خلاف معیارهای منطقی بود) و از سوی دیگر با عبارت «قد انقدح بما ذکرنا أن تمایز العلوم إنما هو

باختلاف الأغراض الداعية إلى التدوين لا الموضوعات و لا المحمولات»، معیار بحث را به امور اعتباری و اختیاری که تابع قواعد عقلی و علیتی نیستند، ارجاع داد که این نوع برخورد، متن و محتوای کتاب در این قسمت را دچار نوعی تشّت و سرگردانی بین عقل نظری و عقل عملی (یا بین حقائق و اعتبارات) کرده و موجب خلط بین این دو وعاء متفاوت شده است. ممکن است گفته شود: «خلطی در کار نیست زیرا طرح عوارض ذاتیه به عنوان یک معیار منطقی و عقل نظری در بحث موضوع علم انجام شده اما طرح غرض تدوینی به عنوان یک معیار اعتباری، در بحث تمایز علوم صورت گرفته و فرق بین تمایز علوم و موضوع علم، روشن است.» اما همان‌طور که پیش از این نیز اشاره شد، حتی اگر دوئیت و تغایر بین «موضوع علم» و «تمایز علوم» اثبات شود، نمی‌توان منکر ملازمه‌ی قطعی بین این دو شد. چرا که تعیین موضوع علم، گستره و محدوده‌ی یک علم را معین می‌کند که قهراً مرز آن را با سایر علوم نیز مشخص خواهد ساخت و موجب تمایز این علم با سایر علوم خواهد شد. کما این که وقتی تمایز بین علوم از طریق یک معیار صورت پذیرد، قهراً به معنای تعیین محدوده برای هر علم است. پس اگر وجود ملازمه بین «تعیین موضوع علم» و «تمایز علوم» محرز است، نمی‌توان مبنا و معیار در یکی را به نحوی انتخاب کرد که با مبنا و معیار در دیگری ناسازگار باشد.

البته این مطلب صحیح است که بر مبنای قوم، باید بین ادراکات حقیقی و ادراکات اعتباری تفاوت و تفکیک قائل شد. در تناسب با این نکته، مرحوم علامه طباطبایی نیز در حاشیه خود بر کفایه، تفکیکی را مطرح کرده که برای حلّ تعارض موجود در کفایه، تا حدودی سودمند است. ایشان تصریح می‌کند که تعیین موضوع علم از طریق عوارض ذاتی (با تفسیر دقیقی که از آن ارائه می‌دهد و دایره‌ی آن را از آنچه مورد نظر منطقیون است، محدودتر می‌کند) ضابطه‌ای است که صرفاً مربوط به «علوم حقیقی» است که جریان «یقین بالمعنی الاخص» در قضایای آن دنبال می‌شود. اما از آنجا که قضایای اعتباری دارای مطابق در خارج و نفس الامر نیستند، جریان یقین بالمعنی الاخص در آنها بی‌معناست و لذا «علوم اعتباری» که از این نوع قضایا بحث می‌کند، نیازی به ضابطه «عوارض

ذاتی» ندارند؛ بلکه ضابطه تمایز و تعیین موضوع در علوم اعتباری، «غرض» است.^۱ بر این اساس، از آنجا که علم اصول دارای قضایای اعتباری است، نیازی به طرح مباحثی مانند رابطه موضوع با موضوعات مسائل و عوارض ذاتی و... یا تلاش برای تطبیق آنها بر مباحث این علم نیست تا با ملاحظه موانع این تطبیق، تفسیر جدیدی از عوارض ذاتی ضرورت یابد بلکه در تعیین موضوع علم اصول و تمایز آن با سایر علوم، باید به «غرض» تمسک کرد.

پس فرمایش فوق از این جهت که خلط بین امور حقیقی و اعتباری در ما نحن فیه را رد می‌کند و به تفکیک آنها توجه دارد، صحیح است اما همچنان باید پرسش‌هایی را که در نقد بحث آخوند پیرامون معیار تمایز علوم مطرح شد، پاسخ دهد. یعنی همان‌طور که بیان شد، غرض یک دانشمند از ساخت یک علم (بنا بر یک احتمال) یا تدوین و تبویب آن (بنا بر احتمال دیگر) می‌تواند با غرض دانشمند دیگری که به همان علم می‌پردازد، متفاوت باشد؛ چون اختیار و انگیزه و اراده و سلیقه آنها می‌تواند گوناگون باشد. حال در صورتی که اغراض دانشمندان یک علم با یکدیگر متفاوت بود، چگونه می‌توان به غرض تکیه کرد و جلوی اختلاف در طرح یا طرد مسائل را گرفت و وحدت رویه ایجاد کرد؟! به عنوان مثال، هم اصولی و هم اخباری وارد علم فقه می‌شوند تا به استنباط احکام شرعیه بپردازند اما به دلیل اختلاف در میزان دخالت عقل در استنباط، اختلافات عمیقی در مباحث مختلف از جمله نحوه ورود و خروج و استدلال و پرداختن به یک‌سری مسائل و طرد مسائل دیگر پیدا می‌کنند. آیا در اینجا می‌توان صرفاً به ذکر غرض اتکا کرد و این اختلافات را به سرانجام رساند و چارچوبی واحد و مشخص برای علم فقه طرح نمود؟ یا در مثال دیگر، هم عالم اصولی و هم دانشمند هرمنوتیک هر دو وارد «روش فهم متون از جمله متون مقدس» می‌شوند اما یکی با غرض «تطبیق دین با زمانه و شرایط»، مباحث و مسائلی را به علم اصول وارد می‌کند که دیگری با غرض «فهم متعبدانه از مراد مولا» - و لو برخلاف زمانه باشد - با طرح آن مسائل به شدت مخالفت می‌ورزد. در چنین وضعیتی آیا می‌توان به صرف ذکر غرض، معیاری علمی برای الزام طرف مقابل

۱. بیان فوق ظاهراً باعث شده تا برخی فضلالی معاصر، سعی کنند تا همین مبنا را بر متن آخوند در کفایه تطبیق دهند اما به نظر می‌رسد چنان تطبیقی با صراحت‌ها و ظواهر کلام آخوند ناسازگار باشد چون در متن کفایه، هم در بحث «موضوع علم» از عبارت «کل علم» استفاده شده و هم در بحث تمایز علوم، صیغه جمع (تمایز العلوم انما هو باختلاف...) بکار رفته است.

امر اول: موضوع و تعریف علم اصول | ۸۷

ارائه کرد یا واقعیت آن است که بدون پرداختن به معیار دقیق برای غرض، زمینه‌ای برای ورود التقاط و انحراف در علم اصول و اهمال در حجیت پدید خواهد آمد؟

بخش دوم:

بررسی مبنای قوم و مرحوم آخوند

پیرامون «سنت و خبر»؛

بر اساس قواعد منطقی و اصول اعتقادی

«و قد انقدح بذلك أن موضوع علم الأصول هو الكلى المنطبق على موضوعات مسائله المتشعبة لا خصوص الأدلة الأربعة بما هي أدلة بل و لا بما هي هي ضرورة أن البحث في غير واحد من مسائله المهمة ليس من عوارضها و هو واضح لو كان المراد بالسنة منها هو نفس قول المعصوم أو فعله أو تقريره كما هو المصطلح فيها لوضوح عدم البحث في كثير من مباحثها المهمة كعمدة مباحث التعادل و الترجيح بل و مسألة حجية خبر الواحد لا عنها و لا عن سائر الأدلة»

تقرير متن كفايه

در ادامه بحث، آخوند به بررسی مبنای مشهور در تعیین موضوع علم اصول پرداخته و در این کار بر اساس مبنای خود (غرض تدوینی) مشی ننموده، بلکه بر مبنای مشهور (عوارض ذاتیه به عنوان ضابطه تعیین موضوع علم) بحث کرده و در این مبنا نیز فقط نسبت خبر واحد را با سنت - که تنها یکی از مصادیق عنوان «ادله» (= موضوع علم اصول) است - ملاحظه کرده تا معلوم شود اصطلاح عوارض ذاتیه (بنا به تفسیر مشهور از این اصطلاح) بر آن صدق می کند یا خیر^۱. البته مرحوم آخوند در این بررسی، دو احتمال در معنای «سنت» را مطرح کرده و سپس لوازم هر دو احتمال را بیان کرده و به نقد کشیده است.

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

۱- نقد و بررسی تحلیل آخوند از «سنت» به عنوان بخشی از موضوع علم اصول بر اساس قواعد منطقی

۱/۱- نقد احتمال اول آخوند در معنای سنت: مواجهه اصولی با «خبر» از قول و فعل معصوم و امتناع دستیابی به «نفس» قول و فعل معصوم در دوران غیبت

احتمال اولی که مرحوم آخوند در معنای «سنت» ذکر کرده، «نفس قول و فعل و تقریر معصوم» است اما به نظر می‌رسد چنین احتمالی اساساً مدخلیتی در بحث نداشته باشد. چون آنچه دانشمند اصولی در علم اصول با آن ارتباط دارد و فعالیت علمی خود را پیرامون آن انجام می‌دهد، نفس قول و فعل و تقریر معصوم نیست؛ بلکه «خبر»ی است که از قول و فعل و تقریر معصوم نقل شده و به او رسیده است. یعنی فرض بحث، «حضور معصوم و بالتبع چگونگی استفاده‌ی غیر معصوم از معصوم در زمان حضور» نیست؛ خصوصاً در دوران ما یعنی در زمان غیبت که کتاب و سنت حتماً و انحصاراً از طریق «خبر» به ما رسیده است. لذا اصولی صرفاً با «خبر» و «مدلول خبر» سر و کار دارد و در وضعیتی قرار گرفته که برای او، اصل «خبر» با اصل «سنت» متغایر است.

ممکن است گفته شود: «بهر حال آیات و برخی روایات به صورت متواتر نقل شده و لذا برخی از این اخبار دقیقاً مطابق با نفس قول و فعل معصوم محسوب می‌شوند.» اما اولاً باید توجه داشت که گرچه اخبار متواتره (به دلیل امتناع عقلی تواطؤ ناقلین بر کذب)، مطابق با خارج (= نفس قول و فعل) و عیناً حاکی از آن هستند اما این امر حیثیت «خبر» را از آنها سلب نمی‌کند و باعث نمی‌شود تا موضوع فعالیت اصولی از «دایره خبر» خارج شود. ثانیاً اگر به هر دلیلی فرض شود که به دلیل دسترسی به اخبار متواتره، موضوع کار اصولی به «نفس قول و فعل معصوم» (سنت محکیه) تبدیل شده، لاجرم باید بخش اعظم روایات را از موضوع علم اصول و کنکاش اصولی خارج دانست؛ چرا که طبق مبنای مشهور، وصف تواتر برای اکثر روایات به اثبات نرسیده است. به بیان دیگر طرح «سنت محکیه» به عنوان موضوع علم اصول، در بهترین حالت ملازم با «سنت محکیه متواتره» و اختصاص موضوع علم اصول به روایات متواتر است که چنین لازمه‌ای در نزد هیچ‌کس قابل‌پذیرش نیست.

۱/۲- نقد احتمال دوم آخوند در معنای سنت: امتناع اندراج «سنت» تحت عنوان «موضوع علم» مادّاً به دلیل ظنی بودن اخبار غیرمتواتر، به معنای عدم تحقق قطعی و دائمی ذات برای حمل «عوارض ذاتیه» بر آن

۱/۲/۱- ضرورت تحلیل منطقی از «خبر و منقول» به عنوان موضوع کار اصولی برای تعیین رابطه آن با «عوارض ذاتی»

احتمال دومی که مرحوم آخوند پیرامون معنای «سنت» مطرح می‌کند، سنت اعمّ از حاکی و محکی است؛ یعنی خبری که حاکی از نفس قول و فعل معصوم است نیز به بحث اضافه می‌شود. لذا هم احتمال دوم و هم اشکالی که بر احتمال اول (مواجهه دائمی اصولی با خبر) بیان شد، ما را به ضرورت تعریف نفس «خبر» و تحلیل جایگاه خاص و ارزش معرفتی آن در منطق صوری و دستگاه فکری قوم رهنمون می‌کند.

بر این اساس یک حیث از «خبر»، قابلیت صدق و کذب است و اینکه آیا گوینده‌ی آن در حکایت از خارج، راستگو بوده یا دروغگو. حیث دیگر «خبر»، بررسی مدلول لفظی خبر است تا غرض گوینده معین شود که در این حیث، نسبت آن با خارج مدنظر نیست. به عنوان مثال، وقتی به شخصی خبر مریضی فرزندش را می‌دهند؛ یک حیث از آن، خبر از حادثه‌ای خارجی است و حیث دیگر، بررسی دلالت جمله‌ی «فرزند شما مریض شده» است. پس گاه خبر، حاکی از یک حادثه‌ی عینی و خارجی است و گاه مدلول الفاظ آن خبر و اینکه چه معنایی را رسانده، موضوع بحث قرار می‌گیرد که این حیث مربوط به مباحث الفاظ است.

باید توجه داشت که منطق صوری درباره‌ی هر یک از این حیث‌ها مباحثی تخصصی جداگانه‌ای دارد و لذا باید روشن شود که اصولیون به چارچوب هر یک از آنها و لوازم آن ملتزم بوده‌اند یا خیر؟ مثلاً این سوال قابلیت طرح می‌یابد که: خبر یا منقول از نظر معرفتی چه جایگاه و ارزشی در مبنای منطق صوری دارد؟ آیا «خبر» به عنوان یک منبع در علم اصول، در علم منطق یک امر صدرصد محسوب می‌شود؟ یعنی آیا از سنخ «حکایت و حاکی و محکی» در علم منطق است و یک عملیات عقلی به حساب می‌آید؟ آیا مناشئ خبر همانند مناشئ است که برای عملیات عقلی و

ذهنی ذکر می‌شود؟ و آیا سنت بمثابه نقل و خبر، مصداقی از مباحث عقلی و صدرصد است و می‌توان «عوارض ذاتی» (به عنوان ملاک تعریف موضوع در نظر مشهور) را بر آن تطبیق داد؟^۱

۱/۲/۲- تعریف منطقی از خبر به «قضیه» از حیث صورت و خروج آن از بحث اصولی و ضرورت توجه به خبر از حیث ماده (متواتر و غیرمتواتر)

ممکن است گفته شود: «در اصطلاح منطق صوری، خبر همان قضیه (مرکب^۲ تام^۳ یحتمل الصدق و الکذب) است و قضیه فی نفسه هم می‌تواند یقینی و صدرصد باشد و هم می‌تواند ظنی باشد. در واقع حکم علم منطق درباره‌ی ارزش قضایا، بر اساس اندراج آن‌ها تحت مواد اقیسه متفاوت می‌شود؛ اگر جزء یقینیات باشد، قضیه یقینی است و اگر همانند مظنونات باشد، قضیه ظنی محسوب می‌شود». اما خبر در بیان فوق، 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 اذعان به نسبت بین موضوع و محمول پدید می‌آید و مربوط به «نسبت حکمیه میان موضوع و محمول» بوده و از بحث اصولی خارج است. اما خبر و إخبار از این جنس نیست زیرا خبر توسط کلمات منتقل

۱. ممکن است گفته شود: «اصولی، سنت را از حیث منقول بودن بررسی نمی‌کند و این کار به علم رجال سپرده شده و علم اصول تنها از لوازم دلالت کلمات - چه منقول و چه غیر منقول - بحث می‌کند» که در این صورت باید مشخص شود استدلال بر «انحصار بحث‌های اصول به دلالت کلمات» و خروج بحث سندی از این علم چیست؟ به عبارت دیگر علم اصول نمی‌تواند نسبت به أسناد، نظری نداشته باشد و حتی اگر در تحقیقات کتابخانه‌ای نیز هیچ کلامی از قوم در این باره یافت نشود، سلوک عملی اصولیون نمی‌تواند بحث از منبع و أسناد در علم اصول را وانهاده باشد و الا موضوعی برای مباحث فقهی بوجود نمی‌آید. به بیان واضح‌تر، چرا موضوع علم اصول، محدود به «دلالت» است و بحث از سند در این علم، باید جزء مبادی آن معرفی شود؟ در واقع هنگام تبیین علمی و تحلیلی از «موضوع علم» - که اولین عنوان در کتاب کفایه، متکفل آن است - نباید به شهرت عملی اکتفا شود و استدلال منطقی برای تعیین موضوع در حاشیه قرار گیرد. بنابراین همان‌طور که اشکالات کبروی بر تعریف آخوند از موضوع علم مشخص شد و سپس معلوم گشت که در تطبیق آن بر علم اصول، غرض تدوینی مختص به علم اصول و همچنین مفهوم و تعریفی برای «کلی متحد با موضوعات مسائل» ارائه نشده است؛ تعریف مشهور (الادله الاربعه بما هی ادله یا بما هی هی) هم باید موضوع بحث قرار گیرد و دلایل قائلین به آن مورد ارزیابی قرار گیرد تا به نحو علمی روشن شود که چرا «منبع» خارج از موضوع علم اصول است. فارغ از این سوال‌ها، حتی اگر اصولی به حیث «منقولیت» توجهی نداشته باشد، موجب نمی‌شود که علم منطق، از این مطلب (خبر یا منقول) تحلیل نکند و مبنای خود را در بررسی این موضوع قوم به کار نگیرد و همچنین مانع نمی‌شود تا ارتکازات منطقی قوم پیرامون خبر، در بحث اصولی مورد استفاده قرار نگیرد.

می‌شود و اثر خاصی را در مخاطب ایجاد می‌کند.^۱ پس آنچه بر بحث اصولی قابل تطبیق است و تحت عنوان سنت قرار می‌گیرد، مفهومی از خبر است که اوصافی چون متواتر و غیر متواتر دارد؛ مانند اخبار از این که در آنسوی کره‌ی زمین، کشوری بنام امریکا وجود دارد. به عبارت دیگر خبر در بیان فوق، تنها به صورت قضایا اشاره دارد در حالی که ما به دنبال آن بودیم که خبر و منقول از حیث ماده، چه ارزشی در منطق صوری دارد.

برای دستیابی به پاسخ این سوال، توجه به این نکته راهگشاست که از بین اخبار، تنها «متواترات» هستند که جزء مواد یقینی ذکر شده‌اند و علت یقینی بودن متواترات نیز تنها به حکم و تحلیل عقل باز می‌گردد؛ یعنی وصول آن‌ها به ما، به نحوی است که عقل، امکان تواطؤ همه‌ی ناقلین بر کذب را منتفی می‌داند. لذا قهراً اخبار غیر متواتر، اموری صددرد و یقینی نیستند؛ زیرا عقل، فرض کذب مخبر و حاکی را محتمل می‌داند. پس بر اساس ارزش‌گذاری علم منطق برای مواد، «سنت» (امر منقول) به عنوان موضوع علم اصول، امری ظنی و غیر یقینی محسوب می‌شود^۲ و اخبار متواتر هم اگر حکم عقل در نفی احتمال کذب نبود، همین ارزش را داشت؛ علاوه بر این که اساساً بخش اعظم از سنت، اخباری غیر متواتر محسوب می‌شوند.

۱. 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 تواطؤ 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 صددردی تبدیل می‌شود.

۲. مرحوم مظفر در ابتدای «صناعات خمس» و در تعریف «یقینیات» می‌فرماید: إن البقین بالمعنی الاخص یتقوم من عنصرین. الاول: أن ینضم الی الاعتقاد بمضمون القضیه امر ثان أن ذلک المعتقد به لا یمکن نقضه... الثانی: ان یکون هذا الاعتقاد الثانی لا یمکن زواله و انما یکون کذلک اذا کان مسبباً عن عتله الخاصه الموجهه له فلا یمکن انفکاکه عنها و بهذا یفترق عن التقليد لانه إن کان معه اعتقاد ثان فإن هذا الاعتقاد یمکن زواله لأنه لیس عن علّه توجه بنفسه بل انما هو من جهة التبعية للغير ثقه به و ایماناً بقوله فیمکن فرض زواله فلا تكون مقارنه الاعتقاد الثانی للاول واجبه فی نفس الامر. (انتشارات دار الغدیر صفحه ۲۷۰ و ۲۷۱) سپس در توضیح «مقبولات» به عنوان قسم ششم مواد اقیسه می‌فرماید: وهی قضایا ماخوذه ممن یوثق بصدقه تقلیداً إما لأمر سماوی كالشرایع و السنن الماخوذه عن النبی و الامام المعصوم... منشأ الاعتقاد بها هو التقليد للغير الموثوق بقوله کما قدمنا و بهذا یفترق عن یقینیات و المظنونات. (انتشارات دار الغدیر صفحه ۲۹۲)؛ خلاصه کننده.

۱/۲/۳- نتیجه: امتناع اندراج «سنت» تحت عنوان «موضوع علم» مادّاً به دلیل ظنی بودن اخبار

غیرمتواتر، به معنای عدم تحقق قطعی و دائمی ذات برای حمل «عوارض ذاتیه» بر آن

بنابر آنچه گذشت، «سنت» (یا حداقل بخش اعظم آن) منطقاً نمی تواند «موضوع یک علم» قرار بگیرد و بالتبع نمی تواند دارای «عوارض ذاتی» باشد؛ زیرا از جنس «خبر» بوده و اخبار در نظر منطق صوری، فارغ از نوع مطابق آن (= صحت حکایت خبر از مطابق خود) امری ظنی و غیر یقینی است؛ یعنی اصل آن به نحو یقینی اثبات نشده تا اصطلاح «ذات» بر آن منطبق شود و سپس طرح «عوارض ذات» برای آن، امکانی بیابد. به عبارت دیگر عوارض ذاتی سنت به عنوان موضوع علم اصول، مادّاً قابل دستیابی به نحو یقینی نیست و علّیت مفهومی به عنوان پایه‌ی علم منطق، در آن جریان ندارد.

پس اشکال احتمال دوم در معنای سنت آن است که مرحوم آخوند به این مهم توجه نکرده که اساساً عوارض ذاتی ناظر به اموری است که وجود و ثبوت آنها یقیناً احراز شده و لذا قابلیت تطبیق به احتمال دوم از سنت (خبر و منقول) و سایر امور ظنی را ندارد. لذا بدون آن که این تحلیل‌های منطقی را - چه از ناحیه‌ی مادّه و چه از ناحیه‌ی صورت - نسبت به نظر مشهور انجام دهد و این روند علمی ضروری و ناگزیر را طی کند، به مبنای مشهور درباره‌ی موضوع علم اصول اشکال کرده و بدون توجه به این اشکال کبروی و مبنایی، به اشکال صغروی و روبنایی درباره عدم تطبیق عوارض ذاتی با سنت پرداخته است. به عبارت دیگر، اشکال به عدم شمولیت «سنت» نسبت به «خبر واحد» یا دیگر مصادیق (یعنی اشکال آخوند به مشهور) تنها هنگامی صحیح است که پیش از آن، قابلیت «سنت» برای اینکه موضوع یک علم قرار گیرد، اثبات شود.

اشکالی که به مرحوم آخوند وارد شد، هنگامی روشن تر می شود که علاوه بر «ظنی بودن خبر»، به «اعتباری بودن علم اصول» توجه شود. در این صورت اصطلاحی مانند عوارض ذاتی، به طریق اولی بر امور اعتباری قابل تطبیق نیست؛ چون اعتبارات، مجرد فرض و جعل نسبت هستند و مابه ازائی در خارج ندارند تا بتوان به اوصاف یا عوارض ذاتی آنها پرداخت. به عبارت دیگر جعلیات به دلیل

فقدان مابه‌ازاء، منطقاً نمی‌تواند دارای ماهیت باشند و موضوع علم قرار گیرند^۱ و وضعیت علم اصول به عنوان یک علم اعتباری هم بر همین منوال است.

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

۱/۲/۴- عدم توجه آخوند و مشهور به امکان طبقه‌بندی مواد غیر یقینی برای تعیین موضوع علم

از حیث صورت

البته تمامی مواد یقینی و غیر یقینی - از جمله مقولات - می‌توانند از نظر صورت (نسبت حکمیه میان موضوع و محمول) در یک «قضیه‌ی منطقی» قرار گیرند. یعنی بر اساس انتزاع یک جهت واحد حاکم بر موضوع و محمول، مجرای برای علیت مفهومی شوند؛ همچنان که می‌توان با سلب خصوصیات شخصیه از مواد ظنی و اخذ وجه اشتراک میان آن‌ها، حد معقولی را انتزاع کرد و بدین وسیله، مظنونات را نیز از نظر صورت، به نحوی منطقی طبقه‌بندی نمود. پس حتی وقتی معلوم شد که سنت، ماده‌ای ظنی در علم منطق محسوب می‌شود و چنین قابلیت را ندارد، آخوند و صاحب فصول و مشهور باید به این نکته توجه می‌کردند که مواد ظنی نیز با اخذ وجه اشتراک، می‌توانند از نظر «صورت»، مورد طبقه‌بندی منطقی قرار گیرند و منطق، راه را برای منظم نمودن صورت این مواد نبسته است و بر همین اساس، می‌توان به ساخت کلی و تبیین قاعده‌مند موضوع علم اصول همت گماشت.

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

۱/۲/۵- رد مؤید بودن تعریف مشهور برای نقد قول به «ادله اربعه» به عنوان موضوع علم اصول، به دلیل مقید شدن آن به «استنباط و حکم شرعی»

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

۲- طرح پیشنهادی در تحلیل «سنت و خبر» بر اساس ادراکات عقل عملی و اصول اعتقادی

۲/۱- تحلیل از «خبر و سنت» بر اساس عقل عملی و اعتبارات به دلیل اعتباری بودن علم اصول

البته نکات فوق لزوماً به این معنا نیست که «سنت» نمی‌تواند موضوع علم اصول قرار گیرد بلکه تأکید بر این مطلب است که نباید به دنبال تطبیق معیارها و اصطلاحات عقلی و حقیقی بر علوم اعتباری و مسائل ظنی بود. یعنی همان‌گونه که در اصل بحث از «موضوع علم» گذشت، باید بین موضوع علوم اعتباری و موضوع علوم حقیقی، تفکیک و از خلط بین آنها جلوگیری کرد و البته در ادامه، برای تعیین موضوع در علوم اعتباری نیز ملاکی روشن ارائه نمود. پس برای قضاوت درباره «سنت، خبر و منقول» و جایگاه آن در علم اصول، نباید به تلاش برای تطبیق عوارض ذاتیه بر آن پرداخت بلکه باید سنت و خبر را بر اساس «عقل عملی، غرض عقلانی و لوازم آن» بررسی کرد چرا که معیار امور اعتباری و مصحح اعتبارات، غرض عقلانی است.

گرچه 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 تعیین خارجیه و جزئیة محقق می‌شود که از سنخ مفاهیم عقلی و اندراج و تطابق و علم حصولی و...

نیست بلکه خبر، نقل و گزارشگری از این تعین خارجی محسوس است که بوسیله کلمات انجام می‌شود. به عبارت دیگر انتقال محسوسات از یک واقعه خارجی به دیگرانی که آن واقعه را حس نکرده‌اند، «خبر» نام دارد. 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) و هم می‌تواند به نحوی خبررسانی کند که حساسیت مستمعین بر بخشی از واقعه متمرکز شود و از بخش دیگری غفلت کند. به همین دلیل است که برای پذیرش خبر و نقل باید دلیلی عقلانی پیدا کرد، چون مُخبر در اخبار خود، مختار است و می‌تواند خبری برخلاف حادثه خارجی نقل کند.

حال در استدلال عقلانی 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 مطلقاً پذیرفته نشود، همه افراد جامعه ناچار خواهند بود تا برای احراز مطابقت خبر با وقوع، در صحنه‌ی واقعه حاضر شوند و با حواس خود به مشاهده آن بپردازند که تحقق چنین وضعی محال است. 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 مطلق آن است. یا در تعبیری که با عبارات قوم نزدیک باشد می‌توان گفت: انکار حجیت «مطلق خبر» موجب اختلال نظام خواهد شد و لذا اصل خبر - فارغ از اقسام و تفصیل آن - فی‌الجمله حجت است عقلاً.

البته این یک بحث حدّاقلی است. 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 هجوم قرار دهند و فضا را برای تحرک مردم بر ضد نظام فراهم نمایند و موجب سلب آرامش و اعتماد عموم شوند. در واقع موضوع بحث خبر، امنیت روانی جامعه است و اگر جریان خبر در اجتماع، نظم متناسب با اهداف حاکمان 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 و وثاقت و اعتماد یک امر صرفاً 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. 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 تعریف‌شده 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 متناسب با نظم مطلوب خود، تعریفی خاص از وثاقت را در جامعه نهاده می‌کنند چرا که نظم جامعه و ارتباطات اجتماعی، به جریان خبر و اخبار وابسته است. 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 فقاقت 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 جامعه ایمان، قابل اعتناء نیستند. 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 نقش آن در حفظ جامعه کفار کاملاً متفاوت با جریان خبر در دستگاه ایمان است که تفصیل این بحث در باب امارات و مبحث حجیت خبر واحد خواهد آمد.

۲/۲- مواجهه اصولی با خبر حتی در دوران حضور، در صورت توجه به مراتب سنت و علم و

تشریح الهی

نکته دیگری که باید مطرح شود، بیان مراتب «سنت» است که باعث می‌شود معنای سنت حاکی و سنت محکی به صورت دقیق‌تری تحلیل شود. یعنی علاوه بر خبر راوی (سنت حاکی) و نفس قول و فعل معصوم (سنت محکی) مراتب دیگری از سنت نیز وجود دارد که توجه به آنها، نحوه بحث را تغییر خواهد داد. به عنوان نمونه، نفس قول و فعل معصوم با «حقیقت سنت» تغایر دارد چرا که سنت در واقع تصرفی است که خداوند در قلب معصومین علیهم‌السلام انجام داده و از این طریق، علمی الهی را در قلوب آن ذوات مقدس پدید آورده است. چنین حقیقتی تنها در نزد رسول و امام است و سپس این بزرگواران با الفاظ مبارک خود، از این حقیقت عینی به ما خبر می‌دهند. لذا نفس قول و فعل معصوم نیز «خبر» از علمی الهی است که در قلب مقدس آنها جای گرفته است. یعنی فرمایشات پیامبر صلی‌الله‌علیه و آله و سلم در ابلاغ وحی و اقوال معصومین علیهم‌السلام در تشریح آن، چیزی جز «خبر» از تشریح الهی نیست. البته مرتبه دیگری نیز قابل طرح است چرا که به حکم تغایر خالق و مخلوق، علم این دو نیز باید با یکدیگر متغایر باشند. لذا گرچه علوم نبوی و علوی از سوی خدای متعال افاضه شده و الهی و خطاناپذیر است اما از سنخ علم خدای متعال نیست و با آن تفاوت دارد. متناسب با همین مطلب است که در روایات تصریح شده که هر شب جمعه به علم معصومین افزوده می‌شود؛ در حالی که چنین وصفی برای علم حضرت حق جلت عظمته متصور و معقول نیست.

پس گرچه در ابتدای بحث گفته شد که اصولی در «دوران غیبت» تنها با «خبر» مواجه است اما بنابر نکته فوق، مواجهه اصولی و فقیه با «خبر» از سنت (عدم دسترسی به حقیقت سنت) تنها به دوران غیبت منحصر نمی‌شود بلکه این امر شامل دوران حضور هم می‌شود. چون در دوران حضور نیز اولاً مستمع مواجه با خبر معصوم از آن حقیقتی است که به قلب او الهام شده و ثانیاً آنچه موضوع بحث اصولی و فقیه قرار می‌گیرد، اثری است که از کلام معصوم (خبر) در گوش مستمع حاصل شده یا اثری است که از رؤیت فعل معصوم در چشم بیننده به وجود می‌آید. مرتبه بعدی، فاصله‌ای است که معصوم و غیرمعصوم در انتقال به مفاهیم و واقعیات دارند یعنی صحابی امام معصوم با شنیدن خبری از لسان امام گرچه لفظ را به صورت صحیح حفظ کرده باشد و همان را نیز منتقل نموده باشد باز با معنایی که در قلب امام است فاصله داشته و نمی‌تواند برابری مطلق داشته باشد.

اما حقیقت کتاب و سنت، این آثار نیست و علم اصول نیز به آن حقیقت نمی‌پردازد بلکه به بُعدی از کتاب و سنت توجه دارد که ما با آن ارتباط برقرار می‌کنیم. در واقع ما حتی در زمان حضور هم، با حقیقت وحی و حقیقت علم الهی معصومین علیهم‌السلام ارتباط کما هی نداریم؛ بلکه با آثاری که از آن حقیقت در نفس و عقل و حواس ما منعکس می‌شود، مواجهیم. به عبارت دیگر این «آثار وحی در نزد غیر معصوم» یا «تأثر غیر معصوم از وحی» است که موضوع علم اصول است و یک اصولی تنها بر این پایه می‌تواند از «سنت» تعریف صحیحی ارائه دهد و الا حقیقت کتاب و سنت، امور دیگری است

پس در این تبیین، چه در زمان حضور و چه در غیبت، تفاوتی میان کتاب و سنت و فرقی میان خبر واحد و خبر متواتر نیست. لذا اصولی با نفس قرآن و الفاظی که از لسان مبارک پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم خارج شده مواجه نیست بلکه با «خبر»ی مواجه است که می‌گوید این صورت کتبیّه، همان الفاظی است که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم به صورت شفاهی و به عنوان قرآن، برای مردم تلاوت کرده است. یعنی فارغ از تقسیمات بعدی، اصولی دائماً در مواجهه با «خبر» و «منقول» است و سنت و کتاب برای او، چیزی جز ارتباط او با منبع نیست. در واقع این بحث، بحث از «منبع» است و ارتباط غیر معصوم با منبع جز از طریق گوش و چشم و امثال آن نیست. یعنی اگر به مراتب تشریع و سنت توجه شود و «محکمی» در معنای واقعی و صحیح خود یعنی «حقیقت وحی» و «ما عندالشارع» استعمال گردد، طرح آن در علم اصول و این سوال که «آیا سنت

محکمه، موضوع علم اصول است یا خیر؟» از اساس غلط است؛ همچنان که «حاکمی» در این فرض، به معنای نفس کلماتی است که از معصومین صادر شده و از حقیقت وحی و ماعدالشارع خبر داده‌اند که حجیت آنها نیز، از موضوع بحث اصول خارج است و به اثبات عصمت پیامبر و جانشینانش باز می‌گردد. پس با بررسی مراتب «سنت» و وصف «حاکمی و محکمی» سعی شد تا روشن شود که اصولی تنها با «خبر» از کتاب و سنت مواجه است و از این حیث، تفاوتی میان قرآن و سنت نیست و هر دو به عنوان «خبر» و امری «منقول» به ما رسیده‌اند.

۳- نقد قول مشهور درباره موضوع علم اصول (الادلّه الاربعه بما هی ادله) بر اساس چنّد احتمال در مفهوم «دلیلیّت» و لوازم هر یک

فارغ از اشکالاتی که نسبت به نقد آخوند بر قول مشهور بیان شد، می‌توان به بررسی نظر مشهور پیرامون موضوع علم اصول (الادلّه الاربعه بما هی ادله) پرداخت: اگر ادله چهارگانه به صورت استقرائی و به عنوان چند مصداق ذکر شده، چنین کاری منطقاً تعریف محسوب نمی‌شود و نمی‌توان با ذکر چند مصداق از یک نوع، ادعای تعریف داشت. مگر این‌که این مصداق در قالب حصری منطقی قرار گیرند که در آن صورت، باید مقسم و اقسام و حیثیت تقسیم ارائه شود تا امکان ارزیابی از این تقسیم و حصر منطقی فراهم آید.

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

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

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

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

۱. البته به نظر می‌رسد می‌توان اثبات کرد که بناء عقلاء در عمل قوم، در واقع بناء فقهاء و متدینین است که در نگاه جامعه شناختی، همان «فرهنگ شیعه» نام دارد و بقاء و دوام این فرهنگ در طول تاریخ نیز به چیزی جز اراده و مدیریت حضرت ولی عصر عجل الله تعالی فرجه الشریف وابسته نیست.

ممکن است گفته شود: «درست است که معذرت، نتیجه‌ی کار عقلی مجتهد و وصفی برای عملیات فکری اوست اما این ملازم با جریان علیت و جبر در استدلال نیست زیرا در عملیات فقاقت تنها صورت است که منطقی و صدرد است اما مواد استدلال‌ها اموری ظنی هستند که باعث می‌شوند اقیسه در علم اصول، ضروری الانتاج نباشند.» در پاسخ باید گفت که اگر مقصود از ظنی بودن مواد در علم اصول، همان بحثی است که قبلاً پیرامون «یقینی نبودن خبر و مقولات» طرح شد، باز هم بحث و بررسی برای دستیابی به معذرت بی‌معنا خواهد شد. زیرا روشن است که اصولی حق ندارد چیزی جز این اخبار را به عنوان ماده برای قیاسات خود انتخاب کند و از طرف دیگر شارع مقدس عالم به این نکته است که تمامی این اخبار برای ما و در عصر غیبت، حکم امور مظنونه را داشته و قابلیت ایجاد قطع را برای ما ندارد. به این ترتیب، اعتبار حجیت برای این اخبار از طرف او، قهراً انجام شده است.^۱

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

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

بخش سوم:

نقد تعریف علم اصول در مبنای مشهور و مبنای

مرحوم آخوند بر اساس:

الف) قواعد منطقی تعریف

ب) نسبت تعریف علم اصول با مساله «حجیت»

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

۱- ضرورت توجه به «قواعد تعریف» برای وارد یا خارج کردن مباحث موجود علم در تعریف

پیرامون تعریف علم اصول باید توجه داشت که نفس «تعریف» یک عملیات علمی است و نمی توان بدون رعایت شاخصه هایی چون ارئیه جنس و فصل و... و صرفاً بدلیل اینکه در عمل، مباحثی طرح شده؛ به فکر جای دادن غیر قاعده مند آنها باشیم. یعنی اگر مقتضیات تعریف با طرح برخی مباحث ناسازگار بود، بررسی علمی حکم می کند که باید آن مباحث را از این علم خارج کرد؛ نه اینکه قواعد علمی تعریف را زیر پا گذاشت! علاوه بر این، فقط زمانی «بهینه و تکامل یک علم» ممکن می شود که از کثرات یک علم به سمت وحدت آن حرکت شود و در تعریف وحدت آن نیز، قبض و بسطی ایجاد گردد و الا با اکتفاء به کثرات موجود در یک علم و طبقه بندی غیر قاعده مند آنها، رشد یک علم امکان نخواهد داشت.

پس برای بررسی علمی تعاریف ارائه شده از علم اصول باید به ارزیابی میزان پایبندی این تعاریف به «قواعد علم منطبق برای تعریف» پرداخت. ممکن است گفته شود: «بحث تعریف، ثمره عملی ندارد و لذا اصولیون در این بحث به دنبال تعریفی لفظی و شرح الاسمی بوده اند و اساساً اهتمامی به رعایت قواعد منطقی تعریف در این بحث نداشته اند تا از این جهت بتوان بر آنان اشکال

کرد. اما اولاً به نظر می‌رسد که تعریف علم اصول، ثمره‌های عملی مهمی دارد که در ادامه به آن، اشاره خواهد شد. ثانیاً اگر بپذیریم قواعد منطقی برای تعریف مورد اهتمام اصولیون در این بحث نبوده، نمی‌توان پذیرفت که دانشمندان این علم در این بحث دست به یک کار عرفی و عوامانه زده‌اند و لذا حداقل آن است که پایگاه تخصصی دیگری غیر از علم منطق برای تعریف علم اصول بیان شود. در غیر این صورت، بحث از تعریف علم اصول، ملازم با بحثی عوامانه خواهد بود که چنین لازمه‌ای، دور از شأن فحول فن است. متناسب با همین واقعیت است که مرحوم آخوند نیز برای استدلال بر تعریف مختار خود، به عدم جامعیت و شمول تعریف مشهور نسبت به اصول عملیه و... اشاره می‌کند و «جامعیت و مانعیت» یکی از شرایط علم منطق برای تعریف است که از طریق اعمال قواعد منطقی حاصل می‌شود؛ نه با تعریف لفظی و شرح الاسمی!

۲- اخذ وجه اشتراک از مصادیق یا طبقه‌بندی اجناس؛ به عنوان «قواعد تعریف» و فقدان این روند در تعریف قوم از علم اصول

ممکن است گفته شود: «این قواعد در تعریف مشهور رعایت شده و عبارت القواعد الممهده با توجه به شمولیت آن بر همه‌ی علوم بمثابه جنس است و عبارت لاستنباط الاحکام الشرعیه باعث بیان تفاوت علم اصول با سایر علوم می‌شود و لذا بمثابه فصل است». اما باید توجه داشت که دستیابی به جنس و فصل، قواعدی علمی دارد که بر اساس آن‌ها باید از کثرت مصادیق، وجه اشتراک اخذ شود و متناسب با سرفصل‌هایی همانند معقول اولی و ثانوی که در علم منطق آمده و نحوه‌ی «ساخت کلی» را تبیین می‌کند، صورت گیرد. لذا برای تعریف علم نیز باید به اخذ وجه اشتراک از کثرت مسائل آن علم پرداخت و یک عملیات منطقی را انجام داد^۱.

البته می‌توان به جای حرکت از مصادیق برای ساخت کلی، حرکت را از بالا آغاز کرد و با استفاده از طبقه‌بندی اجناس که توسط فلسفه انجام شده است، جایگاه «نوع» مورد نظر و تفاوت آن

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

با سایر انواع را بدست آورد که البته چنین روندی، یک کار فلسفی است و نه یک عملیات منطقی. اما نشانه‌ای از طی این مراحل علمی در تعریف قوم به چشم نمی‌خورد؛ بلکه به نظر می‌رسد در این جا به عرف و ارتکاز تکیه شده است و الا روند دستیابی به این تعریف، قابلیت انتقال داشت و همانند مباحثه‌ی دو منطقی بر سر منتج بودن یا نبودن یک قیاس، رسیدن به وحدت نظر در آن آسان بود. در واقع معیار برای صحت یک تعریف، روش مورد استفاده در علم منطق است و باید این روش بدرستی درک شود تا بکارگیری آن توسط اصولیون و تطبیق آن بر ما نحن فیه مورد ارزیابی و کنترل قرار گیرد.

توضیح آن که ساخت جنس، از لحاظ وجه اشتراک میان چند «نوع» مختلف بوجود می‌آید؛ مثلاً از نوع اسب، نوع کلاغ، نوع گربه، نوع انسان و... مقوله‌ای به نام «حیوان» انتزاع می‌شود. سپس با ملاحظه‌ی اختلافات این انواع با یکدیگر، وجه ممیزه‌ای بدست می‌آید و مثلاً وصف ناطق در مقابل وصف صاهل قرار گرفته و نوع انسان را از نوع اسب جدا می‌کند. بنابراین از ملاحظه‌ی وجه اشتراک میان چند «نوع»، «جنس» بدست می‌آید و از لحاظ وجه اختلاف میان چند «نوع»، «فصل» ساخته می‌شود.

در این میان، نکته‌ی مهم آن است که ساخت جنس و فصل ممکن نیست مگر آن که قبل از آن، نفس «عنوان» به صورت اجمالی تعریف شود؛ یعنی ابتدائاً باید محدوده‌ی چیزی که به دنبال تعریف آن هستیم، تبیین شود و لو اینکه چنین تبیینی به صورت اجمالی انجام شود. برای دستیابی به تبیین اجمالی از «عنوان» - که بعداً «نوع» نامیده می‌شود - روندی مشخص در علم منطق وجود دارد؛ کار از ملاحظه‌ی افراد آن نوع در خارج و انعکاس صور آن‌ها در حافظه‌ی انسان آغاز می‌شود و سپس با سلب خصوصیات عینی افراد، وجه اشتراکی از این افراد در ذهن ساخته می‌شود (مانند «مستقیم القامه» برای افراد انسان) که معقول اولی و معقول ثانی به این روند اشاره دارد. لذا در ساخت «نوع» یا همان تبیین اجمالی از آن، افراد یک نوع و وجه اشتراک میان آنان مورد لحاظ قرار می‌گیرند؛ در حالی که برای ساخت جنس و فصل - که همان تعریف تفصیلی و تحلیل علمی از «نوع» است - وجه اشتراک میان چند نوع ملاحظه شده و کار عقل، تنها به افراد درون یک نوع منحصر نیست. به عبارت دیگر در تعریف اجمالی از نوع - که ضرورتاً بر تعریف تفصیلی از آن مقدم است - «وجه

اشتراک میان افراد^۱ یک نوع ملاحظه می‌شود؛ اما در تعریف تفصیلی از نوع - که حتماً باید مؤخر از تعریف اجمالی باشد - «وجه اشتراک میان انواع» لحاظ می‌گردد^۲.

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

۳- پاسخ به اشکال «اختصاص قواعد تعریف به علوم حقیقی و عدم جریان آن در علوم اعتباری»: ضرورت تعریف در علوم اعتباری و لزوم از طریق قواعد متناسب با اعتبارات

ممکن است گفته شود: «قواعد تعریف و نحوه دستیابی به آن از طریق نوع و جنس و فصل و...، صرفاً مربوط به علوم حقیقی هستند و منحصراً باید در این سنخ از علوم بکارگرفته شوند. پس بکارگیری آنها برای تعریف علم اصول که علمی اعتباری محسوب می‌شود، وجهی ندارد و لذا اشکالات فوق وارد نیست»

در پاسخ - و فارغ از آن که در بیان مرحوم آخوند چنین تفکیکی به چشم نمی‌خورد - می‌توان گفت تفکیک بین علوم حقیقی و علوم اعتباری طبق مبنای قوم، کاملاً صحیح و بجاست؛ کما این که در بحث «موضوع علم اصول» نیز به آن پرداخته شد. اما چنین تفکیکی نباید موجب رهاکردن علوم اعتباری گردد و تصور شود که علوم اعتباری اساساً نیازی به تعریف ندارند. برای توضیح بیشتر باید به یکی از خصوصیات تعریف توجه کرد و آن تعیین جایگاه «نوع» در میان سلسله اجناس است؛ همانند تعریف نوع «حیوان» که باعث می‌شود جایگاه بالاتر آن نسبت به «انسان» و جایگاه پایین‌تر آن نسبت به «جسم» روشن گردد. به نظر می‌رسد تعریف «علوم» نیز دارای چنین خصوصیتی است و

۱. مرحوم مظفر در این باره می‌فرماید: النوع هو تمام الحقیقه المشترکه بین الجزئیات المتکثره بالعدد فقط... و الجنس هو تمام الحقیقه المشترکه بین الجزئیات المتکثره بالحقیقه... (المنطق صفحه ۷۰ انتشارات دارالغدیر)

معین می‌کند که علم مورد نظر در سلسله علوم و طبقه‌بندی دانش‌ها چه جایگاهی دارد و نسبت به چه علمی، مشمول و محکوم است و بر چه علمی، شامل و حاکم است. یعنی با تکیه به یک قاعده علمی، روشن می‌نماید که این علم باید از چه علمی تاثیر بپذیرد و اصول موضوعه‌ی خود را از آنها اخذ کند، هم‌عرض با چه علمی است و سپس باید بر چه علمی تاثیر بگذارد و اصول موضوعه‌ای برای آنها ارائه کند. روشن است که علوم اعتباری گرچه از حیث ماده همانند علوم حقیقی نیستند اما در هر صورت «علم و تخصص» هستند و برای موضوع خود «قاعده» ارائه می‌کنند و در آنها «استدلال» جریان دارد. پس تعریف علمی و قاعده‌مند از آنها امری ضروری است که باعث می‌شود جایگاه آنها در سلسله علوم اعتباری معین گردد و الا نحوه تاثیرگذاری آنها بر سایر دانش‌ها یا تاثیرپذیری آنها از دیگر علوم، دچار خبط و خلط و خطا خواهد شد. به تعبیر دیگر، نفی ضرورت «تعریف» برای «علوم اعتباری»، ملازم با بهره‌مند نشدن این دانش‌ها از آثار علمی مهمی است که بر «تعریف» مترتب است.

البته آثار «تعریف» هنگامی اهمیت بیشتری پیدا می‌کند که بحث پیرامون علم اصول باشد چرا که این علم به دنبال استناد فهم به شارع مقدس است و اگر تاثیرپذیری آن از سایر علوم شکلی دقیق و مستدل به خود نگیرد، ممکن است ادراکات و گزاره‌هایی از سایر علوم به آن وارد شود که موجب انحراف در فهم از دین و خروج از دایره حجیت شود. به عنوان نمونه، با شکل‌گیری دانش‌های جدید و علوم اجتماعی مدرن و آثار بزرگ آنها در حیات بشری از یک سو و تلاش فقهاء و اصولیون برای پاسخ‌دادن به مسائل مستحدثه و موضوعات جدیدی که از این دانش‌ها نشأت گرفته‌اند، باید به دقت روشن شود که در چه محدوده‌ای می‌توان به گزاره‌های این علوم در مباحث اصولی و فقهی تکیه کرد و در چه محدوده‌ای نباید از آنها استفاده نمود. به نظر می‌رسد تعیین دقیق و غیرسلیقه‌ای این محدوده‌ها در صورتی امکان‌پذیر است که جایگاه علم اصول در نسبت با این علوم و سایر دانش‌ها روشن شود که این امر (همان‌طور که در سطور فوق آمد) از طریق «تعریف علم» تحقق می‌یابد.

اثر دیگری که «تعریف» به دنبال دارد، آن است که امکان «جمع‌بندی از علم» فراهم می‌کند و ارکان و قوایم آن را معرفی می‌نماید و دانش را در قالب یک موجود واحد و هماهنگ ترسیم می‌کند و نه گزاره‌های از هم‌گسیخته و پراکنده. اهمیت این اثر، هنگامی بیشتر روشن می‌شود که

بدانیم «تکامل علوم»، بدون جمع‌بندی از علم و شناسایی ارکان و قوائم آن میسر نیست. دانشمندی که در مواجهه با یک علم، آن را حاوی گزاره‌های پراکنده و متشتت تلقی می‌کند، حتی اگر در برخی مسائل آن دست به نوآوری بزند، معلوم نیست که باعث رشد و توسعه و تکامل آن علم شده باشد. چرا که ممکن است گزاره‌هایی که مشمول نوآوری شده‌اند، از ارکان و قوائم علم نباشند و تغییر در آنها، تاثیر چندانی در پیشرفت کلیت آن دانش نداشته باشد و این نوآوری ظاهری در واقع موجب صرف توان و وقت بدون بازدهی لازم شود. اما دانشمندی که با یک نگاه علمی (تعریف به جنس و فصل یا تعریف به اجزاء رئیسه و...) موفق به جمع‌بندی از یک دانش و شناسایی ارکان آن شده، می‌داند که نوآوری در چه مسائلی می‌تواند باعث پیشرفت و تکامل آن علم شود و توان خود را متمرکز و مصروف همان نقاط خواهد کرد.

روشن است که علم اصول به عنوان ابزار استنباط از دین و فهم کلام خدای متعال و پیامبر اکرم و ائمه معصومین علیهم‌السلام در صدر علوم است که همواره باید دغدغه تکامل آن را داشت و زمینه پیشرفت و بهینه آن را فراهم کرد. چرا که عظمت خطابات شارع، به همان عظمت شارع مقدس است که فاصله‌ای غیرقابل‌تصور با ظرفیت غیرمعصوم دارد. از این رو، غیرمعصوم همواره باید به دنبال تکامل ظرفیت خود در تقرب به معصومین باشد که اهمّ مصادیق این تلاش باید در علم اصول (به عنوان ابزار استنباط غیرمعصومین به کلام معصوم) متجلی شود. حتی اگر علم اصول فاقد چنین شأنی بود، باز هم نمی‌توان و نباید زمینه و راه تکامل آن را سدّ کرد و این ضرورت با ملاحظه وضعیت علوم و تخصص‌هایی چون شعر، رمان‌نویسی، فیلم‌سازی و... روشن‌تر می‌شود. تا جایی که استفاده‌ی تخصص‌های فوق‌الذکر از مواد تخیلی و وهمی نیز باعث نشده تا مسیر تکامل را نپیمایند و افق‌های نوینی را (در مقایسه با دهه‌های گذشته) تجربه نکرده باشند. در واقع هنگامی که پای عقلانیت بشر در ایجاد علم و تخصص به میان بیاید، اعتباری یا خیالی یا وهمی بودن مواد باعث نمی‌شود تا حرکت علم و عقلانیت در یک سطح ثابت محدود و متوقف شود. بلکه جریان استدلال و قاعده حتی در مواد غیرحقیقی، به پیش خواهد رفت و مرزهای جدیدی را خواهد گشود و تکامل علوم را رقم خواهد زد که لازمه این مهم، شناسایی ارکان علم از طریق تعریف است.

پس گرچه تفکیک بین علوم حقیقی و علوم اعتباری، بر مبنای قوم صحیح است اما نباید موجب نفی مطلق «تعریف» برای علوم اعتباری باشد بلکه لازمه این تفکیک، ارائه معیاری دیگر برای تعریف

در علوم اعتباری است که با این سنخ از علوم تناسب داشته باشد. این در حالی است که تبیین معیار تعریف در علوم اعتباری و سپس تطبیق آن بر تعریف علم اصول، در عبارات قوم دیده نمی‌شود.

۴- طرح سه احتمال پیرامون نحوه تعریف در علوم اعتباری و تطبیق آن بر علم اصول

۴/۱- احتمال اول: تعریف علوم اعتباری با تکیه بر «غرض» به عنوان معیار صحت در اعتبارات

برای تبیین این معیار می‌توان به این نکته توجه کرد که «اعتبار» چیزی جز «جعل نسبت» نیست و این جعل نسبت، تابع غرض و هدف معتبر است. یعنی وجود یک خلأ در زندگی و حیات انسانی باعث می‌شود تا انسان برای رفع این خلأ، هدف و غرضی را در نظر بگیرد و سپس برای تحقق این غرض و هدف، راهی به سمت آن ایجاد کند که این ایجاد راه، همان جعل نسبت و اعتبار است. همانند سلطانی که با مشاهده نوعی بی‌نظمی در بخشی از دربار، قانونی برای زیردستان جعل می‌کند تا از این طریق، بی‌نظمی را برطرف کرده و درباریان را در راستای بقاء و تداوم سلطنت خود هماهنگ نماید. پس صحت اعتبار به تطابق آن با واقع باز نمی‌گردد بلکه به نقش و اثر آن در تحقق غرض ارجاع می‌شود و لذا اگر سلطان مشاهده کند که قانون جعل شده، موجب رفع بی‌نظمی نشده، آن را تغییر می‌دهد تا بالاخره هماهنگی زیردستان حاصل شود. به عبارت دیگر، مصحح اعتبارات (جعل نسبت) تناسب آن با غرض و تحقق هدف است. این در حالی است که انسان در علوم حقیقی، به دنبال جعل نسبت نیست بلکه مواجه با نسبت‌هایی است که به صورت تکوینی و خارج از اختیار او وجود داشته و جاری هستند و لذا باید به کشف آنها بپردازد و تطابق با نسبت‌های جاری را دنبال کند. اما در اعتبارات، انسان به ایجاد نسبت‌ها بر اساس اراده و نیاز و هدف خود می‌پردازد.

در نتیجه، معیار در علوم اعتباری نیز تناسب با غرضی است که موجب ایجاد آن علم شده و همین تناسب است که معین می‌کند پیکره این علم چگونه باشد و چه گستره‌ای داشته باشد و به چه موضوعی بپردازد و چه مسائل و گزاره‌هایی در آن مورد بحث قرار بگیرد. یعنی غرض از تولید یک علم و لوازم آن غرض است که ابعاد یک علم و مسائل آن را مشخص می‌کند و به اجزاء علم، وحدت می‌بخشد. در این صورت لازم است تا برای تعریف علوم اعتباری، سلسله منظمی از اغراض انسانی و عقلانی تبیین شود که با یکدیگر متداخل نباشند و از غرض بالاتر متأثر شده و بر غرض پایین‌تر تأثیر بگذارند تا به تبعیت از این سلسله اغراض مترتبه، تعریف علمی و معقولی از سلسله

علوم اعتباری شکل بگیرد. با ارائه این مهم است که غرض از علم اصول نیز به دقت معین می‌شود و با ملاحظه لوازم این غرض، ابعاد آن به نحوی منظم بسط و گسترش می‌یابد و قابلیت تعریف پیدا می‌کند. پس قوم برای طرح یک تعریف علمی که با علوم اعتباری متناسب باشد، باید چنین طریقی را بیمایند.

البته علی‌رغم توجه به تفاوت امور حقیقی با امور اعتباری باید توجه داشت که نمی‌توان امور اعتباری و اغراض را به طور کلی منقطع از امور حقیقی و مصالح و مفاسد نفس‌الامریه دانست و اعتباریات را اموری سهل الموده فرض کرد که هیچ قاعده‌ای در آنها جاری نیست؛ کما این که لحاظ ارتباط بین امور اعتباری و امور حقیقی نباید موجب تحلیل جبری از اعتباریات شود و به نفعی نقش اختیار و فاعلیت انسانی در شکل‌گیری مجعولات بیانجامد.

۴/۲- احتمال دوم: اخذ وجه اشتراک از «موضوعات مسائل»، «محمولات مسائل» و «نسب حکمیة مسائل» و دستیابی به «موضوع، محمول، نسبت حکمیة شامل بر گزاره‌ها»، بمثابة تعریف از طریق اجزاء یک علم

البته معیاری که برای تعریف علوم اعتباری به آن اشاره شد، ناظر به «ماده» است و الا علوم حقیقی و علوم اعتباری از نظر «صورت» با یکدیگر مشترک هستند. یعنی هر علمی - چه اعتباری و چه حقیقی - از سلسله قضایا و گزاره‌ها و مسائلی تشکیل شده و روشن است که صورت هر مسأله یا گزاره یا قضیه، شامل «موضوع، محمول، نسبت حکمیة» است. اما این سه، تنها اجزاء یک قضیه هستند و لذا برای دستیابی به تعریف علم (مجموعه گزاره‌ها) باید همه قضایا و گزاره‌های آن مورد توجه قرار بگیرند و به وحدت برسند. بنا برآنچه در سطور فوق بیان شد، می‌توان احتمال دوم را در تعریف علوم اعتباری مطرح کرد و این علوم را با توجه به اجزاء قضایا و مسائل (موضوع، محمول، نسبت حکمیة) تعریف نمود. یعنی بر اساس منطق صوری با الغاء خصوصیت از «موضوعات مسائل علم» و دستیابی به یک وجه اشتراک میان آنها، یک کلی واحد و شامل بر همه‌ی موضوعات مسائل حاصل می‌شود که باید آن را «موضوع این علم» دانست. با تکرار همین روند در «محمولات مسائل یک علم» و ساخت یک کلی واحد که بر همه آنها صدق می‌کند، «محمول این علم» به دست می‌آید؛ کما این که انجام همین روند درباره «نسبت‌های حکمیة موجود در مسائل»، به «نسبت حکمیة این علم» دست خواهیم یافت. در نتیجه این فعالیت و با ملاحظه‌ی ارتباط «موضوع علم، محمول علم و

نسبت حکمیهای میان آنها» است که می‌توان ادعا کرد «تعریف علم» به دست آمده است. البته تعریف علم در این روند صرفاً از نظر «صورت» انجام شده که بین علوم حقیقی و اعتباری مشترک است. البته بنابر معیاری که بیان شد، تفاوت تعریف علوم حقیقی با تعریف علوم اعتباری باید در «مواد» یا ماهیت و قیود «موضوع، محمول و نسبت حکمی» بیان گردد و ماهیت و قیود این سه در علوم اعتباری، بر اساس غرض و هدف و نیاز انسانی از آن علم معین شود. در این راستا به نظر می‌رسد «موضوع علوم اعتباری» یا از سنخ اعتبارات است و یا اگر هم از سنخ حقائق باشد، به حیثیتی اعتباری مورد بحث و بررسی قرار می‌گیرد. مثلاً منبع و متن خاص (قرآن و سنت) حتی در فرضی که از نظر علم منطقی «اموری حقیقی» محسوب شوند، اما در علم اصول باید از حیث دلالت وضعی و انتقال ذهنی از لفظ به معنا و قواعد مربوط به آن (فهم ما از کلام و منبع) مورد بحث قرار بگیرند. علاوه بر این، هنگامی این متون مقدس به عنوان منبع احکام و منشأ قانون‌گذاری و عمل قرار می‌گیرند که به پذیرش یک جامعه رسیده باشند و الا متونی که مورد انکار جامعه قرار گرفته است، هیچ‌گاه موضوع بررسی و فکر و عمل آنها واقع نمی‌شود. به عبارت دیگر قرارگرفتن یک متن در جایگاه «منبع»، وابسته و مقید به پذیرش جامعه و اراده‌های عموم و ناشی از جعل و اعتباری است که جامعه‌ای خاص با غرض رسیدن به کمال و سعادت انجام داده است.

همچنین «محمول علوم اعتباری» در واقع همان غرض و هدفی است که علم برای تحقق آن، پدید آمده است در حالی که محمول در علوم حقیقی، از سنخ هدف و غرض انسانی نیست بلکه از جنس مقوله‌ای حقیقی است که فارغ از اراده انسانی، در واقعیت و خارج جریان دارد (همانند «موجود» در علم فلسفه یا «صحیح» در علم منطق) به عنوان مثال می‌توان گفت تمام محمولات مسائل علم اصول به نحوی طبقه‌بندی و در یکدیگر مندرج می‌شوند که مفهوم شاملی از جنس «حجیت» بدست می‌آید. در واقع اصولیون در ابتدا با خلأی مواجه شدند و آن، وجود خطا و انحراف در فهم از متن (خطابات مولا) بود؛ یعنی دلایل مختلفی باعث شده بود که فهم موجود از متن، تناسبی با مراد مولا نداشته باشد و یا حداقل راهی برای احراز این تناسب، ایجاد نشده بود. لذا برای رفع این خلأ و نیاز، دستیابی به «فهمی که در روز قیامت و هنگام سوال مولا، بتوان از آن دفاع و بر آن احتجاج و استدلال کرد» را هدف و غرض خود قرار دادند. یعنی در همه مسائل اصولی، این مطلب دنبال می‌شود که آیا قواعد مورد بحث در آن مسأله، حجیت دارد و چه استدلالی بر حجیت

آن اقامه می‌شود؟ یعنی آیا مولا این قواعد و فهم حاصل از آن را از ما می‌پذیرد و برای اثبات این مهم، به چه دلیلی تمسک می‌شود؟

در همین راستا «نسبت حکمیه در علوم اعتباری» نیز از سنخ نسبت‌های حقیقی یا مطابق با واقع نیستند بلکه نسبت‌های حکمیه‌ی مجعولی هستند که حاکم به این حکم، آنها را متناسب با غرض خود اعتبار کرده است. به عنوان نمونه، در علم اصول برای اثبات حجیت فهم ما از یک لفظ، به «عرف» و تکیه آن به وضع و استعمال استناد می‌شود. در واقع عرف حکم کرده است فهمی که به دلیل تبعیت از وضع و دقت در استعمالات پدید بیاید، حجت است؛ یعنی برای فهمی که از این طریق حاصل شود، وصف «حجیت» را جعل کرده چرا که نفی مطلق وضع و استعمالات، غرض عرف را - که گفتگو و ارتباط بین انسانها است - نقض می‌کند. همچنان که برای اثبات حجیت فهم ما از یک یا چند جمله، به نظر عقلاء و تکیه آنان به ظواهر استناد می‌شود. در واقع عقلاء حکم کرده‌اند که فهمی که متناسب با ظواهر کلام باشد، حجت است؛ یعنی برای فهمی که از این طریق حاصل شود، وصف حجیت را جعل کرده‌اند چرا که نفی مطلق ظواهر (فهم‌های ظنی) و انحصار حجیت به فهم‌های قطعی، غرض عقلاء را - که ایجاد نظم در گفتگو و تسهیل ارتباط در جامعه است - نقض می‌کند. همچنین که برای اثبات حجیت فهم از لوازم یک جمله، به حکم عقل (مانند ملازمه امر به شیء با نهی از ضد آن) استناد می‌شود. در واقع عقل حکم کرده است که این شکل خاص از دلالت وضعی - که امری اعتباری است - چنین لوازمی را در پی دارد و سپس عرف یا عقلاء، میزان و محدوده توجه و اتکاء به این لوازم عقلی را معین می‌کنند چرا که از یکسو، نفی مطلق «لوازم عقلیه»، موجب کاهش سطح ارتباط با خطابات مولا و عدم تحقق مقاصد او خواهد شد و از سوی دیگر، توجه به تمامی لوازم عقلیه‌ی بعیده، جریان امور عقلانی را با چالش مواجه خواهد شد.

بر اساس توضیحات فوق، ملاحظه ارتباط بین «موضوع، محمول و نسبت حکمیه»ی یک علم، در واقع تعریف آن علم را نتیجه می‌دهد^۱ که این مطلب را می‌توان بر علم اصول نیز تطبیق داد و آن

۱. در این صورت، تفاوت بین «موضوع علم» و «تعریف علم» نیز روشن می‌شود. یعنی گرچه بیان روشنی از سوی قورم در این باره دیده نمی‌شود اما می‌توان گفت اگر «کلی شامل بر موضوعات مسائل علم» به صورت مستقل لحاظ شود، «موضوع علم» معین

را بدین گونه تعریف کرد: «علمی که حجیت را برای قواعد و فهم‌های عرفی یا عقلانیِ ناظر به منابع دینی اثبات می‌کند و ضوابط حجیتِ این فهم‌ها و قواعد را مشخص می‌نماید.»

هنگامی که به تفاوت تعریف از علوم حقیقی با تعریف از علوم اعتباری توجه شود، نکته مهمی روشن می‌شود و آن این که «غرض و اعتبارات برآمده از آن»، نقشی اساسی در شکل‌گیری علوم اعتباری و مسائل آن دارند و قیود موضوع و محمول و نسبت حکمی‌ی این علوم را رقم می‌زنند. لذا عدم تشریح دقیق و تخصصی از «غرض علم اصول» و ابعاد مختلف آن، موجب اهمال و بی‌دقتی و ناهماهنگی در شکل‌گیری مسائل علم اصول می‌شود. اما روشن است که هر فقیه‌ی که به دنبال بذل جهد و استفراغ وسع در فهم کلام مولا باشد، چنین لازمه‌ای را نخواهد پذیرفت. به عنوان نمونه، اگر روشن شد که از یک‌سو در نسبت‌های حکمی‌ی علم اصول، ادراکات عرفی و عقلانیِ حضوری جدی دارند و از سوی دیگر، این ادراکات در طول زمان و گذشت تاریخ دچار تغییر و تحول می‌شوند، نمی‌توان به بررسی و تحلیل و موضع‌گیری نسبت به این تغییرات، نپرداخت و سپس ادعای کامل‌بودن علم اصول و احراز حجیت را مطرح کرد!

نمونه دیگر این که نمی‌توان انکار کرد که لحاظ هر غرضی توسط عقلاء، ناشی از خلأ و نیازی است که در جامعه مشاهده می‌شود و آن خلأ و نیاز است که ماهیت غرض و ابعاد و حدود آن را تعیین می‌بخشد. از سوی دیگر روشن است که نیازهای جامعه همواره ثابت نیست بلکه در طول زمان، تغییراتی در آن ایجاد می‌شود و نیازهای جدیدی برای جوامع مطرح می‌گردد. بر این اساس، اگر مومنین و جامعه ایمانی در مسیر پرستش خدای متعال (و نه در مسیر تأمین امور مادی) با نیازهای جدیدی مواجه شوند، قطعاً در اهداف جامعه و سپس اغراض علم اصول نیز تاثیر خواهد گذاشت و بالتبع مسائل این علم را تحت تاثیر قرار خواهد داد چرا که جامعه ایمانی به حسب ماهیت خود، به دنبال آن است که تکلیف خود در برابر نیاز جدید را از منابع دینی بدست آورد. یعنی گرچه دین و تشریع الهی ثابت و تغییرناپذیر است اما غیرمعصوم می‌تواند در ابعاد جدیدی، احساس نیاز به دین پیدا کند و در نتیجه، سطح فهم غیرمعصوم از دین ارتقاء یابد.

پس با ملاحظه نقش غرض در شکل‌گیری علوم اعتباری، بحث از «موضوع علم اصول» یا «تعریف علم اصول» نمی‌تواند صرفاً به عنوان یک «بحث تعلیمی و موجب تسهیل در آموزش» تلقی شود و با عباراتی همچون «الامر سهل»، برخوردی شرح‌الاسمی و غیرعلمی با آن صورت گیرد چرا که این برخورد، موجب اهمال در قیود موضوعات و محمولات و نسب حکمیه خواهد شد و قهراً نتیجه‌ای جز «اهمال در احراز حجیت» را در پی نخواهد داشت. مساله آنگاه حساس‌تر خواهد شد که همواره تعاریف روشنفکرانه‌ای از «عرف»، «عقلاء»، «نیاز اجتماع» و... در جامعه وجود دارد که در صورت غفلت می‌توانند علم اصول را از خود متاثر کنند و آنگاه به جای «اهمال در حجیت»، خطری بزرگتر بوجود آید و «خروج از دایره حجیت و انحراف از آن» محقق شود. کما این‌که در دوران فعلی و با توجه به تعامل فقه با مقوله حاکمیت به عنوان یک امر عقلانی، برخی به دنبال توسعه نقش «ادراکات عقلانی» در فقه و اصول هستند تا بتوان به مسائل جدیدی که در عرصه حاکمیت پدید آمده، پاسخ گفت که صحت و سقم چنین مباحثی، وابسته به اتقان و استحکام علمی در تعریف علم اصول است.

۴/۳- احتمال سوم: ارائه جنس و فصل برای علم اعتباری، با ملاحظه وجه اشتراک آن با علوم مشابه و وجه افتراق با آنها

ممکن است گفته شود: «اگر علوم اعتباری بر اساس موضوع و محمول و نسبت حکمیه تعریف شوند، در واقع تعریف به اجزاء محقق شده و این غیر از تعریف به جنس و فصل است که در ابتدا ادعا شد. همان‌طور که اگر کسی انسان را به موجودی تعریف کند که دارای اجزائی خارجی مانند دو گوش و دو چشم و دو پا و دو دست است، نتوانسته جنس و فصل منطقی برای انسان (همانند حیوان ناطق) را بیان کند.» در پاسخ به این اشکال می‌توان احتمال سوم را در تعریف علوم اعتباری از جمله علم اصول مطرح کرد: همان‌گونه که در علم منطق «سلسله مراتب انواع و اجناس» برای «ذوات» بیان شده و تعریف هر ذات (مانند انسان، اسب و...) از طریق تعیین جایگاه آن در این سلسله مراتب (بیان وجه اشتراک و اختلاف با سایر انواع) انجام می‌شود، لازم است تا منطق صوری «سلسله مراتب انواع و اجناس» را برای «علوم مختلف» نیز ذکر کند و به تعبیر دیگر، یک طبقه‌بندی درختی برای دانش‌ها بیان نماید. در این صورت است که می‌توان با پیدا کردن وجه اشتراک علم مورد نظر با سایر علوم هم‌عرض، به «جنس» آن علم دست یافت و سپس با بیان وجه افتراق و اختلاف آن

علم از سایر علوم، «فصل» دانش موردنظر را معین نمود. البته قوم ظاهراً «علم» را از مقوله «کیف» می‌دانند و لذا قاعداً باید با تقسیم ثنائی نسبت به «کیف نفسانی»،^۱ اجناس و انواع متوسط و سافل را معین کنند تا از این طریق، علوم و دانش‌ها را طبقه‌بندی نمایند که این مهم در بیان منطقیون دیده نمی‌شود.

علی رغم چنین خلأ بزرگی در مبانی قوم، می‌توان با اخذ وجه اشتراک از مسائل علم اصول (بمثابه افراد نوع) و ساخت یک مفهوم کلی، تخمیناً به جنس و فصل این دانش دست یافت. به عنوان نمونه می‌توان گفت «جنس» یا همان وجه اشتراک علم اصول با دانش‌های مشابه خود (مانند هرمنوتیک، باستان‌شناسی، بخش‌هایی از علم تاریخ و...) «قواعد عرفی، عقلی، عقلانی فهم از متن» است و «فصل» یا همان وجه افتراق علم اصول با دانش‌های مشابه خود نیز مفهوم «حجیت» است؛ یعنی بر خلاف دانشمندان هرمنوتیک یا باستان‌شناس، اصولی به دنبال آن است که قواعدی را که برای فهم از متن شارع ارائه و اثبات می‌کند، از سوی شارع پذیرفته شود. در واقع از آنجا که دانش اصول فقه با خطابات شارع مقدس مواجه است و قواعد علم اصول ابزاری برای فقاہت و فتوا و تعیین وظیفه مکلفین هستند، اهتمام اصولی بر این مهم متمرکز می‌شود که نسبت به این قواعد (که سرنوشت دینداری مردم را رقم می‌زند) در برابر خدای متعال مسئولیت بپذیرد و در روز قیامت بتواند بر آن احتجاج کرده و از آن دفاع نماید. بر این اساس می‌توان علم اصول را به این صورت تعریف کرد: «قواعد عرفی و عقلی و عقلانی فهم از متن شارع، به نحوی که مورد پذیرش او قرار بگیرد و تسلیم‌بودن ما نسبت به شارع در اثبات قواعد فوق، مقبول او قرار بگیرد یا به تعبیر دیگر حجیت داشته باشد».

۴/۴- اشاره‌ای به نسبت‌سنجی میان «تعریف علم» و «موضوع علم»

بر اساس آنچه گذشت، می‌توان گمانه‌ای را در نسبت بین «موضوع علم» و «تعریف علم» مطرح کرد و آن این که «موضوع علم» همان فصل در تعریف علم است با این تفاوت که فصل در تعریف، تنها وجه اختلاف نوع (علم اصول) با سایر انواع را مشخص می‌کند اما وقتی در جایگاه موضوع علم

۱. این نکته نیز محل تأمل است که آیا طبق مبانی قوم می‌توان «علوم اعتباری» را به عنوان مصداقی از «کیف نفسانی» تلقی کرد یا چنین دانش‌هایی اساساً نمی‌توانند تحت این مقوله مندرج شوند و به دلیل تفاوت ماهوی آنها با علوم حقیقی، باید ذیل مقوله دیگری جای بگیرند؟

اصول قرار می‌گیرد، لوازم لاینفک آن (یا همان عوارض ذاتیه) مورد ملاحظه قرار می‌گیرد. یعنی موضوع، مقسم تقسیم‌های ثنائی واقع می‌شود و اقسام مختلفی از آن پدید می‌آید و تعاریفی برای این اقسام ارائه می‌گردد و بر هر تعریف، احکام و لوازمی بار می‌شود و به این ترتیب و در این روند است که گزاره‌ها و قضایا و مسائل علم، تولید شده و شکل می‌گیرد. به عنوان نمونه، مفهوم «حجیت» (که بمثابة فصل در تعریف علم اصول بیان شد) هنگامی که در جایگاه «موضوع علم» قرار می‌گیرد، به لوازم لاینفک آن در قالب تقسیم ثنائی پرداخته می‌شود. مثلاً حجیت نسبت به متن، نمی‌تواند مطلقاً فارغ از پذیرش عموم (عرف) باشد کما این که نمی‌تواند مطلقاً فارغ از پذیرش خواص (عقلاء و زمامداران) باشد. هنگامی که این اقسام (به عنوان عوارض ذاتی برای حجیت) مورد تعریف قرار بگیرد، آنگاه احکام خاصی بر آنها بار خواهد شد. در واقع «تقسیم، تعریف، حکم» همان «اجزاء علوم» هستند که هر سه بر «موضوع علم» اعمال می‌شوند و موضوع علم نیز چیزی جز «فصل در تعریف علم» نیست؛ با این تفاوت که از طریق اجزاء علوم، تفصیل یافته است.

۵- نقد قیود «التي ينتهي اليها في مقام العمل»، «صناعت» و «يمكن ان تقع في طريق الاستنباط» در تعریف آخوند

۵/۱ - نقد قید «التي ينتهي اليها في مقام العمل» بر اساس تفاوت مباحث اصولی با مراحل تفقه بر خطابات

آنچه در هر تعاریف موجود از علم اصول تکرار شده، «استنباط» و همچنین «حکم شرعی» است که لازمه‌ی این دو، وجود خطابات شارع به عنوان دالّ بر اوامر و نواهی و استنباط از این خطابات است. البته چنین کاری توسط مردم و به شکل عرفی و عامیانه ممکن نیست بلکه باید به نحو تخصصی و توسط مجتهد انجام شود تا با مجهز شدن به قواعدی خاص، توانمندی بر عملیات استنباط ممکن شود. اما علت و پیش فرض این تعریف از استنباط، یک امر اعتقادی است؛ یعنی قید «استنباط» حکم می‌کند که اوامر و نواهی نمی‌تواند خارج از محدوده‌ی خطابات بدست آید و قید «حکم شرعی» اقتضاء می‌کند که در دستیابی به حکم، به منابعی مانند حس و تجربه و عقل و... تکیه نشود و در این میان، باید از قواعدی تخصصی بهره برد و از فهم عامیانه دوری جست. در واقع کار اصولی، منحصر و محدود به کلمات شارع (منبع) است که با ختم نبوت، تمامی لوازم سعادت بشر را

بیان کرده است. بر این اساس، «مقام عمل» موضوع بحث مجتهد نیست تا تلاش شود که «اصول عملیه» یا «ظنّ علی الحکومه» به نحوی داخل در تعریف علم اصول شود. یعنی قیودی مانند «حکم شرعی» و «استنباط» ذاتاً باعث خروج برخی مسائل از تعریف می‌شود و هر آنچه را که در کلمات شارع نباشد، کنار می‌گذارد و تنها امور مربوط به خود را پوشش می‌دهد.

یعنی اگر در علم اصول از فهم متن شارع و ارتباط با منبع بحث می‌شود، نمی‌توان در آن از مقام عمل و قواعد آن (التي یتتبی الیها فی مقام العمل) بحث کرد الا اینکه در متن شارع سخن از «مقام عمل» به میان آمده باشد که در این صورت، تفاوتی با دیگر موضوعات نمی‌کند. یعنی همان‌طور که شارع از مقام عمل سخن گفته، از نجوم و طب و اعتقادات و اخلاق و... هم صحبت کرده و لذا تفاوتی از این جهت در میان موضوعات نیست تا لازم شود بحث از اصول عملیه - که ناظر به حکم مقام عمل است - به عنوان بخش خاصی از این علم در تعریف ذکر شود و شمولیت تعریف نسبت به این بخش دنبال شود. به عبارت دیگر همان‌طور که بیانات شارع درباره‌ی نماز و روزه و حج و... به صورت فقهی بررسی می‌شود، اگر در روایات اشاراتی پیرامون مقام عمل مکلف و نحوه‌ی خروج او از حیرت وجود داشته باشد نیز، باید به صورت فقهی بررسی شود و پرداختن به آن، بخشی اصولی محسوب نمی‌گردد. البته روشن است که در ساخت و تاسیس علم اصول نمی‌توان از آیات و روایات استفاده کرد چون این کار، مستلزم «دور» است. اما پس از ساخت علم اصول، اگر شارع حتی پیرامون کلام و زبان و ظهورات و مقام عمل و... بیانی داشت، می‌توان آن را همچون باب الطهاره و...، به عنوان یک باب فقهی که احکام تفقه و نحوه ارتباط فقیه با منبع را بیان می‌کند، بررسی نمود که این روند، یک بحث اصولی محسوب نمی‌شود.

ممکن است گفته شود: «بر فرض پذیرش اشکال فوق، جریان آن تنها مختص به اصول عملیه‌ی شرعیه است؛ اما اصول عملیه‌ی عقلیه با بیان شارع اثبات نمی‌شوند و لذا بحث از آنها بخشی فقهی نیست و با قید دوم در تعریف آخوند، می‌توان این دسته از مباحث را داخل در علم اصول نمود.»

قبل از پاسخ به اشکال مذکور، توجه به این دسته‌بندی می‌تواند مفید باشد: اصولی و مجتهد با یک کار تخصصی، به استنباط احکام از منابع و «فهم دین» می‌پردازد و بعد از جمع‌بندی آن‌ها در قالب رساله‌های عملیه، خود را موظف به ابلاغ آن به مردم نیز می‌داند. اما فرهنگ حوزه هیچ‌گاه به دنبال این نبوده که در وعاء «عمل به احکام و تحقق آن» به صورتی روشمند و علمی ورود کند و

مثلا به هر یک از مکلفین به تناسب شرایط او توصیه کند که برای تأمین مسکن خود از حکم «بیع» استفاده کند یا از حکم «اجاره»؛ بلکه چنین وعائی به اختیار مکلف سپرده شده است.^۱

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

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

اما برخی موضوعات باقی می‌مانند که به هیچ وجهی، قابلیت ندارند تا مصداقی برای عناوین شرعیه قرار بگیرند و مکلف در مقام عمل، متحیر است که بالاخره می‌تواند به شرب توتون مبادرت

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

ورزد یا خیر؟ در اینجا اگر برائت شرعیه - که باید به صورت فقهی از کلام شارع استنباط شود و مساله‌ای اصولی نیست - اثبات شود و جریان یابد، حکم به حلیت شرب توتون خواهد شد. اما اگر برائت شرعیه اثبات نشود یا در مساله جریان نیابد، نمی‌توان به برائت عقلیه تمسک کرد؛ زیرا معنای آن این خواهد بود که ما بدون استفاده از ما انزل الله (کتاب و سنت) و با حکم «عقل»، حکمی را برای مکلف اثبات کرده‌ایم؛ در حالی که چنین کاری برخلاف استدلال قوم در ضرورت نبوت و خاتمیت است. در واقع استدلال بر نبوت - و در ادامه آن خاتمیت - در نظر قوم از این جهت تمام است که عقل برای تشخیص حسن و قبح بسیاری از موضوعات ناقص و ناتوان و عاجز است و لذا باید در این زمینه از علم مطلق خداوند تبعیت کند که از طریق رسل الهی به ما ابلاغ می‌شود.

ممکن است گفته شود: «بر فرض پذیرش نکات فوق، بالاخره در موضوعاتی مانند شرب توتون، تکلیف مکلفین چگونه معین می‌شود؟» در پاسخ باید گفت که بنابر آنچه گذشت اولاً پاسخگویی به مسائل مستحدثه نه بحثی اصولی و نه بحثی فقهی است بلکه تطبیق عناوین کلی رساله‌های عملیه (به عنوان حاصل بحث فقهی) بر موضوعات جدید است و ثانیاً از این طریق بسیاری از موضوعات، مشمول عناوین کلیه قرار می‌گیرند و ثالثاً موضوعات باقی مانده می‌توانند مجرای برائت شرعیه باشند. حال اگر موضوعاتی باشند که هیچ یک از این مراحل سه گانه بر آنها منطبق نگردد، برائت عقلیه هم راهگشا نخواهد بود چون به بیانی که گذشت، با استدلال قوم بر ضرورت نبوت و خاتمیت ناسازگار است. پس در هیچ یک از این مراحل، بحثی اصولی قابل طرح نیست. بنابراین اگر این فرض، وجود خارجی داشته باشد که: «برخی از موضوعات مستحدثه حتی با برائت شرعی هم قابل حل نیستند» طبق مبنای قوم، فقیه وظیفه‌ای نسبت به این موضوعات ندارد؛ زیرا فرض این است که در منبع، حکمی در این باره ذکر نشده است. البته پیشنهاد می‌شود تا برای تعیین تکلیف این دسته از موضوعات باقی مانده، به یک «حکم اعتقادی» توجه شود: شارع مقدس در دین خاتم، حکم تمامی موضوعات دخیل در سعادت بشر را ذکر کرده تا امت دینی و جامعه‌ی مؤمنین به رشد و کمال معنوی دست یابند. حال اگر موضوعاتی هست که حتی مجرای برائت شرعیه قرار نمی‌گیرد، به این معناست که این موضوعات، مربوط به دستگاه کفر و نفاق است و برآورنده‌ی نیاز جامعه‌ی منافقین و کافرین محسوب می‌شود و لذا مؤمنین نباید به آن اعمال مبادرت ورزند. در واقع طبیعی

است که شارع وارد بیان تفصیلی روابطی نمی‌شود که از اساس مربوط به دستگاه کفر و نفاق است بلکه تنها به بیان مسائلی می‌پردازد که موجب رفع حوائج الهی مؤمنین گردد.

۵/۲- نقد قید «صناعت» در تعریف آخوند، به دلیل اولویت «اثبات حجیت قواعد اصولی» بر «بکارگیری آنها در فقه»

مرحوم آخوند در تعریف خود، عبارت «صناعت» را جایگزین «علم» کرده است که به نظر می‌رسد مقصود از صنعت و تفاوت آن با علم، همراهی علم با بکارگیری و عمل به آن است. البته روشن است که علم اصول، ابزاری برای علم فقه است و در مباحث فقهی بکارگرفته می‌شود اما آنچه باید در تعریف یک علم بیش از هر چیزی مورد توجه باشد، ارائه تصویر علمی از مباحث درونی آن علم است و نه صرفاً بکارگیری آن. یعنی گرچه «تعریف به ثمره» بلاشکال است اما این در صورتی است که باعث غفلت از «تعریف به ارکان و قوائم» نشده باشد. به تعبیر دیگر، آنچه در علم اصول مورد اهتمام اصلی قرار گرفته، «کشف و اثبات» قوانینی است که برای فهم از متن بکار می‌رود و بالاترین هم و غم یک اصولی، استدلال بر حجیت قواعد اصولی است تا با اطمینان از احراز حجیت آنها، بتوان از آنها در عملیات فقاقت استفاده کرد و از این طریق، مسئولیت دین‌داری مردم را به گردن گرفت. پس بکارگیری علم اصول در علم فقه قابل انکار نیست و از این حیث می‌توان آن را یک صنعت نامید اما پیش از آن و بیش از آن، دانش اصول یک علم است که اثبات قواعد اصولی و استدلال بر حجیت آنها را دنبال می‌کند و تنها پس از طی این مرحله حساس است که می‌تواند در علم فقه بکارگرفته شود و به یک صنعت تبدیل گردد.

۵/۳- بررسی دو احتمال پیرامون «یمكن ان تقع فی طریق الاستنباط»: ۱. شمول نسبت به لاجت یا موارد اختلافی ۲. شمول نسبت به مباحث جدید در آینده

یکی از احتمالاتی که راجع به قید «یمكن ان تقع فی طریق الاستنباط» ذکر شده این است که «این قید بخاطر شمول تعریف نسبت به مباحثی از قبیل قیاس و استحسان و... است که حجت نیستند اما در کتب اصولی به بحث و بررسی پیرامون آنها پرداخته شده است. یعنی گرچه در پایان مباحث اصولیون شیعه روشن می‌شود که قیاس حجت نیست اما از این جهت که امکان وقوع در طریق استنباط را داشته، بحث از آن جزئی از علم اصول محسوب می‌شود.» اما باید توجه داشت که

گرچه هر علمی، گزاره‌هایی سلبی مانند «قیاس حجت نیست» دارد؛ اما نتیجه بحث از قیاس، غلط بودن استفاده از آن است و در نفس تعریف هر علمی از جمله علم اصول، هم صحیح و هم غلط (یا هم حجت و هم لاجحت) نباید اخذ شوند بلکه در پی‌ریزی شالوده‌ی علوم، تنها این امور صحیح هستند که مورد توجه قرار می‌گیرند و لذا تغییر در قیود برای شمول نسبت به اغلاط بی‌وجه است.

به عبارت دیگر آنچه در وصف «یمكن أن تقع فی طریق الاستنباط» اصل است، موصوفِ آن یعنی «القواعد» است که بر اساس منطق صوری، رابطه‌ی مستقیمی با مفاهیمی چون قانون و نفس الامر و صحت و جریان علیت دارد و علم در این مبنا به چنین مفاهیمی تعریف می‌شود و نه به امور غلط. یعنی آنچه مبنای تعریف از علم اصول را تشکیل می‌دهد، «قوانین» این علم است؛ نه کوره راه‌هایی که بی‌ثمر بودن آن‌ها روشن شده و لو اینکه طی این راه‌های نادرست، طبیعت یک روند پژوهشی و برای دستیابی به قوانین صحیح بوده باشد. همانند آنکه ممکن است آزمایش‌های یک دانشمند علم شیمی در طی سالیان دراز نتیجه‌ای علمی در بر نداشته باشد که چنین روندی جزئی از علم شیمی محسوب نشده و آموزش داده نمی‌شود؛ گرچه در پایان این روند، به قانونی صحیح و جدید دست پیدا کند که مسائل زیادی را حل نماید.^۱

ممکن است گفته شود: «بر فرض پذیرش نکته فوق در مباحث قطعی البطلان مانند قیاس، با مباحث اختلافی در میان اصولیون چه باید کرد؟ مثلاً حجیت مفهوم شرط در نزد مانعین آن، چون نباید در طریق استنباط استفاده شود؛ باید خارج از مباحث اصولی شمرده شود؟!» پاسخ آن است که اختلاف موافقین و مانعین در حجیت مفهوم شرط (و مباحثی از این سنخ) در این است که آیا مفهوم شرط و امثال آن، مصداقی از ادراکات عرف یا عقلانی که حجیت دارند، محسوب می‌شود یا خیر؟ بنابراین اختلافی در مفهوم کلی یا کبری وجود ندارد بلکه اختلاف از تعیین مصداق نشأت گرفته است. حال آیا معقول است که به دلیل اختلافی که ناشی از تعیین مصداق است، در تعریف یک علم از ذکر قواعد کلی (مانند قواعد عرفی، عقلی، عقلانی) دست کشید و سپس قیدی مبهم مانند «یمكن أن تقع فی طریق الاستنباط» را جایگزین آنها کرد؟ در واقع مشکل نه در تعریف علم و قواعد کلیه آن، بلکه در بکارگیری و تطبیق است؛ یعنی ممکن است یکی از طرفین نزاع یا هر دوی آن‌ها در

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

«بکارگیری» به خطا رفته باشد که جریان علیت مفهومی در طول زمان و با تطبیق صحیح قواعد از سوی دیگران، آن را اصلاح خواهد کرد. پس هم مانعین و هم موافقین در حال تطبیق کبرای کلی (از قبیل حجیت عرفی یا حجیت عقلانی و...) بر بحث مورد نظر و تعیین محدوده برای آن کبری هستند و لذا هر دو دسته، مشمول تعریف علم اصول هستند و در دایره علمی می‌گنجند که به بررسی قواعد عرفی و عقلانی و... پیرامون فهم متن می‌پردازد. در این صورت، استفاده از قیدی چون «امکان وقوع در طریق استنباط» که ابهام و اجمال آن ممکن است هر نوع بحثی را در بر بگیرد، بلاوجه است.

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

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

امر دوم:
تعریف وضع و اقسام آن

بخش اول:

نقد تعریف مرحوم آخوند از «وضع»
و حیثیت تقسیم آن به «تعیینی و تعینی»
بر اساس تقسیم نسبت‌ها به حقیقی و اعتباری

الثانی:

«الوضع هو نحو اختصاص اللفظ بالمعنى و ارتباط خاص بينهما ناش
من تخصيصه به تارة و من كثرة استعماله فيه أخرى و بهذا المعنى صح
تقسيمه إلى التعينى و التعينى كما لا يخفى»

تقریر متن کفایه

مرحوم آخوند با تغییر تعریف مشهور از وضع (جعل اللفظ للمعنى) آن را به «نحو اختصاص اللفظ بالمعنى» تعریف می‌کند و سپس آن را به دو قسم «تعینى» و «تعینى» تقسیم می‌نماید که ارتباط و اختصاص بین لفظ و معنا در قسم اول، ناشی از تخصیص و جعل است و در قسم دوم، از کثرت استعمال لفظ در معنا نشأت گرفته است. سپس بر این نکته تأکید می‌کند صحت تقسیم به این دو قسم، وابسته به تعریف جدید از وضع (اختصاص اللفظ بالمعنى) است و الا در صورت تعریف وضع به «جعل اللفظ للمعنى» نمی‌توان «وضع تعینى» را از اقسام آن به حساب آورد.

۱- نقد و بررسی تعریف مرحوم آخوند از «وضع» بر اساس تقسیم نسبت‌ها به حقیقی و اعتباری

برای ورود صحیح به بحث «تعریف وضع»، توجه به این نکته لازم است که در نظر مشهور، «دلالته لفظ بر معنا» از اقسام «دلالته وضعی» است و «دلالته وضعی» نیز طبق مبنای قوم، قسمی برای «دلالته عقلی» و «دلالته طبعی» به شمار می‌رود.^۱ پس تعریف وضع باید به گونه‌ای ارائه شود که تداخلی با «دلالته عقلی» نداشته باشد و موجب خلط بین «امور اعتباری و جعلی» و «امور ضروری و علّیتی» نشود. به عبارت فنی‌تر، «نسبت» (و از جمله «نسبت بین لفظ و معنا») یا حقیقی است و یا اعتباری. «نسبت» اگر حقیقی باشد، علّیت در آن جاری خواهد بود و انسان، محکوم آن است

۱. مقسم و حیثیت تقسیمی که می‌تواند اقسام فوق را به دقت توضیح دهد، به این شرح است: نسبت و رابطه بین شیء و اثر یا تخلف‌ناپذیر است (علّی و حقیقی) یا تخلف‌پذیر است (دلالته وضعی یا جعلی و اعتباری). قسمی که تخلف‌ناپذیر است یا رابطه بین شیء و اثر در آن، همیشگی است (دلالته عقلی) یا رابطه بین شیء و اثر در آن، همیشگی نیست (دلالته طبعی).

و نمی‌تواند آن را تغییر دهد. اما نسبت اعتباری، توسط فاعل به وجود می‌آید و اوست که رکن در ایجاد و اعتبار است و مقصد عقلایی است که باعث صدور چنین جعلی از او می‌شود و لذا انسان می‌تواند آن را تغییر دهد. پس اگر در تبیین امور اعتباری، فاعل و مقصد او حذف شود یا مورد توجه قرار نگیرد، در واقع یک موضوع اعتباری توصیف نشده و از آنجا که امور حقیقی تنها قسیم برای اعتباریات هستند، خواسته یا ناخواسته موضوع مورد بحث به امور حقیقی منصرف خواهد شد. این بدان معناست که «وضع» به عنوان یک امر حقیقی و غیراعتباری تلقی شود و بر همین اساس مورد تحلیل و بررسی قرار گیرد!

البته ممکن است برخی به چنین مطلبی قائل باشند و بر حقیقی بودن وضع و ادبیات و زبان تأکید کنند، اما به نظر می‌رسد قادر به پاسخگویی در برابر سوالات و اشکالات ذیل نیستند: اگر وضع امری حقیقی باشد، اختلاف زبان‌ها چگونه قابل تحلیل است؟! تغییر معانی الفاظ در یک زبان (الفاظ منقول) چگونه توضیح داده می‌شود؟! اختلاف برداشت‌ها نسبت به یک متن چگونه رخ می‌دهد؟! در واقع اختلاف زبان‌ها، تغییرات الفاظ و تحول در ادبیات، تفاوت‌ها در فهم از کلام واحد و اموری از این دست که از «وضع» جدایی‌ناپذیرند، با نسبت‌های حقیقی و احکام آنها (از قبیل ضرورت، علیت، ثبات و عدم تغییر، حاکمیت بر انسان و...) هیچ تناسبی ندارند. پس تعریف وضع به عنوان یک امر حقیقی یا قراردادن آن تحت «دلالت عقلی»، غیرقابل پذیرش و معارض با اصول موضوعه‌ای است که منطقیون و فلاسفه و اصولیون در آن اشتراک دارند. همچنین هر تحلیل و تعریفی از وضع که موجب خلط «دلالت عقلی» و «دلالت وضعی» شود و قسیم‌بودن اعتبارات و حقائق را نقض کند، بالملازمه دچار اشکال فوق خواهد شد.

بر اساس توضیح فوق، به نظر می‌رسد که حذف قید «جعل» یا «تخصیص» از تعریف وضع و تغییر آن به «نحو اختصاص لفظ بالمعنی» توسط مرحوم آخوند، محل تأمل است؛ چرا که «وضع» به عنوان یکی از اقسام اعتبارات و مجعولات به شمار می‌رود و رکن اصلی در تحلیل آنها، جاعل و فاعل است که پدیدآورنده‌ی نسبت (نسبت بین لفظ و معنا در اینجا) محسوب می‌شود. این در حالی است که تعبیر به «نحو اختصاص لفظ بالمعنی» هیچ اشاره‌ای به به فاعل و جاعل نسبت ندارد بلکه با توجه به لفظ «اختصاص»، می‌توان «حذف فاعل» و «نسبت قهری بین لفظ و معنا» را نیز از آن برداشت کرد که هر دو، مناسب با امور حقیقی و ناسازگار با امور اعتباری هستند. ممکن است گفته

شود: «تغییر تعریف وضع توسط مرحوم آخوند، با این انگیزه انجام شده که وضع به عنوان مقسم، به نحوی شمول و سعه پیدا کند که شامل وضع تعینی شود. چرا که در وضع تعینی، جعل و تخصیصی در کار نیست؛ بلکه بر اثر کثرت استعمال، نوعی اختصاص بین لفظ و معنا حاصل شده است.» در پاسخ باید گفت طبق توضیحات فوق اگر جعل و جاعل و اعتبار و معتبر هیچ‌گونه حضور و تأثیری در پیدایش وضع تعینی نداشته باشند، ملازم با آن است که وضع تعینی از محدوده «وضع» و «دلالیت وضعی» خارج شود! در این صورت، تلاش برای گنجاندن وضع تعینی به عنوان یکی از اقسام وضع وجهی ندارد؛ چه برسد به آن که برای رسیدن به این هدف، تعریف مقسم (وضع) را نیز تغییر داد و آن را به گونه‌ای تعریف کرد که به امور حقیقی شبیه‌تر باشد تا به امور اعتباری.

۲- نقد حیثیت تقسیم «وضع» و پیشنهاد جایگزین، در جهت حفظ «ماهیت اعتباری وضع» همزمان با «شمول آن بر وضع تعینی»

پس آنچه باید در اینجا مورد دقت قرار گیرد، «حیثیت تقسیم» و «سازگاری آن با مقسم» است: اگر حقیقت وضع چیزی جز جعل و اعتبار نیست، نمی‌توان آن را بر اساس این حیثیت تقسیم کرد که: «وضع یا با جعل و تخصیص حاصل می‌شود (وضع تعینی) یا با جعل و تخصیص حاصل نمی‌شود (وضع تعینی)»؛ چرا که این حیثیت تقسیم در تضاد و ناسازگاری با نفس مقسم است. اما به نظر می‌رسد با دقیق کردن حیثیت تقسیم، هم می‌توان تصویر صحیحی از وضع تعینی به عنوان یکی از اقسام وضع ارائه کرد و هم می‌توان ماهیت جعلی و اعتباری وضع را حفظ نمود. در این راستا، یک احتمال در حیثیت تقسیم وضع به این صورت است: وضع یا جاعل و واضع مشخصی دارد که «وضع تعینی» نام می‌گیرد و یا واضع و جاعل مشخصی ندارد که از آن به «وضع تعینی» تعبیر می‌شود. همچنین می‌توان احتمال دیگری را درباره حیثیت تقسیم وضع ارائه کرد: وضع یا توسط یک فرد صورت می‌گیرد که «وضع تعینی» خواهد بود یا توسط یک فرد انجام نمی‌شود بلکه بوسیله یک جمع محقق می‌شود که «وضع تعینی» نام دارد. البته احتمال دوم، دارای آثار بیشتری برای تحلیل زبان و ادبیات است و قدرت پوشش بیشتری دارد چرا که نقش گروه و صنف و جامعه را در وضع مدنظر قرار می‌دهد اما پذیرش این احتمال، وابسته به آن است که قوم، واقعیت خارجی را برای «جمع» بپذیرند و آن را به «تک‌تک افرادی که صرفاً در کنار هم قرار گرفته‌اند» تحلیل نکنند.

در هر صورت و با این تدقیق در حیثیت تقسیم، تقسیم وضع به دو قسم «تعیینی و تعینی» تصویر صحیحی خواهد یافت بدون آنکه نیازی به تغییر در تعریف وضع باشد. علاوه بر این، از انصراف «وضع» به امور حقیقی - که از پیامدهای تعریف مرحوم آخوند از وضع بود - نیز جلوگیری خواهد شد.

بخش دوم:

نقد و بررسی تقسیم «وضع» به اقسام چهارگانه
و ارائه تقسیم جایگزین؛
با محوریت «توجه به تغایر مفردات و مرکّبات»

ثم إن الملحوظ حال الوضع إما يكون معنى عاما فيوضع اللفظ له
تارة و لأفرادة و مصاديقه أخرى و إما يكون معنى خاصا لا يكاد يصح إلا
وضع اللفظ له دون العام فتكون الأقسام ثلاثة

تقرير متن كفایه

مرحوم آخوند پس از تعریف وضع، به ذکر اقسام آن می‌پردازد که این اقسام چهارگانه عملاً برآمده از دو تقسیم هستند. البته برای آن که این تقسیم دارای مبنایی مستحکم و شکلی علمی باشد و به استقراء ناقص متکی نشود، باید آن را به صورت تقسیم ثنائی توضیح داد: یا معنای ملحوظ حین الوضع، «کلی» است که به «وضع عام» نام‌گذاری شده یا کلی نیست بلکه «جزئی» است که از آن به «وضع خاص» تعبیر می‌شود. سپس لفظ یا برای همان معنای کلی جعل می‌شود که به آن، «وضع عام؛ موضوع‌له عام» گفته می‌شود یا برای همان کلی جعل نمی‌شود بلکه برای افراد و مصادیق آن وضع می‌گردد که به آن «وضع عام؛ موضوع‌له خاص» اطلاق می‌شود. به این صورت است که قسم اول و دوم شکل می‌گیرد. همچنین لفظ مورد نظر یا برای همان معنای جزئی جعل می‌شود که «وضع خاص؛ موضوع‌له خاص» نام می‌گیرد یا برای آن معنای جزئی وضع نمی‌شود بلکه برای کلی شامل بر آن جزئی، جعل می‌گردد که از آن به «وضع خاص؛ موضوع‌له عام» تعبیر می‌شود. به این صورت است که قسم سوم و چهارم شکل می‌گیرد.

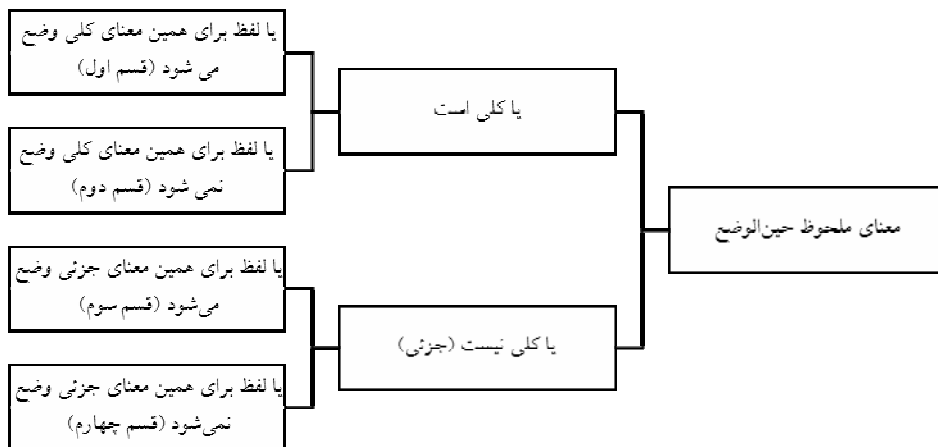
سپس مرحوم آخوند با تکیه به لوازمات معنای «کلی» و «جزئی» به ارزیابی هر یک از این اقسام می‌پردازد و تصریح می‌کند قسم اول (وضع عام؛ موضوع‌له عام) قطعاً محقق شده و در قالب «اسماء اجناس» قابل ملاحظه است که این که قسم سوم (وضع خاص؛ موضوع‌له خاص) نیز قطعاً وجود دارد و در قالب «اسماء اعلام» مشاهده می‌شود. اما تحقق قسم چهارم (وضع خاص؛ موضوع‌له عام) مُحال است چون «جزئی» نمی‌تواند وجه و عنوان و آینه‌ای برای «کلی» باشد. در مقابل، تحقق قسم سوم (وضع عام؛ موضوع‌له خاص) ممکن است چرا که «کلی» به دلیل شمولیت خود می‌تواند وجه و

عنوانی برای جزئی باشد و افراد و مصادیق خود را دربرگیرد و وسیله‌ای برای لحاظ آنها باشد. اما تحقق خارجی این قسم در قالب «معانی حرفیه»، از سوی مرحوم آخوند مورد اشکال واقع شده که در ادامه به آن اشاره خواهد شد.

۱- نقد و بررسی تقسیم «وضع» به اقسام چهارگانه

۱/۱- ناسازگاری «حیثیت تقسیم دوم» با «مقسم»، در تقسیم ثنائی «وضع» به اقسام چهارگانه

پیش از آن‌که وقوع، امکان یا استحاله‌ی اقسام چهارگانه مورد بحث قرار گیرد، باید به بررسی اصل تقسیم پرداخت. در این راستا باید توجه داشت که این تقسیم و هر تقسیم دیگری برای آن که متکی به استقراء ناقص نباشد و ارزش و استحکام علمی و حصر عقلی پیدا کند، باید در قالب تقسیم ثنائی (سلب و ایجاب) بیان شود. لذا در بخش تقریر، تقسیم فوق بر همین اساس بیان شد که خلاصه آن، بدین صورت خواهد بود:



با ثنائی شدن تقسیم، واضح می‌شود که «حیثیت تقسیم دوم» (= یا لفظ برای همین معنای کلی وضع می‌شود یا برای همین معنای کلی وضع نمی‌شود) محل اشکال است چرا که این حیثیت با «مقسم قبلی» (= معنای کلی ملحوظ حین الوضع) ناسازگاری دارد. یعنی اگر لفظ برای همان معنای کلی وضع نشود بلکه برای مصادیق و افراد آن جعل گردد، در واقع معنای «ملحوظ حین الوضع» کنار گذاشته شده و معنای دیگری برای وضع مدنظر قرار گرفته و ملحوظ شده است. چرا که «مصادیق و

افرادِ یک کلی» از حیث معنا و مفهوم، مغایر با کلی هستند گرچه از نظر خارجی با هم اتحاد داشته باشند؛ کما این که زید مفهوماً با انسان متغایر است. بنابراین «وضع لفظ برای معنایی غیر از معنای ملحوظ حین‌الوضع» خلاف فرض به شمار می‌رود و به معنای آن است که معنای ملحوظ حین‌الوضع، از لحاظ واضع خارج شده و دیگر ملحوظ او نیست! به عبارت دیگر، طرح حیثیت تقسیم دوم، ملازم با نفی و حذف مقسم و تقسیم اول است و باعث می‌شود به جای دو تقسیم، تنها یک تقسیم مطرح شود.^۱

ممکن است گفته شود: «بهر حال فرض این است که یک مفهوم جزئی از حیث اندراج آن در کلی، مورد تصوّر و لحاظ قرار گیرد که در این صورت، تصوّر معنای کلی نیز ضروری است.» اما در پاسخ باید گفت که ممکن است فعالیت ذهن نسبت به مفاهیم، مراحل متعددی را طی کند و تداعی معانی مختلفی صورت گیرد تا در نهایت ذهن واضع در عملیات وضع، به یک مفهوم خاص توجه کند؛ اما این دلیل بر آن نیست که تمام مفاهیمی که در مراحل قبلی وجود داشته‌اند، به مثابه «معنای ملحوظ حین‌الوضع» تلقی شوند. کما این که در قسم اول (وضع عام؛ موضوع‌له عام) نیز برای لحاظ یک مفهوم کلی، ذهن ابتدائاً به مصادیق توجه می‌کند و سپس خصوصیات شخصیه آنها را الغاء می‌نماید تا ساخت «کلی» میسر شود. حال آیا می‌توان گفت چون برای ساخت کلی، توجه به مصادیق ضرورت دارد، پس باید این مصادیق را نیز به مثابه «معنای ملحوظ حین‌الوضع» تلقی کرد؟! آیا چنین ادعایی، موجب نفی «لحاظ معنای کلی» نخواهد شد؟!

البته نکته فوق در فرضی است که بپذیریم تقسیم اول، ناظر به معنا و تقسیم دوم، ناظر به لفظ است. اما به نظر می‌رسد احتمال دیگر آن است که تقسیم دوم نیز ناظر به معنا باشد. چون قوم برای حاصل این تقسیم، اصطلاح «موضوع‌له» را بکار برده‌اند که مورد استعمال آن، معمولاً در معانی بوده و نه در الفاظ. البته صحیح است که از تعبیر «وضع اللفظ» در تقسیم دوم استفاده شده اما ظاهراً لفظ در آن، مدخلیتی ندارد چرا که آنچه اقسام این تقسیم را رقم زده، چیزی جز «معنا» نیست: در قسم دوم (وضع عام، موضوع‌له عام) معنای «مصادیق و افراد» مدنظر بوده و در قسم چهارم (وضع خاص؛

۱. شاید در چنان صورتی بتوان این تقسیم را مطرح کرد: معنای ملحوظ یا جزئی است یا جزئی نیست (کلی) و معنای کلی یا بالاضافه الی ما فوکه است (جزئی اضافی) یا بالاضافه الی ما فوکه نیست (کلی متداول) که به این صورت، سه قسم برای وضع شکل می‌گیرد و برای هر یک نیز لفظی جداگانه وضع می‌شود.

موضوع‌له عام) معنای «کلی شامل بر جزئی» مطرح شده است. بر اساس این احتمال، اشکال دیگری نیز وارد خواهد بود: این تقسیم در هر دو بخش خود، ناظر به معناست در حالی که وضع (به عنوان مقسم) «ارتباط بین لفظ و معنا» است و صرفاً حاوی «معنا» نیست. این بدان معناست که بنا بر این احتمال، اساساً «وضع» تقسیم نشده بلکه آنچه مورد تقسیم قرار گرفته، «معنا» بوده که تنها یکی از اجزاء وضع است. یعنی تقسیمی که قوم مطرح کرده‌اند، معنای کلی و جزئی را در نظر گرفته و سپس به رابطه این دو معنا با معانی دیگر (مصادیق یک کلی، کلی شامل بر جزئی و...) اشاره کرده است.

۱/۲- عدم شمولیت تقسیم قوم نسبت به وضع «فعل»

از همین جا می‌توان به نکته‌ای دیگر و مهم‌تر پی برد: گرچه معنا به عنوان یکی از اجزاء وضع قابل تقسیم است، اما «تقسیم وضع» هنگامی معنای واقعی به خود می‌گیرد که به تقسیم «رابطه بین لفظ و معنا» پردازد و اقسام این رابطه را روشن کند و در اجزاء این رابطه متوقف نشود. حداقل کاری که برای لحاظ این رابطه ضرورت دارد، آن است که تقسیمات معنا به نحوی ارائه شود که متناظر با تقسیمات لفظ باشد و نسبتی با تنوع الفاظ برقرار کند و آن را پوشش دهد. مثلاً یکی از تقسیمات عام برای الفاظ، تقسیم کلمه به «اسم و فعل و حرف» است و لذا باید دید اقسام چهارگانه وضع که توسط قوم مطرح شده، می‌تواند نسبتی با تقسیم الفاظ برقرار کند و آن را پوشش دهد؟ کدامیک از اقسام چهارگانه است که متناظر با «افعال» است و این سنخ از لفظ را توضیح می‌دهد؟! بعید به نظر می‌رسد که معنای افعال در نظر قوم از سنخ مفاهیم جزئی باشد اما کلی دانستن معنای افعال نیز محل تأمل است چرا که مقوله «فعل»، مقوله‌ای زمان‌دار و متدرج است که در ضمن آنات متعدده محقق می‌شود و لذا بر خلاف ذوات (مانند انسان) امکان ساخت کلی از آنها وجود ندارد. یعنی بر حسب علم منطق، ساخت کلی منوط به «الغاء خصوصیت شخصیه از مصادیق» است؛ در حالی که یک فعل از طریق چند حرکت متباین‌الذات و در چند لحظه صورت می‌گیرد و لذا الغاء آنات متعدد یا حرکات مختلف از فعل، آن را از فعل بودن خارج می‌کند. البته روشن است که از نظر عرفی می‌توان یک اسم واحد را بر این حرکات و آنات اطلاق کرد اما از نظر منطقی، فعل در قالب یک مفهوم کلی به وحدت نمی‌رسد.

ممکن است گفته شود: «اساساً وضع امری عرفی است و لذا نباید در آن، از چنین دقت‌های منطقی و عقلی استفاده کرد.» در پاسخ باید گفت این اصولیون بوده‌اند که در تقسیم وضع از اصطلاحات منطقی (مانند کلی و جزئی) استفاده کرده‌اند.^۱ پس یا باید به لوازم این اصطلاحات ملتزم باشند و یا باید استفاده از این مفاهیم منطقی را کنار بگذارند و برای ارائه تقسیم وضع، از مفاهیمی استفاده کنند که با امور اعتباری و عرفی و لفظی سازگاری داشته باشد و انواع آن را پوشش دهد. به همین دلیل بود که گفته شد برای تقسیم وضع نباید به تقسیمات معنا اکتفا و در آن توقف کرد بلکه تقسیمات معنا باید به گونه‌ای مورد استفاده قرار گیرد که با تقسیمات لفظ متناسب باشد و ارتباط بین لفظ و معنا را توضیح دهد.

۱/۳- عدم شمولیت تقسیم قوم نسبت به «وضع مرکبات»

نکته مهم دیگر پیرامون تقسیم وضع توسط قوم آن است که در این تقسیم، ظاهراً اثری از مرکبات دیده نمی‌شود و نزاع‌های شکل گرفته پیرامون اقسام آن، ناظر به اسم و حرف است و در آن، سخنی از جملات و ترکیب‌های مختلف کلامی به چشم نمی‌خورد؛ به نحوی که گویا این تقسیم صرفاً درباره «مفردات» است. کما این که پرداختن آخوند به «وضع مرکبات» در بحثی جداگانه (در امر ششم و چهار بحث بعد از مبحث وضع) نیز بر همین امر دلالت می‌کند. اما چنین تفکیکی محل اشکال است چرا که تقسیم وضع باید به نحوی ارائه شود که همه اقسام آن را پوشش دهد؛ نه این که برخی اقسام از آن خارج بمانند و سپس به صورت پراکنده و بدون اتکاء به یک جایگاه و تقسیم علمی، مورد بحث قرار بگیرند.^۲ خصوصاً با توجه به این که «مرکبات» اهمیت بیشتری از «مفردات»

۱. البته فارغ از اشکال فوق، به نظر می‌رسد که استفاده قوم از اصطلاحات منطقی نیز به نحو ناقصی انجام شده چرا که «معنا» و «ادراک» در علم منطق به کلی و جزئی (تصور) محدود نمی‌شود بلکه شامل «تصدیق» (تصور به همراه حکم) نیز می‌شود. لذا مناسب بود تا تقسیم وضع بر حسب معنای منطقی بدین صورت شکل بگیرد: معنای ملحوظ یا تصور به همراه حکم است (که این قسم اخیر، «فعل» را در بر می‌گیرد) یا تصور به همراه حکم نیست، تصور بدون حکم یا شامل بیشتر از یک معناست (مرکب ناقص مانند مضاف و مضاف الیه، حروف و مدخول آنها و...) یا شامل بیش از یک معنا نیست و فقط یک معنا را می‌رساند (اعم از کلی و جزئی). بر این اساس، آنچه قوم تقسیم وضع را بر آن بنا کرده‌اند، تنها یکی از اقسامی است که باید در یک تقسیم شامل‌تر مورد لحاظ قرار می‌گرفت.

۲. کما این که بحث «وضع مرکبات» در کفایه به چنین وضعی دچار شده و به صورت بسیار مجمل و گذرا مورد بحث قرار گرفته و صرفاً به عنوان یک توهم واضح‌البطلان (وضع ثالث للمركبات) مورد نقد واقع شده است.

دارند چرا که در استعمالات، اساساً و هیچگاه «لفظ مفرد» به کار نمی‌رود بلکه دائماً این جملات و مرکبات هستند که استعمال می‌شوند و هر چیزی که به عنوان «استعمال مفرد» تصور می‌شود، در واقع جمله‌ای است که برخی اجزای آن، به دلیل قرینه حذف شده است. بنابراین می‌توان گفت که «مرکبات» به عنوان مهمترین قسم از وضع و استعمال، در این تقسیم مورد غفلت قرار گرفته‌اند.

۲- نیاز انسان به انتقال «معانی وابسته و ذو اجزاء» (کُلّ) و تغایر آن با «معنای کلی»، به مثابه پایگاه وضع مرکبات و مبنای ارائه پیشنهاد جدید برای تقسیم وضع

برای ردّ بیان فوق ممکن است گفته شود: «می‌توان کلام قوم را این‌گونه توجیه کرد: وضع مرکبات در واقع همان وضع هیئات (هیأت جملات اسمیه، فعلیه، خبریه، انشائیه، شرطیه و...) به شمار می‌رود و وضع هیأت نیز از سنخ معانی حرفیه است که در این تقسیم مورد بحث مفصل قرار گرفته است. یعنی معنای حرفی فقط شامل مفاهیمی از قبیل ابتدائیت، ظرفیت و... نیست بلکه شامل معانی دیگری از قبیل نسبت بین مبتدا و خبر، نسبت بین فعل و فاعل و مفعول، نسبت بین شرط و جزاء و... نیز می‌شود. به عبارت دیگر تحلیل از هر معنای مرکبی، ما را به مفهوم نسبت بین دو چیز می‌رساند و این مفهوم خود یک مفهوم و مقوله مفرد است. بنابراین نیازی به طرح مرکبات در تقسیم نیست؛ چرا که معنای مرکب نیز در نهایت، به معنای مفرد رجوع می‌کند. به نظر می‌رسد عبارت مرحوم آخوند در بحث از وضع مرکبات^۱ نیز به همین معنا اشاره دارد و می‌توان از آن برداشت کرد که در وضع مرکبات، به چیزی جز وضع مفردات (= لحاظ معنای نسبت) نیاز نیست.»

در پاسخ باید گفت صحیح است که می‌توان با الغاء خصوصیت شخصیه و انتزاع وجه اشتراک، هر مفهومی را به یک «کلی» تبدیل کرد؛^۲ اما این بدان معنا نیست که چنین توانایی و امکانی همیشه مدنظر و مورد نیاز انسان باشد. همچنان‌که نیاز انسان منحصر به معنای کلیه نیست و این‌گونه نیست که با لحاظ معنای «کلی»، همه نیازمندی‌های انسان تأمین شود و دیگر نیازی به وضع مرکبات باقی

۱. «لا وجه لتوهم وضع للمركبات غير وضع المفردات»

۲. البته امکان تبدیل معنای ربطی به معنای مستقل در میان فلاسفه نیز محل اختلاف است و برخی آن را نپذیرفته‌اند: «الفصل الثانی کیفیة اختلاف الرابط و المستقل. اختلفوا فی أن الاختلاف بین الوجود الرابط و المستقل هل هو اختلاف نوعی بمعنی أن الوجود الرابط ذو معنی تعلقی لا یمکن تعقله علی الاستقلال ویستحیل أن یسلخ عنه ذلك الشأن فیعود معنی إسمیا بتوجیه الالتفات إلیه بعدما کان معنی حرفیاً أو لا اختلاف نوعیاً بینهما»

نماید. یعنی این که «هر مفهومی را می‌توان به مفهوم کلی تبدیل کرد» یک امکان عقلی است که ضرورت لحاظ آن، همیشگی نیست بلکه گاه نیاز انسان موجب می‌شود تا چنین لحاظی را کنار بگذارد. به عنوان مثال، کسی که مسئولیت طراحی یک اتومبیل را به عهده دارد، می‌تواند یک معنای کلی از اتومبیل در ذهن خود بسازد و برای ساخت آن، نسبت‌های مختلف میان هر یک از اجزاء را الغاء نماید اما در این صورت (بی‌توجهی به نسبت‌های مختلف میان اجزاء) توانایی طراحی اتومبیل و ساخت یک مرکب در عالم خارج را از دست خواهد داد. فی‌المثل، گرچه هر ماشینی دارای موتور، چرخ، باطری و... است اما اکتفاء به معنایی کلی از آن و عدم لحاظ نسبت بین این اجزاء، در عمل ممکن است به ساخت دستگاهی منجر شود که دارای موتور تانک، چرخ دوچرخه و باطری مورد استفاده در ساعت است! روشن است که چنین دستگاهی، غرض انسان از ترکیب این اجزاء (که حمل و نقل آسان بوده) را برآورده نمی‌کند.

در واقع حتی اگر فرض شود که تصور «نسبت» بدون طرفین ممکن است، چنین تصویری نیاز انسان و جامعه را در بسیاری از مواردی که لحاظ طرفین دارای ضرورت عملی است، تأمین نخواهد کرد. فی‌المثل گرچه ممکن است نسبت «ابتدائیت» فارغ از طرفین آن لحاظ شود، اما ضرورت عملی در ادبیات و زبان ما را ناگزیر می‌کند تا به طرف ابتدائیت (که یک اسم است و اصطلاحاً مجرور قرار گرفته) توجه شود و الا خاصیت مورد نظر از حرف «من» - که به دنبال نسبت‌دادن ابتدائیت به یک اسم و سپس تعلق این جار و مجرور، به یک فعل محذوف یا مذکور است - حاصل نخواهد شد. کما این که شاید بتوان «نسبت و هیأت خبریه» را از طرفین آن انتزاع نمود اما این انتزاع نمی‌تواند خاصیت مورد نظر از جمله اسمیه را محقق نماید چرا که مقصود از جمله خبریه، نسبتی خاص یعنی «نسبت بین دو اسم در قالب مبتدا و خبر و به صورت مرفوع» مدنظر هستند. روشن است که عدم توجه به این خصوصیت در طرفین، نتیجه‌ای جز نفی تفاوت نسبت خبریه با نسبت فعلیه نخواهد داشت و این در حالی است که در نسبت فعلیه، ارتباط یک فعل با یک اسم (فاعل) مدنظر است و نه ارتباط دو اسم با یکدیگر.

پس توانایی عقل برای انتزاع از مفاهیم و ساخت کلی، نباید موجب انکار نیاز انسان به مفاهیم غیر کلی و لحاظ آنها باشد. در واقع انسان در کنار مفاهیم کلی، به مفهوم «کل» به مثابه «مقوله‌ای ذو اجزاء» و لحاظ نسبت‌های مختلف میان اجزاء و آثار گوناگون هر یک از آنها نیز نیازمند است. کما

این که چنین نیازی نباید موجب انکار نیاز به مفاهیم کلی شود و این ادعا را در پی بیاورد که «انسان فقط با کل سروکار دارد و ساخت مفهوم کلی، یک کار بی معناست». پس انسان و زندگی بشری هم نیازمند لحاظ اشتراک (در ساخت کلی) است و هم محتاج به ملاحظه اختلاف (در ساخت کل) و از این رو، ادعای انحصار مفاهیم در یک سنخ واحد، برخلاف واقعیت حیات بشری و نیاز انسانی است.^۱

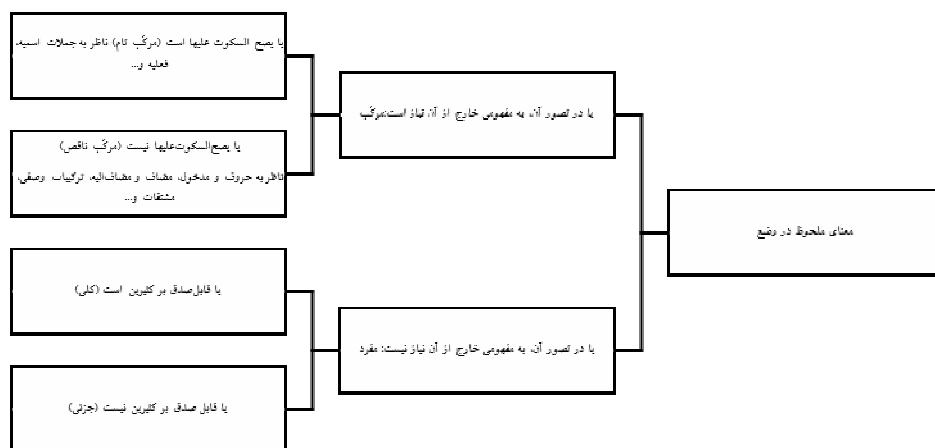
در همین راستا باید توجه داشت که وضع و زبان و ادبیات نیز تابع نیاز جامعه و واضعین است و احتیاج بشر به انتقال معانی را تأمین می‌کند. پس در وضع نباید تفاوت این دو سنخ مفهوم و نیاز ضروری به هر دو را نفی کرد و به امکان عقلی تبدیل یکی به دیگری تکیه نمود و بر «ارجاع مرکبات به مفردات» اصرار ورزید. در غیر این صورت، نیاز به انتقال یک دسته از این دو دسته مفهوم برآورده نخواهد شد و وضع به هدف و غرض عقلانی خود (انتقال معانی مختلف) نخواهد رسید بلکه آن را نقض خواهد کرد. بر این اساس «معنای ملحوظ حال الوضع» (مقسم تقسیم وضع) قبل از آن که به «کلی و جزئی» تقسیم شود، باید به این صورت منقسم گردد: یا مفهوم و معنایی است که در تصور آن، نیازی به مفهومی خارج از آن نیست (مفهوم غیروابسته) که از آن به «معنای مفرد» یاد می‌شود (مانند انسان) یا در تصور آن، به مفهومی خارج از آن نیاز است (مفهوم وابسته) که می‌توان نام «معنای مرکب» را بر آن گذاشت (مانند نسبت بین حداقل دو چیز). به این صورت، جایگاه «نسبت» به عنوان پایه «مرکبات» در تقسیم وضع مشخص می‌شود: «نسبت» یک «کل ذو اجزاء» است

۱. البته احتمال دیگر آن است که در هر صورت، وضع مرکبات به رسمیت شناخته نشود بلکه همه مرکبات به وضع مفردات ارجاع گردد که این احتمال با مبنای منطقی قوم در توجه به مفاهیم کلیه و معانی مفرد، تناسب بیشتری دارد. اما باید توجه داشت که چنین رویکردی فارغ از اشکالی که در متن بر آن وارد شد، لوازمی را در پی دارد که هیچ یک از اصولیون به آن ملتزم نخواهد شد. چرا که این مبنا به معنای آن است که همه اقسام وضع به وضع مفردات منحصر شود و هیچ مرکبی در وعاء وضع قابل تصور نباشد. لذا هر نوع ترکیبی که در کلام مشاهده می‌شود، باید به وعاء «استعمال» احاله گردد؛ یعنی واضع تنها معانی مفرد را وضع کرده و این مستعملین هستند که طبق وضع مفردات، اقدام به ترکیب‌سازی بین آنها می‌کنند. از سوی دیگر، تغییر و تحولات زبان و ادبیات، امری غیرقابل انکار است؛ یعنی اغراض جدید، موجب شکل‌گیری معانی نوین می‌شوند و بالتبع الفاظ و واژگان جدید را در پی می‌آورند. در نتیجه تغییر و تحول در زبان، امری حتمی خواهد بود اما عنان این تغییرات در اختیار وعاء استعمال قرار می‌گیرد که به عنوان عهده‌دار «ترکیب‌سازی» شناخته شده است. پس «وضع جدید» توسط مستعملین رقم می‌خورد که این به معنای «حاکمیت استعمال بر وضع» خواهد بود؛ در حالی که مبنای قوم چیزی جز «حاکمیت وضع بر استعمال» نیست.

امر دوم: تعریف وضع و اقسام آن | ۱۴۵

که حداقل از سه جزء (منسوب‌الیه، منسوب، نسبت یا همان رابطه بین منسوب‌الیه و منسوب) تشکیل شده و باید آن را در قسم دوم جای داد.

به عبارت دیگر ما همواره با دو سنخ مفهوم مواجه بوده و به دنبال انتقال آن به دیگران هستیم؛ یا مفهومی که در تصور آن نیاز و لحاظی نسبت به مفهوم دیگر نبوده و یا مفهومی که در تصور آن، نیاز و لحاظی به مفهوم دیگری وجود داشته که اولی، معنای مفرد و دومی معنای مرکب نام دارد و طبعاً برای هر یک باید لفظی جداگانه وضع شود و به تبعیت از معنا، الفاظ مفرد و مرکب شکل بگیرد. پس از این مرحله است که می‌توان معنای مفرد را مجدداً تقسیم کرد و به اقسامی که قوم به آن پرداخته‌اند، رسید: معنای مفرد یا قابل‌صدق بر کثیرین هست که «کلی» نام دارد و یا قابل‌صدق بر کثیرین نیست که از آن به «جزئی» تعبیر می‌شود. معنای مرکب نیز یا به تعبیر قوم «یصح السکوت علیها» است که «مرکب تام» نام می‌گیرد و «جملات» را در انواع مختلف آن شکل می‌دهد یا «یصح السکوت علیها» نیست که «مرکب ناقص» بوده و شامل «حروف، مضاف و مضاف‌الیه، ترکیبات وصفی، مشتقات (اسامی فاعل و مفعول و...)» می‌شود. تقسیم فوق را می‌تواند در شکل ذیل به نمایش گذاشت:



به این صورت روشن می‌شود که تقسیمی که از سوی قوم برای وضع مطرح شده و در امر ثانی از کتاب کفایه نیز ارائه گردیده، از «حیثیت تقسیم شامل» آغاز نکرده و لذا همه اقسام و الفاظ مورد نیاز را پوشش نمی‌دهد و جایگاه آنها را به درستی تعیین نمی‌کند. البته فارغ از این تقسیم، تقسیم‌های

دیگری نیز در کلمات قوم (هنگام بحث از معانی حرفیه یا وضع مرکبات) مورد توجه قرار گرفته که می‌تواند به مانحن‌فیه مربوط باشد؛ از توجه به «تقسیم الفاظ به مفرد و مرکب»^۱ که مأخوذ از بحث الفاظ علم منطق است و توجه به «تقسیم به تصوّر و تصدیق»^۲ که از بحث علم در دانش منطق اخذ شده، تا توجه به «تقسیم وجودات و معانی به مستقل و ربطی»^۳ (اسمی و حرفی) که در علم فلسفه از آن بحث می‌شود و «تقسیم به معنای مستقل و غیرمستقل» در علم صرف. البته نسبت این تقسیم‌ها با یکدیگر و سپس نسبت آنها با بحث وضع و زبان، در جای خود مورد توجه قرار گرفت. لذا در نهایت به نظر می‌رسد که با حیثیت تقسیم پیشنهادی، تقسیمی شامل ارائه شده که هم، تقسیم‌های فوق را هماهنگ می‌کند و هم وضع‌های گوناگون و الفاظ مختلف را پوشش می‌دهد.

بر این اساس و هنگامی که معانی مرکب به رسمیت شناخته شوند و به معانی مفرد ارجاع نشوند، جایگاه مناسبی حتی برای «مشتقات» نیز تعریف می‌شود. زیرا الفاظی مثل اسم فاعل، صفت مشبّهه و... دالّ بر «نسبت بین فعل و کننده آن» هستند که هیأت «فاعل» یا «فعلیل» و... برای آنها وضع شده است؛ یعنی نه همانند اسماء اعلام هستند که فقط بر یک ذات و شخص دلالت دارند و نه مانند مصادر هستند که فقط دالّ بر نفس فعل (با قطع نظر از فاعل) باشند. بلکه اسمی هستند که بر نسبت یک ذات و شخص با یک فعل دلالت می‌کنند. پس مشتقات از این جهت، از معانی مرکبه محسوب می‌شوند اما این نسبت، یصح السکوت علیها نیست و لذا باید آنها را از مرکبات ناقصه دانست.

همچنین وضع حروف در این تقسیم، از سنخ وضع مرکبات است چرا که معانی حرفیه در نظر قوم، از معانی ربطی محسوب می‌شوند که تصوّر آنها، متقوم به طرفین است. یعنی مفاهیمی مثل ابتدائیت (برای «من»)، ظرفیت (برای «فی»)، استعلاء (برای «علی»)، به سوی (برای «الی») و... همگی دالّ بر نسبت بین دو معنا هستند که یکی از آن دو، همان مدخول آنهاست. مثلاً مفهومی که از کلمه‌ی «از» به ذهن می‌آید، وابسته و نیازمند به تصوّر «چیزی / مکانی / زمانی» است و مفهوم مورد نظر را که همان «از چیزی، از مکانی، از زمانی» است، شکل می‌دهد. پس آنچه که در ادبیات مبنی بر تعریف «حرف» به «معنای غیرمستقل» بیان شده، ناظر به همین مطلب است و وابستگی معنای

۱. الحاشیة علی کفایة الأصول، ج ۱، ص: ۵۵

۲. تهذیب الأصول، ج ۱، ص: ۷۳

۳. حاشیة الکفایة، ج ۱، ص: ۲۳ و بحوث فی علم الأصول، ج ۱، ص: ۲۵۷

«حرف» به «مدخول آن» یا وابستگی معنای «جارّ» به معنای «مجرور» را نشان می‌دهد. به عبارت دیگر معنای حرفیه، نیازمند تصوّر چیزی یا مکانی یا زمانی هستند که طرف ابتدائیت، ظرفیت، استعلاء و... قرار گرفته است. اما از آنجا که این نسبت «یصح السکوت علیها» نیست (و به عبارت مصطلح، «جارّ و مجرور» ناگزیر از تعلّق به فعلی مذکور یا محذوف است)، معنای حروف و الفاظ دالّ بر آنها، باید از مرکّبات ناقصه محسوب شوند. البته این مطلب باعث می‌شود تا الفاظی که برای انتقال معنای حرفیه وضع شده‌اند، به «یک کلمه» منحصر نشوند بلکه «یک هیأت» تلقی شوند؛ همانند «حرفی که بعد از آن، اسمی مجرور قرار گرفته که توسط حرف، به فعل یا شبه‌فعل مربوط می‌شود».

۳- طرح تقسیم پیشنهادی برای «وضع از حیث الفاظ»، بر اساس تقسیم «وضع از حیث معنا»

توضیحات فوق نشان می‌دهد که تقسیم پیشنهادی، ناظر به «معنا»یی است که مورد لحاظ واضع قرار می‌گیرد و لذا باید تقسیم «الفاظ» را هم بر اساس تقسیم معنای ارائه کرد؛ کما این که در پاراگراف قبل، اشاره‌ای به «هیئات» شد. در واقع تقسیم الفاظ هم باید بر مبنای تقسیم معنای و به تبع آن انجام گیرد (چون شأن لفظ، حکایت از معنای مورد نیاز است) و هم باید به مسأله «هیأت و ماده» به عنوان یک امر بدیهی و ارتکازی در مبنای قوم توجه داشته باشد تا تفاوت بین الفاظی از قبیل «زید، فرس و...» با واژگانی چون «ضَرَبَ، یَضْرِبُ و...» تبیین علمی پیدا کند. در این راستا می‌توان گفت:

معنای مفرد و مستقلّ و غیروابسته، اقتضای این را ندارد که لفظی مرکّب برای آن در نظر گرفته شود؛ یعنی برای معنایی که جزءپذیر نبوده، نباید لفظی را در نظر گرفت که دارای جزء معنادار باشد. در نتیجه الفاظی که برای معنای مستقلّ و مفرد جعل می‌شود (همانند معنای زید، فرس و...) هنگامی که مورد تجزیه قرار می‌گیرند، معنای خاصی ندارند (مثل تجزیه زید به «ز»، «ی»، «د» که هیچ‌یک حاوی معنای خاصی نیستند). در مقابل، معنای مرکّب و وابسته به غیر و دارای اجزاء، این اقتضاء را دارد که لفظ مجعول برای آن، «قابل تجزیه به اجزاء معنادار» باشد. مثلاً لفظ «کاتب» گرچه همواره به صورت مرکّب محقق شده و در هیچ استعمالی تجزیه نشده، اما به علت دلالت بر معنایی مرکّب (نسبت دادن یک فعل به شخص فاعل) قابلیت دارد تا حداقل به دو جزء معنادار (وزن «فاعل» و سه حرف اصلی «کتاب») تجزیه شود. البته این تجزیه در عالم خارج و وعاء استعمال محقق نشده و به صورت فرضی و انتزاعی و در مقام تحلیل انجام می‌شود، اما از یک خصوصیت واقعی نشأت

می‌گیرد که همانا «ترکیب» است؛ چرا که «ترکیب»، با «قابلیت تجزیه» تلازم دارد. به همین دلیل است که الفاظ مفرد (که حاوی معنای غیرمرکب هستند) حتی به صورت فرضی و انتزاعی نیز فاقد چنین قابلیت‌هایی هستند.

لذا به نظر می‌رسد می‌توان تقسیم الفاظ را بر مبنای تقسیم معانی سامان داد و لوازم «تقسیم معنا به مفرد و مرکب» را مورد ملاحظه قرار داد چرا که لازمه‌ی «افراد»، تجزیه‌ناپذیری بوده و لازمه‌ی «ترکیب»، تجزیه‌پذیری است. به عبارت دیگر، لازمه و اقتضاء و انعکاس «معنای مفرد و مستقل» در وعاء الفاظ، عدم قابلیت تجزیه‌ی لفظ دالّ بر آن به اجزاء معنادار است و لازمه و اقتضاء و انعکاس «معنای مرکب و وابسته» در وعاء الفاظ، وجود قابلیت تجزیه‌ی لفظ دالّ بر آن به اجزاء معنادار است. بر این اساس می‌توان گفت:

لفظ یا قابل تجزیه به حداقل دو جزء معنادار است که «لفظ مرکب» نام می‌گیرد و یا قابل تجزیه به حداقل دو جزء معنادار نیست که به «لفظ مفرد» نام‌گذاری می‌شود و اسماء اجناس و اعلام را در بر می‌گیرد. سپس اجزاء لفظ مرکب یا دالّ بر «نسبت» هستند که می‌توان از آنها به عنوان «هیئات» یاد کرد یا دالّ بر «نسبت» نیستند که می‌توان آنها را معادل با «مواد» در کلام قوم دانست. مثلاً کلمه «کاتب»، قابل تجزیه به وزن «فاعل» و ماده «کتب» است که اولی دالّ بر نسبت بین فعل و کننده‌ی آن است و دومی دالّ بر نسبت نیست. سپس الفاظ دالّ بر نسبت یا در صورت بکارگیری معنای تائمی را افاده می‌کنند و اصطلاحاً یصح السکوت هستند یا این‌گونه نیستند که می‌توان از قسم اول به هیئات تامّ و از قسم دوم به هیئات ناقص تعبیر کرد. هیئات ناقصه یا در ضمن یک کلمه محقق می‌شوند همانند اسم فاعل، اسم مفعول یا در ضمن بیش از یک کلمه محقق می‌شوند همانند مضاف و مضاف‌الیه، جار و مجرور، ترکیبات وصفی و هیئات تامّه نیز یا در ضمن یک جمله محقق می‌شوند همانند هیأت جملات اسمیه و فعلیه و شرطیه و ... یا در ضمن بیش از یک جمله محقق می‌شوند همانند هیأت پاراگراف، مقاله، خطبه و به نظر می‌رسد با توضیحات فوق، هم تبیینی علمی درباره ماده و هیأت به دست می‌آید و هم تقسیمات الفاظ به تبع تقسیمات معانی و متناسب با آن شکل می‌گیرد و به همین دلیل، دقیق‌تر از تقسیماتی چون «وضع نوعی و وضع شخصی» است که تقسیمات معانی در آن لحاظ نشده اما در مباحث قوم، به عنوان پایگاهی برای توضیح هیئات و مرکبات مطرح می‌شود.

۴- نقد اشکالات آخوند بر قائلین به «تحقق وضع عام؛ موضوع له خاص در قالب وضع حروف» و آثار آن در تعیین شرط صحت وضع برای «مفاهیم جزئی»

مرحوم آخوند پس از تصریح به تحقق قسم اول (در قالب اسماء اجناس) و قسم سوم (در قالب اسماء اعلام)، به نقد قولی می‌پردازد که مدّعی است قسم دوم (وضع عام؛ موضوع له خاص) در قالب «وضع حروف» محقق شده و تأکید می‌کند: خصوصیت و جزئیتی که در موضوع له ادعا شده یا از سنخ جزئیت خارجی است و یا از سنخ جزئیت ذهنی. فرض اول با «استعمالات کثیره‌ی حروف در معانی کلی» ناسازگار است. اما بر فرض دوم نیز سه اشکال وارد می‌شود: الف) اجتماع لحاظین، ب) عدم صدق جزئیت ذهنیه بر امور خارجی (استعمالات) ج) جزئی شدن معانی اسمی با لحاظ حیثیت استقلال.

در این باره اولاً باید گفت طبق مباحث قبلی پیرامون حیثیت تقسیم وضع، طرح قسم دوم یعنی «وضع عام؛ موضوع له خاص» اساساً نادرست است؛ چرا که حیثیتی که این قسم را شکل داده، با اصل مقسم (معنای ملحوظ حال‌الوضع) ناسازگاری دارد. اما فارغ از آن، طرح فرض «جزئیت خارجی» برای نقد قول مقابل نیز محل اشکال است. چرا که اساساً بحث پیرامون «معنا» و مفهومی ذهنی است که حال‌الوضع لحاظ شده؛ در حالی که جزئی خارجی، ناظر به امری است که خارج از ذهن و در عالم واقع تحقق یافته است. یعنی وضع، رابطه بین لفظ و معنا و اسم‌گذاری برای یک مفهوم است؛ گرچه روشن است که آن مفهوم، منشأی در خارج دارد. پس اگر چه الفاظ وضع شده در نهایت بر یک امر خارجی دلالت می‌کنند، اما این دلالت حتماً باید بواسطه معنای ذهنی انجام شود و ناشی از انعکاس خارج در ذهن باشد.^۱ این در حالی است که عبارت «جزئی خارجی» و استعمال آن به عنوان قسیم «جزئی ذهنی»، با «واسطه‌بودن معنا در وضع» ناسازگار است.

اما درباره فرض دوم (جزئی ذهنی) ابتدائاً باید معلوم شود که «جزئیت» از کجا نشأت می‌گیرد؟ به نظر می‌رسد این جزئیت - که قول مقابل بر آن اصرار دارد - ناشی از آن است که معنای حرفی،

۱. علاوه بر این که طبق عبارات منطقیون، اساساً مقسم تقسیم به «کلی و جزئی»، «مفهوم» است و لذا جزئی (وقتی به عنوان قسیم کلی مطرح شود) نمی‌تواند بر یک امر خارجی اطلاق شود بلکه باید برای اشاره به امر خارجی، از اصطلاح «مصدق» استفاده کرد.

یک مفهوم ذو اجزاء و وابسته به غیر است^۱ که عدم توجه به آن «غیر» یا «اجزاء»، خلاف فرض خواهد بود. به عنوان مثال، غرض از لحاظ مفهوم «ابتدائیت» یا «آغاز کردن» حداقل در برخی حالات، «آغاز کردن کاری از نقطه‌ای» (اعم از نقطه زمانی و مکانی) است و گرچه عقلاً می‌توان «کاری» و «نقطه‌ای» را از «آغاز کردن» تجرید کرد یا آنها را در نظر نگرفت، اما این تجرید باعث می‌شود تا غرض عقلانی که مدنظر واضع و مستعملین (وابستگی به لحاظ دو معنای دیگر) بود، حاصل نشود. پس قول مقابل بر این نکته تأکید دارد که «من» به مثابه ادات «برقرارکننده‌ی نسبت ابتدائیت» بین «کاری» و «نقطه‌ای» است (آغاز حرکت و سیر از بصره) و هنگامی که آن «کار» و آن «نقطه» در کلام مستعملین، جزئیت و تعین پیدا کنند، نسبت بین آنها نیز جزئی و متعین خواهد شد. بنابراین روشن می‌شود که نزاع در وضع حروف، در مسأله «معنای مفرد و غیروابسته» و «معنای مرکب و وابسته» ریشه دارد؛ یعنی همان مطلبی است که در حیثیت تقسیم مورد دقت قوم قرار نگرفته و باعث شده بود که تغایر «معنای مرکب» با «معنای مفرد» به نوعی انکار شده و اولی به دومی ارجاع شود. اما با استفاده از تقسیم پیشنهادی، وضع حروف اساساً ذیل وضع مرکبات جای می‌گیرد که حیثیت تقسیم آن، «کلی و جزئی» نبود بلکه بر اساس حیثیت «یصح السکوت علیها و لایصح السکوت علیها» تقسیم می‌شد و در نتیجه، حروف در جایگاه «مرکبات ناقصه» (لایصح السکوت علیها) جای می‌گرفت.

اما فارغ از نظر مختار، باید توجه داشت که مرحوم آخوند برای نقد «جزئیت ذهنی» نیازی به پاسخ‌هایی که در کفایه مطرح کرده، ندارد. بلکه در نقد طرف مقابل می‌توان گفت: گرچه جزئیت در طرفین ابتدائیت، می‌تواند نفس ابتدائیت را نیز جزئی کند، اما واضع نیازی به لحاظ معنای جزئی در طرفین ندارد. در واقع واضع برای وضع حرف «من»، «آغاز کردن» را لحاظ می‌کند اما نیازی ندارد تا آن را به «کاری خاص» و «نقطه‌ای خاص» مقید نماید بلکه «آغاز کردن هر کاری از هر نقطه‌ای» را در نظر می‌گیرد تا هم معنای حرفی (وابستگی) را حفظ کند و هم طرفین ابتدائیت را به صورت کلی لحاظ کرده باشد. اساساً وضع به عنوان یک نسبت اعتباری، تابع نیاز و غرض معتبر است و از آنجا

۱. عبارت آخوند نیز همین منشأ را تأیید می‌کند: «إنه لا یکاد یكون المعنى حرفياً إلا إذا لوحظ حالة لمعنى آخر و من خصوصياته القائمة به و یكون حالة كحال العرض. فکما لا یكون فی الخارج إلا فی الموضوع؛ کذلک هو لا یكون فی الذهن إلا فی مفهوم آخر و لذا قیل فی تعریفه بأنه ما دل علی معنی فی غیره»

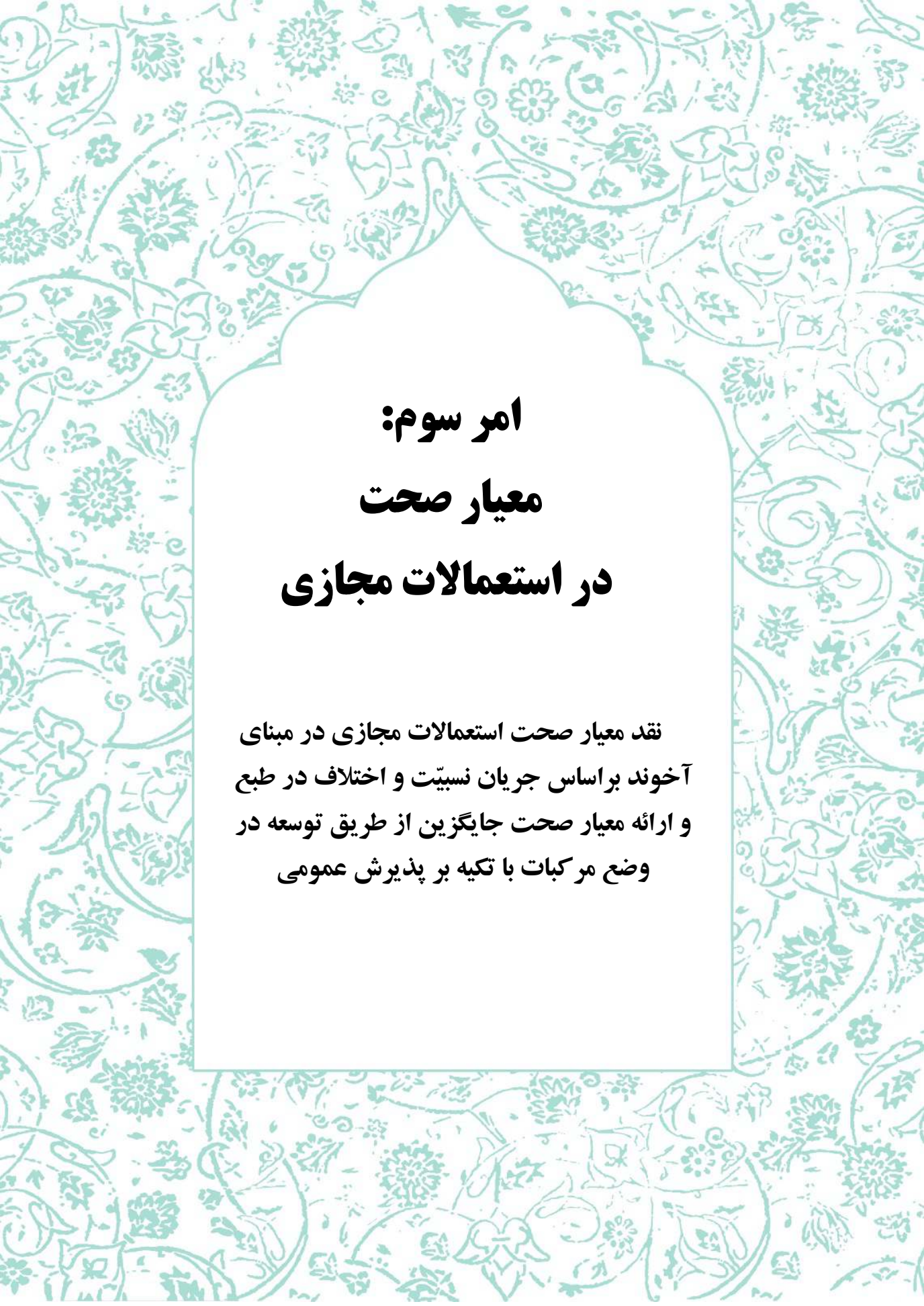
که انتقال معنای حرفی (وابسته و مرکب) با تصوّر کلی نسبت به طرفین آن ممکن است، نیازی به جزئیت وجود ندارد تا بر اساس آن، وضع جزئی اثبات‌پذیر باشد. علاوه بر این، اگر «جزئی ذهنی» به معنای لحاظ مفهوم در «آن» و لحظه‌ی خاصّ و متعیّن باشد، آنگاه لحاظِ «آن» و لحظه‌ی بعدی، مفهومی متباین با لحاظ قبلی را شکل خواهد داد. لازمه‌ی این مطلب، آن است که «من» در هر لحظه و آنی، وضعی جدید پیدا کند و وضع حروف به تعداد آنات و استعمالات، تعدّد پیدا کند که چنین کاری خلاف حکمت واضع و غرض وضع است. یعنی نام‌گذاری برای هر لحظه از یک شیء، امری عقلانی نیست و به جای تسهیل در کار واضع و مستعملین، یک مشقّت نامعقول را در پی دارد. بنابراین باید گفت نه تنها نیازی به وضع جزئی نیست بلکه وضع جزئی از نظر عقلانی، مردود و بر خلاف حکمت است.

از مطلب فوق می‌توان به این نکته پی برد که نه تنها «وضع عام؛ موضوع‌له خاص»، بلکه صحت «وضع برای هر معنای جزئی» نیز وابسته به یک شرط است و آن این‌که در اصطلاح «جزئی» در علم منطق، زمان و مکان خاص شرط نشده باشد. یعنی وضع لفظ برای یک معنای جزئی (همانند وضع لفظ «زید» برای «این موجود خارجی») تنها در صورتی صحیح است که «این هیکل خارجی» بدون لحاظ زمان خاص و مکان خاص، باز هم مشمول اصطلاح «جزئی» تلقی شود. البته در چنین فرضی باید گفت معنای «این هیکل خارجی» قابلیت صدق بر کثیرین را دارد با این تفاوت که «کثیرین» در اینجا مصادیق و افراد مختلف از یک نوع (همانند زید و بکر و خالد برای انسان) نیست بلکه آکوان و احوال مختلف یک شخص است؛ همانند زید در این ساعت خاص، زید در آن مکان خاص، زید در حالت خوابیده، زید در حالت بیداری، زید در کودکی، زید در پیری و... که معنای «این هیکل خارجی» بر همه آنها صدق می‌کند. در این فرض اگر علم منطق نسبت به این نوع از «صدق بر کثیرین» مسامحه کند و آن را مانع از جزئی‌شدن «زید» نداند، می‌توان پذیرفت که وضع لفظ برای آن صحیح است.

اما احتمال دیگر درباره اصطلاح «جزئی»، آن است که علم منطق و دقت عقلی چنین مسامحه‌ای را نپذیرد. در این صورت، «جزئی» منحصر به معنایی است که با «لحاظ زمان و مکان خاص» از یک شیء انتزاع شده؛ چون تنها صورتی که واقعاً و به دقت عقلی قابل صدق بر کثیرین نیست، تصویر یک لحظه و آن خاص از یک شیء است. یعنی با اضافه‌شدن «آن» به تصوّر شیء، تباین حقیقی با

دیگر آنات حاصل می‌شود؛ و لو این آنات، متعلق به همان شیء باشند. تنها در این صورت است که امکان عقلی «قابلیت صدق یک معنا بر کثیرین» از بین می‌رود و الا هر معنای دیگری، قابلیت «الغاء خصوصیت شخصیه» و بالتبع «صدق بر کثیرین» را داراست. در چنین رویکردی، «اسامی اعلام» نیز همگی از معانی کلیه هستند چرا که قابل صدق بر حالات مختلف زمانی و مکانی هستند که آن شخص به آنها متصف شده، می‌شود و خواهد شد. حال اگر «جزئی» به تعریفی که بیان شد منحصر باشد، آنگاه وضع لفظ برای آن غیر معقول است؛ چرا که مستلزم «وضع الفاظ متفاوت برای آنات متعدده از یک شیء» یا «جعل لفظ واحد برای معانی متباینه‌ی کثیره» است. این در حالی است که عقلاء نمی‌پذیرند برای یک لحظه از یک شیء، نام‌گذاری کنند و سپس برای لحظات بعدی، نام دیگری قرار دهند یا همان نام را برای همه‌ی آنات همان شیء مکرراً وضع کنند و چنین رفتارهایی را خلاف حکمت وضع و تسهیل در انتقال معانی و سهولت گفتگو می‌دانند. پس وضع برای این تقریر از معنای «جزئی»، با اغراض و اعتبارات عقلانی در زبان و ادبیات ناسازگار است.

در این صورت باید برای تقسیم مفردات، حیثیت تقسیم دیگری غیر از «جزئی و کلی» بیان کرد: معنای مفرد یا وحدت عددی دارد و فقط شامل یک شخص خاص می‌شود که از آن به «خاص» تعبیر می‌شود (اسامی اعلام) یا وحدت عددی ندارد و شامل بیش از یک شخص می‌شود که «عام» نام می‌گیرد (اسامی اجناس). روشن است که با این توضیح، نام‌گذاری اقسام وضع به «عام» و «خاص» نیز وجه تسمیه‌ی صحیحی پیدا می‌کند و به جای انصراف آنها به معنای کلی و جزئی، به معنای حقیقی خود استعمال می‌شود. البته محتمل است که مقصود اصولیون متقدم از عام و خاص نیز همین معانی حقیقی بوده و سپس در طول زمان و با ورود ارتکازات منطقی به علم اصول، معانی کلی و جزئی به این دو اصطلاح تحمیل شده باشد که اثبات این احتمال، نیاز به تحقیقات کتابخانه‌ای دارد.



امر سوم:

معیار صحت

در استعمالات مجازی

نقد معیار صحت استعمالات مجازی در مبنای
آخوند براساس جریان نسیئت و اختلاف در طبع
و ارائه معیار صحت جایگزین از طریق توسعه در
وضع مرکبات با تکیه بر پذیرش عمومی

الثالث:

صحة استعمال اللفظ فيما يناسب ما وضع له هل هو بالوضع أو
بالطبع وجهان بل قولان أظهرهما أنه بالطبع بشهادة الوجدان بحسن
الاستعمال فيه و لو مع منع الواضع عنه و باستهجان الاستعمال فيما لا
يناسبه و لو مع ترخيصه و لا معنى لصحته إلا حسنه

تقرير متن كفایه

مرحوم آخوند در امر ثالث، به منشأ و معیار صحت در استعمالات مجازی (ما یناسب ما وضع له) می‌پردازد و ارجاع آن به وضع را ردّ می‌کند و در این عرصه، طبع را معیار می‌داند. چون از یک‌سو، صحت استعمال معنایی جز حُسن استعمال ندارد و از سوی دیگر، برخی استعمالات مجازی هستند که علی‌رغم منع واضع نسبت به آنها، وجداناً متصف به حسن می‌شوند؛ همچنان‌که برخی استعمالات مجازی هستند که علی‌رغم اجازه واضع نسبت به آنها، وجداناً متصف به حسن نمی‌شوند بلکه قبیح تلقی می‌گردند.

۱- اشاره به ناسازگاری «معیار صحت استعمالات» در مبنای آخوند با «تعریف استعمال»

اولین نکته درباره بیان فوق آن است که این توصیف از مجاز و معیار صحت در آن، با نظر مرحوم آخوند پیرامون «تعریف استعمال» - که در مقدمه دوازدهم به آن می‌پردازد - ناسازگار به نظر می‌رسد. چرا که وحدت لفظ و معنا و لحاظ فناء یکی در دیگری (مبنای آخوند در تعریف استعمال) با بکاربردن یک لفظ واحد در بیش از یک معنا (که از لوازم قهری مجاز است) همخوانی ندارد. یعنی مستعملی که لفظی را در معنایی فانی کرده، در صورت ارتکاب مجاز قهراً باید از آن فناء و وحدت اعتباری دست برداشته تا بتواند لفظ را در معنای دیگری فانی کند و در فرض تعدّد مجاز برای یک

لفظ، همچنان به این روند ادامه دهد. آیا این مسأله با معنا و اقتضای «فناء» تناسب دارد؟! آیا واقعیتی به نام مجاز، با تعریف مرحوم آخوند از استعمال هماهنگی بیشتری دارد یا با رویکردی که استعمال را به مثابه علامت اراده معنا قلمداد می‌کرد و آخوند به نفی و نقد آن پرداخته بود؟! همچنین آیا مرحوم آخوند که طبع را به عنوان معیار صحت استعمالات معرفی می‌کند، می‌تواند برای ردّ صحت «استعمال لفظ در اکثر از معنا» به «امتناع عقلی» تکیه نماید؟! یا صحیح آن است که برای ردّ این نوع استعمالات، به «تنافر آن با طبع» تمسک کند؟

۲- نقد «انحصار» معیار صحت استعمالات مجازی به «طبع»، با توجه به جریان اختلاف و نسبیّت در آن و ملازمه آن با «نفی استعمال غلط»

نکته دیگر، توجه به اقتضائاتی است که بکارگیری اصطلاح «طبع» در پی می‌آورد چرا که قوم تصریح کرده‌اند که طبع انسانی به حسب افراد و دسته‌های مختلف، متفاوت است. در واقع اصطلاحاتی همانند طبع، دلالت طبیعی و... در لسان قوم، از نوعی نسبیّت و عدم ثبات حکایت می‌کند و این در حالی است که طبق مبنای قوم نباید و نمی‌توان امری ریشه‌ای همچون «معیار صحت در استعمالات» را به مقوله‌ای نسبی و فاقد ثبات ارجاع داد. چرا که به حسب اختلاف طبائع، برخی استعمالات با طبع برخی افراد سازگار بوده و در نزد آنها صحیح دانسته می‌شود و همان استعمالات با طبع دسته‌ی دیگر ناسازگار بوده و غلط تلقی می‌شود و در نتیجه، غرض از وضع و زبان که ایجاد وحدت رویه و نظم در گفتگو و مخاطب بود، نقض می‌گردد. همچنین واضح است که مستعملین نیز همانند همه ابناء بشر، صاحب طبع هستند و لذا طرح «طبع به عنوان معیار صحت در استعمالات» به صورت مطلق و بدون هیچ قید و شرطی، عملاً به این معناست که معیار صحت و سنجش نسبت به رفتار مستعملین، قضاوت خود آنها درباره کاری است که انجام داده‌اند! لازمه‌ی این مسأله، نفی «استعمال غلط» یا حداقل انحصار آن به موارد سهو و سبق لسان و امثال آن است. زیرا در این رویکرد، هر استعمالی که در عالم خارج و در وعاء گفتگوهای انسانی جاری شده، حتماً توسط دسته‌ای از انسان‌ها انجام شده و انسان‌ها هم آنچه را نپسندند، استعمال نخواهند کرد. پس حتماً این استعمال متناسب با طبع آن‌ها و مورد پسندشان بوده که مبادرت به آن کرده‌اند.

ممکن است گفته شود: «بهر حال نمی‌توان نقش طبع را در تعیین صحت استعمالات مجازی نفی کرد چرا که مجازگویی نوعی هنر و ذوق و سلیقه می‌طلبد و تحقق آن، بدون ملاحظه طبع امکان‌پذیر

نخواهد بود.» در پاسخ باید توجه داشت که کلیت نقش طبع در زبان و ادبیات قابل انکار نیست و بالاتر از مجازات، حتی نفس وضع نیز نمی‌تواند بدون توجه به «طبع» محقق گردد و به غایت خود برسد. همان‌گونه که فی‌المثل وضع لفظ «کش‌لقمه» به عنوان جایگزینی برای «پیتزا» به دلیل عدم پذیرش مردم، با مانع مواجه شد و در زبان فارسی جایگاهی پیدا نکرد اما وضع واژه‌ی «یارانه» به جای «سوبسید» مورد پذیرش قرار گرفت و توسط عموم مردم استعمال شد. اما مسأله آن است که طبع نباید به صورت کلی و بدون قید و ضابطه مطرح شود و مطلقاً از وضع و واضع منقطع باشد؛ بلکه جایگاه و قیود و شروط آن در زبان و ادبیات باید به دقت روشن شود که پیشنهاد جایگزین در این باره، در ادامه خواهد آمد.

۳- تفسیر «صحت استعمال» به «حُسن استعمال» به عنوان یک امر عقلانی، ملازم با ضرورت نقش وضع و واضع در تعیین صحت استعمالات مجازی

به نظر می‌رسد تفسیر «صحت استعمال» به «حُسن استعمال»، تفسیری صحیح است چرا که با سنخ و ماهیت زبان، تناسب دارد. در واقع صحت در امور نظری بر مبنای قوم، بر اساس تطابق با واقع تفسیر می‌شود اما از آنجا که زبان از سنخ امور اعتباری و وابسته به عقل عملی است، صحت در آن باید به نحو دیگری معنا شود. لذا در عقل عملی از «حسن و قبح افعال» بحث می‌شود و این که فاعل حُسن، مستحق مدح عقلاء است و فاعل قبح از سوی عقلاء مستحق ذمّ محسوب می‌شود. در این میان روشن است که عقلاء به دنبال مصالح عامه و نظم مجتمع انسانی هستند و لذا شناخت فعل حُسن و قبیح و مدح و ذمّ فاعل آن توسط عقلاء، بر اساس مصلحت و نظم عمومی انجام می‌شود.^۱ در این صورت قطعاً می‌توان گفت که واضع از مصادیق بارز عقلاء است که با دغدغه ایجاد و حفظ

۱. «التأديبات الصلاحیه و تسمی المحمودات و الآراء المحموده و هی ما تطابق علیها الآراء من اجل قضاء مصلحه العامه للحکم بها باعتبار أن بها حفظ النظام و بقاء النوع کقضیه حسن العدل و قبح الظلم و معنی حسن العدل أن فاعله ممدوح لدى العقلاء و معنی قبح الظلم أن فاعله مذموم لديهم... و کذلک الانسان یصنع اذا احسن احد بفعل یلائم المصلحه العامه من حفظ النظام الاجتماعی و بقاء النوع الانسانی فإنه یدعوه ذلک الی جزائه و علی الاقل یمدحه و یشنی علیه و إن لم یکن ذلک الفعل یعود بالنفع لشخص المادح و انما ذلک الجزاء لغایه حصول تلك المصلحه العامه التي تناله بوجه. و اذا أساء احد بفعل لا یلائم المصلحه العامه و یخل بالنظام و بقاء النوع فان ذلک یدعو الی جزائه بذمه علی الأقل وان لم یکن یعود ذلک الفعل بالضرر علی شخص الذام وانما ذلک لغرض دفع المفسده العامه التي یناله ضررها بوجه.» المنطق، ج ۱؛ ص ۳۴۲

نظم در عرصه زبان و گفتگو، به وضع الفاظ پرداخته و با همین معیار، نسبت به وضعیت گفتگو در جامعه واکنش نشان می‌دهد و به شناسایی گفتگوهای حسن و قبیح و مدح و ذمّ آنها مبادرت می‌کند. این مطلب زمانی واضح‌تر خواهد شد که به مباحث قبلی پیرامون رابطه قهری واضع با حاکمان و مدیران جامعه (مصادق اتمّ عقلاء) و تبدیل «واضع» به یک «منزلت اجتماعی» توجه شود. از همین نکته می‌توان به این واقعیت پی برد که نفی مطلق «نقش واضع در استعمالات مجازی» غیرقابل پذیرش و به مثابه نقض غرض واضع است؛ چرا که «تحقق نظم در عرصه زبان و گفتگو» به مثابه غرض واضع، بدون نظارت بر استعمالات و کنترل و پالایش و بهینه آنها ممکن نخواهد شد. به عبارت دیگر وضع و واضع، یک منزلت اجتماعی و نهاد رسمی است که مسئولیت حفظ نظم عمومی در عرصه زبان را بر عهده گرفته و با این معیار، دائماً مشغول شناسایی رفتارهای حسن و قبیح در عرصه زبان و موضع‌گیری در قبال آنها و مدح و ذمّ نسبت به آنهاست و گرچه در تمامی جزئیات وارد نمی‌شود و اختیاراتی را به مستعملین می‌سپارد؛ اما نمی‌توان او را به صورت مطلق از مدیریت و نظارت بر استعمالات خلع کرد چرا که لازمه‌ی این اطلاق، هرج و مرج و بی‌نظمی در تفاهم و مخاطب خواهد بود. همان‌گونه که وظیفه قانون‌گذار نیز به تقنین و جعل قانون محدود نمی‌شود بلکه وظیفه او تا نظارت بر اجرای قوانین و مواخذه متخلفین امتداد می‌یابد تا نظم مدنظر در جامعه جریان پیدا کند و غرض از قانون محقق شود. در نتیجه باید گفت که معیار صحت در استعمالات مجازی، نه منقطع از وضع و نه منفک از طبع است و لذا باید سهم هر یک از این عوامل را با دقت بیشتری معین کرد.

۴- وابستگی «تحقق اغراض اجتماعی» به «تحریک و بعث جامعه از طریق هنر»، مبین جایگاه استعمالات مجازی در غرض واضع و مستلزم بهینه و تدقیق در «وضع مرکبات»

در این راستا و برای سنجش نسبت مجازات با وضع و تعیین جایگاه آن اولاً باید به تحلیل غرضی پرداخت که موجب توجه واضع به مجازات شده است. به نظر می‌رسد واضع همانند سایر معتبرین و جاعلین و قانون‌گذاران، با موجودی مختار به نام انسان و جامعه روبروست که علی‌رغم نظم‌پذیری، نمی‌توان آن را به قالب‌های خاص و محدود منحصر کرد. به عبارت دیگر، مستعملین علی‌رغم تبعیت از وضع، همواره در حال طرح معانی جدید و در مقام «ترکیب‌سازی» هستند که باعث مقیدشدن کلمات و جملات به یکدیگر و ایجاد معانی جدید می‌شود. بنابراین عدم لحاظ سعه

و طیف در قانون به نحوی که موجب سلب مطلق آزادی عمل در استعمال شود و قالبی برای معانی جدید فراهم نکند، پس از مدتی عموم را به این نتیجه خواهد رساند که این مقررات زبانی، مانع رفع نیاز آنان در بیان معانی جدید است. روشن است که این ناکارآمدی در رفع نیاز قهراً موجب سرکشی و عدم پذیرش نسبت به قانون خواهد شد که خود، نقض غرض واضح را به دنبال دارد.

به تعبیر دقیق‌تر، هدف و غرض واضح به ایجاد نظم در گفتگو محدود نمی‌شود بلکه در هدف بالاتری منحل می‌گردد و آن این‌که این همفکری و هم‌زبانی، به یک نوع همکاری و هماهنگی عملی و انجام رفتار خاص منجر شود. در این صورت روشن است که بسیاری از افعالی که عقلاء و حاکمان به دنبال سوق دادن آحاد جامعه به سوی انجام آن هستند، دارای سختی‌ها و زحمات و عوارضی است که انسان و جامعه به راحتی به آن تن نمی‌دهند. لذا برای حرکت جامعه به سوی اهداف و اعمال خاص، نوعی تحریک و بعث و برانگیزانندگی ضرورت پیدا می‌کند که این مهم از طریق کار هنری و زیباشناسانه امکان‌پذیر می‌شود. فی‌المثل برای ترغیب یک جامعه راحت‌طلب به شروع یک جنگ یا برای اقناع یک جامعه جنگجو به صلح، نمی‌توان صرفاً از ترکیباتی خشک و رسمی استفاده کرد. بلکه باید با ابزارهای هنری و انگیزشی، نوعی از بیم و امید یا خوف و رجاء در آنان پدید آورد که این نیاز، نه فقط مجاز بلکه انواع آرایه‌های ادبی - که در علم معانی بیان از آنها بحث می‌شود - را رقم می‌زند. بنابراین می‌توان گفت از آنجا که زبان رسمی و ترکیبات ساده و متداول برای تنظیم بیم و امید یک جامعه کفایت نمی‌کند و تغییرات اجتماعی مد نظر حاکمان صرفاً با ادبیات خشک دستوری و حقوقی تحقق نمی‌یابد و رفتارهای هماهنگ جمعی به تحریک و انگیزش و هنر و تحقیر و تجلیل نیازمند است، واضعین نیز باید نوعی سعه در قانون وضع را بپذیرند و چارچوبی برای تغییر در آن را در نظر بگیرند تا رفع این نوع از نیازهای اساسی بر بستر وضع امکان‌پذیر شود. کما این‌که قانون‌گذاران نیز برای شمولیت هر چه بیشتر قوانین و تحقق حداکثری اغراض خود، طیف‌بندی و لحاظ حداقل و حداکثر در حدود قانونی را می‌پذیرند.

پس از تبیین جایگاه مجازات در غرض واضح، باید به این نکته مهم توجه داشت که مجاز همواره در ضمن «جمله» محقق می‌شود. لذا نسبت سنجی میان «وضع» و «مجاز» باید بر این اساس شکل بگیرد که غرض واضح از مجازگویی چه تأثیری بر وضع جمله یا جملات (مرکبات) خواهد داشت. به نظر می‌رسد پاسخ این سوال در مسأله‌ی «مقام بعث و انگیزش جامعه از طریق هنر» نهفته

باشد. یعنی غرض واضع در مجازات اقتضا می‌کند که در وضع مرکبات (اعمّ از جمله، پاراگراف، مقالات و خطب) تنها بر جعل هیئات گوناگون (از قبیل هیأت جمله اسمیه، هیأت جمله فعلیه، هیأت جمله شرطیه و...) متمرکز نشود بلکه خاصیتی را به جعل خود اضافه کند که موجب تأمین غرض او از مجاز شود. به عبارت دیگر، واضع در اینجا نمی‌تواند صرفاً به جعل هیئاتی اکتفا کند که نسبت به تمامی حالات و مقامات سخنوری، عمومیت داشته باشد بلکه باید هیئات و جملات را در «مقامات خاص» لحاظ کند که آن مقامات به دلیل خاصیت خود، افعال ذوق هنری در عرصه گفتگو و مخاطب را امکان‌پذیر می‌کنند. این مقامات، همان «علائق مجاز» هستند که فضای مناسب برای انگیزش و بعث جامعه از طریق زبان و ادبیات را فراهم می‌نمایند. به بیان دیگر، به رسمیت‌شناختن «انگیزش و بعث و هنر در زبان» توسط واضع، ملازم با آن است که جملات و مرکبات نه به صورت کلی و مطلق، بلکه در مقامات مختلفی چون مشابهت، مجاورت، تضاد، ظرف و مظروف و... مورد توجه واضع قرار بگیرند و لحاظ شوند. گویا واضع برای تحقق غرض پیش‌گفته، خود را در این موضع قرار داده: «هر لفظی که معنای آن، با معنای هر لفظ دیگری مرتبط بود، اگر در ضمن جملات و هیئاتی قرار گرفت که در مقام بیان هنری بودند و مصداق یکی از علائق مجازی محسوب می‌شدند، می‌تواند در آن معنای دوم بکار رود».

پس واضع با لحاظ علائق، بکاربردن هر لفظی در هر معنایی را نپذیرفته بلکه آن را به این مهم مشروط کرده که بین معنای لفظ و معنای دوم، ارتباطی وجود داشته باشد که این ارتباط، ذیل یکی از علائق مجاز و مقامات خاص مندرج شود. لذا اساساً معنای «قرینه» به عنوان یکی از ارکان مجاز، بر این علائق استوار می‌شود. یعنی قرارگرفتن متکلم در یک مقام خاص (همانند مشابهت، مجاورت و...) و تلاش برای القاء آن به مخاطب است که بزرگترین قرینه است و با کلام و متکلم، قرین و همراه شده و لذا انواع قرائن مقالی را در پی خود می‌آورد.^۱ البته این عدم تعین در لفظ و معنا، متناسب با گستردگی عرصه مجاز و تعمیم آن به همه الفاظ و معانی است که وضع متعین برای آن را

۱. با توجه به همین مطلب، اشکال معروف به علامیت اطّراد مبنی بر «جریان اطّراد در مجازات» پاسخی واضح و دقیق پیدا می‌کند چرا که تحلیل صحیح از مجاز و علائق آن نشان می‌دهد که مجاز در گرو علاقه خاص است و تکرار آن، به تکرار یک علقه خاص بستگی دارد. در حالی که اطّراد به معنای استعمال لفظ در مقامات مختلف و عدم اختصاص آن به یک مقام خاص است. در واقع استعمال مجازی تنها هنگامی رخ می‌دهد که متکلم و مستعمل به نوع علاقه یا صنف علاقه توجه داشته باشد و در مقام بیان آن قرار گیرد؛ اما استعمال لفظ در معنایی به صورت مطّرد، وابسته به لحاظ علاقات نیست بلکه استعمال آن در هر مقامی انجام می‌شود.

به امری ناممکن و نامعقول بدل می‌کند. در واقع فارغ از تعدّد و تکثّر معانی و الفاظی که در حیطه مجاز قرار می‌گیرند (گسترده‌گی کمی مجاز)، واضع به حسب غرض خود از مجاز - که پیش از این تبیین شد - باید نوعی از گسترده‌گی کیفی را نیز لحاظ کند و برای مستعملین، بستر آزادی عمل در جهت تحریک و انگیزش مخاطبان فراهم نماید و از این‌رو برای مجاز‌گویی نمی‌تواند الفاظ خاصی را به معانی خاصی گره بزند و بر تعیین آن اصرار کند. چرا که تأثیرگذاری بر بیم و امید جوامع از طریق زبان و الفاظ، به حسب موضوعات و شرایط و زمان‌های مختلف، کاملاً متفاوت می‌شود و لذا باید به نوعی از عدم تعیین تکیه کرد و زمینه را برای فعالیت گویندگان در جهت تأثیرگذاری بر جامعه مهیا نمود. در واقع تأثیرگذاری بر جامعه و تغییر روحیه و نگرش اجتماعی و اقناع آن برای انجام رفتارهای مدنظر (که بمثابه غرض مجاز بیان شد) طرُق و روش‌ها و اشکال گوناگونی دارد و علاوه بر آن، نوآوری‌های مختلفی در ایجاد ارتباط بین لفظ و معنا را می‌طلبد که این امر، با تعیین و اصرار بر روابط خاص بین لفظ و معنا، ناسازگار است.

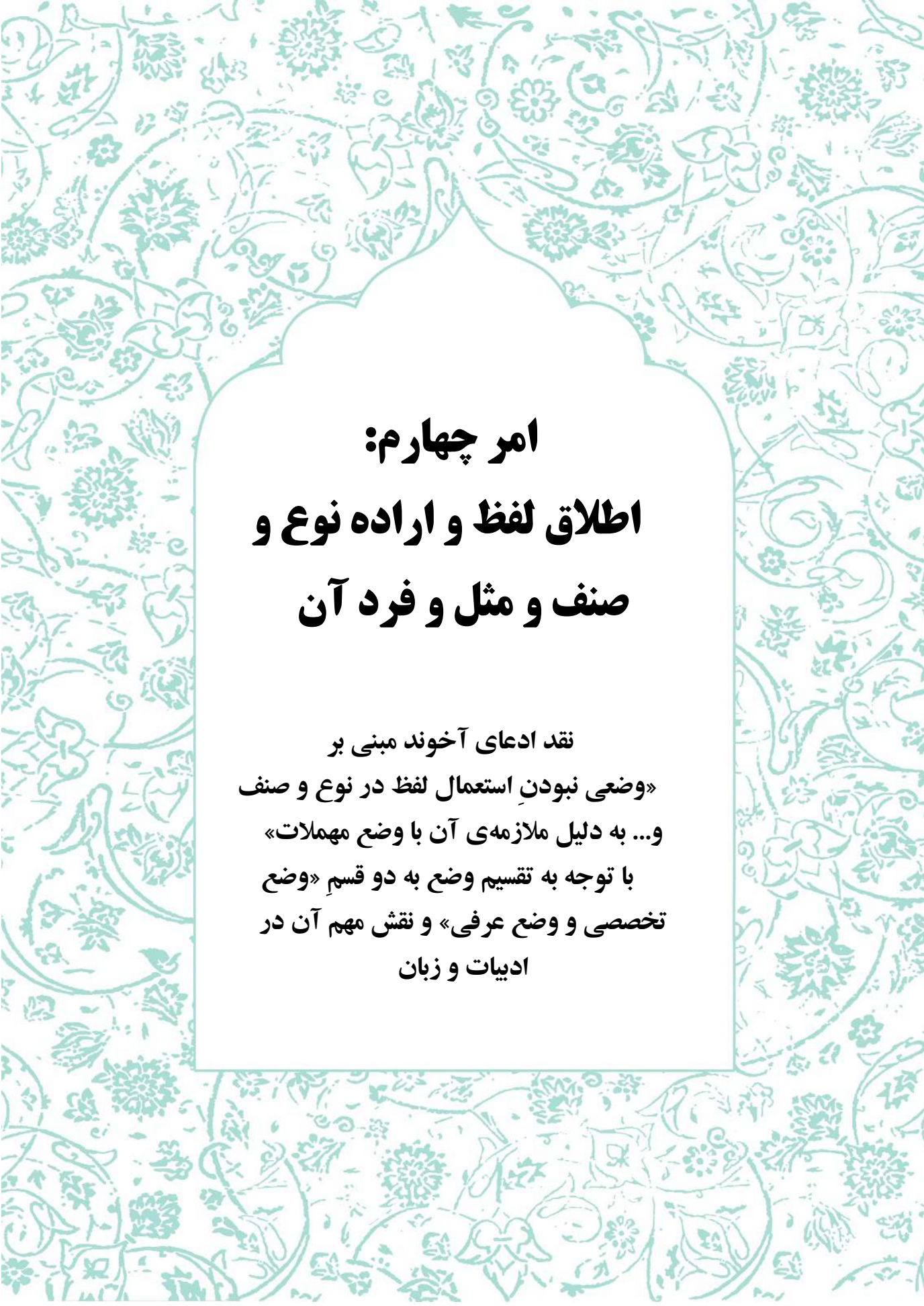
۵- وابستگی «تحریک جامعه» به «پذیرش عمومی نسبت به مجاز»، مبین تعریف و جایگاه «طبع» در معیار صحت استعمالات مجازی

اساساً از همین جاست که نقش «طبع» در مجاز شکل می‌گیرد و علت مشروط‌شدن «صحت استعمالات مجازی» به آن روشن می‌شود. چرا که اگر غرض از مجاز، بسترسازی برای تأثیرگذاری هنری و انگیزشی بر جامعه باشد، مشروط‌شدن صحت مجاز به «تأثیرپذیری جامعه» قهراً باید به عنوان معیار پذیرفته شود. در واقع اگر علی‌رغم مجاز‌گویی و نوآوری در ارتباط بین لفظ و معنا، جامعه از آن تأثیر نپذیرد و متأثر نشود و این تعبیرات جدید را نپسندد و در حال و طبع خود تغییری احساس نکند و در موضع واکنش قرار نگیرد و به بعث و تحریک و انگیزش در نیاید، عملاً غرض از مجاز محقق نشده بلکه استعمال غلط (غیرمتناسب با غرض) رخ داده است. سرّ «عدم تعیین در وضع» - که برای شکل‌گیری مجاز لازم شمرده شد - نیز به همین مسأله باز می‌گردد. چون تأثیرگذاری بر حرکت یک جامعه از طریق زبان و الفاظ، امری پیچیده است و گوینده باید با درک از لوازم غرض خود و رعایت مقتضای حال جامعه و توجه به حب و بغض‌های مردم، دست به ترکیب‌سازی‌های جدیدی بزند و حتی به آزمون و خطا پیرامون اسلوب‌های مختلفی بپردازد تا نهایتاً در حالات و افکار و اعمال جامعه، تصرف کرده و در آن تغییر ایجاد کند. روشن است که چنین

فعالیت چند بُعدی و ظریفی، از طریق چارچوب‌های معین و لایتغیر و از پیش تعیین شده، امکان‌پذیر نمی‌شود چرا که هم اغراض گوینده و هم حال جامعه و طبع و زیبایی‌شناسی و پذیرش اجتماعی، در حال تغییر است.

پس «طبع» یا در اصطلاح دقیق‌تر «پذیرش جامعه» به نحوی که از ترکیب جدید متأثر شود و به سمت رویکرد و رفتار جدیدی حرکت کند، رکن در صحت مجاز است؛ به نحوی که در صورت فقدان آن، استعمال مجازی و لو ذیل علائق مندرج شود، استعمال غلط محسوب می‌شود. چرا که «علائق مجاز» فی‌نفسه موضوعیت نداشت بلکه با این هدف و غرض از سوی واضع تعیین شده بود که به تأثیرگذاری فوق‌الذکر کمک کند و به آن سامان دهد. به عبارت دیگر علائق مجاز به دلیل کلیت خود، قابل قضاوت و سنجش نیست مگر این که شکل مصداقی به خود بگیرد که این مهم از سوی واضع، به مستعملین تفویض شده است. هنگامی که این نوع در ضمن مصداقی خاص تعیین پیدا کند یا مورد پذیرش جامعه (طبع) قرار می‌گیرد یا مورد پذیرش قرار نمی‌گیرد. اگر مورد پذیرش جامعه (طبع) قرار نگیرد، واضع نیز این استعمال را نمی‌پذیرد و آن را غلط دانسته و از شیوع آن جلوگیری می‌کند چرا که غرض او (تأثیرگذاری بر جامعه) را محقق نکرده است. اما هنگامی که این رابطه علاوه بر تعیین یافتن آن توسط مستعملین، مورد پذیرش جامعه نیز قرار بگیرد، آنگاه استعمال صحیح رخ داده چون با رعایت طبع و پسند و پذیرش مردم و تأثیرگذاری آنان، غرض واضع نیز محقق شده است. اما روند فوق به معنای گسست مجاز از نظر واضع نیست چرا که این استعمال مورد پذیرش و پسند، در بستری که از سوی واضع فراهم شده و در ذیل علائقی که او تعیین کرده، جریان یافته تا نظم در گفتگو حفظ شود و هرج و مرجی پدید نیاید. با بیان فوق، به جای نفی نقش هر یک از «وضع» و «طبع» در شکل‌گیری «مجاز»، جایگاه هر دو عنصر در بیان هنری پذیرفته می‌شود و حدود و ثغور هر یک از آنها در این عرصه، توضیحی فنی پیدا می‌کند.

در پایان این بحث، ذکر این نکته ضروری است که آنچه گذشت، با توجه به مبنای آخوند در محوریت‌بخشی به «طبع» برای تحلیل مجازات بود و الا عوامل بسیار مهمتری در پیدایش مجازات وجود دارند که در بخش «جمع‌بندی» به آن اشاره خواهد شد.



امر چهارم:

اطلاق لفظ و اراده نوع و

صنف و مثل و فرد آن

نقد ادعای آخوند مبنی بر
«وضع نبودن استعمال لفظ در نوع و صنف
و... به دلیل ملازمه‌ی آن با وضع مهملات»
با توجه به تقسیم وضع به دو قسم «وضع
تخصصی و وضع عرفی» و نقش مهم آن در
ادبیات و زبان

الرابع:

لا شبهة في صحة إطلاق اللفظ و إرادة نوعه به كما إذا قيل ضرب
مثلا فعل ماض أو صنفه كما إذا قيل زيد في ضرب زيد فاعل إذا لم
يقصد به شخص القول أو مثله كضرب في المثال فيما إذا قصد. وقد
أشرنا إلى أن صحة الإطلاق كذلك و حسنه إنما كان بالطبع لا بالوضع
و إلا كانت المهملات موضوعة لذلك لصحة الإطلاق كذلك فيها و
الالتزام بوضعها كذلك كما ترى.

تقرير متن كفايه

مرحوم آخوند ابتدا بر صحت اطلاق و استعمال لفظ و اراده‌ی «نوع یا صنف یا مثل» از آن را
بی‌اشکال می‌داند و با توجه به مبنای خود در معیار صحت استعمال مجازی (امر ثالث) بر این نکته
تأکید می‌کند که صحت و حُسن این استعمال، ناشی از طبع است و نه از وضع؛ چرا که اگر صحت
چنین استعملاتی به وضع بازگردد، ملازم با آن است که استعمال «الفاظ مهمل» و اراده نوع از آنها
(در جمله «دیز لفظاً») امری وضعی باشد و این در حالی است که اصطلاح «مهمل»، ناظر به لفظی
است که وضع نشده باشد. مرحوم آخوند سپس به اشکالی که درباره «استعمال لفظ و اراده فرد از
آن» مطرح شده، می‌پردازد و با تکیه بر «کفایت مغایرت اعتباری میان دالّ و مدلول» و «احضار معنا
بدون حکایت لفظی از آن»، اشکال مطروحه را مردود می‌شمارد. البته ایشان تصریح می‌کند که چنین
پاسخی به معنای خروج از دایره استعملات و تحلیل مانحن‌فیه بر اساس «انطباق کلی بر مصداق»
خواهد بود که چنین احتمالی فقط منحصر به «استعمال لفظ و اراده فرد» نیست بلکه به حسب اراده
متکلم، می‌تواند بر «استعمال لفظ و اراده نوع و صنف» منطبق شود. اما در پایان، ایشان می‌پذیرد که
چنین احتمالی با اطلاعات متعارف سازگار نیست.

۱- نقد ادعای آخوند مبنی بر «وضع نبودن استعمال لفظ در نوع و صنف و... به دلیل ملازمه‌ی آن با وضع مهملات»، با توجه به تقسیم وضع به دو قسم «وضع تخصصی و وضع عرفی» و نقش مهم آن در ادبیات و زبان

البته در مباحث قبلی، مبنای آخوند در «بازگشت صحت استعمالات مجازی به طبع» مورد نقد و اشکال قرار گرفت که آن اشکالات قهراً در این مسأله نیز جریان دارد. اما فارغ از این، دو اشکال دیگر بر نظر آخوند در مانحن‌فیه قابل طرح است. اولاً حتی اگر بپذیریم که معیار صحت استعمالات مجازی تنها به طبع و پسند و ذوق و سلیقه بازمی‌گردد، نمی‌توان جریان آن در استعمالاتی مانند «زید لفظ»، «ضرب فعل ماضی» و... را پذیرفت چرا که این استعمالات ظاهراً در مقام «آموزش زبان عربی» است و معمولاً در چنین مقامی، نه تنها جایی برای مجازگویی و آرایه‌های هنری و طبع و ذوق نیست بلکه بکارگیری این امور بعضاً متعلّم را به اشتباه می‌اندازد. به عبارت دیگر مقام آموزش، مقام بیان صریح و بدون آرایه است تا مطلب به صورت روشن و واضح به متعلّمین منتقل شود. ثانیاً و مهم‌تر این‌که: استعمالاتی مانند «دیز لفظ» معمولاً در مقام بحث و بررسی علمی و پژوهش و آموزش پیرامون «ادبیات و زبان» است و نه در مقام محاورات عمومی و عرفی و مکالمات روزمره و عوامانه. لذا اگر کسی ادعا کند که برای محاورات عرفی و عوامانه، وضعی برای الفاظ مهمل (مانند دیز) انجام شده، مسموع نخواهد بود اما برای محاورات تخصصی در زمینه ادبیات اگر وضعی برای این الفاظ وجود نداشته باشد، اُدباء و زبان‌شناسان چگونه مباحث مدنظر خود را به یکدیگر منتقل کنند؟!

به بیان ساده‌تر یک ادیب برای آن‌که مثالی درباره الفاظ مهمل ارائه کند، آیا نباید وضعی متناسب با تخصص خود برای یک لفظ مهمل انجام دهد تا بر اساس آن بتواند معنای مقصود خود را به دیگران بفهماند؟! مگر به تصریح قوم، انتقال معانی به مخاطب به مثابه غرض وضع معرفی نمی‌شود؟! و مگر متخصصین به حسب تخصص خود، معانی خاصی غیر از معانی عرفی مدنظر ندارند؟! در این صورت آیا می‌توان با انحصار وضع به معانی عرفیه، از وضع توسط عرف خاص و انتقال مقصود بین آنها جلوگیری کرد و این نیاز مهم را به رسمیت شناخت؟! لذا در مثال مورد بحث نیز گرچه لفظ «دیز» یک لفظ مهمل و بی‌معنا نزد عرف است اما متخصصین زبان و ادبیات به حسب اقتضاء تخصص خود باید معنای خاصی همانند «نوع یا صنف یا مثل یا فرد لفظ دیز» را برای این

لفظ وضع کرده باشند تا گفتگو و بحث علمی و تعلیم و تعلّم پیرامون آن ممکن شود و الانفی و منع چنین وضعی، به معنای نفی و منع «گفتگوی تخصصی و علمی» (عرف خاص) است. در مقابل، پذیرش چنین وضعی، هم بر واقعیتی به نام «ادبیات علمی و وضع تخصصی» صحّه می‌گذارد و هم با مهمل‌بودن لفظی مثل «دیز» تنافی ندارد؛ چرا که مهمل‌بودن آن را به وضع عرفی و عامّ منحصر کرده و بی‌معنا بودن «دیز» را ناظر به مکالمات روزمرّه و عوامانه می‌داند. کما این که دانشمندان فیزیک نیز به دلیل تحلیل‌های علمی، معنای تخصصی و غیرعرفی از «نور، انرژی، ماده و...» را مدنظر دارند و در مباحث خود، این الفاظ را در آن معانی خاص استعمال می‌کنند. اما این وضع و استعمال تخصصی، نافی معنای عرفی آن الفاظ نیست بلکه این دانشمندان هم در هنگام مکالمات روزمرّه، همان معنای عرفی را مدنظر دارند.

پس استعمالاتی که در امر رابع مورد بحث قرار گرفته، باید ما را به یک واقعیت مهم در عرصه زبان و وضع منتقل کند و آن، «وضع تخصصی» است که در مشاجرات قوم پیرامون امر رابع، مورد غفلت قرار گرفته است. در واقع اگر حکمت و غایت وضع «انتقال معانی به مخاطب» باشد، باید پذیرفت که معانی همگی از یک سنخ نیستند بلکه دارای تقسیمات و طبقه‌بندی‌هایی هستند که حداقل یکی از آنها، تقسیم معانی به «معانی عرفی و معانی تخصصی» است. یعنی دانشمندان به حسب بررسی علمی موضوعات، به معانی جدیدی غیر از معانی عرفی دست می‌یابند و قهراً برای انتقال این معانی، به وضعی جدید غیر از وضع‌های عرفی نیاز دارند کما این که اصطلاحاتی مانند «عرف خاص» در مباحث قوم، به همین واقعیت توجه دارد. البته این معانی و وضع ناشی از آن، اموری حاشیه‌ای نیستند بلکه از آنجا که مبنای تأمین نیازهای بشری و حیات انسانی قرار می‌گیرند، اهمیتی والا پیدا می‌کنند و به تدریج و به حسب تأثیرگذاری نخبگان و متخصصین بر عوام، موجب تغییر و تحوّل در وضع عرفی و مکالمات روزمرّه نیز می‌شوند و افزایش سطح سواد و معلومات عمومی، تدریجاً موجب می‌شود که معانی و وضع‌های تخصصی، مورد استعمال عوام نیز قرار گیرد. لذا نکته‌ی اصلی که در مناقشات پیرامون امر رابع مغفول واقع شده، طبقه‌بندی وضع و تقسیم‌بندی آن است و در نتیجه، بر انحصار تمامی وضع‌ها به وضع عرفی پافشاری شده و سپس سعی شده تا موارد خاص به نحوی توجیه شود. غافل از آن که گاه وضع و ارتکازات، عرفی و عمومی هستند و همگان به آن منتقل می‌شوند اما گاه وضع و ارتکازات، تخصصی هستند مانند اصطلاحات ادباء،

پزشکان، حقوق‌دانان، فیزیک‌دانان و... که لازم نیست عموم مردم از آن درک و فهمی داشته باشند. با توجه به این تقسیم روشن می‌شود که صحت استعمالات مورد بحث، به طبع باز نمی‌گردد بلکه به واضعین در عرف‌های خاص رجوع می‌کند.^۱

البته روشن است که به دلیل غفلت از «وضع تخصصی» در امر رابع، مثال‌های مطروحه نیز برای بحث علمی پیرامون «وضع تخصصی و عرف خاص» کفایت نمی‌کند چرا که اولاً تخصص‌ها منحصر به تخصص ادبیات و زبان عرب نیستند بلکه انواع مختلفی همچون علوم انسانی، علوم تجربی و... دارند که هر نوع دارای لحاظ‌ها و خصوصیات ویژه‌ای است و این لحاظ‌ها می‌تواند در کیفیت زبان و وضع آنها تأثیرگذار باشد. ثانیاً اکثر مثال‌ها ناظر به وعاء «آموزش زبان عرب» هستند. یعنی هنگامی که قرار است به کسی که زبان مادری او عربی نبوده، «فعل در زبان عربی» آموزش داده شود؛ گفته می‌شود: «ضَرَبَ فَعْلٌ مَاضٍ». در واقع این جمله نه در استعمالات عرفی عرب‌زبانان وجود دارد و نه ربطی به دنیای وضع و پیدایش و تغییرات زبان دارد؛ بلکه برای یادگیری و تعلیم زبان به کودکان عرب‌زبان یا غیرعرب‌زبانان و... کاربرد دارد. این در حالی است که تخصص ادبیات و زبان به وعاء آموزش منحصر نیست بلکه وعاء‌های با اهمیت‌تری همچون وضع و استعمال را نیز شامل می‌شود که بحث علمی و تخصصی در این وعاء‌ها، مفاهیم و وضع‌های دیگری را می‌طلبد که اتفاقاً آنها بر استعمالات مورد بحث در امر رابع، حاکم هستند.

به عبارت دیگر، متخصصین برای وضع اصطلاحات مورد نیاز در تخصص خود، ابتدائاً مفاهیم اصلی و ریشه‌ای آن تخصص را در نظر می‌گیرند و برای آنها وضعی انجام می‌دهند و سپس به تقسیمات فرعی می‌پردازند و تازه پس از این مراحل است که به موارد خاص توجه می‌کنند. یعنی وضع تخصصی در ارتباط با ریشه‌های آن علم شکل می‌گیرد و خود، دارای قواعدی مخصوص است؛ مثلاً برای وضع تخصصی در علم ادبیات، ابتدائاً برای مقولاتی مانند کلمه و کلام و جمله و مقاله و اسم و فعل و حرف و... وضع انجام می‌شود و بر این اساس، «نوع لفظ و صنف و مثل آن» باید در رتبه‌های بسیار متأخرتری طرح گردد. اما هنگامی که چنین مراتب و حیثیاتی مورد توجه واقع

۱. البته وقتی مقوله‌ای بنام «وضع تخصصی» پذیرفته شود، می‌توان برای قدم بعد و در جهت حرکت به سوی اصول فقه احکام حکومتی، به یکی از اقسام آن یعنی وضع‌های مربوط به «تخصص اداره کشور» توجه کرد و نسبت وضع شرعی و خطابات شارع را با آن مورد بررسی علمی قرار داد.

امر چهارم: اطلاق لفظ و اراده نوع و صنف و مثل و فرد آن | ۱۶۹

نشود، آن‌گاه بدون پشتوانه‌ی علمی، به مواردی خاص و استثنائی پرداخته خواهد شد که اکثراً نتیجه‌ای جز جدلی شدن بحث نخواهند داشت.

۲- خلط بین «قواعد نسبت لفظی و اعتباری» و «قواعد نسبت منطقی و حقیقی» در تحلیل آخوند از «استعمال لفظ و اراده فرد از آن»

اما پیرامون «استعمال لفظ و اراده فرد از آن» باید توجه داشت که اولاً طبق توضیحات فوق می‌توان گفت که ادباء برای رساندن مقصود خود در چنین استعمالاتی، معنای خاصی برای لفظ «زید» وضع می‌کنند که می‌تواند «این صوت متشکل از زاء و یاء و دال» یا امثال آن باشد و به این صورت، اتحادی میان دال و مدلول حاصل نمی‌شود. ثانیاً بر فرض پذیرش اتحاد دال و مدلول، پاسخ آخوند برای تبیین سه جزء در قضیه، محل اشکال است. چون صحیح است که ترکیب قضیه از سه جزء، نیازی به «حاکی لفظی» ندارد و انطباق کلی بر فرد خود، توسط عقل و به صورت قهری حاصل می‌شود و به زبان و لفظ نیازمند نیست؛ اما این مسأله مربوط به وعاء ذهن و قضایای منطقی است. در حالی که بحث ما درباره «استعمالات» منعقد شده و روشن است که «استعمالات» از وعاء ذهن خارج شده و به تلفظ و تقوّه رسیده که در این مقام نمی‌توان گفت لفظی بی‌معنا و غیرحاکی بر زبان متکلم آمده و نمی‌توان پذیرفت که او به جای رعایت تناسبات زبانی در مقام تکلم و گفتگو، صرفاً در حال انجام انطباقات قهری در ذهن بوده و به دنبال اندراج عقلی یک صوت (ز، ی، د) تحت مفهومی کلی است!

به بیان دیگر، اگر «نسبت لفظیه» مورد بحث است (که اقتضای بحث از «استعمال» همین مطلب را می‌رساند)، نمی‌توان طرف «موضوع» در نسبت را لفظی بی‌معنا دانست؛ چرا که متکلم با سخن گفتن خود، ایجاد نسبت اعتباری میان دو لفظ معنادار را دنبال می‌کند. اما اگر «نسبت ذهنی و منطقی» مدنظر است، هم طرف «موضوع» در نسبت باید به معنا تبدیل شده و در ذهن تصور شود (و احضار خارجی برای تشکیل قضیه‌ی منطقی کفایت نمی‌کند) و هم در طرف محمول نباید برای لفظ، موضوعیتی قائل شد (نه این که لفظی را به معنایی مجرد از لفظ نسبت داد). لذا تصویر ارائه‌شده توسط مرحوم آخوند، حتی در «استعمال لفظ و اراده فرد از آن» ناممکن است؛ چه برسد به آن که مرحوم آخوند ادعای سرایت آن به «استعمال لفظ و اراده نوع و صنف از آن» مطرح کند.

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

همین نکته، موجب سوال و ابهام نسبت به بکارگیری اصطلاح «نوع و صنف» در امر رابع می‌شود. چون با توجه به این که لفظ به عنوان یکی از اقسام «دلالت وضعیه» مقوله‌ای اعتباری محسوب می‌شود، چگونه می‌توان برای آن از اصطلاح «نوع» که مربوط به امور حقیقی و ماهوی است، استفاده نمود؟ ممکن است گفته شود «استفاده از این اصطلاح برای طبقه‌بندی و ایجاد نظامی منطقی در اعتبارات است؛ یعنی گرچه ماده، امری اعتباری است اما در صورت و تقسیم‌بندی، از امور حقیقی استفاده شده است که چنین کاری بلاشکال است» در پاسخ - و بر فرض تحقق این ادعا در این بحث - باید توجه داشت که کسی منکر استفاده از صورت حقیقی برای طبقه‌بندی اعتبارات نیست؛ اما شرط صحت آن، توجه به نقطه‌ی وحدت و امر شامل در اعتبارات است تا با تقسیم اقسام آن و سپس با تحقیق شقوق اعلی، در یک روند علمی به اقسام اسفل رسید. یعنی اساساً صحت هر تقسیم آن‌گاه محقق خواهد شد که حرکت در آن از وحدت به کثرت باشد و الا در ادامه دچار تداخل اقسام با یکدیگر و با مقسم خواهیم شد. بنابراین ابتدا باید امر شامل در اعتبارات معین شده و سپس با تقسیم به دلالت لفظی رسید و بعد از آن به تقسیمات لفظ پرداخت تا جایگاه «نوع لفظ و صنف و...» در این میان معین گردد.



امر پنجم:

وضع الفاظ برای

ذات معانی یا مقید به اراده

نقد «قول به وضع الفاظ برای معانی به قید
اراده» به دلیل عدم تناسب آن با «غرض وضع»
و اثبات «تبعیت دلالت وضعی از اراده» با تکیه بر
محوریت اراده در دلالت‌های اعتباری

الخامس:

لا ريب في كون الألفاظ موضوعة بإزاء معانيها من حيث هي لا من حيث هي مرادة للافظها لما عرفت بما لا مزيد عليه من أن قصد المعنى على أنحائه من مقومات الاستعمال فلا يكاد يكون من قيود المستعمل فيه. هذا مضافا إلى ضرورة صحة الحمل و الإسناد في الجمل بلا تصرف في ألفاظ الأطراف مع أنه لو كانت موضوعة لها بما هي مرادة لما صح بدونه بداهة أن المحمول على زيد في زيد قائم و المسند إليه في ضرب زيد مثلا هو نفس القيام و الضرب لا بما هما مرادان

تقرير متن كفايه

مرحوم آخوند معتقد است که الفاظ برای ذات معانی (بدون لحاظ قید اراده) وضع شده‌اند و برای ردّ قول مقابل، به سه استدلال تمسک می‌کند. اول این که قصد و اراده خاص نسبت به معنا از مقومات استعمال است و نباید در مرتبه قبل از آن یعنی موضوع له اخذ شود و الا لوازمی خواهد داشت که بطلان آنها در بحث از معانی حرفیه گذشت. دوم این که مقید شدن موضوع له به اراده، موجب جزئیت معانی در جمالات خواهد شد که لازمه آن، تباین مفهومی بین موضوع و محمول و عدم امکان حمل و ناقض قواعد آن است؛ مگر کسی قائل به ارتکاب مجاز (حذف قید اراده از موضوع له) در کلیه حمل ها شود که استبعاد آن روشن است. سوم این که چنان مبنایی، ملازم با انحصار همه الفاظ در قسم دوم وضع (وضع عام و موضوع له خاص) خواهد بود که کسی به آن قائل نیست. سپس و بر این اساس، مرحوم آخوند به تفسیری که از کلام شیخ الرئیس و خواجه طوسی پیرامون «تبعیت دلالت از اراده» ارائه شده، انتقاد می‌کند و آن را به دلالت تصدیقی و اراده متکلم در هنگام تکلم منصرف می‌داند و ارتباط کلام آن دو دانشمند را به معانی وضع شده برای الفاظ (مقید شدن آنها به قید اراده) مردود می‌شمارد.

۱- ضرورت طرح امر پنجم بعد از امر دوم (اقسام وضع) با توجه به حیثیت مشترک آنها (توجه به اقسام معانی)

اولاً باید توجه داشت که بحث فوق (حداقل بر اساس نحوه طرح آن توسط مرحوم آخوند) ناظر به معانی و مفاهیمی است که الفاظ برای آنها وضع می‌شوند و در آن به این مسأله پرداخته می‌شود که آیا به جز ذات معانی، قید دیگری (یعنی اراده) در معانی الفاظ اخذ شده است یا نه. پس به نظر می‌رسد این بحث از نظر منطقی، باید در کنار اقسام وضع مطرح شود چرا که اقسام وضع در بیان قوم، بر اساس اقسام مختلف معانی و مفاهیم شکل گرفته است. یعنی همان‌گونه که در امر ثانی از مقدمه کفایه، «معنای ملحوظ حین‌الوضع» به «کلی و جزئی» تقسیم شده، سوال از «تقیّد معانی به قید اراده» نیز ناظر به معنای ملحوظ حین‌الوضع است. لذا منطقیّاً مناسباً است که این بحث به جای طرح در جایگاه امر پنجم (که بعد از مبحث «صحت استعمال مجازی» و «اطلاق لفظ بر نوع و صنف و مثل و فرد» قرار دارد) بلافاصله در کنار بحث «اقسام وضع» مورد بررسی قرار گیرد.

۲- ضرورت نقد قول به «وضع الفاظ برای معانی به قید اراده» بر اساس عدم تناسب آن با «غرض وضع» (به جای طرح قواعد حمل توسط مرحوم آخوند)

به نظر می‌رسد برای ردّ قول مقابل، به پاسخ‌هایی از سنخ «قواعد حمل» یا «انحصار الفاظ در قسم دوم وضع» نیازی نیست بلکه به نحو ساده‌تر و البته دقیق‌تری می‌توان «تقیّد معانی وضعیه به قید اراده» را نقد کرد: همان‌طور که مکرراً بیان شد، وضع یک مقوله اعتباری به شمار می‌رود که محور سنجش و بررسی آن همانند سایر اعتبارات، «غرض» است. بر همین اساس باید پرسید تقیّد معانی به قید اراده چه غرضی را تأمین می‌کند؟ به عبارت دیگر مگر وضع الفاظ برای ذات معانی، موجب تحقق غرض وضع (نظم در تفاهم و تخاطب) نمی‌شود؟ علی‌رغم وضع الفاظ برای ذات معانی، کدامیک از اغراض وضع برطرف نشده که بر اساس آن باید به دنبال اضافه‌کردن قیدی خاص به معانی بود و چگونه قید اراده می‌تواند آن غرض حاصل‌نشده را تأمین نماید؟ اینها سوالاتی اساسی و مهم است که تا پاسخی درخور برای آنها ارائه نشود، اساساً نیازی به طرح اشکال دیگر بر این قول نخواهد بود؛ خصوصاً اشکالاتی از سنخ قواعد حمل که گرچه مرحوم آخوند آن را مطرح کرده اما کاملاً بیگانه از وعاء اعتبارات و عرف است. به بیان دیگر ممکن است علاوه بر «تقیّد معانی به قید اراده»، فروض عقلی دیگری برای معانی الفاظ مطرح شود اما در مبحث زبان و ادبیات نباید به هر

امر پنجم: وضع الفاظ برای ذات معانی یا مقید به اراده | ۱۷۵

فرض عقلی و ذهنی توجه کرد و با بحث مفصل پیرامون آن، باب یا مساله جداگانه‌ای برای آن در نظر گرفت بلکه باید آن بحث را با معیار وضع و در چارچوب اعتبارات سنجید.

۳- ضرورت توجه به بحث «تبعیت دلالت از اراده» برای ترسیم دقیق‌تر از صورت مساله در امر پنجم

از همین نکته و با توجه به آنچه از فحول علم انتظار می‌رود، می‌توان حدس زد که بحث فوق فقط برای حل یک مساله ذهنی و یک فرض عقلی نیست؛ گرچه نوع ورود مرحوم آخوند یا برخی دیگر از اصولیون باعث چنین تصویری شود. بلکه حداقل به عنوان یک احتمال می‌توان گفت که مساله اصلی در این بحث، تبعیت «اصل دلالت» از اراده است که در ادامه، به نسبت بین «مدلول» (یا معنای موضوع‌له) و «اراده» نیز کشیده شده است.^۱ لذا برخی کلمات قوم مبنی بر وجود چند جهت در این بحث یا خلط چند مساله در این بحث^۲، برداشت فوق را تأیید می‌کند. همچنان که انتهای کلام مرحوم آخوند در این بحث نیز لاجرم به منشأ بحث و اساس آن (الدلاله تتبع الاراده) منتهی شده است.

۴- تبعیت دلالت وضعی از اراده با توجه به تقسیم دلالت به «اعتباری و غیر اعتباری» و محوریت اراده در شکل‌گیری اعتبارات و دفاع از آن در برابر برخی مصادیق (دلالات تصویری)

پیرامون نسبت دلالت با اراده باید توجه داشت که قهراً مقصود از دلالت در مانحن‌فیه، «دலالت وضعی» است که بر اساس مباحث علم منطق، یکی از اقسام دلالت به شمار می‌رود. حسب مباحثی

۱. به عنوان نمونه بنگرید به یکی از حواشی کفایه‌الاصول که «قول به وضع الفاظ برای معانی به قید اراده» را به عنوان یک صورت مساله‌ی مستقل طرح نکرده بلکه آن را ناشی از خلطی دانسته که بر اثر «جریان اراده و غرض در وضع» صورت گرفته است: «لا یخفی أن الغرض من وضع الألفاظ تسهيل طريق إفادة المقاصد و استفادتها، فجعل لكل شيء مما يضطر الإنسان إليه لفظ يتلفظ به إذا أراد إفهام ذلك الشيء.... فإن قلت: إننا إذا سمعنا لفظاً من متكلم، فكما نفهم معنى، كذلك يحصل لنا الإذعان بأن المتكلم أراد إفهام معناه و ليست هذه الدلالة بالذات فلا بد أن يكون بالوضع، فالإرادة مما يدل عليها: اللفظ بالوضع. قلت: الظاهر أن هذا منشأ لتوهم القائلين بأخذها في الموضوع له، و هو سخيّف جداً، إذ معلوم أن هذه الدلالة ليست باللفظ بما هو حاك عن المعنى، بل هي دلالة له بما هو فعل اختياري صادر عن المتلفّظ به» الحاشیه علی کفایه الاصول، ج ۱ ص ۵۰.

۲. برای نمونه بنگرید به «بحوث فی الاصول» ج ۱، ص ۱۰۴ و همچنین «متقی‌الاصول» ج ۱ ص ۱۶۴ و ۱۶۵

که در محل خود منقح شده،^۱ دلالت از «رابطه بین شیء و اثر» نشأت می‌گیرد که این رابطه یا تحت قانون جبری و تخلف‌ناپذیر است یا تحت قانون جبری و تخلف‌ناپذیر نیست که قسم دوم، همان دلالت اعتباری یا دلالت وضعی نام می‌گیرد. در واقع قسم دوم بر اساس اراده انسان و اعتبار او شکل گرفته و لذا بر حسب هدفی که موجود مختار و صاحب اراده از جعل آن داشته، قابل تغییر است. به عبارت دیگر نسبت‌هایی در خارج جاری هستند که تحت اراده‌ی ما نیستند بلکه علیّت و تکوین بر آنها حاکم است که اینها همان «حقائق» هستند. اما نسبت‌های دیگری نیز وجود دارند که تحت اراده‌ی ما هستند و حقیقتی غیر از اراده فاعل و جعل جاعل ندارند. ایجاد این نسبت‌ها به اراده‌ها باز می‌گردد که این همان «اعتبارات» است. بنابراین اصل تعریف اعتبار (و از جمله وضع)، تابع اراده است و اساس اعتبارات، چیزی جز جریان اراده در نفس نسبت و جعل آن نیست و قطعاً اقسام آن از جمله زبان و وضع نیز همین گونه‌اند. یعنی اراده واضع است که باعث می‌شود نسبتی بین لفظ و معنا جعل شود و دلالتی شکل بگیرد و لذا باید گفت دلالت الفاظ بر معانی، از اراده واضع در ایجاد و جعل نسبت بین لفظ و معنا تبعیت می‌کند و از آن نشأت می‌گیرد.

۴/۱- عدم نقض «تبعیت دلالت وضعی از اراده» با تمسک به برخی مصادیق دلالت تصویری، به دلیل خروج این مصادیق از حیطة وضع و غرض آن

ظاهراً مطلب فوق در نزد قوم امری مقبول است و جز گروهی که وضع را به مثابه یک امر تکوینی و حقیقی و علیتی تحلیل می‌کنند، سایر اصولیون آن را می‌پذیرند. اما احتمالاً آنچه باعث شده تا در «تبعیت دلالت از اراده» تردیدی بوجود بیاید و آن را به محل بحث و اشکال تبدیل کند، مصادیق و نمونه‌های خاصی است که علی‌رغم فقدان اراده و اختیار در آن، ذهن از لفظی به معنایی منتقل می‌گردد و دلالتی حاصل می‌شود که در آن اثری از اراده متکلم نیست و از آن به «دلالت تصویری» تعبیر می‌شود. مثال‌هایی که در کلمات قوم برای این مطلب ذکر شده، از این قبیل است: از صدای طوطی در تکرار کلمات معنادار و پخش جملات توسط ضبط صوت تا کلماتی که به صورت هذیان از شخص خوابیده صادر شده و واژگانی که اشتهاً از سوی شخص ساهی به زبان آمده است.

۱. رک جزوه «تحلیل نظام‌مند از معرفت‌شناسی انتزاعی؛ بخش اول: نقد مبادی منطقی صورتی» ص ۳۷ تا ۴۵؛ از انتشارات حسینیه اندیشه

اما در تحلیل این مصادیق خاص باز هم باید به مساله اساسی «غرض وضع» یعنی «نظم در تفاهم و تخاطب» توجه کرد. یعنی واضع از اعتبار و جعل نسبت بین الفاظ و معانی، به دنبال این بوده که انسان‌ها در جامعه بتوانند در یک بستر منظم و دارای قاعده با یکدیگر گفتگو کنند و مقاصد خود را منتقل نمایند و از این‌رو بوده که واضع، دلالت وضعی و لفظی را پدید آورده و سامان داده است. پس اساساً بسیاری از مصادیق دلالت تصویری، مدنظر و مورد توجه واضع نبوده؛ چرا که اموری از قبیل تقلید طوطی یا هذیان یک شخص خواب‌آلود و... از حیثه «گفتگو و تفاهم انسانی» دو یا چند طرفه خارج هستند و جعل دلالت لفظی و وضعی اساساً ناظر به آنها نبوده تا فقدان اراده در آنها خللی در بحث ایجاد کند! برخی مصادیق دیگر (همچون کلماتی که از دستگاه ضبط صوت و رادیو پخش می‌شود) نیز اشکالی به تبعیت دلالت از اراده وارد نمی‌کنند چرا که می‌توان به روشنی جریان اراده در آنها را مشاهده کرد؛ و لو این اراده از طریق واسطه و ابزاری که با هدف تسهیل و توسعه ارتباط و تفاهم ساخته شده، اعمال شود. یعنی گرچه الفاظی که از رادیو پخش می‌شود در نهایت کار از زبان یک انسان صادر نشده و واسطه نهایی در آن، مواد فلزی یا پلاستیکی فاقد اختیار هستند، اما اراده جمعی از انسان‌ها برای انتقال معانی خاص به افکار عمومی بوده که این روند را شکل داده و الفاظ پخش شده از این وسیله را متعین کرده است. به همین دلیل، در همه نقاط جهان مطالبی که از یک رسانه پخش می‌شود، به مسئولین آن رسانه منتسب شده و مسئولیت و عواقب خاصی را به سمت مدیران آن معطوف می‌کند؛ نه این‌که توییخ و تشویق خود را بر ابزار و واسطه‌ای از قبیل رادیو اعمال کنند! بنابراین دلالت الفاظی که از طریق ابزاری به نام رادیو به ما می‌رسد، کاملاً از اراده مدیران و دبیران شبکه‌های رادیویی تبعیت می‌کند بلکه اراده آنها نسبت به دلالت الفاظی که در برنامه‌های خود بکار می‌برند، بسیار دقیق‌تر و حساب‌شده‌تر از اراده عموم مردم نسبت به مکالمات روزمره است.

پس گرچه در دلالت تصویری، ذهن سامع می‌تواند بدون اراده متکلم به معنایی خاص منتقل شده و به آن دلالت شود، اما چنین انتقال و دلالتی، خارج از حیثه دلالت وضعی و غرض آن است؛^۱

۱. برخی از اصولیون نیز برای دفع اشکال، به این مطلب تمسک کرده‌اند که دلالت تصویری اساساً دلالت نیست چرا که در تعریف دلالت، علم به «وجود» مدلول از طریق علم به وجود دالّ اخذ شده و این در حالی است که دلالت تصویری، دال بر وجود معنا در نفس متکلم نیست بلکه صرفاً نوعی تداعی معانی در ذهن مستمع محسوب می‌شود. (ر.ک اصول الفقه للمظفر ج ۱، ص ۲۰) این نکته

همانند یک لیوان که غرض از ساخت آن، تسهیل در نوشیدن مایعات بوده اما یک کودک ممکن است از آن به عنوان وسیله‌ای برای خوردن غذا استفاده کند! به عبارت دیگر هر مصنوع و پدیده‌ای ممکن است دارای لوازم و آثاری باشد که مقصود و مرادِ صانع و سازنده آن نباشد. الفاظ نیز گرچه ممکن است آثار مختلفی از خود بروز دهد اما واضع الفاظ آنها را برای بکارگیری در دنیای مخاطب انسانی و تفاهم اجتماعی پدید آورده است. در نتیجه باید گفت که دلالت وضعی به عنوان یکی از اقسام اعتبارات، تابع اراده واضع است و برخی مصادیق خاص نمی‌توانند این پایه اساسی (فرق بین حقائق و اعتبارات) را نقض کنند.

۴/۲- رد ملازمه بین «جریان اراده در اصل دلالت وضعی» با «مقید شدن طرفین دلالت وضعی به اراده»

در نکات قبلی این احتمال مطرح شد که اساساً طرح قول به «وضع الفاظ برای معانی به قید اراده»، ناشی از مسأله‌ای مهم‌تر یعنی «تبعیت دلالت از اراده» باشد. حال که بحث تبعیت دلالت از اراده تنقیح شد، باید توجه داشت که این اراده و اعتبار، به «جعل نسبت» تعلق می‌گیرد و دلیلی وجود ندارد که تصور کنیم «منشأ جعل نسبت» (= اراده)، لزوماً باید به قیدی برای «یکی از طرفین نسبت» (=معنا) نیز تبدیل شود. کما این که کسی نمی‌تواند ادعا کنند که وضع قانون و جعل وجوب برای برخی افعال (به عنوان یکی دیگر از اقسام جعل نسبت)، لزوماً به معنای آن است که آن فعل از نظر قانون‌گذار، مقید به «اراده» است؛ بلکه همگان اقرار می‌کنند جعل وجوب، به ذات افعال (بدون قید اراده) تعلق گرفته است.

گرچه متین به نظر می‌رسد اما مقید کردن دلالت وضعی به «وجود مدلول» فرع بر مطلبی است که به عنوان غرض وضع گفته شد؛ یعنی از آنجا که غرض واضع، ایجاد نظم در تفاهم و مخاطب است، الفاظ را برای استفاده در مقام مخاطب و تفاهم جعل کرده و لازمه‌ی چنین مقامی، وجود معنا در نفس متکلم است و نه صرف اخطار آن در ذهن سامع. به عبارت دیگر، علت طرح قید «وجود» در دلالت وضعی، غرضی است که بدان اشاره شد.

امر ششم: وضع مرکّبات

تنقیح «وضع مرکّبات» بر اساس «غرض وضع
و لوازم عقلائی آن»، مبین اشکالات مبنای قوم
در «تعریف وضع و نسبت خطابات شارع با آن»

السادس:

لا وجه لتوهم وضع للمركبات غير وضع المفردات ضرورة عدم
الحاجة إليه بعد وضعها بموادها في مثل زيد قائم و ضرب عمرو بكرا
شخصيا و بهيئاتها المخصوصة من خصوص إعرابها نوعيا و منها
خصوص هيئات المركبات الموضوعة لخصوصيات النسب و الإضافات
بمزاياها الخاصة من تأكيد و حصر و غيرهما نوعيا

تقرير متن كفايه

مرحوم آخوند در امر سادس، طرح وضعی جدید برای مرکبات را نفی می‌کند و وضع مرکبات را به وضع مفردات ارجاع می‌دهد و برای استدلال بر آن، به وضع‌هایی که در یک جمله از آنها استفاده می‌شود، اشاره می‌نماید. یعنی در یک جمله (مانند «زید قائم»)، «وضع شخصی مفردات» (مانند وضع کلمه «زید»)، «وضع نوعی إعراب برای مفردات» (مانند وضع تنوین رفع برای «زید») و «وضع نوعی برای هیئات مرکبات» (مانند قرار گرفتن دو کلمه «زید» و «قائم» در کنار یکدیگر برای رساندن معنای نسبت خبریه) بکار رفته که این وضع‌ها، مقصود متکلم را محقق می‌کند و خبر مدّ نظر را به مخاطب انتقال می‌دهد. به همین دلیل، نیازی به وضع دیگری وجود ندارد و نمی‌توان پذیرفت که غیر از وضع‌های پیش‌گفته، وضعی هم برای کلّ جمله (وضع برای مجموع هیأت و موادّ) وجود داشته باشد؛ علاوه بر این که پذیرش وضع برای کلّ جمله، ملازم با دلالت مکرّر بر معنای واحد است. بر همین اساس، مرحوم آخوند معتقد است اگر عبارتی از اصولیون دیده می‌شود که بر وضع برای کلّ جمله دلالت می‌کند، باید آن را بر این مطلب حمل کرد که وضع هیئات، مغایر با وضع موادّ و مستقلّ از آن است. بنابراین طبق نظر آخوند، در یک جمله وضع سومی وجود ندارد و آنچه وضع شده، «وضع کلمات» و «وضع نسبت میان آنها» است که هر دو از سنخ وضع مفردات محسوب می‌شوند.

۱- ضرورت بررسی «وضع مرکبات» (امر سادس در کفایه) بلافاصله پس از بحث اقسام وضع؛ با توجه به تقسیم پیشنهادی

بنابر اشکالاتی که به «تقسیم وضع در امر ثانی» مطرح شد و پیشنهادی جایگزینی که بر محور «تقسیم وضع به مفردات و مرکبات» ارائه گردید، روشن می‌شود که «وضع مرکبات» منطقاً باید در ادامه‌ی تقسیم وضع (امر ثانی) مورد بررسی قرار گیرد. به همین دلیل گرچه «وضع مرکبات» در کتاب کفایه به عنوان «امر سادس» مطرح شده، اما تقسیم مختار - که در امر ثانی ارائه شد - حکم می‌کند که بحث از وضع مرکبات باید پس از امر ثانی انجام شود.

۲- نقد اکتفای آخوند به «نفی وضع ثالث برای مرکبات» و ضرورت «طرح انواع مرکبات و دلالات آنها»

۲/۱- نقد نظر آخوند پیرامون «وضع مواد مفردات» و «وضع اعراب برای مفردات»

اما قبل از آن‌که به بحث اصلی یعنی بحث مرکبات پرداخته شود، دو ملاحظه‌ی فرعی درباره متن کفایه قابل ذکر است: اول این‌که مرحوم آخوند با طرح مثال «زید قائم»، از «هیئات مخصوص به مفردات یا همان وضع نوعی اعراب برای مفردات» سخن می‌گوید؛ در حالی که مفرد فی نفسه و بدون استعمال در یک هیأت ترکیبی، هیچ اعرابی ندارد و تنها هنگامی که در جمله قرار بگیرد، قابلیت اعراب پیدا می‌کند. پس طرح اعراب به عنوان هیأت مخصوص به مفردات، نادرست و غیرقابل پذیرش است؛ خصوصاً با توجه به این‌که مرحوم آخوند در اینجا در موضع بیان «شئونی از مفردات که ربطی به مرکبات ندارد» قرار گرفته است. همچنین سخن از «وضع مواد مفردات» نیز صحیح نیست؛ چرا که بر حسب کلمات قوم، مفرداتی مثل «زید» از نظر «هیأت» حامل معنا نیستند. در واقع ذکر اصطلاح «ماده» زمانی صحیح است که «هیأت» نیز قابل تصور باشد؛ در حالی که در مورد اسامی اعلام، چنین قابلیت وجود ندارد. بله! در مثال مذکور در متن، «قائم» دارای هیأت معنادار است اما باید توجه داشت که طبق تقسیم مختار درباره اقسام وضع، مشتقات از جمله اسم فاعل از قسم «مرکبات» قرار گرفتند و اساساً نمی‌توان آنها را «مفرد» محسوب کرد چرا که حامل معنای «نسبت بین یک کار با کننده‌ی آن» هستند. پس صحیح آن است که برای تشریح مفردات در یک جمله (تجزیه جمله)، به بیان دو اسم (در مثال «زید قائم») یا دو اسم و یک فعل (در مثال «ضرب

عمرو بکرا» و... بسنده کرد و سپس به این نکته اشاره نمود که قرار گرفتن دو اسم مرفوع در کنار یکدیگر، همان هیأت مرکبه است که بر معنای نسبت حکمیه در جمله اسمیه دلالت دارد و آنها را به مبتداً و خبر تبدیل می‌کند.

۲/۲ - ضرورت طرح بحث پیرامون «وضع مرکبات» بر اساس «طرح انواع مرکبات و بررسی دلالات آنها»، به جای اکتفاء به نفی «وضع ثالث»

اما پس از این ملاحظات فرعی، مسأله اصلی آن است که مرحوم آخوند بحث پیرامون مرکبات را به نفی وضع ثالث (وضع برای مجموع ماده و هیأت) منحصر کرده؛ در حالی که قول به وضع ثالث، فرضی بعید و واضح‌البطلان است که نقد و رد آن، مونه‌ی خاصی ندارد.^۱ البته استدلال مرحوم آخوند در رد این قول، استدلالی مناسب است؛ یعنی به جای طرح مباحث مربوط به عقل نظری و فلسفه، عدم حاجت به وضع جدید و کفایت وضع ماده و هیأت در وفای به مقصود (تحقق غرض) را مطرح کرده که از مباحث مربوط به عقل عملی و امور عقلانی است. اما فارغ از استدلال ایشان، مسأله مهم در نحوه‌ی طرح بحث است؛ چرا که انحصار بحث از مرکبات به نفی وضع ثالث - که از اقوال واضح‌البطلان محسوب می‌شود - قابل قبول نیست. بلکه در بحث از مرکبات باید به اهم انواع و اقسام آن پرداخت و دلالت مخصوص و احکام هر یک از آنها را تبیین نمود؛ از انواع هیئات جملات مانند خبریه و انشائی و شرطیه و فعلیه و اسمیه تا انواع هیئات در ترکیب‌های ناقص مانند وصف و موصوف، مضاف و مضاف‌الیه، جار و مجرور و... تا انواع هیئات در اوصاف مانند اسم فاعل، اسم مفعول، صفت مشبّه و... (که قسم اخیر، بحث مشتقات را شکل می‌دهد اما مرحوم آخوند، آن را به صورت منفصل از مرکبات و در امر سیزدهم مطرح می‌کند!) بنابر آنچه گذشت، به نظر می‌رسد فقدان یک تقسیم شامل نسبت به انواع وضع از یک سو و ارجاع مرکبات به مفردات از سوی دیگر، باعث شده تا از طرح مباحث اساسی در مورد وضع مرکبات غفلت شود و در امر سادس، بحثی مهم و قابل توجه شکل نگیرد.

۱. در تهذیب الاصول، ج ۱؛ ص ۷۴ نیز بر این مطلب واضح تصریح شده است: «فما رَیَما یقال من أنّ مراد القائل من الوضع للمجموع هو وضع جدید له، من غیر إفاده شیء واضح الفساد، لا یلیق أن ینسب إلى ذی فضل».

۳- تنقیح «وضع مرکبات» بر اساس «غرض وضع و لوازم عقلانی آن»، مبین اشکالات مبنای قوم در «تعریف وضع و نسبت خطابات شارع با آن»

۳/۱ - غرض وضع؛ نشان‌گر محوریت «مرکبات» در دو وعاء وضع و استعمال و شأن ابزاری «مفردات» (جز در وعاء آموزش زبان)

اشکال فوق هنگامی واضح‌تر می‌شود که به این واقعیت توجه شود: اساساً مفردات بنفسه نمی‌توانند موجب تحقق غرض واضع و جریان تفاهم میان مستعملین شوند بلکه غرض از وضع مفردات این است که در انتقال معانی مرکب بکارگرفته شوند و در الفاظ و هیئات ترکیبیه قرار بگیرند. به عبارت دیگر، گرچه معانی و الفاظ به دو قسم «مفردات» و «مرکبات» تقسیم شد اما این دو از حیث ارزش و اهمیت و میزان تأثیر در تحقق غرض واضع و شکل‌گیری ادبیات و زبان، قابل مقایسه با یکدیگر نیستند بلکه مرکبات همان قسم اهم هستند^۱ که مفردات اساساً بخاطر آنها وضع شده و پدید آمده‌اند؛ یعنی شأنی جز بکارگیری در جملات و هیئات ترکیبیه ندارند. در واقع انسان‌ها حتی در کوتاه‌ترین و ساده‌ترین گفتگوها و تفاهم‌های خود، حداقل نسبتی بین دو چیز برقرار می‌کنند و معنای یک «جمله» را به طرف مقابل منتقل می‌کنند؛ چرا که انتقال یک معنای مفرد به ذهن شنونده، باعث تحقق هیچ‌یک از اغراض آنها نمی‌شود. لذا نپرداختن به مرکبات، در واقع به معنای عدم بررسی بخش محوری و ستون اصلی در زبان و ادبیات است. در یک تمثیل و تنظیر می‌توان گفت کسی که بحث وضع را به مفردات منحصر می‌کند و مرکبات را هم به مفردات ارجاع می‌دهد، همانند شخصی است که در مباحث زبانی، صرفاً به ۳۲ حرف موجود در الفبا توجه کند و از این مهم غافل شود که این حروف به تنهایی نمی‌توانند معانی مدّ نظر را منتقل کنند و زبان و ادبیات بسازند بلکه شأن و جایگاه آنها این است که با هم ترکیب شوند تا از این طریق، کلمات مورد نیاز ساخته شود. پس همان‌گونه که «شأن حروف الفبا» یک شأن ابزاری برای ساخت کلمات است، شأن معانی و الفاظ مفردة نیز یک شأن ابزاری برای ساخت جملات است. در واقع مفردات فی‌نفسه اگرچه معانی مستقلی دارند، ولی در تفاهم و تخاطب - که هدف و غرض وضع است - دارای

۱. کما این که در تهذیب‌الاصول، ج ۱؛ ص ۷۳ نیز به این مطلب تصریح شده است: «أَنَّ اللُّغَاتِ الْحَيَّةَ وَالْأَلْسُنَةَ الْعَالَمِيَّةَ الرَّاقِيَّةَ بَيْنَ أَبْنَاءِ الْبَشَرِ - كُلِّهَا - كَافَّةً لِإِفَادَةِ الْأَغْرَاضِ وَطَرَحِ الْمَعْنَى فِي قَالِبِ الْأَلْفَاظِ؛ تَصْدِيقِيَّةً كَانَتْ أَوْ تَصَوُّرِيَّةً؛ وَ إِنْ كَانَ الْأَوَّلُ أَكْثَرَ اِهْتِمَاماً بِهِ وَ أَعْلَى دَرَجَةً فِي سِلْسِلَةِ الْمَقَاصِدِ الَّتِي يَقْصِدُ إِفْهَامَهَا.»

موضوعیت و استقلال نیستند و به همین دلیل، آغاز بحث وضع از مفردات و محوریت دادن آن نسبت به مرکبات، مردود است.

واقعیتی که مطلب فوق را تأیید و تأکید می‌کند، آن است که استعملاتی که در میان مستعملین جریان دارد، همواره و همیشه از سنخ تفاهم نسبت به معانی مرکب است و نه مفرد. به عبارت دیگر، «استعمال مفرد» وجود ندارد و اگر کلمه‌ی مفردی در استعمالات دیده می‌شود، در واقع جمله‌ای است که به دلیل وجود قرائن، بخش‌های دیگر آن به زبان نیامده است. بله! در وعاء «آموزش زبان» یا برخی از «تجزیه و تحلیل‌های ادبی» ممکن است صرفاً یک معنای مفرد مدنظر باشد، اما این یک وعاء خاص است که نمی‌تواند و نباید مبدأ و مبنای تحلیل وضع و ادبیات و زبان به نحو عام قرار گیرد؛ چون نسبتی با تفاهم و تخاطب در عالم خارج و و تناسبی با استعمالات به نحو عام ندارد.

۳/۱/۱ - ضرورت توجه به عدم انحصار «مرکبات» به «جمله»، به دلیل بازگشت غرض از جملات به بیان «خطبه‌ها، مقالات و کتب» (سطوح مختلف و سلسله‌وار در معانی مرکبه)

البته باید توجه داشت که در بسیاری از مواقع، غرض واضح و مستعملین با ساخت جمله نیز محقق نمی‌شود. یعنی وضع و ادبیات و زبان، تابع غرض است که این غرض در کلمات قوم به «انتقال و تفهیم معنا» تعبیر شده اما معنای مدنظر برای انتقال و تفهیم، فقط به یک نوع خاص (مثل جمله) محدود نمی‌شود. بلکه دارای سطوح مختلفی است که می‌توان آنها را در دسته‌بندی‌های کلان و به صورت سلسله‌وار طبقه‌بندی کرد و به تبع آن، سلسله‌ای از الفاظ و هیئات را در نظر گرفت و به تدقیق و تشریح آن پرداخت: گاهی یک جمله، تنها بخشی از معنای مدنظر است و لذا غرض از «جمله»، به یک «پاراگراف» (مجموعه‌ای از جملات مرتبط به یکدیگر) بازگشت می‌کند. همچنین گاه پاراگراف تنها یکی از اجزای معنای مقصود است و غرض از آن، به یک «خطبه» یا «مقاله» رجوع می‌نماید که مجموعه‌ای از پاراگراف‌های مرتبط به هم است. بالاتر این که گاه چند خطبه و مقاله هم وافی به مقصود نیستند و غرض از آنها، در یک «کتاب» منحل می‌شود که از مقالات و فصل‌های مرتبط به یکدیگر تشکیل شده است. البته مقصود از مقاله یا کتاب در اینجا، صرفاً نوشتن و صورت کتبی نیست بلکه منظور، مقدار و کمیت تفاهم و تخاطب است که به دلیل تفصیل و پیچیدگی در معانی، الفاظ آن در چند جمله یا چند پاراگراف نمی‌گنجد.

۳/۲ - «انتقال معنا» به عنوان «غرض حاکم بر وضع مرکبات» در کلمات قوم و ضرورت تکمیل آن به «وحدت رویه و نظم در انتقال معنا» (جلوگیری از هرج و مرج در گفتگو)

در گام بعدی بحث باید به این مسأله توجه کرد که غرض حاکم بر سلسله اغراض فوق، امری است که قوم از آن به «انتقال و تفهیم معنا» (به عنوان غرض وضع) تعبیر می‌کنند. اما به نظر می‌رسد این یک تعبیر ناقص است که مثال ذیل می‌تواند مبین نقصان ادعائی باشد: پدر یک خانواده، معنایی مثل گندم را در نظر می‌گیرد و لفظ «الف» را برای آن وضع می‌کند و آن را به خانواده خود آموزش می‌دهد تا با استعمال آن در هنگام نیاز، همسر و فرزندان سرعاً به آن معنا منتقل شوند. اما یک پدر در خانواده‌ای دیگر، لفظ «ب» را برای همین معنا وضع می‌کند تا اعضای خانه با یادگیری آن، سرعاً به آن معنا منتقل شوند. تا اینجا و طبق تعبیر قوم، غرض از وضع و انتقال معنا در هر یک از خانواده‌ها حاصل شده اما هنگامی که این دو خانواده بخواهند با هم ارتباط بگیرند و مثلاً خرید و فروش تهاتری انجام دهند و گندم را با میوه معاوضه کنند، در گفتگو و تفاهم و انتقال معنا دچار مشکل می‌شوند و موفق به خرید و فروش نخواهند شد. چرا که هر یک، لفظی را برای «گندم» انتخاب کرده‌اند که دیگری، از آن لفظ به معنای گندم منتقل نمی‌شود و بالتبع وضعی که انجام شده، باعث نقض غرض و عدم انتقال معنا در سطح بالاتری از ارتباطات انسانی می‌شود.

این مثال نشان می‌دهد که برای تصحیح «انتقال معنا» به مثابه «غرض وضع»، ذکر قید دیگری ضرورت دارد که می‌توان از آن به «وحدت رویه و نظم در انتقال معنا» تعبیر کرد. در واقع وضع و ادبیات و زبان و انتقال معنا، نه فقط نیاز یک فرد یا خانواده بلکه نیاز «جامعه» محسوب می‌شود و جامعه نیز در همه شئون خود، ناگزیر از ایجاد نظم و وحدت رویه است. متناسب با همین واقعیت است که در کلمات قوم نیز از «عقلاء» و نقش آنان در «حفظ نظام» و نظم جامعه و «جلوگیری از هرج و مرج»، سخن به میان آمده و لذا می‌توان گفت غفلت از مسأله نظم در زبان و ادبیات و گفتگو و نقش عقلاء در آن، با مبنای قوم سازگار نیست. یعنی همان‌گونه که خرید و فروش، عبور و مرور، تشکیل خانواده و... بدون نظم ممکن نیست، گفتگو و تفاهم و مخاطب نیز به عنوان یکی از شئون مهم جامعه تنها با نظم و وحدت رویه امکان‌پذیر می‌شود.

۳/۳ - امتناع «وحدت رویه و نظم در انتقال معنا» توسط افراد و وابستگی آن به «حاکمیت‌ها» به مثابه «حافظان نظم جامعه در عرصه گفتگو»

بر این اساس، نمی‌توان انکار کرد که ایجاد نظم و وحدت رویه در سطح جامعه، از افراد عادی بر نمی‌آید بلکه این مهم تنها توسط یک قدرت فائده که مورد پذیرش دیگران قرار بگیرد، ممکن می‌شود. به عبارت دیگر، نظم در گفتگو و تفاهم و انتقال معنا همانند سایر نظم‌های مورد نیاز جامعه است که حکومت‌ها نقشی اساسی در تحقق آن دارند؛ چرا که مسئول حفظ نظم اجتماع و جلوگیری از هرج و مرج هستند. در واقع وضع و زبان و تفاهم مانند جعل قانون و دیگر عرصه‌های مهم جامعه، تحت تصرف حکومت‌ها بوده و تابع روابط اجتماعی و متصدیان و مسئولان آن است تا نظم اجتماعی از بُعد گفتگو و زبان نیز مورد اخلال واقع نشود و از این حیث ضرری به جامعه وارد نگردد.

۳/۳/۱ - ضرورت هماهنگی «واضعین» با «حاکمیت‌ها» به عنوان حافظان نظم در همه عرصه‌های جامعه؛ علت تحلیل واضع به «یک منصب و منزلت حاضر در تمامی جوامع» (و نه یک شخص در گذشته‌های دور)

در این صورت روشن می‌شود که گرچه ادباء نقش مهمی در ادبیات و زبان دارند اما این نقش حتماً باید در هماهنگی با حافظان نظم جامعه یا همان عقلاء و حاکمان و سلاطین قرار گیرد. چرا که مسئولان حفظ نظم جامعه (حاکمان) نمی‌توانند بعضی عرصه‌ها را رها کنند و صرفاً مشغول ایجاد نظم در برخی دیگر از عرصه‌ها باشند و الا هماهنگی بین عرصه‌های مختلف برقرار نخواهد شد. مثلاً اگر ادبیات و زبان و وضع در یک جامعه از کنترل حاکمان خارج باشد، آنگاه معانی و ارزش‌ها و قوانینی که مدنظر حاکمیت هستند چگونه مابه‌ازاء لفظی و وضعی پیدا خواهند کرد تا به جامعه منتقل شوند و مورد تفاهم عموم قرار بگیرند؟!

از توضیحات فوق، این نتیجه آشکار می‌شود که واضع صرفاً شخصی نیست که نامی را برای فرزندش قرار می‌دهد بلکه این، نازل‌ترین سطح وضع است که نباید مبنای توضیح وضع قرار بگیرد. البته این سطح نازل نیز فارغ از تصرف حاکمان و حاکمیت‌ها نیست چرا که آنها با رواج فرهنگ خاصی در جامعه، بخشی از اسامی را از دایره انتخاب پدران خارج کرده‌اند و اگر کسی هم بر

انتخاب همان اسامی اصرار کند، یا با مخالفت عرف مواجه می‌شود و یا قادر بر ثبت آن در اسناد رسمی نخواهد شد. نتیجه مهم‌تر این که واضح صرفاً شخصی نیست که در گذشته‌های دور، یک سری الفاظ را برای معانی مختلف وضع کرده است بلکه «وضع و واضع» یک منزلت اجتماعی است که زیر نظر حکام و رؤساء و عقلاء و در هماهنگی با آنان، مسئول حفظ نظم گفتگوست و دائماً بر وضعیت تفاهم و تخاطب جامعه نظارت دارد و بر اساس اغراض اجتماعی، در آن تصرف می‌کند و تغییرات لازم را در وضع و ادبیات اعمال می‌نماید. مصداق این واقعیت در گذشته، شعراء و خطباء بودند و امروزه رسانه‌ها، فرهنگستان‌های زبان و... چنین نقشی به عهده دارند. همان‌طور که در عرصه عبور و مرور نیز نهادی مثل پلیس راهنمایی و رانندگی بر وضعیت ترافیک در شهر و کشور اشراف دارد و دائماً در حال نظارت و اقدام برای حفظ نظم در این عرصه است. پس آگاهی از وضع و ادبیات در مراجعه به لغت‌نامه و اقوال لغویون خلاصه نمی‌شود بلکه ادبیات و زبان همانند سایر شئون حیات اجتماعی، دارای مسئولان و متصدیانی است که به صورت حی و حاضر، دائماً مورد مراجعه قرار می‌گیرند و در حال بررسی و تصمیم و اقدام هستند.

این حیات و فعالیت مداوم، ناشی از این واقعیت است که «نظم در گفتگو» یک امر ذهنی و ثابت نیست بلکه مقوله‌ای عملی و در حال تغییر است. چرا که حاکمیت‌ها همواره با مسائل و شرایط مختلفی مواجه می‌شوند و در نتیجه، تصمیمات و اقدامات نوینی را در دستور کار قرار می‌دهند و لذا باید معانی متناسب با آن را به جامعه منتقل کنند و ذهنیت و ارتکازات زیردستان را از طریق ادبیات و الفاظ، مدیریت نمایند.

۳/۴ - تبعیت «غرض وضع» (نظم در انتقال معنا) از «اغراض حاکمیت‌ها» در کنترل ارتکازات

عمومی متناسب با اهداف خود

به عبارت دیگر، «نظم در گفتگو» به مثابه «غرض وضع»، خود تابعی از اغراض و اهداف حاکمیت‌هاست و حکام و رؤساء هستند که بر اساس اغراض و اهداف خود، معین می‌کنند که چه معانی و مفاهیمی به ارتکاز جامعه تبدیل گردد تا موضوع تفاهم عموم قرار گیرد و چه معانی و مفاهیمی وارد ارتکاز جامعه نشود تا عموم نسبت به آن، حالت استنکار و استغراب پیدا کنند و سپس الفاظ و ادبیات متناسب با این ملاحظات، توسط واضعین فراهم می‌شود. در واقع، اغراض حاکمیت‌ها، تعیین می‌کند که در چه شرایطی باید کدام معانی به جامعه منتقل و تفهیم شود و لذا

«منزلت وضع و واضع» دائماً فعال است تا درباره الفاظ متناسب با معانی مورد نظر تصمیم بگیرد و ارتکاز متناسب با هدف را در جامعه ایجاد کند و همچنین الفاظ و ادبیاتی را که معانی نامتناسب با اغراض را منتقل می‌کند و ارتکاز نامطلوب را پدید می‌آورد، مهجور نماید. به همین دلیل است که برای برخی مفاهیم و الفاظ مانند «شهادت»، «غیرت» و... که در فرهنگ اسلامی کاملاً معروف‌اند، معادلی در برخی زبان‌های خارجی یافت نمی‌شود و ترجمه‌ی آنها تنها هنگامی ممکن می‌شود که در چندین جمله توضیح داده شوند.

پس روشن شد که وضع به عنوان یک مقوله اعتباری، تابع غرض است و غرض از وضع نیز به «نظم در گفتگو و تفاهم» تعریف شد و از این طریق، به حاکمیت‌ها مرتبط گردید چرا که ایجاد نظم در هر شأنی از شئون جامعه، جز توسط حاکمیت‌ها امکان‌پذیر نیست. اما حاکمیت‌ها به دنبال ایجاد هر نظم نیستند بلکه نظم‌های اجتماعی را بر اساس اغراض خود، تعریف کرده و تحقق می‌بخشند. در واقع وضع و زبان و ادبیات بمثابة ابزار تحت تصرف و در اختیار حکام است که بوسیله آن، افکار و ارتکازات جامعه را با دیگر عرصه‌های اجتماع هماهنگ می‌کنند و از این رهگذر، جامعه را در مسیر نیل به مقصدی که برگزیده‌اند، قرار می‌دهند. در این صورت، تحلیل از وضع و زبان و ادبیات بدون توجه به اغراض حاکمیت‌ها و حاکمان، تحلیلی کاملاً سطحی و ناقص و مردود خواهد بود؛ بلکه با دسته‌بندی کلان نسبت به اغراض حاکمیت‌هاست که می‌توان تصویر صحیحی از وضع و ادبیات به دست آورد.

۳/۵ - پیش فرض اعتقادی مبنی بر تقسیم اغراض حاکمیت‌ها به «ایمان به خدای متعال» و «طنیان در برابر خدای متعال»، علت تقسیم وضع و ادبیات به دو قسم الهی و الحادی

در اینجاست که پیش فرض‌های کلامی و اعتقادی اثر قابل توجهی بر بحث می‌گذارد؛ چرا که طبق مسلمات مذهبی حداقل دو دسته غرض برای انسان‌ها و جوامع و حاکمیت‌ها وجود دارد: الف) پذیرش خدای متعال به عنوان خالق و مدیر عالم و بنای بر اطاعت او و دعوت دیگران به سوی او که موجب ایثار و از خودگذشتگی برای هدایت و تقرب بندگان خدا می‌شود. ب) ادعای مدیریت عالم توسط مخلوق و دعوت دیگران به خود و انکار خدای متعال که استیثار و استثمار بندگان برای افزایش بهره‌مندی رؤساء را در پی دارد. بر این اساس، حداقل دو نوع غرض و دو نوع حاکمیت شکل می‌گیرد که هر یک از آنها برای تحقق غرض خود، باید مجموعه رویکردها و معانی و مفاهیم

خاصی را به جامعه منتقل کنند و ارتکاز مخصوصی در میان مردم پدید آورند. لذا به تبع آن دو نوع غرض و این دو سنخ مفاهیم، دو نحوه وضع و زبان و دو جهت گیری در ادبیات به وجود می آید که یکی مختص به نظام ایمان و دیگری ویژه نظام طغیان خواهد بود. به تعبیر معارف دینی، یکی «بلسان اهل توحیدک» سخن می گوید و «لحن القول» (محمّد/۳۰) دیگری، طغیان او را آشکار می کند.

ممکن است گفته شود: «بطلان ادعای فوق واضح است؛ چرا که بسیاری الفاظ همانند کلمه آب وجود دارد که هم در جامعه مسلمان و هم در جامعه کافر، معنای واحدی دارد.» اما باید توجه داشت که ادعای فوق ناظر به مفردات است در حالی که در سطور فوق، جایگاه محوری «مرکبات» در زبان و وضع و ابزار بودن مفردات برای مرکبات تبیین شد. یعنی وقتی زبان و وضع به نازل ترین سطح خود (مفردات) تعریف شود، اشتراکات عامی قابل لحاظ خواهد بود؛ اما مسأله این است که زبان و وضع باید در یک نظام و با رعایت تقدّم و تأخر تحلیل شود و این تحلیل، در سیر از بالا به پایین و به ترتیب اهمیت عناصر در تحقق غرض شکل بگیرد تا معلوم شود که اشتراکات مربوط به سطوح نازلهی تفاهم است اما به هر میزان که به سطوح عالی‌تر تفاهم - که مبنای وضع و زبان و وضعیت ادبیات در جامعه را معین می کند - نزدیک شویم، اختلافات بزرگ و بزرگ تر می شود.

۳/۶ - جریان اغراض حاکمیت‌ها از طریق تبدیل مجموعه‌ای از ارزش‌ها و مفاهیم به ارتکاز عمومی، بیانگر ضرورت تحلیل زبان و وضع بر محور «مرکبات پیچیده» (کتب و مقالات و خُطَب) و تبعیت «مرکبات ساده و مفردات» از آن

در این صورت باید گفت: حکام و رؤساء برای تحقق اغراض خود، مجموعه‌ای از ارزش‌ها و مفاهیم و معانی را مدنظر دارند که نه تنها در قالب مفردات بلکه در قالب خُطَب و مقالات نیز نمی‌گنجد که نمونه امروزی آن، اسناد مفصّلی است که حکمرانی کشورها بر اساس آن انجام می‌شود. همان‌طور که سلاطین در گذشته برای حفظ و تداوم حاکمیت خود باید ارزش‌ها و مفاهیمی را به اطرافیان و درباریان، خواص و دانشمندان و نخبگان، روسای قبائل و خوانین، صاحبان حِرَف و اقشار مختلف مردم منتقل می‌کردند و با هر یک از این گروه‌ها، به نحوی مفاهمه می‌کردند تا موضوعات داخلی (از خراج و مالیات تا امنیت راه‌ها و شهرها و...) و موضوعات خارجی (تهدید از سوی دشمنان، خطر تجاوز همسایگان، ارتباط با متحدان و...) به نحو متناسب با اغراض، رتق و فتق

شود. روشن است که این امور حاوی سلسله‌ای از ارزش‌ها و مجموعه‌ای از مفاهیم بود که پیچیدگی و تفصیل زیادی داشت و لذا انتقال و تفهیم آن، به هیأت‌های ترکیبی‌ی مختلف و متعددی نیازمند بود که در قالب کتاب، خطبه‌ها و... محقق می‌شد. پس از آن‌که این مجموعه ارزش‌ها و مفاهیم به جامعه انتقال می‌یافت و به ارتکاز عموم تبدیل می‌شد و همراهی نسبی عوام و خواص را به دست می‌آورد، ترکیبات و مقالات و جملات کوتاه‌تر و ساده‌تری که در سطوح پایین‌تر جامعه جریان داشت، بر محور آن شکل می‌گرفت که استعمال عام در میان قشرهای مختلف را سامان می‌داد و بدین گونه، نظم در تفاهم و تخاطب و گفتگو و ارتکاز و همفکری و هم‌زبانی و هماهنگی در فرهنگ محقق می‌شد. اما مسأله مهم این است که اغراض حاکمیت‌ها و حکام که روند فوق را شکل می‌دهد، یکسان نیست و همان‌طور که پیش از این گفته شد، این اغراض حداقل از منظر اعتقادی به دو قسم تقسیم می‌شوند و لذا دو نحوه از تفاهم را رقم می‌زنند؛ و لو این‌که هر دو دسته، به یک زبان گفتگو کنند. بحث فوق همچنین می‌تواند عامل اصلی در اختلاف زبان‌ها و شکل‌گیری زبان‌های گوناگون را توضیح دهد و پیدایش زبان‌های جدید را به ایجاد جوامع جدیدی منتسب کند که اغراض نوینی داشته‌اند و تفاهم و تخاطب موجود در جامعه را با آن اغراض، نامتناسب ارزیابی کرده‌اند و در نتیجه، ادبیات و ارتکازات متناسب را پدید آورده‌اند.

بر این اساس، آنچه در صفحات قبلی پیرامون بازگشت غرض از مفردات به جملات، جملات به پاراگراف‌ها، پاراگراف‌ها به مقالات و مقالات به کتاب‌ها بیان شد، توضیح بیشتری می‌یابد و روشن می‌شود که سطوح معانی و سطوح تفاهم از مفصل به کوتاه و از ترکیب‌های پیچیده به ترکیب‌های ساده و سپس مفرد است که وضعیت زبان و ادبیات و وضع را رقم می‌زنند. از این‌رو، اخلاق و تفکر و بالتبع ادبیاتی که یک «پدر» در خانواده به کار می‌برد، شکل ساده‌تری از آن روندی بود که در مواجهه با «خان» مشاهده می‌کرد و رویکرد و نظرگاه و ادبیاتی که یک خان از آن استفاده می‌کرد، شکل ساده‌تری از منش «والی» در آن ولایت بود. کما این‌که منش عملی و زبانی والی بر محور سلوک «سلطان» در این عرصه شکل می‌گرفت و آن سلطان نیز کردار و گفتار خود را با آنچه از «امپراتورهای مسلط بر جهان» می‌دید، تنظیم می‌کرد. لذا نقل شده که معاویه بخشی از وقت روزانه خود را به شنیدن حکایت‌های امپراتوران ایران و روم می‌گذارند تا از تجارب آنها در شیوه ملک و سلطنت خود استفاده کند.

۳/۶/۱ - غفلت از تحلیل وضع بر اساس «مرگبات پیچیده» در علم اصول، عامل انحصار آن به تکالیف فردی و غیبت آن از استنباط سایر معرفت‌های دینی و تکالیف اجتماعی

با این ترسیم از مراتب گفتگو و سطوح تفاهم، واضح است که آغاز بحث از تمثیل به «مولایی که به عبد خود دستور داده که آب بیاور» یا «پدری که نامی برای فرزندش جعل کرده»، چه سطحی از تفاهم و مخاطب را در نظر گرفته و از چه سطوحی از آن غفلت کرده و بالتبع دچار چه ضعف‌هایی در تحلیل خواهد شد. لذا به نظر می‌رسد یکی از عوامل مهمی که باعث انحصار علم اصول به فقه مصطلح و غیبت آن از سایر معرفت‌های دینی شده و استنباط از قرآن یا خطبه‌های معصومین را به احکام فردی منحصر کرده، همین غفلت از تنقیح علمی نسبت به «مرگبات» است. در واقع قرآن یا خطبه‌های معصومین نیز از مهم‌ترین متونی هستند که در فهم از آنها باید تسلیم مولا بود و حجیت فهم از آنها را احراز کرد و لذا قطعاً باید در دایره اهتمام علم اصول قرار بگیرند و قواعد علم اصول در آنها اعمال شوند. اما آنچه عملاً در فهم از قرآن محقق شده، شکل‌گیری «علم تفسیر و روش‌های تفسیری» است که در حداقلی‌ترین حالت می‌توان گفت نسبت آنها با علم اصول و قواعد اصولی روشن نیست.

به عبارت دیگر، روش‌های تفسیری از نظر محتوایی نباید تباین و تغایری با قواعد اصولی داشته باشند و اگر چنین تغایری مشاهده می‌شود، یکی از عوامل آن را می‌توان فقدان قواعد اصولی نسبت به مرگبات دانست. چرا که قرآن یک متن مرگب یا به تعبیر رایج، یک «کتاب» است که صدوچهارده مرگب کوچکتر یا همان «سوره» را شامل می‌شود و هر سوره نیز شامل چند آیه است. طبعاً در این صورت باید در علم اصول به بحث‌هایی پیرامون چیستی «سوره» و دلالت آن، تأثیر سوره بر دلالت آیات، رابطه بین آیات و نسبت آن با کلیت سوره، نسبت بین سوره‌ها با یکدیگر و دلالت‌های این نسبت، رابطه سوره‌ها با کلیت قرآن و... پرداخته شود که فقدان آن، موجب ذوقی شدن تفاسیر شده یا در بهترین حالت، بیان احتمالات مختلف درباره آیات و سور را در پی داشته؛ بدون آن که مفسر بتواند یا بخواهد احتمال برگزیده توسط خود را به حجیت برساند. این در حالی است که بخش قابل توجهی از روایات فقهی که در فقه متداول به آنها پرداخته می‌شود، در قالب جمله یا جملات کوتاه بیان شده‌اند و لذا علی‌رغم فقدان بحث در وضع مرگبات، می‌توان قواعد زبانی را (که در ارتکاز اصولیون با محوریت مفردات شکل گرفته‌اند) در آنها بکار برد و به نتیجه‌هایی دست یافت.

۳/۷ - فطرت بشری نسبت به «کمال‌طلبی» و عدم اکتفاء به «نظم»، عامل پیدایش روابط و معانی جدید و علت تکامل و تغییرات اساسی در زبان و وضع

از توضیحات فوق روشن شد که «ایجاد نظم در جامعه بر اساس اغراض حاکمیت‌ها» بر «غرض وضع» حاکم بوده و لذا یکی از محورهای اساسی برای تحلیل زبان و وضع به شمار می‌رود. اما واقعیت آن است که انسان‌ها و عقلاء و جوامع و حاکمیت‌ها تنها به ایجاد نظم و جلوگیری از هرج و مرج در جامعه اکتفا نمی‌کنند بلکه به دلیل کمال‌طلبی، «تکامل» را نیز مدنظر دارند. کما این‌که مردم و مسئولان یک شهر تنها به دنبال نظم در عبور و مرور نیستند بلکه پس از ایجاد نظم ترافیکی، ارتقاء و تکامل آن را نیز دنبال می‌کنند تا سرعت و سهولت رفت‌وآمد در شهر، دائماً افزایش پیدا کند. لذا گرچه نظم ترافیکی در ابتدا به اموری مانند چراغ راهنمایی در چهارراه‌ها نیازمند بود اما با تکامل در نحوه زندگی و افزایش جمعیت شهرها، تکامل در عبور و مرور نیز ضرورت پیدا کرد و برای سرعت و سهولت در رفت‌وآمد، مقولات جدیدی از قبیل «اتوبان» پدید آمد که در بسیاری از مسیرهای شهری، چهارراه‌ها و چراغ‌های راهنمایی را اساساً منتفی و به امری بلاموضوع تبدیل نمود. همچنان‌که پیش از آن، یکی از ابزارهای لازم برای سرعت در عبور و مرور، «نعل اسب» بود اما با تکامل در حیات بشر و اختراع اتومبیل، اسب و نعل و حرفه‌ی نعل‌بندی، بالکل از فهرست موضوعات مربوط به عبور و مرور خارج شد و موضوعات جدیدی همچون صنعت تایرسازی و حرفه‌ی جلو‌بندی و... در دستور کار قرار گرفت.

بنابراین گرچه نظم در همه شئون بشری دنبال می‌شود اما این نظم‌ها، تابع و محکوم «تکامل» هستند که باعث می‌شود موضوعات و روابط و نظم‌های قبلی بلاموضوع شده و سطح جدید و مقیاس نوینی از موضوعات و روابط و نظم‌ها پدید آید که قبلاً سابقه نداشته‌اند. پس تکامل در جامعه و شکل‌گیری اغراض جدید، موجب تولید روابطی جدید و معانی نوینی در جامعه باعث می‌شود که تا پیش از آن، درکی از آنها وجود نداشته؛ چه برسد به این که لفظی برای انتقال این درک وضع شده باشد. در واقع تبعیت وضع از معنا و تبعیت معنا از تکامل در جامعه، باعث می‌شود وضعیت فعلی ادبیات و تفاهم در جامعه، پاسخگوی مرحله‌ی جدید از تکامل نبوده و قادر بر انتقال معانی مربوط به آن نباشد.

در نتیجه، تغییرات مهمی در وضع و زبان شکل می‌گیرد و مرکبات و هیئات جدید و بی‌سابقه‌ای بوجود می‌آید تا قالبی برای ارائه معانی جدید باشد؛ از «ماتریس‌ها» و «نمودارها» و «مقاله» و «پایان‌نامه» و «کنفرانس‌های علمی» و «پنل‌های تخصصی» در عرصه علم و دانش؛ تا «روزنامه» و «سرمقاله» و «یادداشت» و «وبلاگ» و «کانال» و «گروه» و «پست» و «تویییت» و از «رُمان» و «داستان کوتاه» و «شعر نو» تا «تئاتر» و «فیلم سینمایی» و «سریال» و «مستند» و «برنامه‌های گفتگو محور» و «مصاحبه» در عرصه رسانه و هنر. اینها همگی هیئت‌ها و قالب‌ها و فرم‌هایی هستند که بشر تا چنددهه قبل ادراکی از آنها نداشت اما با شکل‌گیری معانی جدید و نیاز به قالب متناسب برای بیان آنها، وضع و ایجاد شدند. تمامی این هیأت‌ها، دارای حدود و ثغور مشخص و واجد تعریف علمی و تخصصی هستند که در صورت عدم رعایت، مخاطبین را دلزده می‌کند و از طرف جامعه، دانشمندان، هنرمندان و عُرف با آن برخورد می‌شود.

۳/۸ - نتیجه: تأسیس زبان توسط شارع و رد انحصار فهم از خطابات او به وضع در زمان تخاطب، به دلیل الف) ناسازگاری اغراض جامعه طغیان با اغراض شرعی، ب) تکامل در جامعه و در زبان و ضرورت شمولیت خطاب شارع نسبت به همه مراحل تکامل

از تمامی آنچه گذشت، این نتیجه مهم حاصل می‌شود که خطابات شارع را نمی‌توان در چارچوب وضع متداولی تحلیل و فهم کرد که در دوران بعثت پیامبر و امامت ائمه‌ی هدی صلوات‌الله‌علیهم‌اجمعین جریان داشته است. یعنی انحصار خطابات شارع به وضع و استعمالی که در عرف زمان تخاطب وجود داشته، حداقل از دو جهت محل اشکال است: اول این که شارع به حسب آن که دارای اغراضی متفاوت از جامعه کافر یا منافق بوده و به حسب معانی و روابط و ارتکازات جدیدی که انتقال آنها به مردم را دنبال می‌کرده، لاجرم از الفاظ و ترکیبات جدیدی استفاده کرده و خود در مقام واضع آنها قرار گرفته است. چرا که الفاظ و ادبیات موجود در جامعه، پاسخگوی انتقال معانی جدید و اغراض متفاوت او نبوده؛ بلکه ارتکازات مردم را به جهتی سوق می‌داده که کاملاً برخلاف اغراض و معانی مدنظر شارع بوده است. در واقع همان‌گونه که بعثت پیامبر اکرم و امامت ائمه‌ی هدی، نظم جامعه کفر یا نفاق را به چالش می‌کشیده و روابط موجود در اجتماع آنان را زیرسوال می‌برده، لاجرم نظم مفاهیم و ادبیات و زبان آنان را نیز مختل می‌کرده و گویا به همین دلیل بوده که موضع‌گیری کفار در مقابل دعوت اولیاء الهی، فقط به درگیری و دشنام نسبت به نبی یا وصی

محدود نمی‌شده بلکه تا «وضعیت مفاهمه و تفاهم» نیز امتداد پیدا می‌کرده و با چنین مضمونی بیان می‌شده: «ما نفقه كثيراً ممّا تقول» (هود/۹۱)

دوم این‌که بنابر توضیحات قبلی، جوامع و عقلاء تنها به دنبال «نظم» نیستند بلکه به حکم فطرت کمال‌طلبی، همواره «تکامل» را نیز دنبال می‌کنند که در نتیجه‌ی آن، روابط و موضوعات نوین و بی‌سابقه‌ای پدید می‌آید که در مرحله قبلی، قابلیت تصور و ادراک نداشته‌اند؛ چه برسد به این‌که برای آنها لفظی وضع شود و موضوع گفتگو و تفاهم قرار گیرند. حال اگر طبق اصول اعتقادی، شارع مقدس با تشریع دین خاتم به دنبال هدایت بشر تا روز قیامت است، چگونه می‌توان زبان و ادبیات او را به دوره‌ای خاص از مراحل تکامل محدود کرد و سپس ادعای هدایت جوامعی را مطرح نمود که در مراحل بعدی تکامل قرار گرفته‌اند؟! یعنی منحصرکردن استعمالات شارع به تبعیت از وضع و تفاهمی که در زمان تخطاب جاری بوده، چگونه می‌تواند با ادعای خاتمیت سازگار باشد و جوامع در حال تکامل و ارتکازات جدید آنها را هدایت کند؟! در واقع التزام به اصل اعتقادی «خاتمیت و هدایت بشر تا روز قیامت» از یک‌سو و عدم انکار واقعیتی به نام «تکامل جوامع و پیدایش روابط اجتماعی جدید» از سوی دیگر، ما را به این نکته اساسی رهنمون می‌کند که شارع نه تنها منحصر به زمان تخطاب نبوده بلکه به گونه‌ای سخن گفته که قابلیت شمول بر همه مراحل تکامل جوامع را داشته باشد چرا که اساساً شرع خاتم (که زبان شارع، مسئول تفهیم و انتقال آن است) نمی‌تواند معنایی جز «قوانین حاکم بر همه مراحل تکامل جوامع» داشته باشد.

روشن است که چنین معنا و مقصودی، مختص به شارع مقدس است و هیچ‌یک از عقلاء، حکام و حاکمیت‌ها نمی‌توانند از همه مراحل تکامل درک داشته باشند و بر آنها مسلط شوند؛ چه برسد به این‌که زبان و ادبیاتی برای بیان این سطح از پیچیدگی معانی داشته باشند. لذا امروزه نیز که پس از گذشت هزاران سال، توان عقلانی بشر (غیرمعصوم) به سطح «تدوین چشم‌اندازها» رسیده، باز هم نمی‌تواند بیشتر از چند دهه را پیش‌بینی و مدیریت کند. اما علم شارع مقدس، بر تمامی ظرفیت‌های تکامل فردی و جمعی تا روز قیامت احاطه دارد و شأن او، هدایت همه‌ی آنهاست. در واقع هر جامعه در هر سطحی از تکامل، حلقه‌ای از یک زنجیره‌ی به‌هم‌پیوسته به نام «تاریخ»

محسوب می‌شود و لذا از این شأن شارع می‌توان به «ولایت تاریخی»^۱ تعبیر کرد که بر تمامی مراحل تکامل اجتماعی حاکم است و تمامی آنها را هدایت می‌کند. روشن است که این شأن علمی و هدایتی و ولایتی، مخصوص به خدای متعال و پیامبر اکرم بمثابه «المهیمین علی رسله» است و بالتبع انتقال آنها به جوامع، شأن زبانی مخصوص به خود را می‌طلبد. در نتیجه، نمی‌توان پذیرفت که شارع اقدام به تأسیس زبان نکرده باشد بلکه غرض و معانی و مفاهیمی که از سنخ هدایت و ولایت تاریخی باشند، لاجرم به وضع و ادبیاتی از سنخ «زبان تاریخی» منجر خواهد شد که مدالیل آن باید از طریق تلاش فقیهانه نسبت به کلام او کشف شود؛ فقهاتی که متناسب با سطح تکامل در هر دوران باشد.

ممکن است تصور شود که «ادعای تأسیس زبان توسط شارع مقدس، ملازم با آن است که ارتباط شارع با جامعه‌ی مخاطب قطع شود» اما چنین تلازمی مردود است. چرا که زبان شارع از یک‌سو آواها و حروف الفبا و مفرداتی را که در جامعه‌ی مخاطب استعمال می‌شده، نفی نکرده و از این طریق، ارتباط با جامعه را حفظ کرده؛ اما از سوی دیگر آنها را در ترکیب‌های جدیدی بکار برده و به تبع آن، تصرفاتی در مفردات انجام داده تا بتواند همواره تغییرات بزرگی را در ارتکازات و تفاهم عمومی پدید آورد و آن را به سمت مطلوبیت‌های خود حرکت دهد. یعنی خطابات شرعی هم (از طریق نفی نکردن آواها و مفردات) با جامعه ارتباط برقرار کرده‌اند و هم (با ترکیب‌های جدید) به عرف موجود محدود نشده‌اند بلکه توانسته‌اند سطح عرف را ارتقاء دهند و باعث تحولات بزرگ اجتماعی شوند و حوادثی عظیم (همانند نابودی فرعون و قبطیان در زمان حضرت موسی، پذیرش سطحی از دین مسیح در امپراطوری روم، تسلط بر جزیره العرب و فتح ایران و روم شرقی پس از بعثت نبی اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله) را رقم بزنند. پس محور اصلی در تأسیس زبان شرع، ساخت ترکیبات جدید و بی‌سابقه و غیرقابل تکرار است که برای رهبری همه‌ی عرف‌ها در تمامی مراحل تکامل بیان شده و برای فهم آنها نمی‌توان خود را به یک عرف در یک زمان خاص محدود کرد بلکه باید فرهنگ استعمالات شارع را به عنوان مبنای فهم خطابات او قرار داد.

۱. با توجه به تعریف جدیدی که از «شرع» و رابطه آن با «تکامل تاریخ» مطرح شد، می‌توان اصطلاح معروف «ولایت تشریعی» را نیز ارتقاء داد و آن را بر اساس «ولایت تاریخی» معنا کرد.

امر هفتم:
علائم وضع

بخش اول:

نقد و بررسی «تبادر» با توجه به تصریح
اصوليون بر «علم ارتكازى به وضع قبل از تبادر»
و طرح دو احتمال جديد در تعريف علم
ارتكازى براى تصحيح اشكالات

السابع

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

تقرير متن كفايه

مرحوم آخوند با تعريف تبادر به «انسباق معنا به ذهن از لفظ بدون قرينه»، آن را علامت وضع
می‌داند چرا که اگر وضع نبود، چنین حالتی (تبادر) برای ذهن حاصل نمی‌شد. سپس برای پاسخ به
اشکال معروف دور در تبادر، به تفاوت بین موقوف‌علیه (علم اجمالی و ارتکازی به وضع قبل از
تبادر) و موقوف (علم تفصيلی به وضع بعد از تبادر) استناد می‌کند که ظاهراً به معنای عدم انتباه به
معنای مرتکز قبل از تبادر و حصول انتباه به آن معنا در جریان تبادر است. در ادامه و با توجه به
امکان استناد تبادر به قرينه در برخی موارد، مرحوم آخوند جریان «اصالت عدم قرينه» را در مورد
بحث نمی‌پذیرد؛ چرا که این اصل در هنگام «شک در مراد متکلم» جریان دارد و نه در هنگام «شک
در وضع».

۱- ضرورت ارائه تصویر عقلانی از «شک در معنای وضعی» توسط اصولیون

همان‌طور که مرحوم آخوند در پایان بحث تبادر اشاره کرده، علامات وضع در هنگامی مطرح می‌شود که «شک در وضع» حاصل شده باشد و لذا در قدم اول، ترسیم صحیح و عقلانی از «شک در وضع» ضرورت دارد. در این راستا باید توجه داشت که هر جامعه‌ای دارای لغت و زبانی است که لاجرم آن را به اعضای خود می‌آموزد و از دوران طفولیت، رابطه بین الفاظ و معانی را به یک امر اتکازی برای افراد تبدیل می‌کند؛ زیرا در غیر این صورت، تفاهم و تخاطب به سرعت و سهولت جاری نخواهد شد و غرض از وضع و زبان و ادبیات زیرسوال خواهد رفت. یعنی حیات اجتماعی قهراً ملازم با تبدیل زبان به یک امر ارتکازی برای افراد است و با اتکاء به همین ارتکاز، محاورات روزمره معمولاً بدون تردید و شک جریان پیدا می‌کند. در این میان اگر احیاناً تردیدی پدید آید، معمولاً ناشی از جهل یا شک نسبت به معانی وضعی الفاظ نیست بلکه از شک در مُراد متکلم نشأت می‌گیرد که این مسأله نیز با پرسش از متکلم نسبت به کیفیت استعمال و مُرادش فیصله می‌یابد. البته ممکن است برخی الفاظ مربوط به سطوح بالاتری از محاوره باشد و لذا در نزد عوام و محاورات عرفی مرتکز نباشد و این روند، موجبات شک و جهل در معانی الفاظ خاص را پدید آورد؛ اما در چنین مواردی نیز افراد با پرسش و مراجعه به علم لغت و عالمان آن، جهل و شک ابتدایی خود را برطرف می‌کنند. پس توجه به غرض از وضع و زبان و تبدیل آن به ارتکاز عمومی، نشان می‌دهد که شک نسبت به وضع در محاورات عام، فاقد تصویر عقلانی است.

بله! با توجه به تغییر و تحول در زبان، این فرض معقول است که اهالی یک زبان نسبت به برخی لغاتی که در اعصار پیشین استعمال می‌شده و اکنون منسوخ شده، دچار جهل یا شک شوند؛ همان‌گونه که ما علی‌رغم تکلم به زبان فارسی، نسبت به معانی برخی لغاتی که در سده گذشته یا در فارسی پهلوی متداول بوده‌اند، دچار جهل یا شک هستیم. در این صورت نیز زبان‌شناسانی که در این زمینه صاحب تخصص هستند با استفاده از فنون باستان‌شناسی و بکارگیری روش‌های علمی و بررسی موارد استعمال این الفاظ در گذشته، معمولاً مفاد وضعی آن (و یا حداقل مُراد استعمالی از لفظ در آن جمله خاص) را بدست می‌آورند. همین روند در مورد عرب‌زبانان امروزی که با الفاظ غریب در خطابات شارع مواجه می‌شوند، صادق است. یعنی گرچه شک ابتدایی نسبت به برخی لغات مستعمل در خطاب شارع شکل می‌گیرد، اما این شک معمولاً شک مستقری نیست بلکه با

مراجعه به کتب لغت که موارد وضع یا استعمال آن لغت را نقل و ضبط کرده‌اند، یا می‌توان به نقل آنان اطمینان کرد^۱ و یا با بررسی علمی نسبت به موارد استعمال و مقایسه آنها با یکدیگر، به معنای وضعی یا استعمالی دست یافت. علاوه بر این که فقیه به دلیل موضوع کار خود، محدود به کتب لغت و نقل معنای الفاظ توسط آنها نیست بلکه خطابات شارع نیز به او رسیده و این خطابات - و لو درباره یک موضوع واحد مانند «صعید» - به یک جمله منحصر نمی‌شوند بلکه معمولاً جملات و روایات متعددی در آن موضوع نقل شده که ابواب کتب حدیثی را تشکیل داده و با مراجعه به آنها و بررسی و مقایسه موارد استعمال شارع، می‌توان به معنای وضعی یا معنای استعمالی لفظ در دوران گذشته دست یافت.

همچنین و با توجه به این که بسیاری از اصولیون تصریح کرده‌اند که بحث از «علامات وضع» ناظر به تمیز معنای حقیقی از معانی مجازی است، می‌توان برای رفع شک اولیه نسبت به معنای وضعی، به ضابطه دیگری غیر از موارد فوق‌الذکر اشاره کرد که مبتنی بر تحلیل پیش‌گفته از مجازات است. در بحث از مجازات گفته شد که غرض واضع از به رسمیت‌شناختن مجازات، نیاز به انگیزش و بعث و کار هنری در گفتگو و تکلم است تا از این طریق، تأثیرگذاری بر مخاطب و اقناع او برای حرکت به سمتی خاص به حداکثر برسد. لذا هنگامی که متکلم در «مقام بیان هنری و بکارگیری آرایه‌های ادبی» قرار گرفته، بزرگترین قرینه بر مجازگویی و خروج از معنای وضعی شکل می‌گیرد که مقام فوق در «علائق مجاز» بروز و تجلی می‌یابد. یعنی اموری همچون «مشابهت، مجاورت، ظرف و مطروف...» مقاماتی هستند که مبرز بیان هنری هستند و زمینه استعمال مجازی را فراهم می‌آورند. بر این اساس، شک در موضوع لفظ هنگامی از نظر عقلانی قابل قبول است که برای قرارگرفتن متکلم در «مقام بیان علائق مجاز» احتمال قابل توجهی وجود داشته باشد. اما در صورتی که چنین احتمالی معتنابه تلقی نشود و مقام سخن، مقام بیان هنری نباشد، شک نسبت به استعمال لفظ در معنای وضعی امری معقول نخواهد بود. چرا که در این فرض، زمینه و رکن اصلی برای

۱. بر این اساس می‌توان گفت جای بحث از «قول لغوی» در بحث علامات وضع از کتاب کفایه خالی است؛ زیرا گرچه ممکن است قول لغوی در نظر مصنف حجیت نداشته باشد اما این مطلب نافی این ضرورت نیست که باید قول قائلین به حجیت قول لغوی طرح می‌شد و مورد نقد قرار می‌گرفت.

استعمال مجازی شکل نگرفته و تنها صورت ممکن از نظر عقلانی، استعمال لفظ در معنای وضعی است.

البته ممکن است پس از طی همه موارد فوق و اِعمال مراحل پیش گفته نسبت به دهها و صدها هزار واژه، برخی الفاظ باشند که معنای وضعی آنها (یا معنای استعمالی آنها در جمله‌ای خاص) روشن نشود و در هاله‌ای از ابهام و اجمال باقی بماند. اما کاملاً محتمل است که چنین مواردی، «موارد استثنائی» محسوب شوند که وجود آنها در همه علوم، امری عادی تلقی می‌شود. این موارد گرچه ممکن است در طول زمان و توسط دانشمندان بعدی حل و فصل شوند ولی بهر حال تأسیس یک باب خاص برای این موارد استثنائی و تلاش برای حل این نمونه‌های محدود از طریق ایجاد اصول و قواعد عام، خلاف عرف علوم و دانش‌های بشری و رویه‌ی عقلاء و متخصصین است. لذا برای این که اصولیون متهم به نقض این عرف و رویه‌ی علمی نشوند، باید قیودی عقلانی برای الفاظ مشکوکه ارائه کنند که آنها را از حالت موارد استثنائی و مصادیق محدود و اتفاقی خارج کرده و از طریق یک یا چند خصوصیت، قابلیت شناسایی و تعمیم را برای این نوع از واژه‌ها فراهم نماید.

فی‌المثل می‌توان گفت علی‌رغم دستیابی به معنای وضعی از طریق بررسی استعمالات، «گستره و شمول معنا نسبت به مصادیق جدید» است که موجب شک می‌شود؛ یعنی مفهوم واژه روشن است اما در مواجهه با مصادیق جدید (که در گذشته و در هنگام اطلاق این لفظ به وجود نیامده بودند) این تردید به وجود می‌آید که آیا این لفظ با مفهوم شناخته‌شده‌اش، بر این مصادیق و موارد جدید نیز صدق می‌کند یا خیر؟ پس علی‌رغم وضوح معنا به نحو کلی ممکن است اجمال و ابهام و شک نسبت به گستره و سعه و دایره شمول آن در مواجهه با مصادیق جدید، مبین قیدی علمی و عقلانی برای «الفاظ مشکوکه» باشد تا آنها را از موارد استثنائی خارج کند. البته این صرفاً یک احتمال برای کمک به بسط مباحث اصولیون بود و با هدف تأکید بر این نکته ذکر شد که: کلمات قوم در تصویر عقلانی از «شک در وضع»، دارای وضوح و صراحت و استحکام نیستند و اگر این خلأ برطرف نشود، ضرورتی برای طرح «علائم وضع» و بحث پیرامون آن باقی نخواهد ماند.

۲- ملازمه «پذیرش علم ارتکازی به وضع قبل از تبادر» با الف) «استغناء از علائم وضع و کفایت انتباه و التفات» ب) نقض «انسباق» (تعیّن معنای واحد به جای تعدّد معانی)

اما فارغ از اشکال و ملاحظه فوق، به نظر می‌رسد قواعد و ضوابطی همچون تبادر که اصولیون برای رفع شک نسبت به این موارد معدود (شک در معنای وضعی) مطرح کرده‌اند نیز از دقت و اتقان لازم برخوردار نیست. چرا که در هنگام پاسخ به اشکال دور، روشن می‌شود که در نظر قوم، قبل از تبادر «علم ارتکازی نسبت به معنای لفظ مورد نظر» وجود داشته اما به دلیل عدم التفات به این علم، وصف «ارتکازی» برای آن ذکر می‌شود. سپس در جریان تبادر، «علم تفصیلی به معنای لفظ مدنظر» پدید می‌آید که به معنای التفات به همان علم ارتکازی (علم به علم) است. البته ممکن است معانی دیگری برای تفسیر «علم ارتکازی و علم تفصیلی» در اینجا مطرح شود اما معنایی که معمولاً به آن تکیه شده، همین معناست که در این صورت، سوالات و اشکالاتی قابل طرح خواهد بود:

اول این که تفسیر فوق از علم ارتکازی و علم تفصیلی، با تعریف تبادر به «انسباق و سبقت گرفتن یک معنا به ذهن از دیگر معانی» کاملاً ناسازگار و متضاد است؛ چرا که حسب الفرض و در علم ارتکازی، معنای وضعی الفاظ مشخص و معین و معلوم است و معنای دیگری مرتکز ذهن نیست تا با التفات به آنها از طریق تبادر، «سبقت گرفتن یک معنا از دیگر معانی» قابل تصوّر باشد. این در حالی است که تکیه‌گاه قوم برای علامیت تبادر نسبت به وضع، همین «انسباق و پیشی گرفتن یک معنا در مقایسه با دیگر معانی» است. به عبارت دیگر، «انسباق» تنها هنگامی امکان‌پذیر است که «تعدّد معانی» فرض شود. در حالی که تصویر قوم از «علم ارتکازی به وضع»، تناسبی با «تعدّد معانی» ندارد بلکه معنای وضعی، معمولاً یک معنای واحد است که قهراً در جریان تبادر، التفات به همین معنای واحد حاصل می‌شود. پس طرح «علم ارتکازی به معنای وضعی» برای فرار از اشکال دور، در واقع موجب شکل‌گیری اشکال نسبت به اساس «انسباق» شده و تعریف تبادر را نقض خواهد کرد. البته اگر لفظ مورد بحث از «الفاظ مشترک» باشد، آنگاه حداقل با دو معنا برای لفظ مواجه خواهیم بود و «تعدد معانی» حاصل خواهد شد؛ اما این تفاوت، رافع اشکال فوق‌الذکر نیست. چرا که اولاً علامیت تبادر در نظر قوم و تکیه آنان به انسباق، منحصر به الفاظ مشترک نیست و ثانیاً وضع شدن هر دو معنا برای یک لفظ، ملازم با آن است که هر دو همزمان و بدون انسباق در ذهن حاضر شوند و الا اگر در مشترک لفظی نیز یکی از معانی زودتر از دیگری به ذهن برسد و انسباق واقعاً محقق شود، وصف

«معنای وضعی» به همان گزینه اول منحصر خواهد شد و این انحصار، به معنای نفی مفروض یعنی نفی «اشتراک لفظی» خواهد بود.

اما اشکال دوم که اشکال مهم‌تری است، ناظر به این مطلب است: اگر بپذیریم که «علم ارتکازی به معنای وضعی» قبل از تبادر در ذهن شکل گرفته، «علامیت تبادر» اساساً متفی خواهد شد. یعنی اگر معنای این لفظ خاص در خزانه ذهن ذخیره شده باشد و تنها مشکل ما در هنگام مواجهه اولیه با لفظ، عدم التفات به این ذخیره‌ی ذهنی باشد، دیگر چه نیازی به علامت برای کشف معنای وضعی باقی می‌ماند؟! چرا که شخص به صرف انتباه و مراجعه به حافظه خود (علم به علم) می‌تواند معنای وضعی را در یابد و به تعبیر دقیق‌تر می‌تواند آن را به یاد آورد. در واقع نیاز به «علامت» و تلاش برای کشف معنای وضعی از این طریق، تنها هنگامی معنادار است که معنای وضعی برای مجهول و مشکوک باشد و این در حالی است که بر اساس تفسیر قوم از «علم اجمالی قبل از تبادر»، هیچ‌چهل و شکی نسبت به معنای وضعی وجود ندارد بلکه معنای وضعی، در نزد شخص معلوم بوده و از آن بالاتر، مرتکز عندالذهن شده و تنها پرده‌ای از جنس عدم انتباه و فقدان توجه، بر آن قرار گرفته است. در این صورت روشن است که کنار زدن این پرده و ملتفت شدن به معلوم ارتکازی، تنها به اراده شخص وابسته است و لذا نیاز به علامت و تبادر و مباحث و اصطلاحات پیرامون آن رأساً متفی می‌شود. همانند یک فقیه یا یک فیزیکدان که مسأله‌ای علمی در تخصص خود را حل کرده و به پاسخ آن سوال، علم پیدا کرده؛ اما با گذشت زمان یا اشتغال به مسائل دیگر، به آن پاسخ و علم خاص توجه ندارد. در این صورت آیا علامت یا قاعده‌ای برای یادآوری پاسخ آن مسأله، ضرورت دارد؟! بسیار واضح است که برای این سنخ از علم، اراده برای انتباه و تصمیم برای یادآوری مجدد کفایت می‌کند و طرح علامت و ضابطه و اصطلاح جدید برای چنین روند عادی و ساده‌ای، کاملاً نامعقول است. این مشکل از آنجا ناشی می‌شود که توقف «تبادر» بر «علم به وضع» پذیرفته شده و سپس برای حل اشکال دور، قید «اجمالی» به آن افزوده شده و مجموع این قید و مقید به «علم ارتکازی و عدم انتباه به علم» تفسیر گشته است؛ غافل از آن‌که «علم ارتکازی به وضع و عدم انتباه به آن» صرفاً با انتباه و التفات، قابل دسترسی و بازیابی است و به چیزی بیش از این نیاز ندارد. ممکن است گفته شود: «مقصود قوم از علامیت تبادر نیز همین بازگشت به خزانه ذهن و یادآوری معنای مرتکز است» اما فارغ از آن‌که چنین ادعایی با کلمات قوم و تعاریف آنان از تبادر سازگار نیست، باید

توجه داشت که بازگشت به خزانه ذهن و یادآوری معلومات پیشین، یک امر عرفی و ساده است که هر شخص عامی و فاقد تخصص نیز قدرت انجام آن را دارد. حال آیا طرح و تأسیس یک سرفصل در یک علم و جعل اصطلاح جدید برای چنین فعالیت بدیهی و عوامانه‌ای، قابل‌پذیرش است؟! و معنایی جز خروج از دایره تخصص دارد؟!

۳- طرح دو احتمال برای تصحیح تبادر بر اساس تفسیر جدید از «علم اجمالی قبل از تبادر» به: الف) علم به موارد استعمال (ب) علم به کلیت معنا و تردید در شمول لفظ نسبت به برخی مصادیق و تبدیل آن به «علم تفصیلی» از طریق بررسی علمی استعمالات

بر اساس آنچه گذشت و برای رفع این اشکالات و تصحیح تبادر بمثابه علامت وضع، دو احتمال قابل طرح است: اول این که «معنای وضعی» به عنوان متعلق علم ارتکازی قبل از تبادر معرفی نشود بلکه «موارد استعمال این لفظ خاص» متعلق علم ارتکازی قرار گیرد. یعنی اشخاص قبل از تبادر، به موارد استعمال این لفظ خاص، علم دارند و به همین دلیل است که در تکلم خود خطا نمی‌کنند و دچار استعمال غلط نمی‌شوند. اما علی‌رغم علم به موارد استعمال، تصویر متعینی از معنای حقیقی و وضعی لفظ ندارند؛ چون فقدان چنین درک و تحلیل و تدقیقی، به تفاهم و تخاطب آن‌ها ضربه‌ای نمی‌زند و در انتقال مقصود به دیگران، خللی ایجاد نمی‌کند. اما هرگاه به هر دلیلی نیاز به تعیین معنای وضعی پدید می‌آید، موارد استعمال را در ذهن خود احصاء می‌کنند و سپس لفظ مدنظر را از جملات و تراکیبی که در آنها بکار رفته، انتزاع می‌نمایند تا فرض وجود قرینه متفی شود. در این موضع (تصور معانی مستعمله‌ی لفظ فارغ از تراکیب و جملات) است که اگر یک معنا از معانی مختلفی که این لفظ در آنها استعمال شده، زودتر مورد توجه قرار گرفت و انس بیشتری با ذهن داشت، تبادر و انسباق معنا پیدا می‌کند و می‌تواند علامتی بر وضع آن باشد. به این صورت، نه اشکال دور وارد می‌شود (به دلیل توقف تبادر بر «علم به موارد استعمال» و نه علم به «معنای وضعی») و نه تبادر به صرف انتباه و توجه تقلیل می‌یابد و نه انسباق بی‌معنا می‌شود (به دلیل تعدد معانی مستعمله به جای وحدت معنای وضعی) و نه از شرط «فقدان قرینه» تخلفی صورت می‌گیرد.

البته ممکن است گفته شود: «این احتمال وجود دارد که هر فرد به دلیل قرارگرفتن در فضا و شرایط و مقامات خاص، انس ذهنی بیشتری به یکی از موارد استعمال پیدا کند و لذا انس ذهنی که باعث انسباق می‌شود، همیشه علامت وضع نیست بلکه می‌تواند حاکی از کثرت استعمال یکی از

معانی برای یک فرد خاص باشد. در حالی که ممکن است فرد دیگری که در شرایط دیگری زندگی و تکلم می‌کند، کثرت استعمال و انس ذهنی بیشتری با معنای دیگر داشته باشد.» به نظر می‌رسد این اشکال وارد باشد و علامیت تبادر را نفی کند اما حداقل آن است که با اصلاح فوق (جایگزینی علم به موارد استعمال به جای علم به وضع)، تصویر مسأله و اصل مفهوم تبادر دچار اشکالات واضح نمی‌شود بلکه تبادر به نحو معقول‌تر و منسجم‌تری ترسیم می‌گردد.

با توجه به اشکال فوق، احتمال دیگری نیز برای تصحیح تبادر قابل طرح است که از طریق تفسیر جدید از «علم اجمالی» و «علم تفصیلی» شکل می‌گیرد: انسان‌ها عالم به معنای وضعی الفاظ هستند و به صورت «مفهومی و کلی»، به معنای واژه‌ها آگاه هستند اما در برخی موارد، نسبت به حدود و ثغور آن مفاهیم کلیه دچار شک می‌شوند و به تعبیر دیگر شمول آن لفظ بر برخی «مصادیق و افراد» مورد شک قرار می‌گیرد. فی‌المثل همه می‌دانند که معنای لفظ «ماء»، «مایع سیال» است و به این معنا، «علم اجمالی نسبت به معنای وضعی ماء» وجود دارد اما در مواجهه با مصادیقی مثل آب به شدت گل‌آلود یا برفی که در حال ذوب‌شدن است، این تردید حاصل می‌شود که آیا لفظ «ماء» بر این موارد نیز صادق بوده و اطلاق آن بر این موارد صحیح است یا خیر؟ در این صورت، با بررسی موارد استعمال «ماء» توسط اهالی لغت و مقایسه و تحلیل این استعمالات و طرح گمانه‌های گوناگون و جمع‌بندی آنها، گستره‌ی اطلاق این لفظ برای آنها روشن می‌شود و حدود و ثغور صدق آن معین می‌گردد و از طریق این بررسی علمی و تجزیه و تحلیل نظری نسبت به استعمالات، «علم تفصیلی» نسبت به معنای لفظ حاصل می‌شود.

پس در این احتمال، علم اجمالی نسبت به کلیت معنای حقیقی وجود دارد اما تردید از ناحیه برخی مصادیق و اندراج یا عدم اندراج آنها تحت معنای مدنظر واضع پدید می‌آید که این چالش، از طریق بررسی و تحلیل و تجزیه علمی نسبت به موارد استعمال رفع می‌شود و در نتیجه «علم تفصیلی» (علم به شمول و گستره لفظ نسبت به موارد خاص) به دست می‌آید. به نظر می‌رسد این احتمال، مبتلا به اشکالات پیش‌گفته نیست اما با برخی کلمات قوم در تعریف و تفسیر تبادر ناسازگار است. چرا که اصولیون در تعریف تبادر از اصطلاح «انسباق» (باب انفعال) استفاده کرده‌اند که دالّ نوعی درک جبری و انفعالی است در حالی که در احتمال فوق، علم تفصیلی به معنای وضعی از طریق فعالیت علمی و تجزیه و تحلیل عقلی نسبت به موارد استعمال شکل می‌گیرد نه از یک حالت

ذهنی که تکیه‌ای به بحث و بررسی ندارد. البته روشن است که این ناسازگاری با کلمات قوم، موجب اشکال به این احتمال نیست بلکه اتفاقاً نقطه قوت این احتمال، همین تکیه به بحث و بررسی علمی و تخصصی نسبت به شمول و گستره‌ی اطلاق لفظ است. چرا که علم اصول، یک تخصص است و طرح صورت مسأله به نحوی که متکی به کنکاش‌های تخصصی (و نه فقط انفعالات جبری) باشد، مناسبت بیشتری با شأن این فن دارد. البته بر اساس این احتمال، لازم است ضوابطی که از طریق آنها شمول و گستره اطلاق لفظ تعیین می‌شود و موجب علم تفصیلی می‌گردد، روشن شود تا تبادر به جای وضعیت فعلی آن (که در بسیاری از موارد به مقوله‌ای جدلی‌الطرفین تبدیل شده) به یک امر قاعده‌مند و قابل‌ارزیابی بدل گردد.

۴- ضرورت نسبت‌سنجی میان «تبادر از مرکبات در مقام استعمال» با «ظهورات»

نکته پایانی این‌که ظاهر کلمات و تمثیلات قوم پیرامون تبادر نشان می‌دهد که مبحث تبادر در نظر اصولیون، منحصر به «مفردات» است و بحثی درباره «تبادر نسبت به مرکبات» طرح نشده است. ممکن است گفته شود: «موضوع‌له مرکبات (همانند هیأت جملات و افعال و...) در مقایسه با موضوع‌له مفردات (دهها و صدها هزار واژه) بسیار معدود و قليل است و با توجه به همین قلت، همه اهالی لغت به آن اشراف دارند و نسبت به آن آگاهند و لذا تردید و شک و جهلی نسبت به معنای وضعی مرکبات و هیئات شکل نمی‌گیرد. البته هنگامی که مواد لفظی در قالب هیئات قرار گیرد، جملات مستعمله در مقام محاوره پدید می‌آید که این امر، خارج از مقام وضع و ناظر به مقام استعمال است. لذا گرچه شک و تردید نسبت به مراد از جملات نیز پدید می‌آید، اما چنین شک، شک در مراد متکلم (و نه شک در وضع) است که از طریق اصول عقلائی، علاج می‌شود و نه از طریق علامات وضع. یعنی تبادر و سایر علامات وضع، ناظر به شک در وضع است و نه شک در مراد.»

در پاسخ باید گفت: نکته مدنظر در همین قسم دوم، یعنی شک در مراد از مرکبات و جملات است؛ چرا که بیشترین تردیدها خصوصاً برای فقیه در این عرصه پدید می‌آید. اما سوال مهم آن است که نسبت بین «وضع» و «مراد متکلم» چیست و اصولیون به چه علتی و با چه تحلیلی، بین این دو وعاء تفکیک قائل شده‌اند که بر اساس آن، راه علاج شک در هر یک را به نحوی متفاوت از دیگری ترسیم کرده‌اند؟ البته در مباحث آینده به بحث و بررسی پیرامون این سوال مهم پرداخته

خواهد شد اما به تبع سوال فوق، پرسشی در اینجا قابل طرح است: اصول عقلائیة برای رفع شک در مراد که معمولاً بر اساس «اصالة الظهور» مطرح می‌شود، نسبتی با «تبادر» دارد یا نه؟ یعنی صحیح است که طبق مبنای قوم، هنگام شک در مُراد از یک جمله باید به جستجوی ظهور آن پرداخت اما همزمان نمی‌توان انکار کرد که حالت تبادر از آن جمله نیز برای ما حاصل می‌شود. حال آیا معنایی که زودتر از دیگر معانی به ذهن می‌رسد و منسب می‌شود، همان معنای ظاهر است؟ آیا مقتضای ظهور، همان معنای مرکبِ منسب و متبادر است یا بر آن شمولیت دارد؟ آیا انسباق و تبادر از مرکبات در مقام استعمال، تأثیری در پیدایش و تشخیص ظهور دارد؟ آیا بین ظاهر و متبادر، نسبت تساوی برقرار است یا نسبت تباین یا نسب دیگر؟ به نظر می‌رسد که این پرسش، قابل تأمل است و بررسی پیرامون آن، زوایای بیشتری از نسبت بین ظهور و وضع را مشخص خواهد کرد.

بخش دوم:

نقد «حمل منطقی» به عنوان علامت وضع
به دلیل عدم رعایت تقسیم بین حقائق و اعتبارات
و ضرورت ترسیم «حمل» بر اساس ادراکات
اعتباری (نسبت دادن لفظ به معنا در استعمالات)

ثم إن عدم صحة سلب اللفظ بمعناه المعلوم المرتكز في الذهن إجمالا
كذلك عن معنى تكون علامة كونه حقيقة فيه كما أن صحة سلبه عنه
علامة كونه مجازا في الجملة. و التفصيل أن عدم صحة السلب عنه و
صحة الحمل عليه بالحمل الأولى الذاتى الذى كان ملاكه الاتحاد مفهوما
علامة كونه نفس المعنى و بالحمل الشائع الصناعى الذى ملاكه الاتحاد
وجودا بنحو من أنحاء الاتحاد علامة كونه من مصاديقه و أفراده الحقيقية.

تقرير متن كفايه

مرحوم آخوند عدم صحت سلب لفظ از معنا را در صورتى كه به حمل اولى ذاتى لفظ بر معنا
بیانجامد، علامت وضع معرفى مى كند چرا كه چنین حملی، به معنای اتحاد مفهومی بین محمول
(لفظ) و موضوع (معنا) است. اما صحت حمل لفظ بر معنا به نحو شایع صناعی را علامت وضع
نمی داند بلکه آن را علامتی بر اتحاد مصداقی لفظ با معنا قلمداد می كند؛ كما این كه عدم صحت
حمل ذاتی و حمل شایع صناعی لفظ بر معنا، علامت مجازیت محسوب می شود. سپس به این نکته
اشاره می كند كه قاعده فوق حتی بر اساس تفسیر سكاكى از مجاز نیز جریان دارد؛ همچنان كه پاسخ
به اشكال دور در اینجا، همانند پاسخ به اشكال دور در بحث تبادر است.

۱- نقد «حمل منطقی» به عنوان علامت بر «معنای وضعی» بر اساس رعایت تقسیم بین حقائق و اعتباریات (جریان «نسبت جعلی بین لفظ و معنا» در وضع و جریان «نسبت حقیقی بین دو معنا» در حمل اولی ذاتی)

روشن است که بحث در این باره، از دقت در معنای «حمل ذاتی اولی» شکل می گیرد. یک احتمال این است که «حمل ذاتی اولی» به نسبت های حقیقی اختصاص داشته باشد. کما این که تصریح قوم به حمل ذاتیات بر ذات در این حمل و ذکر مثال آن به «الانسان حیوان ناطق» و بیان وجه تسمیه آن به «ذاتی»، همین احتمال را تأیید می کند. همچنان که در کلمات قوم بر این نکته تأکید شده که وحدت بین دو مفهوم در حمل ذاتی اولی، «حقیقی» بوده و مغایرت آن دو اعتباری است؛ برخلاف حمل شایع صناعی که وحدت بین دو مفهوم در آن، اعتباری محسوب شده اما مغایرت آنها امری حقیقی است. بر این اساس، واضح است که نمی توان از حمل ذاتی اولی در کشف معنای لفظ استفاده کرد چرا که نسبتی که بین لفظ و معنا برقرار می شود، نسبتی حقیقی نیست بلکه نسبتی اعتباری است که از جعل رابطه بین لفظ و معنا ناشی می شود. یعنی نسبتی حقیقی میان «ماء» (که حاکی از یک صوت است) و «مايع سیال» وجود ندارد بلکه آنچه باعث حمل و استناد این صوت به آن مفهوم شده، جعل نسبتی است که توسط واضع اعتبار شده است. در واقع تلاش برای تعیین نسبت بین لفظ و معنا از طریق حمل ذاتی اولی (که ناظر به نسبت بین دو مفهوم است و «این همانی حقیقی» را احراز می کند)، خلط بین نسبت های حقیقی و نسبت های اعتباری است؛ در حالی که این دو قسیم یکدیگرند. لذا در اولی، «تصور» به صورت جبری از خارج وارد شده و در ذهن نقش می بندد و تصدیق هم تحت علیت شکل می گیرد؛ اما در دومی، نسبتی بین دو چیز توسط ارادهی جاعل ایجاد می شود و سپس عرف نیز همین امر جعلی را در زندگی روزمره خود جاری می نماید. پس در بحث زبان و دلالت وضعی باید از جعل نسبت آغاز کرد و به آن ختم نمود و نمی توان آن را با مفاهیم مربوط به نسبت های حقیقی خلط کرد.

اما احتمال دوم^۱ آن است که «حمل ذاتی اولی» منحصر به نسبت های حقیقی نباشد و علی رغم کلمات قوم، نسبت های جعلی و اعتباری را نیز دربرگیرد. در این صورت، می توان ادعا کرد که جعل

۱. البته احتمال دوم (تعمیم حمل ذاتی اولی به نسبت های اعتباری) سازگاری چندانی با کلمات قوم ندارد. یعنی «حمل» در اصطلاح منطقی، برقراری نسبت میان دو مفهوم است که در حمل ذاتی اولی - با ملاک اتحاد مفهومی - منجر به علم حصولی می شود و در

واضع باعث شده تا ادعاء و اعتباراً وحدتی میان لفظ «ماء» و مفهوم «مایع سیال» ایجاد شود. اما مشکل آنجاست که صحت این حمل، ناشی از علم شخص به این نسبت اعتباری است و لذا عملاً حمل در اینجا نقش علامیت ندارد بلکه آگاهی شخص به نسبت بین لفظ و معنا باعث می‌شود تا بتواند این آگاهی را در قالب حمل صورت‌بندی کند. به عبارت دیگر، پاسخ به اشکال دور از طریق تمایز بین علم اجمالی قبل از حمل و علم تفصیلی بعد از حمل، معقول نیست. چرا که علم اجمالی در اینجا به «علم به معنای لفظ بدون التفات به این علم» تفسیر شده و این در حالی است که معمولاً قرار گرفتن «لفظ» و حمل آن بر معنا بدون التفات ممکن نیست. در واقع حمل خصوصاً هنگامی که از نوع ذاتی اولی باشد، یکی از پایه‌های علم و برهان و استدلال در منطق صوری است و رابطه «این‌همانی» را بین دو مفهوم برقرار می‌کند و لذا اجمال به معنای عدم التفات در آن فرض ندارد و الا منتج به علم و یقین نخواهد بود. یعنی قرار گرفتن لفظ و حمل یک معنا بر آن، حتماً مسبوق به التفات بوده است. در چنین حالتی، لفظ بر معنا و تشکیل یک قضیه منطقی برای دستیابی به معنای لفظ، امری بی‌وجه و بلافائده و نامعقول بوده و چیزی جز تحصیل حاصل نیست.

۲- ضرورت ترسیم «حمل» بر اساس ادراکات اعتباری (نسبت‌دادن یک لفظ به یک معنا در استعمالات عمومی) و ملازمه آن با الحاق به دیگر علائم وضع

بر اساس آنچه گذشت، به نظر می‌رسد برای تصحیح «حمل» به عنوان علامتی بر معنای وضعی باید آن را از وعاء حمل منطقی خارج کرد و صورتی عرفی و اعتباری به آن داد؛ یعنی حمل را در قالب «نسبت بین معنا و لفظ در وعاء استعمالات عمومی» ترسیم کرد. فی‌المثل در مواجهه با برخی الفاظ غریب و نامأنوس (همانند «استیصال»، «قسطنطنیه»، «عریق» و...) ما با چنین جملات و

حمل شائع صناعی - به ملاک اتحاد وجودی - علم حضوری را در پی می‌آورد. این در حالی است که دستیابی به معنای وضعی و تعیین معانی حقیقی الفاظ، از سنخ «نسبت بین دو معنا» نیست که موجب علم حصولی و حضوری در تعریف منطقی و عقلی آن شود بلکه از سنخ «جعل نسبت میان لفظ و معنا» است که امری اعتباری به شمار می‌رود. روشن است که غرض از اعتبارات، کشف حقائق از طریق دستیابی به علم حصولی و حضوری نیست بلکه در اعتبارات، سامان‌دهی به اعمال و تحقق اغراض دنبال می‌شود که مصداق آن در مانحن‌فیه، «نظم در تفاهم و تخاطب» است.

استعمالاتی مواجهیم: «استیصال یعنی درماندگی»، «قسططنیه، نام پایتخت امپراطوری روم شرقی بود»، «لفظ عریق به معنای اصیل و ریشه‌دار است»؛ یعنی جمالاتی که در مقام بیان معنای یک لفظ خاص هستند و به صورت عرفی (و نه منطقی) معنایی را بر لفظی حمل می‌کنند یا به تعبیر دقیق‌تر، بین لفظ و معنا نسبتی برقرار می‌نمایند. طبعاً در صورت شک در معنای وضعی و سپس مواجهه با این استعمالات، این صورت مسأله قابل طرح خواهد بود که: «آیا چنین جمالات و استعمالاتی می‌توانند کاشف از وضع و دالّ بر معنای حقیقی باشند؟»

پس از طرح صورت مسأله به نحو صحیح، باید گفت روشن است که نفس چنین استعمالاتی نمی‌تواند دالّ بر وضع باشد بلکه احراز آن، تابع وضعیت گوینده و مقصود و مقام آن است. اگر یک شخص عامی چنین جمله‌ای را استعمال کند، کاملاً محتمل است که صرفاً در مقام بیان یکی از موارد استعمال این لفظ باشد و اگر یک لغوی چنین استعمالی داشته باشد، کاملاً محتمل است که در مقام بیان معنای وضعی باشد. همچنین ممکن است یک شخص عامی چنین جمله‌ای را استعمال کند اما فقیه، چنین استعمالی را - و لو از سوی افراد عامی - در مقامات مختلف مشاهده نماید و با جمع‌بندی آنها، «اطّراد» را احراز کند و آن را کاشف از وضع بداند یا فرد عامی در حال بیان و نقل تبادل خود از این لفظ باشد و لذا استعمال او، دالّ بر وضع قلمداد شود. پس به نظر می‌رسد «استعمال حتی به نحوی که صریحاً در مقام بیان معنای لفظ باشد» فی‌نفسه علامت وضع نیست بلکه همان‌گونه که در سطور فوق گفته شد یا باید به دیگر علائم ارجاع شود و یا حداقل مورد بررسی و مقایسه علمی با سایر استعمالات قرار گیرد.

امر هفتم: علائم وضع | ۲۱۷

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

بخش سوم:

پاسخ به اشکالِ «اَطْراد در مجازات»
و ارائه تحلیل جدید از علامیت اَطْراد بر اساس
تبیین جایگاه «پذیرش عرف» در صحت اعتبارات
و نقش آن در برقراری «نسبت معنادار بین
استعمال و وضع»

ثم إنه قد ذكر الاطراد و عدمه علامة للحقيقة و المجاز أيضا و لعله
بملاحظة نوع العلائق المذكورة فى المجازات حيث لا يطرده صحة
استعمال اللفظ معها و إلا فبملاحظة خصوص ما يصح معه الاستعمال
فالمجاز مطرد كالحقيقة

تقریر متن کفایه

مرحوم آخوند، بحث اطراد را از اشکالی که بر آن وارد شده یعنی «جریان اطراد در مجازات» آغاز می‌کند و آن را در صورت لحاظ «صنف علائق» وارد می‌داند و پاسخ به این اشکال را صرفاً در صورت توجه به «نوع علائق» می‌پذیرد. سپس اشاره می‌کند که قیود پیشنهادی صاحب‌فصول (من غیر تأویل او علی وجه الحقیقه) برای رفع این اشکال، موجب دور می‌شود.

۱- پاسخ به اشکال «اطراد در مجازات» با توجه به الف) ضرورت فرض انتفاء قرینه در علائم وضع ب) تعریف اطراد به شیوع استعمال لفظ در مقامات گوناگون و ناسازگاری آن با اختصاص مجاز به مقامات خاص

در پاسخ به این اشکال باید توجه داشت که اطراد همانند علائم دیگری که برای وضع مطرح شده، باید در فرضی طرح شود که قرینه‌ای بر مجازگویی وجود نداشته باشد؛ همان‌گونه که علامیت تبادر برای وضع در نظر قوم، به فرض «انتفاء قرینه» مشروط شده است. لذا همان‌گونه که «استناد برخی تبادرها به قرینه» نمی‌تواند نافی علامیت آن بر وضع در فرض انتفاء قرینه باشد، وجود اطراد در مجازات نیز نمی‌تواند نافی علامیت آن در فرض انتفاء قرینه باشد. به عبارت دیگر برای تعیین تکلیف اطراد باید ابتدا استعمالات مجازی را کنار گذاشت و اطراد را فقط در استعمالاتی که نسبت به فقدان قرینه در آنها اطمینان داریم، بررسی کرد. در نتیجه به نظر می‌رسد اطراد در مجازات (در فرض پذیرش آن) نمی‌تواند علامیت اطراد برای وضع را نفی کند؛ زیرا شیوع استعمال لفظ در یک

معنای خاصّ علی‌رغم تفاوت مقامات و شرایط و احوال گوناگون در کلام، نمی‌تواند علّتی جز وضع داشته باشد که توضیح آن در ادامه خواهد آمد.

اما نکته‌ی دیگر این‌که اساساً ادّعای «جریان اطّراد در مجازات» محل‌اشکال است. چرا که در مباحث پیشین پیرامون مجاز بیان شد که رکن مجاز، قرارگرفتن متکلم در مقام بیان هنری و انگیزشی است که این مقام در «علائق مجاز» همانند مقام مشابهت، مجاورت، حال و محلّ و... تبلور می‌یابد. بنابراین مجاز در ذات خود، وابسته به تحقق یک مقام خاص از سخنوری و تکلم است و این در حالی است که تعریف متداول از اطّراد^۱، آن را به «شیوع استعمال لفظ در مقامات مختلف و حالات گوناگون و شرایط متفاوت سخن» معرفی می‌کند. یعنی لفظی که در معنایی مطّرد شده، در تمامی شرایط و حالات گوناگون به همان معنا استعمال شده و تفاوت مصادیق استعمال، تغییری در مفهوم کلی لفظ پدید نیاورده است. با توجه به این تعریف از اطّراد و آن رکن در مجاز، چگونه می‌توان مدّعی شد که مجاز، امری مطّرد است؟! و حال آن‌که استعمال مجازی یک لفظ در یک معنای غیروضعی، تنها مختص به یک مقام از مقامات گوناگون کلام است. لذا وقتی متکلم درباره فردی شجاع سخن بگوید اما در مقام مشابهت قرار نگرفته باشد یا اساساً در مقام بیان هنری و انگیزشی نباشد، دیگر اثری از استعمال مجازی «اسد» و شیوع آن در کلام او نخواهد بود. یعنی تعبیر مرحوم آخوند به «بملاحظه خصوص ما یصح معه الاستعمال»، ملاحظه و لحاظی محسوب می‌شود که اول‌الکلام است؛ چون تعریف اطّراد دقیقاً بر «عدم ملاحظه خصوص ما یصح معه الاستعمال» مبتنی شده و به شمول و شیوع در عموم استعمالات نظر دارد.

حتی اگر به تعبیر مرحوم آخوند «صنف علاقه» نیز در نظر گرفته شود و مثلاً در استعمال اسد برای رجل شجاع، «مشابهت در شجاعت» مورد لحاظ قرار گیرد، باز هم اطّرادی وجود ندارد چرا که

۱. البته تفسیرهای متفاوتی از اطّراد در لسان متأخرین به چشم می‌خورد که موجب طرح مباحث مختلفی شده؛ اما فعلاً این بحث، بر اساس تفسیر ذیل طرح می‌شود: «الاطّراد و هو أن لا تختص صفة استعمال اللفظ بالمعنى المشكوك بمقام دون مقام ولا بصورة دون صورة، كما لا يختص بمصدق دون مصداق» (اصول الفقه للمظفر؛ ج ۱، ص ۲۷ و معجم الاصطلاحات الاصولیه؛ ج ۱، ص ۳۳) «صفة استعمال اللفظ فی معناه دون قرينه فی جميع الحالات» (معجم مفردات اصول الفقه المقارن؛ ج ۱، ص ۷۶)

چنین استعمالی برای فرد شجاعی که به جای جنگ و امثال آن، در حال خواب یا خوراک یا در شرایط تفریح و سرگرمی است، موجب تقبیح آن در نزد مستمعین خواهد شد. همان‌گونه که اگر فردی مسلمان در مقام مشابَهت در شجاعت و توصیف هنری از وضعیت روحی یک نظامی امریکایی یا یک جنگجوی داعشی قرار بگیرد، هرگز از لفظ «اسد» استفاده نخواهد کرد و به چنین استعمالی اطراد نخواهد بخشید بلکه با توجه به رویکرد اعتقادی و ارزشی گوینده (که شجاعتِ چنین عناصری را امری منفی می‌انگارد) از لفظ «گرگ»، «ذوبان‌العرب» و امثال آن استفاده خواهد کرد و الا با تقبیح عرف مسلمین مواجه خواهد شد. پس توجه به تعریف اطراد (که مرحوم آخوند در متن کفایه به آن پرداخته) و ملاحظه ارکان مجاز، نشان می‌دهد که ادعای «اطراد در مجازات» به نحو واضحی، مردود است.

۲- تحلیل جدید از علامیت اطراد بر اساس نقش «پذیرش عرف» در ایجاد «رابطه معنادار بین وضع و استعمال»، با توجه به ضرورت پیگیری تحقق «پذیرش نسبت به وضع» از سوی واضع

اما پس از پاسخ به اشکال آخوند، لازم است تا تبیین از اطراد ارتقاء پیدا کند و ترسیم دقیق‌تری از آن به عنوان علامتی برای وضع مطرح شود. در این راستا باید توجه داشت که وضع به عنوان یک مقوله‌ای اعتباری و همانند سایر اعتباریات، حتماً نیازمند به «پذیرش» است و برخلاف تصور رایج پیرامون مجعولات، صرف «اعتبار معتبر» نمی‌تواند یک «جعل صحیح و عقلانی» را رقم بزند. چرا که حسب توضیحات پیشین، هر جعل و اعتباری برای نیل به مقصدی خاص شکل می‌گیرد و الا دچار «لغویت» خواهد شد.^۱ پس معیار صحت در اعتبارات، به تحقق غرض و جلوگیری از لغویت باز می‌گردد و این در حالی است که اگر پذیرش و التزامی نسبت به مجعول وجود نداشته باشد، تحقق غرض ممکن نخواهد بود. مثلاً هدف از جعل چراغ قرمز برای توقف، یک امر عینی و اثر خارجی است که می‌توان از آن به کنترل ترافیک شهری تعبیر کرد. حال اگر پذیرشی نسبت به جعل چراغ قرمز برای توقف شکل نگیرد و مردم این قانون و جعل را نپذیرند و از چراغ قرمز عبور کنند، اثر و مقصد مدنظر از جعل محقق نمی‌شود و با اختلال در نظم تقاطع‌های خیابانی، جاعلین ناچار به تغییر

۱. البته «اعتبار لغو و بدون غرض» از منظر «عقلی» ممکن است؛ اما در رویکرد «عقلانی»، از یک مولای حکیم یا یک انسان عاقل، چنین اعتباری صادر نمی‌شود.

جعل خود خواهند شد. پس جعل نسبت‌ها همواره دارای غرض و به‌دنبال یک اثر خارجی هستند که تحقق آن اثر، منوط به اطاعت مردم از جعل است؛ تا جایی که در صورت عدم تحقق آن اثر، جاعل ناچار خواهد شد تا نسبتِ مجعول را تغییر دهد. در نتیجه، یکی از ارکان جعل نسبت و اعتبار، «پذیرش جامعه» است چرا که بدون پذیرش، «غرض» (= معیار صحت در اعتبارات) محقق نخواهد شد.

حال باید این قاعده عام در اعتبارات را بر «وضع» نیز اعمال کرد؛ چرا که وضع یکی از اقسام اعتبارات است. در این راستا می‌توان گفت «پذیرش» نسبت به وضع، در «استعمال الفاظ موضوعه توسط عموم» ظهور و بروز پیدا می‌کند و الا وضعی که به پذیرش مردم مقوم نباشد و به استعمال توسط عموم منجر نشود، وضعی لغو و غیر واقعی و ذهنی است که از غرض - به عنوان امر مصحح جعل - خالی بوده و محکوم به لغویت است. یعنی در عرصه زبان و گفتگو، مقصد جاعل (که نظم در تفاهم و جلوگیری از هرج و مرج در تکلم و بالتبع ممانعت از تعدی به حقوق مردم است) هنگامی حاصل می‌شود که وضع از سوی مردم به پذیرش برسد و در استعمالات از آن تبعیت شود. به همین دلیل، تفکیک وعاء وضع از وعاء استعمال به نحو مطلق، خلاف قواعد امور اعتباری است و از تعریف صحیح وضع جلوگیری می‌کند بلکه وضع و استعمال را باید یک جریان واحد دانست که قابل تفکیک از یکدیگر نیستند.

بر این اساس، می‌توان گفت که شیوع استعمال لفظ در مقامات مختلف، نشان‌گر پذیرش عرف نسبت به عمل واضع است و این پذیرش و هماهنگی و شیوع رفتار یکسان در تکلم افراد مختلف و متعدّد، به صورت اتفاقی حاصل نمی‌شود بلکه ما را به یک «منشأ واحد و یک مرکز هماهنگی» دلالت می‌کند که همانا عمل واضع و عملیات وضع است. چرا که شیوع و نظم و هماهنگی در استعمالات، همان نقطه و اثر و غرضی است که واضع از طریق مجعولات خود (و سایر ابزارهایی که در اختیار داشته)، تحقق آن را دنبال می‌کرده است. در واقع پذیرش عرف و شیوع یک امر بین‌اهالی آن، رکن در هر وضع و اعتباری است که واضع و معتبر همواره نیل به آن را مدنظر دارد و هنگامی که چنین امری محقق شد، گویاترین نشانه بر رفتار واضع در مقابل ما قرار گرفته است. چون عرف، صاحبان و مدیرانی دارد که معمولاً بدون مدیریت و پیگیری آنها نمی‌تواند به یک رفتار هماهنگ و

منظم دست پیدا کند بلکه رفتار شایع و هماهنگ در میان مردم، چیزی نیست جز آینه‌ی آنچه که واضعین و جاعلین مورد پذیرش در آن جامعه، اعتبار کرده‌اند.

البته اصولیون چنین بیانی در طرح مساله ندارند اما قاعداً باید به دنبال تنقیح یک رابطه علمی و معنادار بین وضع و استعمال باشند. یعنی در فرضی که «شک مستقر نسبت به وضع» حاصل شود و هیچ نوع دسترسی نسبت به واضع (از طریق مراجعه حضوری یا نقل اهالی لغت و...) ممکن نباشد، تنها دستاویز ممکن، دستیابی به استعمالی است که کاشف از وضع باشد. در این صورت و برای دستیابی به علامات وضع در میانه‌ی استعمالات، قطعاً لازم است تا نوعی تلازم یا رابطه‌ی قابل اتکاء میان استعمال و وضع، اثبات شود. به نظر می‌رسد این رابطه، از طریق شیوع و پذیرش عرف، قابل احراز است چرا که واضع قطعاً و به حسب قواعد اعتبارات، به تحقق چنین شیوع و پذیرشی اهتمام داشته است. در واقع اگر «شک در وضع» به صورت عقلایی طرح شود، برای دستیابی به موضوع‌له راهی جز «بررسی علمی نسبت به استعمالات» باقی نخواهد ماند. در این صورت، اطّراد در مقایسه با سایر علائمی که قوم ذکر کرده‌اند، دارای بیشترین تناسب با این مطلب است و به عنوان امر شایعی که در وعاء «استعمال» رقم می‌خورد، می‌تواند به وعاء «وضع» متقوم و مرتبط شود که پشتوانه این ارتباط و راه اثبات علمی آن، رکن بودن «پذیرش» در اعتبارات و پیگیری حتمی واضع برای تحقق آن است. این در حالی است که تنقیح قوم نسبت به علائمی چون «تبادر»، «حمل» و...، به نحوی است که ناظر به استعمالات و بررسی و تحلیل علمی آنها نیست بلکه متکی به علم ارتکازی شخص است که فارغ از اشکالات وارده بر آن، معمولاً به امری جدلی الطرفین ختم می‌شود. اما اطّراد به تقریر فوق، علامتی است که حل مسأله را به استعمالات و بحث و بررسی علمی برای احراز شیوع در آنها ارجاع می‌دهد و با تکیه بر حد وسط «پذیرش»، به دنبال آن است که رابطه‌ای علمی و قابل استناد بین استعمال و وضع برقرار کند.

۲/۱- اشکال در علامیتِ «اطّراد در استعمالات جامعه نفاق» بر وضع‌های شرعی، به دلیل عدم

پذیرش آنان نسبت به پیامبر اکرم و ائمه هدی صلوات‌الله‌علیهم‌اجمعین

علی‌رغم آنچه بیان شد، نباید از این مهم غفلت کرد که استفاده از «اطّراد» به معنای فوق‌الذکر برای دستیابی به معنای مدنظر شارع مقدس، باید همراه با نوعی احتیاط باشد. چرا که پیامبر اکرم و

ائمه هدی صلوات الله علیهم اجمعین با جامعه نفاق آلود که از سران بدعت و انحراف تبعیت می کردند، مواجه بودند و لذا تحقق «پذیرش عرف» نسبت به جعل و وضع اهل بیت و الفاظی که توسط آن بزرگواران در معانی جدید بکار برده شده، معلوم نیست. در واقع عرف جامعه در زمان شارع مقدس، عرف نفاق زده ای بوده که بیشتر از تبعیت نسبت به ائمه هدی، در برابر ائمه ضلالت تابع و خاضع بوده اند. لذا پذیرش آنان در بسیاری از موضوعات نمی تواند حاکی از وضع شارع مقدس باشد بلکه بیشتر دال بر وضع و جعلی است که توسط منافقین صورت گرفته است. مگر این که برای رفع شک نسبت به وضعی که شارع مقدس انجام داده، اطراد و شیوع استعمال در کلمات خود آن بزرگواران یا اطراد در استعمالات شیعیان و اصحاب و سیره مستمره آنان مدنظر قرار گیرد؛ چرا که این گروه، قهراً در مقام پذیرش و تسلیم نسبت به مجعولات اهل بیت قرار داشته اند.

امر هشتم:

احوال لفظ

و رفع تعارض بین آنها

امر ثامن، اولین مقدمه‌ی دالّ بر حل مسائل
زبانی از طریق «ادراکات عقلائی» و
ضرورت نسبت‌سنجی بین «ادراکات عقلائی»
و «نظر واضح» و طرح پیشنهادی برای آن

الثامن:

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

تقرير متن كفايه

مرحوم آخوند پس از برشمردن پنج حالت (مجاز، اشتراك، تخصيص، نقل و اضممار) برای الفاظ، دو بحث را پیرامون این احوال مطرح می‌کند. اول این‌که اگر دوران امر بین یکی از این احوال با معنای حقیقی و وضعی بود، باید معنای وضعی را اخذ کرد که ظاهراً تعبیر دیگر آن، جریان اصالت‌الحقیقه در هنگام شک است. اما در بحث دوم، اگر دوران امر بین همین احوال خمسسه شکل گرفت، وجوه مذکوره برای ترجیح یکی از احوال خمسسه بر دیگری از نظر مرحوم آخوند، وجوهی استحسانی است که نمی‌توان به آنها تمسک کرد و تنها اصلی که در بحث دوم قابل اتکاء است، اصالت‌الظهور و عمل بر طبق مقتضای آن خواهد بود.

۱- ضرورت استدلال علمی (تقسیم ثنائی یا استقراء کافی) برای احصاء «احوال لفظ»

نکته اول در این بحث، آن است که آیا برای انحصار احوال لفظ به پنج حالت فوق‌الذکر، استدلالی وجود دارد؟ قاعدتاً یا باید تقسیمی ثنائی (که موجب حصر عقلی می‌شود) ارائه گردد که در کلمات قوم اثری از آن دیده نمی‌شود؛ یا باید استقراء و فحص لازم نسبت به احوال لفظ صورت گرفته باشد که این فرض نیز قابل‌پذیرش نیست؛ چرا که با اندکی توجه نسبت به استعمالات،

می‌توان حالات دیگری را نیز برای الفاظ برشمرد مانند مطلق و مقید، مجمل و مبین، ناسخ و منسوخ و

۲- معنای وضعی به مثابه «موضوع شک» در امر سابع و معنای مستعمل فیه به مثابه «موضوع شک» در امر ثامن

اما نکته مهم‌تر آن که دوران امر بین احوال خمس و معنای وضعی یا به تعبیر دیگر شک بین معنای وضعی و این احوال چگونه رخ می‌دهد و ترسیم عقلانی از این شک که آن را به یک صورت مسأله تبدیل کند، چیست؟ در این راستا باید گفت که ظاهراً احوال مذکوره در وعاء استعمال رخ می‌دهند و شک مورد بحث نیز باید ناشی از استعمال باشد و نه وضع. چرا که «شک در وضع و معنای موضوع» در مبحث قبلی یعنی امر هفتم از مقدمات کفایه، مورد بحث قرار گرفت و راهکارهای رفع چنان شکّی بیان شد و لذا نمی‌توان در امر هشتم، همان شکّ را مجدداً به بحث گذاشت. یعنی در امر هشتم باید این پیش‌فرض را در نظر گرفت که شک و جهلی نسبت به معنای موضوع وجود ندارد و معنای وضعی در نزد ما روشن است بلکه شکّ مورد بحث، در وعاء استعمال رخ داده و مخاطب مردّد است که آیا استعمال طبق وضع رخ داده و احوال لفظ از مقتضای جعل واضع تبعیت کرده یا نه؟ به عبارت دیگر در «امر هفتم»، معنای وضعی در نزد ما مجهول است و تلاش می‌شود تا از طریق استعمالات، راهی برای علم به وضع گشوده شود و این در حالی است که در «امر هشتم»، معنای وضعی کاملاً واضح و مبین است ولی این احتمال وجود دارد که استعمالات با مقتضای وضع، تناسبی نداشته باشند.

۳- ضرورت ارائه تصویر عقلانی از «شکّ بین احوال لفظ و معنای حقیقی»، با توجه به وضوح نظر واضع نسبت به احوال خمس و تبعیت مستعملین از آن

پس باید معلوم شود که چنین احتمالی (شک در مراعات معنای وضعی به دلیل احتمال عدم تناسب استعمال با وضع) چه منشأی دارد و چگونه شکل می‌گیرد؛ خصوصاً با توجه به این‌که استعمال و لوازمات آن (از جمله شکّی که در وعاء استعمال رخ می‌دهد) باید با وضع سنجیده شود

و تابع آن باشد.^۱ به تعبیر روشن‌تر، واضع نسبت به احوال لفظ همانند یک ناظر بی‌طرف و ساکت نیست بلکه درباره مجازگویی و اشتراک و نقل و اضمار و تخصیص و... قواعدی را جعل کرده که مستعملین باید آن را مراعات کنند. چه برخی احوال (مانند نقل و اشتراک) ناظر به وضع مفردات باشد و چه بعضی احوال (مانند تجوژ و اضمار و تخصیص) تحت عنوان وضع مرکبات قرار گیرد. لذا التزام همگانی به قوانین تعیین شده از سوی واضع باعث می‌شود شکّی باقی نماند یا نهایتاً با پرسش از متکلم نسبت به مراد او، تردیدها برطرف شود. به عنوان نمونه، مجازگویی (چه در «تجوژ» که مربوط به «مجاز در کلمه» است و چه در «اضمار» که ظاهراً مربوط به «مجاز در إسناد» است) دارای شرایط و قواعدی است که توسط واضع معین شده و یکی از آن قواعد، ذکر قرینه‌ی صارفه و معینه در جمله است و لذا کسی نمی‌تواند بدون رعایت این قاعده، به مجازگویی مبادرت کند و الا به درستی سخن نگفته و تکلم صحیح را انجام نداده است. پس کلامی که فاقد قرینه باشد، از نظر واضع هیچ محملی جز معنای حقیقی ندارد و همه باید از آن تبعیت کنند. لذا بروز شکّ نسبت به مجازیت در کلام فاقد قرینه، ملازم با این احتمال است که متکلم بدون ذکر قرینه، مرتکب تجوژ شده و از قاعده‌ی مربوط به مجازات، تخلف کرده و در واقع دست به استعمال غلط زده و لذا مستمع را به تردید انداخته است و الا در صورتی که متکلم از مقتضای وضع تبعیت می‌کرد و در مجازگویی به ذکر قرینه اقدام می‌نمود، دیگر چگونه برای مخاطب می‌توان شکّی تصوّر کرد؟! حال آیا باید با چنین استعمال و مستعملی برخورد کرد یا شکّ ناشی از تخلف او را به رسمیت شناخت و برای آن، اصلی تأسیس کرد؟!

در مورد شک نسبت به «اشتراک» یا «نقل» نیز همین مسأله صادق است. یعنی اگر پیش‌فرض امر هشتم آن است که شک و جهلی نسبت به معنای وضعی وجود ندارد، پس شک نسبت به اشتراک و نقل (که در واقع هر دو به معنای تصرف در معنای وضعی هستند) ناشی از استعمالاتی است که برخلاف مقتضای وضع بوده و از آن تخلف کرده است. لذا هنگامی که موضوع‌غله به دلیل «علم به

۱. البته ممکن است برخی مدّعی نوعی از استقلال برای «وعاء استعمال» شوند و ضرورت «تبعیت استعمال از وضع» را انکار کنند و این دو را به صورت کاملاً منفک از یکدیگر تحلیل نمایند که این احتمال، هم با بسیاری از کلمات قوم تعارض دارد و هم مواجه با لوازمی است که قوم از آن اباء دارند. از جمله این که بر اساس این احتمال، باید دو پایگاه برای تحلیل زبان و ادبیات شکل بگیرد (یکی وضع و دیگری استعمال) که نسبت بین آنها و به وحدت‌رساندن هر دو بر یک مبنا، محل سوال و اشکال و تأمل خواهد بود.

وضع» یا از طریق «علائم وضع» روشن است، استعمالاتی که وضع دیگری را تداعی می‌کنند، باید به دلیل سرپیچی از حکم وضع محکوم و مطرود باشند؛ نه این‌که موجب شک شوند و سپس رفع چنین شکّی دنبال شود. همچنین «تخصیص» نیز در نظر واضع، قواعد و قوانینی دارد که از جمله آنها، استفاده از ادات تخصیص (مانند اَلّا، غیر و...) است. یعنی آنچه برای انتقال معنای تخصیص وضع شده، جمله‌ای است که هیأت آن، ادات استثناء را نیز شامل می‌شود. لذا جمله‌ای که فاقد این ادات باشد، به حکم واضع و ضرورت تبعیت از او در استعمال، دالّ بر عمومیت است و شکّ نسبت به تخصیص در آن معنا ندارد؛ مگر این‌که نسبت «استعمال غلط و تخلف از وضع» به مستعمل داده شود. اما نمی‌توان پذیرفت که بحث قوم در امر هشتم، درباره چنین نسبتی و در چنین فرضی باشد؛ چون این سوال مهم مطرح خواهد شد که: آیا مستعملین می‌توانند از مقتضای وضع تخلف کنند و سپس سرپیچی آنها به جای این‌که باعث تقبیح شود، موجبات شک را نیز در پی بیاورد و به یک مسأله در زبان و ادبیات تبدیل شود؟! لذا مشاهده می‌شود که در محاورات عامّه و روزمره یا چنین شکّی به وجود نمی‌آید و یا در صورت بروز این شکّ، به سرعت و از طریق پرسش از متکلم رفع می‌شود که این راه حل عامیانه و عرفی نمی‌تواند و نباید موجب شکل‌گیری یک بحث علمی و تخصصی شود.

در جمع‌بندی باید گفت که استعمالات و شک در آنها باید با وضع سنجیده شود و بر اساس این معیار، مورد بررسی قرار گیرد تا معلوم شود شکّ مورد بحث، تصویر عقلانی دارد یا نه. در این صورت روشن می‌شود که واضع درباره تمامی احوال خمسه، دارای حکمی است که مستعملین باید از آن تبعیت کنند و الا امری ابتدایی از قبیل «سخن گفتن به شیوه صحیح» را انجام نداده‌اند. لذا این احتمال قوّت می‌یابد که عامل مهمّ در حصول شکّ ادّعایی، عدم توجه قوم به «وضع مرکّبات» و مقتضیات آن است؛ چرا که احوالی همانند «تجوّز، اضمار و تخصیص» از مصادیق این نوع وضع محسوب می‌شود. یعنی اگر به نظر واضع در مورد این حالات توجه شود، شکّ نسبت به مراد جمله‌ای که فاقد قرینه یا ادات تخصیص است، معنای محصّلی نخواهد داشت. از این‌رو، در محاورات عامّه یا به دلیل علم و ارتکاز همگانی نسبت به مقتضای وضع و عمل بر اساس آن، اساساً شکّی نسبت به مستعمل‌فیه شکل نمی‌گیرد یا در صورت بروز شکّ، با پرسش از متکلم رفع می‌شود یا با ضرورت تبعیت مستعملین از حکم واضع و دوری از استعمال غلط، شکّ ادّعایی نفی می‌گردد.

در نتیجه، نیازی به «اصول لفظیه عقلائیه» به معنای مدنظر قوم (همانند اصالت الحقیقه یا اصالت الظهور) پیش نمی‌آید.

۴- پیشنهاد تصویر عقلائی از شکّ فوق‌الذکر: شناخت از رویه و مواضع متکلم و حصول فاصله‌ی زمانی با مخاطب، عاملی برای احتمال عقلائی نسبت به حذف برخی قرائن از کلام

بله! می‌توان تصویری را مطرح کرد که شک در مورد بحث، منشأی عقلائی داشته باشد و این در صورتی است که فاصله‌ای زمانی بین متکلم و مخاطب حاصل شده که از یک‌سو، امکان رجوع به متکلم را از بین برده و از سوی دیگر، از بین رفتن بخش‌هایی از کلام یا فوت برخی قرائن حالی و مقالی را به امری محتمل و معقول تبدیل کرده است. در اینجا است که احتمال وجود مخصّص یا قرینه بر مجاز و...، صرفاً به استعمال غلط و تخلف از قواعد وضعی و اهمال در رعایت آن منحصر نمی‌شود بلکه علی‌رغم رعایت قواعد وضعی توسط متکلم، این احتمال و شکّ می‌تواند محمولی عقلائی پیدا کند و آن، امکان حذف قرائن بر اثر طول زمان است. یعنی گرچه کلام خالی از قرینه بر مجاز است اما می‌توان احتمال داد که قرینه توسط متکلم ذکر شده اما بر اثر فاصله زمانی و تبدیل جمله شفاهی به کتبی و...، این قرینه به ما نرسیده یا گرچه در جمله مورد بحث، ادات تخصیص دیده نمی‌شود اما ممکن است که بر اثر عدم ضبط کامل یا عدم استتساخ دقیق به ما واصل نشده باشد و الا روشن است که متکلم در هنگام تجوّز و اضمار باید قرینه‌ای بیاورد یا در هنگام تخصیص باید ادات مناسب را بکار بگیرد.

البته باید توجه داشت که چنین احتمالی درباره همه‌ی جملاتی که از زمان‌های دور به ما رسیده‌اند، قابل طرح است اما در عمل مشاهده می‌شود که احتمال فوق صرفاً در برخی از این جملات مورد توجه قرار می‌گیرد. این بدان معناست که چنین شکّی منشأ دیگری نیز دارد که می‌توان از آن به «شناخت مخاطب از مواضع و رویه‌ی متکلم» تعبیر کرد. در واقع «فاصله زمانی» در بسیاری از جملات قدیمی و متون کهن وجود دارد اما شکّی نسبت به مراد متکلم در آنها حاصل نمی‌شود. این نشان می‌دهد که فاصله زمانی، منشأ اصلی شکّ نیست بلکه زمینه‌ای است که منشأ اصلی شکّ (شناخت از گوینده و رویه‌ی او) در بستر آن شکل می‌گیرد. به عنوان مثال، مخاطب هنگامی که با دستور کلی برای قتل یک گروه خاص از سوی متکلمی مواجه می‌شود که به مهربانی و عطف و گذشت معروف است، این احتمال برای او برجسته می‌شود که این دستور کلی ممکن است با آن

روحیه و رویه‌ی عطف‌آمیز تناسب نداشته باشد و در نتیجه، گمانه‌ی «وجود مخصّصی که به او نرسیده باشد»، در نظر او تقویت می‌شود. بنابراین می‌توان گفت وجود یک رابطه‌ی اجتماعی و عقلانی بین متکلم و مخاطب و شناخت خاص از گوینده هنگامی که با فاصله‌ی زمانی و احتمال افتادگی و حذف قرائن حالی و مقالی همراه شود، می‌تواند منشأ شک عقلانی نسبت به استعمالات شود که در تعارض با وضع نباشد و به این گونه، تصویر صحیحی از صورت مسأله‌ی امر هشتم را شکل دهد.

۵- امر ثامن، اولین مقدمه‌ی دالّ بر حل مسائل زبانی از طریق «ادراکات عقلانی» و ضرورت

نسبت‌سنجی بین «ادراکات عقلانی» و «نظر واضع» و طرح پیشنهادی در این رابطه

پس از این که تصویری عقلانی برای شک در دوران بین معنای وضعی و احوال استعمالی ارائه شد، باید به راه معالجه این شک پرداخت. اصولیون در اینجا با طرح تمسک به «اصول لفظیه عقلانیّه»، به رویه‌ی عملی عقلاء در برابر چنین شکوکی استناد کرده‌اند که گرچه در مورد مرجع این اصول (اصاله الحقیقه یا اصاله الظهور یا اصاله عدم القرینه) اختلاف‌هایی بین آنان وجود دارد، اما نتیجه همگی آن است که عقلاء به چنین شکی ترتیب اثر نمی‌دهند و در عمل^۱ چنین احتمالی را ملغی می‌دانند. در این صورت به وضوح می‌توان گفت که منشأ و پایگاه جدیدی برای برخورد با ادبیات و زبان در امر هشتم مطرح شده که در هیچ‌یک از امور قبلی و بعدی از مقدمه کفایه، محور بحث نبوده است. یعنی در سایر مقدمات دوازده‌گانه، همواره به وضع و لوازم آن (= استعمال) تکیه می‌شد و در صورت مسأله و نحوه حلّ آن، از واضع و مستعملین سخن به میان می‌آمد و احراز نظر و رویه آنان مورد بحث قرار می‌گرفت و این در حالی است که برای حل مسأله در امر هشتم، به «عقلاء» و رویه آنان تمسک شده است. از این جهت، امر هشتم می‌تواند به یک بحث مهم تبدیل شود و حامل این سوال‌ها باشد که آیا در نزد قوم، دو پایه و پایگاه برای تحلیل از زبان و ادبیات وجود دارد؟ ضرورت «تعّدّد و تنوّع» در پایگاه تحلیل زبان چیست؟ اگر بعضی مسائل به مقتضای وضع و استعمال ارجاع شوند و برخی دیگر بر محور عقلاء و رویه‌های آنان مورد بحث قرار بگیرند، نسبت بین این دو پایگاه چیست و گستره هر کدام تا کجاست و هر یک با چه استدلالی و به چه

۱. روشن است که «عمل» در این مقام، به معنای «فهم مراد متکلم و انتساب فهم خود به او» است.

میزان می‌توانند دیگری را مقید و محدود کنند؟ آیا می‌توان آنها را بر یک اساس و مبنای واحد، به وحدت رساند؟ اگر چنین وحدتی ممکن نشد، آیا لوازم نابهنجاری بر آن مترتب نخواهد شد؟ شاید از میان سوالات فوق، اولین پرسشی که باید به آن پرداخت، ضرورت و چرایی «تعدد و تنوع در پایگاه تحلیل زبان» است که به نظر می‌رسد پاسخ به آن، در ارتکاز اصولیون نسبت به «واضع» ریشه دارد: شخصی که دسته‌ای از مفردات و هیئات را برای معانی خاص جعل کرده و سپس عمر و حضور او در جامعه به پایان رسیده و دسترسی مستقیم به او مقدور نیست؛ اما از آنجا که معیولات او در میان مردم به پذیرش رسیده و چارچوب گفتگوی عمومی را شکل داده، هنوز نظر او مورد توجه و موضوع بحث قرار می‌گیرد. طبیعتاً بر اساس چنین تصویری، وضعی در میان ما وجود ندارد و قهراً آرائی نظر و راه‌حل درباره مانحن‌فیه یعنی «شک کنونی ما نسبت به مراد از کلام گذشتگان به دلیل احتمال تجوّر و تخصیص و...» برای او مقدور نیست تا بتوان برای علاج این شک به او مراجعه کرد. در نتیجه، باید به شخص یا گروه دیگری رجوع نمود که در جامعه حضور فعال دارند و در این زمینه دارای احکام و ادراکاتی هستند که می‌تواند مرجع ما در هنگام حیرت عملی باشد و روشن است که این امر، در «ادراکات عقلاء» ظهور و بروز می‌یابد. بعید نیست که علت و ضرورت تمسک قوم به «عقلاء و ادراکات عقلانی» در بسیاری از مباحث زبانی، استدلال فوق‌الذکر باشد. یعنی به احتمال قوی می‌توان مطلب فوق را عاملی مهم در عدم اکتفاء به وضع و استعمال و طرح «عقلاء» به عنوان پایگاه دوم برای تحلیل زبان و ادبیات تلقی کرد که گرچه انتساب آن به قوم نیازمند تتبعات کتابخانه‌ای است، اما با توجه به ارتکازات و کلمات اصولیون نمی‌توان آن را امری مستبعد دانست.

ولی مباحثی که بر مبنای مختار پیرامون وضع و واضح بیان شد، چنین تصویری از واضع را مورد اشکال قرار می‌دهد چرا که طبق توضیحات گذشته، وضع یک امر اعتباری است و قوام و صحت آن همانند سایر اعتبارات، به تحقق مقصد و غرض و جلوگیری از لغویت است. حال اگر غرض از وضع «نظم و وحدت رویه در مخاطب و تکلم» باشد و مقصد نهایی از جعل الفاظ به «جلوگیری از اختلال نظام جامعه در عرصه زبان و ادبیات» معرفی شود، آنگاه قهراً باید گفت که واضع بیش از آن که یک شخص باشد یک «منصب اجتماعی» است که گرچه عمر افراد و گروه‌های متصدی آن به پایان می‌رسد، اما این منصب هیچگاه خالی نمی‌ماند بلکه در تداوم راه گذشته و با نگاه به نیازهای

حال و آینده، دائماً مشغول فعالیت است و نسبت به تغییرات و تحولات زبان، دارای موضعی فعال و پویاست؛ چرا که نیاز جامعه به نظم در گفتگو، نیازی فوری و حتمی و همیشگی است. همچنان که به دلیل نیاز همیشگی جامعه به قانون‌گذاران و مجریان برای حفظ نظم اجتماع، این مناصب همواره دارای مسئول معین و مشخص است و نه تنها هیچگاه خالی از متصدی باقی نمی‌ماند بلکه متصدیان این منصب همواره تغییرات نظم اجتماعی و عوامل و موانع آن را موضوع فکر و عمل خود قرار می‌دهند و نسبت به آنها حساس هستند و موضع متناسب را اتخاذ می‌کنند. بر این اساس، اگر «شک» نسبت به مراد از کلام گذشتگان» یک امر عقلانی باشد و از مصادیق برقراری نظم در عرصه ادبیات محسوب شود، قطعاً منصب واضع دارای نظر و موضع نسبت به آن است؛ چرا که مسئولیت انتقال معانی و تفاهم به نحو صحیح را بر عهده گرفته است. با این توضیح روشن می‌شود که ضرورتی برای تعدد و تنوع در «پایگاه تحلیل زبان» وجود ندارد و در صورت ارائه تصویر دقیق از واضع، یک منصب اجتماعی شکل می‌گیرد که دارای حضور فعال در جامعه است و می‌توان با تمسک به احکام آن، شک‌های جدید را نیز برطرف کرد.

ممکن است گفته شود: «بیان فوق، ملازم با نفی نقش ادراکات عقلانی در تحلیل از زبان خواهد بود که چنین امری قطعاً مردود است؛ چرا که بسیاری از مباحث اصولی، به این ادراکات وابستگی دارد» اما واقعیت آن است که بیان فوق، نافی «جریان ادراکات عقلانی در تحلیل از زبان» نیست بلکه طرح این ادراکات به صورت حیثیتی مستقل و متفک از حیثیت وضع و واضع را به چالش می‌کشد و نحوه‌ی تمسک قوم به ادراکات عقلانی را مورد اشکال قرار می‌دهد. چرا که ظاهر کلمات قوم، «عقلاء» را به صورت عنصری در عرض «واضع» معرفی می‌کند و این دو عنصر را به صورت دو حیثیت جدا و منفک از یکدیگر ترسیم می‌نماید و سپس آنها را بر یک مبنای واحد به وحدت نمی‌رساند بلکه عملاً دوپایه را در تحلیل زبان به رسمیت می‌شناسد که بدون برقراری نسبت واضح بین آنها، قهراً موجب تضاد و تشّت در مباحث علم اصول خواهد شد. لذا برای استفاده از ادراکات عقلانی در تحلیل زبان باید آن را به نحوی مطرح کرد که نسبتی معقول با وضع و واضع پیدا کند و در نهایت، هر دو بر یک محور هماهنگ شوند. در این راستا می‌توان گفت: گرچه «عقلاء» در اصطلاحات قوم بیشتر ناظر به کسانی است که حافظ نظم اجتماعی به طور عام و مانع هرج و مرج در کلیت جامعه هستند اما به دلیل وجود ابعاد مختلف در جامعه و ضرورت تمرکز نسبت به هر یک

از آنها، عقلاء بر حسب موضوع مورد اهتمام جامعه، قابل تقسیم به دسته‌های کوچک‌تر و خاص‌تری هستند؛ از عقلاء در موضوع قانون (حقوقدانان) تا عقلاء در موضوع اجراء (حاکمان) و از عقلاء در موضوع بهداشت (پزشکان) تا عقلاء در موضوع معیشت (اقتصاددانان) و... در این صورت، قطعاً یکی از موضوعات مهم و مورد اهتمام جامعه، «زبان و ادبیات» است که اساس روابط اجتماعی را شکل می‌دهد و در نتیجه، دسته‌ای از عقلاء به صورت متمرکز و متمخّص به حفظ نظم در این عرصه می‌پردازند.

در چنین تصویری می‌توان مدّعی شد که «واضع» (به تحلیلی که پیرامون این منصب بیان شد) قطعاً یکی از مصادیق عقلاء در عرصه زبان است و اگر حکمی از سوی عقلاء در این عرصه صادر شد، نمی‌توان ادعا کرد که واضع چنین حکمی صادر نکرده است بلکه اساساً دسته و گروهی که «عقلاء در عرصه‌ی زبان» را تشکیل می‌دهند، همان عناصر و اشخاصی هستند که صلاحیت منصبی به نام «واضع» را پیدا کرده‌اند و به دلیل تسلط به زبان و قدرت ملاحظه ارتباط «ادبیات» با نظم و اغراض اجتماعی، مشغول حفاظت از آن هستند. بر این اساس می‌توان گفت اگر درک انتزاعی از جامعه و روابط اجتماعی کنارگذاشته شود و یک درک عینی و واقعی از این مسأله مبنا قرار گیرد، روشن می‌شود که تفکیک «واضع و منصب وضع» از «عقلاء و ادراکات عقلانی» ناممکن است و ضرورت دارد تا بر اساس یک مبنای واحد، «حیثیت وضع» و «حیثیت عقلاء» با یکدیگر به وحدت برسند. البته بنابر مباحث گذشته، مبنای واحدی که این حیثیات را به وحدت برساند، همان «غرض حاکم بر امور اعتباری» است که در وضع نیز جریان دارد و می‌توان از آن به «ضرورت حفظ نظم جامعه و امتداد آن در عرصه گفتگو و ادبیات» تعبیر کرد.

۶- نقد عقلانی بر «حکم مطلق به انفاء شک» در موضوع بحث و ضرورت مقیدشدن آن به نوع

متکلم و میزان اهمیت موضوع

اما پس از این که مرجع رفع شک در مانحن‌فیه تحلیل شد، باید مشخص شود که حکم این مرجع چیست؟ در نظر قوم، رویه‌ی عمومی عقلاء در مورد چنین احتمالاتی این است که به آنها ترتیب اثر داده نشود اما به نظر می‌رسد اگر به تصویر عقلانی ارائه‌شده از شک مذکور مراجعه کنیم، چنین اطلاق و شمولی مورد تردید و اشکال قرار خواهد گرفت. فی‌المثل اگر در کلام گوینده دستور به کشتار یک قوم دیده شود اما شناخت ما از او نشان دهد که آن گوینده عموماً اهل عطف و

گذشت و رحمت است یا بدانیم که این قوم همواره در نزد او مورد احترام و اکرام بوده، به صورت عقلائی این احتمال مطرح می‌شود که شاید مخصصی در کلام گوینده بوده که به ما نرسیده است. حال آیا در چنین فرضی می‌توان اصالت العموم یا اصالت الظهور یا اصالت عدم القرینه را جاری کرد و به الغاء چنین احتمالی حکم نمود؟! یا اهمیت موضوع (کشتار یک جمعیت) و آشنایی با مشی متکلم درباره آنان، حکم می‌کند که باید یک تلاش فکری نسبت به دیگر بیانات او را آغاز کرد و با بررسی استعمالات مختلف او، به دنبال قرائنی گشت که - و لو به بالالتزام - بتوانند این شک را برطرف کنند یا مقدار معتناهی از میزان شک را کاهش دهند؟!

به نظر می‌رسد نمی‌توان با لحاظ یک جمله و شک در آن، حکم به الغاء چنین شکوکی کرد؛ خصوصاً در مورد گوینده‌ای که جملات و بیانات متعددی از او به ما رسیده و این احتمال وجود دارد که با فحص در این بیانات و دقت نظر و جمع‌بندی بین آنها، دلالت‌هایی پیرامون این موضوع مشکوک از میان کلمات او به دست آورد. در واقع وابسته به این که احراز مراد متکلم به چه میزانی برای ما اهمیت داشته باشد و چه حجمی از بیانات و خطابات از او به ما رسیده باشد و موضوع مورد شک به چه میزان خطیر و مورد اهمیت باشد، حکم مسأله متفاوت خواهد بود و نمی‌توان پذیرفت که بدون ملاحظه دیگر بیانات او و فحص و جمع‌بندی آنها، به همین جمله اکتفاء شود و شک نسبت به آن الغاء گردد. به عبارت دیگر، این شک اگر عقلائی باشد ما را به تجدید و تکمیل تلاش فکری نسبت به دیگر بیانات متکلم دعوت می‌کند چرا که امکان احراز نظر او از این طریق، احتمالی معقول و معتنا به شمار می‌رود که عقلاء و واضع، غفلت نسبت به آن را نمی‌پذیرند. بله! روشن است که اگر چنین تلاشی انجام شد و باعث از بین رفتن شک و یا کاهش میزان شک نشد، آنگاه می‌توان به واضع یا عقلاء این حکم را منتسب نمود که «چنین شک و احتمالی باید الغاء شود و به آن، ترتیب اثر داده نشود». چرا که چنین حکمی، لازمه‌ی عملی «استفراغ وسع و بذل جهد» خواهد بود. لذا اگر مقصود اصولیون از «الغاء شک از طریق تمسک به اصول لفظیه عقلائیه»، ناظر به موضعی بوده که این تلاش فکری انجام شده ولی نتیجه‌ای نداشته، قابل قبول است اما در کلمات قوم، چنین قیدی دیده نمی‌شود.

امر نهم:

حقیقت شرعیه

نقد مبنای آخوند پیرامون «حقیقت شرعیه»
با توجه به لوازم «حقیقت لغویه» و «وضع
تعیینی استعمالی» و طرح جایگزین

التاسع:

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

- مقدمه: ضرورت پرداختن به بحث «حقیقت شرعی» پس از بحث «وضع مرکبات»

در مباحث قبلی روشن شد که بحث از «وضع» بر مبنای قوم هنگامی دقیق خواهد شد که بر مدار «غرض عقلانی» تحلیل شود و «غرض عقلانی» نیز (به حسب ذات خود و یا به تبع اصول مسلم اعتقادی) در دو دسته‌ی «خداپرستی و دنیاپرستی» بروز و ظهور پیدا می‌کند و این اغراض متفاوت، موجب پی‌گیری روابط و موضوعات و معانی مختلفی می‌شود که برای انتقال آنها به زيردستان، به وضع و ادبیات و زبان نیاز است. در نتیجه، ترکیب‌سازی‌های متناسب با این دو دسته از اغراض و معانی، دو نوع زبان و ادبیات را رقم می‌زنند. حاصل قهری این روند، آن است که پیامبران الهی به عنوان رهبران خداپرستی، نوع خاص و شکل ویژه‌ای از زبان و ادبیات را با خود به همراه آورده‌اند که با ادبیات عرف زمان مخاطب، فاصله‌ی قابل توجهی دارد. بر اساس نظم منطقی فوق، لازم است تا پس از بحث «وضع»، به بحث «وضع شارع» پرداخته شود تا تکلیف اصولی در مواجهه با خطابات مولای شرعی، از دقت و ظرافت لازم برخوردار باشد. روشن است که آنچه از مباحث قوم با مسأله‌ی «زبان شارع» ارتباط پیدا می‌کند، بحث «حقیقت شرعی» است و لذا امر نهم در کتاب کفایه، باید قبل از مباحث ناظر به «استعمال» و پس از مباحثی که به صورت عام به مسأله «وضع» می‌پردازد، قرار گیرد.

تقریر متن کفایه

مرحوم آخوند برای اثبات حقیقت شرعیه و وضع الفاظ عبادات توسط شارع مقدّس (پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله)، به نوع خاصی از وضع به نام «وضع تعینی استعمالی» تکیه می‌کند^۱ و با تلاش برای اثبات این نوع از وضع و دفاع در برابر اشکالات وارده به آن، ابتدائاً وضع الفاظ عبادات توسط شارع مقدّس را بر این اساس ترسیم می‌نماید. اما در ادامه تصریح می‌کند که احتمال «وضع الفاظ عبادات در شرایع سابقه»، استدلال فوق بر حقیقت شرعیه را زیر سوال می‌برد و نشان می‌دهد که نمی‌توان به وضع این الفاظ در شرع اسلام اطمینان یافت. در نتیجه، الفاظ عبادات توسط مرحوم آخوند، به مثابه «حقیقت لغویه» (و نه حقیقت شرعیه) معرفی می‌شوند.

۱- نقد و بررسی مبنای آخوند پیرامون «وضع تعینی استعمالی»، با توجه به مساله «منقولات» و «نسبت بین وضع و استعمال»

۱/۱- نقد انحصار «وضع تعینی» به یک قالب کلامی واحد

تلاش مرحوم آخوند برای اثبات «وضع تعینی استعمالی» و اشکالاتی که به این نوع وضع وارد شده، می‌تواند نشان‌گر این واقعیت باشد که وضع در ارتکازات قوم، محدود و منحصر به «وضع تعینی انشائی» است که به کار ذهنی جاعل در ایجاد نسبت بین لفظ و معنا و اعلام آن از طریق عباراتی همانند «وضعتُ هذا اللفظ لهذا المعنی» باز می‌گردد. یعنی گویا تا قبل از این بحث، «وعاء وضع» از «وعاء استعمال» تفکیک شده بود اما طرح بحث آخوند به این معناست که همیشه این‌گونه نیست که قبل از استعمال و از طریق تصور لفظ و معنا توسط جاعل، لفظی برای معنایی جعل شود و سپس در دنیای استعمال جاری گردد؛ بلکه واضع می‌تواند با عمل استعمالی خود و بدون اعلام جعلی که انجام داده، وضع را محقق کند. لذا به نظر می‌رسد در مقایسه با بحث مجملی که در تعریف وضع ارائه شده بود، توسعه‌ای در وضع تعینی و تسری آن به عالم استعمال رخ داده و در نتیجه، ارائه یک شاخصه لازم است تا معلوم گردد از چه استعملاتی، قصد وضع جدید می‌شود و از

۱. ظاهراً و طبق برخی شروح و حواشی، عدم تمسک مرحوم آخوند به «وضع تعینی انشائی» برای اثبات حقیقت شرعیه، به این دلیل است که چنین وضعی با توجه به اهمیت آن، مشمول قاعده «لو کان لَبان» قرار می‌گیرد و اگر شارع مقدّس چنین کاری انجام داده بود، باید برای ما نقل می‌شد؛ در حالی که چنین نقلی در آیات و روایات و گزارش‌های تاریخی به چشم نمی‌خورد.

چه استعمالاتی، قصد وضع نمی‌شود. ظاهراً در پاسخ به همین سوال است که آخوند «وجود قرینه بر اراده‌ی وضع» (و نه قرینه بر اراده‌ی معنای مجازی) را در این نوع استعمالات مطرح می‌کند و سپس بر شکل‌گیری قسم ثالث استعمالات (استعمالاتی که نه حقیقی هستند و نه مجازی) اصرار می‌ورزد. در این باره اولاً باید گفت ارتکازی که وضع تعیینی را به اعلام اولیه از طریق یک قالب کلامی مشخص مانند «جعلت هذا اللفظ لهذا المعنى» محدود و منحصر می‌کند، قابل قبول نیست چرا که وضع لفظ همانند سایر مجعولات (از قبیل جعل قانون و...) می‌تواند در قالب‌های کلامی مختلف صورت گیرد و حتی بدون اعلام اولیه یا بدون استفاده از کلام انجام شود؛ همانند مولایی عرفی که با توییخ یک عبد نسبت به فعل خاص، عملاً قانون مدنظر خود درباره آن فعل را به او می‌فهماند. بله! روشن است که برای سطوح پایین از عقلانیت (همانند اطفال) استفاده از اعلام اولیه و قالب‌های خاص کلامی ضرورت دارد؛ اما نباید تمامی انواع وضع و جعل را در این حالت منحصر کرد و سپس برای اثبات شیوه‌های مختلف و گوناگون در جعل و وضع، دچار مؤونه و ردّ و اثبات شد!

۱/۲- نقد مبنای آخوند در برشمردن «وضع تعیینی استعمالی» به عنوان قسم ثالث استعمال، با تحلیل آن در قالب «منقولات» و ضرورت تبیین نسبت بین «وضع» و «استعمال»

ثانیاً باید توجه داشت که مرحوم آخوند «وضع تعیینی استعمالی» را از سنخ استعمال می‌داند تا جایی که بر اساس آن، شکل‌گیری قسم سوم برای استعمال را می‌پذیرد. اما چنین نظری، محلّ تأمل است؛ گرچه ابتدائاً به نظر برسد که: «بالآخره شارع لفظ «صلاه» را در معنای «مناسک خاص» بکار گرفته و استعمال کرده است.» یعنی باید توجه داشت که وضع قبلی (جعل لفظ «صلاه» برای معنای «دعا») این شبهه را تداعی می‌کند که بکارگیری این لفظ همیشه مصداقی از «استعمال» - و نه «وضع» - است اما اگر به مانحن‌فیه (یعنی اولین باری که از لفظ «صلاه» معنای «مناسک خاص» قصد شده) توجه کنیم، روشن می‌شود که این اطلاق، «وضع» نام می‌گیرد و نه استعمال؛ چرا که حسب‌الفرض و المثال پیش از گفتن «صلّوا کما رأیتُمونی أصلی»، انتقال معنای «مناسک خاص» از لفظ «صلاه» سابقه نداشته تا بتوان استعمالی را بر آن مترتب کرد بلکه اساساً افاده‌ی این معنای جدید، از همین نقطه آغاز شده است. بله! از آنجا که این لفظ سابقاً در معنای دیگری به کار می‌رفته، استفاده از اصطلاح

«استعمال» برای توصیف آن، برای ذهن مأنوس است اما این انس نباید موجب خلط بین وضع (به عنوان امر حاکم و مقدم) و استعمال (به عنوان امر محکوم و مؤخر) شود.

به عبارت دیگر، آنچه ما در وضع شارع برای الفاظ عبادات با آن مواجهیم، اصطلاحاً «نقل» نام دارد که از اقسام «وضع» است و نه «استعمال». در واقع پس از شکل‌گیری هر زبان و استوار شدن شاکله‌ی آن، واضعین حتی‌الامکان برای انجام وضع جدید، الفاظ جدیدی ابداع نمی‌کنند بلکه همان الفاظ قبلی را در معانی جدید بکار می‌گیرند چرا که در این صورت، احتمال پذیرش آن توسط عرف بسیار بیشتر از الفاظی است که کاملاً جدید باشند و هیچ سابقه‌ای در آن زبان نداشته باشند. اما بکارگیری الفاظ قدیمی و مستعمل در معنای جدید - که طبیعت و اقتضای «نقل» است - نباید موجب این تصوّر غلط شود که ما در هنگام «وضع منقولات»^۱ نیز در حال «استعمال» (به معنای امر مبتنی بر وضع و متأخر از آن) هستیم؛ آن هم به نحوی که ادعای قسم ثالث برای استعمالات مطرح شود! به نظر می‌رسد منشأ این اشکالات، عدم تنقیح دقیق از «نسبت بین وعاء وضع و وعاء استعمال» است؛ مبحثی مهم که قوم باید تفصیلاً و مستقلاً به آن پردازند.

۱/۳- عدم تناسب مبنای آخوند در «نحوه تحلیل از وضع» با «طرح بحث حقیقت شرعیه»

در پایان این بخش از بحث می‌توان به این نکته اشاره کرد که مرحوم آخوند در تعریف وضع (امر ثانی) تنها به رابطه‌ی میان لفظ و معنا پرداخت و نحوه اختصاص میان آن دو را اصل در تحلیل وضع دانست؛ یعنی با موضوع قرار ندادن «جعل و جاعل» در وضع، طبعاً اقسام جاعلین را هم ذکر نکرد و به تنوع رفتار آنها پرداخت. اما با این حال و به مقتضای بحث حقیقت شرعیه، آن تقسیم در اینجا ظاهر شده و ایشان ناچار به ملاحظه‌ی آن شده است. در واقع گرچه حذف جاعل در تحلیل وضع، مرحوم آخوند را به تبیین علی و جبری و غیراعتباری از وضع نزدیک کرد، اما ماهیت اختیاری و انسانی زبان مجدداً باعث شده تا در ادامه‌ی کتاب، مباحثی از سنخ اعتبارات طرح شود که این خود، مؤیدی بر اشکال پیش‌گفته در امر ثانی پیرامون عدم تنقیح روشن از زبان و وضع و رهاکردن آن در دوران بین حقیقت و اعتبار است.

۱. البته وضع الفاظ عبادات را می‌توان در قالب «اشتراک لفظی» نیز توضیح داد که آن نیز از اقسام «وضع» به شمار می‌رود؛ اما مناسب است که بحث از آن، به محل خود یعنی امر یازدهم از بخش مقدمه در کتاب کفایه موکول شود.

۲- نقد مبنای آخوند پیرامون «حقیقت لغویه»، با توجه به ناسازگاری آن با احتمال «وضع الفاظ عبادات در شرایع سابقه» و «ثمره مذکور در بحث»

اما پیرامون احتمال «وضع الفاظ عبادات در شرایع سابقه» باید گفت که این احتمال حتی زمانی که به قطع تبدیل شود، باز هم نمی‌تواند به این نتیجه منجر شود که این الفاظ به تعبیر آخوند «حقائق لغویه لا شرعیه» باشند. چون در صورت تحقق وضع این الفاظ در شرایع سابقه، تنها چیزی که اثبات می‌شود آن است که واضع این واژه‌ها، پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله نبوده و این جعل در شرع اسلام رخ نداده؛ اما از سوی دیگر واضح می‌شود که چنین وضعی توسط سایر پیامبران الهی و در بقیه‌ی شرایع الهی انجام شده و نه توسط واضعین عادی و عرفی. در چنین صورتی، قطعاً - و برخلاف تعبیر آخوند - نمی‌توان این الفاظ را «حقائق لغویه» دانست؛ چرا که تعبیر به «حقائق لغویه» خصوصاً هنگامی که با نفی «شرعیه» همراه شود، صریح در این معناست که وضع این الفاظ در معنای مناسک خاص، هیچ ارتباطی به شارع ندارد و وضعیت آنها، همانند سایر لغات عادی (خانه، اسب، صندلی و...) است که بنابر یک نیاز مشترک بین ابناء بشر (اعمّ از متشرّع و ملحد) شکل گرفته و دین‌داری و بی‌دینی، تأثیری در پیدایش آن ندارد! روشن است که چنین لازمه‌ای در تضاد کامل با ادعای وضع این الفاظ «در شرایع سابقه» قرار دارد. بله! می‌توان گفت مقصود قوم از اصطلاح «حقیقت شرعیه» در علم اصول، قرارگرفتن نفس نفیس پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله در جایگاه واضع است و لذا با طرح احتمال وضع در شرایع سابقه، این معنای خاص و محدود از حقیقت شرعیه اثبات نمی‌شود؛ اما این بدان معنا نیست که این الفاظ از سنخ «حقیقت لغویه» دانسته شوند. بلکه یا باید توسعه‌ای در معنای «حقیقت شرعیه» ایجاد شود و به جای انحصار بی‌وجه آن به «واضع‌بودن پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله»، وضع الفاظ توسط دیگر پیامبران و سایر ادیان الهی نیز باید به معنای حقیقت شرعیه تلقی گردد یا قسم سومی مطرح شود که نه از سنخ حقائق لغوی است و نه از مجعولات پیامبر اکرم؛ بلکه وضعی است که توسط دیگر پیامبران و سایر ادیان الهی انجام شده است.

ممکن است گفته شود: «مقصود مرحوم آخوند از اصطلاح حقیقت لغویه، همین توضیح فوق بوده و اشکال پیش‌گفته، تنها اشکال به تعبیر کفایه است» اما اگر چنین ادعایی صحیح بود، مرحوم آخوند ثمره‌ی بحث را بر اساس تغایر بین معانی لغویه و معانی شرعیه استوار نمی‌کرد؛ در حالی که ایشان دقیقاً به همین امر مبادرت کرده است: «اما الثمره بین القولین فتظهر فی لزوم حمل الالفاظ

الواقعه فی کلام الشارع بلا قرینه علی معانیها اللغویه مع عدم الثبوت و علی معانیها الشرعیه علی الثبوت فیما اذا علم تاخر الاستعمال» در واقع اگر مقصود از حقیقت لغویه، وضع صلاه برای مناسک خاص در شرایع سابقه بوده باشد، این معنا با حقیقت شرعیهی صلاه - در نظر قائلین به آن - هیچ تفاوتی ندارد و لذا ثمره‌ای که آخوند تصویر کرده، ملغی خواهد شد. چون هم بر اساس حقیقت لغویه به تقریر فوق و هم بر اساس حقیقت شرعیه، لفظ صلاه حتی اگر در ابتدای بعثت پیامبر و بدون قرینه استعمال شود، مطابق وضعی بوده که توسط انبیاء سلف انجام شده و لذا بر مناسک خاص دلالت دارد و اختیار هر یک از دو قول، نمی‌تواند تفاوتی را در معنای صلاه ایجاد کند. پس اگر حقیقت لغویه به معنای متعارف خود حمل شود، وضع در شرایع سابقه نفی خواهد شد و اگر حقیقت لغویه به معنای واضع‌بودن انبیاء سلف (و نه نبی اکرم) حمل شود، ثمره‌ی مذکور توسط آخوند ملغی شده و این نوع طرح بحث درباره‌ی حقیقت شرعیه لغو خواهد بود.

بر همین اساس، روشن می‌شود که استدلال آخوند به آیات قرآن برای اثبات حقیقت لغویه در قبل از اسلام نیز ناتمام است؛ زیرا دلالت قرآن تنها به وجود چنین وضع و استعمالی در میان یک عرف و ارتکاز خاص یعنی متشرعین و اهل دین مانند یهودیان و مسیحیان اذعان دارد و عمومیت آن را برای تمامی عرف‌ها اثبات نمی‌کند. یعنی بت پرستان و مشرکین و معاندین در زندگی خود کاری به صلاه و صوم و زکات ندارند و لذا برای اثبات حقیقت لغویه به عنوان پدیده‌ای عام که ربطی به دین و شرع ندارد، تنها می‌توان به استعمالات عرف جامعه‌ی قبل از بعثت و امثال آن - و نه استعمالات یک عرف خاص - استناد کرد.

۳- طرح پیشنهادی برای حل مسأله «حقیقت شرعیه» بر اساس تحلیل اعتباری از «وضع» و توجه به لوازم آن از حیث عقل عملی

۳/۱- اثبات حقیقت شرعیه با توجه به تبعیت وضع از «غرض» و تفاوت «اغراض شارع» با «اغراض موالی عرفی»

فارغ از اشکالات فوق، باید توجه داشت که نفی یا اثبات حقیقت شرعیه در اساس خود، وابسته به مسائلی مانند «وضع تعیینی استعمالی» یا «وضع در شرایع سابقه» نیست بلکه آنچه محور اصلی این بحث را تشکیل می‌دهد، توجه به اعتباریت وضع و منوط‌شدن اعتبارات به غرض واضع و بالتبع

توجه به تفاوت اغراض واضعین است که موجب شکل‌گیری روابط جدید و پیدایش معانی نوین و قهراً منجر به وضع جدید برای انتقال آن معانی می‌شود. به عبارت دیگر و بر اساس مباحثی که در تحلیل از وضع و تبیین وضع مرکبات ارائه شد، غرض جاعل بمثابه معیار در امور مجعول و اعتباری به شمار می‌رود و این اغراض نیز - حداقل بر اساس اصول مسلم اعتقادی - یکسان نیستند. لذا هر مکتب و ایده‌ای که در جامعه مطرح می‌شود در واقع مدّعی غرض و هدفی جدید است و در نتیجه، تغییر در نظم جامعه و ایجاد روابط نوین و موضوعات بدیع را دنبال می‌کند. این روند لاجرم منجر به شکل‌گیری معانی جدیدی می‌شود که باید در معرض فهم عمومی و تفاهم جامعه قرار گیرند و جزئی از ارتکازات مردم شوند تا رفتار عموم بر اساس آنها سامان یابد و نظامی جدید حاصل گردد. لذا جوامع انسانی به تبع اغراض جدید و روابط نوین و معانی تازه، به الفاظ و وضع و ادبیات جدید و متفاوتی نیازمند می‌شوند.

روشن است که بزرگترین مصداق این روند، ادیان الهی هستند که برای تغییر وضعیت جوامع بشری و نجات بندگان خدا از روابط کفرآمیز و شرک‌آلود و نفاق‌زده تشریع شده‌اند و با فداکاری انبیاء و اوصیاء، تغییرات و حوادث بزرگ اجتماعی را پدید آورده‌اند و بسیار طبیعی بلکه قهری است که متناسب با این روند، موجب تغییر و تصرف در زبان و ادبیات جوامع شده باشند. به تعبیر دیگر، شرایع سالفه و شرع اسلام به دنبال آن بوده‌اند که حیات دنیوی و معیشت مادی بندگان خدا بر مبنای رشد و تکامل معنوی آنان شکل بگیرد و لذا روابط جدیدی از قبیل یاد مکرر خدا (صلاه)، تعدیل شهوت خوردن و آشامیدن (صوم)، کاهش وابستگی انسان به ثروت (زکات)، جمع کردن طرفداران و ابراز قدرت بر محور خداپرستی (حج) و... را برای پیروان خود در نظر داشته‌اند که جوامع مادی هیچ‌یک از آنها را بر نمی‌تابند؛ چه برسد به این که الفاظ متناسب با آنها را در زیردستان خود رواج دهند. پس بسیار ضروری است که برای جریان‌یافتن این روابط در زندگی مومنین، شارع مقدس به طرح این روابط و معانی در قالب الفاظ جدید مبادرت کند تا با ایجاد ارتکاز و تفاهم عمومی نسبت به آنها، رفتار جامعه الهی را بر این اساس جهت‌دهی کند و نظم مدنظر خود را محقق نماید.

به عبارت ساده‌تر، مناسک جدیدی که در جوامع بت‌پرست و کافر مورد اعتناء نبوده بلکه با دشمنی و انکار مواجه می‌شده اما پیامبران آنها را تشریع کرده‌اند، چگونه باید به انسان‌ها منتقل شود و موضوع فهم و آموزش و عمل قرار گیرد؟ آیا معقول است که این مناسک و قوانین مهم و پرتکرار،

از سوی یک قانون‌گذار ابلاغ شود؛ اما جعل لفظی متناسب با آن صورت نگیرد و تمام گفتگوها و تخاطب‌های مربوط به آن، صرفاً از طریق مجازات و قرائن انجام شود؟! این مسأله‌ی واضح تنها به وضع شارع اختصاص ندارد بلکه موجب شکل‌گیری وضع‌های تخصصی می‌شود که در لسان قوم از آن به عرف خاصّ تعبیر می‌شود. به عنوان مثال، غرض جماعت فیزیک‌دان در تحلیل دقیق از «رفتار ماده» و تمرکز علمی و تخصصی بر آن - که عرف عامّ به دنبال آن نمی‌رود - موجب تولید معانی جدیدی می‌شود که لفظ دالّ بر آنها وجود ندارد و لذا این روند، وضع الفاظ جدیدی را در پی می‌آورد که همان «اصطلاحات تخصصی» هستند.

۳/۲- تردید در حقیقت شرعیه؛ ناشی از تلاش برای «تحلیل علّیتی از وضع» از یک سو و عدم توجه به لوازم عقل‌عملی در «تحلیل اعتباری از وضع» از سوی دیگر

اما این واقعیت اجتماعی واضح و روشن چگونه مورد غفلت یا تردید قرار گرفته و با نفی حقیقت شرعیه، از حقائق لغویه سخن گفته می‌شود؟ به نظر می‌رسد چنین غفلت‌ها و تردیدهایی، ناشی از مبنایی است که از وضع و ادبیات، تحلیل‌های منطقی و فلسفی و مبتنی بر علّیت ارائه می‌کند و در نتیجه، با کمرنگ‌کردن نقش جاعلین و تنوع اغراض آنها، اصالت را به علقه‌ی بین لفظ و معنا می‌دهد. در این صورت، وضع به یک امر عامّ تبدیل می‌شود که حاکم بر تمام تاریخ و شامل بر مؤمن و کافر و دیگر انواع تفاوت‌هاست و به نحو علّیتی و تکوینی جریان می‌یابد. در واقع این مبنا - همانند مباحث منطقی - به دنبال اثبات یک کلیت در وضع است که تمام تاریخ را پوشش دهد و قابل تغییر و شکسته‌شدن نباشد. در این صورت است که تغایر اغراض جوامع و بالتبع تفاوت عرف‌ها (از جمله عرف انبیاء در مقابل دیگر عرف‌ها) مورد ملاحظه قرار نمی‌گیرد بلکه تعدّد عرف‌ها به مثابه مصادیقی از معنای کلی تلقّی می‌شوند که تاثیری در وضع ندارند.

البته غیر از مبنایی که وضع را بر اساس امور حقیقی و علّیتی تحلیل می‌کند - و به نظر می‌رسد مرحوم آخوند هم مؤید چنین مبنایی است - مبنای مشهور، وضع را بر اساس «جعل لفظ برای معنا» توضیح می‌دهد. یعنی یک دسته از اصولیون در تحلیل وضع، به مسلک اعتبارات توجه دارند و با دفاع از آن، به عرف و روابط اجتماعی تکیه می‌کنند و از مصادیق، به استخراج اصل می‌پردازند. اما از آنجا که در نگاه قوم، اعتبارات را امری «قلیل المؤمنه» تلقّی می‌شود، مبنای مشهور نمی‌تواند بحثی

علمی و استدلالی پیرامون اعتبارات ارائه کند و حتی در فرض حداقلی، به طبقه‌بندی اعتبارات بر اساس علم منطق نیز نمی‌پردازد. لذا عملاً در مقابل دسته‌ای که بر اساس علیت، وضع و زبان را تحلیل کرده‌اند، دچار انزوا می‌شود؛ چرا که مبنای علیت، ادعای پایگاه ثابت و استحکام علمی دارد و به همین دلیل، کتاب کفایه الاصول در حوزه‌های علمیه به چنین اعتباری دست یافته است.

در واقع تکیه‌ی صرف به «جعل» برای تحلیل زبان و وضع، بسیار ناقص است. چون همان‌گونه که در مباحث قبل اشاره شد، حداقل مطلب بر مبنای قوم آن است که «جعل نسبت» براساس «غایت» شکل می‌گیرد و این غایت و اثر خارجی مورد انتظار از وضع است که اصل در نسبت بین لفظ و معناست. بنابراین شاخصه‌ی اصلی در جعل، «غایات» آن است و نه خود جعل. اما برای تحقق غایات نیز نباید تصور نمود که صرف اعتبار، موجب تحقق غرض خواهد شد؛ یعنی «تحقق غرض در عالم خارج» حکم می‌کند که نمی‌توان از ملاحظه‌ی یک‌سری تناسبات و محاسبات غفلت کرد و به همین دلیل، بحث از اعتبارات هم باید استدلالی و از جنس محاسبات باشد؛ اما استدلال و محاسبه‌ای متناسب با سنخ اعتبارات و عقل عملی که در بحث از «وضع مرکبات» تلاش شد تصویری از این محاسبات و استدلال‌ها ارائه شود. همچنان‌که در این بحث نیز به لوازمی از سنخ عقل عملی اشاره شد که شکل‌گیری عرف‌های خاص و ادبیات و اصطلاحات مخصوص به آنها (از جمله حقیقت شرعیه) را به امری محتوم بدل می‌کند.

۳/۳- ضرورت توجه به فرهنگ شارع از ابتدای تاریخ تا آغاز دوره غیبت در سطوح «تکوینی، تاریخی، اجتماعی» برای استفراغ وسع در تحلیل از وضع

اشکالی که توسط برخی شروح از فرزند آخوند بر آخوند نقل شده (مبنی بر عربی نبودن زبان انبیاء اولوالعزم علیهم‌السلام بر اساس روایات و بالتبع بی‌سابقه‌بودن وضع لفظ عربی «صلاه» برای مناسک خاص) نیز به «تعدد قوم و عرف در شرع و متشرعین» اشاره دارد. به نظر می‌رسد این بحث را نباید در این موارد محدود کرد بلکه برای تکمیل این مطلب باید به تمام روایاتی که در این زمینه وارد شده، توجه نمود؛ از عربی بودن زبان تکلم در بهشت تا پدید آمدن «اختلاف زبان» بعد از حضرت نوح علیه‌السلام و... در همین راستا نباید بحث از حقیقت شرعیه را به دوران پیامبر اکرم و پیش از آن منحصر کرد و به این احتمال توجه داشت که تمرکز بر «واضع‌بودن پیامبر اکرم

صلی‌الله‌علیه‌وآله» ناشی از ارتکاز اهل سنت باشد که ائمه هدی علیهم‌السلام را به عنوان شارع نپذیرفته‌اند. پس اصولیون شیعه در بحث حقیقت شرعیه باید به این نکته مهم نیز بپردازند که امامان اهل بیت هم در تداوم تشریع برای کل تاریخ بشریت و هم در مواجهه با جامعه‌ی نفاق‌زده و در تعارض با اغراض آن، به دنبال ایجاد چه ارتکازاتی در میان مردم بوده‌اند و بر این اساس، به چه میزان از ادبیات موجود و وضع عرفی در آن جامعه فاصله گرفته‌اند و چه تصرفاتی در تراکیب و مفردات زبانی انجام داده‌اند و چگونه و در چه گستره‌ای به حقیقت شرعیه امتداد بخشیده‌اند تا کلمات آنان نیز صرفاً بر اساس عرف آن زمان معنا نشود و به آن محدود نگردد. پس باید وضع را در سطوح متعددی از «تکوین و تاریخ و اجتماع» ملاحظه کرد تا روشن شود که ایجاد ارتباط بین لفظ و معنا توسط جاعل، تنها بخشی از وضع در سطح اجتماع خواهد بود که آن نیز باید بر اساس غرض عقلایی تحلیل شود و تاثیر حکومت‌ها بر آن تشریح گردد. به نظر می‌رسد تنها با توجه به این ابعاد است که می‌توان یک بحث علمی کامل و شامل در این موضوع طرح کرد و ادعای «بذل جهد و استفراغ وسع در مبانی اجتهاد» را تحقق بخشید.

امر دهم: صحیح و اعمّ

نقد «صورت مساله صحیح و اعمّ»، «تعریف
صحت و فساد» و «قدر جامع ارائه شده»
بر اساس تحلیل اعتباری از «وضع» و «قانون»
و اغراض آن

العاشر:

أنه وقع الخلاف في أن ألفاظ العبادات أسام لخصوص الصحيحة أو للأعم منها. و قبل الخوض في ذكر أدلة القولين يذكر أمور... و منها أن الظاهر (أن الصحة عند الكل بمعنى واحد و هو التمامية و تفسيرها بإسقاط القضاء) كما عن الفقهاء أو بموافقة الشريعة كما عن المتكلمين أو غير ذلك إنما هو بالمهم من لوازمها لوضوح اختلافه بحسب اختلاف الأنظار و هذا لا يوجب تعدد المعنى كما لا يوجب اختلافها بحسب الحالات من السفر و الحضر و الاختيار و الاضطرار إلى غير ذلك كما لا يخفى. و منه ينقدح أن الصحة و الفساد أمران إضافيان فيختلف شيء واحد صحة و فسادا بحسب الحالات فيكون تاما بحسب حالة و فاسدا بحسب أخرى فتدبر جيدا.

تقرير متن كفايه

مرحوم آخوند پس از ذکر پنج مقدمه (بررسی امکان ورود قائلین به حقیقت لغویه به نزاع در صحیح و اعمّ، تعریف صحت و فساد به صورت شامل بر همه علوم، ضرورت ارائه قدر جامع برای صحیحی و اعمّی و نقد پنج احتمال برای قدر جامع در نزد قائلین به اعمّ، تحلیل الفاظ عبادات بر اساس وضع عامّ و موضوع له عام، ثمره نزاع در اجمال و عدم اجمال خطاب)، وارد بررسی استدلال های صحیحی و اعمّی می شود و با نقد ادله ای اعمّی (تبادر، صحت سلب، صحت تقسیم صلاه به فاسده و صحیحه، دلالت آیات و روایات، صحت نذر برای ترک صلاه در مکان مکروهه)، قول به وضع الفاظ عبادات برای صحیح را می پذیرد و برای اثبات آن، به دلائلی همچون «تبادر» و «صحت سلب از فاسد» تمسک می کند؛ گرچه در دلائلی مثل «استدلال به آیات و روایات» یا «تکیه

به طریقه واضعین و عدم تخلف شارع از آنها»، تردید وارد می‌کند. همچنان‌که در قسمت «تنبيه»، قول به تفصیل (وضع برای صحیح من حیث الاجزاء و وضع برای اعم من حیث الشرائط) را باطل می‌داند چرا که در نظر آخوند، تبادر و صحت سلب از فاسد (به عنوان ادله‌ی قول به صحیح) هم ناظر به اجزاء است و هم ناظر به شرایط.

۱- عدم امکان عقلانی برای «وضع اعم»، به دلیل ناسازگاری آن با «نظم در تفاهم» به عنوان غرض از وضع و «نظم در جامعه» به عنوان غرض از جعل قانون

اولین نکته پیرامون بحث صحیح و اعم، دقت در ترسیم صورت مسأله است. چرا که بر اساس مباحث گذشته پیرامون وضع، به نظر می‌رسد «وضع اعم» امکان عقلانی ندارد؛ گرچه از نظر عقلی قابل فرض باشد. اگر وضع اعم از نظر عقلانی ممتنع باشد، آنگاه جدال بین صحیحی و اعمی معنا نخواهد داشت و صورت‌مسأله‌ای که قوم به بحث و بررسی آن پرداخته‌اند، اساساً شکل نخواهد گرفت. این ادعا زمانی روشن می‌شود که معیار صحت در اعتبارات و مجعولات - که چیزی جز «غرض» نیست - مورد توجه قرار گیرد. همچنان‌که قبلاً بیان شد، غرض از وضع «نظم در تفاهم و ایجاد وحدت رویه در مخاطب» است و از سوی دیگر، ایجاد نظم و وحدت رویه در جامعه جز از طریق حاکمیت‌ها ممکن نیست. حاکمیت‌ها نیز بر حسب غرض خود، به دنبال «ایجاد نظم در جامعه و در رفتار مردم» هستند. پس واضعین زبان (اگر خود جزئی از حاکمیت نباشند) قطعاً باید به حاکمیت‌ها توجه داشته باشند و عملیات وضع را در هماهنگی با اغراض آنان انجام دهند. در غیر این صورت، حاکمیت‌ها از وضع و ادیبانی که با غرض «نظم اجتماعی» در تضاد باشد، پشتیبانی نخواهند کرد و آن وضع را برای ایجاد وحدت رویه در مخاطب بکار نخواهند گرفت بلکه با آن مقابله خواهند کرد و در نتیجه، آن وضع مورد استعمال قرار نگرفته و مهجور خواهد شد.

به عبارت دیگر، وضع (از جمله وضع اعم) بدون رعایت محاسبات و تناسبات شکل نمی‌گیرد بلکه تابع غرضی از سنخ «نظم در تفاهم و مخاطب» است که این غرض نیز به نوبه‌ی خود، از «نظم در جامعه» و «قوانینی که برای نظم جامعه وضع شده‌اند» تبعیت می‌کند. در واقع قوم «امور جعلی و اعتباری» را قلیل‌المؤونه تصوّر کرده‌اند و به جریان تناسبات و محاسبات خاص در اعتبارات و تنقیح رابطه بین آنها، اعتقادی نداشته‌اند و به تحلیل مجعولات بر اساس مبنایی واحد نپرداخته‌اند و این در حالی است که عقلاء به عنوان متکفلین اعتبارات و قوانین و نظم جامعه ناچارند رابطه بین اعتبارات

(اعم از جعل قانون، وضع زبان و...) و تناسب میان آنها را در نظر بگیرند و نظم بخش‌های مختلف جامعه را با یکدیگر هماهنگ کنند که در این راستا، «وعاء وضع» نمی‌تواند مطلقاً بُریده از «وعاء قانون» باشد. به بیان ساده‌تر، صحیح است که غرض عقلایی از وضع، نظم در تفاهم و تخاطب است اما سوال این است که عقلاء به چه دلیل به دنبال نظم در تفاهم و تخاطب هستند و غرض عقلایی از «نظم در تفاهم و تخاطب» چیست؟ آیا غیر از این است که از طریق نظم در تفاهم و تخاطب، به دنبال آن هستند که اعمال بندگان و اعضاء جامعه، منظم شود؟! یعنی دنیای تفاهم و ارتکازات نظم داده می‌شود تا به تبع آن، زندگی روزمره و ارتباطات مردم در جامعه دچار هرج و مرج نشود.

پس اگر عقلاء قانونی را وضع کنند و بر طبق آن، برخی رفتارها (اعم از عبادات و معاملات) را صحیح قلمداد کنند و برخی دیگر را فاسد اعلام نمایند، قهراً در عالم وضع لفظ نیز این مرزبندی‌ها را رعایت می‌کنند تا رفتار صحیح و تمایز آن با رفتار فاسد، به عموم مردم و ارتکازات جامعه به درستی انتقال پیدا کند. فی‌المثل اگر در فضای معاملات، لفظ «خانه» وضعاً بر معنای اعم از سالم و خرابه دلالت کند، فروشنده می‌تواند خرابه‌ای را تحویل مشتری دهد و مشتری حق شکایت در هیچ دادگاهی را نخواهد داشت؛ چون عمل فروشنده کاملاً منطبق با مقتضای وضع و محتوای قرارداد بوده است. پس برای احتراز از چنین مفاسدی، لفظ جداگانه‌ای برای شیء فاسد وضع می‌کنند و در مثال، از آن به خانه‌ی مخروبه یا خانه‌ی کلنگی یا بافت فرسوده تعبیر می‌کنند یا اگر از همان لفظ «خانه» استفاده نمایند، آن را با قرینه‌ای دال بر خرابی همراه می‌کنند؛ نه این‌که به جعل یک لفظ برای هر دو نوع صحیح و فاسد دست بزنند!

در مثال شرعی نیز اگر شارع صلاه را برای معنای اعم وضع کند و این لفظ به صورت وضعی بر صلاه فاسد هم دلالت کند، آنگاه مکلفین می‌توانند به استناد فهم خود از معنای اعم در «أَقيموا الصلاه»، صلاه فاسد اتیان کنند و ادعای امتثال نمایند و شارع هیچ حجتی در مواخذه‌ی آنان نخواهد داشت؛ با آن‌که در چنین صورتی، نظم مدنظر شارع در اعمال بندگان جریان نیافته و غرض از وضع - که در نهایت نظم در عمل عباد بود - حاصل نشده است. لذا جعل الفاظ عبادات یا معاملات یا اشیاء برای معنای اعم، عملاً به معنای ناسازگاری جعل در وعاء وضع با جعل در وعاء قانون است که چنین لازمه‌ای، قابل انتساب به عقلاء و به شارع نیست. بلکه این سطح از ناهماهنگی، موالی شرعی و عرفی را از منزلت «حفاظت از نظم جامعه» و «لیاقت مولویت» خلع می‌کند و هرج و مرج و

نارضایتی ناشی از آن، عملاً کسانی را بر سر کار می‌آورد که این قواعد اولیه از مولویت و رفتار عقلانی را مراعات نکنند. با این توضیحات، روشن می‌شود که «وضع اعم» تصویر عقلانی ندارد و برخلاف لوازم اعتبارات و نظم اجتماعی و منزلت مولویت است. به نظر می‌رسد استدلال فوق کاملاً متناسب با این واقعیت است که بحث صحیح و اعم، کاربردی در علم فقه ندارد و نمونه‌ای واقعی برای آن یافت نمی‌شود؛ واقعیتی که برخی از قوم نیز به آن تصریح کرده‌اند.^۱

۲- نقد مبنای آخوند پیرامون «صحت و فساد»، بر اساس تفکیک صحت و فساد در امور حقیقی از امور اعتباری و ضرورت تحلیل رابطه آن با وعاء وضع (عموماً) و وضع شارع (خصوصاً)

۲/۱- ضرورت تفکیک تعریف صحت و فساد در امور حقیقی (تطابق و عدم تطابق با واقع) از صحت و فساد در امور اعتباری (تناسب با غرض و عدم تناسب با غرض)

با نقدی که بر «صورت مسأله صحیح و اعم» صورت گرفت و با توجه به تصریح برخی اصولیون بر فقدان ثمره فقهی برای این بحث، ورود به مقدمات و جزئیات مطولی که آخوند مطرح کرده ضروری به نظر نمی‌رسد. اما با توجه به اهمیت تعریف از «صحت و فساد» آن هم بنا به مدعای آخوند که آن را بر همه علوم حاکم می‌داند، مناسب است به برخی نکات اشاره شود.

در این راستا باید دانست که طرح بحث مرحوم آخوند پیرامون تعریف صحت و فساد، یک کار ریشه‌ای است؛ چون باعث می‌شود این تعریف ابتدائاً با یک تکیه‌گاه روشی و بر اساس دستگاه منطقی انجام شود و به همین دلیل آخوند آن را بر تمامی علوم شامل دانسته است.^۲ پس در ابتدا باید این طرح موضوع بررسی شود تا سپس نوبت به تطبیق آن بر زبان‌شناسی برسد. به نظر می‌رسد

۱. «و فی نهایه البحث عن الصحیح و الاعم نود أن نشیر الی ان البحث المذكور لم نجد له تطبیقاً نستفید منه فی الفقه و مقام الاستنباط فإننا لم نعثر علی ذلک لحد الان و اما ما اشار الیه الشیخ الآخوند من ظهور الثمره فی جواز التمسک باطلاقات الادله عند الشک فی الجزئیة و الشرطیة بناء علی الوضع للاعم و عدم جوازه بناء علی الوضع للصحیح؛ فهو مجرد فرض. فإن کلمه الصلاه مثلاً یراد بها دائماً خصوص الصحیح حتی لو قلنا بوضعها للاعم و هل یحتمل أن یکون المراد فی مثل «اقیموا الصلاه» و نحوه من الخطابات الاعم؟ کلا؛ فإن نفس طلب اقامه الصلاه قرینه علی اراده خصوص الصحیح حتی لو قلنا بالوضع للاعم» کفایه الاصول فی اسلوبها الثانی، ج ۱، ص ۱۶۴

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

معنای صحیح و فاسد را حداقل باید در دو وعاء جستجو کرد: امور حقیقی و امور اعتباری. در حقائق، هرگاه «تطابق» محقق شود و ماهیت ذهنی با ماهیت خارجی منطبق گردد، «صحت» حاصل خواهد شد و الا با امری غلط یا فاسد روبرو خواهیم شد. به عبارت دیگر، جریان «علیت» در مفاهیم حقیقی، وصف صحت را به همراه می‌آورد. اما در اعتبارات، یک موضوع آن‌گاه صحیح است که با «غایت» از جعل، متناسب باشد و هدف را تأمین کند؛ اما آنچه از غایت فاصله می‌گیرد یا ظرفیت تحقق آن را ندارد، غلط و فاسد خواهد بود.^۱ زیرا در این جا به جای «مفهوم»، بحث «فعل» مطرح است و فعل بدون مقصد لغو است و لغویت در اعتبارات، مساوی با غلط و فساد است. بنابراین برخلاف نظر آخوند، نباید صحت و فساد را در یک معنا محدود کرد بلکه باید صحیح و فاسد را بر اساس تقسیم امور و مفاهیم و علوم به «حقیقی و اعتباری» تقیح نمود و تباین این دو قسم را در نظر داشت.

۲/۲- ضرورت تعریف صحت و فساد در وضع الفاظ بر اساس تقسیم فوق، به دلیل تبعیت الفاظ

از معانی

سپس از آنجا که «وضع الفاظ» تابع «معانی و مفاهیم» است، صحت و غلط در زبان‌شناسی را باید بر اساس سنخ مفهوم مورد نظر و معیار مذکور در آن تشریح کرد و به این نکته توجه نمود که مفهومی که قرار است توسط الفاظ منتقل شود، حقیقی است یا اعتباری. اگر واضع به دنبال انتقال مفهومی باشد که معیار صحت در آن، تطابق با خارج است، صحت آن وابسته به «احراز تطابق» است و اگر انتقال مفهومی دنبال می‌شود که معیار صحت در آن، تناسب با غرض است، صحت آن به «احراز تناسب با هدف» وابستگی دارد.

۲/۲/۱- بیان دو احتمال پیرامون تعریف «صحیح» به «تام‌الاجزاء و الشرایط»: الف) کل ذواجزاء

ب) مفهوم کلی

در بحث آخوند، «صحت» به «تمامیت اجزاء و شرایط» و فقدان موانع تحقق تفسیر شده که ظاهراً در مقام زبان‌شناسی و وضع و استعمال ملاحظه نشده است؛ بلکه تمامیت یک موضوع به

۱. در مبنای مختار، اشکالی که به جعل وارد می‌شود، ارتباط «نسبت» با «اراده» و جهت و انگیزه است که حاکم بر «حالت، علم و عمل» انسان است و در نتیجه، «صحت» به هماهنگی این سه تعریف می‌شود.

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

احتمال دیگر در تفسیر از معنای تمامیت آن است که به جای انصراف آن به «کل» - به عنوان یک موضوع در خارج که در حال تغییر است - آن را به «کلی» منصرف کنیم که ماهیتی ذهنی ثابت و غیر متغیر با سلب خصوصیت شخصیه است و در این صورت، هنگامی وصف صحت به خود می‌گیرد که بر ماهیت عینی منطبق گردد. حال هر یک از این دو احتمال که مدنظر آخوند باشد، باید لوازم آن در تطبیق به زبان‌شناسی و وضع الفاظ رعایت گردد و ملاک ارزیابی ادامه‌ی بحث آخوند قرار گیرد.

۲/۳- ضرورت استدلال وضعی و زبانی برای امکان‌پذیر شدن «حمل خطابات شارع بر معنای منطقی از صحت»

سپس برای رعایت ضوابط علمی لازم است تا معنای صحت و فساد در وضع و ادبیات، بر ادبیات شارع نیز تطبیق داده شود و بدون طی این مقدمات، ورود در اصل بحث نادرست است. حال اگر تعریف صحیح به صورت منطقی انجام شده، چگونه می‌توان اثبات کرد معنای مدنظر شارع از صحیح، همان معنای منطقی بوده است؟ آیا وضع شارع برای عبادات صحیح بر اساس تحلیل منطقی از صحت انجام شده است؟! ممکن است ادعا شود «این معنا، امر عامی است که در تمامی علوم حوزوی مانند فقه و کلام و... استعمال شده است» اما باید توجه داشت که کلام شارع، یک وحدت دارد که همان «وحی» است و الفاظ وضع شده در آن، غیر از عرف خاصی است که در علوم مذکور شکل گرفته و لذا ادله‌ای که توسط صحیحی یا اعمی باید ارائه شود، تبادر و اطراد است که از استعمالات شارع، کشف وضع می‌کند. یعنی برای حل این مساله باید پاسخی از سنخ زبان‌شناسی ارائه شود. لذا در مانحن‌فیه فقط آن استدلال‌هایی قابل‌پذیرش است که در آن، به علامات وضع تمسک شده باشد.

۲/۴- ملازمه «اثبات مبنای صحیحی یا اعمی از طریق آیات و روایات» با «دور»

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

۳- نقد مبنای آخوند پیرامون «قدر جامع» با توجه به تحلیل عبادات بمثابه «مرکب اعتباری» و لوازم آن

۳/۱- نقد قدر جامع در نظر آخوند (معراج المومن و...) با توجه به عدم تحقق آن در صلاه‌های صحیح و عدم تبیین نسبت بین اوصاف مختلف بر اساس قواعد منطقی

یکی از مقدماتی که مرحوم آخوند به آن اشاره می‌کند، لزوم ارائه قدر جامعی است که بر همه افراد و مصادیق صلاه و امثال آن صدق کند. ایشان در این راستا مدعی است که قدر جامع در صحیح، قابل فرض است و عباراتی مانند معراج المومن، تنهی عن الفحشاء و المنکر و... به آن اشاره می‌کند. این در حالی است که در بسیاری از نمازهای صحیح، چنین آثاری مشاهده نمی‌شود. در واقع می‌توان گفت که این اوصاف مُشیر، تنها به نماز معصومین و سپس شیعیان خالص اختصاص دارد و لذا مثال‌های ذکر شده برای قدر جامع توسط آخوند، دچار اشکال است. فارغ از این ملاحظه، سوال دیگر این است که اگر این اوصاف، به عنوان تعریف نماز و یا اشاره به آن ذکر شده‌اند، باید مشخص شود که نسبت «معراج المومن» با «تنهی عن الفحشاء و المنکر» یا سایر اوصاف چیست و چگونه تحلیل می‌شوند؟ آیا یکی باید به عنوان «جنس» محسوب شود و دیگری باید به مثابه «فصل» تلقی گردد؟ این پرسش‌ها می‌تواند نشان‌گر این باشد که در بیان مرحوم آخوند، تصویری علمی و منفتح از این اوصاف به نحوی که یک «قدر جامع» را نتیجه دهد، ارائه نشده است.

۳/۲- ارائه قدر جامع برای صلاه به عنوان یک مرکب اعتباری، ملازم با تعیین غرض از آن به عنوان عامل وحدت بخش اعتبارات

راه دیگر برای تصویر قدر جامع، توجه به این نکته است که صلاه و امثال آن در نظر قوم، یک مرکب اعتباری است که این مطلب، با تعریف منطقی ایشان از صحت (کلّ ذو اجزاء) نیز تناسب دارد؛ به شرطی که صلاه به جای «مرکب حقیقی»، به «مرکب اعتباری» منصرف شود تا با مبنای قوم در مجعول بودن عبادات سازگاری پیدا کند. اما در این صورت برای تصویر قدر جامع دیگر نباید به دنبال یک مفهوم کلی شامل بر مصادیق بود؛ چرا که وحدت امور اعتباری و تحلیل و جمع بندی از آن، بر اساس «غرض» صورت می پذیرد. یعنی توجه به غرض و محاسبه لوازم آن، موجب تعیین اجزاء و شرایط مجعول می شود.

۳/۳- ضرورت توجه به «خصوصیات و انواع نماز» در نظر شارع، برای ارائه قدر جامع و رهایی از اشکالات وارده به آن

فارغ از نکته فوق، ظاهراً مشکل اصلی قوم در ارائه قدر جامع ناشی از تلاش برای یک مفهوم کلی بوده که نسبت به مصادیق مختلف صلاه (نماز دورکعتی، نماز چهاررکعتی، نماز حاضر، نماز مسافر، نماز عاجز، نماز غرق و...) شمول داشته باشد؛ در حالی که تنوع و تفاوت موجود در نمازهایی که از نظر شارع صحیح محسوب می شوند، مانع دستیابی به چنین مفهومی شده است. به نظر می رسد رهایی از این مشکل، در توجه به این نکته است که اساساً شارع خواستار یک نماز کلی نیست تا دستیابی به آن مفهوم کلی دنبال شود بلکه طلب شارع نسبت به صلاه، مقید به شرائطی است که لحاظ آن شرایط برای شارع اهمیت و موضوعیت داشته و قدر جامع و صحت و فساد نیز به تبعیت از همان شرایط معین می شود. و الا برای قانونگذاری که انواع مختلفی از نماز را تشریع کرده، «نماز کلی» غرضی را برآورده نمی کند و تکلیف معینی برای مکلف رقم نمی زند بلکه باعث می شود مکلف مطیع نیز در سرگردانی باقی بماند و نداند که باید به چه عملی دست بزند. در واقع شارع در هنگام طلوع فجر، نماز دورکعتی را طلب کرده و در هنگام زوال، خواستار نماز چهاررکعتی است و در هنگام مغرب، نماز سه رکعتی را خواسته و در هنگام سفر، نماز دورکعتی را می طلبد و برای عاجز، طالب نماز بدون قیام است و برای غرق، نماز بدون رکوع و سجود را طلب می کند و

در روز جمعه، خواندن نماز خاصی را می‌خواهد و... و لذا قدر جامع و صحت و فساد نماز را باید بر همین اساس تبیین کرد. به عبارت دیگر، شارع هیچ‌گاه به امری کلی از قبیل «نماز بخوانید» اکتفاء نکرده تا ترسیم آن معنای کلی دنبال شود بلکه غرض او و ابعاد آن، دارای خصوصیات و پیچیدگی‌هایی بوده که انواع گوناگونی از نماز را برای شرایط مختلف و متفاوتی رقم زده و از مکلف خواسته تا بر اساس آنها دست به عمل و امتثال بزند. در واقع «نسبی‌بودن» در اعتبارات، یک امر قهری است و لذا در نکته قبل نیز بر این مسأله تأکید شد که برای جمع‌بندی و وحدت‌بخشی و ارائه قدر جامع در امور اعتباری، باید به غرض تکیه کرد و نه به مفهوم کلی.

این مسأله در اوامر عقلانی نیز به وضوح مشهود است. به عنوان مثال، «رانندگی صحیح» در نظر قانون‌گذار، یک امر کلی نیست که شامل همه مصادیق متنوع آن باشد. بلکه این مفهوم برای راکب موتورسیکلت، وابسته به «استفاده از کلاه ایمنی» است و برای راننده اتومبیل، به «بستن کمربند ایمنی» مشروط می‌شود و... این بدان معناست که صحت رانندگی، یک امر نسبی و اضافی است و به تبع امور مختلفی (نوع وسیله‌تقلیه، وضعیت راننده و...) تعین می‌یابد. همچنان‌که «تعیین تعرفه خدمات» نیز توسط دولت‌ها به صورت یکسان و کلی صورت نمی‌پذیرد بلکه تفاوت‌های دقیقی بین مشترکین کم‌مصرف، مشترکین پر مصرف، مشترکین صنعتی، مشترکین تجاری، مشترکین کشاورزی، مشترکین خانگی و... قرار داده می‌شود. پس نماز و سایر عبادات صحیح، دارای طیف هستند و نباید و نمی‌توان صحت و فساد در آنها را به نحو کلی تعریف کرد بلکه خصوصیت امر شارع باید به رسمیت شناخته شود و شرایط و نسبت مخصوص به هر یک از انواع صلاه مورد لحاظ قرار گیرد. در این صورت روشن می‌شود که قدر جامع و تعریف صحت برای هر یک از «نماز صبح»، «نماز مسافر»، «نماز جمعه»، «نماز جماعت»، «نماز آیات» و... باید به صورت جداگانه ترسیم شود.

۳/۴- ناسازگاری «غرض عقلانی (نظم در اعمال عید)» با «ثبات در عبادات شرعی»، به دلیل

تغییر جعل توسط عقلاء در صورت سرکشی و عصیان موالی

البته در دیدگاه قوم، مجعولات و اعتبارات ثابت نیستند و قابلیت تغییر دارند و این در حالی است که عبادات شرعی که در دین اسلام جعل شده‌اند، تا روز قیامت ثابت هستند. ممکن است گفته شود «تغییر اعتبارات عقلاء به دلیل علم ناقص آنهاست که باعث می‌شود تناسب مجعول با غرض در

همه زمان‌ها تداوم نیابد. اما خداوند بر خلاف عقلاء و به خاطر علم مطلق خود، نسبتی را جعل کرده که در تمامی طول تاریخ، غرض را تأمین کند و با آن در کمال تناسب باشد تا تغییر آن ضرورت پیدا نکند» اما باید توجه داشت که تغییر اعتبارات عقلانی تنها ناشی از عدم تناسب «مجعول» با «غرض» نیست بلکه برخی مواقع و علی‌رغم وجود این تناسب، زیردستان به دلایلی از امر مجعول تخلف می‌کنند و آن را نمی‌پذیرند. روشن است که تخلف عباد از جعل، از تحقق نظم مدنظر جاعل جلوگیری می‌کند و لذا جاعلین ناچار می‌شوند تا قانون را به نحوی تغییر دهند که با پذیرش عموم تناسب داشته باشد.

چنین وضعیتی ظاهراً در مورد مجعولات شرعی نیز صادق است و فی‌المثل، تخلف و عدم امتثال بندگان نسبت به امر صلاتی در خارج، باعث عدم تحقق غرض خداوند (مثلاً نظم در عبادت) می‌شود. این وضعیت بنابر تعریف قوم از اعتبارات، ملازم با آن است که خدای متعال نیز جعل صلاه را تغییر دهد؛ چون غرض عقلانی از اعتبارات، کنترل نظم در اعمال عبید است و این نظم به دلیل عصیان عباد، حاصل نشده است. همان طور که اگر رانندگان علی‌رغم دیدن چراغ قرمز به عنوان علامت جعل شده برای توقف، به حرکت خود ادامه دهند؛ راهنمایی و رانندگی ناچار می‌شود تا با تغییر جعل خود، کنترل ترافیک را به عنوان غرض خود، از راه دیگری محقق نماید. پس گرچه علم مطلق خداوند باعث شده تا صلاه، کاملاً غرض الهی را تأمین کند، اما تغییر در جعل نسبت تنها به عدم مناسبت «نسبت مجعول» با «غرض» باز نمی‌گردد بلکه عدم پذیرش و محقق نشدن «نسبت مجعول» هم از عواملی است که جاعل را ناچار می‌سازد تا برای تحقق غرض، به جعل نسبتی جدید روی بیاورد. بنابراین تطبیق مبنای اعتبارات بر عبادات با ثبات عبادات سازگار نیست؛ مگر این که از طرف قوم، غرضی از ایجاب عبادات تشریح شود که عدم اتیان عبادات، باعث اخلال به غرض نگردد.

امر یازدهم: اشتراک لفظی

نقد تحلیل قوم از اشتراک لفظی
و ارائه تحلیل جدید از آن بر اساس
تبعیت «وضع مفردات» از «وضع مرکبات»

الحادی عشر

الحق وقوع الاشتراك للنقل و التبادر و عدم صحة السلب بالنسبة إلى
معنيين أو أكثر للفظ واحد و إن أحاله بعض لإخلاله بالتفهم المقصود من
الوضع لخفاء القرائن لمنع الإخلال أولاً لإمكان الاتكال على القرائن
الواضحة و منع كونه مخلاً بالحكمة ثانياً لتعلق الغرض بالإجمال أحياناً
كما أن استعمال المشترك في القرآن ليس بمحال كما توهم

تقریر متن کفایه

مرحوم آخوند در ابتدا با تکیه به ادله‌ای مانند نقل لغویون، تبادر و عدم صحت سلب نسبت به دو یا چند معنا، وقوع اشتراک لفظی را اثبات می‌کند و در ادامه، استحاله اشتراک لفظی را مردود می‌شمارد. قائلین به استحاله مدعی شده‌اند که اشتراک لفظی، موجب اخلال به غرض و مقصود از وضع - که همان تفهیم و تفهّم است - می‌شود اما آخوند معتقد است که اولاً با تکیه به قرائن، معنای مشترک لفظی معین شده و از این طریق، غرض وضع حاصل می‌شود و ثانیاً غرض وضع منحصر در تفهیم و تفهّم معنای معین نیست بلکه غرض از گفتگو در برخی مواقع به «اجمال» تعلق می‌گیرد. سپس و بر همین اساس، ادعای استحاله اشتراک لفظی در قرآن را ردّ می‌کند و مبنای خود را بر قرآن کریم و تشابهات آن تطبیق می‌دهد. در پایان، مرحوم آخوند ادعای وجوب اشتراک لفظی را نیز نمی‌پذیرد و استدلال قائلین به وجوب مبنی بر «عدم تناهی معانی در قبال تناهی الفاظ» را نقد می‌کند. چرا که این ادعا اولاً ملازم با نامتناهی شدن وضع و ناسازگاری آن با نیاز متنهای و محدود انسان است و ثانیاً این که «عدم تناهی معانی» تنها با توجه به مصادیق و جزئیات رخ می‌دهد؛ در حالی که معانی کلیه، متنهای هستند و از طریق وضع الفاظ برای معانی کلیه می‌توان از وضع برای جزئیات نامتناهی بی‌نیاز شد.

۱- ردّ «اتکاء به قرینه در مشترک لفظی برای جلوگیری از اخلال به غرض وضع»، به دلیل ملازمه آن با «خروج از تعریف وضع» با توجه به نیاز دائمی به قرینه برای فهم معنا

اشتراک لفظی یکی از انواع وضع است و همان‌گونه که در مباحث پیشین ذکر شد، برای بحث علمی پیرامون وضع به عنوان یک مقوله اعتباری و مجعول، باید به غرض اعتبار و جعل توجه کرد که در اینجا، جلوگیری از بی‌نظمی در انتقال معانی و پاسداشت گفتگو از هرج و مرج است. در همین راستا مدعیان استحاله‌ی اشتراک لفظی معتقدند که وضع یک لفظ برای چند معنا، باعث اختلال در انتقال معانی و موجب بی‌نظمی در تفاهم و تخاطب می‌شود و غرض وضع را نقض می‌کند؛ چون همواره چند احتمال در معنای لفظ مشترک وجود دارد و مقصود از آن، متعین نیست. مرحوم آخوند در اولین پاسخ به این اشکال تأکید می‌کند که می‌توان با تکیه بر قرائن واضح، معنای مشترک لفظی را تعین بخشید و از اختلال در تفهیم و تفهم جلوگیری کرد. مثلاً لفظ «شیر» گرچه بین چند معنا مشترک است؛ اما استعمال آن در حالی که نوزاد در آغوش مادر قرار گرفته، باعث تعین معنای آن در «شیر مادر» می‌شود.

اما باید توجه داشت که چنین پاسخی با مبنای قوم در تعریف «وضع» سازگاری ندارد؛ چرا که طبق این پاسخ، برای تعین معنای وضعی مشترک لفظی در هنگام گفتگو همواره به «قرینه» نیازمندیم و بدون قرینه، تشخیص مقصود ممکن نیست. این در حالی است که وضع و معنای وضعی طبق مبنای قوم، امری است که انتقال ذهن به آن، از حاق لفظ حاصل می‌شود و این دلالت نباید به مقوله‌ای خارج از آن لفظ مشروط شود. متناسب با همین مطلب است که قوم در بحث تبادل تأکید کرده‌اند تبادل تنها هنگامی علامت بر وضع است که مستند به قرینه نباشد. پس گرچه در مواجهه با مشترک لفظی می‌توان با اتکاء به قرائن از اختلال در غرض وضع جلوگیری کرد اما مشروط کردن صحت وضع (و تحقق غرض آن) به قرینه، باعث می‌شود تا اشتراک لفظی از حیث چارچوب‌ها و تعاریف علمی، از حیطة و تعریف وضع خارج شود. به بیان دیگر، آنچه در عالم استعمال همواره به قرینه محتاج است، «مجاز و معنای غیرموضوع‌له» است اما انتقال به معنای موضوع‌له طبق تعریف قوم نباید به چیزی غیر از لفظ، وابسته باشد.

۱/۱- منحصر بودن «تعلق غرض به اجمال» به موارد نادر و عدم امکان تحلیل اکثر مشترکات لفظی بر اساس آن

پاسخ دوم مرحوم آخوند به مدعیان استحاله، آن است که غرض از وضع همیشه در تفهیم و تفهیم معنای خاص منحصر نیست تا اشتراک لفظی موجب اخلال به آن شود؛ بلکه غرض از وضع در برخی مواقع، اجمال و ابهام است؛ یعنی غرض واضح گاهی به عدم تعین معنای خاص تعلق می‌گیرد. در پاسخ باید گفت تعلق غرض به مجمل‌گویی، در موارد قلیل و نادری رخ می‌دهد که با مقام شعر، رمز و راز و امثال آن تناسب دارد اما نمی‌تواند موارد کثیری از استعمالات روزمره و متداول را که در آنها از مشترک لفظی استفاده می‌شود، در بر بگیرد. یعنی گرچه چنین غرضی قابل انکار نیست اما منحصر به مقامات و موارد محدودی است که نمی‌تواند مبنای تحلیل استعمالات کثیره‌ای باشد که مجمل‌گویی در آنها راه ندارد. البته محتمل است که تعلق غرض به اجمال در «مقام وضع» انکار شود و چنین غرضی به «مقام استعمال» منحصر گردد. یعنی واضح در مقام وضع قطعاً به دنبال تعین معنا برای لفظ است اما در مقام استعمال، مستعملین به حسب اغراض خود و از طریق ترکیب‌سازی‌های خاص بین کلمات و جملات و قرائن حالیه و مقالیه، به مجمل‌گویی پردازند.

۱/۲- ضرورت تحلیل از نسبت بین وضع‌ها و اغراض آنها در اشتراک لفظی، برای بحث علمی پیرامون زبان به جای احاله به جهل

ضمناً باید توجه داشت که اکتفا به یک تصویر کلی از «غرض وضع» قابل قبول نیست چرا که ما با وضع‌های متفاوتی مواجهیم که اکتفا به کلیت (وجه اشتراک) نمی‌تواند توضیح‌دهنده‌ی آن تفاوت‌ها (وجه اختلاف) باشد. یعنی همان‌طور که در مباحث قبلی بیان شد وضع از «مرکبات» آغاز می‌شود و «مفردات» به تبع آن شکل می‌گیرد و لذا باید به تنقیح نسبت بین وضع‌ها و نسبت بین غرض از آنها پرداخت و تناسب میان آنها را توضیح داد. این امر درباره اشتراک لفظی نیز صدق می‌کند و باید تحلیلی از نسبت و تناسب میان طرفین یا اطراف اشتراک لفظی ارائه کرد و توضیحی درباره رفتار واضح داشت که چه تناسبی بین این چند معنا و بین آنها با این لفظ خاص مشاهده کرده که به چنین جعلی اقدام کرده است. ممکن است گفته شود: «این نوع بررسی‌ها نه ضرورتی ندارد و نه می‌توان به نتیجه مطمئنی در این باره رسید» این در حالی است که علم زبان‌شناسی در عصر حاضر برای سوال

فوق در تمامی زبان‌ها، استدلال‌هایی دارد و پاسخ‌هایی ارائه می‌کند که باعث تحلیل از فرهنگ جوامع و عمل بر اساس آن می‌شود. گرچه بررسی مباحث زبان‌شناسی جدید باید به مجال دیگری موکول شود اما روشن است که نپرداختن به چنین مسائلی، به معنای «احاله به جهل» است.

۲- تحلیل جدید از «اشتراک لفظی» بر اساس تبعیت «وضع مفردات» از «وضع مرکبات»

ممکن است گفته شود: «به هر حال و با توجه به تبادل و نقل لغویون و سایر شواهد وضعی و زبانی، نمی‌توان انکار کرد که مشترک لفظی یک امر محقق و واقعی است و این در حالی است که بر اساس اشکالات فوق، وجود چنین واقعییتی انکار می‌شود» در پاسخ باید گفت این مبنای قوم و لوازم آن است که مانع از تحلیل علمی «اشتراک لفظی» می‌شود و به همین دلیل، تبیین و تحلیل جدیدی از اشتراک لفظی پیشنهاد می‌شود:

در بحث وضع بیان شد که بررسی «وضع مفردات» فی‌نفسه قابل قبول نیست چرا که تفهیم و تفهم و انتقال معنا به عنوان غرض وضع همواره و لاجرم به «نسبت بین معانی» می‌انجامد. به بیان ساده‌تر، کمترین معنایی که انتقال آن به مخاطب دنبال می‌شود، «جمله» است که در آن، حداقل نسبت بین دو معنا جریان دارد. بنابراین «وضع مفردات» باید به تبع «وضع مرکبات» تحلیل شود و معانی مفردة در ارتباط با جمله، پاراگراف، مقاله، کتاب و سایر معانی مرکبه تبیین گردد. از همین‌رو در وعاء استعمال (که باید تابعی از وعاء وضع باشد) نیز همیشه ترکیب و جمله جریان دارد و اثری از «استعمال لفظ مفرد» نیست. بلکه آنچه از استعمال لفظ مفرد دیده می‌شود نیز یا جمله‌ای است که اجزاء دیگر آن به خاطر وضوح در تقدیر رفته است؛ یا در مقام آموزش زبان به غیر عالم به آن زبان است که با هدف تسهیل یادگیری، به تجزیه‌ی جملات و بررسی اسم و فعل و حرف به صورت بریده پرداخته می‌شود.^۱

پس مفردات با قرارگرفتن در ترکیب‌های مختلف، آثار متفاوتی در مخاطب ایجاد می‌کنند و معنای مفردات در جملات و تراکیب، تعیین پیدا می‌کند؛ به نحوی که می‌توان از آنها روابطی معنادار استنباط کرد و آن را پایه‌ای برای صرف و نحو و معانی و بیان و بدیع قرار داد. در نتیجه، اشتراک لفظی نیز به

۱. در واقع «وضع مفرد» بدون لحاظ ارتباط آن با مرکبات، فقط با «وعاء آموزش زبان» تناسب دارد و الا روشن است که وضع‌های بریده از هم، قدرت کنترل ترکیب و نظم بخشی به استعمالات - که مرکب هستند - را نخواهند داشت؛ چه برسد به اینکه بتواند تکامل مرکبات را به عهده بگیرند. این در حالی است که به دلیل تغییرپذیری اعتبارات، لحاظ «تکامل» در آنها امری قهری و اجتناب‌ناپذیر است.

عنوان یکی از انواع وضع باید بر همین اساس تبیین شود؛ یعنی واضح با در نظر گرفتن معانی مرکبه‌ی مختلفی که انتقال آنها به مخاطب دنبال می‌شود، لفظ مشترک را برای هر یک از آنها وضع می‌کند. مثلاً لفظ «کیش» را یکبار برای انتقال معانی مرکبه در موضوع «شهرها» جعل می‌نماید و یکبار آن را برای جمالتی که در موضوع «دین و آیین» است، وضع می‌کند و بار سوم آن را برای برای تفهیم معانی مرکبه‌ای که در «بازی شطرنج» مورد نیاز است، اعتبار می‌کند. یا لفظ «شیر» را هم برای جمالتِ مربوط به «نوشیدنی مقوی» و هم برای تراکیب ناظر به «حیوان درنده» در نظر می‌گیرد. همچنان که لفظ «گاز» را هم برای مقامات مربوط به «ابزار رانندگی اتومبیل»، هم برای بیان معانی مرتبط با «حامل‌های انرژی» و هم برای انتقال مفاهیم ناظر به «درندگی و خشونت از طریق دندان» وضع می‌کند و هلمّ جرّاً...

در واقع اشتراک لفظی، وضعی است که با توجه به معانی مرکبه‌ی گوناگون و جمالات مختلف و مقامات متفاوت انجام می‌شود و بر این اساس، تعریف «قرینه» نیز تغییر می‌کند. یعنی این طور نیست که یک معنای مفرد وجود دارد و یک قرینه نیز در کنار آن قرار گرفته؛ بلکه آنچه در مقام وضع (و بالتبع در مقام استعمال) جریان دارد، تعیین مفردات در رابطه با دیگر کلمات و جمالات است که در مرکبات مختلف بروز می‌کند. یعنی قرینه، نفس آن معنای مرکبی است که انتقال آن به مخاطب مدنظر قرار گرفته و در قالب جمله و پاراگراف و... بیان می‌شود و در شکل مقامات و شرایط گوناگون تجلی می‌یابد و واضح با لحاظ این معانی و مقامات است که اقدام به وضع مشترک لفظی برای هر یک از آنها کرده است. از همین‌روست که وعاء استعمال (به عنوان تابعی از وعاء وضع) همواره «محفوظ به قرائن» است. پس به تبع تکمیل «تعریف وضع» و «تبعیت وضع مفردات از وضع مرکبات»، تعریف «قرینه» نیز تغییر کرد و در تبیینی جدید، به «رابطه بین مفردات و مرکبات» تعریف شد؛ رابطه‌ای که همواره مدنظر واضع است. لذا اشکالی که بر تبیین قوم از اشتراک لفظی (مبنی بر تبدیل وضع به مجاز به دلیل نیاز همیشگی مشترک لفظی به قرینه) وارد شد، رفع می‌شود؛ چرا که اساساً تعریف «معنای وضعی» به «امری که از حاقّ لفظ مفرد و بدون قرینه بدست می‌آید»، محل اشکال قرار گرفت و روشن شد که واضع همواره وضع خود را با توجه به رابطه مفردات با جمالات و معانی و مقامات انجام می‌دهد و نه فارغ از آنها.

۲/۱- تحلیل جدید از «اشتراک لفظی» (بر اساس تعین معنای مفردات در جملات)، زمینه‌ای برای تغییر مبنای اصولیون در زبان‌شناسی از «اصالت ذات» به «اصالت ربط»

البته روشن است که تبعیت مفردات از مرکبات در وعاء وضع، مختص به اشتراک لفظی نیست بلکه همه اقسام وضع را شامل می‌شود و نشان می‌دهد الفاظی (مثل آب، میز و...) که در رویکرد قوم به عنوان مشترک لفظی شناخته نمی‌شوند نیز به حسب مقامات و جملات مختلف، معانی گوناگونی دارند. اما حداقل آن است که بحث اشتراک لفظی، بحثی است که در آن می‌توان نگاه درونی اصولیون به وضع یا «اصالت ذات در تحلیل از زبان» را نقد کرد و لو به عنوان موجه جزئی، نگاه بیرونی به وضع یا «اصالت رابطه در تحلیل از زبان» را اثبات نمود. در رویکرد حداکثری و بر اساس محوریت مرکبات در وضع، ترسیم یک نظام برای مرکبات ضروری می‌شود که در این صورت می‌توان از نقطه‌ی وحدت نظام، بحث را آغاز کرد و سلسله‌ی غایات و لوازم آن را از بزرگترین مرکبات تا کوچکترین مفردات تشریح نمود. در این صورت طبقه‌بندی مباحث، تغییر می‌کند و حقائق و مجازات و... به «وحدت متوجه» باز می‌گردد و به جای کلی‌گیری و تقسیم بر اساس سلب و ایجاب، «طبقه‌بندی استعمالات» موضوع بحث قرار می‌گیرد و به «زبان» بمثابة یک پدیده‌ی خارجی در حال جریان نگریسته می‌شود و هدف و متوجه به وحدت می‌رسند و به جای اکتفاء به مفاهیم کلی، این «کل» و اجزاء و روابط آن است که محور بحث قرار خواهد گرفت. در این جاست که به جای طرح مباحث بی‌پشتوانه درباره «فقه نظام»، عقبه‌ای عقلانی و اصولی برای درک از نظام خطابات شارع شکل می‌گیرد و «اصول نظام» و ابعاد زبان‌شناختی آن، به مثابه مقدمه‌ای ضروری و اجتناب‌ناپذیر برای دستیابی به «فقه نظام» پدیدار می‌شود.

۳- تحلیل از «اجمال در کلام خدا» بر اساس شمول قرآن نسبت به تغییرات در ظرفیت فهم بشری تا روز قیامت

مرحوم آخوند در ادامه، به نقد مبنایی می‌پردازد که وقوع اشتراک لفظی در کلام خدا را محال دانسته؛ چرا که مشترک لفظی در این مبنا، ملازم با اجمال یا تطویل بلاطائل معرفی شده که هر دو با شأن خدای متعال ناسازگار است. اما صاحب کفایه این نظر را نمی‌پذیرد و مبنای خود در «تعلق غرض به اجمال» را تکرار می‌کند و با تطبیق «اجمال» بر «متشابهات»، اثبات می‌نماید که مجمل‌گویی با شأن الهی سازگاری دارد. البته از آنجا که «متشابه» یک اصطلاح شرعی است، لازم است تا مُراد

شارع از این کلمه، بوسیله بررسی آیات و روایات مربوطه استنباط شود و بدون طیّ چنین مسیری، تطبیق «اجمال» بر «متشابه» محل اشکال است. اما فارغ از این نکته، به نظر می‌رسد انتساب «اجمال» به کلام شارع مقدس در صورتی قابل قبول است که ترسیمی عقلانی از «مجمّل‌گویی شارع» ارائه شود. در این راستا گرچه می‌توان به عواملی همانند تقیّه، فرصت کوتاه و... اشاره کرد؛ اما آنچه محوریت دارد و موارد بیشتری را پوشش می‌دهد، از توجه به این نکته حاصل می‌شود که از یک سو قرآن کریم برای هدایت بشر تا روز قیامت نازل شده و از سوی دیگر، ظرفیت فهم و عقلانیت بشری در حال ارتقاء و تکامل بوده، هست و خواهد بود. لذا اسلوب قرآن باید به نحوی تنظیم شده باشد که بتواند تمامی ظرفیت‌های عقلانی بشر را - که در طول تاریخ دچار تغییر و رشد است - پوشش دهد. در نتیجه، هر آنچه برای هدایت ظرفیت عقلانی در دوره «الف» لازم است، به صورت روشن و واضح بیان شده و اجمال و اجمالی در آن رخ نداده؛ اما سطوح دیگری از کلام که در دوره «ب» و با رشد ظرفیت عقلانی بشر قابلیت اصغاء پیدا می‌کند، برای ظرفیت دوره «الف» مجمل محسوب می‌شود.

به عبارت دیگر، جوامع بشری به حسب ظرفیت روحی و ذهنی و عملی خود، برای هدایت در هر دوره‌ی تاریخی نیازهای متعیّنی پیدا می‌کنند و در صورت ایمان به دستگاه الهی، برای تأمین نیاز خود به معارف آن رجوع می‌کنند و از آن بهره‌مند می‌شوند و در این بهره‌مندی نیز دچار اجمال نمی‌شوند. اما قرآن فقط پاسخگوی نیازهای یک دوره خاص نیست بلکه کلام خدا، نیازهای همه دوران‌های تاریخی را در خود نهفته است و لذا سطوحی از کلام الله که ناظر به رفع نیازهای دوران بعدی است، در مقایسه با ظرفیت فهم بشر در دوران فعلی، مجمل و مبهم می‌نمایند. در یک بیان تمثیلی می‌توان قرآن را به خورشید تشبیه کرد که نیاز کشاورزان به نور را برطرف می‌کند و موجب رشد گیاهان و ثمردهی زراعت‌ها می‌شود اما همزمان دارای قابلیتی همچون انرژی خورشیدی نیز هست که گرچه کشاورزان از آن بهره‌ای ندارند و نمی‌توانند ارتباطی معنادار با آن برقرار کنند، اما رشد بشر در کشف منابع جدید و طراحی ابزارهای استخراج آن باعث می‌شود تا پس از مدت‌های مدید، این قابلیت خورشید در صنعت برق مورد استفاده قرار بگیرد. قرآن کریم نیز به عنوان منبع ثابت و لایتغیر هدایت از ابتدای نزول، دارای همه ابعاد لازم برای راهنمایی جوامع و تمدن‌های بشری بوده و همه نیازهای مختلف انسانی در دوره‌های گوناگون را پوشش می‌داده اما محدودیت در

ظرفیت روحی و عقلی و عملی بشر و تغییر و تکامل در توانمندی انسان‌ها است که باعث می‌شود تدریجاً سطوح و بطون آن از اجمال خارج شده و به تبیین برسد.

۴- بررسی قول به «وجوب اشتراک لفظی» و نقد آخوند بر آن، بر اساس توضیح روند

«تولید معانی جدید توسط بشر در طول زمان» و الزامات تفاهم و مخاطب پیرامون آن

سپس مرحوم آخوند قول به «وجوب اشتراک لفظی» را نقد می‌کند؛ قوی که برای اثبات آن به عدم محدودیت در معانی در مقابل محدودیت در الفاظ استناد شده است. به نظر می‌رسد نقد آخوند بر این قول، در صورتی صحیح است که مقصود از «عدم تناهی معانی»، «نامحدود بودن معانی» باشد؛ چرا که این معنا، ملازم با «نامحدود بودن وضع» است که چنین امری - همان‌گونه که در متن کفایه به آن اشاره شده - با «محدودیت انسان و نیازهای آن» سازگاری ندارد. اما احتمال دیگر، آن است که مقصود از «عدم تناهی»، «ابهام در تعداد معانی علی‌رغم علم به محدودیت آنها» باشد؛ یعنی گرچه معانی نامحدود نیستند اما بشر در مورد تعداد معانی و مفاهیمی که برای آنها به لفظ جدید احتیاج خواهد داشت، ابهام دارد. چرا که همواره و با گذر زمان، معانی جدید و مفاهیم نوینی شکل می‌گیرند که پیش از این، مطرح نشده بودند و بشریت در دوره قبل، درکی از آنها پیدا نکرده است.

ممکن است گفته شود: «قطعاً مقصود از عدم تناهی در کلام فوق، ابهام در تعداد معانی به دلیل شکل‌گیری مفاهیم جدید نبوده» اما باید توجه داشت که فارغ از مقصود قائلین به وجوب اشتراک، حل این مسأله از طریق توجه به این واقعیت بشری شکل می‌گیرد. چرا که جوامع انسانی همواره در حال ارتقاء تحلیلی و تلاش عقلانی بوده‌اند که از طریق «علم و تخصص» حاصل می‌شود. در واقع علماء و متخصصین به دلیل «تمخض در رفع نیازهای انسانی» همواره به مفاهیم جدیدی دست می‌یابند و معانی نوینی تولید می‌کنند و لاجرم به الفاظ جدیدی نیاز دارند تا بتوانند درباره آن معانی سخن بگویند. البته روند فوق به همین‌جا ختم نمی‌شود و به دایره علماء و متخصصین (عرف خاص) محدود نمی‌ماند بلکه هنگامی که آن معانی موجب رفع نیاز مردم شوند، الفاظ ناظر به آن معانی نیز از فرهنگ تخصصی وارد فرهنگ عمومی می‌شوند و در «عرف عام» مورد استفاده قرار می‌گیرند و به جزئی از روند تفاهم و مخاطب تبدیل می‌گردند. از معانی و الفاظ جدیدی مانند «اصالت وجود» در فلسفه و «روش سیستمی» در منطق تا مفاهیم و واژگان نوینی مثل «لیزر» و «الکتریسته» در علوم پایه؛ و از معانی و الفاظ جدیدی مانند «جراحی اینترنتی» و «ایدز» و

«شیمی درمانی» در علوم پزشکی تا مفاهیم و واژگان نوینی مثل «انتخابات» و «احزاب» و «رسانه‌ها» در علوم سیاسی و اجتماعی و همچنین محصولات و ابزارهای جدید و بی‌سابقه‌ای همانند «کامپیوتر»، «بمب اتم»، «تلفن همراه»، «هواپیما»، «تلویزیون»، «روبات»، «موشک» و...

اگر معانی جدید و بی‌سابقه در گذر زمان و طول تاریخ اینچنین دارای کثرت و فراوانی باشند، قهراً باید برای سخن گفتن از آنها در قالب وضع و ادبیات چاره‌ای اندیشید: یک فرض این است که برای انتقال این معانی، از الفاظ جدیدی که از نظر آوا و حروف هیچ‌گونه سابقه‌ای از استعمال آنها در آن زبان و گویش وجود ندارد (و اصطلاحاً از مهملات محسوب می‌شدند) استفاده شود. این فرض گرچه از حیث عقل‌نظری امری امکان‌پذیر است اما از حیث عقل‌عملی، طبع و پذیرش عموم حکم می‌کند که در بسیاری از مواقع، استفاده از چنین الفاظی مورد رغبت مردم قرار نگیرد بلکه نوعی تنافر و اشمئزاز نسبت به آنها وجود داشته باشد. کما این‌که با یک بررسی اولیه (حداقل در الفاظ زبان فارسی) می‌توان به این واقعیت پی برد که برای انتقال هیچ‌یک از معانی جدید، از الفاظ بی‌سابقه که مهمل محسوب می‌شوند، استفاده نشده است. پس از حیث عقل‌عملی، معقول آن است که فرض دیگری مطرح شود و آن ترکیب‌سازی جدید از الفاظ موجود برای انتقال معانی جدید است که واقعیت موجود در ادبیات و زبان، این فرض را تأیید می‌کند: لفظ «چرخبال» برای هلی‌کوپتر که از ترکیب دو کلمه مستعمل «چرخ» و «بال» پدید آمده است؛ «یارانه» برای سوبسید که از ترکیب کلمه «یار» با پسوند «انه» ایجاد شده است؛ «تراکنش» برای عملیات بانکی که از ترکیب پیشوند «ترا» با کلمه «کنش» بوجود آمده و... این فرض گرچه فرضی معقول و محقق است اما باید توجه داشت که چنین ابداعاتی امری سهل و آسان نیستند و نمی‌توان همیشه و برای همه‌ی معانی جدید به آنها دست یافت. در این صورت، تنها فرض ممکن و تنها راه باقیمانده آن است که واضع برای انتقال معانی جدید، از الفاظ موجود استفاده کند و با رعایت تناسب بین «لفظ و معنای موجود» با «معنای جدید»، اقدام به وضع مشترک نماید. با این توضیح روشن می‌شود که وجوب اشتراک لفظی در زبان فی‌الجمله و در برخی وجوه، صحیح بوده و اجتناب‌ناپذیر است؛ چرا که تخصص‌ها، معانی جدید تولید می‌کنند و موانعی که در برابر وضع لفظ نوین برای آن مفاهیم وجود دارد، واضع را به سوی راهکاری بنام اشتراک لفظی سوق می‌دهد.

امر دوازدهم:
استعمال لفظ
در اکثر از معنا

بخش اول:

نقد تعریف مرحوم آخوند از استعمال براساس
ضرورت لحاظ «رابطه بین استعمال و وضع» و
ارائه تعریف جایگزین

الثاني عشر:

...أن حقيقة الاستعمال ليس مجرد جعل اللفظ علامة لإرادة المعنى بل جعله وجهاً و عنواناً له بل بوجه نفسه كأنه الملقى و لذا يسرى إليه قبضه و حسنه كما لا يخفى و لا يكاد يمكن جعل اللفظ كذلك إلا لمعنى واحد ضرورة أن لحاظه هكذا في إرادة معنى ينافي لحاظه كذلك في إرادة الآخر حيث إن لحاظه كذلك لا يكاد يكون إلا بتبع لحاظ المعنى فانياً فيه فناء الوجه في ذى الوجه و العنوان في المعنون

- مقدمه: وابستگی بررسی مباحث مربوط به «وعاء استعمال» به «تعریف استعمال»

مرحوم آخوند در سه امر از امور سیزده گانه‌ی مقدمه، از بررسی وعاء «وضع» خارج می‌شود و به بحث پیرامون وعاء «استعمال» و مسائل مرتبط با آن می‌پردازد. یعنی در امر سوم، «معیار صحت در استعمال مجازی» را بررسی می‌کند و سپس در امر چهارم به بررسی استعمالات خاصی مثل «اطلاق لفظ و اراده نوع و صنف و مثل آن» می‌پردازد و پس از آن در امر دوازدهم، امکان یا امتناع «استعمال لفظ در اکثر از معنای واحد» را مورد بررسی قرار می‌دهد. اما چون از نظر منطقی، «تعریف استعمال» مقدم بر «معیار صحت در استعمال مجازی» و سایر استعمالات است، ضرورت دارد تا ابتدا تعریف استعمال مورد بحث و بررسی قرار گیرد. در این راستا و از آنجا که مرحوم آخوند در امر دوازدهم به چنین تعریفی اشاره می‌کند، مناسب است که بحث پیرامون وعاء «استعمال» از بخشی از امر دوازدهم که به این مطلب پرداخته، آغاز شود.

- تقریر متن کفایه

مرحوم آخوند در امر دوازدهم، قضاوت درباره امتناع یا امکان استعمال لفظ در اکثر از معنا را وابسته به «تعریف استعمال» می‌داند و بر این اساس تأکید می‌کند استعمال «مجرد جعل لفظ به مثابه علامتی بر اراده معنا» نیست بلکه باید آن را به معنای «جعل لفظ به مثابه وجه و عنوان و آینه برای معنا» دانست؛ به نحوی که این جعل و اعتبار باعث می‌شود که لفظ و معنا به وحدت برسند و تعدد آنها از بین برود و به تعبیر حواشی و شروح، «این همانی اعتباری» بین آنها برقرار شود. چنین لحاظی ملازم با آن است که لفظ تابع معنا باشد و در آن، فانی شود. صدق این مدعا نیز در این واقعیت قابل ملاحظه است که حسن و قبح معنا به لفظ سرایت می‌کند و با این که لفظ چیزی جز صوت و آوا نیست اما به تبع معنای آن، احساس حب یا بغض نسبت به لفظ برای انسان شکل می‌گیرد.

۱- نقد تعریف مرحوم آخوند از استعمال، بر اساس ضرورت ملاحظه «رابطه میان استعمال و وضع»

اولین سوال پیرامون تعریف فوق آن است که آیا می‌توان «استعمال» را مطلقاً بریده و منفک از «وضع» تعریف کرد؟ به نظر می‌رسد پاسخ مثبت به این سوال، ملازم با نقض غرض و نفی اصول موضوعه در امور اعتباری باشد. چون همان گونه که مکرراً گفته شد، وضع به عنوان یک امر جعلی و همانند سایر اعتبارات، بر محور غرض عقلانی شکل گرفته و صحت آن، دائر مدار تحقق آن غرض است. حال اگر غرض از وضع «ایجاد نظم در تفاهم و تخاطب و وحدت رویه در استعمالات» باشد، آیا نفی مطلق «رابطه بین استعمال و وضع» نتیجه‌ای جز نقض غرض وضع خواهد داشت؟! به بیان ساده‌تر، واضع با این هدف به وضع الفاظ مبادرت کرده که به استعمالات و گفتگوها نظم ببخشد و از هرج و مرج در این عرصه جلوگیری کند. در نتیجه، استعمال (چه تعریفاً و چه خارجاً) اگر در رابطه‌ای وثیق با وضع و به عنوان تابعی از آن نباشد، به معنای نقض غرض و فقدان قدرت و حکمت لازم از سوی واضع (به عنوان مسئول «نظم اجتماعی در عرصه گفتگو») و خلع او از این منزلت خواهد بود.

حال که ضرورت لحاظ نوعی از رابطه بین استعمال و وضع به اثبات رسید، سوالات دیگری مطرح می‌شود: آیا تعبیر مرحوم آخوند در تعریف استعمال به «جعل» صحیح است؟ مگر وضع الفاظ، خود از سنخ «جعل» نیست؟ آیا لحاظ مقام «جاعلیت» برای مستعملین، منافاتی با جایگاه واضع به

عنوان جاعل الفاظ نیست؟ آیا مستعملین به عنوان کسانی که باید از وضع تبعیت کنند، در هنگام استعمال مجدداً و به صورت جداگانه و مستقل در مقام جعل قرار می‌گیرند؟ ممکن است گفته شود: «لحاظ مقام جعل برای مستعملین، یک امر جداگانه و مستقل از مقام واضع نیست بلکه در طول و امتداد آن ملاحظه می‌شود» اما در این صورت باید به این سوال پاسخ داد که چه نیازی به لحاظ این مقام برای مستعملین وجود دارد؟! مگر در جاعلیت واضع چه نقص و کمبودی وجود دارد که برای رفع آن، باید به چنین تتمیم و تکمیلی اقدام کرد؟! و مستعملین در این مقام چه چیزی را جعل می‌کنند که واضع ناتوان از انجام آن بوده است؟ آیا جعل «هوهویت اعتباری بین لفظ و معنا» (که در تعبیر شروح و حواشی ذکر شده) مقوله‌ای است که از عهده واضع خارج بوده و لاجرم باید آن را مستعملین سپرد؟! اگر غرض و نیازی هست که چنین جعل و اعتباری را ضرورت می‌بخشد، به چه دلیل باید آن را مختص به مستعملین دانست و انجام آن را به واضع سرایت نداد؟! آیا یکی دانستن لفظ و معنا و فناکردن یکی در دیگری و وحدت‌بخشی به این دو، بیش از آن که موضوع توجه مستعملین باشد، نباید شأن واضع تلقی شود؟!

ممکن است گفته شود: «گرچه مرحوم آخوند برای تعریف استعمال از تعبیر جعل استفاده کرده اما باید این کلمه را از ظهور خود منصرف کرد و آن را به لحاظ تفسیر نمود؛ یعنی وحدت‌بخشی بین لفظ و معنا و اعتبار هوهویت میان این دو، لحاظی است که از سوی مستعمل انجام می‌شود. کما این که متن کفایه در این بخش مکرراً به عبارت «لحاظ» تکیه کرده است.» در پاسخ باید گفت که بر فرض پذیرش چنین انصرافی، تنها آن بخشی از سوالات مطروحه پاسخ می‌گیرد که ناظر به طرح «مقام جعل برای مستعملین» بود. اما سوالی که باقی می‌ماند آن است که چرا چنین لحاظی باید به مستعملین منحصر شود و از واضع نفی گردد؟! آیا اختصاص لفظ به معنا و تعیین کیفیت رابطه میان آن دو (که شامل هوهویت و فناء و... نیز می‌شود) باید از شئون وضع و واضع محسوب شود یا از مقومات و اطوار استعمال؟! در واقع اگر ضرورتی وجود دارد که باعث طرح بحث «هوهویت و فناء لفظ در معنا» می‌شود، واضع بیش از همه به چنین لحاظی توجه می‌کرد و در این صورت، مستعملین شأنی جز «تبعیت از این لحاظ» نداشتند؛ نه این که خود، مبدع آن تلقی شوند و این تلقی، منشأ تعریف استعمال قرار گیرد! از این توضیحات روشن می‌شود که برخلاف نظر مرحوم آخوند (که به نقد قول صاحب‌معالم و صاحب‌قوانین پرداخته و با ادعای «وحدت معنا در نظر واضع» به عنوان

«مبنای امتناع استعمال لفظ در اکثر از معنا» مخالفت کرده) اتفاقاً لازم است تا برای تعیین صحت و کیفیت استعمال، به وعاء وضع توجه کرد و آن را میزانی برای قضاوت درباره استعمالات قرار داد. یعنی فارغ از این که ادعای این دو دانشمند پیرامون «ملاحظه قید وحدت در وضع» صحیح یا غلط باشد، نحوه ورود آنها در بحث صحیح است. زیرا قضاوت درباره استعمال لفظ در اکثر از معنا بیش از هر چیز وابسته به مقتضای وضع است؛ نه به تعریف استعمالی که رابطه آن با وضع قطع شده است!

۲- پیشنهاد جایگزین برای تعریف استعمال: «تطبیق و اجرای قانون وضع در عمل گفتگو و مخاطب»

می‌توان با یک تمثیل، توضیح بیشتری درباره مطالب فوق ارائه کرد: قانون‌گذار با هدف ایجاد نظم در جامعه، به جعل قوانین خاصی مبادرت می‌کند و متناسب با جایگاه قانون‌گذار در جامعه و میزان پذیرش زیردستان نسبت به این جایگاه، عموم مردم به اجرای این قوانین اقدام می‌کنند و رفتار خود را بر اساس آن تنظیم می‌نمایند و در مقام تبعیت نسبت به این قوانین قرار می‌گیرند.

به نظر می‌رسد در وضع و زبان و ادبیات - که همانند قوانین، از امور اعتباری محسوب می‌شود - نیز همین روال وجود دارد: واضع در عرصه گفتگو، همانند قانون‌گذار در عرصه نظم اجتماعی است و لذا به جعل الفاظ مبادرت می‌کند. سپس مستعملین (یا همان عرف) در عرصه گفتگو، همانند عموم شهروندان در عرصه نظم اجتماعی عمل می‌کنند و لذا باید به اجرای قانون (= مقتضای وضع واضع) مبادرت کنند و آن را بر گفتگوهای خود تطبیق دهند و در تکلم، از آن تبعیت کنند. همانند یک افسر راهنمایی و رانندگی که مسئول تطبیق قوانین ترافیک بر خیابان محل مسئولیت خود و اجرای آنها در عالم خارج است.

همچنین اگر بخواهیم امور اعتباری را به امور حقیقی تشبیه کنیم و با حفظ تغایر و تفاوت آنها تنظیر و تناظری میان آنها انجام دهیم، می‌توان گفت استعمال مشابه ماهیت عینی است که باید از قوانین نفس‌الامریه (وضع واضع) تبعیت کند. در نتیجه می‌توان گفت «تعریف استعمال» چیزی نیست جز «تطبیق و اجرای قانون وضع در عمل گفتگو و مخاطب» و تبعیت عملی از قانون‌گذاری انجام‌شده در موضوع الفاظ و ادبیات.

بخش دوم:

نقد «امتناع استعمال لفظ در اکثر از معنا»
بر اساس قواعد جاری در امور اعتباری و
دسته‌بندی اغراض در آنها

الثاني عشر:

أنه قد اختلفوا في جواز استعمال اللفظ في أكثر من معنى على سبيل
الانفراد و الاستقلال بأن يراد منه كل واحد كما إذا لم يستعمل إلا فيه
على أقوال. أظهرها عدم جواز الاستعمال في الأكثر عقلا و بيانه أن حقيقة
الاستعمال ليس مجرد جعل اللفظ علامة لإرادة المعنى بل جعله وجهها و
عنوانا له بل بوجه نفسه كأنه الملقى و لذا يسرى إليه قبحه و حسنه كما
لا يخفى و لا يكاد يمكن جعل اللفظ كذلك إلا لمعنى واحد ضرورة أن
لحاظه هكذا في إرادة معنى ينافي لحاظه كذلك في إرادة الآخر حيث إن
لحاظه كذلك لا يكاد يكون إلا بتبع لحاظ المعنى فانما فيه فناء الوجه في
ذی الوجه و العنوان في المعنون و معه كيف يمكن إرادة معنى آخر معه
كذلك في استعمال واحد و مع استلزامه للحاظ آخر غير لحاظه كذلك
في هذا الحال.

تقرير متن كفایه

مرحوم آخوند پس از تعریف استعمال به هوهوئیت اعتباریه بین لفظ و معنا و فناء لفظ در معنا،
تصریح می‌کند که چنین لحاظی باعث امتناع عقلی «استعمال لفظ در اکثر از معنا» خواهد شد. چرا که
حسب تعریف در یک استعمال واحد، لفظ در معنای مربوطه فناء شده و در این صورت، امکان فناء
آن در امری دیگر از بین خواهد رفت؛ چون فناء با تعدد و اثینیت منافات داشته و سازگار نیست.
سپس مرحوم آخوند به نقد ادله‌ی دیگری که برای رد استعمال لفظ در اکثر از معنا اقامه شده
می‌پردازد و معتقد است که با صرف نظر از استدلال عقلی مزبور، استدلال دیگری نمی‌تواند امتناع این

نوع استعمال را اثبات کند. چرا که محل اتکای استدلال‌های دیگر، اعتبار قید «وحدت» در وضع و موضوع له - شرطاً یا شطراً - توسط واضع است که نسبت دادن چنین قیدی به اعتبار واضع، قابل اثبات نیست بلکه روشن است که واضع، الفاظ را برای ذات معانی بماه‌هی - و نه به قید وحدت - وضع کرده است. پس از آن، مرحوم آخوند تفصیل در مسأله بین مفرد و تثنیه و جمع را رد می‌کند و در انتها به نقد برداشت‌هایی از برخی روایات (إن للقرآن ظهراً و بطناً و لبطنه بطنٌ الی سبعة ابطن) می‌پردازد که مدعی وقوع استعمال لفظ در اکثر از معنا شده‌اند. چون این روایات اصلاً دالّ بر اراده معانی مختلف از یک لفظ نیستند بلکه شاید معانی مختلفه فارغ از لفظ قصد شده‌اند؛ گرچه این قصد همزمان با استعمال رخ داده باشد. همچنان‌که ممکن است معانی مختلفه، از لوازم عقلی معنای مستعمل فیه باشند و نه جزئی از آن.

۱- نقد قول آخوند مبنی بر «امتناع عقلی» استعمال لفظ در اکثر از معنا، با توجه ضرورت تمسک به «لزوم لغویت» برای نقد در اعتبارات (لغویت به جای امتناع عقلی)

نکته اول درباره استدلال آخوند آن است که مبنای استدلال ایشان بر امتناع عقلی، جعل لفظ به عنوان وجه و آینه معنا و هویت اعتباریه بین این دو بوده و لذا نمی‌توان از یک امر اعتباری، امتناع عقلی را نتیجه گرفت. به عبارت دیگر، وقتی «فناء لفظ در معنا» مورد اعتبار و جعل قرار گرفته، عقلاً می‌توان اعتبار و جعلی برخلاف آن را انجام داد و امتناع عقلی برای جعل دوم (و لو به نحوی که خلاف فناء باشد) وجود ندارد. بلکه آنچه موجب اشکال بر جعل دوم می‌شود، آن است که جعل دوم، ناقض غرض از جعل اول و موجب لغویت آن است. در واقع آنچه در امور اعتباری باید به آن تمسک کرد، «لغویت و نقض غرض و...» است و اصطلاحاتی همانند «امتناع عقلی» مربوط به امور حقیقی است که نباید آنها را با اصطلاحات امور اعتباری خلط کرد.

به طور کلی باید توجه داشت که بر اساس تقسیمی که از ابتدای مباحث طرح شده، امور یا تحت جریان علیت و خارج از اختیار انسانی بوده و تخلف‌ناپذیر هستند و یا تحت علیت نبوده و تخلف‌پذیر هستند و بر حسب اراده جاعل تغییر می‌کنند که قسم دوم از سنخ «جعل نسبت» است و «اعتبارات» را شکل می‌دهد. پس اصطلاحاتی مانند «استحاله و امتناع و ضرورت و سلب الشیء عن نفسه و...» که مربوط به وجود و عدم می‌باشند، تنها در قسم اول تقسیم (اموری که تحت علیت هستند) قابل طرح هستند؛ اما در قسم دوم - که اعتبارات در این قسم جای می‌گیرد - معنا ندارند.

پس اگر مسامحتاً از مُحالات در اعتبارات صحبت می‌شود، باید آن را بر اساس معیار اعتبارات توضیح داد و در اقسام آن جستجو کرد: جعل نسبت یا با مقصد تناسب دارد یا با مقصد و غرض تناسب ندارد؛ جعل نسبتی که با مقصد تناسبی نداشته باشد، انجام آن توسط جاعل، امری لغو است و چیزی جز «اوهم غیر معتبره» نخواهد بود. در مانحن‌فیه نیز اگر غرض معینی برای واضع تعریف شود که از طریق «فناء لفظ در معنا» حاصل می‌شود، جعل دیگری که با این غرض متناسب نباشد، موجب لغویت و نقض غرض خواهد شد. پس هرگاه شاخصه‌های این قسم بر «استعمال لفظ در اکثر از معنا» مطابق بود (یعنی چنین استعمالی غیر متناسب با غرض از جعل بود)، آنگاه می‌توان پیرامون امتناع آن در عالم اعتبارات سخن گفت که البته این امتناع، معنایی جز لغویت ندارد. یعنی امتناع در اینجا عقلی نیست و جاعل و واضع می‌تواند دست به اقدامی بزند که با غرض او از جعل ناسازگار باشد؛ اما مشکل این است که چنین عملی، ناقض حکمت و تدبیر اوست و این رفتار ناهماهنگ عملاً به معنای آن است که خود را از این منصب خلع کرده است. چون پذیرش جامعه نسبت به جعل‌های جاعل و قرارگرفتن او در این منصب و منزلت، با این هدف بوده که «نظم اجتماعی» محقق شود؛ در حالی که نظم اجتماعی قطعاً با نقض غرض و از طریق جعل‌های متناقض و ناسازگار، حاصل نخواهد شد و لذا کسانی که به آن مبادرت کنند، تدریجاً از منزلت جاعل و واضع برکنار شده و از سوی جامعه طرد خواهند شد.

۱/۱- ردّ طرح مباحث عقلی و ذهنی درباره استعمال لفظ در اکثر از معنا، در صورت تحقق خارجی آن در استعمالات

همچنین باید توجه داشت که اگر استعمال لفظ در اکثر از معنا دارای نمونه‌های خارجی باشد که در وعاء استعمال محقق شده، باید آن را یک امر وجودی و عینی دانست که نسبت به وجود آن، گزارش‌گیری و استقراء می‌شود. در چنین فرضی چگونه می‌توان آن را امری عدمی و محال دانست و به بحث ذهنی پیرامون آن پرداخت و به جای بررسی استعمالات محقق و نسبت آن با وضع، امتناع عقلی آن را اثبات نمود؟!

۲- ناسازگاری قول به «امتناع استعمال لفظ در اکثر از معنا» با قول به «امکان اشتراک لفظی»، به دلیل جریان ادعای «فناء لفظ در معنا» در هر دو مسأله

نکته دیگر پیرامون نظر آخوند، مبتنی بر مطلبی است که در تعریف استعمال اثبات شد: دلیلی وجود ندارد که لحاظ «فناء لفظ در معنا و هوهویت بین آن دو»، مختص به مستعملین و منحصر به آنها باشد؛ بلکه چنین لحاظی بیش از آن که شأن مستعملین باشد، شأن واضع است که مسئولیت ایجاد علقه بین لفظ و معنا و ملاحظه نحوه ارتباط آن دو را بر عهده دارد. در این صورت لازم است تا چنین لحاظی به واضع نسبت داده شود و فناء لفظ در معنا به مقام وضع منتسب گردد. این الزام زمانی روشن تر می شود که به نکات پیش گفته در تعریف استعمال توجه شود و این مهم مورد لحاظ قرار گیرد که استعمال نمی تواند مطلقاً منفک و منفصل از وضع باشد بلکه اساساً استعمال باید به تبعیت از عمل واضع و اجرای قانون وضع تعریف گردد. لذا اگر اثبات امتناع استعمال لفظ در اکثر از معنا دنبال می شود، قهراً باید به رفتار واضع در این زمینه تکیه کرد و ریشه و علت امتناع را در مقام وضع جستجو نمود. در همین جا باید نکته ای را که در تعریف استعمال نیز گذشت، یادآوری کرد: اشکال آخوند بر صاحب معالَم و صاحب قوانین (که سعی کرده بودند این امتناع را به وضع ارجاع دهند) وارد نیست؛ بلکه فارغ از محتوای استدلال این دو دانشمند، مشی و روش آنها در تمسک به وضع برای قضاوت در مورد استعمال صحیح است.

بر این اساس، اشکالی بر آخوند و سایر قائلین به «امتناع استعمال لفظ در اکثر از معنا» شکل خواهد گرفت: اگر طبق مقدمات پیشین باید پذیرفت که واضع به فناء لفظ در معنا مبادرت کرده، پس چگونه می توان قائل به «امکان اشتراک لفظی» شد؟! به عبارت دیگر، هنگامی که واضع نیز همانند مستعملین، هوهویت اعتباری بین لفظ و معنا برقرار کرد و یکی را فانی در دیگری قرار داد، چگونه می تواند همان لفظ را در معنا یا معانی دیگری فانی کند و «اشتراک لفظی» را تحقق بخشد؟! البته روشن است که «اشتراک لفظی» مربوط به مقام وضع در آنات متعدده و «استعمال لفظ در اکثر از معنا» مربوط به مقام استعمال در آن واحد است و این دو مسأله از این جهت متفاوتند اما مبنای استدلال بر امتناع (فناء لفظ در معنا) در هر دو جریان دارد؛ یعنی جعل یک لفظ به صورت فانی در یک معنا در آن اول، با فناء کردن آن لفظ در معنای دیگری - و لو در آن دوم - ناسازگار است. پس با توجه به لوازم پیش گفته باید اذعان کرد که قول به امتناع استعمال لفظ در اکثر از معنا با پذیرش

اشتراک لفظی ناسازگار و متضاد است و قائلان به مطلب اول نمی‌توانند مطلب دوم را بپذیرند؛ در حالی که مرحوم آخوند هر دو مطلب را پذیرفته است.

۳- دسته‌بندی اغراض و معانی مدنظر واضعین و مستعملین، موجب ردّ استعمال لفظ در اکثر از معنا در «استعمالات ساده و روزمره» و اثبات آن در «استعمالات پیچیده و تاریخی»

نکته دیگری که مرحوم آخوند بر آن تأکید دارد، تابع‌بودن لفظ نسبت به معنا و وحدت بین آن دو و فناء یکی در دیگری است اما به نظر می‌رسد رویکردهایی از قبیل ملاحظه وحدت، نفی تعدّد، اصل‌قراردادن معنا و... از عقل نظری برمی‌خیزد. این در حالی است که در عقل عملی و یا حداقل در اعتبارات، نه تنها وحدت و نفی تعدّد ملاحظه نمی‌شود بلکه تعدّد و اثنیت و تباین است که مورد توجه قرار می‌گیرد و سپس از طریق جعل، ارتباطی میان طرفین یا اطراف متعدّد و متباینه ایجاد می‌شود تا یک مقصد عینی و هدف معین، در عالم خارج محقق گردد. در وضع و ادبیات - به مثابه یکی از اقسام اعتبارات - نیز همین روال جریان دارد و واضع با هدف نظم در گفتگوها و استعمالات، تباین بین الفاظ (اصوات) و معانی (مفاهیم) را لحاظ می‌کند و ایجاد ارتباطاتی میان آنها را پی می‌گیرد و در این روند، توجه خود را فقط به معنا منحصر نمی‌کند بلکه لفظ را نیز رکنی در زبان‌شناسی و ادبیات می‌داند.

ممکن است گفته شود: «اتفاقاً آنچه دارای بیشترین تناسب با غرض از اعتبار و وضع (=نظم در استعمالات) است، ایجاد نوعی وحدت (و لو اعتباراً) بین لفظ و معناست. چرا که اگر لفظ در نزد مخاطبین، مساوی با یک معنای خاص و معین تلقی نشود و با آن به وحدت اعتباری نرسیده باشد و ذهن آنها را به چند معنا - که معلوم نیست گوینده کدامیک از آنها را اراده کرده - منتقل کند، بی‌نظمی در تفاهم و تخاطب رخ خواهد داد یا حداقل سرعت و سهولت در گفتگو را با مانع مواجه خواهد ساخت.» در پاسخ باید گفت که اگر بحث مرحوم آخوند به این نحو مطرح می‌شد، قابل‌پذیرش بود چرا که در بحث فوق، بر اساس معیار اعتبارات مشی شده و غرض از وضع مورد توجه قرار گرفته و لوازم آن ذکر شده است. به عبارت دیگر، اگر سخن از فناء لفظ در معنا و وحدت بین آن دو مطرح شده، باید اولاً برای آن استدلالی بیان شود و ثانیاً این استدلال باید غرضی را تشریح کند که لحاظ «فناء و وحدت» را ضرورت بخشیده است.

بنابراین بیان فوق گرچه قابل قبول است اما اگر به دسته‌بندی‌های کلان نسبت به اغراض - که در مباحث گذشته به آنها اشاره شد - توجه شود، معلوم می‌شود که بیان فوق را نمی‌توان به صورت مطلق پذیرفت: اگر انتقال مفاهیم ساده و روزمره دنبال شود، مناسب است که لفظ و معنا به وحدت برسند و معانی دیگری مورد استعمال قرار نگیرند. اما اگر مفاهیم پیچیده‌ای مدنظر است که باید به ظرفیت‌های مختلف از فهم که در طول تاریخ رو به رشد هستند، منتقل شود و تکلیف موضوعات جدید و بی‌سابقه‌ای را که برای بشریت در دوران‌های متفاوت پدید می‌آید روشن کند، آنگاه طبیعی و بلکه قهری خواهد بود که یک لفظ در معانی مختلفی استعمال شود تا بتواند این گستره معنایی تاریخی و پیچیده و متفاوت را پوشش دهد. البته روشن است که چنین کلامی با چنین ظرفیتی، مختص به خدای متعال و اولیاء اوست که دارای علم خطاناپذیر و مسئول رشد بشریت تا روز قیامت هستند.

از همین جاست که اشکال وارد بر بیان مرحوم آخوند در «وهم و دفع» روشن می‌شود زیرا اولاً اگر «غرض و معانی مدنظر شارع» و تفاوت آن با «غرض و معانی و استعمالات عرفی و عقلانی» مورد لحاظ قرار گیرد، روایاتی که دال بر بطون متعدده برای قرآن هستند به نحو دقیق‌تری فهم می‌شود و توضیح می‌یابد؛ نه این که مورد نفی یا تأویل قرار گیرد! ثانیاً فهم و تحلیل روایات (از جمله روایات مورد بحث) باید بر اساس قواعد اجتهادی صورت گیرد و صرف ذکر احتمالاتی مانند «انصراف روایات مورد بحث به لوازم عقلی مستعمل فیه و امثال آن» تا زمانی که مستند به دلالت لفظی روایت نباشند، قابل تمسک نخواهند بود. این اشکال زمانی روشن‌تر خواهد شد که به سایر روایات مربوط به این مطلب و دلالت آنها توجه شود؛ همانند پانزده روایتی که در باب نهم از جزء هفتم کتاب بصائر الدرجات نقل شده و عنوان آن چنین است: «باب فی الاثمه انهم یتکلمون علی سبعین وجها کلها المخرج و یفتون بذلک»^۱ این روایات فارغ از کثرت‌شان، نه به هفت وجه بلکه به وجود هفتاد وجه در کلام اهل بیت علیهم السلام و سپس صدور فتوی از سوی ائمه بر اساس آن تصریح کرده‌اند و از نظر دلالت لفظی نیز این وجوه متعدده را ظاهراً به نفس کلام نسبت داده‌اند و نه به امری خارج از آن: «عن ابی عبدالله سمعته یقول انی لأتکلم علی سبعین وجهاً لی فی کلها

۱. بصائر الدرجات، ج ۱؛ ص ۳۲۸

المخرج^۱. البته روشن است که بررسی و جمع‌بندی اجتهادی نسبت به این روایات، مجال دیگری می‌طلبد اما اشاره به آنها از این جهت بود که معلوم شود روایات متعددی در تعریف و تحلیل از کلام خدا و معصومین وجود دارد که نمی‌توان با اهمال از آنها عبور کرد و بدون رعایت ضوابط، مبنای خود را بر آنها تطبیق داد؛ گذشته از این که اگر در مبنای دقت شود و دسته‌بندی فوق‌الذکر پیرامون «اغراض در کلام» مورد توجه قرار گیرد، ظاهر این روایات تصدیق خواهد شد و نه تأویل.

در این میان شاید نکته‌ای قابل طرح باشد و آن این که اصولیون به دنبال آن بوده‌اند که احکام عمومی مشترک میان تمامی افراد را استنباط کنند و در چنین مقامی - که به بیان حقوق و تکالیف عمومی ناظر است - استعمال لفظ در اکثر از معنای واحد، وجه روشنی ندارد چرا که مانع تعیین «تکالیف ساده و فردی» خواهد شد. اما تکالیف غیر عمومی مانند تکالیف تاریخی و اجتماعی یا تکالیف ناظر به اقشار خاص می‌توانند منشأ استعمالات خاص و چندوجهی قرار بگیرند؛ کما این که روایات اعتقادی (توصیفی) یا اخلاقی (ارزش‌هایی که اهداف اجتماعی را معین می‌کنند) نیز از استعمالات روزمره و ساده فاصله می‌گیرند و به دلیل محتوای چندلایه و عمیق خود، می‌توانند موجب استعمال لفظ در اکثر از معنا شوند.

امر سیزدهم: مشتق^۳

عقلانی نبودن «وضع مشتق برای اعم»
با توجه به تحلیل «مشتق» بر اساس
تقسیم اسامی به
«ذوات، مصادر، اوصاف»

الثالث عشر:

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

تقرير متن كفايه

مرحوم آخوند در ابتدای بحث مشتق، صورت مساله را بیان می‌کند: آیا مشتق برای «خصوص متلبس بالمبدأ فی الحال» وضع شده یا مشتق به نحو وضعی بر «ما انتضى عنه المبدأ» نیز دلالت می‌کند. سپس به ذکر شش مقدمه می‌پردازد: در مقدمه اول، تعریف مشتق اصولی را بیان می‌کند و آن را به «آنچه از ذات به ملاحظه اتصاف آن به مبدأ انتزاع شده و بر ذات حمل می‌شود اما از ذاتیات آن نیست» تعریف می‌نماید که در نتیجه، گستره بحث مشخص می‌شود: اسم فاعل و اسم مفعول و صفت مشبیه و صیغه مبالغه و اسم زمان و اسم مکان و اسم آلات و حتی برخی اسماء مانند «زوج» که از نظر علم صرف «جامد» محسوب می‌شوند. در مقدمه دوم، اشکالی را که درباره شمول مشتق نسبت به اسم زمان مطرح شده (انصرام ذاتی زمان و عدم بقاء آن و بالتبع عدم امکان حمل وصف بر ذات معدوم در آنات بعدی) پاسخ می‌گوید و تأکید می‌کند که گرچه زمان از نظر مصداقی، منحصر در همین ذات منصرم است اما این موجب نمی‌شود که اسم زمان برای این مصداق وضع شود بلکه می‌توان موضوع له آن را «مفهوم کلی زمان» قرار داد که امری منصرم نیست. در مقدمه سوم، افعال و مصادر را از حریم نزاع خارج می‌کند چون قابلیت حمل بر ذات به عنوان یکی از مولفه‌های مشتق معرفی شد در حالی که افعال و مصادر، قابل حمل بر ذات نیستند. سپس استطراداً به این نکته می‌پردازد که برخلاف قول مشهور در میان نحویون، افعال از نظر وضعی دلالت بر زمان گذشته یا

آینده ندارند بلکه دلالت بر نسبت محقق یا نسبت مترقب دارند که لازمه عقلی این دو، گذشته و آینده است. در مقدمه چهارم، تفصیل در بحث مشتق بر اساس «اختلاف مبادی» را مردود می‌شمارد چرا که بحث از وضع مشتق، پیرامون هیأت آن است در حالی که اختلاف مبادی، ناظر به مبدأ و ماده و نحوه تلبس به آن است. علاوه بر این که نحوه تلبس به حرف و صناعات و ملکات، اقتضائات خاص خود را دارد و نباید با نحوه تلبس به دیگر مبادی خلط شود. در مقدمه پنجم، مراد از «حال» در عنوان بحث را «حال تلبس» (و نه حال نطق) معرفی می‌کند و در مقدمه ششم، جریان اصول لفظیه عقلائیّه در صورت شک نسبت به موضوع له مشتق مردود می‌شمارد.

سپس مرحوم آخوند وارد بررسی استدلال‌هایی می‌شود که برای تعیین موضوع له مشتق اقامه شده و قول به وضع مشتق برای «خصوص متلبس بالمبدأ فی الحال» را می‌پذیرد: چرا که اولاً متبادر از مشتق، همین معناست و ثانیاً سلب مشتق از مانقضی عنه المبدأ صحیح و بی‌اشکال است. البته بر این استدلال، اشکالی وارد شده مبنی بر این که «صحت سلب در صورتی مجازیت است که سلب مطلق باشد و این در حالی است که سلب مشتق از ما انقضی عنه المبدأ مقید به زمان حال است» که آخوند از طریق ارجاع سلب به موضوع (ذات) یا حرف سلب، بر اطلاق سلب پافشاری کرده و اشکال را رد می‌کند. استدلال سوم: قول به وضع مشتق برای اعم، لازمه‌ای فاسد را در پی دارد و آن این که اگر به شخصی که قبلاً ایستاده بوده و هم‌اکنون نشسته، حقیقتاً لفظ «قائم» اطلاق شود، ملازم با آن است که نشستن و ایستادن که ارتکازاً دو وصف متضاد و غیرقابل جمع هستند، قابل جمع باشند و به دو وصف متخالف تبدیل شوند. البته بر این استدلال اشکالی وارد شده مبنی بر این که «احتمال دارد تضاد ارتکازی، ناشی از کثرت استعمال در خصوص متلبس بالفعل باشد و نه ناشی از وضع» وارد شده که آخوند از طریق «رد کثرت استعمال در خصوص متلبس بالفعل» به آن پاسخ می‌دهد. بر این اساس، تفصیلات ادعایی در مورد وضع مشتق (تفصیل بین مشتق متعدی و مشتق لازم یا تفصیل بین تلبس به ضد مبدأ و تلبس به غیر آن) نیز نفی می‌شود.

در ادامه، استدلال‌های قول به وضع اعم برای مشتق توسط مرحوم آخوند نقد می‌شود: اولاً وضع برای اعم، از مشتق متبادر نمی‌شود و ثانیاً گرچه کلماتی مانند «مضروب» و «مقتول» را نمی‌توان از فردی که در گذشته مورد ضرب و قتل قرار گرفته، سلب کرد اما این عدم صحت سلب، نشانه حقیقت نیست چرا که مقصود از ضرب و قتل در این استعمالات، معنایی است که همواره باقی بوده

و دوام و فعلیت دارد. اما استدلال سوم اعمیون، نحوه استدلال ائمه هدی صلوات‌الله‌علیهم‌اجمعین به آیه شریفه «لاینال عهدی الظالمین» برای اثبات عدم لیاقت خلفاء برای تصدی منصب خلافت است؛ چرا که علی‌رغم زوال مبدأ (ظلم و بت‌پرستی) از خلفاء در هنگام تصدی خلافت، باز هم ائمه هدی حکم به عدم شایستگی آنان برای ولایت کرده‌اند. آخوند در پاسخ به این نکته اشاره می‌کند که یکی از عوامل ثبوت حکم برای موضوع، صرف حدوث عنوان و نه استمرار آن است و طرف مقابل نمی‌تواند چنین احتمالی را در مانحن‌فیه نفی کند بلکه این احتمال دارای قوت است چرا که عظمت منصب خلافت و امامت (که آیه در مقام بیان آن است) اقتضاء می‌کند که صرف حدوث ظلم و بت‌پرستی، مانع از شایستگی برای نیل به این مقام باشد. بنابراین هیچ‌یک از استدلال‌های اعمیون مورد پذیرش آخوند قرار نمی‌گیرد و در نتیجه، تفصیلاتی چون تفصیل بین مشتق محکوم به و مشتق محکوم‌علیه نیز مردود خواهد بود.

در پایان مرحوم آخوند، به طرح شش نکته می‌پردازد که به جز نکته آخر (عدم اعتبار «تلبس حقیقی به مبدأ» در وضع مشتق) همگی پیرامون «حمل منطقی» و ارتباط آن با مشتق و مبدأ و ذات هستند: «بساطت یا ترکب مشتق»، «تفاوت مشتق و مبدأ از حیث امکان و امتناع حمل»، «اتحاد حقیقی و تغایر اعتباری به مثابه ملاک صحت حمل»، «تطبیق ملاک صحت حمل در حمل صفات الهی بر ذات» و «نحوه قیام مبدأ به ذات و تحلیل انحاء آن در مشتق». به نظر می‌رسد طرح این امور، ناشی از آن است که مرحوم آخوند «قابلیت حمل منطقی» را از قیود «تعریف مشتق اصولی» قرار داده و هنگامی که این قید به درستی مورد بحث و بررسی قرار گیرد، تکلیف این نکات پنج‌گانه نیز مشخص خواهد شد.

۱- ضرورت طرح بحث مشتق بر اساس «تقسیم اسامی» از موضع «وضع برای اوصاف» در مقابل «وضع برای ذوات» و «وضع برای مصادر»

بحث از موضوع‌له مشتق در واقع بحث از کیفیت وضع یکی از اقسام «اسم» است و لذا از نظر ترتیب منطقی نباید در انتهای مقدمات سیزده‌گانه مطرح می‌شد بلکه باید ذیل اقسام وضع و در بررسی وضع «اسمی» مورد بحث قرار می‌گرفت. یعنی شیوه صحیح بحث این است که با مقسم‌قراردادن «اسم» و ذکر حیثیت تقسیم جدید برای آن، اقسام «اسم» معین شود تا از رهگذر مقایسه‌ی بین اقسام مختلف اسم، کیفیت وضع مشتق نیز به صورت مبنایی و علمی تبیین گردد. به

این صورت، علت طرح جداگانه‌ی مشتق توسط قوم مشخص می‌شد و جایگاه آن در علم زبان‌شناسی مورد تبیین قرار می‌گرفت و از این برداشت که «بحث مشتق، بررسی موارد و مصادیق خاص است» جلوگیری می‌شد.

در این راستا می‌توان گفت که برخی معانی اسمی، حاکی از «ذات» هستند و بالتبع وضع لفظ نیز برای انتقال همین معنا انجام می‌شود؛ مانند وضع کلماتی همچون «زید»، «انگشتر»، «پیراهن» و... که معنای مورد نظر در این وضع‌ها، یک «ذات» است و دلالتی بر مفهوم دیگری ندارد. اما قسم دیگری از معانی اسمی، تنها حاکی از یک «ذات» نیستند بلکه از یک «وصف» حکایت می‌کنند گرچه این وصف قهراً در یک ذات محقق می‌شود؛ مانند «زننده» (ضارب) «نویسنده» (کاتب) و... که بالتبع وضع لفظ نیز برای انتقال همین معنا انجام می‌شود. بنابراین می‌توان با این تقسیم «اسم» به صورت ثنائی، جایگاهی علمی برای «مشتقات» بیان کرد: اسامی یا حاکی از ذات هستند یا حاکی از ذات نیستند که این قسم دوم، از یک وصف حکایت می‌کنند. گرچه وصف بدون ذات قابل تحقق نیست اما آنچه در این قسم به مثابه غرض اصلی و محور بحث قرار گرفته، وصف است نه ذات. پس بحث مشتق، به تحلیل و بررسی نظر واضع نسبت به اوصاف می‌پردازد.

بر این اساس، بحث در مشتق، تنها زمانی موضوعیت می‌یابد که ذات و وصف به وحدت نرسیده باشند زیرا در صورت وحدت آن دو، واضع تنها یک موضوع را ملاحظه کرده و «وضع برای ذوات» را مدنظر قرار داده است. پس تأکید قوم بر خروج «اوصاف مقوم ذات» (ذاتیات) از بحث مشتق، در واقع ناشی از آن است که چنین اوصافی، باعث ارجاع بحث به وضع ذوات می‌شوند و لذا تنها «اوصاف خارج از ذات» هستند که می‌توانند موضوع بحث مشتق قرار بگیرند.

۱/۱- عدم ارائه تحلیل زبان‌شناختی از ذات و وصف، موجب انصراف آن به «تحلیل فلسفی از ذات و وصف»

البته باید توجه داشت که در این صورت، علم زبان‌شناسی تعریف جدیدی از ذات و وصف ارائه نکرده بلکه از اصطلاح عقلی و فلسفی متداول استفاده نموده که علاوه بر «ذات و وصف»، شاید بتوان آن را در قالب «جوهر و عرض» نیز صورت‌بندی کرد. یعنی می‌توان گفت اسامی دال بر ذات، در واقع حاکی از «جوهر» هستند و اسامی دال بر وصف، از «اعراض» حکایت می‌کنند و به اموری

که خارج از ذاتِ موصوف هستند، اشاره دارند. در نتیجه باید این مسأله **باید** از سوی قوم اثبات شود که واضع نیز در هنگام وضع، همین معانی عقلی و فلسفی را مدنظر داشته و اساساً این سنخ از معانی چه نسبتی با وضع و ادبیات و علوم اعتباری دارد؟ کما این که تعریف آخوند از مشتق (ما یجری منها علی الذوات مما یکون مفهوماً منتزعاً عن الذات) نیز، همان تعریف «ماهیت ذهنی» در علم منطق است و لذا باید ارتباط آن با وضع و زبان‌شناسی روشن شود؛ یعنی آیا واضع همین تعریف منطقی را در وضع مشتق ملاحظه کرده و انحاء اتحاد که در متن کفایه به آن اشاره شده (حلولی، ایجاد، صدور و...) در نظر داشته و به «تطابق» و شروط و لوازم آن توجه داشته است؟!^۱

۱/۲- پیدایش «مشتقات» از ترکیب بین «ذوات» و «مبادی (مصادر)» و نسبت میان این دو، بر

اساس تعیین جایگاه «وضع مبادی» در میان اقسام اسم

پس از آن که جایگاه مشتق بر اساس وضع اوصاف و اعراض تبیین شد، باید روشن شود که این نوع از وضع چگونه شکل می‌گیرد؟ در این راستا می‌توان گفت وصف از «نسبت بین ذات و مبدأ (ماده یا مصدر)» و ترکیب میان این دو حاصل می‌شود یعنی برخلاف اسامی ذوات که تنها بر ذات دلالت می‌کنند، اسامی مشتق دال بر نسبتی هستند که بین ذات و یک فعل یا بین ذات یا یک حالت و حدث خاص برقرار شده است. به عنوان مثال هنگامی که یک «انسان» با مبدأ یا ماده‌ای همانند «نوشتن» نسبتی برقرار می‌کند و به مثابه فاعل این فعل یا مفعول آن قرار می‌گیرد یا هنگامی که یک «دیوار» با مبدأ یا ماده‌ای همانند «قرمزی» نسبتی برقرار می‌کند و با آن ترکیب می‌شود، وصفی همانند «نویسنده» یا «نوشته» یا «قرمز» پدید می‌آید. در واقع معانی حاکی از ذات و معانی حاکی از حدث، به تنهایی نمی‌توانند مقاصد مدنظر واضع و مستعملین را منتقل کنند چرا که بخش اعظم روابط انسانی - که وضع به دنبال انتقال آنهاست - ناظر به این است که ذات‌ها نسبتی با حدث‌ها و افعال برقرار می‌کنند و دست به اقدام و عمل می‌زنند یا موضوع عمل و اقدام قرار می‌گیرند. لذا وضع مشتقات

۱. بر همین اساس، اشکالاتی که در مباحث فلسفی مختار پیرامون تبیین حقیقی یا وحدت حقیقی بین «ذات و وصف» مطرح شده، در اینجا نیز جریان پیدا می‌کند: یعنی اگر ذات (ماهیت) و وصف، تبیین حقیقی داشته باشند، انتزاع هیچ وصفی از ذات ممکن نیست و هر نوع ارتباطی بین ذات و وصف تشریح شود، غیرحقیقی است و لذا ما دو نوع وضع جدا و بریده از یکدیگر خواهیم داشت. یعنی دو دنیا از وضع ایجاد می‌شود که هیچ ارتباطی به یکدیگر ندارند.

ضرورت دارد تا این بخش مهم از معانی - که حیات بشری وابسته به آنهاست - قابلیت انتقال پیدا کند.

بنابراین تنقیح وضع مشتق، وابسته به آن است که «وضع مبدأ (ماده یا مصدر)» نیز تنقیح شود. البته مرحوم آخوند در مبحث ثامن از مباحث صیغه امر، ماده بودن «مصدر» برای مشتقات را نفی می‌کند چرا که نه هیأت و نه ماده‌ی مصدر در مشتقات حفظ نمی‌شود. (مثلاً حرف «راء» در مصدر «ضرب» ساکن است اما این حرف در اسم فاعل «ضارب» مکسور شده است یا مصدر از حیث معنوی، قابل حمل نیست در حالی که اسم فاعل، قابلیت حمل دارد) لذا مرحوم آخوند معتقد است که «ماده لفظ متصوره و ماده معنای متصوره» باید به عنوان مبدأ مشتقات قرار گیرد و جایگزین مصدر شود. اما این استدلال، محل اشکال است چون مشتق از «ترکیب بین ذات و مبدأ» حاصل می‌شود و گرچه در ترکیب واقعی، اجزاء به صورت قبلی باقی نمی‌مانند ولی این مسأله نمی‌تواند نافی این حقیقت باشد که این ترکیب از آن اجزاء ساخته شده است. همان‌طور که فی‌المثل هیچ‌کس نمی‌تواند مزه‌ی «شربت آب‌لیمو» و تفاوت آن با مزه‌ی آب و مزه‌ی شکر و... را دلیلی بر این قرار دهد که این شربت از آب، لیمو و شکر ساخته نشده است؛ چرا که ترکیب همواره یک اثر جدید را در پی دارد که این اثر در اجزاء قبل از ترکیب، حاصل نمی‌شود. پس صحیح آن است که قول مشهور پذیرفته شود و مصدر به مثابه ماده‌ی مشتقات تلقی گردد که به دلیل ترکیب معنای آن با معنای ذات و نسبت یافتن با آن، موجب اثری جدید می‌شود و کلمات جدیدی را بوجود می‌آورد.^۱

بر این اساس، روشن شد که باید «مصدر» به عنوان «یکی از اجزاء تشکیل‌دهنده‌ی مشتق» تنقیح شود و جایگاه آن در وضع روشن گردد. روشن است که طبق تعاریف قوم، مصدر یکی از اقسام «اسم» است و بنابراین لازم است تا تفاوت آن با دیگر اقسام اسم بیان شود. خصوصاً با توجه به اینکه بر اساس مباحث فوق، دو قسم برای اسم مطرح شد و اسامی به «اسم ذات» و «اسم وصف» تقسیم گردید. این در حالی است که فعل یا حدث (مدلول مصدر) یک معنای ربطی و یک امر متدرج در

۱ اشکال دیگری که بر نظر آخوند وارد می‌شود، آن است که «ماده لفظ متصوره» (همانند ضاد و راء و باء) کلمه محسوب نمی‌شود و لذا قابل وضع نیست که لازمه آن، نشأت‌گرفتن مشتقات از یک امر غیروضعی است. همچنان‌که از «ماده معنای متصوره» نیز تصویر روشنی ارائه نشده چرا که این معنا باید به نحوی باشد که در همه مشتقات منحفظ باشد تا نظر مرحوم آخوند به اشکالی که خود مطرح کرده، دچار نشود.

خارج است و لذا دارای وحدت نیست و قابلیت تعریف منطقی و تبدیل به معنای کلی ندارد تا از سنخ «ذوات» قرار گیرد. همچنان که فعل یا حدث از جنس اوصاف نیز محسوب نمی شود چرا که به تصریح قوم، قابلیت حمل ندارد در حالی که اوصاف می توانند بر ذوات حمل شوند. پس باید روشن شود که آیا مبدأ و مصدر در مبنای قوم، قسم سومی از وضع را تشکیل می دهد یا خیر؟ چرا که اگر وضع اسامی به دو قسم «ذوات و اوصاف» منحصر گردد، نتیجه ی آن خروج «مبدأ» از وعاء وضع است اما اگر به عنوان قسم سومی از وضع پذیرفته گردد، باید تکلیف «وضع برای مبدأ (مصدر یا حدث یا فعل)» معین شود و چستی و چگونگی آن توسط قوم تشریح گردد.^۱

۱. اما به نظر می رسد با توجه به اتکاء قوم به منطق صوری، تشریح «وضع برای مبادی» دچار اشکال جدی باشد؛ زیرا بر اساس منطق صوری نمی توان برای «فعل» یک وحدت حقیقی در نظر گرفت بلکه فعل در رویکرد این منطق، یک امر متکثر و متدرج است که این مسأله، وضع برای آن را دچار مشکل خواهد کرد. چون در این صورت باید برای هر جزء از این امر متکثر، یک لفظ جعل کرد و مثلاً برای یک فعل شش جزئی، در نهایت شش لفظ جعل کرد و این در حالی است که عرف و عقلاء و واضع، با وحدت فعل سروکار دارند و آن را به عنوان یک امر واحد دنبال می کنند. به عنوان مثال، فعلی مانند «خوردن» از بردن دست به طرف غذا و در دهان گذاشتن آن و جویدن و بلعیدن تشکیل شده است و این چند نوع کار، کثرتی متدرج در خارج دارند که به وحدت رساندن آن از نظر منطقی ممکن نیست. بلکه آن چه از عناوین افعال مانند «رفتن و خوردن و...» گفته می شود، صرفاً اسم گذاری بر افعال است که در آن به «تغایر افعال با یکدیگر» تکیه می شود. حتی اگر فرض شود که خوردن در حقیقت، فقط به یکی از این نوع افعال (مثل بلعیدن) اطلاق می شود، باز هم نباید از این نکته غافل شد که بلعیدن مانند سایر افعال، امری متدرج و زمان بر است که در چند «آن» محقق می شود و الغاء خصوصیت شخصیه از این آنات برای دستیابی به مفهومی کلی، تصویری به دست می دهد که هیچ تطابقی با آنچه محقق شده ندارد چون تحقق فعل، به تک تک این آنات به نحو مترتب بر هم، وابسته است که الغاء هر یک از آنها، فعل را از فعلیت خارج می کند. لذا وحدت بخشی به فعل نه از راه عقل نظری و مفاهیم کلی، بلکه از راه عقل عملی و بازگشت فعل و اجزاء و آنات به «غرض واحد»، امکان پذیر خواهد بود.

در واقع براساس مبنای قوم، «فعل» - که در عقل عملی تعریف می شود- قابلیت تبدیل به مفهوم کلی را ندارد و الا اگر چنین چیزی ممکن باشد، ملازم با آن است که می توان به اخذ وجه اشتراک میان عقل عملی و عقل نظری مبادرت کرد. اساساً تقسیم به عقل عملی و عقل نظری به همین دلیل است که «افعال» قابلیت تبدیل به «کلی» را ندارند و فعل برای تحقق خود، به «زمان» و «آنات» نیازمند است اما منطق صوری، قادر به تعریف کثرت در عقل عملی نیست. البته اشکال فوق، تنها منحصر به وضع «مصادر» نیست بلکه در وضع «افعال» و اسامی مشتق نیز جریان پیدا می کند اما چون اولین بحث جدی مرحوم آخوند در این رابطه، ناظر به مبادی و مصادر است و اشتقاق فعل و مشتقات نیز از مبدأ و مصدر حاصل می شود، طرح اشکال نیز از این نقطه آغاز شد.

فارغ از اشکالاتی که در این رابطه قابل طرح است، می‌توان برای تنقیح «وضع مصادر و مبادی» این پیشنهاد را مطرح کرد: اسم یا دالّ بر ذات است یا دالّ بر ذات نیست. قسمی که دالّ بر ذات نیست، یا دالّ بر «نفس حدث» است یا دالّ بر نفس حدث نیست بلکه بر «نسبت‌داشتن حدث به یک ذات» دلالت دارد. بنابراین اسمی که دالّ بر نفس حدث است، «مصدر» نام می‌گیرد و از اسمی که بر نسبت حدث با یک ذات دلالت می‌کند، به «مشتق» تعبیر می‌شود. البته واضح است که هیچ حدثی بدون یک ذات (فاعل آن) قابل تحقق نیست و به واقعیت نمی‌پیوندد اما معنای مصدري بر انتزاع از واقعیت استوار است و «نفس فعل» را در نظر گرفته و از «نسبت آن با فاعل» چشم‌پوشی کرده است. زیرا در غیر این صورت، مصدر نمی‌تواند به مثابه قسمی برای اسامی مشتق قرار بگیرد و با آنها تداخل خواهد یافت. کما این که مصدري مثل زدن، خوردن، دیدن و... از نظر لفظی اشاره‌ای به فاعل و ذات ندارند (گرچه خارجاً با آن ملازم باشند).

ممکن است گفته شود: «تعریف مشتق بر اساس ترکیب بین ذات و مصدر (حدث و مبدأ)، مانعیت ندارد و شامل افعال نیز می‌شود. چرا که افعال ماضی و مضارع و مستقبل نیز از ترکیب بین ذات و مصدر به وجود می‌آیند.» اما باید توجه داشت که چنین تصویری ناشی از تعریف مرحوم آخوند از وضع افعال (در مقدمه سوم از مقدمات بحث مشتق) است که در آن، بر خروج «زمان» از موضوع‌له افعال اصرار ورزیده است.^۱ اما اگر بپذیریم که زمان جزئی از موضوع‌له افعال است، آنگاه چنین اشکالی وارد نخواهد بود. مرحوم آخوند برای اثبات عدم دلالت افعال بر زمان، به این نکته تکیه کرده که إسناد فعل زمان‌دار به امور مجرد (همانند خدای متعال) ممکن نیست. اما اولاً بخش اعظم استعمال افعال، ناظر به روابط انسانی و غیرمجرد است که ملازمه‌ای با محذور ادعایی ندارد ثانیاً إسناد فعل به خدای متعال نیز دچار محذور نیست چون گرچه حضرت حق خود خالق زمان است اما با آغاز خالقیت او و سپس ربوبیت مخلوقات و هدایت آنها، فعله تبارک و تعالی نیز در

۱. البته مرحوم آخوند پیشنهاد داده تا به جای زمان، مفهوم دیگری به عنوان موضوع‌له افعال قرار گیرد که شروع از آن، به «نسبت تحقیق در فعل ماضی» و «نسبت ترقیه در فعل غیرماضی» تعبیر کرده‌اند. اما باید توجه داشت که چنین تبیینی، خود دچار خلط و تداخل «افعال» با «اسامی فاعل و مفعول و...» است. چرا که این مشتقات نیز دالّ بر نسبت تحقیق هستند و بر تحقق نسبت بین مبدأ و ذات دلالت دارند؛ کما این که کلمه «ضارب» بر نسبت تحقیق‌ای دلالت می‌کند که بین ضرب و فاعل آن حاصل شده است. مگر این که قیدی به «نسبت تحقیق» اضافه شود که بدون اتکاء به عنصر زمان، وجه فرق بین افعال و اسامی فاعل و مفعول را تبیین کند.

زمان رخ داده است.^۱ بنابراین صحیح آن است که قول مشهور پذیرفته شود و دلالت وضعی افعال بر زمان نفی نگردد. در این صورت، دو نوع قسم از «ترکیب بین ذات و مصدر» شکل می‌گیرد: ترکیبی که دلالت وضعی بر زمان ندارد و اسامی فاعل و مفعول و... را شامل می‌شود و ترکیبی که دلالت وضعی بر زمان دارد و افعال مصطلح را در بر می‌گیرد. به عبارت دیگر، فارق بین فعل و اسم، همان دلالت و عدم دلالت وضعی بر زمان است و بر این اساس، تداخلی میان آنها پدید نمی‌آید.

۱/۳- نقد «تعریف مشتق» بر اساس «قابلیت حمل منطقی» با توجه به تقسیم‌بودن اعتبارات و حقائق

ممکن است گفته شود: «نیازی به تقسیمات پیشنهادی فوق‌الذکر نیست و اساساً طرح آنها، به دلیل غفلت از مبنای قوم در تعریف از مشتق است. چون در متن کفایه نیز به این نکته تصریح شده که یکی از مؤلفه‌های تعریف مشتق، قابلیت حمل منطقی است؛ یعنی تفاوت مشتق با سایر اسامی (اعم از اسامی دال بر ذات و اسامی دال بر مصدر و حدث) آن است که می‌تواند بر یک ذات، جاری شده و بر آن حمل شود. بنابراین تقسیم اسامی به این‌گونه است: یا قابلیت حمل منطقی دارند که مشتق نام می‌گیرند یا قابلیت حمل منطقی ندارند که این قسم یا دال بر ذوات هستند و یا چنین دلالتی ندارند بلکه بر حدث دلالت می‌کنند و از آنها به «مصدر» تعبیر می‌شود.»

در پاسخ باید گفت که اتفاقاً تقسیمات پیشنهادی به دلیل توجه به مبنای قوم در تعریف مشتق (اخذ «حمل منطقی» به عنوان قید تعریف) و با هدف احتراز از آن ارائه شده است. چرا که طرح «حمل منطقی و نسبت هوهویت» برای تعریف یک امر وضعی و اعتباری، خلط بحث محسوب می‌شود. یعنی همان‌طور که در مباحث پیشین نیز بیان شد، مفاهیم در مبنای قوم یا «حقیقی» هستند و یا «اعتباری». در مفاهیم حقیقی، کشف رابطه‌ی علّی و نفس‌الامری توسط عقل مهم است و اراده در آن هیچ دخالتی ندارد و لذا «کشف مفهوم» در دستگاه قوم، به امور حقیقی انصراف دارد. اما در اعتبارات - که وضع هم بخشی از آن است - «مفهوم» از موضع ماهیت ذهنی و ماهیت عینی و تطابق

۱. ثالثاً و بر مبنای مختار - که سعی کرده تا روایات اهل بیت مبنی بر ممنوعیت تعقل در ذات الهی را توضیح دهد - اساساً درک از موجود بی‌زمان و بی‌مکان و فاقد هرگونه ترکیب، برای عقل انسان ممکن نیست و لذا تفکر در این‌باره و بالتبع تکلم و مخاطب درباره آن اساساً امکان‌پذیر نخواهد بود.

بین این دو و کشف از آن و کلی‌گیری و... مورد بحث قرار نمی‌گیرد بلکه بحث از غایت و غرضی ارادی آغاز می‌شود که انسان برای تحقق آن، دست به جعل می‌زند و «مفهوم اعتباری» را به مثابه نسبتی که تابع جعل جاعل است، ایجاد می‌کند تا ابزاری برای تحقق اراده‌ی او باشد و لذا نسبت هر جعلی باید با «غایت» تمام شود. پس اعتبار کاری است که در دنیای عمل و توسط عقلاء صورت می‌گیرد و به همین دلیل، موضوع بحث اعتبارات، امور متغیر است و نه ثوابت علی و جبری؛ چون اگر عقلاء در مسیر تحقق غرض خود به مانعی برخورد کنند، نسبت مجعول را تغییر می‌دهند و به جعل جدیدی اقدام می‌کنند که غرض آنها را از طریق دیگری محقق کند. پس اتحاد حقیقی در حمل هوویت، ربطی به وعاء وضع ندارد و طرح آن به عنوان مبنایی برای تحلیل و تعریف بخشی از اعتبارات، موضوعاً نادرست است.

در واقع طرح بحث ملاک حمل به صورت کاملاً منطقی آن هم در مساله‌ی مشتق (یعنی یک بحث زبان‌شناختی) یکی دیگر از نشانه‌های مبنای آخوند در تحلیل امور اعتباری بوسیله‌ی حقائق و علیت است.^۱ اساساً تمام اشکالاتی که در مبحث وضع بر مبنای ایشان وارد شد، به همین اصل باز می‌گردد؛ زیرا امر اختیاری اعتباری متغیر را نمی‌توان به امور جبری و علیتی باز گرداند. روح تمامی این مباحث ما نیز سعی در منضبط کردن قوم به تفکیک‌هایی است که خود انجام داده‌اند تا امور حقیقی و اعتباری و لوازم هر یک، بر دیگری بار نشود.^۲

۱. این دقت منطقی و فلسفی درباره حمل تا جایی تداوم یافته که مرحوم آخوند در مباحث پایانی مشتق، حمل صفات الهی بر ذاته تعالی را بر اساس «کفایت تغایر مفهومی میان ذات و مبدأ و وحدت مصداقی میان آن دو» توضیح داده است. البته باید گفت که چنین حملی در علم منطق، ذیل عنوان «حمل شایع صناعی» بحث شده و به عنوان ابتکار ملاصدرا در منطق به شمار می‌رود که از سنخ علم حضوری است و بر اساس وحدت حقیقی خارجی شکل گرفته است؛ برخلاف حمل اولی ذاتی که از جنس علم حصولی است و از انتزاع سرچشمه می‌گیرد. لذا بر اساس اصالت وجود، تغایر مفهومی در حمل شایع صناعی، حقیقتی ندارد بلکه ناشی از اضطراب عقل است. به نظر می‌رسد چنین تحلیلی، عدول از علم منطق است و با توجه به نقدهای مطروحه در مباحث منطقی و فلسفی مختار، نمی‌توان با استفاده از آن، مشکل را حل کرد.

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

بنابراین اگر بحثی از «حمل» مطرح شود، باید در چارچوب اعتبارات و ادراکات عقلانی قرار بگیرد که در این صورت، عرف و عقلاء از جهت «حمل» تفاوتی بین «زید ضارب» و «زید ضرب» نمی‌بینند و نسبت دادن یک فعل به یک ذات را نیز حمل محسوب می‌کنند. در واقع عرف و عقلاء به دنبال حمل هوهویت و اتحاد حقیقی بین ذات و فعل نیستند و حتی در نسبت بین مبتدا و خبر (و وضع هیأت جمله خبریه) نیز این مفهوم منطقی را در نظر نمی‌گیرند بلکه برقراری نوعی نسبت میان این دو مقوله را برای غرض خود کافی می‌دانند و مثلاً در «ضرب زید» به دنبال این هستند که انجام فعل ضرب در گذشته را به زید نسبت دهند. با این وصف، «حمل اعتباری» تفاوتی میان «مشتقات» و «افعال» ایجاد نمی‌کند چرا که حمل در منظر اعتباری و عقلانی، نوعی نسبت و انتساب محسوب می‌شود و ناظر به حمل هوهویت و اتحاد منطقی نیست تا بتوان آن را مبنایی برای تفکیک میان افعال و مصادر و مشتقات قرار داد. البته اشاره فوق در «تحلیل اعتباری از حمل» یک ادراک اولیه است و الا ضرورت دارد تا اصولیون تفصیلاً به تحلیل عقلانی و اعتباری از حمل پردازند و چهار رکن

زبان‌شناسی است و می‌توان با حاکم کردن آن‌ها، به زبان‌شناسی نظم بخشید، چرا در مباحث فرعی به این نکته پرداخته شود؟! آیا مناسب‌تر نیست که منطق از ریشه به تفتیح وضع و اصلاح زبان‌شناسی پردازد و از ابتداء و به صورت اثباتی و برای طی مسیر صحیح در ساخت یک علم - و نه فقط بخاطر پاسخ به مباحث غلط و انحرافی - بکارگرفته شود؟ در این راستا آیا مناسب نیست که در آغاز بحث از علم اصول، نسبت میان «تفکر» و «تفقه» به بررسی گذاشته شود؟! آیا «تفقه» مصداقی از «تفکر» است و باید تمام قواعد منطق در آن جریان پیدا کند؟ آیا در علم اصول، باید همانند علم منطق بحث از صحیح و غلط آغاز شود و یا از حق و باطل؟ آیا در پایه‌ی تعاریف منطقی، ایجاد انحراف و طغیان توسط اراده‌های منفی، موضوع بحث قرار گرفته است یا از قواعد عام سخن به میان آمده؟! اینها سوالاتی است که پاسخ جدی به آنها، باید سرآغاز علم اصول قرار گیرد و نه در مباحث پایانی آخرین مقدمه از مباحث الفاظ! از همین نکته، اجمالاً می‌توان تکلیف بحث «بساطت یا ترکب مشتق» را نیز تعیین کرد چون گرچه معانی مرکبۀ عقلاً و عقلاً قابلیت فرض دارند اما منطق صوری به عنوان مبنای تفکر در نزد قوم، معانی مرکبۀ را نیز به معانی بسیط (مفهوم کلی) تبدیل می‌کند و معانی الفاظ را نیز بر همین اساس تبیین می‌نماید. بنابراین تحلیل مشتق به اموری مرکب همچون «ذات له الکتابه، ذات له النطق و..» از اساس نباید پذیرفته شود چرا که علی‌المبنا همه این ترکیبات نهایتاً به یک مفهوم کلی بسیط تبدیل می‌شوند. در واقع تمامی تعاریف بر اساس منطق صوری، تعاریف بسیط هستند و اساساً این منطق به دنبال ملاحظه‌ی مجموعه و تعریف ارتباط و وابستگی نیست بلکه انتزاع و کلی‌سازی را دنبال می‌کند.

اساسی «حمل» در علم منطق (شامل «موضوع»، «محمول» «نسبت حکمی» و «جهت یا ماده قضیه») را به نحوی تبیین کنند که متناسب با بحث اصولی و اعتباری باشد.

ضمناً می‌توان این نکته را نیز مطرح کرد که اساساً «حمل منطقی» از نظر لفظی، همیشه در قالب «جمله» و «لفظ مرکب» محقق می‌شود و این در حالی است که مشتق در نظر قوم، یک «کلمه» و یک «لفظ مفرد» است و لذا از این منظر نیز مشروط‌کردن «تعریف مشتق» به «حمل منطقی»، به معنای وابستگی «تعریف از مفرد» به «مرکب» و عدم تعریف آن در حالت افراد خواهد بود که از نظر قوم، محل اشکال است.

۲- عقلانی‌نبودن «وضع مشتق برای اعم» به دلیل ملازمه آن با «بی‌توجهی به اختلاف و تنوع اوصاف» و «هرج و مرج در تخاطب»

پس از ذکر این مقدمات - که به نظر می‌رسد در مقایسه با مقدمات مذکور در کفایه، واجد نگاه مبنایی‌تری هستند - چارچوبی علمی شکل می‌گیرد تا بر اساس آن به بررسی موضع نزاع پرداخت و معین کرد که آیا وضع مشتق ناظر به خصوص متلبس بالمبدأ بالفعل است یا ما انقضی عنه المبدأ را نیز در بر می‌گیرد؟

وقتی طرح مسأله‌ی مشتق بر پایه‌ی «وضع اوصاف» در برابر «وضع ذوات» شکل گرفت، آنگاه می‌توان به روشنی دریافت که ادعای وضع مشتق برای ما انقضی عنه المبدأ وجهی عقلانی ندارد. زیرا متعلق وضع بنابر مبنای قوم، «معنای کلی» است که تنها وجود و عدم آن موضوعیت دارد و در آن، ذات یا وصف یا عنوان قبلی یا بعدی مدنظر نیست. لذا صدق هر لفظی، محدود به وجود مسمای آن است و پس از انتفاء مسمی، صدق لفظ نیز منتفی خواهد شد. یعنی همان طور که در اسامی ذوات، لفظ وضع شده مادام‌الذات بر آن صادق است و اطلاق همان لفظ در صورت انتفاء ذات معقول نیست، در اسامی اوصاف نیز لفظ برای این وصف وضع شده و مادام‌الوصف بر آن صدق می‌کند اما با انتفاء وصف، اطلاق لفظ نیز باید منتفی شود. فی‌المثل یکی از اسامی ذوات، لفظ «شراب» است که برای مایع مست‌کننده وضع شده؛ اما هنگامی که این مایع خاص در خارج تغییر ماهیت بدهد و به سرکه تبدیل شود، هیچ‌کس با استناد به حالت قبلی سرکه، وضعاً «شراب» را به این مایع جدید اطلاق نخواهد کرد. همین مطلب در اسامی اوصاف نیز صادق است چرا که این اسامی

برای دلالت بر یک وصف خاص وضع شده و لذا نمی‌توان با از بین رفتن آن وصف، باز هم همان لفظ قبلی را وضعاً^۱ بر آن اطلاق کرد.

نکته فوق‌الذکر از این واقعیت نشأت می‌گیرد که اساساً اوصاف همانند ذوات، دارای تنوع و تعدد هستند و همان‌طور که برای تنوع ذوات باید الفاظ متنوعی وضع شود تا از هرج و مرج در گفتگو جلوگیری شود و استعمال یک لفظ برای چند ذات، خطا در تفهیم و تفهم را در پی نیاورد، باید برای تنوع اوصاف نیز الفاظ مختلفی وضع شود تا از اختلال در مخاطب جلوگیری شود و وصف مدنظر متکلم با دیگر اوصاف تمایز پیدا کند. پس همان‌گونه که در عملیات وضع، لحاظ اختلاف ذوات لازم است، ملاحظه‌ای اختلاف اوصاف نیز ضرورت دارد؛ یعنی هر یک از وصف‌ها، به وضع جداگانه‌ای محتاجند و الا هرج و مرج در گفتگو پدید می‌آید. مثلاً وقتی وصف «گل آلودی» از آب مرتفع شود، این طور نیست که برای حالت و وصف بعدی که بر آب عارض می‌شود، وضعی صورت نگرفته باشد بلکه واضح، وصف «شفافیت و زلالی» را برای حالت جدید آب وضع می‌کند تا هنگامی که در جریان زندگی به آب زلال نیاز پیدا شد، امکان انتقال مراد به مستمعین را فراهم آورد و تفاوت آن را با آب گل آلود به آنها تفهیم کند. در چنین صورتی، اطلاق وضعی «گل آلود» به «آب زلال» حاصلی جز اختلال در انتقال معانی نخواهد داشت؛ کما این که در اسامی ذوات، اطلاق وضعی «سگ» به نمک و شوره‌زاری که پس از استحاله سگ پدید آمده، گفتگو و تفاهم را دچار مشکل می‌کند.

پس واقعیت اقتضاء می‌کند که با انقضاء یک وصف از ذات، آن ذات به وصف دیگری متصف شده باشد و همچنین غرض از وضع (انتقال معانی مختلف) ایجاب می‌کند که حتماً لفظ دیگری برای وصف بعدی که بر ذات عارض شده، وضع شود. حال آیا با وجود این که ذات به وصف جدیدی متصف شده و لفظ جدیدی برای آن نیز وضع گردیده، آیا عقلانی است که با تمسک به عروض حالت و وصف قبلی بر ذات، همان وصف قبلی وضعاً بر آن ذات متصف به وصف جدید اطلاق شود؟! یا چنین کاری خلاف غرض عقلانی از وضع است و قهراً موجب نفی تمایز بین

۱. تأکید بر قید «وضعی» به این دلیل است که چنین اطلاقی به صورت مجازی و غیر وضعی مؤونه‌ای نخواهد داشت و همان‌گونه که در ادامه خواهد آمد، اغراض عقلانی نیز بر آن مترتب است اما مسأله این است که طرف مقابل، به استعمال «مجازی» مشتق در ما انقضی عنه المبدأ اکتفاء نکرده و ادعای «وضع» مشتق برای ذات منقضی عنه المبدأ را مطرح کرده است.

اوصاف در وعاء زبان خواهد شد و هرج و مرج در گفتگو و اختلال در مخاطب را در پی خواهد آورد؟!

ممکن است گفته شود: «در اطلاق اسامی ذوات، معمولاً مسأله‌ای به نام زمان مطرح نیست و حالت متداول آن است که به دلیل استمرار وجود ذوات، اطلاق لفظی در آنها موجب تأمل و تردید نمی‌شود. اما در اسامی اوصاف چنین نیست زیرا اوصاف خارج از ذات معمولاً دارای استمرار و ثبات نیستند و مکرراً عارض و منقضی می‌شوند و لذا در اطلاق آنها، مسأله زمان مطرح می‌شود. یعنی تنها وجود و عدم وصف در زمان کنونی (فعلیت و عدم فعلیت آن) مدنظر قرار نمی‌گیرد بلکه حالات گذشته و آینده نیز قابلیت طرح پیدا می‌کند. پس طبیعت اوصاف و نسبت آنها با مسأله زمان، اقتضاء می‌کند که علی‌رغم انقضاء وصف، باز هم مورد لحاظ و بالتبع مورد گفتگو قرار بگیرند.» در پاسخ گرچه باید پذیرفت که عقلاً و منطقاً چنین تفاوتی میان ذوات و اوصاف وجود دارد؛ اما این تفاوت عقلی و منطقی نباید به همه مشتقات تسری داده شود بلکه باید به نحوی مطرح گردد که با ادراکات عقلانی و اعتباری در وضع، تناسب داشته باشند. در نتیجه می‌توان تصور کرد که عقلاء با توجه به مسأله نظم جامعه و اغراض اجتماعی، نسبت به برخی اوصاف حساسیت داشته باشند و به صرف وقوع آنها (علی‌رغم عدم استمرار و فعلیت در حال) اهمیت بدهند و بالتبع چنین امری را در ادبیات و گفتگو لحاظ کنند. مثلاً وقوع اوصافی از قبیل «قتل، جرح، ضرب و...» حتی اگر مربوط به گذشته باشند و هم‌اکنون منقضی شده باشند، به دلیل پیامدهای آن مورد توجه عقلاء قرار دارد اما این واقعیت ملازم با آن نیست که اختلاف اوصاف و کلمات دال بر آنها لحاظ نشود و یک کلمه وضعاً قابل صدق بر دو وصف مختلف باشد. بلکه می‌توان با به رسمیت‌شناختن این ملاحظات عقلانی، آنها را از طریق مجاز و قرینه به مخاطبین منتقل کرد یا حتی به صورت موردی و استثنائی، تغییرات در وضع برخی اوصاف را پذیرفت. اما مهم آن است که چنین موارد معدودی نمی‌تواند و نباید مبنای تحلیل وضع مشتقات قرار بگیرد؛ چرا که لازمه آن، نفی تمایز و تعدد اوصاف در عالم وضع و ادبیات است.

ممکن است گفته شود: «در هر صورت، ما بدلیل دوری از عصر وضع، علم به کیفیت وضع مشتق نداریم و هر یک از طرفین با ادله‌ی خود به دنبال اثبات کیفیت وضع مشتقات هستند. هم‌چنین به دلیل دوری از عصر نص نمی‌توان به این مطلب دست یافت که چه غرضی در استعمالات شارع

وجود دارد تا سپس بر اساس آن، مبدأ را به گذشته یا حال یا آینده منتسب کرد» در پاسخ باید گفت که طرح شک در بعضی از مصادیق مشتق در کلام شارع، تنها زمانی صحیح است که در زبان‌شناسی و وضع به صورت عام، تکلیف بحث مشتق روشن شده باشد و لذا همان‌طور که مکرراً گفته شده، بحث مصداقی بدون تبیین پایه‌های آن، خارج از موضوع مباحث این نوشته است. بلکه از نظر زبان‌شناختی و به صورت عام، مقصد عقلاییِ واضعین و لفظ و معنایی که آن مقصد را تأمین می‌کند، قابل‌دستیابی است که مانحن‌فیه نیز بر همین اساس تبیین شد. لذا در مباحث گذشته نیز بیان شد که واضع یک شخص نامعلوم و از دست‌رفته نیست بلکه یک منصب است که همیشه متصدّیانی دارد؛ یعنی گروهی در جامعه، زنده و حاضر هستند که متکفل و مسئول جلوگیری از اختلال در تفاهم و تخاطب بوده و استعمالات را بر اساس وضع کنترل می‌کنند و حتی در فرض نیاز جامعه، به وضع جدید مبادرت می‌کنند و لذا بر فرض شک در اصل وضع نیز باید به آنان رجوع نمود.

جمع‌بندی

جمع‌بندی مقدمات کفایه و بهینه آن
در سه محور «وضع»، «استعمال» و «نسبت
بین وضع و استعمال»
و آثار آن در تحلیل جدید از زبان و ادبیات و
عدم حجیت «اکتفاء به عرف زمان مخاطب»

۱- ضرورت جمع‌بندی مقدمات کفایه از طریق ملاحظه نسبت و رابطه بین آنها

به جز مقدمه اول، سایر مقدمات دوازده‌گانه در کتاب کفایه‌الاصول ناظر به «مباحث الفاظ» بود که نقد محتوایی هر مقدمه، به صورت جداگانه در صفحات پیشین ارائه شد. اما از آنجا که تمامی این مقدمات پیرامون یک موضوع واحد یعنی ادبیات و زبان طرح شده‌اند، لازم است تا نوعی جمع‌بندی درباره آنها انجام شود و نسبت و رابطه میان این مقدمات مورد بررسی قرار گیرد و همه آنها در یک نظم و نظام معین جانمایی شود و کبریات حاکم بر آنها تبیین گردد و تناسب بین تقسیم‌ها و استدلال‌ها بر اساس کبریات حاکم به سنجش درآید تا از این رهگذر، امکان ارتقاء در این بخش از علم اصول فراهم شود. در واقع رشد و تکامل در هر علمی، بدون یک جمع‌بندی جدید از مباحث آن امکان‌پذیر نیست؛ جمع‌بندی جدیدی که در مباحث خُرد متوقف نشود بلکه با تسلط بر کثرات، آنها را به واحدهای مفهومی مهم‌تر و شامل‌تر تبدیل کند و سپس با تأمل و تدقیق و نقد نسبت به آن مفاهیم شامل، طرح خود برای توسعه یا تضییق آنها را در فضایی منطقی ارائه نماید.

۲- رابطه بین مقدمات کفایه، مبین سه سرفصل «وضع و تقسیمات آن»، «استعمال و تقسیمات آن» و «نسبت بین وضع و استعمال»

در همین راستا به نظر می‌رسد مقدمات دوازده‌گانه در کتاب کفایه، در سه بحث اصلی طبقه‌بندی می‌شوند: «وضع و تقسیمات آن»، «استعمال و تقسیمات آن» و «رابطه بین وضع و استعمال».

اما مقدماتی که تحت عنوان «وضع و تقسیمات آن» قرار می‌گیرند، عبارتند از:

- الف. «مقدمه دوم» که پس از تعریف کوتاهی از وضع، به تقسیمات آن بر اساس «معنای ملحوظ حین‌الوضع» می‌پردازد و دو قسم از اقسام وضع یعنی اسامی و حروف را بر همین مبنا توضیح می‌دهد.
- ب. «مقدمه پنجم» که به مدخلیت یا عدم مدخلیت «اراده» در «معنای ملحوظ حین‌الوضع» می‌پردازد و از این حیث باید به مقدمه دوم ملحق شود و بلافاصله پس از آن مطرح گردد.
- ج. «مقدمه ششم» که مرکبات را به عنوان یکی از اقسام وضع توضیح می‌دهد و وضع معنای سومی غیر از مفردات و هیأت مرکب را مردود می‌شمارد.

د. «مقدمه نهم» که به تقسیم وضع از حیث واضع (شارع و غیرشارع) پرداخته و امکان قرار گرفتن شارع در منزلت واضع را بررسی می‌کند.

هـ. «مقدمه دهم» که مبتنی بر مقدمه نهم، کیفیت وضع توسط شارع در اسامی عبادات و معاملات را تبیین می‌کند و معنای مدنظر شارع (صحیح یا اعم) در هنگام وضع را تعیین می‌نماید.

و. «مقدمه یازدهم» که قسم دیگری از وضع را مطرح می‌کند و آن، قسمی است که معنای ملحوظ حین‌الوضع، وحدت ندارد بلکه متعدد است.

ز. «مقدمه سیزدهم» که به تبیین قسم دیگری از وضع می‌پردازد و معنای ملحوظ در وضع کلمات مشتق را بررسی می‌کند.

اما مقدماتی که تحت عنوان «استعمال و تقسیمات آن» مندرج می‌شوند، عبارتند از:

ح. «مقدمه سوم» که به معیار صحت در یکی از اقسام استعمال یعنی استعمالات مجازی می‌پردازد و به جای وضع، طبع را به عنوان معیار در این مسأله معرفی می‌کند.

ط. «مقدمه چهارم» که معیار پیش‌گفته را بر استعمالاتی خاص از قبیل «اطلاق لفظ و اراده نوع و صنف و مثل و فرد» تطبیق می‌دهد.

ی. «مقدمه دوازدهم» که به بررسی امکان یا امتناع یکی از اقسام استعمال یعنی «استعمال لفظ در اکثر از معنا» می‌پردازد و در ضمن آن، «تعریف استعمال» را نیز مطرح می‌کند.

و مقدماتی که تحت عنوان «نسبت بین وضع و استعمال» قابل طبقه‌بندی هستند، عبارتند از:

ک. «مقدمه هفتم» که به علائم وضع در هنگام شک در معنای وضعی می‌پردازد اما این علائم (همانند تبادر و اطراد) در واقع بر اساس برقراری یک نسبت علمی و معنادار میان وضع و استعمال می‌توانند کاشف از وضع باشند؛ یعنی این مقدمه از استعمالی سخن می‌گوید که به دلیل خصوصیات ویژه، معنای وضعی را معین می‌کند.

ل. «مقدمه هشتم» که به دنبال رفع شک از مراد استعمالی است که مردّد بین معنای وضعی و یکی از احوال خمسه است و از آنجا که احوال خمسه لفظ چیزی جز احوال مختلف استعمال نیست، در واقع نسبت بین وضع و استعمال را بررسی می‌کند.^۱

۱. البته این احتمال نیز قابل طرح است که مقدمه هفتم کفایه ناظر به شک در وضع است و لذا باید آن را به «بحث وضع» ملحق کرد؛ همچنان‌که مقدمه هشتم کفایه نیز ناظر به شک در مراد مستعمل است و لذا باید آن را به «بحث استعمال» الحاق نمود. در نتیجه،

البته این احتمالی است که با توجه به مبنای مختار قوت یافته و اشکالات و ملاحظات آتی در تناسب با آن بیان شده است؛ گرچه ممکن است احتمالات دیگری پیرامون نظم دهی بهتر به فهرست کفایه قابل طرح باشد. در هر صورت بی‌نظمی در تبویب یک علم قابل‌پذیرش نیست و نظم در این عرصه ضرورت دارد که احتمال فوق در این راستا ارائه شده است.

۳- تبیین مرحله اول از اصلاح «ترتیب مقدمات کفایه» بر اساس سرفصل‌های سه‌گانه

اولین نقدی که بر اثر توجه به طبقه‌بندی فوق شکل می‌گیرد این است که ترتیب موجود در مقدمات کفایه‌الاصول از نظم معقول و منطقی برخوردار نیست. چرا که طبق مبنای قوم، «وضع و تقسیمات آن» به مثابه مبنا و پایه و مقدمه‌ای برای «استعمال و تقسیمات آن» تلقی می‌شود؛ همچنان‌که «نسبت بین وضع و استعمال» نیز طبعاً باید پس از تشریح هر یک از این دو مفهوم و متاخر از آنها مورد بررسی قرار گیرد. این در حالی است که طبق نظم موجود در کفایه، مقدمات سوم و چهارم که مربوط به «استعمال و تقسیمات آن» هستند، در میانه‌ی مقدمات مربوط به «وضع و تقسیمات آن» و قبل از اتمام این مباحث، قرار گرفته‌اند. همچنان‌که مقدمات هفتم و هشتم که مربوط به «نسبت بین وضع و استعمال» هستند، در جایگاه و رتبه‌ای مطرح شده‌اند که هنوز هیچ‌یک از مباحث مربوط به «وضع» و «استعمال» به پایان نرسیده است. لذا اولین اصلاح در فهرست کفایه، بدین ترتیب خواهد بود:

مقدمه اول: موضوع و تعریف علم اصول

مقدمه دوم: تعریف وضع و اقسام آن (وضع اسامی و حروف)

مقدمه سوم: وضع برای معانی فی نفسه یا به قید اراده (مقدمه پنجم در فهرست فعلی)

مقدمه چهارم: وضع مرکبات (مقدمه ششم در فهرست فعلی)

مقدمه پنجم: حقیقت شرعی (مقدمه نهم در فهرست فعلی)

مقدمه ششم: صحیح و اعم (مقدمه دهم در فهرست فعلی)

مقدمه هفتم: اشتراک لفظی (مقدمه یازدهم در فهرست فعلی)

مقدمه هشتم: مشتق (مقدمه سیزدهم در فهرست فعلی)

مقدمه‌ای باقی نمی‌ماند که تحت عنوان «نسبت بین وضع و استعمال» قرار گیرد. این احتمال گرچه در بادی امر، موجه به نظر می‌رسد اما در ادامه بحث روشن خواهد شد که به چه دلیل و با لحاظ چه نکته‌ای، به یک احتمال مرجوح تبدیل می‌شود.

مقدمه نهم: معیار صحت در استعمال مجازی (مقدمه سوم در فهرست فعلی)
 مقدمه دهم: اطلاق لفظ و اراده نوع و صنف و... (مقدمه چهارم در فهرست قبلی)
 مقدمه یازدهم: استعمال لفظ در اکثر از معنا (مقدمه دوازدهم در فهرست فعلی)
 مقدمه دوازدهم: علائم وضع (مقدمه هفتم در فهرست فعلی)
 مقدمه سیزدهم: دوران بین معنای وضع و احوال خمسه (مقدمه هشتم در فهرست فعلی)
 اصلاحات فوق به صورت مقایسه‌ای، قابل پیگیری در شکل زیر است:

مرحله اول از بهینه فهرست

فهرست موجود		فهرست پیشنهادی	شماره در فهرست موجود
۱. موضوع و تعریف علم اصول	وضع	موضوع و تعریف علم اصول	۱
۲. تعریف وضع و اقسام آن		تعریف وضع و اقسام آن	۲
۳. معیار صحت در استعمالات مجازی		وضع برای معانی فی نفسه یا به قید اراده	۵
۴. اطلاق لفظ و اراده نوع و صنف و...		وضع مرکبات	۶
۵. وضع برای معانی فی نفسه یا به قید اراده		حقیقت شرعیه	۹
۶. وضع مرکبات		صحیح و اعم	۱۰
۷. علائم وضع		اشتراک لفظی	۱۱
۸. دوران بین معنای وضعی و احوال خمسه		مشتق	۱۳
۹. حقیقت شرعیه	استعمال	معیار صحت در استعمالات مجازی	۳
۱۰. صحیح و اعم		اطلاق لفظ و اراده نوع و صنف و...	۴
۱۱. اشتراک لفظی		استعمال لفظ در اکثر از معنا	۱۲
۱۲. استعمال لفظ در اکثر از معنا	نسبت	علائم وضع	۷
۱۳. مشتق	بین وضع و استعمال	دوران بین معنای وضعی و احوال خمسه	۸

۴- مرحله دوم از اصلاح «ترتیب مقدمات کفایه» بر اساس تصویر جامع از حیثیات تقسیم‌های موجود در هر یک از سه سرفصل

البته نظم فوق، اصلاحیه‌ای است که تنها سرفصل وضع، سرفصل استعمال و سرفصل نسبت بین وضع و استعمال را از یکدیگر تفکیک می‌کند و در ترتیب معقولی قرار می‌دهد. اما با کمی دقت روشن خواهد شد که اگر در مباحث درونی این سرفصل‌ها نیز از همان نظم موجود در کفایه پیروی

شود، باز هم ترتیب معقولی شکل نخواهد گرفت. به عنوان نمونه، در نظم فوق و در سیر مقدمات دوم تا چهارم از بحث وضع، ابتدا به بحث وضع از حیث معنا پرداخته شده که مباحثی چون وضع اسم و حرف و مرکبات را رقم زده؛ اما ناگهان در مقدمه پنجم و ششم، بحث وضع از حیث واضع مورد بررسی قرار گرفته که مباحثی از قبیل حقیقت شرعیه و صحیح و اعم را در پی آورده و سپس مجدداً به بحث وضع از حیث معنا بازگشته و تعدد معنا در اشتراک لفظی و معنای تلبس ذات به فعل در مشتق، به موضوع بحث تبدیل شده است! همچنان‌که در سیر مقدمات نهم و دهم از سرفصل استعمال، ابتدا به معیار صحت استعمال مجازی و تطبیق آن به استعمالات خاص پرداخته شده و سپس در ابتدای مقدمه یازدهم، استعمال لفظ در اکثر از معنا مورد بحث قرار گرفته که موضوعی اعم از استعمال حقیقی و مجازی است. علاوه بر آن‌که در ابتدای این مقدمه، تازه به «تعریف اصل استعمال» پرداخته شده است؛ موضوعی که طبعاً باید پیش از استعمال مجازی و معیار صحت آن مورد بحث قرار گیرد. بنابر آنچه گذشت، سطح دیگری از اصلاح و بهینه در فهرست فوق ضرورت دارد تا فهرست دومی شکل بگیرد که از نظم علمی دقیق‌تری برخوردار باشد:

مقدمه اول: تعریف و موضوع علم اصول

مقدمه دوم: تعریف وضع و اقسام آن (وضع حروف و اسامی)

مقدمه سوم: وضع برای معانی فی نفسه یا به قید اراده (مقدمه پنجم در فهرست فعلی)

مقدمه چهارم: وضع مرکبات (مقدمه ششم در فهرست فعلی)

مقدمه پنجم: مشتق (مقدمه سیزدهم در فهرست فعلی)

مقدمه ششم: اشتراک لفظی (مقدمه یازدهم در فهرست فعلی)

مقدمه هفتم: حقیقت شرعیه (مقدمه نهم در فهرست فعلی)

مقدمه هشتم: صحیح و اعم (مقدمه دهم در فهرست فعلی)

مقدمه نهم: استعمال لفظ در اکثر از معنا (حداقل با لحاظ ذکر «تعریف اصل استعمال» در ابتدای

این مقدمه)

مقدمه دهم: معیار صحت در استعمال مجازی (مقدمه سوم در فهرست فعلی)

مقدمه یازدهم: اطلاق لفظ و اراده نوع و صنف و... (مقدمه چهارم در فهرست قبلی)

مقدمه دوازدهم: علائم وضع (مقدمه هفتم در فهرست فعلی)

مقدمه سیزدهم: دوران بین معنای وضع و احوال خمسه (مقدمه هشتم در فهرست فعلی)

اصلاحات فوق به صورت مقایسه‌ای، در شکل زیر قابل پیگیری است:

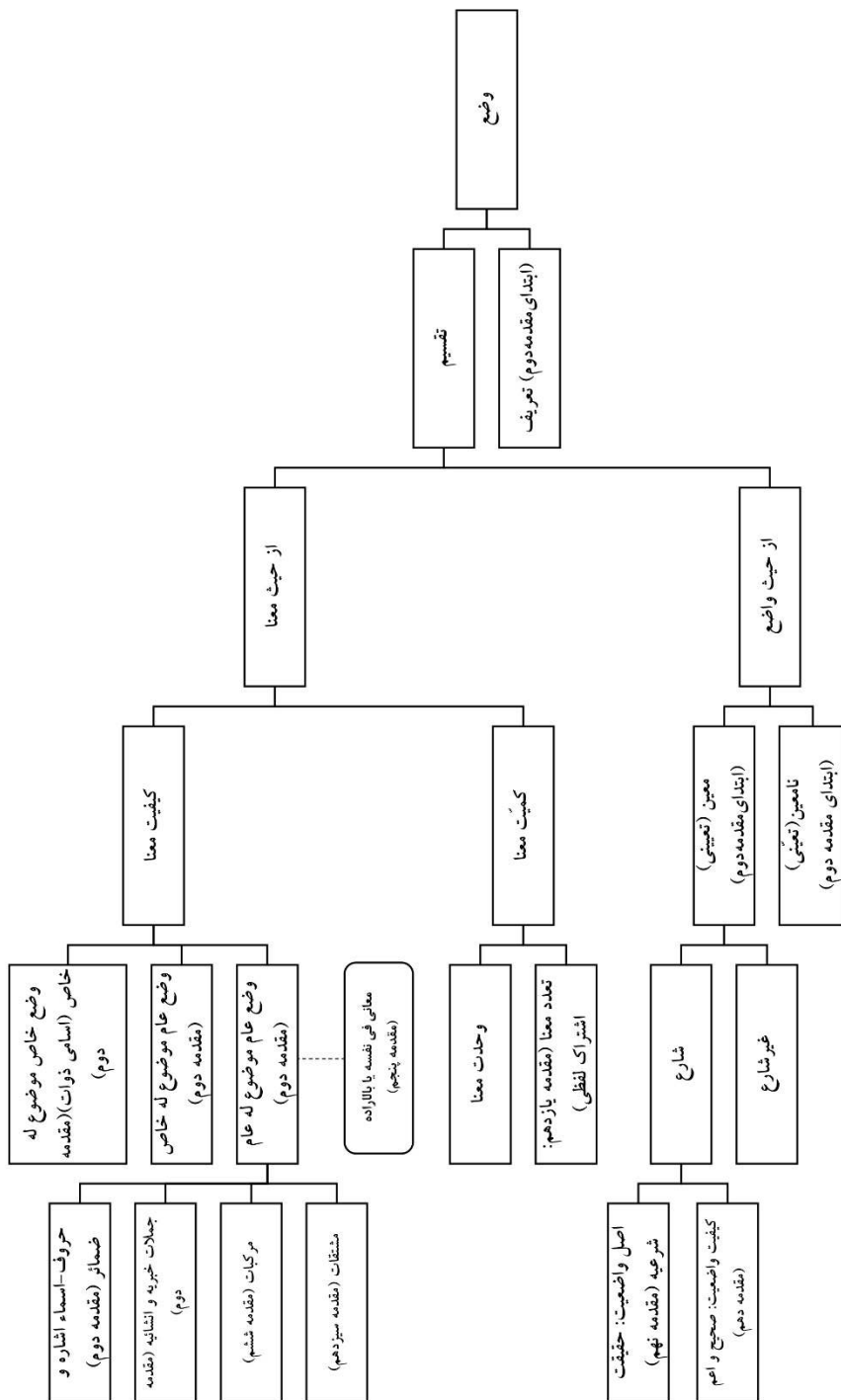
مرحله دوم از بهینه فهرست

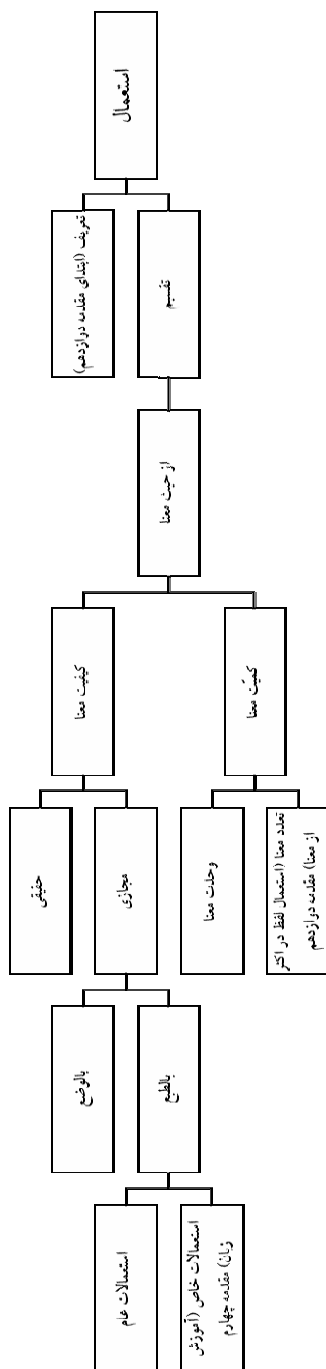
فهرست پیشنهادی	شماره در فهرست موجود
تعریف و موضوع علم اصول	۱
تعریف وضع و اقسام آن	۲
وضعی برای معانی فی نفسه یا به قید اراده	۵
وضع مرکبات	۶
مشتق	۱۳
اشتراک لفظی	۱۱
حقیقت شرعیه	۹
صحیح و اعم	۱۰
استعمال لفظ در اکثر از معنا (با لحاظ ذکر «تعریف استعمال» در این مقدمه)	۱۲
معیار صحت در استعمالات مجازی	۳
اطلاق لفظ و اراده نوع و صنف و...	۴
علائم وضع	۷
دوران بین معنای وضعی و احوال خمسه	۸

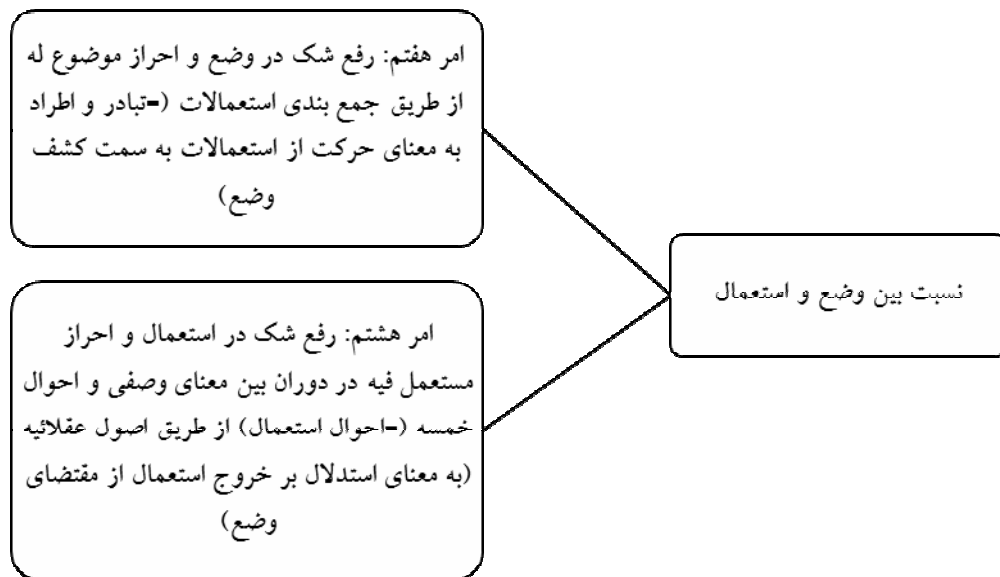
البته این مرحله از اصلاح فهرست نیز بر اساس حداکثر همراهی با فهرست موجود در کفایه مطرح شد و الا ممکن است ادعا شود که تقسیمات ناظر به واضع (که بحث حقیقت شرعیه و صحیح و اعم، از آن منشعب می‌شوند) از نظر علمی، بر تقسیمات ناظر به معنای موضوع‌له (که سایر مقدمات را در بر می‌گیرد) تقدم دارند و باید قبل از آنها مطرح شوند. یا ممکن است گفته شود که مقدمه سوم (وضع برای معانی فی نفسه یا به قید اراده) بحث مستقلی محسوب نمی‌شود بلکه از توابع «معنای ملحوظ حین‌الوضع» است که در مقدمه دوم، منشأ اقسام وضع قرار گرفته و لذا به جای

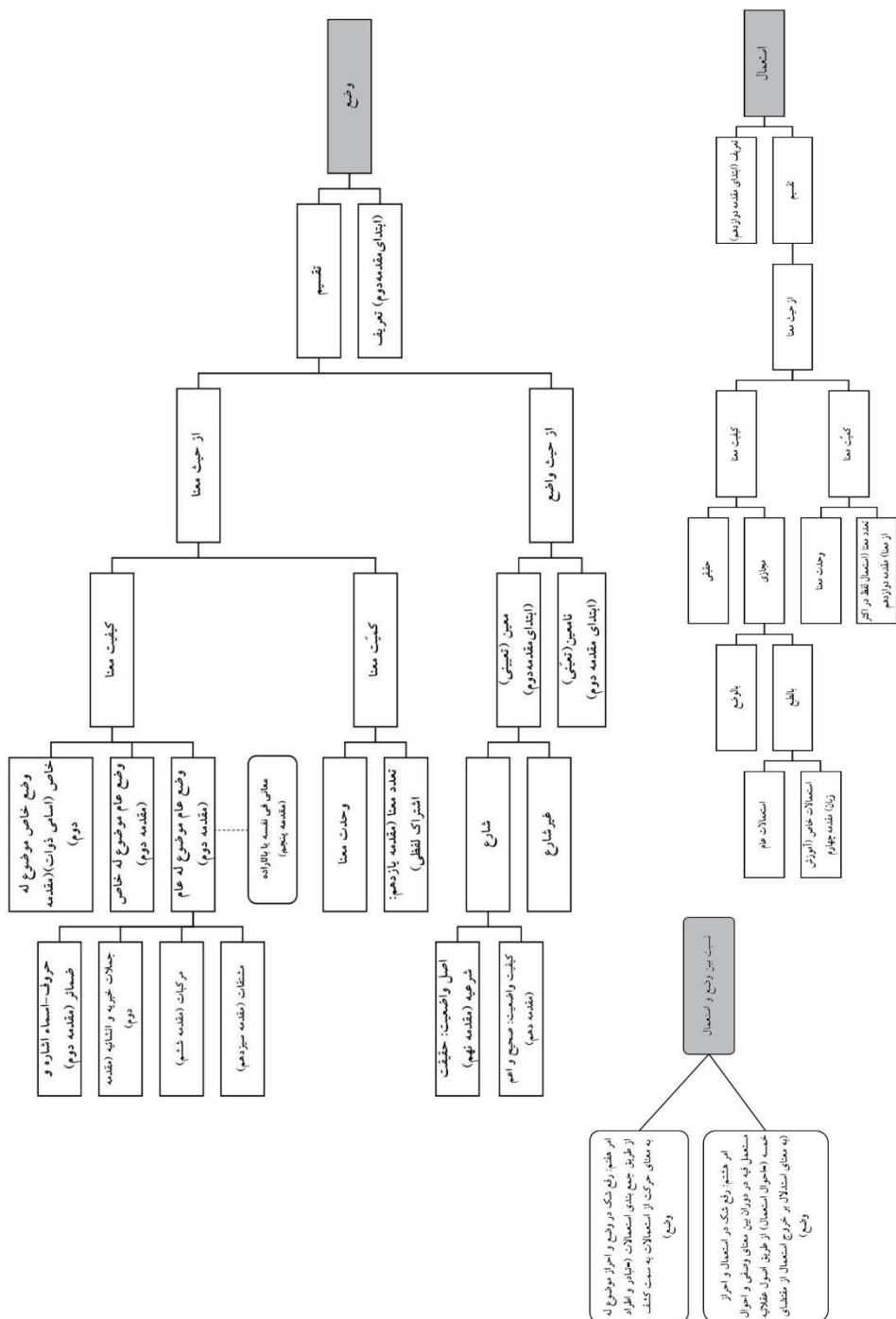
طرح مستقل آن، باید به مقدمه دوم ملحق گردد. پس این مسائل و نکات مشابه آن، قابل طرح است اما می‌توان بر اساس حداکثر همراهی با فهرست موجود کفایه، فعلاً و در این مرحله از بحث، از آنها چشم پوشید تا با افزایش دقت بحث در مراحل بعدی، تکلیف آنها را روشن کرد.

اما بهر حال از این اصلاحات و نکات روشن می‌شود که نسبت بین مقدمات کفایه و ارتباط بین تقسیمات مختلفی که موجب شکل‌گیری هر بحث می‌شوند، مورد توجه صاحب کفایه و من تبع نبوده است و این در حالی است که برای ارتقاء و توسعه علم اصول، دقت پیرامون این ارتباطات و نسبت‌ها ضرورت دارد. بر این اساس، سطح دیگری از اصلاح فهرست بر اساس توجه به حیثیت‌های تقسیم حاکم بر مباحث در شکل‌های ذیل ارائه می‌شود که خود، استدلال علمی بر جابجایی‌های پیش‌گفته در فهرست کفایه را توضیح می‌دهد:









۵- اشکالات ناشی از عدم توجه به تصویر جامع از مقدمات (غفلت از رابطه بین حیثیات تقسیم‌ها)، منشأ مرحله سوم از بهینه مقدمات کفایه بر اساس سه حیثیت «واضح، معنا، لفظ»

با توجه به ترسیم فوق، روشن می‌شود که مباحثی از قبیل «وضع تعینی و تعینی»، «حقیقت شرعیه» و «صحیح و اعم» دارای یک حیثیت مشترک هستند که آن، «تقسیم وضع از حیث واضح» و سپس تقسیم واضح از حیث تعین او یا عدم تعین اوست و لذا در هنگام ترتیب و تبویب بحث‌های اصولی، این مباحث باید در کنار یکدیگر قرار بگیرند که نظم فعلی کفایه، برخلاف این مطلب است. همچنین واضح می‌شود که مبحثی مانند «اشتراک لفظی» یک بحث جدا افتاده و پراکنده نیست بلکه در حیثیت «تقسیم وضع از حیث معنا» با دیگر مباحث اشتراک دارد اما در کنار اشتراک پیش گفته، دارای یک حیثیت متفاوت است و آن این‌که معنا را نه از حیث کیفیت و چیستی آن، بلکه از حیث کمیت و تعداد آن مورد بحث قرار می‌دهد. نکته دیگری که از توجه به ترسیم فوق حاصل می‌شود، آن است که مباحث مربوط به «تقسیم وضع از حیث کیفیت و چیستی معنا» مهم‌ترین و پرتعدادترین بحث در سرفصل وضع است و اقسام مختلف وضع نیز در نظر مرحوم آخوند، اکثراً از «وضع عام؛ موضوع‌له عام» منقسم شده‌اند اما نسبت فهری این مقسم و آن اقسام با یکدیگر مورد توجه آخوند واقع نشده بلکه به صورت پراکنده از یکدیگر مطرح شده‌اند کما این‌که در سطور فوق به این مطلب اشاره شد و در تصویر بالا وضوح بیشتری یافت. یعنی طبق فهرست کفایه، مرحوم آخوند «وضع حروف، اسامی و جملات خبریه و انشائی» را در مقدمه دوم بررسی کرده و به «وضع مرکبات» در مقدمه ششم پرداخته و «وضع مشتق» را در مقدمه سیزدهم مورد بحث قرار داده؛ در حالی که رابطه عقلی بین مقسم و اقسام اقتضاء می‌کند که همه این مباحث در کنار یکدیگر قرار بگیرند و از این طریق، امکان رویکرد مبنایی به علم اصول و تسلط بیشتر و سردرگمی کمتر برای دانشوران فنّ اصول فراهم آید.

ممکن است تصور شود که «اشکالات فوق صرفاً نقدهایی شکلی است که اثری بر محتوای بحث ندارد» اما چنین تصویری نادرست است چرا که عدم توجه به ارتباط بین مقسم و اقسام و حیثیات آنها باعث تداخل مفهومی یا خلأ محتوایی شده است. به عنوان نمونه و همان‌طور که در شکل فوق

دیده می‌شود، اقسام مختلفی همانند «حروف»، «اسامی»، «جملات خبریه و انشائیه»، «مرکبات» و «مشتقات» همگی از «وضع عام موضوع‌له عام» منقسم شده‌اند بدون این‌که حیثیت‌های مختلفی برای این تقسیم‌های گوناگون ارائه شود. در نتیجه، بحثی درباره «جملات خبریه و انشائیه» مطرح شده در حالی‌که بحث از جملات ذیل «مرکبات» مندرج می‌شود؛ کما این‌که بحث از «مشتق» نیز با توجه به هیأت موجود در آن، باید تحت عنوان «مرکبات» قرار بگیرد؛ چرا که مدار آن، «هیئات» است. در واقع اگر به ارتباط بین اقسام و حیثیت‌ها توجه می‌شد، جملات و مشتقات به جای آن‌که به عنوان قسم مرکبات قرار بگیرند، در ذیل آن و از اقسام آن جای می‌گرفتند و اساساً این تفتن حاصل می‌شد که به دلیل اهمیت مرکبات و کثرت استفاده از آنها در زبان و ادبیات باید بحثی مفصل پیرامون اقسام آن شکل بگیرد؛ نه این‌که صرفاً به ردّ توهمی همانند «وضع ثالث للمركبات» پرداخته شود.

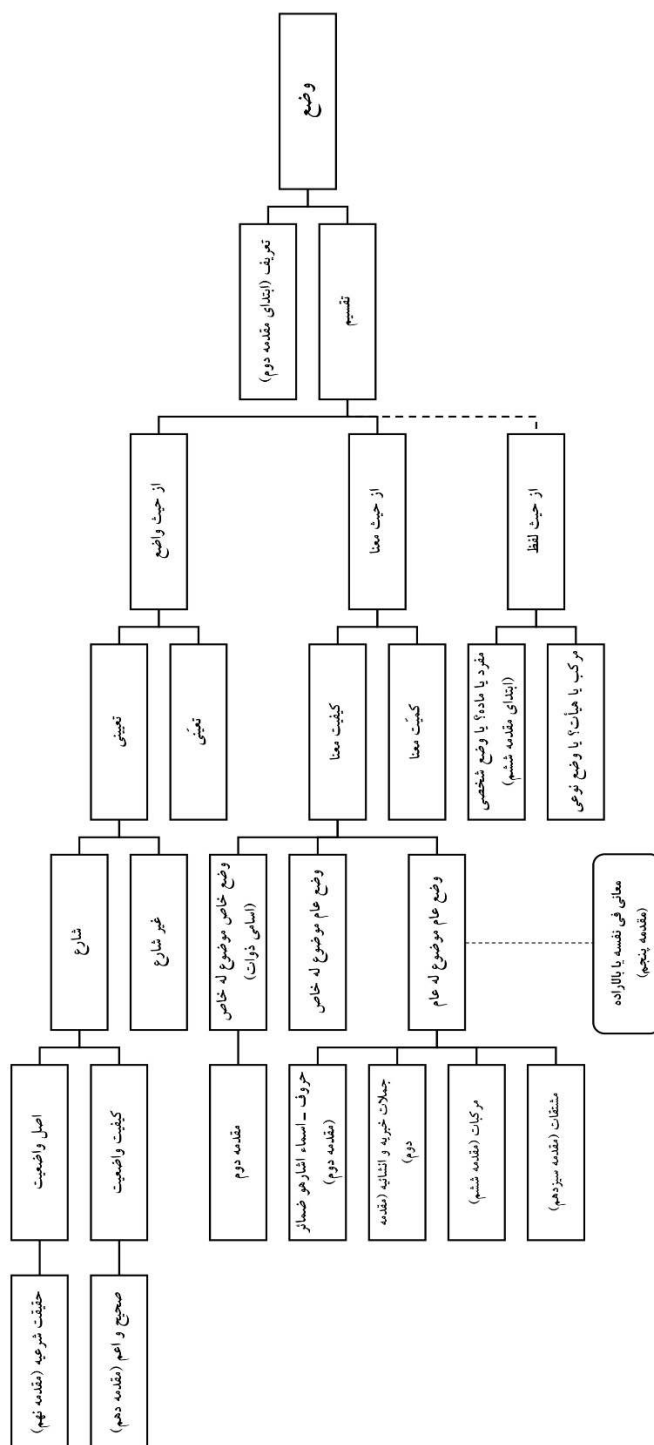
به جز تداخل مفهومی، عدم توجه به نسبت بین تقسیم‌ها موجب خلأ محتوایی نیز شده و علی‌رغم بحث از «وضع اسامی و حروف» در یک سرفصل جداگانه و نسبتاً مفصل، سرفصل خاصی به «افعال» به عنوان یک از اقسام کلمه، اختصاص نیافته و تنها در ضمن یکی از مقدمات بحث مشتق و به صورت استطرادی، مباحثی پیرامون بخشی از موضوع‌له افعال (زمان) طرح شده؛ آن هم با این هدف که بتوان آن را از شمول عنوان «مشتق» خارج کرد. این در حالی است که افعال بخش مهم و معتناهی از زبان و ادبیات را تشکیل می‌دهند و باید معلوم شود که آیا این قسم تحت مقسمی چون «وضع عام موضوع‌له عام» قرار می‌گیرد یا اساساً از سنخ معانی کلی محسوب نمی‌شود و...؟

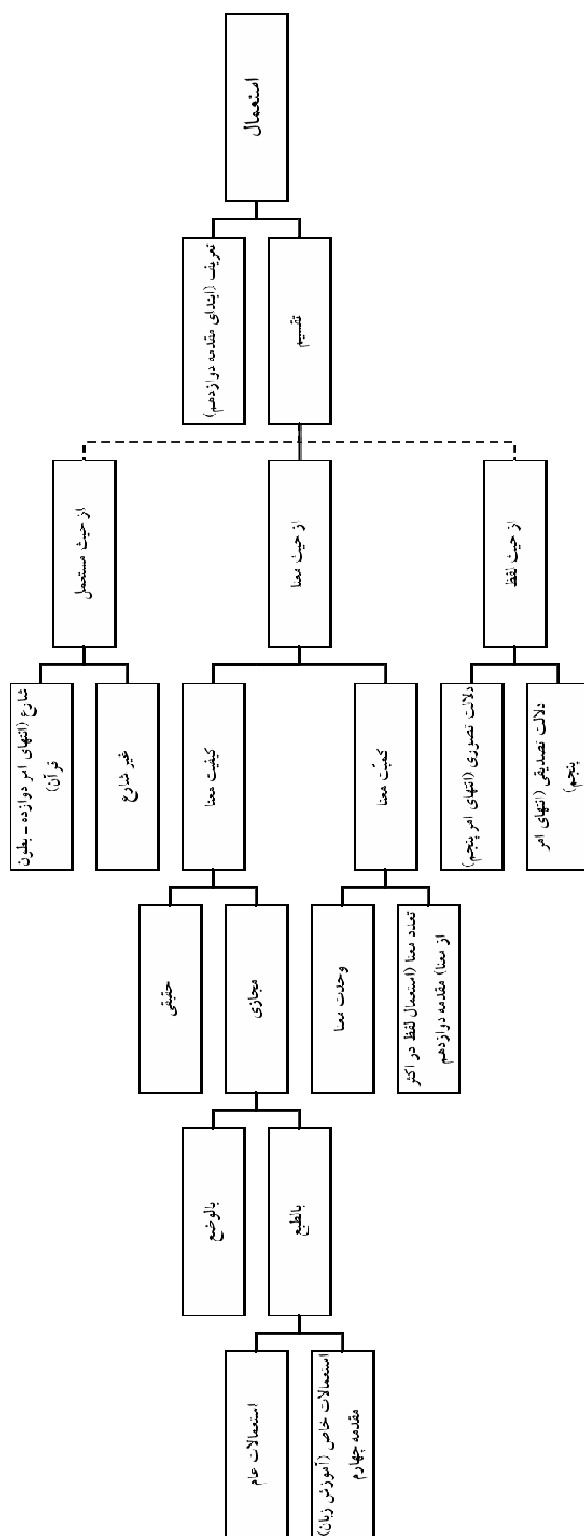
مشابه همین مشکلات در سرفصل استعمال نیز وجود دارد. مثلاً بدون این‌که ابتدائاً تعریفی علمی از استعمال ارائه شود و سپس اقسام آن همانند استعمال حقیقی و مجازی و مباحثی چون علت شکل‌گیری مجازات تحلیل گردد، ناگهان در مقدمه سوم از «معیار صحت استعمال مجازی» بحث شده و سپس این معیار، صرفاً بر استعمالاتی از قبیل «زید فی ضرب زید فاعل» تطبیق داده شده که عمدتاً مربوط به «آموزش زبان» هستند و ارتباطی با تفقه و اجتهاد نسبت به بیانات شارع ندارند. در حالی که اگر استعمالات حقیقی و استعمالات مجازی و اقسام هر یک موضوع بحث و بررسی قرار می‌گرفتند، روشن می‌شد که چه سرفصل‌های مهمی باید مورد توجه قرار گیرد. کما این‌که ناگهان در مقدمه هشتم کفایه، تقسیماتی از احوال لفظ سربرمی‌آورد که به نظر می‌رسد احوال و اقسام استعمال هستند و لذا باید در ابتدای سرفصل استعمال مورد بررسی و تنقیح قرار می‌گرفتند.

همچنان‌که روشن می‌شد استعمالات خاص و ویژه‌ای مانند «استعمالات مربوط به آموزش زبان» نباید به یک سرفصل اصولی تبدیل گردند بلکه باید از مباحث اصولی حذف شوند. علاوه بر این، عدم توجه به حیثیت تقسیم‌ها در سرفصل وضع موجب شده تا این حیثیت تقسیم‌ها در سرفصل استعمال نیز مورد توجه قرار نگیرد. به عنوان نمونه همان‌طور که وضع از حیث واضع و فاعل آن مورد تقسیم قرار گرفته بود و مباحثی همانند حقیقت شرعی و صحیح و اعم را در پی آورده بود، استعمال نیز می‌تواند باید از حیث مستعمل و فاعل آن مورد تقسیم قرار بگیرد و مباحثی درباره استعمالات شارع را در پی بیاورد و آثار و لوازم خاصی را بر آن مترتب کند؛ خصوصاً در علم اصول که صرفاً به دنبال بحث پیرامون استعمالات عام نیست بلکه عنایت و تمرکز ویژه‌ای نسبت به استعمالات و بیانات شارع دارد.

بنابراین علاوه بر حذف مقدماتی مانند مقدمه چهارم (اطلاق لفظ و اراده نوع و...) و مقدمه پنجم (وضع معانی لافسه یا بالاراده) که علت حذف آنها در سطور قبلی بیان شد، می‌توان افزودن مقدماتی را پیشنهاد داد که با ملاحظه تصویر جامع از مقدمات کفایه، خلأ آنها واضح شده است و مرحوم آخوند نیز در مطاوی کلام خود، اشاراتی به آنها داشته است. به عنوان نمونه با ملاحظه مباحث مربوط به وضع دیده می‌شود که یکی از حیثیات، تقسیم وضع از حیث واضع است؛ اما در مباحث مربوط به استعمال، اثری از این حیثیت نیست. در حالی که استعمال مبتنی بر مستعمل و وابسته به اراده اوست و لذا نمی‌توان این رکن اساسی را در بحث نادیده گرفت؛ کما این‌که رکن اساسی در وضع نیز جاعل و اراده اوست. پس لازم است که در تناسب با حیثیات ملحوظ در بحث وضع، این حیثیت در بحث استعمال نیز در نظر گرفته شود و مقدمه‌ای مختص به آن تأسیس گردد؛ خصوصاً با توجه به این‌که مرحوم آخوند در انتهای مقدمه دوازدهم و با طرح بحث بطون قرآن، عملاً مستعمل را به شارع و غیرشارع تقسیم کرده و قرارگرفتن شارع در مقام مستعمل را موضوع بحث قرار داده است. در واقع چنین بحثی به معنای تقسیم استعمال از حیث مستعمل است؛ گرچه به دلیل عدم رعایت نظم علمی و غفلت از رابطه بین حیثیات تقسیم، به صورت حاشیه‌ای و ضمنی طرح شده باشد. در این صورت در هر دو سرفصل «وضع» و «استعمال» دو حیثیت تقسیم یکسان مطرح شده است: تقسیم از حیث فاعل (واضع یا مستعمل) و تقسیم از حیث معنا (کیفاً و کماً).

البته همین نکته می‌تواند ما را به ضرورت لحاظ یک حیثیت دیگر رهنمون شود چرا که بحث از زبان و ادبیات - اگر به صورت وضعی و جعلی تحلیل شود - به دو رکن و دو حیث «فاعل» و «معنا» منحصر و محدود نیست بلکه «فاعل» در وضع یا استعمال خود، «معنا» را به «لفظ» مربوط و منسوب می‌کند و الا زبان و ادبیاتی پدید نخواهد آمد و صرفاً در وعاء معانی و مفاهیم متوقف خواهیم شد. پس ارائه این تصویر جامع به ضمیمه تحلیل اعتباری از زبان و ادبیات نشان می‌دهد که باید حیثیت تقسیم جدیدی به بحث اضافه شود و وضع و استعمال هر دو از حیث «لفظ» نیز مورد تقسیم قرار بگیرند. مرحوم آخوند نیز همانند مورد قبلی، به صورت ناخودآگاه و در لابه‌لای مباحث خود به این حیثیت اشاراتی داشته که می‌توان آنها را به عنوان متن و محتوای مقدمات جدید پیشنهادی در نظر گرفت تا بیشترین همراهی با متن کفایه حاصل شود. مثلاً در وضع مرکبات به بحث «وضع شخصی و وضع نوعی» اشاره کرده که طبق توضیحات قوم، تقسیمی ناظر به «لفظ و کیفیت‌های مختلف آن» (هیأت معنادار و هیأت بی‌معنا) است. همچنان که در انتهای مقدمه پنجم از «دالت تصویری و دلالت تصدیقی» سخن گفته که تقسیمی ناظر به «اراده مستعمل و عدم آن» است و ایضاً در مقدمه هشتم، نگاهی به «احوال خمس لفظ» داشته که در واقع اقسامی برای «لفظ مستعمل» هستند. در نتیجه هم بحث وضع و هم بحث استعمال، هر دو از سه حیث «فاعل، معنا و لفظ» تقسیم می‌شوند و مبنایی برای نظم شکلی و محتوایی مقدمات کفایه قرار می‌گیرند که در شکل‌های ذیل قابل ملاحظه است:





۶- محوریت بخشی به حیث «معنا» برای تحلیل عقلی و فلسفی از ادبیات و زبان در رویکرد مرحوم آخوند؛ علی رغم تعریف «وضع» به «رابطه»ی بین لفظ و معنا و آثار آن در عدم توجه به ماهیت اعتباری زبان

پس از بهینه‌ی فهرست کفایه و نظم بخشی مجدد به آن بر اساس بیان فوق، می‌توان از نزاع‌های خُرد فاصله گرفت و توجه بیشتری به مبانی پیدا کرد و در سطح عمیق‌تری به نقد و بررسی پرداخت. اولین نکته‌ای که در همین راستا قابل طرح است، کمرنگ شدن ماهیت اعتباری و جعلی زبان در نزد مرحوم آخوند و غلبه رویکرد حقیقی و فلسفی به این پدیده است چرا که از ملاحظه تصاویر فوق و تطبیق آن با متن کفایه روشن می‌شود که بخش اعظم مباحث ایشان بر اقسامی متمرکز شده که از حیث «معنا» منشعب می‌شوند. در حالی که محور و رکن در امور جعلی و اعتباری، جاعل و اراده‌ی او و معتبر و قصد و غرض اوست و لذا در تحلیل زبان و ادبیات باید بحث را بر «واضع» و «غرض» او، متمرکز و معطوف کرد و «معنا» و «لفظ» را به تبع آن مورد بررسی قرار داد.

اساساً در جمع‌بندی مقدمه‌ی کفایه و امور سیزده‌گانه‌ی آن، باید توجه داشت که دو منشأ برای فهم و درک وجود دارد. یک منشأ بر اساس علیت است که به علم حصولی و علم حضوری در حقایق و بحث منطق و فلسفه باز می‌گردد. در این منشأ، علم برهانی و صدرصد و بداهت و ذاتی بودن طرح می‌شود و انکار آن منجر به «سلب الشیء عن نفسه» می‌گردد و شاخصه‌ی آن، ثبات و وحدت است. اما منشأ دوم، بر اساس اعتبارات بوده و از سنخ عقل عمل است و به عقلاء باز می‌گردد و از نظر منطقی و فلسفی، ارزش علمی ندارد و شاخصه‌ی آن، کثرت و متغیر بودن است. در واقع اعتبارات، نسبت‌هایی جعلی و ارادی و غیر علیتی هستند که لغو نیستند بلکه دارای غایت هستند و آن غایت، ناظر به تغییراتی در عرف و جامعه است.^۱ نکته مهم آن است که در امور علیتی، رابطه یک طرفه است و از علت به معلول و یا از معلول به علت جریان دارد اما در اعتبارات، یک

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

نوع «فرآیند» قابل ملاحظه است. چون «غایت» و چگونگی رسیدن به آن قابل بهینه و اصلاح است؛ همان‌طور که نسبت جعل شده نیز در صورت عدم پذیرش جامعه، قابل تغییر است.^۱ لذا بسیاری از سوالات و مسائل و نزاع‌های طرح شده، در این «فرآیند اعتباری» قابل حل است؛ کما این‌که در خلال نقد هر یک از امور سیزده‌گانه از همین شیوه استفاده شد.

در این میان روشن است که مرحوم آخوند تلاش داشت تا در تحلیل زبان و ادبیات، به منشأ اول یعنی علیت و مفاهیم عقلی تکیه کند و آنها را بر موضوعات زبانی و عرفی تحمیل نماید تا به زبان‌شناسی، شکلی علمی ببخشد و آن را به پایه‌ها و تعاریف منطقی و فلسفی بازگرداند که در طی

۱. البته عقلاء، هم به «زبان» توجه دارند و از طریق ایجاد قواعدی برای وضع و استعمال، نظم در تفاهم و تخاطب را دنبال می‌کنند و هم به «عمل» توجه دارند و با ایجاد یک دستگاه حقوقی و توسط امر و نهی و مجازات، به اعمال مردم نظم می‌دهند. اما در رویکرد قوم، وعاء «زبان» و وعاء «عمل» از یکدیگر تفکیک می‌شود.

مباحث، به نشانه‌های صریح این روند اشاره شد.^۱ گرچه در لابه‌لای این نزاع‌ها، بعضاً و به صورت ضعیف از ادراکات عقلانی و لوازم آن هم توسط آخوند استفاده می‌شد. به عبارت دیگر، آخوند در مباحث خود بیش از سایر حیثیات (اعم از مقصد و غرض واضح، لفظ و...) به حیث «معنا» توجه داشت و در تشریح آن، به مباحث منطقی تکیه می‌کرد تا به بحث زبان‌شناسی، استحکام علمی ببخشد؛ اما توجه نداشت که این کار باعث می‌شود پایگاه زبان‌شناسی به علیت بازگردد و تفاهم و تخاطب به امری جبری مبدل گردد. در حالی که منشا درک و فهم در دنیای زبان و اعتبارات، تصور و تصدیق و جریان تطابق نیست بلکه ارتکازاتی است که بر اساس مقصد واضعین و ریشه‌های

۱. بر اساس آنچه پیرامون مذاق عقلی مرحوم آخوند در تحلیل وضع و استعمال بیان شد، می‌توان به دسته‌بندی و جمع‌بندی ذیل نیز اشاره کرد: مقدمه دوم، شامل تعریف «وضع» بر اساس «لفظ و معنا و نحوه اختصاص میان این دو» است که به صورت اجمال طرح شده و به ابعاد درونی وضع می‌پردازد و در مقدمه سوم با تحلیل دلالت وضعی و طبعی، به ابعاد بیرونی وضع اشاره شده است؛ چرا که دلالت به مثابه امر حاکم بر حقائق و اعتبارات است. سپس این معنا از وضع در سه حوزه‌ی «مفردات» (ذوات) و «مشتقات» (اوصاف) و «مرکبات» (جملات) جریان یافته است. در نتیجه، می‌توان مقدمه ششم را ذیل عنوان مرکبات و مقدمه سیزدهم را ذیل عنوان مشتقات قرار داد و مقدمات پنجم و هفتم و هشتم و یازدهم و دوازدهم را تحت عنوان مفردات دسته‌بندی کرد و همه این مباحث را از سنخ «مبانی دلالت وضعی» دانست. اما مقدمه چهارم (که برای حل مسأله در آن، توجه به «وضع تخصصی» در مقابل «وضع عمومی» پیشنهاد شد) می‌تواند به مسأله «اطلاق یا نسبیت در زبان» اشاره داشته باشد؛ کما این‌که حقیقت شرعی و تعریف منطقی صحیح و غلط در مقدمه نهم نیز چنین سنخی دارد. البته پی‌گیری بحث مشتق از طریق طرح مباحث منطقی پیرامون «حمل» و تکیه به آن برای تعیین انحراف و عدم انحراف در تبیین صفات الهی نیز می‌تواند به «حکومت حقائق بر اعتبارات از منزلت روش» دلالت کند و این مضمون را در پی بیاورد که زیرساخت امور اعتباری مانند تفاهم و تخاطب باید به حقائق بازگردانده شود. لذا می‌توان چنین مباحثی را از سنخ «مبادی دلالت وضعی» تلقی کرد. در نتیجه، دو بحث اصلی در مقدمات کفایه ذکر شده که همانا «مبادی دلالت وضعی» و «مبانی دلالت وضعی» است که می‌توان هر دو را ذیل عنوان «دلت وضعی و جایگاه و منزلت آن در نظام منطقی (قواعد عقلی)» به وحدت رساند. البته این، عنوانی مختص به مباحث مرحوم آخوند است که به دنبال تحلیل وضع و زبان بر اساس امور حقیقی و علیتی بوده است. لذا ممکن است مباحثی که توسط مشهور طرح شده، تحت عنوان دیگری مانند «دلت وضعی و منزلت آن در قواعد عقلانی» یا «دلت وضعی و منزلت آن در قواعد عرفی» یا ترکیبی از این دو گرایش، قابل جمع‌بندی باشد. به نظر می‌رسد بکار نبردن چنین روشی در جمع‌بندی مباحث قوم، پژوهشگر را در کثرت مباحث و اقوال و مسلک‌های مختلف دچار سرگردانی خواهد کرد اما استفاده از آن، باعث ارزیابی دقیق مباحث گذشته بر اساس یک نسبت عام و شامل خواهد شد و جایگاه گرایش‌های مختلف در بحث وضع را مشخص می‌کند.

فرهنگی و پذیرش‌های عرفی شکل گرفته که با ثبات و جبر علی، اثبات نمی‌شود. به تعبیر دیگر، وضع به «رابطه‌ی بین لفظ و معنا» تعریف شده اما «معنا» تنها یک جزء از این رابطه است. لذا آنچه باید بر همه تقسیمات حاکم شود، تقسیمات «رابطه بین لفظ و معنا» است (که بر اساس غرض واضع - و نه مفاهیم منطقی و فلسفی - شکل می‌گیرد)؛ نه این که تقسیمات «معنا» (که تنها یک طرف از این رابطه است) به صورت علی تفسیر شده و بر سایر تقسیمات حاکم شود. یعنی نباید فراموش کرد که مبدأ تقسیم به «لفظ» و «معنا»، رابطه‌ای است که واضع میان این دو ایجاد کرده و غرض او از این ایجاد این ارتباط، یک امر عقلانی و اعتباری و غیرفلسفی است که همانا ایجاد نظم در جامعه از حیث گفتگو و تخاطب است. بنابراین حتی توجه به «ارتباط میان لفظ و معنا»، بدون توجه به «مقصد واضع از این ارتباط» نادرست است؛ مگر در وعاء «آموزش زبان» برای جاهل به زبان خاص که توضیح آن در مقدمه چهارم و ششم گذشت.

نکته دیگر در این راستا آن است که علی‌رغم تکیه مرحوم آخوند به مباحث منطقی و فلسفی، رعایت برخی از قواعد اساسی در این زمینه مورد غفلت واقع شده است. مثلاً برای «تعریف وضع» بر اساس منطق صوری^۱، دو حالت متصور است: الف) یا باید با الغاء خصوصیت از مصادیق خارجی وضع، وجه اشتراک آنها اخذ شود و مفهومی ذهنی مرکب از جنس و فصل ایجاد گردد و سپس با استفاده از «سلب و ایجاب» و حصر عقلی، به تقسیم آن پرداخته شود تا مسائل زبان‌شناسی منظم و طبقه‌بندی گردد. ب) یا باید جایگاه موضوع مورد بحث در طبقه‌بندی مواد بر اساس علم منطق پیدا شود و جنس و فصل آن، از این طریق معین گردد. روشن است که این امر، مستلزم تبیین تمام اعتباریات بر اساس یک حد شامل و تفصیل آن از طریق سلب و ایجاب در تقسیم عقلی است؛ یعنی بکارگیری صورت منطقی در نظم بخشی به مواد اعتباری. این در حالی است که اثری از این دو روند در مباحث آخوند به چشم نمی‌خورد. پس اگر آخوند و تابعین او حق داشته‌اند تا از مفاهیم منطقی در اصول استفاده کنند، هر مستشکلی نیز حق خواهد داشت کیفیت جریان منطق در اصول را کنترل

۱. فرض دیگری برای تعریف وضع وجود دارد و آن، استفاده از رویکرد «کل‌نگرانه» است که به دنبال ساخت «کلی» نیست بلکه به رابطه بین اجزاء یک کل و نسبت‌های درونی و بیرونی آن می‌پردازد که قوم غالباً به این رویکرد توجهی ندارند. این در حالی است که زبان به عنوان یک امر عینی که در خارج جریان دارد و دچار تصرف و تغییر می‌شود، بیشتر با یک «کل متغیر» تناسب دارد تا با یک «کلی ثابت».

کند و بحث را بر این اساس و تا موضعی که ذکر آن رفت، توسعه دهد تا معین شود آیا استفاده از منطقی به صورت عالمانه و قاعده‌مند انجام شده است یا نه؟

۷ - حاکمیت «واضع و غرض او» بر «معنا» و «لفظ»، ملازم با «محوریت وضع مرکبات» و ارتباط آن با «اغراض جوامع و حاکمیت‌ها»

پس گرچه فهرست کفایه بر اساس سه حیثیت «واضع و فاعل، معنا، لفظ» بهینه شد اما این بهینه، زمینه‌ای برای توجه به این اشکال است که نه می‌توان این سه حیثیت را از نظر ارزشی با یکدیگر یکسان دانست و نه می‌توان از نظر واقعیت، آنها را از یکدیگر منقطع و منفک تلقی کرد بلکه باید به این مهم توجه نمود که در امور اعتباری، محوریت با واضع و فاعل و معتبر است و غرض و اراده‌ی اوست که کیفیت و کمیت طرفین در جعل و اعتبار را معین می‌کند. یعنی آنچه در واقع رقم می‌خورد، از غرض فاعل و جاعل آغاز می‌شود و این غرض، موجب توجه به معانی خاصی می‌شود که تحقق غرض، منوط به انتقال این معانی به دیگران در قالب الفاظ است. در نتیجه، غرض به عنوان محور یک روند، هم بر سایر اجزاء ادبیات و زبان حاکمیت می‌یابد و هم آنها را به هم پیوسته و مرتبط می‌کند. پس باید بحث از وضع و زبان و ادبیات را از حیثیت واضع و غرض او آغاز کرد و ابعاد و لوازم «غرض واضع» را تشریح کرد و تفصیل داد و سپس حیثیت «معنا» را نه به صورت مستقل و بریده بلکه به تبع ابعاد و لوازم غرض تبیین کرد و پس از آن، «الفاظ» را به عنوان امور حاکی از معنای متناسب با غرض مورد بررسی قرار داد.

اگر محور تحلیل امور اعتباری، «غرض و مقصد» قرار گیرد، طبق ارتکاز قوم می‌توان گفت که این مقصد در وضع، حاکم کردن نظم و جلوگیری از هرج و مرج در «تفاهم و تخاطب» یا ارتقاء سطح آن است؛ همان‌طور که غرض از قراردادن چراغ قرمز به عنوان علامتی برای لزوم توقف، نظم در رفت و آمد شهری و کنترل ترافیک است. در واقع توجه به مقصد نشان می‌دهد که به جای تجزیه وضع‌ها از یکدیگر، باید مجموعه وضع‌ها را ملاحظه کرد و الا فی‌المثل، توجه به صرف وضع «رنگ قرمز» برای «توقف»، وضعیت عینی و واقعی «مقاصد» — به عنوان محور اصلی اعتبار — را نادیده می‌گیرد. به عبارت دیگر در مثال چراغ قرمز، این علامت در کنار علامات دیگری مانند گردش به چپ ممنوع، خیابان یک‌طرفه است و ... قرار می‌گیرد و ما در عینیت، با «نظامی از تابلوها و علامات راهنمایی و رانندگی» مواجهیم که با یک بحث تخصصی و هماهنگی‌های میان‌بخشی بر اساس

ریاضیات مجموعه‌نگری (مثلاً در تعامل بین متخصصان شهرسازی، حمل و نقل، راهنمایی و رانندگی و گرافیک‌ها) تدارک شده‌اند و موضوع آن‌ها، کنترل ترافیک و روان‌سازی حمل و نقل است. البته تسهیل حمل و نقل و کنترل ترافیک، از الزامات مدنیّت و زندگی شهری است و در روستاها موضوعیتی ندارد. همچنان که بُعد دیگر آن، سلامت شهروندان است که از طریق بیمارستان‌ها و دانشگاه‌های علوم پزشکی کنترل می‌شود تا ملاحظات بهداشتی درباره بیماری‌ها، اغذیه، داروها و... رعایت شود. این بُعد هم دارای وضع‌های دیگری است؛ همان‌طور که دیگر ابعاد این نوع زندگی مانند ورزش، آموزش و پرورش و... بر همین منوال هستند.

پس ما در اعتبارات و برای وضع، با نظامی از موضوعات درهم‌تنیده روبرو هستیم که دارای روندهای خاص هستند و این واقعیت، می‌تواند تصویر اصولیون از «وضع» را تغییر دهد و آن را در قالب امور اجتماعی و حکومتی ملاحظه کند؛ وضع‌هایی که برخلاف تصور قوم سهل‌المؤنه نیستند و صرفاً با یک جعل و لحاظ ذهنی ساده و یا به صرف قیام و قعود شکل نمی‌گیرند؛ بلکه با محاسباتی خاص و از طریق ملاحظه امور متعددی که بُعد یکدیگر هستند، ایجاد می‌شوند و از هماهنگی میان اصناف مختلف و بخش‌های هم‌عرض پدید می‌آیند تا امکان طرح و تحقق در جامعه را پیدا کنند. به تعبیر دیگر، وضع‌ها به غرض‌ها باز می‌گردند و اغراض نیز بُعد یکدیگر هستند تا مدنیّت و یک زندگی شهری را سامان دهند. به همین دلیل وضع‌ها در یک روند مدیریتی و برنامه‌ای و مدت‌دار شکل می‌گیرند و ابداً این‌طور نیست که وضع و واضع بر اساس یک اعتبار سلیقه‌ای و بی‌محاسبه شکل بگیرد. گرچه مثال‌های طرح شده، مربوط به تمدن موجود است اما روابط اجتماعی در قبل از رنسانس نیز به شکلی که قوم تصویر می‌کنند، نبوده است؛ یعنی مجموعه‌ای از اغراض، مدنظر سلاطین بوده که حتماً برای تحقق، به زمان‌بری آن‌ها توجه داشته‌اند و در این راستا به هماهنگی‌هایی اقدام کرده‌اند و محاسبات خاصی را در نظر گرفته‌اند. لذا هر گاه در رسیدن به اغراض خود با مشکل و مانعی مواجه می‌شدند، برای تغییر اموری که آنها را جعل و وضع کرده بودند، کمترین تردیدی به خود راه نمی‌دادند.

پس در جامعه، «نسبت بین اغراض» مهم است و هیچ‌گاه مفرد به صورت مستقل، موضوع اعتبار قرار نمی‌گیرد و به تبع، ما با نسبت بین وضع‌ها مواجهیم. لذا هرگاه به مفردات پرداخته شود، تنها به این دلیل است که مردم برای جریان وضع و پذیرش آن، به «آموزش» نیاز دارند و روشن است که در

وعاء آموزش و برای تسهیل تعلیم، آغاز از «مفردات» امری گریزناپذیر است. همه این‌ها در حالی است که مباحث اصولیون از وضع مفرداتی مانند اسم و حرف آغاز می‌شود و تقریباً به همین امور ختم می‌گردد چرا که علی‌رغم طرح سرفصل «مرکبات»، به مباحثی ساده یا کم‌فایده مانند رد قول به وضع ثالث اکتفا شده و در آن ابداء تفصیلی که پیرامون اسم و حرف معروف است، دیده نمی‌شود و حتی بحث از «فعل» نیز که قرابت بیشتری به مرکبات و جملات دارد، مغفول مانده است. از همین جا آشکار می‌شود که اکتفاء به مثال‌هایی از قبیل «نامگذاری فرزند توسط پدر» برای تبیین وضع، تا چه حد باعث فروکاستن و تنزل سطح بحث می‌شود. چرا که واضعین به عنوان محور حاکم بر وضع، دارای طبقه‌بندی و اصناف و انواعی هستند که نسبت حاکم و محکوم در میان آنها برقرار است و پرداختن به آنها ضرورت دارد و نتایج مهمی را در پی می‌آورد. در صدر این طبقه‌بندی، حاکمیت‌هایی قرار می‌گیرند که برای نیل به اهداف مدنظر و نظم مطلوب خود، چارچوب خاصی از معانی و الفاظ را به جامعه انتقال می‌دهند و با عبور از این چارچوب‌ها برخورد می‌کنند. به همین دلیل است که پدر نیز نمی‌تواند هر نامی را برای فرزند خود انتخاب کند و بر فرض چنین کاری در محدوده خانواده، آن نام در شناسنامه ثبت نمی‌شود و فرزند مجبور است امور اجتماعی خود را با نام تأیید شده انجام دهد.

حتی در فرضی که مرکبات مورد تفصیل و تشریح قرار گرفته باشند، به این مهم توجه نمی‌شود که مرکبات در جمله خلاصه نمی‌شود بلکه جملات تابع پاراگراف‌ها و فصل‌ها و کتاب‌ها هستند و در واقع «ترکیب مرکبات» و پیچیدگی آنها، محور شکل‌گیری و جهت‌دهی به زبان و ادبیات است. زیرا شکل‌گیری هر جامعه و حفظ نظم و تداوم پیشرفت آن، به «معانی و مفاهیم متعدد و متکثر و مرتبط به یکدیگر» و «انتقال آنها به مردم» وابستگی دارد. لذا مرکبات پیچیده نه تنها نمی‌توانند از اغراض اجتماعی جدا و منفک باشند؛ بلکه تفاوت در اغراض جوامع و حاکمیت‌ها، معانی و مفاهیم مرکبات متفاوتی را در معرض توجه و اولویت آنها قرار خواهد داد و این، موجب تفاوت‌های بزرگی در زبان و ادبیات خواهد شد. همچنان‌که جوامع در اهدافی از قبیل «حفظ نظم» متوقف نمی‌شوند بلکه پس از تحقق نظم، به دنبال بهینه و توسعه‌ی آن هستند و لذا توسعه در اغراض، امری گریزناپذیر است که به تبع خود، معانی جدیدی را تولید می‌کند و انتقال آن معانی در قالب الفاظ، تحولات عظیم در وضع و مخاطب را رقم می‌زند. واضح است که روندهای فوق‌الذکر بر شارع

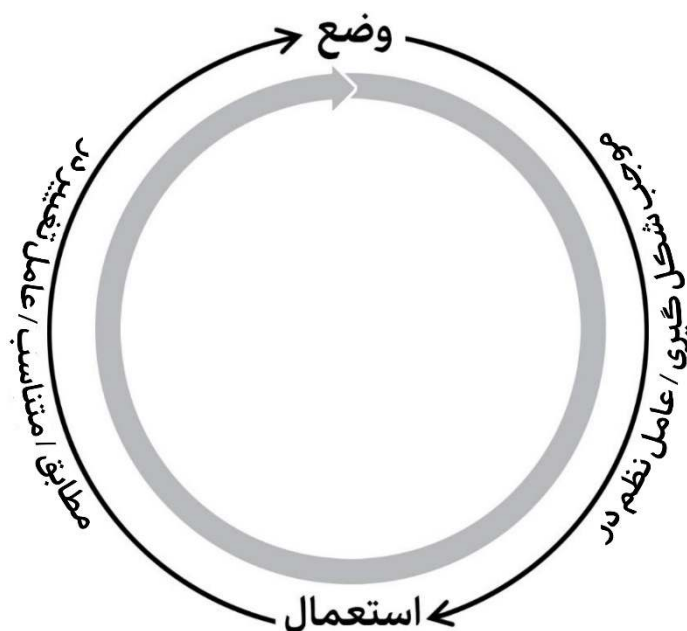
مقدس - حداقل به مثابه یکی از مصادیق عقلاء - صدق می‌کند بلکه همه‌ی این روندهای عقلانی، تحت ربوبیت و قدرت و حکمت خدای متعال است. در این صورت، نمی‌توان بدون ملاحظه تغییرات فوق و آثار آن، در «عرف زمان تخطب» متوقف شد و آن را محور فهم از خطابات شارع تلقی کرد که تفصیل این نکات با رجوع به نقد امر ششم و بازخوانی آن، قابل پی‌گیری است.

۸- بهینه «تعریف وضع و استعمال» به عنوان مفاهیم شامل در ادبیات و زبان، با تغییر آنها از «اقسام مقسم» به «اجزاء یک روند اعتباری مبتنی بر غرض و اثر»؛ بر اساس توسعه در مفهوم «اعتبار»

پس گرچه در مباحث فوق، نقد و بررسی از قسم‌ها و حیثیت تقسیم‌ها و اصلاح و بهینه آنها آغاز شد اما نتیجه‌ی قهری این بررسی به «مقسم و اقسام شامل» هم سرایت می‌کند؛ یعنی بر اساس آنچه گذشت تعریف وضع (و به تبع آن، تعریف استعمال) دچار تغییر می‌شود چرا که وضع باید بر محور اعتبار و غرض تعریف شود و اعتبار و غرض نیز لوازم خاص خود را در پی دارند. در این صورت می‌توان گفت که تقسیم در معنای منطقی آن گرچه امری ضروری است و ما را در نظم‌بخشی به امور اعتباری از جمله زبان و ادبیات کمک می‌کند اما فاقد توانایی برای انتقال بخشی از مفاهیم اساسی در امور اعتباری است. به عنوان مثال، تقسیم «ادبیات و زبان» به دو قسم «وضع» و «استعمال»، آنها را از یکدیگر تفکیک می‌کند و آنها را بمثابه دو قسیم متباین به نمایش می‌گذارد؛ چنین تصویری گرچه اجتناب‌ناپذیر است اما نمی‌توان به آن اکتفا کرد و در آن متوقف شد. چون به اقتضای «محوریت غرض در اعتبارات»، «وضع» و «استعمال» نه تنها منفک از یکدیگر نیستند بلکه کاملاً به هم مرتبط‌اند؛ به نحوی که اگر این ارتباط ملاحظه نشود، ترسیم معناداری از «وضع» حاصل نخواهد شد و نقض غرض را در پی خواهد آورد که موجب لغویت و بطلان اعتبار می‌شود. یعنی غرض از «وضع»، نظم در تفاهم و تخطب یا همان «ایجاد وحدت رویه در استعمالات» است و لذا وضعی که بدون استعمال ملاحظه شود و اثر آن در نظم‌دهی به استعمالات مورد لحاظ قرار نگیرد، از غرض خود منقطع شده و اعتباری لغو و باطل محسوب خواهد شد.

مسأله در طرف «استعمال» نیز به همین صورت است. گرچه در برخی رویکردها استعمال یک امر خارجی و واقعی و غیراعتباری است اما بهر حال اثری برای یک امر وضعی محسوب می‌شود که باید با آن تناسب داشته باشد. همان‌طور که برای مطالعه و تحلیل و ارزیابی رفتار مردم در زندگی

روزمره (متناظر با استعمال)، باید آن را بر اساس قوانین و هنجارهای آن جامعه (متناظر با وضع و جعل قانون) سنجید و نمی‌توان بُریده از این ضوابط، به تحلیل و بررسی صحیحی پیرامون رفتار مردم دست یافت. لذا فهم صحیح از استعمالات (به عنوان مسأله اساسی در علم اصول) تنها در چارچوب مقایسه و نسبت‌سنجی آن با وضع ممکن می‌شود. البته این نسبت‌سنجی تنها در تطابق یک‌به‌یک با وضع منحصر نمی‌شود چرا که چنین تطابقی تنها در استعمالات حقیقی رخ می‌دهد اما استعمالات مجازی که بخش بزرگی از زبان و ادبیات را تشکیل می‌دهند، با مقتضای وضع «تطابق» ندارند اما حتماً باید با آن «تناسب» داشته باشند و به نحوی معین و با رعایت قواعدی خاص انجام شوند تا به غرض واضع لطمه نزنند بلکه آن را تأمین کنند. البته واضح است که برخی مجازات حائز سطحی از تناسب با وضع می‌شوند که به تدریج، از مجازیت خارج شده و وضع را تغییر می‌دهند و جزء معانی حقیقی و وضعی قرار می‌گیرند و حتی معنای وضعی سابق را از بین می‌برند و موجب تغییر و تحوّل در ادبیات و زبان می‌شوند. لذا بررسی علمی پیرامون استعمالات نیز اگر فارغ و منفک از وضع انجام شود، به نتایجی نادرست منجر خواهد شد و غیرقابل قبول خواهد بود. این در حالی است که تقسیم منطقی از لحاظ صورت و قالب و شاکله نمی‌تواند ترسیم صحیحی از یک امر اعتباری ارائه دهد چرا که اعتبارات برای تحقق غرض، ملازم با ملاحظه «ارتباط» است اما تقسیم منطقی، این ارتباط را قطع شده لحاظ می‌کند و نمایش می‌دهد. بنابراین لازم است تا وضع و استعمال (به عنوان مفاهیم اساسی در تحلیل از زبان و ادبیات) در صورت‌ها و اشکالی از این قبیل نمایش داده شوند:



در واقع وضع همانند سایر امور اعتباری، بر محور تأمین یک غرض و تحقق آن در عالم خارج شکل می‌گیرد و در این راستا، اولین کاری که انجام می‌شود، «لحاظ فرض» در ذهن جاعل است که این لحاظ یک امر غیرحقیقی است و ما به ازاء خارجی ندارد. مثلاً با توجه به افزایش ترافیک و با هدف تسهیل عبور و مرور و نظم در رفت‌وآمد، رنگ قرمز چراغ به عنوان علامتی بر ضرورت توقف در نظر گرفته می‌شود. در مرحله‌ی بعد، جاعل بدنبال تحقق لحاظ خود است و لذا باید آن را به دیگران منتقل کند^۱ چون فرض ذهنی او به نحو قهری به ذهن دیگران منتقل نخواهد شد. البته تحقق غرض حکم می‌کند که جاعل به انتقال فرض خود به ذهن دیگران اکتفا نکند بلکه باید وارد مرحله بعد شود و وجوب و الزامی برای این فرض جعل کند و دیگران را به تبعیت از این جعل فرا بخواند و الا بدون این الزام، توقفی در برابر چراغ قرمز صورت نخواهد گرفت و بالتبع غرض او مبنی بر تسهیل عبور و مرور محقق نخواهد شد. در ادامه نیز روشن است که نفس الزام نیز برای

۱. البته برخی اعتبارات هستند که نیازی به انتقال دیگران ندارند؛ مثل جعل‌ها و قرارهایی که فرد برای تنظیم رفتار فردی خود در نظر می‌گیرد. اما روشن است که مقوله وضع و زبان از این سنخ اعتبارات نیستند چون هدف و غرض وضع، تنظیم رفتار فردی نیست بلکه تسهیل تفاهم و تخاطب در میان عموم جامعه است. لذا یکی از ارکان آن، رابطه‌ی میان انسان‌هاست؛ یعنی انسانی که شخص یا خانواده یا جامعه‌ای تحت تسخیر و فرمان‌بر او هستند یا حداقل از او تأثیر می‌پذیرند.

تحقق غرض کافی نیست؛ بلکه «التزام دیگران به فرمان» نیز ضرورت دارد. یعنی جاعل هم باید قدرتی داشته باشد که دیگران را به تحقق جعل «الزام» کند و هم دیگران به جعل او نیاز داشته باشند و به دلیل ملاحظه کارآمدی آن جعل در رفع نیاز خود، به آن «التزام» پیدا کنند و آن را بپذیرند. در واقع صرف «اراده» کافی نیست و اگر برای جاعل، منشأ قدرتی وجود نداشته باشد یا دیگران از «پذیرش» فرمان او سرباز زنند، «لحاظ فرض» و «تأمین غرض» محقق نمی‌شود.^۱

البته در اعتباراتی که ناظر به امور اجتماعی باشند، با امر به یک نفر و اطاعت او هم، غرض امر حاصل نمی‌شود. حتی در خانه نیز با صرف اطاعت از امر به «آوردن آب»، غرض پدر مبنی بر نظم خانه محقق نمی‌شود بلکه باید مادر و فرزندان و تمامی ساکنین خانه، همه یا اکثر اوامر پدر را بپذیرند تا نظم مطلوب او جریان پیدا کند. بعد از طی مراحل «لحاظ فرض»، «انشاء و جعل (یا صدور فرمان)» و «الزام و التزام»، عمل مورد نظر آمر انجام می‌شود و فی‌المثل همگان در مقابل چراغ قرمز توقف می‌کنند. اما مقوله اعتباری به همین جا ختم نمی‌شود بلکه بعد از آن باید بررسی کرد که آیا غرض و اثر مورد نظر از جعل، با انجام مجعول حاصل شد یا نه و با توقف پشت چراغ قرمز، ترافیک شهری به صورت مورد انتظار کنترل شده یا خیر؟ فی‌المثل به دلیل تراکم بالای جمعیت در یک شهر، ممکن است وجود چراغ قرمز خود موجب تشدید ترافیک شود و در نتیجه، شهرداری به این نتیجه برسد که اساساً باید ابزاری همچون چراغ راهنمای را کنار بگذارد و در محل مزبور، تقاطع غیرهمسطح یا اتوبان احداث کند. پس ممکن است علی‌رغم طی تمام مراحل دیگر، مرحله‌ی «لحاظ فرض»، دچار مشکل بوده و از ابتداء، تناسبی با مقصد نداشته باشد یا پس از مدتی فاقد این تناسب شود. در این صورت است که باید لحاظ فرض را متناسب با غرض و مقصد، بهینه نمود و مراحل بعدی را برای این جعل جدید، مجدداً طی کرد.

بنابراین و بر خلاف قوم، اعتبار و جعل امری سهل‌الموونه نیست و نباید آن را به صرف «قرارداد» تعریف کرد بلکه باید آن را پدیده‌ای دارای فرآیند و اجزاء دانست که تناسباتی لازم‌الرعايه

۱. نکته فوق، دلیل دیگری بر «ارتباط وضع و واضعین با حاکمیت‌ها» است که قبلاً به آن اشاره شد. در واقع جریان وضع و نظم‌دهی به زبان و ادبیات و استعمالات، ملازم با آن است که واضع دارای نوعی قدرت در جامعه و سطحی از پذیرش در میان مردم باشد. در این صورت و از آنجا که حاکمان و حاکمیت‌ها برای حفظ موقعیت خود نسبت به هر منشأ قدرتی در جامعه حساس هستند، از قدرت و پذیرشی که واضع از آن برخوردار است نیز غفلت نمی‌کنند؛ بلکه با آن ارتباط می‌گیرند تا به نحوی بتوانند صاحبان این منزلت را نیز با اهداف خود همراه کنند یا اساساً نزدیکان آنها عهده‌دار این منزلت شوند.

و محاسباتی مختص به خود را دارد. یعنی اعتبار یک «کلّ ذو اجزاء» یا یک «فرآیند دارای مراحل» است که نمی‌توان آنها را از یکدیگر منفک کرد و بُرید بلکه همگی آنها بر محور غرض، مرتبط و منتظم می‌شوند. پس اعتبار در صورت فقدان برخی اجزاء یا عدم رعایت تقدم و تأخر بین آنها، به نقض غرض منتهی می‌شود و به بطلان و لغویت دچار می‌گردد. البته روشن است که لغویت در جعل، همانند امور عقلی نیست که امری ممتنع و محال باشد اما عقلاء و جاعلین برای حفظ منزلت اجتماعی خود و ساقط‌نشدن از جایگاه مولویت، همواره از آن پرهیز دارند.

۹- بهینه تعریف وضع و استعمال بر اساس اعتبارات، ملازم با ابتناء علم اصول بر «نسبت بین وضع و استعمال» و محوریت «استعمال» در این نسبت‌سنجی

بنابر آنچه گذشت، اساساً فهم از زبان و ادبیات و مباحث الفاظ و... در «نسبت بین وضع و استعمال» شکل می‌گیرد و گرچه بحث جداگانه پیرامون هر یک از «وضع» و «استعمال» ضروری است اما ضروری‌تر آن است که پس از این تفکیک، به ترکیب و نسبت بین آن دو نیز پرداخته شود و درک صحیح نسبت به خطاب مولا از دل این ترکیب و نسبت، بدست آید. لذا علی‌رغم آن‌که امر هفتم (استفاده از علامات برای رفع شک در موضوع) می‌توانست ذیل مباحث مربوط به «وضع» قرار گیرد و همچنین امر هشتم (استفاده از اصول لفظیه برای رفع شک در مستعمل‌فیه) با آن که می‌توانست ذیل مباحث مربوط به «استعمال» گنجانده شود، جایگاه دیگری برای آنها پیشنهاد شد و هر دو در سرفصلی جداگانه و تحت عنوان «نسبت بین وضع و استعمال» جای گرفتند. چون طبق ملاحظات که در امر هفتم طرح شد، معلوم گردید که برای دستیابی به معنای موضوع، نمی‌توان از استعمالات چشم پوشید بلکه معنای صحیح «تبادر» و «اطراد» نیز چیزی نیست جز جمع‌بندی خاصی از استعمالات به نحوی که ما را به مقتضای وضع راهنمایی کند. این بدان معناست که پس از طی همه مقدمات پیرامون وضع و استعمال و هنگامی که به کاربرد علم اصول برای حل مسائل زبانی می‌رسیم، راهی جز سنجش نسبت بین وضع و استعمال (تحلیل علمی از استعمالات برای کشف مقتضای وضع) وجود ندارد. در امر هشتم نیز همین روال جریان دارد؛ گرچه صورتی معکوس پیدا کند و توجه به وضع برای کشف مستعمل‌فیه لازم شمرده شود. یعنی برای دستیابی به معنای مستعمل‌فیه و رفع شک درباره آن، نمی‌توان نسبت آن را با معنای وضعی نسنجید و از توجه به دلیل یا قرینه‌ای که خروج از معنای موضوع را به امری معقول تبدیل کند، غفلت کرد.

البته هم استدلال علمی و هم واقعیت عینی نشان می‌دهد که «نسبت‌سنجی بین وضع و استعمال» بیشتر برای فهم معنای مستعمل‌فیه صورت می‌گیرد تا نیل به معنای موضوع‌له. چون در عالم خارج، شک در مراد مستعمل دارای مصادیق و موارد بسیار بیشتری از شک در مقتضای وضع است. مهم‌تر این‌که وضع در نظر قوم، تکرر و تعدد معتناهی ندارد بلکه دارای چارچوبی بسیط و ساده است که تغییر و تبدیل زیادی در آن حاصل نمی‌شود تا جهل و شک زیادی نسبت به آن پدید آید. لذا دیده می‌شود که وضع هیئاتی چون جمله اسمیه، جمله فعلیه، جمله شرطیه و... از قرن‌های گذشته تاکنون ثابت مانده و تغییر خاصی پیدا نکرده است. شاید به همین دلیل است که احراز معنای وضعی، ثمره چندانی در مباحث قوم ندارد و فایده آن به مواردی چون جریان اصاله‌الحقیقه در هنگام شک بین معنای حقیقی و مجازی منحصر شده است. در مقابل، استعمالات به تعداد مستعملین دارای تکرر و تعدد هستند و ترکیب‌سازی‌هایی که ممکن است هر یک از آنها انجام دهند، می‌تواند معانی مختلفی را در معرض ذهن مخاطب قرار دهد. لذا دیده می‌شود که جامعه همواره با استعمالات جدید و تراکب نوین روبروست و در هنگام فهم خطابات نیز بیشترین چالش‌ها و تلاش‌ها برای فهم معنای مستعمل‌فیه و کشف مراد مستعمل صورت می‌گیرد. به همین دلیل است که بحث از «ظهورات» به یکی از پر دامنه‌ترین مباحث اصولی تبدیل شده و نکات و فروع زیادی در حواشی آن پدید آمده و این در حالی است که مباحث مربوط به «وضع» به اختصار و در مقدمات علم اصول مورد بحث قرار گرفته و سریعاً مختومه می‌شود.^۱ پس می‌توان ادعا کرد که پس از همه بررسی‌های علمی نسبت به مباحث الفاظ، آنچه برای ما در فهم صحیح از زبان و ادبیات محوریت می‌یابد، «استعمالات» است که البته همواره با مقتضای وضع سنجیده می‌شوند و در نسبت با آن مورد فهم قرار می‌گیرند.

۱. البته به نظر می‌رسد عدم بحث از ظهورات در مباحث الفاظ، توجیه قابل‌قبولی ندارد چرا که اگر ظهورات در مبنای خود به استعمالات و مرادات مستعملین باز می‌گردند و از سوی دیگر استعمالات بمثابه محور بحث از زبان و ادبیات محسوب می‌شوند و از حیث میزان ابتلا، مهم‌تر از وضع به حساب می‌آیند، دیگر نمی‌توان از تحلیل و بررسی پیرامون ظهورات در مباحث الفاظ چشم پوشید و نباید صرفاً آن را در فصل «امارات و ظنون» به بحث گذاشت.

۱۰- محوریت «اراده مستعمل» در «استعمال» و ضرورت توجه به جایگاه اجتماعی «مستعملین»، ملازم با تحلیل «استعمالات مجازی» و «نقل» بر اساس اراده‌ی عقلاء نسبت به مقاصد جدید و معانی نوین (تکامل جامعه)

در این میان به این نکته مهم توجه داشت که «استعمال» با «اراده» گره خورده و عبارات مکرر اصولیون پیرامون «مراد مستعمل» نیز از همین عقد وثیق خبر می‌دهد. اراده‌ی گوینده و متکلمی که گرچه به دنبال انتقال معنای مراد خود است اما باید نسبت مراد خود با اراده واضح را ملاحظه کند و یا همانند آن رفتار کند (استعمال حقیقی) یا با رعایت چارچوبی که توسط اراده واضح رقم خورده، تغییراتی در زبان و ادبیات بوجود آورد (استعمال مجازی) یا برای رساندن معانی جدیدی که به تازگی ایجاد شده، ترکیبات جدیدی بیافریند. در همین نقطه است که یک زبان‌شناس یا یک اصولی با چالش مواجه می‌شود چرا که اگر همه مستعملین دقیقاً مطابق با وضع سخن می‌گفتند و تطابق یک‌به‌یک با مراد واضح را محقق می‌کردند، سوال و اشکال و ابهام معنابهی در فهم مرادات بوجود نمی‌آمد تا نیاز به چارچوب علمی و کار تخصصی در عرصه ادبیات و زبان و الفاظ پدید بیاید. بلکه اراده مستعملین در گفتن جملات و ساخت تراکیبی که کلمات را در کنار یکدیگر قرار می‌دهد و آنها را به قیود متفاوت و متعددی قید می‌زند و از سادگی و بساطت وضع فاصله می‌گیرد، طراحی یک ابزار فنی و علمی برای فهم استعمالات را ضرورت و حتمیت می‌بخشد و علومی مانند زبان‌شناسی، اصول و امثال آن را پدید می‌آورد.

این مساله هنگامی اهمیت مضاعف می‌یابد که استعمالات مجازی به مثال‌هایی چون «رأیت اسداً یرمی» که توسط یک شخص عادی و برای ابراز ذوق هنری و بکارگیری آرایه ادبی گفته شده، فروکاسته نشود. بلکه توجه یک عالم و پژوهشگر باید به این واقعیت معطوف گردد که مستعملین همگی در جایگاه یکسان قرار ندارند بلکه دارای طبقه‌بندی هستند و برخی از آنها در بالاترین مقامات و طبقات اجتماعی قرار می‌گیرند. به همین دلیل است که برخی استعمالات مجازی در دایره محدودی باقی می‌مانند و حتی سریعاً از بین می‌روند اما برخی دیگر از این استعمالات، بر اثر جایگاه و موقعیت مستعمل آن تا حدی فراگیر می‌شوند که مقتضای وضع را نیز تغییر می‌دهند. فی‌المثل شخص یا اشخاصی که در جایگاه «عقلاء» قرار دارند و به عنوان متولیان نظم جامعه و حافظان حیات بشری تلقی می‌شوند، غرض خود از تکلم و مراد خود از استعمال را در ابراز ذوق هنری منحصر

نمی‌کنند. بلکه در بسیاری اوقات به این دلیل اقدام به مجازگویی می‌کنند که معنای جدیدی در حال پیدایش است اما الفاظ متداول بر آن دلالت ندارد. لذا مسئولیت آنان در حفظ و ارتقای نظم اجتماعی و انتقال سهل و سریع این معنای جدید ایجاب می‌کند که آنان از مقتضای وضع فاصله بگیرند و با کمک قرینه، لفظ قبلی را در معنای جدید استعمال کنند و حتی به حسب میزان گسترش معنای جدید در جامعه و انزوای معنای قبلی، به حدی این استعمال مجازی را تکرار کنند تا وضع قبلی از ارتکاز عموم خارج شود و «نقل» رخ دهد. البته این رفتار عقلاً صرفاً به معانی محقق‌شده محدود نمی‌شود بلکه بعضاً ملاحظه اغراض جامعه، باعث می‌شود آنان ایجاد یک معنای جدید را لازم و ضروری بدانند و با جعل لفظ برای آن، زمینه تحقق آن معنا در سطح جامعه را پدید بیاورند.

در واقع «اراده مستعمل» به عنوان محور مباحث الفاظ یک اراده‌ی بی‌قید و رها نیست و نه فقط توسط اراده واضح بلکه از طریق اغراض جامعه و نیازهای اجتماعی نیز قید می‌پذیرد و لذا به تبع آن، تغییر می‌کند و دچار تبدیل می‌شود. به عبارت دیگر، گرچه نیازها و اغراض جامعه در کلیت خود ثابت تلقی می‌شوند (همانند نیاز به خوراک، پوشاک، امنیت و...) اما در مصادیق خود کاملاً تجدیدپذیر و نو شونده هستند. در نتیجه‌ی این نیازهای نوین و اغراض جدید و تعیین‌یافته، معانی و واقعیت‌های جدیدی پدید می‌آیند که لفظ و ادبیات و زبان به عنوان تابعی از این معانی و واقعیات، باید آنها را انعکاس دهند و بخش بزرگی از این رسالت، از طریق «استعمالات مجازی» آغاز می‌شود و به تغییر در وضع و پیدایش «وضع جدید» ختم می‌گردد.

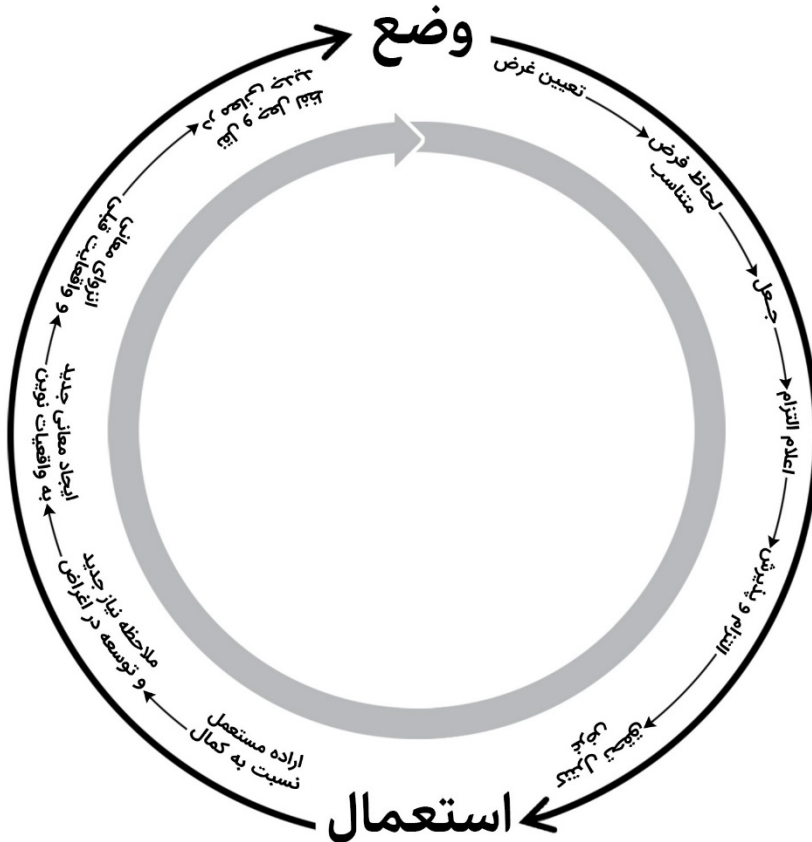
فی‌المثل در گذشته نیاز به طبخ غذا (به عنوان یکی از نیازهای ثابت بشر) از طریق افروختن آتش در میان هیزم‌ها رفع می‌شد و دود و بوی خاص خود را به همراه داشت و بالتبع لفظ «پخت‌وپز» بر این روند دلالت می‌کرد. اما از آنجا که بشر در یک نحوه‌ی خاص از رفع نیاز متوقف نمی‌ماند و همواره نیازهای جدید برای خود تعریف می‌کند، در مرحله بعدی تکامل جامعه این لفظ هیچ دلالتی بر آتش‌زدن هیزم‌ها و بو و دود حاصل از آن ندارد بلکه تماماً به استفاده از گاز طبیعی بدون بو و دود ناشی از آتش منصرف است و در مرحله آتی حتی از این دلالت نیز تهی خواهد شد و به عنوان مثال، بر استفاده از جریان برق و مایکروفر و... دلالت خواهد کرد. همچنین نیاز به حمل و نقل بین شهری از نیازهای ثابت بشر است که در گذشته از طریق چارپایان و زین و لگام و نعل و... رفع می‌شد و لفظ «سفر» نیز بر این واقعیت دلالت داشت اما در مرحله بعدی تکامل اجتماعی،

رفع این نیاز به شکل جدیدی پیگیری شد که در نتیجه‌ی آن، امروزه لفظ سفر هیچ انصرافی به چارپایان و نعل و زین و لگام ندارد بلکه دالّ بر اتومبیل و بنزین و لاستیک و آسفالت و اتوبان است و به تبع تغییرات آینده در نیاز و غرض جامعه در این عرصه، همین دلالت و انصراف فعلی نیز تغییر خواهد کرد و اثری از آن بر جای نخواهد ماند. یا لفظ «خرید و فروش» در گذشته بر مبادله کالا در مقابل مسکوکات طلا و نقره دلالت می‌کرد که لاجرم در بازار انجام می‌شد اما در مرحله بعدی از تکامل اجتماعی که تسهیل و تسریع در معامله را در پی داشت، این لفظ صرفاً به مبادله کالا در مقابل اسکناس انصراف یافت. سپس در مرحله فعلی از تکامل، این تسریع و تسهیل به نقطه‌ای رسیده که باعث شده لفظ خرید و فروش حتی بر پرداخت اسکناس نیز دلالت نکند بلکه به کشیدن کارت و انجام تراکنش‌های بانکی منصرف شود که در بسیاری از اوقات، با حضور در بازار همراه نیست بلکه در خانه و از طریق پرداخت‌های برخط و مجازی انجام می‌شود.

۱۱- کمال‌طلبی انسان، علت تکامل نیازها و اغراض اجتماعی و پیدایش مفاهیم و واقعیات جدید و موجب شکل‌گیری استعمالات مجازی و تبدیل آن به وضع جدید (متغیر بودن زبان و ادبیات بمثابة ابزار تکامل اجتماعی)

پس باید گفت به دلیل کمال‌طلبی انسان و جامعه، نیازها و اغراض اجتماعی - و لو مصداقاً - تغییر می‌کنند و برای تأمین این نیازهای جدید، ابزارهای مفهومی نوین (علوم) و ابزارهای عینی نوپدید (فناوری) ایجاد می‌شوند. لذا برای حکایت از این مفاهیم و عینیت‌های جدید، تغییراتی در استعمالات رقم می‌خورد که به تغییر وضع نیز می‌انجامد. در این صورت روشن می‌شود که تبدیل معنای مجازی به معنای حقیقی یا همان «نقل در الفاظ»، به دلیل «عدم اهتمام به ذکر قرینه» نیست بلکه ناشی از اهتمام به فراگیری و گستردگی مفاهیم و واقعیات جدیدی است که اثری از مفاهیم و واقعیات مرحله قبل باقی نگذاشته و آنها را منسوخ کرده و لذا ذکر قرینه، حاصلی جز اشاره به معنای منسوخ و منسلخ از جامعه و متهم‌شدن به عقب‌ماندگی نخواهد داشت! بنابراین توجه به نسبت بین وضع و استعمال و رفت و برگشتی که در میان این دو وعاء رخ می‌دهد، همه اصولیون را باید به این نکته راهنمایی کند که زبان و ادبیات (همانند سایر عرصه‌های جامعه) فقط موجب برقراری یک نظم ثابت نیست بلکه ابزاری برای تغییر و تکامل اجتماعی و حاکی از این تحول است و لذا خود نیز به

مقوله‌ای متغیر و متکامل تبدیل می‌شود. بر این اساس، می‌توان شکل قبلی را به این صورت کامل کرد:



یک مقطع خاص از روند تکامل اجتماعی و انعکاس آن در زبان و ادبیات^۱

۱. روشن است که وضع در بیان قوم دارای تقسیماتی از حیث واضع است که «وضع تعینی، وضع تعیینی استعمالی و وضع تعیینی غیراستعمالی» را شامل می‌شود اما شکل فوق فارغ از این تقسیمات، رابطه وضع و استعمال را به نحو عام توضیح می‌دهد. لذا می‌توان به حسب اقسام مختلف وضع، مراحل مورد اشاره در شکل را تغییر داد و دقیق‌تر کرد.

۱۲- تحلیل جدید از «ادبیات شارع» و ضرورت حاکمیت آن بر تغییر و تحول در ادبیات جوامع، با تکیه بر لوازم «برهان نبوت عامه» در مبنای قوم (ناتوانی عقل بشری از تعیین مصادیق عدل و ظلم)

حال در این میان، پرسش اساسی این است که مقام شارع و ادبیات او و خطباتی که از ناحیه او صادر می‌شود، چه نسبتی با تصویر پیش‌گفته از زبان و ادبیات دارد؟ آیا وضع و استعملاتی که توسط شارع محقق شده، با این تغییر و تبدیل همراه می‌شود و در آنها هضم می‌گردد؟ یا فقط متناسب با عرف زمان مخاطب سخن گفته و اساساً ناظر به این تغییرات نیست؟ یا بر آنها حکومت می‌کند؟ آیا شارع به تعریف یک نوع «تکامل فردی» برای انسان اکتفا کرده و نسبت به «تکامل اجتماعی» موضعی ندارد و آن را به حرکت قهری جوامع انسانی واگذار کرده و در برابر عدل و ظلمی که در این روند واقع می‌شود، سکوت کرده است؟ یا بیشترین حساسیت را نسبت به سرنوشت بشر دارد و چون سرنوشت بشر و نحوه زندگی او بر اثر تغییر و تکامل اجتماعی رقم می‌خورد، مهم‌ترین خطابات خود را به تبیین عدل و ظلمی که در جریان این تغییرها و تکامل‌ها رخ می‌دهد، اختصاص داده است؟ اگر شارع ناظر به کمال جامعه و روند تغییرات آن بیانی نداشته باشد، آیا اساساً دین و دین‌داری و ادعای جهان‌شمولی آن معنایی خواهد داشت؟ و آیا این حجم از خطباتی که در سیاق‌های گوناگون به تعریف کمال و سعادت و فلاح پرداخته، بی‌معنا نخواهد شد؟ و آیا با خلع شارع از مقام «رهبری تکامل»، این جایگاه بدون متوکی باقی خواهد ماند؟ یا لاجرم ملازم با نصب دشمنان او در این مقام و مساوی با مشروعیت پذیرش اوامر و نواهی آنها خواهد بود؟

به نظر می‌رسد با تأمل در مبانی اعتقادی قوم و لوازم آن، پاسخ به پرسش‌های فوق چندان سخت نباشد. چرا که در نظر قوم، «عدل و ظلم» محور عقل عملی است و گرچه قیح ظلم و حسن عدل به صورت کلی مورد اعتراف همه عقلاء و امری واضح محسوب می‌شود، اما عقل بشر در تعیین مصادیق و حدود عدل و ظلم دچار عجز است و همین عجز و ناتوانی است که ضرورت نبوت و انزال کتب و ارسال رسل را اثبات می‌کند و نیاز به وحی را به امری مستدلّ و مبرهن تبدیل می‌نماید. اما ارتباط مبنای قوم با موضوع بحث از طریق این دو نکته حاصل می‌شود؛ نکاتی که به نظر می‌رسد قابل انکار نیستند:

الف) عدل‌ها از نظر میزان حُسن و ظلم‌ها از نظر میزان قبح همگی در درجه یکسانی قرار ندارند بلکه مظلومی که از سوی حاکمیت بر تعداد زیادی از انسان‌ها تحمیل می‌شود، قابل مقایسه با ظلمی که در جریان ضرب و جرح دو نفر رخ داده - و شارع مقدس برای آن دیه یا حد یا تعزیری معین کرده - نیست. لذا قهراً حکمت شارع نه تنها اقتضاء می‌کند که بیاناتی پیرامون مظلومه یا معدلت اجتماعی داشته باشد و احکامی برای آنها تعیین کند بلکه میزان اهمیت این بیانات و احکام در نزد او بسیار بیشتر از بیانات و احکامی باشد که پیرامون مظلومه یا معدلت فردی یا بین‌الاثینسی صادر کرده است. بنابراین تکامل اجتماعی از حیث بزرگی و گستره‌ی عدل و ظلمی که می‌تواند به بار بیاورد، نمی‌تواند مدنظر شارع مقدس قرار نگیرد.

ب) ظلم و عدل اجتماعی امری ثابت نیست و همانند تکامل جوامع در حال دگرگونی و تغییر است و این روند، مصادیق جدیدی از عدل و ظلم را پدید می‌آورد که در گذشته هیچ تصویری از آنها وجود نداشته و لذا اساساً امکان اندراج آنها ذیل عناوین قبلی نیست. به عنوان مثال در مرحله قبل از تکامل اجتماعی، فرمان‌دهی و فرمان‌بری در چارچوب «فرهنگ مولویت» شکل گرفته که طبق آن، مردم بخشی از مایملک مولا و سلطان محسوب می‌شدند و اختیار آنها به رسمیت شناخته نمی‌شد و صرفاً رابطه‌ای یک‌طرفه و بالا به پایین در میان مولا و عبد برقرار بود. واضح است که در چنین جامعه‌ای، مفاهیمی چون مشارکت، انتخابات، قانون اساسی، صندوق رأی، تفکیک قوا، شکایت از مسئولان و محاکمه آنها در محاکم قضایی و... اساساً قابل تصور نبوده‌اند و لذا امکانی برای اندراج آنها ذیل مفهومی که در آن زمان از «فرمان‌دهی و فرمان‌بری» به ذهن عرف خطور می‌کرده، وجود ندارد. اما در مراحل بعدی تکامل اجتماعی، چنین مفاهیم و واقعیاتی پدید آمده و نقشی اساسی در زندگی بشر ایفا کرده و سرنوشت انسان را بدست گرفته و در نتیجه، نمی‌توان پذیرفت که چنین عرصه‌ای با این گستردگی و تاثیرگذاری، خالی از عدل و ظلم باشد.

همچنین در گذشته گرچه سلاطین به نحوی وضعیت آینده را مدنظر داشتند و تلاش می‌کردند با اتخاذ تدابیری مدت سلطنت خود را افزایش دهند یا حتی آن را تا چند نسل در بین خاندان خود حفظ کنند؛ اما تخمین‌هایی که در این رابطه بکار بسته می‌شد، ابداً حاوی محاسبات فنی و ریاضی یا حاصل مطالعات جمعی و میان‌رشته‌ای نبود. یعنی در خلال بحث از «سیاست مُدُن» به عنوان چارچوب علمی برای حاکمیت در گذشته، هیچ تصویری از مفاهیمی چون چشم‌انداز بیست‌ساله،

برنامه‌های پنج‌ساله و... وجود نداشت تا بتوان این مفاهیم را ذیل عنوان سیاست مدن مندرج کرد و سپس ادعای شمول آن عنوان بر این مفاهیم را مطرح نمود و چنین شمولی را به عرف مخاطب در آن زمان نسبت داد. اما در دوران کنونی، سرنوشت جوامع و انسانها از طریق مباحثی چون چشم‌اندازها و برنامه‌های پنج‌ساله و سیاست‌های کلی رقم می‌خورد و میزان اختیارات مردم بر اساس آنها معین می‌شود و لذا نمی‌توان ادعای عدم جریان عدل و ظلم در این مقوله‌های مهم و تأثیرگذار را پذیرفت.

پس مبنای قوم در اثبات «ضرورت نبوت عامه» که از طریق «عجز انسان در تعیین مصادیق عدل و ظلم و نیاز او به یک پایگاه علمی صحیح برای رفع این عجز» شکل می‌گیرد، لاجرم مقام و منزلت «تعیین مصادیق عدل و ظلم» را به شارع مقدس می‌سپارد اما با بیان فوق، دو نکته‌ی انکارناپذیر به استدلال قوم افزوده می‌شود: «اهمیت بیشتر عدل و ظلم اجتماعی در مقایسه با عدل و ظلم فردی» و «دگرگونی در مصادیق عدل و ظلم اجتماعی؛ به نحوی که رفتار عادلانه یا ظالمانه در مرحله جدید از تکامل اجتماعی، قابل تصور برای عرف مرحله قبلی نباشد». این دو نکته - که در طول بیان قوم و نه در عرض آن است - دامنه شمول بیشتری به استدلال آنان می‌دهد و پیامد اصولی مهمی را به دنبال دارد: نمی‌توان ادبیات شارع و خطابات او را به نحوی تحلیل کرد که در عرف زمان مخاطب منحصر شود و ناظر به مصادیق جدید عدل و ظلم اجتماعی نباشد؛ چرا که چنین تحلیلی، به معنای نقض مسئولیت او نسبت به «بیان مصادیق عدل و ظلم» و ملازم با انکار برهانی است که اثبات نبوت عامه بر آن استوار شده است.

۱۳- ردّ محوریت «احراز عرف زمان مخاطب» برای «فهم ادبیات شارع»، به دلیل: ۱. امتناع «درک عرف زمان خطاب» از «مصادیق جدید عدل و ظلم در مراحل بعدی تکامل اجتماعی» و ملازمه آن با نقض «برهان نبوت عامه» ۲. لحاظ «تغییرات حاصل در عرف متشرعه» توسط شارع برای تفاهم با این عرف

به نظر می‌رسد بزرگترین نمونه از چنان تحلیل نادرستی، در منحصرکردن «حجیت فهم از خطابات شارع» به «احراز عرف زمان مخاطب» جلوه‌گر می‌شود. چون از بیان فوق روشن شد که عرف زمان مخاطب (و هر عرف دیگری) اساساً امکان درک از مرحله بعدی تکامل اجتماعی و موضوعات ناشی از آن را ندارد. یعنی اگر «فهم عناوین مستعمله در بیان شارع» به «عرف زمان

تخاطب» ارجاع شود، نمی‌توان انکار کرد که ارتکاز عرف نسبت به این عناوین (مانند عنوان «مدیریت» یا «فرمان‌دهی و فرمان‌بری») محدود به روابطی است که تنها در آن مرحله از تکامل جریان داشته و ابداً به نحوی عام و شامل نیست که بتواند موضوعات جدید و بی‌سابقه‌ای را که بر اثر مراحل بعدی از تکامل اجتماعی پدید آمده، پوشش دهد. این در حالی است که موضوعات نوینی که پس از زمان تخاطب و در پی مرحله جدیدی از تکامل اجتماعی به وقوع پیوسته‌اند، موجب تضییق یا توسعه اختیارات عباد می‌شوند و لذا حتماً عامل و منشأ عدل یا ظلم اجتماعی هستند. در نتیجه، منحصر دانستن فهم صحیح از بیانات شارع به احراز ارتکازی که در عرف زمان تخاطب به وجود داشته، ملازم با خلع شارع از تشریع (بیان مصادیق عدل و ظلم در همه اعصار) خواهد بود و به جای آن که شرع مقدس را بر تکامل انسانی و اجتماعی حاکم کند، او را محکوم تکامل قرار خواهد داد و از آنجا که روند تکامل در جامعه‌ی بشری تعطیل‌پذیر نیست، عملاً منصب «رهبری تکامل» را به انسان و جامعه‌ی بریده از وحی - که همان دنیاپرستان هستند - خواهد سپرد؛^۱ تعالی الله و اولیاءه عن ذلک علواً کبیراً.

البته روشن است که هیچ عقل سلیمی نمی‌تواند نقش مهم عرف (اعم از عرف زمان تخاطب و یا حتی عرف فعلی) را در فهم از خطابات شارع نفی کند؛ اما مسأله اساسی این است که نمی‌توان عرف زمان تخاطب را «محور اصلی و امر حاکم بر فهم خطابات» دانست. چرا که با توضیحات فوق واضح شد که پذیرش چنین محوریتی (و لو با چند لازمه) ملازم با نقض برهان نبوت عامّه و موجب خلع شارع از مقام تشریع است. در واقع تأمل در «مقام شارع» از یک‌سو و توجه به نقش «استعمال»

۱. به نظر می‌رسد مباحثی که در غرب پیرامون زبان‌شناسی مطرح شده و تحت عنوان «هرمنوتیک» مورد بررسی قرار می‌گیرد، از حیث مبنایی بر همین نکته استوار است که: تکامل اجتماعی نقش بزرگی در فهم از متون مقدس دارد اما روند تکامل را یک سیر قهری و مادی است که شارع و دین در آن نقش اساسی ندارد بلکه عقلانیت انسان و جامعه است که همواره تغییر در حیات بشری را رقم زده و در آینده نیز عهده‌دار آن خواهد بود. بر این اساس، اکتفاء به حجیت عرف زمان تخاطب و عدم توجه به شأن شارع در هدایت روند تکامل تاریخ، ناخواسته موجب می‌شود تا کسانی که به مسأله تکامل اجتماعی و نقش آن در تحلیل‌های زبانی توجه دارند، به «حاکم کردن تکامل مادی بر فهم از خطابات شارع» مبتلا شوند و با تکیه به مبانی اصولی، فضایی برای انحراف در فهم دین فراهم کنند. لذا اکتفاء به حجیت عرف زمان تخاطب را می‌توان به «ثبات‌نگری در زبان» ارجاع داد و مباحث هرمنوتیک در غرب را به «محوریت تغییر مادی در زبان» بازگرداند و مباحث مختار را بر اساس «تغییر جهت‌دار (شامل مادی و الهی) در زبان» جمع‌بندی کرد.

در تغییر و تکامل زبان و ادبیات از سوی دیگر، پژوهشگر اصولی را به این دعوت می‌کند «نسبت بین استعمال و وضع» را به نحو دقیق‌تری مورد ملاحظه قرار دهد: شارع مقدس بالاترین میزان حساسیت را نسبت به تکامل بندگان و عباد خود دارد و تا روز قیامت، این مهم را پیگیری می‌کند و بر این اساس، خطابات خود را صادر کرده است. حال اگر تکامل اجتماعی منشأ عدل و ظلم و ایجاد مصادیق جدید از رفتار عادلانه و ظالمانه است و اگر استعمالات، منعکس‌کننده‌ی تنها یک مرحله از تکامل اجتماعی هستند، پس شارع باید به گونه‌ای صحبت کرده باشد که تمامی مصادیق عدل و ظلم در همه مراحل تکامل اجتماعی تا یوم‌البعث را در بر بگیرد و برای تحقق هدف هدایت، قابلیت در ادبیات خود بوجود آورد که هر فقهی (در هر مرحله از تکامل اجتماعی و استعمالات ناشی از آن) بتواند با رجوع به بیان او، امکان فهم مصادیق عدل و ظلم در زمان خود را بدست بیاورد. در این صورت نه تنها نمی‌توان «عرف زمان مخاطب» را به عنوان تکیه‌گاه فهم بیانات شارع پذیرفت بلکه «دقیق‌ترین ادراکات تخصصی» نیز نمی‌توانند در چنین جایگاهی قرار بگیرند؛ چرا که تخصص‌ها نیز همواره ناظر به رفع نیاز خاص در یک مرحله‌ی خاص از تکامل اجتماعی هستند و تناسبی با همه مراحل تکامل ندارند. بلکه تنها امری که قابلیت احراز این منصب را دارد و می‌تواند چنین سطحی از استیعاب و شمول را نسبت به همه مراحل داشته باشد، علم و حکمت مطلق و خطاناپذیر الهی است که تاریخ بشر را مدیریت می‌کند.

در مقابل چنین دستگاه علمی پیچیده‌ای که قهراً در زبان و ادبیات شارع منعکس می‌شود، اصولیون و فقهاء تلاش کرده‌اند تا با دقت مداوم در استعمالات شارع و جمع‌بندی از آنها به حسب ظرفیت خود، به فهم خطابات او نزدیک شوند و با حفظ تعبد نسبت به شارع مقدس، پاسخگوی سوالات جدید و موضوعات نوینی باشند که این روند قهراً ارتقاء سطح ادراک آنها از وحی را در پی خواهد داشت. در نتیجه، شارع در القاء خطابات خود به تغییر و تکامل عرف متشرعه توجه داشته و به گونه‌ای سخن گفته که تمامی نیازهای آنان در روند تکامل دین‌داری را در بر بگیرد. پس رد «انحصار حجیت به عرف زمان خطاب» به معنای این نیست که هر نوع عرفی و در هر زمانی، داخل در دایره حجیت شود و ارتکازات ناشی از تغییر در امور مادی، منشأ فهم خطابات قرار گیرد. بلکه عرفی مدنظر است که به دنبال تبعیت مخلصانه از شارع و فهم عمیق از کلمات او بوده و با طی این مسیر در طول تاریخ، ارتقاء و تکامل یافته و به سطح جدیدی از ادراکات رسیده و لذا سوالات نوینی

برای او مطرح شده که «توسعه تعبد» را در گرو دستیابی به پاسخ این سوالات می‌بیند و به دنبال آن است که بدون تأویل و انحراف، پاسخ آن‌ها را از خطابات شارع استنباط کند و مناسک تعبد در این مرحله جدید از تکامل را نیز از معبود خود اخذ نماید.

۱۴- محوریت «وضع شرعی» برای نسبت‌سنجی بین وضع و استعمال در علم اصول، به دلیل «عرفی نبودن ادبیات شارع»

به بیان دیگر و بر اساس توضیحات گذشته در تحلیل زبان و ادبیات (تبعیت لفظ از معنا و تبعیت معنا از مقصد جاعل)، غرض شارع برای سرپرستی تکامل در همه اعصار و امصار، موجب شکل‌گیری معانی و مفاهیم و عناوین خاصی می‌شود که قدرت فراگیری نسبت به همه مراحل تاریخ بشر را دارند و ابداع این معانی (که منحصرأ در ید قدرت و حکمت شارع است) بالتبع موجب شکل‌گیری ادبیات خاصی می‌شود که منعکس‌کننده‌ی این فراگیری باشد. در نتیجه باید پذیرفت که شارع دست به وضع جدیدی زده که نه تنها عرفی نیست بلکه دقیق‌ترین تخصص‌ها نیز امکان چنین وضعی را ندارند. بلکه عمیق‌ترین فعالیت‌های عقلی بشر باید به بذل جهد و استفراغ وسع پردازند تا درکی از این وضع پیچیده و فوق‌تخصصی پیدا کنند و متناسب با سطح تکامل خود (و نه با توقف در احراز عرف زمان مخاطب)، از آن بهره ببرند. در این صورت روشن می‌شود که گرچه در نگاه اولیه برای تحلیل ادبیات در جوامع، «استعمال» محوریت دارد اما با لحاظ مقام شارع، امری بر جوامع و ادبیات آنها حاکم می‌شود که می‌توان از آن به «مدیریت تاریخی خدای متعال بر جوامع» تعبیر کرد. این مقام باعث می‌شود تا «وضع شارع» و خطابات او به مثابه مقوله‌ای پیچیده تحلیل شود که گرچه با عرف مخاطبه و ارتباط برقرار می‌کند اما ماهیتی غیرعرفی دارد. چرا که «هدایت بشر تا روز قیامت علی‌رغم تمامی تغییرات و تحولات جوامع انسانی» یک امر دقیق، پیچیده و غیرعرفی است. لذا باید بر استعمالات همه عرف‌ها حاکم شود و صحت ادراکات عرفی، تابعی از فهم «وضع مولا» و توجه به «تصرفات او در معانی عرفیه» قرار گیرد.

پس تکامل زبان از طریق استعمالات و ضرورت تابع‌نبودن شارع از این روند، نسبت‌سنجی جدیدی از رابطه استعمال با وضع را پدید می‌آورد و تعریف ما از ادبیات مولا (وضع شارع) را تغییر می‌دهد و پایگاهی را که مبنای فهم از خطابات قرار می‌گیرد، تکامل می‌بخشد. البته باید توجه داشت که این تغییر در وضع صرفاً نباید در مفردات منحصر شود بلکه سطح اصلی این تغییر اساساً در

مرگبات رقم می‌خورد که نسبت بین مفردات را بیان می‌کنند و در مقایسه عناوین با یکدیگر، به هر یک از آنها جایگاه و وزن خاصی می‌بخشند؛ کما این که در خلال بحث وضع مرگبات نیز، رویکرد قوم در «محوریت‌بخشی به وضع مفردات» مورد نقد واقع شد.

۱۵- اشاره‌ای به احتمالات گوناگون پیرامون «نسبت بین وضع و استعمال» در دو مبنای «ادراکات علی» و «ادراکات اعتباری» و تعیین احتمال راجح

مباحث فوق را می‌توان در چارچوب دیگری که به ارتکازات قوم نزدیک‌تر باشد نیز توضیح داد:

«نسبت بین وضع و استعمال» یا بر اساس مفاهیم علی و تکوینی و عقلی تحلیل می‌شود و یا بر مبنای مفاهیم اعتباری و عقلانی و اختیاری تبیین می‌گردد. در فرض اول، «نسبت بین وضع و استعمال» قاعدتاً باید از سنخ «نسبت بین کلی و مصادیق» باشد؛ چرا که در مفاهیم عقلی، این «مفاهیم کلی» هستند که می‌توانند از ماهیت و ذات اشیاء حکایت کنند و لذا دارای ثبات و شمول هستند. در مقابل، مصادیق به دلیل تفاوت در امور خارج از ذاتی که بر آنها عارض می‌شود، دچار تغییر می‌شوند اما از آنجا که مقومات ماهیت در آنها باقی مانده و دچار انقلاب در ذات نشده‌اند، همچنان قابل اندراج ذیل مفهوم کلی هستند. پس در فرض اول، می‌توان نسبت بین وضع و استعمال را از سنخ رابطه بین کلی و مصادیق تلقی کرد و وضع را لحاظ مفهومی کلی و ثابت در نظر گرفت که قابل صدق بر استعمالات متعدد و مختلف است و قابلیت شمول نسبت به تغییر در استعمالات را نیز داراست چرا که اختلاف در مصادیق، ناقض وحدت ماهوی نیست. خصوصاً در مبنای مرحوم آخوند که سعی کرده زبان و ادبیات را بر اساس مفاهیم عقلی تحلیل کند.

لذا ملاحظه می‌شود که ایشان در مقدمه نهم (حقیقت شرعی)، مفهومی کلی و شامل و ثابت را برای الفاظ عبادات در نظر می‌گیرد که از ابتدای تشریع تا ختم آن را در بر می‌گیرد و تغییر در استعمالات آن را از باب اختلاف در مصادیق تلقی می‌نماید و تصریح می‌کند: «فألفاظها حقائق لغویة لا شرعیة و اختلاف الشرائع فیها جزءا و شرطاً لا یوجب اختلافها فی الحقیقة و الماهیة إذ لعله کان من قبیل الاختلاف فی المصادیق و المحققات کاختلافها بحسب الحالات فی شرعنا کما لا یخفی». همچنان که ممشای مرحوم آخوند در تعریف صحت و فساد به عنوان نقطه‌ای اساسی در مقدمه دهم نیز بر همین اساس، استوار است و «تمامیت» در نظر ایشان، به مفهومی کلی تبدیل می‌شود که تمامی

انظار و آراء و استعمالات در میان تمامی دانشمندان علوم مختلف را در بر می‌گیرد: «أن الظاهر أن الصحة عند الكل بمعنى واحد و هو التمامية و تفسيرها بإسقاط القضاء كما عن الفقهاء أو بموافقة الشريعة كما عن المتكلمين أو غير ذلك إنما هو بالمهم من لوازمها لوضوح اختلافه بحسب اختلاف الأنظار و هذا لا يوجب تعدد المعنى كما لا يوجب اختلافها بحسب الحالات من السفر و الحضر و الاختيار و الاضطرار إلى غير ذلك كما لا يخفى.»^۱ كما این‌که تأکید قوم بر تبادر و انسباق معنای خاص از لفظ به صورت غیرارادی، می‌تواند بر این مطلب دلالت کند که وضع در نظر قوم، دارای نوعی از ثبات و دوام است که از اختیار فاصله گرفته و صورت علیتی و قهری پیدا کرده است.^۱

۱. مرحوم علامه طباطبائی نیز در مقدمه تفسیر المیزان، عملاً ثبات در وضع و تغییر در استعمالات را برگزیده؛ گرچه در تشریح و تحلیل آن، راه دیگری را پیموده و مفهوم کلی در وضع را به «غرض از مسمی» (و نه مفهوم مسمی) ارجاع داده است: «و بهر حال هیچ‌یک از این اختلافاتی که ذکر شد، منشاءش اختلاف نظر در مفهوم لفظ آیه، و معنای لغوی و عرفی عربی مفرد آن، و جمله اش نبوده، برای اینکه هم کلمات قرآن، و هم جملات آن، و آیاتش کلامی است عربی، و آنهم عربی آشکار، آنچنانکه در فهم آن هیچ عرب و غیر عربی که عارف به لغت و اسالیب کلام عربی است توقف نمیکند. عدم ابهام و اغلاق در مفاهیم آیات و منشاء اختلافات و در میان همه آیات قرآن، (که بیش از چند هزار آیه است)، حتی یک آیه نمی‌یابیم که در مفهوش اغلاق و تعقیدی باشد، بطوریکه ذهن خواننده در فهم معنای آن دچار حیرت و سرگردانی شود، و چطور چنین نباشد و حال آنکه قرآن فصیح‌ترین کلام عرب است، و ابتدائی‌ترین شرط فصاحت این است که اغلاق و تعقید نداشته باشد، و حتی آن آیاتی هم که جزو تشابهات قرآن بشمار می‌آیند، مانند آیات نسخ شده، و امثال آن، در مفهوش غایت وضوح و روشنی را دارد، و تشابهش بخاطر این است که مراد از آن را نمیدانیم، نه اینکه معنای ظاهرش نامعلوم باشد. پس این اختلاف از ناحیه معنای کلمات پیدا نشده، بلکه همه آنها از اختلاف در مصداق کلمات پیدا شده، و هر مذهب و مسلکی کلمات و جملات قرآن را بمصداقی حمل کرده‌اند، که آن دیگری قبول ندارد، این از مدلول تصویری و تصدیقی کلمه، چیزی فهمیده، و آن دیگری چیزی دیگر. لکن باید این را هم بدانیم که اگر ما الفاظ را وضع کردیم، برای آن چیزی وضع کردیم که فلان فائده را بما می‌دهد، حالا اگر آن چیز شکل و قیافه اش تغییر کرد، مادام که آن فائده را می‌دهد، باز لفظ نام برده، نام آن چیز هست، توضیح اینکه: اشیائی که ما برای هر یک نامی نهاده‌ایم از آنجا که مادی هستند، محکوم به تغییر و تبدلند، چون حوائج آدمی رو به تبدل است، و روز به روز تکامل می‌یابد، مثلاً کلمه چراغ را ما در اولین روزی که بزبان جاری کردیم، بعنوان نام یک ظرفی بود، که روغن در آن می‌ریختیم، و فیله‌ای در آن روغن می‌انداختیم، و لبه فیله را از لبه ظرف بیرون گذاشته، روشن می‌کردیم، تا در شب‌های تاریک پیش پای ما را روشن کند، و هر وقت کلمه (چراغ) به زبان می‌آوردیم شنونده چنین چیزی از آن می‌فهمید، ولی روز بروز در اثر پیشرفت ما، چراغ هم پیشرفت کرد، و تغییر شکل داد، تا امروز که بصورت چراغ برق در آمد، بصورتی که از اجزاء چراغ اولیه ما، هیچ چیز در آن وجود ندارد، نه ظرف سفالی آن هست، نه روغنش، و نه فیله اش، ولی در عین حال باز به لامپ می‌گوئیم چراغ، برای چه؟ برای اینکه از لامپ همان فائده را می‌

پس می‌توان گفت که در فرض اول (تحلیل زبان بر اساس مفاهیم علی و تکوینی) وضع به مثابه کلیت ثابت و شاملی به شمار می‌رود که از باب اندراج مصادیق در کلیات، تغییر در استعمالات را نیز توضیح می‌دهد و آنها در یک صورت‌بندی علمی قرار می‌دهد. البته بر اساس فرض اول، احتمالات دیگری (همانند «ثبات در وضع و استعمال»، «تغییر در وضع و استعمال»، «تغییر در وضع و ثبات در استعمال») نیز عقلاً قابل‌تصور است اما انتساب آنها به قوم مؤونه دارد و یا حداقل به نظر می‌رسد که احتمال راجح (ثبات در وضع و تغییر در استعمال)، دارای مؤونه کمتری از احتمالات فوق‌الذکر است. ولی نباید فراموش کرد که اساساً تکیه به مفاهیم عقلی و علی برای تحلیل زبان و ادبیات، محل اشکال و تأمل جدی است که قبلاً به آنها اشاره شد از جمله این‌که با چنین مبنایی، تغییر در وضع و جعل الفاظ جدید قابل‌توضیح نیست و این در حالی است که پیدایش کلمات جدید و تراکیب نوین و تکامل در زبان و ادبیات، امری غیرقابل‌انکار تلقی می‌شود و در عالم خارج واقع شده و تحقق یافته است.

اما فرض دوم (تحلیل زبان بر اساس مفاهیم اعتباری و اختیاری) می‌تواند به نحوی تبیین شود که به چنین اشکالاتی دچار نگردد. چرا که طبق توضیحات پیشین، اگر امور اعتباری به دقت تعریف شود، با روند و فرآیندی مواجه خواهیم شد که تغییر و تکامل در آن، معنادار است. در واقع اعتبارات بر مدار «غرض» می‌چرخد و برای تحقق آن، به «جعل متناسب با غرض» اقدام می‌شود و «ظرفیت پذیرش جامعه» نسبت به مجعول نیز مدنظر قرار می‌گیرد و این روند، دائماً مورد بهینه و ارتقاء واقع

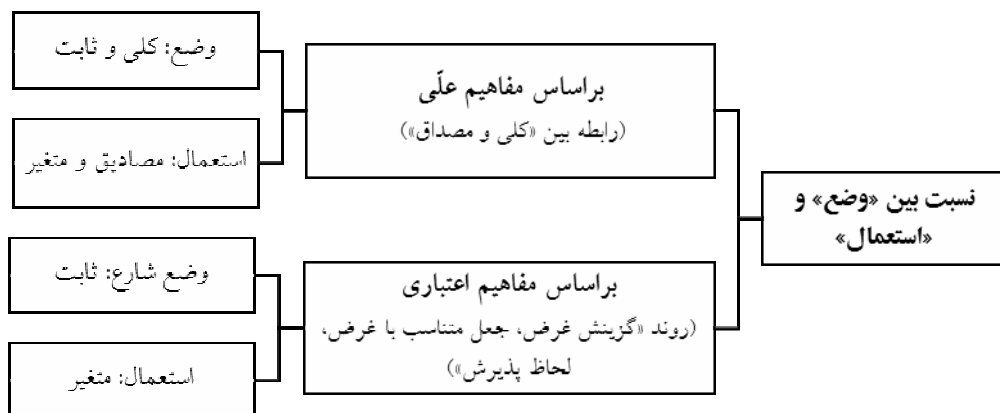
بریم که از پیه سوز سابق می‌بردیم. و همچنین کلمه میزان یا ترازو، که در اولین روزیکه آنرا بزبان آوردیم، طبق قرار قبلی برای، این آنرا وضع کردیم، که شنونده از آن چیز را بفهمد که کالا و اجناس ما بوسیله آن سنجیده می‌شود، ولی امروز آلاتی درست کرده ایم، که با آن حرارت، و برودت، را هم می‌سنجیم، پس این هم میزان هست، چیزیکه هست میزان الحرارة است، و همچنین کلمه سلاح که در روز اول چوب و چماق بود، بعداً شمشیر و گرز شد، و امروز توپ و تفنگ شده است. پس بنابراین هر چند که مسمای نامها تغییر کرده، بعدی که از اجزاء سابقش نه ذاتی مانده، و نه صفاتی، و لکن نامها همچنان باقی مانده است، و این نیست مگر بخاطر اینکه منظور روز اول ما از نام گذاری، فائده و غرضی بود که از مسماها عاید ما می‌شد، نه شکل و صورت آنها، و مادام که آن فائده و آن غرض حاصل است، اسم هم بر آن صادق است، در نتیجه مادام که غرض سنجش، و نورگیری، و دفاع، و غیره باقی است نام میزان، و چراغ، و اسلحه، نیز باقی است.» ترجمه تفسیر المیزان، ج ۱، صفحات ۱۴ تا ۱۶

می‌شود و تغییر می‌کند. ممکن است تصور شود: «در این صورت و بر اساس مفاهیم اعتباری، نسبت بین وضع و استعمال تنها در قالب تغییر در وضع و استعمال، قابل توضیح است و احتمالاتی از قبیل ثبات در وضع و استعمال، ثبات در وضع و تغییر در استعمال، تغییر در وضع و ثبات در استعمال گرچه قابلیت تصور دارد اما قابل پذیرش نیست.» اما باید توجه داشت که کلام فوق‌الذکر تنها هنگامی صحیح است که فقط اعتبارات عقلانی و انسانی در نظر گرفته شود. چرا که انسان‌ها حتی در زمانی که حائز منصب عقلاء در جامعه و حافظان نظم اجتماعی شوند، باز هم دارای احاطه علمی و إشراف کامل به موضوعات نیستند و لذا هم در «انتخاب غرض»، هم در «تناسب مجعول با غرض» و هم در «تشخیص ظرفیت جامعه و وضعیت پذیرش آن»، دچار اشتباه و خطا می‌شوند و بهینه و اصلاح در هر سه رکن اعتبارات، برای آنها امری معقول و معمول است.

این در حالی است که اگر فرض شود که اعتبار توسط کسی انجام شود که دارای احاطه علمی مطلق و إشراف کامل و تامّ به حیات بشری باشد، آنگاه می‌توان به این نتیجه رسید که اعتبارات او، دارای ثبات است و تغییر در آن راه ندارد. چرا که چنین شخصی نه در انتخاب غرض دچار تلون است، نه در «تناسب مجعول با غرض» اشتباه می‌کند و نه در تشخیص ظرفیت جامعه و وضعیت پذیرش آن دچار خطا می‌شود. بلکه هم غرضی را بر می‌گزیند که دارای تداوم تاریخی و حاکم بر تمام مراحل زندگی بشری است، هم امری را جعل می‌کند دارای تناسب تامّ با غرض اوست و هم پذیرش ابناء بشر را به درستی اندازه‌گیری می‌کند. روشن است که چنین شخصی در نزد اصولیون، همان شارع مقدس است که احاطه علمی مطلق و إشراف تامّ دارد و به همین دلیل، دین خاتم را تشریع فرموده که تغییر در سنن و احکام و مجعولات آن راه ندارد و همین امر در ادبیات و زبانی که برای بیان مقاصد خود پدید آورده، جریان دارد. با این بیان پیرامون ارکان اعتبار در نزد شارع، توضیحی علمی درباره‌ی تعابیر معروفه و شریفه‌ای چون «حلال محمد حلالٌ ابداً الی یوم القیامه و حرامه حرامٌ ابداً الی یوم القیامه»^۱ شکل می‌گیرد و عدم تغییر در الفاظ قرآن و روایات و منابع دینی، بر اساس مفاهیم اعتباری معنا پیدا می‌کند. بر این اساس روشن می‌شود که در تحلیل زبان بر اساس مفاهیم اعتباری نیز امر ثابت وجود دارد و آن در صورتی است که به جای اعتبارات خطاپذیر عقلاء انسانی، اعتبارات خطاناپذیر شارع مقدس مورد ملاحظه قرار گیرد که مصداق آن در مانحن‌فیه، همان

وضع‌های جدیدی است که شارع برای انتقال اغراض مدنظر خود، آنها را جعل فرموده و به دلیل بدیع‌بودن این مفاهیم و حیانی، برای حکایت از آنها مفردات و تراکیب نوینی پدید آورده است.

در همین راستا، تکلیف بخش متغیر بر اساس مفاهیم اعتباری نیز معین می‌شود چرا که پیروان شارع مقدس در مواجهه با چنین دستگاه علمی پیچیده و عظیمی، دائماً تلاش می‌کنند تا دقت و فهم خود از استعمالات شارع را ارتقاء دهند و به وضع مدنظر او نزدیک شوند و متناسب با وضعیت و سوالات جدیدی که بر اثر تکامل جامعه با آن روبرو می‌شوند، وظیفه خود را از این بیانات ثابت و لایتغیر استنباط کنند و به مرور زمان و در تناسب با افزایش ظرفیت غیرمعصوم، درک عمیق‌تری نسبت به خطابات او به دست آورند. طبعاً تعمیق این ادراکات، بر زبان و ادبیات متشرعه نیز اثر می‌گذارد و به تدریج، نحوه تکلم و گفتگوی آنها را به زبان شارع نزدیک می‌کند و موجب تغییراتی در ادبیات جامعه دینی برای تعبّد بیشتر به ادبیات وحی را سبب می‌شود. پس نسبت بین وضع و استعمال بر اساس مفاهیم اعتباری نیز روشن شد و واضح گشت که وضع شارع و ادبیات غیرقابل‌تغییر قرآن و روایات، امر ثابتی است که ارتقاء درک از آن، موجب تغییر استعمالات در جمع پیروان شارع خواهد شد. بحث فوق را می‌توان در شکل زیر به نمایش گذاشت:



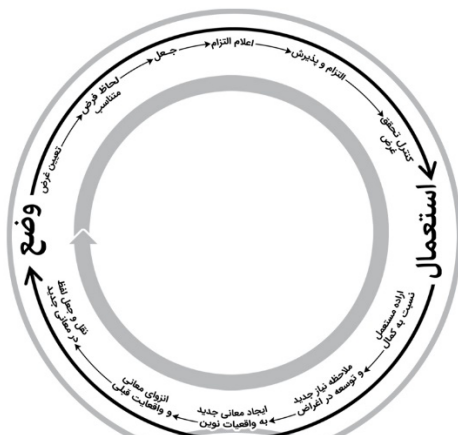
۱۶- اشاره‌ای به نقائص بحث قوم در «نسبت‌سنجی بین وضع و استعمال» و آثار آن در مبحث «ظهورات»

بر این اساس روشن می‌شود که سرفصل «نسبت بین وضع و استعمال» در مباحث قوم، به نحو ضعیفی مطرح شده چرا که صرفاً در آن، شک نسبت به مقتضای وضع (امر هفتم) یا شک نسبت به مستعمل‌فیه (امر هشتم) مورد بحث قرار گرفته است. در حالی که قبل از مقام شک، باید اصل رابطه بین وضع و استعمال تشریح شود و نسبت آن با شارع معلوم گردد. علاوه بر این که می‌بایست در امر هشتم و برای دستیابی به مراد مستعمل، بحثی پیرامون «ظهورات» مطرح می‌شد؛ چرا که به نظر می‌رسد در مبنای قوم، «ظهورات» پایگاه تکیه به استعمالات و کشف مراد مستعمل هستند و بخش بزرگ و مهمی از فهم کلام شارع در علم اصول و فقه، بر اساس ظهورات و نقش آن در کشف مراد شارع شکل می‌گیرد. پس گرچه ممکن است ادعا شود که «تمسک به ظهورات، یک امر ظنی و مستند آن، ادراکات عقلاییه است و لذا باید در بخش‌آمارات از آن بحث کرد»؛ اما باید توجه داشت که اگر «استعمال» یک سرفصل اساسی در مباحث الفاظ است، نمی‌توان با استدلال فوق از طرح آن در مقدمات کفایه صرف نظر کرد. بلکه اتفاقاً چنین استدلالی باید اصولیون را به این نکته راهنمایی کند که بحث از زبان و ادبیات و الفاظ بدون توجه به بنیاد عقلاییه و ظنون، بحثی کاملاً ناقص است. کما این که اگر «ظنی بودن» ملاکی برای خروج مبحث ظهورات از مباحث الفاظ است، نمی‌توان به راحتی پذیرفت که بسیاری از مباحثی که پیرامون «وضع» و ملحقات آن مطرح شده، از یقینیات و قطعیات باشد؛ بلکه به نظر می‌رسد ظنی بودن بخش معتناهی از مباحث وضع، امری غیرقابل انکار است. فارغ از این نکته، اساساً در صورت ارائه تصویری کامل درباره «مقام واضع» روشن می‌شود که «واضعین» نیز در واقع دسته‌ای از عقلاء هستند که بر مسأله زبان و ادبیات و حفظ نظم در آن تمرکز کرده‌اند؛ همان عقلایی که سیره آنان، مستند حجیت ظهورات قلمداد می‌شود. در این صورت باید گفت که تفکیک وعاء وضع از وعاء استعمال و جدانگاری «واضع» از «عقلاء»، ناشی از فقدان نسبت‌سنجی بین وضع و استعمال است و خود یکی از مباحثی به شمار می‌رود که باید مورد تأمل جدی قرار گیرد؛ کما این که در نقد امر هشتم، به آن اشاره شد.

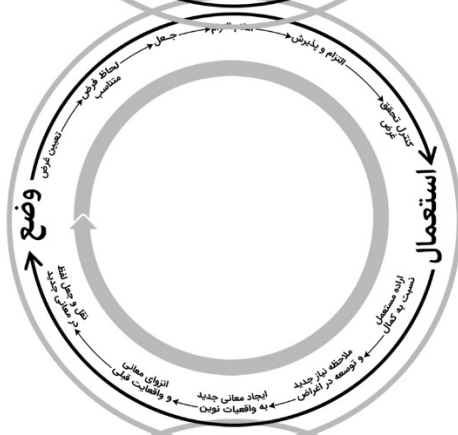
البته به دلیل گستردگی مباحثی که قوم پیرامون ظهورات مطرح کرده‌اند، باید نقد و بررسی آن را به نوشته‌ای دیگر موکول کرد؛ اما با توجه به ضرورتی که پیرامون طرح بحث ظهورات در مباحث

الفاظ اثبات شد و متناسب با نکاتی که درباره تحلیل استعمالات و نسبت آن با وضع در سطور فوق آمد، لازم است تا به این نکته اشاره شود: استعمالات شارع نیز همانند وضع او، یک امر دقیق و پیچیده و غیرعرفی است چرا که او با صدور این بیانات و انجام این استعمالات به دنبال آن است تا نسبت به تکامل بشر در هر مرحله تا روز قیامت، تعیین تکلیف کند. لذا برای فهم مراد او از استعمالات نمی‌توان به این اراده و شاء او و لوازم آن توجه نکرد و نباید همانند سایر عقلاء با مرادات استعمالی او رفتار کرد. برای تقریب به ذهن نمی‌توان به شاری که درباره تکامل انسان و جامعه حساس است، چنین نسبت داد که او توجهی به روند این تغییرات و سرفصل‌های اصلی این تحولات و نیروهای فعال در این تکامل توجهی ندارد. نمی‌توان پذیرفت که او درباره عدل و ظلم در تمامی مراحل تکامل جوامع سخن گفته باشد اما به مناشی عدل (نظام ایمان) و مناشی ظلم (نظام کفر و نظام نفاق) و درگیری این سه نظام با یکدیگر توجه نداشته باشد و خطابات خود را فارغ از این سه دسته و میزان و محدوده درگیری آنها و روند تغییرات آن صادر کرده باشد. به بیان دیگر روشن است که تمسک به ظهورات در نزد قوم، به قیود و شروط و قدرمتین‌هایی قید خورده و مثلاً علم و قدرت و بلوغ به مثابه شرایط عامه تکلیف تلقی می‌شود که لاجرم تمامی خطابات به آنها مقید شده است. حال اگر مقام شارع به خوبی تنقیح شود و نقش او در «رهبری تکامل» معلوم گردد، باید پذیرفت که قیود و قدرمتین‌ها محدود به علم و قدرت و بلوغ نیستند بلکه متناسب با تحلیل ما از شأن شارع توسعه پیدا می‌کنند و در نتیجه، تمسک به ظهورات برای فهم مراد شارع به این قیود جدید نیز مقید می‌شوند و نباید به صورت مطلق یا صرفاً عقلانی با آنها برخورد کرد. مباحث فوق را می‌توان در شکل ذیل ترسیم کرد.

سرفصل سوم تاریخ



سرفصل دوم تاریخ



سرفصل اول تاریخ

