امام رضا سلام الله و صلواته علیه:

ان بسم الله الرحمن الرحیم اقرب الی اسم الله الاعظم من سواد العین الی بیاضها

بسم الله الرحمن الرحیم، به اسم اعظم خداوند
نزدیک‌تر از سیاهی چشم به سفیدی‌اش است.

عیون اخبار الرضا ج۱

جلسه: ۵۱

فلسفه اصول

تاریخ: ۷۹/۳/۴

طبقه‌بندی مفاهیم

«رابطه بین شناخت و حجیت»

استاد: حجةالاسلام والمسلمین حسینی الهاشمی تنظیم از: گروه پژوهشی ـ کارشناسی اصول فقه دفتر فرهنگستان علوم اسلامی

تحلیلی از جریان حجیت (یقین مقنن) بر مبنای «منطق نظام ولایت» بعنوان پایگاه علم اصول

فهرست:

۱ - جمع بندی نظریه «شهودگرائی» در تعریف حجیت نسبت به فهم از دین و بیان ادله و اشکالات آن ۱

۲ - تحلیل از جریان حجیت بر مبنای «منطق نظام ولایت» (یقین مقنن) بعنوان پایگاه علم اصول ۲

۲/۱ – پیدایش اولین نسبت هماهنگ بین سه قوه «اختیار، حالت، سنجش» بعنوان یقین منطقی ۲

۲/۲ – ضرورت پیدایش یقین منطقی بعنوان پایگاه تمام یقینها ۲

۲/۳ – یقین دوّم و تحلیل نظری از تسلیم بودن به مولی بمعنای توصیف از حجت (تحلیل عقل عملی توسط عقل نظری) ۲

۲/۴ – جهت‌گیری اختیار متغیر اصلی جهت سنجش در اجمال و قدرت سنجش متغیر اصلی در جریان نسبتها در تفصیل ۳

۳ - طرح موضوع نسبت به «موضوع خطاب شارع» در دو مبنای اصالت شیء و اصالت‌الولایه (تکامل) ۳

۴ - پرسش و پاسخ به سؤالات ۴

۴/۱ – حاکمیت عقل در ساختن دستگاه منطقی و تحلیل از حجیت یقین مقنن ۴

۴/۲ – اصل بودن قضایای منطقی در پیدایش حجیت و نفی قضایای فلسفی و عرفی در حجیت امور ۵

۴/۳ – مقنن شدن تعبد بعنوان اولین یقین منطقی پایگاه علم اصول و استفراغ وسع در تحلیل یقین ۶

۴/۴ – «یقین منطقی، یقین موضوعی، یقین مصداقی» اولین تقسیم یقین مقنن در پایگاه علم اصول ۶

نام جزوه:	فلسفه اصول		
استاد:	حجةالاسلام والمسلمین حسینی الهاشمی	تاریخ جلسه:	۷۹/۳/۴
پیاده‌کننده:	آقای نیک منش	حروفچینی و تکثیر:	خانم رضوانی
عنوان گذار:	حجةالاسلام صدوق	تاریخ انتشار:	۷۹/۳/۲۶
ویراستار:	آقای نیک منش	کد بایگانی کامپیوتری:	۰۱۰۹۲۰۵۱
کنترل نهائی:	حجةالاسلام رضائی	زمان جلسه	۲۲ دقیقه

جلسه ۵۱ | فلسفه اصول | تاریخ: ۷۹/۳/۴

تحلیلی از جریان حجیت (یقین مقنن) بر مبنای «منطق نظام ولایت» بعنوان پایگاه علم اصول

۱ - جمع بندی نظریه «شهودگرائی» در تعریف حجیت نسبت به فهم از دین و بیان ادله و اشکالات آن

حجةالاسلام والمسلمین حسینی: در جلسهٔ قبل، پیرامون نظریه اول که می‌گفت طرف خطاب، «فطرت انسان» است بصورت مختصر بحث شد و ادله و اشکالات وارد بر آنها را باختصار از نظر گذراندیم.

در واقع گروهی از متدیّنین، جزء فرقه دراویش هستند که از روش مناسک عملی پیروی می‌کنند تا به این وسیله بتوانند به تمرکز و تمحض روحی برسند و از قِبل آن، به درک احکام الهی نائل شوند. در این رابطه ما گفتیم شکی نیست که از آنطرف - یعنی وجود معصومین (ع) - تسلط بر ایجاد حساسیت و کیفیت و حتی پیدایش نسبتهای معقول و محسوس وجود دارد ولی آیا آنچه را که من درک می‌کنم می‌توانم به شرع، نسبت دهم یا خیر؛ بحث دیگری می‌باشد. اما چون در همین صورت هم می‌توان از فرض یقین و حتمیت در جای خود دفاع کرد و خاتمیّت وجود مبارک حضرت نبی اکرم(ص) و تبیین معصومانه و تفصیلی توسط ائمه اطهار(ع) و خاتمیّت این امر به حضرت خاتم الاوصیاء(عج) را اثبات نمود لذا کسی نمی‌تواند ثبوتاً ادعای عصمت از خطا را داشته باشد و بگوید من هرگز خطا نمی‌کنم! قطعاً این ممکن نیست چراکه امکان خطا برای او وجود دارد نه امکان عصمت. پس امکان عصمت برای غیر آن بزرگواران، منتفی است.

۲ - تحلیل از جریان حجیت بر مبنای «منطق نظام ولایت» (یقین مقنن) بعنوان پایگاه علم اصول

حال که این امکان برای ما منتفی است لذا این

امر بازگشت به این معنا می‌کند که بایست تسلیم بودن ما با بلوغ سعی همراه باشد. چرا که علم ما نیز تدریجی‌الحصول است و اضافه و نقصان می‌یابد. لذا بلوغ سعی را لازم دارد که این امر نیز به «تعبد، تقنین و تفاهم» و مؤمّن نبودن باز می‌گردد.

حجةالاسلام میرباقری: یعنی می‌خواهید بفرمایید که خود این، موضوع یقین عقلی است.

(ج): احسنت!

(س): یعنی خود حجیّت، یک قضیه است که در آن یک یقین، مندرج است.

(ج): بله یک یقین در آن مندرج است و محکوم به حکم عقل است. البته تطبیق آن نیز به همین صورت است اما این سه یقین (یقین منطقی، موضوعی، مصداقی) یک امر را تمام می‌کند.

(س): یعنی می‌فرمایید که ما یک یقین مصداقی داریم.

۲/۱ - پیدایش اولین نسبت هماهنگ بین سه قوه «اختیار، حالت، سنجشی» بعنوان یقین منطقی

(ج): به تعبیر بهتر ما به سه یقین توجه می‌کنیم: یک یقین، یقین منطقی است که کلیهٔ نسبتها به آن تمام می‌شود و دارای سه رکن «اختیار، حالت و سنجش» است. اگر این سه قوه وجود داشته باشد اولین نسبت هماهنگ هم پیدا می‌گردد.

۲/۲ - ضرورت پیدایش یقین منطقی بعنوان پایگاه تمام یقینها

اما اگر کسی دچار بیماری تردید باشد حتماً قدرت سنجش نیز نخواهد داشت مادامی که آن تردید، اطلاق داشته باشد. یعنی اگر تردید در هر امری صورت گرفت کلاً حرکت قفل می‌گردد. چرا که در این حال رابطه میان اختیار و سنجش او قطع است. و اگر این رابطه قطع شود به این معناست که او نمی‌تواند بسنجد و دیگر نمی‌تواند یقین اولیه منطقی را داشته باشد. در این حال، دیگر هیچ یقینی برای او پیدا نخواهد شد.

۲/۳ - یقین دوّم و تحلیل نظری از تسلیم بودن به مولی بمعنای توصیف از حجت (تحلیل عقل عملی توسط عقل نظری)

اما اگر او از یقین اولیه منطقی برخوردار بود یقین دوم، بلافاصله شروع می‌شود که همان موضوع توصیف حجیّت است؛ یعنی «ماالحجّیة؟» در واقع او حجّت را بعنوان مؤمّن از عقاب مولی، نسبت میان شما و اختیار مولی ملاحظه می‌کند. طبعاً او فرض اختیار را برای مولی خواهد داشت که آیا مولی می‌تواند عقاب کند یا چنین نکند؟ سپس فرض اختیار را برای شما خواهد داشت که یا می‌توانید طاعت کنید ویا چنین نکنید و اگر طاعت کنید مستحق عقاب نیستید ولی اگر طاعت نکنید استحقاق عقاب را دارید. و در نهایت او نسبت میان اختیار مولی و اختیار شما، تسلیم بودن را ملاحظه می‌کند. این همان یقین توصیفی دوم است. این موضوع که مربوط به موضوع عقلی عملی است تحلیلاً توسط عقلی نظری، این حکم ارائه می‌شود که اصلاً در این فرض، قابلیت عقاب و جود ندارد و یا در این فرض، عقاب وجود دارد اما مولی می‌تواند آنرا

ببخشد.

(س): پس حضرتعالی در واقع ادراکات عقلی عملی را انکار می‌فرمائید چراکه آنها را بر پایه عملکرد و اختیار، تحلیلهای عقلی نظری می‌دانید.

۲/۴ - جهت‌گیری اختیار متغیر اصلی جهت سنجش در اجمال و قدرت سنجش متغیر اصلی در جریان نسبتها در تفصیل

(ج): خیر! اصولاً تحلیل، جز از عقل نظری صادر نمی‌شود. بله موضوع آن می‌تواند عقل عملی یا بصورت عام یا حتی خود اختیار باشد. «سنجش»، قوتی است که خاصیتش غیر از خاصیت «حالت» است. هر جاکه جای استدلال و ایجاد تناسب و نسبت است حتماً جای سنجش می‌باشد. و آنجا که حالت است ولی سنجش نیست دیگر نسبت و تناسب هم وجود ندارد. در واقع نسبت و تناسب، از اوصاف عمل سنجش - و نه خود سنجیدن- است. یعنی سنجش، عملی می‌کند که این عمل، چیزی جز ایجاد نسبت و تناسب نیست.

پس ما در جائی اختیار را حاکم کردیم و در جائی هم سه یقین را. البته در عین حال، یقین منطقی حاکم بود اما بر این یقین نیز اختیار، حاکم است. یعنی بر اجمال آن، اختیار حکومت می‌کند که این اجمال هم چیزی جز «جهت» سنجش نیست و الّا تفصیل سنجش، از آنِ اختیار نیست. بله صحیح است که این تفصیل، در سایهٔ جهتگیری اختیار صورت بگیرد و در آن جهت باشد لذا متغیر اصلی آن هم اختیار است ولی مجری در جریان نسبتها حتماً قدرت سنجش می‌باشد.

۳ - طرح موضوع نسبت به «موضوع خطاب شارع» در دو مبنای اصالت شیء و اصالت‌الولایه (تکامل)

حال اگر چنین باشد آنگاه باید دید که آیا استفراغ وسع، صرفاً به قضایائی که مربوط به یک حالت موضوع است تمام می‌شود یا اینکه حکیم علی‌الاطلاق، نسبت آن را به موضوعات دیگر ملاحظه و در واقع «نظام احکام» را نازل فرموده است؟

ممکن است ادعا شود جعلی که اعتباری است و از سایر اعتبارات نیز جدا بوده و با آنها نسبت و تناسبی هم ندارد مورد اشکال قرار می‌گیرد. این همان ابتدای ورود به بحث اصولیین است که ما فعلاً آنرا بصورت مقدمه می‌آوریم تا زمینه‌ای برای خروج از این موضوع و ورود در بحث اصولیین شود که مورد اشاره شما نیز بود.

آیا «جعل»، جعل «باید و نباید» است یا جعل «موضوع»؟ حتماً جعل موضوع نیست. بله می‌توان از توصیف موصوف سراغ گرفت اما جعل موضوع به چه معناست؟! چرا از جعل موضوع سخن می‌گویند؟! اصولاً موضوع مختار، ایجاد نسبت و تناسباتی است که شارع فرموده است اما نه به آن جعلی را که قوم می‌فرمایند. پس مفهوم جعل، روی خود امر و نهی است. یعنی آنها «احکام فعل» است و نه احکام موضوع فعل.

اساساً باید موضوع فعل را بصورت جدای از فعل نسبت به موضوع ملاحظه کرد. اما اینکه مولی

کیفیت یا موضوع یا ماهیتی را ایجاد کرده باشد حتماً آن نحوه ایجادش با نحوه ایجاد امر و نهی، متفاوت می‌باشد. ایجاد نسبت و تناسب در واقع اختیار مولی برای تکامل، ایجاد راه تکامل و ایجاد امر و نهی نیست بلکه صرفاً ایجاد نسبت و تناسب می‌باشد و این ایجاد هم از زمین تا آسمان، با امضائیات عرف متفاوت است. آیا عقود و ایقاعات، امضائی است حال آنکه شارع می‌فرماید اگر این شرط را رعایت نکردید عقد و قرار مالی شما فاسد خواهد شد؟ بله امضاء را می‌توان صرفاً شرط کمال دانست و نه شرط فساد. در این نکته دقت بفرمائید که نمی‌توان اصل قضیه را تعلیق کرد. بله تنها تأسیس است که می‌تواند تعلیق کند و این تأسیس هم نسبت بین کمال و موضوع را ملاحظه می‌کند.

۴ - پرسش و پاسخ به سؤالات

این دو مطلب بود که مطلب دوم را بعداً بصورت تفصیلی مورد دقت قرار می‌دهیم. اینک اگر سؤالی هست بفرمائید.

(س): این، مطلبی غیر از این است که بگوئیم اینکه یقین حجت است، از بدیهیات نیست و جای بحث دارد. پس اگر می‌گوئیم این بدیهی است در واقع قضیه‌ای است که بایست با تحلیل نظری به آن رسید که اساساً مقصود از حجّت و مقصود از یقین چیست؟

۴/۱ - حاکمیت عقل در ساختن دستگاه منطقی و تحلیل از حجیت یقین مقنن

(ج): و مقصود از نسبت دادن چیست؟ آیا این نسبت را شرع می‌دهد یا ما؟ اصولاً من هوالحاکم؟ یعنی حاکم در این حجیّت کسیت؟

(س): شما می‌فرمائید که در همه اینها حاکم، عقل است و عقل هم بر اساس اختیار و ایجاد تناسب، حکم می‌سازد.

(ج): و البته سه باید یقین با هم باشد تا یقین مقنن شود آنگاه عقل نیز نمی‌تواند موضوعاً آنرا رد کند مگر آنکه عقل، دستگاه دیگری را در نسبت و تناسب ملاحظه کند و در این نسبت و تناسب، امر دیگری را وارد کند.

(س): و الاّ اگر مبنای منطقی یقین او جاری شود و به تعریف حجیّت برسد دیگر خود آن نمی‌تواند این را بشکند.

(ج): بله. یعنی اگر از موضوع حکم شارع، خروج پیدا کند برای بار دوم، یقین مقنّن از این امر خارج است که عقل بتواند آنرا رد کند.

(س): و منظور از یقین مقنن هم این است که عقل بر پایه منزلت اختیار و نسبت و تناسب، ضوابطی را برای موضوع حجیّت ساخته است که یکی از آنها برای خود نسبت است یعنی توانست نسبت هستی و نیستی را ضابطه‌مند کند. و سپس بعنوان نسبت دوم، حجیّت را بعنوان یک موضوع حکم عقل، تعریف می‌کند.

(س): و بر همان پایه هم تعریف حجیّت را ارائه داده و سپس مصداق حجیّت را معین می‌نماید.

(ج): پس از تعیین مصداق، دیگر نمی‌تواند هر یقینی را حجت بداند بلکه می‌تواند بگوید یکدسته از

یقینها خارج از موضوع حکم شرع و داخل در موضوع حکم من است لذا می‌توانم بگویم که او اهمال کرده است و حجت و مؤمّن نیست. این نکته، مهم است.

(س): آیا فرمایش امروز شما غیر از این بود که یقین، حجت است و خودش، موضوع حکم عقل می‌باشد؟

(ج): احسنت!

(س): و ما می‌توانیم نسبت به آن بحث کنیم که آیا عقل، حکم می‌کند که یقین حجت است یا خیر؟

(ج): و البته در یقینهای غیر مقنّن، حجت نیست.

(س): منظور این است که آیا این، نکته اضافه‌ای را بر فرمایشات سابق شما افاده می‌کند؟ چرا که در آن بیانات، حضرتعالی می‌فرمودید که «الیقین حجة»، موضوع حکم عقل است و عقل هم مطلق یقین را حجت نمی‌داند چرا که در تحلیل حجیّت، مبنای حجیّت در دستگاه عقل، همان تسلیم بودن به مولی است.

۴/۲ - اصل بودن قضایای منطقی در پیدایش حجیت و نفی قضایای فلسفی و عرفی در حجیت امور

(ج): این همان یقین تحلیلی است و آن یقین است که پایه ملاحظه علم اصول محسوب می‌شود. در یک سطر و بعنوان نتیجه‌گیری می‌توان گفت: یقین مقنن، پایه این امر قرار می‌گیرد که آیا «وضع»، حجیت را می‌آورد یا اینکه «عقل»، اساس در حجیت است؟ اگر وضع و عرف، در باب حجیت اصل شود یقین بدون لحاظ مقنن بودن می‌تواند حجیّت را تمام کند. و البته مقنن شدن هم برای پیدایش یقین است. پس آیا ما مقنن می‌کنیم تا یقین پیدا کرده و احراز نمائیم و سپس مستبصر شویم یا اینکه اگر یقین هم پیدا کنیم نمی‌توان بدون مقنن و مستدل شدن، آنرا حجت دانست؟

این تفاوت مهمی در باب اصول است که آیا وضع و شئون آن که ما را به یقین عرفی می‌رساند و کلاً اعتباریات و مفاهیم اعتباری، حجت است یا خیر؟ منظور از شئون وضع نیز همان تقسیمات است که در علم اصول صورت گرفته است. حال آیا این، اصل در پیدایش حجت است که در نتیجه یقین عرفی را پدید می‌آورد و عرفیّت فقیه هم در فقه کفایت می‌کند؟ احیاناً معقول بودن آن هم بمعنای قبلی که می‌گفتند امر صحیحی نیست چرا که ایشان قضایای فلسفی را در استدلالهای فقهی دخالت می‌دادند و پیداست که این کار صحیحی نیست. اینها غیر از قضایای منطقی است چون بین این دو نوع قضایا فاصله وجود دارد. این نکتهٔ ظریفی است که باید به آن دقت کرد. پس نمی‌توان قضایای فلسفی را در استدلالات فقهی دخالت داد ولی قضایای منطقی قطعاً دخالت دارد.

حجة‌الاسلام شاهرودی: ممکن است در اینجا این اشکال مطرح شود که وقتی شما تحلیل و معنای حجیت را نظری دانستید و آنرا به عدم تسلیم بودن معنا کردید خود این ادعا را از کجا می‌گوئید؟

(ج): ولی شما مجبورید که آنرا به عقل نظری باز گردانید. در اینجا سه قوه مطرح است: «قدرت اختیار-

قدرت حالت (حال یا حساسیت روحی) - قدرت سنجش». این پلّهٔ اول محسوب می‌شود. سپس اختیار شما و اختیار مولی و نسبت بین اینها مطرح است که بعنوان موضوع یقین دوم قلمداد می‌گردد. و نهایتاً یقین مصداقی مطرح است. البته این مطلب را قبلاً بصورت اجمالی گفته بودیم ولی تفصیل آنرا در این جلسه دقت بفرمائید.

حجةالاسلام میرباقری: آیا «اختیار، حالت و سنجش» پایگاه یقین می‌شود؟

۴/۳ - مقنن شدن تعبد بعنوان اولین یقین منطقی پایگاه علم اصول و استفراغ وسع در تحلیل یقین

(ج): این پایگاه اولین یقین منطقی است.

(س): بالاخره با این امور چه درست می‌شود؟

(ج): حالت منطقی و مفهوم مقنن شدن حاصل می‌آید که در علم اصول مقنن شدن حتماً پایه قرار می‌گیرد. یعنی تعبد بایست مقنن شود.

(س): بالاخره مشخص نشد که جمع این سه امر، پایگاه چه چیزی محسوب می‌شود؟ یعنی جمع اینها چه محصولی را ارائه می‌دهد؟

(ج): پیدایش یقین منطقی را ارائه می‌دهد.

(س): اما یقین منطقی یعنی چه؟

(ج): یعنی حالتی نسبت به خود موضوع نسبت. در این حال اختیار، در امر نسبت دادن، مجرا پیدا می‌کند. لذا هست و نیست کل قضایا، مربوط به همین است. پس این امر پایه استفراغ وسع می‌شود و نه خود استفراغ وسع. به تعبیر دیگر، اولین پایه منطقی، همان استفراغ وسع در تحلیل یقین می‌باشد.

حجةالاسلام شاهرودی: پس باید بگوئیم تعریف یقین.

(ج): خیرا اصولاً یقین مقنن چیست؟ آیا یقین، به قید مقنن بودن، حجت است یا خیر؟ این دقیقاً فاصله میان علم اصول موجود و علم اصول مختار را می‌رساند. آیا یقین عرفی، کافی است یا یقین مقنن؟ اگر شما عصمت را نفی کردید و گفتید باید آنرا به تفاهم رساند و تفاهم نیز اصل است حتماً به یقین مقنن نیز محتاجید.

حجةالاسلام میرباقری: اما پایگاه یقین مستدلّ کجاست؟

۴/۴ - «یقین منطقی، یقین موضوعی، یقین مصداقی» اولین تقسیم یقین مقنن در پایگاه علم اصول

(ج): سه یقین با یکدیگر بایست جمع شود که عبارتند از: ۱ - یقین منطقی ۲ - یقین موضوعی ۳ - یقین مصداقی

(س): اما یقین منطقی چیست؟

(ج): «اختیار، حالت و سنجش» است که پایه پیدایش یقین مقنّن محسوب می‌شود.

حجةالاسلام شاهرودی: اما چرا حسّ را در آن وارد نمی‌کنید؟

(ج): نمی‌توان حسّ را در اینجا آورد چراکه بعداً شما حسّ را جزء ابزارهائی قرار می‌دهید که پس از تقنین، زمانی که به تفاهم می‌رسید صرفاً می‌توان حسّ را وارد کرد. چراکه شما بدنبال پایهٔ تقنین، قانون سازی

و ایجاد ربط هستید و نه پایه کارآمدی عینی که سخن دیگری است و بایست بعداً به آن برسید. یعنی اگر بعداً بخواهیم حضور در کارآمدی داشته باشیم بایست به آن پرداخت و این حسّ، هم نسبت به نوشته‌ای که در اینجا وجود دارد و هم نسبت به کلام آقایان شاهرودی و میرباقری، معنا پیدا می‌کند. یعنی زمانی که بصورت جمعی در آمد مفهوم حسّ پیدا می‌شود.

حجةالاسلام میرباقری: اما باز معنای یقین منطقی روشن نشد؟

(ج): این همان «نسبت» است. اصولاً پایگاه نسبت، بدون یقین امری محال است. یعنی نسبت، با تردید مطلق حاصل نمی‌شود.

انشاءالله این مطلب را در جلسه آینده بیشتر مورد بررسی قرار می‌دهیم.

«و آخر دعوینا ان‌الحمد لله رب‌العالمین»

جلسه: ۵۲

تاریخ: ۷۹/۳/۱۸

فلسفه اصول

طبقه‌بندی مفاهیم

«رابطه بین شناخت و حجیت»

استاد: حجةالاسلام والمسلمین حسینی الهاشمی تنظیم از: گروه پژوهشی ـ کارشناسی اصول فقه دفتر فرهنگستان علوم اسلامی

«یقین مقنن» پایگاه استناد در منطق نظام ولایت به معنای تحقق و جریان نظام یقین «منطقی، موضوعی و مصداقی»

فهرست:

* مقدمه: تشریح نظام یقین ۱

۱ - حاکمیت عقل در بررسی و ملاحظهٔ رابطهٔ بین عقل نظری (سنجش) و عقل عملی (اختیار) دلیل برای حجیّت بالتفصیل ۲

۱/۱ - تحلیل از «یقین ذاتاً حجت است» بر مبنای نظام یقین «منطقی، موضوعی، مصداقی» ۳

۱/۲ - تعین «تعبد و تسلیم بودن» به تقنین و ملاحظه نسبت بین اختیار و سنجش ۴

۱/۳ - تعین «وجه‌الطلب و تسلیم بودن» به خروج از حجیت بالاجمال بطرف حجیت بالتفصیل ۴

۲ - بررسی آراء مختلف طوائف فکری در باب حجیت و پایگاه استناد آنها نسبت به شرع ۵

۲/۱ - بررسی روش شهودی دراویش ۶

۲/۲ - بررسی اساس بودن فطرت و تهذیب آن (بوسیله مناسک عمل) بعنوان پایگاه استناد در نزد عرفا ۶

۲/۳ - بررسی اصل بودن عرف تخاطب با دقتهای عقلی و عقلائی بعنوان پایگاه استناد در نزد فقهاء عظام شیعه ۷

۲/۴ - بررسی نظام یقین «منطقی، موضوعی، عرفی» بعنوان پایگاه استناد در نظریه مختار ۷

۲/۵ - بررسی اشکالات و نقضهای وارده به آراء مطرح شده ۸

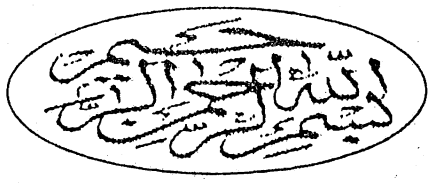
۲/۵/۱ - خروج موضوعی تأویل حسی و آراء علمای روشنفکر از بحث حجیّت ۸

۲/۵/۲ - سطحی نگری و برخورد ساده و غیر فنی در نسبت دادن به شارع و غفلت از ملاحظه تطرق احتمالات پیرامون آن در نزد عرفا ۹

۲/۵/۳ - ضعیف بودن دقتهای اصولیین در نسبت دادن امور به شرع ۱۰

۲/۵/۴ – ضعف علم اصول موجود در ملاحظه نظام برای سرپرستی و ولایت اجتماعی و عدم درک از مسئله بهینه و راندمان در حکومت ۱۰
۲/۵/۵ – عدم ضرورت دستیابی به نظام احکام و نظام نسبتها در احکام فردی ۱۱
۳ – ضرورت جریان سه یقین در تبیین «تقنین در استناد» ۱۱
۳/۱ – تقوم و وابستگی عقل به اختیار بمعنای پشتوانه داشتن خط تحلیلی عقلانی بوسیله سه یقین منطقی، موضوعی و مصداقی ۱۲
۳/۲ – ملاحظه تقوم نظام یقین از طریق ملاحظهٔ نسبت بین صحت جهت اختیار و صحت موضوع سنجش عقلانی ۱۲
۴ – مقایسه برهان نظری منطق صوری با برهان بمعنای نظام یقین در نظام ولایت و غفلت برهان منطق صوری از ارتباط با خدای متعال و محیط عینی ۱۳
۴/۱ – ظنی شدن برهان منطق صوری بدلیل عدم تقوم تحلیل نظری آنها به مسئله تعبد و «پیشینهٔ عینی در پیدایش و زمینه‌های سؤال» ۱۳
۵ – پرسش و پاسخ به سؤالات ۱۴
۵/۱ – تفکیک سیر تحلیلی و سیر تحققی برای روشن شدن پایگاه استناد ۱۴
۵/۲ – تحقق حجیت (یقین مقنن) در جریان تحقق نظام یقین (منطقی، موضوعی، مصداقی) ۱۵

نام جزوه :	فلسفه اصول		
استاد :	حجةالاسلام والمسلمین حسینی الهاشمی	تاریخ جلسه:	۷۹/۳/۱۸
پیاده‌کننده :	آقای نیک منش	حروفچینی و تکثیر:	خانم رضوانی
عنوان گذار :	حجةالاسلام صدوق	تاریخ انتشار :	۷۹/۳/۱۱
ویراستار:	آقای نیک منش	کد بایگانی کامپیوتری :	۰۱۰۹۲۰۵۲
کنترل نهائی :	حجةالاسلام رضائی	زمان جلسه	۶۰ دقیقه



جلسه ۵۲ | فلسفه اصول | تاریخ: ۷۹/۳/۱۸

«یقین مقنن» پایگاه استناد در منطق نظام ولایت به معنای تحقق و جریان نظام یقین «منطقی، موضوعی و مصداقی»

*** مقدمه: تشریح نظام یقین**

حجةالاسلام میرباقری: بحث قبلی در خصوص دیدگاه کسانی بود که پایگاه تفاهم با شارع را بر «فطرت» قرار می‌دهند و بحث زبان گروهی و اجتماعی را نادیده می‌گیرند. با این وصف آیا یقینی که ایشان پیدا می‌کنند حجت است؟ همچنین بحث شد که هر چند ریاضات ایشان، بر پایه تقوا است و از صبغه شرعی نیز برخوردار است و به قیاس و استحسان و روشهای منهی عنه هم رجوع نمی‌کنند لذا یقینی که بر پایهٔ ریاضات شرعی و بدون رجوع به روشهای منهی است آیا حجت است یا خیر؟

از همین جا بود که بحث حجیت یقین، از نو مطرح شد و حضرتعالی فرمودید که «الیقین حجةٌ» به حسب ظاهر، یک قضیه و یک حکم است و به تنهایی، مرکب از سه یقین است: اولین آنها «یقین منطقی» است که پایگاه پیدایش «نسبت» بوده و ترکیبی از اراده، حالت و سنجش است که از جهتگیری و وجه‌الطلب شروع می‌شود و تا حساسیتها و سپس تمثل و تکیف و تبدل که سه امر مربوط به مرحله نسبت است ادامه پیدا می‌کند. لذا اولین یقین، یقین منطقی است که این یقین، در نسبت سنجی توسعه پیدا می‌کند و نظام یقین را می‌سازد. البته پایگاه همین یقین هم اراده، حالت و سنجش است چرا که تا زمانی حالت به سنجش نرسد پایگاه نسبت و تناسب ایجاد نمی‌شود.

لذا چون ما در صدد تحلیل نظری فعالیتهای عقل عملی هستیم در اینجا بایست از تناسب ونسبت استفاده کنیم. و چون در قضاوت نسبت به عقل عملی وارد می‌شویم تا ببینیم کدام رفتار عقل عملی حجت است در واقع از پایگاه یقین منطقی استفاده می‌کنیم و این همان پایگاه یقین نظری و ایجاد تناسب و نسبت است. با این و صف نسبت به هر حکمی که در تحلیل نسبت به عقل عملی صورت می‌دهیم و آنهم از احکام عقل نظری محسوب می‌شود این پایگاه تناسب و نسبت وجود دارد که در واقع همان یقین اول (یعنی یقین منطقی) است.

سپس فرمودید این یقین منطقی در هر قضیه‌ای که ما با آن مواجه می‌شویم بگونه‌ای است که ابتدائاً یک یقین مصداقی را ایجاد می‌کند. در این حال مصداقی از آن یقین منطقی در تحلیل محمول قضیه یا عقدالحمل آن ایجاد می‌گردد. یعنی محمول هر قضیه بر خلاف اینکه یک عنوان ساده و بسیط است در واقع همین محمول، یک قضیه محسوب می‌شود چرا که نسبتی در آن موجود است و آن نسبت هم مصداقی از آن یقین منطقی است. از جمله اینکه در «الیقین حجةٌ» به نظر می‌رسد که «حجةٌ» یک کلمه بسیط است اما در واقع خود یقین است که از مصادیق آن یقین منطقی است و بر پایهٔ همین یقین است که نسبت بین عبد و مولی تعریق می‌شود.

حجةالاسلام والمسلمین حسینی: در اینجا چند یقین مطرح است؟

(س): یک یقین، «منطقی» است و در هر قضیه‌ای این یقین، یک مصداقی در ناحیه محمول پیدا می‌کند که از آن به یقین «مصداقی» تعبیر می‌کنند و سپس برای این محمول، موضوعی را درست می‌کنیم که آن موضوع را بر اساس رابطه اندراج، تحت این محمول، مندرج می‌کنیم. حال از این امر به یقین «موضوعی» تعبیر می‌فرمودید. یقین موضوعی در قضیه «الیقین حجةٌ»، یقین در مصداق، موضوع همین قضیه است.

۱ - حاکمیت عقل در بررسی و ملاحظهٔ رابطهٔ بین عقل نظری (سنجش) و عقل عملی (اختیار) دلیل برای حجیّت بالتفصیل

(ج): اما در اینجا آیا موضوع حکم عقل است؟

(س): خیر! موضوعی برای «حجةٌ» می‌باشد که خود «حجةٌ» هم یک قضیه عقلی است. چرا که می‌فرمودید ما یک یقین مصداقی داریم که در واقع خودش حکم عقل است. چون این عقل است که حجیّت را بر پایهٔ یقین منطقی تعریف می‌کند. یعنی ابتدائاً عقل بر این پایه، یقین مصداقی درست می‌کند و حجیّت را تعریف می‌کند.

(ج): در اینجا بنده تعبیر «مصداقی» را برای «موضوعی» نمی‌گیرم ولی شما چنین می‌کنید.

(س): یقین موضوعی در واقع یقینی است که در موضوع قضیهٔ «الیقین حجةٌ» می‌آید.

(ج): خیر بایست موضوع را خود حجت گرفت

که موضوع برای حکم عقل است. یعنی یک حکم عقلی و یک یقین منطقی داریم که در دستگاه آن، یقین منطقی نامیده می‌شود و قادر است «هست و نیست» را تمام کند.

(س): و در واقع پایگاه تحلیل نظری و ایجاد نسبت است.

(ج): یعنی بمحض گفتن «الحاکم هوالعقل» این معنا افاده می‌شود که عقل، حاکم در حکم هست و نیست می‌باشد. حال که عقل می‌خواهد حجت را ملاحظه کند در واقع حجت، موضوع خود عقل است.

(س): و حکم می‌کند به اینکه چه چیزی حجت است.

(ج): بله و در اینجاست که رابطهٔ بین عقل نظری و عملی تمام می‌شود. اصولاً حجت بمعنی تسلیم شدن است.

(س): پس در تحلیل عقل نظری، موضوع برای فعل و عقل عملی، تسلیم بودن است.

۱/۱ - تحلیل از «یقین ذاتاً حجت است» بر مبنای نظام یقین «منطقی، موضوعی، مصداقی»

(ج): بله، البته الیقین هم به این معناست که یقین ذاتاً حجت است. این یقین که در این قضیه وجود دارد در واقع مصداقی از حجت است که موضوعی در قضیه است. یعنی بلحاظ قضیه، موضوع است و بلحاظ مصداقیّت، مصداق است.

(س): چرا که خود، رابطهٔ اندراجی با حجیّت دارد کما اینکه خود حجیّت هم مصداقی برای یقین منطقی است. لذا در جلسهٔ قبل به اعتبار اینکه این حجیّت، مصداق یقین منطقی است به آن لقب یقین مصداقی - و نه موضوعی - دادید.

(ج): اگر در آنجا غرض من خوب تعبیر نشده است در اینجا تأکید می‌کنم که همواره حجت، یقین موضوعی است و غرض از مصداق هم همان موضوع در قضیه‌ای است که مصداق برای کبرایٔ کلی است.

(س): یعنی هر قضیه، یک حدّ اصغر و یک حدّ اکبر دارد که حدّ اکبر ما متعلق یقین موضوعی است و حدّ اصغر ما هم مصداقی از آن کبری است. لذا زمانی که ما می‌گوئیم «الیقین حجةٌ» در واقع سه امر وجود دارد که یکی از آنها پایگاه منطقی نسبت است.

(ج): اما آیا این سه امر با هم حضور دارند؟

(س): بله چه اینکه شما می‌فرمودید که یک پایگاه منطقی برای یقین نظری وجود دارد که در واقع یقین سنجشی - و نه یقین در حالت - است. پس پایگاه منطقی یقین سنجشی، نسبت بین حالت و سنجش است که حدّ اولیه و سپس پایگاه هست و نیست و قضاوت نظری را درست می‌کند.

(ج): پس در آنجا که «الحاکم هوالعقل» را می‌گوئیم به همین معناست.

(س): سپس همین امر برای خود در هر بابی که می‌خواهد حکم کند موضوعی درست می‌کند. یعنی در هر باب که عقل می‌خواهد حکم کند ابتدائاً یک

موضوع درست می‌کند.

(ج): حتی در فلسفه؛ که منطق و دستگاه فلسفی منطق، یک امر است و حکم فلسفی هم امر دیگری است و برای منطق، موضوع محسوب می‌شود.

(س): سپس نسبت به مصداق در خصوص یک تعین خاص نیز قضاوت می‌کند و آنرا تحت این مندرج می‌کند. اصولاً همه جا چنین است. و اما نکتهٔ بعدی را که اشاره می‌فرمودید این است که اگر بر این اساس ملاحظه شود همواره یقین مصداقی که حاصل می‌شود - یعنی زمانی که عقل به قضاوت پیرامون یک قضیهٔ خاص می‌پردازد - در واقع نظام یقین و متقوم از سه یقین است.

(ج): لذا «نظام یقین» حجت می‌شود. چون در هیچ یقینی نیست که نظام یقین نباشد اما در عین حال حجت باشد! اما اگر در بعض موارد، این نظام وجود نداشت یعنی یقینی حاصل شود ولی مندرج در حجتی و آن حجیت هم مندرج در یک منطق نباشد آنگاه صحیح است که بگوئیم مثل مغمٰی علیه و مست، از تکلیف، خروج موضوعی دارد. یعنی یک فرد مست که نمی‌فهمد و نمی‌توان به او امر و نهی کرد از دستور امر و نهی اصولاً خروج موضوعی دارد نه آنکه حجیت داشته باشد. پس نظام یقین و یقین مقنن، حجت است. یعنی قضیهٔ «یقین ذاتاً حجت است» به سه یقین که با یکدیگر نسبت دارند و نظام یقین را می‌سازند بازگشت دارد.

(س): آیا حضرتعالی باز می‌خواهید پایگاه حجیت را از تسلیم خارج کنید؟

۱/۲ - تعین «تعبد و تسلیم بودن» به تقنین و ملاحظه نسبت بین اختیار و سنجش

(ج): ما از تعبد و تقنین سخن می‌گوییم و الّا تسلیم بودن نمی‌تواند تعین پیدا کند مگر به تقنین. پس تسلیم بودن، مرحله تعّبد و اختیار است. اگر نسبت اختیار به سنجش تمام نشود وضع حجّت در آنجا چگونه خواهد بود؟ لذا تسلیم بودن بایست متکیّف به کیف سنجش باشد.

۱/۳ - تعین «وجه‌الطلب و تسلیم بودن» به خروج از حجیت بالاجمال بطرف حجیت بالتفصیل

حال باز می‌گردیم و از حجیّت بالاجمال و بالتفصیل سخن می‌گوییم. آیا اصولاً این امر جایز است یا خیر؟ اصولاً حجیّت بالاجمال، تسلیم شدن اختیار عبد به اختیار مولی است.

(س): اما زمانی که از حجیّت بالتفصیل سخن می‌گوییم بایست مصداق آنرا تعیین کنیم.

(ج): حجیّت بالتفصیل می‌خواهد بگوید که فلان کار، تسلیم بودن به خداوند متعال است. یعنی زمانی که نخواهد تعیّن صورت گیرد و صرفاً وجه‌الطلب باشد صرف تعبد و اختیارکافی است و اگر می‌خواهد از وجه خارج شود و تعین پیدا کند حتماً بدون تقنین، امری محال است.

(س): اما این مطالب، کافی از پاسخگوئی به آن

اشکال نیست.

(ج): در اینجا ضروری است که ابتدائاً مطلب را بخوبی تنقیح کنیم و سپس به اشکال شما بپردازیم. تسلیم بودن که تا آخر، تسلیم بودن است و مرتباً امری خواهد بود که متکیّف و متعیّن می‌شود.

(س): این مطلب واضح است اما در آن اشکال است که ابتدائاً بایست در تعیّن آن، از سنجش عبورکرد و البته تقوا هم امری کافی نیست.

(ج): آیا ابتدائاً بایست از حسّ عبورکند یعنی امر چنین بگذرد به اینکه تفاهم شود و من قول این شخص را بشنوم که دیگر نتوانست اشکال را مطرح کند؟

(س): پس جواب آن اشکال، تازه بایست از این به بعد طرح گردد. حضرتعالی تا اینجا چنین می‌فرمایید که در «الیقین حجة» یا هر امر دیگری راکه حکم به حجیت آن می‌کنیم در واقع سه کار را صورت می‌دهیم، اول اینکه یک یقین منطقی داریم و سپس آن یقین، یک یقین موضوعی را ایجاد می‌کند که حدّ اکبر ماست و در نهایت، یک حدّ اصغر را تحت آن مندرج می‌کنیم. لذا بایست این سه امر مورد توجه قرارگیرد.

(ج): احسنت! و الّا حاکم، عقل نیست و اگر چنین حاکمیتی نباشد در واقع نسبت بین اختیار و سنجش، قطع شده است. اصولاً اختیار چه می‌کند؟ خود حالت، اولین اثری که در نظام حساسیت دارد چنین است که اختیار را به حال، تعریف می‌کنید. اما در مرحله دوم، سنجش وارد عرصه می‌شود. پس تسلیم بودن، حجت نیست اگر بخواهد از وجه‌الطلب بگذرد و به تعیّن برسد. یعنی چه؟ مگر به شما وحی می‌شود؟ «تسلیم هستم» بچه معناست؟

۲ - بررسی آراء مختلف طوائف فکری در باب حجیت و پایگاه استناد آنها نسبت به شرع

قصد داریم چه کسانی را موضوع سؤال قرار دهیم؟ در ابتدای کار، دراویش هستند که شهودات خود را منسوب به خداوند متعال می‌کنند و خطاپذیری را در آن راه نمی‌دهند. اینها یک طایفه هستند که در بدو امر متعرّض آنها شدیم. اما طایفهٔ دوم کسانی هستند که خود را خطاپذیر می‌دانند ولی می‌گویند بایست از راه ریاضات شرعی سلوک کرد. ایشان دقتهای عقلی را به اقیسه و تأویل به رأی، متهم می‌کنند. برخی از ایشان کمتر با مباحث عقلی مقابله می‌کنند و می‌گویند اینها تأویل به رأی عقلانی صورت می‌گیرد. ولی برخی دیگر مثل اخباریین هستند و آن را قیاس می‌دانند. ایشان برای عقل، نقشی قائل نیستند و می‌گویند بایست ادبیات و زبان عرب را خواند و با تهذیب نفس، حساسیت خود را در تعبد و تقوا افزایش داد تا بتوان از بیانات معصوم(ع) استفاده کرد.

اما طایفهٔ سومی که موضوع اشکال ماست از ضرورت بکارگیری عقل، در عین اصل بودن لسان خطاب، سخن می‌گویند. حال ما این سه طایفه را قصد داریم موضوع بحث خود قرار دهیم. البته طایفه سوم هم اصولیین موجود حوزه هستند.

(س): پس شما می‌خواهید بفرمایید که آیا یقین عرفی، مصداق «الحجة» است یا خیر؟ آیا این امر می‌تواند موضوع آن قضیه واقع شود؟

(ج): حال اگر گفتید که یک یقین در اینجا وجود دارد اگر با تعبد همراه باشد قول اصحاب فطرت نیز قابل دفاع خواهد بود. و البته ممکن است سنجش را هم به آن اضافه کنیم تا دقت و جمعبندی بهتری صورت گیرد. و این همان کاری است که فعلاً اصولیین انجام می‌دهند در عین آنکه لسان خطاب را هم اصل می‌دانند و به عقلاء، کمتر توجه می‌کنند. در این حال جمعبندی عرفی صورت می‌گیرد و عقل، نوکر فهم عرفی می‌شود تا نهایتاً یک مطلب حاصل شود. یعنی دیگر از ملازمات عقلی نظری سخن نمی‌گویند.[1] اما آیا بایست مطلب را بصورت عرفی تمام کرد؟ آیا ملاک، فطری است یا عرفی یا مشهودی؟ این سه امر را فراموش نکنید چون فعلاً فرهنگ نسبت دادن، در همین سه امر خلاصه می‌شود.

۲/۱ - بررسی روش شهودی دراویش

مناسب است توضیحی در مورد روش «شهودی» که مربوط به دراویش است داده شود. این روش گاهی اصلاً خلاف دلالات لفظی عمل می‌کند. لذا اگر به آنها گفته شود مطلبی را که شما می‌گوئید از این لفظ مستفاد نیست جواب می‌دهند که خیر چنین نیست چراکه بطن آن در نزد ماست! یعنی آنها ادعا می‌کنند که ما از منبع، درک می‌کنیم لذا شما چه می‌گوئید؟!

پس اولین سؤال این است که آیا وحی به سیدالمرسلین(ص) ختم شده است؟ این مطلب را می‌توان با تحقیقات میدانی و در نوشته‌های ایشان بوفور مشاهده کرد. ایشان اولاً قائلند اینگونه نیست که وحی امری مختص به یک یا چند نفر باشد چراکه خواب را نیز درجه‌ای از وحی می‌دانند همچنانکه مکاشفات، مشهودات و معاینات را نیز چنین تصور می‌کنند.

۲/۲ - بررسی اساس بودن فطرت و تهذیب آن (بوسیله مناسک عمل) بعنوان پایگاه استناد در نزد عرفا

اینها یک طایفه‌اند اما بنا نیست طایفه دیگر راکه دسته زیادی از عرفاء از آن گروهند با دراویش و گروه اول، یکی دانست. طایفه دوم قائلند که بایست عمل کرد و بدنبال تهذیب بود آنهم باندازه‌ای که علم شما اجازه می‌دهد. اگر اول کار معلوم شد که روزه و امساک، مستحب است و شایسته است که اذکار و زیارات را به قلب رساند و با تدرّب به باب قلب و مداومت بر آنها و نیز مواظبت بر خاطرات، زمینهٔ تهذیب نفس را فراهم نمود تا این روایات معصومین (ع) معنا پیدا کند که ابواب فهم تنها از طریق تهذیب، گشوده می‌شود و به تعبیر ما نظام حساسیت بگونه‌ای در می‌آید که

---

۱ - *روزی یک فاضل حوزه به فاضل دیگری دیگری که در رابطه با یک فقیه صحبت می‌کرد خطاب کرد و قسم خورد که امام صادق (ع) نمی‌پسندند که شما چنین، بحث عقلی کنید!*

حساسیت صاحب تهذیب را ارتقاء می‌دهد، در این حال دیگر مانند یک عرب غیر مهذب، با روایات بسادگی برخورد نمی‌کنیم و از کنار معانی آنها نمی‌گذریم. مثل عابری که از کنار مغازه‌ها می‌گذرد اما اشیاء داخل آنها را نمی‌بیند ولی کودکی که بدنبال یک اسباب‌بازی و یا بزرگسالی که بدنبال یک کتاب است و یا خانمی که به قصد خرید لباس بیرون آمده است نسبت به اشیاء داخل مغازه‌ها با توجه به موضوع طلب هر یک، حساسیت دارد لذا این افراد از صد مغازه بازدید می‌کنند و آن اسباب بازی یا کتاب یا لباسی را که می‌خواسته‌اند با دقت می‌بینید و خرید می‌کنند. پس نظام حساسیت کسی که ممارست به تقوا داشته باشد ارتقاء می‌یابد و بمحض ارتباط با آیات و روایات، برای او فتح باب می‌شود و می‌تواند مطلب را درک کند. پس از این منظر، «فطرت» اساس «نسبت» است.

۲/۳ - بررسی اصل بودن عرف تخاطب با دقتهای عقلی و عقلائی بعنوان پایگاه استناد در نزد فقهاء عظام شیعه

اما طایفه سوم که موضوع بحث امروز ماست بگونه‌ای دیگر عمل می‌کنند.

(س): البته در پایان بحث گذشته نیز فرمودید آیا اگر پایگاه یقین، عرف باشد حجت است یا خیر؟

(ج): بله اما حرف سوم این است که می‌گویند صرفاً ما هستیم و این آثار. لذا لسان تخاطب و عرف را بایست اصل قرار داد هر چند که انسان متقی با فرد بی تقوا متفاوت است و تقوا نیز از شرائط محسوب می‌شود اما چنین کسی آن را همانند تهذیب در فطرت بعنوان امر دخیل در اصل علیّت نمی‌داند و صرفاً قائل است بایست بخوبی بتوان جمع عرفی کرد و عقل را بکار گرفت که آیا این روایات، معارض دارد یا خیر؟ همچنین با صدر و ذیل کردن آیات و روایات، مفهوم عرفی را با مداقّه بدست آورد. این شیوهٔ اصولیین موجود حوزه است که گاهی هم بسراغ عقلاء و عقل رفته‌اند. (۱)

۲/۴ - بررسی نظام یقین «منطقی، موضوعی، عرفی» بعنوان پایگاه استناد در نظریه مختار

آنچه در اینجا ما بدنبال آن هستیم آیا یقین عرفی است یا نظام یقین؟ اگر نظام یقین است بایست بگونه‌ای باشد که در آن، «یقین منطقی» یا عقل محض

---

۱ - *در عین آنکه ساحت و زحمات آنها محترم است صرفاً به مقایسه کردن و یا احیاناً درست کردن مصداق برای احکام فلسفه در اصول پرداخته‌اند حال آنکه موضوع فلسفه، امری دیگری است. مثلاً اگر خواسته‌اند در رابطه با طلب و اراده سخن بگویند از لوازم ماهیّت که رابطی به آن مباحث ندارد سخن گفته‌اند؛ چه اینکه اگر این یک بحث عقلی هم باشد آنرا بایست در علم کلام مورد دقت قرار داد. بله در اینجا بایست از موضوعات دیگر سخن گفت و علم اصول هم کوچک و غیر متورم است لذا جا دارد که بزرگتر از این شود اما در موضوع کار خود. امروزه در عین آنکه صدها رشته برای ریاضیات ایجاد شده و پایگاه آن هم تغییر پیدا کرده است ولی کسی نمی‌گوید که ریاضیات، ورم کرده است و بایست از آن کاست! لذا بایست در موضوع علم مربوط کارکرد و با آن، چیزی مثل موضوع کلامی یا فلسفی را خلط نکرد.*

(عقل نظری) و «یقین عقل عملی» (یا موضوعی) و بالاخره «یقین عرفی» (یا مصداقی) توأمان وجود داشته باشند تا نظام یقین ایجاد شود سپس بایست کل موضوعات را بر همین اساس تحلیل کرد و با طبقه‌بندی آنها چنین گفت که نظام یقین از سه یقین تشکیل یافته است و سه به سه نیز قابل دسته‌بندی و نظام یافتن است. در این حال می‌توان برای آن یک رابطهٔ متقوم تعریف کرد. و اگر تغییری در هر فتوا و دستگاهی صورت پذیرد بالنسبه به خود می‌تواند در کل، حضور داشته باشد.

قبلاً بصورت ضعیف و گذرا گفتیم که علم اصول، دارای نظامی است چون نمی‌توان علم استدلالی را بدون کبریٰ تصور کرد. اصولاً کبرای کلی، محل استناد در کلیه قضایاست. اگر هنر هم یک علم دیگر باشد که بصورت استدلالی نبوده و بر اساس پسند عمل کند هنگام تحلیلی شدن و گفتن اینکه استدلالاً این خوب است و آن بد و یا این درست است و آن غلط؛ حتماً نیازمند یک کبرای کلی هستیم. اما ضروری است که این مطلب را بصورت تفصیلی بیان می‌کنیم.

(س): اما بالاخره روشن نشد که چگونه ما از آن ترکیب یقین، به سه یقین «عقلی، عرفی و عقلائی» منتقل می‌شویم؟

۲/۵ - بررسی اشکالات و نقضهای وارده به آراء مطرح شده

(ج): اجازه بفرمائید که در ابتداء به بیان گزارش کلی بپردازیم. پس فعلاً آنچه مورد بحث و مناقشه قرار گرفت سه نحوه از فرهنگ متدینین در دستیابی به حکم بود که نقص هر دستگاه مورد دقت قرار گرفت و البته ناقصتر از همه هم کار دراویش بود که سر از تأویل روحی مطلب در می‌آورد.

۲/۵/۱ - خروج موضوعی تأویل حسی و آراء علمای روشنفکر از بحث حجیّت

البته یک خروج موضوعی در کار است که بایست به آن اشاره کرد و آن اینکه کسانی که به تأویل حسّی روی می‌آورند بنظر می‌رسد که اصلاً نمی‌خواهد متدین باشند چرا که در صدد ارائه ترجمه مادی از دین هستند و این هم تدیّن به دین نیست.

حجةالاسلام صدوق: اما در شرائط اداره و وضعیت اضطرار عینی، آنها را هم می‌توان متدیّن دانست.

(ج): فراموش نکنیم کسی که چنین کاری می‌کند نفس کار را متّخذ از دین نمی‌داند بلکه می‌گوید این کاری را که حس‌گراها می‌گویند الآن بعنوان امری مضطرالیه بایست انجام بگیرد که این دیگر در نزد او امری متخذ از دین نیست. او می‌گوید شرعاً این کار جایز است ولو از نفس دین سر چشمه نگرفته باشد! مثلاً چون علم پزشکی می‌گوید وقتی یک زن به فلان بیماری مبتلا می‌شود بایست مورد عمل جراحی قرار گیرد گرچه پزشک او مرد باشد. قطعاً این عمل هم از دین اخذ و فهمیده نشده است.

(س): آقایان مراجع هم می‌فرمایند که این کارها ربطی به دین ندارد.

(ج): اشکالی ندارد ولی در هر حال در نفس قضیه، تدیّن وجود ندارد اما در اینکه بر من واجب است چنین کنم می‌توان این حکم را از دین اخذ کرد. بر خلاف دراویش که می‌گویند اساساً صاحب شرع به من چنین دستوری داده است پس این موضوع، متخذ از دین و شرع است! همچنانکه اصحاب فطرت نیز آنرا متخذ از شرع می‌دانند و اصولیین نیز آنرا منتسب به شرع قلمداد می‌کنند اما کلیه کسانی که امور را به علمای حسّی نسبت می‌دهند چون به حس و تجربه تمسک شده است لکن نمی‌توان در آن، رد پای اخذ از شرع را دید.

(س): یعنی آنها این را موضوعاً خارج از دین می‌دانند.

(ج): بنظر می‌رسد که تکلیف آنها موضوعاً مشخص است چرا که موضوعاً حسّ را اصل می‌گیرند و کسی که چنین می‌کند چرا بایست آنرا به شرع نسبت دهد؟ اما کسانی دیگر مثل دراویش را می‌توان چنین تحلیل کرد که از اول، اعتقاد به حقایق عالم و باور به خدا و رسول باعث شده است این سخن را بر زبان برانند.

حجة‌الاسلام میرباقری: و البته کسانی هم که تحلیل حسّی می‌کنند برای درست کردن استناد نیست و صرفاً غرض تأویل را دنبال می‌کنند و نه حجیّت را.

(ج): احسنت! آنها بدنبال اعلام حجیّت نیستند.

(س): صرفاً می‌خواهند پایگاه روانی اجتماعی را با خود همراه کنند.

(ج): آنها دین را ابزار محض می‌دانند و می‌گویند این طایفه متدین هستند لذا بایست به دین ابزاری روی آرود. اما کسانی که می‌خواهند به دین از طرق مختلف، متعبد باشند وضع دیگری دارند که در طریق شهودی دیدیم این امر ممکن نیست. همچنانکه اقیسه و استحسانات و... هم ملحق به روش اولّی است لذا کار اهل تسنن و غیر آنها نیز براحتی ملحق به شرع نمی‌شود.

۲/۵/۲ - سطحی نگری و برخورد ساده و غیر فنی در نسبت دادن به شارع و غفلت از ملاحظه تطرق احتمالات پیرامون آن در نزد عرفا

اما از دراویش فراتر می‌رویم و در وضع عرفاء مروری می‌کنیم که قائل به تهذیب و فطرتند: اینها قطعاً طایفه بزرگی از متدینین هستند و احیاناً اهل خلوص و تقوا در بین آنها بسیار است و مخالفت با مولی را هم نمی‌پذیرند. ممکن است درویش خود دقت نکرده باشند گرچه آنرا یک عمر دنبال کرده باشند. این امری معمولی است که بعضاً اتفاق می‌افتد. مثل کسی که یک عمر رانندگی می‌کند اما اطلاعات فنی موتور و کار مکانیکی را نمی‌داند خصوصاً در بخشهائی که حتماً نمی‌توان از او انتظار چنین تسلطی را داشت. مثلاً چند راننده یا مکانیک را سراغ دارید که بدانند بردار نیروها

در زمان تراکم و تجزیه قدرت، چه اثری بر مقاومت ملکولی دارد؟ قطعاً یک هزارم مکانیکها نیز جواب این سؤال را نمی‌دانند که مثلاً این پیستون در زمان روشن بودن موتور در هر دقیقه چند بار و با چه فشاری کار می‌کند و در زمان انتقال فشار روی دنده، میزان انتقال آن از نظر نیرو بر ملکولهای آن چقدر است؟ آیا مقاومت مصالح آن، توان چنین کاری را دارد یا خیر؟ او صرفاً می‌داند که دنده در این حال خورد می‌شود و در حالت عادی بایست چنین توازنی بین اجزاء باشد اما کُنه این مسائل را نمی‌داند. بلکه کسانی که به مهندسی طرح در انتقال نیرو برای خنثی کردن جاذبه می‌پردازند می‌توانند بفهمند که اتومبیل در حالت سر بالائی جاده، در یک اصطکاک ساده بسر نمی‌برد بلکه اصطلاک جدی میان انتقال نیرو و جاذبه زمین بوجود می‌آید که راننده را ملزم به زدن دندهٔ سنگین می‌کند. آنها می‌دانند که فشار ملکولی چقدر است.

۲/۵/۳ - ضعیف بودن دقتهای اصولیین در نسبت دادن امور به شرع

اما اصولیین که خطاب را اصل قرار می‌دهند و مرتباً در آن دقت نظر می‌کنند مسلماً غفلت برای آنها قبیح است. بله برکسی که اصل را تهذیب می‌دانست و از اصل بکارگیری ابداع احتمال و تطرق و صدر و ذیل کردن و احتمالات متعدد را آوردن و جمعبندی کردن غفلت می‌کرد این عمل چندان زشت نیست ولی بر کسی که کارش مداقّه عقلی است اگر بر این امر تسلط پیدا نکند حتماً روش کار او زیر سؤال می‌رود. او که مدعی می‌شود وحدت جهت، کافی در وحدت موضوع است حتماً نسبت بین موضوع و اثر را می‌فهمد لذا چرا نبایست دقت کند در حالی که کار او دقت کردن بوده است؟! بنابراین جای دارد که بر او نقص گرفته شود.

۲/۵/۴ - ضعف علم اصول موجود در ملاحظه نظام برای سرپرستی و ولایت اجتماعی و عدم درک از مسئله بهینه و راندمان در حکومت

پس در کار هر سه دسته که فرهنگ موجود را تداعی می‌کنند اشکال وجود دارد. اما آیا این اشکال تا آنجا می‌تواند برسد که غیر از احکام فردی، احکام اجتماعی را هم بپوشاند؟ حتماً در احکام اجتماعی، موضوعاً این نحوه دقت لازم است چرا که مسؤلیت سرپرستی و دخالت در نسبت بین امور و نظام را دارد. مسلماً اگر دخالت در نظام، وظیفه او باشد نمی‌توان تصور کرد که حدّ اولیه کار او، نظام نباشد. البته این نکته در باب علم اصول استنباط احکام حکومتی، لازم‌الذکر است که گاهی برخی از قوم، حکومت و تشکیلات را بمعنای تجزیهٔ امور و تعیین مسؤل برای هر جزء می‌دانند و باصطلاح با تشکیلات هزینه‌ای سر و کار دارند اما از برآیند آن غافلند و اگر هم غفلتی نکنند برآیندها را بصورت جمع کمّی ارائه می‌دهند ولی باز کاری به بهینهٔ امور ندارند. طبعاً کسی که کاری به بهینه نداشته باشد از «نسبت» نیز می‌گریزد و مفهوم

تشکیلات را بمعنای نسبت و تناسب و تبدیل به وصف کردن نمی‌داند. اما کسی که می‌خواهد به بهینهٔ نسبت بپردازد حتماً به این امر التفات دارد که بایست نظام و نسبتها را ملاحظه کرد و از نظام و الگوی تخصیص سخن گفت. اصولاً او معنای عوض شدن وصف و تعبیر در آنرا با خوبی و بدی تجزیه، کاملاً مرتبط می‌بیند و راندمان را منتجه - و نه جمع کمّی - می‌داند. او برای حاصل برخورد می‌تواند کیفیت جهت را ملاحظه کند.

۲/۵/۵ - عدم ضرورت دستیابی به نظام احکام و نظام نسبتها در احکام فردی

پس علم اصول استنباط احکام حکومتی حتماً بایست به نظام احکام و طبعاً نظام نسبتهائی که در یقین است بازگشت پیدا کند. اما در مادون آن، این گونه امور ضرورتی ندارد. اگر بصورت ساده بخواهیم فقه را عمل کنیم در واقع با دو بخش سر و کار خواهیم داشت. گاهی یک استاد اخلاق در صدد معالجهٔ بیماران روحی بر می‌آید که او نیز حتماً بایست با نظام سر و کار داشته باشد ولی گاهی یک مکلف معمولی می‌خواهد به واجبات عمل کند و بقیه را به محیط نظام احکام حکومتی و شرائطی بسپارد که برای او ارزش و سود و...را تعریف می‌کنند. اما آیا برای او نیز که احکام فردی وی بصورت جزئی است لسان خطاب کافی است یا خیر؟ ممکن است در اینجا با حفظ ضعف در دقت، حکم به کفایت این امر بدهیم ولی او در احکام حکومتی و نسخه دادن اصولاً حق نسبت دادن را ندارد مگر آنکه شرائط اضطرار فراهم شود.

۳ - ضرورت جریان سه یقین در تبیین «تقنین در استناد»

اینک به بحث باز می‌گردیم. تا اینجا محل نزاع روشن شد لذا بایست به بحث «تعبد، تقنین و تفاهم» پرداخت. فعلاً در صدد تبیین معنای تقنین در استناد هستیم پس می‌گوئیم سه یقین برای اول کار ضرورت دارد. اما اگر این سه یقین آمد آیا عقل در اینجا حجّت است؟ وقتی شما می‌گویید یک یقین منطقی داشتیم و از «الحاکم هوالعقل» هم سخن می‌گویید آیا عقل را بتنهائی حجت می‌دانید یا خیر؟ آیا کل قضایا به یک قضیهٔ عقل نظری منتهی می‌شود یا اینکه عقل عملی - یعنی مسئله حجت، اختیار و سنجش - هم حتماً در آن دخالت دارد؟ آیا این دو امر کافی است یا اینکه اختیار و سنجش و حسّی که نسبت به نوشته‌ها و آثار نزد شما اعمال می‌شود نیز بایست لحاظ گردد؟ پیداست که حالت، مربوط به بخش عقل عملی است که معنای حجیت را ذکر می‌کند.

گاهی ما یک تحلیل عقلی برای هر سه امر داریم چراکه از خود عقل می‌توان تحلیل کرد. یعنی عقل می‌تواند از حجیت و اختیار، تحلیل کند و این یک تحلیل عقلی در موضوع حجیت است. همچنین عقل می‌تواند دربارهٔ عرف به تحلیل بپردازد و هکذا می‌تواند خود یقین و حالت را هم ملاحظه کند و در هر حال عقل می‌تواند «موضوع» داشته باشد.

۳/۱ - تقوم و وابستگی عقل به اختیار بمعنای پشتوانه داشتن خط تحلیلی عقلانی بوسیله سه یقین منطقی، موضوعی و مصداقی

آیا عقل صرفاً حاکم است یا اینکه عقل، بدون اختیار نمی‌تواند چنین کاری کند؟ آیا حکم عقل، وابسته به وضعیت اختیار است؟ آیا می‌توان این را اثبات کرد و گفت هرچند کیف اختیار و تسلیم بودن در سنجش مؤثر است و اگر چه حکم عقلی و یقین منطقی را نیازمند هستیم ولی این یک یقین وابسته است؟ البته این وابستگی، در حکم حجیت نیست بلکه درحجّیت موضوعاً - یعنی تسلیم بودن و حالت داشتن - است که سنجش، به وضعیت اختیار، وابسته است.

اگر فرضاً این مطلب اثبات شد و گفتید این معنای تحلیل حجیّت نیست بلکه معنای وجود تسلیم است آنگاه بایست یک خط از عقل به حجیّت و سپس به مصداق بکشید و نام آنرا «خط تحلیلی» بگذارید. و البته پشتوانهٔ این تحلیل هم سه یقین است که عبارتند از یقین عقلی که مربوط به اوّلی است و یقین دوم که مربوط به حالت تسلیم بودن است و یقین سوم که مربوط به عرف و مصداق است. اما چرا سومین یقین را چنین می‌نامیم؟ چون از این کلمات است که اینگونه یقین ایجاد می‌شود.

۳/۲ - ملاحظه تقوم نظام یقین از طریق ملاحظهٔ نسبت بین صحت جهت اختیار و صحت موضوع سنجش عقلانی

پس اینکه یک تحلیل عقلی وجود دارد امری علیحده است ولی نکتهٔ مهم این است که سه یقین وابسته به هم در اینجا حضور دارد و نه سه تحلیل عقلی که صرفاً در یک یقین منطقی خلاصه شود. یعنی عقل، حکم عقل عملی را در باب حجیّت، تحلیل کرده است بدون آنکه پشتوانهٔ آن، یک یقین باشد. دراین حال صرفاً عقل، یقینی را که از عرف بدست بیاید تحلیل کرده است بدون آنکه یقینی پشتوانهٔ آن باشد. اما شما می‌گویید چنین امری ممکن نیست چراکه حتماً نیازمند سه یقین است که اینها هم به یکدیگر متقومند. البته اگر نحوهٔ تقوم اینها را بصورت تقوم سنجشی ملاحظه کنید حتماً اختیار به سنجش، نیازمند خواهدبود و بالعکس، اگر جهت آنرا ملاحظه کنید حتماً یقینی که در عقل عملی یا است در تسلیم بودن، اصل در جهت است. پس اینکه «جهت، صحیح است یا خیر؟» امری است که مربوط به عقل عملی اختیار است و در مفهوم حجیّت هم بیان می‌شد. اما سنجش آن بصورت عقل نظری است. و اگر هم متقوم شد براحتی نمی‌توان گفت صحت آن، به سنجش منوط است. یعنی چنین نیست که صحت جهت و صحت سنجش نسبت میان جهت و موضوع صحیح باشد.

اما یک «یقین عرفی» نیز درکار است که تعیّن خاصی را

هم تمام می‌کند و اگر آن آثار را هم بردارید دیگر وجود نخواهد داشت. این یقین نیز باب مخصوص خود را داراست. طبعاً سنخ و نوع یقین آنها نیز مختلف است. آیا می‌توان ابداع کرد که سه یقین متقوم وجود دارد تا یک فتوا صادر شود؟

۴ - مقایسه برهان نظری منطق صوری با برهان بمعنای نظام یقین در نظام ولایت و غفلت برهان منطق صوری از ارتباط با خدای متعال و محیط عینی

آیا می‌توان گفت برهان در اینجا بسیار دقیقتر از برهانی است که در عقل نظری صرف، تحلیل می‌دهند؟ چون در آنجا از تأثیر اختیار بر عقل نظری، غفلت می‌کنند و در اینجا از تأثیر شرائط محیطی، دچار غفلت می‌شوند. لذا هم تعبّد (یعنی ارتباط با خدا) و هم محیط (یعنی پیشینه‌های عینی) در نحوهٔ تطرق احتمالات، برای تفصیل حکم نظری که بر یک بدیهی استوار است مورد دقت قرار نمی‌گیرد. به تعبیر بهتر ادعا می‌کنند که ما یک بدیهی در برهان عقل نظری داریم که بر پایه آن، لوازمش را با سلب و ایجاب ملاحظه کرده و یک ساختمان ساخته‌ایم. اما ما می‌گوییم نه در آنجا بیاد داشته‌اید که بایست با خدای خود ارتباط داشته باشید و نه متوجه بوده‌اید که آیا با محیط، ارتباط دارید یا خیر. اصولاً موضوعاتی که بذهن شما رسیده است تا چه اندازه از محیط، تأثیر پذیرفته است و از آن سو از طرف خداوند متعال، دارای چه نوع ارتباطی بوده‌اید در حالی که برهان شما در آنجا بسیار ضعیف است چراکه با غفلت توأم است؟ اگر بنا شد که در آنجا هم برهان شما سامان پیدا کند بایست بتوانید تقوم آنرا ملاحظه کنید بگونه‌ای که باید بگوئید تا چه اندازه به تعبّد، متقوم هستید و محیط، تا چه اندازه در پیدایش سؤال و زمینه و پیشینهٔ عینی در ذهن شما مؤثر بوده است؟ قطعاً بایست هر دو امر را ملاحظه کرد.

۴/۱ - ظنی شدن برهان منطق صوری بدلیل عدم تقوم تحلیل نظری آنها به مسئله تعبد و «پیشینهٔ عینی در پیدایش و زمینه‌های سؤال»

بنابراین ما در فقه، جزء اصحاب ظن نیستیم بلکه از علماء و ادقّ ایشان هستیم. چون از ضرورت سه یقین مشروط به هم سخن می‌گوییم. بله در باب منطق بدون استناد است که می‌توان از ظُنَنا سراغ گرفت. آن برهان، ملّقب به ظنّ است چراکه با تغییر مواد آن منقلب می‌شود. به تعبیر دیگر اعتبارات عقلیه و جهات مختلفی راکه در یک موضوع از لحاظ عقلی مورد دقت قرار می‌دهیم باعث تغییر در احکام می‌شود. هکذا اگر در موادی که در طبقه‌بندی، نسبت به خارج وجود دارد تغییر حاصل آید باز همین واقعیت تکرار خواهد شد. لذا چنین نیست که در فلسفه، برهان کارکند و در فقه، ظنّ. بلکه این فلسفه است که ظنّی می‌شود آنهم به جهات مختلفی که حسّ در آن دخالت دارد از یکسو و نیز نحوهٔ تعبد به مولی هم از سوی دیگر.

پس اگر حکم عقلی محض، با شرع مقابله پیدا کند و سپس گفته شود بایست در این حال شرع را تأویل کرد، امری مردود محسوب می‌گردد. چون حکمی راکه

شما در عقلی محض می‌فرمائید محال است به جهات مختلف، تحلیل نشود و به مرتبه تعبد و تکامل، برگشت پیدا نکند. بله چون از آنها غفلت دارید آنها را بحساب نمی‌آورید. ایشان آن موادی را که در فلسفه بکار گرفته‌اند حتماً مبتلا به دو اشکال مزبور خواهد شد چون سر از ظنّ در می‌آورند. ولی آنچه راکه یک فقیه در اینجا می‌آورد حکم برهانی می‌شود. اما چرا؟ چون او در آنجا به نور وحی استضائه می‌کند لذا از کجا بایست برهان را بیاورد؟ تا اینجا اصل مطلب بصورت یک گزارش ساده نسبت به سیر مباحث بیان شد اما آنچه باقی می‌ماند اصل استدلالات است و قبل از آن، اشکال حضرتعالی را پاسخ می‌گوییم.

۵ - پرسش و پاسخ به سؤالات

(س): حضرتعالی قبلاً فرمودید که یقین ما مرکب از سه یقین است. یعنی وقتی به حجیّت یک حکم خاص یقین پیدا می‌کنیم در واقع به یک قضیه یقین داریم که این قضیه، مستنبط از خطاب، و روش استنباط است. تمامی اینها یک یقین محسوب می‌شود. سپس یقین داریم که آن یقین ما مصداق حکم عقل و حجیّت است. حال فرقی نمی‌کند که هر حکمی را عقل داشته باشد چراکه عقل، یک یقین موضوعی برای خود دارد که در آنجا حکم می‌کند چه چیزی حجت است. پس ما یک یقین داریم که آن یقین ما نسبت به این حکم، مصداق حکم عقل و حجیّت است. البته آن یقین را هم که در باب حکم عقل به حجیّت داریم در واقع مصداقی از یقین منطقی محسوب می‌شود.

۵/۱ - تفکیک سیر تحلیلی و سیر تحققی برای روشن شدن پایگاه استناد

(ج): پس این یک سیر تحلیلی از سه یقین است که با یکدیگر حضور دارند آنهم در یقینی که انسان به یک حکم شرعی پیدا می‌کند. ولی خود سیر هم سیری عقلی است که نظر می‌کند و می‌گوید سه یقین در اینجا حضور دارد. ولی الآن می‌خواهیم نفس حضور یقین را ملاحظه کنیم نه تحلیل از سه یقین را. یعنی زمانی که در یک حکم، به یقین نائل شده‌ایم قاعدتاً بایست سه یقین وجود داشته باشد. لذا یک سیر «تحلیلی» درکار بود و یک سیر «تحققی» نیز وجود دارد. حال که یقینی برای ما محقق شده است که «صُم للرؤیة و اَفطِرْ للرّؤیة» آیا بگونه‌ای است که سه یقین در اینجا حضور دارد؟

(س): این را اثبات نمی‌کند! یعنی هرگاه من بخواهم حجیّت را به این نسبت دهم می‌گویم سه یقین ایجاد شده است ولی اینکه یقین پیدا می‌کنم نسبت به «صمْ للرّؤیة و افطر للرؤیة»[1] امری صحیح است اما نمی‌توانم بگویم یقین به حجیت هم در آن وجود دارد.

(ج): اگر شما خواستید آنرا به خداوند نسبت دهید آیا به تحلیل عقلی نسبت می‌دهید یا اینکه مصداق تحقق تحلیل در اینجا وجود دارد؟ یعنی آیا در اینجا تحلیل است یا مصداق تحقق؟ اگر این مطلب، محقق شده است بایست اولاً با صدق همراه باشد و ثانیاً منسوب به هم باشند و ثالثاً متقوم به یکدیگر

---

۱ ـ *روایت: با دیدن ماه رمضان روزه بگیر و با دیدن ماه شوال روزه را افطار کن.*

باشند. و اما اگر تحلیل صورت می‌گیرد در واقع امر دیگری بوقوع پیوسته است. اما این تحلیل، غیر از آن تحلیلی است که قبلاً گذشت.

(س): بله یعنی شما می‌فرمائید آن تحلیل در واقع بایست در باب تمامی قضایا محقق شده باشد.

(ج): بله و آن حکم عقل است. به این معنا که به شما صحیح است گفته شود: اینکه «یقین ذاتاً حجت است» مربوط به حاکمیت عقل است؛ پس باید گفت اگر کسی انکار کند شما نیز نقض می‌کنید به اینکه اگر یقین حجت نباشد چنین و چنان می‌شود لذا نتیجهٔ خلف آن این خواهد بود که نمی‌تواند خود حجیّت و نسبت را تمام کند. البته ممکن است آنگونه که من می‌گویم شما آنرا به سه مطلب تمام نکنید.

(س): روشن است اما بایست اولاً در اینجا بجای یقین، امر دیگری مانند مصادیق تسلیم و حجت را بگذاریم چرا که در این نگاه، یقین از موضوعیت می‌افتد. مثلاً می‌توان گفت خبر واحد حجت است چرا که بنا بود تسلیم حجت باشد و یقین هم که از موضوعیت افتاد در عین اینکه همه جا یقین، مصداق تسلیم هم نیست.

(ج): بله آن یقینی مصداق حجت است که مقنّن باشد کما اینکه ظّن و شک را نیز بعداً از همین زاویه بایست مورد بحث قرار داد. آیا سه یقین وجود دارد؟ اگر بله کدامیک از «موضوعاً، موضوعات و آثار» وجود ندارد؟ یعنی در آنجا هم سریعاً نمی‌توان گفت که «اما ظّن، حجت است یا حجت نیست. و در عین شک هم بایست به اصول عملیه رجوع کرد و...» در هر حال این بحث بعداً بیان می‌شود.

پس بحث ما در تقسیم‌بندی حجیّت چنین بود که از ابتداء سؤال شد آیا این تحلیل صحیح است که سه یقین «منطقی، موضوعی و مصداقی» وجود دارد یا خیر؟ و البته اگر از یقین مصداقی هم بحث می‌کنیم به این معناست که قضیه یقین که موضوع آن نیز خود یقین است بعنوان مصداقی از کبرای کلی ملاحظه می‌شود.

(س): پس این نظر حضرتعالی، مصداقی از یقین است.

۵/۲ - تحقق حجیت (یقین مقنن) در جریان تحقق نظام یقین (منطقی، موضوعی، مصداقی)

(ج): در ابتداء می‌گوییم مصداقی از حجیّت است که یقین مقنّن است.

(س): مثلاً بر ما حجت تمام است که نماز صبح چهار رکعت است!

(ج): و یا مثل «اشرب» و یا «لا تشربْ» و الخ. اما بعداً باید ببینیم آیا تحقیقاً نیز سه یقین وجود دارد یا اینکه فقط تحلیلاً چنین است؟

(س): هرگاه که می‌خواهیم حکم به حجیت کنیم سه یقین وجود دارد.

(ج): اما آیا تحقق خود این قضیه - و نه حکم آن - بگونه‌ای است که سه یقین متقوم، وجود تحققی دارد گرچه ممکن است از بعض آنها غافل باشیم؟

(س): خیر! لزومی ندارد.

(ج): چه اینکه درویشی که یقین پیدا می‌کند

هیچگاه یقین او یقینِ مقنن نیست. اما سؤال در خصوص یقین مقنن است.

(س): یعنی یقینی که از مسیر حجیّت عبور کرده باشد یا یقینی که از طریق قواعد اصولی پیدا شده باشد؟

(ج): یقین منظور است که مبرء ذمّه است.

(س): پس یقینی است که مستند به روش باشد.

(ج): و در واقع تحقق حجیت است نه آنکه صرفاً تحلیل حجیّت باشد. قطعاً تحقق حجیت هم در یقین مقنّن و نظام یقین صورت می‌گیرد که سه یقین با هم حضور دارند.

(س): پس بایست از روش اصولی در استنباط استفاده کرد. یعنی بایست یقینهای اصولی آن در استنباط حضور داشته باشند. لذا این یقین، همان یقین روشی خواهد بود.

(ج): یعنی یک یقین روشدار که بتواند جای یقین در نسبت به مولیٰ و خود عمل نسبت دادن و مصداق را با هم نشان دهد. در این یقین، خصوصیاتی وجود دارد که می‌تواند سه امر نسبت تسلیم بودن - یعنی اختیار - را به سنجش و موضوع بصورت توأمان نشان دهد.

(س): اما این دیگر بحث روش است به اینکه آن روشی که حجیّت را تمام می‌کند چیست؟ شما می‌فرمائید اگر یقین، از روش عبور نکرده باشد یقین مقنّن نیست.

(ج): و اگر یقین مقنّن نباشد می‌توان گفت که این شخص موقن، به یقین غیر مقنن، قابلّیت امر و نهی ندارد.

(س): یعنی زمانی می‌تواند بگوید یقین حجّت است که این یقین حجّت، از بستر حجیّت عبور کرده باشد.

(ج): یعنی تحقق آن بستر.

(س): بله. یعنی هرگاه یقین حجت را خواهان باشیم بایست یقین مقنّن باشد و از بستر آن یقین موضوعی عقل و آن حجتی که عقل حکم کرده است عبور کرده باشد تا در آن حجیّت محقق شده باشد. و البته آن هم بایست از بستر یقین منطقی عبور کند. لذا اگر از «یقینی که حجت است» سخن بگوئیم در واقع سخنی بی معنا گفته‌ایم.

(ج): آیا منظور این است که «عبور کند» یا «حضور داشته باشد»؟

(س): معنای آن این است که بایست از آن مجریٰ، محقق شده باشد.

(ج): پس حضور سه یقین با یکدیگر بایست باشد.

«و آخر دعوینا ان الحمد لله رب العالمین»

جلسه: ۵۳

تاریخ: ۷۹/۳/۲۱

فلسفه اصول

طبقه‌بندی مفاهیم

«رابطه بین شناخت و حجیت»

استاد: حجة‌الاسلام والمسلمین حسینی الهاشمی تنظیم از: گروه پژوهشی ـ کارشناسی اصول فقه دفتر فرهنگستان علوم اسلامی

بررسی تحلیلی نسبت حاکم بر نظام یقین «منطقی، موضوعی، مصداقی» عقلاً

فهرست:

۱ - جمع‌بندی جلسهٔ گذشته: بررسی دو صورت «تحلیلی» و «تحقیقی» نسبت به نظام یقین یا یقین مقنن ۱

۱/۱ - حاکمیت عقل در تحلیل نظام یقین و داشتن مجوز در قرار دادن شروط برای تحقق آن ۱

۲ - بررسی ظنی بودن حجیّت نظام یقین عقلاً بدلیل عدم تکیه یقین موضوعی و یقین مصداقی به بداهت عقل نظری ۲

۲/۱ - عدم حجیّت یقینهای بریده از نظام یقین ۳

۲/۲ - تقوم «یقین مصداقی (صغریٰ)، یقین موضوعی (کبریٰ) به یقین منطقی» بر اساس عقل عملی (نه عقل نظری) ۳

۲/۳ - مظنون بودن حکم تضاوت عقل نسبت به بداهتهای حسی و عملی در طبقه بندی آنها و نفی موهوم بودن آنها ۳

۳ - قطعی بودن موضوعات منطقی در رابطه با عقل نظری و مظنون بودن موضوعات غیر منطقی مانند فلسفه، ریاضیات.... و مسائل حکمت عملی ۴

۳/۱ - خروج موضوعی (نه حکمی) موضوعات فلسفی و موضوعات عقل عملی از موضوعات عقل نظری و منطقی ۵

۳/۲ - خروج موضوعی موضوعات عقل عملی اینکه مانند حجیّت در تکیه به سلب‌الشیء عن نفسه ۶

۳/۳ - تکیه مواد عقل عملی به مفروضاتی پیرامون اختیار و وجود اختلاف در آن و عدم تکیه آن به هستی از مواد عقل نظری ۶

۳/۴ - بررسی نسبت بین سه یقین «منطقی، موضوعی و مصداقی» وکیفیت قضاوت عقل ۷

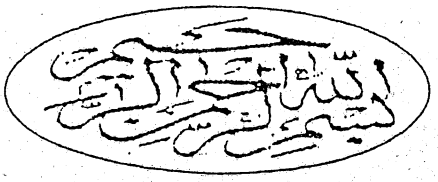
۳/۵ - مظنون بودن نظام یقین در نظر عقل بدلیل ملاحظهٔ واقعیت نه ضرورت و امتناع نسبت به اصل هستی ۸

۴ - مظنون بودن نسبت در ملاحظهٔ حدّ و لاحدّی بعنوان احکام وجود ۹

۴/۱ - غیر قابل انکار بودن اصل واقعیت و وقوع امور حسی، عقل عملی و...(قدر متیقن‌ها) و مظنون بودن کیف و حد آنها ۱۰

۴/۲ – جریان حکم به نسبت در امور یقینی و ظنّی و نفی آن در امور تردیدی برای عقل ۱۰
۴/۳ – بررسی جایگاه برهان منطقی در امور لاعلی‌الیقین و قدر متیقن‌ها در وجود اختلاف در امور متعین ۱۱
۵ – پرسش و پاسخ به سؤالات ۱۲
۵/۱ – تعریف مظنون به حجیّت برای عقل بمعنای «عدم انکار مطلق»، «عدم اشراف مطلق» و «اجبار به حکم عملی» ۱۲
۵/۲ – ظنّی بودن و نسبی شدن حکم عقل در نظام یقین «منطقی، موضوعی، مصداقی» ۱۲
۵/۳ – تعریف ظنّ به «ضرورت ایجاد نسبت» بر اساس یک فرض و تعریف قطع به بداهت و پذیرفته شده‌ها لاعلی‌التعیّن ۱۳
۵/۴ – مظنون بودن نظام یقین یا یقین مقنن تحلیلاً ۱۴

نام جزوه :	فلسفه اصول		
استاد :	حجة‌الاسلام والمسلمین حسینی الهاشمی	تاریخ جلسه:	۷۹/۳/۲۱
پیاده‌کننده :	آقای نیک منش	حروفچینی و تکثیر:	خانم رضوانی
عنوان گذار :	حجة‌الاسلام صدوق	تاریخ انتشار :	۷۹/۳/۶
ویراستار:	آقای نیک منش	کد بایگانی کامپیوتری :	۰۱۰۹۲۰۵۳
کنترل نهائی :	حجة‌الاسلام رضائی	زمان جلسه	۶۰ دقیقه



جلسه ۵۳ | فلسفه اصول | تاریخ: ۷۹/۳/۲۱

بررسی تحلیلی نسبت حاکم بر نظام یقین «منطقی، موضوعی، مصداقی» عقلاً

۱ - جمع‌بندی جلسهٔ گذشته: بررسی دو صورت «تحلیلی» و «تحقیقی» نسبت به نظام یقین یا یقین مقنن

حجةالاسلام والمسلمین حسینی: بحث این جلسه در خصوص «نظام یقین» یا «یقین مقنن» است. این یقین به دو صورت «تحلیلی» و «تحققی» قابل بحث است که در آخر جلسه قبل، توضیح آن گذشت.

۱/۱ - حاکمیت عقل در تحلیل نظام یقین و داشتن مجوز در قرار دادن شروط برای تحقق آن

اما صورت تحلیلی آن بدین معناست که یک یقین عقلی حکم می‌کند. لذا حاکم در آن، عقل است که حکم می‌کند به اینکه کبرای کلی حجیّت یعنی چه؟ در واقع عقل، توصیف می‌کند و سپس حکم می‌کند که آیا مصداق یقین، تحت این کلی و کبریٰ، اندراج پیدا می‌کند یا خیر؟ در این حال، قضیه را بصورت تحلیلی نگاه می‌کند و در هر صورت عقل، حاکم است و چون چنین است لذا حق دارد هم در خصوصیات کبریٰ و هم در خصوصیات صغریٰ برای اندراج در کبریٰ «شرط» کند. چرا که برای عقل، اندراج از اهمیت خاصی برخوردار است و می‌خواهد از این طریق، نسبت هستی و نیستی را در اینکه «این صغریٰ هست یا نیست»، روشن نماید.

گاهی عقل، حکمی را نسبت به مغمیٰ علیه می‌آورد و می‌گوید نمی‌توان او را تکلیف کرد چرا که از بحث تکلیف، خروج موضوعی دارد. مثل اینکه نمی‌توان به این میکروفون دستور داد چرا که اختیار ندارد هکذا نمی‌توان به مغمیٰ علیه امر کرد چرا که او در این حال، قابلیت دستور پذیری ندارد. به او نمی‌توان گفت که به یقین طریقی محض عمل نکن! پس در اینجا خروج موضوعی از باب موضوع امر و نهی «انجام بده و

انجام نده» است؛ یعنی امر و نهی و بعث و زجر است. عقل وجود اختیار را شرط در بعث و زجر می‌داند و حالت را هم مانع اختیار ارزیابی می‌کند. این کلام صحیحی است که در جای خود بایست مورد بحث قرار گیرد که آیا شخص موقن به یقین طریقی محض، از بعث و زجر، خروجی موضوعی دارد یا خیر؟ علیٰ فرض اینکه خروج موضوعی داشته باشد و نتوان به او نهی کرد که «انجام نده»؛ از آنجا که نفس «انجام نده» دوم هم به یقین دیگری بازگشت می‌کند چون ما می‌خواهیم نسبت بالاتری به آن بدهیم و از «حجةٌ» سخن بگوئیم و آنرا «مبرئیٌ عن‌العقاب» بنامیم و قابلیت عقاب را برای آن نفی کنیم لذا قضیه صورت دیگری پیدا می‌کند. چه اینکه قبلاً گفته شد اگر کسی در مقدمات، اهمال کرده باشد حتماً یجوزالعقاب اما نسبت به مقدمات. البته نفس مقدمات هم که موضوع امر و نهی نبود بلکه بلحاظ رسیدن به مقصد بود که مثلاً می‌گفتند مکلّف نبایست به زیر آب برود. یعنی وضعیت نفس مقدمات چنین است.

حال آیا می‌توان یک گام بالاتر گذاشت و گفت چون در یقین مقنن، عقل حق دارد که در تعریف حجیّت تصرف کند و نیز حق دارد در خصوصیت موضوع یقین مقنن هم شرط کند چرا که حاکم کما کان عقل است بایست دید وضعیت خصوصیات چگونه است؟ این نکته را توجه بفرمائید که موضوع یقین مقنن بمعنای موضوعی نیست که این یقین به آن تعلق گرفته است بلکه بایست دید یقین طریقی موضوعاً و خود آن یقین باید دارای چه خصوصیاتی باشد؟ اما در اینجا «یقین موضوعی» و «موضوعات یقین»، مورد نظر ما نیست هکذا یقینی که در موضوع حکم، اخذ شده است. مطمح نظر نیست. اما در هر حال می‌تواند خصوصیاتی را شرط کند و بگوید در غیر این صورت یقین مقنن وجود ندارد.

۲ - بررسی ظنی بودن حجیّت نظام یقین عقلاً بدلیل عدم تکیه یقین موضوعی و یقین مصداقی به بداهت عقل نظری

لکن نکتهٔ مهم این است که این خصوصیات نمی‌تواند بنفسه یقینی باشد و نیازمند تحلیل عقلی است.

حال آیا می‌توان گفت که یقین - آنهم یقین مقنّن - مظنون به حجیّت است؟ چون قطعاً یقین غیر مقنن، حجت نیست. اما یقین مقنن که در نظام یقین قرار گرفته باشد مظنون‌الحجة است. آیا می‌توان گفت چنین یقینی، حجیّت نسبی دارد؟

اگر تکیه‌گاه یقین به «یقین منطقی» باز گردد بیش از این نمی‌توان گفت. یعنی اگر یقین منطقی، اصل در تعریف یقین موضوعی (یا موضوع حجیّت) است همچنانکه اصل در اندراج یقینی است که موضوع حکم عقل، موضوعاً و بعنوان مصداق برای کبریٰ است آنگاه بیش از این نمی‌توان گفت که یقین، عقلاً مظنون به حجیّت است. چون می‌تواند در حدود کبریٰ و صغریٰ که موضوع حکم عقل است در تعریف آن دخالت کند و هرگز در تعریف چیزی که به حداولیهٔ یقین منطقی باز گشت نکند دخالت ندارد؟ چرا که یقین موضوعی، مربوط به عقل عملی است و یقین مصداقی هم مربوط به تکیّف مصداقی عقل عملی است لذا هیچیک نمی‌توانند به بداهت عقل نظری تکیه کنند و بالطبع از لوازم آن محسوب نمی‌شوند.

۲/۱ – عدم حجیّت یقینهای بریده از نظام یقین

اگر بنا بر تعریف یقین منطقی، برهان، اصل در پیدایش یقین منطقی است پس حق این است که بگوئیم یقین – آنهم یقین مقنّن – مظنون‌الحجّیة است. اصولاً یقینی که در «نظام یقین» باشد «تحلیل» مظنون‌الحجّیة بوده و دارای حجیّت نسبی است و یقینی که در نظام یقین نباشد اساساً حجت نیست و قابلیت مؤاخذه بر مقدمات را دارد. بله صرفاً قابلیت امر و نهی به خود موقن را ندارد که بلااشکال است. مثل کسی که قبل از طلوع فجر، مست کرده است و تا طلوع آفتاب نیز در این حال بسر می‌برد. قطعاً نمی‌توان او را در این وضع، امر به نماز کرد اما همین شخص حتماً معاقب است چرا که خود را با اختیار مست کرده است.

۲/۲ – تقوم «یقین مصداقی (صغریٰ)، یقین موضوعی (کبریٰ) به یقین منطقی» بر اساس عقل عملی (نه عقل نظری)

اگر خوب دقت بفرمائید برهان آن را در می‌یابید به اینکه ارتباط صغریٰ و ارتباط کبریٰ به یقین منطقی، از سنخ موضوعات حکم عقلی به بداهت کلی و از لوازم عقل نظری نیست. و وقتی که چنین نبود و با واسطه، موضوع دیگری شد حدّ آن نمی‌تواند حدّ تامّی باشد که از عقل نظری – یعنی یقین منطقی – حاصل شود.

قبلاً از سه یقین «منطقی، موضوعی و مصداقی» سخن گفتیم اما یقین مصداقی و موضوعی، از موضوع عقل نظری در برهان، خروج موضوعی دارد لذا در تعریف حدود آن بایست امر دیگری جز لوازم عقل یقین منطقی را دخالت دهد چرا که قرار است دربارهٔ عقل عملی سخن بگوید. تسلیم بودن به مولی حجت است چون می‌خواهد تکیه کند بر اینکه لوازم آن چگونه باشد اما دیگر نمی‌تواند بگوید چون اجتماع نقیضین پیدا می‌شود و چون تعریفی که ارائه شده است نقض خود را بدنبال دارد. این کیفیت خاص از حالت، مصداقی برای آن حجیّت است که به آن یقین می‌گوئیم. اصولاً هیچیک از این دو امر نمی‌تواند از لوازم حدّ عقلی نظری استخراج شود.

حجة‌الاسلام میرباقری: اگر چنین باشد اساساً دستگاه گسسته می‌شود در حالی که نمی‌توانیم حدّ جامعی را ارائه دهیم، این شبیه همان اشکالی است که می‌گوید از «هست»، «باید» حاصل نمی‌شود. یعنی اگر عقل نظری فقط از «هست و نیست» سخن بگوید برای آن مطلقاً نمی‌توان ادعای مضمون بودن را داشت. لذا بایست پایگاه دیگری بنام عقل عملی ایجاد شود تا بتوان گفت برای خود بدیهیاتی دارد.

۲/۳ – مظنون بودن حکم تضاوت عقل نسبت به بداهتهای حسی و عملی در طبقه بندی آنها و نفی موهوم بودن آنها

(ج):اصولاً عقل نظری در خصوص بداهت عمل و حسّ هم می‌تواند بصورت ظنّی سخن بگوید.

(س): چرا نام آنرا ظنّی بگذاریم؟! بلکه می‌توان آنرا موهوم دانست.

(ج): عقلی نظری دربارهٔ طبقه‌بندی اموری سخن گفته است. مثل اینکه اگر بگوید «انسان، حیوان ناطق است» آیا یک موهوم را گفته است؟ چرا که این قضیه، از عقل نظری صادر نمی‌شود. در این حال کل فلسفه نیز چنین می‌شود. شما

بفرمائید که انسان، حیوان، ناطق، جسم، نامی، و... از کجا حاصل آمده است؟ آیا اینها قضایای موهوم است یا اینکه اینها را در آن دخالت داده و بدیهیات حسّی و عقل عملی را می‌آورید؟ پس این بداهات است که کار می‌کند لذا نمی‌توان آنرا موهوم دانست و الّا کل قضایای فلسفی، مبتلا به این اشکال می‌شود. اما می‌توان گفت که اگر حکمی از برهان و عقل و یقین گذشت امری ظنّی محسوب می‌شود. بدیهیات حسّی هم مثل «النارحارّة» در مقدمه قرار می‌گیرد و سپس حکم می‌کند. اما این حکم، حکم مظنون است و این غیر از حکم لوازم بداهت عقلی نظری در قضیهٔ «امتناع‌نقیضین» است که می‌گوئیم اصل صورت مسئله را عوض می‌کنیم. پس دوباره تکرار می‌کنم که یقین منطقی در عقل نظری چنین می‌گوید که اگر شما از بداهت عقل نظری - مثل هستی- آغاز کردید و لوازم آنرا - مثل ضرورت و امتناع و وجوب و... ملاحظه کردید این یک قضیه برهانی و یقینی است. و زمانی که به طبقه‌بندی می‌پردازید و از جنس و فصل و حدّتام و... برای طبقه‌بندی موضوعات استفاده می‌کنید بایست در موضوعات دقت کنید تا اموری را که دخالت می‌دهید از اموری باشد که جزء بداهت حسّی بشمار می‌آیند. از اینروست که «امتداد» را بحث می‌کنند و اگر «خارج» وجود نداشته باشد. چگونه می‌توان بحث انتزاعی آنرا مطرح کرد؟! یعنی جای سؤال است که امتداد، چه ربطی به هستی دارد جز اینکه منشأ انتزاع آن در خارج است؟ آیا می‌توان منشأ انتزاع خارج را حذف کرد و از امتداد سخن گفت؟ پس بداهت، بداهت حسّی است که امری مظنون‌الحجّیة است. یعنی بمحض آنکه هر یک از بداهات دیگر مورد توجه قرار گیرد اما نتوان وجود و سلب آنرا در خود موضوع ملاحظه کرد امری جز مظنون الحجّیة نخواهد بود و به همین دلیل هم هست که می‌گوئیم مظنون است.

۳ - قطعی بودن موضوعات منطقی در رابطه با عقل نظری و مظنون بودن موضوعات غیر منطقی مانند فلسفه، ریاضیات... و مسائل حکمت عملی

توجه بفرمائید که موضوع شما دارای لوازمی مانند امتداد و عدم امتداد است. این موضوع بنفسه از عقل نظری نیست. یعنی پس از پذیرش امتداد بعنوان یک موضوع، اکنون از لوازم قطعی آن سخن می‌گوئید که البته در قطعیت آن هم اشکال است؟ حال علیٰ فرض اینکه در این موضوع، یک تغییر جزئی حادث شود و مثلاً بگویند امتدادی در عالم خارج نیست مگر با جاذبه و اگر هم بنا بر فرض امتداد عقلی باشد امری بالمسامحه است و اگر دربارهٔ حسّ نیز چنین باشد در خارج اصولاً وجودی برای آن نیست چه اینکه اگر قرار باشد بین دو نقطه، بصورت اتصالی ملاحظه صورت گیرد این، یک اتصال بسیط نیست و آن اتصال بسیط انتزاعی از خارج، نشانهٔ ضعف درک شما بوده است باز همگی دلالتی غیر از آنچه که گفتیم ندارد.

حجة‌الاسلام شاهرودی: اما کثرات و تغیّرها، همگی تغیّر وجود است.

(ج): اما تغیّر وجود که مفید نیست چرا که وجود ممکن است مشکوک و مظنون باشد ما در اینجا می‌خواهیم در خصوص حدّی که دخالت می‌دهیم بحث کنیم که این امر چه نقشی دارد؟ بله در خصوص وجود نیز بحث می‌کنیم اما این

بحث از کیف وجود است و نه نفس وجود که بحث آن در باب «ضرورت امتناع» می‌آید.

حجة‌الاسلام میرباقری: پس صفتی در وجود است که امکان کشف آن، ظنّی است.

(ج): اگر از صفت هم سخن می‌گوئید به این معناست که وجود، هم می‌تواند موصوف به آن باشد و هم نباشد! اما بلافاصله سؤال می‌شود که چگونه شما می‌خواهید برای این صفت، حدّی تعریف کنید؟ اگر هم بگوئید یک انتزاع است خواهند گفت به همان میزان که از حسّ و یا امر دیگری غیر از عقل نظری محض کمک گرفته‌اید دالّ بر این است که قضایای عقل نظری محض که به یقین باز گشت دارد بنا بر «تعریف منطقی» که برهان بر آن استوار می‌شود منوط به این امر است که هیچ جهتی جز همان جهت اولیهٔ وجود دخالت ندارد. و اگر بخواهیم کار را استحکام بیشتری دهیم می‌گوئیم هم اگر آن امر به جهت و اعتبار خود عقل باشد تازه محل کلام است که آیا دربارهٔ این موضوع می‌توان حکم تامّ داد یا خیر؟ چون بالاخره دیگری هم از راه دیگری آمده است.

(س): اما دربارهٔ خود برهانها بحث می‌کنیم.

(ج): خود برهان تا آنجا که می‌توان نام علم منطق - و نه علم فلسفه ـ را بر آن گذاشت وضعیت دیگری دارد. یعنی بحث وجود تا زمانی که در حیطهٔ علم منطق است و صرفاً پیرامون درک اولیه از تناسبات وجود بحث می‌شود می‌توان گفت که این، یک بحث یقین منطقی است و در جائی که نام علم فلسفه را بر آن می‌گذارند تنها با مؤونه می‌توان نام یقین منطقی را بر آن گذاشت چرا که مجبور می‌شویم جهت و ماده را ولو بصورت عقلی در آن دخالت دهیم. چه رسد به اینکه قرار باشد دربارهٔ طبقه‌بندی «الانسان حیوان ناطق» سخن بگوید و یا دربارهٔ «امتداد» بحث کند و یا در یقین مقنن بخواهد نسبت عقل عملی را ابتدائاً در باب حجیّت ملاحظه کند و سپس اضافه کند که آیا موضوع این، مصداق است یا خیر؟! اما آیا مظنون می‌تواند باشد؟ قطعاً مظنون است لذا می‌تواند حکم به مظنونیّت بدهد.

(س): چرا بایست مظنون باشد در حالی که در اینجا دو سنخ یقین وجود دارد؟!

(ج): اما دو سنخ یقین در یک وابستگی.

(س): در فلسفه نیز چنین است چه اینکه یقین حسّی، یک یقین است و لازم نیست که حتماً یقین، یقین نظری باشد.

(ج): بمحض آنکه می‌گوئید یقین، دو سنخ وابسته به هم است آیا اتصال آنها شرط است یا خیر؟ یعنی اینک می‌خواهیم به بحث پیرامون یقین عقلاً بپردازیم و بگوئیم «الحاکم هوالعقل» آنهم در تحلیل نسبت.

(س): می‌توان همان عقل نظری را آورد و حسّ را اثبات کرد.

۳/۱ - خروج موضوعی (نه حکمی) موضوعات فلسفی و موضوعات عقل عملی از موضوعات عقل نظری و منطقی

(ج): اما عقل نظری آمده است تا تصدیق بدهد و بر پایهٔ همان هست و نیست خود، حکم کند لذا بایست بر موضوع خود، اشراف تامّ داشته باشد و البته موضوع آن هم، از موضوع عقل نظری، خروج موضوعی ـ و نه حکمی ـ دارد. لذا حکم می‌دهد. پس از سنخ آن موضوع نیست اما از سنخ لوازم حدّ

اولیه‌ای که صحیح است اگر بگوئیم «خیر»، سلب شیء از خودش لازم می‌آید. یعنی در اینجا اگر «خیر» بگوئیم و در حدّ تعریف آن، کم و زیاد بکنیم «سلب الشیء عن نفسه» لازم نمی‌آید. اگر من از تسلیم، یک تعریف ارائه دهم و آنرا به تسلیم شدن اختیاری به اختیار دیگر معنا کنم فرد دیگری هم می‌تواند در آن بحث و مناقشه کند. یعنی در اینجا جای گمانه زنی پیدا شده و موضوع جدیدی ارائه شده است که اکنون عقل می‌خواهد حکم کند اما نه بمعنای ذات وجودش بلکه بمعنای کیف وجود آن می‌خواهد چنین کند. لذا می‌خواهد بگوید آیا حجت است یا خیر؟ یعنی در این حال از «توصیف حجیّت» آن سخن می‌گوید.

پس اگر عقل حاکم باشد تا بر موضوع خود اشراف تامّ نداشته باشد حق ارائه حکم تامّ را هم ندارد. و تنها در جائی حکم عقل، تامّ است که اشراف تامّ نسبت به «نسبت» داشته باشد. یعنی در خصوص نسبت، از اشراف قطعی برخوردار باشد و بتواند طرفین قضیهٔ و کبریٰ و صغریٰ را بخوبی ملاحظه کند. لذا اگر حدّ کبری و صغری برای عقل، مشکوک باشد سر از حکم ظنّی در می‌آورد.

حجة‌الاسلام شاهرودی: اما آنها می‌گویند چنین نیست و پس از تحلیل، حکم یقین صادر می‌شود اما قبل از تحلیل، همان است که شما می‌فرمائید.

۳/۲ - خروج موضوعی موضوعات عقل عملی اینکه مانند حجیّت در تکیه به سلب‌الشیء عن نفسه

(ج): اینکه بگویند یا نگویند و آنرا به چه چیزی بر می‌گردانند مهم نیست! سخن ما این است که ممکن است گفته شود روی تکلیف - مانند مغمیٰ علیه - بعث و زجر نمی‌آید که بلااشکال است. اما ممکن است در خصوص «حجیّت» که موضوع عقل علمی است گفته شود عقل نظری می‌تواند در خصوص کیف حجیّت آنگونه نظر دهد که دربارهٔ لوازم هستی نظر می‌دهد و اگر چنانچه نظرش اختلاف پیدا کند «سلب‌الشیء عن نفسه» لازم می‌آید؛ مثل ضرورت، امتناع و امکان. و البته مثل اینها نمی‌تواند نظر دهد.

(س): یعنی این بدیهی ذاتی نیست.

۳/۳ - تکیه مواد عقل عملی به مفروضاتی پیرامون اختیار و وجود اختلاف در آن و عدم تکیه آن به هستی از مواد عقل نظری

(ج): خیر! این بدیهی عقلی نیست و بدیهی عقلی هم نظری نیست. یعنی در سلب الشیء عن نفسه ما مبتلا به تناقض نمی‌شویم همچنانکه مجبور نمی‌شویم که هستی و نیستی را هم مساوق یکدیگر بدانیم.

(س): بله بعد از تحلیل این چنین است.

(ج): بعد از تحلیل، بمعنای بعد از باضافه کردن موضوع است اما کیف اضافه کردن موضوع از کجا می‌آید؟ یعنی بعد از این دایره‌ای که در آن، موضوع را قرار می‌دهید چنین فرض می‌کنید. از همین جا معلوم می‌شود که پای این بر «فرض» استوار است. شما می‌گویید اگر این فرض بود این لازمه را دارد اما من می‌گویم.

«اگر» آن از کجاست؟! یعنی حدّ این فرض، کم و زیاد می‌شود. و امکان اضافه و کم شدن حدّ را دارد. بله بعدالفرض، تحلیل آن یقینی است یعنی بعد از اینکه فرض کردم یقینی

است و حجیّت هم دارد بمعنای حجیّت است و نام آنرا هیبت الله می‌گذارم! این سخن یعنی چه؟!

(س): آیا این فرض را دیمی می‌آورند؟!

(ج): در هر حال آن فرض، یک حدّی دارد و هر فرضی دارای حدّی است. مثلاً من می‌گویم تسلیم بودن اساس است ولی به من می‌گویند اختیاری است که به اختیاری دیگر باید تولی داشته باشد مطلقاً. در این حال دیگر چنین شرطی را ندارد. اما چرا مطلقاً؟! بحسب قدرت. و سومی هم می‌گوید بحسب قدرت یعنی چه؟! بلکه بایست بگوئید بحسب علم و قدرت. و چهارمی هم می‌گوید اساساً نمی‌توان فرض تسلیم را که در اختیار می‌کنید به این شکل تصور نمود چرا که موضوعاً اختیار، امکان‌الصرف است و نه بیشتر. لذا امکان تولی نیست. و پنجمی هم سخن دیگری می‌گوید به اینکه در حدود کبری پس از آنکه فرض صورت گرفت امری معلوم اتفاق می‌افتد.

حجة‌الاسلام میرباقری: سؤال این است که آیا این غیر از آن اشکالی است که ما در دستگاه منطقی هم داریم که حد اولیهٔ این دستگاه هم قابل تغییر است؟ بنابراین آیا کل دستگاه منطقی شکننده است؟ یعنی یک اشکال کلی مطرح است و آن اینکه چون پایگاه اختیار را در معرفت وارد می‌کنیم بایست دید حدود عمل اختیار چقدر است؟

(ج): ما الآن بحث را از موضع یقین منطقی مورد دقت قرار می‌دهیم و در حال ارائه تحلیل عقلی و از موضع دخالت اختیار هستیم.

(س): اگر این را نفرمائید آنها می‌گویند حدود اولیه که دست ما نیست تا عوض شود. طبعاً حد اولیه هم بدیهی است. ممکن است کسی هم ادعا کند که «هست و نیست» هم با هم جمع می‌شوند؟

(ج): شما اجازه بفرمائید که با صرف قاطعیت، مطلب را تمام شده ندانیم. لذا اعلام موضع نفرمائید. حضرتعالی به کلام ما دقت بفرمائید که می‌گوئیم اگر این از لوازم بدیهی عقل باشد برهان را انتخاب می‌کنیم و اگر از لوازم خودش نباشد دیگر برهان عقلی نیست.

(س): و صرفاً یک برهان همسنگ با برهان عقلی است. چرا ما بداهت را بایست به تناقض باز گردانیم؟!

۳/۴ - بررسی نسبت بین سه یقین «منطقی، موضوعی و مصداقی» و کیفیت قضاوت عقل

(ج): مطلب شما صحیح است. اما یک برهان دیگری در میان است که باید دید نسبت بین آن چگونه است؟ آیا حاکم، عقل است یا غیر عقل؟ این قندان و آن استکان است که دو امر مختلف هستند. ما سه جزمیّت داریم که یکی مربوط به عقل نظری یا یقین منطقی است و یک جزمیّت هم در خصوص عقل عملی است و یک جزمیّت هم برای مصداق است. ما از اول نیز می‌گفتیم سه جزمیّت داریم و از نظام یقین نیز سخن گفتیم. اما نسبت بین نظام یقین را چه کسی تمام می‌کند؟ یکبار حاکم را عقل قرار می‌دهیم تا نسبت را برقرار کند اما حتماً نبایست در موضوع عمل نسبتش شک داشته باشد. یعنی در موضوع برهانش، هر جا را که «برفرض» بگوید بلافاصله می‌گوئیم پس تو ظنّی شدی!

(س): چرا آنرا ظنّی می‌نامید؟! بفرمائید که این موهوم است. اگر واقعاً ما پایگاه جدیدی برای یقین تعریف نکنیم حتی

ظنّ هم ایجاد نمی‌شود.

(ج): اما چرا آنرا مظنون - و نه موهوم - می‌دانیم؟ یعنی چرا یقین مقنن را یقین نسبی فرض می‌کنیم؟ قطعاً این بر اساس باب اختیار نیست. عقل که نمی‌تواند وجود واقعیت را انکار کند و صرفاً پیرامون حدود آن بحث کند. لذا قدر متیقن آنرا مشکوک نمی‌داند اما از حدود نسبت بحث می‌کند با این وصف قضیه وهمی نمی‌شود چرا که عقل شکی ندارد که این، وجود واقعیت دارد اما در کیف واقعیت - یعنی کیف نسبت - و نیز در کیف مصداقیت مصداق، مسئله را نزاعی می‌داند. اگر بخواهیم آنرا در دستگاه منطقی بحث کنیم می‌گوئیم عقل، از اینکه قدر متیقّنهائی حساً وجود دارد. و نیز مطالب مربوط به عقل عملی را قبول دارد و می‌گوید این قضیه‌ای را که تو ساخته‌ای اگر ارتباطش به یکدیگر محکم باشد و اگر تعریف تو از حجیّت و مصداق تمام باشد این دو امر در واقع به مؤونهٔ امری خواهند بود که معقول به عقل نظری نیستند. لذا عقل می‌گوید من نمی‌توانم آنرا اخذ کنم.

پس عقل در خصوص سه واقعیت یقین «منطقی، موضوعی و مصداقی» شکی ندارد اما در ایجاد نسبت و نظام یقین ساختن چطور؟ آیا شک دارد یا خیر؟

حجةالاسلام شاهرودی: اینها همگی نوعی کثرت است و اگر چنین باشد در همان امر تفکیک کردن نیز اشکال حضرتعالی وارد است. در واقع پیدایش کثرت در معلومات نیز مبتلا به اشکال شما می‌شود.

(ج): اما یقین مقنن، به حجیّت نسبی، حجیّت دارد ولی به اینکه نقیض موجبهٔ کلیه، سالبهٔ جزئیه است و نقیض سالبهٔ کلیهٔ موجبهٔ جزئیه است یقین ندارد. حال اگر چنین شد سؤال نیز تغییر پیدا می‌کند. بله اینکه سه یقین داریم صحیح است اما نظام نسبتها را بایست بگونه‌ای دیگر آورد.

حجةالاسلام میرباقری: اما بالاخره روشن نشد که عقل چگونه می‌تواند نظام را نسبت کند در حالی که خود، حاکم نیست.

۳/۵ - مظنون بودن نظام یقین در نظر عقل بدلیل ملاحظهٔ واقعیت نه ضرورت و امتناع نسبت به اصل هستی

(ج): این مثل همان نظام نسبتی است که میان جسم و حیوان برقرار می‌کند تا اینکه به انسان برسد. شما می‌توانید این را یک نظام پذیرفته شدهٔ فلسفی - و نه منطقی - بنامید اما این یک نظام مظنون است.

(س): بفرمائید که این موهوم است و نه مظنون.

(ج): من وهمی نبودن آنرا جواب خواهم داد به اینکه عقل می‌گوید: «الوجود اِمّا جوهر و اِمّا جسم» پس این تقسیم می‌گوید وجود یا دارای ابعاد سه گانه است و یا نیست. حال آیا اول‌الامر همین تقسیم در سلب و ایجاب، موهوم است یا خیر؟ یعنی آیا وجود نه دارای ابعاد سه گانه است و نه دارای چنین ابعادی نیست؟ آیا این را تصدیق می‌فرمائید؟! آیا نبایست بتوان موهوم را سلب کرد؟

(س): اینکه می‌فرمائید آنرا در ذهن وارد می‌کند در واقع سلب و ایجاب را روی آن بار می‌کند و یک کار منطقی نسبت به آن صورت می‌دهد.

(ج): بله یک کار منطقی است لذا می‌گوید: «الوجود امّا جوهر و امّا جسم» یعنی یا دارای ابعاد سه گانه است و یا

نیست.

(س): فرض می‌گیریم که می‌گوئیم دارای این ابعاد نیست.

(ج): اگر دارای ابعاد سه گانه است پس هم می‌توان روی جوهر و هم جسم بحث کرد. یعنی وجود یا متکیّف به کیف است و یا نیست.

(س): اما نمی‌دانم دارد یا ندارد! آیا منظور این است که نبایست کیفیت دیگری را موضوع قرارداد؟ اصلاً چرا بایست وارد این تقسیم شویم؟ بهتر است بگونهٔ دیگری وارد شویم و مثلاً بگوییم وجود یا لاهوتی و یا ناسوتی است. یا اینکه بگوییم یا مظهر است و یا...

(ج): اشکالی ندارد که شما تقسیمات متفاوتی را بیاورید چرا که در هر حال این مطلب مطرح می‌شود که بالاخره آن تقسیم، در مورد واقعیت وجود است و نه ضرورت امتناع. چون ما اوصافی داشتیم که زیربنای ساختار خود منطق بود.

(س): آنگاه می‌توان گفت که نه این است و نه آن. چون در این حالت اصلاً نسبت بین آن و این حدود برقرار نمی‌شود. مثلاً وجود یا جوهر است یا عرض و یا نه جوهر است نه عرض. مثل اصالت وجودی که می‌گوید دیگر «اِمّا» ندارد بلکه نه جوهر را و نه عرض. مگر این حدّ اولیه آنجا نمی‌آید؟ لذا چه اشکالی دارد که اصل این انقسام را انکار کنیم و بگوییم این انقسام مربوط به حدّ اولیهٔ دیگری است.

۴ - مظنون بودن نسبت در ملاحظهٔ حدّ و لاحدّی بعنوان احکام وجود

(ج): ابتدائاً این نکته را بصورت ساده در مقام عمل مورد بحث قرار می‌دهیم به اینکه وجود یا متکیّف است یا متکیّف نیست؛ حال فرقی نمی‌کند که در لاهوت باشد یا در ملکوت یا در ناسوت. اگر بنابر تعریفی که از وجود در منطق شده است کیف نداشته باشد بمعنای این است که حدّ دارد. یعنی نه محدود است و نه محدود نیست.

(س): یعنی نه متکیف است به آنچه شما آنرا کیفیت می‌نامید و نه غیر متکیف به این کیفیت است.

(ج): آیا مطلق و محدود را می‌توانید قبول کنید؟

(س): اگر از احکام وجود باشد و چیزی از خارج اضافه نکنیم بله. ولی اگر از خارج، حدّی می‌آوریم از اول می‌گویم نسبت برقرار نمی‌شود. یعنی همین که شما می‌فرمائید نسبتی برقرار می‌شود به چه معناست؟

(ج): آیا این نسبت، نسبت مظنون است؟

(س): اگر از آن پایگاه، آنرا برسمیّت بشناسید مظنون می‌شود و اگر خیر، مظنون هم نمی‌شود. اگر عقل، پایگاه حسّ را برسمیّت می‌شناسد بله مظنون می‌شود. چرا که بالاخره از حسّ می‌خواهد حدّ بیاورد.

(ج): خیر، شما کاری به پایگاه حسّ نداشته باشید چرا که مفروض ما در خصوص کیفیت و ناکیفیت است.

(س): اما بالاخره از کجا مفهوم کیفیت و ناکیفیت می‌آید؟

(ج): از حدّ.

(س): آیا این حدّ را از حسّ می‌گیرد؟ اگر خود عقل در حال تقسیم کار اولش می‌باشد. بله این، تقسیمات عقل است ولی همین که پایگاه دیگری مطرح شد یا آنرا به رسمیت

نمی‌شناسد که در این حال چرا بایست نام آنرا ظنّ عقلی بگذاریم؟ چون در هر حال دو دستگاه مطرح است که هر یک کار خود را می‌کند و اگر آن دستگاه، ظنّی بود هیچ امری هم پیدا نمی‌شود.

(ج): اما ارتباطی هم به یکدیگر ندارند.

(س): اما ارتباط بالاخره نیازمند برقرار کنندهٔ ارتباط است و الّا اگر رابط حاکمی نباشد تا جایگاهی برای آن تعیین کند و نسبت بین این دو را تعیین نماید و اگر حاکمی پیدا نشود تا احکام آنرا برای این، مظنون کند چرا بایست من بگویم عقل، ظنّ به این پیدا می‌کند در حالی که حاکم دیگر در حال حکم کردن است و ربطی با حکم اول هم ندارد؟ به تعبیر حضرتعالی حاکم، حد درست کرده است.

(ج): اما حاکم نمی‌تواند انکار واقعیت کند ولی این طرف می‌تواند تصدیق کند.

(س): اما اینکه از مدخل حسّ بخواهیم نسبت به واقعیت قضاوت کنیم چرا؟

(ج): در این صورت مظنون می‌شود.

(س): چرا مظنون؟! در هر حال از نظر حکم عقل، هیچ حکمی ندارد. یعنی اگر عقل برهاناً بتواند بگوید که خطای حسّ، قطعی است بمعنای این است که حدّ اولیهٔ خود را تا پایگاه دستگاه دوم می‌آورد.

۴/۱ - عیر قابل انکار بودن اصل واقعیت و وقوع امور حسی، عقل عملی و...(قدر متیقن‌ها) و مظنون بودن کیف و حد آنها

(ج): عقل، بخود اجازهٔ حکومت نسبت به قدر متیقن‌ها را می‌دهد و می‌گوید وقوع و واقعیت، موهوم نیست.

(س): پایگاه اصل تناقض نیز همین است. یعنی اینکه می‌گوید هست و نیست با هم جمع نمی‌شوند در واقع یک حدّ اولیه نسبت به عینیت واقعیت دارد که تناقض را در آنجا پیاده می‌کند. یعنی آن واقعیتی که هست و نه واقعیت موهوم! پس نمی‌تواند با نقیض خود جمع شود و البته با یک حدّ اولیه هم می‌تواند آن واقعیت را ببیند.

(ج): ما هم واقعیت حسّی و هم واقعیت عقل عملی را داریم. در هر حال عقل نمی‌تواند واقع و وقوع را انکار مطلق کند و زمانی که چنین بود می‌تواند آنرا متیقن به قدر حداقل ببیند ولی جازم به همان حداقل، در نفس کیفیت نیست. بلکه صرفاً در اصل وجودش، قائل به متیقن است و نه در کیفیتش.

(س): یعنی حسّ را انکار نمی‌کند.

(ج): احسنت! نه حسّ را انکار می‌کند و نه محسوس را. یعنی اصل اینکه بگوشیم «محسوساتی نیست و موهومات هست» را اصل غیر قابل انکار می‌داند. هکذا ادراک بعث و زجری و کل ادراک عقل عملی را هم غیر قابل انکار می‌داند.

(س): معنای این کلام این است که حدّ اولیهٔ عقل نظری را از حدّ انتزاعی بیرون می‌آورید.

۴/۲ - جریان حکم به نسبت در امور یقینی و ظنّی و نفی آن در امور تردیدی برای عقل

(ج): کثرت، حکم ظنّی دارد و می‌گوید اینجا برهان نیست لکن اگر شما بگوئید حال که برهان نیست پس بایست صورت برهانها را تنظیم کرده و استدلال کنی، بلافاصله می‌گوید پس احکام ظنّی می‌دهم. شما مفروض بگیرید که ما با سه امر

یقین، ظنّ و شک سر و کار داریم. و فرق بین شک و ظنّ را چنین می‌گیریم که در ظنّ، عقل حکم به انجام با ترک فعل و یا انجام و ترک نسبت - ولو ظنّاً - می‌دهد اما در شک، اصلاً حکم ندارد. به تعبیر دیگر در ظنّ، حکم، وجود دارد ولو حکم به نسبت. ولی در شک اصلاً حکمی نیست.

بنابر اینکه در یقین منطقی، نسبت بین سه یقین را تحلیل کرده و سؤال می‌کنیم از عقل که آیا حکمی دربارهٔ بدیهیات عقل عملی و حسّ داری؟ بلافاصله جواب می‌شنویم که بله حکم دارم اما این حکم، برهان نیست. به این معنا که دیگری نمی‌توانم مثل یقین منطقی، تمام موضوع را ببینیم و نسبت به آن نظر بدهم. یعنی نهایتاً تحلیل می‌کنم اما یک تحلیل ظنّی. چرا که موضوع آن، از آنِ من نیست. ولی در مقابل، انکار هم نمی‌کنم. این علم، عملی استدلالی است.

(س): این برپایهٔ مفروض است.

(ج): ولی فرض آن در قدر مطلق، نفی نمی‌شود. یعنی فرض آن در نزد عقل، دارای اندازه لاعلی‌التعیّن است و صرفاً تعیّن خاص آن، مظنون است ولی انکارش را هم منکر است. یعنی نمی‌گوید که هیچ واقعیتی ندارد و من می‌توانم بگویم که واقعیت ندارد! بر خلاف امیال و اقاویل اوهام غیر معتبر و خیالات، بخود در اینجا حق می‌دهد که اساس آنها را انکار کند و بگوید نسبتی هم ندارد البته در آثار آنها هم باز نمی‌گوید نسبتی ندارد چرا که آثار تخیّل، واقعیت دارد. اما در یک طبقه‌بندی می‌گوید که اینها در یک امور واقعی خارجی نمی‌گنجد.

(س): اما وقتی که خودش شروع شد لوازم آن عقلی خواهد بود.

(ج): احسنت!

حجة‌الاسلام شاهرودی: اشکال حضرتعالی ناشی از این است که ما بدیهیات را منحصر در اصل تناقض بدانیم در حالی که صحیح است مبنای تمامی معلومات و علوم، به بحث تناقض باز می‌گردد.

۴/۳ - بررسی جایگاه برهان منطقی در امور لاعلی‌الیقین و قدر متیقن‌ها در وجود اختلاف در امور متعین

(ج): اینکه می‌گویند این برهان هست یا نیست، مربوط به کجاست؟ بنای این برهان، بر این اصل است که اگر کل دستگاه، از حدّ اولیهٔ آن تا به آخر در دستگاه عقل نظری بیاید و بگوید در اینجا بداهت عقل نظری است آنگاه چنین می‌گوید که اگر آن را انکار را کنی، این انکار نهایتاً به انکار کل هستی منجر می‌شود.

(س): اما بداهت که انحصار در این امر ندارد.

(ج): آنها می‌گویند که در بداهت عقل حسّی، اشتباه ممکن است ولی قدر متیقن آن نفی نمی‌شود. تفاوت این دو امر را فراموش نکنیم. یعنی اینکه قدر متیقن، اصولاً قابلیت نفی شدن ندارد و بمعنای لا علی‌التعیّن و تعین خاص است. اما در عقل نظری می‌گویند که اصلاً تعیّن را لازم ندارد و در اینجا بحث تعیّن مطرح نمی‌شود.

(س): یعنی بحث تعیّنات، فراتر از اصل وجود و عدم، بدیهی است که در واقع همین امور باعث پیدایش کثرات بعدی است. لذا نبایست آنرا انحصاری دانست.

(ج): شما تعریف برهان را به چه امری می‌آورید؟ آیا آنچه که در علم اصول حاصل می‌شود مثل آن امری است که در

علم منطق حاصل می‌آید؟! یا آنچه در تحلیل هنر یا علم جامعه‌شناسی یا... می‌آید. عین آن امری است که در علم منطق می‌آید؟ یا اینکه می‌گویید اساساً فلسفه هم استحکام علم منطق را ندارد؟

(س): ولی انحصار در اصل تناقض را هم ندارد.

۵ - پرسش و پاسخ به سؤالات

حجة‌الاسلام میرباقری: اما بدیهی منطقی، بیشتر از یکی نمی‌تواند باشد.

۵/۱ - تعریف مظنون به حجیّت برای عقل بمعنای «عدم انکار مطلق»، «عدم اشراف مطلق» و «اجبار به حکم عملی»

(ج): منظور بدیهی منطقی است و نه عینی. این دو باهم تفاوت دارند. پس اینکه یقین حجت است. آنهم مظنون به حجیّت - به این معناست که اگر یقین، بصورت مقنن باشد مظنون‌الحجیّة است و اگر اصلاً مقنن نباشد که معذِّر نیست. ولی اگر مقنن باشد حجت در نسبیّت است و به تعبیر بهتر مظنون‌الحجیّة است. اما چرا از کلمهٔ «ظنّ» استفاده می‌کنیم؟ چون هر گاه عقل نتواند انکار مطلق کند و اشراف مطلق هم نداشته باشد و مجبور به حکم هم باشد حتماً حکم «لاعلی‌التعیّن» خواهد کرد که بمعنای حکم مظنون است. یعنی عقل می‌گوید رجحان دارد که چنین کنید و آنرا ترک نکنید. یعنی می‌گوید اگر شما معتقد به آن سه امر هستید آنرا ترک کنید. مثلاً در مورد «احلّ الله‌البیع و حرّم‌الربا»، لوازم مفروضات را می‌سنجد. در هنر و جامعه‌شناسی و علوم دیگر نیز چنین است.

این همان معنای ظنّی است. پس اگر عقل را حاکم بدانیم باز نمی‌تواند حکم کند یقین، ذاتاً و قطعاً حجت است بلکه صرفاً می‌گوید «یقین، نسبتاً حجت است».

(س): مگر آقایان چند دستگاه یقین درست می‌کنند جز یقین حسّی، یقین عقل نظر و یقین عقل عمل؟

۵/۲ - ظنّی بودن و نسبی شدن حکم عقل در نظام یقین «منطقی، موضوعی، مصداقی»

(ج): شما نبایست اولین کاری را که انجام گرفته است نادیده بگیرید و از آن رد شوید. اولین کار این بود که آیا یقین، معذِّر است ولو از آنِ کافر یا معاند یا بت پرست یا ارباب ادیان باطل باشد که دارای حالت هستند؟ قطعاً یک کاتولیک مذهب یا یک گاو پرست، حالت دارد و تا پای جان، برای این حالت هم می‌ایستد. شما ممکن است بگویید اخذ به مقدمات می‌شود و ما هم آنرا قبول می‌کنیم و می‌گوییم پس بفرمایید که این شخص، قابلیت تکلیف ندارد ولی نگویید که حجت است. چون اگر حجت بود شما نمی‌توانستید مقدمات آنرا اخذ کنید. تمامی اینها یک مقدمه است.

اما مقدمهٔ ثانی این است که شما بگویید نظام یقین، حجت است و ما دارای سه یقین هستیم. اما چرا می‌گویید یقین ذاتاً حجت است؟! اگر این سخن را تجزیه کنید می‌بینید که یک یقین، محکوم به حکم «ذاتاً حجت است» می‌باشد. یعنی شما نگاه می‌کنید و ناظر بر حالتی هستید که نام آن یقین است و این همان یقین طریقی محض است. و یک کبرای کلی هم دارید که نام آن حجیّت است و یک «است» هم دارید که کار منطقی است. پس شما دارای سه یقین منطقی، موضوعی و مصداقی

هستید که نظام یقین را تمام می‌کنند و نه «خود یقین ذاتاً» را. حال در این جلسه، اندکی به این طرف آمده‌ایم. همچنانکه در دو مقدمهٔ اول، با هم همراه بودیم در مقدمه سوم نیز همراهی کنید که می‌گوید: آنجا که عقل نتواند وجود شیءای را انکار کند و اشراف به تعیّن هم نداشته باشد و از دیگر سو بایست اقرار به نسبت را هم لزوماً ارائه دهد حتماً حکم مظنون ولاعلی‌التعیّن خواهد کرد. کسی توهم و سؤال این عمل نسبت را که عقل، صورت می‌دهد چون ما سه یقین علی‌حده داریم پس در واقع چه کسی این نسبت را انجام می‌دهد؟! چون اگر نسبت بر داشته شود سنجش نیز منتفی می‌گردد و به تبعِ نسبت دادن، ممتنع می‌گردد. اصولاً این «حمل» توسط چه کسی صورت می‌گیرد؟

(س): یعنی آن را بر پایهٔ مفروضات خود حمل می‌کند. به تعبیر حضرتعالی دستگاه ریاضی هم جزء مظنونات است چون خط و نقطه را تعریف می‌کند.

۵/۳ - تعریف ظنّ به «ضرورت ایجاد نسبت» بر اساس یک فرض و تعریف قطع به بداهت و پذیرفته شده‌ها لاعلی‌التعیّن

(ج): احسنت! همین که پس از منطق، حکم کم و زیاد کردن آمد و شروع به حکم کردن نمود حتماً حکم علی فرض خواهد بود و این حکم هم زمانی که نتواند مفروض را انکار کند حکم نسبی و به تعبیر دیگر حکم ظنّی می‌شود.

(س): پس برخود دستگاه منطق نیز این اشکال وارد است.

(ج): گاهی ادعا این است که می‌گویید بداهت عقل نظری در سطح کلیّت آن - قبل از هستی - حدّبردار نیست. ما در جای خود به این حد اشکال کردیم و گفتیم بداهت، به معنای ارتکاز عام است لذا صحیح است که در حدّ تخصصی آن سخن بگوییم. اما فعلاً به این سخن کاری نداریم ولی در دستگاه قوم می‌گویند بداهت، امری است که هر ذی شعوری به آن اقرار دارد و امری است که حدّبردار هم نیست و تمامی حدود هم به آن ختم می‌شود. البته استدلال آنها هم ظاهر پسند است که می‌گویند بداهت، واسطه در کلیهٔ قضایاست و هرکسی که بخواهد نسبت به آن تردید کنند بایست آنرا واسطه در قضایا قرار دهد. یعنی اگر شما نیز در آن تردید کردید بالاخره قصد دارید چیزی را نسبت بدهید یا اینکه نمی‌خواهید چنین کنید؟ حال همین که می‌خواهید نسبت بدهید بمعنای اعتراف به آن است و همین که اعتراف کردید بمعنای الحاق شما به آن جمع است. لذا اگر از راه دیگری نتوانید در این ادعا و دلیل، اشکال کنید خواهید دید که اصل سخن بسیار زیباست.

پس می‌گویند این یقین عقلی است که حق ایجاد نسبت را دارد و اگر هم شما بگویید ما سه دستگاه یقین داریم ما نیز می‌گوییم اشکالی ندارد و هر سه آنها سه امر جدا هستند. اما بالاخره می‌خواهید در این فرض، نسبت تحلیلی داشته باشید یا خیر؟ پیداست که این نسبت هم بمعنای نسبت عقل نظری نسبت به حسّ و یا نسبت به عقل عملی است. چون بالاخره تحلیل، از مکان دیگری ارائه نمی‌شود. اگر شما علت را خواهان نیستید کافی است که آزمایش کنید و مثلاً این ماده را روی این ماده بریزید تا آتش درست شود چون می‌خواهید بر اساس تحلیل علیّت، نظر دهید. همچنین نمی‌توانید این امر را انکار کنید که وظیفهٔ عقل، نسبت دادن است و اگر نخواهید نسبت

دهید حتماً نمی‌توان از بر اساس آن، موضعگیری کرد تا قرار باشد عقل عملی کار کند. و نیز نمی‌توان از حسّ نتیجه گرفت تا قرار باشد عقل حسّی کار کند.

لذا نسبت و تناسب، یک ضرورت واقعی است و ضرورت حضور عقل نظری در حکم کردن نسبت به عقل عملی و عقل تجربی و حسی است. ولی دلیل ضرورت، احکام ظنّی و یقین، تنها یکی از آنهاست که در باب حجیّت آن - و نه وجودش - مطرح است چون بالاخره همه می‌دانند که وجود دارد.

(س): یعنی ظنّ نیز معنای جدیدی پیدا می‌کند.

(ج): در این حال ظنّ، «ضرورت ایجاد نسبت» خواهد بود که بر پایهٔ مفروضات دستگاه دیگر معنا پیدا می‌کند. یعنی یک فرض می‌کند و سپس ایجاد نسبت می‌نماید. و اگر هم ایجاد نسبت نکند به هیچ وجه، یقین عقل عملی و عقل حسّی نمی‌توانند کار کنند. به تعبیر دیگر حسّ و عقل عملی عوض می‌شود.

حجةالاسلام رضائی: وقتی که ظنّ در اینجا کار می‌کند دیگر شما چه نیازی به یقین و شک وظنّ دارید؟ چرا که وقتی امری نسبی شد دیگر بحث از یقین بی‌معناست و این تقسیم‌بندی یقین و شک و ظنّ به چه کاری می‌آید.

۵/۴ - مظنون بودن نظام یقین یا یقین مقنن تحلیلاً

(ج): اما از موضع عقل نظری، حکم، یک حکم مظنون است ولی بالاخره سه یقین در اینجاست که یکی از آنها یقین موضوعی و ادراک عقل عملی است و یک یقین هم یقین مصداقی است چرا که شما حالت پیدا کرده‌اید. و بالاخره یک یقین هم یقین منطقی است. لذا سه یقین داریم که منطقی بوده و در تحلیل هم، مظنون می‌باشند که ما از آن به یقین مقنن نام بردیم. و الّا اگر مقنن هم نباشد رد می‌شود و اصلاً حجت و مظنون هم نیست و فقط قابلیت تکلیف و ثواب و عقاب را ندارد. انشاءالله بحث دوم آنرا دقت خواهید فرمود.

حجةالاسلام میرباقری: پس این اصل هم یک اصل بدیهی است که بالاجمال هم نیست تا ما بگوئیم این اصل بالاجمال، خود تابعی از یک مرتبهٔ یقین و نسبت بین سنجش و حالت و اختیار است یعنی از آن صرفنظر کرده و فرض می‌کنیم خود آن یک اصل اولی است که مربوط به فطرت عقل می‌باشد.

(ج): البته بنابر بیان قوم، چنین است .

(س): بله. بنابر بیان ایشان، یک اصل اولی است که فطرت عقل را درک می‌کند و تلقی از هستی و نیستی هم دارد و این هم یک تلقی برابر است چرا به فطرت عقل باز می‌گردد. لذا ما می‌فهمیم که این دو با یکدیگر قابل جمع نیستند.

حال ما بایست این را به نظام یقین تبدیل کنیم و چون تمامی یقینها از اینجا عبور می‌کند لذا بایست این امر تبدیل به یک نظام شود برای این کار هم، لوازمی از آنِ خودش است که با آن، منطق ایجاد می‌شود.

(ج): البته لوازم بعیدهٔ منطق هم چنین نیست. بلکه صرفاً لوازم اولیهٔ منطق - مثل قیاس شکل اول - می‌تواند مورد نظر باشد.

(س): تا آنجا که می‌توانیم نبایست از خارج، حدّی را وارد کنیم. ولی از آنجا که وارد حدّ جدیدی می‌شویم بایست

پایگاههای جدیدی درست کنیم که از آنجا مواد وارد شود تا این مواد با آن منطق، ترکیب گردد و یقین ، توسعه پیدا کند و نهایتاً جریان یقین حاصل شود. آن مواد هم حتماً به پایگاه غیر از ملاحظهٔ هست و نیست باز می‌گردند. چرا که کار عقل، ملاحظهٔ هست و نیست است که بر پایهٔ یک حدّ اولیه که آنرا بدیهی گرفته‌ایم صورت می‌گیرد. یعنی حدّ اولیه‌ای مبتنی بر فطرت عقل است اما بقیهٔ، دیگر مربوط به فطرت عقل نیست که طبعاً سنجش نیز از آنِ عقل خواهد بود. اما مواد را بایست از جای دیگر گرفت. این مواد هم از مواد حسّی و سمائی شروع می‌شود و تا مواد شهودی و باطنی ادامه می‌یابد که انواع مختلف بدیهیات را مثل متواترات و...در دستگاه قوم ایجاد می‌کند.

(ج): یعنی کل یقینیات غیر عقلی را شامل می‌شود.

(س): تا آنکه به بحث حجیّت می‌رسیم که دیگر پایگاه مواد، حس و... نیست بلکه عقل عملی است.

(ج): یکی از آنها عقل عملی است و یکی دیگر را هم بلااشکال است که حسّی بدانیم و بگوییم یقین مصداقی نیز بنحوی حسّی است چرا که بالاخره این یقین، یا از آثار پیدا شده است و یا خود موضوع حالت را اصولاً یک امر حسّی می‌توان دانست. (انشاء الله این مطلب را بعداً مورد بحث قرار می‌دهیم.) در هر حال در زمان حالت، شما شخص یا شیءای را که دارای حالتی است ملاحظه می‌کنید و سپس دربارهٔ آنها حکم می‌دهید و می‌گوئید که این حالت، دارای چه حکمی است؟ پس شما ناظر بر این حالت هستید هر چند خود، واجد آن نباشید. هکذا نسبت به یقین عرفی هم ناظر هستید و می‌خواهید درباره آن حکم کنید.

(س): یعنی موضوع آن، یقین عرفی است.

(ج): بله مثلاً طرف شما ترسیده است و رنگ او هم زرد شده است. حال شما می‌خواهید موضوع این امر را که انسان در حال ترس، دارای چه حکمی است بیان کنید. هکذا موضوع کسی را که در حالتی واقع شده است می‌خواهید بگوئید اما این به این معنا نیست که خود شخص هم الزاماً موقن باشد.

(س): پس حضرتعالی می‌خواهید بفرمائید که هرگاه ما از خود یقین منطقی و لوازم آن فراتر رفتیم، در هر حال حدود اولیهٔ مفروضی داریم که حدّ خود عقل نیست.

(ج): که نه قابلیت انکار دارد و نه حدود متعیّن آن، عقلی است.

(س): یعنی اینها دو واسطه هستند که اصلاً حدّ اولیهٔ آنها را عقل برسمیّت نمی‌شناسد لذا نسبتی هم در باب آنها برقرار نمی‌کند. پس در این موارد هم اصلاً عقل، حکم عمل نمی‌دهد و موضعگیری نمی‌کند.

(ج): مگر آنکه لحاظ دیگری مطرح باشد. مثلاً اگر گفتید که وهم، دلیلی بر فلان بیماری است در واقع می‌خواهید بگوئید که چرا اصلاً این امر پیدا شده است؟

(س): اما در اینجا از لوازم حدّ دیگر پیش می‌رود ولی خود آن را بعنوان یک حدّ اولیه نمی‌پذیرد تا بعداً بگوید لوازم آن چیست و سپس بخواهد آنرا به واقعیت تسرّی دهد. لذا می‌گوید لوازم این، ربطی و واقعیت ندارد و به تعبیر دیگر نسبتی میان این حد اولیه و واقعیت، بر قرار نمی‌کند و دستگاهی را که ناظر بر عینیت باشد نمی‌سازد. ولی زمانی که در سایر حوزه‌ها می‌آید حدود اولیه را ملاحظه می‌کند و می‌گوید

اگر این حدّ اولیه‌ای که مربوط به من نبوده و از آنِ دستگاه دیگری است مفروض شد آنگاه لوازم آن در نسبت و سنجش چیست؟ پس عقل باز هم لوازم را نسبت می‌دهد.

(ج): این مطلب صحیح است اما این نسبت را هم بصورت ظنّی می‌آورد.

(س): حضرتعالی می‌خواهید بفرمائید ظنّی به این معناست که اگر عقل مجبور به عمل نباشد نمی‌تواند نسبت دهد.

(ج): می‌خواهم بگویم که عقل، مجبور به عمل نسبت هست و شما نیاز دارید که حس را مانند لاحس نگیرید. چه اینکه نمی‌توانید حرارت و برودت و... را مثل عدم آن فرض کنید.

(س): اما ما چنین تحلیل نمی‌کنیم که بگوئیم خود حسّ، کفایت بر عمل می‌کند و حتماً بایست از بستر عقل عبور کند.

(ج): یعنی بدون نسبت و بدون آنکه چیزی را نسبت به آن تشخیص دهیم ممکن نیست.

(س): ممکن است که بگوید اینجا مسئله تشخیص مطرح نیست.

(ج): گاهی می‌فرمائید که یک پشه، دست مرا نیش زد لذا آنرا به عقب کشیدم. یعنی در اینجا دیگر استدلالی مطرح نبوده است و خودبخود از طریق اعصاب، عمل صورت گرفته است. اما گاهی هم می‌فرمائید باید دست را عقب کشید اما در صورتی که پای تحلیل در کار باشد و الّا نبایست چنین کرد و باید تحمل نمود. مثل کسی که برای درمان بیماری خود وارد چشمهٔ آب گرم می‌شود به او امر می‌کنند که تحمل کند تا بیماریش درمان شود. حال این همان معنای تحلیل را می‌دهد. هکذا وقتی که او را به خوردن داروی تلخی امر می‌کنند.

«و آخر دعوینا ان‌الحمد لله رب‌العالمین»

جلسه: ۵۴

تاریخ: ۷۹/۳/۲۵

فلسفه اصول

طبقه‌بندی مفاهیم

«رابطه بین شناخت و حجیت»

استاد: حجةالاسلام والمسلمین حسینی الهاشمی تنظیم از: گروه پژوهشی ـ کارشناسی اصول فقه دفتر فرهنگستان علوم اسلامی

تحلیل حجیت موضوعاً، موضوعات حجیت و آثار حجیت

فهرست:

۱ ـ تحلیل حجیت موضوعاً ۱

۱/۱ ـ وجود حالت نسبت به هستی تکیه‌گاه تحلیل و حرکت سنجشی قوهٔ عقل ۱

۱/۲ ـ یقین موضوعاً و ذاتاً حجت است بمعنای مبدء عمل بودن نسبت بین دو حالت: ۱ ـ حالت نسبت به هستی ۲ ـ حالت شخص موقن ۲

۱/۳ ـ بیان تفاوت یقین منطقی (داشتن حالت نسبت به هستی) و یقین فلسفی و یقین مصداق ۳

۱/۴ ـ مرتبط و مقنن بودن نسبت بین دو حالت و حجیت آن بمعنای مبدأ عمل بودن تحققاً نه شرعاً ۴

۱/۵ ـ «متقین» و موضوع کلام قوم بجای یقین بدلیل ضرورت دستیابی به حجیت شرعی عندالشارع نه حجیت تحققی که مبدء عمل است ۵

۱/۶ ـ یقین منطقی تکیه‌گاه یقین موضوعاً برای احراز نسبت و مجرای اراده بودن و نفی مطلق آن علت بیمار شدن فرد و سلب عمل است عقلاً ۵

۲ ـ پرسش و پاسخ به سئوالات ۶

۲/۱ ـ شک و تردید در کیفیت خاص مبدء حرکت است نه شک و تردید نسبت به اصل هستی و یقین ۶

۱/۷ ـ حجیت یقین ذاتاً تحققی است (نه شرعی و نه عقلی) و خروج موضوعی آن از علم اصول ۸

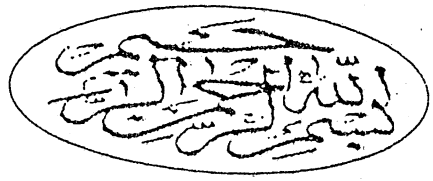
۳ ـ تحلیل موضوعات حجیت ۸

۳/۱ ـ یقین به کیفیت خاص موضوع بحث علم‌اصول و بازگشت حجیت آن به مقنن بودن آن ۸

۳/۲ ـ عدم حجیت عقلی در اعتبارات فلسفی (جهات) کیفیات حسی به کیفیات روحی ۸

۳/۳ ـ جریان احکام ظنی عقل در باب موضوعات یقین و کیفیات آن بدلیل عدم اشراف تام نسبت به کبرای کلی و صغری..... ۱۰
۴ ـ بررسی آثار یقین و کیفیت منسوب شدن آن به شرع از طریق ملاحظهٔ کلمات..... ۱۰
۵ ـ جمع‌بندی: حجیت یقین موضوعاً عقلاً، مظنون‌الحجیه بودن موضوعات یقین در صورت مقنن بودن، و خروج موضوعی حجیت آثار از ملاحظهٔ عقل..... ۱۱
۶ ـ پرسش و پاسخ به سئوالات..... ۱۲
۶/۱ ـ ضرورت وجود مطلق حالت، سنجش، حس برای حرکت و مجرای اراده..... ۱۲
۶/۲ ـ تفاوت حکم عقل در باب امور نظری و حکم عقل در باب کیفیات روحی و حسی (حکم برهانی عقل با حکم کاربردی عقل)..... ۱۳
۶/۳ ـ تعلیقی و ظنی بودن احکام عقلی در مرتبهٔ عمل، ضروری و قطعی بودن احکام عقلی در مرتبهٔ نظر..... ۱۴
۶/۴ ـ هستی موضوع احکام عقل نظر و تعینات موضوع احکام عقل عمل..... ۱۵

نام جزوه:	فلسفه اصول		
استاد:	حجةالاسلام والمسلمین حسینی الهاشمی	تاریخ جلسه:	۷۹/۲/۲۵
پیاده‌کننده:	آقای نیک منش	حروفچینی و صفحه‌آرایی:	خانم رضوانی
عنوان گذار:	حجةالاسلام صدوق	تاریخ انتشار:	۷۹/۷/۱
ویراستار:	آقای رضوانی	کد بایگانی کامپیوتری:	۰۱۰۹۲۰۵۴
کنترل نهائی:	حجةالاسلام رضائی	زمان جلسه	۶۰ دقیقه



جلسه ۵۴ | فلسه اصول | تاریخ: ۷۹/۳/۲۵

تحلیل حجیت موضوعاً، موضوعات حجیت و آثار حجیت

حجةالاسلام والمسلمسین حسینی: بحث پیرامون این مطلب است که آیا «یقین موضوعاً» حجت است؟ آیا موضوعات یقین ـ که متقین است ـ و همچنین آثار آن حجت است؟

۱ ـ تحلیل حجیت موضوعاً

اصولاً یقین به معنای «حالت» است. حالا سئوال این است که آیا انسان وقتی دارای حالتی است از آن «حالت» خودش تحلیل نیز دارد؟ به عبارت دیگر آیا دارا بودن حالت و سنجش تحلیل است و یا تحقق نسبت؟ در بحث «حجیت تحققی» وقتی که «حالت» محقق است، نسبت آن به سنجش نیز محقق است. یعنی «حالت» برای نفس انسان یک صفت است و انسان یک صفت دیگری نیز بنام «قوهٔ سنجیدن» دارد.

۱/۱ ـ وجود حالت نسبت به هستی تکیه‌گاه تحلیل و حرکت سنجشی قوهٔ عقل

قبلاً سه عنوان «مصداق، موضوع و یقین منطقی» مطرح شدند. امّا چه چیزی این سه عنوان را تجزیه و تحلیل می‌کند؟ بیان شد که یک قضیه وجود داشت که می‌گفتیم: «داریم تحلیل می‌کنیم»؛ طبیعی است که در اینجا عقل، تحلیل کننده است. حالا می‌گوئیم عقل علاوه بر آن تحلیل، یک دقت ثانی نیز می‌کند. عقل در دقت ثانی خود، می‌گوید «حالت نفس» و «قوهٔ سنجش» وجود دارند. تکیه‌گاه سنجش نیز در اینجا به یک یقین منطقی است یعنی هستی را برابر با نیستی نمی‌داند و

نمی‌تواند هستی و نیستی را یکسان محسوب کند؛ بلکه نسبت به هستی حالت دارد.

پس قوه سنجشی همیشه نسبت به «هستی» دارای «حال» است و این «حال» را نسبت نیستی و یا حد و مرز ندارد. شاید این سئوال طرح شود که در اینجا حجیت به چه معناست؟ در پاسخ می‌گویند: کاری به شرع ندارد بلکه این مبداء عمل است اعم از اینکه عمل روحی، ذهنی و یا عینی باشد و اینکه ترک و یا فعل باشد. در هر حال اراده نمی‌تواند بدون یقین منطقی که زیربنایش حالت داشتن نسبت به هستی است ـ متمشی بشود. این حالت داشتن نسبت به هستی، اساس «نسبت» است و آن نسبت، سلب و یا ایجاب می‌شود اما اگر حالت وجود نداشته باشد دیگر نسبت معنا ندارد. اولین حرکتی که در سنجش آغاز می‌شود، حرکت احراز و یا نفی نسبت است که متکی به حالت داشتن نسبت به هستی می‌باشد. اگر حالت نسبت به هستی صفر بشود؛ یعنی هستی برای انسان مردد بشود، دیگر انسان نمی‌تواند نسبت ایجاد کند و لذا دیگر سلب و ایجاب نخواهند بود.

۱/۲ ـ یقین موضوعاً و ذاتاً حجت است بمعنای مبدء عمل بودن نسبت بین دو حالت: ۱ ـ حالت نسبت به هستی ۲ ـ حالت شخص موقن

حال اگر گفته شد که صرف نظر از جهت، عمل به نحو مطلق ملاحظه می‌شود یعنی کف نفس هم عمل گفته بشود، کفّ نفس به معنای داشتن اراده برای کف و نگهداری است مانند اراده برای نرفتن. به عنوان مثال وقتی برابر یک رودخانه قرار می‌گیریم، خود را نگه می‌داریم. و می‌ایستیم و دیگر جلو نمی‌رویم. این ایستادن و استقرار نفس بر اینکه «بایست» یک عمل است یعنی اینگونه نیست که ایستادن و عدم آن برای فرد مساوی باشد. فرد عن ارادةٍ می‌ایستد و به ایستادن ملتزم است. اراده دارد چون ملتزم است. اینگونه نیست که ایستادن فرد اتفاقی و بدون اراده باشد و حرکت و عدم آن برایش مساوی باشد. تکیه‌گاه اولیه هر عملی و هر تصمیمی و هر جزمیتی به حجیت عقلی است. حجیت عقلی، مربوط به نسبت بین دو حالت است که یکی از آن دو حالت، حالت یقین منطقی است که نسبت و عدم نسبت را تمام می‌کند. البته مظنون نیز اینگونه می‌تواند باشد و لکن فعلاً موضوع بحث جلسه موضوعاً بحث یقین است.

اینکه گفته می‌شود «یقین موضوعاً و ذاتاً حجت است» یعنی اینکه یقین عقلاً مبداء عمل است و کسی نمی‌تواند بگوید مبداء عمل نباشد. نسبت بین حالت فردی که یقین دارد با حالت دیگر او که نسبت به اصل هستی مطرح است دو نوع یقین است: ۱ ـ یقین منطقی ۲ـ یقینی که برای انسان موضوعاً وقوع حالت است. یقین منطقی حتماً با یقین فلسفی و یقین عقلی انتزاعی و یقینی که در تحلیل حالت وجود دارد متفاوت است.

۱/۳ ـ بیان تفاوت یقین منطقی (داشتن حالت نسبت به هستی) و یقین فلسفی و یقین مصداق

یقین منطقی به چه معناست؟ یقین منطقی آنست که هیچ فیلسوفی نمی‌تواند به صورت مطلق آنرا نفی کند، اما در یقین فلسفی می‌توان من جهت و اعتبار، یک جهتی را برای تحلیل هستی ملاحظه کرد. در فلسفه می‌تواند جهات، مواد و اعتبارات عقلی ملاحظه گردد ولی در منطق چنین امری میسر نیست. چراکه منطق در مورد «هست» و «نیست» به صورت مطلق بحث می‌کند و نسبت بین هست و نیست (امتناع اجتماع نقیضین) را ملاحظه می‌کند. به عبارت دیگر منطق در مورد اصل نسبت هستی و نیستی بحث می‌کند ولی در فلسفه نسبت خاص مطرح است. نسبت خاص می‌تواند جهات مختلفی باشد که فیلسوف اعتبار کرده است. یعنی یک فرد می‌تواند از یک راه بیاید تا اصالت ماهیت بشود و فرد دیگر از راه دیگری بیاید تا اصالت وجود را نتیجه بدهد. هر چند بحث فلسفه هم به بدیهیات عقلی بر می‌گردد و لکن این کار با معونهٔ جهت صورت می‌گیرد. یعنی لوازم بداهت عقلی ملاحظه می‌شود نه اینکه خود بداهت اصل قرار بگیرد. در منطق خود بداهت اصل قرار می‌گیرد و نه جهتی از بداهت. جهت بداهت در فلسفه ملاحظه می‌شود. از فلسفه پایین‌تر امتداد را انتزاع می‌کنند و احکام عقلی آنرا می‌گویند. امّا بایست گفت که درست است اینجا هم یقین عقلی وجود دارد ولی این یقین نسبت به مفروض عقلی است که فرض عقلی می‌شود. در فلسفه جهت بداهت مطرح بود امّا اینجا مفروض عقلی مطرح است. حال این مفروض عقلی می‌تواند حسی و یا روحی بشود.

پس نسبت به اصل هستی مطرح است و در فلسفه، جهت هستی و نیستی مطرح است. آنگاه مفروض نسبت به هستی یک امر سومی است. مفروض نسبت هستی مانند امتداد است. به این معنا که یک مصداق از وجود را ملاحظه کرده و آنرا با انتزاع و با تحلیل عقلی هم بدست آورده، و مابه‌الاشتراک موجودات را در باب معنای ابعاد سه گانه و جسمیت آورده است.

در اینجا طبیعی است که خود معنونهٔ معنای جسمیت را «علی فرض» می‌گیرد و جلو می‌رود.

حجة‌الاسلام شاهرودی: آیا فرض به معنای اعتباری است؟

(ج): خیر بلکه فرض به معنای انتزاع از خارج است که فرد دیگری می‌تواند انتزاع دیگری بکند. در انتزاعی که بوسیلهٔ یک فرد روی امتداد صورت گرفته، مفهوم جاذبه ذکر نشده است ممکن است فرد دیگری به گونهٔ دیگر انتزاع کند.

بنابراین منشأ انتزاع می‌تواند یک امر روحی و یا یک امر ذهنی باشد. از اینرو یک احکام عقلی وجود دراد که به خصوصیت خاص کیفیت تعلیقی است هر

چند که آن خصوصیت خاص کیفیت را با ماشین انتزاع بدست آورده است ولی بهرحال من هستم که مابه‌الاشتراک را مابه‌الاشرتاک می‌بینم و آنهم به این صورت که می‌گویم مابه‌الاشتراک درازا یا امتداد. اگر ما اجرام و اجسام را نمی‌دیدیم آنگاه معلوم نبود که باز «امتداد» گفته می‌شود.

همانطور است که جاذبه را ملاحظه نکنید و یک اثر دیگری را در پیدایش امتداد اصل ندانید.

گاهی یک اثر دیگری که آن اثر هم هستی است، در امتداد ملاحظه می‌کنید و سپس آن را برای امتداد اصل قرار می‌دهید و برای آن صفت «انحناء» را ذکر می‌کنید که امتداد خاص است. در این صورت یک «خصوصیت» را وارد امتداد کرده‌اید. وقتی «خصوصیت» وارد امتداد شد، انحناء مطرح شد.

در آنجایی که گفته می‌شود جاذبه هست و جاذبه هم حتماً بوسیله گردش در میدان انرژی پیدا می‌شود و گردش هم حتماً دایره‌ای است آنگاه می‌گویید امتداد چیزی نیست جز آنچیزی که حتماً بایستی با انحناء معیت داشته باشد که در این صورت امتداد مشروط بشود. آوردن امتداد مطلق با آوردن امتداد مشروط در مسئله تفاوت ایجاد می‌کند.

(س): تحلیل شما بر اساس این تعریف است که شما انتزاعیات را به معنای اعتباری می‌دانید و الا اگر به معنای معقول ثانی ـ همانطور که آقایان می‌گویند ـ بدانید دیگر این اشکال طرح نخواهد شد.

(ج): حتی اگر معقول ثانی هم فرض کنید، آنطور که می‌گوئید نخواهد شد. ما اگر امتداد بر اساس انتزاع گفتیم که این عقل است که این جراحی و تحلیل را می‌کند و عقل است که کلی‌سازی می‌کند ولی کلی‌اش را می‌تواند به صورتهای مختلف بسازد. برای کسی که می‌گوید جاذبه شرط امتداد است والا بُعد پیدا نمی‌شود و عالم بسیط نیست، برای چنین فردی معقول ثانی است. او می‌گوید جسم دارای بعد اصولاً بدون جاذبه و تغییر ممکن نیست وجود داشته باشد. یکی می‌گوید ماهیت است و دیگری می‌گوید در حالت حرکت است. در هر صورت وارد جزئیات نمی‌شوم.

۱/۴ ـ مرتبط و مقنن بودن نسبت بین دو حالت و حجیت آن بمعنای مبدأ عمل بودن تحققاً نه شرعاً

بنابراین عقل در یقین منطقی ـ که نسبت به آن استوار است ـ سلب و ایجاب می‌آید. این یقین تحقق دارد اگر کسی در هستی شک داشته باشد محال است که عمل بکند. حالا یقین وجوداً به وجود این یقین منطقی (حالت) منسوب است. چراکه حالت مجبور است منسوب باشد. ربط حالت موضوعاً به یقین منطقی مقنن است امکان ندارد چنین نباشد.

حجت هم می‌باشد و منشأ عمل خواهد بود البته حجیتی که به شرع تسلیم باشد بلکه فقط مبدءٌ للعمل.

در مقام تحقق، یقین موضوعاً بین حالت دوم با حالت اول ـ که یقین منطقی است ـ ارتباط بر قرار است و نمی‌تواند ارتباط قطع باشد. و حجیت آنهم حجیت عملی است یعنی مبدأ عمل است و بوسیلهٔ تحلیل عقلی، قابل شناسایی می‌باشد. منهای تحلیل عقلی، مجرای جریان اراده است. چراکه اگر تردید باشد دیگر جریان اراده واقع نمی‌شود.

۱/۵ ـ «متقین» و موضوع کلام قوم بجای یقین بدلیل ضرورت دستیابی به حجیت شرعی عندالشارع نه حجیت تحققی که مبدء عمل است

اما موضوعات یقین (متقینها) اینگونه نیست. آنچه که خلط شده و قوم به ان چندان دقت نکرده‌اند، متقین و یقین است. فرق متقین و یقین این است که در اینجا کیفیت یقین مورد بحث قرار می‌گیرد. و اصلاً بحث از یقین به لحاظ کیف آن می‌باشد و نه به لحاظ اصل آن، «یقین دارم که واجب است نماز بخوانم» در اینجا یقین به لحاظ متقین مورد توجه است و نه یقین ذاتاً. چون ذات یقین در مرتبهٔ موضوعاً می‌شود و نه متقین آن، ذات یقین مبداء عمل هم نیز می‌باشد و حجیت آن هم اصلاً نمی‌تواند شرعی باشد. معنا ندارد که گفته شود: شرعاً یقین ذاتاً حجیت دارد بلکه ذاتاً فقط مبداء عمل است نه اینکه ذاتاً عندالشارع حجت است.

پس یقین ذاتاً مبداء عمل است و حجیت آن هم حجیت تحققی است و نه حجیت شرعی. اساساً این بحث که حجت، کبرویاً و صغرایاً چیست و این صغرایش می‌باشد یا خیر، در آنجایی که حالت ذاتاً ملاحظه می‌گردد، مطرح نیست بلکه مجرای جریان اراده است.

۱/۶ ـ یقین منطقی تکیه گاه یقین موضوعاً برای احراز نسبت و مجرای اراده بودن و نفی مطلق آن علت بیمار شدن فرد و سلب عمل است عقلاً

اگر یقین وظن حذف شود و به شک برسیم و شک مطلق گردد، دیگر اراده نمی‌تواند عمل کند. «یقدم رجله طهارتاً و یؤخر اُخری» چون مردد است نمی‌تواند تصمیم بگیرد. اگر دریقین منطقی هم تردید پیدا شود یعنی فرد قدرت احراز نسبت و قدرت سنجش را از دست بدهد، به او می‌گوئید دیگر عقلاً، شرعاً و عرفاً تکلیف ندارد و از او فعلی محقق نخواهد شد و اصلاً در این صورت فعل عن ارادة متمشی نمی‌شود چون او بیمار است.

(س): آیا بین دو حالت است؟

(ج): بله، یک حالت آنست که نسبت به اصل هستی مطرح است و حالت دیگر آن است که برای فرد نسبت به یک کیفیت پیدا شده می‌شود مانند کیفیتی که نسبت به «صلوة واجب است» پیدا شده است با حالتی که نسبت به اصل هستی وجود دارد که منشأ نسبت است. ارتباط بین ایندو حالت ـ نفس دو حالت نه کیف آنها ـ موضوعاً ارتباط تحققی است. مجرا برای اراده و

مبداء عمل است. حجیت آنهم اصلاً این قابلیت را ندارد که به شرع نسبت داده شود. یا حتی اگر نسبت به اختیار ملاحظه گردد و گفته شود که عقلاً صحیح است تا بدان عمل کند درست نیست بلکه نسبت و حرکت عقلاً واقع می‌شود و عقلی فقط می‌تواند از وقوع خبر بدهد نه اینکه وقوع را تصدیق کند و بعد عمل بیاید. اینجا تحققی است و عمل حتماً بدون اجازهٔ عقل حاصل می‌شود. اصلاً عقل نمی‌تواند در این مطلب تردید کند. لذا صحیح است تا «ذاتاً» گفته شود. چرا عقل نمی‌تواند تردید کند؟ برای اینکه پایه خود عقل روی حالت نسبت به اصل هستی است. در هر سلب و ایجابی اگر عقل انسان حالتش نسبت به اصل هستی را از دست بدهد و مجرای اراده نگردد ـ ولو در ملاحظه احراز نسبت ـ عقل او مانند عقل انسان بیماری است که نمی‌تواند هیچگونه سنجشی داشته باشد.

بنابراین سنجیدن پس از حالت نسبت به هستی است. در هر رتبه‌ای که بخواهد ملاحظه بشود ایجاد نسبت، گمانه و وقوع اراده در نسبت، پس از تکیه به هستی است. لذا اگر حالت نسبت به هستی برای اراده صفر گردد، دیگر حرکتی در روح، ذهنی و عین پیدا نمی‌شود.

۲ ـ پرسش و پاسخ به سئوالات

حجة‌الاسلام شاهرودی: نفس حالت تردید یک نوع هستی است هر چند خود فرد غفلت داشته باشد حال چگونه می‌توان مبداء حرکت بشود در حالیکه مبداء حرکت شده است؟

۲/۱ ـ شک و تردید در کیفیت خاص مبدء حرکت است نه شک و تردید نسبت به اصل هستی و یقین

(ج): آیا تردید مبداء حرکت ارادی بشود؟

(س): بله.

(ج): تردید را مطلق فرض کنید. اگر تردید تکیه‌گاه نسبت قرارگیرد یعنی در اصل اینکه فرد مردد است، مردد باشد و در اصل اینکه هستی هست مردد باشد و خلاصه در تمام امور تردید داشته باشد.

(س): وقتی اعلام تردید می‌کند خود یک نوع حرکت یا حس است که با تکیه برخوردش می‌باشد.

(ج): یعنی یک جا باید هستی را ملاحظه کنید و از آنجا بگوئید که چیزی را داریم یا خیر. اگر آنجا را صفر کردید متناقض حرف می‌زنید و تشتت کار می‌کنید. اصولاً معنای پیدایش جنون همین است. جنون آنست که فرد مجنون هیچگونه استقرائی در هیچ مرحله‌ای نمی‌تواند داشته باشد.

اینکه بگوئید شک مبدأ حرکت و مبداء مبداء تفحص است این امر منوط به این است که در کیفیت آورده شود و نه در اصل نسبت هستی و تکیه‌گاه حرکت اراده. اگر تکیه‌گاه حرکت اراده نیز صفر شود و حرکت نتواند عن ارادة واقع گردد...

(س): ممکن است بگویند چون شما در واقع با

تکیه بر یک هستی خاص و حرکت از یک هستی خاص را شروع کردید، لذا اینگونه تحلیل می‌کنید.

(ج): هرگونه تحلیلی را که بخواهید برای هستی ارائه کنید تا مبداء حرکت بشود، معنایش این است که شک را مطلق نکردید. هر چیزی را که اساس تفحص قرار دهید همان چیز، هستی را قبول کرده است.

(س): اگر استقرار پایه اصل باشد تردّد و تردید نمی‌تواند پایهٔ حرکت باشد. امّا اگر تردید اصل قرار گرفت،

(ج): دیگر تردید منشأ تفحص است، تفحص کسی که هست و کسی که نیست.

(س): شما بر پایهٔ هستی منطق تردید را از ما نخواهید یعنی جواب فرمایش شما عین همان جوابی است که شما به اصالت وجودیها می‌دادید

(ج): شما بر اساس دستگاه خودتان بگوئید مبداء حرکت چیست؟

(س): حداقل چون ذهن ما بر پایه هستی شکل گرفته است نمی‌توانیم منطق آنرا بدهیم.

(ج): پس من ضد آنرا سئوال می‌کنم: اینکه یک دیوانه نمی‌تواند تصمیم بگیرد آیا می‌توانید این مسئله را تعریف کنید؟

(س): هر چه را شما می‌فرمائید باز هم از پایهٔ هستی است.

(ج): دو وقوع وجود دارند: یک وقوع این است که گفته می‌شود فلان شخص بیمار است. شما اسم او را عاقل بگذارید، او نمی‌تواند حرکت کند.

(س): کسانی که شک‌گرای مطلق و یا نسبی‌گرای مطلق هستند همانگونه که آنها حرکت می‌کنند حرکت ممکن است. اینکه شما در واقع می‌فرمایید آنجا تکیه کرده یک بحث دیگری است.

(ج): یعنی آیا در حرکت ارادی، مجرا لازم است یا خیر؟ حال مجرایش را صفر کنید.

(س): الآن حضرتعالی صفر را بر پایهٔ هستی معنا می‌کنید؛ یعنی اگر بخواهیم همان جوابهای آن‌جا را در اینجا بیاوریم همین می‌شود یعنی در واقع صفر از لوازمات همان هستی معنا می‌شود.

(ج): پس می‌خواهید بگوئید یک هستی است که دارای لوازمی می‌باشد یا اینکه می‌خواهید بگوئید هستی نیست بلکه یک نسبتی است که دارای یک لوازمی است؟

(س): آن هستی را که شما فرض کردید، دارای این لوازم است.

(ج): آن هستی را که ما می‌گوئیم در نظر نگیرید اما آن هستی را که شما می‌گوئید آیا بایستی باشد یا خیر؟

(س): «بایستی باشد» در دستگاه خود ما باید باشد و نه در دستگاهی که شما می‌خواهید تحلیل کنید.

ج :در دستگاه خودتان با هر فرضی که می‌کنید آیا آنرا می‌گوئید هست یا می‌گوئید نیست؟

(س): در همان دستگاه هست.

(ج): بسیار خوب همین مقدار کافی است. ما هرگز مثل شما نمی‌گوئیم «ما نمی‌دانیم» بلکه ما بلافاصله تعریف ارائه می‌کنیم.

۱/۷ ـ حجیت یقین ذاتاً تحققی است (نه شرعی و نه عقلی) و خروج موضوعی آن از علم اصول

به نظر می‌رسد با کمی دقت متوجه می‌شویم که مفهوم «یقین ذاتاً حجت است» دارای حجیت عقلی است و نه حجیت شرعی و لذا فقط حجیت تحققی دارد چراکه مبدأ برای عمل است و مبدئیت و مجرا بودنش برای اراده و عمل نیز مجرایی است که حاکم در آن (علت جریان) محاسبهٔ سنجش عقل باشد و نه شرع. به این «تحققی» گفته می‌شود. بنابراین یقین موضوعاً «حجیت تحققی» دارد.

۳ ـ تحلیل موضوعات حجیت

ولی حجیت تحققی با آن حجیت که در فقه مطرح است ارتباط ندارد مگر اینکه کسی مطلب را خلط کند.

۳/۱ ـ یقین به کیفیت خاص موضوع بحث علم‌اصول و بازگشت حجیت آن به مقنن بودن آن

یقین یک کیفیتی دارد که متقین به یقین است. آنچه را ما شرعاً لازم داریم و می‌خواهیم آنرا عقلاً بحث کنیم، کیف خاص است. اینکه کیف خاص مقنن است، یا مقنن نیست؟ حاکم بر مقنن بودن آن عقل است. به عبارت دیگر عقل است که می‌گوید «مقنن نیست»، «حجت نیست».

آنچه که به عنوان یقین موضوعی تمام شد، مصداق آن برای یقین منطقی است. پس به کیفیت نمی‌توان گفت حجت است. کیف یقین که متقین است، یقین موضوعاً نیست بلکه موضوعات یقین است. و موضوعات یقین را نمی‌توان گفت حجت است مگر اینکه مقنن باشد.

۳/۲ ـ عدم حجیت عقلی در اعتبارات فلسفی (جهات) کیفیات حسی به کیفیات روحی

حتی اگر موضوعات یقین هم مقنن شود در عین حال حجیت عقلی آن تمام نخواهد بود چراکه اصلاً حکم عقل در یقین منطقی معنا ندارد که ظنی گفته شود بلکه خود اصل نسبت هستی و نیستی است.

از آنجا که جهات بداهت مطرح است می‌توان گفت این جهت و جهت دیگر هم هست پس انحصارش غلط است مگر اینکه لحاظ جهت خاص و اعتبار خاص عقلی کنیم. از اینجا پائین‌تر که انتزاع است تعریف را دخالت می‌دهید و معنایش تعلیق به تعریف است. درست است که در جهت هستی تعلیق است ولی تعلیق به خود هستی از جهت خاصی می‌باشد. در تعلیق دوم ـ که آنرا انتزاع می‌کنید ـ تعلیق به تعریف

است و نه تعلیق به جهت هستی. در تعلیق به تعریف هرگز عقل نمی‌تواند نسبت سلب و ایجاب را جز به صورت ظنی بر قرار کند بنا به فرض احراز موضوع تعلیقی، موضوعاً از دایرهٔ بداهت عقل نظری خارج است و برهان در آن نمی‌آید. نمی‌توان گفت انکار آن، اصل هستی را انکار می‌کند بلکه انکار آن، درک کیفی از هستی را انکار می‌کند. آن درک را مطلقاً نمی‌توان حذف کرد هم چنین تعریفی را که از آن مطلقاً نمی‌توانیم حذف کنیم. چراکه مطلقاً نمی‌توانیم انکارکنیم و مجبور به عمل هستیم بخاطر آن تعریفی که کردیم. ولی نسبت این تعریف به محکی چه نسبتی است؟ تعریف ما حاکی از خصوصیتی ازکیفیت هستی است و نه از خود هستی. چون اگر از خود هستی بود مثل جهتی می‌شد. جهتی از خود هستی، بحث فلسفی است ولکن تعریف ازکیفیتی است که باکیفیت دیگر فرق دارد چه کیفیتی از نفس انسان و چه کیفیتی از شناخت انسان باشد و بالاخره کیفیتهای مختلفی در عالم وجود دارند که جهت اصل هستی نیستند بلکه جهت کیف هستی و تعریف کیف از هستی است. درحقیقت تعریف مصداقی است که خود آن مصداق بلاواسطه ـ ولو با جهت ـ از مسائل خود هستی نیست بلکه از مسائلی است که نسبت به مصادیق هستی‌ها (موجودات) دارید و از هستی‌ها نمی‌توان تعریفی مطلق داد.

بله، اگر موجودات از قبیل مفاهیم خاص نظری باشند که ازکل هستی (از مفهوم هستی مطلقاً) بدست آمده باشند در این بوسیله تحلیل عقلی یک چیزهایی درست شده‌اند که اگر آنها را نفی کنید حداقل نفی در جهت از هستی واقع می‌شود. آنچه مربوط به منطق بود که نفی خود هستی بود محکم بود و مربوط به جهاتش محل تردید بود؛ یعنی با تأمل می‌توان گفت برهان است. وقتی که درباره خصوصیت خاصی از موجود بالوجود صحبت می‌شود در واقع تعریف از موجود می‌شود و این از قبیل تعریف خود هستی نیست. موجود بالوجود، حالت روحی و عقلی و سنجیدن است، تعریف شناخت و تعریف حالت و تعریف حس می‌کنیم.

(س): یعنی اینها را در هستی اندراج می‌دهیم.

(ج): امّا کیف را موضوعاً نمی‌توان اندارج داد. شما می‌خواهید کیف را نسبت بدهید ولی هستی به نحو مطلق متکیف به کیف خاص نیست بجز اوصاف خود هستی که در بحث «امتناع و ضرورت» در باب یقین منطقی گفته می‌شود. به این است که چون ما نمی‌توانیم کثرات عرضی را تمام کنیم لذا نمی‌توانیم برپایهٔ هستی حکم کنیم.

(س): برگشت این اشکال به این است که چون ما نمی‌توانیم کثرات عرضی را تمام کنیم لذا نمی‌توانیم برپایهٔ هستی حکم کنیم.

(ج): شما بایستی بتوانید کثرت را از درون

مفهوم هستی بدست بیاورید نه به «نحوی». برپایهٔ هستی یعنی چه؟! برپایهٔ هستی چیزی بدست نمی‌دهد بلکه بایستی ماده به آن اضافه گردد. حتی در مفهوم جهت وقتی که اضافه می‌شود، نمی‌توان در نفس جهت ادعای انحصار کرد چه رسد به مصادیق و کیفیتها و انواع. در انواع معنا ندارد که این سخن گفته شود. البته در انواع می‌توانید مدل درست کنید و بگویید: «الجسم اِمّا جوهرٌ و...» یعنی بگوئید یا جسم دارای ابعاد سه گانه است و یا نیست.

(س): برگشت این مطلب به این است که حضرتعالی میفرمائید: وجود با تشکیک سازگار نیست. چون وجود را تشکیکی معنا می‌کنیم، این مراتب و این تشکیکها یک تغایراتی را بدنبال می‌آورد حتی تغایرات عرضی.

(ج): این «تغایراتی» را که شما می‌گوئید به خصوصیتها بایستی در بیاید ولی از مفهوم اصل هستی بدست نمی‌آید. البته می‌توان یک تنظیمی درست کرد و گفت: «وجود یا متجسد است و یا متجسد نیست». در حالیکه بیست فرض دیگر ممکن است. اصولاً ادعای انحصار در هر فرضی از جمله این فرض که «بالمره وجود بدون حرکت ممکن نیست و حرکت هم جز با اراده و آنهم جز به ولایت و تولی ممکن نیست» ادعای غلط است. بخلاف اصل هستی که در آن ادعای انحصار می‌کنید. حال به اصل مطلب بر می‌گردیم.

۳/۳ ـ جریان احکام ظنی عقل در باب موضوعات یقین و کیفیات آن بدلیل عدم اشراف تام نسبت به کبرای کلی و صغری

یقینی که بحث از آن و حجیت آن در نزد قوم ضرورت دارد، در باب کیفیت یقین (موضوعات یقین) است. در موضوعات یقین حتی اگر بتوان مقنن آن را هم پیدا کرد که سه یقین است: ۱ ـ یقین در کبری ۲ ـ یقین در صغری ۳ ـ یقین منطقی

در عین حال عقل اشراف به حد اولیه موضوعاً و حد اولیه مصداقاً ندارد. بنابراین حکم ظنی خواهد بود.

۴ ـ بررسی آثار یقین و کیفیت منسوب شدن آن به شرع از طریق ملاحظهٔ کلمات

آثار یقین این است که شرعاً حکم شود آیا آن یقین، شرعاً مبرء ذمّه و مجزی است؟ یعنی از عقل خارج بشویم و بگوئیم: «به شرع منسوب است» این کیف از یقین است نه اینکه در تسلیم بودن به شرع حجت است فقط به شرع منسوب است.

«حالت من مبرء است.» یک حرف است اما اینکه «این کیفیت به شرع منسوب است.» حرف دیگری است. «منسوب است.» را می‌خواهیم از کیفیتی بیاوریم که مبدئی دارد. مثلاً تبادر و عدم تبادر، صحت سلب و عدم صحت سلب گفته می‌شود یعنی روی عرفی می‌آورید. آثاری که می‌خواهید بوسیله آن مشروعیت را تمام کنید غیر از حکمِ در باب اصل تسلیم

بودن در عقل عملی است. «حجت است.» همان کبرای کلی است که حکم آن از نسبت بین اختیار و سنجش بدست می‌آید. یعنی اگر اختیار تسلیم شد، عقل به حجیت آن را حکم می‌کند. پس حاکم بر آن عقل است. عقل است که می‌گوید اگر فرد اراده‌اش را تسلیم ارادهٔ بالاتر کند و به ارادهٔ بالاتر تولی پیدا نماید و تسلیم باشد با اینکه فرد طاغی باشد فرق دارد. طغیان یعنی سرپیچی اراده و تولی یعنی تبعیت از اراده. اگر ارادهٔ فرد از ارادهٔ بالاتر تبعیت کرد او مطیع است و اگر اراده‌اش تخلف کرد، عاصی است.

پس در تعریف حجیت، عقل دخالت می‌کند اما در تعریف «مشروعیت نسبت به شرع» دیگر موضوع عقل عملی نیست بلکه موضوع آن عرف است. می‌گویند: «کلمات اینگونه بود و کلمات این چنینی، عرفاً چنین معانی می‌دهد و به این نحو به دست من رسیده‌اند.» عقلاء این جمله را که می‌گویند اینگونه بدست من رسیده است.» قبول دارند «اینگونه دلالت و لازمه‌اش را ملاحظه کردم» وقتی می‌خواهد این را به شرع نسبت بدهد در واقع «کیف یقین» را نشان میدهد. پس اثر نهائی آن مشروعیت کیف یقین و یا کیف نسبت به شرع و یا منسوب بودن کیف یقین به شرع است.

۵ـ جمع‌بندی: حجیت یقین موضوعاً عقلاً، مظنون‌الحجیه بودن موضوعات یقین در صورت مقنن بودن، و خروج موضوعی حجیت آثار از ملاحظهٔ عقل

در دو جا نمی‌توان گفت: «یقین ذاتاً حجت است». بلکه می‌توان گفت در بعضی از موارد ذاتاً قابل تعقیب است. در جایی که مقنن نباشد قابل تعقیب است و از نظر شرعی و کیفیت مبرء نیست ولی تحققاً ذاتاً حجت است نه تحلیلاً.

پس ملاحظه کردن یقین در مرتبهٔ تحقق با ملاحظه کردن کیفیت آن متفاوت است. وقتی یقین ذاتاً ملاحظه می‌شود، برای جریان اراده حجیت تحققی دارد و آنهم این خاصیت را دارد و چیزی هم نمی‌توان اضافه و کم کرد و عقل نیز نمی‌تواند اضافه و کم کند و لکن موضوع متیقن بالیقین که کیف یقین می‌شود، ذاتاً حجیت عقلی ندارد بلکه به مقنن بودن مشروط می‌شود و پس از مقنن شدن هم عقلاً مظنون‌الحجیه است. البته به طور مشروط می‌توان شرعاً آثار برائت به آن نسبت داد. منتهی اینجا شرط آنرا مقنن شدن نمی‌کنیم البته اگر استفراغ وسع شده باشد.

پس عقلاً مظنون‌الحجیه است و شرعاً مبرء ذمه می‌باشد به شرط اینکه استفراغ وسع شده باشد و اهمالی در کا نباشد.

(س): در اینجا ممکن است گفته شود که در فرض امکان احتیاط و اینکه میفرمائید عقلاً مبرء ذمه

است، از نظر عقل...

(ج): مظنون بودن مربوط به عقل «مبرء بودن» مربوط به شرع است.

(س): حتی در مورد ظنی بودن عقل می‌گوید اگر می‌توانی احتیاط کن و به ظن عمل نکن.

(ج): در باب احتیاط نیز اینگونه است. احتیاط، مصداقی از کبرایی است که در حجیت وجود دارد. موضوعاً خود کبرای حجیت مظنون به حکم عقل است یعنی فرض تعلیقی دارد. بنابراین حجیت آن به شرط مقنن بودن عقلاً مظنون است و به شرط استفراغ وسع شرعاً حجت است. شرع، استفراغ وسع را شرط می‌کند و نه مقنن شدن را؛ یعنی آنچه که امروز مقنن است فردا از آنچه غیر مقنن است سر در می‌آورد. مقنن بودن راکه عقل در احکام مظنون آن کامل می‌داند و با مبرء دانستن شرع فرق دارد. شرع می‌گوید دوباره فحص و جستجو کن. اما عقل می‌گوید احراز کردم که حجیت آن مظنون است و حالا عمل کنید. شرع می‌گوید: اگر استفراغ وسع کردید می‌توانید عمل کنید. در مورد این تفکیک از یقین که بیان شد بایستی در کلام قوم دقت کنید و اشکالات پیرامون آنرا در جلسه آینده مطرح کنید.

۶ـ پرسش و پاسخ به سئوالات

حجةالاسلام میرباقری: به چه دلیل نمی‌توان گفت اصلاً خود یقین از سنجش آغاز می‌شود در حالیکه حالت بدنبال آن نیست؟ همانگونه که قوم می‌گویند: اصل تناقض بدیهی است اما دیگر نمی‌گویند حالت بدیهی است بلکه می‌گویند این مطلب که هستی و نیستی نمی‌توانند با هم جمع شوند بدیهی است.

۶/۱ـ ضرورت وجود مطلق حالت، سنجش، حس برای حرکت و مجرای اراده

(ج): چرا هستی و نیستی نمی‌توانند با هم جمع شوند؟ چون شما نسبت به هستی حالت دارید. مثلاً انسان با آن حال است که خود سنجش می‌تواند شروع به کار کند یعنی اولین مجرای اختیار، مجرای حساسیتهای روحی است و دومین مجرای آن هم مجرای سنجش می‌باشد. نفوذ اختیار ابتداء در اخلاق و سپس در عقل است.

(ج): حضور اختیار ابتداء در اخلاق است و بدنبال آن در سنجش حضور پیدا می‌کند و بعد از آنهم حضور در حس است. اگر در حس اشکال پیدا بشود دیگر جریان خارجی پیدا نمی‌کند. اینکه می‌گوید «رفتارم اینگونه است» چون حس می‌کند که این سیاهی و این سفیدی و این بلندی و آن کوتاهی است، و کار می‌کند و عمل نیاز به حس دارد یعنی اگر حس را صفر کنید حتماً عمل ممکن نخواهد بود. حس را صفر کنید یعنی حتی رکوع خود را هم نفهمید و از حال خود و از اختلاف کلمات خود حس نداشته باشید. عمل محال می‌شود. اول باید حس باشد یعنی بایستی از رفتار خود

حس داشته باشید که این سجود و یا رکوع است، آن فلان کلمه است و... یعنی باید ادراک حسی داشته باشید. پس اگر ادراک حسی، سنجش و حالت صفر بشود دیگر اراده عمل نخواهد کرد.

(س): سئوال دیگر این است که حضرتعالی می‌خواهید بفرمائید: عقل در باب علوم حکم ندارد چون عقل نسبت به مواد علوم حکمی ندارد. عقل مشرف به تکثر نیست بلکه عقل در سنجش خودش از حالت شروع می‌کند.

۶/۲ ـ تفاوت حکم عقل در باب امور نظری و حکم عقل در باب کیفیات روحی و حسی (حکم برهانی عقل با حکم کاربردی عقل)

(ج): یقین در مرتبه تحقق و یقین در مرتبهٔ تحلیل تفاوت دارد به این بیان که یقین در مرتبه تحلیل حتماً حکم علی‌فرض دارد و روی آنهم کار می‌کند.

(س): نه، وقتی خود عقل بر می‌گردد و یقین علی‌فرض خودش را می‌بیند می‌گوید روحاً این دستگاه برای من قطعی نیست، اگر چنین باشد چنان است. البته لوازم آن سنجشی بوده و بوسیله عقل محاسبه می‌شود.

(ج): آنگاه اگر در مقام عمل ضرورت علم وجود داشته باشد می‌گوید اگر ترک کنید غلط است مقام عمل غیر از مقام نظر است. در مقام نظر می‌گوید این علوم (مانند علم پزشکی) برهانی نیست.

(س): اما برهان خودش را به نسبت در اینها می‌آورد، نمی‌گوید صرفاً مفروضات است بلکه می‌گوید مفروضات انسان در عمل جواب می‌دهد لذا بایستی با واقعیت ارتباط داشته باشد. یعنی اگر مطلقاً برهانش را در علم نیاورد حکم به ظنی بودن هم نمی‌کند دلیلی ندارد که حکم به ظنی بودن کند.

(ج): معنایش این است که از یک طرف واقعیتش را انکار نمی‌کند و حدّ را هم اقرار نمی‌کند بلکه تناسب حدّ را می‌بینید.

(س): تناسب حد را به نسبتی در دستگاه خودش اثبات می‌کند ولی اگر نتواند اثبات کند قضاوت نمی‌کند.

(ج): این از قبیل این فرمایش آقایان است که می‌گویند «جهت واحد در وجود موضوع کافی است». بله، تناسب درست است و عقل روی آن حکم کاربردی می‌کند. حکم کاربردی عقل با حکم برهانی عقل کاملاً متفاوت است.

(س): یعنی عقل اصلاً حکم برهانی ندارد یا به نسبتی برهان خودش را جاری می‌کند تا به عمل ختم بشود؟

(ج): توجه داشته باشید و تکرار نکنید. من کاملاً آنچه را فرمودید می‌فهمم. انکار نمی‌کند حدلاعلی‌التعین را قبول می‌کند می‌گوید مجبور به عمل هستی و عمل کن. این به خلاف نسبتی است که در اندراج کبری و صغری می‌آید. در آنجا می‌گوید اگر این

مصداق آن است و حکم کبری را هم ندارد خلاف فرض عقلی است.

(س): به نظر می‌رسد اگر در اینجا عقل منطقاً نتواند ایجاد کیفیت برای موضوعات را تحت سلطه خود در بیاورد.

(ج): تناسب یا ایجاد کیفیت. من یک سئوال دیگری را طرح می‌کنم. با اینکه فلاسفه این دستگاه را به رسمیت می‌شناسند در عین حال چرا بین علوم و فلسفه فرق گذاشته‌اند؟ من اشکال شما را در برابر تکرار شما تکرار می‌کنم. می‌گویم: آقایان گفته‌اند که یک علومی برهانی است و یک علوم دیگر را گفته‌اند که ممکن است با تجربه عوض شود، در علوم برهانی می‌گویند ممکن نیست عوض بشود.

(س): اتفاقاً در همانجا هم می‌گوید بایستی در آخر، پایگاه تجربیات به برهان مستند گردد.

(ج): اما کیف استنادش فرق دارد. گاهی کیف استناد اصل هستی و گاهی خصوصیت هستی و گاهی هم مصداق هستی است. لذا برای کیف استناد فرق قایل می‌شوند و می‌گویند در یک جا اسمش برهان در جای دیگر اسمش برهان نیست. شما می‌گوئید بگونه‌ای برهان است و برهان را تعمیم می‌دهیم این اشکال ندارد که تعمیم بدهید و کسی مانع آن نمی‌شود. شما می‌توانید برهان را تعمیم بدهید به تمام اموری که مربوط به عمل انسان است.

(س): پس اگر برهان عقلی جاری نمی‌شود باید بفرمائید قفل می‌شود. چرا می‌گوئید جاری می‌شود و ظنی است.

۶/۳ ـ تعلیقی و ظنی بودن احکام عقلی در مرتبهٔ عمل، ضروری و قطعی بودن احکام عقلی در مرتبهٔ نظر

(ج): اصلاً ظن مربوط به عقل نیست بلکه ظن مربوط به مرتبهٔ عمل است. عقل می‌گوید: «نشد». می‌گوئید: «به عمل مجبور هستیم» عقل می‌گوید: «به حکم ظنی عمل کن».

(س): دیگر حکم ظنی وجود ندارد چون گفته عمل کن.

(ج): این مربوط به عقل عملی است یعنی عقل عملی می‌گوید به حکم ظنی عمل کن.

(س): ظن چگونه پیدا می‌شود؟ «ظنی است» به چه معناست؟

(ج): یعنی می‌گوید می‌توانم تحلیل تعلیقی کنم.

(س): تحلیل تعلیقی ظن‌آور نیست چون یک فرض است.

(ج): تحلیل تعلیقی مجرا برای ضرورت عمل است. دوباره عرض می‌کنم. برای عقل عملی ضرورت عمل مطرح است نمی‌تواند عمل نکند. دو فرض مطرح است: یک فرض ۲۰٪ و فرض دیگر ۶۰٪ است.

(س): همینکه درصد مطرح می‌شود معنایش این است که عقل عملی دارد قضاوت می‌کند و الا چرا

این تئوری را بر می‌گزینید و آن تئوری دیگر را بر نمی‌گزینند؟

(ج): عقل نظری حکم می‌کند در اینکه اگر عام و خاص و مطلق و مقید در حکمی باشد و ممکن نبود تا تمیز داده شود، فرد به کدام یک بایستی عمل کند.

(س): اینکه این دو دستگاه را ترجیح می‌دهید، ترجیح جز با سنجش نظری ممکن نیست.

(ج): سنجش، کار عقل نظری است. سنجش در اصل نسبت است و نه در کیفیت. کیفیت موضوع تعین است.

(س): اگر عقل نظری نتواند رابطه‌اش را بر قرار کند نمی‌تواند دو دستگاه را ترجیح دهد اگر عقل نظری نتواند دربارهٔ موضوع قضاوت کند.

(ج): قضاوت نظری نمی‌کند.

(س): عقل نظری در عمل یا مطلقاً بایستی قضاوتش تعطیل بشود همانطورکه می‌فرمائید هست و نیست است. اما شما چرا میفرمائید این دستگاه بر این دستگاه ترجیح دارد و این ۶۰٪ است و آن ۲۰٪ است؟ دیگر ۶۰٪ و ۲۰٪ ندارد. اینکه من می‌گویم ظنی است، عقل یا حکم نمی‌کند و یا حکم جزمی می‌کند.

۶/۴ـ هستی موضوع احکام عقل نظر و تعینات موضوع احکام عقل عمل

(ج): عقل نظری حکم ظنی ندارد یعنی یا حکم دارد و یا حکم ندراد.

عقل عملی اطلاق در حکم را در خارج ممتنع میداند و می‌گوید من دربارهٔ تعینات صحبت می‌کنم. اما موضوع عقل نظری تعینات نیست بلکه موضوعاً موضوع آن لحاظ هستی به لحاظ خودش بدون هیچ قیدی می‌باشد.

(س): اگر این چنین شد مطلقاً در امور نظری نبایستی قضاوت کند.

(ج): مطلقاً هم قضاوت نمی‌کند عقل عملی می‌گوید قضاوت نظری که بخواهی تا پائین بیائی نمی‌خواهم. عقل عملی نیروی سنجش‌اش را علی‌فرض تعلیق می‌تواند بیاورد، چون قدرت سنجش دارد.

(س): حالا چرا این را انتخاب کنیم؟

(ج): این عین کامپیوتر است.

(س): کدام دستگاه کامپیوتر؟! دو دستگاه تعلیقی است چرا این دستگاه تعلیقی را انتخاب کنیم؟

(ج): یک کامپیوتر و یک ترازو را در اینجا می‌گذاریم. در مورد ترازو می‌گوئید گاهی خودش کار می‌کند و گاهی دست روی آن می‌گذاریم تا کار کند و این دو متفاوت است.

(س): چرا این دستگاه را انتخاب می‌کنیم؟ تا قوهٔ نظری نگوید کدام به واقع نزدیک‌تر است، انتخاب هم انجام نمی‌گیرد.

(ج): «نزدیک» یا «دورتر» مربوط به عقل عملی

است. عقل نظری که دور و یا نزدیک نمی‌گوید بلکه می‌گوید یا هست و یا نیست.

(س): احتمال مطابقت با واقع...

(ج): اصلاً قانون احتمالات مربوط به تعین است و هستی مطلق نیست.

حجة‌الاسلام شاهرودی: خود شما فرمودید که تعلیق بر تعریف کار عقل نظری است. بر چه اساسی تعلیق بر تعریف تعلیق راکیفیت می‌دهد؟ خود تعلیق بر تعریف کیفیت دارد.

(ج): اصولاً عقل نظری دو چیز دارد: یکی «قدرت سنجیدن» و دیگری «تکیه گاه» سنجیدن است. اگر روی تکیه‌گاه سنجیدن بیاید نسبتهای قطعی تمام شده تحویل می‌دهد و اگر روی تکیه‌تگاهش نباشد در صورتیکه شما بگوئید برای من بسنج! می‌گوید این در دستگاه من جاندارد. اما من مجبور به آن هستم.

شما دو مطلب را در اینجا خلط کرده‌اید و منشأ عدم تأمل شما شده است: یکی تعدد دستگاههای عینی یعنی این یا آن و یا آن. همیشه اینگونه نیست که بتواند حداکثر را پیدا کند. چرا اینگونه می‌گوئید؟ چون دوباره دارید با عقل نظری حرف می‌زنید. ۲۰ دکتر هستند، یکی از آنها نزدیکتر است در اینجا معلوم است که فی‌مقام‌العمل سهل‌المؤنه این است که من به همان دکتر نزدیکتر مراجعه کنم. تردید آن صرفاً سهولت است. عقل نظری را هم وقتی بخواهم در احتمالات ببرم اگر با عقل عملی جمع شود می‌گوید: چون داری سرفه می‌کنی بایستی به دکتر متخصص مراجعه کنی اما من تا آخر به دکتر متخصص مراجعه نمی‌کنم تا حالم خوب بشود...

«و آخر دعوینا ان‌الحمد لله رب‌العالمین»

جلسه: ۵۵

تاریخ: ۷۹/۳/۲۸

فلسفه اصول

طبقه‌بندی مفاهیم

«رابطه بین شناخت و حجیت»

استاد: حجة‌الاسلام والمسلمین حسینی الهاشمی تنظیم از: گروه پژوهشی ـ کارشناسی اصول فقه دفتر فرهنگستان علوم اسلامی

بررسی یقین تحققی و یقین تحلیلی بر مبنای منطق صوری

فهرست:

* مقدمه: جمع‌بندی از بحث یقین منطقی، موضوعی و مصداقی..... ۱

۱ ـ تحلیل یقین تحققی به مجرای جریان اختیار، و اعم بودن آن نسبت به مسئله حجیّت ۲

۱/۱ ـ حالت بودن یقین تحققی برای روح و نفس و طریقیت داشتن آن برای اختیار بدون کیفیت غیر مقنن..... ۲

۱/۲ ـ نفی جبر از یقین تحققی بدلیل حاکمیت اختیار بر آن و قبول تحقق دو حالت متضاد در فرد واحد بدلیل تحقق جهت دنیا و تجزم اختیار ۳

۱/۳ ـ اصل بودن اختیار در یقین تحققی و تکیه آن به دو یقین منطقی و مصداقی ۳

۱/۴ ـ صحت «محال بودن ضدّین» در مقام تحلیل نه در مقام تحقق و اعلام حق و باطل بودن رفتار اختیار بوسیله تحلیل عقلائی ۴

۱/۴/۱ ـ بیان شواهدی از قرآن در نفی حاکمیت جبر علمی بر رفتار اختیاری انسانها و طوایف ۵

۱/۴/۲ – جریان ناهنجاریها و دغدغه در اختیارات منافقانه و متناقض ۵

۲ – بررسی یقین تحلیلی در وعاء سنجش نظری (یقین ذاتاً حجت است) ۶

۲/۱ ـ حضور بالمطابقه عقل در مفاهیم تولیدی خود و حضور غیر تطابقی در تعاریف نسبت به امور حسی و روحی..... ۶

۲/۲ – ظنی بودن حکم عقل در باب حکمت عملی (حسن و قبح عقلی) ۷

۲/۳ – «تطابق، امتناع و ضرورت» در امور عقلانی محض و «نسبیت» و «امکان و ایجاب» در امور روحی و حسی ۸

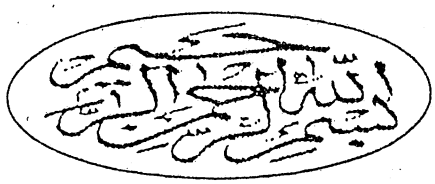
۲/۴ – خروج موضوعی مسئله حجیت بمعنای تسلیم بودن از موضوعات عقل نظری و مظنون‌الحجیة بودن یقین مقنن..... ۹

۲/۵ – تکیه جریان نسبت سنجشی به اختیار بر مبنای منطق نظام ولایت..... ۹

۲/۶ – حالت داشتن نسبت به اصل هستی پایگاه جریان امور سنجشی بر مبنای منطق صوری (علم حضوری ادنی مرتبه از هستی)... ۱۰

۳ـ پرسش و پاسخ به سئوالات ۱۱
۳/۱ ـ متکی نبودن یقین منطقی به حالت در لسان قوم ۱۲
۳/۲ ـ صدور حکم مطلق یقین توسط عقل در مصنوعات خود عقل ۱۲
۳/۳ ـ تفاوت یقین منطقی با یقین فلسفی و یقین عینی ۱۲

نام جزوه :	فلسفه اصول		
اســـتاد :	حجةالاسلام والمسلمین حسینی الهاشمی	تاریخ جلسه:	۷۹/۳/۲۸
پیاده‌کننده :	آقای نیک منش	حروفچینی و تکثیر:	خانم رضوانی
عنوان گذار :	حجةالاسلام صدوق	تاریخ انتشار :	۷۹/۴/۱۶
ویراستار:	آقای نیک منش	کد بایگانی کامپیوتری :	۰۱۰۹۲۰۵۲
کنترل نهائی :	حجةالاسلام رضائی	زمان جلسه	۵۰ دقیقه



جلسه ۵۵ | فلسفه اصول | تاریخ: ۷۹/۳/۲۸

بررسی یقین تحققی و یقین تحلیلی بر مبنای منطق صوری

*** مقدمه: جمع‌بندی از بحث یقین منطقی، موضوعی و مصداقی**

حجةالاسلام میرباقری: در جلسهٔ گذشته پیرامون «یقین موضوعاً، موضوعات یقین و آثار یقین» مطالبی را فرمودید. یک بحث نیز در جلسات پیشین گذشته که بنحوی تحلیل نظری از «یقین تحققی» بود که اصولاً یقین در مسائل فقهیه چگونه محقق می‌شود؟ یعنی یقینی که قرار است در اصول، حجیّت نسبت به آن تمام شود چگونه محقق می‌گردد؟ فرمودید که هرگاه در یک مسئله فقهی، ما یقین پیدا می‌کنیم در واقع امری است که متقوم به سه یقین است که یکی از آنها یقین منطقی است و دیگری زیر ساخت اصول است و سومی هم یک یقین اصولی است. به تعبیر دیگر ما یک یقین «منطقی»، یک یقین که زیر بنای حجیّت و علم اصول است و از آن به یقین «موضوعی» تعبیر می‌شد و بالاخره یک یقین «مصداقی» داریم که این اخیری، یقین به قواعد اصولیه است. و البته یک یقین دیگر نیز در قدم بعد مطرح می‌شود که در واقع مصداق آن قاعده اصولی است تا فقه درست شود.

این ترکیبی از تمامی یقینهاست و پیداست که همگی آنها هم حضور دارند. لذا زمانی که به یک مسئله فقهی، یقین پیدا می‌شود اینها حضور دارند. بنابراین میزان قطعیّت هر یک از اینها، در میزان قطعی بودن نتیجه مؤثر است.

سپس فرمودید که یقین منطقی، به موضوعاتی که موضوع حکم عقل نیست تنزّل پیدا نمی‌کند چراکه اگر عقل در اینها هم امضاء کند صرفاً یک امضاء ظنّی است که در واقع تجویز عمل محسوب می‌شود. در

ادامه نیز یقین منطقی را به حالت، تحلیل فرمودید و آغاز آنرا هم از حالت دانستید. البته نمی‌دانم که بایست پیرامون این مطلب بحث شود یا اینکه ابتدائاً یک بحث تطبیقی باید در آنجا صورت گیرد تا بدانیم ریشهٔ یقین منطقی درکجاست؟ نظر قوم پیرامون این امر چیست و کدامیک از این دو نظر صحیح است؟

یک بحث نیز در جلسهٔ گذشته مطرح شد به اینکه پیرامون یقین موضوعاً فرمودید و آنچه حجیّت ذاتی دارد چیست؟ آیا مقصود، حداقل یقین است که از اختیار ما بیرون است یا اینکه در یقین موضوعاً، پای اختیار ما باز می‌شود؟ آیا یقین موضوعاً آنجاست که به اختیار ما مربوط نیست؟ آیا می‌توان گفت از آنجائی که کیفیت یقین مطرح می‌شود یعنی اختیار ما در موضوعات یقین، حضور پیدا می‌کند و لذا بحث حجیّت فقهی و عقلی و شرعی از آن به بعد مطرح می‌شود؟ البته بنابر نظر قوم، حجیّت بمعنای تنفیذ عمل، خصلت ذاتی حالت است و طبق نظر حضرتعالی هم بایست بگوئیم از فاعلیت ما خارج است چراکه ما خصلت ذات نداریم. یعنی آنچه در آنجا می‌فرمودید که بنابر نظر قوم، خصلت آن ذاتی است چگونه است؟

حجةالاسلام والمسلمین حسینی: خیرا کلمهٔ «حجیّت» را نمی‌توان گفت.

(س): اما می‌توان گفت که جریان عمل، قهری است و یا اینکه فاعلیت ما در آنجا تبعی است.

۱ ـ تحلیل یقین تحققی به مجرای جریان اختیار، و اعم بودن آن نسبت به مسئله حجیّت

(ج): بحث این جلسه در مورد مجرای یقین است. توجه داشته باشید که ما یک یقین تحققی ـ یعنی یقین در مقام تحقق ـ داریم که از آن تحلیلی نمی‌کنیم بلکه می‌گوئیم شخص موقن، واجدِ یقین است نه آنکه کسی دیگر در حال تحلیل از حالت او باشد؛ چه رسد به اینکه بخواهد دربارهٔ حجیّت آن بحث کند! پس این یک یقین تحققی است که محقق شده است و تحلیلی نبوده و موضوع تحلیل هم قرار نگرفته است. این مجرای جریان اختیار است و اعمّ از حجیّت است. لذا یا می‌تواند شرعاً حجت باشد و یا می‌تواند نباشد. همچنانکه می‌تواند منطقاً مقنن باشد و می‌تواند چنین نباشد.

۱/۱ ـ حالت بودن یقین تحققی برای روح و نفس و طریقیت داشتن آن برای اختیار بدون کیفیت غیر مقنن

پس این یقین تحققی، حالتی است که برای روح و نفس حاصل می‌شود و صرفنظر از کیفیت آن لحاظ می‌شود. لذا سخن از کیفیت آن اصلاً نیست تا طریقیت محض داشته باشد بلکه صرفاً یک حال است. اینکه آنها می‌گوئید یقین، طریقیت محض داشته باشد جای این سؤال است که آیا به لحاظ کیفیت، چنین است یا بدون لحاظ آن؟ اگر یقین را بعنوان حال محقق ملاحظه کنیم. مجرای جریان اختیار خواهد بود که نسبت آن به یقین منطقی، نسبت دو حال با هم است که منهای کیفیت آن اصولاً نمی‌تواند مقنّن نباشد. یعنی این حالت با حالت دیگری که دربارهٔ هستی است مستند و مرتبط است. به این معناکه جریان اختیار در هستی، نسبت به

این حالت، امری قابل وقوع محسوب می‌شود.

۱/۲ ـ نفی جبر از یقین تحققی بدلیل حاکمیت اختیار بر آن و قبول تحقق دو حالت متضاد در فرد واحد بدلیل تحقق جهت دنیا و تجزم اختیار

اما قطعاً قهری و جبری نیست چرا که امکان‌الصرف برای اختیار، باقی است. لذا شخص مختار می‌تواند بر خلاف یقین خود عمل کند اما چگونه؟ حتماً این عمل، توسط یقین دیگر صورت می‌گیرد. آیا مگر می‌توان به دو یقین در آنِ واحد ملتزم باشد؟ جواب مثبت است چراکه می‌توان جهت دنیا را اختیار کرد. او الان یقین دارد با این کیفیتی که از ناحیه وحی روبرو شده است نمی‌تواند درگیر شود و او را بشکند لذا احساس عجز می‌کند ولی نسبت به جهت اختیار، تجزّم دارد و نسبت به وجود واقعی هستی، یقین دارد و نسبت به این مصداق هم که بهترین مصداق مقابله است یقین دارد.

حال حالت یقین در مقابله‌ای که در تجزّم پیدا می‌شود به جهدِ و انکار منتهی می‌شود نسبت به اینکه اگر او بخواهد جهود کند بهترین کار همین است که او دارد انجام می‌دهد! البته ما در اینجا به کیفیت کاری نداریم. سپس در همین امر، حالت پیدا می‌کند و با شدّت گرفتن آن، می‌توان بروفق آن، عملی را انجام داد. اما تجزّم در جهت اختیار است. بنظر شما مناسبت جهت اختیار، به هستی به چه معناست؟ همین جاست که آنرا به ضمیمهٔ تجزّم معنا می‌کنیم. یعنی قدرت اختیار را بکارگرفتن در اینکه خود را مثل انسان دارای یقین به اینکه دنیا اصل است می‌داند. این قوهٔ خود اختیار است.

۱/۳ ـ اصل بودن اختیار در یقین تحققی و تکیه آن به دو یقین منطقی و مصداقی

اختیار، قدرت دارد که تجزّم به خود را به جزمیّت وا دارد ولی دربارهٔ دو قضیهٔ بعدی کاملاً یقین دارد که یکی یقین منطقی است به اینکه نمی‌تواند دربارهٔ هستی، تردید مطلق داشته باشد و عمل کند. چرا که اگر این تردید، روی هستی بار شود مجوز عمل هم در کار نخواهد بود. او بگونه‌ای نسبت به هستی یقین دارد و دارای حالت نسبت به هستی است. هکذا نسبت به کیفیت و مصداق نیز وضع چنین است که اگر بخواهد مصداق برای منطق ـ و نه مصداق برای حکم ـ باشد و یک صغری و برای کبرای «هستی وجود دارد» ـ و نه صغری برای مشروعیت ـ قرارگیرد باید یقین دومی هم در اینجا داشته باشد و آن نسبت به موضوعی است که می‌خواهد اقدام کند. از یک منظر متفاوت می‌توان گفت اگر ابوسفیان، عمروبن عبدود را با احزاب همراه کرده است تا به مقابله با اسلام برخیزند دال بر این است که تجزّم نسبت به جهت اختیار در دنیا پرستی دارد. او هستی را هم می‌پذیرد و در این امر مردّد نیست لذا بدنبال سازماندهی احزاب بر می‌آید و با این رئیس و آن رئیس قوم مراوده می‌کند و به هر زبانی عمروبن عبدود را راضی می‌کند. این عمل، شبیه رایزنی‌های سیاسی امروز است. او توانست تمامی اقوام شبه جزیرهٔ عربستان را در مقابل اسلام، به صف‌آرائی وادارد و

سپهسالار کفر را در رأس آنها قرار دهد. او به این امر یقین داشت که برای مبارزه بایست چنین کرد. او در جهت جهد و انکار، با تجزّم تلاش کرد و مجوز تحرک او هم چنین است که هم در هستی شک ندارد و هم در اینکه مجموعه آنچه را که می‌آورد اگر بگونه‌ای نباشد که تمام ظرفیت باشد احتمال شکست بیشتر خواهد بود. او در این امر نیز یقین دارد.

لذا یقین محقق می‌شود و مجرای جریان اختیار می‌گردد در حالی که یک یقین دیگر، روبروی آن است و آن هم چیزی جز یقین به نبوت رسول‌الله (ص) نیست. هرچند که او در برابر حضرت رسول (ص) نسبت به معجزه، اظهار عجز کرده است و در برهان و معجزه، به عجز خود پی برده است ولی جهت اختیار را داراست. به تعبیر دیگر حکومت عقل بر رفتار به این نیست که بگوئیم بمحض حکم عقل، عمل تسلیم عقل می‌گردد. در این امر دقت بفرمائید که در منطق عملی، اختیار اصل است. بله عقل صرفاً در مقام تحلیل است که می‌تواند بگوید آیا کار تو خوب است یا بد. ولی در مقام تحقق عملی، اختیار حتماً مجرا می‌خواهد که این مجرا چیزی جز یقین نیست. و البته خود می‌تواند دارای دو یقین متضاد هم باشد.

۱/۴ ـ صحت «محال بودن ضدیّن» در مقام تحلیل نه در مقام تحقق و اعلام حق و باطل بودن رفتار اختیار بوسیله تحلیل عقلائی

آنچه که قوم می‌فرمایند جمع ضدیّن محال است امری است که در مقام تحلیل، صحیح است. (انشاءالله بعداً این بحث را پی خواهیم گرفت.) یعنی در مقام تحلیل، لوازم یک حدّ نمی‌تواند ضدیّن را در منزلت و موضوع و خصوص واحد بپذیرد. ولی در مقام تحقق عملی، اختیار منشأ این امر می‌شود که در عین حالت عجز، مقابله کند. بعداً در این خصوص که یقین شرعاً حجت است و به چه امری بازگشت دارد و حجیّت آن مشروط به چه شرطی است سخن خواهیم گفت. قطعاً یکی از این شرائط، مقنن بودن است. هرچند جهت اختیار، حاکم است ولی این، شرط دیگری محسوب می‌شود.

(س): پس یک «یقین تحققی» وجود دارد که مجرای جریان اختیار است. اختیار هم در عین حالت عجز، قدرت تجزّم دارد بنابراین شخص، مجبور نیست ولی به محض آنکه تعلیق کرد و تجزّم خود را مشخص نمود متناسب با این اختیار دوم، هم یقین منطقی وجود دارد و هم یقین حالت نسبت به موضوع و مصداق کار. این مصداق هم مصداق کیفیتی از هستی است.

حجةالاسلام شاهرودی: با این وصف، آن کیفیت اول را از بین می‌برد چرا که بدنبال تجزّم، یقین متناسب پرستش دنیا مطرح می‌شود.

(ج): این امر در تحلیل عقلی، چنین است ولی در عمل و حین جنگ او می‌داند که طرف مقابلش حق است لکن می‌گوید تعلیقاً این کار را انجام می‌دهم و مقابل حق می‌ایستم. کار این شخص عقلاً صحیح نیست نه اختیاراً. آیا شما در حالت اختیار می‌توانید به او بگوئید کاری که می‌کند خلاف عقل است؟! چرا که

بالاخره او جواب خواهد داد که فعلاً می‌بینید در حال انجام آن هستیم!

۱/۴/۱ ـ بیان شواهدی از قرآن در نفی حاکمیت جبر علمی بر رفتار اختیاری انسانها و طوایف

(س): یعنی می‌فرمائید زمانی که یقین، به انکشاف تحلیل نشد جمع بین دو یقین هم مشکل است.

(ج): بله. بعداً خواهیم گفت که ما جبر علمی نداریم و کسی که چنین جبری را حاکم بر عمل می‌داند اشتباه می‌کند. (این مطلب مهمی است که بایست آنرا یاد داشت کنید.) و چون چنین جبری حاکم بر عمل نیست لذا نمی‌توان گفت عجز کشف آن،انسان بر وفقش عمل می‌کند. همچنین اختیار، مؤخر از جبر علمی نیست تا بتوانیم بگوئیم می‌توان عمل کرد یا عمل نکرد. چراکه اختیار، حاکم بر یقین ـ و باصطلاح قدم، انکشاف ـ است لذا می‌گوید نمی‌خواهم از آن راه بروم و در هر حال آن را مشروط می‌کنم.

یهود بنی قریظه به شهادت کتاب خداوند متعال، پیامبر(ص) را می‌شناختند همچنانکه فرزندان خود را می‌شناختند. یعنی ایشان نبوت حضرت رسول (ص) را قبول داشتند ولی در عین حال آنرا مشروط می‌کردند و می‌گفتند اگر می‌خواهید ما هم مثل دیگران سلوک کنیم قطعاً زیر بار نخواهیم رفت. «و اذا تُتلی علیهم ایا تُنا بیّنات قال الذین لا یرجون لقاء نا ائتِ بقرانٍ غیر هذا او بدّله» (۱۰/۱۵) آنها قائل بودند چون ما پیغمبر زاده هستیم و از مؤمنان محسوب می‌شویم لذا با کافران تفاوت داریم! آنها از محل خود هجرت کردند و قلعه خیبر را بنا نهادند. لذا می‌گفتند آیا پیامبر(ص) بایست به امر الهی ما را با افراد لاابالی در یک صف بنشاند و به ما امر کند که با هم الله‌اکبر بگوییم و با هم برادر باشیم؟! چگونه ما می‌توانیم با کسانی که زندگی خود را در عیش و غفلت گذرانده‌اند در یک صف باشیم؟!آنها قائل بودند که پیامبر(ص) بایست لااقل امتیازی به ایشان بدهد. (از این مطلب می‌گذریم.)

۱/۴/۲ - جریان ناهنجاریها و دغدغه در اختیارات منافقانه و متناقض

یقین، جبر علمی نمی‌آورد چرا که اختیار، بر آن حاکم است. بنابراین دو حال در آنِ واحد، همانند دوکیفیت در یک مجموعه است که می‌توانند باهم باشند اما به صورت ناهنجار. این رفتارهای نابهنجار هم بسیار است. قطعاًدر حالت شکست هم به نفاق مجبور می‌شوند. چرا که این فعل ایشان، فعل دیگرشان را نقض می‌کند. لذا محال است که به آنها بتوان گفت: «و لا اختلَفتْ احوالک» یعنی آنها نمی‌پذیرند که سخنانشان با یکدیگر مختلف است. هکذا نمی‌توان به آنها گفت: «و لا تقَلّبتْ احوالک» چون آنها نمی‌پذیرند که احوال آنها یکسان نیست. در حالی که ایشان نمی‌دانند مرتباً از این حالت ودغدغه، به دغدغه‌ای دیگر منقلب می‌شوند. حتماً سخنان آنها با یکدیگر مختلف و کارهایشان با هم متناقض است.

۲ - بررسی یقین تحلیلی در وعاء سنجش نظری (یقین ذاتاً حجت است)

بنابر این یک یقین تحققی و یک یقین تحلیلی وجود دارد. یقین تحلیلی، موضوعاً امر دیگری است چرا که وعاء آن، وعاء سنجش نظری است. این یقین، خود موقن نیست بلکه شخص موقن مانند یک مداد تجزیه و تحلیل می‌کند و اگر هم خودش موقن باشد بایست از خودش خارج شود و موضوع بحث تحلیلی قرار گیرد. در یقین تحلیلی است که مثلاً گفته می‌شود این امر دارای سه قسمت است و از یقین منطقی، موضوعی و مصداقی بحث می‌شود.

حجةالاسلام میرباقری: پس بهتر است به جای یقین تحلیلی بگوییم تحلیل یقین؛ چرا که ایندو با هم متفاوتند.

(ج): در تحلیل یقین نیز یک یقین عقلی وجود دارد.

(س): این سخن دیگری است که خود تحلیل هم تحلیل یقینی است ولی بالاخره نافی این معنا نیست که ما یک تحلیل یقینی و یک یقین داریم. یعنی یک یقین خارجی وجود دارد که دارای خاصیتی است و یک تحلیل یقین داریم که امر دیگری محسوب می‌شود و بایست از مکانیزم آن بحث کرد که چگونه انجام می‌گیرد.

(ج): در تحلیل یقین بایست یقین وجود داشته باشد.

(س): خود این محل بحث است که این بایست تحلیل یقین باشد.

(ج): اما تحلیل یقینی می‌گوید در اینجا ممکن است از نظر منطقی، وجود یک کبریٰ تمام نشود حال چه تعلیقی باشد و چه غیر تعلیقی. اما صورت تعلیقی آن در مثلاً کارهائی است که ممکن است غلط یا صحیح باشد ولی در هر حال منوط به یک تعلیق است. مثلاً می‌گویند حجیّت چیست؟ و بلافاصله جواب می‌شنوند که حتماً در این موضوع که سؤال می‌کنید «حجیّت چیست؟» نمی‌توانید حکم جزمی داشته باشید.

۲/۱ ـ حضور بالمطابقه عقل در مفاهیم تولیدی خود و حضور غیر تطابقی در تعاریف نسبت به امور حسی و روحی

این نکته در این جلسه و جلسه اخیر گذشت که عقل اگر قرار باشد نسبت به موضوعاً، با جنس و فصل برخورد کند و موضوع هم موضوع متعیّن غیر عقلی و مستقل از خود عقل باشد و به تعبیری، از مفاهیم تولیدی نظری خود عقل نباشد بایست دید چه وضعیتی پیش می‌آید؟ چون در هر حال عقل، مفاهیمی را رأساً تولید می‌کند که وجود عینی خارجی هم ندارند و تحقق آن هم به تحلیل عقل در وعاء ذهن باز می‌گردد. مثلاً عقل، از هستی و نیستی و نسبت بین آنها و نیز امتناع اجتماعی نقیضین و مفهوم امتناع و... سخن می‌گوید و در واقع آنها را تولید می‌کند. و یا مثلاً نسبت به امور انتزاعی، پس از تعریف خط و نقطه، به تعریف مربع می‌پردازد و آنرا تولید می‌کند اما ابتدائاً تعریف

انحناء و استقامت و سپس نسبت بین آنها را تولید می‌کند.

بنابراین مفاهیمی، تولید شدهٔ عقل هستند که به تحلیل ایجاد می‌شوند مثل ساختمانی که ساخته می‌شود. حال در موضوعاتی که خود می‌سازد و از اول تا آخر هم در آن نقش دارد و حدّ آن هم بدیهی است نسبت به موضوعات آن هرگز تردید نمی‌کند و بر آنها اشراف تامّ دارد و وقتی که چنین باشد حکم دارد. اما در موضوعاتی که خود نمی‌سازد مثل «نارٌ» و «حارّة» که در خارجند و بداهت هم دارد که انسان را می‌سوزاند، می‌خواهد از آنها تعریف داشته باشد. بگونه‌ای که هرچند یک موضوع بدیهی حسّی است. ولی می‌بینید که عقلاً می‌خواهد آن را تحلیل کند. این موضوع هم ابتدائاً مخلوق خود عقل نیست و از قبیل مفاهیم نیست که خود، آنها را ساخته باشد. پس موضوعی است که خود، آنها را تولید نکرده است اما می‌خواهد با جنس و فصل، به تعریف و تحلیل آنها بپردازد و مشترکات آنها را با یکدسته و مابه‌الاختلاف آنها را با دسته‌ای دیگر ملاحظه کند. لذا نبایست این صورت اخیری با مفاهیمی که تولیدی خود عقل و ساختمان عقل است خلط شود.

عقل درکلیه کارهائی که صورت می‌دهد ـ اعم از امر نفس، خارج و حس، مفاهیم انتزاعی از حس یا عقل یا روح و از ادراکات نفسانی و روحانی یا عقل یا حسّی ـ خود، موضوع نساخته است و صرفاً با جنس و فصل، موضوع دیگری را تحلیل کرده است. در اینجا عقل می‌گوید فصل حقیقی اشیاء را نمی‌دانم هرچند که از فصل قریب و فصل بعید و اقرب فصول سخن می‌گوید ولی این، غیر از درک خود بداهت است که مثلاً می‌گوید من به آتش دست زدم و دستم سوخت و یا یخ را لمس کردم و دستم به سوزش افتاد. در اینجا درک وجود دارد و جنس و فصل نیز قبل تعریف است ولی این درک که نمی‌تواند عین آن موضوع را معرفی کند بر خلاف مفاهیمی است که تولیدی خود عقل در منطق است چون آنجا معنای حدّ تامی زا که درست می‌کند این است که نمی‌تواند چیزی، اضافه و کم داشته باشد. چراکه ساختمان خودش محسوب می‌شود و بر اساس این حدّ حتماً دایره‌ای اما نه بصورت لاعلی‌التعیّن ترسیم می‌شود که در واقع دارای برابری تطابقی است. لذا بالمطابقه تامّ است و اگر قرار بر ایجاد خدشه در مطابقت آن باشد در واقع تا حدّ اولیه نیز این خدشه تسرّی پیدا می‌کند ولی اگر قرار باشد که در جنس و فصل موضوعات عینی، تخدیش شود حتماً اصل وجود آنها انکار نمی‌شود و عملاً به جنس قریب و بعید بازگشت پیدا می‌کند.

۲/۲ - ظنی بودن حکم عقل در باب حکمت عملی (حسن و قبح عقلی)

حجیت چیست؟ اگر درک از حسن و قبح عقلی سخن بگوئیم تمام است. آیا حسن و قبح عقلی، موضوعی است که عقل آنرا ساخته باشد؟ آیا نفرت از ظلم و ابتهاج به عدل موضوعاً، توسط عقل ساخته شده است یا اینکه این امر به یک حالت دیگر از نفس

بازگشت دارد که موضوع تحلیل عقل قرار می‌گیرد؟ لذا نمی‌تواند در اینجا یک حد تام داشته باشد. و اگر چنین است که نمی‌تواند حدّ تامّی بعنوان تطابقی داشته باشد بایست بپذیریم که صرفاً حدّ تام غیر تطابقی دارد و نمی‌تواند فصل حقیقی را هم تعریف کند.

حال اگر قادر نیست فصل حقیقی را بگوید آیا به این معناست که اصلاً حکمی هم ندارد؟! یا اینکه می‌تواند وارد بحث ظن و عقل، در موضوعاتی شود که خود آنها موضوعاً مؤسس‌شان سنجش نیست؟ در این حالت اخیر است که می‌تواند احکام عقل را ظنّی دانست چراکه فصل حقیقی را در اختیار ندارد و صرفاً فصل لا علی‌التعیّن و اقرب‌الفصول را در اختیار دارد. حال که چنین است پس حکمش حکم ظنّی است و تطابق یقینی و برابری صددرصد ندارد. لذا نمی‌توان گفت اگر این فصل عوض شود پس می‌توان اصل وجود را نفی کرد! همچنانکه بنابر مبنای قوم اگر کسی بگوید اصولاً بر تحلیل تعریف موضوع به جنس و فصل، اشکال وارد است و صرفاً تعریف به متغیرهای حدوث، پیدایش تغییرات و تکامل صحیح است حتماً به اختلاف دیگری اشاره کرده است که انشاءالله بعداً مورد بررسی ما خواهد بود.

۲/۳ – «تطابق، امتناع و ضرورت» در امور عقلانی محض و «نسبیت» و «امکان و ایجاب» در امور روحی و حسی

خوب دقت بفرمائید که در باب حکم ظنّی سخن می‌گویم به اینکه اگر عقل بخواهد در اینجا وارد شود اصولاً بحث دربارهٔ امتناع و ضرورت، موضوعاً متنفی است بلکه بحث دربارهٔ امکان و ایجاب است. چراکه تلائم تئوری، امکان را تمام می‌کند و تحقیقات میدانی هم می‌گوید بالنّسبه ایجاد می‌کنم لذا کار آن هم نسبی است. اکنون این بحث را مستقلاً مورد دقت قرار نمی‌دهیم و با آن بعنوان یک پاورقی نگاه می‌کنیم.

(ج): در آنجا روش ظنّی شدنش چگونه است؟

(س): این چنین است که می‌گوید با تحقیقات میدانی صرفاً ۷۰٪ جواب داده می‌شود که کافی است. لذا دیگر بحث از ضرورت و امتناع و تطابق نیست. چرا ادعا می‌کند مدلی را که من برای تصرف در حالت می‌سازم لازم نیست بتواند تمامی افراد را پوشش دهد چون رویهٔ من، بر جنس و فصل نیست بلکه اگر شیء متغیر را در ۷۰٪ مردم و صرفاً در حدّ ۷۰٪ کنترل حالت ایشان توانستم کار را به پایان برسانم حتماً امری کافی محسوب می‌شود. لذا اگر اختیار ۳۰٪ دیگر بگونه‌ای باشد که با این مدل نتوان آنها را کنترل کرد و حتی ۳۰٪ از افراد هم اساساً از اول، زیر پوشش نباشند باز کافی است. و البته معنای ظنّ هم چیزی جز این نیست. بله «تطابق» نیست اما حتماً «اداره» و «تصرف» هست. اما این تصرف هر چند محقق است اما تطابق ۱۰۰٪ نیست. لذا این تصرف صرفاً یک تصرف نسبی است که اگر این دستگاه نباشد دشمن، این کار را انجام می‌دهد. در این حال بایست کار را روی ۳۰٪ قرار داد و خود و دوستان را در همین بخش اندک تعریف کرد و عملاً انزوا را پذیرفت. اما آنها که بر ۷۰٪ مسلط هستند امر اقامه را هم بدست می‌گیرند.

۲/۴ - خروج موضوعی مسئله حجیت بمعنای تسلیم بودن از موضوعات عقل نظری و مظنون‌الحجیة بودن یقین مقنن

طبیعی است که ابتدائاً بایست تعریف ظنّ را در دستگاه نظری و سپس عملی تمام کرد. بنابر این حکم، نسبت به موضوع - یعنی کبری - حکم یقین منطقی است. چون موضوع حجیّت، از موضوعات مصنوع عقل نظری نیست بلکه موضوعی مستقل از مصنوعات عقل نظری است چراکه می‌گوئیم بایست در مقام عمل تسلیم باشیم یا نباشیم. یعنی از ابتدای تعریف آن، با جنس و فصل عقل نظری نسبت به یک موضوع دیگر - همچون تسلیم بودن یا نبودن و نیز حجت داشتن یا نداشتن - که وقوع خارجی دارد سخن می‌گوئیم و سخن می‌گوئیم و سپس مصادیق آن هم ملاحظه می‌شود که به عینیت بازگشت دارند یعنی از عقل عملی، به مصادیق عمل و اموری خاص بازگشت پیدا می‌کنند. مثل اینکه آیا لسان خطاب یا قول لغوی یا... حجت است یا خیر؟ آیا در آنجا هم موضوعاً جزء مصنوعات عقل نظری نیست؟ قطعاً از لوازم عقلی حد اولیه بنحو تعیّن و تطابق نیست. پس تحلیل یقینی از یقین، حکم می‌کند که یقین نه ذاتاً بلکه ظنّاً حجت است. یعنی یقین، مظنون‌الحجیّة است و دارای حجیّت نسبی است.

اما یقین دیگری بعنوان «یقین شرعی» نیز وجود دارد که بایست پیرامون آن هم سخن بگوئیم. ولی اگر مظنون‌الحجیّة بودن یقین را پذیرفتیم آیا می‌توانیم یقین غیر مقنّن را هم مظنون دانست؟ خیر. اگر یقین، مقنن شود مظنون‌الحجیّة است چه اینکه در تحلیل عقلی می‌گوید ربط نسبت به محبّت و مصداق را بایست یقین منطقی - یعنی حالت داشتن نسبت به هستی - تمام کند. اگر ما یقینی در عقل نظری نسبت به مخلوق بودن عالم یا ضرورت مطیع بودن انسان و... داشتیم در واقع همین امر، حجیّت را برای ما ساخته است اما براستی مفهوم حجیّت چیست؟ یعنی نسبت بین اختیار و سنجش، توسط سنجش ملاحظه شده است و یک حکم ارائه داده است.

۲/۵ - تکیه جریان نسبت سنجشی به اختیار بر مبنای منطق نظام ولایت

اما چرا از نسبت بین اختیار و سنجش سخن می‌گوئیم؟ چون عقل در مقام تحلیل می‌گوید که خود یقین منطقی، حالت نسبت به اصل هستی است و بحث در باب عقل عملی، در خصوص اختیار عمل است. اما چه عملی حجت است؟ قطعاً هر تحلیلی را که در این خصوص ارائه می‌دهد گر چه ظنّی باشد ولی چون عملی که منسوب به اصل هستی است اگر ما بتوانیم آنرا در هستی‌شناسی خود تمام کنیم که عالم مخلوق خداست و سپس از ضرورت تسلیم بودن به خداوند سخن بگوئیم آنگاه ارتباط این یقینها با یکدیگر حتماً بایست در نظام یقین تمام شود. و این منطق است که در این موضوعات و یقینها - یعنی یقینها که پشتوانهٔ حالت داشتن نسبت به هستی است - وسیلهٔ جریان نسبت واقع می‌شود. لذا اگر تکیهٔ اولیهٔ نسبت سنجش،

به حالت داشتن دربارهٔ هستی در میان نباشد حتماً جریان نسبت ابتدائاً محال است چراکه جریان نسبت سنجشی، متکی به حالت داشتن نسبت به اصل هستی است.

اگر شخص شاکّ مطلق و بیمار باشد نمی‌تواند ایجاد نسبت کند. طبعاً در حالت تردید مطلق گاهی به جلو و گاهی به عقب حرکت می‌کند و نمی‌داند چه کند.

(س): برخی می‌گویند که این امر ربطی به حالت ندارد و مربوط به ذهن است. چراکه ایشان اصل تناقض را به فطرت عقل و نه فطرت نفس، مستند می‌کنند.

۲/۶ - حالت داشتن نسبت به اصل هستی پایگاه جریان امور سنجشی بر مبنای منطق صوری (علم حضوری ادنی مرتبه از هستی)

(ج): اگر فطرت عقل، به اعتماد نسبت به اصل هستی بازگشت نکند چه اتفاقی می‌افتد؟

(س): این اعتماد عقلی است و نه روحی؛ لذا نیازی نیست که از حالت سخن بگوئیم. نکته مهم این است که بگوئیم آیا این امر، از ذهن آغاز می‌شود یا از حال؟

(ج): مثلاً کسی حالش بد می‌شود به بیماری روحی دچار گشته و عملاً قدرت سنجش خود را از دست می‌دهد. قطعاً این حالت دیگر نیازی به تفضیل ندارد. اصولاً دلیل مجنون شدن کسی که به جنون مبتلا می‌شود چیست؟

(س): حتماً در دستگاه عقل آن اختلال ایجاد شده است و نه در دستگاه روحش.

(ج): اگر کسی عقل را به جنس و فصل تعریف کند حق با اوست ولی کسی که عقل را نه به جنس و فصل بلکه به متغیرها تعریف می‌کند چنین می‌گوید که اگر حالت روانی آن چنین و فصل بلکه به متغیرها تعریف می‌کند چنین می‌گوید که اگر حالت روانی آن چنین شود می‌تواند درست بسنجد. اصلاً اینکه عقل چکاره است و از کجا آغاز می‌کند و... همگی سؤالاتی است که با جنس و فصل آغاز شده است و می‌توان وضعیت روانی را از آنها خارج کرد و الّا مجموعهٔ حالت روحی - یعنی قدرت حساسیت، سنجش و حس - امکان شناسائی را ایجاد می‌کند. حال اگر هرکدام از این قدرتها، سلب شود شناسائی نیز مختل می‌شود و اگر مجموعهٔ حواس تعطیل شود بگونه‌ای که قوای لامسه، باصره، ناطقه، ذائقه و سامعه، توان خود را در حوزهٔ فعالیت خویش از دست دهند باعث می‌شوند که شخص نتواند بسنجد. هکذا اگر تمامی اینها تعطیل نشود اما قوهٔ سنجش از کار بیفتد نیز همین وضعیت پیش می‌آید. همچنین اگر همگی این قوا بدون قدرت حساسیت، حضور فعال داشته باشند باز این اختلال ایجاد می‌شود. لذا هر سه عامل با یکدیگر عمل می‌کنند که انشاءالله این بحث در جای خود مورد دقت قرار خواهد گرفت.

حداقل مطلب این است که از منظر منطق صوری اگر حالت داشتن نسبت به هستی از بین برود حساسیت نسبت به هستی نیز صفر می‌شود و دیگر عمل از آن برنمی خیزد گرچه این، صرفاً یک عمل ذهنی باشد.

پس با صفر شدن انگیزه، حرکت ذهن نیز صفر می‌شود و انگیزه هم چیزی جز داشتن حساسیت نیست و حساسیت هم همان حالت روحی است. بنابراین طبیعی است که در این حال، حالت نسبت به اصل هستی رها شود؛ یعنی حساسیتها از بین می‌روند. لذا نمی‌توان گفت حساسیت وجود دارد اما حالت نسبت به هستی وجود ندارد! حتماً این دو امر، قابل جمع نیست. آیا می‌توان پذیرفت که کسی حالت نسبت به هستی (که اصل است.) نداشته باشد اما از حالت نسبت به کیفیات هستی برخوردار باشد؟!

(س): این عین کلام دیگران است که از اصل بودن درک از خود سخن می‌گویند.

(ج): و معنای آن هم این است که به ادنیٰ مرتبهٔ از هستی توجه می‌شود ولی چیزی نقض نمی‌شود. قطعاً توجه به ادنیٰ مرتبه از هستی هم بمعنای پذیرش هستی خود است. توجه بفرمائید که صحبت از ادنیٰ مرتبه است و نه اعلیٰ مرتبه.

۳ـ پرسش و پاسخ به سئوالات

(س): و این نیز زیربناست. آیا اساساً زیربنای تعلق به هستی، از تعلق به خود آغاز می‌شود؟

(ج): محال است که زیربنای تعلق بتواند به معنای آن تجزیهٔ عقلی باشد که شما انجام می‌دهید. بله می‌توان گفت در مراتبی می‌تواند زیربنا قرار گیرد و اختیار هم می‌تواند آنرا زیربنا قرار دهد. چون اختیار، استکبار دارد و می‌گوید: «خود من»! و در حالی که از خارج، عجز می‌بیند بیشتر جری می‌شود که بگوید: «خود من»! قطعاً حساسیت نمی‌تواند حسّ به خارج را صفر کند لذا چگونه می‌گوید «خود من»؟ حساسیت در حالی که نور و ظلمت و گرمی و سردی را می‌بیند از خود سخن می‌گوید و همینکه «وَ»را حذف می‌کند در جواب این سئوال که آیا «جهت اختیار را عوض می‌کنی» می‌گوید: خیر، اصل قضیه خودم هستم؟!

(س): آنها که می‌گویند ادراک بایست به حضور برگردد در واقع نظر دارند که حضور هیچگاه نسبت به بیرون مطرح نمی‌شود.

(ج): حضور حتماً «وَ» است و بدون «وَ» هم نمی‌تواند باشد. به عبارت دیگر حساسیت روحی، بدون سنجش و حسّ هم واقع نمی‌شود.

(س): آیا در مقام معرفت‌شناسی می‌توان گفت که انسان، بیرون را به آثار می‌شناسد و خود را به حضور آثار؟ آیا اصلاً بایست پایگاه دیگری را برای معرفت قرار داد؟ آیا تعلق به ربط، اصل است؟

(ج): من نمی‌دانم که آقای حضوری، در قید حیات است یا خیر! اصلاً بحث حضور قبلاً گذشت که اساساً حضور اختیار در حالت است و بالواقع حضوری در کار نیست. یعنی اختیار می‌تواند ایجاد نسبت کند. و الا حضور به این معنا که «علم حاصل شد» صحیح نیست. بله این معنا از حضور که قوم می‌فرمایند در واقع یک نحوه جریان اختیار در نسبتهائی است که ما نیز می‌پذیریم حساسیت است. اما حضور، سخن دیگری است.

۳/۱ ـ متکی نبودن یقین منطقی به حالت در لسان قوم

در هر حال ما فعلاً به لسان قوم می‌توانستیم نهایتاً چنین بگوئیم که یقین منطقی، متکی بر حالت نیست ولی حتماً نمی‌توانیم بگوئیم که این یقین می‌تواند موضوع و کبرای حکم در یقین تحلیلی نداشته باشد! چرا که کبریٰ حتماً بایست داشته باشد. حال آیا این کبریٰ، ساخته شده خود «نظر» است یا اینکه موضوعی است که «نظر» در مورد آن نظر دارد. هکذا مصداق آن نیز از این قبیل است. اگر از مجعولات به جعل عقلی عقل نیست بلکه از مصنوعات و لوازم قطعیهٔ عقل است یک سخن است و الا اگر چنین نیست به قول خود آقایان هم نمی‌تواند حکم خبری داشته باشد چرا که جنس و فصل نمی‌تواند فصل حقیقی آنرا ارائه دهد مگر آنکه از مصنوع خودش باشد که در این صورت می‌تواند فصل حقیقی را بگوید تا جائی که اگر این فصل قبول نشود اصل قضیه نیز منتفی می‌شود. کل بحث جلسه امروز پیرامون این بود که تحلیل منطقی از یقین، حکم می‌کند به اینکه حجیّت یقین، مطلق و ذاتی نیست.

۳/۲ ـ صدور حکم مطلق یقین توسط عقل در مصنوعات خود عقل

(س): آیا بحث ما در خصوص یقینهای فقهی است یا مطلق یقین؟

(ج): مطلق یقین را عقل حکم می‌کند که یقینهائی صرفاً در آنجا حجیّت‌شان تامّ است که موضوع آن، مصنوع خود عقل باشد و انکار آن هم به انکار هستی و حدّ اولیه‌اش باز می‌گردد و جنس و فصل آن هم حقیقی باشد. اما یقینهای شرعی، عرفی، عقل عملی و حسی بگونه‌ای است که می‌پذیرد هرچند مثلاً بدیهیات، شش داسته‌اند و جای انکار هم ندارد ولی حتماً تحلیل آنرا یقینی نمی‌داند بلکه موضوع مستقلی محسوب می‌کند که عقل، آنرا نساخته است لذا می‌تواند جنس و فصل جدیدی داشته باشد. یعنی جهت جدیدی از وجود مورد دقت قرار گرفته است و پس از تطبیق، جنس و فصل جدیدی ارائه می‌گردد.

۳/۳ ـ تفاوت یقین منطقی با یقین فلسفی و یقین عینی

فراموش نکنیم که ما یک یقین «منطقی» و یک یقین «فلسفی» داریم که در یقین فلسفی، جهتی را ملاحظه می‌کند اما در یقین عینی که در نسبت به حالت نفس یا شیءای خارجی باشد و در یقینهای دیگر، سخن از این است که ما می‌خواهیم خود موضوع ـ یعنی کیفیت ـ را با جنس و فصل بشناسیم نه آنکه صرفاً جهت از یک مطلب باشد بلکه می‌خواهیم خود تعیّن را با جنس و فصل بشناسیم که مصنوع ما هم نیست.

لذا اینکه می‌فرمایند: «الجزئی لا یکون کاسباً و لا مکتسباً» امری است که در مصداق: تمام شده است و مکتسب هم نمی‌تواند مکتسب عقل واقع شود. پس یقین مصداقی به اینکه این مصداق، حجت است اصولاً مکتسب عقل نمی‌تواند باشد. و اینکه این حالت ذاتاً مصداقی از حجیّت است، مکتسب عقل نمی‌تواند باشد. حال اگر در این باب اشکالی بذهن می‌رسد بفرمائید. انشاءالله در جلسه آینده در خصوص «یقین

شرعی» سخن می‌گوئیم.

حجةالاسلام رضائی: تفاوت دو یقین فلسفی و منطقی در چیست؟

(ج): یقین منطقی، آن است که شما هیچ جهتی را در آن دخالت نمی‌دهید. چون در منطق، اصل هستی را مدّ نظر است و کلیه تعاریف مثل ضرورت، امتناع و امکان را با سلب و ایجاب، از خود هستی اخذ می‌کنید. اما در فلسفه، شما یکی از جهات هستی را موضوع ملاحظه لوازم قرار می‌دهید و به اصالت وجود می‌رسید و یا کسی دیگر جهت دیگری را دخالت می‌دهد و به اصالت ماهیت می‌رسد. مثلاً کسی که جهت وحدت را ملاحظه می‌کند، اصل را وجود می‌بیند و اگر جهت کثرت را ملاحظه کند، اصل را ماهیت می‌داند. لذا اگر از جهات متعدد وجود بحث شود مثل یقین منطقی، از استحکام برخوردار نخواهد بود. یعنی انکار اینکه هستی منحصراً در این امر است به انکار اصل هستی بازگشت پیدا نمی‌کند. کما اینکه کسی که انکار اصالت ماهیت را می‌کند بمعنای انکار اصل هستی نیست ولی در یقین منطقی که گفته شود امتناع اجتماع نقیضین وجود ندارد و یا گفته شود نسبت کبری و صغری، قطع است بلافاصله جواب می‌شنود که اصل فرض آن چگونه است؟

(س): آیا نسبت بین ایندو، عام و خاص است بگونه‌ای که دایرهٔ یقین منطقی، اوسع از دیگری باشد؟

(ج): باید بفرمائید که موضوع یقین منطقی، اصل هستی است و نه جهت هستی. لذا قابل چکش خوردن است! ولی موضوع یقین فلسفی، جهتی از جهات هستی است که انکار آن هم به انکار مطلق هستی منجر نمی‌شود بلکه صرفاً انکارش، انکار جهت را در پی دارد. کما اینکه چنین است و کسی که قائل به اصالت ماهیت است وحدت وجود را اعتباری می‌داند و کسی که به اصالت وجود معتقد است جهت دیگری را به اعتبار عقل، اعتباری می‌داند.

«و آخر دعوینا ان‌الحمد لله رب‌العالمین»

جلسه: ۵۶

تاریخ: ۷۹/۴/۱

فلسفه اصول

طبقه‌بندی مفاهیم

«رابطه بین شناخت و حجیت»

استاد: حجةالاسلام والمسلمین حسینی الهاشمی تنظیم از: گروه پژوهشی ـ کارشناسی اصول فقه دفتر فرهنگستان علوم اسلامی

بررسی یقین تحلیلی و مظنون بودن حجیّت آن

فهرست:

* مقدمه: تقریر سیر بحث ۱

۱ ـ بررسی یقین تحلیلی (یقین حجت است) و تطبیق آن به سه یقین «منطقی، موضوعی، مصداقی» ۱

۱/۱ ـ «است» بعنوان یقین منطقی، «حجیّت» کبرای قضیه، «یقین» صغرای قضیه ۲

۱/۲ ـ تبیین «یقین موضوعی» به ملاحظه عقل نسبت به کیف از هستی بعد از ملاحظه اصل هستی (یقین منطقی) ۳

۱/۳ ـ ملاحظهٔ «کیف هستی» بوسیله جنس و فصل در همه موارد اعم از حکمت عملی یا امور حسی یا امور فلسفی ۴

۱/۴ ـ ضرورت اثبات اصل محیط در مباحث فلسفی (کبری کلی) قبل از ملاحظه عقلانی آن در مباحث اصول ۴

۱/۵ ـ تعلیقی بودن احکام عقل نسبت به یقینهای موضوعی (تعریف به جنس و فصل) ۶

۱/۵/۱ ـ تام و بالمطابقه بودن حدود مفاهیم خالص عقلانی و یقینهای منطقی و تعلیقی و نسبی بودن احکام عقل نسبت به بقیه امور بر مبنای قوم ۷

۱/۶ ـ جمع‌بندی نسبت به بررسی یقین تحلیلی «یقین ذاتاً حجت است» بر مبنای قوم و دولیت آن بالیقین تحققی (الموقن یفعل علی یقینه) ۷

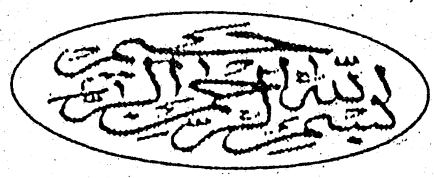
۱/۷ ـ مفروض بودن جهات در یقین موضوعی حتیٰ در قضایای فلسفی ۸

۱/۸ ـ ضروری و باالمطابقه بودن جریان علیّت در مقوله‌های عقل نظری و فرضی و تعلیقی بودن جریان علیّت در مقوله‌های عقل عملی ۹

۲ ـ مظنون بودن حجیت یقین بدلیل خروج موضوعی یقین موضوعی (حجیت) و یقین مصداقی (یقین) از مقوله عقل نظری ۱۱

۳ ـ پرسش، پاسخ به سئوالات ۱۲

نام جزوه :	فلسفه اصول		
اســـتاد :	حجةالاسلام والمسلمین حسینی الهاشمی	تاریخ جلسه:	۷۹/۳/۱
پیاده‌کننده :	آقای نیک منش	حروفچینی و تکثیر:	خانم رضوانی
عنوان گذار :	حجةالاسلام صدوق	تاریخ انتشار :	۷۹/۵/۱۴
ویراستار:	آقای نیک منش	کد بایگانی کامپیوتری :	۰۱۰۹۲۰۵۶
کنترل نهائی :	حجةالاسلام رضائی	زمان جلسه	۵۰ دقیقه



جلسه ۵۶ | فلسفه اصول | تاریخ: ۷۹/۴/۱

بررسی یقین تحلیلی و مظنون بودن حجیّت آن

*** مقدمه: تقریر سیر بحث**

حجة‌الاسلام میرباقری: این بحث که ما یک یقین «تحققی» و یک یقین «تحلیلی» داریم امری پذیرفته شده است. یعنی یک یقین تحققی و یک تحلیل از یقین خویش داریم.

حجة‌الاسلام والمسلمین حسینی: و یک یقین «تشریعی» را نیز اضافه بفرمائید.

(س): و سومین آنها هم یقین تشریعی است که هنوز آنرا بیان نفرموده‌اید. اما بحث دیگر این بود که یقین تحققی، مستند به سه یقین است که عبارتند از: یقین «منطقی، موضوعی و مصداقی». البته بحث دو یقین موضوعی و مصداقی، اجمالاً روشن شده است به اینکه درک از هستی و نیستی و نسبت بین ایندو امر و برای جریان ادراک و یقین منطقی در موضوعات خاص بایست این یقین درکبرای متناسب با آن موضوع جاری شود.

۱ ـ بررسی یقین تحلیلی (یقین حجت است) و تطبیق آن به سه یقین «منطقی، موضوعی، مصداقی»

(ج): و قبل از آن و در بدو امر بایست مفهوم نسبت تمام شود که این مفهوم هم همان یقین منطقی است. یعنی آیا می‌توان نسبتی داد؟ لذا می‌بینید که اصل «نسبت» را باید مدّ نظر قرار داد که آنرا با کلمهٔ «است» بیان می‌فرمائید و می‌گوئید: یقین حجت است. هر چند که این «است» را در آخر می‌آورید ولی در باب اصل وجود نسبت، اول کار محسوب می‌شود. گاهی

این نسبت، تصدیقی است که شما می‌فرمائید من این را مصداق یا صغریٰ و آنرا هم کبریٰ یافتم. لذا اندراج این در آن قطعی است. اما عرض من این است که بایست قبل از نسبت دادن، تکلیف آنرا مشخص کرد. اگر ما نتوانستیم نسبت هستی یا نیستی را به چیزی بدهیم آنگاه وضع بگونه‌ای دیگر خواهد بود.

۱/۱ ـ «است» بعنوان یقین منطقی، «حجیّت» کبرای قضیه، «یقین» صغرای قضیه

(س): تحلیل یقین منطقی روشن است که در دستگاه قوم بعنوان «یقین به اصل تناقض» می‌آید و آنرا شالودهٔ تمام علوم می‌دانند که همه جا نیز حضور دارد. هر چند ممکن است بین آقایان در تحلیل این امر، اختلاف باشد به اینکه این اصل تناقض اصلاً خصلت ذهن است یا ادراکی است یا امری دیگر.

(ج): اگر خود ذهن را هم مفطور به این مطالب بگیریم به این معناست که کیف و حال دارد. لذا نمی‌توان گفت که این حالت، صغری است.

(س): بله. بنابراین یقین منطقی، مسلّم است. اما یک یقین موضوعی نیز داریم.

(ج): در مورد «حجیّت»، بفرمائید منظور حجیت چه چیزی است که این یقین را حجت می‌دانید؟ چون این امر، موضوع حکم عقل است ولی در این قضیه، کبری واقع شده است نه موضوع. اما مصداق که همان یقین مصداقی باشد موضوع این قضیه است که محمول بر آن، حجیت است.

(س): عرض من این بود که اگر بخواهیم خود این یقین را بطورکلی تحلیل کنیم به این معنا خواهد بود که راجع به هر موضوعی که می‌خواهیم یقین پیدا کنیم این غیر از یقین منطقی می‌باشد چرا که یقین منطقی، یقین عام است و تعیّن هم ندارد و البته به یک کبری هم نیازمندیم.

(ج): هر تعیّنی را که شما خواهان باشید بایست توجه کنید که فرق این امر با منطق، در همین است لذا آن را منسوب به یقین منطقی می‌کنید. اصولاً منطق، مثل جدول ضرب است که از پرتغال و میز و دفتر و... سخن نمی‌گوید بلکه صرفاً می‌گوید ۴=۲+۲. لذا وضع منطق بایست بگونه‌ای باشد که از نظر پذیرش نسبت به افراد، اطلاق داشته باشد. اما آیا بایست در آنجا کلمهٔ «مطلق» را بکار ببریم یا کلمهٔ «عام» و یا کلمه «کلی» را؟ بنظر می‌رسد که اندکی بایست از «کلی» بالاتر رفت چرا که کلی هم می‌تواند دارای دستجاتی باشد ولی در آنجا بایست اصل ایجاد دسته به آن بازگردد.

(س): مثلاً می‌توان آنرا «یقین عام» دانست که فوق همهٔ قضایاست.

(ج): اگر چنین باشد آنگاه تعیّن، اصل مطلب است. حال که می‌خواهید آنرا متعین کنید اگر تعلقات عقلیه‌ای باشد که حد اولیه آن را خود عقل بدون دخالت موضوعی دیگر و به نفس سلب و ایجاب استخراج کرده باشد باز می‌توان گفت بازگشت آن به یقین منطقی است. چرا که اگر اصل تعیّن را به نفس

سلب و ایجاب تمام کردید مثل آن است که امتناع اجتماع نقیضین را پس از ملاحظه نقیض صورت می‌دهید که این ملاحظه هم لزوماً به اصل عینیت باز نمی‌گردد. بلکه صرفاً ملاحظه ایجاب و سلب و بودن و نبودن به نحو عام است.

(س): اما این امر که همان یقین منطقی است.

(ج): بله چون دستگاه منطق اصولاً به همین یقینهای منطقی تکیه دارد که این امر هم قبل از ورود به فلسفه است. اما همین که وارد فلسفه می‌شوید موضوع را بلافاصله داخل می‌کنید. و البته از اول ورود به مرز فلسفه، دیگر یقین منطقی در کار نیست بلکه یقین فلسفی مطرح می‌شود.

(س): یعنی تا آنجا که موضوعش، تحلیل نفس جریان یقین است کار منطق بشمار می‌رود.

(ج): یعنی این خود یقین منطقی است.

(س): بله منظور جریان یقین عام است که بایست دید چگونه جاری می‌شود؟ آیا شکل اول درست می‌کند یا شکل دوم؛ تا بتواند بگوید اندراج، طریق جریان یقین است؟ البته بعد هم برای اندراج، قاعده می‌دهد که این امر هم چیزی جز تحلیل خود یقین نیست. یعنی می‌گوید اگر چنین بود اندراج هست و الا اندراج نیست.

(ج): این همان یقین منطقی می‌شود که در اصل «نسبتها» می‌توان حضور آنرا درک کرد. ولی از آنجا که موادی را مطرح کند (ولو مواردی عقلی باشد که به یقین منطقی هم باز نگردد بلکه به جهتی از هستی باز گردد) وضع بگونه‌ای دیگر می‌شود.

(س): بله این مطلب روشن است ولی عرض من در خصوص یقین موضوعی و مصداقی بود که آیا این در تمامی یقینهاست یا اینکه صرفاً در خصوص یقین فقهی مطرح می‌شود؟

۱/۲ ـ تبیین «یقین موضوعی» به ملاحظه عقل نسبت به کیف از هستی بعد از ملاحظه اصل هستی (یقین منطقی)

(ج): هر جا که از یقین منطقی خارج شدید نیازمند صغری و کبری خواهید بود که البته بعضی مربوط به جهت اصل هستی است و بعضی دیگر به کیفی از هستی بازگشت دارد که ما این اخیری را بعنوان موضوعات بیان کردیم. اصولاً کل کیف از هستی، موضوعات بشمار می‌رود. و البته موضوعی که ادراکش به خود یقین منطقی باز نگردد و صرفاً به امر مستقلی از یقین منطقی بازگشت کند که یا مربوط به حکمت عملی و یا مربوط به حس است آنگاه در هر دو صورت اخیر، موضوعش یک موضوع متعین دیگری است که درک عقل، نسبت به آن نمی‌تواند نظر تام باشد چرا که نظر تام آن فقط به نفس یقین منطقی بازگشت دارد تا جائی که حتی در فلسفه هم صحیح نیست که بگوئید موضوع آن یک موضوع عقلی تام است. لذا تعین در آنجا موجب عدم انحصار می‌شود.

(س): یعنی حضرتعالی در خصوص یقین عقل عملی، به زیربنای «ارزش» و «باید» اشاره می‌فرمائید که

از «هست» خارج نمی‌شود و بایست آخرالامر به تعلق یا تعلق ارادی یا هر آنچه را که فرض کنیم باز می‌گردد.

۱/۳ ـ ملاحظهٔ «کیف هستی» بوسیله جنس و فصل در همه موارد اعم از حکمت عملی یا امور حسی یا امور فلسفی

(ج): شما بفرمائید که این امر بایست به یک تعین بازگشت کند که آن تعین را بایست به جنس و فصل تمام کرد. و اگر به هر تعینی باز گردد که بخواهیم آنرا به جنس و فصل تمام کنیم صحیح است که سؤال شود آیا فصل نهائی در اختیار شماست یا خیر؟ البته می‌توان در جواب گفت که چون فصل نهائی، عقلی نیست لذا در اختیار نیست.

(س): آیا در تحلیل عقل عملی هم پای جنس و فصل به میان می‌آید یا امر دیگری در کار است؟

(ج): در تحلیل «باید» حتماً شما نمی‌توانید به تحلیلی برسید که برای آن، جنس و فصلی نداشته باشید. مثلاً «باید» با «حس کردن» چه ربطی دارد؟ مابه‌الاشتراک و مابه‌الاختلاف آنها چیست؟ هر تعینی را که شما بیاورید با تعین ضدش، اشتراک در وجود و هستی دارد و دارای فصل نیز هست.

(س): بنابراین یقین وقتی متعین شد شما می‌فرمائید که غیر از یقین منطقی، بایست از دو یقین موضوعی و مصداقی نیز سراغ گرفت؛ یعنی محتاج صغری و کبری است چرا که با یک صغری، یقین تمام نمی‌شود.

۱/۴ ـ ضرورت اثبات اصل محیط در مباحث فلسفی (کبری کلی) قبل از ملاحظه عقلانی آن در مباحث اصول

(ج): احسنت! یعنی بایست یقین توصیفی داشته باشید تا بعداً بگوئید این کبرای ماست. و سپس حجیت را توصیف کرده باشید و در جائی دیگر هم حکمی برای آن ارائه داده باشید.

(س): آیا همین اولین یقین توصیفی که شروع می‌شود خود بایست مندرج تحت یقین موضوعی باشد؟

(ج): مثلاً کبرای آن یقین موضوعی که در خصوص حجیت دارید چیست؟ حجیّت، فرع بر این است که شما در فلسفه، ضرورت خود حجیّت را اثبات کرده باشید. یعنی ارتباط بین دو اراده را بایست ملاحظه کرده باشید و الّا اگر اراده را تعریف نکرده باشید حجیت هم بی‌معنا خواهد بود. پس یقین فلسفی، جهتی از جهات خواهد بود.

(س): آیا این یقین، دیگر نیازی به یقین مصداقی ندارد؟

(ج): مصداق آن در واقع فروع فلسفه می‌شود چرا که خود آنرا می‌خواهیم مصداقی برای یک کبرای بالاتر بگیریم. لذا بایست جهتی از وجود را اخذ کرد که برای آن هم ادعای بداهت می‌کنیم.[1]

---

۱ ـ *حجة‌الاسلام صدوق: پس این یک تحلیل جدید از «یقین فلسفی» است چرا که آنرا جهتی از جهات می‌دانید.*

(ج): برای اینکه در آنجا یا کثرت آنرا ملاحظه می‌کنید و یا وحدت آنرا. یعنی می‌خواهید از فلسفه و علت هستی سخن بگوئید که آیا منظورتان علت اصل هستی است و یا علت موجود است بالوجود. حال اگر این اخیری را مدّ نظر داشته باشید علت را روی ماهیت و کثرت خواهید برد و اگر علت خود وجود را در نظر بگیرید علت را روی وحدت می‌برید.

(س): بالاخره در فلسفه، کلیّت وجود ملاحظه می‌شود.

(ج): اما این کلیّت را که می‌خواهیم در فلسفه معنا کنیم به چه معناست؟ یعنی اصل در کل که موضوع بحث ماست چیست و از این امر چه چیزی را می‌خواهیم تمام کنیم؟

حجةالاسلام میرباقری: آقایان می‌گویند احکام موجود بما هو موجود، فلسفه می‌شود ولی احکام موجود خاص، از فلسفه خارج می‌شود.

(ج): احکام موجود بما هو انّه موجودٌ و با حذف تعیّنات انواع آن وکلاً آنچه راکه بعنوان یک کلیّت نام می‌برید چیست؟

(س): امّا انواع و تعینات، ذیل آن معنا می‌شود چراکه یکی از احکام آن، همان تعینات آن می‌باشد.

(ج): اما قبل از تعین به انواع و اجناس، شما می‌خواهید این وجود را از کدام جهت آن ملاحظه کنید؟ آیا می‌خواهید علت وجود را بیابید یا خود وجود را؟

(س): خود وجود و انقسامات آنرا خواهانیم.

(ج): اما خود وجود چیست؟ چیستی است یا چرائی؟

(س): اعم از هر دو است.

(ج): همین که گفتید اعم از هر دو است آیا قبول کرده‌اید که این دو روبروی هم هستند؟ طبعاً بطورکلّی نمی‌توان جواب داد. آیا «چیستی» و «چرائی» را روبروی هم قرار می‌دهید؟ طبیعی است که «چرائی»، اصل در وجود است به این معنا که «چرا وجود دارد؟»

(س): یعنی همان بحث علیّت برای رسیدن به واجب است.

(ج): بله. آیا علیت را درکنار چیستی قرار می‌دهید؟ آیا درکنار تعین است؟ بله اگر اصالت ماهیت را ملاحظه کنیم حتماً درکنار تعین و زیربخش آن است. و اگر اصالت وجود باشد دیگر زیربخش تعین محسوب نمی‌شود.

بنابراین آیا منظورتان از کلیت وجود، یک کلیت اجمالی است به اینکه مفهوم کلیّت، در نظر شما اجمالی از وجود و صرفنظر از تفصیل می‌باشد که بایست در این بحث به آن تفصیل پرداخت؟ کدام یک نظر شما است؟ هکذا با جریان علیت برای رسیدن به این مطلب چگونه برخورد می‌کنید؟ اگر علیّت را اصل قرار ندهید آنگاه ضرورت استدلال - یعنی رسیدن از مقدمه به نتیجه - را نمی‌خواهید به علیّت تمام کنید؟ آیا جریان علیّت، منطق را در مفاهیم نتیجه نمی‌دهد؟ آیا در مفاهیم، جریان علیّت بنظر قوم وجود دارد یا خیر؟

(س): آنها بین دو عالم دلیلیّت و علیت، تفکیک قائلند.

(ج): آیا عالم دلیلیّت اصلاً علیّت مفهومی نیست و ربطی به آن ندارد؟ نظر حضرتعالی چیست؟

(س): اگر استلزام نباشد که حکم جاری نمی‌شود.

(ج): آیا این استلزام، همان جریان علیّت نیست؟ آیا این، اثر قهری آن است؟ یعنی آیا این التزام به نسبت، اثر قهری دو کیفیت مقدّمتین و خاصیت اندراج نیست؟ آیا جریان منطق، جریان علیّت در مفاهیم نمی‌شود؟

(س): یعنی در ذهن، علیّت از مجرای دلیلیّت عمل می‌کند.

(ج): بلااشکال است که از مجرای دلیلیت منطقی عمل کند ولی اگر علیّت را صفرکنیم چگونه ممکن است نفس پیدایش «اذعاناً للنسبه» بدون علیت واقع شود؟

(س): به تعبیر دیگر خودش در عالم امکان و

۱/۵ ـ تعلیقی بودن احکام عقل نسبت به یقینهای موضوعی (تعریف به جنس و فصل)

اینک باید ببینیم که وضعیت عقل درباره موضوعاتی که از یک درک بلاواسطهٔ منطقی نسبت به آنها برخوردار نیست و صرفاً یک درک مع‌الواسطه دارد چگونه است؟ اما منظور از درک «مع‌الواسطه»، همان است که گذشت. یعنی موضوع دیگری را مورد مطالعه قرار می‌دهد و جنس و فصل نیز می‌سازد و نسبت به آن هم درک دارد ولی بازگشت ضعف و نقصان این درک حتماً تعلیق به حکم عقلی است. یعنی اگر موضوع، یک موضوع متعین خاص باشد که آن تعیّن هم از آنِ خود عقل نباشد حتماً جنس و فصل، بصورت تعلیقی در می‌آید. اگر هم بحث دربارهٔ «الوجود اِمّا جوهرٌ او جسم والجسم اِمّا نام او غیر نام والنامی اِمّا متحرک بالارادة حساس او...» باشد به این معناست که پشت سر تعلیق است تا جائی که به «الانسان حیوان ناطق» برسد.

در اینجا ۸ - ۷ تعلیق وجود دارد که علی فرض صحیح است ولی این بر خلاف قاعده اندراج در قیاس شکل اول است که چنین نیست. چون اگر موضوع، از نفس ادراکات عقل نظری در شکل منطقی آن باشد که جهت را لحاظ نمی‌کند یقین منطقی خواهد بود و در هر قضیه آن نیز ضرورت دارد. اما بمحض آنکه در موضوع دیگری وارد شد که نسبت به آن نیز ادراک دارد و می‌خواهد آنرا با جنس و فصل درست کند و نهایت امر هم در جهتی از جهات وجود، به ارائه تعریف بپردازد حتماً نمی‌تواند حکم آن، حکم غیر تعلیقی ـ یعنی حکم تنجیزی ـ باشد. پس قطعاً حکم آن حکم تعلیق است و البته حکم خوبی هم هست. چرا که عقل نمی‌تواند تنها به عالم ذهن خود کار داشته باشد و صرفاً به ساختن ذهنی مبادرت کند و سروکاری هم به خارج نداشته باشد. بله اگر سروکار داشتن به خارج را شبیه نظر اصالت ماهیت بدانید و بگوئید هر امری نسبت به خارج، دارای یک ماهیت ذهنی و یک ماهیت خارجی است که عین آنرا می‌توان با جنس و فصل نظری

ممکنات، علت می‌خواهد.

(ج): احسنت!

(س): وقتی به جریان علیت می‌رسند آقایان بحث را توسعه میدهند و نفس مقدمات در ذهن را علت اعدادی برای پیدایش نتیجه می‌دانند.

(ج): یعنی بلااشکال است که بگوئیم واجب متعال، ایجاد فرموده و تمام شده است. لذا هر علتی که شما هر جا بفرمائید ما همان جا آنرا می‌گوئیم.

(س): البته این امر هم تنها در ذهن نیست.

(ج): بله در خارج هم می‌باشد اما در هر جائی متناسب با وعاء خودش انجام می‌شود. پس فراموش نکنیم که اگر کلیّت اجمالی مدنظر باشد که نخواهد به آن بپردازد یک کلام است ولی اگر کلیت، شامل جزائی و چیستی گردد حتماً جزائی، مقدم بر چیستی است. بنابراین در اینجا مشرب ما به اصالت وجود نزدیکتر است چرا که «هستی» را برای چیستی هستی، اصل می‌دانیم و نه چیستی و ماهیات در محدوده علم ربوبی را. با این وصف، خود ماهیات بنفسه واجب نمی‌شوند. از این مطلب می‌گذریم و به بحث خود بر می‌گردیم. هر چند مناسب است که گاهی به سمت فلسفه منطق، سیری داشته باشیم. ولی بایست صرفاً در حدّ پاورقی مطرح شود.

استخراج کرد حتماً کلام شما در غایت تأمل است. چرا که چگونه می‌توان از تعیّنات، جنس و فصل در آورد و گفت عقل، آنرا بدون ملاحظهٔ خارج ادراک می‌کند؟! ممکن است بگوئید که جنس، عقل موضوعات خارج را هم بعنوان یک موضوع مورد پذیرش قرار می‌دهد.

۱/۵/۱ ـ تام و بالمطابقه بودن حدود مفاهیم خالص عقلانی و یقینهای منطقی و تعلیقی و نسبی بودن احکام عقل نسبت به بقیه امور بر مبنای قوم

اما جای سؤال است که مگر عقل می‌تواند بدون داشتن جنس و فصل، حکم داشته باشد و از دارا بودن فصل حقیقی آن سخن بگوید؟ سؤال را تکرار می‌کنم که آیا عقل می‌تواند بگوید فصل حقیقی موضوعی که عقلاً مجعول باللازم نیست و مفهومش تولید شدهٔ عقل نمی‌باشد و تعین آن هم یک تعیّن عقلی صرف نیست در اختیار من است؟ آیا ارائه حدّ تام درباره غیر از مفاهیم خالص منطقی اصولاً امکانپذیر است یا اینکه حدّتام صرفاً در خصوص مفاهیم خالص منطقی، امری تمام است؟ قطعاً دانش در آن هم در آنجا بالمطابقه است وبه صورت حدّ تام است. اما در جای دیگر حتماً حدّ تام نمی‌تواند باشد چراکه اگر آنرا به صورت تعلیقی ملاحظه نکنیم چگونه می‌خواهیم فصل حقیقی را نسبت به موضوعی که تعیّن آن تعیّن عقلی نیست تمام کنیم؟ طبیعی است که این، تعین دیگری است که در عالم وجود دارد چراکه مجعول عقل نیست.

(س): بنابراین حضرتعالی آیا در یقین منطقی، استناد به شرع را لازم نمی‌دانید؟ شما از فلسفه، این استناد را لازم می‌دانید چرا که باید در این مقام، مواد بسازیم.

(ج): ابتدائاً و در خصوص این بحث ـ که مقدم بر بحث سوم است ـ علی‌المبنای قوم در یقین منطقی، استناد شرعی لازم نیست. این بر مبنای اصولیین موجود است که بر اساس منطق و حکمت موجود عمل می‌کنند و اگر هم بخواهند ضریب ۴ را به چیزی بدهند حتماً به اختیار و تولی نمی‌دهند بلکه به عقل، و ضریب ۲ را هم به اختیار و ضریب یک را هم مثلاً به عمل می‌دهند. در عین اینکه واقعاً تمامی این ضرائب را به عقل می‌دهند و بصورت مطلق سخن می‌گویند ولی ما در مقام تفکیک، چنین تفصیلی را قائل شدیم. البته بعداً بحث دیگری مطرح می‌شود که در جای خود ضروری است اما فعلاً بحث علی‌المبنا مطرح است.

۱/۶ ـ جمع‌بندی نسبت به بررسی یقین تحلیلی «یقین ذاتاً حجت است» بر مبنای قوم و دوئیت آن بالیقین تحققی (الموقن یفعل علی یقینه)

ما فعلاً بدنبال این هستیم که «یقین ذاتاً حجیّت دارد» با مبنای آقایان سازگار است یا خیر؟ اصلاً این سخن به چه معناست؟ آیا غرض، یقین موضوعاً می‌باشد؟ آیا غرض، کیف یقین است که موضوعات یقین محسوب می‌شود؟ آیا غرض، آثار آن است یا امری دیگر؟ آیا غرض، یقین تحققی و مجریٰ برای اختیار خواستن دو یقین است بصورتی که یکی یقین به

یک کیف خاص و دیگری یقینٌ دیگر است یا اینکه یقینی است که موضوع برای تحلیل یقین قرار می‌گیرد؟ در اینجا ظاهراً آقایان، یک قضیه را مطرح می‌کنند ولی حکایت نمی‌کنند که «الموقن یفعل علی یقینه ولا یمکن‌الامر والنهی آوالبعث والزجر» بلکه می‌گویند «یقین ذاتاً حجت است» که این هم یک قضیه است. یعنی یک «یقین» بعنوان صغری یا موضوع در قضیه است و یک «حجیّت» هم بعنوان کبرای آن است و یک «است» هم که نسبت بین این دو امر و اندراج را تمام می‌کند. ما نیز می‌گوئیم اگر این را تحلیل بفرمائید خواهید دید که «است» آن همان «یقین منطقی» است و موضوع آن «است» هم کبرای قضیه و حجت خواهد بود و بالاخره اینکه می‌گوئید «این یقین حجت است» در واقع می‌خواهید بگوئید این مصداق، یک یقین خاص تحت کبرای حجیّت قرار می‌گیرد.

لذا اگر آنرا به سه یقین تفکیک کنیم و بگوئیم امکان یقین به «مصداق» و یقین به «موضوع» و یقین به ملاحظهٔ امکان «نسبت» وجود نداشته باشد حتماً این قضیه هم ساخته نمی‌شود. طبعاً اگر این سه یقین درست شد آنگاه می‌گوئیم یقین منطقی در مقام تحلیل چنین است اما دیگر از «الموقن، یفعل علی یقینه» در اینجا سخن نمی‌گوئیم چراکه صحت و سقم آن جای بحث دارد.

پس در اینجا ما علی‌المبنا سخن می‌گوئیم که اگر کسی بر آن اشکال دارد بیان کند. یعنی این قضیه که «یقین، حجت است»، یک قضیه مظنون - و نه مقطوع - محسوب می‌شود چراکه دارای دو تعلیق است که یکی از آنها نسبت به مصداق و دیگری نسبت به کبری یا موضوع است.

حجة‌الاسلام صدوق: چرا در اینجا تعلیق وجود دارد؟

(ج): زمانی که شما تعریف حجت را به جنس و فصل ارائه می‌دهید حتماً از موضوعات عقل نظری نیست و عقل نمی‌تواند در مورد حجیّت، حکم جزمی عقلی را داشته باشد بلکه صرفاً می‌تواند از حکم تعلیقی عقلی سخن بگوید. چراکه نمی‌تواند فصل حجیت را تمام کند بلکه به اقرب‌الفصول بنابر دستگاه فلسفی خود، اشاره می‌کند.

حجة‌الاسلام میرباقری: پس در واقع می‌خواهد تعینّات همان هست و نیستی را که اول فرض کرده است در آخر کار اثبات کند.

(ج): و حال آنکه نمی‌تواند چنین کند. بله تا آن جاکه موضوع متعین آن، درون منطق است قطعاً قادر بر این امر هست ولی زمانی که از موضوع منطق، خارج شود به جهت تبدیل گردد یک ضعف پیدا می‌کند.

(س): یعنی تعینّات را به استناد قوهٔ دیگری محاسبه می‌کند.

۱/۷ ـ مفروض بودن جهات در یقین موضوعی حتی در قضایای فلسفی

(ج): به استناد یک جهت، چنین می‌کند. ولی

وقتی که از دستگاه و یقین فلسفی و از جهت، پائینتر می‌آید وضع بگونه‌ای دیگر می‌شود. یعنی یک تعین از فلسفه که از جهت خاص است موضوع دیگری را تعریف داده است که خود این موضوع هم فلسفی نیست. طبعاً تفاوت این حالت با حالتی که مربوط به خود دستگاه فلسفی از جهت باشد این است که ضریب خطای آن در اینجا دوبرابر می‌شود چراکه هم ضرب در خطای در جهت صورت می‌گیرد و هم ضرب در خطای در موضوعی واقع می‌شود که آن موضوع، از جهت بنفسه حاصل نیست.

(س): آیا بایست در فلسفه هم جهات را ضروری گرفت یا اینکه در آنجا هم صرفاً مفروضات است؟

(ج): آن جهت یک فرض است ولی وقتی که همین فرض، دو برابر می‌شود ضریب خطای آن هم مضاعف می‌شود.

(س): صحیح است اما عرض من این است که واقعاً در خود قضایای فلسفی، وضعیت چگونه است؟

(ج): حداقل این است که انحصار آن فرض است. به تعبیر دیگر جهتش یقین است و انحصار هم بمعنی تعین جهت است که امری فرضی محسوب می‌شود. لذا انحصار آن فرض است هر چند خود جهت بنفسه موضوعاً - و نه موضوعات آن - امری عقلی است ولی اینکه قرار باشد تعیّن خاص همه جهات، به این جهت بازگشت پیدا کند امری مفروض (فرضی) است.

۱/۸ ـ ضروری و باالمطابقه بودن جریان علیّت در مقوله‌های عقل نظری و فرضی و تعلیقی بودن جریان علیّت در مقوله‌های عقل عملی

ولی از این حالت بدتر این است که بازگشت خود موضوع تفکیک جهات بگونه‌ای دیگر باشد. یعنی در اینجا تفکیک جهات، به مقوله‌های عقل نظری بازگشت داشت ولی اگر تعیّن، به عقل نظری بازنگشت بلکه به یک موجود که ملاحظه آن را می‌کنیم بازگردد ولو آنکه یک موضوع مربوط به عقل عملی و یا یافت باطن در عدل و ظلم هم باشد آنگاه باید ببینیم که چه صورتی بوجود می‌آید؟ توجه کنید که این یافت و این تعیّن چنین درکی، تعیّنی نسبت به عمل است که اولین چیزی که بایست در آن فرض شود اختیار است نه اصل هستی. یعنی حسن و قبح، منوط به قبول اختیارات است و الّا اگر اختیاری نباشد حسن و قبحی هم در کار نیست. اینکه عمل بد است یا خوب در حالی که اراده را حذف می‌کنیم امری بی معناست. مثل اینکه بدی و خوبی را نمی‌توان بین عناصر و یا ماهیات، قابل تعریف دانست و چنین گفت که این ماهیت، خوب و دیگری بد است! اما اولین مشکلی که بر اختیار عارض می‌شود این است که موضوعاً در جریان علیّت و دلیلیّت، فاصله‌ای بوجود می‌آید. یعنی علیّت می‌خواست آثار را ذاتاً بعنوان اثر وجود ملاحظه کند اما در اینجا عملاً بین آنها فاصله می‌افتد. حال که می‌خواهیم آنرا تعریف کنیم

قطعاً چون در اصل اختیار آن نمی‌تواند قضیه را به جنس و فصل بازگرداند لذا به آثار آن معنا می‌کنیم و از «له ان یفعل وله ان لا یفعل» سخن می‌گوئیم.

اگر در قبح تجاوز و حسن عدل، «له ان یفعل و له ان لا یفعل» را نداشته باشیم آیا می‌تواند معنای حسن و قبح پیدا شود؟ قطعاً تعقلاً هم نمی‌تواند چنین شود. چه اینکه «آب تر است» را نمی‌توانیم تحلیل کنیم که آیا این تری آب، خوب است یا بد! و هکذا تر نبودن خاک، آیا خوب است یا بد؟! طبعاً هر چیزی، اثر خود را دارد و بدی و خوبی در اینجا بی‌معناست.

لذا ملاحظه می‌فرمائید که این تعیّن، دیگر تعین عقل نظری نیست. و اگر هم بخواهد جنس و فصل بگیرد بایست با بقیهٔ موجودات، آنرا ملاحظه کند تا موفق به این کار شود.

(س): چرا که بایست قوهٔ دیگری وارد درک شود.

(ج): یعنی بایست موضوع دیگری موضوع درک قرار گیرد که این موضوع هم با قوهٔ دیگری درک می‌شود. چنانچه امور حسّی نیز چنین است. گاهی است که می‌گوئید مجرای درک آن دوتا است و گاهی هم می‌گوئید که موضوع اصولاً از مجعولات و لوازم تولیدی خود عقل نیست. اما آن اعتباراتی را که در فلسفه می‌گوئید تولیدی عقل است.

(س): این مطلب صحیح است اما آقایان می‌گویند که احکام عقل عملی هم مثل هست و نیست، امری ضروری است. مگر پایگاه هست و نیست، غیر از ضرورت است؟

(ج): اشکال ندارد که دو ضرورت، در وجود من باشد. یک وجود، ضرورتی است که از آن دلیلیت بر می‌خیزد و اولین شرط آن هم ضرورت علیّت است. و ضرورتی دیگری هم وجود دارد که از آن علیت بر نمی‌خیزد و اول آن می‌گویند «له ان یفعل و له ان لا یفعل». یعنی خود آن موضوعاً دارای این اختلاف است و جبر به عمل قائل نیست. حال همین که جبر عملی را نتیجه نداد آنگاه موضوعاً ولو موضوع ذرک عقل نظری هم قرار بگیرد حتماً نمی‌تواند حدّ تام آنرا از عقل نظری آورد چون نحوه وجود و تعین و چیستی آن بگونه‌ای دیگر است.

(س): اما اینکه «اختیار هست یا نیست» خود از احکام عقل نظر است و نه احکام عقل عمل.

(ج): اما حکم به اینکه هست، مفروض می‌خواهد و مفروض آن هم نمی‌تواند خلاف علیّت باشد مگر آنکه آنرا از عقل نظری خارج کنید.

(س): چرا بایست گفت خود علیّت وجود دارد؟

(ج): فراموش نکنیم که دستگاه قوم، وقتی علیّت را عام می‌کند آیا جائی هم در تعریف کردن برای اختیار می‌گذارد یا خیر؟ اینکه شما می‌فرمائید اختیار را تعریف می‌کند تنها در صورتی است که از علیّت با تعیّن خاص و علیّت با تعیّن غیر خاصی که بصورت خاص

مطرح می‌شود (و در بحث وضع عام و موضوع‌له خاص استخراج خواهد شد) سخن بگوئیم. ولی آنچه را که شما می‌فرمائید با دستگاه عقل نظری سازگار نیست. عقل نظری بایست چنین موضوعی را بصورت تعلیقی بپذیرد. چون هست لذا انکار نمی‌کند و دلیلی هم که می‌آورد صرفاً به دلیل ادراک و جدائی است لذا می‌گوید: «له ان یفعل و له ان لا یفعل». اصولاً فصلی را که برای عقل نظری، جدای از عقل عملی باز کرده است به دلیل وجود تعلیق موضوعی است. و همین نیز مورد بحث ماست. شما بایست بر این مطلب، محکم بایستید و در جواب دادن، کوتاه نیائید.

(س): به تعبیر دیگر، هر دو عقل نظری و عملی را به یک عقل باز می‌گردانند اما دسته‌ای از حکمای متأخر می‌گویند مدرکات عقل نظری با عقل عملی تفاوت دارد چراکه اولی مربوط به هستی و نیستی است که اختیار در آن راه ندارد.

(ج): بمحض آنکه شما خواستید اختیار را با علیّت معناکنید سؤال ما جای طرح پیدا می‌کند. اصولاً چگونه می‌توان تعریف اراده را با ضرورت و امتناع، سازگار دانست؟ چون ضرورت و امتناع، امری است که نمی‌تواند بین آنها فاصله باشد. «الممکن مالم یوجب لم یوجد و اذا وجب وجد».

(س): آنها موضوعش را هستی مقدور می‌دانند اما شما می‌فرمائید که این مفروض است.

(ج): بله یعنی فرضی وارد کرده‌اند ولی آنرا با دلیلیت اثبات نکرده و علیت را هم جریان نداده‌اند. در اینجا چون «هست»، لذا نمی‌توان آنرا انکار کرد و از همین روست که برای آن، یک تعریف فرضی ارائه می‌شود و این تعریف هم، یک قدم از تعریف فرضی اول، که آنرا به جهت ملاحظه می‌کردند ضعیفتر است. اصولاً جهت وجود را بحث کردن، یک مطلب است و در جهت وجود تعیّن را تعلیق کردن، مطلب دیگری است. اما مشکل تعیّن جهت، مشکل انحصار است و مشکل دوّمی، هم تعیّن است و هم انحصار. لذا دارای دو ضریب خطاست.

(س): آنها می‌گویند که هستی به دوگونه است که بحث از احکام هستی غیر مقدور، حکمت نظری می‌شود و بحث از احکام هستی مقدور، حکمت عملی می‌باشد.

(ج): اما دیگر نمی‌توان در فهم مقدور، در فهم ایجاب ضروری سخن گفت بلکه بایست در اینجا یک فرض اختیار را بیاورید که غیر از جهت اول و غیر از چرائی و چیستی است.

۲ ـ مظنون بودن حجیت یقین بدلیل خروج موضوعی یقین موضوعی (حجیت) و یقین مصداقی (یقین) از مقوله عقل نظری

حال از اینجا یک قدم آنطرف‌تر بر می‌داریم و می‌گوئیم عقل در آنجاکه حکم داشته باشد و نتواند حدّ تام خود را بصورت عقلی محض تعریف کند بلکه

تعریف حدّ تام، به فرض بازگشت کند آیا می‌تواند در اینجا حکم جزمی داشته باشد یا خیر شما می‌گوئید: خیر. امّا من می‌گویم پس در حکم منطقی نسبت بین یقین مصداقی و موضوعش عملاً خود کبری تحت چتر ظنّ قرار می‌گیرد. یعنی کبری و تعریف از حجیّت، تعریفی مظنون خواهد بود. امّا چرا به آن لقب ظنّ می‌دهیم؟ چون علی فرض، حدّ آن اعریف می‌شود. یعنی حدّ حجیّت، همان مقدورات و وجود اختیار است و وقتی که به صورت علی فرض تعریف شد حجیت آن هم حجیت مفروض تعلیقی می‌شود.

حال یقین که حالتی است و مربوط به تعیّن بعدی - صغری - است گرچه حالتی غیر از اختیار است اما همچون دیگر اشیاء حسّی، تعیّنی است که قطعاً از تعیّنات مفاهیم عقل نظری در سطح منطق نیست. بلکه تعیّنی است که وجود دارد ولو آنکه ما هم بتوانیم آنرا از حال خود درک کنیم و یقین و شک را هم ملاحظه نمائیم. ولی می‌خواهیم تعریفی از کیف وجود ارائه دهیم که این تعریف و فهمی را که از آن داریم حد تام و جنس و فصل این را هم ندارد.

بنابراین این امر عملاً به سه مرتبه از تضعیف مبتلا می‌شود. البته در این امر هم هیچ تردیدی نمی‌شود. اگر قرار باشد من بر مبنای طرف کافر سخن بگویم حتماً سخن او را می‌گویم لذا چنین نیست که خلط کنم و مثلاً از نظام ولایت سخن بگویم! بلکه می‌پرسم مبنای شما چیست؟ اصولاً زمانی که در یقین منطقی سخن می‌گوئیم بایست این تصور را داشته باشیم که اساساً بحث نظام ولایت، وجود خارجی ندارد. شما نیز نبایست دأب خود را بر جستجو پیرامون این امر قرار دهید که مثلاً بعداً ما در اینجا چه خواهیم کرد؟! بلکه بایست ذهن را ممحّض کرد که آیا این کلام آقایان بر مبنای خودشان صحیح است یا خیر؟ البته ما در تحلیل تشریعی آن هم باز یکبار بر مبنای خود آقایان سخن خواهیم گفت. مثلاً اگر شرع می‌فرماید: «لا تنقض الیقین بالشک» آیا یقین، قابل شکستن هست تا کلمهٔ «لا» صدق کند؟ قطعاً اگر یقین بگونه‌ای نبود که موضوع امرونهی قرار بگیرد حتماً «لا تنقض» بی معنا بود.

۳ـ پرسش، پاسخ به سئوالات

(س): آنها می‌گویند که این یقینی است که شک بر آن طاری شده باشد. لذا نهی «لاتنقض» را ناظر بر یقین و شک متطاری می‌دانند.

(ج): اگر متطاری باشد دیگر نمی‌توانید به آن یقین بگویید.

(س): ولی اینجا بصورت اعتباری است. یعنی آن یقینی را که داشتید در عمل نقض نکنید تا یقین بعدی بیاید. و این هم مثل قاعدهٔ طهارت است.

(ج): ولی این را چه می‌کنید که می‌فرماید: «و جَحدوا بها و اسْتَیْقَنَتْها انفسکم»؟

(س): در اینجا حق با شماست.

(ج): شما اگر در شرع جستجو کنید صدها مورد دیگر را نیز پیدا می‌کنید. وقتی که گفته می‌شود ایشان

نمی‌شنوند آیا به معنی این است که گوششان کر است؟! اصولاً از زاویه دیگری ملاحظه شده است که با آنچه آقایان می‌فرمایند تفاوت بسیار دارد. انشاءالله تعالی تفصیل این مطالب خواهد آمد و «موضوعاً، موضوعات و آثار» آنرا به بحث خواهیم گذاشت. البته بعداً از موضع خود، مطلب را مورد دقت قرار می‌دهید و خواهیم گفت که اولاً یقین منطقی مقدم نیست بلکه تولّی یا اختیار، تقدم دارد و ثانیاً نبایست از یقین موضوعی در آنجا سخن بگوئید بلکه باید از تولّی موضوعاً نام ببرید که البته فعلاً نبایست اینها را با هم خلط کنیم و الا چیزی فهمیده نمی‌شود.

(س): آنها در کل دستگاه فلسفه، کاری به حجیّت اصول ندارند. آیا حضرتعالی در دستگاه فلسفی، در یقین منطقی دست می‌برید؟!

(ج): در نظام ولایت بله. ولی اینکه «چگونه»؛ انشاءالله بعداً متذکر آن می‌شویم. این امر کلاً ابزار اختیار محسوب می‌شود و معنا ندارد که نهی، به جای دیگری استقرار پیدا کند. یعنی این امر، تولیدی اختیار و نسبت بین این اختیار و اختیار دیگر است.

(س): آیا درک از خود این نیز عوض می‌شود؟

(ج): حتماً تغییر می‌کند. و در یقین منطقی هم به این معناست که ابزارهائی برای کار وجود دارد که خود فهم بعنوان دستگاه ابزار سازی ما خواهد بود که بر آن نیز اختیار حاکم است. حال چه رسد به مفاهیم؟!

(س): آیا با همین قضیه؟!

(ج): با همین قضیه هم کار می‌کند چراکه با ابزار آن است واین ابزار هم می‌تواند بزرگ وکوچک کند. این نکته را توجه بفرمائید که کلیهٔ قضایائی که با حدّ تام انجام می‌شود صرفاً آدرس‌بندی محسوب می‌شود وتعریفی نیست. قطعاً ما نیازمند آدرس‌بندی نیز هستیم و شکی در این امر نیست. ولی دیگر آدرس پوچ می‌شود. بله ما به کمد وفایل و کارتون و.... نیازمندیم ولی بعداً کارتون‌سازی را تغییر می‌دهیم. این مباحث را بعداً متذکر می‌شویم.

«وآخر دعوینا انّ‌الحمد لله ربّ‌العالمین»

جلسه: ۵۷

تاریخ: ۷۹/۴/۳

فلسفه اصول

صطبقه‌بندی مفاهیم

«رابطه بین شناخت و حجیت»

استاد: حجة‌الاسلام والمسلمین حسینی الهاشمی تنظیم از: گروه پژوهشی ـ کارشناسی اصول فقه دفتر فرهنگستان علوم اسلامی

تطبیق تقسیم موضوعاً، موضوعات و آثار به دستگاه منطق صوری در تحلیل عقل عملی

فهرست:

۱ ـ بررسی چند سئوال در خصوص: ۱

ـ قطعی بودن حکم عقل به عمل با مظنون‌الحجة بودن؟

ـ تطبیق تقسیم یقین «منطقی، موضوعی و مصداقی» به کلام قوم؟

ـ «حق‌الطاعة‌المولی» موضوع حجیت؟

۱/۱ ـ بررسی یقین موضوعاً بمعنای حقیقت ماهوی حالت و نسبت آن به مسئله حجیّت ۲

۱/۲ ـ «کیفیت یقین» موضوع بررسی در موضوعات یقین ۳

۱/۳ ـ بررسی آثار در وحدت بین «حالت و کیفیت» فی مقام عمل نه تحلیل ۴

۱/۴ ـ «اخذ شارع به یقین موضوعی» و «عدم اخذ شارع به یقین طریقی» در نزد قوم دلیل بر صحت تقسیم ارائه شده ۴

۱/۵ ـ «یقین موضوعاً» بمعنای موضوع قرار دادن فهم از حالت برای تحلیل عقل نظری ۴

۱/۶ ـ ملاحظهٔ دو اراده و تسلیم بودن ارداه مادون به ارادهٔ مافوق در مسئله حجیّت ۴

۱/۷ ـ بررسی تفاوت «حجت بودن تسلیم شدن» با «حقانیت تسلیم بودن» ۵

۱/۷/۱ ـ «تسلیم بودن» مبنای فهم حق بودن و حق نبودن ۶

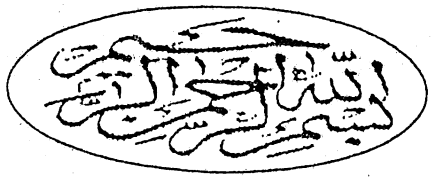
۱/۷/۲ ـ اصل بودن اختیار در بررسی حرکت، تناسبات، قانون، حقانیت و علم و فاصله آن با حاکمیت جبری قانون بر حرکت ۶

۱/۷/۳ ـ قبول «اختیار» و «درک عقلانی» در تحلیل از حجیّت، حقانیت و... به معنای دو پایه‌ای شدن مبنا و پیدایش تناقض در رفتار سنجشی ۷

۱/۸ ـ اصل بودن اختیار در تحلیل حجیت و موضوع قرارگرفتن نسبت بین دو اراده ۷

۲ـ توضیحاتی پیرامون یقین (تحققی، تحلیلی و تشریحی) ×(موضوعاً، موضوعات و آثار) ۸
۳ـ ضرورت تفکیک مقام تحلیل و مقام تحقق در بررسی حجیّت یقین ۹
۳/۱ـ موضوع قرارگرفتن «معذریّت و منجزیّت» در بررسی حجیّت برای عقل نظری ۱۰
۳/۲ـ موضوع قرارگرفتن نسبت بین دو اراده در بررسی حجیّت برای عقل نظری ۱۱
۳/۳ـ تطبیق تقسیم «فعل موضوعاً، موضوعات فعل و آثار فعل» دستگاه منطق صوری در بررسی از عقل عملی ۱۱
۳/۴ـ خروج موضوعی ملاحظه نسبت بین دو اراده از یقین منطقی ۱۲
۴ـ پرسش و پاسخ به سئوالات ۱۳
۴/۱ـ دولیت «حکم عقل به حجیت ذاتی» و «حکم عقل نسبت وجوب عمل به یقین» ۱۵
۴/۲ـ مشروط شدن حجیّت یقین به تقنین و تفاهم اجتماعی ۱۵

نام جزوه:	فلسفه اصول		
اسـتاد:	حجةالاسلام والمسلمین حسینی الهاشمی	تاریخ جلسه:	۷۹/۴/۳
پیاده‌کننده:	آقای نیک منش	حروفچینی و تکثیر:	خانم رضوانی
عنوان گذار:	حجةالاسلام صدوق	تاریخ انتشار:	۷۹/۴/۲۹
ویراستار:	آقای نیک منش	کد بایگانی کامپیوتری:	۰۱۰۹۲۰۵۷
کنترل نهائی:	حجةالاسلام رضائی	زمان جلسه	۶۰ دقیقه



جلسه ۵۷ | فلسفه اصول | تاریخ: ۷۹/۴/۳

عنوان اصلی: تطبیق تقسیم موضوعاً، موضوعات، آثار به دستگاه منطق صوری در تحلیل عقل عملی

۱ ـ بررسی چند سئوال در خصوص:

ـ قطعی بودن حکم عقل به عمل با مظنون‌الحجة بودن؟

ـ تطبیق تقسیم یقین «منطقی، موضوعی و مصداقی» به کلام قوم؟

ـ «حق‌الطاعة‌المولی» موضوع حجیت؟

حجة‌الاسلام میرباقری: سئوالاتی از جلسهٔ قبل مطرح است که اولین پرسش را از محضر شما می‌پرسم. حضرتعالی فرمودید یقین، مظنون‌الحجیّة است اما بالاخره عقل، حکم قطعی نسبت به آنچه شما آنرا ظن می‌نامید می‌دهد. و همین حکم قطعی عقل هم زیر بناست که می‌گوید بایست به این قطعاً عمل کرد. لذا وقتی که انسان آخرالامر، ظن به چیزی پیدا می‌کند نمی‌توان گفت تحلیلاً این ظن است و یقین نیست اما عقل بگوید به همین امر ظناً عمل کن! چراکه عقل قائل است بالاخره یا باید عمل کرد و یا چنین نکرد. یعنی عقل در مقام عمل، حکم قطعی می‌دهد بنابراین حجیّت آن نیز از نظر عقل، قطعیّه است ولو آنکه بنابر تعبیر حضرتعالی، باز مجبور به عمل هستیم چه اینکه قوم نیز در باب اصول عملیه می‌فرمایند این اصول حتّی ظن‌آور هم نیست ولی در هر حال، حکم حجیّت، قطعی است و منظور از قطعیت هم ناچار بودن ما از عمل کردن است که بایست حکم عمل را بر شک سوار کنیم و بگوئیم به کدام طرف شک و در پایان چگونه بایست عمل کرد؟

حجة‌الاسلام والمسلمین حسینی: آیا این اثر عقلی آن است یا اینکه موضوعاً چنین است؟ یعنی

موضوعاً، موضوعات و آثار وجود دارد امّا آیا این تقسیم را می‌آورید یا خیر؟

(س): مشخص نیست که حضرتعالی چگونه تقسیم را جاری می‌فرمائید؟

(ج): قبل از هر چیزی بایست معنای «موضوعاً، موضوعات و آثار» مشخص شود و سپس ضرورت آن تمام گردد. اما حالا سئوال خود را تکمیل بفرمائید.

(س): سئوال این بود که حضرتعالی می‌فرمودید ما هیچگاه در باب حجیّت، یقین نداریم چون موضوع حجیّت اصولاً از موضوع حکم عقل نظری خارج است ولی عقل آخرالامر نمی‌تواند حکم ظنّی بدهد و الّا از آن، عمل حاصل نمی‌آید.

(ج): پس اشکال را چنین می‌نویسیم که ما می‌گوئیم عقل در غیر موضوع خود نمی‌تواند حکم جزمی منطقی داشته باشد. به تعبیر دیگر اگر عقل، در غیر موضوع مستبط عقلی از بداهت عقلی، حکم برهانی ندارد پس چگونه جزمیّت در حکم به ضرورت انجام عمل ظنّی را مطرح می‌کند؟

(س): سئوال دیگر این است که حضرتعالی کبرای حجیّت را در نظر قوم، امری فراتر از «الیقین حجةٌ» می‌گیرید. حال آنکه دیدگاه قوم چنین نیست. یعنی حضرتعالی می‌فرمائید ما یک یقین موضوعی داریم که در دیدگاه قوم، آن یقین همانا «الیقین حجةٌ» است چرا که هیچگاه ما نمی‌توانستیم همهٔ قضایا را به کبرای و صغری تحلیل کنیم چون بالاخره یک قضیه، همواره اولین تعریف و اولین قضیهٔ ماست.

(ج): پس می‌فرمائید آن یقین موضوعی که کبرای در قضیه است نفس «الیقین حجةٌ» است و خود این قضیه، کبرای موضوعی قوم محسوب می‌شود که بدلیل همین ذاتی بودن است.

(س): اما در اصطلاحات مرحوم آیت‌الله صدر، این تعبیر هم نیست. ایشان می‌فرمایند آنچه موضوع حکم عقل است یقین نیست. یعنی هر جا که عقل می‌خواهد بگوید واجب است عمل کنید بایست حقّی در کار باشد؛ پس موضوع آن، حتی در موارد احتمال حق‌الطاعهٔ مولیٰ است.

(ج): پس نظریهٔ مرحوم صدر نیز، سومین اشکال شما بود.

(س): لذا در مورد احتمال هم حق‌الطاعة وجود دارد.

(ج): پس یقین، در واقع فردی از حق‌الطاعة مولیٰ در موارد احتمال تکلیف است.

(س): یعنی یقین به تکلیف هم یکی از مصادیق احتمال تکلیف است. این همان چیزی است که عقل درک می‌کند. پس آن یقین موضوعی که موضوع حجیّت است حق‌الطاعة مولیٰ ـ حتی در موارد احتمال تکلیف ـ است.

۱/۱ ـ بررسی یقین موضوعاً بمعنای حقیقت ماهوی حالت و نسبت آن به مسئله حجیّت

(ج): اینک تقسیمی را که قبلاً نیز ارائه شده

است خدمت شما مطرح می‌کنیم و قبل از هر چیز، به توضیح آن می‌پردازیم و سپس ضرورت آن را بحث می‌کنیم و در ادامه خواهیم دید که آثار این تقسیم چیست؟

گاهی مطلب را از حیث «موضوعاً» مورد دقت قرار می‌دهیم. در این حال به امری نظر داریم که بنابر تعبیر قوم، حقیقت ماهوی آن ـ و نه کیفیت تعیّنش ـ بر آن استوار است. بخوبی می‌دانید که حقیقت نوعیهٔ یقین که باصطلاح قوم، با جنس و فصل ملاحظه می‌شود غیر از یقینهای مختلفی است. که دارای کیفیتند. این مطلبی است که در پرتو آن قصد داریم حالت روحی را ملاحظه کنیم آنهم نه حالت روحی نسبت به یک موضوع بلکه نفس این حالت را می‌خواهیم مورد لحاظ قرار دهیم.

حال آیا تعابیری همچون حالت روحی و موضوعاً چنین است که صرفاً در منطق صوری قابل طرح است؟! قطعاً جواب منفی است لذا در هر منطقی و البته با معنای خاص خود ظاهر می‌شود. چه اینکه در منطق «نظام ولایت» نیز می‌گوئیم مجموعه دارای منتجه واحد است که البته می‌خواهیم وحدت آنرا لحاظ کنیم و به همان هم تعریف می‌گردد. این، غیر از تغییراتش است. وحدت یک کل، از کل دیگر قابل تمیز است.

۱/۲ ـ «کیفیت یقین» موضوع بررسی در موضوعات یقین

حال اگر می‌خواهید یقین را لحاظ کنید بایست بدانید که یقین، اسم یک حالت است. حجیّت را ابتدائاً نمی‌توان روی کیفیت یقین آورد. اما آیا چنین شیوهٔ بحثی، ضرورت دارد؟ در حالی که یقین حتماً نسبت به موضوعی، از یک کیف و تعیّن در خارج، برخوردار است که بعداً در مورد این کیفیت، سخن خواهیم گفت. ولی ابتدائاً بایست دید تکلیف خود حالت یقین چگونه است؟ و این حالت با حجیّت، دارای چه نسبتی است؟ اما چرا از این راه وارد شدیم؟ چون شما کلمهٔ «ذات» را آوردید و گفتید «یقین ذاتاً حجت است». من هم بلافاصله صحیح است که یقین را موضوعاً مورد بررسی قرار دهم.

اما اگر نگفته بودید که «یقین ذاتاً حجت است» آیا باز هم لازم بود که چنین کنیم؟ اگر شما گفته بودید که «المتیّقن بالیقین حجة» باز هم در آنجا همین بحث را نسبت به متیقن به یقین، مطرح می‌کردیم. و اگر گفته بودید که «المتیقن بالیقین عندالموقن حجة» باز هم بحث را داشتیم اما به شکلی دیگر. ولی ابتدای بحث بایست دید تکلیف یقین موضوعاً چیست؟

می‌دانید که «یقین موضوعاً»، غیر از متیقن بالیقین است و کیفیت یقین، موضوعاتش محسوب می‌شود. وقتی می‌گوئیم این «یقینی» است یعنی با «یاء نسبت»، منسوب به یقین شده است و کیف حالت یقین محسوب نمی‌شود. یقین نیز می‌تواند در این کیف باشد یا نباشد.

۱/۳ ـ بررسی آثار در وحدت بین «حالت و کیفیت» فی مقام عمل نه تحلیل

اما فی مقام‌العمل‌المتیقن بالیقین عندالموقن، متحّد است و از آثارش می‌باشد. این اتحاد، نزد موقن بالیقین است.

(س): اتحاد چه چیزی؟

(ج): اتحاد «متیقن بالیقین» به «یقین». یعنی شخص حین‌الیقین نسبت به یک مطلب، هیچگاه فاصله‌ای بین حالت و کیفیت آن ایجاد نمی‌شود. ولی در مقام تحلیل، این دو امر را بایست تفکیک کرد. لذا ما می‌گوئیم یقین مقنّن، تکلیفی غیر از یقین غیر مقنّن است. چون «کیف» یقین مقنن است که مقنن محسوب می‌شود. پس کیف یقین که همان موضوعاتش می‌باشد در واقع بگونه‌ای است که موضوعاتش مقنّن است. یعنی این یقین با یقین دیگر که یقین منطقی است ارتباط دارد.

۱/۴ ـ «اخذ شارع به یقین موضوعی» و «عدم اخذ شارع به یقین طریقی» در نزد قوم دلیل بر صحت تقسیم ارائه شده

حال ما و یقین و موضوعاً هستیم اما نه بگونه‌ای که خود یقین، عندالمتیقن بالیقین و نه عندالموقن باشد بلکه نزد ما مطرح می‌شود که می‌خواهیم حکم کنیم. ما الآن یقین را از قبیل سایر موضوعات می‌دانیم. چگونه شما می‌فرمائید یقین طریقی که شارع آنرا اخذ نکرده است با یقین موضوعی که آنرا اخذ فرموده و موضوع برای حکم قرار داده است تفاوت دارد؟ یعنی اگر شارع فرموده باشد موقن‌الخمریه، پس بر او واجب است ترک کردن. و اگر فرموده باشد مظنون‌الخمریه؛ دیگر ترکش واجب نیست.

۱/۵ ـ «یقین موضوعاً» بمعنای موضوع قرار دادن فهم از حالت برای تحلیل عقل نظری

حال همانگونه که شما در آنجا یقین را موضوع طریقی قرار دادید ما نیز از راه دیگری وارد شده‌ایم به این که می‌گوئیم شما الآن دارید یقین را تحلیل می‌فرمایید چراکه موضوع تحلیل شما یقین است و در این موضوع، فرد موقن نیستید بلکه می‌خواهید در باب یقین حکم بفرمائید. شما صرفاً در درکی عقلی از یقین دارید و این درک شما با نام «یاء وقاف و یاء و نون» تفاوت دارد. شما فهمی از یقین دارید که فهم شما موضوع حکم عقلی است. پس یک نام عقلی برای یقین وجود دارد که همان فهم شما از یقین است و این فهم هم حتماً دارای جنس و فصل است و می‌تواند برای تحلیل منطقی و برای عقل، موضوع قرار گیرد. یقین موضوعاً، فعلاً موضوع تحلیل عقل نظری قرار می‌گیرد تا بتواند این را ملاحظه کند که آیا خود این اصل در حجیت است؟

۱/۶ ـ ملاحظهٔ دو اراده و تسلیم بودن ارداه مادون به ارادهٔ مافوق در مسئله حجیّت

پس یک بحث نیز بحث حجیّت است که بایست

پیرامون مفهوم آن دقت کرد. مفهوم حجیّت نیز دارای معنا و لفظی است که با حکم و زیاد شدن، مفهوم و حدّ آن تفاوت پیدا می‌کند.

اما حجیّت دربارهٔ چیست؟ آیا مثل دلیلیت است؟ خیر. اصولاً دلالت و دلیلیت و ضرورت جریان علیّت عقل نظری، سخن دیگری است ولی حجیّت فی مقام‌العمل بین دو نفر صاحب اراده واقع می‌شود. یعنی حجیّت، از کسی نزد دیگری معنا پیدا می‌کند لذا بایست دو اراده وجود داشته باشد. چون حکم بر اراده مطرح است. ما نسبت بین دو اراده را تسلیم بودن می‌دانیم.

اما این سخنی که از مرحوم شهید صدر در خصوص حق‌الطاعه برای مولیٰ، نقل قول کردند این سؤال را مطرح می‌کند که یعنی چه؟! اگر بناست از امور استفادهٔ روانی شود اشکالی ندارد. و اگر بناست که گفته شود خدا ندارد براستی چه کسی جرأت می‌کند که چنین غلطی بکند؟! در حالی که خداوند متعال، او را خلق و ایجاد کرده است لذا چه معنا دارد که بگوئیم او بر فعلش، حق دارد یا ندارد! مگر او را مختار خلق کرده است؟ آیا نمی‌توانست او را مختار خلق نکند تا مثل ساعت کار کند؟ این تعویض اختیاری را که صورت داده است اولین سؤالی را که مطرح می‌کند در مورد حجیّت است. اینکه «حق است» یعنی چه؟! لذا اولین سئوالی که مطرح است این است که شما نسبت بین دو اراده را مطرح می‌کنید و سپس حقانیّت ـ یعنی تناسب ـ را بیان می‌کنید. اینکه تسلیم بودن حجت است یک سخن است و اینکه تسلیم بودن حق است سخن دیگری است. بحث ما بحث حجیّت است لذا«حق است» به چه معناست؟!

۱/۷ ـ بررسی تفاوت «حجت بودن تسلیم شدن» با «حقانیت تسلیم بودن»

اساساً «تسلیم بودن حجت است» چه تفاوتی با «تسلیم بودن حق است» دارد؟ اگر اراده‌ای نسبت به اراده‌ای دیگر منقاد و تسلیم بود مجرای ارادهٔ دیگر واقع شد نمی‌تواند تناسب آن ذاتی فرض نشود. یعنی حق نیست که به او بگویند شما مجرم هستید در حالی که اگر هم جرمی باشد به ارادهٔ بالاتر باز می‌گردد اگر تسلیم بودن نسبت به ااراده‌ای محض شد و مثلاً فرماندهٔ ب، تسلیم محض فرماندهٔ الف در نفس اراده ـ و نه در تعقل ـ گردید حتماً او نمی‌تواند بگوید که چرا چنین کردی؟! چرا که بلافاصله جواب می‌شنود تو گفتی که چنین کن. بله اگر به او حق بد و خوب کردن را عطا کرده و گفته بودند که تو خود فعل را بلحاظ عِلمیّت خود انتخاب کن، کلام دیگری بود چرا که تمیز شخص در این حال دخالت داده می‌شد و اطاعت از مافوق هم لازم نبود چون در حال اطاعت از فهم خود بود. ولی در آنجا که گفتیم فهم اصل نیست و اراده و تولی، اصل است حتماً ارادهٔ او به ارادهٔ بالاتر تسلیم می‌شود. اما اینکه «حجت است» بدین معناست که تناسب آن تناسبی نیست که قابل تردید باشد؛ اگر پای تسلیم بودن محض

در میان است. اما هر چه از تسلیم بودن کم بگذارد صحیح است که بگویند چرا؟! ولی این «چرا» و دلیل خواهی برای یک عمل، زمانی قطع یا منتقل می‌شود که به تسلیم بودن مطلق بیانجامد و در این حال همین چرائی به فرماندهٔ بالاتر ختم می‌شود و نمی‌توان مادون را مؤاخذه کرد. در هر حال او نمی‌تواند «چرا» را بگوید که مثلاً چرا به امر من عمل کردی؟!

آیا اراده، متأخر از علم است یا مقدم بر آن؟ اگر مقدم بر علم و بصورت وجه‌الطلب باشد حتماً چرائی آن به اراده بالاتر ختم می‌شود چون این «چرا» نسبت به اصل تولی است. و اگر این تولی هم ذاتی باشد (یعنی حرکت محال است جز به تولی و ولایت، وجود داشته باشد) حتماً حقانیت هم در اینجا وجودخواهد داشت و این حقانیت، متأخر خواهد بود، لذا حق بودن متأخر است و بر تسلیم بودن، مقدم نیست.

۱/۷/۱ ـ «تسلیم بودن» مبنای فهم حق بودن و حق نبودن

یعنی بنابر مبنای ما چون تسلیم است لذا می‌فهمد که حق است یا حق نیست و الّا اگر تسلیم نباشد به گونه‌ای دیگر می‌فهمد.

اگر اختیاری به اختیار دیگر حدّ بخورد مفهوم تسلیم بودن محقق است. حال این دو اختیار - یعنی اختیار کسی که تولی دارد به اختیار بالاتر - بگونه‌ای است که صرفاً در پائین این امر می‌توان از چرائی بحث کرد. یعنی هر چه بر من است بر او نیز هست.

اما اگر علم را مقدم داشتیم بایست سخن از حقانیت بگوئیم. این تفاوت بین تقدم علم بر ارادهٔ اول و وجه الطلب است. یا اینکه وجه الطلب مقدم بر علم است؟

(س): اگر کسی پذیرفت که این تسلیم، حجت است آیا بحث یقین حجت است؟ یعنی بنا بر نظر قوم که آنرا یقین اول یا یقین موضوعی می‌دانند بحثی است که حتماً بر آن اشکال وارد است چرا که اگر کسی آنرا یقین موضوعی بداند عقل، چنین حکمی ندارد که یقین حجت است. این مطالب را قبلاً مورد دقت قرار داده‌ایم ولی اگر کسی از حق‌الطاعهٔ مولیٰ بحث کرد امری است که باید مورد بررسی قرار گیرد.

۱/۷/۲ ـ اصل بودن اختیار در بررسی حرکت، تناسبات، قانون، حقانیت و علم و فاصله آن با حاکمیت جبری قانون بر حرکت

آیا ما در اول کار، تحلیلی از مولیٰ داریم یا از اختیار؟ ابتدائاً بایست این مطلب را تمام کرد. یعنی آیا در حرکت، تناسبات اصل هستند یا اینکه حرکت، به عدم تعیّن و اختیارات منجر می‌شود؟ حق، یعنی تناسب و قانون. اما اگر تناسبات مقدم باشند جبر قانونی از اولین پلّه تمام می‌شود. ما حتماً بحث جبر را تمام خواهیم کرد اما قبل از آن بایست علم و اختیار را مورد دقت قرار دهیم.

(س): اگر اختیار نباشد که اصلاً بحث حق و باطل مطرح نمی‌شود بلکه بحث صدق و کذب مطرح می‌شود. پس بحث حق و باطل اصولاً با فرض اختیار

است.

(ج): گاهی می‌توانیم فرض اختیار را در مثل انتخاب بیاوریم.

(س): اما منظور اختیاری است که ناقض علیّت باشد. اگر علیّت مطلق شد و نام آنرا اختیار گذاشتیم دیگر از آن، حق و باطل استفاده نمی‌شود. یعنی بحث اختیار، مقدم بر بحث حق و باطل است. چراکه مفروض در بحث حق و باطل، همواره بحث اختیار است. اینکه می‌گوئیم مولیٰ حق دارد یعنی این دو اختیار هستند و بایست یکی از دیگری فرمان ببرد.

(ج): پس کلیهٔ «بایدها» به اختیار بازگشت دارد.

(س): یعنی آیا اختیار، حکم به «باید» می‌کند؟

(س): بله می‌تواند چنین نکند.

(ج): اما حقانیت آن از کجاست؟! آیا حدّ به قانون و نسبت بازگشت دارد یا اینکه به اختیار باز می‌گردد؟ اگر آنرا به قانون بازگردانیم تالی فاسد آنرا در حل کردن اختیار به نفع قانون خواهیم پذیرفت.

(س): به تعبیر دیگر یعنی عقل ذاتاً درک می‌کند.

(ج): اگر عقل ذاتاً درک می‌کند بدین معناست که حدّ و نسبت تناسبی را درک می‌کند. و اگر تناسب آن بر اختیار مقدم است می‌توان گفت که قانون، حکومت نفس اختیار دارد و اختیار هم از قبیل انتخاب عمل می‌کند. در این حال نقطهٔ اُپتیمم آن را در شرائط سنجشی بایست ملاحظه کرد.

(س): اگر کسی چنین گفت بدین معناست که عقل فطرتاً می‌فهمد که بایست طاعت کند ولی می‌تواند هم چنین نکند!

۱/۷/۳ ـ قبول «اختیار» و «درک عقلانی» در تحلیل از حجیّت، حقانیت و... به معنای دو پایه‌ای شدن مبنا و پیدایش تناقض در رفتار سنجشی

(ج):اگر بخواهیم زود به نتیجه برسید ممکن است همچنانکه می‌توان اندکی هم تأمل کرد! عرض ما این است که آیا شما می‌گوئید حداولیه به اختیار یا به عقل یا به هر دو باز می‌گردد؟

(س): هم ادراک عقل و هم اختیار.

(ج): پس در این حال یک منطق و یک دستگاه دو پایه را ارائه می‌دهید که یکی حکمی می‌کند و دیگری حکمی دیگر! ضروری است که جدولی تهیه کنید تا مطلب از دست شما خارج نشود.

(س): اما اگر اختیار را هم مطلق کنیم باز نمی‌توانیم حجیّت را تمام کنیم. یعنی اگر اطلاق اختیار را تا به آخر ادامه دهیم تا جائی که فطرت هم صفر شود و دیگر بر اختیار حاکم نباشد حتماً تکلیف نیز بی معنا می‌شود. چراکه من هرکاری که خواستم می‌توانم انجام دهم و دیگر خوب و بد معنائی نخواهد داشت!

۱/۸ ـ اصل بودن اختیار در تحلیل حجیت و موضوع قرار گرفتن نسبت بین دو اراده

(ج): اما یک اختیار، منظور است یا چند اختیار؟

(س): منظور نظام اختیارات است.

(ج): پس یک اختیار در بالاست و یک اختیار

هم به آن تولی پیدا می‌کند که در این صورت اولین موضوع بحث بایست نسبت متأخر از اختیار باشد.

(س): ولی چگونه بایست باشد؟ اگر هیچ کششی در انسان بطرف حضرت حق قرار داده نشده باشد آیا می‌توان «باید» را بر او تحمیل کرد؟!

(ج): بلافاصله پس از اولین اختیار شما که همان اختیار تبعی و تصرفی است موضوع آن، «نسبت» خواهد بود. اما یک اختیار سابق بر این نیز وجود دارد که نام آن را فطرت ایجاد یک ظرفیت در منزلت تصرف انسانی می‌گذارید یا اینکه مخالفت می‌کند که باز نشان می‌دهد اختیار اصل است اما این نیز نسبت به ظرفیت خود است؛ یعنی نسبت به آن امری که خداوند متعال ایجاد کرده و نسبت اختیار او با اختیار حضرت حق (جلّت عظمته) است. یا اینکه اصلاً مخالفت نمی‌کند؟

(س): اما چرا؟!

(ج): دلیل آنرا خواهیم گفت. اگر او مخالفت کرد رشد دیگری پیدا می‌کند که آن رشد، در مراحلی بصورت اظطراب و نهایتاً عذاب متجلّی می‌شود. و اگر مخالفت نکرد متأخر از اختیارش هم می‌فهمد که هماهنگ نشد لذا تجلّد می‌ورزد. یا اینکه می‌گوئید اختیار هماهنگ شد و افتقار هم پیدا کرد بگونه‌ای که مرتباً ملکوتی‌تر اختیار می‌کند که باز این نیز یک امتحان برای اوست. اما این دو نوع اختیار بگونه‌ای است که خاصیت یک نوع آن چنین است که مرتباً بایست تجزّم ـ یعنی کفر ـ بورزد نسبت به آن ناهنجاریهائی که می‌بیند و از همین جاست: «وَ جَحدوا بِها و استیقَنَتْها انفسهم». ولی اختیار دیگر چنین نیست و مرتباً ابتهاجات دائم‌افزای تقرب را در پی دارد. یعنی آرامش دائم‌التزاید تقرب را داراست. او نیز حال خود را درک می‌کند و می‌فهمد که افتقار بیشتری دارد. بنابراین اینکه مقام حجیّت می‌آید، در مرحلهٔ تجزّم و عدم تجزّم معنا می‌شود. ولی مرحلهٔ حجیّت، مرحلهٔ تحلیل است که بین دو اختیار را تحلیل می‌کند.

(س): پس حضرتعالی آخرالامر می‌خواهید بفرمائید آنچه انسان را به تسلیم شدن وا می‌دارد رنج اوست و نه چیزی دیگر، لذا احتمال می‌دهد که اگر تسلیم شود این رنج هم از بین می‌رود.

۲ ـ توضیحاتی پیرامون یقین (تحققی، تحلیلی و تشریحی) × (موضوعاً، موضوعات و آثار)

(ج): موضوع بحث ما یقین است و قرار نیست که در این دنیا صرفاً در عالم درونی خوش باشیم. البته قبلاً برای همین سخنانی که عرض شد جدولی نیز تقدیم شما کرده بودم ولی بایست بیشتر پیرامون چگونگی یقین «تحققی، تحلیلی و تشریعی» و نیز «موضوعاً، موضوعات و آثار» هر یک بحث کنیم.

یقین تحققی، از آنِ موقن است که نسبت بین حالت او با یکدیگر حالاتش حتماً بایست با یکی از یقینهایش محقق باشد که آن نیز جز یقین در «جهت» نیست. طبعاً اگر بخواهد مخالفت کند بایست جحد و

تجزّم بورزد.

یک موضوع یقین هم که «متیقن بالیقین» است وجود دارد که همان «کیف» یقین محسوب می‌شود. اصولاً یقین، نسبت به یک امر خاص مطرح است لذا اگر مقنّن باشد حجیّت دارد و الّا دارای حجیّت نیست.

یک اثر یقین نیز بنام «مجرای جریان اختیار» وجود دارد. ولی در صورت تحلیلی آن، موضوعاً یقین چیست؟ در جواب می‌گوئیم حالتی از حالتهای انسان است. اما موضوعات آن چیست؟ «کیفیاتی» که دارد. لذا اگر این حالت، به حالت منطقی دیگری ربط داشته باشد موضوعاً مقنّن می‌شود و الّا از نظر عقلی، مقنّن نیست. اما آثار آن چیست؟ عبارت است از آن مصداقی که حجیّت آن، به یقین مقنّن تمام شده باشد که در این حال هم به یقین عقلی، ربط خواهد داشت و در نظام یقین قرار می‌گیرد. آنگاه صحیح است که «نظام یقین» را حجت بدانید. طبعاً معنای این نظام نیز چنین است که قضیهٔ به خود اختیار ختم می‌شود.

(س): «اثر» آن را چه می‌فرمودید؟

(ج): عبارت است از نظام یقین، یقین مصداقی، فعلاً «یقین تحلیلی» را بصورت سه یقین «مصداقی، موضوعی و منطقی» بنویسید تا زمانی که آنها را به یکدیگر ربط می‌دهید نظام یقین معنا پیدا کند.

(س): بنظر می‌رسد که یقین تحققی، مرکب از سه یقین است و الّا یقین تحلیلی صرفاً تحلیلی از آن سه یقین است.

(ج): مرقوم بفرمائید که «یقین تحققی» عبارت است از «اختیار موضوعاً» که همان مجرای اختیار می‌باشد. پس آخر آن، مجرای اختیار است. اصولاً حالت شخص حالت یقین و امر تحققی است. حال این حالت، نسبت به یک موضوع خاص پیدا شده است چرا که بایست نسبت بین دو حالت باشد. یعنی یک حالت اول وجود دارد که نسبت به جهت است ولی این حالت، نسبت به یقین دوم می‌باشد. و یک مجرای قرار گرفتن برای اختیار نیز مطرح می‌باشد که از همین جا ما اثر آن را مجرا بودن برای اختیار تعریف کردیم. این همان یقین تحققی است.

به تعبیر دیگر یک یقین بالاتری وجود دارد و یک یقین بصورت کیف حالت یقین دارید که این کیفیت نیز باز دربارهٔ آن، یقین است. یعنی این کیفیت متیقن بالیقین است. البته بعداً من این جدول را تکمیل می‌کنم و شرحی را نیز برای آن تهیه می‌کنم تا وقت جلسه گرفته نشود.

۳ـ ضرورت تفکیک مقام تحلیل و مقام تحقق در بررسی حجیّت یقین

ولی فعلاً بحث خودمان را دنبال می‌کنیم.

شما ابتدائاً چه می‌کنید؟ آیا خود بعنوان یک تحلیلگر قصد دارید حکمی نسبت به یقین ارائه دهید یا اینکه دارای یقین هستید که نهایتاً یا کفر می‌ورزید یا آنرا انجام می‌دهید؟ زمانی که شما تحلیل می‌کنید به این معناست که یک مفهوم و فهمی از یقین دارید و

می‌خواهید ببینید تکلیف آن چیست؟ آیا این اولین حکم، ذاتاً تمام می‌شود؟اما شما نسبت به این تفکیکی که من انجام دادم چه می‌گوئید آنجا که از یقین یا متیقن بالیقین و به تعبیر دیگر یقین با حالت خاص و یا یقین به نحو عام سخن گفتم؟ کدامیک موضوع بحث شماست؟

طبعاً زمانی که موضوعاً گفته می‌شود یقین عام در نظر شماست. آنچه راکه در یقین عام می‌فرمائید که حجیّت، برابر با خود این است منظورتان از حجیّت چیست؟ که آنرا برابر با خود این می‌دانید؟ مناسب است که ابتدائاً این سخنان را از هم جدا کنیم.

(س): یعنی معذریّت و منجزیّت نسبت به مولیٰ.

۳/۱ ـ موضوع قرار گرفتن «معذریّت و منجزیّت» در بررسی حجیّت برای عقل نظری

(ج): حجیّت، امر دیگری شد که بایست نسبت به آن یقین داشته باشید. آیا شما معذّرِ از عقاب می‌خواهید؟

(س): بله و می‌گوئیم مصداق بالذات آن، یقین است و امر دیگری نیست.

(ج): شما یک حکم کلی عقلی دارید.

(س): ولی هر چیزی می‌تواند موضوع آن قرار گیرد. اگر شما بفرمائید تسلیم حجت است به این معنا نیست که تسلیم، تسلیم است بلکه می‌خواهید صفتی برای آن بیاورید.

(ج): اشکالی ندارد. شما می‌توانید آنرا بالمصداق بگوئید و بصورت یک کبرای کلی نظری بیاورید. شما می‌گوئید معذّرِ است و آنچه که معذّرِ است ذاتاً حجت است. یعنی «المعذّر حجةً ذاتاً».

(س): یعنی «المعذّرِ ذاتاً حجةً ذاتاً».

(ج): اما اول‌الامر، عقل می‌تواند معذر را ببیند و درباره آن حکم کند و سپس می‌گوید «المعذّر حجةً ذاتاً». پس «المعذر حجةً» یک حکم است.

(س): آیا «المعذر ذاتاً حجةً» بمعنای «معذّر» است؟!

(ج): خیر! عقل دارد «المعذر حجة» را بعنوان یک مفهوم ملاحظه می‌کند و در واقع تعذر ـ آنهم تعذر غیر قابل انکار را فهم می‌کند.

(س): اما «حجةً» که معنائی غیر از معذریّت ندارد. یعنی هر قضیه‌ای که ما می‌خواهیم درست کنیم جای دارد که از حضرتعالی بلافاصله سئوال شود که «حجة» در «المعذر حجة» به چه معناست؟ اگر بمعنای «المعذّر معذّر» باشد که سر از یک قضیه حمل اولی در می‌آورد و اگر منظور امر دیگری است پس بایست کبری را در جای دیگر اثبات کنیم.

(ج): خیر! امر دیگری تمام شده است به اینکه شما حتماً می‌خواهید به قدرت عذر داشتن دست بیابید. یعنی شما یک «مؤمّن» می‌خواهید هر چند که قبل از آن قضیه دیگری داشته‌اید که «ضرورت التأمین من‌العقاب» است. یعنی هرچند عذر شما یک عذر غیر قابل انکار و مقبول است اما این قبولی عذر، پس از

خوف است. در این مورد چه می‌فرمائید؟

(س): اما ما تأمین از عقوبت می‌خواهیم.

(ج): پس پلّه اول را خواست خود مبنی بر ضرورت مؤمّن بودن از عقاب می‌گذاریم.

(س): ولی این دیگر ادراک عقل نظری نیست.

(ج): این ادراک عقل نظری از عقل عملی است. یعنی چنین حکمی را عقل نظری درباره دو مختار ارائه می‌دهد.

(س): آیا عقل عملی، به معنای اراده است؟

۳/۲ـ موضوع قرار گرفتن نسبت بین دو اراده در بررسی حجیّت برای عقل نظری

(ج): آیا می‌توان «اراده» را از آن حذف کرد. و از عقل عملی سخن گفت؟! آیا دیگر حسن و قبح و خوبی و بدی معنائی خواهد داشت؟!

(س): و یعنی آیا اراده است یا ادراک؟

(ج): اگر عقل، اراده را ملاحظه نکند دیگر حسن و قبح بی‌معناست. در این حال مثل بادمجان و کدو می‌شود که بایست دید کدامیک قبیح است و کدامیک حسن! قطعاً هیچیک نه حسن است و نه قبیح. پس «عقل عملی یعنی اراده». اساساً عذر، مربوط به چه کسی است؟ تأمین از عقاب، از آنِ کیست؟ قطعاً مربوط به اراده و از احکام اراده است.

(س): اما آن عقلی که حکم می‌کند کدام است؟

(ج): قطعاً عقل نظری است که به اراده بعنوان یکی از موضوعات نگاه می‌کند.

(س): پس ما احکام عقل نظری نسبت به اراده را عقل عملی می‌نامیم.

(ج): عقل نظری، احکام تناسب بین دو اراده را تحلیل می‌کند. پس عقل عملی را تحلیل می‌کند اما خود، عقل عملی نیست. یعنی موضوع آن، «العمل» است.

(س): پس بفرمائید عمل و نه عقل عملی.

(ج): بله اما نسبت به دو اراده. یعنی عقل نظری، نسبت بین دو عمل را ملاحظه می‌کند.

(س): مهم این است که منظور شما از عقل عملی برای ما روشن باشد.

۳/۳ ـ تطبیق تقسیم «فعل موضوعاً، موضوعات فعل و آثار فعل» دستگاه منطق صوری در بررسی از عقل عملی

اصولاً تحلیلهائی که درباره عمل است و عقل هم این حکم را ارائه می‌دهد و تناسبی را که عقل سنجشی نسبت به دو اراده یا دو عمل صورت می‌دهد گاهی به این است که می‌گوئید اصولاً من عقل عملی را به تناسب، معنا می‌کنم. پس گاهی تناسبات، بین دو مفهوم یا دو موضوع نظری است و این امری است که مربوط به عقل نظری می‌باشد. در این حال بین جنس و فصل و یا بین حدّتام و حدّناقص و یا بین وجود و عدم و یا بین امتناع و ضرورت می‌سنجد و همگی احکام عقل نظر محسوب می‌شوند.

خوب دقت بفرمائید که تحلیل عقلی عملی،

موضوعاً «نظری» است اما موضوعات آن، عمل است. پس «موضوعاً» نظری است اما «موضوعاتش»، تناسبات بین اختیارات است و «اثرش»، همان احکامی است که درباره حکم تحلیلی عمل می‌دهد. لذا معذّریت، جزء آثارش محسوس می‌شود و اینکه بگویند «حق با مولی است» حتماً جزء آثار آن می‌باشد. بله حتماً حقانیت، حق است و انسان صحیح نیست که از ترس عبادت کند بلکه حق است که شکراً و بخاطر آنکه حق می‌بیند عبادت کند. ولی در عین حال نبایست موضوع را هم خلط کرد بلکه بایست آنرا تجزیه کرد و گفت موضوعاً عقل، نظری دارد و حکم می‌کند که موضوعاتش نسبت بین اختیارات است و آثارش چنین است که بگوید آیا حق است و یا حق نیست؟ آیا معذّر است یا معذّر نیست؟ آیا مؤمّن است یا مؤمّن نیست؟ (دوباره به بحث باز می‌گردیم). اگر موضوعات، موضوعات مستنبطه و متّخذه و لوازم ضروری عقلی «هست و نیست» نباشد بلکه ضرورت بین دو اختیار باشد حتماً حاکم، موضوعاً عقل نظری است و محکوم به آن هم نسبت بین دو اختیار است که آیا آنها با یکدیگر تناسب دارند یا ندارند؟ و اما اثر آن، همان چیزی است که ذکر می‌کنند به اینکه آیا حق است یا معذّر است یا...؟

(س): پس در فرض وجود و تعریف، می‌تواند حکم کند و حکمش فرضی است. یعنی یک تعریف فرضی را ارائه می‌دهد که بالاخره دو اراده وجود دارد.

۳/۴ ـ خروج موضوعی ملاحظه نسبت بین دو اراده از یقین منطقی

(ج): بلا اشکال است که چرا که وقتی دو اراده را می‌بیند اینکه چگونه درباره آنها حکم می‌کند اولین بحث است. چون وقتی سؤال می‌شود بالاخره علیّت که با اراده سازگار نیست پس چگونه آنها را می‌بیند؟ جواب می‌گوید که من آنرا مفروض می‌گیرم. البته آقایان می‌فرمایند که وجدان دیگری وجود دارد که «له ان یفعل و له ان لایفعل» را درک می‌کند اما عرض ما این است که اساساً درک عقل از چیست؟ بله قطعاً چیزی هست اما این چیز که مصنوع عقل و یا از قبیل مفاهیم نظری محض و لوازم عقلیه محض از بداهت نیست. هکذا این از قبیل یقینهای منطقی نیست.

(س): بسیاری از آقایان، یقین منطقی را به علم حضوری باز می‌گردانند لذا آنرا منشأ یقین منطقی می‌دانند که اراده وجود دارد.

(ج): اشکالی ندارد که آنرا به علم حضوری باز گردانند و بگویند قسمت اول علم حضوری، یقین منطقی است اما علم دوّمی موضوعاً از علم اول، متخّذ نشده است. یعنی یک یقین منطقی وجود دارد که دارای لوازمی ـ همچون علیّت تا آخر ـ است و یک یقین دیگر بنام کیف نفسانی وجود دارد که از یقین اول یا یقین سنجشی اخذ نشده است. حال که موضوع آن قرار می‌گیرد. بایست حتماً خصوصیات آنرا مفروض کند چرا که این خصوصیات، از اینجا اخذ نشده است.

زمانی هم که می‌خواهد خصوصیاتش را در اینجا فرض کند حکم تعلیقی می‌شود و نه تنجیزی. این حکم تعلیقی حتماً حجت است و می‌توان با آن تمام کارهائی را که قرار است بعداً انجام دهیم با آن حکم قطعاً انجام داد. این واقعیت، نسبت به حسّ نیز به همین صورت است. یعنی محال است بتوان کیفیت محسوس را از مصنوعات و لوازم عقل نظری دانست. چرا که این، موضوع دیگری است که حسّ می‌شود و به آن هم یقین داریم.

۴ـ پرسش و پاسخ به سئوالات

حجةالاسلام پیروزمند: حضرتعالی یقین را به حجیّت باز می‌گردانید. یعنی اینکه «یقین حجت است» را به اینکه «معذّر حجت است» و سپس به «تأمین از عقاب» باز می‌گردانید. در حالی که این «معذّر حجت است» خود مورد سؤال است که آیا یقیناً چنین است؟! چون اگر یقین نتواند پایهٔ همین حجیّت هم قرار گیرد قطعاً متزلزل می‌شود.

(ج): سؤال همین جاست که یک حاکم موضوعاً در خصوص عقل عملی وجود دارد که همان یقین منطقی است. خوب دقت بفرمائید که ما نوع یقین را تقسیم کردیم و آنرا موضوعاً به «تحققی، منطقی و تشریعی» قابل تقسیم دانستیم. یعنی یقین، یا تحققی است یا تحلیلی است و یا تشریعی. پس انواع یقین، مختلف است. اگر شما ادعای موجبهٔ جزئیه در بحث تحلیلی کنید من نیز با شما همراه هستم. اما اینکه بعداً بر مبنای مختار چه می‌گوئید بحث دیگری است و فعلاً هم در باب دستگاه تحلیلی منطقی بحث می‌کنیم که مشخص شد اول‌الامر می‌خواهیم شخص موقن را جلوی خود بگذاریم و حالت آن را مورد بحث قرار دهیم. بله ما فعلاً جز یقین منطقی، هیچ یقینی نداریم ولی این یقین مثل این عینک، از موضوعاتی است که می‌خواهیم درباره آن حکم دهیم. بعداً در این خصوص خواهیم گفت یقین مقنّن که در نظام یقین است قطعاً حجت است. اما اینکه این یقین چگونه به یقین عقلی ربط دارد بعداً مورد بحث قرار خواهد گرفت ولی فعلاً یقینی که مقنّن نیست و ذاتاً و بصورت کلی مطرح است مورد نظر ماست.

قطعاً موجبهٔ کلیه با موجبهٔ جزئیه متفاوت است. هر چند نقیض موجبهٔ کلیهٔ سالبهٔ جزئیه است اما یک موجبهٔ جزئیه با یک سالبهٔ جزئیه هرگز نقیض هم نیستند. یعنی یک موجبهٔ جزئیه بنام «بعض‌الیقین حجةٌ» داریم و یک سالبهٔ جزئیه هم بنام «بعض‌الیقین لیس بحجة» داریم که با هم نقیض نیستند. *(س):* اینکه پایهٔ حجیّت، یقین است آیا مورد قبول شماست؟

(ج): خیرا سؤال این است که پایهٔ حجیّت، چگونه یقین است؟

(س): مهم این است که به غیر یقین، تکیه ندارد اما اینکه این یقین است یا آن یقین، بحث دیگری می‌باشد.

(ج): خیر اگر یک یقین منطقی باشد آنگاه یقین

مشروط می‌شود. و یقین در مقام عمل که از قبیل یقین منطقی نیست مظنون‌الحجیّة می‌شود. قطعاً یقین در مقام عمل، غیر از یقین در مقام نظر است.

(س): ولی بالاخره یقین نسبت به عمل، همیشه نظری است.

(ج): خیر! تحلیل آن صرفاً نظری است که تازه تحلیل نظری آن را هم می‌گوید «لیس بحجّة».

(س): خیر! غیر از مقام تحلیل هم می‌گوید اگر کسی یقین داشته باشد که ظهر است بایست نماز جمعه بخواند. قطعاً این امر، تحققی نیست چرا که تحقق، مربوط به مکلّفی است که می‌خواهد عمل کند.

(ج): آیا اینکه «می‌گوید حجت است» تنها از این باب مورد قبول است که آقای پیروزمند آنرا می‌فرمایند؟! اگر باید بگوئید «چشم»، بفرمائید.

(س): اما این سؤال، متقابلاً قابل طرح است!

(ج): انشاءالله و با عنایت حضرت حق و یاری حضرت حجت (عج) تک تک این مباحث را روشن خواهیم کرد. دقت بفرمائید که یک بحث، بحث تحلیل نظری است. بگونه‌ای که در معنای یقین، وحدت و کثرت، به یک چیز باز می‌گردد و یقین آن، برابری با خودش را تمام می‌کند. لذا نبایست تصور شود امر دیگری است. اگر هم گفته شود اگر این چنین وارد یقین منطقی بشوید هر جا را که بگوئید «نه» بلافاصله من هم آنرا روی اولی بر می‌گردانم و می‌گویم «نه». لذا از همین جاست که از لوازم ذاتی حدّ اولیهٔ خود بحث می‌کنید.

زمانی هم که این حدّ اولیهٔ مطرح شد تازه از یقین منطقی خارج می‌شوید و به یقین فلسفی می‌رسید که در آن حتماً «جهت» معتبر است و یا وحدت و یا کثرت را می‌گیرید و نهایتاً به مخلوق بودن عالم حکم می‌کنید که البته اینها مورد نظر ما نیست.

حال شما می‌خواهید آنرا به ضمیمهٔ کیفیت عینی بیاورید لذا می‌گوئید «پس بایست انسان، از مولیٰ اطاعت کند و مولیٰ هم کسی است که عالم را خلق کرده است.» در این حال شما می‌خواهید مرتباً آنها را بر یکدیگر مترتب کنید که من هم می‌گویم اینها با آن دستگاه اولی تحلیلی که ارائه دادید متفاوت است لذا نمی‌توانید مدعی شوید که عیناً همین است.

حجةالاسلام صدوق: آیا تقسیم یقین به «منطقی، فلسفی و مصداقی» یک تقسیم مجزّا محسوب می‌شود؟

(ج): بله حتماً یک تقسیم دیگر است. شما می‌توانید یقین باضافهٔ کلیهٔ موضوعاتش ـ یعنی یقین موضوعاً ـ را به تعداد موضوعاتش، تقسیم کنید به اینکه مثلاً یقین، یا منطقی است و یا از منطقی بطرف جهت می‌آید و فلسفی می‌شود و از طرف فلسفی هم بطرف تعیّن خاص می‌آید و یقین مصداقی می‌شود.

(س): آیا تعین کلی است؟

(ج): خیر! تعیّن در اینجا جزئی است. سپس می‌گوئید در اینجا مصداق بصورت «روحی، ذهنی و عینی» قابل ذکر است. اما فعلاً بحث ما در سطح کلّی

این است که آیا قصد شما این است که یقین در مرحلهٔ تحقق، حجّت است؟ و اینکه «حجت است» به چه معناست؟

زمانی که ما از یقین در مرحلهٔ تحلیل، سخن می‌گوئیم در واقع یک یقین منطقی و یک یقین موضوعی داریم که موضوع آن هم، موضوع عقل، عمل و حجیّت است. حال حجیّت را چه به معذریّت و تأمین تمام کنیم و چه به حق و چه به هر امر دیگر؛ و به دیگر بیان گرچه موضوعاً حجیّت را به حقانیّت یک نسبت و یا به تأمین از عقاب تمام کنیم قطعاً این از آثار نظر یقین موضوعی که یقین منطقی است نسبت به یکی از موضوعات یقین که نسبت بین دو اختیار است محسوب می‌شود. لذا این، موضوع را ملاحظه می‌کند و سپس می‌گوید آیا مؤمّن است یا حق؟ همچنین حجیّت را ملاحظه کرده و می‌گوید حجیّت چیست؟ و جواب می‌دهد که حجیّت مثلاً تأمین از عقاب یا... است.

وقت این جلسه به پایان رسید و مطلب را جمعبندی می‌کنیم. اما الآن از این دو سئوالی که مطرح فرمودید خودتان چه جمعبندی‌ای دارید؟

حجة‌الاسلام میرباقری: اما جواب سئوالات کما کان مبهم است. این مطلب بیان شد که اگر عقل، حکم جزمی ندهد عمل محقق نمی‌شود.

۴/۱ ـ دوئیت «حکم عقل به حجیت ذاتی» و «حکم عقل نسبت وجوب عمل به یقین»

(ج): اما بحث در خصوص اثر است یا خودش؟ وقتی که از «موضوعاً، موضوعات و آثار» سخن گفتیم آیا این، از آثار حکم نسبت به عمل است یا نسبت به موضوعات آن است و یا اینکه موضوعاً حکم می‌کند؟ آیا می‌گوید «یقین ذاتاً حجت است» یا اینکه می‌گوید «یقین، جزء موضوعاتی است که بایست من درباره حجیّت آن سخن بگویم» یا اینکه می‌گوید «آثار عملی آن چنین است که شما بایست حتماً عمل کنید؟»

البته اگر عقل، حکم به عمل کند امری علیحده محسوب می‌شود. و اگر عقل، حکم به حجیّت ذاتی کند غیر از آن است که بگوید بایست بروفق آن عمل کرد. اینها دو سخن است چرا که «بایست بروفق آن عمل کنید» در آنجائی است که عقل این دو امر را ملاحظه می‌کند:

۱ ـ محتمل، بسیار بزرگ و خطرناک باشد گرچه احتمال هم اندک باشد. در اینجا می‌گوید بایست عمل کرد. اما معنای «بایست عمل کنید» آیا در موضوعاً است یا در موضوعات، یا در آثار؟ نمی‌دانم آیا به این امر منتقل شده‌اید که آثار آن بسیار با هم تفاوت دارد یا خیر؟ مثلاً یکی از آنها ذاتاً است و یکی دیگر چنین نیست. یعنی ممکن است که یقین ذاتاً حجت نباشد اما عقل در مقام اظطرار، حکم به عمل آن کند. این قطعاً معنای حجیّت ذاتی نیست.

(س): ولی عمل، امر دیگری را حجیّت ذاتی می‌داند که بر پایهٔ آن، حکم اظطراری می‌کند.

۴/۲ ـ مشروط شدن حجیّت یقین به تقنین و تفاهم اجتماعی

(ج): می‌گوید آنچه را که من اشراف ندارم و نسبت به آن هم یک حکم جزمی منطقی ندارم می‌توانم ادعا کنم که حکم عملی قطعی دارم.

(س): آیا این به این معناست که پس من بایست در خصوص موضوعات، حکم قطعی داشته باشم؟!

(ج): خیر! معنای آن این است که بنابر تحلیل منطقی، حجت نشد بلکه صرفاً بنابر اظطرار عملی، حجت شد. اشکالی هم ندارد چه اینکه بعداً وقتی بحث تفاهم اجتماعی را می‌آوریم اساس آن بر همین امر است. ممکن است من به تک تک شما این را بگویم و اگر همه ما به جائی نرسیدیم و استفراغ وسع دست جمعی نیز به نتیجه‌ای منتهی نشد آنگاه بگوئیم حجت است. ولی اوّلی می‌گوید که تو به تنهائی در اطاق بنشین و حجّت درست کن و راه برو! اگر هم به او بگوئیم که آیا بایست به کسی دیگر هم این را گفت تا او قانع شود، بلافاصله می‌گوید که خیر لازم نیست چرا که تو دیدی حجت است! حال آنکه ما چنین امری نداریم.

(س): سپس یک بحث، موضوع حجیّت است و بحث دیگر این است که ما آخرالامر حجیّت یقینی می‌خواهیم.

(ج): یعنی بگوئیم «الیقین حجةٌ بالیقین المنطقی». اما چگونه حجت است؟ «فی مقام الاظطرار بالعمل». حال این تفاوت دارد با اینکه بگوئیم است قیود را حذف کنید و آنرا مشروط به این امر کنید که مقنّن شود و رابطه‌های آن ملاحظه گردد و در عرضهٔ بحث و بررسی دیگران قرار داده شود تا جائی که بگویند در یقین تو ابداع احتمال کرده و آنرا می‌شکنیم. قطعاً این حالت بسیار متفاوت است چرا که سر از حجیّت تفاهم در می‌آورد. مثلاً گفته می‌شود: «فی مقام‌الاظطرار لایَسعک عدا ذلک». و در غیر آن هم می‌گوید اصلاً تو اهمال کرده‌ای و اینکه می‌گوئی من حالت دارم به چه معناست؟! اگر حالت تو، حالت سرفه و سرماخوردگی است که نمی‌توانی خود را حفظ کنی؛ مطلبی است که ما قائل به آن نیستیم و سر جای خود هم قابل نقض است به اینکه: «و جحدوا بها و استَیْقَنَتْها انفسهم». لذا بایست تو در یقین خود تأمل کنی و آنرا مقنّن نمائی و در معرض بحث قرار دهی. یعنی ما یقین را تا اظطرار عمل می‌آوریم و در همین اظطرار هم آنرا به حجیّت می‌رسانیم. ولی گاهی می‌گوئید بایست همان اول آنرا به حجیّت برسانید که ما هم می‌گوئیم دراویش نیز یقین دارند! و گاهی می‌گوئید وسط کار، آنرا به حجیّت برساند که می‌گوئید خیر! چون این نحوه اهمال، مورد قبول نیست.

(س): اینکه حضرتعالی فرمودید آخرالامر حکم عقل، به مظنون بودن حجیّت است به چه معناست؟

(ج): یعنی آخرالامر به این نقطه می‌رسد که می‌گوید من آنرا بصورت مشروط می‌پذیرم لذا آنرا وارد میدان بحث کنید تا مقنّن شود. حال که بعنوان یک

قضیه موجبهٔ جزئیه، مقنّن شد بایست آنرا به استفراغ وسع اجتماعی برسانید و پس از اینکه این کار هم انجام شد می‌گوید پس حالا بگو که من، مضطّر به این امر هستم و می‌گویم که حکم در باب اظطرار و تسلیم چنین است که بایست آنرا انجام داد.

(س): پس آخر آن، یقینی می‌شود.

(ج): آخرالامر در موضوع منطقی می‌گوید فوق این امر اصولاً در توان تو نیست و این معنا هم قطعاً غیر از این است که خودش را ذاتاً حجت کنید.

حجةالاسلام شاهرودی: اما من بالاخره تکلیف خودم را انجام داده‌ام.

(ج): ابتدائاً بایست انواع یقین را ببینید و سپس مشروط کردن لوازم آنرا ملاحظه کنید وبعداً آثار آنرا مشاهده کنید و نهایتاً در تحقیق میدانی ببینید که مسلمین، چه رنجهائی کشیده‌اند. مثلاً مرحوم آخوند می‌گوید که من یقین دارم که «مشروطه» لازم نیست ولی مرحوم سید می‌گوید که من هم یقین دارم که امر بدی است. و در این میان هم ملت مسلمان کشته می‌شوند و از طرفی هیچیک از آنها در موضوع‌شناسی و حکم‌شناسی و نیز موضوعات اجتماعی، اهل اجتهاد نبوده‌اند و صرفاً به شهادت خواص خود عمل کرده‌اند.

حجةالاسلام پیروزمند: ولی بالاخره در موضوع کار خود که آنرا تشخیص داده‌اند چنین کرده‌اند.

(ج): یعنی آیا فاصلهٔ آنها بقدری زیاد بود که لااقل نمی‌توانستند با نامه هم با یکدیگر سخن بگویند؟! و اصلاً چرا این کار را در قضیهٔ دماءِ مسلمین نکردند؟!

(س): منظور آن بحثی است که در اصول، پیرامون «یقین» کرده‌اند.

(ج): یعنی طبق نظر حضرتعالی تخلّف کردند و از عدالت خارج شدند! خیر، بلکه در آنجا یقین را سر هم‌بندی کردند و ماستی از کار در آمد، ترش و بد مزه!

«و آخر دعوینا انّ‌الحمد لله ربّ‌العالمین»

جلسه: ۵۸

فلسفه اصول

تاریخ: ۷۹/۴/۸

طبقه‌بندی مفاهیم
«رابطه بین شناخت و حجیت»

استاد: حجةالاسلام والمسلمین حسینی الهاشمی تنظیم از: گروه پژوهشی ـ کارشناسی اصول فقه دفتر فرهنگستان علوم اسلامی

تعیین جایگاه منطقی در ملاحظهٔ ضرورت و امتناع نسبت و خروج موضوعی عقل عملی (اختیار) از احکام قطعی منطق

فهرست:

۱ ـ بررسی «اصل هستی، جهت هستی، کیفیت هستی» و نسبت آن به یقین منطقی ۱

۲ ـ بررسی تحلیل «یقین» بعنوان یک کیفیت بر مبنای منطقی قوم ۲

۲/۱ ـ غیر منطقی بودن حکم عقل نسبت به یقین (حالت) و عقل عملی ۳

۲/۲ ـ سازگار نبودن جریان علیّت و دلیلیّت با نفس اختیار ۳

۲/۳ ـ اصل بودن نسبت و تناسب بر مطلق هستی علی‌المبنای منطق قوم ۳

۲/۳/۱ ـ اصل شدن حقیقت هستی و اعتباری بودن نسبت و تناسب بمعنای نفی دلیلیت بر مبنای قوم ۴

۲/۳/۲ ـ ضروری بودن نسبت و تناسب در یقین منطقی در ملاحظهٔ اصل هستی و لوازم آن ۴

۲/۳/۳ ـ تفاوت تحلیل عقل نسبت به محسوسات با عقل عملی ۴

۳ ـ عدم باز گشت اصل اختیار به ضرورت منطقی و ضرورت نسبت عندالعقل ۵

۳/۱ ـ احکام عقل بر اساس ضرورت و امتناع و انکار آن منتهی به انکار «ام‌القضایا» و «اصل هستی» ۵

۳/۲ ـ بازگشت احکام عقل نظری بوسیله ضرورت و امتناع به امور ذاتی و ماهوی و ذاتی نبودن اختیار موضوعاً ۶

۳/۳ ـ فرق بین «اختیار و انتخاب» در قبول و عدم قبول تحلیل عقلانی بر مبنای قوم ۶

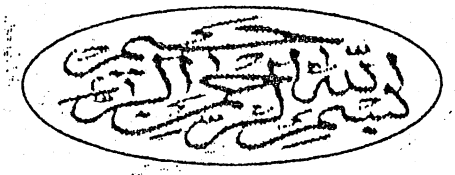
۴ ـ بررسی تئوریک اختیار موضوعاً بر مبنای قوم ۷

۴/۱ ـ قبول درک اصل اختیار و غیر منطقی بودن تعین آن و عدم قدرت تحلیل اختیار به ضرورت و امتناع ۷

۴/۲ ـ عدم محکومیت حجیّت بمعنای ملاحظه نسبت بین دو اختیار به ضرورت و امتناع و ملاحظه حجیّت بر اساس هماهنگی یا درک از حسن و قبح ۸

۴/۲/۱ ـ ضرورت تغییر مبنائی در پایگاه منطقی برای ملاحظهٔ اختیار بر مبنای مختار..... ۸
۴/۳ ـ عدم قدرت تحلیل منطقی از اختیار نه بمعنای سلب درک اصل اختیار و اعلام امتناع وجود بر آن..... ۹
۵ ـ موضوع سخن منطق صوری بررسی اصل هستی در ضرورت و امتناع و تعینات منطقی (که بازگشت به اصل هستی دارد) ۱۰
۵/۱ ـ خروج موضوعی «مطلق احکام تعین» اجمالاً و تفصیلاً از احکام منطقی ۱۱
۵/۲ ـ تعلیقی بودن احکام مناسبت و عدم مناسبت در عقل عملی و جزمی بودن احکام ضرورت نسبت در عقل نظری ۱۱
۵/۳ ـ تفاوت خصوصیات تعینات عقل عملی با تعینات عقل نظر..... ۱۲
۶ ـ پرسش و پاسخ به سئوالات..... ۱۳

نام جزوه:	فلسفه اصول		
استاد:	حجةالاسلام والمسلمین حسینی الهاشمی	تاریخ جلسه:	۷۹/۴/۸
پیاده‌کننده:	آقای نیک منش	حروفچینی و تکثیر:	خانم رضوانی
عنوان گذار:	حجةالاسلام صدوق	تاریخ انتشار:	۷۹/۵/۱۵
ویراستار:	آقای نیک منش	کد بایگانی کامپیوتری:	۰۱۰۹۲۰۵۸
کنترل نهائی:	حجةالاسلام رضائی	زمان جلسه	۵۷ دقیقه



جلسهٔ ۵۸ | فلسفهٔ اصول | تاریخ:۷۹/۴/۸

تعیین جایگاه احکام منطقی در ملاحظه ضرورت و امتناع نسبت و خروج موضوعی عقل عملی (اختیار) از احکام قطعی منطق

۱ ـ بررسی «اصل هستی، جهت هستی، کیفیت هستی» و نسبت آن به یقین منطقی

حجةالاسلام والمسلمین حسینی: اینک تا اندازه‌ای به بررسی مجدد این سخن که می‌گوید: «یقین ذاتاً حجت است» می‌پردازیم تا ببینیم از زاویهٔ نگرش عقل، قضیه چگونه است؟ مسلماً تکیه‌گاه عقل در یقین منطقی، فطرت یا حالت درک معقول خود می‌باشد که لوازم هستی را ملاحظه می‌کند و نام آن هم قبلاً گفته شد که یقین منطقی است. عقل در اینجا حتی «جهت هستی» را هم دخالت نمی‌دهد بلکه صرفاً نفس «هستی» را دخیل می‌داند. طبعاً یقین منطقی با یقین فلسفی که جهتی از هستی را ملاحظه می‌کند تفاوت خواهد داشت. هکذا این تفاوت در خصوص یقینی که بصورت غیر فلسفی و مربوط به غیر جهت خاص از اصل هستی و در واقع کیفیتی از هستی است وجود دارد. و البته فرقی نمی‌کند که چه کیفی باشد؛ یعنی علاوه بر جهت، کیفیت هم دخالت داده می‌شود. حال چه کیفیت محسوس باشد و چه کیفیت حالت نظری و ذهنی و (بعداً هم خواهیم گفت) هکذا اگر کیفیتهای دیگر عقلانی در میان باشد که آنها را بصورت انتزاعی بدست آورده است. در هر حال نظر آن دربارهٔ «کیفیت»، غیر از نظرش دربارهٔ «جهت» و «اصل» هستی است.

پس سه تقسیم اولیه در اینجا وجود دارد: ۱ ـ نظر دربارهٔ اصل هستی. ۲ ـ نظر دربارهٔ جهت هستی. ۳ ـ نظر

دربارهٔ کیفیت هستی.

اما کیفیت و تعیّن هم برابر با خود اصل هستی نیست همچنانکه برابر با جهت هم نیست. توجه بفرمائید که حیثیت، غیر از کیفیت است چراکه کیفیت، تعیّن خاص پیدا کردن و یکی از انواع خاص شدن است. اما جهت می‌تواند بنابر تعریف، همهٔ اجناس و فصول و انواع را در یک جهت داشته باشد ولی در کیفیت حتماً بایست خصوصیتی را دخالت داد. مثل اینکه می‌گوئیم: «الوجود اِمّا جوهرٌ او جسمٌ والجسمُ اِمّا کذا و کذا». در اینجا داریم کیفیت را دخالت می‌دهیم و کاری هم به وحدت مواد نداریم بلکه می‌خواهیم سه امر را بصورت انتزاعی ملاحظه کنیم: ۱ ـ اصل هستی بدون هیچ شرطی. ۲ ـ جهتی از هستی بصورت مشروط به جهت وحدت یا کَثرت. [1] بلکه بایست ابتدائاً بگویید آیا اصولاً اصل هستی محترم است یا خیر؟ آیا سلب و ایجاد، روی آن می‌آید یا روی جهت؟ قطعاً اگر روی آن باشد یقین منطقی است و اگر روی جهت باشد یا کثرت و یا وحدت را اصل قرار می‌دهیم اما برای تعریف اصل هستی. در این حال نمی‌توان انحصار را تمام کرد چراکه ممکن است کسی ادعا کند که آن بخش اصل است.

در هر حال انحصار اثبات نمی‌شود در حالی که ما می‌خواهیم هستی را تعریف کرده و لوازم آنرا بیان کنیم که این امر چیزی جز یقین فلسفی نیست. سپس امر دیگری را بنام مفهوم جسم و کیفیت وارد می‌کنیم و می‌گوئیم: «کیفیت یا جوهر است یا جسم و جسم نیز یا نامی است و یا نامی نیست و اگر نامی است یا حساس بالاراده است یا نیست». اما در اینجا می‌خواهیم از راه دیگری تعیّن را وارد کنیم.

۲ ـ بررسی تحلیل «یقین» بعنوان یک کیفیت بر مبنای منطقی قوم

اما در ادامهٔ بحث «یقین ذاتاً حجت است» می‌گوئیم یقین، یک کیفیت از کیفیات مختلف عالم

---

۱ ـ ولی توجه کنید که ما نمی‌خواهیم اصالت ماهیت یا ولایت را در اینجا دخالت دهیم. چون زمانی که علی‌المبنا سخن می‌گوئیم هیچ کاری با منطق ولایت نداریم و دقیقاً طبق مبنای مقابل سخن می‌گوئیم. اما زمانی که او به بن‌بست می‌رسد آنگاه تحلیل خود را بر اساس پایگاه نظام ولایت ارائه می‌دهیم. لذا اگر از همان اول، در اطاق خود به طرف مقابل هجوم ببریم بحث بصورت جدلی‌الطرفین در می‌آید. با این وصف اگر می‌خواهیم سخن بگوئیم بایست در اطاق او وارد شد و گفت در اینجا نمی‌توان ایستاد. اما گفتن این ادعا را هم نبایست ابتدائاً بر اساس نظر خود طرح کرد چرا که او بلافاصله موضعگیری کرده و می‌گوید من هم در اطاق خود می‌توانم بایستم و تو را هم به هیچ وجه راه نمی‌دهم!

این نکتهٔ مهمی است که اگر از پایگاه منطق نظام ولایت، بر علیه کسی استدلال کنید که بعداً می‌خواهید از شرع در این پایگاه سخن بگوئید حتماً او حق خواهد داشت که به شما هیچ اعتنائی نکند و شما هم در این حال، قدرت تطبیق را نخواهید داشت. البته اینکه ابتدائاً اشکال را در پیش خود ملاحظه کنید سخن دیگری است ولی زمانی که وارد دیدگاه او می‌شوید بایست بر مبنای او سخن بگوئید تا او ببیند که نمی‌تواند در آن دیدگاه، مستقر باشد. بنابراین اگر از موضع خود در خصوص منطق مجموعه و منطق ولایت و حاکمیت اختیار و... سخن بگوئید برای او هیچ ارزشی نخواهد داشت.

وجود است و اتفاقاً کیفیتی نیست که شما به حکم یقین منطقی، از لوازم اصل هستی، آنرا با تحلیل عقل بدست آورده باشید بلکه کیفیتی است که وجود آنرا یافته‌اید؛ مثل کیفیاتی را که حس می‌کنید. پذیرش این امر بدلیل وجود حالت، مثل پذیرش آن بدلیل موجودیت محسوسات است که در هر حال می‌پذیرید این نیز یک نحو و یک کیفیت است.

۲/۱ ـ غیر منطقی بودن حکم عقل نسبت به یقین (حالت) و عقل عملی

اما در خصوص این کیفیت، چگونه حکم می‌کنید؟ آیا می‌توان گفت عقل در خصوص این کیفیت، حکم یقینی دارد بگونه‌ای که نسبتی را بین هستی منطقی با این هستی که از سنخ لوازم خود نیست برقرار می‌کند؟ یعنی تغییر نظر دربارهٔ این کیفیت، به نفی اصل هست و نیست منتهی نمی‌شود چراکه شما می‌خواهید نسبت خاصی را برقرار کنید و بگوئید حجت است نه اینکه بخواهید از وجود یا عدم اصل آن سخن بگوئید. پس می‌خواهید از «حجت است یا حجت نیست» سخن بگوئید و هر حکمی را که دربارهٔ عقل عملی می‌دهید. «له ان یفعل و له لا یفعل» را ملاحظه کنید. چون قرار است شما دربارهٔ عمل، حکم دهید. اما آیا حکم شما در خصوص اصل اینکه «هست» یا اینکه «حجت است» می‌باشد؟

۲/۲ ـ سازگار نبودن جریان علیّت و دلیلیّت با نفس اختیار

اصولاً نفس اختیار ذاتاً با نسبت و تناسب و قهری بودن و جریان علیّت یا دلیلیّت سازگار نیست چرا که اختیار بمعنای امکان‌الصرف است که عملاً مانع ضرورت نسبت می‌شود. وجود اختیار، حاکم بر وجود نسبت است. طبعاً وقتی که این امر از لوازم اصلی اصل هستی محسوب شد قبل از هر چیز دستگاه نسبت و تناسب منطقی به هم می‌خورد لذا بایست موضوع اختیار، از موضوعات عقل نظری که از خود هستی گرفته می‌شود نباشد. با این وصف اذعاناً للنّسبه، ضرورت نسبت، قطعیّت جریان بلادلیلیّت و اصل بودن جریان علیّت با این امر سازگار نخواهد بود. در این حال خود نمی‌تواند جزء لوازم هستی باشد چراکه خروج موضوعی از محکومیت تحت نسبت دارد. آیا این مطلب روشن است؟

حجة‌الاسلام میرباقری: این از کجا فرض می‌شود که اصل هستی بمعنای جریان علیّت است؟ چون اصل هستی را موضوع یقین منطقی داشتیم.

۲/۳ ـ اصل بودن نسبت و تناسب بر مطلق هستی علی‌المبنای منطق قوم

(ج): شما بالاخره یقین را در اصل هستی شرط کرده‌اید و از یقین در جریان نسبت سخن گفته‌اید. شما اصولاً منطق را به چه امری ملاحظه می‌کنید؟ توجه بفرمائید که ما «یقین» را در آن قید کرده‌ایم و هستی را به

منطقی بودن، تعریف می‌کنیم. البته اشکال شما صحیح است اگر بگوئید منطقی شدن هستی بمعنای حاکمیت نسبت و تناسب بر مطلق هستی است. این مطلب علی‌المبنای قوم صحیح است چرا که از این منظر، نسبت و تناسب، اصل در هستی است.

۲/۳/۱ ـ اصل شدن حقیقت هستی و اعتباری بودن نسبت و تناسب بمعنای نفی دلیلیت بر مبنای قوم

و اگر شما بفرمائید که خیر، اصل هستی حقیقی است و نسبت و تناسب هم مربوط به عالم کثرت و امری اعتباری است معنای آن این خواهد بود که بر مبنای قوم، کل دلیلیت را زیر سئوال برده‌اید!

۲/۳/۲ ـ ضروری بودن نسبت و تناسب در یقین منطقی در ملاحظهٔ اصل هستی و لوازم آن

ما کلمهٔ «یقین» را به «منطقی» اضافه کرده‌ایم و از یقینی که منطق به آن تکیه دارد و یقین به اصل هستی است سخن گفته‌ایم. در اینجا دیگر کیفیت و جهت را اضافه نکرده‌ایم. این یقین قطعاً نمی‌تواند در احکام خود از نسبت و تناسب خارج شود. یعنی در آنجا که می‌گوئیم «الحاکم هوالعقل»؛ قطعاً سخن گفتن عقل مشروط و به احراز نسبت و تناسب است. اگر وجود نسبت و تناسب ضرورتی نداشته باشد عقل هم نمی‌تواند آنرا ملاحظه کند. شما اولی‌الامر، فرض ضرورت وجودش را و سپس فرض ملاحظه آنرا بیان می‌کنید خصوصاً در جائی که یقین منطقی ـ و نه فلسفی ـ در میان باشد چرا که ممکن است کسی در یقین فلسفی بگوید آقایان جهتی را و ما جهت دیگری را ملاحظه کرده‌ایم ولی در یقین منطقی، دیگر این جهت و آن جهت مطرح نیست.

۲/۳/۳ ـ تفاوت تحلیل عقل نسبت به محسوسات با عقل عملی

اصولاً نسبت و تناسب، با اختیار مغایرت دارد. اگر کیفیت، کیفیت محسوس بود بگونه‌ای که خود کیفیت را هم از عقل نمی‌گرفتیم باز ما حق داشتیم که بگوئیم موضوعاً اصل وجود محسوسات با نسبت و تناسب، مشکلی ندارد چرا که عالم واقع، نسبت و تناسب را پذیر است لذا با یقین منطقی، مشکلی ندارد لکن کشف کیفیت، از یقین منطقی بر نمی‌خیزد. و البته شما نیز می‌توانستید بگوئید اگر طبقه‌بندی شما روی جهت هستی بتواند دقیقاً آنرا پوشش دهد آنگاه این مصداق، در حقیقتِ نوعیه آن، یک مصداق از واقعیتی خواهد بود که یک مصداق آن از عقل آمده است و البته هر دو هم تحت یک حکم نسبت و تناسب قرار دارند.

این بنابراین فرض است که امر محسوسی در کار باشد و خروج موضوعی هم نداشته باشد اما مسئله عقل عملی و تحلیل عقل درباره عمل، متفاوت است؟ پیداست که منظور از عمل هم همان جریان اختیار است لذا عقل عملی در خصوص تحلیل، نظر و حکومتی بحث می‌کند که موضوع محکوم علیه آن موضوعاً از نسبت و تناسب، خروج دارد. پس بایست با مسامحه در این خصوص سخن گفت چون دیگر

نمی‌تواند بعنوان یک واقعیت که برای آن ماهیتی با دو فرد در ذهن و خارج وجود دارد فرض شود. بالاتر از این، نمی‌تواند مرتبه‌ای از وجود فرض شود که هستی در آن حقیقت دارد اما بصورت مرتبه‌ای اعتباری؛ چرا که این مرتبه منطقاً نقض می‌شود. کسی که عالم کثرت را اعتباری می‌داند نمی‌تواند بگوید مفهوم هستی با مفهوم نیستی، در حد تعاریف، برابر است و یا نسبت دادن و نسبت ندادن، یکسان است! او نمی‌خواهد بگوید چون عالم کثرت، اعتباری است اجتماع نقیضین محال نیست و وجود و عدم برابر است چرا که او اصل را وجود می‌داند.

(س): چرا پذیرش اختیار، مساوی با نفی نسبت است در حالی که اختیار نیز برای خود دارای نسبتهائی است؟! در هر حال نمی‌توان نسبت و تناسب را در اختیار، نفی کرد.

۳ ـ عدم باز گشت اصل اختیار به ضرورت منطقی و ضرورت نسبت عندالعقل

(ج): اختیار وجوداً به نسبت قهری منتهی نمی‌شود و این با اختیارات و انتخابات و کیفیت اختیار متفاوت است چرا که کیف اختیار اساساً پر از تناسب است بلکه منظور اصل اختیار است که باید دید آیا منتهی به ضرورت می‌شود یا خیر؟ قطعاً اگر منتهی به ضرورت نسبت شد دیگر اختیار نخواهد بود. پس اصل اختیار موضوعاً ـ و نه کیفیت اختیار مثل خوردن آب یا چای یا اخذ این جهت یا آن جهت ـ منظور نظر ماست. حال فرقی نمی‌کند که این کیف، در مرتبهٔ تعیّنش باشد یا در مرتبهٔ اصل جهت. اما معنای اصل اختیار، حکومت بر ضرورت نسبت یا عدم این ضرورت است.

خوب دقت بفرمائید که بحث «اختیار» همواره بین «امکان و ایجاد» است اما بحث «ضرورت منطقی» همواره بحث «ضرورت و امتناع» است. آیا اختیار، در اصل نسبت نیست؟

حجة‌الاسلام صدوق: وقتی که از اختیار سخن می‌گوئیم از این باب است که در ایجاد و هستی، اصل است نه در نسبت.

۳/۱ ـ احکام عقل بر اساس ضرورت و امتناع و انکار آن منتهی به انکار «ام‌القضایا» و «اصل هستی»

(ج): اما خود اختیار چه نقشی دارد؟ بایست از اینکه «موضوعاً اختیار ـ و نه مختار ـ چیست؟» سخن بگوئید چرا که مختار، اختیار بعلاوه کیفیت است. اما خود اختیار چیست؟ اگر نفس اختیار به ضرورت و امتناع، منتهی شود حتماً با جبر برابر خواهد بود! اصولاً قدرت منطق، به جبری بودن و ضرورت حکم آن است و اگر ادعای کشف می‌کند به ضرورت و امتناع تکیه دارد. بله در فروع منطق گاهی اموری مشاهده می‌شود که منشأ اشتباه می‌گردد. مثلاً می‌گوئید نقیض موجبهٔ جزئیه، سالبهٔ جزئیه نیست و ممکن است در این باشد یا نباشد. معنای این کلام این است که منطق در خصوص اندراج این فرد تحت کلی بالاتر یا عدم اندراج آن، حکمی ندارد. ولی در آنجا که حکم دارد با حکم

ضرورت و امتناع روبرو می‌شوید.

بنابراین در این نکتهٔ مهم دقت بفرمائید که «صحیح است بگوئیم انکار آن به انکار امتناع اجتماع نقیضن و به انکار اصل وجود باز می‌گردد.

۳/۲ ـ بازگشت احکام عقل نظری بوسیله ضرورت و امتناع به امور ذاتی و ماهوی و ذاتی نبودن اختیار موضوعاً

ولی اینکه بخواهیم خود اختیار را وجوداً و موضوعاً مورد تحلیل قرار دهیم و حدّ و رسم و جنس و فصل آنرا بیان کنیم بایست بگوئیم «وجودی است که تحت ضرورت نسبت عمل نمی‌کند.» حال آنکه وقتی ما به تمام کیفیات و موجودات می‌رسیم آنها را موجوداتی می‌دانیم که تحت ضرورت و امتناع عمل می‌کنند ولی زمانی که به جنس و فصل اختیار می‌رسیم آنرا وجودی می‌دانیم که تحت ضرورت و امتناع عمل نمی‌کند. لذا بایست آنرا به عدم تعیّن در اثر و هویت، تعیین کرد. یعنی «ماهو» آن، یک ماهو فعال و اثردار غیر متعیّن است که اگر به تعیّن و ضرورت و امتناع منجر شود دیگر اختیار نخواهد بود.[1] لذا اگر خواستیم آنرا تحلیل کنیم و به تعریف نحوهٔ رفتار آن بپردازیم بایست به جبر علمی روی آوریم و از نسبتها و تناسبات سخن بگوئیم. اختیار، موضوعاً دارای رفتاری است که محکوم ضرورت و امتناع نیست.

در این حال تحلیل رفتار چنین موجودی به این است که عقل دربارهٔ عمل، نظر دهد و الّا بایست دربارهٔ نسبت و تناسب نظر دهد. لذا صحیح است که آنرا جدا کرده و فصل جدیدی را برای آن باز کنیم.

اما این را تسامحاً می‌پذیریم که فعلاً چنین موجودی، موجود است! ما یک درک وجدانی داریم که دارای اختیار «له ان یفعل و له ان لا یفعل» است و فعل و ضرورت آن، به نسبت و تناسب اصل وجودش بازگشت ندارد و الّا اگر فعل آن ـ یعنی اثر و حرکتش ـ به اصل هستی بازگشت کند جبر ذاتی رخ می‌دهد. چراکه در این حال می‌توان گفت لازمهٔ این ماهیت چنین است که انسان، ناطق باشد و مشمشه، مزه مشمشه و خربزه هم مزه خربزه را داشته باشد! این همان جبر لازم الذات است. در اینجا جریان نسبت و تناسب از کیفیت به اصل ذات بازگشت نخواهد داشت و اگر به اصل هستی آن بازگردد خواهند گفت که این کار، لازمهٔ این ذات از اختیار و آن کار هم لازمه آن ذات از اختیار است. در این حال ذوات متعدد پیدا می‌شود و رفتار هم منسوب به ذات می‌گردد که دیگر نام آن اختیار نیست بلکه در جای خود خواهیم گفت که این یک «انتخاب» است.

۳/۳ ـ فرق بین «اختیار و انتخاب» در قبول و عدم قبول تحلیل عقلانی بر مبنای قوم

در انتخاب، دیگر شخص نمی‌تواند سهیم در

---

۱ ـ *آن سخن را که مرحوم آخوند(ره) در «طلب و اراده» اشاره فرموده و از ملائمت با طبع و منتهی شدن آن به اراده سخن می‌گویند در واقع به امری اشاره دارند که منطقاً قابل تحلیل و تعریف نیست.*

اصل جهت باشد بلکه بهینه کردنی متناسب با کیفیت شامل ـ ولو در جهت ـ خواهد بود. ولی همین که گفتیم بر اصل جهت حاکم است و می‌تواند آنرا تغییر دهد به این معنا خواهد بود که جهت نمی‌تواند به اصل هستی آن بازگشت کند. در این حال صحیح است که سئوال کنیم چرا او عابد صنم شد اما از عبادت الهی سر باز زد؟ چون اصل اختیار او به ضرورت منطقی و تناسب نسبت به ذات هستی او باز نمی‌گردد. درباره چنین امری هم منطق نمی‌تواند موضوعاً نظر دهد.

حجةالاسلام میرباقری: در این حال دیگر انتخاب نیز معنا ندارد و صرفاً نام آن انتخاب خواهد بود!

(ج): در مرتبهٔ انتخاب بعداً خواهیم گفت که کامپیوتر هم می‌تواند چنین کند.

(س): اما بالاخره این یک انتخاب نیست.

(ج): بهینه سازی بمعنای منتجه گیری است و نه انتخابی که در آن، اراده حضور دارد.

(س): یعنی در اینجا چیزی جز حکومت روابط بر منتجه گیری نیست.

(ج): بله. حتماً چنین است اما این، بهینهٔ در حال تغییر است. خوب دقت بفرمائید که مثلاً یک هواپیمای نظامی در فضای یک کشور وارد می‌شود و رادار هم آنرا ردیابی و کنترل می‌کند تا در بهترین موقعیت، آنرا سرنگون کند. هواپیما نیز موقعیت خود را تغییر می‌دهد و رادار نیز مرتباً بهینهٔ خود را تغییر می‌دهد. حال به همین قدرت تغییرِ بهینه، انتخاب می‌گوئیم. ولی راداری که از این قدرت برخوردار نیست و نمی‌تواند مرتباً بهینهٔ تغییر را صورت دهد و صرفاً اگر هواپیما در فضای امواج محدود آن قرار گرفت امکان شلیک تیر را پیدا می‌کند دیگر نمی‌توان نام انتخاب را هم بر آن گذاشت. هکذا همین امکان جنگ و گریز نیز برای هواپیما وجود دارد که با رادار خود دشمن را ردیابی می‌کند.

۴ـ بررسی تئوریک اختیار موضوعاً بر مبنای قوم

حال به اصل موضوع باز می‌گردیم. پس موضوعاً اختیار، از تحلیل منطقی ـ یعنی تحلیل کیفیتی که ضرورت داشته باشد ـ نسبت به اصل هستی برخوردار نیست ولی اصل وجود آن، قابل درک است.

۴/۱ـ قبول درک اصل اختیار و غیر منطقی بودن تعین آن و عدم قدرت تحلیل اختیار به ضرورت و امتناع

اما ببینیم وضعیت موضوعی که اصل آن درک می‌شود چگونه است هرچند که وجود آن موضوعاً نمی‌تواند نسبت به هستی منطقاً پیدا کند یعنی منطق حکم می‌کند که این گونه تعیّن، تعیّنی منطقی نیست. بله هم تعیّن هست و هم وجود دارد ولی منطقی نیست یعنی منطق، قدرت تحلیل آنرا به ضرورت و امتناع دارا نیست. پس اینکه «وجود دارد»؛ از لحاظ منطق، امری پذیرفتنی است ولی همین منطق می‌گوید که فن در این قسمت، حضور ندارم. دقت کنید ـ که در اینجا حکم، حکم در خصوص نسبت و تناسب خود می‌باشد و

منطق می‌تواند این حکم را ارائه دهد.

منطق نمی‌گوید که اصل آن در هستی نیست بلکه می‌گوید وجودش منطقی نیست. یعنی رفتار این موجود، به ضرورت و امتناع منطقی بازگشت ندارد. لذا اینکه «وجودش منطقی نیست» بدین معناست که اثر آن به اصل هستی نمی‌تواند براساس منطق ضرورت و امتناع بازگشت کند. بله به امر دیگری بازگشت دارد که نام آنرا اراده می‌گذاریم که بالاخره یا اراده می‌کند و یا اراده نمی‌کند.

این حکومت بر نسبت و تناسب در یک سطح مادون، عدم تعیّن نسبت و تناسب انجام گرفته به ضرورت و امتناع عقلی نسبت به اصل وجودش می‌باشد. یعنی اختیار، بین ضرورت و امتناع فعل آن با اصل هستی آن، فاصل شده است لذا اگر اختیار کرد ضرورت دارد و اگر اختیار نکرد ضرورتی ندارد. بخوبی می‌دانید که منطق، در ضرورت و امتناع ـ و نه امکان و ایجاد ـ شناخته می‌شود.

حال اگر چنین امری باشد آنگاه حکم در خصوص رفتار این، که احکام عمل و تحلیل از این احکام می‌شود موضوعاً از این امر خارج می‌گردد که ضرورت و امتناعی وجود داشته باشد.

۴/۲ ـ عدم محکومیت حجیّت بمعنای ملاحظه نسبت بین دو اختیار به ضرورت و امتناع و ملاحظه حجیّت بر اساس هماهنگی یا درک از حسن و قبح

در این حال دیگر «حجیّت» نمی‌تواند محکوم به «ضرورت» باشد چرا که اینجا نسبت بین دو اختیار است. بله بعنوان کیفیت می‌تواند موضوع بحث قرار گیرد ولی بعنوان کیف و رفتار دو اختیار با هم می‌توان ادعا کرد که دیگر جای ضرورت و امتناع نیست بلکه می‌توان گفت «مناسب است» یا «مناسب نیست». به این معنا که «هماهنگ است» نه اینکه «ضرورت دارد.» و یا اینکه «هماهنگ نیست»، «لا یُناسب» و... که به آن می‌توان «درک از حسن و قبح» نیز گفت. لذا اینکه بگوئیم «سنگ خوب است یا بد است» سخن بی معناست چرا که بلافاصله سئوال می‌شود چرا خوب و یا چرا بد است؟! هکذا اگر بگوئیم درخت یا بنزین یا... خوب و یا بد هستند! چون اینها آثاری دارند که ضروری کیفیت آنهاست. آیا می‌توان از خوبی یا بدی مجموع زوایای مربع که ۳۶۰ درجه باشد یا نباشد سخن بگوئیم؟! آیا اینکه «نقیض موجبهٔ کلیه، سالبهٔ جزئیه است» امری خوب محسوب می‌شود یا بد؟!

می‌بینید که در تمامی این صور، سخن از خوبی و بدی نیست بلکه از ضرورت و امتناع سخن می‌گوئید و به رفتاری رسیده‌اید که صحیح است بگوئید «مناسب است» یا «مناسب نیست». یعنی آیا دو اختیار با یکدیگر تناسب دارند یا ندارند؟

۴/۲/۱ ـ ضرورت تغییر مبنائی در پایگاه منطقی برای ملاحظهٔ اختیار بر مبنای مختار

(س): آیا قبل از تعدد اختیار ـ در فرض وحدت اختیار ـ حسن و قبح معنائی ندارد؟

(ج): توجه داشته باشید که ما نمی‌توانیم موضوعاً روی خود اختیار، حکم داشته باشیم بگونه‌ای که عمل آن را به اصل هستی بازگردانیم. وقتی که «عدل» را صفت فعل حضرت حق (جلّت عظمته) می‌دانید و ظلم را در این جهت، انکار می‌کنید در واقع می‌خواهید بگوئید این امر، مناسبت با وجود مطلق ندارد. اصولاً در ظلم، ملاحظه شخص دارای ارادهٔ دیگری می‌گردد. هرگز شما نمی‌گوئید که آیا بر افروختن خورشید، مناسبت با فعل دارد یا ندارد؟! و یا نمی‌گوئید که آیا خلق ده منظومهٔ شمسی و یا تلاشی آنها، مناسبت با فعل دارد یا ندارد؟! و یا نمی‌گوئید که اگر خورشید، دارای پرتو ضیاء و ماه، دارای پرتو نورانی باشد آیا امری مناسب است یا خیر؟!

(س): چرا بحث می‌کنیم که آیا خداوند متعال اصولاً تناسبی با خلقت دارد یا خیر؟ اصولاً چرا خداوند متعال خلق می‌کند؟ یعنی قبل از آنکه بحث از تناسبات آن در حضرت حق شود بحث از صفات و اوصاف ذاتی صورت می‌گیرد.

(ج): در این حال حتماً ملاحظه‌ای نسبت به درک خود با خالق خویش صورت می‌دهید و او را از نواقص قدرت و اراده خود تنزیه می‌کنید. یعنی تمام صفات جمالیهٔ شما به صفات جلالیه (یا نفی نقائض) باز می‌گردد و بمحض بازگشت آنها در واقع شما در حال سلب کردن قلمداد می‌شوید.

(س): اما خود سلب کردن، دارای چه تناسباتی است؟ چون اگر از هیچ پایگاهی برخوردار نباشد سلب کردن هم بی معنا خواهد بود. پس اگر دستگاهی منطقی در آنجا کار نکند سلب و ایجاب هم بی‌معناست. اصولاً هیچ تفاوتی بین سلب و ایجاب با نفی دستگاه منطقی نیست.

(ج): آیا نمی‌گوئید که در آنجا تحیّر لازم است؟

(س): این معنا از تحیّر را که حضرتعالی می‌فرمائید بعنوان شک مطلق قلمداد می‌شود. چون اگر پایگاه یقین منطقی را بر هم زدیم باید دید چه صورتی پیدا می‌شود. مسلماً ما فعلاً در دستگاه قوم به بحث می‌پردازیم و در این دستگاه هم نفی پایگاه یقین منطقی نسبت به اختیار، به معنای شک مطلق است و نمی‌تواند چنین یقینی هم قضاوت کند. بنابراین نسبت به حضرت حق، هیچ قضاوتی از پایگاه اصل تناقض ممکن نیست. لذا نمی‌توان از این پایگاه بحث کرد که سلباً و ایجاباً حضرت حق حکیم است یا حکیم نیست!

۴/۳ ـ عدم قدرت تحلیل منطقی از اختیار نه بمعنای سلب درک اصل اختیار و اعلام امتناع وجود بر آن

(ج): یقین منطقی می‌گوید اینگونه یقین که موصوف به نسبت و تناسب می‌گردد وجود را در مرتبه و شأنی که نسبت و تناسب، ضرورت ندارد نمی‌تواند مورد بحث قرار دهد ولی از جهت دیگر می‌توان قائل به بحث شد و چنین ادعائی هم مسموع نیست که من از هیچ جهتی حضور ندارم.

(س): یعنی آیا در آنجا جبر وجود دارد!؟ آیا علم

و قدرت حضرت حق، جبری است؟!

(ج): یعنی بگوئید آیا در اصل بودنش هم اختیار دارد یا اینکه می‌تواند خود را بکشد؟! لطفاً جواب بدهید. شما حتماً قادر بر انتحار هستید اما آیا خداوند نیز می‌تواند دست به انتحار بزند؟! لطفاً از پایگاه قوم به من جواب بدهید. قطعاً شما می‌توانید نقص در قدرت پیدا کنید و بگوئید با انتحار من، اصل وجودم از بین نمی‌رود بلکه صرفاً نقص پیدا می‌کنم و بخشی از ایام زندگی خود را از بین می‌برم. اما آیا خداوند می‌تواند مبادرت به نقص کمال خود کند. تا من بگویم اصولاً نظر دادن منطق و یقین منطقی در بخش دیگر، غیر از این است که مدعی شویم در بخش دیگر وجود ندارد. ما نمی‌گوئیم که در یقین منطقی، وجود اختیار منتفی و ممتنع است. پس اختیار، ممتنع‌الوجود نیست بلکه می‌گویند نسبت رفتار اختیار به اصل هستی در ضرورت و امتناع تمام نمی‌شود و فرقی نمی‌کند که این معنا مربوط به چه کسی باشد. این بسیار متفاوت است با اینکه بگوئیم اصل وجود اختیار، ممتنع‌الوجود است. منطق می‌گوید من نحوه وجودهائی را تعریف می‌کنم که در سلب و ایجاب یا در نسبت قرار بگیرند و دارای ضرورت و امتناع در نسبت باشند.

حجة‌الاسلام شاهرودی: و اصل وجود آن هم چیزی است که من نمی‌دانم چیست!

(ج): چه اشکالی دارد که منطق، نظر نداشته باشد چرا که اصل هستی آنرا می‌تواند با درک دیگری اقرار کند. چون بالاخره او قائل به آثار هستی است و بر این امر نیز مُقرّ است. یعنی عقل می‌تواند آثار هستی اختیار را در خارج، از انسان دیگری و یا از خود ملاحظه کند و «له ان یفعل و له ان لا یفعل» را نیز ببیند اما در عین حال، تحلیلی هم دربارهٔ ضرورت و امتناع رفتار و نسبت آن به اصل هستی نداشته باشد.

۵ ـ موضوع سخن منطق صوری بررسی اصل هستی در ضرورت و امتناع و تعینات منطقی (که بازگشت به اصل هستی دارد)

اصولاً منطق قائل نیست که من می‌توانم درباره تعیّن همهٔ امور سخن بگویم. مجدداً تکرار می‌کنم که منطق نمی‌گوید من درباره تعیّن همه موجودات سخن می‌گویم بلکه صرفاً می‌توانم اصل هستی را در ضرورت و امتناع ببرم و مدعی این نیستم که تمامی تعیّنات را در ضرورت و امتناع معنا کنم. با این وصف، اولین تعیّن که همان تعیّن فلسفی است می‌تواند مِن جَهةٍ کارکند که در این حال اعتباری فلسفی خواهد بود.

دوباره ادعای منطق را متذکر می‌شوم. منطق نمی‌گوید که کار من بحث در خصوص «تعیّن» است بلکه می‌گوید درباره «اصل هستی» بحث می‌کنم. مثلاً درباره اصل هستی اختیار هم بعنوان موجود بالوجود سخن می‌گوید به اینکه یا واجب است یا ممکن و کلاً احکام حدوث و وجوب را بیان کرد. پس در این محورها می‌توان از منطق انتظار داشت و مشکل هم در اینجاست که کمتر توجهی به این تجزیه‌ها صورت

می‌گیرد.

حجةالاسلام میرباقری: یعنی اینها احکام تعیّن نیست.

۵/۱ ـ خروج موضوعی «مطلق احکام تعین» اجمالاً و تفصیلاً از احکام منطقی

(ج): خیر احکام تعین نیست. چون در احکامی که در خصوص مطلق وجود بحث می‌شود یقین منطقی، از موضعی محکم موضع می‌گیرد. ولی ما احکامی در خصوص کیفیت را از او می‌خواهیم. منطق نیز دربارهٔ «جهت» که همان کیفیت اجمالی ـ و نه تفصیلی ـ است رأساً سخن نمی‌گوید و صرفاً این امر باعتبار فیلسوف و نظامی که او می‌سازد تمام می‌شود. چه رسد به اینکه قرار باشد بحث از تعین تفصیلی صورت پذیرد!

بله در خصوص تعیّن تفصیلی موجودات می‌توان با این قید نسبت به آن دسته‌ای که به اصل هستی باز می‌گردد - همچون کیفیات منطقی ـ مدعی حضور شد و گفت اصولاً امتناع اجتماع نقیضین، چه کیفیتی است و جواب داد که یک کیفیت منطقی است. هکذا قیاس شکل اول ـ بنابر تعریفی که از قیاس صورت گرفت ـ چه کیفیتی است و باز جواب داد که یک کیفیت منطقی است و بازگشت آن به ضرورت و امتناع نسبت به اصل وجود می‌باشد.

پس می‌بینید که موضع منطق در این موارد، محکم است اما در تعیّنات غیر منطقی اصولاً حکم جزمی ندارد بلکه حکم آن در احکام فلسفی با درجه‌ای دیگر به گونه‌ای است که می‌توان ادعا کرد اجمالاً جهت خاص شد. اما در احکام تعیّنات غیر منطقی ـ همچون اختیار ـ صرفاً در خصوص اصل هستی آنها بحث می‌کند و در این مورد نیز حکمی را صادر می‌کند. همچنان که در خصوص هستی مطلق نیز دربارهٔ اصل وجود و مبّرابودنش از جمیع نقائص حکم می‌کند. قطعاً این شک نیست. آن شکی را که شما می‌فرمائید اساساً درباره تعیّن اوصاف حضرت حق و تعیّن اختیار معنا دارد. بله در آنجا حدود تعریفی هم عوض می‌شود که بلا اشکال است. اصولاً در مطلق تعیّنات، زمانی که حدود تعریف عوض می‌شود تغییر پیدا می‌شود مثل زمانی که «جهت» در فلسفه تغییر پیدا می‌کند.

حجةالاسلام پیروزمند: زمانی که از «مناسب است» و «ضرورت امکانی است» بحث می‌شود آیا این «مناسبت» امری ضروری است؟

۵/۲ ـ تعلیقی بودن احکام مناسبت و عدم مناسبت در عقل عملی و جزمی بودن احکام ضرورت نسبت در عقل نظری

(ج): اینک بسراغ «مناسب» می‌آئیم و سئوال می‌کنیم که اصولاً چه تفاوتی میان «تناسب» و «ضرورت نسبت» وجود دارد؟ شما در تناسب، لحاظ فرض تعلیقی را می‌پذیرید لذا تناسب همواره تعلیقی است اما نسبت، ضرورت و امتناع است یعنی می‌گوئید نسبت، هستی است و دیگر جای بحث هم برای آن

نمی‌گذارید.

پس در تناسب، تعلیق را می‌پذیرید و به دیگر بیان، اصل «عدم تعیّن» را بصورت غیر مستقیم وارد می‌کنید. اگر آنرا در تناسب دو فعل به یکدیگر ملاحظه کنید در واقع تعلیق به دو اختیار صورت گرفته است که آن اختیار موضوعاً نمی‌تواند طبق ضرورت و امتناع عمل کند. یعنی در اینجا فرض تخلّف و امکان و ایجاد وجود دارد. فراموش نکنید که بایست بجای ضرورت و امتناع، امکان و ایجاد بگذارید که شالودهٔ «هماهنگی» است و هماهنگی هم بمعنای وجود و اختیار در تناسب است. در اینجا بحث از عدم تعیّن قطعی یا تعلیق، تمام می‌شود و گمان می‌کنم که در این چند جلسه بحث از «یقین منطقی» صورت گرفته باشد مگر اینکه برادران، خواهان تفصیل بیشتری باشند.

۵/۳ ـ تفاوت خصوصیات تعینات عقل عملی با تعینات عقل نظر

از اینجا به بعد بایست به بحث پیرامون «یقین تحققی» بپردازیم. تا اینجا مشخص شد که عقل، حکم غیر تعلیقی درباره یقین ندارد و البته دو تعلیق نیز می‌خورد: ۱ ـ تعلیق در امر حجیّت. ۲ ـ تعلیق در خصوص مصداق به اینکه «یقین حجت است». حال زمانی که تعلیق اضافه می‌شود نسبت نیز تضعیف می‌گردد. پس اولین تعلیق، در تعریف حجیّت و دومین آنها در تعریف یقین بوجود می‌آید.

اما جای این سئوال مهم است که آیا یقین، حالتی است که همگان یک درک از آن دارند؟ مسلماً من یک حال دارم چه در حدوث و زوال و چه در نفس حالت. و شما نیز حال دیگری دارید. اما عقل، مابه‌الاشتراکی را بین آنها می‌گیرد و آنرا بنام «یقین» می‌نامد. آیا واقعاً در سایر اعضای ظاهری و باطنی انسانها برابری مطلق وجود دارد همچنانکه در مفاهیم ضروری منطقی این چنین است؟ آیا تعیّنات خارجی، از قبیل صغری و کبری و مربع و دایره و خط و نقطه است؟ آیا اینها تطابق نظری دارند یا اینکه تعیّنات خارجی به تعداد آنها دارای خصوصیات مختلفی هستند؟ برای تعیّنات واقعی، یک مابه‌الاشتراک گرفته می‌شود و بر معنون آن نامی می‌گذاریم که مصادیق آن متعدد است. در این حال از حالت یقین سخن می‌گوئیم.

اشکالی در بحث هماهنگی مطرح شد اما اشکالی دیگر از جائی دیگر نیز مطرح است. می‌توان هماهنگی را تحلیلی عقلی کرد گر چه بگوئیم بصورت تعلیقی است و حکم آن هم حکم یقینی منطقی و جزمی نیست. بلکه صرفاً حکمی است که تعلیقاً می‌تواند تعریفی منطقی پیدا کند نهایتاً علمی باشد نه علم. یعنی می‌تواند به ضرورت عمل تمام شود. ولی الان می‌خواهیم در مورد امری حکم کنیم که دارای مصادیق متعددی است؟ در این حال باید دید که آیا این مصادیق، مصادیق حجیّت هستند یا اینکه محکّی این مابه‌الاشتراک، برای هماهنگی و حجیّت، مصداق قرار می‌گیرد؟

مسلماً محکّی آن یک مفهوم نظری است که می‌خواهیم بگوئیم این نیز مصداقی از آن می‌باشد. و البته هم تعلیقی است بلحاظ اینکه باز می‌خواهیم در اینجا برای فردیّت آن، حکم عمل بدهیم چرا که فردیّت آن به ضرورت و امتناع تمام نمی‌شود و هم زمانی که می‌خواهیم مفهومش را تعریف کنیم باید بدانیم که نمی‌توان آنرا به ضرورت و امتناع تمام کرد. پس نه فرد و مصداق عینی آن، به ضرورت و امتناع تمام شده است و نه مفهوم یقین ـ بعنوان مفهومی که عقل آنرا انتزاع، کرده است و فردی برای حجیّت محسوب می‌شود ـ می‌تواند به ضرورت و امتناع، حکمی درباره آن کرد و نه خود حجیّت، به ضرورت و امتناع تمام می‌شود.

انشاءالله بحث «فرد» آن را بعداً در مبحث «موقن» مورد دقت قرار می‌دهیم. اما آنچه راکه در اینجا بعنوان مصداق، بحث می‌کنیم بمعنای مفهوم عقلی «الیقین حجةٌ» است. یعنی ما یک مصداق ـ یعنی مفهوم ـ عقلی داریم که همان «یقین» است و «حجت» هم یک مفهوم است و «است» هم که مربوط به یقین منطقی دیگری خواهد بود. انشاءالله در جلسه آینده پیرامون این مطالب بحث خواهیم کرد.

۶ـ پرسش و پاسخ به سئوالات

حجةالاسلام رضائی: قبلاً از حکم تعلیقی به «اصل، جهت و کیف» هستی سخن گفتیم و در این جلسه دو حکم تعلیقی را بحث کردیم اما نسبت این ۵ حکم تعلیقی با یکدیگر چگونه است؟

(ج): «اصل هستی»، همان منطقی و «جهت هستی»، همان فلسفی شد که اساس تعاریف ما هم به همین امر بازگشت دارد. سپس از جهت هستی، تعیّنات را تعریف می‌کنیم که کیف هستی نام دارد. و از تعیّنات هم یک تعیّن تعلیقی را تعریف می‌کنیم چراکه دسته‌ای از تعیّنات، منطقی و دسته‌ای دیگر غیر منطقی است.

در هر حال از این به بعد را بایست تعریف فلسفه نسبت به منطق قلمداد کنید. یعنی صحیح است که تعیّناتی از منطق و فلسفه نسبت به آنها نظر شود تا مشخص شود که اینها چگونه تعیّناتی هستند؟ و تعیّناتی نیز دربارهٔ حالت و یا دربارهٔ حس است و می‌تواند بگوید که اینها چه نوع تعیّناتی هستند؟ در ادامه، دسته‌ای از تعیّنات را ملاحظه کرده و اصل هستی آنها را اقرار می‌کند و آنها را به عنوان ممکن‌الوجود تعریف می‌کند. یعنی می‌تواند بگوید که هست و واجب هم هست لذا اصل هستی را قادر است اقرار کند. ولی نسبت به نفس تعیّن آن می‌گوید که اصولاً از دستگاه من خروج موضوعی دارد و ضرورت و امتناع نمی‌تواند شامل آن شود.

البته آنها خواسته‌اند این امر را تحت ضرورت و امتناع بیاورند ولی به شبههٔ جبر دچار شده و توهّم کرده‌اند که منطق باید تمام هستی را در تمام خصوصیت آن بیان کند حال آنکه بایست هستی را در اصل وجود بیان کند نه در تعیّن. غفلت مرحوم آخوند

نیز در همین جاست.

اصولاً کار منطق، دقت پیرامون اصل هستی است نه تعیّنات هستی. البته تعیّن واقعی نیز ربطی به منطق ندارد. یعنی اذعان به اصل هستی و بحث در خصوص امکان و امتناع آن، ربطی به این امر ندارد که آیا تعیّن و رفتارش به ضرورت و امتناع، تمام می‌شود یا خیر؟ منطق صرفاً می‌تواند خصلت متغیّر بودن اختیار را ببیند و آنرا در اصل هستی، محکوم به زوال کند چرا که اگر خصلت متغیر بودن را نداشت و اطلاق آن اثبات می‌شد حتماً محکوم به حکم وجوب و قِدم می‌گردید. پس منطق تنها در این حیطه سخن می‌گوید نه در عرصه‌های دیگر.

«و آخر دعوینا ان‌الحمد لله رب‌العالمین»

جلسه: ۵۹

تاریخ: ۷۹/۴/۱۱

فلسفه اصول

طبقه‌بندی مفاهیم

«رابطه بین شناخت و حجیت»

استاد: حجة‌الاسلام والمسلمین حسینی الهاشمی تنظیم از: گروه پژوهشی ـ کارشناسی اصول فقه دفتر فرهنگستان علوم اسلامی

«نسبیت و لوازم آن» یا «نسبت و نظام نسبتها» موضوع سخن منطق و یقین منطقی

فهرست:

۱ ـ تبیین یقین تحلیلی به «یقین منطقی، یقین فلسفی، یقین کیفی (مصادیق فلسفه)» ۱

۲ ـ بررسی احکام تنجیزی و تعلیقی در دستگاه منطق صوری (قیاس اقترانی و قیاس استثنائی) ۳

۲/۱ ـ طرح سئوال: از آنجاکه احکام منطقی به صورت تکیه دارد لذا همهٔ احکامش تعلیقی است و حکم تنجیزی ندارد؟ ۴

۲/۲ ـ («وجود»، «عدم»، نیست.) اولین حکم جزمی منطقی ۵

۲/۳ ـ بررسی حکم منطق در جریان قیاس و اندراج ۶

۲/۴ ـ وجود جریان حکم قطعی منطقی در مسئله اندراج صغری در کبری ۶

۲/۵ ـ قطعی بودن حکم منطقی در قیاس شکل اول بدلیل بازگشت انکار آن به اجتماع و ارتفاع نقیضین ۷

۳ ـ بررسی موضوع منطق و پایگاه آن ۸

۳/۱ ـ نسبت بین هستی و نیستی پایگاه تعریف حد اکبر و حد اصغر ۸

۳/۲ ـ «نسبت» پایگاه حد وسط، اصغر، اکبر و «موضوع منطق» سخن از حمل اوصاف حد اکبر بر حد اصغر ۸

۳/۳ ـ بازگشت احکام منطقی به «نفس هستی» ۹

۳/۴ ـ ضرورت وجود احکام جزمی منطقی برای بهینه احکام تعلیقی فلسفی ۹

۳/۵ ـ توجه به «صورت» در منطق به معنای توجه به نسبت ۱۰

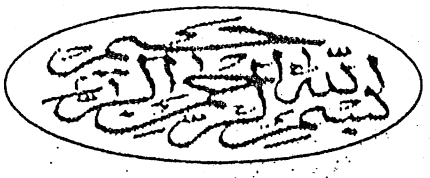
۳/۶ ـ فرق قیاس استثنائی در فلسفه و منطق با قیاس استثنائی در باب اختیار ۱۱

۳/۷ ـ «نسبت و لوازم نسبت» پایگاه منطق و بازگشت نسبت به اصل هستی ۱۲

۳/۸ ـ وحدت نسبت با اصل هستی بعنوان پایه منطق و ضرورت وحدت داشتن ماده و صورت در آن ۱۳

۳/۹ ـ نسبت و نظام نسبتها «موضوع یقین منطقی» و سخن از تعریف و تحلیل «موضوع یقین فلسفی» ۱۵

نام جزوه:	فلسفه اصول		
استاد:	حجةالاسلام والمسلمین حسینی الهاشمی	تاریخ جلسه:	۷۹/۳/۱۱
پیاده‌کننده:	آقای نیک منش	حروفچینی و تکثیر:	خانم رضوانی
عنوان گذار:	حجةالاسلام صدوق	تاریخ انتشار:	۷۹/۵/۱۳
ویراستار:	آقای نیک منش	کد بایگانی کامپیوتری:	۰۱۰۹۲۰۵۹
کنترل نهائی:	حجةالاسلام رضائی	زمان جلسه:	۶۰ دقیقه



«نسبیت و لوازم آن» یا «نسبت و نظام نسبتها» موضوع سخن منطق و یقین منطقی

حجةالاسلام میرباقری: حضرتعالی به دو مطلب در جلسهٔ اخیر اشاره فرمودید: ۱ ـ چگونه «یقین منطقی» جریان پیدا می‌کند و تاکجا به صورت جزمی و ازکجا به بعد بصورت تعلیقی جاری می‌شود؟ این یک بحث کلّی است که کلّ دستگاه علوم بشری را مدّ نظر قرار می‌دهد.

۱ ـ تبیین یقین تحلیلی به «یقین منطقی، یقین فلسفی، یقین کیفی (مصادیق فلسفه)»

حجةالاسلام والمسلمین حسینی: یعنی ابتدائاً بایست تکلیف «العقل هوالحاکم» را مشخص کرد و بجای آنکه نام آنرا یقین منطقی بگذاریم بایست یقین تحلیلی بگذاریم و بگوئیم سطح اول آن، یقین «منطقی» است که موضوع آن نیز «اصل هستی» است. و سطح دوم آن، یقین «فلسفی» است که موضوع آن «جهت هستی» است. و سطوح سوم آن، یقینی است که درباره «مصادیق فلسفه» سخن می‌گوید؛

حال چه کسی، چه حالت و چه خود مقولات ذهنی باشد. در همین جاست که وارد ستون دوم می‌شویم. به عبارت دیگر این را یک ستون می‌گیریم و بعنوان قوانین عامّی که در تحلیل عقلی انجام می‌گیرد قلمداد می‌کنیم و البته بالای آنها نیز یقین منطقی است لذا بایست معلوم باشد که ارتباط هر یقینی در هر قضیه‌ای به یقین منطقی چگونه است تا بتوان آنرا نظم داد و بر آن مسلط بود؟

(س): پس حضرتعالی می‌فرمائید ما یک یقین منطقی داریم که از تحلیل نفس «هستی و نیستی» آغاز

می‌شود. اما مناسب است که در اینجا دو نکته را متذکر شوم که در واقع یک سئوال توضیحی در خصوص منطق همین دو نکته نیز قابل طرح است. حضرتعالی می‌فرمائید زمانی که یقین، از موضوع هستی و نیستی خارج شد یا تعلیق به جهت پیدا می‌کند و یا تعلیق به کیفیت.

(ج): اما تعلیق به جهت، حتماً ضرورت آن محسوب می‌شود و نمی‌توان مستقیماً تحلیل بر کیفیت را متوقع بود لذا بایست تعلیق به جهت پیدا کند و بر اساس فلسفه است که شما درباره حال، نظر می‌دهید.

(س): بله یعنی دو تعلیق در میان است: تعلیق به جهت و تعلیق به کیفیت.

(ج): اولین تعلیقی را که منطق ـ پس از منطقی بودن ـ پیدا می‌کند تعلیق به جهت است. و هیچ راهی ندارد که به صرف حال بودن بخواهیم خلاف این عمل کنیم چرا که اشکال می‌شود. پس نبایست حکم عقلی در این خصوص صادر شود و نبایست درباره آن نظر و تحلیل داد. چه اینکه بالاخره سرماخوردگی و سرفه نیز «حال» محسوب می‌شود! چون انسان از آن رنج می‌برد. اصلاً «حال است» یعنی چه؟ اینکه «حال است و حجت است» به چه معنا است؟ این مطلب بایست به خوبی زیر سؤال برود. (۱)

(س): حضرتعالی که این معنا را انکار نمی‌فرمائید؟!

(ج): خیر! به این معنا جا می‌دهیم ولی بدون دلیل هم آنرا به شرع منسوب نمی‌کنیم بلکه می‌گوئیم بدبختی مسلمین اصلاً از ناحیه همین «علم حضوری» است چرا که تحلیل ایشان از این علم، فاسد است لذا هر آنچه را که بذهن آنها بیاید به ریش وحی می‌بندند! قطعاً تکلیف، بیش از این نیست. بله تکلیف صغاربیش از این نیست و واقعاً جای دارد که به آنها بخاطر کیفیت اداره‌ای که دنبال می‌کنند لقب صغار بدهیم. گاهی شخصی اداره می‌شود ولی در اسارت است و رنج می‌برد. من نیز می‌گویم از زمان معصومین(ع) که خود معصومین نبودند. گاهی است که کسی احساس خاصی دارد و مانند کودکی که او را می‌توان به هر سو برد به هر جهتی همراه کرد رفتارکرده و بر این نعمت هم شکر می‌کند و می‌گوید ببینید که کفار، چگونه مثل چهارپا زحمت می‌کشند و ما چگونه بخوبی استفاده می‌کنیم؟! قطعاً چنین کسی کودک است و تحت سرپرستی کسانی قرار دارد که رشد پیدا کرده‌اند.

مسلماً چنین کسی بدنبال کشف ممدوحه نیست و کاری ندارد که آیا بایست شرع، چنان افرادی را بر سر جای خود بنشاند یا خیر؟ او در یک حال خوش بسر می‌برد و اگر هم ناخوش شود بلافاصله حکم می‌کند که مردم بی دین شدند چون هوای نفس، غلبه پیدا کرده است! نه به آن وضع و نه به این وضع! چنین کسی فکر نمی‌کند که بالاخره همین افراد، بچّه مسلمان هستند و بایست تا جائی پیش رفت که کفار را هم به راه هدایت آورد. قطعاً او نمی‌داند آنچه که دست اوست ابلیس نیز در اختیار ندارد. نه به آن حال خوش او و نه به این یأس و نومیدی او!

(س): برای من روشن نشد که آیا اشکال حضرتعالی صرفاً به بحث «علم حضوری» است؟ چرا که این، بحث تحلیل مطلق علوم محسوب می‌شود باید دید تحلیل مطلق علوم و معارف انسانی چیست؟

(ج): و درباره خود معرفت و معرفت‌شناسی هم نظر می‌دهد.

(س): بله، و تمامی اینها از یک دیدگاه، معرفت حصولی ـ یعنی تحلیلی ـ است که حال یا تحلیل حسّی است یا غیر حسّی.

---

۱ ـ در همین جاست که فاصله شدید ما با «علم حضوری» معنا پیدا می‌کند. آیا معنا دارد که بگوئیم «چون حاضر است پس علم است»؟!

(ج): سئوال در همین است که وضعیت تحلیل روانی چگونه خواهد بود؟ بایست شما تکلیف این امر را روشن کنید.

(س): این یک تحلیل است یعنی تحلیل عقل ولو نسبت به روان.

(ج): اما چنین تحلیلی، از فلسفه نیز بر می‌خیزد؛ یعنی تعلیق به جهت است علاوه بر اینکه خود آن نیز کیفیت است و البته کیفیتی است که در دستگاه منطقی نمی‌تواند جریان پیدا کند. یعنی نظر تعلیقاً نسبت به چیزی است و دو تعلیق نیز وجود دارد.

(س): می‌گویند مثل تعلیقات حسّی است و کمتر از آنها هم نیست.

(ج): ما نیز این را می‌پذیریم.

(س): امّا آقایان، تعلیقات حسّی را غیر یقینی نمی‌دانند و می‌گویند یقین به کیفیت پیدا می‌شود. کما اینکه یقین به اصل هستی پیدا می‌شود. براستی چنین یقینی از کجا آمده است؟

اما دو نکته مورد سئوال بود: ۱ ـ در دستگاه منطق صوری، نوع جریان یقین را که منطق، عهده‌دار آن است به دو شکل تقسیم می‌کنند: به شکل قیاس «اقترانی» که در آن، از رابطهٔ اندراج استفاده می‌شود که این نیز رابطهٔ صغری و کبری است. و اما نوع دوم، قیاس «استثنائی» که در آن، از تلائم و شرطیت یا تباین ـ و به تعبیر دیگر از قضایای شرطیه متصله و منفصله ـ استفاده می‌شود و می‌گویند بلحاظ صورت یقین منطقی و بلحاظ صوری، یقین آور است. یعنی اگر چنین است چنان است و چون چنین است پس چنان است.

۲ ـ بررسی احکام تنجیزی و تعلیقی در دستگاه منطق صوری (قیاس اقترانی و قیاس استثنائی)

(ج): این همان تعلیقی است.

(س): بله، تعلیقی است اما بلحاظ منطقی، یقین‌آور است.

(ج): حال اجازه بدهید که یقین آنرا توضیح دهم. در اینجا یقین آن، تعلیقی است و ما نیز نمی‌گوئیم که یقین، تعلیق‌آور نیست. اما اینکه یقین آن چقدر ارزش دارد بحث دیگری است.

(س): این امر اگر در قضایای حملیه نیز بیاید باز قضیه به همین صورت می‌باشد چرا که در این نوع قضایا وقتی از نظر صورت، حکم می‌کنیم می‌گوییم «الف، ب است و ب، ج است» و الّا به تعبیر حضرتعالی ما هیچ قضیه‌ای نمی‌توانیم داشته باشیم تا بتوانیم بگوییم «الف، ب است». چراکه بمحض گفتن «ب است» در واقع داریم یا جهت را می‌آوریم و یا ماده و کیفیت را.

(ج): مگر در خود یقین منطقی.

(س): و در یقین منطقی هم زمانی که از «است» سخن می‌گوییم و «مواد» را می‌آوریم از یقین منطقی خارج می‌شویم که سئوال دوم من هم پیرامون همین امر بود. لذا سئوال اول این است که ما در منطق، دو نوع جریان یقین را قاعده‌مند می‌کنیم که یکی از آنها

بصورت اندراج است.

(ج): من اسم قیاس استثنائی را تعلیقی می‌گذارم. حال اگر جوابی دارید بفرمائید.

(س): اساساً بلحاظ منطقی که عهده‌دار صورت است چه فرقی میان این دو وجود دارد؟ چرا که این می‌گوید من عهده‌دار صورت هستم و صورت جریان یقین را تنظیم می‌کنم که مثلاً «اگر چنین است پس حتماً یقین جاری می‌شود.» قطعاً این چیزی جز همان جریان اقتضای «هست و نیست» نمی‌باشد. یعنی این امر، اقتضای تعلیقی «هست و نیست» می‌باشد. اما عرض من این است که هیچ تفاوتی در یقین منطقی ـ اعم از صورت اندراج و صورت تعلیق ـ وجود ندارد.

(ج): آیا شما اصلاً تفاوتی میان استثنائی و اندراجی قائل هستید یا خیر؟

(س): آنها در منطق، چنین تفاوتی را قائل نیستند چرا که منطق «بلحاظ» عهده‌داری کاری که می‌کند نمی‌تواند غیر این حکم کند.

(ج): مناسب است که «بلحاظ» آنرا حذف بفرمائید. چرا اصلاً دو نوع را بیان کرده‌اند؟ آیا در واقع آنها یکی هستند؟

(س): سئوال همین است که آیا واقعاً اینها به یک امر بازگشت دارند؟ آیا می‌توان یقین تعلیقی را به یقین اندراجی بازگرداند

(ج): سئوال این است که آیا عین همان است یا اینکه فقط در «صورت» می‌توان آنرا برگرداند؟ بله کلیهٔ دستگاههای مفروض ریاضی، به صورت بر می‌گردند. به عبارت دیگر شما در مورد هر بازی ذهنی که هیچ امری را هم پشتیبان نداشته باشد و مفروض بگونه‌ای باشد که بتوان این بازی را تنظیم کرد و پس از فرض، آنرا تعریف نمود و سپس نسبتها را ملاحظه کرد و نهایتاً تمام دستگاه را ساخت چه می‌فرمائید؟ اصولاً کل بازیهای ریاضی چه می‌کنند؟

۲/۱ ـ طرح سئوال: از آنجا که احکام منطقی به صورت تکیه دارد لذا همهٔ احکامش تعلیقی است و حکم تنجیزی ندارد؟

(س): اجازه بفرمائید که من سئوال دوم خود را مطرح کنم که فکر می‌کنم بلحاظ ریشه‌ای به همین مطلب شما بازگشت داشته باشد. و آن این است که یقین منطقی که به «هست و نیست» باز می‌گردد گاهی بگونه‌ای است که صرفاً می‌خواهد قواعدی جریان یقین را به دست ما بدهد و گاهی بگونه‌ای است که می‌خواهد دستگاه بسازد که در اینجا دیگر فلسفه خواهد بود لذا چرا بایست نام آنرا منطق گذاشت؟ یعنی طبق تحلیل حضرتعالی، منطق هیچ کاری نمی‌تواند صورت دهد مگر اینکه در آن تعلیق باشد. لذا هیچ تفاوتی در جریان یقین، بین قضیهٔ شرطیه نیست هرچند که برخی از راه دیگری وارد شده و خواسته‌اند شرطیه را به یکدیگر بازگردانند و عرض من این است که تمامی قضایای حملیه در منطق، به شرطیه باز می‌گردد چرا که خود، راجع به «مواد» نظر نمی‌دهد

و وقتی که می‌گوئیم «الف ب است و ب ج است» در واقع امری، تعلیقی محسوب می‌شود که نتیجه می‌گیریم پس «الف ج است» و چیزی هم غیر از این نیست چراکه آنچه مقتضای هست و نیست است بیش از این نیست، چه اینکه حضرتعالی می‌فرمائید نه تنها جهت بلکه هر قضیه‌ای را که بخواهیم بصورت قیاس بسازیم و نتیجه بگیریم در عین اینکه یقین منطقی در کنار آن است یقین فلسفی و موضوعی را هم در کنار خود دارد و این دو امر چه در شکل اندراج ظهور یابد و چه در شکل غیر اندراج باشد باز تعلیقی است.

(ج): شما فرمودید یقین منطقی، چه بود که فرمودید یکی از آنها حکم می‌کند شرطی یا تعلیقی است؟ و آن دیگری چه بود؟

(س): یعنی یقین منطقی در دو شکل جریان پیدا می‌کند: ۱ ـ قیاس اقترانی و اندراجی ۲ ـ قیاس انتظام و شرطی. اما برخی سعی کرده‌اند که شرطیه را به دیگری باز گردانند اما لبّ کلام این است که قضیهٔ حملیه به شرطیه بازگشت دارد که البته آن هم تعلیقی است چرا که هیچ جائی را نمی‌توان یافت مگر آنکه بگوئیم «اگر الف ب باشد و ب ج باشد پس الف ج است». طبعاً جریان اندراج، همین است. اما اینکه «الف ب است» این یک تعلیق و در واقع فرض ماست. آیا حضرتعالی این دو سنخ یقین را قبول می‌فرمائید یا اینکه یکی را به دیگری باز می‌گردانید؟ بنظر ما هر دو آنها تعلیقی است لذا یقین منطقی، هیچ خصلتی در یقین‌زائی جزمی ندارد.

در واقع سئوال ما به همان نکته‌ای که قبلاً فرمودید بازگشت دارد که اساساً یقین منطقی تا کجا می‌تواند بدون هیچ تعلیقی جریان پیدا کند؟ قطعاً در هیچ جا نمی‌تواند مگر در اولین کلمه که «هست، نیست نیست». یعنی در همین یک قضیه است که هستی، غیر از نیستی است.

۲/۲ ـ («وجود»، «عدم» نیست.) اولین حکم جزمی منطقی

(ج): همین درست است و ما هم همین را می‌گوییم و امری را مازاد بر آن نمی‌گوییم. یعنی یک قضیه وجود دارد و استحکام آن هم به حدّی است که تمام علوم بر آن بار می‌شود.

(س): اما این چگونه به منطق تبدیل می‌شود؟ در واقع تنها یک یقین وجود دارد.

(ج): بله و نام آن یقین منطقی است، البته در قضایای منطقی، از چند دسته می‌توان سراغ گرفت که بعض قضایا نیازمند استدلال و کمک گرفتن از تقسیماتی است که اصولاً در آن تقسیمات گاهی اساساً حکم نمی‌شود. اما این سخن به چه معناست؟ خوب دقت بفرمائید. شما مثلاً می‌فرمائید نقیض موجبهٔ جزئیه، سالبهٔ جزئیه نیست لذا می‌توانند هر دو با هم باشند. مثلاً هم «بعض الانسان اسود» داشته باشیم و هم «بعض الاسود لیس بانسان». در اینجا حکمی صورت نگرفته است و صرفاً می‌گوید این دو قضیه نقیض هم نیستند و یکدیگر را نقض نمی‌کنند.

اما سئوال ما این است در آنجا که می‌خواهیم حکم کنیم و امتناع اجتماع نقیضین را بیاوریم کجاست؟ آیا اندراج و تعلیق یکسان است؟

(س): چون تعلیق نیز یقین منطقی است و در یک قضیه بیشتر خلاصه نمی‌شود لذا اندراج هم حتماً به تعلیق باز می‌گردد.

۲/۳ ـ بررسی حکم منطق در جریان قیاس و اندراج

(ج): حال همین نکته، اولین قدم است که ببینیم آیا قیاس، به تعلیق می‌انجامد یا خیر؟ بله «هستی، نیستی نیست» و «الوجود لایساوق العدم» همگی جزمی هستند و تعلیقی نیستند. چرا که اگر «الوجود یساوق العدم» بود دیگر هیچ استدلالی در عالم یافت نمی‌شد و حرکتی برای عقل متصور نبود.

(س): ممکن است کسی بگوید هرچند آنرا نداریم ولی فرض کرده‌ایم که حالتی داشته باشیم.

۲/۴ ـ وجود جریان حکم قطعی منطقی در مسئله اندراج صغری در کبری

(ج): فرض کرده‌ایم که این حالت را داریم. یعنی اگر سخن می‌گوئیم بر اساس قبول این فرض است. اما ببینیم وضعیت قیاس اندراجی چیست؟

این قیاس می‌گوید اگر حکمی برای کبرای تعریف شده داشتیم حکم صغری در بطن آن، قابل انکار نخواهد بود. یعنی کلیت کبریٰ، یک تعریف است و صغریٰ هم تعریف دیگری است. حال پس از پذیرش این دو تعریف، نسبت بین این دو امر حتماً قطعی است. البته در عالم اصلاً ممکن است کبریٰ نباشد.

(س): و این همان تعلیق است.

(ج): خیر! اجازه بفرمائید که تعلیق را بیاوریم تا ببینید آیا تعلیق است یا خیر؟ بنابراین یک تعریف داریم که به آن کبریٰ و دایرهٔ بزرگ می‌گوئیم. و یک دایرهٔ متداخل کوچک هم بنام صغریٰ داریم. حال اگر حکمی برای بزرگتر ثابت شد در فرض که تمامی خصوصیات این کوچکتر، ناشی از آن بزرگتر باشد حتماً تابع خصوصیات بزرگتر هم خواهد بود. و الّا بایست گفت این کوچکتر، واحد آنچه بزرگتر دارد نیست!

(س): این همان اندراج است؟

(ج): آیا این معنا واضح است؟

(س): بله.

(ج): حال در اقتران، دو امر وجود دارد: ۱ ـ اندراج ۲ ـ یک تعلیق اضافه. یعنی در قیاس استثنائی، دو تعلیق وجود دارد حال آنکه در آنجا تعلیق چنین بود که اگر کبری و دایرهٔ بزرگتر را داشتید که خصلتی برای آن ثابت شد حتماً آنچه که ذیل آن قرار می‌گیرد همین خصوصیت را هم خواهد داشت. لذا اگر کبری، «جسم» با خصوصیت «ذو ابعاد ثلاثه» باشد حتماً آنچه ذیل آن می‌آید همین خصوصیت را بایست داشته باشد.

(س): برای آنکه اصطلاح قوم رعایت شود بایست بجای کبریٰ بگوئیم «حدّ اکبر» چرا که کبری، به خود قضیه، اطلاق می‌شود.

۲/۵ ـ قطعی بودن حکم منطقی در قیاس شکل اول بدلیل بازگشت انکار آن به اجتماع و ارتفاع نقیضین

(ج): بسیار خوب. پس برای حدّ اکبر یا حدّ بزرگ امری ثابت شده است که حتماً برای حدّ اصغر که ذیل آن قرار دارد این خصوصیت نیز ثابت است و الّا نمی‌توان گفت این ذیل آن است بلکه ذیل امر دیگری خواهد بود.

اما در قیاس اقترانی با دو امر «صورت» و «تعلیق اضافه بر صورت» مواجه هستیم و در اینجا می‌گوئید صورت مستقیماً به خود وجود و عدم باز می‌گردد. ولی من می‌گویم خیر چنین نیست چرا که حدّ اکبر دارد و یک خصوصیت نیز برای آن ثابت است و حد اصغر نیز حد اصغر است و ذیل آن قرار دارد ولی آن خصوصیت برای آن ثابت نمی‌شود! معنای این فرض، این خواهد بود که پس «وجود یا عدم برابر است»!

نوع تعلیقی که در اینجا دارید تعلیقی است که به حدّ اولیه منطقی بازگشت دارد و انکار آن، انکار همان حدّ اولیه خواهد بود. در قیاس استثنائی، صورتی را نسبت به ماده‌ای می‌دهید که لزوماً چنین نیست و در واقع دو تعلیق می‌خورد. در اینجا، تعلیق آن نسبت به «اصل هستی نسبت» است و در آنجا اصل هستی نسبت نیست بلکه «نسبت در موضوع» است لذا موضوع، اضافهٔ آن است. حال هر جوابی دارید بفرمائید.

اصولاً قدرت قیاس استثنائی یا تعلیقی، فقط به «صورت» است چرا که درباره «ماده» نمی‌تواند سخن بگوید. یعنی قدرت شرطیتی که در قیاس اندراجی ذکر می‌شود به نفس موضوع نسبت است نه اضافه به نسبت؛ و البته نسبت هم به خود وجود، متصل می‌شود و می‌گوید این «اگر» راکه دربارهٔ حد اکبر می‌گویم از قبیل «اگر این نوار است» نیست. در قیاس استثنائی «اگر این نوار است پس چنین است» یک شکل وجود دارد که آنرا از قیاس اندراجی گرفته است لذا یک تعلیق در آنجا ملحوظ است. در اینجا یک موضوع بنام «اگر این نوار است» وجود دارد که غیر از «این حد اکبر است» می‌باشد. اینها با هم تفاوت دارند. اصولاً نفس «صورت» بمعنای نفس «نسبت» است و نفس نسبت بمعنای نسبت بین وجود و عدم و سلب و ایجاب است. بله اگر در حد اکبر هست چنین خواهیم گفت اما این امر با «اگر این نوار است» زمین تا آسمان فاصله دارد.

(س): برای من باز مطلب روشن نیست چرا که فقط حد اکبر وجود ندارد و می‌خواهیم مفهومی را برای این اثبات کنیم لذا از مثلاً «زید» سخن می‌گوئیم.

(ج): کم لطفی نفرمائید! ما در بحث منطقی، موضوعی بنام حدّ اکبر داریم که برای آن، مثال «زید» را می‌آوریم. وقتی که درباره نسبت سخن می‌گوئیم آیا درباره زید بحث می‌کنیم؟! قطعاً برای فهم مخاطب، این مثال را می‌آوریم.

۳ ـ بررسی موضوع منطق و پایگاه آن

(س): حال کلی‌تر هم می‌توان سخن گفت به اینکه مثلاً «انسان متفکر است و متفکر هم چنین است».

۳/۱ ـ نسبت بین هستی و نیستی پایگاه تعریف حد اکبر و حد اصغر

(ج): شما در اینجا کم لطفی می‌فرمائید چرا که تمثیل صرفاً برای تفهیم است و اصل بحث در خصوص نسبت بزرگتر است نه در خصوص انسان و زید و کاغذ و... در اینجا نسبت در اصل وجود، مورد نظر است. بله برای تفهیم آن چنانچه شما می‌فرمائید از «اگر انسان...» یا «اگر ذو ابعاد و ثلاثه...» یا... سخن می‌گوئیم ولی متوجه هستید که موضوع ما در قیاس منطقی، نفس نسبت است. یعنی شما بایست نفس اندراج حکم حدّ اصغر و حدّ اکبر را معنا کنید نه اینکه بر انسان و غیر آن مثال بزنید. باید بفرمائید که تعریف حد اکبر چیست؟ این تعریف هم یک تعریف نظری محض و بدون ماده است. یعنی سئوال می‌کنید که «نسبت» چیست؟

(س): صغری و کبری، دو قضیه هستند که مشتمل بر یک حد وسط و حد اصغر است و آن نیز مشتمل بر حدّ اکبر و حد وسط است که از طریق حد وسط، ارتباط بین این دو امر برقرار می‌شود.

۳/۲ ـ «نسبت» پایگاه حد وسط، اصغر، اکبر و «موضوع منطق» سخن از حمل اوصاف حد اکبر بر حد اصغر

(ج): پس شما همین کلمهٔ «حدّ» را بفرمائید و آنرا به «انسان» یا هر مادهٔ دیگری اضافه نکنید. یعنی ما در اینجا سه حد وسط، اصغر و اکبر داریم که برای تفهیم آن، مثال می‌زنیم. اما باید بدانید که موضوع بحث ما «حمل آنچه در حد اکبر است بر حد اصغر» می‌باشد. و منظور از «آنچه»، همان «نسبت» است.

(س): من باز اصطلاح منطقی آنرا عرض می‌کنم که تفاوت آن با اصطلاحات حضرتعالی روشن شود و بجای هم بکار نروند. در اصطلاح قوم وقتی می‌گوئیم «الف ب است و ب ج است» آنها به «ج»، حد اکبر می‌گویند و به «الف»، حد اصغر و به این «امر مکرر» هم حد وسط می‌گویند.

(ج): اجازه، بفرمائید که در الفاظ وارد نشویم و یک خط دراز نکشیم بلکه صرفاً یک خط کوچک رسم کنیم و بگوئیم آیا هر آنچه را که برای این ثابت است برای آن هم ثابت است یا خیر؟ عجالتاً از قبای اصطلاح و لبّ و... خارج شوید! عرض ما این است که هر آنچه برای بزرگتر ثابت است برای کوچکتری که ذیل آن است نیز بایست ثابت باشد.

(س): پس بفرمائید منطق، از طریق حدّ وسط عمل می‌کند

(ج): و نسبت هم نسبت بین دو تعریف است که آن تعاریف هم رسماً به خود «وجود» باز می‌گردند و

هیچ امری هم واسط آنها نیست. لذا صحیح است کسی بگوید اگر چنین نباشد پس امتناع اجتماع نقیضین لازم می‌آید. اما در قیاس استثنائی چنین نیست چون پای یک «صورت» و یک «موضوع» در کار است.

(س): سئوال هم در این جاست که چگونه حد اکبر به «هستی» باز می‌گردد؟!

۳/۳ ـ بازگشت احکام منطقی به «نفس هستی»

(ج): شما می‌گوئید من نسبتی را به هستی می‌دهم و هر نسبتی را که به هستی بدهم که دارای این خصوصیت است پس در واقع این نسبت را به آنچه که تحت شموله آن است داده‌ام. یعنی در معنای شامل و مشمول نسبتی، حد وسط، امری قطعی است و الّا اگر چنین نباشد این کوچکتر، منسوب به بالاتر نیست و اصغر آن محسوب نمی‌شود. گاهی می‌گویید من تعریف را خط می‌زنم و گاهی هم می‌گوئید من آنرا می‌پذیرم. و زمانی که آنرا پذیرفتید بدین معناست که دو کیفیت از وجود که یکی از آنها تحت کیفیت بالاتر قرار می‌گیرد مورد توجه هستند. چراکه بالاخره یا مشمول احکام آن هست و یا نیست و اگر مشمول نباشد که بنابر تعریف، حدّ اصغر آن محسوب نمی‌شود.

(س): اما از این، هیچ یقین زائدی استخراج نمی‌شود. عرض من اینست به اولین قضایا که می‌رسد آن تعلیق پیدا می‌شود.

۳/۴ ـ ضرورت وجود احکام جزمی منطقی برای بهینه احکام تعلیقی فلسفی

(ج): زمانی که به اولین قضیه می‌رسد اگر شما بگوئید آیا قیاس استثنائی می‌شود حتماً جواب شما منفی است چراکه اولین قضیه می‌تواند اصلاً قضایای خارجیه در قضایای فلسفی نباشد و تعلیق به جهت هم پیدا کند. بله هرچند که یک درجه ضعیف‌تر از صورت است اما نبایست آنرا هیچ بدانید بلکه باید بگویید من با منطق، فلسفه و احکام جهت را ارزیابی می‌کنم. لذا اگر پای منطق به جایی محکم نباشد اصلاً نمی‌توان نسبتهای فلسفی را ارائه داد. در این حال نبایست گفت چیزی در آن نیست.

پس تفاوت آن چنین شد که جهت را عوض می‌کنیم و احکام جهت اولی هم باطل می‌شود و جهت دومی که می‌آید خللی به دستگاهی که صورت‌ساز بود وارد نمی‌کند با اینکه حکم در قضایای فلسفی عوض شده است و اصلاً به چنین نتیجه‌ای می‌رسیم که آن قضایای اولی، توهّم محض بوده

است امّا آنچه که شمشیرزنِ میدان اول و دوم است چیزی جز یقین منطقی نیست. پس اثر آن این است که فلسفه می‌رود اما منطق وجود دارد. چه رسد به تعلیق قیاس استثنائی که از جهت هم پایین‌تر بیاید.

(س): اما به لحاظ منطقی چه تفاوتی میان ایندو است؟ چراکه از نظر منطق و صورت‌بندی منطق، همین را می‌گوید که آنهم به انکار اصلی باز می‌گردد.

(ج): یک فرض متتابع وجود دارد که خطای در هرکدام، نتیجه را هم تضعیف می‌کند. این تفاوت آنست. ممکن است از نظر کلی‌گیری گفته شود اگر ما صد هزار فرض هم داشته باشیم هیچ قضیه‌ای تغییر پیدا نمی‌کند چون فرض است و کلیت آنهم تفاوتی ندارد که آیا صد هزار فرض، واسطه باشد یا یک فرض چنین نباشد. چراکه بالاخره فرض، دخیل است. ولی ما می‌گوییم چنین نیست و شما چنین نفرمایید. چراکه اگر تعلیق بر تعلیق بر تعلیق شد در هرکدام خدشه‌ای وارد شود کل سیستم و حداقل کل خط شما (اگر نگاه مجموعه‌ای هم نداشته باشید) و اتصال و ارتباط شما به یقین منطقی خود دگرگون می‌شود.

در قیاس استثنائی یا تعلیقی، یکبار تعلیق به ماده‌ای که در جهت است صورت می‌گیرد که اسم آنرا تحلیل فلسفی می‌گذاریم چون از منطقی خارج شده است. چراکه قابلیت ابطال دارد و از جهت دیگری که می‌آییم حداقل امر این است که انحصار آن شکسته می‌شود.

حجة‌الاسلام پیروزمند: لطفاً یک مثال در خصوص تعلیق ثانی بفرمایید.

(ج): مثل اینکه اصل را در هستی، کثرت یا اصالت ماهیت و یا اینکه وحدت یا اصالت وجود بگیرند. در این حال کلیهٔ قضایایی که در این دستگاه است صحیح است که بگوییم وجود را از جهت وحدت، مورد توجه قرار دادند و کثرت را بصورت اعتباری اثبات کردند. و بالعکس آن چنین است که بگوییم توجه آنها در دستگاه فلسفی خود به کثرت و موجود ـ و نه وجود ـ بود. در این حال وحدت، امری اعتباری خواهد بود. و هرکدام از این دستگاهها که بخواهند کار کنند یک دستگاه منطقی بالای سر آنهاست.

حجة‌الاسلام میرباقری: سئوال من اینست که در منطق، این مواد از کجا به دست می‌آید؟ چراکه بالاخره هستی و نیستی مطرح است و شامل و مشمول و ضرورت اندراج و... هیچیک منطقی نیستند.

۳/۵ ـ توجه به «صورت» در منطق به معنای توجه به نسبت

(ج): فراموش نکنیم که «نسبت» به معنای «منطق» است و اولین نسبتی را هم که داریم همان سلب و ایجاب اوّلی است به اینکه «وجود، عدم نیست».

(س): یعنی موجود را بر پایهٔ «هست و نیست» سنجیدن، بدون آنکه مادّه‌ای در آن باشد. چون مواد نسبتی را ملاحظه می‌کند.

(ج): امّا تنها نسبت این نوع مواد را می‌بیند چون کار منطق، ملاحظهٔ صرف نسبت است لذا به آن «صورت» را لقب می‌دهند.

(س): اما همین که در نسبت، شامل و مشمول را می‌گوید در واقع موادی را در مقام نسبت ملاحظه می‌کند.

(ج): ابتدائاً نبایست نسبت را شامل و مشمول

کرد بلکه بایست بصورت سلب و ایجاب ملاحظه نمود. یعنی اولین حکم نسبت میان هستی و نیستی، «امتناع اجتماع نقیضین» است. حال که این را داشتیم سپس برآن حق تعریف را استوار می‌کنیم به اینکه نقیضین مثلاً چیست و فرد آنرا هم به چیزی معنا می‌کنیم که خودش خودش نباشد.

حال کبری را بصورت تعریف یک نسبت، تعریف می‌کنیم. یعنی حد اکبر و حد اصغر را به تعریف یک نسبت، تعریف می‌کنیم چون می‌خواهیم «هو هویت» را در حدّ اصغر از اجمال به تبیین برسانیم و البته نسبت حملیه هم کار خود رامی‌کند و می‌گوید هست و اگر نیست نبایست بالائی هم باشد. پس در این جا «نسبت»، پایه است و بر همین اساس هم می‌توان جلو رفت.

حال در آن، مادّه‌ای می‌ریزم که بمحض ریختن اولین ماده، جهت معنا پیدا می‌کند.

(س): اما تا ماده‌ای به این یقین اول، ضمیمه نشود منطق نمی‌شود. همانگونه که تا جهت به آن ضمیمه نشود فلسفه نمی‌شود. اینکه بگوئیم «هستی، نیستی نیست» چگونه می‌توان از آن، رابطهٔ اندراج را استفاده کرد؟ مگر اینکه یک ماده به آن اضافه شود گرچه آن ماده، ماده‌ای منطقی باشد.

۳/۶ ـ فرق قیاس استثنائی در فلسفه و منطق با قیاس استثنائی در باب اختیار

(ج): احسنت! از جمله مباحثی که بعداً خواهد آمد این است که وقتی از جهت پائین آمدید یک کیفیت می‌سازید که یکی از آنها مربوط به کیفیت نفس و حالات روحی است و یک کیفیت هم، کیفیت عقلانی است که سطوح مختلف دارد و یک کیفیت هم کیفیت حسّی و تعیّنات مختلف است. حال در مورد این تعیّنات سخن می‌گوئید و از نوع تعلیق آن بحث می‌کنید.

مطلبی راکه اخیراً مورد بحث قرار دادیم مطلب مهمی بود به اینکه قیاس اقترانی دربارهٔ اختیار، از قبیل قیاس اقترانی دربارهٔ فلسفه و منطق نیست چراکه خروج از ضرورت و امتناع، به امکان و ایجاد است. اصولاً نسبت در بحث منطقی و مشتقات عقلی آن، سخن از ضرورت و امتناع و نه امکان و ایجاد ـ می‌گوید. چراکه امکان و ایجاد، مربوط به تحت تسخیر است به اینکه من چیزی را تحت تسخیر خود دارم که ممکن می‌شود و اگر آنراانجام دادم ایجاد می‌شود. تا زمانی که بالاتر برود و تحت تسخیر است بصورت «شاء» در بیاید که نسبت به حضرت حق طبعاً امری مطلق محسوب می‌شود و نسبت به مراتب مادون حتماً به شاء ربوبیت الهی تعلیق پیدا می‌کند تا نهایتاً به آنجا برسد که در دست ماست؛ یعنی «بحول الله و قوته اقوم و اقعد» پس کلاً امکان و ایجاد است که آنهم از قبیل ضرورت منطقی نیست. اصولاً منطق در نسبت خود، ضرورت و امتناع را می‌طلبد و قیاس استثنائی و تعلیقی که موضوع آنها موضوع اختیار است نبایست با آنطرف خلط شود.

۳/۷ ـ «نسبت و لوازم نسبت» پایگاه منطق و بازگشت نسبت به اصل هستی

اما آیاتعلیقاتی راکه ما در قضایای منطقی داریم چه نوع تعلیقی است؟ شما می‌گوئید ماده‌ای از قبیل حدی راکه در حد اکبر و اصغر تعریف می‌کنید. اضافه می‌شود. بگذریم از اینکه بحث کنیم آیا صحیح است که قوم بر مبنای خود، از بداهت عقلی دیگری بحث کنند که همان «الکل اعظم من‌الجزء» است. و هکذا صرف نظر می‌کنیم از اینکه بگوئیم در حکم شامل و مشمول، یقین منطقی حق دارد اولین نسبت را از یک بداهت عقلی دیگر اخذ کند.

(س): آیا منظور شما کلّ است یا اجتماع کلی بر جزئی؟ چراکه در سیر منطقی، از کل به جزء نیست و در دستگاه قوم، سخن از کلی به جزئی است.

(ج): بله اما ما در اینجا نمی‌آئیم کلمهٔ «اعظم» و «اصغر» را از آنجا بگیریم بلکه آنرا تعریف می‌کنیم به اینکه خود نسبت، موضوع بحث ماست؛ یعنی ما احکام نسبت را می‌خواهیم. آیا می‌توان احکام نسبت را از «الوجود لاْ یساوق‌العدم» در آورد؟

ما در حد اکبر، مرز شامل را تعریف می‌کنیم چون بناست ببینیم چگونه می‌توان مفهوم شمول را از وجود استخراج کرد؟ آیا در اینجا اگر از نسبت شامل و نسبت و مشمول و نسبت بین آنها سخن می‌گوئیم چگونه می‌توان مدعی شد که انکار آنها به انکار اصل وجود بازگشت دارد؟ آیاتعلیقاً چنین است یا خیر؟

اساساً تعلیق شما نسبت به چه امری است؟ آیا نسبت به مواد است؟ آیا موضوع فرض، خود «نسبت» یا«نسبت چه چیز» است؟

(س): منظور نسبت شامل ـ یعنی حکم شامل و حکم مشمول ـ است.

(ج): این نسبت راکه می‌گوئیم در اولین ملاحظه ماست در واقع بمعنای توجه به احکام نسبت است و حتّی موضوع بحث ما، فرض تحلیل نسبت نیست. یعنی ما تحلیل دربارهٔ نسبت نمی‌کنیم.

(س): منظور از نسبت، همان نسبتی است که در قضیهٔ اول و دوم است؛ حال قضیهٔ هرچه که می‌خواهد باشد.

(ج): بله، قضیهٔ هرچه که می‌خواهد باشد. دو نسبت وجود دارد اما ما حتّی احکام نسبت را هم تحلیل نمی‌کنیم که مثلاً نسبت چگونه بوجود می‌آید یا اصولاً هویت نسبت چیست یا چگونه نسبت از بین می‌رود یا درک از مفهوم نسبت چگونه بوجود می‌آید؟ ما به هیچیک از اینها کاری نداریم؛ مثل قضیه‌ای راکه می‌گفتیم «الوجود لاْ یساوق العدم».

(س): اما بالاخره خود این، مفروضات بسیاری دارد چون نسبت، غیر از اصل هستی و نیستی است و فرض نسبت و نسبت شامل و مشمول در میان است.

(ج): اما غیر از وجود و عدم را نفرمائید. چون نسبت، یکی از موجودات است و امری نیست که بتوان گفت کاری به وجود ندارد.

(س): همهٔ موجودات چنین هستند و نمی‌توان گفت که کاری به وجود ندارند. اما اینکه ما این وجود را چگونه درک می‌کنیم و اساساً فرض نسبت (در بحث نسبت) چگونه است مطلبی است که نمی‌توان آنرا نادیده گرفت.

(ج): شما چگونه کار کردن نسبت را مدّ نظر دارید یا چگونه فهمیدن را؟ اگر اخیری باشد که بحث از مکانیزم فهم و مکانیزم نسبت و رابطهٔ بین آنها مطرح می‌شود. این بحث دیگری است که مربوط به شناخت‌شناسی و نسبت‌شناسی است. اما در اینجا که شما از نسبت‌شناسی بعنوان اینکه هویت آن و مادهٔ خود نسبت چیست بحث نمی‌کنید.

(س): بله، همینطور است اما عرض من این است که این، غیر از اصل هستی و نیستی است.

(ج): وقتی شما می‌فرمائید «الوجود لا یساوق‌العدم» در واقع نسبت اولیهٔ را ملاحظه می‌کنید. یعنی وقتی می‌گوئید وجود، عدم نیست در واقع می‌خواهید نسبت را ملاحظه کنید. اساساً طرفین سنجش، دو مفهوم است که همان درک از وجود درک از عدم و نسبت مساوی نبودن است. یعنی هم نسبت تساوی و هم نسبت نیستی و سلب تساوی وجود دارد.

(س): اما این چه ربطی به جریان این نسبت در منطق دارد؟

۳/۸ ـ وحدت نسبت با اصل هستی بعنوان پایه منطق و ضرورت وحدت داشتن ماده و صورت در آن

(ج): ابتدائاً بایست دید منطق چه نقشی دارد؟ شالودهٔ منطق به چه امری بازگشت دارد؟ آیا به فهم از نسبت بازگشت دارد یا به مکانیزم فهم و پیدایش نسبت؟ قطعاً به هیچیک بازگشت ندارد.

(س): به نسبت و لوازم آن بازگشت دارد.

(ج): صحیح است اما لوازم نسبت هم بمعنای نسبتها است. در حقیقت صحیح است که بگوئید چگونه نسبتها به یکدیگر نسبت دارند؟ این همان منطق است. اما آیادر اینجا هر دو ماده و صورت به خود وجود باز نمی‌گردد؟ آیا آنها متحد در اصل وجود نیستند؟

(س): سئوال شما روشن نیست.

(ج): یعنی نسبت هست و نسبت نیست.

(س): اصولاً نسبت، بین خود هستی است.

(ج): این یک سئوال دیگر است. شما می‌فرمائید «وجود، عدم نیست» اما این کلام به چه معناست؟

(س): اینکه «وجود، عدم نیست» ربطی به نسبت ندارد.

(ج): اما بالاخره در اینجا هم یک نسبت را می‌فرمائید.

(س): بله اما این از گفتن احکام نسبت است. یعنی نسبتی را نسبت به وجود و عدم جاری می‌کنیم و

می‌گوئیم اگر وجود، عدم نیست که منطق نیست.

(ج): سئوال را بگونه‌ای دیگر مطرح می‌کنم که پایهٔ منطق محسوب می‌شود به اینکه آیا خود این قضیهٔ، متحّد به وجود است؟ یعنی اینکه «وجود عدم نیست» آیا بگونه‌ای است که ماده و صورت آن با هم هستند یا اینکه می‌توانند بصورت علی‌حده و تعلیقی فرض شوند؟ آیا می‌توان گفت در بعض شرایط، آنرا اقترانی می‌کنند و «وجود، عدم باشد»؟ آیا می‌توان گفت فرض این است که وجود، عدم نیست؟

(س): اگر فرض کردیم که وجودی هست آنگاه وجود، عدم نیست.

(ج): آیا می‌توان بر این قضیه فرض کرد و بگوئیم فرض می‌کنیم که وجود با عدم، مساوی نیست؟ آیا حکم، باخود وجود، متحد است؟ آیا ماده و نسبت، متحدند؟ منطق و ماده و صورت، متحدند.

(س): یعنی هیچ تعلیقی در اینجا نیست؟

(ج): خیر! هیچ تعلیقی را نمی‌توان آورد و اگر هر تعلیقی را بتوانید الآن بیاورید مشکل را حلّ می‌کنید.

حجة‌الاسلام حسینیان: این از قبیل آن است که بگوئیم هر نسبت با وجودش متحد است.

(ج): اما آیا برای درست کردن نظام نسبت نیز می‌توان از تمام اشیاء استفاده کرد؟ آیا می‌توان لوازم استکان را می‌آورد و مثلاً آقای حسینیان را ثابت کرد؟!

(س): اما بحث سر لوازم آن نیست بلکه بحث پیرامون اطلاعات نسبت حد عدم با وجود است.

(ج): اما در آنجا من نظام نسبتها را روی آن پیاده می‌کنم و همه را جذب می‌کنم.

(س): این سئوال دوم است که بگوئیم چگونه از آن، نسبتها بدست می‌آید؟

(ج): ابتدائاً بایست معلوم باشد که اتحاد وجود و نسبت چیست بخلاف اینکه اگر من در لوازم خواستم از جائی دیگر ماده‌ای دیگر بیاورم بمعنای این است که تعلیق صورت گرفته است. در کلیهٔ قضایائی که نتیجه آنها، اتحاد ماده و ماده و صورت در خود وجود باشد و انکار نسبت به انکار وجود بیانجامد و نه انکار صورت به انکار موجود بالوجود تعلیقاً بایست بگوئیم نظام صورت و نظام نسبت و نظام جریان علیّت در نسبتها چنین است که هر دو ماده و صورت به وجود باز می‌گردند. «این همانی وجود»، غیر از «این همانی موجود» است.

حجة‌الاسلام میرباقری: معنای اینکه ماده و صورت در وجود و عدم، متحدند چیست؟ آیا منظور از «متحدند» به این معناست که ما در اینجا حکم تعلیقی نداریم؟

(ج): به این معناست که ما یک صورت و یک ماده داریم. در جای دیگر می‌گوئید صورتاً اشکالی ندارد و ارتباطات دقیق است اما مادتاً محل بحث است. ولی در اینجا نمی‌توانید چنین بگوئید.

(س): پس کجای آن اتحاد ماده و صورت است؟ بنظر می‌رسد معنای آنرا بایست بداهت ماده بگیرید.

(ج): خیر! چون اگر ماده نباشد صورت نیز حاصل نمی‌شود. اما در جای دیگر آن صورت هست گرچه ماده نباشد. در اینجا صورت، متوقف بر ماده است و اگر فرض تساوی وجود و عدم صورت گیرد دیگر نسبت در کار نیست.

(س): اما ما فرض تساوی نمی‌کنیم بلکه نسبتی را که بر قرار می‌کنیم این است که وجود، عدم نیست.

(ج): اگر دربارهٔ وجود این نسبت بگوئید اگر این ماده که وجود است نباشد آیا این نسبت هست یا خیر؟

(س): می‌توان فرض کرد که اگر وجود باشد وجود، عدم نیست و اگر وجود نباشد اصلاً حکمی نیست.

(ج): خود همین را که می‌فرمائید باز تکیه بر وجود دارد! چراکه برای نسبت، یک متن وجود قائلید. یعنی همین که می‌گوئید «اگر مساوی شود این چنین نمی‌شود و اگر مساوی نشود چنین می‌شود» کاشف از این است که خود همین، موجودی از موجودات و یک نسبت است و الّا اگر وجود را مطلقاً خط بزنید نمی‌توانید چنین بگوئید.

شما می‌دانید که وجود صرفاً «واو و جیم و واو و دال» نیست که بگویند آقای وجود نبود ولی نسبت آنرا می‌توان به آن داد! پس اینکه از هست و نیست و تعلیق و شرط سخن می‌گوئید به این معناست که وجود را می‌خواهید تکیه‌گاه آن قرار دهید.

(س): یعنی ماده، تکیه‌گاه صورت است.

(ج): بله و صحیح است که شما بفرمائید اتحاد ماده و صورت در منطق، امری ضروری است و نمی‌توان آنها را از یکدیگر جدا فرض کرد.

(س): و معنای اتحاد را هم چنین بگیریم که نسبت، متکی به ماده است.

(ج): بله و الّا اگر متکی نباشد اصلاً نسبتی نیست. یعنی در اینجا صورت بدون ماده اساساً قابلیت لحاظ ندارد بر خلاف آن در فلسفه که چنین لحاظی صحیح است.

(س): آیا این امر صرفاً در اولین قضایای منطقی است یا در آخر منطق نیز وجود دارد؟

۳/۹ ـ نسبت و نظام نسبتها «موضوع یقین منطقی» و سخن از تعریف و تحلیل «موضوع یقین فلسفی»

(ج): بنظر می‌رسد که جای آن تا قیاس اندراجی تمام می‌شود و از آنجایی که کلاً تعاریف، در منطق، خود می‌شوند و امور دیگری مثل طبقه‌بندی قضایا و الوجود اِمّا کذا و کذا را می‌آورند که در واقع موادی مربوط به خارج از منطق است که قابل بسط بوده و مورد اختلاف نیز می‌تواند باشد آنگاه قضیه شکل دیگری پیدا می‌کند چراکه در این حال، در تعریف وارد شده‌ایم.

(س): همین نکته محل بحث است. یعنی ما نسبتی را بین وجود و عدم ایجاد کردیم که شما می‌فرمائید در آنجا ماده و صورت، یکی است و وجود، عدم نیست. اما این چگونه کثرت پیدا می‌کند؟ و اصلاً

خود این قضیه، بدون فرض هیچ نسبت دیگری چگونه منطق می‌شود؟ یعنی نسبتی وجود دارد که با مادهٔ آن یکی است که در قضیهٔ هو هویت یا امتناع تناقض می‌باشد. در اینجا هیچ چیز دیگری نیست و شما می‌فرمائید که ماده و صورت، یکی هستند به این معنا که صورت، به ماده متقوم است.

(ج): اما ما در اینجا صورت دیگری درست می‌کنیم که به تعبیر حضرتعالی منطق، از زیرساخت خود در همین جا خارج شده و بسط پیدا می‌کند. حال به این امر، صورت قیاس شکل اول می‌گوئیم. در اینجا صرفاً در ظاهر امر، لحاظ صورت می‌شود. و آقایان بحث نسبت می‌کنند ولو تمثیلاً ماده را هم به آن اضافه می‌کنند. اما صرفاً لحاظ صورت می‌شود که در این حال آنچه مخفی است همان امری است که شالودهٔ آن بوده است و می‌توان آنرا «این همانی اصلی» نامید. آنها می‌گویند هر قضیه‌ای که باشد تابعی از «این همانی اصلی» است. و این همانی اصلی هم همان «الوجود لا یساوق‌العدم» است. حال حد اکبر ما بنابر تعریف، یک این همانی خاصی را تعریف کرد. و حد اصغر را هم ذیل آن قرار داد و گفت این، بخشی از آن است که بالطبع بایست احکام بالاتری را هم داشته باشد. بعبارت دیگر همان قضیه را تکرار می‌کند. اصولاً بحث «این همانی» در آن جاری می‌شود. یعنی بحث صحت و فساد نسبت، همان بحث این همانی است.

به دیگر بیان قضیهٔ اصلی این بود که هر این همانی، همین حکم را دارد و یکی از آن «این همانی»ها، خود حدّ اکبر و اصغر است. البته فرض بر این است که «این، همان حکم را دارد» در اختیار شماست. این را در انتزاع بعنوان اولین کار می‌آورید تا تعاریف «همان» شکل بگیرد و بحث در مفاهیم و جریان نسبت صورت بگیرد که البته این، از لوازم همان حکم اول شماست.

(س): اما هر جا که بحث لوازم به میان می‌آید به این معناست که امر جدیدی ملاحظه می‌شود.

(ج): خیر! زیر «نوع امر جدید» خط بکشید و بعداً پیرامون آن نیز سئوال کنید. چون اگر نوع امر جدید، نوع نسبت بود حتماً با نسبت منسوب به امری، تفاوت دارد. شما در منطق، صرفاً خود نسبت را بحث می‌کنید و نه بیشتر از آنرا.

(س): اما خود نسبت، چه ربطی با قضیهٔ اولیه دارد؟

(ج): قضیهٔ اولیه، یک نسبت است که کلیهٔ نسبتها در حقیقت، صغریات آن نسبت محسوب می‌شوند. یعنی در قضایای منطقی بایست صغریات، خود نسبت اولیه باشند. البته شما تعریف نسبت را می‌فرمائید و آنرا جریان می‌دهید. نحوهٔ در آمدن نسبتها از نسبت اولیه، بنفسه تحت قانون اندراج است.

آیا تفاوت آن با قضایای اقترانی و تعلیقی روشن شد؟ یعنی آیا منتقل به این امر شدید که تعلیقات نسبتی و تعلیقات نسبتِ نسبت به آن موضوع دیگر (که آن موضوع، دیگر نسبت نیست) چگونه است؟ بحث

نسبت، از بحث نسبت وجود و عدم است. وکلیهٔ قضایا ـ حتی قضایای فلسفی ـ بگونه‌ای هستند که نسبت بین وجود و عدم، موضوع بحث آنها نیست بلکه نسبت، خصوصیات وجود، موضوع بحث آنهاست و البته جهت وجود، اولین خصوصیت است. اساساً اصل در وجود و تحلیل وجود چیست؟

(س): ازکجا قضایا، قضایای شرطی می‌شوند؟ آیا از فلسفه؟

(ج): اولین جائی که مواد دخالت می‌کنند در تحلیل وجود است. خوب دقت بفرمائید. حال که شما می‌خواهید در تحلیل وارد شوید چه تحلیل خود نسبت باشد تا بگرئیم هویت خود نسبت چیست و چه تحلیل فهم باشد و چه تحلیل هستی باشد حتماً تحلیل هستی، اول قرار می‌گیرد. چرا که تحلیل هستی، فلسفه می‌شود. در تحلیل هستی هم حتماً مجبورید که جهت و لوازم جهت را بیاورید.

«و آخر دعوینا انّ الحمد لله رب العالمین»

جلسه: ۶۰

تاریخ: ۷۹/۴/۱۵

فلسفه اصول

طبقه‌بندی مفاهیم

«رابطه بین شناخت و حجیت»

استاد: حجةالاسلام والمسلمین حسینی الهاشمی تنظیم از: گروه پژوهشی ـ کارشناسی اصول فقه دفتر فرهنگستان علوم اسلامی

بررسی حجیت یقین براساس جریان ضرورت تناسب و جدول طبقه‌بندی یقین (نه جریان ضرورت نسبت)

فهرست:

۱ ـ پیدایش نسبت در ملاحظه نسبت بین وجود و عدم (بر مبنای منطق صوری) و بازگشت آن به اصل وجود ۱

۱/۱ ـ خروج موضوعی پیدایش مواد از جهات مختلف از یقین منطقی بدلیل عدم بازگشت آنها به اصل وجود ۱

۱/۲ ـ تکیه یقین منطقی به ضرورت یا استحاله و شکسته شدن انحصار یقین فلسفی (جهات) و تعلیقی بودن آن..... ۲

۲ ـ بررسی پیدایش تناسب و دوئیت آن با پیدایش نسبت برای تبیین موضوع حجیّت ۲

۲/۱ ـ ضرورت تناسب به معنای به وحدت رسیدن دوئیت اراده‌ها و نفی جریان ضرورت و امتناع نسبت در آن..... ۳

۲/۲ ـ عدم امکان موضوع قرارگرفتن «ضرورت تناسب» برای قضاوت و حکومت کردن عقل نظری..... ۴

۲/۳ ـ ضرورت حکم داشتن عقل نظری به معنای جریان نسبت اندراجی و حکم به وحدت حقیقی (این همانی یا هو هویت) و خروج موضوعی ضرورت تناسب از آن ۴

۳ ـ تجزیهٔ «یقین ذاتاً حجت است» و یقین «منطقی، موضوعی، مصداقی» و تحلیل آن در جدول (یقین «تحلیلی، تشریعی، تحققی») × (موضوعاً، موضوعات و آثار)..... ۵

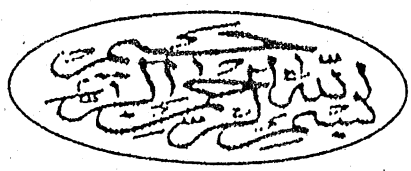
۳/۱ ـ تقسیم یقین تحلیلی به یقین «منطقی، فلسفی، تعین مصداقی» ۵

۳/۲ ـ تبیین یقین شرعی و یقین تحققی در سه سطح موضوعاً، موضوعات و آثار..... ۶

۳/۳ ـ نفی حالت کشف از علم و یقین حاصله، نفی عدم فرض تخلف اراده بعد از کشف بوسیله تحلیل یقین در جدول ۷

۳/۴ - تبیین یقین تشریعی به ضرورت وحدت داشتن حالت و سنجش برای مقنن کردن حالت در موضوع حجیت ۸
۴ - تبیین کیفیت جریان ضرورت منطقی (بازگشت به اصل هستی)، ضرورت فلسفی (بازگشت به جهت در مفاهیم نظری) و ضرورت تحلیل عقل نظری نسبت به امور حسی و عقل عملی ۸
۵ - تبیین تقسیم یقین به تحلیلی، تشریعی، تحققی به حاکمیت عقل، حاکمیت شرع، حاکمیت ارادهٔ موقن بر مبنای قوم ۹
۵/۱ - تبیین ممکن‌الحجیه بودن یقین در جدول تحلیلی بر مبنای قوم ۱۰
۵/۲ - کیفیت تفاهم «مفردات جدول» و «ترکیبات جدول» در موضوع یقین ذاتاً حجت است با قوم ۱۰
۶ - پرسش و پاسخ به سئوالات ۱۱

نام جزوه :	فلسفه اصول		
اســـتاد :	حجةالاسلام والمسلمین حسینی الهاشمی	تاریخ جلسه:	۷۹/۴/۱۵
پیاده‌کننده :	آقای نیک منش	حروفچینی و تکثیر:	خانم رضوانی
عنوان گذار :	حجةالاسلام صدوق	تاریخ انتشار :	۷۹/۵/۱۵
ویراستار:	آقای نیک منش	کد بایگانی کامپیوتری :	۰۱۰۹۲۰۶۰
کنترل نهائی :	حجةالاسلام رضائی	زمان جلسه	۶۰ دقیقه



جلسه ۶۰ فلسه اصول تاریخ: ۷۹/۴/۱۵

بررسی حجیت یقین بر اساس جریان ضرورت متناسب و جدول طبقه‌بندی یقین (نه جریان ضرورت نسبت)

۱ ـ پیدایش نسبت در ملاحظه نسبت بین وجود و عدم (بر مبنای منطق صوری) و بازگشت آن به اصل وجود

حجة‌الاسلام والمسلمین حسینی: در این جلسه می‌خواهیم ببینیم اصولاً چه تفاوتی میان «نسبت» و «تناسب» وجود دارد؟

نسبت در آن جائی است که یقین، یقین درجهٔ یک منطقی باشد. وجود با عدم، برابر نیست. اساساً لازمه اصل «وجود» برابر نبودن با «نبود» خود است که اصل پیدایش نسبت، ملاحظه می‌شود. پس هم خود و هم نبود خود و هم نسبت بین خود و نبود خود مفهوماً ملاحظه شده است. یعنی عدم، ذاتاً قابلیت حمل به وجود را ندارد.

اصولاً در هر جا که دیدید سلب نسبت تا هر جا، سلب نفی وجود است آنگاه یقین، یقینی منطقی خواهد بود.

۱/۱ ـ خروج موضوعی پیدایش مواد از جهات مختلف از یقین منطقی بدلیل عدم بازگشت آنها به اصل وجود

حال اگر در خود علم منطق، تعاریفی را ارائه داده و تعریفی از جنس و فصل و حدتام و وصف تام دادیم ولی نتوانستیم این تعاریف را به امری برگردانیم که انکارش، انکار اصل وجود نمی‌باشد و در واقع نسبت آن، جزء لازمهٔ ذات وجود نبود و نسبتش به معونه محتاج شد باید ببینیم چه امری حاصل می‌شود؟

مثلاً می‌گوئیم «الوجود اما جوهر او عرض و...»

حال اگر از این راه وارد شویم کسی دیگر نیز می‌تواند

بگـوید «الوجـود امـا ولایـة او تـولی» و کسـی دیگـر بگـــوید «الوجـــود امـــا کـــثرة او وحـــدة» و کســـانی دیگر هـم حیثیات دیگـری از وجـود را بگـویند چـه اینکه حیثیت حرکتی آن، ربّ و ربوبیّت

می‌خواهد. مثل کسی که می‌گوید وجود، هیچ امـری جز در حال حرکت بودن نیست. یعنی موجود بالوجود در حالی که حـادث بـاشد وجـود نـدارد مگـر ایـنکه در آن، حرکت و تغییر لحاظ شود و البته اولین تـغییر آن هم ایجادش می‌باشد که چیزی جز از بطن امکان به عمل نیست. از این مطلب می‌گذریم و وارد جزئیات آن نمی‌شویم.

حال هرگاه ما موادی را آوردیـم کـه صـورت را تعریف می‌کند فرقی نمی‌کند آن جائی که مواد، از آنجا آمده است ـ ولو علم منطق باشد یا آن مـواد، مـفاهیم باشد ـ دیگـر در ایـن حـال بـعنوان «نسبت مـنطقی» مطرح نخواهد بود. چون نسبت منطقی، از آنـجاست که بازگشت به اصل وجود کـند نـه ایـنکه بـه جـهت یـا کـیفیت، بـازگشت داشـته بـاشد. چـه ایـنکه اگـر بـه جـهت یـا تـعیّن بـازگشت کـند ـ گـر چـه در عـلم منطق باشد ـ به این معناست که آنـرا از امـر دیگـری، غیر از خود نسبت و هستی می‌آوریم. در آنجا که فقط هستی و نسبت نباشد محل نزاع خواهد بود و هر کسی چیزی می‌گوید. شما از مقدماتی آغاز می‌کنید و آنـها از مقدماتی دیگر. در ایـن حـال انـحصار امـر شکسـته می‌شود.

۱/۲ ـ تکیه یـقین مـنطقی بـه ضـرورت یـا اسـتحاله و شکسته شدن انحصار یقین فلسفی (جـهات) و تـعلیقی بودن آن

اما ما در نسبت، انحصار قضیه را در چه امـری نیاز داریم تا بتوانیم از یقین منطقی سـخن بگـویم؟ در جواب می‌گوییم در جائی است که «حدّ وسط» برای آن محال باشد. چون نسبت، یا هست یا نیست. یعنی یـا پای «ضرورت» در میان است و یا پای «اسـتحاله»؛ یـا نسبت، نسبت به اصل وجود، وجود دارد و یـا مـحال است که وجود داشته باشد. نسبت «عدم با وجود برابر نیست» بصورت ضرورت و امتناع است؛ یعنی ممتنع است که برابر باشند. در این حال، فقط «این همانی» در عالیترین سطح آن خواهد بود.

اما «نـظام نسبتها کـه بـا مـواد نـیز هـمراه است می‌تواند از جهت نسبت، بصورت «تعلیقی» باشد آنهم تعلیق به «علیٰ فرض»؛ بگونه‌ای که هر چه تعداد فرض آن بیشتر باشد امکان تخلّف آن از واقع نیز بیشتر خواهد بود. لذا چنین نیست که اگر ده تعلیق داشته بـاشد بـا صورتی که یک تعلیق دارد برابر بـاشد. در ایـن حـال، مـنزلت «قـیاس اسـتثنائی» بـه مـیزان تـعلیقی کـه دارد تضعیف می‌شود.

۲ ـ بررسی پـیدایش تـناسب و دوئـیت آن بـا پـیدایش نسبت برای تبیین موضوع حجیّت

حال می‌خواهیم موضوع دیگری را بحث کنیم و وارد بحث «تناسب» شویم کـه در آن، نـه فـرض «هـو

هویت» بلکه فرض «دوئیت» وجود دارد. یعنی بایست دید دو چیز با حفظ «دو بودن» آنها دارای چه نحوه نسبتی می‌باشند؟

۲/۱ ـ ضرورت تناسب به معنای به وحدت رسیدن دوئیت اراده‌ها و نفی جریان ضرورت و امتناع نسبت در آن

ارادهٔ عبد نسبت به ارادهٔ مولیٰ تسلیم شده است. پس تسلیم بودن، صفت ارادهٔ عبد است که نسبت به ارادهٔ مولیٰ صورت گرفته است. یعنی در اینجا فرض دو اراده بودن لحاظ شده است. ولی چنین اراده‌ای که تسلیم محض است وکانّه یک اراده شده است با این امر تناسب دارد که یک چیز خوانده شود. به تعبیر دیگر زمانی فرد را «عاصی» می‌دانیم که ارادهٔ او در مقابل اراده بالاتر، چیز دیگری بگوید بگونه‌ای که او «شاء» امری را و این هم «شاء» امر دیگری را! ولی زمانی که این، همان را بگوید که او می‌گوید و آن امری را انجام دهد که او می‌خواهد گویا ارادهٔ دیگری در کار نیست و این، ابزار جریان ارادهٔ بالاتر قلمداد می‌شود و ارادهٔ او مجرای ارادهٔ بالاتر می‌گردد و بر خود، هیچ رنگی را اضافه نمی‌کند که در این حال بنابر تعریف طاعت و عصیان حتماً او عاصی نیست چون تناسب به وحدت اراده دارد.

اما آیا می‌توان از ضرورت تناسب نیز مانند ضرورت و امتناع نسبت سخن گفت؟ مسلماً جواب منفی است. اصولاً ضرورت تناسب، از قبیل ضرورت نسبت نیست. در ضرورت نسبت «موضوعاً، موضوعات و آثار» آن همگی با اصل وجود، وحدت دارند. به دیگر بیان ضرورت نسبت و هو هویت، هم موضوعاً و هم موضوعات و هم آثار آن، با اصل وجودی راکه مورد بحث قرار دادیم وحدت دارند. اما ضرورت تناسب می‌تواند تخلّف‌پذیر باشد چون شما موضوعاً تسلیم هستید نه اینکه کیفاً علم شما همان علم باشد و اراده نیز در آن کیفیت جریان پیدا کند و نه اثر آن عین وحدت و عین همان ارادهٔ اول باشد.

پس، از ضرورت نسبت چنین سخن گفتیم که هست و غیر از این هم نیست اما موضوعاً آن چنین است و نه موضوعات و آثارش. اما ببینیم در نظام تناسب و ضرورت نسبتها، عقل چه حکمی دارد؟ آیا می‌گوید تناسب، عین ضرورت نسبت است؟ چنانچه گفتیم این سخن صحیح نیست چراکه می‌گوید تناسب دارد. بنابراین یقین منطقی به دو جهت نمی‌تواند در حجیت بیاید: جهت اول این بوده که بحث اصل و جهت وجود نیست بلکه بحث تعیّن وجود است و موضوع تعیّن وجود هم موضوعی است که در آن، اراده اصل است؛ یعنی ضرورت دلالت و دلیلیت در اینجا وارد نمی‌شود و اصلاً ضرورت نسبت نیست. و اما ضرورت تناسب هم نمی‌تواند عین آنرا انجام دهد و صرفاً می‌تواند موضوعاً ضرورت تناسب را تمام کند اما کیفیتاً نمی‌تواند.

۲/۲ ـ عدم امکان موضوع قرار گرفتن «ضرورت تناسب» برای قضاوت و حکومت کردن عقل نظری

بنابراین منطقاً اینکه بگوئیم خود «حجیّت»، موضوع است که می‌تواند برای حکم منطقی، موضوع قرارگیرد و عقل، به برهانی بودن تعریف خود، حاکم است صحیح نیست و عقل، حاکم نیست. در اینجا حداکبر، از حدهای تعلیقی است و تنجیزش صرفاً در جهت خاص و در جهت ضرورت تناسب است. هر چند عقل عملی بتواند حسن و قبح را بفهمد ولی نمی‌تواند و حق ندارد قضاوت و ساختن کبری و صغری را عملی سازد. مجدداً تکرار می‌کنم که عقل عملی، مستقل است و حسن و قبح را می‌فهمد و موضوع آن هم باید و نباید و شایست و نا شایست است و مانند عقل سنجش هم درک دارد و تسلیم بودن اراده را به ارادهٔ دیگر نیز درک می‌کند و حسن و عدل را هم می‌فهمد ولی حق قضاوت را ندارد. البته بحث حسن و قبح نیازمند توضیح بیشتر است چرا که می‌خواهیم بگوئیم موضوع برای حکم عقل است. و عقل نیز بایست از آن، تعریف داشته باشد.

۲/۳ ـ ضرورت حکم داشتن عقل نظری به معنای جریان نسبت اندراجی و حکم به وحدت حقیقی (این همانی یا هو هویت) و خروج موضوعی ضرورت تناسب از آن

اینکه «وجود دارد» یک سخن است و اینکه «از آن یک تعریف دارم» سخن دیگری است. اصلاً تعریف با سنجش، درست می‌شود. تعریف، کار عقل نظری است. اما چرا می‌خواهیم آنرا تعریف کنیم؟ شما نباید آنرا حد اکبر قرار دهید و برای آن حد اصغر بسازید و در یک کلام، آنرا تعریف نکنید. شما نبایست آنرا موضوع برای سنجش و تناسب قرار دهید و برای آن، تعریفی ارائه ندهید. شما از هر جائی که خواستید برای سنجیدن، موضوع قرار دهید بایست بدانید که کار سنجیدن، یک کار نظری است. شما بایست بوسیله دستگاه نظری، یک تعریف از حسن و قبح داشته باشید تا عملاً دستگاه سنجش ایجاد شود و بتواند بگوید این مفهوم، چه نسبتی با مفهوم دیگر دارد؟ اصولاً فهم من از یقین چیست؟ فهم من از حجیت چیست؟ و فهم من از حسن و قبح چیست؟

بله هر چند که حق مولی، حق‌الطاعة است اما آیا شما از حق و حقانیت، تعریفی دارید یا خیر؟ ممکن است بگوئید خیر صرفاً من از آن، یک درک دارم. حال اگر این درک را می‌خواهید حد اکبر امری قرار دهید و سپس حد اصغر را قرار داده و بین آنها نسبتی بر قرار کنید و حکم به تناسب کنید در واقع آنچه شما انجام می‌دهید این است که ضرورت نسبت را بین دو امری که «هو هویت» ندارند و یکی نیستند انجام داده و صرفاً می‌خواهید با تناسب آنها، وحدت‌شان را ملاحظه کنید. از اینرو نمی‌توانید تعریف نکنید. اصولاً «ضرورت جریان نسبت بین دو امر، همان تناسب است» که البته این ضرورتی است که می‌گوئید دائر مدار بین بود و نبود است اما صرفاً در حد موضوعاً آن و نه موضوعات و

آثارش. چون وحدت ندارند و دوئیت آنها لحاظ شده است. پس سخن از ضرورت تناسب و نه ضرورت نسبت است. با این وصف جریان نسبت بین دو امر، «تناسب» را نتیجه می‌دهد و اگر هم نفی کنید عدم تناسب را نتیجه می‌دهد. بنابراین ما، هم نسبت و هم تناسب را خواهانیم.

اما در عقل عملی، پای ضرورت جریان تناسب و کل ضرورتهای تحلیلی و تعلیقی در میان است.

حال ببینیم اصولاً حسَن و قبیح، چه نقشی دارند؟ آیا ملائم با ذات من هستند تا حسن باشند؟ آیا ملائم با ذات عموم هستند؟

حجة‌الاسلام میرباقری: من فکر می‌کنم ورودی بحث برای من و دوستان روشن نباشد که چرا اصلاً بحث به اینجا منتهی شد؟

۳ ـ تجزیهٔ «یقین ذاتاً حجت است» و یقین «منطقی،موضوعی، مصداقی» و تحلیل آن در جدول (یقین «تحلیلی ، تشریعی، تحققی») × (موضوعاً، موضوعات و آثار)

(ج): بحث درباره یقین منطقی و این جمله است که «یقین ذاتاً حجت است». بالای این جمله نیز جدولی کشیده شده است که در سطر آن نوشته‌ایم: «یقین تحلیلی منطقی ـ یقین تشریعی ـ یقین تحققی». و در ستون این طرف نوشته‌ایم: «موضوعاً ـ موضوعات ـ آثار». اما «مصداقی» را که قرار است ذیل این چهار خانه به محاکمه بکشیم این است که یک یقین منطقی در این امر که «یقین ذاتاً حجت است» دخالت دارد. هکذا یک یقین موضوعی که کبری است و بالاخره یک یقین مصداقی در آن دخالت دارد.

(جدول شمارهٔ ۱)

مراتب / حاکم	تحلیلی	تشریعی	تحققی
موضوعاً	۱/۱	۲/۱	۳/۱
موضوعات	۱/۲	۲/۲	۳/۲
آثار	۱/۳	۲/۳	۳/۳

۳/۱ ـ تقسیم یقین تحلیلی به یقین «منطقی، فلسفی، تعین مصداقی»

لذا جدول ما علیحده است که در ستون اول آن می‌گوئیم «یقین تحلیلی» بر سه دسته است: ۱ ـ یقین منطقی ۲ ـ یقین فلسفی ۳ ـ یقین مربوط به تعین مصداقی. اما خانه شمارهٔ ۱/۱، درباره «یقین منطقی» و برابری آن با اصل وجود نسبت است که امری تمام محسوب می‌شود.

و خانه شمارهٔ ۱/۲، دربارهٔ «یقین فلسفی» است که البته قضیه تمام نمی‌شود چون تعلیقی است آنهم

تعلّیقی به جهت که قابلیت انکار دارد لذا اگر از جهت دیگر بیائیم این امر اثبات نمی‌شود. اما در مصداقی، هم جهت و هم تعین حضور دارند و در آنجا عقل، حکم تام ندارد.

۳/۲ ـ تبیین یقین شرعی و یقین تحققی در سه سطح موضوعاً، موضوعات و آثار

اما در سطر دوم از «یقین شرعی» بحث می‌کنیم که چیزی جز بحث حجیت نیست. این یقین آیا جزء مصداق است یا جزء فلسفه یا امری دیگر؟ قطعاً جزء مصداق قرار دارد که در اینصورت عقل هم نمی‌تواند در اینجا حکم به نسبت جزمی کند بلکه صرفاً می‌تواند به تناسب کند نه نسبت.

(س): تعریف یقین شرعی چیست که شما آنرا با حجیت، یکی می‌دانید؟

(ج): در یقین شرعی که سخن از مبرء ذمّه بودن یا مجزی یا مؤمّن از عقاب بودن و کلاً انتساب عمل، به شرع مقدس است می‌خواهیم ببینیم تکلیف این امر موضوعاً چیست و هنگام نسبت دادن به خداوند متعال موضوعاً چگونه است؟ اصولاً موضوعات نسبت دادن چیست و آثار آن کدام است؟ و نسبت این سه امر به ستون قبلی آن که یقین منطقی است چیست؟ آیا کلمه حجیّت، همعرض عنوان کناری آن ـ یعنی یقین منطقی ـ است؟ عقلاً که نمی‌توان چنین گفت. آیا همعرض یقین فلسفی است؟ باز نمی‌توان عقلاً چنین گفت. امّا می‌توان آنرا از قبیل مصادیق یقین به کیفیت دانست ولی کیفیت آن از این قبیل نیست که مستقلاً هو هویت بیاید.

پس یقین شرعی، یقینی است که بتوانیم با آن، مشروعیت مطلبی را به خداوند متعال نسبت دهیم.

اما یکی از تعاریفی که در پائین جدول می‌آید در خصوص موقن و یقین آن است. فراموش نکنید زمانی که از یقین تشریعی سخن می‌گوئید ابتدائاً بایست نفس نسبت آن به شرع تمام شود و سپس بر اساس آثاری که داریم بایست دربارهٔ موقن، حکم دهیم به اینکه اگر موقن، از راه صحیحی وارد شده است یقین آن صحیح است و الا غلط می‌باشد. اما همین سخن از باب منطق، چگونه است؟ (بنظر می‌رسد که در بعضی جلسات، اگر تابلوئی وجود داشته باشد به تبیین مطالب، کمک بیشتری می‌کند.)

پس در یقین تشریعی ابتدائاً رابطه خود تشریع به یقین در حضور این مطلب، مطرح است که اساساً نسبت به شرع، دارای چه حکمی است؟ گفتیم که نسبت یقین منطقی به عقل، برابری تام است و از نفی آن، نفی خود وجود لازم می‌آید. اما از نفی حجیت، نفی خود شرع لازم نمی‌آید. چراکه تشریع، ابتدائاً رابطه بین دو امر ـ یعنی مولی و عبد ـ را ذکر می‌کند. لذا بحث حجیت، موضوعاً از مصادیق این نیست که نسبت بین آنها ضرورت قطعیه داشته باشد.

اما درنهایت از «یقین تحققی» و اینکه موقن چه می‌کند بحث می‌کنیم که مربوط به فصل سوم است.

یقین تحققی، همان وضع موقن است اما برخی از آقایان در بیانات خود به این مطلب توجهی ندارند و می‌گویند برای موقن، حالت کشف پیدا می‌شود ولو دچار جهل مرکب شده باشد. لازمه این امر نیز فلان عمل و وحکم شرعی آن هم فلان چیز است!

پس یقین تحققی، دربارهٔ وضع موقن و رفتار اوست. اگر بخواهیم اشاره‌ای گذرا به این فصل داشته باشیم باید بگوئیم اگر کسی یقین پیدا کند ضرورتاً بر وفق یقین خود عمل نمی‌کند. چراکه انسان می‌تواند دارای دو یقین متضاد هم باشد! «وجحدوا بها و استیقنتْها انفسهم». شما بمحض آنکه می‌گوئید او می‌تواند خود را از عمل به یقین خویش باز دارد به این معناست که او قابلیت امر و نهی دارد. یعنی هرگاه کسی توانست به یقین خود عمل نکند قابلیت امر و نهی دارد. لذا می‌توان گفت به یقین خود عمل کن یا عمل نکن.

(جدول شمارهٔ ۱)

مراتب / حاکم	تحلیلی (عقلاً)	تشریعی (شرعاً)	تحققی (تحققاً)
موضوعاً	یقین منطقی	یقین و حجیت	یقین و شخص موقن
موضوعات	یقین فلسفی	یقین و مصادیق حجیت	اختیار و شخص موقن
ـ آثار	یقین مصداقی	آثار یقین در مصادیق شرعاً	حجیت و یقین شخص موقن

۳/۳ ـ نفی حالت کشف از علم و یقین حاصله، نفی عدم فرض تخلف اراده بعد از کشف بوسیله تحلیل یقین در جدول

اینکه بگوئیم «یقین ذاتاً حجت است» به این امر بازگشت دارد که دو چیز را در مورد آن رعایت کنیم که البته هر دو آنها نیز با مباحث گذشته نقض شده است:

۱ ـ اگر علم و یقین حاصله، حالت کشف داشته باشند.

۲ ـ اگر اراده پس از کشف، مُجزی باشد و فرض تخلف نداشته باشد.

چنانچه گذشت هر دو ادعای فوق، نقض شده است. چون اگر کسی بر طبق «وجحدوا بها و استیقنتها انفسهم» می‌تواند ضد یقین خود عمل کند می‌توان با یک دلیل ظنّی ـ و نه قطعی ـ به او گفت که به یقین خود عمل نکن! اگر می‌گوئید موضوعاً خارج از دستور است بشرط آن است که ارادهٔ حاکم بر یقین، وجود نداشته باشد. در این حال معلوم می‌شود انسان در عین آنکه حال دارد بر آن حال نیز اشراف دارد. او می‌تواند بترسد و پایش بلرزد و تصمیم بگیرد و به جلو برود. او یقین دارد که اگر در رودخانه وارد شود غرق می‌شود اما اراده می‌کند که برود! او می‌گوید من تسلیم نمی‌شوم در

حالی که دشمنی او را تعقیب نمی‌کند ولی باز می‌گوید تصمیم گرفته‌ام که بروم ولو بر خلاف علم من باشد! معنای این امر این است که می‌تواند موضوع امر و نهی قرار گیرد چرا که موضوع اختیار است و هر چه موضوع اختیار باشد قابلیت امر و نهی دارد.

پس یقین تحققی مربوط به وضع موقن فی‌حالة‌الیقین است گرچه یقین او، یقین موضوعی نبوده و یقین طریقی محضِ محض بلکه عین خود علم باشد. او بر علم خود حکومت دارد. آیا تمامی فسادهائی که در دنیا می‌شود بر اساس جهل است؟ آیا هیچکس عالماً و عامداً خلاف نمی‌کند؟ اگر چنین باشد که بایست دستگاه قضا را برچید و لااقل نبایست کسی را متهم به ارتکاب عمل خلاف عن قصدٍ کرد که البته در این حال همهٔ اعمال خلاف، مشتبه یا خطائی خواهد بود. بخوبی می‌دانید که اگر کسی اشتباه کند یک گونه جرم دارد و اگر خطا کند بگونه‌ای دیگر است. در این حال دیگر جرم عمد پیدا نمی‌شود! توجه بفرمائید که ما به این فصل در مباحث اصولی، زیاد کار داریم.

(س): منظور از یقین تشریعی چه بود؟

۳/۴ ـ تبیین یقین تشریعی به ضرورت وحدت داشتن حالت و سنجش برای مقنن کردن حالت در موضوع حجیت

(ج):یعنی یقینی که در کبرای ارتباط به شرع دارید. اینکه این ربط، ربط عقلی است قابلیت تحلیل دارد و در آن هم عقل حکم می‌کند. اما این حکم آیا در موضوعاً هست یا در موضوعات و یا در آثار آن؟ بنظر ما می‌رسد که در یقین تشریعی، عقل ضرورت تناسب را «موضوعاً» تمام می‌کند که در این حال هم اصلاً بمعنای صدور حکم جزمی درکیفیت و موضوعات نیست بلکه روی نسبت بین دو اراده است. معنای این سخن این است که اگر اصلاً مقنن نباشد و احراز هم نشود هیچ حجیتی هم نخواهد داشت. لذا بایست ضرورت نسبت تمام شود و برای این امر هم بایست هر دو «حالت» و «سنجش» با یکدیگر باشند. اصولاً حالت بدون سنجش نمی‌تواند در اینجا باشد.

اما در خصوص احراز ضرورت نسبت و تناسب، آنجاکه دست ما به تلاش عقلی بند شده و مقنن می‌شود هم تقنین در نزد آن کسی که در حال احراز است قابل لحاظ خواهد بود و هم بعداً قابل ارائه به دیگران نیز خواهد بود. این امر مهمی است که البته قبل از آن، بیان یک مقدمه برای تبیین هر چه بیشتر یقین تشریعی، ضروری است.

۴ ـ تبیین کیفیت جریان ضرورت منطقی (بازگشت به اصل هستی)، ضرورت فلسفی (بازگشت به جهت در مفاهیم نظری) و ضرورت تحلیل عقل نظری نسبت به امور حسی و عقل عملی

باید بدانیم که نسبت بین دو چیز، همان «تناسب» است و ضرورت نسبت بین دو امر مستقل هم، «ضرورت تناسب» را نتیجه می‌دهد. با این وصف اگر نسبت، به نفس ذات یک چیز بازگردد بگونه‌ای که

نفی آن، منجر به نفی خود شود عملاً ضرورت نسبت را نتیجه می‌دهد و اگر اصل وجود آنرا نفی کند ضرورت منطقی خواهد بود و اگر جهت آنرا نفی کند ضرورت فلسفی می‌شود که البته بعضی مسائل منطق هم به فلسفه ملحق است. و اگر تعیّنی را تمام می‌کند که دیگر نه ضرورت منطقی و نه فلسفی است بلکه می‌تواند بازگشت به فلسفه کند و می‌تواند موضوعاً جزء مفاهیم نظری نباشد و یک درک دیگر حسی یا روحی باشد که در این حال بایست برای فلسفه، موضوع تحلیل قرار گیرد و از درک غیر عقلی به مفاهیم عقلی تبدیل شود. (به این نکته خوب دقت فرمائید.) شما در کبری‌سازی چه می‌کنید؟ در واقع یک درک حسی یا روحی را به یک درک عقلی تبدیل می‌کنید. حال که مفاهیم عقلی شد می‌توانید برای آن کبری و صغری بچینید و البته مجبور می‌شوید که حسن و قبیح را هم در اینجا تحلیل عقلی کنید و حق و باطل ـ و یا حق‌الطاعة ـ را به تحلیل عقلی برسانید.

اولین امری که بایست روشن شود این است که بدانیم حق و باطل بمعنای درک عقل عملی است. آیا زمانی که شما از بداهت عقل عملی و حق و باطل و حسن و قبیح سخن می‌گوئید آیا به این معناست که واقعاً عقل نظری از آنها یک تعریف دارد یا خیر؟ آیا اگر اصلاً تعریفی نداشته باشد می‌تواند در امر سنجش وارد شود؟ اصولاً حکم به ضرورت نسبت صورت نمی‌گیرد مگر آنکه مفهوم، نظری باشد. البته اشکالی ندارد که موضوع آن مفهوم، امری حسی باشد اما بایست از آن یک تعریف نظری ارائه شود و سپس در این تعریف، بسنجد و نسبت برقرار کند. اگر هم می‌گوید دو چیز است بایست حکم به ضرورت تناسب کند امّا بایست ابتدائاً آنرا به تحلیل نظری تبدیل کرد و از آن یک تعریف نظری ارائه دهد و سپس در مصنوع خود بگوید این دو چیز است که در اینجا حفظ دوئیت می‌شود ولی باز ضرورت نسبت وجود دارد. و یا می‌توان گفت ضرورت نسبت نیست بلکه امتناع نسبت هست.

(س): آیا می‌توان گفت در خط اول (جدول)، بحث عقل و تحلیل نظری مطرح است؟

(ج): بفرمائید در ستون اول نه خط اول.

(س): پس ستون عمودی آن چه می‌شود؟

۵ ـ تبیین تقسیم یقین به تحلیلی، تشریعی، تحققی به حاکمیت عقل، حاکمیت شرع، حاکمیت ارادهٔ موقن بر مبنای قوم

(ج): «موضوعاً، موضوعات و آثار». لذا کاری به یقین نداریم بلکه می‌گوید حاکم، عقل یا شرع است و یا اصلاً خود شخص موقن است و پای یقین تحققی در میان است. با این وصف سه مرحله «تحلیل، تشریع و تحقق» را بایست در سطر نوشت. یعنی اول‌الامر، تحلیل است اما تحلیل چیست؟ این طرف آن هم «موضوعاً، موضوعات و آثار» است ولی ذیل تحلیل چه باید نوشت؟ بایست یقین منطقی را بالای جدول نوشت به اینکه تحلیل، یقین منطقی موضوعاً است و

الّا اگر چنین نباشد از درجه ضعیفی برخوردار است. اما چه کاری از آن برمی‌آید؟ در جواب می‌گوئیم ملاحظه نسبت به صورت تامّ است که در این حال می‌توان آنرا یقین منطقی و تکیه‌گاه حکم درباب سنجش نامید. البته بعداً نیز خواهیم گفت هر چند که ما اختیار را مقدم می‌داریم اما اگر سنجش را از آن حذف کنیم کاری از پیش نخواهیم برد.

از اینرو جدول دوم را برای دستگاه «نظام ولایت» می‌سازیم و جدول فعلی (جدول شماره ۲) را علی‌المبنای قوم می‌نویسیم.

۵/۱ ـ تبیین ممکن‌الحجیه بودن یقین در جدول تحلیلی بر مبنای قوم

چون فعلاً می‌خواهیم بر مبنای قوم بگوئیم یقین ذاتاً حجیت ندارد بلکه می‌تواند حجت باشد چرا که یقین، ممکن‌الحجیة است که در شرائط مختلفی (که بحث آن خواهد آمد) می‌تواند حجت شود؛ مقنّن گردد و به تفاهم عرفی برسد و در آن هم تعبّد، اصل باشد. در این حال اگر کسی هم بگوید یقین حجت است باید به او گفت تنها از یقین سخن نگوئید بلکه هر امری که قابل تعبّد و تقنین و رسیدن به تفاهم اجتماعی باشد بایست آنرا حجت دانست.

ما در این جدولی که درست می‌کنیم و دارای شش خانه است می‌خواهیم اثبات کنیم این سخن شما اصولاً با دستگاه منطقی خودتان نارسازگار است چون بین موقن که دارای حالت یقین است و بین تشریع ـ یعنی حسن و قبح و تناسب ـ خلط کرده‌اید و البته تناسب را هم سه قسمت نکرده و به «موضوعاً، موضوعات و آثار»، تقسیم نکرده‌اید. اصولاً ما همیشه تناسب را می‌توانیم بصورت موضوعاً احراز کنیم نه موضوعات آن که درجه تضعیف آن است. چون موقن در موضوع موقن بودنش، متکیف به کیف است و نمی‌تواند او را بدون کیفیت لحاظ کرد. همواره یقین موقن، به مصداق بازگشت دارد. در این حال اثر آن نه تنها چنین نخواهد بود که یقین ذاتاً حجت است بلکه مرتبه دوم آن هم احراز می‌خواهد. حال به بحث باز می‌گردیم.

۵/۲ ـ کیفیت تفاهم «مفردات جدول» و «ترکیبات جدول» در موضوع یقین ذاتاً حجت است با قوم

بر مبنای قوم، اصل جدول برای این است که مفرداتی از آن استخراج شود تا بتوان گفت سخن اصلی ما همین «مفردات» است. لذا بایست آنها تعاریفی را بنویسند به اینکه تحلیل عقلی بمعنای حکم عقل است که باید دید در چه مواردی می‌آید؟ و تحلیل شرعی هم بمعنای حکم شرع است که باید دید در چه مواردی می‌آید؟ و بالاخره تحلیل تحققی هم بمعنای تحقق است که باید دید تناسبات آن در عینیت چیست؟ زمانی که این تعاریف تمام شد در واقع واژه‌ها و مفردات ما هم به پایان می‌رسد. اما «ترکیبات» آن چگونه است و چگونه می‌توان نسبت بین اینها را ملاحظه کرد؟ در این حال جدولی را جلوی آقایان

می‌گذاریم و می‌گوئیم معنای اولین خانه چیست و هکذا دومین و سومین و... که همگی ترکیب را می‌رسانند؟ در ادامه، «قضیه» را به آنها ارائه می‌دهیم و می‌گوئیم قطعاً بنابر سطر اول، «یقین ذاتاً حجت است» نسبتی منطقی نیست که هو هویت، آنرا نتیجه دهد بلکه صغری و کبری و نتیجه و هست و نیست است اما حتماً از آن قبیل نیست. هکذا در خانه دوم و در یقین فلسفی هم نمی‌گنجد اما در خانهٔ سوم که یقین مصداقی است قابل درج است.

اما این مصداقی، از چه دسته‌ای است؟ آیا موضوع آن، از مفاهیم خود عقل است؟ خیر بلکه از مفاهیم حالات است لذا بایست گفت چه امری حجت است و چه امری حجّت نیست؟ چه چیزی حق است و چه چیزی باطل است؟ این یک موضوع درک دیگری است که نیازمند تعریف می‌باشد و می‌توان آنرا در یقین تشریعی آورد. در آنجا موضوعاً آن، احراز نسبت و تناسب است اما حتماً این احراز بایست با تعریف عقلی همراه باشد. چون سخن از ضرورت تناسب ـ آنهم در بخش موضوعاً و نه موضوعات آن ـ است که در کبرای حجیّت ـ و نه نسبت بین صغری و کبری ـ می‌آید چون در نسبت صغری و کبری، ضرورت نمی‌آید مگر آنکه مقنن شده باشد که حتماً محتاج یک معنونهٔ ثانی است.

آیا از «آثار» آن این است که حتماً بایست به آن عمل کند؟ آیا عمل به آن در احکام عمل، جبری است؟ خیر. پس می‌تواند تشریعاً موضوع امر و نهی قرارگیرد.

اما اکنون بسراغ سطر سوم می‌رویم و سئوال می‌کنیم یقین تحققی موضوعاً چه نقشی دارد؟ قطعاً این یقین، حالتی از حالات انسان است که دارای کیفیتی خاص می‌باشد و محکوم تحت اراده است. البته این یقین می‌تواند مجرای اراده قرارگیرد و می‌تواند هم قرار نگیرد.

حال قضیهٔ «یقین ذاتاً حجت است» را ذیل می‌نویسیم و سئوال می‌کنیم که چه امری از آن ذاتاً حجت است؟ اینک به بحث باز می‌گردیم تا ببینیم با این قضیه‌ای که بیان شد چه باید کرد؟

۶ـ پرسش و پاسخ به سئوالات

(س): پس می‌فرمائید که ستون اول، مربوط به یقین نظری است اما آیا ستون دوم مربوط به عقل عملی است؟

(ج): بله و تشریعی است.

(س): و می‌فرمائید که از دو ناحیه، غیر یقینی می‌شود: اولاً از موضوع یقین منطقی، خارج است.

(ج): بله در اینجا ضرورت تناسب است نه ضرورت نسبت.

(س): ثانیاً از موضوع نسبت خارج است و تناسب بین دو اراده را لازم دارد نه لوازم یک ذات را.

(ج): احسنت! در اینجا اختیار، در آن دو مرحله حضور دارد: ۱ ـ «شاء» خداوند متعال آنهم به همین

دلیل. اصولاً خداوند متعال حق دارد که بسوزاند و لازم نیست ظلمی در کار باشد. اما اینکه تفضّلاً نمی‌سوزاند سخن دیگری است.[1] اما بایست به این مطلب بپردازیم که حجیت یقین، ذاتی است.

حال سؤال اساسی این است که آقایان، ذات را چگونه تعریف کرده‌اند که حجیت آن ذاتی شده است؟! آیا ذات یقین، عین ذات حجیت است که بتوان حجیت را که از لوازم یقین دانسبت همچنانکه از لوازم هستی و وجود است؟ کدام نحو یقین، مدنظر آقایان است؟ یقین منطقی منظور است یا تشریعی یا تحققی؟ اما سؤال حضرتعالی چه بود؟

(س): حضرتعالی فرمودید که در بحث عقل عملی، از دو جهت از موضوع یقین خارج می‌شویم:

۱ ـ تحلیل نسبت نیست.

(ج): تناسب است. اما در خصوص احراز ضرورت تناسب، بسیار جای بحث است. اصولاً علم به اول و دوم حتماً لازم است و مخفی شدن علم نسبت به هر یک ـ یعنی علم به خصوصیت موضوع اول

---

۱ ـ البته اینکه می‌گوئیم «حق دارد» به این معنا نیست که بتوان چنین نسبت داد که اگر چنان نکرد ما با گز خود، او را فلک می‌کنیم! این چه غلطی است که ممکن است کسی مرتکب شود؟! بله خداوند نمی‌کند چرا که «لیس بظلّام للعبید» و اصلاً مناسب شأن حضرت حق (جلّت عظمته) نیست. و اینکه «مناسب نیست» غیر از آن است که بگوئیم خودش را انتحار کرده است. ممکن است گفته شود فلان عمل دون شأن فلان شخص است. او کار پست را مرتکب نمی‌شود و من به او امید وارم. آیا معنای این، معنای نفی ذات است؟ آیا درک ما از فعل و اوصاف آن، به نفی ذات باز می‌گردد یا می‌توان وارونه هم گفت به اینکه «من نمی‌فهمم»؟ آیا نمی‌توان گفت من به ولایت او متولی هستم؟ خداوند متعال در مورد خود فرموده است که «سَبقتْ رحمتهُ غضبه».

خوب به این کلام دقت کنید. شما بیانات کوبندهٔ قرآن را چه می‌کنید؟ بیاناتی مثل «القارعة ماالقارعة و ما ادریک ماالقارعة». اگر کسی بخواهد پشه کوچکی را بکشد ممکن است به او بگویند که چرا می‌خواهی چنین کنی؟! اصلاً شأن تونیست که با او به این شکل برخورد کنی. اگر آیات عذاب را ملاحظه کنید می‌بینید زلزله‌ای را که خداوند می‌فرماید من به سرتاپای هستی شما می‌اندازم دالّ بر این نیست که العیاذبالله، او در حق بندگان، ظلم می‌کند! قطعاً چنین حرکتی، متناسب با عدل است. نبایست چشم امید داشتن بندگان، مثل امید داشتن قضات دادگستری باشد که بنایشان این است که افراد جامعه را به زور قوانین مهار کنند.

زمانی که ابلیس را امر به سجده کردند یکی از خصوصیات، بر او مخفی شد. یعنی نور وجود مقدس نبی اکرم(ص) در آدم(ع)، بر ملائکه و ابلیس مخفی شد. و اصلاً اساس امتحان بر این است که همواره یک طرف قضیه بر ممتحن مخفی باشد و الّا مسئله، سر از پرستش خاصیت در می‌آورد. با یک مثال، مسئله را ساده می‌کنم: اگر شما عین دکتری که به معالجه شما می‌پردازد تخصص داشته باشید و مثل او تمامی داء و دواء را تشخیص دهید زمانی که او به توضیح بیماری شما می‌پردازد در دل از او می‌خندید؛ چرا که هر آنچه را او می‌گوید شما می‌دانید. پرستش عالم اسباب ـ و نه مسبّب اسباب ـ امری است که مدرک عقل است حال چه بصورت کلی باشد و چه بصورت جزئی. بسیار بد است که بگوئیم ما بصورت کلی می‌فهمیم که بایست به تجویز دکتر عمل کرد لذا بصورت کلی هم می‌فهمیم که بایست به اوامر الهی عمل کرد! فقط لازم است که خداوند، به تعیین مصداق بپردازد! این دیگر چه غلطی است؟! البته چون فعلاً بنا داریم در چارچوب مبنای قوم سخن بگوئیم لذا تنقیح این مطالب را به وقت خود موکول می‌کنیم و از چارچوب بحث هم خارج نمی‌شویم.

«تناسب» و موضوع دوم «متناسب ـ پای جهل را به میان می‌کشد که ضرورت تناسب را منتفی می‌کند. در اینجا از چه ضرورتی می‌توان سخن گفت؟ باید بگوئید ادراکی را که من از مشیت بالغ و نیز از بندگی دارم با یکدیگر متناسب است. اما اگر قرار باشد تناسب مطلق در میان باشد بحثهای شدیدی، مجال پیدا می‌کند؛ چه اینکه علم به تناسب بایست علم به تناسب «جهت تسلیم» باشد و این امر نه در کیفیت می‌آید و نه در آثارش.

اینکه اراده من، تسلیم اراده اوست سخن خوبی است و بایست به آن احترام گذاشت و در جای خود، آنرا تعبّد نامید. اما حال که هو هویت نشده است گاهی است که این غیر هو هویت، مثل بدست گرفتن دو خودکاری است که عین همند. اما آیا ضرورت تناسب در اینجا یکسان است؟ گاهی هم یک خودکار و یک مداد را بدست می‌گیرم که طبعاً ضرورت تناسب بگونه‌ای دیگر خواهد بود. و گاهی یک خودکار و یک مدادتراش است که اصلاً ضرورت تناسب بین آندو بسیار ضعیف است. هر چند مدادتراش، وسیله‌ای است که مداد را می‌تراشد اما به این معنا نیست که مستقیماً با نوشتن، تناسب داشته باشد.

پس می‌توان موارد بسیاری را برای تناسب من جهة، مثال آورد نه اینکه بایست دو اراده بصورت «موضوعاً،موضوعات و آثار»، مثل این باشند تا آنگاه بگوئیم ضرورت، تناسب دارد. قطعاً علمی که در این است در آن نیست و قطع به این است که این علم نیست. پس بستر جریان اختیار، واحد نیست. قطعاً یقین، دارای کیفیت است و نمی‌تواند بی کیفیت باشد. بعداً در بحث تحققی خواهیم گفت که یقین، دارای کیفیت خاص است و اراده نیز بالای آن قرار دارد. مجدداً به بحث باز می‌گردیم.

بایست دید عقل، چه تحلیلی از حسن و قبح و حق و باطل دارد؟ آیا می‌تواند نسبت بین حق و باطل را با خود هستی ملاحظه کند؟ جواب مثبت است. پس «حق است» یعنی استمرار هستی، نسبت به آن متناسب می‌باشد و «باطل است» یعنی استمرار هستی برای آن، ممکن نیست. با این وصف می‌تواند استمرار هستی نسبت به حق، متناسب باشد.

اما «حسن و قبح» چگونه است؟ آیا حسن را می‌توان از مقوله زیبائی قلمداد کرد؟ اما زیبائی چه چیزی و موضوعاً زیبائی چیست؟ موضوعات و آثار آن کدام است؟ آیا زیبائی آن، زیبائی بقاء و استمرار است؟ آیا پسندیدنی است؟ آیا می‌توان یک دروغ را که پشتوانه‌ای جز یک توهّم غیر واقعی ندارد زیبا دانست؟ آیا صرف دل‌انگیز بودن کافی است در حالی که بایست دید این دل‌انگیزی، چه نوع ارضاء و اعطائی است؟ اگر کسی دروغ دل‌انگیزی بگوید و انسان هم آنرا بپسندد آیا اگر از اول می‌دانست دروغ است باز آن را می‌پسندید؟! اگر دروغ، ضعف انسان را ظاهر کند و با این ظهور، او احساس حقارت کند آیا باز این عمل را مرتکب می‌شود و آنرا زیبا می‌شمرد؟ اگر در دروغ، ظاهر ساختن فسادی

باشد آیا باز بدون آن، دلیلی برای ارتکاب به این عمل خواهد بود؟ ممکن است گفته شود اگر ضعف ظاهر شود بدنبال رفع آن برمی‌آئید ولی بلافاصله سئوال می‌شود آیا ارزش دارد که این امر با تلخی صورت گیرد؟ آیا بگونه‌ای دیگر این امر ممکن نبود اگر چه چند دقیقه هم باعث خوشحالی ما شده باشد؟

زیبائی چیست؟ آیا زیبائی، تناسب با استمرار هستی است؟ ممکن است بگوئید زیبائی، مفطور در عقل عملی است اما گفته می‌شود تعلّق به بقاء، خروج از رنج و ورود به بهجت قرب، مفطور است. اگر عقل بخواهد از آنچه مفطور است کبری بسازد به این خاطر است که تا یک حدّ اکبر در کار نباشد نمی‌توان ذیل آن، حدّ اصغری را قرار داد و نسبت بین آنها را حکم به تناسب کرد. لذا به صرف مفطور بودن نمی‌توان کار را تمام شده تلّقی کرد.

(س): در اینجا یک بحث جدی در عقل عمل مطرح می‌شود که آیا اصلاً این عقل، دارای حکم است یا خیر؟

(ج): اگر حکم نداشته باشد یک فتوی هم نمی‌توان داد و یک نسبت به خداوند متعال را نمی‌توان قائل شد و در قضاوت هم یک قاضی نمی‌تواند حتی یک نفر را محکوم کند. چرا که کل قضاء، حکم در باب عمل است و استدلالاتی را که او می‌شنود در همین باب است.

(س): اما هست و نیست عمل، منظور شماست.

(ج): بحث روی تناسب و عدم تناسب است. ضرورت را نمی‌توان به هو هویت برگرداند بلکه بایست از ضرورت تناسب و ضرورت عدم تناسب سخن گفت. اصولاً موضوع ضرورت و امتناع، تناسب است که انشاءالله تعالی در جلسهٔ آینده خواهید دید بحث نسبت و تناسب، مهمترین قسمتی است که حتماً دخالت سنجش را می‌توان در کلیهٔ احکام عقل عمل مشاهده کرد.

«و آخر دعوینا انّ‌الحمد لله ربّ‌العالمین»

جلسه: ۶۱

تاریخ: ۷۹/۴/۱۸

فلسفه اصول

طبقه‌بندی مفاهیم

«رابطه بین شناخت و حجیت»

استاد: حجةالاسلام والمسلمین حسینی الهاشمی تنظیم از: گروه پژوهشی ـ کارشناسی اصول فقه دفتر فرهنگستان علوم اسلامی

بررسی یقین منطقی و یقین شرعی

فهرست:

۱ ـ بررسی یقین منطقی..... ۱

۱/۱ ـ تبیین دو قوهٔ «حالت» و «سنجش» در یقین منطقی و تقوم ایندو بهم..... ۲

۱/۲ ـ «عام شدن تردید» بمعنای سلب قدرت سنجش و نارسائی و ضعف در هماهنگ کردن رفتارها..... ۲

۱/۲/۱ ـ تبیین دو قوهٔ حالت و سنجش در حیوانات..... ۲

۱/۲/۲ ـ تبیین مراتب تردید در ضعف تطرق احتمال یا ضعف در قدرت جمعبندی یا عدم برخورداری از تعیین اولویت ۳

۱/۳ ـ ضرورت سیر رشد و بلوغ برای قوهٔ سنجش ۴

۲ ـ آغاز حیات سنجشی و قدرت عملیات آن بوسیله سلب و ایجاب و ملاحظه نسبت بین هستی و نیستی بر مبنای قوم..... ۴

۲/۱ ـ ذاتی بودن ملاحظهٔ نسبت برای قوه سنجش..... ۵

۲/۲ ـ فرق بین انسان با حیوان در داشتن قوهٔ اختیار حاکم بر سه قوه «روح، ذهن و حسّ» برای ایجاد تمدنی متکامل و بهینه دائمی آن..... ۵

۲/۳ ـ اصل قدرت ایجاد نسبت در سلب و ایجاب پایگاه کلیه توصیفات «هو هویت» و غیر قابل انکار بودن آن ۶

۳ ـ ملاحظهٔ «اطلاق هستی و عدم هستی» بدون کیفیّت و ملاحظهٔ نسبت بین ایندو و اعلام ضرورت و امتناع در یقین منطقی

۳/۱ ـ ملاحظهٔ جهت هستی با تعیّنات بالاجمال برای اعلام تناسب در یقین فلسفی..... ۷

۳/۲ ـ فرق ضرورت نسبت در علیت نظری و ضرورت تناسب در اختیار..... ۸

۳/۳ ـ وحدت ماده و صورت در یقین منطقی بدلیل اطلاق آن و دوئیت ماده و صورت در یقین فلسفی بدلیل تعلیقی بودن آن ۹

۳/۴ ـ تبیین یقین مصداقی به ملاحظه کیفیت و تعین در جهت و تحلیل آن..... ۱۰

۴ ـ بررسی مکانیزم جریان ضرورت نسبت بمعنای اطلاق هستی در نظام نسبتها بمعنای هر موجودی و کلیت ۱۱

۴/۱ ـ «یقین منطقی، یقین فلسفی و یقین مصداقی» مکانیزم جریان «ضرورت نسبت» در نظام نسبتها ۱۳

۵ ـ بررسی یقین شرعی ۱۴

۵/۱ ـ خروج موضوعی ضرورت تناسب از ضرورت و امتناع عقلانی (حجیّت موضوعاً) و توجه به موضوعات تناسب و کیفیت آن بوسیله عقل . ۱۴

۵/۲ ـ مشروط شدن ملاحظه عقلانی «موضوعات تناسب» و «کیفیت آن» (تعبّد) به تقنین و تفاهم اجتماعی و سلب اطلاق آگاهی از آن..... ۱۶

نام جزوه :	فلسفه اصول		
اســـتاد :	حجةالاسلام والمسلمین حسینی الهاشمی	تاریخ جلسه:	۷۹/۴/۱۸
پیاده‌کننده :	آقای نیک منش	حروفچینی و تکثیر:	خانم رضوانی
عنوان گذار :	حجةالاسلام صدوق	تاریخ انتشار :	۷۹/۵/۱۵
ویراستار:	آقای نیک منش	کد بایگانی کامپیوتری :	۰۱۰۹۲۰۶۱
کنترل نهائی :	حجةالاسلام رضائی	زمان جلسه	۶۰ دقیقه

جلسه ۶۱ | فلسفهٔ اصول | تاریخ: ۷۹/۴/۱۸

بررسی یقین منطقی و یقین شرعی

حجةالاسلام میرباقری: سؤال اول این است که چگونه «یقین منطقی» در همه جا می‌تواند بعنوان یک نسبت باشد و این نسبت چگونه به فرض یک ذات باز می‌گردد؟ حضرتعالی می‌فرمائید یقین منطقی در آنجاست که ذات و نسبت فرض شود.

۱ـ بررسی یقین منطقی

حجةالاسلام والمسلمین حسینی: و نفی آن هم نفی ذات کند که البته در «صورت» هم منحصر است.

(س): عرض من این است که حتی صورت نیز از این حاصل نمی‌شود چراکه یقین منطقی صرفاً به یقین به خود هستی باز می‌گردد. و به همان میزان که قرار است نسبت درست شود نسبت، فرض دوئیت است.

(ج): اما در آنجا فرض دوئیت، به تحلیل عقل است.

(س): ولو به تحلیل عقل باشد اما چون فرض دوئیت می‌شود آنگاه این سؤال مطرح می‌گردد که سلب شیء ازکجا می‌آید؟

(ج): پس اولین سؤال شما مربوط به یقین منطقی است.

(س): اصلاً خود یقین منطقی چگونه پیدا می‌شود؟ اگر حالتی نسبت به هستی است این حالت بایست به قضیهٔ عقلی تبدیل شود تا یقین منطقی گردد و الّا اگر به مقام سنجش نرسد و قضیه درست نشود که یقین منطقی هم نخواهد بود. همچنین این سؤال مطرح است که یقین منطقی تاکجا می‌تواند جلو برود و اصولاً آیا نسبت، بدون «دو» فرض دارد یا خیر؟

۱/۱ ـ تبیین دو قوهٔ «حالت» و «سنجش» در یقین منطقی و تقوم ایندو بهم

(ج): بخشی را که اینک مطرح می‌کنیم در خصوص یقین منطقی است. می‌دانیم که «یقین»، یک حالت است و «منطقی» هم قدرت عقلانی است. پس دو قدرت، در یک مجموعه با یکدیگر مرتبط هستند. کار منطقی هم عمل سنجش است و بشر دارای قوهٔ سنجش می‌باشد. اولین جای سنجش، ربط حالت به نفس سنجش است. یعنی سنجش نمی‌تواند بدون طرف، آغاز بکار کند و حالت هم اولین تکیه‌گاه سنجش است.

اگر حالت تردید عام گردد بگونه‌ای که کل هستی را دربر گیرد سنجش در آن محال خواهد بود. اما حالت چگونه نسبت به هستی پیدا می‌شود؟ آیا این امر، به انتزاع از موجودات است؟

۱/۲ ـ «عام شدن تردید» بمعنای سلب قدرت سنجش و نارسائی و ضعف در هماهنگ کردن رفتارها

منظور از عام شدن تردید زمانی است که جزمیّت ـ یعنی حالت جزم ـ بالمرّة از شما سلب شود. این حال را می‌توان در مجانین مشاهده کرد. تردید انسان عاقل هیچگاه مطلق نمی‌شود. و منظور از تردید مطلق هم این است که شخص نمی‌تواند از پله پائین و بالا برود و یا کاری را انجام دهد چون هماهنگی کارهای او مطلقاً مختل می‌شود.

(س): اما در مجانین چنین نیست.

(ج): منظور مجانینی است که به خود و دیگران آسیب می‌رساند و حرکاتشان دارای هیچگونه هماهنگی نیست. مثلاً گاهی به خود جراحت وارد می‌کنند و سپس می‌خندند! رفتار اعصاب ایشان بگونه‌ای است که هیچ هماهنگی در کارها را نمی‌توان در آنها مشاهده کرد.

(س): ولی بالاخره حرکت که وجود دارد.

۱/۲/۱ ـ تبیین دو قوهٔ حالت و سنجش در حیوانات

(ج): بله اما حرکت ناهماهنگ، دلیل وجود اصل هستی نیست، اگر در حرکت، هماهنگی ابتدائی صورت گیرد حتماً سنجش در آنجا حضور دارد. اگر یقین، بدون سنجش باشد و بالعکس؛ چه می‌شود؟ قطعاً هم یقین به هستی و هم سنجش بایست حضور داشته باشد تا هماهنگی ایجاد شود.

افعال غیر ارادی که نه یقین و نه سنجش، در آن دخالت دارند دارای شاخصه ناهماهنگی مطلق است. افعال مجانین، ارادی نیست و گاهی محاسبات آنها از حدّ حیوانات نیز پائینتر است. چراکه بالاخره حیوان، دارای درجه‌ای از محاسبه است و مثلاً وقتی از دور آب می‌بیند می‌دود تا به آن برسد که هم می‌توان به آن حرکت غریزی گفت و هم حرکت سنجشی؛ ولو سنجش در جزئیات باشد. می‌گویند الاغ، راه طویله را گم نمی‌کند! قطعاً این حرکت، هم غریزی است و هم سنجشی. بله چون نام سنجش را تنها مخصوص حیوان ناطق می‌دانیم لذا حرکات آنها را غریزی می‌نامیم اما

چه کسی می‌گوید غریزه است؟! آنها دارای احساس دفاعی، موضعگیری، فرار و... هستند که همگی دالّ بر محاسبات موضعگیرانهٔ آنها دارد. اگر می‌گوئیم آنها بصورت غریزی، دفاع می‌کنند به این معناست که در اینجا سنجش کار می‌کند. وقتی دو حیوان با هم می‌جنگند از هر نوع فرصت‌طلبی بر علیه یکدیگر استفاده می‌کنند و بی‌جهت با هم به نزاع برنمی‌خیزند. آنها از سلاحهائی مثل باد کردن سینه یا تغییر صدا و حرکات خود بهره می‌جویند و از تمامی ابزارهای موجود استفاده می‌کنند. آنها کمین می‌کنند تا ببینند بهترین فرصت، چه زمانی است؟

پس اینجا جای سنجش است نه غریزه. اگر تک تک ما بگوئیم غریزه است و کم‌کم باورمان بیاید که چنین است حتماً حلّال مشکلات نخواهد بود. پس قطعاً سنجش وجود دارد و الّا پای رفتارهای غیر ارادی و غیر هماهنگ به میان می‌آید که البته رفتارهای عصبی حین جنون محسوب می‌شوند چون چنین نیست که عصب، دارای هیچ حرکتی نباشد. وقتی که سرگوسفند را جدا می‌کنید و رابطه آنرا با سلسله اعصاب قطع می‌کنید باز می‌بینید که تقلّا و تلاش مذبوحانه می‌کند آنهم تحرکی که هیچ گونه هدفی را نمی‌توانید برای آن بیان کنید در حال که چند دقیقه قبل از ذبح، در مقابل خطر موضع می‌گرفت و الآن در مقابل خطر و غیر خطر، به یک صورت عمل می‌کند. چرا که صرفاً سلسله اعصاب، بدون شعور و یقین، در حالی فعالیت است.

حال به بحث بر می‌گردیم.

۱/۲/۲ ـ تبیین مراتب تردید در ضعف تطرق احتمال یا ضعف در قدرت جمعبندی یا عدم برخورداری از تعیین اولویت

پس اگر تردید عام شود صرفاً تحرکات عصبی بدون اراده و سنجش مطرح می‌گردد. بله سلسله اعصاب گرسنگی، مجنون را آزار می‌دهد لکن نمی‌داند که در مقابل گرسنگی چه کند؟ آیا باید در این حال، بر سرخود بکوبد یا غذا بخورد؟ البته درجات مجانین مختلف است چه اینکه عده‌ای از آنها در خانه «چه کنم» گرفتارند و نسبت به تمام راهها، احساس تردید می‌کنند و نمی‌دانند که از کدام راه بروند. اگر تطرق احتمال، به قدرت جمعبندی با محوریت یقین منتهی نشود عام شدن تردید را باعث می‌گردد که دیگر به سطوح پائین ظرفیت وجودی خود اکتفاء می‌کند. عوام به چنین کسی می‌گویند مَه شده است و از چیزی سر در نمی‌آورد مگر امور کوچک که صرفاً در آنها از قدرت جمعبندی برخوردار است. انسان شدیداً بیمار نیز که از ضعف قوهٔ ماسکه رنج می‌برد به همین درد «چه کنم» گرفتار می‌شود و تنها مؤمن است که در این حین به حقایق ایمانی و ملکاتش توجه دارد و الا اگر از او درباره وضعیت وخیم کشور هم سؤال کنند حتماً قدرت جمعبندی نخواهد داشت.

پس گاهی تطرق احتمال هم به همین دلیل از بین می‌رود و گاهی این قدرت هنوز وجود دارد اما قدرت

جمعبندی وجود ندارد و گاهی هم صرفاً توان جمعبندی خرد را داراست و از تعیین اولویت، برخوردار نیست.

۱/۳ ـ ضرورت سیر رشد و بلوغ برای قوهٔ سنجش

اینک بسراغ یقین و سنجش می‌آئیم تا ببینیم یقین منطقی چیست؟ عقل، دارای یک یقین به اصل هستی است و از یک قدرت تحلیل نیز برخوردار است اما آیا این قدرت، از انتزاع «نبودها» یا حدود هستی بر می‌خیزد؟ یک فرض چنین است که بگوئیم او دارای حس نیز هست و چون این امر مربوط به عالم محسوسات است پس هم دارای روح و حالت یقین است و هم از سنجش و قدرت تجزیه و تحلیل و هم از حس بهره‌مند می‌باشد. البته این امر تدریجاً در انسان، به بلوغ می‌رسد و الاّ به محض تولد نمی‌توان بلوغ قضایای عقلی و یقین منطقی و امثال آن را در انسان انتظار داشت. یک فرض این است که بگوئیم انسان، انسان متولد می‌شود و از همان بدو امر هم دارای یقین منطقی است. ولی این فرض، صحیح نیست. یقین منطقی، اولین یقینی است که بعداً بلوغ آن حاصل می‌شود. اینکه «هستی، برابر نیستی نیست» از هزاران باری که طفل، دست برده است تا چیزی را بگیرد اما برای او، خاصیت ضدّش محقق شده است قابل درک می‌باشد.

اصولاً انتزاع، دارای عملیات طبیعی است و پیدایش مرزها و حدود، دارای مکانیزم طبیعی است. او وقتی پای خود را بر پلکان، محکم نمی‌کند و بر زمین می‌خورد می‌داند اینجا با جائی که محکم پا می‌گذارد و زمین نمی‌خورد تفاوت دارد. و یا وقتی دست بر آتش می‌برد می‌فهمد که گرمی با سردی متفاوت است. او کیفیات مختلف را تجربه می‌کند. اما کسی که بخواهد امور را با عینک مادی ببیند حتی رفتار طفل در بدو تولد را هم مادی می‌بیند ولی ما هر چند سخن آنها را می‌شنویم ولی هیچگاه امور را مادی نمی‌بینیم. مادیون می‌گویند موقع تولد طفل و گریه او برای شیر خوردن، بخاطر تأثیر حالت روحی مادرش بر اوست. یعنی چون پستان مادرش، پر از شیر است و ترشح غدد هم شده است لذا رابطهٔ مستقیمی با درخواست طفل برای شیر دارد چه اینکه اگر زن دیگری را هم با خواب مصنوعی، به همین تعلق خاطر مادری وادار کنند سلسلهٔ اعصاب او نیز بر همین اساس شروع به فعالیت مشابه می‌کنند البته این امر را هم مشترک انسان و حیوان می‌دانند.

۲ ـ آغاز حیات سنجشی و قدرت عملیات آن بوسیله سلب و ایجاب و ملاحظه نسبت بین هستی و نیستی بر مبنای قوم

منظور این است که موقع ارائه شاهد، از شواهدی سست استفاده نکنیم اما به تحلیل انتزاعی نبودها نسبت به موجودها، حدود بودها چگونه است؟ مثلاً اینجا لیوان است ولی اگر من دستم را بطرف دیگر ببرم نمی‌توانم آنرا بر دارم. اصولاً عقل، مفهوم سلب را انتزاع کرده و روی چیزی که به آن یقین دارد می‌برد و

می‌گوید «سلب»، نبود «است» است. اگر ذهن، فعالیتی در ارتباط با حس انجام داد و این محصول را روبروی آنچه یقینی است قرار داد آیا نسبتی را ایجاد نکرده است؟ آیا سلب و ایجاب پیدا نمی‌شود؟ آیا اولین قضیه کلی ایجاد نمی‌شود؟ عملیات و حیات سنجشی، بدون سلب و ایجاب، قادر به حرکت نیست. یا بایست مدعی شد که این قوه وجود ندارد و یا اولین چیزی را که برای آن می‌گوئید بایست «هست و نیست» باشد. اگر در سنجش نسبت بین «هست و نیست»، نفس «هست و نیست» لحاظ نشود آن امر محقق نمی‌شود.

۲/۱ ـ ذاتی بودن ملاحظهٔ نسبت برای قوه سنجش

فراموش نکنیم که ما بر مبنای قوم سخن می‌گوئیم لذا می‌گوئیم یک یقین بنام یقین منطقی وجود دارد که یقین به نسبت است و نسبت نیز ذاتی سنجش می‌باشد نه ذاتی یقین. اگر قوه سنجش نباشد نمی‌تواند نسبت را ملاحظه کند. اصولاً سنجیدن بمعنای برقراری نسبت است و اولین موضوع این برقراری هم موضوع «بود و نبود» و «سلب و ایجاب» است.

حال اگر سلب و ایجاب را برداریم حتماً عقل از ارائه یک قضیه نیز ناتوان خواهد بود چون بالاخره هرگونه نسبتی را که بخواهد بدهد یا بایست بگوید «هست» و یا باید بگوید «نیست» و حتی آنجا که می‌گوید «نمی‌دانم هست یا نیست»؛ در واقع دربارهٔ دانائی خود، به ارائه یک نسبت سلبی بسنده می‌کند. یعنی جای دارد که در این حال به عقل گفته شود که نسبت به دانائی خود، سلب را آوردی! اصولاً منهای سلب و ایجاب، ایجاد نسبت، ممکن نیست.[۱]

۲/۲ ـ فرق بین انسان با حیوان در داشتن قوهٔ اختیار حاکم بر سه قوه «روح، ذهن و حسّ» برای ایجاد تمدنی متکامل و بهینه دائمی آن

سخن ما این است که یقین ـ یعنی روح ـ وجود دارد و به همراه آن نیز عیناً عقل و نیز حس وجود دارد و البته هر سه هم سه متغیر در یک مجموعه بوده و به یکدیگر متقوّمند. لذا اینکه بصورت طولی فرض شوند که به هم می‌رسند صحیح نیست بلکه با یکدیگر در یک مجموعه کار می‌کنند و بالای آنها نیز «اختیار» قرار دارد. طبعاً در انسان، اختیار تصرّفی وجود دارد که با همین امر نیز فاصلهٔ انسان با حیوان، شناخته می‌شود. منظور از دارابودن اختیار تصرّفی هم این است که قدرت

---

۱ ـ *این نکتهٔ بسیار مهمی است که بعداً نیز با آن زیاد کار داریم. عمدهٔ دراویش می‌خواهند با فروع خود، مانع سنجش شوند و آنرا بازیچه قرار دهند. البته عده‌ای از ایشان غافلند و عده‌ای نیز به دکّانداری مشغولند! آنها اساس را یقین و اعتماد می‌دانند که با نبود آن، دنیا از حرکت می‌ایستد! حال آنکه یقین، یک عضو از مجموعه است و البته معلوم نیست که چرا آنها دروغ می‌گویند؟! چرا باید عضو مجموعه را کلّ دانست؟ اگر حساب دستشان نیست پس چرا با او حرف می‌زنند در حالیکه همین سخن گفتن، بمعنای ایجاد نسبت و تناسب است؟ و اگر حساب دستشان است پس می‌خواهند او را از دست فقها وفلاسفه وکل علوم، فراری دهند و او را به فکر و ذکر وادارند و فکر را هم به ذکر و تمحّض معنا کنند. قطعاً در این دستگاه، افراد ضعیف‌العقلی تربیت می‌شوند.*

تسخیر دارد و از توان ارگانیزه کردن، نظام دادن، هماهنگ نمودن و ایجاد تغییر نیز برخوردار است. از اینرو حیوان و شجر و جمادات و... تحت تسخیر انسان هستند. او می‌تواند تمدّنی متکامل و تکامل‌گرا ایجاد کند و مرتباً خود را بهینه نماید. حال آنکه ظرفیت وجودی حیوانات و سایر موجودات، بهینه کردن دائمی نیست. بعداً خواهیم گفت که منظور از «گمانه روی گمانه روی گمانه» این است که گمانهٔ اول، همان تطرق احتمال در بستر و گمانهٔ دوم، همان گزینش بین گمانه‌ها و گمانهٔ سوم، همان پردازش این گزیده شده با سایر گمانه‌هاست که چنین کارهائی البته از حیوان برنمی‌آید.

بنابراین در قسمت اول بحث می‌گوئیم اگر کسی ادعا کند ما یقین منطقی نداریم به این معنا خواهد بود که هیچگونه نسبتی ـ علاوه بر تناسب ـ نخواهیم داشت چرا که تناسب، فرع بر نسبت است و مجرای جریان اختیار مسدود است. اصولاً اختیار نمی‌تواند چیزی ایجاد کند چون با ابزار کار می‌کند. ابزارهای انسانی در عالم فطرت، مشخص شده‌اند. یعنی بافت حیوان را بگونه‌ای و بافت انسان را بگونه‌ای و بافت شجر را بگونه‌ای دیگر ساخته‌اند لذا چنین نیست که صرفاً انسان، اختیار داشته باشد و بقیه بافتها هم دست او باشد. قطعاً بافتهای مختلفی که از آنِ شماست، از آن شماست و بقیه هم ندارد.

۲/۳ ـ اصل قدرت ایجاد نسبت در سلب و ایجاب پایگاه کلیه توضیحات «هو هویت» و غیر قابل انکار بودن آن

با این وصف، یقین منطقی را می‌توان به اصل پیدایش «نسبت» تعریف کرد که البته کلیه توصیفات هم به همین قدرت ایجاد سنجش و نسبت باز می‌گردد. توصیف، توصیف نمی‌شود مگر آنکه قدرت ایجاد نسبت، وجود داشته باشد و البته نسبت هم منوط به سلب و ایجاب است. اولین قضیه منطقی این است که «هستی با نیستی، برابر نیست». بنابراین «موجودات» با «عدم» خود برابر نیستند. حدود هر موجودی، محدود به خود است و تغایر نیز انکارناپذیر است. حال بفرمائید آیا این واقعیت، قابل نقض است؟!

اصولاً «هو هویت»، بوسیله «نسبت»، پیدا می‌شود. اگر نسبت سلب و ایجاب، برداشته شود ابهام شدیدی جایگزین آن می‌شود و محال است که در این حال عالم تکلیف، عالم تکلیف شود.

(س): پس نسبت، خودش ایجاد نسبت بین دو شیء است. در این حال چه فرقی با تناسب پیدا می‌کند؟

۳ ـ ملاحظهٔ «اطلاق هستی و عدم هستی» بدون کیفیت و ملاحظهٔ نسبت بین ایندو و اعلام ضرورت و امتناع در یقین منطقی

(ج): تفاوت از زمین تا آسمان است! دقت بفرمائید که عقل چگونه بین هستی و نیستی، هستی را بعنوان اصل ملاحظه می‌کند و سپس می‌گوید «هستی،

نیستی نیست» لذا «نیستی» را یک مفهوم عقلی می‌داند نه اینکه نیستی هم چیزی باشد که عقل بگوید چنین نیست! چون می‌خواهد لوازم ذات را به هستی بدهد و شکل درست کرده و قضیه بسازد. توجه کنید که ما در اینجا مواد نداریم و از کیفیت خاص نیز بحثی نیست. ما نمی‌خواهیم بگوئیم که «آب نیست»؛ «سفید نیست» و یا این وصف را دارد و یا آن دیگری را ندارد. بلکه اول‌الامر می‌خواهیم بگوئیم صورت حرکت چیست؟ منطق صوری چیست؟ در جواب هم می‌گوئیم «نسبت و سلب و نسبت، والسلام».

اما نسبت، چه چیزی را می‌دهد؟ می‌گوئیم این جمل و این نسبت، ضرورت دارد. سلب، امتناع دارد و نمی‌شود. کار آن هم بین ضرورت و امتناع است. یا نسبت هست و یا نسبت نیست. اگر بگوئید قضیه‌ای ساخته‌ام که مبهم است در جواب می‌گویم اما این قضیهٔ شما که یقین منطقی نشد! معنای کلام شما این است که نسبت را برای خود، سلب می‌کنید تا بتوانید انعقاد نسبت کنید و آنرا ملاحظه کنید. پس خود شما در حالت سلب هستید.

۳/۱ ـ ملاحظهٔ جهت هستی با تعیّنات بالاجمال برای اعلام تناسب در یقین فلسفی

اولین مطلبی که بایست تمام شود و از آن هم نمی‌توان گذشت «فرق بین نسبت و تناسب» است. باید بدانیم که نسبت، خصوصیات خود شیء نسبت به خود است. اما ممکن است برای وصف، موضوع و مفهوم دیگری غیر از شیء قائل شد که در این حال، موصوف به آن وصف، وجوداً غیر از موصوف خواهد بود. معنای این امر چنین است که این امر نه در صورت بلکه در ماده است و البته اولین قسمت آن هم در خود جهت در فلسفه واقع می‌شود. به عبارت دیگر زمانی که قرار است هستی را تفسیر کنیم اولین کاری که بایست انجام داد ملاحظهٔ «جهت» است که از مقدماتی برای تحلیل تفسیریِ اصل هستی، شروع می‌شود.

پس در این تحلیل، حتماً در جهت بسر می‌بریم چراکه از مفاهیم استفاده می‌کنیم و مفاهیم نیز متکیّف هستند و دارای معنا می‌باشند. در هر حال اصل در آن هم یا وحدت است و یا کثرت. یعنی سلب و ایجاب، در این حال در کیفیت آورده شده است. چه اینکه گروهی، وحدت را کیفیتی برای کثرت می‌دانند. ولی غیر از برابری هستی، هیچکدام از آنها را نمی‌توان ادعا کرد که مثل مفهوم عدم، برابر هستی است. آیا اصل در هستی، این کثرات، تا کثرت اوصاف است یا اینکه اصل، وحدت است و کثرت ـ حتی اوصاف ـ اعتباری می‌باشد؟ یعنی شما الآن هستی و نیستی را در ضدّین ـ و نه نقیضین ـ می‌آورید و در واقع جهت را ملاحظه می‌کنید.

اما ممکن است فیلسوف دیگری کاری به اصالت وحدت و کثرت و یا هر دو اینها نداشته باشد و «ولایت» را اصل بداند و یا فیلسوف دیگری، ادعای دیگری مطرح می‌کند. اما در هر حال شما جهات ـ یعنی

باشد.

حجةالاسلام صدوق: یعنی علی فرض سلب می‌شود.

(ج): خیر! علی فرض هم سلب نمی‌شود. یعنی ما چنین می‌نویسیم که «اگر باشد پس وجود با عدم برابر نیست». و پس از اینکه این «اگر» را نوشتیم می‌گوئیم حکمی را که در قضیهٔ شرطیه می‌گوئید غلط است لذا اگر هم باشد باز برابر است! در این حال شما هیچ چاره‌ای ندارید مگر آنکه آنرا به رفع شرط برگردانید و بصورت مطلق حکم کنید که «وجود با عدم برابر نیست». لذا نسبت، تنجیزی نمی‌شود و نسبت تعلیق به شرط هم عند وجودالشرط، محکوم به عدم می‌شود.

بنابراین ما یک مسئله بنام «ضرورت نسبت» داریم که پایگاه آن به یقین و سنجش باز می‌گردد. ممکن است بگوئید پایگاه آن به سه امر باز می‌گردد (کمااینکه اشاره کردید) و آن این است که مفهوم هستی را از یقین می‌گیرد و مفهوم نیستی را از عینیت اخذ می‌کند و بالاخره نسبت بین این دو امر را با دستگاه سنجشی بر قرار می‌کند و مفهوم «وجود با عدم برابر نیست» را بعنوان اولین قضیه، بصورت عقلی تمام می‌کند. طبعاً این امر با «تناسب» بسیار متفاوت است.

اگر این مطلب را تکرار می‌کنیم برای این است که بصورت امری ذهنی برای برادران عزیز در آید: یقین منطقی، اساس کلیه قضایای منطقی است و تا آنجا که ماده جدیدی به آن اضافه نشده است و زمانی که می‌گوئید «الوجود، اِما جوهر او عرَض» در واقع مفهوم «جوهر» را داخل کرده‌اید تا آنجا که از اعراض سخن می‌گوئید و تا حیوان ناطق و... را بحث می‌کنید. اما چگونه این مفاهیم را اضافه می‌کنید؟ وقتی شما تعاریفی را از حد تام و حد ناقص و جنس و فصل و نوع و کلیات خمس ارائه می‌دهید در این طبقه‌بندی تعاریف، آنجا که موادی اضافه می‌شود از یقین منطقی خارج می‌گردد.

اصولاً یقین منطقی، قضیه‌ای ضروری و غیر قابل انکار است که اساس نسبت و ضرورت جریان نسبت به آن باز می‌گردد. طبعاً در خود علم منطق هم قضایائی به آن اضافه شده است که هر چند صورت روشی دارد ولی در این قضایا و تعاریف، جای نقض و ابرام وجود دارد اما فعلاً وارد این مقوله نمی‌شویم و در مبحث دوم ـ یعنی یقین فلسفی ـ حتماً در خصوص «جهت» بحث خواهیم کرد چرا که قرار است نسبت به وجود بصورت تفصیل بحث کند. و منظور از تفصیل هم این است که با قضایای متعددی، همگی را حمل بر وجود کند و چنین تعددی که پیدا می‌شود حتماً در آن ملاحظه جهت صورت می‌گیرد. و چون چنین لحاظی صورت می‌گیرد دیگر ارزش یقین منطقی را نخواهد داشت چرا که ماده و صورت، متعدد شده است.

۳/۴ ـ تبیین یقین مصداقی به ملاحظه کیفیت و تعین در جهت و تحلیل آن

و از آنجا پائینتر، یقین مصداقی است که علاوه بر

بصورت مستقل از «هستی» وجود ندارد. اینجا مثل قضایای دیگر نیست که بگوئیم بنابر فرض هستی می‌توان گفت «پس نسبت هست» چون قضیه، فرضی نیست.

۳/۳ـ وحدت ماده و صورت در یقین منطقی بدلیل اطلاق آن و دوئیت ماده و صورت در یقین فلسفی بدلیل تعلیقی بودن آن

تعلیق، مربوط به جائی دیگر است و آن جائی است که می‌خواهیم ماده و صورت را بیاوریم ولی در اینجا اصلاً ماده را نمی‌آوریم و می‌گوئیم «هستی با نیستی، برابر نیست». حال اگر فرض کنیم که این را تعلیقی می‌آوریم و بنابراین فرض که «اگر وجود باشد با عدم برابر نخواهد بود» بلافاصله می‌توان گفت این ماده، از قبیل دیگر ماده‌ها نیست. چون اگر علی فرض باشد چرا برابر نباشد؟ یعنی علی فرض اینکه بگوئیم «وجود با عدم برابر نیست» جای دارد که سؤال کنیم چرا؟! این امر غیر از قضیه تعلیقی بر جهت در تفصیل است. چراکه می‌توان ضدّینی را تصور نمود که یکی از آنها نباشد و اَحَد آخر در کار باشد ولی نمی‌توان گفت می‌توان نقیضینی را تصورت نمود که هردو نباشند یا هر دو باشند! شما می‌گوئید بنابراین فرض که «اگر وجود باشد با عدم برابر نیست»؛ در واقع می‌خواهید قضیه را تعلیقی کنید. اما بلافاصله صحیح است که بگوئیم چرا؟! حال آنکه نسبت، هیچ‌کاره است. اصلاً چرا می‌گوئید این نسبت برابر نیست؟ چون وجود با عدم برابر نیست آیا می‌تون این را برداشت؟

مجدداً تکرار می‌کنم و شما نیز عنایت بفرمائید. اگر بگوئیم «علی فرض اینکه وجود ـ آنهم مفهوم وجود بنحو مطلق ـ با عدم برابر نیست» آیا جای دارد که نسبت به این قضیه شرطیه سؤال دوم صورت گیرد که «چرا اصلاً برابر نیست؟ و شما نیز در جواب بگوئید چون «وجود با عدم برابر نیست»؟ آیا این، مشروط است؟ محال است که مشروط شود چون موضوع آن مطلق است. بله زمانی که به «جهت» وجود رسیدید و زمانی که به تفصیل می‌پردازید می‌توانید چنین بگوئید. یعنی اگر ادعا کنید که قضیه شرطی است من هم می‌گویم که صورت شرطی آن هم در کار نیست چون تنجیز عند وقوع‌الشرط، به هستی شرط باز می‌گردد و اگر هستی شرط، دلالتی نداشته باشد چه فایده‌ای دارد در حالی که شرط هم باشد؟! چون دلیلی ندارد که برابر باشد یا برابر نباشد. آیا شما می‌خواهید قضیه اول را هم بصورت شرطی ملاحظه کنید تا صحت داشته باشد و در آن جزمیّت پیدا شود؟ شما بنابراین فرض که «اگر وجود باشد با عدم برابر نیست» در مقابل اینکه من بگویم «خیر، وجود هست ولی با عدم هم برابر می‌باشد!» چه می‌گوئید؟ اصلاً این چه عیبی دارد و چه نقصی پیدا می‌شود؟ اگر بگوئید نمی‌شود می‌گویم چرا؟! چرا شما این نسبت سلبی را می‌آورید؟ آیا معلوم شد که هوهویت ،تمام است یا خیر؟ یعنی قضیه مشروط هم ـ ولو بلحاظ شرط ـ دیگر نمی‌تواند قضیه

تعیّناتی ـ را ذکر می‌کنید که غیر از اصل خود هستی است. برابر با نیستی محض هم هستی محض است که البته این، غیر از ایجاد نسبت است. و ایجاد نسبت هم بمعنای صورت ـ و نه ماده قضیه ـ است که هر جا با ماده متحد شود یقین منطقی می‌شود و بدون عملیات سنجشی نمی‌تواند برای عقل انجام بگیرد. یعنی عقل نمی‌تواند با فقط یقین و بدون دستگاه سنجش کارکند و اولین سنجشی هم که دارد در بزرگترین سنجش محسوب می‌شود که همان «هست و نیست» و «سلب و ایجاب» است.

و اولین امری هم که در عملیات سنجشی خود به آن نیازمند است این است که قادر بر «نسبت‌سازی» و ایجاد «صورت» است. در این حال می‌تواند راه برود چراکه این صورت‌سازی‌ها برای عقل، در حکم جاده است. پس از آنکه نسبتی را ایجاد کرد و تمام شد می‌تواند نسبتهای دوم و سوم را هم ایجاد کند. البته این امر را ابتدائاً در عملیات خود، با گمانه آغاز می‌کند و پس ازگزینش، به تناسب مبادرت می‌کند و نهایتاً با پیدا شدن راه، به قدم بعدی می‌پردازد.

آیا می‌توان یقین منطقی را انکارکرد؟ آیا می‌توان نسبت را در بزرگترین نسبت ـ یعنی حداکبر کلیهٔ حدود ـ نادیده گرفت؟

(س): اما تا «دو» فرض نشود نسبت هم بی‌معناست. پس چگونه است که شما می‌فرمائید ماده و صورت، یکی هستند؟

۳/۲ ـ فرق ضرورت نسبت در علیت نظری و ضرورت تناسب در اختیار

(ج): ولی «دو مفروض» نیستند. اینکه شما می‌فرمائید بایست دو تا باشند این «باید» را برای من تشریح کنید که چرا؟! اگر می‌گویم «هستی، نیستی نیست» اگر برای نیستی، فرض وجود خارجی می‌شد قابل قبول بود و اگر در خارج، به تحلیل عقل، ادراکش ـ اما نه بصورت ادراک اختیاری ـ پیدا شود برابر با یقین به هستی قرار می‌گیرد. در این حال دیگر این مفهوم، معنای مفهوم وجودی ـ مثل دو اختیار برابر هم ـ را ندارد و چنین امری که نمی‌تواند تخلّف کند. این امر حتماً با آنچه بعداً خواهیم گفت که «ضرورت تناسب، غیر از ضررت نسبت است» بسیار متفاوت است. آنچه بین دو اختیار است استقلال است و نفی یکی، دیگری را، وجودش را نفی نمی‌کند. اگر «نیستی با هستی، برابر نیست» برداشته شود وجود هستی را نفی می‌کند و در این حال دیگر نمی‌تواند هیچ قضیه‌ای را درست کرد.

تسلیم بودن، متناسب با اطاعت است چون با این امر متناسب است که اختیارش حذف شود و تابع اختیار بالاترگردد اما این هم صرفاً «موضوعاً» است چرا که بعداً خواهیم گفت در «موضوعات» آن چنین نیست. ما در بدو امر می‌بینیم که کار نسبت و تناسب چیست؟ نسبت، جز در خود منطق، صورت می‌سازد و در منطق، کیان آن به این است که ماده با صورتش متحد است. خود نسبت «هستی با نیستی، برابر نیست»

جهت، «کیفیت» در جهت هم پیدا می‌کند. و منظور از کیفیت هم این است که موضوع خاصی همچون موضوع یقینهای روحی و حالات انسان و فهم و حس و نفس مقولات ـ یعنی حتی مفاهیم منطقی ـ را مورد بحث و موضوع تحلیل قرار می‌دهد.

حجة‌الاسلام میرباقری: اگر ما پایگاه یقین‌های نسبت به موضوع و جهت را کمتر از پایگاه یقین نسبت به اصل هستی ندانیم چرا بایست این تعلیق، ایجاد اشکال کند؟! حضرتعالی از طرفی پایگاه حس را در یقین منطقی هم می‌آورید ولی می‌فرمائید چون بحث کیفیات، تکیه به حس دارند لذا یقین آن ضعیف است. هرچند می‌پذیریم که مسئله تنها به همان یقین منطقی اول تمام نمی‌شود اما پایگاه آن هم چیزی جز همان بداهتهای حسیّ و دیگر بداهتهاست که ضعیف‌تر از اصل این بداهت نیستند.

۴ ـ بررسی مکانیزم جریان ضرورت نسبت بمعنای اطلاق هستی در نظام نسبتها بمعنای هر موجودی و کلیت

(ج): سؤال این است که آیا شما منشأی را که در پیدایش عملیات سنجشی دخالت دادید در تطبیق هم می‌آورید یا خیر؟

(س): اما وقتی که آمد چرا بایست آنرا تضعیف کرد؟

(ج): اگر عام شد بنحوی که هیچ خصوصیتی در آن نباشد چه اتفاقی روی می‌دهد؟ به تعبیر دیگر وقتی شما عام‌سازی می‌کنید در زمانی که عدم را می‌آورید حتی عدم کیفیات را هم قید نمی‌زنید بلکه از جمیع اَعدام و حدود حسی، مفهوم عدمی را می‌سازید که در معدومیّت، برابر وجود، مطلق باشد. شما اولین قضیه‌ای را که لحاظ می‌کنید چیزی جز «عدم با وجود برابر نیست» می‌باشد که این نسبتی را که می‌سازید همان نسبت سلب و ایجاب است. قطعاً در این امر، اَعدام خاص نیست حال آنکه شما به اعدام خاصی برخورد کرده‌اید. در اینجا الغاء خصوصیت بنحو اتّم است. شما اولین جهتی را که ملاحظه می‌کنید به این معناست خصوصیتی را که الغاء کرده بودید باز گردانده‌اید. حس، در مطلق تحلیل عقلانی به امری می‌رسد که مربوط به هیچ تعیّن خاص حتی در هیچ مرتبه‌ای از حواس نیست.

(س): ممکن است در مفهوم اصل هستی نیز کسی چنین بگوید که این هم از حسّ اخذ شده است.

(ج): شما می‌توانید الغاء خصوصیت را به مرتبه‌ای برسانید که دیگر هیچ مرتبه‌ای از حس نمی‌تواند آنرا بگیرد. ما اصولاً موجود را و نه خود وجود را حس می‌کنیم و حدود را و نه خود عدم را ملاحظه می‌کنیم. مفهوم عدم، لحاظ عقلانی صرف است. بله اینکه چگونه بوجود آمده است سخن دیگری است. اگر بگوئید هر دو هستی و نیستی را از خارج گرفته است می‌گویم اما الآن که دو مفهوم را ملاحظه می‌کند هیچ کیفیتی را در آن نمی‌بیند و

بصورت مطلق آنرا لحاظ می‌کند که در این حال دیگر نمی‌تواند بر این، نسبت استوار نباشد چراکه نسبت نیز از همین جنس است.

شما در نسبت می‌خواهید از سلب و ایجاب سخن بگوئید. اما آیا درباره مثلاً لیوان؟ شما می‌گوئید خیر. آیا درباره استکان و... و هر آنچه راکه من دیده یا ندیده‌ام؟ باز می‌گوئید خیر. بلکه می‌گوئید حتی بر آنچه را هم که ندیده‌ام باز می‌خواهم حمل کنم. سپس از اشیائی که نمی‌دانید چیست سخن می‌گوئید که من در جواب شما می‌گویم آنها را بصورت قضایای مجهول بنویسید تا اگر خواستید نسبت دهید ببینید که سلب و ایجاب در آنجا حضور دارد. در مطلق عملیات سنجشی، نسبت حضور دارد و بر هست و نیست و سلب و ایجاب نیز تکیه دارد. اگر بخواهید آمار بگیرید و یا بحث از قضیه ضرورت و امتناع کنید و در هر چیزی که می‌دانید و نمی‌دانید، بایست به این نکته توجه کنید که هرگاه پای سنجش به میان می‌آید نسبت بین هست و نیست مطرح می‌شود.

اصولاً سنجش نمی‌تواند بدون این دو امر کار کند اگر یکی از دو کفه ترازو، بطرف «نیست» بچربد می‌توان حکم به نبود نسبت کرد و اگر بطرف «هست» بچربد می‌توان حکم به وجود نسبت کرد. و البته کاری غیر از این هم نمی‌توان کرد.

(س): اما هستی مطلق چگونه می‌تواند در تعیّنات جریان یابد؟

(ج): این امر، یک مقولهٔ نظری برای نسبت است. این یک صورت است. و سنجش است که برای حرکت، نیازمند دستگاه است. چرا از این امر غافل می‌شوید و در مورد موضوعی که می‌سنجد بحث می‌کنید؟! اینکه سنجش، حرکت کند یا نکند؛ یک سخن است. اما اینکه در مورد چه حرکت می‌کند و اینکه موضوعاً سنجش، چه می‌کند و دربارهٔ چه موضوعاتی کار می‌کند سخن دیگری است. ممکن است شما بگوئید اصلاً تمام کارهای بشری، مظنون است.

(س): عرض من این است که اگر عقل فقط سنجش را روی هستی و نیستی مطلق می‌برد آیا می‌تواند آنرا در تعیّنات جریان دهد؟ اصولاً امکان ترکیب بین این ماده و روش، ممکن نیست. بله «هستی، نیستی نیست» اما دیگر نمی‌توان گفت که «استکان، ضد استکان نیست.» اصلاً این دو چه ربطی به هم دارند؟! یعنی اینکه «استکان، لیوان نیست» اصلاً ربطی به «هستی نیستی نیست» ندارد.

(ج): این قضیهٔ بعدی است که آیا این قضیه، حد اکبر تمامی حدود است؟

(س): بر این نگاه اصلاً نبایست در تعیّنات جاری شود. یعنی اگر هو هویت، در خود شیء است هستی مطلق، نیستی مطلق نیست. این را ما نیز می‌پذیریم. اما اینکه استکان، لیوان نیست چه ربطی با آن قضیه دارد؟

(ج): اگر کسی بگوید: «ضَرَب زیدٌ عمرواً فثبت ولایة علی‌بن ابیطالب(ع) حال چرا آنرا قبول نمی‌کنید؟» آیا کلام درستی گفته است؟! ولی ممکن است دقت کنیم که ببینیم چگونه این امر جریان پیدا می‌کند؟ اصولاً اولین قضیه‌ای که درست می‌شود به اینکه نسبت، مربوط به خود عقل ـ و نه اشیاء ـ است حتماً آن نسبت را هم می‌تواند درست کند در هر حال سنجش بدون نسبت، واقع نمی‌شود و اولین چیزی را که نسبت، احتیاج دارد همان هستی و نیستی است.

عقل می‌تواند حرکت کند اما در چه امری؟ حتماً قرار است در تعیّنات حرکت نماید؛ حال فرقی نمی‌کند که تعیّناتِ مفاهیم باشد یا تعیّنات خارجیه یا تعیّنات روحی. پس زمانی که عقل، سنجش دارد می‌تواند راه برود که در این هنگام بایست در سنجش‌ها بیاید اما در اولین گام بایست به کدام سنجش بپردازد؟ آیا ابتدائاً بایست دستگاه سنجشی خود را تکمیل کند یا خیر؟ آیا از هو هویت مطلق، هو هویت مقیّد برمی‌خیزد؟ آیا عقل در اطلاق و تخصیص می‌تواند از خود خاص بودن، تحلیلی داشته باشد و احکام نسبتی نه احکام تعینّ مخصوص به شیء خاصّ ـ را ارائه دهد؟ آیا این کار خود را می‌تواند موضوع اساس تحلیل قرار دهد؟ قطعاً اگر چنین باشد بدین معناست که هرگونه هستی مفروض شود در فرض تعلیق، آن هستی حتماً برابر با نیستی خود نیست. یعنی یک حکم عام و مطلق داشت که اکنون، آنرا خاص کرده است و با کلمهٔ «هر» یک قضیهٔ کلی را بوجود آورد. این درباره موجودات سخن می‌گوید حال چه موجودات ذهنی باشد و چه موجودات حسی و روحی. پس اولین آن، درباره اصل وجود بود.

حال می‌خواهیم تعریفی دربارهٔ هستی ارائه دهیم که بایست در قالب یک نظام فلسفی، موجوداتی ذهنی را ایجاد کنیم تا بتوانیم آنرا به هستی، نسبت دهیم. جناب آقای میرباقری! ضرورت تعین، عقل را الزام می‌کند که نسبت را به «نظام نسبت» تبدیل کند. سنجش، پس از داشتن پایگاه بایست بتواند صور را درست کند و مفهوم وجود نحو اطلاق را به «هر موجودی» و «هر مفهومی» تبدیل نموده و کلی» بسازد. مسلماً اطلاق، غیر از کلیّت و عموم است. چون در اطلاق، خود هستی بدون لحاظ «هر هستی» ملاحظه می‌شود و هر موجود هم بمعنای هر کیفیت و هر تعین است. ولی معنای وجود این است که هیچ تعیّنی ملاحظه نمی‌شود تا بتوان همه آنرا جمع کمّی بست. و انتزاع هم مربوط به جائی است که از «هر» سخن می‌گوییم ولی اطلاق، مربوط به جایی است که «هر» نمی‌گوییم بلکه خود وجود را لحاظ می‌کنیم. با این وصف، اولین امری که مطرح است این است که بایست بتواند از کلمهٔ «وجود» به «هر موجودی» برسد.

۴/۱ ـ «یقین منطقی، یقین فلسفی و یقین مصداقی» مکانیزم جریان «ضرورت نسبت» در نظام نسبتها

حال به تکرار سریع سیر بحث می‌پردازم تا

مطلب این جلسه ختم شود: یقین منطقی این بود که ماده و صورت با یکدیگر متحّدند و قابلیت هم ندارند که هنر آن هم ایجاد نسبت است و تکیه‌گاه نسبت می‌باشد.

یقین فلسفی این بود که جهتی را اجباراً لحاظ می‌کند چون تفصیل بدون لحاظ کیفیت، محال است ولو این کیفیت، اجمالی باشد. در این یقین، کیفیت اجمالی اصل است که البته به کیفیت تفصیلی می‌رسد.

در یقین مصداقی هم یک تعیّن خاص مطرح است؛ حال چه مفاهیم نظری باشد و چه خود فهم و چه حالات روحی و یقین و چه محسوسات باشد. در هر حال در این یقین، شما با فلسفه‌ای و درون فلسفه‌ای، امری را تعریف می‌کنید و در واقع عمل تطبیق را نسبت به یکی از موضوعات انجام می‌دهید که این تطبیق هم یک تطبیق فلسفی و نظری است. لذا اگر بجای یقین مصداقی، تطبیق نظری بگویید بلا اشکال است تا با بقیه نیز مشتبه نشود. با این وصف یقین تطبیقی نظری، مرحلهٔ سوم است. حال اگر از عقل سئوال شود که حکم جزمی آن چگونه است می‌گوید اولین حکم کاملاً جزمی است. و دومین آن، مشروط می‌شود ـ یعنی انحصار ندارد ـ لذا هم من می‌توانم یک دستگاه فلسفی را ارائه دهم و هم دیگری، چرا که جهات وجودی، همگی در وجودند نه اینکه صرفاً یک جهت از آن چنین باشد. بنابراین صحیح است که از اعتبار یا اختیار فیلسوف سخن بگوئیم. اما در مرحلهٔ سوم، علاوه بر اختیار فیلسوف، تعیّنی نیز در کار است که بتواند جهتی را که اصل قرار داده است روی این تعیّن، بنحوی پیاده کند.

۵ ـ بررسی یقین شرعی

۵/۱ ـ خروج موضوعی ضرورت تناسب از ضرورت و امتناع عقلانی (حجیّت موضوعاً) و توجه به موضوعات تناسب و کیفیت آن بوسیله عقل

اما در ستون دوم، از حجیّت و یقین بحث می‌شود که می‌گوییم اساساً عقل حکم می‌کند که موضوع حجیّت، ضرورت نسبت نیست بلکه ضرورت تناسب می‌تواند چراکه ضرورت تناسب است. و البته این دو نیز با یکدیگر تفاوت دارند. در «موضوعاً» باشد اما در «موضوعات» و «آثار» به هیچ وجه نباشد. اگر اراده‌ای به ارادهٔ دیگر تسلیم شود بگونه‌ای که آن ارادهٔ اول، دیگر نباشد می‌توان گفت که این امر با اتیان و امتثال و جریان ارادهٔ بالاتر، تناسب دارد. اما آیا این نیز مثل دیگری خواهد بود همچنانکه جریان نسبت در یقین منطقی چنین بود؟ حتماً جواب منفی است چراکه آن، علمی دارد که دیگری ندارد. علم او محدود است و مطلق نیست و فقط معصومین(ع) که نوع علم آنها از قبیل علمی است که از جانب خداوند متعال است نمی‌توان تصور نمود که تسلیم بودن آنها در موضوعی که تسلیم هستند از علم الهی تخلّف کند. ولی من و دیگران اگر هم تسلیم خداوند متعال باشیم حتماً علم ما از آن قبیل نخواهد شد. چرا که من تسلیم در یک

موضوع خاص هستم و اخلاص هم بدون تعیّن نیست. لذا تعیّن من حتماً از علم الهی تخلّف دارد یعنی قطعاً به علم حضرت حق نمی‌رسد. علم ما تدریجی‌الحصول است و فردا ممکن است توسط کسی ابطال شود. بنابراین در تناسب بین دو اختیار، «دوئیت» حذف می‌شود آنهم به تسلیم بودن. قبل از اینکه وارد این قسمت شویم بیان این مطالب ضروری است که گاهی شما تناسبات نظری درست کرده و خط و نقطه و صفحه و قضایای اشکال آنرا چنین و چنان تعریف می‌کنید که هرچند مشروط است اما بالاخره نظام تناسبات ریاضی است. یعنی در هر جاکه دست بگذارد بگونه‌ای است که شرائط پیشنهادی خود را بصورت عقلی بر یکدیگر بار کرده و بالا می‌رود. مثلاً من در تعریف مربع و دایره هستم می‌گوید اگر تعریف دایره و مربع چنین باشد. و وقتی که در تعریف آنها وارد می‌شوم می‌گویم اگر تعریف استقامت و انحناء چنین باشد. و وقتی که وارد تعریف استقامت و انحناء می‌شوم می‌گوید اگر تعریف خط و نقطه چنین باشد. اما اینجا که بصورت دو اراده مطرح است دیگر بصورت عقلی نمی‌تواند بر هم بار شود.

اما چرا در آنجا عقلی است؟ چون اگر شرط باشد این حکم ضروری است و الّا چنین نیست و شما فرض قبلی خود را خواهید شکست. ولی در اینجا می‌گوییم مولی امر کرده است که این تسلیم است و ما هم گوییم که اصل تسلیم بودن ـ و بعبارت دیگر اخلاص ـ موضوعاً خواهد بود آنهم در تحلیل حالت نسبت بودن. اما موضوع تسلیم بودن چیست؟ مثلاً نماز خواندن و روزه گرفتن و... است. و وقتی سئوال می‌شود آنها را از کجا بدست آورده‌ای قضایائی را ذکر می‌کند. در این حال می‌گوییم ادراک تو در کلیهٔ آنها، ادراکی نیست که به حد اولیهٔ عقلی بازگردد. و وقتی که از علم عادی و صحت و... سخن می‌گوید و می‌گوییم که تازه ما در بحث حجیّت آن سخن می‌گوییم چون حجیّت آن دیگر از یقینی بودن خارج می‌شود. فراموش نکنیم که در تناسب، عقل دارای دو حکم است: ۱ ـ عقل دربارهٔ اختیار نمی‌تواند حکم به ضرورت و امتناع کند و الّا اختیار نیست و عین جبر است. چون در اینجا عقل مانند قضیهٔ دایره و مثلث عمل نمی‌کند. قبلاً گفتیم مرحوم آخوند می‌فرماید اگر لازمهٔ ماهیتش خلاف کند امر صحیحی نیست. حال همین که ایشان از «لازمهٔ ماهیت» سخن می‌گوید به این معناست که اختیار را اصلاً لحاظ نکرده است. اگر اختیار است می‌گوییم که ما از جنبه‌ای دیگر یقین داریم. چون امکان‌الصرف را در خود می‌بینیم و آنرا می‌یابیم. اما عقل نمی‌تواند این مصنوع و خود اختیار را تعریف کند آنهم تعریفی که به ضرورت و امتناع تمام می‌شود ولی آنرا می‌یابد و از طریق دیگری می‌گوید که این هست، و البته اگر هست می‌گوید می‌توانم فقط تناسب کیفیت آنرا لحاظ کنم و اولین کیفیتی که دربارهٔ آن، تناسب را ذکر می‌کند تسلیم بودن یا نبودن است که اگر تسلیم نیست حق مؤاخذه

دارد که چرا چنین نکردی؟!

۵/۲ ـ مشروط شدن ملاحظه عقلانی «موضوعات تناسب» و «کیفیت آن» (تعبّد) به تقنین و تفاهم اجتماعی و سلب اطلاق آگاهی از آن

قبلاً گفتیم که خود حق و باطل، تناسب با استمرار و فناء دارند. حال از اینجا ملاحظه می‌کنیم که ضرورت تناسب در اصل تسلیم تمام شده است و البته این تسلیم بودن هم در نظر ما دارای چند شرط است: ۱ ـ تعبّد ۲ ـ مقنن و زباندار شدن برای ارائه به غیر و ملاحظه خود فرد. ۳ـ به تفاهم اجتماعی رساندن و آوردن آن به میدان برای اشکال کردن. چرا علم ما مطلق نیست. لذا بنابر مبنای ما، مجتهدی که «یحرم‌التقلید علیه» است نمی‌تواند بدون بحث و بررسی، مطلب را تمام شده بداند.

و زمانی که بحث کرد و مخول نیز آنرا قبول کردند باز نمی‌توان گفت که به یقین عقلی رسیده است چرا که صرفاً به بلوغ سعی نائل شده است. پس در موضوعات آن، یقین شرعی هیچگاه به حجیّت نمی‌رسد.

(س): یقین شرعی به چه معناست؟

(ج): ما یک یقین در نفس حجیّت داریم. آیا می‌توان آنرا شرعی نامید یا خیر؟ این اول‌الکلام است. موضوع حجیّت اساساً شرع است چون سخن از حجت بین من و اوست. و عقل که می‌خواهد در خصوص موضوع حجیت سخن بگوید در واقع نظر شرع را در خصوص خود پیگیری می‌کند. آنچه در ذهن شماست این است که آیا شرع نیز همین را گفته است یا تو دربارهٔ شرع چنین می‌گویی؟!

(س): عرض من این است که چرا بایست نامگذاری کنیم و آنرا چنین بنامیم؟!

(ج): آیا منهای این امر، می‌توانید متشرعه را بیان کنید؟ اصولاً حجیّت، اولین پایهٔ تشرّع به هر شرعی است تا معلوم باشد که پای این مطلب در کجاست؟ لذا اگر نتوان پای آنرا به جائی محکم کرد پس چرا بایست به شرع، تشرّع نمود؟ از اینرو گاهی از عندالشارع سخن می‌گوئید و گاهی از عندالمتشرّعه. در این حال دیگر مؤمّن از عقاب وجود نخواهد داشت. حال چه آنرا حق‌الطاعة بگیرید یا امری دیگر. انشاءالله در جلسهٔ آینده پیرامون این مطلب بحث خواهیم کرد.

«و آخر دعوینا ان‌الحمد لله رب‌العالمین»

جلسه: ۶۲

تاریخ: ۷۹/۴/۲۲

فلسفه اصول

طبقه‌بندی مفاهیم

«رابطه بین شناخت و حجیت»

استاد: حجة‌الاسلام والمسلمین حسینی الهاشمی تنظیم از: گروه پژوهشی ـ کارشناسی اصول فقه دفتر فرهنگستان علوم اسلامی

بررسی چند نکته پیرامون «یقین تحلیلی» و «یقین شرعی»

فهرست:

۱ ـ پرسش و پاسخ پیرامون مباحث جلسات گذشته ۱

۲ ـ نسبت بین دو قوه «سنجش» و «یقین» در وعاء ذهن، اثبات کنندهٔ وجود پایگاه منطق بعنوان ابزار هماهنگ‌سازی ۳

۲/۱ ـ قهری بودن محصولات ذهنی بر اساس جریان علیت در نسبت بین مفاهیم بر مبنای قوم ۳

۳ ـ بررسی پیدایش اصل تناقض در ذهن بعنوان ام‌القضایا ۵

۳/۱ ـ پیدایش اجتماع و ارتفاع نقیضین بر اساس «ضرورت و امتناع» نه ضرورتِ امکان و ایجاد ۶

۳/۲ ـ تفسیر «علت اعدادی» بر مبنای علیت و پیدایش ام‌القضایا بر اساس ضرورت جبری و بی‌معنا شدن علت اعدادی ۶

۴ ـ ضروری بودن نسبت بین درک از هستی (علم حضوری) و سنجش ۸

۴/۱ ـ علت بودن وجود نسبت به برقراری نسبت (جریان دلیلیت) در تحلیل «برابر نبودن دو مفهوم هستی و نیستی» ۹

۴/۲ ـ «مفهوم هستی» و «مفهوم نسبت» اولین پایگاه دلیلیت بنابر مبنای قوم ۱۰

۵ ـ بررسی وحدت ماده و صورت در ام‌القضایا ۱۰

۵/۱ ـ برابر نبودن هستی و نیستی بمعنای عدم وحدت هستی و نیستی ۱۰

۵/۲ ـ وحدت ماده و صورت در فرض وجود نقیضین نه در فرض وجود اضداد ۱۱

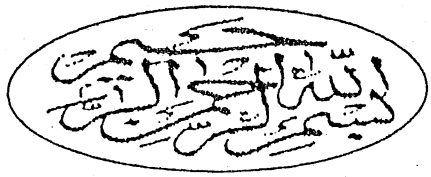
۶ ـ تبیین نظام نسبتهای منطقی، نظام نسبتهای شرعی، نظام نسبتهای عرفی در جدول ۱۲

۶/۱ ـ کیفیت تحلیل نظام نسبتهای منطقی (ستون اول) نظام نسبتهای شرعی (ستون دوم) ۱۳

۶/۱/۱ ـ خروج موضوعی اختیار از تحلیل بوسیله نظام نسبتهای منطقی ۱۴

٦/١/٢ ـ قدرت حضور نسبتهای منطقی در تحلیل از موضوعات و جهت اختیار ١٤
٦/٢ ـ مکانیزم پیدایش یقین شرعی بر اساس نظام نسبتهای منطقی بر مبنای قوم..... ١٥
٦/٢/١ ـ یقین متشرعه پایگاه یقین و حجیّت شرعی (عقلاً) همراه با نفی عصمت از خود ١٦
٦/٢/٢ ـ ضرورت دستیابی به اولین یقین (عقلاً) در باب حجیت بعنوان پایگاه یقین شرعی..... ١٦
٧ ـ پرسش و پاسخ به سئوالات..... ١٧
٧/١ ـ فرق حاکمیت عقل در نظر به پایه حجیت و عقل عقلاء ١٧
٧/٢ ـ خروج قواعد عام تناسبات امر و نهی در نزد عقلاء از بحث حجیت..... ١٨

نام جزوه :	فلسفه اصول		
اســـتاد :	حجةالاسلام والمسلمین حسینی الهاشمی	تاریخ جلسه:	٧٩/٤/٢٢
پیاده‌کننده :	آقای نیک منش	حروفچینی و تکثیر:	خانم رضوانی
عنوان گذار :	حجةالاسلام صدوق	تاریخ انتشار :	٧٩/٥/١٣
ویراستار:	آقای نیک منش	کد بایگانی کامپیوتری :	٠١٠٩٢٠٦٢
کنترل نهائی :	حجةالاسلام رضائی	زمان جلسه	٦٠ دقیقه



بررسی چند نکته پیرامون «یقین تحلیلی» و «یقین شرعی»

۱ ـ پرسش و پاسخ پیرامون مباحث جلسات گذشته

حجةالاسلام میرباقری: قبلاً یقین به سه قسم «عقلی، شرعی و تحققی» تقسیم شد. اما بحث باقیمانده در خصوص یقین عقلی است که حضرتعالی فرمودید بنابر مبنای قوم، یک «یقین منطقی» وجود دارد که ماده و صورت در آن، یکی است و پایگاه آن هم حالت است نه اینکه یقین، نسبت بین حالت و مفهوم است بلکه پایگاه نسبت، حالت است لذا بدون حالت، نسبت برقرار نمی‌شود.

حجةالاسلام والمسلمین حسینی: یعنی حالت و قدرت سنجش و نسبت است.

(س): پس این دو با یکدیگر نسبتی دارند.

(ج): اینها در یک مجموعه وجود دارند که قدرت «سنجش، حالت و احساس»، بعنوان سه قدرت محسوب می‌شوند.

(س): و با یکدیگر نیز متقوم هستند و دارای وحدت و کثرت در نظام هستند. همچنین فرمودید اولین اصلی را که ما در سنجش خود درک می‌کنیم و پایگاه سنجش بوده و آغاز سنجش نیز از آن است «سلب و ایجاب» کردن است. شما می‌فرمودید اگر خوب دقت شود این سلب و ایجاب کردن، به قضیه‌ای باز می‌گردد که در آن، ماده و صورت یکی است و الّا اگر چنین نباشد اولین حکم صورت نمی‌گیرد. توضیح مطلب به لسان قوم چنین است که پایگاه «اذعاناً للنسبّه» در اولین قضیه، اذعاناً به ماده است لذا بدون آن، اذعاناً به نسبت هم ممکن نیست.

(ج): اما آیا خود «نسبت» هست یا خیر؟ در اولین قضیه، خود شأن هستی مطرح است؛ یعنی «هستی»، علت «نسبت» است و معلول آن هم خود نسبت است همچنانکه معنای سنجش نیز نسبت می‌باشد. لذا قوهٔ سنجش بمعنای قوهٔ ملاحظهٔ نسبت است.

(س): اگر بخواهیم این مطلب را با لسان فلسفی، تقریر کنیم چه باید بگوئیم؟ چون ما می‌گوئیم پایگاه ماده و صورت در قضیهٔ منطقی، یکی است. اما این به چه معناست؟ آیا نسبت، از شئون ماده است؟ اگر بله؛ این کلام به چه معناست؟

(ج): یعنی اگر هستی مطلقاً وجود نداشته باشد که نسبت ندارد.

(س): عرض ما نیز همین است که آیا مقصود این است که در مقام اذعان به نسبت بایست اذعان به هستی اتفاق بیفتد؟ یعنی اگر ما نخواهیم بحث اذعان را مطرح کنیم «اتحاد داشتن» آندو به چه معنا خواهد بود؟

بحث بعدی که در خصوص یقین منطقی مطرح شد این بود که اگر این یقین را روی اطلاق هستی و نیستی ببریم آیا اصل هو هویت خواهد بود یا تناقض؟ هرچند قوم، این بحث را آورده‌اند، در هر حال اولین اصلی که برقرار می‌کنیم این است که «هستی، نیستی نیست» اما آیا این، نسبت نیستی و سلب نسبت یا اتحاد است و یا اصل هو هویت است؟ و اصولاً آیا هو هویت، بدون آنکه تکثری درست شود ممکن است یا خیر؟

بحث سوم نیز این بود که حتی از این نیز منطق حاصل نمی‌آید چرا که کثرت پیدا نمی‌کنند یعنی تا به آن، تعیّن اضافه نشود یک قضیه بیشتر نبوده و منطق نیست. بلکه صرفاً پایگاه منطق است که برای تبدیل آن به منطق، هیچ ماده‌ای اضافه نمی‌شود. البته منظور من در اینجا قضایا منطقی دور دست نیست بلکه می‌خواهم بگویم این یک قضیه است که طبعاً یک قضیه هم نمی‌تواند روش باشد بلکه پایگاه روش است و پایگاه روش نیز عین فلسفه است که تا چیزی اضافه نکنیم فلسفه ساخته نمی‌شود. هکذا روش نیز بدون اضافه کردن امری دیگر، صورت تحقق پیدا نمی‌کند. لذا حضرتعالی می‌فرمودید ضرورت تعیّن ایجاب می‌کند که ما از اطلاق هستی به عموم برویم و بگوئیم هر هستی، نیستی نیست.

(ج): بحث فعلی ما در خصوص این است که هستی، نیستی نیست؛ یعنی هو هویت نیست. اصولاً «هویت»، پس از ملاحظه هستی است. هویت، حدّ داشتن هستی است و نه اطلاق آن. «همان» در «این همانی»، بمعنای امر دارای حدّ است. اگر هم از «هر» سخن بگوئیم روی هو هویت می‌آید. قضیهٔ اول که مبنای منطق است بگونه‌ای است که ما اطلاق و وجود را برابر نیستی آنهم بنحو مطلق ملاحظه می‌کنیم. لذا صرفاً سلب و ایجاب است نه بیشتر. از اینرو اولین مبنای منطق بودن، بمعنای ملاحظه خود نسبت است. ما غیر از هستی می‌گوئیم «هستی نیستی نیست» که

بمعنای ملاحظه نسبت و هستی است. یعنی نسبت در اینجا شأن خود هستی است نه شأن هو هویت. هستی، علت نسبت و شأن است و پیداست که علت شأن هم برابر با خودش است. به این معناکه هستی، اثر هستی دارد نه اینکه اثر خاص داشته باشد؛ بر خلاف هو هویت که اثر خاص داشتن است.

حال در اولین مرتبهٔ اثر خاص، از «آثار خاص» سخن می‌گوئید که با عدم آنها برابر نیستند. این همان اولین مرتبهٔ هو هویت است. هو هویت بصورت صغری در می‌آید آنجائی که در برابر کبرای «هستی، نیستی نیست» و در برابر هستی و اطلاق آن در نسبت و سلب و ایجاب قرار می‌گیرد. اصولاً سلب و ایجاب اول، روی نفس هستی است. یعنی شأن آن، نسبت داشتن است و همان «الوجود لا یساوق العدم» است.

(س): اگر نسبت داشتن، شأن خودش می‌باشد پس اگر قوهٔ سنجش نباشد چه شأنی می‌تواند داشته باشد؟! لذا ما مجبوریم از کار سنجشی سخن بگوئیم.

(ج): گاهی از درک از هستی سخن می‌گوئید که بمعنای درک از مفهوم هستی است. همچنانکه درک از نیستی، بمعنای درک از مفهوم نیستی است و درک از نسبت سلب و ایجاب، بمعنای درک از مفاهیم است. چون اینها از مقوله‌هائی هستند که در ذهن حضرتعالی از مفاهیم محسوب می‌شوند.

(س): اما اگر این را هم برداریم نسبتی نیست تا بتوانیم بگوئیم نفس هستی، منشأ نسبت است.

۲ ـ نسبت بین دو قوه «سنجش» و «یقین» در وعاء ذهن، اثبات کنندهٔ وجود پایگاه منطق بعنوان ابزار هماهنگ‌سازی

(ج): وجود منطق، محصول ذهن است و در جای دیگری ساخته نمی‌شود. یعنی کجا بایست بدنبال منطق بود؟

(س): صحیح است اما عرض من این است که منظور شما از اینکه «شأن هستی است» چیست؟

(ج): ما می‌گوئیم یقین و سنجش، بصورت قهری می‌توانند نسبت بین دو قوه را در مثل حضرتعالی ارائه دهند. اگر چنین امری در شما وجود نداشته باشد هرگز قدرت هماهنگ‌سازی در شما ایجاد نخواهد شد. پس «منطق است» بمعنای «دارا بودن ابزار هماهنگ‌سازی» است.

(س): زمانی که ما اشکال را به جنبهٔ مفهومی صورت می‌بریم حضرتعالی تحلیل علیّتی می‌فرمائید که در این حال دیگر بحث منطق رها می‌شود چرا که جریان فاعلیت است که خود عمل می‌کند و به جلو می‌رود.

۲/۱ ـ قهری بودن محصولات ذهنی بر اساس جریان علیت در نسبت بین مفاهیم بر مبنای قوم

(ج): جریان علیّت و نه فاعلیت!

(س): بله علیّت؛ یعنی همان امری که در دستگاه قوم بهتر معنا پیدا می‌کند. حال اگر حضرتعالی جریان علیّت را ملاحظه می‌فرمائید دیگر بحث مفهوم

هستی و لوازم آن مطرح نخواهد بود.

(ج): اما علیّت نیز از یک مجرا جریان می‌یابد.

(س): اما در آنجا دیگر بحث مفهوم جائی ندارد. اگر ما جریان علیّت را می‌بینیم پس امری جز علّت را نمی‌بینیم.

(ج): چه چیزی علّت چه امری است؟

(س): تعیّناتی، علت یکدیگرند. لذا اینکه این تعیّن کشف می‌کند یا چنین می‌کند قابل طرح نیست.

(ج): اما کسی فعلاً از کشف، سخن نمی‌گوید. حال بفرمائید که تعیّن، علت چه امری است؟

(س): شما از حالت و قوهٔ سنجش و نسبتی که برقرار می‌کنند سخن می‌فرمائید.

(ج): سخن از تعیّن نیست. اما آنرا در چه کسی پیدا می‌کنید؟

(س): در انسان.

(ج): چه چیزی محصول آن است؟

(س): شما می‌فرمائید که سنجش است.

(ج): خیر! «نسبت» است چرا که سنجش، دو قوه بود.

(س): بله محصول آن نسبت است.

(ج): اما نسبت به این معناست که پایگاه ندارد.

(س): اما این نسبت چیست؟ ما اصلاً بدنبال همین هستیم که نسبت بین چه چیزهائی است؟

(ج): نسبت بین محصولات خودش است که بر اساس علیّت هم بوجود می‌آید و قهری و اجباری است و اگر هم نباشد هماهنگی از انسان سلب می‌شود. بر اساس این مبنا اساساً اختیار را نمی‌توانید دخالت دهید. انسانی که می‌تواند کارهای خود را هماهنگ کند از کودک ممیّز به بالا می‌تواند واجد این دو قوه باشد. بله شاعر بر اینکه آنرا تحلیل کند وجود ندارد اما چه اشکالی دارد که وجود نداشته باشد؟! چون بالاخره امثال آقای میرباقری می‌توانند آنرا تحلیل کنند. چه اینکه در مقام تحلیل هم این شما هستید که مثلاً کودک را تحلیل می‌کنید به اینکه او وجود دارد و هماهنگی کارهای او نیز نمی‌تواند بدون علّت باشد. و علّتی هم که می‌تواند هماهنگ کند این است که حالت و سنجش با یکدیگر نسبت دارند.

(س): صحیح است اما باز مسئله روشن نشد.

(ج): هماهنگی، دارای نسبت است اما پایهٔ نسبتهائی آن کجاست؟ با این وصف ابهام آن در چیست؟ مسلماً یک کودک که اصل آنرا تحلیل نمی‌کند بلکه او واجد قوهٔ سنجش و حالت است و شما هم در حال تحلیل او هستید. اولین مطلب این است که نسبت پیدا می‌شود اما شما می‌فرمائید چنین نیست! بلافاصله من هم می‌گویم پس هماهنگی آن را چه می‌کنید؟ آیا بدون علت است؟

(س): اما نسبت بین چه اموری پیدا می‌شود؟

(ج): بصورت قهری بین دو قوه، نسبت پیدا می‌شود که محصول ذهنی را نتیجه می‌دهد.

(س): نسبتی که برقرار می‌شود ابتدائاً مفهوم

می‌سازد و سپس نسبت بین مفاهیم را برقرار می‌کند.

(ج): مفاهیمی که ساخته می‌شود در اینجا بصورت قهری است که می‌توان نام چنین مفاهیم قهری را «ضروریات» گذاشت؛ مثل مفهوم «هستی» و مفهوم «نیستی» و مفهوم «هستی، نیستی نیست». طبعاً اگر یک کودک، از درک اجمالی برخوردار نباشد بایست بجای رفتن بطرف آب برای سیراب شدن، به سوی دیگری برود و شیء دیگری را سر بکشد! و یا بجای آب را در دهان فرو بردن، آنرا پشت سر خود بریزد! لذا اولین مرحلهٔ ملاحظهٔ نسبت که بصورت هماهنگ عمل می‌کند و همین امر، دال بر عدم جنون او دارد در همین جهت قابل تحلیل است.

(س): اما بحث ما بر سر این است که «معنای یکی بودن پایگاه نسبت و ماده» چیست؟ آیا یک اذعان، پایگاه اذعان دوم است؟ چون بالاخره صرف تصور که نیست و پای اذعان در میان است.

(ج): خیر! اینک تفاوت آنرا با اذعان به نسبت عرض می‌کنم.

(س): آیا با اذعان به ماده یکی است؟ آیا اذعان به ماده، منشأ آن است؟ اصولاً معنای وحدت ماده و صورت و اتحاد ماده و نسبت در اولین قضیه چیست؟

(ج): گاهی حضرتعالی منکر اصل آن می‌شوید و می‌گوئید اصلاً نسبت چیست؟ ولی گاهی هم از اتحاد ماده و نسبت سئوال می‌کنید. لذا بایست یک کلام را بگوئید و یک سئوال را مطرح کنید.

(س): گاهی بحث بر سر مشرب قوم است که مبنای آنها روشن است چرا که می‌گویند اصل تناقض، زیر بنای همهٔ قضایای ذهنی انسان است؛ یعنی همهٔ قضایا بر آن تکیه دارند.

۳ ـ بررسی پیدایش اصل تناقض در ذهن بعنوان ام‌القضایا

(ج): اما این اصل تناقض را ازکجا می‌آورند؟ آیا آنرا تحلیل می‌کنند یا خیر؟

(س): برای پیدایش آن متأخرین می‌گویند که انسان، مفهوم هستی و نیستی را یا با شهود حضوری درک می‌کند یا بصورت دیگر. اما بمحض ساختن مفهوم هستی و نیستی، بین آنها نسبت برقرار می‌کند.

(ج): من نیز مانند شما که حالت قبل آنرا سئوال می‌فرمائید حق دارم از حالت پیشین آن از شما سئوال کنم که این را چگونه می‌گیرد؟

(س): می‌گویند آنرا از ادراک حضوری می‌گیرد.

(ج): اما چگونه؟ مکانیزم آن چیست؟

(س): مکانیزم انتزاع است که خصلت ذهن است.

(ج): ولی ذهن چگونه با حضور رابطه برقرار می‌کند و چگونه از حضور، پیدا می‌کند؟ آیا مثل یک چاقو عمل می‌کند و گوشه‌ای از آنرا می‌برد؟

(س): یعنی در ذهن خلق می‌شود.

۳/۱ ـ پیدایش اجتماع و ارتفاع نقیضین بر اساس «ضرورت و امتناع» نه ضرورتِ امکان و ایجاد

(ج): اما چگونه؟

(س): مثلاً ذهن، قابل است و از طرف فاعل هم اضافه می‌شود.

(ج): بنا شد که چیزی به آنها قرض ندهید لذا اینکه می‌فرمائید از طرف «فاعل» است به چه معناست؟

(س): منظور، از علتهای مافوق است.

(ج): بایست بگوئید که خود این امر، علت می‌شود.

(س): اما این یک علت اعدادی است نه فاعلی.

۳/۲ ـ تفسیر «علت اعدادی» بر مبنای علیت و پیدایش ام‌القضایا بر اساس ضرورت جبری و بی‌معنا شدن علت اعدادی

پس علت اعدادی می‌شود و سپس خداوند چیزی را در جائی دیگر خلقل می‌کند که ربطی هم به یکدیگر ندارند!

(س): اما نه در جائی دیگر بلکه در ظرف نفس و ذهن.

(ج): اشکالی ندارد که در ظرف نفس باشد اما بالاخره ربطی که به آن ندارد.

(س): آن یکی، معدّ این است.

(ج): ولی معدّ که علیّت در پیدایش ندارد چرا که می‌توانست پیدا نشود. یعنی امکان دارد و ضرورتی هم ندارد.

(س): اما در دستگاه قوم، ضرورت دارد.

(ج): ولی ضرورت که نمی‌تواند با علت اعدادی سازگار باشد. آیا ضرورت و امکان ایجاد است یا ضرورت و امتناع است؟

(س): حتماً ضرروت است اما می‌گویند این امر جزء علت تامه است.

(ج): من سئوال را مجدداً تکرار می‌کنم که آیا جزءالعلّة، امکان‌ساز است؟

(س): بله به تنهائی امکان می‌سازد و به ضمیمهٔ بقیهٔ اجزاء علّت، ضرورت را ایجاد می‌کند.

(ج): پس سخن از امکان و ایجاب است و بقیه هم که در اختیار شما نیست. یعنی اگر بفرمائید که بقیه در عالم است چه ربطی به اعدادی بودن دارد؟ آیا بقیهٔ اجزاء، مستقل از اعداد هستند؟

(س): آیا منظور از استقلال این است که تأثیر واحد ندارند؟

(ج): بله اما در ثمره نه اینکه در خود شیء هم حضور داشته باشند. آیا قبل‌الایجاب، امکان است یا خیر؟

(س): بنظر قوم، ضرورت است.

(ج): آیا امکان، اعداد است؟

(س): اعداد است اما باضافه بقیّه.

(ج): آیا اضافه شدن آن به بقیه، ضرورت و امتناع است؟ پس خداوند مجبور است!

(س): ما مجبوریم که در دستگاه قوم چنین بگوئیم. حال می‌توانیم خداوند را در جریان علیت بگذاریم. در هر حال آن اشکال حضرتعالی که به جریان علیت می‌فرمودید و آنرا به جبر ختم می‌کردید در جای خود محفوظ است ولی ما آنرا در اینجا تکرار نمی‌کنیم.

(ج): پس در اینجا سخن از اعداد نگوئید چراکه اگر اعداد شد سر از امکان و ایجاب در می‌آورد که نمی‌تواند منطق را جلو ببرد. پس جریان اعداد نیست. فراموش نکنیم که کار منطق، ضرورت و امتناع است و الّا مفهوم اصل تناقض چنین می‌شود که «ممکن است تناقض محال باشد»! همچنانکه «ممکن است محال هم نباشد»!

(س): اما بحث مکانیزم پیدایش آن بحثی دیگر است.

(ج): آیا شما مکانیزم پیدایش را از آن می‌برید؟

(س): با این مکانیزم، بالضرورة پیدا می‌شود.

(ج): دوباره سؤال می‌کنم که اینکه شما از «باضافه» سخن می‌گوئید آیا بمعنای باضافه‌ای ضروری است که ممتنع است پیدا نشود؟

(س): بله.

(ج): پس اضافه قهری است و نمی‌تواند اضافه نشود.

(س): در دستگاه علیت، چنین است.

(ج): پس نمی‌تواند اضافه هم نشود لذا دیگر معدّ نیست.

(س): چرا؟!

(ج): معنای معدّ بودن، داشتن آمادگی مرحله بعد است آنهم آمادگی‌ای که «اگر چنین باشد چنان است». آیا این یک قضیه تعلیقی می‌شود؟

(س): حتماً ضمیمه می‌شود و دیگر «اگر» ندارد. به تعبیر قوم، اگر فیاض علی‌الاطلاق بود و اعداد پیدا شد بالضرورة افاضه می‌شود.

(ج): اما در اینجا دیگر نمی‌توان آنرا اعداد نامید. چون می‌توان به هر شکلی، اعداد را تعمیم داد و آن را به کار برد.

(س): بالاخره ما اصطلاح قوم را بحث می‌کنیم. ایشان آن را در جریان ضرورت عِلّی و معلولی می‌پذیرند و عالم ماده را هم عالم اعداد می‌دانند. اما این اعداد دیگر با ضرورتی که ایشان می‌گویند منافاتی ندارد چراکه آنها قائلند وقتی ماده قابلیت داشت افاضه نیز ضرورت دارد.

(ج): معنای اینکه «افاضه ضرورت دارد در جائی که ماده قابل باشد» این است که نبایست آنرا «امکان» دید بلکه بایست نسبت به تحقق مرحله بعد یقین داشت.

(س): حتماً چنین می‌گویند.

(ج): اگر چنین شد دیگر جائی در همه مراحل به امکان نمی‌خورد. یعنی هر جا که از اعداد سخن گفتید بایست پشت سر آن از جبر سخن بگوئید.

(س): این معنا در دستگاه قوم روشن است چرا

که آنها جریان علّیت ـ و نه فاعلیت ـ را به اعداد، تفسیر می‌کنند.

(ج): آنگاه سر از جبر در جریان در می‌آورید که این واقعیت در کل آن هم وجود دارد. در این حال اعداد از مفهوم اعداد بودن خارج می‌شود.

(س): همین‌طور است و این همان اشکالی است که ما در بحث علیت به قوم وارد کردیم. البته این امر نیز به جریان مفهوم اختصاص ندارد چراکه در کل بحث حرکت نیز همین اشکال قابل طرح است.

(ج): پس می‌توان ادعا کرد که اعداد محال است. و در همین جا نیز همان مطلب را می‌گوئیم. اگر آنها بر مبنای خود نتوانسته‌اند این اشکالات را اصلاح کنند آیا ما هم نبایست چنین کنیم؟

(س): یعنی ضرورت است.

(ج): اگر ضرورت است پس اعداد بی‌معناست.

(س): در دستگاه قوم اعداد، یکی از اجزاء ضرورت است.

(ج): خیر! امکان رد می‌شود و بایست از ضرورتهای متطاری سخن گفت. معنای ضرورت هم همین است و نمی‌توان آنرا به این معنا دانست.

(س): اما اگر در دستگاه قوم، از ضرورت سخن بگوئیم چه اشکالی ایجاد می شود؟!

۴ ـ ضروری بودن نسبت بین درک از هستی (علم حضوری) و سنجش

(ج): پس امکان منتفی شد و دیگری، چیزی بنام ممکن‌الوجود نداریم و همه چیز هم واجب شد.

(س): اما واجب بالغیر.

(ج): بله واجب بالغیر در حال جریان که در ظرف وجوب خود، وجوب دارد و در غیر آن ظرف هم ممتنع است. با این وصف ما ضرورت و امتناع را عام کردیم لذا حضرتعالی نیز با ما در بحث لوازم هستی همراه خواهید بود که نسبت بین درک از هستی و سنجش، امری ضروری است. این همان پایگاه منطق و پیدایش نظام است.

(س): البته این فرضها، فرض سلسله موادی است که ممکن است مورد پذیرش قوم نباشد. یعنی آنها ممکن است نپذیرند که اموری بنام حالت و سنجش و نسبت و دیگر موادی که شما می‌خواهید به منطق اضافه بفرمائید وجود داشته باشد. چراکه از نظر آنها این مواد چه بسا قابل خدشه باشد و بگویند که ما مکانیزم دیگری را ارائه می‌کنیم. بله هرچند اصل جریان علیت مطرح است اما اینکه حتماً این جریان بایست نسبت بین حالت و سنجش باشد مفروضاتی است که حضرتعالی در تحلیل نفس انسان ارائه می‌دهید و آنرا به «حالت و سنجش و حس» تقسیم می‌فرمائید. اما چرا کسی دیگر بگونه‌ای دیگر طبقه‌بندی نکند؟!

(ج): اشکالی ندارد. آیا قوم، علم حضوری را قبول دارند؟

(س): اگر منظور از حالت، علم حضوری است

بله قبول دارند. یعنی ما به قوم چنین نسبت می‌دهیم که این ماده را قبول کرده‌اند.

(ج): اما مادهٔ دوم آن که سنجیدن است مورد قبول ایشان است؟

(س): بله.

(ج): پس ما حق داریم که آنرا به قوم نسبت دهیم. همچنانکه حق داریم ضرورت نسبت بین این دو را نیز نسبت دهیم.

(س): بله.

۴/۱ـ علت بودن وجود نسبت به برقراری نسبت (جریان دلیلیت) در تحلیل «برابر نبودن دو مفهوم هستی و نیستی»

(ج): پس تا اینجا اختلافی وجود ندارد. در این حال مفهوم «نسبت» تولید می‌شود. یعنی اگر «هستی با نیستی برابر نیست» دو مفهوم «هستی» و «نیستی» و «برابر نیست» را افاده می‌کند؛ یعنی سنجیدن برابری و نفی کردن برابری. بنا به تعبیر قوم اینها قضایای ضروری هستند که امتناع اجتماع نقیضین نیز بر همین اساس است. حال آیا تا اینجا ماده و صورت آنها متحد بود؟

(س): چرا متحد باشند؟!

(ج): شما در اینجا ماده‌ای بنام «هستی» و صورتی بنام «برابر نیست» دارید. اما آیا اینها دو تا هستند یا یکی؟ آیا «برابر نبودن هستی با نیستی»، دوئیت دارند یا وحدت؟

(س): منظور شما از «دوئیت» چیست؟

(ج): منظور این نسبت است.

(س): منظور من هم این است اینکه می‌گوئید «وحدتی که وحدت دارد»؛ به چه معناست؟ اگر بمعنی اتحاد باشد که یک مفهوم، خودش خودش باشد دیگر قضیه‌ای از آن حاصل نمی‌شود.

(ج): یعنی شأنی را برای هستی ملاحظه کنید که هستی، علت آن است اما بنحو تامّ و نه بنحو جهت. البته آنرا نیز نفی نمی‌کنید و می‌گوئید هر مذعن به هستی، مذعن است به اینکه با نیستی برابر نیست. لذا برابری به این معناست. یعنی این غیر از خودش است به این معناکه شأن آنراکه نسبت است ملاحظه می‌کنیم. ولی این نسبتی نیست که آن نسبت، نسبت وضعیتی خاص از هستی باشد. یعنی خصوصیت در آن اصل است.

(س): نسبت به چه معناست؟ آیا به این معناست که در واقع هستی، نسبت است؟

(ج): یعنی علت نسبت است.

(س): اما آیا علت نسبت در ذهن من یا در واقعیت خودش؟

(ج): یعنی وقتی در ذهن مبارک شما، توجه به اصل مفهوم هستی آنهم بدون قید به تعیّنها صورت می‌گیرد آن مفاهیمی که وجود دارد اولین آنهاکه شما از هستی ارائه می‌دهید در واقع برابر نبودن علت نسبتی با عدم می‌شود. یعنی خودش با عدم برابر نیست.

(س): که ذهن دارد جریان علیّت را درک می‌کند.

(ج): جریان دلیلیّت را در خود وجود درک می‌کند. یعنی علت نسبت به دلیلیّت خود وجود است.

(س): اما دلیلیّت که مربوط به ظرف ذهن است و در خارج که دلیلیتی وجود ندارد.

۴/۲ ـ «مفهوم هستی» و «مفهوم نسبت» اولین پایگاه دلیلیت بنابر مبنای قوم

(ج): خیر منظور دلیلیت ذهنی است چه اینکه منطق نیز مربوط به ظرف ذهن است. پس دلیلیت وجود منظور است هرچند که در مباحث بسیار دور نسبت را در تمامی تعیّنات خارجی ملاحظه خواهیم کرد. اما فعلاً بنا نداریم که پیرامون آن بحث کنیم.

(س): آیا منظور شما از لازمهٔ هستی این است که لازمهٔ هستی، ایجاد این نسبت در ذهن من است؟

(ج): هستی، مفهوم هستی را در ذهن شما ایجاد می‌کند و نسبت آن به سنجش و نسبت حالت به سنجش شما ـ بنابر تعریف ما ـ و نسبت بین اصل هستی بدون ذکر حالت و سنجش بگونه‌ای است که مفهوم هستی و مفهوم نسبت، پایگاه دلیلیت اولیه است آنهم بدون تقصیر هیچ خصوصیت دیگری.

(س): اما بالاخره روشن نشد که وحدت نسبت با ماده چگونه است؟

۵ ـ بررسی وحدت ماده و صورت در ام‌القضایا

(ج): ماده بمعنای مفهوم هستی است.

(س): اما آیا با نسبت، یکی است؟ مسلماً خیر!

(ج): اینکه نسبت بین هستی و نیستی برابر نیست به چه معناست و اصلاً با چه چیزی برابر نیست؟

(س): یعنی هستی برابر نیست.

۵/۱ ـ برابر نبودن هستی و نیستی بمعنای عدم وحدت هستی و نیستی

(ج): برابری در اینجا چه کاره است؟ اینکه «برابر نیست» به چه معناست؟ برابری یعنی «وحدت ندارد». لذا هستی با نیستی برابری ندارد و یکی نیست. آیا این، نسبت است؟ آیا شما نسبت را لحاظ کرده‌اید یا آنرا سلب می‌کنید؟

(س): ولی بالاخره این نسبت با ماده متحد نیست.

(ج): آیا شما ماده را برای این سخن، بنفسه علت می‌گیرید یا چنین نمی‌کنید؟ اگر برابر بود آیا باز شما می‌توانستید چنین بگوئید؟

(س): بر این اساس، تمامی نسبتها بایست با مواد، یکی باشند چرا که اگر ماده با نسبت، دوئیت داشته باشد حکمی درکار نخواهد بود. اگر ما چنین بگوئیم که اذعان به موضوع، مقوّم اذعان به نسبت است؛ امری قابل درک است. یعنی ما تا هستی را تصدیق نکنیم نمی‌توانیم تصدیق به نسبت را مدعی شویم و اگر اصل هستی را تصدیق کردیم می‌توانیم تصدیق به نسبت را بیان کنیم.

۵/۲ ـ وحدت ماده و صورت در فرض وجود نقیضین نه

در فرض وجود اضداد

(ج): آیا نسبت برابر نبودن با نیستی و نقیضن خود، با نسبتهائی که در اضداد است به همین صورت است؟ آیا آنها نیز این چنین وحدت دارند یا اینکه می‌توان تصور کرد که دو ضدّ نباشند؟ آیا می‌توان گفت «ضدّان سیرتفعان»؟ زمانی که از جهت آمدید معنای ضدّان می‌دهند یا نقیضان؟

(س): سئوال این است که آیا منظور از برابری چنین است که با واقعیت هستی یکی است؟

(ج): یعنی شأن آن چنین است.

(س): این سخن به چه معناست؟ آیا منظور از شأن، جریان علیّت است؟

(ج): آیا مفهوم عدم و مفهوم وجود ـ با حفظ خصوصیات مختلفی که دارند ـ برابرند؟

(س): برابر نیستند چه اینکه سفیدی و سیاهی هم برابر نیستند.

(ج): «برابر نیستند» به چه معناست؟ آیا به این معناست که وحدت ندارند یا اینکه مثل سفیدی و سیاهی، قابل جمع نیستند؟ «الوجود لایساوق‌العدم» به چه معناست؟ آیا آنها مثل ضدیّن هستند یا نقیضین؟

(س): بفرض که جمع نمی‌شود اما این امر چه فایده‌ای دارد؟

(ج): آنرا به عهدهٔ بنده بگذارید! شما فعلاً به این سؤال جواب دهید که «الوجود لا یساوق العدم» آیا از قبیل این است که اگر وجود باشد عدم نیست و اگر عدم هم باشد وجود نیست؟ آیا به معنای تناقض است که یکدیگر را نقض می‌کنند؟ مسلماً نسبت بین وجود و عدم، نسبت بین ضرورت و امتناع است.

(س): اینکه می‌فرمائید «اگر وجود باشد عدم نیست و بالعکس» در واقع یک قضیهٔ تعلیقی است. اما اصل تناقض که تعلیقی نیست. آیا قضیهٔ تعلیقی است؟

(ج): این تعلیقی را که عرض می‌کنم در چه منزلتی تعلیق می‌شود و پای آن به کجا بند است؟ اصولاً تنجیز آن به کجاست؟ آیا از قبیل تعلیق در ضدّین است؟ آیا مثل سیاهی و سفیدی است که ممکن است نه سیاه باشد و نه سفید؟ در اینجا نبود یکی، برابر با بود دیگری است لذا ضرورت و امتناع در میان است و همین معنای وحدت آن است. یعنی زمانی که احدالنقیضین باشد امتناع دارد که دیگری هم باشد و از نبود آن هم اثبات بودِ این صورت می‌گیرد آیا در در اینجا هم می‌توان گفت که نسبت با صورت، دو تاست یا اینکه نسبت، شأن خودش است؟

(س): من این نکته را خیلی متوجه نمی‌شوم چرا که نسبت در همه جا وجود دارد.

(ج): اگر سفیدی و سیاهی نباشند و مثلاً قرمزی باشد آیا در آنجا نیز چنین است؟ آیا در همه جا چنین است؟ بله می‌توان جواب مثبت داد که البته این از قبیل تلفظ به لفظ است و ژست آنرا هم می‌توان گرفت! همچنانکه روی مطلب هم می‌توان ایستاد. بنظر می‌آید که شما اجازه دهید که یک دور تا آخر، بحث را ادامه

دهیم هرچند مطلب برای شما کاملاً روشن است گرچه آنرا بیان نمی‌فرمائید و از تبعات آن می‌ترسید! چرا که بالاخره می‌خواهید «یقین» را زیر سئوال ببرید. یعنی با خود می‌گوئید که بحث فهم قبلاً گذشت و الآن بسراغ ایمان آمده‌ایم! لذا اگر در آنجا محکم ایستاده بودیم کار به اینجا نمی‌کشید! پس بهتر است قبل از آنکه کار به ایمان ختم شود روی بحث یقین، محکم بایستیم!

حال مطلب را ادامه می‌دهیم تا ببینیم عقل، نحوه حکمی راکه در نظام نسبتها دارد بنحوی است که علّت را با وجود برابر می‌بیند و هیچگونه تفاوتی را قائل نیست. اما چه زمانی؟ اگر دلیلیت دلیل، معدّ باشد بگونه‌ای که ممکن باشد این نتیجه را بدهد یا ندهد. آنگاه به این معنا خواهد بود که از هر لفظ و اسم و و کلامی می‌توان حرکت کرد! یعنی ممکن است معدّ برای این امر باشد ولی امدادی نسبت به آن صورت نگیرد لکن آنرا در مجموعه‌ای دیگر قرار می‌دهیم که می‌تواند معدّ برای امر دیگری شود! در این حال ضرورت دلیلیّت و دلالت کلاً از بین می‌رود که با این وصف چگونه می‌توان به پیش رفت؟!

۶ـ تبیین نظام نسبتهای منطقی، نظام نسبتهای شرعی، نظام نسبتهای عرفی در جدول

اینک بسراغ بحث خودمان می‌آئیم که از تمام شدن بحث ستون اول سخن می‌گفتیم که همان ستون «نظام نسبتهای منطقی» است. اگر می‌گوئیم ماده و صورت، در این نظام با یکدیگر متّحد است به این معناست که هستی اطلاق دارد. در بسیاری از قضایا ـ حتی در ضرورت تناسب که بعداً در آنها مفهوم تلائم را ملاحظه می‌کنیم بگونه‌ای است که منطق برای احراز نسبتهائی بکار گرفته می‌شود. باید دید در آن سطوحی که به درجاتی هم تعلیق بخورد و از تعلیق مرتبهٔ اول هم برخوردار نباشد وضعیت چگونه است؟

اصولاً تعلیق رتبهٔ اول در هو هویت، وارد قضایای منطقی می‌شود تا جائی که به اول فلسفه می‌رسد که در اینجا کاملاً وضعیت متفاوت می‌شود. چون در این حال ما دارای صورت و ساختمانی می‌شویم که دستگاه فلسفی اصالت وجود عوض می‌شود و اصالت ماهیت هم با همان دستگاه منطقی کار می‌کند که عوض شدن نتیجهٔ توصیفی تفصیلی آن نسبت به هستی بگونه‌ای در می‌آید که با آن دیگری کاملاً متفاوت است. یعنی آن یکی می‌گفت که اصل با ماهیت و محدودیتها و کیفیتها و تعیّنها و هویّتهاست و فرع بر آنها، وحدت می‌باشد. اما دستگاه جدید می‌گوید وحدت اصل است و کثرات، اعتباری و فرعی هستند. اما مهم این است که برای اثبات صحت و نسبتهای «هست و نیست» همه با یک منطق کار می‌کنند.

البته بعداً خواهیم گفت نسبتهائی داریم که غیر از «است و نیست» می‌باشد چرا که نسبت «است و نیست»، پایهٔ الزام و التزام است. اما پایهٔ دیگری هم بنام «انشاء» وجود دارد که شما فرمان می‌دهید و طرف شما

هم منقاد است و کلام شما را می‌پذیرد. لذا اقبال، برابر ایجاد است. یعنی انشاء، ایجاد می‌کند و طرف هم انقیاد می‌کند. در اینجا موضوع آن، موضوع باید و نباید است. ولی امر دیگری هم داریم که موضوع آن «اخبار» و بود و نبود است که بعداً خواهیم گفت پایهٔ عرف، بر آن اساس است. اما بود و نبود، موضوعاً چه هستند؟ موضوعاً اینها در بحث خبر دادن می‌گنجند که بعداً می‌گوئیم آیا این لفظ، دارای چنین معنائی هست و خیر؟ آیا مفهوم بود و نبود را دارد؟ اصولاً ریشهٔ صحت و تمسک کلیهٔ قضایای عرفی که بعداً بیان می‌شود همگی به اخبار باز می‌گردند. و البته انشاء هم به امر عقلائی تا امر تشریع بازگشت دارد و «هست و نیست» نیز دارای ریشهٔ عقلی است.

پس حاکم در یکی از آنها عقل است و در دیگری شرع است و در سومی عرف است. هرچند عقل نسبت به تمام اینها نظر دارد ولی ما فعلاً متعرض آن بحث نمی‌شویم. یعنی عقل می‌گوید که محصول من، درجه یک است و محصول شرع در مقام انشاء، درجه دوم است که تحلیل «باید عملی» را صورت می‌دهد. یعنی اگر ادعا شود که من از حق‌الطاعة و حسن و...درک دارم به این معناست که اگر آنرا به یک مفهوم عقلی تحلیل نکنم ارائه حکم در مورد آن ممکن نخواهد بود. لذا بایست ابتدائاً از آن، ادراک عقلی داشت و به صرف ادراک حسّی که مثلاً دست در این آب ببریم و بسوزد، مشکل حلّ نمی‌شود. در هر حال بایست یک تحلیل عقلی بر آن بار شود تا مفهوم مشخصی از این احساس ارائه گردد و نهایتاً در دستگاه خود، نظام نسبتها و تناسبات ایجاد شود و به نتیجه‌گیری و موضعگیری مجدد بپردازد.

(جدول شماره ۱)

مراتب / حاکم	عقلاً	شرعاً	تحققاً
موضوعاً	یقین منطقی	یقین و حجیت	یقین و شخص موقن
موضوعات	یقین فلسفی	یقین و مصادیق حجیت	اختیار و شخص موقن
آثار	یقین مصداقی	آثار یقین در مصادیق شرعاً	حجیت و یقین شخص موقن

۶/۱ ـ کیفیت تحلیل نظام نسبتهای منطقی (ستون اول) نظام نسبتهای شرعی (ستون دوم)

حال اگر یک درک روحی و وجدانی ـ همچون وجود اختیار ـ داشته باشد اما برای آن وجود، هیچ تحلیلی نداشته باشد در مقابل آن چه می‌تواند بکند؟ مسلماً نمی‌داند که چه کند!

۶/۱/۱ ـ خروج موضوعی اختیار از تحلیل بوسیله نظام نسبتهای منطقی

اصولاً دستگاه اختیار، ذاتاً به ضرورت و امتناع باز نمی‌گردد بلکه موضوعاً به امکان و ایجاد بازگشت دارد هرچند موضوعات آن می‌تواند چنین باشد. خوب عنایت بفرمائید که موضوعاً اختیار باز نمی‌گردد. چرا که دوئیت آن فرض است ولی موضوعات آن که کیفیت اختیار است متکیّف به کیف می‌شود که در این حال می‌تواند نسبت بین این دو کیفیت از اختیار را لحاظ کند.

اولین کیفیت خود اختیار، «جهت» است. اگر او جهت تسلیم بودن را بگیرد می‌گوید نمی‌توان دیگر به او متمرد گفت و از این لحاظ، تناسبی با تمرد ندارد. اگر کیفیت اختیار بگونه‌ای شود که او بگوید هر آنچه را که تو اختیار می‌کنی من همان را اختیار می‌کنم عقل می‌گوید مادامی که صادق باشد و جریان آنرا در خودش بخواهد دیگر نمی‌توان گفت اختیاری مستقل از اختیار او داشته است. و اگر از اختیار مافوق عصیان کند خواهد گفت که من هیچ امر و نهی‌ای بعنوان «بکن و نکن» ندارم. اصولاً خواهد گفت تسلیم شدن و اخلاص در اینکه حکم شود که او منتقاد است کفایت می‌کند.

۶/۱/۲ ـ قدرت حضور نسبتهای منطقی در تحلیل از موضوعات و جهت اختیار

این امر نسبت به جهت اختیار است اما موضوعات آن چگونه است؟ در این حال می‌گوید بایست نسبت به موضوعات آن، علم داشته باشد لذا اگر علمش مثل علم او نباشد هر آنچه را که او بفرستد چنین است که گاهی بصورت وحی بگونه‌ای در نفس او آنرا ایجاد می‌کند که دیگر هیچ سنجشی را بکار نمی‌گیرد و صرفاً مانند نواری می‌شود که مطالب ضبط شده را منتقل می‌کند. در این حال نه تنها اختیار او در اصل جهت دخالت ندارد بلکه در کیفیت نیز دخالت ندارد. این همان وحی و تراجم آن است.

اما گاهی می‌گوئیم این فرد از آثار حسّی‌ای که از وحی است و یا از حالات روحی که نسبت به ادراکات حسّی است و یا از کذا و کذا درک می‌کند. حال بمحض آنکه پای «درک می‌کند» و «تحلیل می‌کند» و «سلب و ایجاب» به میان آمد سنجش نیز عرض اندام می‌کند. همین که گفتیم ما عصمت از خطا نداریم و وظیفه ما سنجش و عرضه به غیر است پای سنجش به میان می‌آید. چنانچه گفته شد سنجش می‌تواند موقع سوختن دست در آب یا آتش بگوید دست خود را فوراً خارج کن! یعنی قادر است که مثلاً از سوختن دست تحلیل کند که همین امر بمعنای تعریف «حدّ» است. یعنی اگر از حق‌الطاعة و شکر منعم و مؤمّن بودن از عقاب و حسن عدل و قبح ظلم و تجاوز سخن می‌گوئیم در واقع همگی مورد تحلیل عقل است تا بتواند لازمهٔ آنرا بگوید. اما آیا صحیح است که در اینجا ادعا کنیم

«یقین شرعی» پیدا می‌کند؟

۶/۲ ـ مکانیزم پیدایش یقین شرعی بر اساس نظام نسبتهای منطقی بر مبنای قوم

اما این یقین به چه معناست؟ آیا یقینی است که شارع آنرا امضاء کرده است؟ آیا یقینی است که عقل می‌گوید شارع نمی‌تواند مافوق آنرا از تو بخواهد؟ این یقینی است که متشرّعه، تشرّع خود را به شرع، بر اساس همین پایه استوار می‌کنند. متشرعه می‌گویند ما معصوم نیستیم و ما زاد بلوغ سعی در تمامی مدارج هم از ما قابل خواستن نیست. پس عقل می‌گوید موضوع عمل من در این خصوص است که امور شرعی را چگونه می‌فهمم و چگونه می‌توان آنرا به شارع نسبت داد؟ هرچند عقل حاکم است اما باید دید محکوم‌علیه و محکوم به آن چیست؟ زمانی که عقل می‌خواهد حکم کند حتماً یک حکم و یک محکوم دارد چراکه به این حکم، چیزی را محکوم کرده است.

گاهی مصنوع خود را می‌سازد که در بخش منطقی، اصل آن بیان شد. ولی گاهی می‌گوید من این را نساخته‌ام ولی آنرا تحلیل می‌کنم. یعنی هرچند که مصنوع دیگری است ولی تحلیل آن حتماً از آنِ عقل است که در هر حال، آن را محکوم به یک حکم می‌کند لذا می‌گوید شرع نمی‌تواند ماورای آنرا از من بخواهد. یعنی آنرا به بیرون نسبت می‌دهد نه آنکه بگوید درک من از آتش چنین است بلکه می‌گوید آتش بیرونی چنین است. بالأخره آتش، بیرون است ولی چرا این، چنین نسبتی می‌دهد؟! یعنی هرچند که آتش، بیرون است اما فهمی از آن را در دستگاه می‌آورد و سپس نسبت می‌دهد و البته کنترل و بهینه خطا را هم دنبال می‌کند. اما کنترل شما با آنچه که بیرون است و چه ربطی دارد؟ قطعاً شما بهره‌وری می‌کنید که در این حال صحیح است گفته شود مفاهیم شما حقیقی نیستند و از تطابق برابری یک به یک برخوردار نیستند. اگر هم گفته شود که او به کنترل عینیت و بهره‌وری مشغول است می‌گوید اما آن، کاری دیگری است! آیا این صحیح است، در حالی که حتماً دارد با مفاهیم ذهنی خود بر خوردار می‌کند؟ قطعاً بیرون، در اختیار او نیست.

عقل می‌تواند محصول خود را موضوع بحث قرار دهد و البته محصولات آن هم دارای درجات مختلفی است. عقل می‌تواند محصول دیگری را مورد تحلیل قرار دهد و پس از ساختن دستگاه، به کنترل و بهینهٔ خطا بپردازد و سپس بهره بگیرد. عقل، همین کار را نسبت به اینکه «آیا شرعی است یا خیر؟» صورت می‌دهد و به بهینهٔ خطا در این خصوص می‌پردازد. لذا او ادعا می‌کند که هیچ کس نمی‌تواند مازاد بر بلوغ سعی را از من بخواهد. آنچه را که گفتم ظلم بد است باید بدانید که این کلام نسبت به همه صادق است و ظلم برای همگان بد است. و اگر از حسن عدل سخن می‌راند و می‌گوید من همان پایه را تحلیل کردم.

۶/۲/۱ ـ یقین متشرعه پایگاه یقین و حجیّت شرعی (عقلاً) همراه با نفی عصمت از خود

بنابراین عقل، اولین حکم را از شرع نمی‌گیرد تا بگوید شرع چنین گفته است. چراکه اخذ حکم از شرع، به یقین متشرعه بازگشت دارد. اگر حکم متشرعه درباره یقین شرعی، اصل نباشد اصولاً شما راهی به شرع نخواهید داشت چراکه به شما وحی نمی‌شود. اگر از حال خود تحلیل نداشته باشید حتماً راه به جائی نخواهید برد چراکه به شما وحی نمی‌شود. یا بایست شما دعوی عصمت از خطا کنید که البته چنین نمی‌کنید و یا بایست بپذیرید که یقین متشرعه، یقین و حجیّت را شرعاً تمام می‌کند. و اگر تکلیف اولین حکم را که حجیت است عقلاً روشن نکنید که آیا حجیت، روی موضوعاً است یا روی موضوعات و یا آثار و یا روی هر سه آنها با یکدیگر؛ حتماً دچار مشکل می‌شوید.

البته آن تقسیم‌بندی که بعداً در نظام آورده می‌شود بسیار وسیعتر از این است و الآن به آنچه قوم بدان توجه دارند اکتفاء کرده‌ایم. یعنی آنها به یقین منطقی به نحو غیر منظمی توجه فرموده‌اند. هکذا به حجیت نیز عنایتی داشته‌اند حال چه در مسئله «برائت» باشد یا در دیگر مسائل اصولی. همچنین معنای یقین شخص موقن نیز در کلمات ایشان دیده می‌شود؛ حال در هر سه مرحله ثبوتاً، اثباتاً و مثبتات آن که ایجاب هستند و می‌توان آنرا از خصوصیات حکم ـ و نه حاکم ـ قلمداد کرد این معانی بچشم می‌خورد. اما انشاءالله بعداً تقسیم‌بندی قوی آنها را ارائه می‌دهیم و برای آن هم نظام یقین ـ یعنی یقین مقنن ـ را تمام می‌کنیم. اما فعلاً به آن تقسیم‌بندی نمی‌پردازیم ولی آنها قدر متیقن این مطالب را نمی‌توانند انکار کنند.

۶/۲/۲ ـ ضرورت دستیابی به اولین یقین (عقلاً) در باب حجیت بعنوان پایگاه یقین شرعی

لذا فعلاً در این خصوص صحبت می‌کنیم که اگر ما «پایگاه حجیّت» را عقلاً تمام نکنیم چرا بایست از مولی اطاعت کنیم؟! اصلاً وجوب اطاعت از مولی از کجاست؟ یعنی بمحض آنکه از عقل عملی و درک از عمل سخن می‌گوئید جای اشکال است که بگوئیم اگر این عقل را تحلیل نکنید حتماً نمی‌توانید درباره آن از حکمی سخن بگوئید. به تعبیر دیگر بمحض گفتن «نسبت، تناسب، هست و نیست، درست است و درست نیست، حجت است و حجت نیست»؛ آنچه به ذهن متبادر می‌شود حضور عقل و سنجش خواهد بود.

اصل این است که به این سئوال جواب دهیم آیا می‌توان نسبت به اولین حکمی که در خصوص حجیّت است یقین نداشت؟ آیا می‌توان گفت ما درک داریم اما اصلاً یقین نداریم؟! آیا تعیینهائی که بعداً قرار است در خصوص دستورات شرعی، صورت تحقق پذیرد به یقین اولیه تکیه ندارد؟! این امر شبیه یقین منطقی است. اگر حجیّت از بین برود چه حجتی در فروع آن، برای ما

باقی می‌ماند؟

۷ـ پرسش و پاسخ به سئوالات

حجةالاسلام حسینیان: آیا می‌توان در جدول کلمهٔ شرعاً برداریم و بجای آن متشرعه بگذاریم.

۷/۱ـ فرق حاکمیت عقل در نظر به پایه حجیت و عقل عقلاء

(ج): در این معنا دیگری شرعی در کار نیست جز آنکه بنام متشرعه باشد.

(س): آنگاه عام می‌شود و بصورت عقلائی در می‌آید. یعنی عقلاء هستند و در رابطهٔ بین عقلاء، نسبت به این صورت برقرار می‌شود.

(ج): خیر! چنین نیست. شما می‌خواهید بگوئید که وضعیت متدینین در دنیا، در همهٔ قرون و در تمامی موضوعات دینی بگونه‌ای که دیگر شرعی در کار نیست و البته این غیر از متشرعه‌ای است که می‌گویند آیا این از مصنوعات متشرعه است یا خیر؟ گاهی می‌گویید این اصطلاح، در زمان شارع چگونه است و در زمان متشرعه چگونه شده است؟ ولی گاهی از درک از فرمایشات خود معصوم(ع) در زمان حضور آنها سخن می‌گوئید؛ قطعاً در این حال دیگر متشرعه نخواهد بود. اگر «شرعاً» را از تمامی اینها حذف کنید بفرمائید که چه چیزی برای آنها باقی می‌ماند؟! یعنی اگر بجای آنها عقلائی بگذارید دیگر دینداری وجود نخواهد داشت. در این حال آنها با «کینز» تفاوتی نخواهند داشت.

(س): اگر عقل حاکم است.

(ج): زمانی که عقل، در پایهٔ حجیّت، به عمل نظر می‌کند آیا مثل «کینز» است که نظر به پول می‌کند؟! آیا آن، عقلائی است و این هم عقلائی است؟!

(س): می‌گویند اگر عقل حاکم باشد تمامی اینها می‌شود.

حجةالاسلام میرباقری: اگر عقل نظری را اصل قرار دهیم. قضیه این چنین است مگر آنکه بگوئیم عقل نظری، عقل عملی را تحلیل می‌کند و الّا عقل عملی، پایگاه یقین شرعی است. یعنی بایست بگوئیم عقل عملی بمعنای ادراکاتی است که عقل در سایهٔ ایمان، در ارتباط خود با مولی پیدا می‌کند. ولی بعداً برای آنکه عقل نظری بتواند از این امر استنتاج کند به تحلیل می‌پردازد.

(ج): اما سئوال این است که عملیات فرهنگی آن را چگونه انجام می‌دهد؟

(س): درست است اما پایگاه اصلی آن، عقل عملی است ولی عقل نظری، عقل عملی را تحلیل می‌کند.

(ج): تنها مادهٔ آن، از عقل عملی است و صورت آن، از عقل نظری است. «هستی و نیستی و حجت است و حجت نیست» و آنچه که رفع حکم و احراز آنرا بر عهده دارد آیا از عقل نظری است یا عملی؟ جواب

به این سئوال، مشخص می‌کند که حاکم کیست؟

(س): این مطلب روشن است که امر جریان دادن، بر عهدهٔ عقل نظر است.

(ج): بله این ادعا در خصوص کلمات از شرع، مورد قبول است ولی کلمات از شارع به ضمیمهٔ حکومت عرفی در اِخبار که اصل در خبر است چگونه است؟

(س): سئوال همین است که نقش ایمان در این دستگاه چیست؟ اگر حضرتعالی بخواهید عقل را مطلق بفرمائید لازمه‌اش این است که نهایتاً بگوئیم عقل مؤمن و کافر، یکی است!

(ج): خیرا شما ممکن است موادی را قرار دهید که یک کافر آنرا نمی‌پذیرد.

(س): اما این قبول به کجا باز می‌گردد؟

(ج): یعنی آن یقینی را که شما دربارهٔ تسلیم دارید دارا نیست و تسلیم نمی‌باشد. اگر او تسلیم نباشد بالطبع ماده‌ای را حذف می‌کند و در دستگاه دیگری می‌برد. بعداً در نظام خواهیم گفت که مواد را بایست در کجا نشاند.

(س): پس از آنکه وارد بحث سنجش شدیم آیا یک کافر قبول می‌کند که تسلیم حجت است؟ یعنی اگر یک کافر، ماده آنرا نداشته باشد آیا می‌تواند به نحو تعلیقی آنرا بپذیرد؟

(ج): اگر به نحو دیگری بفرمائید می‌توان پذیرفت که او نیز می‌پذیرد.

(س): این همان فرمایش قوم است که «اقوی» را از استنباط، خارج می‌دانند. آنها می‌گویند که این منطق است و منطق نیز ربطی به تقوا ندارد و به تعبیر حضرتعالی، مواد آن صرفاً مربوط به تقوا است.

۷/۲ ـ خروج قواعد عام تناسبات امر و نهی در نزد عقلاء از بحث حجیت

(ج): شما بفرمائید که آیا ممکن است قواعد عامِ مناسبات دستور دادن و دستور پذیرفتن مؤمن و کافر یکسان باشند؟ در این حال از بحث حجیت خارج می‌شوید و مجال «اذا اَمَر المولی بعبده» بوجود می‌آید نه بحث حجیت. یعنی قواعد عامی مربوط به «اذا اَمرالمولی بعبده» است که حسن و قبح مربوط به ذم و مدح عقلاء را بدنبال دارد.

(س): منظور من این نبود چرا که در آنجا نیز بحث، بحث مواد مشترک است. یعنی قواعد عام، مواد مشترک عقل عمل است اما عقل عمل در بین عرف عقلاء. ولی عرض من در خصوص صرفنظر کردن از مواد است که بدنبال آن، اطلاق یقین و قوهٔ نظری در بحث یقین شرعی می‌آید که لازمه‌اش این است که بگوئیم تبدیل شدن به یک دستگاه سنجشی برای رسیدن به یقین شرعی، کار عقل نظری است و با فرض مواد، کافر نیز می‌تواند همین حکم را صورت دهد هرچند که این مواد را کافر ندارد. یعنی اگر کافر می‌گفت

که ما فرض می‌کنیم خدائی وجود دارد و بنده نیز بایست تسلیم باشد قضیه نیز متفاوت می‌شد.

(ج): اما حجیت آن به چه امری باز می‌گردد؟

(س):او بلافاصله می‌گفت که تسلیم است.

(ج): اما در جواب اینکه به چه امری بازگشت دارد شما می‌گوئید آنها اتحاد نظر دارند. اگر آنرا شما به قواعد عام عقلاء بازگردانید ـ همچنانکه قوم نیز چنین کردند ـ آنگاه لفظ «امرالمولی بعبده» نیز به همین امر بازگشت خواهد داشت و حسن اطاعت از مولی و قبح تجرّی و تخلّف نسبت به مولی، مفهوم پیدا می‌کند. اینها قواعد عامی است که مورد پذیرش قوم است. بنابراین ما در بحث «برائت ذمّه» که قوم مطرح می‌کنند و اساس نماز و روزه و صحت اعمال ما و فساد اعمال دیگران هست دقیقاً اگر بر این مبنا باشد عین همان چیزی است که ما گفتیم.

اما شما می‌توانید کار دیگری بکنید به اینکه بگوئید بعداً دستگاه دیگری را می‌آورم که هم می‌تواند کافر را در عقل عملی جای دهد و هم مؤمن را بگونه‌ای که اگر جهتگیری کافر نیز منحرف شود چنین و چنان برخورد می‌کند و دین را در این جایگاه می‌نشاند.

می‌بینید که می‌توان چنین دستگاهی را آورد که البته بعداً می‌گوئیم آنچه بر این قضیه در اینجا حکومت دارد. عقل است چرا که می‌خواهیم علی‌المبنا سخن بگوئیم لذا آنرا در اینجا فراموش نمی‌کنیم و وارد مبنای «نظام ولایت» هم نمی‌شویم گر چه ممکن است کسی قصد داشته باشد لجاجت کند و ما را به مبنای مختار خودمان سوق دهد. چرا که در اینجا بایست بر مبنای قوم جواب داد و اگر هم می‌خواهیم نقضی کنیم بر همین مبنا بایست عمل کنیم. اگر هم می‌خواهیم ارتباط و تقسیم‌بندی را نفی کنیم باز بر اساس منبای قوم، امور را ملاحظه می‌کنیم. چون ما می‌خواهیم در اینجا فرمایش قوم را ترجمه کنیم. آنها وقتی از «اذا امرالمولیٰ بعبده» و «ذمّه‌العقلاء» سخن می‌گویند آنرا پایه می‌دانند. حتی آن بزرگواری که قائل به محفوظ بودن «حق‌الطاعة للمولیٰ» است باز به عرف عقلاء رجوع می‌کند. نهایت کلام این است که ما می‌گوئیم خیر چنین نیست. این یک تحلیل اما به ضمیمهٔ تحلیل عقلی است که تفاوت آن با فرمایش قوم این است که آقایان غفلت می‌کنند آنچه را در عرف دربارهٔ خبر اخذ می‌کنند و آنچه را که از عقلاء اخذ می‌کنند، ربطی به عقل نظری ندارد! حال آنکه چنین نیست و ما می‌گوئیم کاملاً با عقل نظری مرتبط است.

«و آخر دعوینا انّ‌الحمد لله ربّ‌العالمین»

جلسه: ۶۳

تاریخ: ۷۹/۵/۵

فلسفه اصول

طبقه‌بندی مفاهیم

«رابطه بین شناخت و حجیت»

استاد: حجةالاسلام والمسلمین حسینی الهاشمی تنظیم از: گروه پژوهشی ـ کارشناسی اصول فقه دفتر فرهنگستان علوم اسلامی

بررسی چند نکته پیرامون یقین منطقی و جمع‌بندی نسبت به «حجیت یقین ذاتاً»

فهرست:

۱ ـ («حاکم، محکومٌ علیه، محکومٌ‌به») × (عقل، شرع، عرف) پایگاه اولین تقسیمات در علم اصول ۱

۱/۱ ـ «وجود موضوعاً، محکومٌ علیه عقل؛ «وجوب موضوعاً، محکومٌ علیه شرع؛ «وقوع موضوعاً، محکومٌ علیه عرف ۲

۱/۲ ـ یقین بمعنای حکم به نسبت محکومٌ‌به عقل ۲

۲ ـ معلق بودن احراز نسبت به حالت دلیل، وصف قرار گرفتن یقین برای مفهوم یا نسبت ۲

۲/۱ ـ بررسی و نقد نظریه عرفا و فلاسفه بر اساس پیدایش یقین منطقی در نسبت بین حالت و سنجش ۳

۲/۲ ـ تکیه جریان نسبت به مفهوم وجود و وجود حالت و سنجش ۴

۲/۳ ـ تکیه جریان نسبت به حالت در پیدایش اولین کیفیت در سنجش بین هستی و نیستی ۵

۲/۴ ـ بازگشت احکام تعلیقی به حکم تنجیزی نسبت به وجود ۵

۳ ـ پرسش و پاسخ به سئوالات ۶

۴ ـ طرح احتمالات مختلف پیرامون نظر قوم دربارهٔ حجیت یقین و جمع‌بندی نقد و بررسیهای طرح شده در جلسات گذشته ۹

۴/۱ ـ ضرورت دستیابی به حجیّت بالتفصیل از راه توجه به کلمات بعد از تسلیم بودن بالاجمال ۱۱

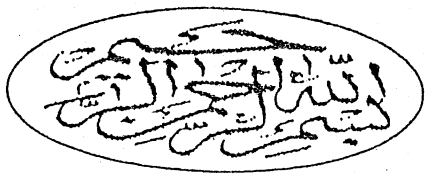
۴/۲ ـ مظنون بودن حجیت یقین ۱۱

۴/۳ ـ ضرورت داشتن تقسیم جریان نسبت به «مقطوع، مظنون و موهوم» و نفی تقسیم به «مقطوع و موهوم» ۱۲

۴/۴ ـ بررسی قید ذاتاً در «حجیت یقین ذاتاً» در کلام قوم ۱۲

۴/۵ ـ تفسیر حجیت یقین ذاتاً به حجیت حال باکیفیتش یا متیقن بالیقین بقرینهٔ «لانه بنفسه طریق الی‌الواقع» ۱۳

نام جزوه :	فلسفه اصول		
اســـتاد :	حجةالاسلام والمسلمین حسینی الهاشمی	تاریخ جلسه:	۷۹/۵/۵
پیاده‌کننده :	آقای نیک منش	حروفچینی و تکثیر:	خانم رضوانی
عنوان گذار :	حجةالاسلام صدوق	تاریخ انتشار :	۷۹/۵/۲۹
ویراستار:	آقای نیک منش	کد بایگانی کامپیوتری :	۰۱۰۹۲۰۰۶۳
کنترل نهائی :	حجةالاسلام رضائی	زمان جلسه	۶۰ دقیقه



بررسی چند نکته پیرامون یقین منطقی و جمع‌بندی نسبت به «حجیت یقین ذاتاً»

حجةالاسلام میرباقری: ظاهراً اجمال بحث گذشته در دو قسمت، قابل طرح است: ۱ ـ تحلیل سه یقین «منطقی، فلسفی و مصداقی» بود که اجمال آن به این امر بازگشت داشت که در یک یقین، ماده و صورت متحد هستند لذا هیچ فرضی در آنجا وجود ندارد.

حجةالاسلام والمسلمین حسینی: یعنی هیچ امری در آنجا اضافه نشده است جز اطلاق خود وجود و هستی. پس اولین مرتبهٔ پیدایش کیفیت هستی، به نسبت می‌شود و این امری غیر از «موضوعات» است.

(س): یعنی مقصود، مفهوم هستی است به اینکه مفهوم هستی به اطلاقه، موضوع است که سپس نسبتی بین آن و غیرش برقرار می‌شود.

(ج): ابتدائاً نسبتی بین خود و سلب آن پیدا می‌شود نه آنکه خود و امر دیگری در کار باشد.

(س): چون بالاخره سلب خودش، تغایری با خودش دارد.

(ج): بله، یعنی هیچیک از دو مفهوم ـ با حفظ اطلاق ـ مقیّد به هیچ خصوصیتی نیست که البته پیدایش اولین نسبت هم در همین جاست. به تعبیر دیگر اولین مرحلهٔ سنجش، همین است.

۱ ـ («حاکم، محکومٌ علیه، محکومٌ‌به») × (عقل، شرع، عرف)

پایگاه اولین تقسیمات در علم اصول

هر چند بنا داشتم که این بحث را در بخش مبنای مختار طرح کنم اما چون این بحث در قسمت تقسیم‌بندی، با مبنای موجود مشترک است لذا الآن به طرح آن می‌پردازم تا برای دوستان، مطلب با تنقیح

بیشتری همراه شود: شما همواره با یک «حاکم»، یک «محکومٌ علیه» و یک «محکوم‌به» سر و کار دارید که این را می‌توان اولین تقسیم نامید. حال چه حکم، حکم عقلی و حاکم هم عقل باشد و چه حاکم، شرع یا عرف باشد تفاوتی در این امر وجود ندارد.

۱/۱ ـ «وجود موضوعاً» محکومٌ علیه عقل؛ «وجوب موضوعاً» محکومٌ علیه شرع؛ «وقوع موضوعاً» محکومٌ علیه عرف

اما بحث عقل کلاً بحث در «الزام و التزام» است کما اینکه بحث عرف، در «بود و نبود و خبر» است. یعنی احکام هر قضیه عرفی، به بود و نبود بازگشت دارد. هکذا بازگشت بحث شرع، به «باید و نباید و انشاء» است.

یعنی اگر بنا باشد که «موضوعاً» به این بحثها نگاه کنیم می‌بینیم که بحث عقل، از «وجود» سخن می‌گوید و بحث عرف، به «وقوع» معطوف است و بالاخره بحث شرع، مشعر به «ایجاب و وجوب» است. البته موضوع اول آنها در این سه عرصه، چنین است و الّا هر سه اینها در یکدیگر قابل ضربند به اینکه مثلاً وجوب دربارهٔ وقوع یا وجود سخن بگوید یا بالعکس. پس موضوع اول اینها «وجود و وقوع و وجوب» است. هر چند مَصَبّ حکم اینها بلحاظ موضوعات با یکدیگر متفاوت است اما آیا بلحاظ موضوعاً نیز با یکدیگر تفاوت دارند؟ آیا بلحاظ قدرتی هم که قرار است در باب یقین بررسی شود مختلفند؟ قطعاً یقینی که بحث از آن، اصل وجود ـ آنهم در اعلیٰ مرتبه آن ـ است و هیچ مفهومی را جز خود وجود ـ آنهم به قول مطلق ـ نمی‌پذیرد و مفهوم آنرا هم با حفظ اطلاق ملاحظه می‌کند و نفی و سلب را هم روی خود آن می‌آورد تا اولین مرحله نسبت را پیدا کند عالیترین جائی است که حکم عقل در آنجا جاری است. پس «حاکم» در آن عقل است و «محکوم‌علیه» آن هم اصل وجود است چرا که می‌خواهد درباره آن به قول مطلق ـ و نه وحدت و کثرت آن و اصالت دادن به یکی از این دو ـ بحث کند.

۱/۲ ـ یقین بمعنای حکم به نسبت محکومٌ‌به عقل

و بالاخره «محکوم‌به» آن هم با طرح این سؤال مشخص می‌شود که اصولاً حکم به نسبت در باب سلب و ایجاب دارای چه نسبتی در وجود و عدم آن است؟ این یک حکم ضروری و بدیهی است. این یقین است.

۲ ـ معلق بودن احراز نسبت به حالت دلیل، وصف قرار گرفتن یقین برای مفهوم یا نسبت

اما چرا ما لقب یقین را به مفهوم می‌دهیم حال آنکه یقین، از اموری است. که مربوط به حال است؟ و البته حال را هم در خصوص نسبت بکار می‌بریم که خود نسبت هم از امور سنجشی است و حیطه آن موضوعاً، حیطه فهم سنجشی می‌باشد. اگر فهم بخواهد جریان پیدا کند آیا می‌تواند بدون یقین لازم خود موفق شود؟ می‌توان در جواب گفت فهم، به یقین و وجود تعلیق پیدا می‌کند و زمانی هم که تعلیق و آنچه

معلّق بر آن است محقق شود بایست حکم هم جاری گردد. یعنی اصولاً تنجیز، وجود نسبت را احراز کردن و دیدن نسبت چگونه است؟ مسلماً اگر نسبتهای تعلیقی هنگام تحقق شرط، محقق نشود نسبت نیز برقرار نمی‌گردد. و تحقق شرط هم از اموری است که در آن، وجود ملاحظه می‌شود گرچه صرفاً وجود یک خصوصیت باشد. چون حتماً قضایای استثنائی به قضایای اقترانی بازگشت دارد و این، امری غیر قابل اجتناب است؛ همچنانکه ممکن نیست در قضیه اقترانی، حالت وجود نداشته باشد.

اصولاً نبود حالات، بمعنای پیدایش تردید است و شخص مردّد هم قدرت حکم کردن به نسبت، در باب سنجش را ندارد. اگر تردید عام شد قدرت سنجش از بین می‌رود. تکیه گاه سنجش، «حالت» است و این اولین کلام است. هر جا نیز که سخن از «کیفیت» به میان می‌آید وجود سنجش، حتمی است.

پس حکم، که هم تکیه گاه و هم نسبت را می‌طلبد بایست حتماً در ارتباط بین یقین و سنجش محقق شود چراکه سنجش، بدون حالت ممکن نیست و حالت هم بدون سنجش، دارای حکم و تحلیل و نسبت نیست. نسبت بین حالت و سنجش، اولین حکم را نتیجه می‌دهد. ممکن است سنجش، برای عارف بعنوان امری مغفول‌عنه باشد در حالی که ادعای دیدن و شهود می‌کند. ولی آیا آنچه راکه او می‌بیند با امری دیگر تفاوت دارد؟ آیا دارای کیفیت و خصوصیت است؟ می‌بینید که تمامی اینها از امور سنجشی است. یعنی دیدن حکم به وجوب و حرمت و هر امری که دارای بعث و زجر است و منهیّ یا مرضیّ می‌باشد در راستای امور سنجشی قابل تفسیر است. ممکن است که اینها مغفول‌عنه یا من حیث لایشعر باشند کما اینکه فیلسوف می‌تواند نسبت به یقین و حالت، غفلت داشته باشد بگونه‌ای که توجه نداشته باشد بدون حالت نسبت به هستی، جریان نسبت نیز محال است.

۲/۱ ـ بررسی و نقد نظریه عرفا و فلاسفه بر اساس پیدایش یقین منطقی در نسبت بین حالت و سنجش

بنابراین در آنجا که کسی ادعا می‌کند من به فهم عقلانی درک می‌کنم چه باید گفت؟ اما قبل از آن باید ببینیم تحلیل وضع عرفاء که ادعای درک به فهم نظری ـ غیر عقل ـ را دارند چیست؟ طبعاً در اینجا عقل بمعنای حضور است که ماوراء آن، چیزی نیست. اگر عقل نیز بواسطه تردیدهای ما از کار بیفتد فهم، قادر به هیچ امری نیست. ما آنچه راکه درباب اختیار و سبقت آن بر فهم می‌گوئید می‌پذیریم ولی نمی‌توانیم تقدم آنرا بر عقل بپذیریم چراکه عقل، حالتی فطری است و ظهور نوع درکی که همراه با تهذیب باشد باعث می‌شود حقیقت امور، همچون انعکاس نور در آینه باشد.

ما نیز در پاسخ به محضر آقایان می‌گوئیم آنچه را که شما می‌فرمائید با تحلیل خاصی از فهم که آنرا به این صورت نامگذاری می‌کنید سازگار است. اصولاً قوه درّاکهٔ عقلانی از قوه فاهمهٔ نظری جدا نیست و البته شما

از این امر مهم غافلید. ممکن است بگوئید برای عقل، حقیقت امور منکشف می‌شود و خودِ حال و نفس حضور است که امری غیر از قوه فاهمه نظری می‌باشد چراکه در فاهمه، وقوع اشتباه ممکن است اما چنین امری در قوه عقل ممکن نیست! اما به اعتقاد ما این سخنان صحیح نیست چراکه حالت حتماً دارای نقص و کمال است و شما نیز به همین واقعیت، در باب تهذیب معتقدید؛ آنجا که می‌گوئید هرچه انسان، مهذّبتر شود اطلاعش به اشراف، تبدیل می‌شود و بیشتر صبغهٔ تفصیل پیدا می‌داند. یعنی حضور او تفصیل پیدا می‌کند تا جائی که شما قائل به خلاف انسان هم می‌شوید. پس برای حال بایست نقص و کمال قائل شوید و ارتباط حالات را بپذیرید. اگر نقص و کمال، برای حالات متصور است و اگر شما برای آنها اطلاق قائل نبوده و آنها را مثل وحی نمی‌دانید شاخصه صحت آن حتماً به «سنجش» بازگشت خواهد داشت و در «کیفیت» معیّن خواهد شد. چراکه حجیت نمی‌تواند جدای از سنجش باشد.

(س): البته این کلام جدیدی نبود و تکرار همان مطالب گذشته است به اینکه از حضور سخن می‌گوئیم که امری خطاپذیر نمی‌باشد.

(ج): آنها حضور را خطاپذیر نمی‌دانند.

(س): و در غیر معصوم نیازمند سنجش است.

(ج): و سنجش آن هم حتماً تا شاخصه کیفیتی می‌آید؛ یعنی فاهمه دخالت کرده و حالت را رد می‌کند.

از اینجا معلوم می‌شود که اختیار بر حالت، حاکم است. بله یک وجه اجمالی برای آن، قابل تعریف است که در ابتدا مطرح است ولی وجه تفصیلی آن نیز حتمی است که در یک جریان محقق می‌شود.

اما مطلب جدیدی که در این جلسه بیان شد تقسیم‌بندی مربوط به حاکم و محکوم بود بگونه‌ای که بجای «تحققاً»، «شرعاً، عقلاً و عرفاً» را آوردیم و گفتیم که حاکم یا شرع است یا عقل است یا عرف. البته بعداً جدول آنرا بصورت وسیعتری بیان خواهیم کرد و چون جناب آقای میرباقری در دو جلسه گذشته نسبت به یقین منطقی و چگونگی اتحاد ماده و صورت در این یقین و عدم اتحاد آن در یقینهای دیگر، اشکالاتی داشتند لذا برخود فرض دیدم توضیحاتی در این خصوص ارائه دهم.

۲/۲ ـ تکیه جریان نسبت به مفهوم وجود و وجود حالت و سنجش

چنانچه بیان شد یقین را نمی‌توان از مفهوم سلب کرد تا نسبت، جریان پیدا کند؛ یعنی نسبت تعلیقی، میان دو مفهومی که مصنوع ذهنی است اگر تعلیقی باشد اما تعلیق به وجود نباشد ممکن نخواهد بود. مثلاً شما دو مفهوم ساخته‌اید که می‌خواهید نسبتی بین آنها برقرارکنید. حال اگر فرض وجود نباشد که آن امر ممکن نیست. لذا تعلیق به وجود بمعنای اصل بودن نفس وجود، در نسبت است. وجود، اصل در کیفیت این مفهوم است گرچه این مفهوم، سلبی و دیگری ایجابی

باشد. اصولاً مفهوم سلب، در وعاء ذهن، وجود دارد. حال فرقی نمی‌کند که این فضا، فضای ریاضی باشد یا فلسفی. در هر حال هر خصوصیتی را که می‌خواهید به این دو مفهوم، نسبت دهید یا از آنها سلب کنید حتماً تعلیق به وجود دارد. لذا بدون آنکه نسبت، به وجود تکیه داشته باشد جریان نسبت ممتنع خواهد بود. همانگونه که اگر شما دارای حالت بدون سنجش باشید باز هرگونه نسبت ممتنع خواهد بود. اصولاً نسبت، جز به حالت و سنجش محقق نمی‌شود. حال اگر اشکالی دارید بفرمائید.

(س): فهم من از مطلب این است که در قضیهٔ اصل تناقض که هستی و نیستی مطلق، در مقابل هم قرار می‌گیرند و یکی را از دیگری سلب می‌کنیم بالضرورة برای انجام این سلب، ما نیازمند این هستیم که نسبت به اصل هستی، حالتی داشته باشیم. لذا نمی‌توان گفت «اگر هستی باشد یعنی اگر یقین به هستی داشته باشیم این حکم وجود دارد».

(ج): چون اگر هستی باشد آنگاه قضیهٔ تعلیق ملاحظه می‌گردد.

(س): یعنی اگر هستی داشته باشیم حتماً با نیستی برابر نخواهد بود.

۲/۳ ـ تکیه جریان نسبت به حالت در پیدایش اولین کیفیت در سنجش بین هستی و نیستی

(ج): حال اگر هستی محقق شد یعنی شما هستی را داشته باشید آیا به این معناست که در آنجا می‌تواند تعلیقی به امری دیگر نیز پیدا کند؟ یعنی تعلیق قضیهٔ شرطی، به هستی و وجود است اما بفرمائید تعلیق قضیهٔ اقترانی به چیست؟ آیا به خود آن است یا به امری دیگر؟

(س): خیر در آنجا فرض این است که تعلیق بر آن نیست.

(ج): فرض این است که استحکام مشروط، به وجود است و الّا حکمی در کار نخواهد بود. اگر قضیهٔ استثنائی به صد استثناء و شرط برخورد کند و با دهها قضیه مشروط روبرو شود ولی در آخر به یک قضیهٔ اقترانی ختم نشود محال است که حکم جریان پیدا کند. اصولاً جریان حکم بر اساس وجود حالت است.

(س): آنهم نسبت به «مقدّم» قضیه.

(ج): خیر! نسبت به اصل وجود چنین است تا بعداً بتوان کیفیت را روی آن نسبت داد. اولین کیفیت هم سنجش بین «بود و نبود» است.

(س): یعنی حکم جزمی، منوط به حالت داشتن نسبت به اصل هستی است.

(ج): بله. حکم قطعی چنین است.

(س): حکم تنجیزی نه حکم تعلیقی.

۲/۴ ـ بازگشت احکام تعلیقی به حکم تنجیزی نسبت به وجود

(ج): حکم تعلیقی نیز بایست به حکم تنجیزی بازگشت پیدا کند و الّا حکم تعلیقی نیز در کار نخواهد بود.

(س): چرا؟!

(ج): اصولاً حکم تعلیقی در صورت وجود معلّق‌علیه آن چگونه است؟ اصلاً «در صورت» به چه معناست و اگر نباشد چه اتفاقی روی می‌دهد؟

(س): اگر نباشد دیگر حکمی هم در کار نخواهد بود.

(ج): پس اگر نباشد بمعنای این است که حکم ندارد. یعنی در تعلیق، حکم ندارد مگر آنکه وجود باشد. و آنجا که می‌گوید حکم دارم بلافاصله می‌گوید بایست وجود باشد.

(س): بله اگر وجود باشد حکم دارد.

(ج): آیا معنای آن این است که خود این حکم، به وجود تکیه ندارد؟! یعنی آیا معنای «اگر وجود نباشد من حکم ندارم» این است که تکیه من برای بیان این سخن نیز منوط به وجود است؟ پس در خود حکم تعلیقی، وجود حکم تنجیزی دربارهٔ اصل وجود هست.

(س): بله صحیح است.

(ج): آیا مطلب تمام است و شما اشکال دیگری ندارید؟

۳ـ پرسش و پاسخ به سئوالات

(س): خیر. پس شما می‌فرمائید که حکم نیست و معنای آن، حالت است.

(ج): بله حالت است. یعنی دو خصوصیت در بشر است که حالت، مربوط به امور روحی و سنجش، مربوط به اموری است که با فهم انسانی مرتبط است. حال اگر این دو با هم حضور داشته باشند اولین نسبت پیدا می‌شود و اگر نسبت، وجود پیدا کرد تحلیل نیز امکانپذیر خواهد بود. یعنی فعالیت نظری و مکانیزم و جریان فهم و تفاهم، بدون حالت و سنجش، غیر ممکن است.

(س): بنابراین برابری ماده و صورت در حکم اول، آیا به این معناست که حالت نسبت به ماده، زیربنای حکم به صورت است؟

(ج): البته منظور از ماده هم شیء نیست بلکه منظور مواد منطقی است.

(س): بله یعنی حالت نسبت به آنچه را که در آن خصوص گفتیم بصورت هستی و نیستی علی‌الاطلاق است. به تعبیر بهتر حالت نسبت به اوست که مبنای حکم به تغایر آنها و امتناع اجتماع آنها محسوب می‌شود.

(ج): بفرمائید حالت بعلاوهٔ قدرت سنجش.

(س): ولی حالت، پایگاه آن است. یعنی اگر حالت نباشد سنجش بتنهائی کار نمی‌کند.

(ج): و اگر سنجش هم نباشد تحلیل حاصل نمی‌شود.

(س): ولی ممکن است حالت نسبت به اصل هستی، وجود داشته باشد و با فرض تعلیق نسبت به کیفیت یا جهت، حکم جاری شود چراکه حالت نسبت به اصل هستی، وجود دارد. ولی نسبت به حکم اولیه‌ای که مربوط به مطلق هستی است بدون وجود

حالت، حکمی در کار نخواهد بود.

(ج): بله و به آن هم یقین منطقی می‌گوئیم.

(س): در موارد دیگر هم حکم تنجیزی بدون حالت نسبت به ماده، امری غیر ممکن است اما این حالت در آنجا از طریق حالت نسبت به هستی پیدا نمی‌شود بلکه از طریق حالت نسبت به کیفیت یا جهت صورت می‌گیرد.

(ج): اولین آن نسبت به اطلاق هستی است و در نفس سلب و ایجاب است. یعنی نفس سلب و ایجاب، واسطه در کلیهٔ تحلیلها می‌شود.

(س): یعنی یقین همواره نیازمند حالت است اما در جائی یک حالت، بیشتر وجود ندارد که آنهم نسبت به مادهٔ اولیه و اصل هستی علی‌الاطلاق است. این همان امری است که یقین منطقی را می‌سازد ولی در سایر موارد، علاوه بر آن، یقین به ماده نیز مورد نیاز است. به تعبیر دیگر این یقین، محتاج به یقین به مواد نیست ولی یقین به مواد، محتاج آن است. البته زمانی هم نسبت به آنها یقین ایجاد می‌شود که حالتی نسبت به جهت یا کیفیت پیدا شود.

(ج): یعنی به نحوٍما حالتی نسبت به آن جهت یا خصوصیاتی را که می‌گوئیم پیدا شود.

(س): و اگر فرض کردیم که منشأ یقین صرفاً حالت نسبت به اصل هستی نیست و حالت نسبت به غیر هستی را هم مستحکم دانستیم به اینکه می‌تواند پایگاه آن همچون حالت نسبت به اصل هستی، محکم باشد آنگاه می‌توان در باب یقین فلسفی و مصداقی هم بهتر سخن گفت. یعنی اگر کسی چنین ادعا کند مثل آن است که بگوید یقینی که از حالت حسّی پیدا می‌شود همچون حالت نسبت به اصل هستی است. اما تمامی اینها محل بحث است.

(ج): انشاءالله بحث آن خواهد آمد اما زمانی که ایشان از ماده سخن می‌گویند و گذر از مجرای حسّ و شهود و باطن و به تبع، خروج از اطلاق و حصول خصوصیت در نفس یا روح و عینیّت و نیز حصول جهت در عقل را مورد دقت قرار می‌دهند باید بدانند که بمحض وارد کردن هر نوع خصوصیت، دعوی انحصار نسبت به خصوصیت و اشراف نسبت به آن حتماً محتاج به تحلیل و آن یقین اوّلی است.

خوب دقت بفرمائید! اصولاً دعوی انحصار نسبت به هر جهت و هر کیفیتی ـ اعم از روحی و عینی ـ محتاج به آن امری است که هیچگونه خصوصیتی را ندارد. لذا آنچه بعنوان سنگ اول محسوب می‌شود این است که هیچ خصوصیتی را در آن شرط نمی‌کنیم که بالطبع هر آنچه را که بعداً در آنها خصوصیت، شرط می‌شود به آن سنگ اول تکیه پیدا می‌کند و واسطهٔ در اثبات یا سلب می‌شود. بنابراین فعلاً و در این بحث، ما یقین منطقی را مقدم می‌داریم.

(س): ممکن است عارف بگوید شما همان حالتی را که نسبت به اصل هستی دارید من نسبت به خصوصیات دارم چه اینکه شما هم اصل هستی را جز

به همین حالت اثبات نمی‌کنید حال آنکه من حالت مستحکمتر آنرا نسبت به تعیّنات، دارا هستم.

(ج): او زمانی که تعیّنی را از تعیّن دیگر جدا می‌کند می‌توان به او گفت آیا همراه با این جدا کردن می‌توان ادعای عصمت هم داشته باشی؟ مسلماً جواب او منفی است که بلافاصله می‌گوئیم اینکه می‌گوئی من ربط آنرا به تعیّن دیگر می‌توانم ملاحظه کنم آیا چنین است که امروز آنرا می‌بینی و فردا خیر؟ آیا می‌توان این ملاحظه را به مشاهدهٔ غیر نیز بگذاری؟ آیا می‌توانی آنرا به تفاهم ختم کنی؟

اصولاً ما در باب امور حسّی، آثار را مشاهده می‌کنیم به اینکه مثلاً آب‌تر است؛ سیّال است؛ آتش را خاموش می‌کند؛ دست انسان را تر می‌کند و... بله در اینجا من آنرا با خصوصیاتش ملاحظه می‌کنم اما این چه ربطی به این دارد که ادعا کنم به هویت آن هم پی برده‌ام؟ چرا من بایست مطلب را اشتباهی متوجه شوم؟! چه دلیلی بر دیدن حقیقت آن در اختیار دارم؟ آنچه را که من ادعا می‌کنم با چشم باطن می‌بینم بچه دلیل می‌توانم بگویم من قادرم خودش را با تمام خصوصیات ملاحظه کنم؟! اگر چنین ادعائی صحیح باشد دالّ بر مطلق بودن علم من دارد که قطعاً در همان اول کار، تکذیب خواهم شد. اگر من نتوانم آنرا با تمامی خصوصیاتش بصورت مطلق ملاحظه کنم یقیناً می‌توانم ادعا کنم که قادرم بعض از خصوصیات آنرا لحاظ کنم. اما در اینجا ملاحظه بعض خصوصیات، چه ربطی به اثبات یا رفع حکم دارد؟! این امر مثل امور حسّی است که البته در این امور هم بایست برای تغییرات آن بعداً یک مدل تعریف کنیم تا بتواند متصرفٌ‌فیه قرار گیرد. اما فعلاً من تحت تصرف حالات خود هستم و این حالات هم متصرفٌ‌فیه من نیست. یعنی من مفتون حالت خود هستم نه متصرف در آن. هر گونه نسبتی را هم که به مولی بدهم و ادعا کنم که من الان تحت تصرفات آنها هستم از من پذیرفته نخواهد بود. اصلاً چرا بایست این دروغها را به مولیٰ داد؟! بگذریم.

بنابراین یقین در حالاتی که در آن، کیفیت است و مثل یقین در محسوسات و یا جهت فلسفی که در آنها، کیفیت وجود دارد بگونه‌ای هستند که هر سه یقین، در تحلیل به یقین منطقی تکیه دارند که در آن، کیفیت وجود ندارد و سلب و ایجاب هم بنفسه در آن جاری می‌شود.

اما دعوای اینکه حالی که ما در یقین شرعی یا حسّی داریم اشدّ از یقین منطقی است موجب توجه به این مطلب می‌شود که اگر ما یقین منطقی نداشتیم آنگاه معلوم می‌شد که آیا این حال اصولاً قابل قیاس هست یا خیر؟ بله چون ما یقین منطقی داریم لذا در ماورای آن می‌توانیم سخن بگوئیم و در خود حالاتی که دارا هستیم به اینکه می‌گوئیم دیدیم چنین یا چنان بود در واقع در حال بیان «تمیز» هستیم که در هر صورت اصل هستی و نسبت، در آن لحاظ شده است. لذاست که از

«این» و «آن» سخن می‌گوئیم.

با این وصف نمی‌توان امری مثل روح و فهم آنرا را علی‌حده فرض کرد و امری دیگر بنام عقل را هم جداگانه تصور نمود ولی نمی‌توان آنها را در یک انسان و در عالم دنیا، قابل جمع دانست. بله می‌توان از هر یک از اینها غفلت کرد. مثلاً آلت تنفسی انسان، ریه است و آلت گردش خون، قلب است اما هر دو با یکدیگر به صورت هماهنگ کار می‌کنند لذا اگر یکی بدون دیگری کار کند اکسیژن به خون نخواهد رسید. در این حال فرقی نمی‌کند که کسی را خفه کنند و یا قلب آن بخاطر عدم هماهنگی، از کار بیفتد. چون در هر دو صورت آن فرد خواهد مرد و علّت در هر دو هم، نرسیدن اکسیژن به بدن است. حال آیا با این توضیحات، تفاوت یقین منطقی با سه یقین دیگر برای شما مشخص شد یا خیر؟

(س): بله.

(ج): چنانچه گفتیم یقین در «حسّ»، با کیفیت است همچنانکه یقین در «روح» نیز همراه با کیفیت است و بالاخره یقین در «نظر» هم زمانی که از اصل هستی خارج شود حتماً با مادهٔ اضافه ـ یعنی با کیفیت ـ است. البته آن کیفیت اولیهٔ سادهٔ اجمالی که وجود دارد همان ملاحظه «جهت» است و بعداً مصادیق آن مطرح می‌شوند. کیفیتهای مختلف دیگری مورد شناسائی قرار می‌گیرند.

۴ ـ طرح احتمالات مختلف پیرامون نظر قوم دربارهٔ حجیت یقین و جمع‌بندی نقد و بررسیهای طرح شده در جلسات گذشته

اما با این وصف آیا می‌توان یقین را ذاتاً حجت دانست؟! اصلاً حاکم کیست که شما یقین را ذاتاً حجت می‌دانید؟ جواب می‌دهید که عقل است «لأنه طریق الی‌الواقع». یعنی اول بایست در حکومت عقل سخن گفت و سپس «لأنه طریق الی‌الواقع» را مطرح نمود. به تعبیر دیگر ابتدائاً درباره اینکه عقل درباب حالت که در آن، اختیار راه دارد بحث می‌کنید. اما اینکه در آن، اختیار راه دارد به چه معناست؟ آیا منظور شما در خصوص یقین «موضوعاً» است که عقل چنین حکم می‌کند یا در خصوص موضوعات متیقن بالیقین می‌باشد؟ یعنی در یقین، یک حال و نیز موضوعاتی که درکیف یقین و متیقن بالیقین و بالاخره یک موقن است وجود دارد. آنچه راکه شما می‌خواهید در اینجا اثبات بفرمائید و تنها آن هم برای شما فایده‌مند است این است که یقین بامتیقن خود ـ یعنی موضوع مورد یقین ـ که کیف حالت است حجت باشد و الّا یقین بدون کیفیت و بعنوان نفس حالت شخص موقن که هیچگونه کاشفیّتی در آن نبوده وصرفاً موضوعی باشد که در علم‌النفس، موضوع بحث قرار می‌گیرد و مشعر به هیچ چیزی هم نیست حتماً نمی‌تواند برای شما راهگشا باشد. یعنی اگر ما از آن، متیقن بالیقین و کیفیت و موضوع یقین را حذف کنیم اولاً خواهیم دید که وجود خارجی ندارد و ثانیاً یقینی که با موضوع خود برابر باشد فقط یقین منطقی است. پس شما نمی‌توانید بقول

مطلق، چیزی را بفرمائید و فقط شاید بتوانید ادعا کنید که یقین منطقی حجت است و البته همین را هم نمی‌توانید بگوئید چراکه بحث حجیّت، امری است که بین دو ختیار می‌باشد.

پس یک یقین بعنوان حالت وجود دارد که با این وصف می‌توان اسم حالت را «یقین» و اسم متیقن بالیقین را «کیفیت یقین» و موضوعی که مورد یقین ماست و اسم موقن را «فردی که دارای یقین است» گذاشت. اما اگر می‌گوئید حاکم عقل است که یقین حجت است آیا منظور یقین بمعنای حالت است؟ قطعاً عقل در مورد یقین بمعنای حالت، چنین نظر نمی‌دهد چه رسد به اینکه بخواهید از حجت بودن بحث کنید. چون در حجت، دو اختیار فرض می‌شود یعنی ابتدائاً فرض دوئیت صورت می‌گیرد و پیداست که ضرورت «تناسب»، غیر از ضرورت «نسبت» است. اگر عقل، حکمی هم داشته باشد در خصوص ضرورت نسبت است. آیا تفاوت دو مفهوم نسبت و تناسب، در ذهن آقایان روشن است؟

«نسبت» همواره لازمهٔ دو وجود ـ و نه یک وجود ـ است اما «تناسب»، تناسبت دو موجود به یکدیگر است که ابتدائاً فرض استقلال در باب وجود آنها صورت می‌گیرد و سپس در خصوص کیفیت این دو موجود بالوجود، دربارهٔ تناسب بحث می‌شود. در ضرورت تناسب، نفی احدهما نفی دیگری را لازم ندارد و به اصطلاح آقایان، «سلب‌الشّیء عن نفسه» در آن راه ندارد. اگر سلب شود و کلمه ضرورت را بیاوریم آنگاه مناسبت میان دو کیفیت ملاحظه می‌شود. یعنی احراز دو کیفیت مستقل و تناسب آنها به یکدیگر است که اگر در یکی از کیفیتها تردید صورت گیرد حتماً ضرورت تناسب هم وضع دیگری پیدا می‌کند که بعداً در این خصوص بحث خواهیم کرد. این بحث، بحث مفیدی است.

اگر حالت تسلیم من به حجیّت، تناسب داشته باشد چرا بایست کیفیت حالت هم تناسب داشته باشد؟! چون کیف حال علیحده حجت می‌خواهد و دارای تحلیل و نسبت و سنجش است. اما تسلیم بودن، بالاجمال است و کیفیت مورد بحث، بالتفصیل است و تفصیل هم نیازمند ماده دیگری است. یعنی دو اراده را نمی‌تواند ملاحظه کند بلکه خصوصیتی را صرفاً در اراده لحاظ می‌کند.

مجدداً توضیح می‌دهم. اگر نفس یکی از دو اراده، تسلیم باشد بمعنای این است که چیزی اضافه نیاورد بگونه‌ای که درباب حجیت، کانّه یک اراده است و نمی‌توان به او گفت تو عاصی هستی. چراکه او می‌گوید من همان را که تو گفتی می‌خواهم انجام دهم. یعنی خواست من، آنچه تو می‌گوئی هست و اراده‌ای زائد از خود ندارم ولی آن اراده، به کیفیت تعلق گرفته است که البته بایست به آن کیفیت هم علم پیدا شود و نمی‌توان گفت که علم من هم عین علم توست. موضوع متیقن در اینجا محال است که بتواند تطابق یک به یک

داشته باشد.

(س): اما نظر قوم چنین نیست! یعنی تطابق دارد. مثلاً مکلف خواسته است نماز بخواند و من هم می‌دانم که خدای متعال فرموده است «اقیموا الصلوة».

۴/۱ ـ ضرورت دستیابی به حجیّت بالتفصیل از راه توجه به کلمات بعد از تسلیم بودن بالاجمال

(ج): توجه بفرمائید که ما از نظر منطقی بحث می‌کنیم و شما هم بایست در منطق آن اشکال کنید. من اگر در باب تسلیم بودن، تناسب را احراز کنم ولی ماده دیگری نیاورم آنگاه یک اختیار نسبت به اختیار دیگر، خود را محو می‌کند کانّه اختیار دیگری وجود ندارد و تسلیم محض است و هیچ امر زائدی را در خود ندارد. اما کیفیت به علم مولی باز می‌گردد که آنرا اعلام فرموده است. طبعاً ما نیز در فهم این کیفیت، به ماده بلکه مواد مجبوریم؛ مثلاً بایست نماز را تعریف کنیم و رجوع به عرف و عقلاء نمائیم و... که بعداً مورد بحث ما خواهد بود.

تعریف شما از ماده در اینکه کیف تسلیم بودن شما تناسب پیدا کند دخالت می‌کند. ضرورت تناسب ـ بنابر فرض تمام بودن ـ بین دو اختیار و بصورت بالاجمال است نه آنکه بین دو علم باشد. قطعاً یک علم آن، تدریجی‌الحصول است و نمی‌تواند اشراف مطلق پیدا کند ولو به کلام مولی باشد. چون بالاخره طریق و مواد دارد و قابل اضافه شدن و دسته‌بندی است.

۴/۲ ـ مظنون بودن حجیت یقین

اما در مورد کلمه «حجیّت» هم قبل از آنکه به «علم» برسد بایست بحث کنیم. عقل می‌خواهد به «یقین ذاتاً حجت است» حکم کند که «است» آن مربوط به «یقین منطقی» بود. و یقین هم آلتی است که بایست در جای خود توصیف شود و فعلاً مدّ نظر ما نیست همچنانکه به «متیقن» آن هم فعلاً کاری نداریم اما اینکه می‌گویند «حجت است» به چه معناست؟ اصولاً حجة و لا حجیة، یعنی چه؟

عقل می‌گوید که می‌توان به مؤمِّن از عقاب، حجیت گفت امّا ما می‌گوئیم مؤمِّن از عقاب، چه زمانی محقق می‌شود؟ گفته می‌شود زمانی که انسان عصیان نکند. اما اولین سؤال مهم این است که ماده‌ای در مقابل ما قرار گرفته است که اگر از آن، این نسبتی را که می‌گوئید سلب کنیم آنگاه اصل وجود آن زیر سؤال نخواهد رفت و از احکام اولیه وجود هم نمی‌باشد بلکه از احکام تناسب بین دو موجود است که یکی ممکن‌الوجود و دیگری واجب‌الوجود است. اما ابتدائاً بایست این تناسب را عقلائی کرد تا فعلاً سراغ واجب‌الوجود نرویم.

(س): اما اگر آنرا به اصل هستی باز نگردانیم آنگاه نمی‌توانیم آنرا مطلقاً اثبات کنیم چرا که نسبت در آن جاری نمی‌شود.

(ج): در این حال حتماً نسبت، نسبت تعلیقی و آنچنانکه فرمودید ضرورت آن هم، ضرورت تعلیقی می‌شد و البته تعلیق آن هم در دو مرحله واقع می‌شود

که مرحلهٔ دوم آن شدیداً محل کلام است.

(س): اگر چنین شد دیگر آن تعلیق، قابل احراز نخواهد بود.

(ج): بله لذا مظنون می‌شود.

(س): حتی مظنون هم نشده و موهوم می‌شود. یعنی اگر تعلیق آمد و هیچ حالتی هم نسبت به معلّقٌ علیه پیدا نشد موهوم علی‌الاطلاق خواهد بود.

۴/۳ ـ ضرورت داشتن تقسیم جریان نسبت به «مقطوع، مظنون و موهوم» و نفی تقسیم به «مقطوع و موهوم»

(ج): به این بحث وارد خواهیم شد که آیا موهوم می‌شود یا غیر موهوم؟ یعنی اگر تقسیم «موهوم، مظنون و مقطوع» را بپذیریم بایست ببینیم که ظنّ در کجا حاصل می‌شود؟ آیا امورات عینی مثل خرید و فروش، مقطوع ماست؟ آیا مصلحت شخصی شما در خرید از بازار و پخت و پز و... مقطوع شماست یا موهوم است بگونه‌ای که چه غذا بخورید و چه نخورید تفاوتی درکار نخواهد بود؟! یعنی آیا مصلحت و مقطوع شماست که ظهر به منزل تشریف ببرید و غذا میل کنید یا اینکه بصورت موهوم و سلب و ایجاب است؟ قطعاً چنین نیست. انشاءالله پیرامون این بحث، بصورت تفصیلی سخن خواهیم گفت و بسادگی از آن نخواهیم گذشت. ولی آنچه در اینجا قابل طرح است این است که می‌توان بجای ظن، «یقین مقنن مظنون‌الحجیة عقلاً» را گذاشت.

(س): تحلیل آن بحث دیگری است اما معنای آن این است که نبایست از این مواد برای تحلیل استفاده شود.

۴/۴ ـ بررسی قید ذاتاً در «حجیت یقین ذاتاً» در کلام قوم

(ج): احسنت! همین مطلب کافی است که آن امر بصورت ذاتی نباشد. اصولاً مفهوم ذاتی بودن نسبت، همواره در خصوص مطلق وجود معنا پیدا می‌کند. متوجه باشید که روی «ذاتی بودن» بحث می‌کنیم؛ چه اینکه گاهی چیزی عرضی است که ممکن است باشد یا نباشد. یعنی یکدسته از یقینها به این ضرورت، متلبّس هستند و دسته‌ای دیگر چنین نیستند که همان امور عرضی یقین می‌باشند. به تعبیر دیگر گاهی می‌گوئید میان یقینها، یک یقین منطقی وجود دارد که چنین است و یک یقین حسّی وجود دارد که چنین نیست. از اینجا معلوم می‌شود که این حکم، برای برخی از افراد یقین وجود دارد و برای برخی وجود ندارد.

حال می‌توان یک مفهوم مشترک ماهیتی ساخت و نام آنرا یقین گذاشت که همه افراد را هم شامل شود. در اینجا سخن از ماهیتی است که می‌تواند افراد حالات مختلف را پوشش دهد. البته می‌توان برای آن، یک ذات و مقوّم ذات بیان کرد که اگر نباشد آن حالت هم وجود نداشته باشد. اما ما می‌گوئیم آقای بزرگوار! حجیت، جزء مقوّمات ذات یقین نیست بلکه اگر بخواهیم به آن نسبت ظنّ هم بدهیم بایست کار دیگری انجام دهیم.

(س): مطلب روشن است و ایشان به آن معنا آنرا لوازم ذات نمی‌دانند. یعنی نمی‌خواهند از لوازم علیّتی ذات سخن بگویند چون فرض این است که بین دو فاعل، این یقین حجت است. این هم معلوم است که اگر ایشان از «ذاتاً حجت است» سخن می‌گویند هیچگاه آنرا به این معنا نمی‌گویند.

(ج): شما بفرمائید معنای «ذات» در اینجا چیست؟ بالاخره این یک اصطلاح است و ما هم با «ذال و الف و تاء» دعوائی نداریم! اما بالاخره معنای اصطلاح آن چیست؟

طبعاً ذاتی را که آقایان فلاسفه می‌فرمایند روشن است به این معنا که یک ماهیت را لحاظ می‌کنند و می‌گویند این ماهیت، دارای مقوّماتی است که اگر هر یک از آنها برداشته شود دیگر آن ذات نخواهد بود. آنها به این امر، «ذاتی» می‌گویند که علت خارجی هم نمی‌خواهد بلکه نفس وجود خود او، علت وجود مقوّمات نیز هست. یعنی: «ذاتی شیء لم یکن معلّلاً» پس علتش، خودش است.

(س): ولی در احکام عقل عمل، ذاتی به این معنا اصلاً مطرح نیست!

(ج): حال شما یک ذات دیگر را بفرمائید. یعنی توجیه «یقین ذاتاً حجت است» چیست؟

(س): آنها می‌گویند اگر مولیٰ این را معتبر نداند بازگشت به ظلم مولیٰ به عبد خواهد داشت.

(ج): در اینجا یک اشکال مطرح می‌شود که ممکن است ایشان در خصوص «یقین ذاتاً حجت است» به آن مبتلا شوند.

(س): آنها لوازم یک ذات را در تناسب ملاحظه می‌کنند که مثلاً می‌تواند لوازم ذات حضرت حق باشد.

۴/۵ ـ تفسیر حجیت یقین ذاتاً به حجیت حال با کیفیتش یا متیقن بالیقین بقرینهٔ «لانه بنفسه طریق الی‌الواقع»

(ج): ممکن است در باب توجیه آن، بگونه‌ای دیگر سخن بگوئید ولی قابل رد شدن است. یعنی ممکن است گفته شود. اصولاً متیقن، بالیقین موضوع بحث ماست و در حجیت ذاتی هم کیفیت یقین، از خود یقین، قابل انفکاک نیست و ذاتاً کیف همان حال است و دوئیّتی درباره آن فرض نمی‌شود چراکه سخن از حضور است؛ «لأنه» بنفسه طریق‌الی‌الواقع». و واقع هم چیزی جز «حال» نیست یعنی حال باکیفیتش، وقوع پیدا کرده است.

(س): اما منظور آنها از واقع، بیرون از حال است. یعنی طریق است اما به بیرون خود.

(ج): خیر! حال با کیفیت آن منظور است لذا می‌گویند این امر با جهل مرکب نیز سازگار است.

(س): آنها واقع را اعم از واقع عینی و توهّم می‌گیرند نه اینکه بگویند واقع آن، خودش است و الّا طریقیت بی‌معنا می‌شود و معنا هم ندارد که شیء، طریق خودش باشد.

(ج): بله. اصولاً اگر واقع توهّمی و واقع خارجی، یکی شوند به این معناست که این شیء با

خودش، برابری دارد. چرا که واقع توهّمی، وقوع خارجی ندارد. در اینجا متیقن به یقین الصاق شده است چه اینکه آب در لیوان نیز شکل لیوان را می‌پذیرد چرا که نه آن آب، بدون شکل است و نه شکل بدون آب معنا دارد. این کلام را می‌توان در قدم اول گفت اما برای کسی که قائل به کشف حقیقت توسط علم و نفس حضور باشد. آنگاه صحیح است که به چنین کسی بگویند اگر کیف متیقن با یقین که بصورت حضور است ـ آنهم متحد بنفسه ـ خود آن حضور، طریقیت برای علم دارد و مصداق ماهیت حقیقی است و چون چنین است لذا اگر فرد خارجی حقیقی هم باشد دارای یک مصداق در بیرون و یک مصداق در اینجاست بنابراین طریق الی‌الواقع است. آیا توجیه آقایان بر مبنای خودشان برای شما روشن شد؟

حجة‌الاسلام حسینیان: اما آن وجه اختلاف را چه می‌کند؟

(ج): ببینید این شکل این لیوان است که قطعاً از خود لیوان، جدا شدنی نیست. متیقن بالیقین هم کیف یقین و از خود یقین است. خود یقین هم که حضور است در واقع علم و مصداقی از آن علمی است که در بالای ماهیتی وجود دارد که فرد دیگر آن در خارج است. بنابراین قطعاً طریقیت الی‌الواقع پیدا می‌کند. اللهم الّا ان یقال که ما در این توجیه، تأمل زیادی داریم.

«و آخر دعوینا ان‌الحمد لله رب‌العالمین»

جلسه: ۶۴

تاریخ: ۷۹/۵/۹

فلسفه اصول

طبقه‌بندی مفاهیم

«رابطه بین شناخت و حجیت»

استاد: حجة‌الاسلام والمسلمین حسینی الهاشمی تنظیم از: گروه پژوهشی ـ کارشناسی اصول فقه دفتر فرهنگستان علوم اسلامی

بررسی عقل نظری بعنوان پایگاه سنجش و تحلیل از مقولات «روحی، عقلی، حسی» و بیان اختلاف احکام آن در هر حوزه

فهرست:

۱ ـ بررسی چگونگی تحلیل عقل عملی و احکام عقل حسی بر اساس احکام عقل نظری ۲

۱/۱ ـ تقسیم و طبقه‌بندی و ایجاد نسبت، هنر دستگاه سنجش و فعالیت سنجشی ۲

۱/۲ ـ تنوری‌سازی بمعنای محاسبهٔ احتمالات مؤثر پیرامون خصوصیات شیء عینی خارجی برای کنترل و هدایت آن ۳

۱/۳ ـ «حس، نظر و حالت» خاستگاه اصلی تقسیمات نظری مواد و انحصار سنجش به عقل نظری ۳

۲ ـ ضرورت ارائه تحلیل نسبت به «حق‌الطاعة» بعنوان پایگاه عقل عملی (نظریه مرحوم آقای صدر) ۴

۲/۱ ـ بررسی «تعریف حق» در نزد شهید صدر(ره) ۵

۲/۲ ـ ضرورت ارائه تعریف و تحلیل از «حسن و قبیح»، «حق و باطل»، «سزاوار و ناسزاوار»، «تناسب و عدم تناسب» را برای تبیین مسئله حق‌الطاعة ۷

۳ ـ ضرورت تبدیل مقوله‌های حسی و روحی به مقوله‌های نظری برای امکان تجزیه و تحلیل عقلانی در قوهٔ نظر و دستگاه منطقی ۷

۳/۱ ـ مختلف بودن احکام عقل نظری در منزلت و جایگاههای مختلف ۸

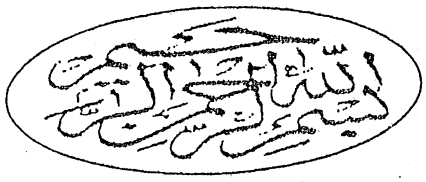
۳/۲ ـ ضرورت داشتن تحلیل از حالات و فطرت به وسیله عقل نظری و جریان اختلاف در تحلیلها در نزد ارباب نظر ۹

۴ ـ جریان ضرورت نسبت در مقولات نظری و جریان ضرورت تناسب در مقولات عقل عمل ۱۰

۴/۱ ـ «ضرورت تناسب بین دو فعل» موضوع بحث حجیّت ۱۱

۴/۲ ـ ملاحظه نسبت بین کیف فعل تبارک و تعالی (علم مطلق) و کیف فعل عبد (علم تدریجی‌الحصول) از طریق تعاریف نظری در موضوعات حجیت ۱۱
۴/۳ ـ تفاوت ماهوی بین احکام عقل نظر با احکام عقل عمل ۱۲
۵ ـ پرسش و پاسخ به سئوالات ۱۲
۵/۱ ـ فرق بین تعلیق به خطا در تطبیق با تعلیق به گزینش در مواد و جهت ۱۴

نام جزوه :	فلسفه اصول		
اســـتاد :	حجةالاسلام والمسلمین حسینی الهاشمی	تاریخ جلسه:	۷۹/۵/۹
پیاده‌کننده :	آقای نیک منش	حروفچینی و تکثیر :	خانم رضوانی
عنوان گذار :	حجةالاسلام صدوق	تاریخ انتشار :	۷۹/۵/۵
ویراستار:	آقای نیک منش	کد بایگانی کامپیوتری :	۰۱۰۹۲۰۶۴
کنترل نهائی :	حجةالاسلام رضائی	زمان جلسه :	۶۰ دقیقه



بررسی عقل نظری بعنوان پایگاه سنجش و تحلیل از مقولات «روحی، عقلی، حسی» و بیان اختلاف احکام آن در هر حوزه

حجةالاسلام میرباقری: در بحث «حجیت یقین»، بازگشت کلام به این است که قوم چنین فرض می‌کند اگر حالت یقین برای کسی در ارتباط با مولیٰ پیدا شد همین یقین، موضوعی خواهد بود که مخالفت با آن، مساوی با ظلم به مولیٰ قلمداد شود و موافقت با آن، امتثال امر مولیٰ خواهد بود که بالطبع عقاب کردن او، ظلم می‌شود.

حجةالاسلام والمسلمین حسینی: یعنی یقین، مؤمّن از عقاب است.

(س): مؤمّن از عقاب بودن، به چه معناست چون بالاخره مؤمّن از عقوبت، که یک حکم مستقل از عقل نیست؟ یعنی عقل عملی در باب تأمین، حکم استقلالی ندارد و حکم آن در باب ظلم و عدل است. و مقصود از یقین هم یقین به خطاب مولیٰ یا موضوع خطاب است. یقین به حکم مولیٰ و عمل به آن، مصداق حکم عقل به عدل است و مخالفت با آن هم، مصداق ظلم به مولیٰ است. لذا آن یکی، استحقاق ثواب می‌آورد و این یکی، استحقاق عقوبت.

(ح): یعنی ترک عمل کردن به یقین، ظلم به مولیٰ است.

(س): مرحوم صدر نیز در اینجا می‌فرمایند اگر بحث «ظلم» مطرح شود بایست قبل از آن یک «حق» فرض شود که از همین جا هم حق‌الطاعة مطرح می‌شود و آنچه عقل می‌فهمد این است که مولیٰ، حق‌الطاعة

دارد لذا می‌گوید ظلم است و الّا تا زمانی که حق را نبیند تضییع حق، معنای ظلم را نمی‌دهد. البته بعداً آنرا تعمیم داده و می‌گویند موضوع این حق هم، خصوص یقین نیست و این واقعیت در مورد «احتمال» نیز قابل طرح است لذا «قبح عقاب بلابیان» هم جاری نیست و عقل، حاکم بر این اصل نیست. یعنی عقل نمی‌گوید اگر تکلیف مولیٰ محتمل بود و آنرا بیان نداشت در صورتی که عبد را عقاب کند ظلم کرده است چرا که مصداق حق‌الطاعة را در آنجا می‌بیند.

(ج): با این بیان حضرتعالی، یک یقین «موضوعاً» داریم که بحث آن قبلاً گذشت به اینکه اساساً خود یقین، موضوعاً چیست و موضوع متیقن بالیقین و آثار آن چیست؟ آقایان هم زحمت بکشند و عبارت «آیا یقین ذاتاً حجت است» را در بالا و کنار قسمت عمودی جدول مرقوم بفرمایند. سپس جلوی آن کلمهٔ «مصداقی» را بنویسید که می‌خواهید دربارهٔ آن حکم کنید. سپس «حجت» را یک «موضوع کلی» بنویسید که قرار است این مصداق، تحت آن عنوان قرار گیرد. بالاخره «است» آن هم که «یقین منطقی» است. چون کلمات «است و نیست» در هر جا به یک قضیهٔ منطقی بازگشت دارد.

۱ـ بررسی چگونگی تحلیل عقل عملی و احکام عقل حسی بر اساس احکام عقل نظری

(س):... نسبت بین دو حکم عقل نظر و عمل است که آیا اصلاً این دو حکم، از دو سنخ هستند و اگر بله، اتحاد به چه معناست؟ اگر به یک سنخ بازگشت کردند که قواعدِ «است» روی آن هم پیاده می‌شود و اگر به یک سنخ بازنگردد اشکالی است که در «دانش و ارزش» مطرح می‌شود و دکتر سروش و غربیها نیز متعرض آن شده‌اند به اینکه هیچگاه از «هست»، «باید» حاصل نمی‌شود و اساساً پایگاه «باید»، امر دیگری است. هرچند قوم هم تلاش کرده‌اند که این را به یک وحدت رویه برسانند اما آن بحث دیگری است.

ولی مشکلی که مطرح است این است که چگونه می‌توان حکم «باید و نباید» و حسن و قبح (که بحث حجیّت هم به آنجا بازگشت دارد) با بحث «هست و نیست» گره زد تا بتوان گفت قبیح «است»؟ و اصلاً «است» یعنی چه؟

۱/۱ ـ تقسیم و طبقه‌بندی و ایجاد نسبت، هنر دستگاه سنجش و فعالیت سنجشی

(ج): یک بحث در خصوص «تحلیل» مطرح است که این هم، کار «سنجش» است. اگر در تحلیل، اختلاف هم صورت بگیرد بوسیلهٔ مواد و صورت، تقسیماتی را که انجام می‌دهد بگونه‌ای است که اساس کار تحلیل، انجام همین تقسیمات و ایجاد نسبتهائی است که بتواند نتایجی را بگیرد. اصولاً سنجش، چنین عمل می‌کند اما کاری ندارد که موضوع آن، یک موضوع عقلی باشد یا نقلی یا عقل عملی یا حسّی؛ بلکه هنر دستگاه سنجش، همان تقسیم کردن و طبقه‌بندی و ایجاد نسبت است. بله اینکه «بر می‌خیزد» به این معنا نیست که جزء مواد

عقلی باشد. و اینکه هیچ دستگاه تحلیل دیگری جز سنجش نداریم و تنها سنجش است که تحلیل را به ارمغان می‌آورد حتماً امری قابل دفاع است. و اینکه بگوئیم «از حس بر نمی‌خیزد» این سؤال را به ذهن متبادر می‌کند که اصلاً برخاستن و نشستن آن در کجاست؟ اصولاً کلیه تئوریهائی که درباره عینیت مطرح است و کلیه علوم حسی در آن بکار رفته است چگونه است و کجا از آن برمی‌خیزد تا بعداً بنشیند؟!

۱/۲ ـ تئوری سازی بمعنای محاسبهٔ احتمالات مؤثر پیرامون خصوصیات شیء عینی خارجی برای کنترل و هدایت آن

ممکن است موضوع قدرت تحلیل، حسی باشد همچنانکه ممکن است عقلی باشد و البته می‌توان هم چنین گفت که اصلاً ربط منطقی ندارد و مولود سنجش عقلی بنفسه و نیز محصول مفاهیم سنجشی نیست. این کلام صحیحی است اما متأسفانه آقای سروش تا اندازه‌ای بصورت خطابی و شعری با این مسئله برخورد می‌کند. یعنی اینکه «احکام عقل عملی، از قبیل مفهوم قضایائی نیست که محصول تولید عقل نظری باشد» امر صحیحی است اما این چه ربطی به برخاستن (در جملهٔ آخر دقت شود. مغلق است.) و بر نخواستن دارد؟! اصولاً سنجش، جائی وجود ندارد که کار عقل نظری نباشد. یعنی سنجش، کار عقل نظری و کار محاسبه است.

(س): پس مواد سنجش، از خود سنجش نیست.

(ج): هم می‌تواند مواد خود را در روش منطقی اصلی، از خود درست کند و هم می‌تواند مادهٔ اضافهٔ بصورت تخمین عقل نظری برای فلسفهٔ تولید کند و هم می‌تواند ماده‌ای را که حس کرده است بگونه‌ای عمل کند که ادراک حس، موضوع سنجش قرار گیرد و این واقعیت در کلیهٔ تئوریهای عینی وجود دارد. اصلاً برخاستن و عدم برخاستن که مورد ادعای ایشان است در مورد تئوریهای عینی، چگونه قابل توجیه است؟ آیا در این تئوریها، سنجش نیست؟! آیا ریاضیات کاربردی، ربطی به ریاضیات نظری و این ریاضیات هم ربطی به منطق نظر ندارد یا اینکه کلیهٔ علوم حسّی بگونه‌ای هستند که اگر عقل، پا به این عرصه بگذارد برای آنها تئوری سازی می‌کند و با تخمین، خصوصیاتی را می‌سنجد که در شیء عینی خارجی، احتمال مؤثر بودنشان را می‌دهد؟ یعنی گمانه آن را در باب اوصاف حسّی، موضوع قرار می‌دهد تا تئوری حسّی درست کند و سپس آنرا کنترل کرده و کلیهٔ علوم کاربردی را ایجاد نماید.

۱/۳ ـ «حس، نظر و حالت» خاستگاه اصلی تقسیمات نظری مواد و انحصار سنجش به عقل نظری

پس مواد سنجش می‌تواند از آنِ خودش نبوده و از آنِ تخمینی باشد که ناشی از حسّ است. همچنین می‌تواند نسبت به مفاهیم، تخمین نظری داشته باشد چه اینکه تخمین در باب مقولات فلسفی، از این قبیل

است. یعنی می‌تواند گمانه داشته باشد آنهم در باب عقل عملی که بعداً متعرّض آن می‌شویم. اگر می‌گوئید ربط منطقی به این عنوان است که ناشی از خود تقسیمات عقل نظری باشد امری است که نمی‌توانید آنرا در باب حسّ بیابید همچنانکه در باب فلسفه آن نیز محل کلام است. چون زمانی که جهت در فلسفه وارد می‌شود معنای ادراکات و ارتکازات و مقولات تجریدی آن، به ادراکات انتزاعی از عالم حس و عالم حالات باز می‌گردد. لذا در آنجا نیز چنان نیست که مستقیماً برگردد و از منطق بنفسه بدست آید.

اصولاً در هیچ استدلال فلسفی، نفس مواد از آن بر نمی‌خیزد جز در خود منطق آنهم در قضایای ضروری اولیهٔ منطق که اطلاق وجود، موضوع آن است. در غیر این حالت، دیگر معنا ندارد که از آن، مواد برخیزد. لذا این کلام سبکی است که بر زبان رانده می‌شود مگر آنکه استدلالی بر آن اقامه گردد. حال ما هستیم و عقل نظر و عمل؛ مسلماً عقل عمل، سنجش ندارد. بله درک دارد که امری غیر از سنجش است. چه اینکه وقتی دست خود را در آب جوش می‌بریم می‌سوزد که بلافاصله آنرا خارج می‌کنیم. در این حال، ما از این وضعیت، درک و حس داریم اما آنرا نمی‌سنجیم. چرا که سنجش، قوهٔ حسابگری است که می‌تواند سنجیدن نسبت بین دو موضوع را انجام داده و با ملاحظه و ارائه حکم به وجود یا رفع نسبت، کار خود را در چارچوب وظایف عقل نظری به پایان برساند. این از قدرت تحلیل بشر ناشی می‌شود. این اولین کلام است.

۲ ـ ضرورت ارائه تحلیل نسبت به «حق‌الطاعة» بعنوان پایگاه عقل عملی (نظریه مرحوم آقای صدر)

پس از این می‌توان از عقل عملی، درکی داشت که الآن وارد آن بحث می‌شویم اما باید بدانیم که از خود آن درک، تحلیلی نداریم چه رسد به لوازم آن، ولی قبل از همه اینها ابتدائاً بسراغ «درک» آمده و می‌گوئیم اینکه عبد، حق‌الطاعة را نسبت به مولیٰ می‌فهمد آیا جای حکم تعلیقی است یا تنجیزی؟

آیا می‌توان گفت «اگر مولیٰ این باشد» یا اینکه چنین امری درکار نیست؟ یعنی آیا می‌توان گفت «اگر اولیٰ به تصرف، در میان باشد عبد بایست مولیٰ را اطاعت کند»؟ آیا این امر، فرع بروجود است یا عقل‌الوجود؟ آیا بناست استقلال آنرا از وجود بفهمیم؟ یعنی اینکه «مولیٰ حق‌الطاعة دارد»، این سئوال را به ذهن می‌رساند که «دارد» آن کجاست؟ این از یک دستگاه منطقی است.

اما ابتدائاً بایست در تعریف «حق و باطل» وارد شویم تا ببینیم این مفاهیم به چه معناست؟ اصولاً اگر حق‌الطاعة، قبل از «عدل و ظلم» باشد بایست برای ما قبل از هر چیز معنای آن تنقیح شود. چون به صرف ارتکاز و تکرار نمی‌توان این مطلب را پذیرفت. فرضاً «مولیٰ حق‌الطاعة دارد» اما قبل از آن بفرمائید حق و باطل به چه معناست؟ ثانیاً این کلام، ثمرهٔ تحلیل است یا امری دیگر؟ ثالثاً سه کلمهٔ «مولیٰ»، «حق‌الطاعة» و «دارد» را معنا کنید؟ آیا اطلاق کلمهٔ «مولیٰ» فقط به

خداوند متعال باز می‌گردد یا اینکه بحث شما یک بحث عقلائی است؟ آیا اولویت به حق‌الطاعة، منحصر به حضرت حق است یا برای غیر آن نیز منظور است؟

(س): او هم چنین ادعائی ندارد که حق‌الطاعة، مولای حقیقی است همچنانکه ادعا ندارد که عقل، در باب موالی، دارای حکم است. لذا در باب مولای حقیقی، حق‌الطاعهٔ خاصی مطرح است.

۲/۱ ـ بررسی «تعریف حق» در نزد شهید صدر(ره)

(ج): حال یکی یکی به این مطالب می‌پردازیم. «مولیٰ حق‌الطاعة دارد» اما «حق» یعنی چه تا باطل آنرا متوجه شویم؟ ممکن است چون پای خداوند متعال به میان می‌آید ما را متهم به انکار خداوند کنند لذا در اینکه «خدا هست و نیست» قطعاً حکم می‌شود که «خداوند هست». اما در اینکه «خداوند حق دارد» شما بفرمائید حق به چه معناست؟ مسلماً شما استفاده روانشناسی نمی‌فرمائید که ما تسلیم شویم لذا بفرمائید که «حق» یعنی چه؟ اگر کسی از قوم عرب نبود و خداست «حق» را بشناسد بالاخره آیا بایست برای او معنا شود یا خیر؟ معادل فارسی آن چیست؟

(س): «حق دارد» یعنی «بایست او را اطاعت کرد».

(ج): اما این «باید» را از کجا می‌آورید؟! آیا منظور از باید، «شایست» در مقابل ناشایست است یا منظور، باید در مقابل «نباید» است که سر از انشاء و دستور در می‌آورد؟ آیا او سزاوار طاعت است؟ سزاوار یعنی چه و اصلاً آیا متناسب با طاعت است؟ اصولاً چه چیزی با چه چیزی متناسب است پس اول‌الامر بایست پایه حق و باطل را بفرمائید در کجاست؟ چه کسی از حق و باطل سخن می‌گوید بله چند میلیارد نفر بشر روی کره زمین زندگی می‌کنند که عده‌ای اقرار به وجود خداوند متعال دارند و عده‌ای اهل انکار هستند. طبعاً وقتی چنان بحثی مطرح می‌شود می‌توان اهل انکار را در حال کفرورزی معنا کرد که آنها نسبت به وجود حضرت، حق کافرند. کلام دیگر این است که آنها حق خداوند را هم رعایت نمی‌کنند. اما خود «حق» چیست که رعایت می‌شود یا نمی‌شود؟ آیا «حق»، در وجود حضرت حق، منحصر است؟ چنانچه شما مولیٰ را مولای حقیقی دانستید آیا حق نیز منحصر در خداوند است؟ جناب شهید صدر در این خصوص چه می‌فرمانید؟

(س): خیر! مطلق حق، منحصر در وجود خداوند متعال نیست.

(ج): پس آیا مردم نیز می‌توانند نسبت به حضرت حق، دارای حقوقی باشند؟

(س): بله و بخاطر همین است که پای «حق‌الناس» به میان می‌آید.

(ج): اشکال ندارد و ما با شما در اینجا همراه شده و می‌گوئیم کلیهٔ حقوق، به رعایت آن بازگشت دارد.

(س): البته ممکن است در نهایت به آن بازگردد

و علی‌القاعده متدینین نیز چنین می‌گویند.

(ج): ولی بالاخره معلوم نشد که «حق و باطل» چیست؟

(س): نقطهٔ مقابل رعایت حقوق الهی، باطل قرار دارد.

(ج): اما آنرا به چه چیز تعریف می‌کنید؟

(س): غیر متناسب بودن با حضرت حق.

(ج): پس بالاخره «حق» را به «تناسب» معنا می‌کنید. ضرورت نسبت و تناسب هم بین دو امر است اما آن دو امر چیست؟ آیا بین دو «اختیار» است؟ یعنی در جائی که حق است اما دو اختیار، فرض نباشد و آنرا در ضرورت تناسب هم نبینید آیا می‌توانید از حق سخن بگوئید؟!

(س): اینکه دو اختیار هستند یعنی دو اختیارند لذا چگونگی اختیار، محلی از اعراب ندارد.

(ج): معنای تناسب این است که مثلاً چرخ این ساعت با مجموعهٔ آن متناسب است لذا کار می‌کند و اگر متناسب نباشد کار نمی‌کند.

(س): پس آخرالامر، تناسب به کارآمدی معنا می‌شود.

(ج): حتماً بایست چنین باشد مگر بنا بود به غیر آن تعریف شود؟! بالاخره بایست در جریان حرکت، تناسب را معنا کرد.

(س): آیا می‌توان خداوند متعال را به قواعد تناسب حرکت، محکوم کرد؟!

(ج): خیر رابطهٔ خود را با خداوند محکوم می‌کنیم.

(س): اما این رابطه دارای دو طرف است و نمی‌توان از یکطرف، طفره رفت چون عملاً بحث قفل می‌شود.

(ج): اگر توانستید طفره را بگیرید آنگاه شعار آنرا بدهید! ما «مؤمّن» را بر خلاف مرحوم صدر چنین معنا می‌کنیم که هر مولیٰ و هر صاحب اختیاری که دارای قدرت عقوبت در برابر تخلّف از ارادهٔ خویش باشد عقاب کردن نسبت به این اراده، این معنا را به ذهن متبادر می‌کند که واقعاً او را بخاطر این تخلّف عقاب نکرده است.

(س): اگر چنین باشد چه اشکالی دارد؟

(ج): اما اگر تخلّف میزان باشد برای اینکه او اراده دیگری داشته است ولی اراده دیگری را اعمال کرده است و بالطبع تسلیم او نشده است به این معناست که شخص می‌تواند خود را نیز تعذیب کند چنانچه انسانهای دیوانه، خود آزار هستند و به بیماری مازوخیسم مبتلا می‌باشند.

(س): ولی آخرالامر بایست این کلام را بگوئید که این امر، مستناسب با حضرت حق نیست چراکه خداوند متعال، مبتلا به این نقایص نیست. در این حال اگر چنین بگوئیم همان حرف قوم را تکرار کرده‌ایم.

۲/۲ ـ ضرورت ارائه تعریف و تحلیل از «حسن و قبیح»، «حق و باطل»، «سزاوار و ناسزاوار»، «تناسب و عدم تناسب» را برای تبیین مسئله حق‌الطاعة

(ج): هیچ اشکالی ندارد که کلام قوم تکرار شود و اصلاً ما الان در مقام تقریر کلام قوم هستیم و بنا هم نیست که غیر آن را بگوئیم. یعنی ما می‌خواهیم بگوئیم که «یقین ذاتاً حجت است» بنابر مبنای قوم در واقع «لیس بحجة». اصلاً ما بنا داریم که از مبنای قوم خارج نشویم. لذا این نقض و طفره رفتن نیست که حضرتعالی بنابر مبنای قوم اشکالی می‌فرمائید. یعنی ما می‌گوئیم اینکه بیانی را قوم بفرمایند که دارای لوازمی باشد و در نهایت حق‌الطاعة را بعنوان امری جدید مطرح کنند برای ما روشن نیست. و اینکه از حسن عدل و قبح ظلم سخن می‌گویند بمعنای حسن و تناسب و قبح ناهنجاری و تجاوز و ایجاد اِلَم است در جائی که بناست چنین باشد. یعنی ایجاد اِلَم لغو، قبیح است مگر آنکه برای رسیدن به یک کمال باشد که حتماً ظلم نیست. ولی اگر ایجاد الم به نیّت رسیدن به کمال نباشد حتماً لغو است. البته فعلاً در این باب بحث نمی‌کنیم اما سخن ما این است که چه شما از زشت و زیبا و قبیح و حسن و چه از حق و باطل و سزاوار و ناسزاوار چه از و تناسب و عدم تناسب سخن بگوئید قبل از هر چیز، تحلیل این مفاهیم را از شما می‌خواهیم و سپس بحث می‌کنیم که آیا ما نسبت به آن، مذعن هستیم یا خیر.

۳ ـ ضرورت تبدیل مقوله‌های حسی و روحی به مقوله‌های نظری برای امکان تجزیه و تحلیل عقلانی در قوهٔ نظر و دستگاه منطقی

طبعاً تحلیل آن نیز بر عهدهٔ عقل نظری است که تا درکهای دیگر را به سنخ درک خود تبدیل نکند نمی‌تواند دربارهٔ آنها حکم دهد. لذا اول‌الامر حسّ را تحلیل کرده و پیرامون آن به ایجاد گمانه می‌پردازد تا مثلاً بتواند از عمل سوختن، یک تحلیل نظری ارائه دهد و از صدائی که شنیده و تحریک شده است یا دستی که سوخته یا بی‌حس شده است یا بوئی را که استشمام کرده است یک مفهوم نظری بسازد و سپس در آن به جراحی بپردازد و از تجزیه و تحلیل سخن بگوید.

پس قبل از هر چیز بایست آنها را به سنخ مفاهیم و مقوله‌های نظری تبدیل کند تا قابل سنجش باشند و سپس به ارائه تعاریف مربوطه بپردازد که از طریق ایجاد گمانه‌های مختلف صورت می‌گیرد و در ادامهٔ، تلائم آنها را با سایر تعاریف می‌بیند و با جرح و تعدیل کردن آنها، جایگاهشان را مشخص می‌کند. در همین جاست که ملاحظه می‌کند ارائه این تعریف، در خارج و ذهن و چه اثری را بر جای می‌گذارد.

بااین وصف اولین کلام مااین است که شما چه حسن وقبح و حق و باطل رابفرمائید و چه از تناسب و عدم تناسب سخن بگوئید. بایست اولی‌الامر بتوانید آنرا به یک مقوله نظری تبدیل کنید و الّا نمی‌تواند موضوع سنجش قرار گیرد و طبیعی است که بدون

سنجش نمی‌توان صرفاً با عقل عملی کار کرد. قطعاً حیوانات و مجانین نیز دارای حسّ هستند اما نمی‌توانند آنرا به طرف مفهوم‌سازی و هماهنگ کردن رفتارها نسبت به موضوعات سوق دهند.

(س): اما عقل نظری تا زمانی که آنرا روی مسئله تناسب دو شیء با هدف متمرکز نکند قادر به تحلیل نخواهد بود و وقتی که چنین کرد مطلق می‌شود لذا چرا بگوئیم ظنّی می‌شود؟

۳/۱ ـ مختلف بودن احکام عقل نظری در منزلت و جایگاههای مختلف

(ج): در مورد ظنّی بودن آن بعداً بحث می‌کنیم. اگر بناست که مطلب را یک خط در میان بنویسیم باید بگونه‌ای دیگر برخورد کنیم. قبل از هر چیز بایست معلوم شود که عقل نظری ابتدائاً دربارهٔ «حق» چه می‌گوید و آنجا که ماده‌ای را اضافه نکرده باشد دارای چه نحوه حکمی است و آنجا که ماده‌ای را اضافه کرده و حکم فلسفی داده می‌شود دارای چگونه حکمی است و آنجا که روی مصداق است و آن مصداق هم جزء مفاهیم و گمانه‌های خودش است و بالاخره آنجا که این حکم را روی تحلیلی که از دو انتخاب دارد و تناسب را ملاحظه می‌کند متمرکز می‌کند دارای چه حکمی است؟ آیا در صورت اخیر، روی تناسبات حسّی است و یا بگونه‌ای دیگر است؟

بله ممکن است که ظنّ، منشأ عمل شود و عقل هم می‌تواند حکم به ضرورت عمل به ظنّ بدهد اما قطعاً درجات آن متفاوت است لذا اینگونه نیست که در طبقه‌بندی بگوئیم اگر آنرا تغییر دادیم بخش بالائی نیز تغییر می‌کند گرچه بالعکس آن ممکن می‌باشد. یعنی اگر تعریف را تغییر دهیم کلیهٔ بخشها نیز تغییر پیدا می‌کند ولی اگر این را عوض کنیم حتماً آن بخشها تغییر پیدا نمی‌کند. و البته اساس کار هم همین است چراکه ما می‌خواهیم متدلوژی علوم را در آن بالا تغییر دهیم که بالطبع بخشهای دیگر هم بدنبال آن عوض می‌شود.

حال به همان مطلب باز می‌گردیم که چه کسی می‌خواهد «حق و باطل» را تحلیل کند که به چه معنا هستند؟ حق مطلب این است که دأب آقایان در ورود و خروج مسائل زمانی که به مطلبی خوب برخورد می‌کنند این است که ربط آنرا با دیگر مسائل پیگیری نمی‌کنند لذا از خود نمی‌پرسند که اصلاً این «حق» به چه معناست؟ آیا ایشان ابتدائاً بدون تحلیل پیرامون آن نظر می‌دهند و به تحلیل می‌پردازند؟ اگر چنین باشد من نیز اجازه دارم تعریف دیگری ارائه دهم! قطعاً در این حال، تفاهم بی‌معنا خواهد بود.

بمحض آنکه می‌گوئیم با تعریف تحلیل بایست مطلب را ارائه داد به این معناست که می‌خواهیم آنرا از عقل عملی به مفاهیم عقل نظری منتقل کنیم که در این حال می‌توان صورت ضدّ آنرا مورد اشکال قرار داد و به اینکه عقل نظری دارد دربارهٔ موضوعی که بنفسه محصول مفهوم‌سازی عقل نبوده است نظر می‌دهد. چون یکی از موجودات، هستی است گرچه درون

وجود شما و ما بوده است که همان هم موضوع مطالعهٔ عقل نظری قرار گرفته است. آیا مطلب تا اینجا واضح است؟

(س): بله.

حجة‌الاسلام حسینیان: تفاوت میان عقل عملی با حسّ چیست و اصلاً چرا به آن، عقل می‌گویند؟ چون اگر فقط عمل باشد عقل به چه معناست و اگر منظور از عقل، حسّ است بایست تفاوتی با مفهوم عرف که قبلاً مترادف با حسّ بود داشته باشد.

(ج): مطلب مربوط به عرف با این مطلب متفاوت است.

(س): مگر غیر از این است که مفاهیم عرفی، مفاهیم حسّی هستند؟

۳/۲ـ ضرورت داشتن تحلیل از حالات و فطرت به وسیله عقل نظری و جریان اختلاف در تحلیلها در نزد ارباب نظر

(ج): آنچه در تقسیم عرف و شرع و عقل گذشت مطلب دیگری بود که مصبّ آن هم اینجا نیست بلکه مصبّ این بحث چنین است که به علوم حسّی و عقل نظری و عقل عملی، «آگاهی» می‌گویند که هرچند می‌تواند مفهومی مشترک بین اینها باشد و نام آنرا «علم» گذاشت لکن موضوع عقل عملی، «حالت» است اما حالت نسبت به پسندیدن نپسندیدن نه حالت نسبت به هستی. البته بعضی این پسند و ناپسند را ذاتی می‌دانند و خود را نجات می‌دهند به اینکه آنها متناسب با فطرتند؛ چه اینکه انسان فطرتاً از ظلم، گریزان است و از تجاوز، رنج می‌برد که رنج نیز یک حالت است. او عدل را می‌پسندد. پس انسان، دارای حالت پسندیدن و حالت سرور و حالت رنجش است. اما این غیر از بحث «هست و نیست» است. اینجا پای «حالت» در میان است.

اصولاً پسند، از احوال است لذا می‌گویند انسان فطرتاً عدل را می‌پسندد و از ظلم هم رنج می‌برد و آنرا نمی‌پسندد. اما ریشهٔ پسند و ناپسند به کجا باز می‌گردد؟ یک احتمال و یک بیان این است که به «فطرت» بازگشت دارد و بیان دیگر این است که بایست «تحلیل نظری» صورت گیرد

تا بتوان برای آن، لوازمی در درست کرد.

حجة‌الاسلام میرباقری: بالاخره بایست اصل آن به حالتی برگردد که در انسان تحقق پیدا می‌کند و ریشهٔ این حالت هم بدون هیچ حالت فطری، بی‌معناست چرا که ما قادر به خلق اولیهٔ حالت نیستیم. یعنی بی‌تردید اگر حالی نسبت به غایات، در انسان قرار داده نشود اصلاً حسن و قبحی درک نمی‌شود و ما هم نمی‌توانیم با تلاش خود، حال ایجاد کنیم. و آنها نیز که از فطرت سخن می‌گویند به همین مطلب اعتقاد دارند که در انسان، تعلّقی به حضرت حق گذاشته شده است که این تعلّق بالاجمال، تعلّق به همهٔ مناسبات عبودیت و نفرت از همهٔ منافرات عبودیت است. البته اینکه بعداً بتوانیم با اختیار خود بالنّسبه و در مقام تفصیل، در حالت خود حضور پیدا کرده و آنرا تغییر دهیم مرحلهٔ

بعد است که عملاً حالات ما در مقام تفصیل دخالت کند ولی اصل آن تعلّق بالاجمال که پایگاه اصلی از حسن و قبح است همان تعلّق فطری به حضرت حق می‌باشد.

(ج): بیانی را که حضرتعالی می‌فرمایند فعلاً مورد پذیرش ماست. الان ما می‌خواهیم برای آن لوازمی ذکرکنیم و آنرا در باب استدلال وارد نمائیم. اما آیا این حالت فطری را که حضرتعالی می‌فرمایند حق داریم مورد تحلیل قرار دهیم یا اینکه چنین اجازه‌ای را نداریم؟

(س): بله حتماً همین امر که ما آنرا به تعلّق به حضرت حق یا امر دیگری تعریف می‌کنیم بنوعی تحلیل قلمداد می‌شود. البته تعاریف بر پایهٔ معارف، همین است که ابتدائاً بر اساس تعلّق به حضرت حق است نه اینکه تعلّق به غیر حق باشد.

(ج): در این تحلیلی که ارائه می‌فرمایند عقل نظری دربارهٔ چه امری نظر می‌دهد؟ یعنی ممکن است تحلیل و استدلال شما بر آن تحلیل مورد پذیرش فرد دیگری قرار نگیرد و عملاً او تحلیل دیگری را ارائه دهد. قطعاً در آنجا که قلم استدلال به میان می‌آید حق داریم که بگوئیم کار عقل نظری است. اما در آنجا که قلم تحلیل می‌خواهد به ارائه تعریف و حکم بپردازد و بنابراین شد که از عقل نظری باشد آیا در موضوعی است که خود، آنرا ایجاد کرده است و سلب آن هم بصورت عن نفسه است یا اینکه چنین نیست و در موضوع مطالعه است؟ آیا سلب تعریف صورت می‌گیرد یا سلب نفس وجود موضوع؟

قطعاً در یقین منطقی، سلب به خود وجود بازگشت داشت لذا حکم به ضرورت می‌کرد اما در اینجا سلب تعریف صورت می‌گیرد. یعنی نفس موضوع و حالت شما از بین نمی‌رود اما تعریف شما از حالت و نظرمان نسبت به آن تغییر پیدا می‌کند نه آنکه نفس حالت از بین برود. آیا صحیح است که بگوئیم خود حال تغییر پیدا نمی‌کند و در واقع همان حال و فطرت، وجود دارد اما صرفاً تعریف دربارهٔ حال عوض می‌شود؟ هر جا چنین بود حکم عقل در آن خصوص چیست؟ یعنی در هر مصداقی چنین باشد که بمحض تغییر نظر عقل، تعریف نیز ابطال می‌شود نه اصل وجود. و معنای آن هم این است که نفس تعریف به اصل وجود بازگشت ندارد. لذا با تغییر تعریف، اصل وجود حالت از بین نمی‌رود. شما در منطق از این مطلب سخن می‌گوئید که «ضروری می‌شود اگر سلب شیء عن نفسه بوجود بیاید آنهم زمانی که وجود را در یقین منطقی، به نحو مطلق ملاحظه می‌کنید».

۴ ـ جریان ضرورت نسبت در مقولات نظری و جریان ضرورت تناسب در مقولات عقل عمل

البته ما این امر را در خود حالت ـ و نه نسبت بین دو اختیار ـ آوردیم و قبلاً نیز همین مطلب در یک بحث بیان شده بود به اینکه اولاً ادراک عقل عملی ابتدائاً جزء محصولات عقل نظری نیست بلکه موضوع

دیگری مورد مطالعه دارد. ثانیاً استقلال دو اراده هم در آن شرط است. لذا اگر از حق‌الطاعه عبد نسبت به مولی سخن می‌گوید معنای وجود دو اراده است که مثلاً عبد می‌تواند اطاعت نکند. پس وجود اراده عبد، از قبیل نسبتهائی که در منطق و در بخش اول می‌گفتیم نیست که اگر سلب نسبت کنیم مقوم ذات از بین می‌رود یعنی عبد می‌تواند اطاعت نکند اما در عین حال هم عبد باشد و هم مولی به عبارت دیگر در این حال، اصل وجود آنها صدمه نمی‌بیند هر چند تناسب دو فعل، اشکال پیدا کرده باشد.

اما در باب مفاهیم نظری که بحث مطروحه در آن، بحث از ضرورت نسبت ـ و نه تناسب ـ است می‌گوئید اگر این نسبت نباشد این تعریف نیز از بین می‌رود و اگر این نسبت باشد این تعریف اثبات می‌گردد. اگر چنین شد زمانی که در تعریف شما از حال و فطرت، توجه به مولیٰ لحاظ نگردد حتماً تعریف شما از حال نیز تغییر پیدا می‌کند و اگر توجه به مولیٰ لحاظ شود حتماً استقلال دو اختیار را ملاحظه می‌کنید. آیا در اینجا اشکالی ندارید تا وارد بحث «حجیّت» شویم؟

(س): خیر.

۴/۱ ـ «ضرورت تناسب بین دو فعل» موضوع بحث حجیّت

(ج): حال سئوال این است که «حجت» به چه معناست؟ و اگر ضرورت تناسب بین دو فعل باشد آیا این حجت است و اصلاً حجت را برای چه می‌خواهیم؟ در جواب می‌گوئیم که «حجت نسبت» ـ آنهم نسبت کیفیت ـ است نه آنکه پای اصل فاعلیت و اختیار در میان باشد. یعنی اگر شما توانستید حجیّت دو اختیار را در تسلیم بودن و در جای خود احراز کنید به این معناست که شما می‌خواهید نسبت دهید و بگوئید این «کار» من چیست؟ لذا می‌خواهید از «کار» خود سخن بگوئید.

۴/۲ ـ ملاحظه نسبت بین کیف فعل تبارک و تعالی (علم مطلق) و کیف فعل عبد (علم تدریجی‌الحصول) از طریق تعاریف نظری در موضوعات حجیت

پس ضرورت تناسب، «موضوعاً» بحث حجیّت است اما در بخش «موضوعات» بایست از کیف فعل خود و او سخن بگوئید. یعنی بایست دید کیف فعل ما دارای چه نسبتی با کیف مشیّت او (جلّت عظمته) است اما در اینجا شما جهل را وارد آن می‌کنید و وقتی که چنین شد معنائی جز مطلق بودن علم او از یکسو و گذر کردن علم ما به فرمان او از تعاریف نظری، از دیگر سو ندارد. البته نه تنها علم ما از تعاریف نظری بلکه از محسوسات و آثاری که از شرع رسیده است نیز گذر می‌کند. و یا زمانی که از محسوسات می‌گذرد شما از پرسش کردن از عرف سخن می‌گوئید ولی زمانی که از امور نظری می‌گذرد حتماً کیفیت آن تفاوت زیادی پیدا می‌کند. البته همین که ما جزء مخطئه هستیم و نه مصوبه؛ کافی در این مطلب است لکن ابتدائاً می‌خواهیم ببینیم ما که از مخطئه هستیم آیا ذاتاً

حجیّت نیز دارد یا خیر؟ آیا در این حال ما مجبور به عمل هستیم و دیگر قابلیّت امر و نهی در آن وجود ندارد یا اینکه چنین نیست «و جحدوا بها وَاستیقنها انفسهم»؟ یعنی چه بسا ممکن است فردی یقین هم داشته باشد و دست نگاه دارد یا اینکه مخالفت با امر مولیٰ کند. اگر شرع، امر به عدم مخالفت کرده باشد ولی او دست نگاه دارد آیا این امر با یقینهای دیگر نیز سازگار است؟ لذا اینکه ادعا کنیم بمحض پیدا شدن یقین، حجت ظاهر می‌شود به چه معناست؟! اگر چنین باشد تمام ارباب اقیسه و اصحاب رمل و اسطرلاب و یا ریاضیات نفسانی که بوفور به قاطعیت می‌رسند نیز چنین وضعیتی پیدا می‌کنند. [1]

۴/۳ ـ تفاوت ماهوی بین احکام عقل نظر با احکام عقل عمل

اما اولین مطلب مهم در این باب این است که ابتدائاً تکلیف عقل عملی و نظری را بخوبی در این امر روشن کنیم که اصولاً تحلیل آن تحلیلی نیست که بلاواسطه به اصل وجود بازگشت نماید. یعنی تحلیل آن از سنخ تحلیل منطقی نیست. کلمهٔ «است» را هم که در اینجا نوشته‌ایم بایست در کلیهٔ تحلیلها به عقل نظری بازگشت کند.

اما جایگاه «حجت» چیست و معنای آن کدام است؟

۵ ـ پرسش و پاسخ به سئوالات

(س): آیا ظنّاً نیز به نقض اصل هستی ختم نمی‌شود گرچه از ظنّی بودن سخن بگوئیم؟

(ج): وقتی ظنّ را بمعنای ظنّاً گرفتیم بمعنای «یجب‌العمل به» خواهد بود ولی حتماً از لحاظ استحکام، در آن تردید وارد می‌شود که قبل از هر چیز علم حقیقی نخواهد بود و وقتی که چنین بود در دستگاه ما یک مفهوم کاربردی و وسیله‌ای برای عبادت خواهد بود که در این حال دیگر ما از حقیقت، چیزی را درک نکرده‌ایم لذا بایست حواس خود را جمع کنیم.

(س): اما این حقیقت، در اصل یقین منطقی نیز وجود دارد. یعنی فرقی میان یقین منطقی و غیر آن در کاربردی بودن نیست چون این در واقع طبقه‌بندی درونی این دستگاه است که به نظر حضرتعالی، کل دستگاه، مفاهیم کاربردی است.

(ج): تفاوت آنها در این است که مفاهیم کاربردی اگر مفاهیمی «تبعی» باشند دارای یک حکم

---

۱ ـ *(اصحاب ریاضات نفسانی، دارای تمحّض بدون تطرّق هستند. تطرّق احتمال هم اجازه تردید و گمانه زدن و ملاحظه جوانب را می‌دهد ولی در تمحّض چنین نیست و زمانی که انسان هنوز به آن عادت نکرده است موقع بیان یک ذکر، دچار تشتّت حواس می‌گردد ولی رفته رفته می‌تواند حواس خود را جمع کند و تنها یک مفهوم را مورد توجه قرار دهد. فرضاً اگر در روز اول نسبت به یک مطلب، تنها ۵ ثانیه توجه داشت الآن به ۵۰ ثانیه می‌رسد و رفته رفته به یک روز و یک هفته و... منتهی می‌شود تا جائی که بر تخیّل خود حکومت پیدا می‌کند که دیگر اطراف آن امر را بالمرّة نمی‌بیند. اما مشکل اصلی تمحّض، پیدایش قاطعیت زودرس است. در پایان نیز تطرّق صفر می‌شود و اگر آن فرد بمیرد حکم می‌شود که حکم همین بوده است و خداوند نیز همین را می‌خواسته است!)*

هستند و اگر «فرعی» یا «اصلی» باشند دارای حکم دیگری خواهند بود. اما تغییر آنها تا کجا را زیر و رو می‌کند و حالت بالعکس آن چگونه است؟ قطعاً اگر در مفاهیم اصلی، تغییر ایجاد شود کل دستگاه را زیر و رو می‌کند. به تعبیر دیگر اگر من به یک اصل در علم اصول قائل شوم که طبقه‌بندی‌ها را تغییر دهد حتماً موقع استفاده از آیات و روایات، درک دیگری خواهیم داشت. حال اگر مقداری عقبتر برویم شما بفرمائید که اخباریون قبل از آمدن علم اصول، در خصوص شبهات تحریمیه چه می‌گفتند و الان فقهاء چه می‌کنند؟ ممکن است یک مقدّس، به دفاع از اخباریون بپردازد ولی ما می‌گوئیم قطعاً کسانی که الان به علم اصول عمل می‌کنند غیر مقدّس نیستند. پس اینکه آنها درست یا غلط عمل می‌کردند ناشی از یک نحوهٔ تحلیل است.

اصولاً تفاوت میان «مظنون مصداقی» با «یقین منطقی» علیرغم ظنّی بودن سنخ هر دو در دستگاه ما این است که نمی‌توان در دستگاه قوم اولاً آنرا ظنّی دانست و ثانیاً با تعریف یقین منطقی و ظنّ خواهیم دانست که ظنّ، گمان راجحی است که از ۵۰٪ بالاتر است و وجوب عمل را هم در مقام اظطرار به عمل بدنبال دارد.

(س): اما سئوال این است که با آوردن «است» بایست همهٔ آنرا به مفاهیمی تحلیل کنیم که با یقین منطقی سازگاری داشته باشد.

(ج): یعنی یا بایست موضوع مطالعهٔ یقین منطقی باشد یا خود آن محصول است.

(س): اما اگر موضوع مطالعه هم به «هست و نیست» تبدیل نشود نمی‌توان «است» را روی آن آورد.

(ج): بله اما با این تفاوت که بصورت «تبعی» است. یعنی ما هم «یجب‌العمل به» را می‌پذیریم اما حتماً این امر بصورت تبعی خواهد بود.

(س): ولی بحث بر سر «یجب‌العمل به» نیست. عرض من این است که بمحض آوردن «است» مادامی که به خصوصیات هستی تبدیل نشده باشد تا به «هست و نیست» باز نگردد در واقع نمی‌توان از آن «است» سخن گفت. همچنانکه در باب حضرت حق هم وقتی حکم می‌کنیم و می‌گوئیم «او عادل است»، همین «است» بمعنای این است که این فعل با اصل هستی، تناسب دارد و الّا به نقض اصل هستی ختم می‌شود. یعنی هر جا که پای «است» به میان می‌آید به این معناست که تناسب، روی اصل «هستی و نیستی» متمرکز می‌شود.

(ج): نفی این سخن گاهی به این است که خصوصیاتی را برای هستی بصورت تفضیلی ذکر می‌کنید که از جملهٔ آنها «عدل» است. اما ما می‌گوئیم اگر تعریف شما نقض شود آیا اصل وجود هم از بین می‌رود؟ قطعاً جواب منفی است.

(س): ولی قوم می‌گویند بله! چرا که این را قطعاً از لوازم اصل وجود می‌دانند و شما وجود را بگونه‌ای دیگر معنا می‌کنید. یعنی در نظر آنها لوازم وجود، برهاناً

این است.

(ج): یعنی در اصالت وجود، برهاناً آن را بگونه‌ای بیان می‌کند و در اصالت ماهیت، بگونه‌ای دیگر.

(س): ولی آنها می‌گویند که ایشان اشتباه کرده‌اند.

(ج): پس اشتباه‌پذیر است و همین امر هم کافی است بر خلاف ضروریات منطقی.

(س): گاهی که از احکام بدیهی و نظری سخن می‌گوئیم آنها آنرا صحیح می‌دانند.

(ج): منظور احکام بدیهی و نظری نیست چراکه یک دسته احکام بدیهی و نظری «منطقی» وجود دارد و یک دسته احکام بدیهی و نظری «فلسفی». اما اگر بخواهید از عالم وحدت با کثرت آغاز کنید که امری بدیهی و ضروری محسوب نمی‌شود. فراموش نکنیم فلسفه، تعریف از وجود را تفصیل می‌دهد و ضرورتی در امر تفصیل و موضوعاً، مجبور به نظری بودن است.

(س): اما در نگاه قوم چنین نیست. آنها می‌گویند بدیهیاتی وجود دارد گرچه ممکن است انسان در تطبیق اشتباه کند اما در امر بدیهی هیچگاه اشتباه نمی‌کند و هرگاه هم دو قول متعارض پدید آمد در واقع یا هر دو با هم اشتباه کرده‌اند و یا حداقل یکی از آنها به خطا رفته است.

(ج): پس یک فصل را بعنوان امور ضروری می‌گیریم که در آنها باید دید چه ضروریاتی ـ اعم از ضرورت نفس منطق و غیر آن ـ وجود دارد؟

(س): بله صحیح است ولی زمینهٔ آخرین حکم فلسفه ـ اگر برهان در آن جاری شده باشد ـ به اتقان همان قضیهٔ اولی است.

۵/۱ ـ فرق بین تعلیق به خطا در تطبیق با تعلیق به گزینش در مواد و جهت

(ج): اما با حفظ یک تعلیق در ماده و صورت؛ به اینکه خطای در ماده و صورت نداشته باشد. هرچند که اولین حکم، بدون تعلیق آورده می‌شود. در واقع اینها قضایای استثنائی هستند.

(س): اما طبق بیان حضرتعالی، تفاوتی که وجود دارد این است که این، تعلیق به خطا نیست بلکه تعلیق به گزینش است. اما در نگاه آقایان تعلیق به خطاست چرا که می‌گویند بالاخره این فرد، در ماده یا صورت خطا کرده است و اگر چنین نبود واقع یکی است.

(ج): آنها اگر کشف را قائلند اما جهت را در کشف، کافی می‌دانند. یعنی می‌توان از یک جهت، امری را دید و برای آن حکمی صادر کرد که امری بلااشکال است.

(س): اما می‌گویند نمی‌تواند امری متناقض باشد.

(ج): ولی بالاخره انحصار در جهت که وجود ندارد.

(س): ولی می‌گویند بعداً نبایست به تناقض کشیده شود چراکه تعدّد موضوع، دال بر تعدد دستگاه

است.

(ج): آنها هیچیک نمی‌توانند موضوعاً اصل در وجود را ادعا کنند. بله اینکه وجود، دارای این جهت است اگر صحیح باشد اما بالاخره وجود هنوز دارای این جهت است.

(س): آنها می‌گویند زمانی که به علوم می‌رسیم به همین صورت است چرا که وقتی از احکام موجودات خاص بحث می‌شود هیچ علمی، علم دیگر را ابطال نمی‌کند.

(ج): اما جهات فلسفی، همان اعتبارات فلسفی است.

(س): ولی در آنجا این امر را نمی‌پذیرند چرا که در آنجا موضوع آن، اصل موجود بما هو موجود و دسته‌بندی آن است.

(ج): سخن بر سر تشریح وجود ـ و نه خود موجود ـ است که حتماً تعریف حکم می‌خواهد. پس سخن از تشریح است که بالطبع یک معنای تفصیلی را برای وجود ارائه می‌دهد و این معنا هم حتماً با درک از اصل وجود تفاوت دارد.

(س): می‌گویند هرچند صحیح است اما در واقع تفصیل وجود، بیش از یکی نیست و این هم که خطا کرده است. یعنی تفصیل وجود، یا بصورت تشکیک وجودی است یا بصورت تکثّر ماهوی. لذا «اصالت ماهیت» را باطل می‌دانیم نه آنکه آنرا صحیح اما ناظر بر حیثیتی خاص بدانیم. در نگاه قوم وقتی وجود تشریح می‌شود دیگر نمی‌تواند سر از دو تشریح در آورد. پس موضوع بحث در نزد ایشان، یکی است لذا می‌گویند حتماً یکی اشتباه کرده است. یعنی زمانی که در مورد یک موضوع قضاوت می‌شود نمی‌تواند دو نتیجه را در پی داشته باشد هرچند نسبت به علوم مختلف قائلند موضوعات آن متکثّر است. پس ایشان نیز تکثّری را که از ناحیهٔ تعیّنات موضوع حاصل می‌شود ـ و حضرتعالی نیز آنرا می‌فرمایند ـ می‌پذیرند و می‌گویند در آنجا نیز فلسفه دخالت نمی‌کند و بستگی به این دارد که مواد آن تا چه اندازه یقینی باشد. لذا در آنجا نیز بحث ظنّ زا می‌آورند ولی نسبت به فلسفه بگونه‌ای دیگر سخن می‌گویند.

(ج): اعتبار فیلسوف در این که می‌گوید ممکن، جوهر یا عرض است و بالطبع با تقسیماتی در نهایت به انسان و «حیوان ناطق» می‌رسد چگونه است؟ آیا این را اعتبار می‌دانید یا خیر؟

(س): بله اختلاف حضرتعالی با ایشان در این است که شما می‌خواهید آنها را معلوم کنید به اینکه از همان قدم اول، انتخاب «جهت» صورت می‌گیرد. یعنی شما ریشهٔ اختلاف را به «خطا» باز نمی‌گردانید که یکی از دو فیلسوف مثلاً در جائی خطا کرده است.

(ج): بله یعنی مواد و جهتی را که انتخاب کرده چگونه بوده است؟ کلاً اولین مطلب این است که صرفنظر از ضروریات منطق، زمانی که از آن گذر می‌کنید حتماً مجبور به ماده می‌شوید که با انتخاب آن

در واقع امری را کم یا زیاد می‌کنید. بعنوان نتیجهٔ بحث این جلسه عرض می‌کنم که اگر ماده‌ای به اصل هستی و به نحو «اطلاق» ـ و نه به نحو «جهت» ـ باز نگردد ضرورت نسبت هم درکار نخواهد بود. یعنی هرچند در فلسفه، ضرورت نسبت، در جهت وارد می‌شود اما این امر با حفظ یک تعلیق صورت می‌گیرد که آن هم چیزی جز تعلیق به خود جهت نیست. و البته در مصداق هم می‌آید اما بصورتی که مصداق، تعریف در این جهت و این دستگاه فلسفی می‌شود.

اما اگر از بحث نظر خارج شود و در باب عقل عملی مطرح گردد اصولاً بایست مجدداً با فلسفه، تحلیل نسبت به موضوعی صورت می‌گیرد که آن موضوع، از موضوعات و مفاهیم فلسفه نیست. مثلاً با فلسفه، موضوعی حسّی را مورد تحلیل قرار می‌دهید. یعنی تعریف دوباره با فلسفه است اما در این دفعه، صرفاً تخمینی صورت می‌گیرد که آنهم نسبت به آن جهت خاصی که بنفسه داشته‌ایم نیست بلکه به جهت، امری دیگری را اضافه می‌کنیم. در این موارد، حکم حتماً مجبور به ظنّی بودن است.

(س): اما ظنّی بودن در دستگاه قوم به این است که خطا نکرده باشد. آیا حضرتعالی، ظنّ را به این معنا می‌فرمائید؟!

(ج): معنای ظنّی در اینجا از نظر ما این است که نمی‌تواند احکام آن مانند محصولات عقل نظری، قطعی باشد. شما گفتید که اگر از فلسفه، جهتی را اخذ کردیم وقتی در همان جهت، مناسباتی را درست می‌کنیم احکام آن بگونه‌ای است که اگر آن را نفی کنیم اصل کار نفی می‌شود. ولی این، تعلیق اضافه‌ای را طلب می‌کند؛ یعنی هم تعلیق به «جهت» صورت می‌گیرد و هم تعلیق به «درک دوم».

پس در اینجا ما دو تعلیق داریم: ۱ ـ تعلیق به جهت که بدون آن حتماً قابل تعریف نیست. ۲ ـ تعلیق به اینکه این شیء بنفسه، وجود مستقل از ما دارد و مصنوع خود نیست و سلب شیء عن نفسه نیز ایجاد نمی‌شود. پس دو تعلیق در اینجا وجود دارد و به نظر ما حکم در اینجا «تبعی» است ولی در فلسفه، «فرعی» و در منطق، «اصلی» می‌باشد. یعنی احکام حتمی جزمی در باب علوم حسّی و نیز باب تحلیل و احکام عقل عملی، بصورت "تبعی" هستند. ولی احکام فلسفه نسبت به عقل، بصورت "فرعی" و در واقع فرع بر جهت است. به اینکه یا اعتبار فیلسوف و یا سیر و موادی را که کنار هم گذاشته و به تحلیل می‌پردازد و بگونه‌ای است که احکام آن در ضروریات منطق که از اتحاد ماده و موضوع آن برخوردار است و در جلسهٔ قبل هم بحث آن تمام شده است "اصلی" است.

«است»، از یقین منطقی است هرچند موضوع آن، حجیّت باشد. چون کبریٰ و حداکبر آن، حجیّت است. یقین هم ذاتاً مصداق است که انشاءالله در جلسه آینده بایست از «تناسب حجیت» بحث کنیم که آیا تناسب دو اختیار بنفسه است یا تناسب موضوعات یا

معلوماتی است که هر دو دارند یا تناسب حالات شخص متیقن است؟ یعنی با شخص موقن، یک یقین و یک متیقن و یک موقن، تبرّز پیدا می‌کند. اما کدام یک از آنها مورد نظر است؟ قطعاً یقین بنفسه قابل بحث است چون در یقین، بحث تحلیل حالت صورت می‌گیرد نه اینکه در موقن چنین باشد. اصولاً موقن، شخص دارای یقین است که با متیقن بالیقین نیز متفاوت است.

«و آخر دعوینا ان‌الحمد لله رب‌العالمین»

جلسه: ۶۵

تاریخ: ۷۹/۵/۱۲

فلسفه اصول

طبقه‌بندی مفاهیم

«رابطه بین شناخت و حجیت»

استاد: حجةالاسلام والمسلمین حسینی الهاشمی تنظیم از: گروه پژوهشی ـ کارشناسی اصول فقه دفتر فرهنگستان علوم اسلامی

تنظیم جدول نقض بر مبنای قوم در تحلیل حجیت یقین

فهرست:

۱ ـ تحلیل جدول نقض دستگاه تحلیلی قوم در بررسی قضیه «یقین ذاتاً حجت است» ۱

۱/۱ ـ «حاکم، محکومٌ به و محکومٌ علیه» مقسم تقسیمات ۱

۱/۲ ـ حاکم مقسم تقسیمات «الزام (عقلی)، اخبار (عرفی) و انشاء (عقلائی)» ۱

۱/۳ ـ حکم مقسم تقسیمات «وجود (ثبوتاً)، وقوع (اثباتاً)، وجوب (ایجاباً)» ۲

۱/۴ ـ محکوم علیه مقسم تقسیمات «موضوعاً (یقین)، موضوعات (متیقن به یقین)، آثار (موقن) ۳

۲ ـ تحلیل موقن بر مبنای قوم و بیان علت حجیت عمل به یقین ۴

۲/۱ ـ قابلیت امر و نهی داشتن حالت یقین و علم حضوری بدلیل جبری و قهری نبودن عمل موافق یقین ۴

۲/۲ ـ تفاوت دستگاه معرفت‌شناسی انتزاعی در تحلیل سطر محکوم علیه با دستگاه معرفت‌شناسی ایمانی ۵

۲/۳ ـ طریق بودن یقین نسبت به واقع و قبول حجیت آن نسبت به تمام سطوح در صورت پذیرش جبر علمی ۶

۳ ـ تفاوت حاکمیت عقل با بیان قاعده‌مندی علیتی و جبری با حاکمیت اختیار و تناسبات آن ۷

۴ ـ ضرورت نسبی شدن مفهوم حجیت در جدول ۲۷ گانه برای قضاوت دقیق و احکام مختلف داشتن نسبت به منزلت‌های مختلف ۸

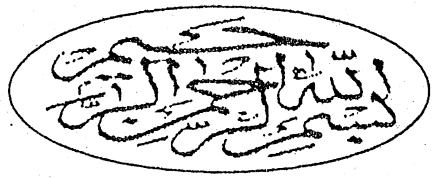
۵ ـ پرسش و پاسخ به سؤالات ۹

۵/۱ ـ تفاوت جریان حکم نسبت به حجیت اختیارات محوری، تصرفی و تبعی ۹

۶ ـ «نسبت، اسناد، تناسب» مقسم تقسیمات جدول به نحو ستونی ۱۱

۷ ـ بیان سه مرحله «نقد، نقض، طرح» در بحث حجیت یقین با تنظیم سه جدول ۱۳

نام جزوه :	فلسفه اصول		
اســـتاد :	حجةالاسلام والمسلمین حسینی الهاشمی	تاریخ جلسه:	۷۹/۵/۱۲
پیاده‌کننده :	آقای نیک منش	حروفچینی و تکثیر:	خانم رضوانی
عنوان گذار :	حجةالاسلام صدوق	تاریخ انتشار :	۷۹/۶/۶
ویراستار:	آقای نیک منش	کد بایگانی کامپیوتری :	۰۱۰۹۲۰۶۵
کنترل نهائی :	حجةالاسلام رضائی	زمان جلسه	۴۵ دقیقه



جلسه ۶۵ | فلسفه اصول | تاریخ: ۷۹/۵/۱۲

تنظیم جدول نقض بر مبنای قوم در تحلیل حجیت یقین

۱ ـ تحلیل جدول نقض دستگاه تحلیلی قوم در بررسی قضیه «یقین ذاتاً حجت است»

حجةالاسلام والمسلمین حسینی: بحث این جلسه در این خصوص است که ما بخواهیم حکم کنیم «یقین ذاتاً حجت است». طبعاً این یک حکم یک قضیه محسوب می‌شود که باید برای این قضیه، ۲۷ تقسیم در قالب یک جدول ۲۷ گانه تعیین کنیم تا ببینیم قضیه «یقین ذاتاً حجت است» مربوط به کدام تقسیم است؟

۱/۱ ـ «حاکم، محکومٌ به و محکومٌ علیه» مقسم تقسیمات

اما ابتدائاً مقسم این تقسیم را تنظیم می‌کنیم تا ببینیم اصولاً این تقسیم چگونه صورت می‌گیرد؟ گاهی تقسیم، از آنِ «حاکم» و گاهی از آنِ «حکم» است که به آن «محکوم به» می‌گویند و گاهی هم از آنِ «محکوم» است که به آن «محکومٌ علیه» می‌گویند. پس اگر بخواهیم به «یقین ذاتاً حجت است» قضیه بگوئیم حتماً با یک «حکم، یک محکوم و یک حاکم» روبرو هستیم که البته شناخت انواع حاکم نیز امری ضروری است.

۱/۲ ـ حاکم مقسم تقسیمات «الزام (عقلی)، اخبار (عرفی) و انشاء (عقلائی)»

یا حکم، حکمی «عقلی» است و یا «عرفی» است و یا «عقلائی». یعنی می‌توان برای عرف، انشائی قائل نشد به اینکه فردی پس از انشاء اولیه که مثلاً نام فرزند خود را «حسن» گذاشته است هر بار که از آن خبر می‌دهد در واقع عمل او، اِخبار است نه انشاء چرا که تنها همان دفعه‌ای که در مسند عقلاء است آنرا جعل کرده است؛ چه اینکه نام این را «آب» و نام آن را «چای»

می‌گذاریم. وقتی که برای یاد گرفتن زبان اقدام می‌کنید اخبار یا عقل است که در هست و نیست الزام می‌کنید یعنی یا نسبتی را سلب می‌کنید و یا نسبتی ملتزم می‌شود که شما را به الزام وا می‌دارد. یعنی موضوع کار آن چنین است که آیا موضوع هست یا نیست؟ و این عرف است که خبر می‌دهد.

البته در جای خود به تمامی اینها احتیاج داریم. مثلاً شما یقین کرده‌اید که جهان باید خداوندگاری داشته باشد و او هم بایست پیامبرانی را برای هدایت بفرستد اما این عرف است که خبر می‌دهد آیا او پیامبری فرستاده است یا خیر؟ و آیا آنها که ادعای نبوت کرده‌اند راست می‌گویند؟ تمامی اینها مربوط به اخبار است که کار عرف می‌باشد. اصولاً اخباری که از حدوث وقایع داریم آنهم هر واقعه‌ای و به هر شکلی - اعم از اینکه بصورت وقوع انشائی باشد یا بصورت وقوع الزامی - می‌تواند خود الزام، موضوع خبر قرار گیرد. چراکه احکام عرف، احکام اخباری است و خود اخبار هم دارای یک نحوه حکم است. همچنانکه در جای خود خواهیم گفت اخبار، دارای خصوصیاتی ویژه است به اینکه باید چه ویژگیهائی را رعایت کرد تا به احکام عرفی در خبر دادن و خبرگرفتن و در موضوع ارتباط در جامعه یا تاریخ دست یابیم؟

اما دسته‌ای دیگر از احکام، مربوط به «عقلاء» و در مقام «انشاء» است به اینکه اگر امری، وجود و وقوع آن ثابت شده باشد آنگاه می‌توان درباره آن انشاء کرد. البته کسی که می‌تواند ایجاد کند می‌تواند بصورت تعلیقی، انشاء قبل‌الایجاد هم داشته باشد - اما صورت تنجیزی آن بعدالوقوع است چراکه همواره وقوع، مقدم بر وجوب است. شما می‌توانید حکم تعلیقی داشته باشید و برای کسی که محقق‌الوقوع است و حتماً در مورد او انجام می‌گیرد - یعنی ایجاد بدست اوست - می‌تواند انشاء را قبل از وقوع بیاورد. به تعبیر دیگر ممکن است که او حکمی را بفرماید و بعداً موضوع آن واقع شود.

۱/۳ - حکم مقسم تقسیمات «وجود (ثبوتاً)، وقوع (اثباتاً)، وجوب (ایجاباً)»

اما حکم دارای چند دسته است؟ حکم یا دربارهٔ اصل «وجود» است و یا درباره «وقوع» است و یا در خصوص «وجوب». اما آیا می‌توان گفت اصلی‌ترین کار عقل، حکم به وجود است حال فرقی نمی‌کند که وجوب، در مرتبهٔ ذهن یا خارج باشد یا هر جائی که قرار است امتناع و ضرورت را لحاظ کنیم به اینکه باید به آن ملتزم شویم و یا ممتنع است به آن ملتزم گردیم؟ اصولاً «وجود»، اولاً موضوع بحث عقل است اما بحث در وقوع و انشاء بصورت ثانیاً مطرح می‌شود.

ولی در اخبار، وقوع اصل است چراکه بایست امری واقع شده باشد تا بتوان از آن خبر داد. حتّی در آن جاکه نبی، خبر از انشاء می‌دهد به اینکه جعل الهی

واقع شده است و طبعاً پیامبر هم مأمور به اخبار می‌شود بایست امر مؤخر باشد. پس برای اخبار همواره وقوع، مؤخّر از بحث وجود است.

اما وجوب مؤخر از وقوع، زمانی است که امری تا واقع نشده باشد مجالی برای فعالیّت و تنجیز ندارد؛ یعنی بایست واقع شده باشد تا بتوان گفت حالا تکلیف من چنین است و الّا سر از تکلیف تعلیقی در می‌آورد که اگر بگوئیم این تکلیف، دارای حکمی التزامی است خواهیم گفت که حکم التزامی هم از آن دسته است. یعنی چون ما می‌توانیم ملتزم شویم لذا واقع شده است اینکه موجودی مختار باشد و بتواند ملتزم شود. طبعاً در این حال ما ملتزم می‌شویم. پس وجوب فعلی همواره بعد از وقوع است.

۱/۴ ـ محکوم علیه مقسم تقسیمات «موضوعاً (یقین)، موضوعات (متیقن به یقین)، آثار (موقن)

اما آن «محکومٌ علیه» که مورد نظر ماست چیست؟ طبعاً یا قرار است دربارهٔ «حالت» حکم کنیم که باید دید حالت یقین چکاره است؟ و یا قرار است «متیقن باالیقین» را لحاظ کنیم به اینکه بگوئیم «یقین داریم که...» و در این حال با همین تعبیر «که...»، کیف یقین خود را بیان می‌کنیم. مثلاً می‌گوئیم «یقین داریم که نبی اکرم(ص) در ۱۴ قرن پیش مبعوث شده‌اند» و یا «یقین داریم که فلان نسبت عقلی، چنین و چنان است» به اینکه پس از مفهوم برابری در ریاضیات می‌گوئیم «مجموع زوایای مربع، ۳۶۰ درجه است» پس در اینجا با موضوع و کیفیت یقین سر و کار داریم که به کیفیت آن، «متیقن باالیقین» می‌گوئیم که البته کیف نفس است. با این وصف، پای یک موقن که همان شخص یقین کننده است در میان است.

این تقسیمات فعلاً به این صورت ارائه می‌شود تا ببینیم آیا در «یقین ذاتاً حجت است»، حالت یقین بنفسه، حجت است یا خیر؟ مناسب است که این عبارت را در این بالا اضافه کنیم که: «لأنّه بنفسه طریق الی‌الواقع». یعنی «یقین ذاتاً حجت است لأنّه بنفسه طریق الی‌الواقع».

جدول نقض «یقین ذاتاً حجت است»

انواع / موضوعات تقسیمات	نسبت	اسناد	تناسب
حاکم	الزام (عقل)	اخبار (عرف)	انشاء (عقلاء)
حکم	ثبوت (وجود)	اثباتاً (وقوع)	ایجاباً (وجوب)
محکوم	موضوعاً (یقین)	موضوعات (متیقن به یقین)	آثار (موقن)

۲ ـ تحلیل موقن بر مبنای قوم و بیان علت حجیت عمل به یقین

....اگر موقن بخواهد آنرا ملاحظه کند و این تقسیمات راکنار بگذارد می‌گوید یقین به حالت شخص موقن است و کیفیت هم جدای از حالت نیست. این حالت برای موقن، علم حضوری است چراکه به نفس این حالت، لقب علم داده‌ایم و گفته‌ایم علم حضوری، علمی است که حال نفس باشد و متیقن بالیقین هم کیف این حالت است و چون کیف آن، از آن جدا نیست لذا خود این حالت هم طریق الی‌الواقع است. پس حجت است.

با این وصف اولاً نمی‌توان بین کیفیت حالت و حالت، تفکیکی قائل شد و ثانیاً حالت، علم است و علم هم حجت است لذا «یصحّ‌الاحتجاج به عندالعالم».

۲/۱ ـ قابلیت امر و نهی داشتن حالت یقین و علم حضوری بدلیل جبری و قهری نبودن عمل موافق یقین

اما آیا در مقام عمل می‌توان به علم خود عمل کرد؟ حتماً جواب مثبت است اما چگونه؟ در جواب می‌فرمائید «وجحدوا بها و استیقنتْها انفسهم». اما آیا چنین کسی که بر علیه نفس خود مجاهده می‌کند می‌تواند بدون یقین باشد یا اینکه دارای نوعی علم و مختاری خاص است؟ باید متوجه باشید که ما دو نوع علم داریم. ممکن است کسی از نفع دنیائی سخن بگوید لذا به عالم محسوس یقین دارد و نسبت به آن هم دارای حالت است. «وجحدوا بها و استیقنتها انفسهم» یعنی ایشان یقین دارند که تو پیامبر هستی ولی با تو به جحد بر می‌خیزند در حالی که تو را می‌شناسند آنچنانکه فرزندان خود را می‌شناسند. چراکه اعتقاد به نبی(ص) با دنیای آنها سازگار نیست.

پس یک یقین نسبت به لذائذ دنیا و عالم ماده دارند و یک یقین هم به رسالت تو دارند. این امر دال بر این است که می‌توان آنرا موضوع امر و نهی قرار داد چون می‌تواند موضوع فعل اختیار واقع شود. انسان

می‌تواند کسی را از علمش بر حذر بدارد و به او بگوید برگرد و به مقدمات دقت کن.

اصولاً عمل موافق یقین، بصورت قهری و جبری نیست و می‌تواند قابلیت تحذیر داشته باشد چرا که قابلیت انتخاب و تعیین شاخصه دارد. اگر «جبر علمی»، امری قهری بود حتماً بر عمل نیز حاکم بود.

حال که سخن از جبر علمی شد می‌گوئیم در دستگاه حکمت عملی، یا جبر علمی حاکم است یا حاکم نیست. اگر حاکم باشد آنگاه نمی‌توان به موقن گفت به یقین خود عمل نکن چون او نمی‌تواند چنین نکند و اگر نتواند بر یقین خود عمل کند حتماً بایست معذور باشد. بله می‌تواند به مقدمات اخذ شود ولی حین‌الارتکاب، مجبور است. اما اگر گفتیم می‌تواند چنین عمل نکند پس می‌تواند محل امر و نهی باشد و بگوید من می‌توانم برای حجیّت، شاخصه قرار دهم به اینکه اگر یقین تو این و آن خصوصیت را داشت به آن عمل کند و الّا فلا.

۲/۲ ـ تفاوت دستگاه معرفت‌شناسی انتزاعی در تحلیل سطر محکوم علیه با دستگاه معرفت‌شناسی ایمانی

کسی که در دستگاه معرفت‌شناسی خود، با جنس و فصل به تعریف شناخت می‌پردازد اولاً «اراده» را تعریف نمی‌کند و ثانیاً آنرا محکوم به «علم» می‌داند اما از علم و جهل بگونه‌ای سخن نمی‌گوید که جهل را جنود شیطان بداند بلکه آنرا در مقابل «دانستن» می‌داند و در واقع جهل را به سلب دانستن تعریف می‌کند. او به تعریف عدمی بسنده می‌کند لذا به یک تعریف وجودی در قالب خصلتها و جنود شیاطین روی نمی‌آورد. اگر جهل به معنای «عدم‌العلم» باشد و علم نیز بصورت قهری، «طریقیت» برای علم داشته باشد بگونه‌ای که حکومت عقل بر عمل محقق شود حتماً بایست یقین را «ذاتاً» حجت دانست چرا که در این حال اصلاً قابلیت تکلیف و اختیار ندارد.

ممکن است گفته شود در حالت کفر ملاحظه می‌شود که خداوند می‌فرماید ایشان علیرغم داشتن یقین، بر ضدّ آن عمل کردند اما ما می‌گوئیم در حال ایمان هم می‌توان گفت ای موقن! بر یقین خود مواظبت کن که آیا از این شرط و آن شرط برخوردار است یا برخوردار نیست که در صورت اخیری من آنرا بر نمی‌دارم چرا که بایست این خصوصیات را در آن رعایت کنی تا من آنرا بعنوان حجت بپذیرم.

یعنی اولاً شرع می‌تواند جعل شرط و یقینی خاص را حجت بداند و ثانیاً حجیت که همان حالت تسلیم بود ـ به اینکه اراده‌ای برابر اراده مولی نباشد و اراده ما، مجرای جریان اراده او باشد ـ در این حال آیا حجت را درباره نفس اراده تمام می‌کند یا درباره آنچه موضوع اراده قرارگرفته است؟ به تعبیر دیگر متیقن بالیقین حتماً دارای کیفیت خاص است و اصلاً فرض اطلاق این کیفیت هم صحیح نیست.

اصولاً متیقن نمی‌تواند ادعای برابری حجیت را داشته باشد اما اراده را می‌توان با یاری خداوند متعال، به اراده حضرت حق تسلیم کرد تا مجرای انجام فرامین او شود. در اینجا چون او در نفس اراده و نیّت، تسلیم شده است لذا معاقب نیست چراکه امری غیر از اراده مولیٰ را عمل نکرده است. ولی در مادون آن ـ یعنی کیفیتی راکه این یقین دارد ـ خود می‌پذیرد که او پیامبر نیست و پیامبری نیز به نبی اکرم(ص) ختم شده است. اما درویشی که به ختم نبوت و عصمت، یقین دارد و خود را هم جزء معصوم(ع) نمی‌داند چگونه می‌تواند ادعای مشاهده کند و یقین خود را حجت بداند؟! او بایست به جمعبندی آثاری بازگردد که گفتیم عرف به آنها خبر می‌دهد. یعنی بایست به آیات و روایات و سیره و هر آنچه از این امور به دست او می‌رسد بازگردد و به جمعبندی ـ آنهم جمعبندی عقلی ـ بپردازد و بین آنها نسبت برقرار کند.

۲/۳ ـ طریق بودن یقین نسبت به واقع و قبول حجیت آن نسبت به تمام سطوح در صورت پذیرش جبر علمی

حال که به اخبار و روایات رجوع کرد و بین آنها نسبت برقرار نمود می‌تواند بگوید حجیّت آن، ظنّی است و قابلیت عمل دارد همچنانکه می‌تواند بگوید یقینی و حجت است لانّه طریق الی‌الواقع. اما قطعاً نمی‌تواند از طریقیت الی‌الواقع سخن بگوید مگر بر همان فرضی که قبلاً بیان شد به اینکه جبر علمی برقرار باشد چه اینکه اگر جبر بین نسبتها هم بر قرار باشد کیفیت چنین می‌شود. منظور از جبر نسبتها هم قهری بودن پیدایش علم است که طبعاً از دست اختیار خارج خواهد بود. در این حال، هم در خصوص نفس یقین، بصورت طریق الی‌الواقع خواهد بود و هم کیفیت آن، بصورت قهری می‌باشد. یعنی هم عمل و هم پیدایش علم، قهری می‌شود چراکه در آن، اختیاری وجود ندارد.

بنابر مبنائی که می‌گوید برای انسان، علم بصورت قهری همراه با کیفیتش حاصل می‌شود و از طرفی مجبور به عمل است حتماً «کیفیت» نیز حجیّت دارد. ولی اگر علم، بصورت قهری پیدا نشد و اختیار توانست در آن اهمال و اجمال بکار ببرد و بالاتر از آن بصورت گزینشی برخورد کرد بگونه‌ای که هرچند عقل و خبر را بکارگرفته است اما بصورت گزینشی برخورد می‌کند و شرائط حسی را اصل قرار می‌دهد آنگاه نمی‌توان گفت که کیفیت آن، منسوب است. اگر پیدایش «کیف علمی»، بر اساس «جبر تکوینی» بوجود بیاید همانگونه که اصل یقین، طریق الی‌الواقع می‌شود کیف آن نیز چنین خواهد بود. در این حال، ضرورت عمل را هم بدنبال خواهد داشت.

البته ما بایست بررسی بیشتری برای تنقیح مفهوم «حجیت» داشته باشیم چراکه آن مبنا نمی‌تواند تعریف از حجیت را جواب دهد. بله صرفاً «لاحجة»

نداریم.

حجةالاسلام حسینیان: حتماً طریق الی الواقع که بمعنای اجبار در عمل نیست؛ یعنی می‌تواند یقین پیدا کند اما اجبار در عمل نداشته باشد.

۳ـ تفاوت حاکمیت عقل با بیان قاعده‌مندی عملیتی و جبری با حاکمیت اختیار و تناسبات آن

(ج): همین که او اجبار در عمل ندارد پس فرد دیگری می‌تواند به او بگوید عمل نکن. یعنی می‌تواند موضوع تکلیف قرار گیرد که در این حال می‌تواند برای آن شاخصه تعیین کرد و به اقسامی تقسیم نمود.

مجدداً تکرار می‌کنم که گاهی می‌گوئید بمحض پیدا شدن یقین برای شخص، او مجبور به عمل می‌شود یعنی جبر علمی، حاکم بر عمل است. در اینجا نمی‌توان به او گفت مجدداً تحقیق بکن. مثل کسی که از بام، خود را به زمین انداخته است که می‌توان حین سقوط، او را به مقدمات اخذ کرد اما نمی‌توان گفت لطفاً سقوط نکن! چراکه اختیار، در مقدمات است. مثلاً کسی از راه قیاس، به یقین رسیده است چرا که یقین حالتی است که طی مقدماتی در شخص پیدا می‌شود.

بعبارت دیگر یقین، امر حادثی است که دارای «بود و نبود» در فرد است و اگر چنین است که هست می‌تواند معلّل به علّت شود و اگر معلل باشد ما نیز می‌توانیم در آن دخیل باشیم همچنانکه فرض دوم این است که می‌توانیم دخیل نباشیم. اگر در آن دخیل شویم می‌توان ما را به مقدمات، اخذ کرد و اگر در پیدایش مقدمات آن، دخیل نباشیم حتی به مقدماتش نیز نمی‌توان ما را اخذ کرد.

حجةالاسلام میرباقری: اما قبلاً گذشت که هم اختیار در پیدایش یقین علی‌المبنا حضور دارد و هم عمل به یقین. این بیان قبلاً تمام شده است و جای بحث ندارد!

(ج): ولی جناب آقای حسینیان می‌فرمایند یقین و اختیار می‌توانند همراه با حجیّت باشند اما من می‌گویم ضدّ آن نیز ممکن است به اینکه یقینی وجود داشته باشد اما بدون اجبار به عمل. یعنی اختیار وجود دارد و شارع هم شاخصه‌ای ارائه می‌دهد که اگر یقین تو با این شاخصه و این وسیله تشخیص بود حجت است و الّا فلا. در این حال طبعاً عمل به آن صحیح نیست.

(س): معنای اینکه حجیت یقین، ذاتی است این است که منع از عمل آن، بی‌معناست همچنانکه جعل حجیّت و معذریّت هم برای آن معنائی ندارد یعنی از ید شارع خارج است. و فرمایش اخیر شما این است که اختیار، هم در تحقق یقین حضور دارد و هم در عمل به یقین.

(ج): و هم در کیف آن.

(س): یعنی یقین خاص، از طریق اختیار بوجود می‌آید و عمل به آن هم بعدالحصول، امری اختیاری است.

(ج): و با کیفیت خاص هم پیدا می‌شود.

(س): روشن است. یعنی در اصل یقین، تعیّن و عمل به آن، اختیار حضور دارد. این مطلب بر مبنای «فاعلیت» تمام است.

(ج): فعلاً کاری به مبنای مختار نداریم و بایست صرفاً بر مبنای قوم متمرکز باشیم.

(س): من نمی‌دانم که بنابر مبنای قوم، این مطلب قابل پذیرش است یا خیر اما این روشن است که اگر حضور اختیار را در این سه مرحله بپذیریم حجیت ذاتی بی‌معنا خواهد بود.

(ج): عرض ما این است این سخن که می‌گویند «یقین ذاتاً حجت است لانّه طریق الی‌الواقع» بر چه مبنائی است؟

(س): آنها می‌گویند شارع به کسی که یقین دارد امر کند که عمل نکن.

(ج): اگر اختیار، در «حال، کیف و عمل» دخالت نداشته باشد آنگاه صحیح است. این بر مبنائی است که اصل را عقل می‌داند و عقل را در قالب «حکومت قاعده‌مندی» معنا می‌کند.

(س): یعنی اگر جبر علمی و عقلی حاکم باشد اصلاً حجیت نیز بی‌معنا می‌شود.

(ج): یعنی اگر نسبتهای حاکم بر جریان کلیه امور، اصل باشد گفتن اینکه «بنفسه حجت است» مساوی با این ادعاست که بگوئیم «همه چیز بنفسه حجت است»!

(س): اصلاً حجیّت بی‌معناست مثل اینکه بگوئیم درک دیوانه حجت است حال آنکه او اصلاً تکلیفی ندارد نه اینکه بر او حجت تمام باشد. اساساً بحث حجیّت، پس از اختیار است. سپس شما می‌فرمائید اگر جبر علمی حاکم شد به اینکه علمی جبراً پیدا شود و بعدالحصول نیز عمل به آن جبری است حجیتش نیز ذاتی خواهد بود به این معنا که از اول، چنین شخصی قابل تکلیف نیست.

۴ ـ ضرورت نسبی شدن مفهوم حجیت در جدول ۲۷ گانه برای قضاوت دقیق و احکام مختلف داشتن نسبت به منزلت‌های مختلف

(ج): اما ما این دفعه ـ نه از بالا ـ بلکه از پائین جدول آمدیم و در حال بررسی موقن، متیقن به یقین آن و یقین آن هستیم تا بعداً به عناوین بالای جدول برسیم. اولین سؤال این است که آقایان می‌توانند این دسته‌بندی را صحیح ندانند؟ آیا سه قسم حکم در «الزام و اخبار و انشاء» بی‌معناست؟

(س): آنها می‌گویند که این مطلب، ربطی به بحث حجیت یقین ندارد و الّا چنین اقسامی وجود دارد یعنی اینکه اصولاً اختیار، در یقین دخالت دارد ربطی به آن سه قسم ندارد.

(ج): خیر ربط دارد چرا که وقتی در هم ضرب می‌شوند ۲۷ نوع حکم و ۲۷ نوع یقین را نتیجه می‌دهد

که بعداً می‌توان جایگاه سه یقین «منطقی، عرفی و عقلائی» را مشخص نمود و گفت در کدامیک لقب حجیت را باید آورد و در کدامیک موضوعاً چنین لقبی بار نمی‌شود.

اما به بحث «ذاتاً» که مورد نظر شما بود این جواب قابل ارائه است که آن ذاتی که می‌توان ۲۷ نوع از آنرا تحویل داد بگونه‌ای که نتوان هیچیک را انکار کرد چگونه قابل توجیه خواهد بود؟

(س): آنها هم می‌گویند که هر ۲۷ نوع آن حجت است!

(ج): اگر چنین باشد که حضرتعالی می‌فرمائید پس دیگر به تقسیمات هم نیازی نخواهد بود!

(س): بله آنها می‌گویند وقتی ذاتاً حجت شد اگر هزار قسم دیگر هم درست کنید باز حجت است و اصلاً ما هم می‌توانیم اقسامی مشابه را ارائه دهیم به اینکه مثلاً وقت یقین، انسان خوابیده است یا بیدار است یا فکر می‌کند یا...

(ج): تفاوت در این است که ما ترتّب آنرا نشان می‌دهیم.

(س): اما این استدلالی را که الآن می‌فرمائید مترتب بر این تقسیمات نیست. چراکه شما می‌خواهید بفرمائید آیا در یقین، اختیار حضور دارد یا ندارد که نتیجه می‌گیرید اختیار، در حصول نفس یقین و موضوع یقین و عمل، حضور دارد.

(ج): اگر در بعض موارد، حضور و در برخی دیگر حضور نداشته باشد چه وضعیتی ایجاد می‌شود؟

۵ ـ پرسش و پاسخ به سؤالات

(س): آنگاه بایست تقسیمات دیگری را آورد که اختیار، درکجا جاری است و درکجا چنین نیست؟

۵/۱ ـ تفاوت جریان حکم نسبت به حجیت اختیارات محوری، تصرفی و تبعی

(ج): احسنت! یعنی اختیار شما درکجا رنگ «تبعی» بودن را می‌پذیرد و درکجا مجبور به «تصرفی» بودن است و درکجا «محوری» می‌باشد؟ و اگر بگوئیم «یقین ذاتاً حجت است» درکدام قسمت آن معنا پیدا می‌کند؟ آنجاکه اختیار شما در خصوص اصل هستی، تبعی صرف می‌شود چگونه است؟

(س): در آنجا اگر بگوئیم «حجت است» کلام بی‌معنائی گفته‌ایم.

(ج): معنای «حجت است» درکدامیک از دو باب مثلاً اعتراف و التزام به توحید و مقابله با آن ختم می‌شود در آنجاکه عقل قابلیت تردید نداشته باشد؟ ما به مراتبی نسبت به تسلیم بودن مجبوریم که اختیار در این حال به حداقل ممکن رسیده و بصورت «تبعی» در می‌آید و از حال اختیار فاعلی در اصل هستی خارج می‌شود.

(س): اما در آنجا آیا حجیّت پیدا می‌شود یا الغاء می‌گردد؟

(ج): حال بایست دید وضع حجیّت در آنجا چگونه است؟ جائی است که اختیار شما به نسبت وجود دارد که حتماً شما محور هستید و محل اختیار شما محسوب می‌شود.

پس یک کلام این است که از پائین جدول به بالا می‌آئیم که براحتی آنرا به «جبر و اختیار» تقسیم می‌کنیم و می‌گوئیم اگر عقل حاکم باشد و جبر عقلی هم در مراتب وجود داشته باشد بگونه‌ای که علم و کیفیت و حالت را بوجود بیاورد حجیت را هم ایجاد خواهد کرد در عین آنکه بایست در مفهوم حجیت تأمل کرد هرچند «لا حجة» هم در کار نباشد. اما گاهی اختیار را مطلق می‌کنیم که اصلاً با این تقسیم‌بندی سازگار نیست. و بالاخره جائی است که می‌گوئیم اختیار در آنجا به نحو اشاعه، تبعی است و نمی‌تواند تصرّفی باشد که در اینجا هم مجرای ارادهٔ مولیٰ خواهد بود و هم مجرای کیفیات؛ و هم علم در آنجا بصورت تبعی در ما ظاهر می‌شود.

(س): آیا می‌توان در اینجا گفت این علم، حجت است؟

(ج): بایست دید این حجیّت، مصبّ کدامیک است و در کدامیک می‌توان با معنای حجیّت، طرف را در مراتب تولی او اخذ کرد؟ انشاءالله تعالی جدول مربوطه را در ۲۷ عنوان تنظیم خواهیم کرد تا معلوم شود تا چه اندازه این جدول از کارآئی بالائی برخوردار است.

(س): ماحصل کلام این است که «حجیّت»، تابع «اختیار» است چون هر جائی که اختیار باشد بحث حجیت نیز مطرح می‌شود و اگر سر از جبر در آورد بحث حجیت نیز منتفی است.

(ج): اما با حفظ «نسبیّت» آن.

(س): بله اصلاً حجیت، متقوم به اختیار است.

(ج): بنابراین مفاهیم شما به طبیعت خود، مطلق نیستند و زمانی که متقوم و نسبی شدند در عین حالی که تعمیم دارند از تخصیص نیز برخوردارند که بایست جای آن را دقیقاً مشخص کرد. اما در اینجا این خصوصیت را دارند که نمی‌توان به آن یقین منطقی گفت بلکه یقین، «یقین موضوعی» است.

(س): یعنی فرضاً اگر به یقین منطقی برسیم آیا بایست آنرا حجیت بدانیم؟!

(ج): اصلاً معنای حجیّت در این یقین چیست؟ چرا که معنای خود حجیت، دارای ۲۷ مرتبه است و یک معنا نمی‌توان برای آن تصور کرد. به اینکه مثلاً تنها به یک معنا حجت است و می‌توان نسبت سلب و ایجاب را روی آن آورد.

(س): یعنی آیا حجیت، به نسبت بین دو اراده بازگشت دارد؟

(ج): شما بایست اولین مرتبه حجیت را بین سنجش و حالت تعریف کنید که دیگر نه فقط مربوط به

حال است و نه فقط مربوط به سنجش.

(س): یعنی موضوع حجیت در بحث اول، «نسبت بین دو اراده» است.

(ج): عوامل درونزائی که همان «روح و ذهن و حس» است وجود دارد. لذا حس نیز در اینجا حضور دارد چراکه نمی‌توان ادراکات خود را از حس، بصورت مطلق منفک کرد. در هر حال شما بحمدالله در منزل سید محترم اهل تشیّع متولد شده‌اید و آثار و کلماتی هم به ذهن مبارک شما گفته شده است و نشو و نمائی هم پیدا کرده‌اید و مرتباً می‌گوئید مولیٰ همیشه عنایت می‌فرماید. اما یک بیچاره هم در بلد کفر متولد می‌شود که البته قبل از مرگ به او خبر می‌دهند اما اگر جزء مستضعفین فکری باشد وضعیت دیگر خواهد داشت. ولی این نکته نیز قابل قبول است که عالم حس شما در عالم یقین و سنجش شما دخالت دارد. مثلاً الآن این جدول را تنظیم می‌کنیم و در کنار آن هم مفاهیمی را قرار می‌دهیم که قطعاً نحوه چینش حسی آنها ـ که غیر از نحوه چینش عقلی آنهاست ـ شما را در امر مقایسه سریع یاری می‌کند. چون این، یک جدول طبقه‌بندی حسی است که اگر نباشد در ذهن خود بایست این جدول را درست کنید که امری سخت‌تر است. اما سهولت این جدول، مربوط به عالم حسّ است.

۶ ـ «نسبت، اسناد، تناسب» مقسم تقسیمات جدول به نحو ستونی

(س): بر مبنای قوم، نسبتی در کار نیست.

(ج): بایست قدم به قدم به جلو رفت تا ببینیم آیا یقین از اقسام وجود است؟

(س): ابتدائاً بایست دید نسبت بین دو طرف جدول با یکدیگر چگونه است و قرار است «حاکم و محکوم» را با چه امری بسنجیم؟

(ج): می‌خواهیم انواع آنها را مشخص کنیم.

(س): آیا منظور انواع «حاکم» است؟

(ج): بله بایست حاکم، دارای انواعی باشد.

(س): پس نمی‌توان نسبتی را ملاحظه کرد و در بالا هم نمی‌توان نسبتی را قرار داد. لذا قبل از هر چیز بایست تناسب میان سطر و ستون جدول روشن شود.

(ج): شما بایست یکبار از بالای جدول به پائین بیائید و یکبار بالعکس عمل کنید.

(س): چنانچه فرمودید موضوعات جدول ما «حاکم، حکم و محکوم علیه» است.

(ج): یعنی محکوم به و محکوم علیه.

(س): اما در اینجا فقط محکوم علیه آنرا مرقوم فرموده‌اید.

(ج): بله و «محکوم به» آن هم همان «حکم» است. آیا چنین نیست؟

(س): بله درست است.

(ج): پس موضوعات عبارتند از: «حاکم، محکوم به و محکوم علیه». اما شما می‌فرمائید که یقین،

از اقسام وجود است لکن بفرمائید خود وجود، در قضیه و برای عقل، از اقسام چه چیزی محسوب می‌شود؟ «هست و نیست».

(س): خیر شما باید قضیه را ملاحظه کنید که در آن می‌گوئید «آیا یقین ذاتاً حجت است؟». در اینجا ما به یقین خارجی کاری نداریم و می‌خواهیم دربارهٔ یقین نظر بدهیم. اصولاً در جدول تحلیل، یقین از اقسام وجود است و در قضیهٔ عقلیه هم، وجود از اقسام نسبت است. بالاخره قرار است که از «هست و نیست» سخن بگوئیم. یعنی در مقام الزام و التزام هستیم. (یعنی همان «ضرورت و امتناع» است.)

(ج): فی‌الجمله و با دقت می‌توان از نسبت سخن گفت. در هر حال قرار است که الان در مورد یقین شخص موقن حکم کنیم. این تحلیلی است که کل جدول می‌خواهد این بیان که «آیا یقین ذاتاً حجت است کانّه بنفسه طریق الی‌الواقع» را مورد دقت قرار دهد.

حال اگر اولی را «نسبت» نوشتیم و از نسبت در قضیه و هست و نیست سخن گفتیم حتماً «انشاء» نیز بایست با آن تناسب داشته باشد که بالطبع «حجیت» و «وجوب» و «تکلیف» شخص موقن ـ هر چه که باشد ـ نیز می‌تواند ذیل آن مطرح شود. اما وضعیت «اخبار» آن چگونه است؟ آیا «اسناد تناسب به نسبت» است؟

حجةالاسلام رضائی: با این وصف اگر بخواهیم این عنوان را بگذاریم بایست کلمهٔ «انواع» را تغییر دهیم و یا بگوئیم: «عقلی، عرفی و عقلائی» و یا اگر می‌خواهیم «انواع» کماکان وجود داشته باشد دیگر نمی‌توان از «نسبت، استناد و تناسب» سخن بگوئیم چراکه این، محصول و حاکم بر آنهاست. مثلاً انواع را می‌توان به «عقلی، عرفی و عقلائی» معنا کرد و در «عقلی» هم از «نسبت» بعنوان یک بحث عقلی سخن بگوئیم.

(ج): یعنی احکامی که بر پایهٔ «نسبت» تمام می‌شود و حکم‌هائی که بر پایهٔ «تناسب» و بالاخره حکم‌هائی که بر پایهٔ «اسناد» تمام می‌شود. (ظاهراً کلمهٔ اخبار با اسناد، سازگارتر است تا با کلمهٔ استناد؛ چراکه از وقوع، خبر می‌دهد.)

حجةالاسلام میرباقری: و حاکم آن هم حاکم به «نسبت و استناد و اسناد» می‌باشد.

(ج): بله. البته زمانی که ۲۷ عنوان بیاید این سخن را نسبی می‌کند لذا ما آن کلام را مطلقاً رد نمی‌کنیم ولی امری نسبی خواهد بود که در بعض مواقع می‌توان گفت اینجا «ذاتاً حجت است».

(س): و اصلاً معنای «حجیت» هم عوض می‌شود.

(ج): احسنت! یعنی کلاً این جدول، ما را به این نتیجه می‌رساند تمام الفاظی که در اینجا بکار رفته است بایست از معنای مطلق بودن ارتکازی خارج شود و از

این جهت البته جدول کارآمدی است.

۷ ـ بیان سه مرحله «نقد، نقض، طرح» در بحث حجیت یقین با تنظیم سه جدول

حال گام اول انجام شده است به اینکه «نقد منطقی» صورت گرفت که اصل و موضوع و مصداق یقین منطقی چیست؟ در اینجا اولین تردید وارد شد اما درگام دوم، آنرا «نسبی» کردیم. پس اصل انتزاعی بودن کل مفاهیم، تغییر پیدا می‌کند. و درگام سوم بایست سراغ «اختیار» و اصل بودن «ولایت و تولی» رفت. چراکه تا آن را نسبی نکنیم نمی‌توانیم به این مرحله برسیم. هکذا از باب «فعلل و تفعلل»، روش ما در بقیهٔ مباحث آتی نیز ابتدائاً نقد کردن است که اصلاً وضعیت این قضیه بنابر مبنای خود قوم چگونه است؟

حجةالاسلام رضایی: اما در مبنای قوم که از نسبت و تناسب خبری نبود.

(ج): اگر توجه بفرمائید آقایان در بحث یقین منطقی، «هست و نیست» را به «احکام عقلی» باز می‌گرداندند. یعنی اگر سئوال شود که در «یقین ذاتاً حجت است کانّه طریق الی‌الواقع» حاکم چیست؟ بلافاصله می‌گویند عقل است که حکم می‌کند. و وقتی که «است» را مورد دقت قرار می‌دهیم می‌بینیم که عقل در مورد «است»، از «نسبت» سخن می‌گوید. البته می‌توان از آن غفلت کرد و اصلاً از حاکم آن سئوال نکرد و اگر هم سئوال شود و آنها بگویند «دیگر حاکمی نمی‌خواهد چراکه خودش حجت است». ما اغماض کنیم و سئوال را ادامه ندهیم. آنها حتّی ممکن است چنین هم نگویند که این، کیف حال است و چون چنین است لذا طریق به واقع است. زمانی هم که با یک طلبهٔ «خارج» خوان بحث می‌کنیم ممکن است بگوید کیف حال است «لانّه بنفسه طریق الی‌الواقع». ولی جای دارد که بلافاصله سئوال شود که اصل و حجیت و مصداقی راکه دربارهٔ آن حکم می‌کنید از آنِ کیست؟ طبعاً بایست طلبهٔ موفقی باشد که بتواند نسبت به این سئوالات پاسخگو باشد.

پس در اولین گام، «نقد» مطالب صورت گرفت و درگام دوم، آنرا نسبی کردیم که در واقع مرحله «نقض» بود چراکه در این مرحله، مفاهیم کلاً از انتزاعی بودن خارج شدند و در مبنائی دیگر برده شدند که با این کار، زمینه مهیا شد که جدول «نظام ولایت» تهیه شود و از منظر اصل بودن اختیار، به مطلب نگاه شود.

لازم است که آن سه عنوان را بالای سه ستون بنویسید؛ یعنی تحلیل قضیهٔ مورد بحث به مفاهیم نسبی. و اولین آنرا بصورت «نسبت، اسناد و تناسب» بنویسید. کار سنجش کلاً توسط تقسیم انجام می‌شود نهایتاً آن تقسیمی که قدرت سه امر در آن است: ابتدائاً «گمانه زنی» را انجام داده و جدول گمانه را طراحی می‌کنیم و سپس به «گزینش» و نهایتاً و «پردازش» ایجاد تناسب مبادرت می‌کنیم.

«و آخر دعوینا انالحمد لله رب‌العالمین»

جلسه: ۶۶

تاریخ: ۷۹/۵/۱۵

فلسفه اصول

طبقه‌بندی مفاهیم

«رابطه بین شناخت و حجیت»

استاد: حجة‌الاسلام والمسلمین حسینی الهاشمی تنظیم از: گروه پژوهشی ـ کارشناسی اصول فقه دفتر فرهنگستان علوم اسلامی

ضرورت تنظیم جدول برای مقنن کردن اجتهاد، مدیریت فرهنگی و جلوگیری از پاسخگو شدن علم اصول به مسایل مستحدثه

فهرست:

۱ ـ ضرورت تنظیم جدول تقسیمات استناد برای مقنن کردن عملیات اجتهاد ۱

۱/۱ ـ دستیابی به مکانیزم و کیفیت پیدایش نظام فهم (در عمل) و عملیات منطقی ۱

۱/۲ ـ «کبریٰ و صغریٰ و نسبت بین ایندو» در دستگاه انتزاعی «گمانه، گزینش، پردازش» در منطق نظام ولایت

اولین نظم برای سهولت عملیات سنجش ۲

۱/۳ ـ ضرورت تنظیم جدول برای حضور در گردش اطلاعات در نرم‌افزارهای مختلف اطلاع رسانی برای مدیریت فرهنگی ۲

۱/۴ ـ ضرورت داشتن تبیین تفصیلی از مبانی حجیت و خروج از اجمال گوئی و خطرات آن ۳

۱/۵ ـ ضرورت ارائه تقسیم فعل موضوعاً، موضوعات فعل و آثار برای تبیین حجیت یقین در مقام تطبیق ۴

۱/۵/۱ ـ تعریف فعل موضوعاً، موضوعات فعل و آثار بر مبنای نظام ولایت ۴

۲ ـ بررسی احتمالات قوم نسبت به یقین: الف ـ نفس حالت (حالت‌شناسی) ب ـ متیقن بالیقین (شناخت‌شناسی)

ج ـ موقن ۵

۳ ـ تعلیقی بودن حکم عقل نسبت به یقین و امور روحی و مظنون الحجیة بودن آن ۷

۳/۱ ـ تعلیق حکم عقل به تعریف (جنس و فصل) و تطبیق نه تعلیق به وجود ۷

۳/۲ ـ بررسی معنای حجیت بر مبنای دستگاه انتزاعی و برهانی و قطعی نبودن آن ۸

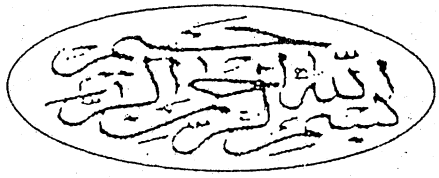
۳/۳ ـ جریان حجیت در ظرف آگاهی و علم تدریجی‌الحصول ـ بالارفتن ضریب خطای آن با بالارفتن وحدت و کثرت دقت

بیشتر ـ ضرورت قاعده‌مند شدن یقین ۹

۴ ـ نفی دو احتمال پیرامون تحلیل یقین به: الف ـ علم‌النفس و عرفان تحلیلی ب ـ مقوله شناخت‌شناسی و تأکید بر خطرات ذاتی‌دانستن حجّیت یقین به نحو مطلق ۱۱

۵ ـ پرسش و پاسخ به سئوالات ۱۲

نام جزوه:	فلسفه اصول		
استاد:	حجة‌الاسلام والمسلمین حسینی‌الهاشمی	تاریخ جلسه:	۷۹/۵/۱۵
پیاده‌کننده:	آقای نیک منش	حروفچینی و تکثیر:	خانم رضوانی
عنوان گذار:	حجة‌الاسلام صدوق	تاریخ انتشار:	۷۹/۶/۵
ویراستار:	آقای نیک منش	کد بایگانی کامپیوتری:	۰۱۰۹۲۰۶۶
کنترل نهائی:	حجة‌الاسلام رضائی	زمان جلسه:	۵۳ دقیقه



جلسه ۶۶ | فلسفه اصول | تاریخ: ۷۹/۵/۱۵

ضرورت تنظیم جدول برای مقنن کردن اجتهاد، مدیریت فرهنگی و جلوگیری از پاسخگو شدن علم

اصول به مسائل مستحدثه

۱ ـ ضرورت تنظیم جدول تقسیمات استناد برای مقنن کردن عملیات اجتهاد

حجةالاسلام میرباقری: لطفاً بفرمائید که این جدول، بدنبال تقسیم چه چیزی است؟

(جدول استناد)

انواع / موضوعا	احراز	اخبار	انشاء
حاکم	عقل(نسبت)	عرف(سند)	عقلاء(تناسب)
حکم	ثبوتاً(وجود)	اثباتاً(وقوع)	ایجاباً(وجوب)
محکوم‌علیه	یقین(موضوعاً)	متیقن(موضوعات)	مرقن(آثار)

۱/۱ ـ دستیابی به مکانیزم و کیفیت پیدایش نظام فهم (در عمل) و عملیات منطقی

جدولی را لازم داریم که بتواند تقسیمات مربوط به «استناد» ـ یعنی مقنّن کردن ـ را ارائه دهد.

حجةالاسلام والمسلمین حسینی: می‌دانید ما اما سیری را که تاکنون داشته‌ایم از بحث «وضع»

شروع شده که مترتب بر بحث «موضوع» و «تعریف» علم اصول بوده است. در بحث وضع نیز این سئوال مطرح شد که بایست دید «فهم» چیست تا بتوان گفت مفهوم را می‌توان بصورت اعتباری یا حقیقی، وضع نمود؟ اما نبایست فراموش کنیم که هرگز برابر کسانی که بحث آنها در قالب «علم حضوری» است

نبایست حضور را بصورت مطلق، ابطال کنیم به اینکه علم بالمرّه، معنای کشفی ندارد؛ بلکه در نهایت، آنرا «نسبی» معرفی می‌کنیم و بزرگترین امر هم در نسبی کردن، چنین است که بگوئیم اصولاً تعریف به جنس و فصل، تعریف به آثار است نه تعریف به خود و متغیّرات آن.

ما علاوه بر اینکه «اختیار» را اصل می‌دانیم عملیات سنجش را هم در حقیقت، بصورت تنظیم یک نظام یا محیط تحرک سنجش ارائه می‌دهیم. این محیط همواره وجود دارد که یا از «عرف» و بدون اشراف ماست یا اینکه بر این محیط، آگاهی داریم و در آن، تصرف می‌کنیم. چون اصولاً معنای سنجش، چیزی جز سنجیدن در یک محیط ذهنی نیست. البته نفس سنجش، موضوعاً متکّی به حالت و قوه سنجش است ولی در قالب تفصیل و عملیات، حتماً در پله سوم قرار می‌گیرد: یعنی حسّ، در آن دخالت می‌کند و برای آن، یک محیط سنجشی ایجاد می‌کند.

آنچه ما در اینجا انجام می‌دهیم این است که می‌خواهیم مکانیزم و کیفیت پیدایش نظام فهم را در عمل و بصورت تدریجی نشان دهیم. از اینرو می‌بینیم برای عقل و سنجش، اگر قرار باشد خودش محیط‌سازی کند بهتر این است که حتماً برای آن، یک نظام، تعریف کند چون اگر مطلقاً دارای چنین نظامی نباشد عملیات منطقی برای آن، بسیار سخت خواهد بود.

۱/۲ ـ «کبریٰ و صغریٰ و نسبت بین ایندو» در دستگاه انتزاعی «گمانه، گزینش، پردازش» در منطق نظام ولایت اولین نظم برای سهولت عملیات سنجش

اما اولین نظمی را که در دستگاه انتزاعی ایجاد می‌کند، «کبری و صغری و نسبت بین آنها» است که در واقع اولین محیط سنجشی محسوب می‌شود ولی باز نمی‌تواند نسبت به مواد، چنین کند. مسلماً اگر بتواند برای مواد، چنین عمل کند حتماً عملیات سنجشی را در محیط، گردش می‌دهد. چه اینکه خود «گمانه، گزینش و پردازش» و سه بارگمانه را در هم قرار دادن و آنرا در خود ضرب کردن، عملیات سنجشی را هدایت می‌کند. پس دارا بودن جدول گمانه، جدول گزینش و جدول پردازش، باعث ایجاد سهولت در هوش و در واقع کار سنجش می‌شود.

۱/۳ ـ ضرورت تنظیم جدول برای حضور در گردش اطلاعات در نرم‌افزارهای مختلف اطلاع رسانی برای مدیریت فرهنگی

بنابراین گاهی جدولی را درست می‌کنیم صرفاً برای آنکه هوش براحتی کار کند. البته انواع مختلفی از

جدول، برای این منظور قابل تنظیم است و ما نیز توانائی چنین کاری را داریم تا بعداً بگوئیم هر یک از اینها در یک مرحله، کارآمدی دارد. این کار عملاً جایگزین تمحّضاتی می‌شود که قرار بود در مدتی طولانی برای پیدایش یک ملکه در انسان برای رسیدن به مرحله سنجیدن ایجاد شود که آنهم بصورت تدریجی در ذهن ایجاد می‌شد.

اما شناختن این امر که چنین تنظیماتی تا چه اندازه ثمربخش است بسیار ضروری است خصوصاً در زمانی که اطلاعات را به هزاران فیش تبدیل می‌کنند؛ یعنی به کوچکترین حدّی که ـ بنابر تعریف ـ یک اطّلاع می‌تواند بصورت مستقل، دارا باشد. طبعاً پس از این مرحله، گردش اطلاعات در نرم‌افزارهای مختلف اطلاع رسانی صورت می‌گیرد. لذا اگر به این امر مسلّط نباشیم عملاً در محیطی قرار می‌گیریم که صرفاً شبیه پاسخگوئی به مسائل مستحدثه قلمداد خواهیم شد که بالطبع، بصورت منفعل از ولایت هوشی کفار عمل خواهیم کرد و این امر، بسیار خطرناک است.

اصولاً تسلط بر این امر[1] منوط به این است که ابتدائاً بر خطیر بودن مطلب اشراف پیدا کنیم و بدانیم که عدم تسلط بر آن باعث می‌شود در مدیریت گردش اطلاعات، عملاً تحت مدیریت دیگران قرار گیریم. البته پیداست نفس «تعبد» نیز در «قاعده‌مند شدن» بایست جریان پیدا کند که این نیز امر مهمی است. چون تنها در این صورت است که تولیدات آن، نافع تعبّد خواهد بود.

تا اینجا صرفاً به حساسیت مطلب، اشاره داشتیم. بنابراین نمی‌توان ادعا کرد که فهم ما از دین الهی، ربطی به این مسائل ندارد. بله مطالب سخت است اما اشکالی ندارد!

۱/۴ ـ ضرورت داشتن تبیین تفصیلی از مبانی حجیت و خروج از اجمال گوئی و خطرات آن

اما پس از این مطلب، بنا براین شد که ببینیم آیا «مفاهیم»، حقیقی است یا اعتباری است یا بصورت مطلق، اعتباری و حقیقی نبوده و نسبی می‌باشند؟ لکن برای اینکه این مطلب تمام باشد بایست از نسبی بودن «حضور» سخن می‌گفتیم به اینکه اصولاً نظام یقین، از یقینهای مختلفی درست می‌شود.

پس از نسبی دانستن فهم ـ و به تبع آن، نسبی دانستن مفاهیم ـ «مفهوم» نیز که محصول فهم است امری نسبی خواهد بود. اما اولین امری را که قوم برای آن، حجیّت قائل بودند چیزی جز یقین نبود. لکن اینکه «یقین ذاتاً حجت است یا حجت نیست» امری است که هر چند امکان دارد افرادی در خصوص ذاتی بودن آن، سخنانی گفته باشند ولی احراز را که آقایان با قاطعیت دنبال می‌کنند این است که حتماً یقین ، حجت است. البته ما نیز حجیّت آنرا انکار نمی‌کنیم. غایت امر این است که در خصوصیات و اقسام و تعریف آن دخالت می‌کنیم. قطعاً آنرا بالاجمال قرار دادن، بسیار خطرناک است چرا که نفوذ دشمن همواره از طریق اجمال گوئی

---

۱ ـ *بقول قد ماء: «ذقنا العلم» یعنی علم، ما را چشاند.*

است. اصولاً سدّ ثغور فرهنگی بایست مستحکم باشد اما اینکه عناصری پرورش یابند که شخصاً انسانهای مهذّبی باشند غیر از این است که قول آنها نیز بر سبیل صواب باشد. بله آنها می‌توانند شخصاً اهل بهشت باشند اما این تفاوت دارد با صورتی که کلام آنها «داعیاً الی‌الله و رسوله» و اثر وجودی آنها هم، الهی باشند. طبعاً تنها در این حال است که جنود ابلیس نمی‌توانند از رفتار آنها سوء استفاده کنند. این امر خطیری است. بله فرد می‌تواند عابد و اهل بهشت باشد ولی عالم بودن بمعنای تمحّض در عبادات و آخرت نیست. اصولاً عابد، قدرت انقاذ دارد و انقاذ هم تنها بصورت روحی نیست بلکه بایست صبغهٔ «اجتماعی» پیداکند تا بتواند از عهدهٔ مقابله با دشمن برآید.

۱/۵ ـ ضرورت ارائه تقسیم فعل موضوعاً، موضوعات فعل و آثار برای تبیین حجیت یقین در مقام تطبیق

ما در بخش بعدی بحث، از تولی و ولایت سخن خواهیم گفت اما فعلاً در مقام تطبیق در تنظیم این تقسیمات هستیم. چون بنا بوده است که اعتبار، حکم تحویل دهد و یقین هم قرار بوده است یقین به دستور و فرمان باشد لذا قوم، آنرا موضوع بحث قرار داده‌اند و ما نیز در این مقام ـ بحول الله و قوته ـ چنین می‌کنیم.

اما در این جلسه به این جدول رسیده‌ایم تا ببینیم آیا می‌توانیم باب یقین را به «موضوعاً، موضوعات و آثار» ـ در ذیل جدول ـ تقسیم کنیم یا خیر؟ این بخش نیز مانند سایر بخشهاست به اینکه در اینجا بجای یقین، «فهم موضوعاً، موضوعات و آثار» را می‌نویسیم و بجای فهم هم، لفظ موضوعاً، موضوعات و آثار» را می‌گذاریم. چون در پائین جدول می‌خواهیم در خصوص آن، حکم ارائه دهیم.

اما اولین سئوال در خصوص تقسیم همین مطلب است که چرا اساساً بایست آنرا به «موضوعاً»، موضوعات و آثار» تقسیم کنیم؟ بنا به تعبیر قوم، برای آن ماهیتی قائل هستیم که خود آن، به این تعریف می‌شود و بنابر منبای مختار، نسبتی که بین درون و بیرون است یک تعیّن را نتیجه می‌دهد. تمامی اینها «موضوعاً» است که بایست آنرا تعریف کرد.

اما «موضوعات»، لوازم آن است که بنا به تعبیر قوم، لوازم منطقی کار است و بایست آنرا هم نشان داد. اصولاً لوازم، در هر سه دستگاه قابل ملاحظه است. مثلاً می‌گوئیم این مطلب در دستگاه قوم، در موضوعاتی واقع شده و دارای کیفیات و اقسامی است.

۱/۵/۱ ـ تعریف فعل موضوعاً، موضوعات فعل و آثار بر مبنای نظام ولایت

و بنابر مبنای ما، دارای یک درون و تناسباتی است که بعداً برای آن، آثاری را نسبت به بیرون قائل می‌شویم.

(س): در دستگاه ما، جای «موضوعات» کجاست؟

(ج): در «درون» جای دارد یعنی موضوعات، درون است.

(س): یعنی ساختار درون.

(ج): بله. و «آثار» هم ساختار بیرون است که منظور، همان اثر بر بیرون است. و بالاخره «موضوعاً» هم نسبت بین درون و بیرون است. توجه بفرمائید که منظور، جدول بیرونی نیست بلکه آثار، همان اثر این شیء بر بیرون است.

۲ ـ بررسی احتمالات قوم نسبت به یقین: الف ـ نفس حالت (حالت‌شناسی) ب ـ متیقن بالیقین (شناخت‌شناسی) ج ـ موقن

اما ابتدائاً بایست تفکیک کرد که کلام قوم مبنی بر اینکه «یقین ذاتاً حجت است» مشعر به چه امری است؟ آیا ایشان خود حالت و یقین را ـ مانند آنچه در روانشناسی، مورد مطالعه قرار می‌گیرد ـ بصورت «یقین‌شناسی»، مورد مطالعه قرار می‌دهند؟ این یک فرض است. آیا ایشان کیفیتی را که یقین داراست از جهت تکلیف و بعنوان متیقن بالیقین ملاحظه می‌کنند؟ آیا ایشان، «متیقن‌شناسی» می‌کنند یا اینکه به «موقن‌شناسی» می‌پردازند؟ اینها سه امر جدای از یکدیگرند اما چرا این سه تقسیم صورت می‌گیرد؟

ما می‌گوئیم شما قائلید که قابلیت اخذ به مقدمات وجود دارد اما بنا نشد که مقدمات، بنفسه حلال و حرام باشند. یعنی قیاس بنفسه و بدون لحاظ نتیجهٔ آن، فعلی عقلی است که انجام می‌گیرد و حداکثر امر این است که نوعی اتلاف وقت است! بله قیاس برای استنباط، امری باطل است اما خود قیاس که بنفسه یک عمل حرام محسوب نمی‌شود. [1] در نتیجه ممکن است کسی بگوید برای این فرد، حالتی ایجاد شده و حجت را بر او تمام کرده است که آن عمل را انجام دهد. یعنی زمانی که شخص به نتیجه می‌رسد در واقع یک حالت پیدا کرده است و شما هم می‌گوئید در این حال بایست عمل را انجام دهد و برای اخذ به مقدمات هم که موضوعاً طریق، امری حرام نبوده است بلکه طریقی خاص به موضوعی بوده است که بنظر

---

۱ ـ بالاخره هزاران سنجش صورت می‌گیرد و اصلاً ممکن است همین قیاس آثار، تنها راه شما در موضوع‌شناسی باشد. مگر می‌توان تحلیل عقلی نسبت به موضوع داشت و سپس تئوریزه کرد؟! لذا ممکن است که قیاس، در جائی بعنوان یک واجب مطرح شود؛ چه اینکه ممکن است لازم باشد کنترل تغییرات صورت پذیرد. بله گاهی خود را متکفل تغییر نمی‌دانیم حال چه جامعهٔ اسلامی سقوط کند و چه سقوط نکند! چون خود را متولّی امر پیروزی لشکر نمی‌دانیم! اما گاهی هم از تکفّل پیروزی و سرپرستی جامعه سخن می‌گوئیم. وگاهی نیز خود را متولّی بیماریها نمی‌دانیم و همهٔ امور را بدست روانشناس می‌سپاریم.

اصولاً اعلان سرپرستی، بمعنای کنترل و هدایت تغییر است. لذا چه معنا دارد که در آنجا از حرمت قیاس سخن بگوئیم در حالی که امری واجب محسوب می‌شود؟! چراکه در تئوریزه کردن، هیچکس به حکمت مصالح حقیقی امور و علل احکام دست نمی‌یابد بلکه صرفاً به آثار آن دسترسی پیدا می‌کند که آنهم از طریق تحلیل عقلی و نهایتاً حسّی صورت می‌پذیرد بله قیاس حرام است اما در فهم حکم شرع. اما آیا خود عمل قیاس، حرام است یا بلحاظ نتیجهٔ آن است که حرام می‌باشد؟ آیا قیاس، بلحاظ طریق برای رسیدن به نتیجه، باطل است یا اینکه موضوعاً بعنوان خود عمل سنجیدن، حرام است؟ مسلماً موضوعاً حرام نیست.

شما آن موضوع که محصّل آن است حرام بوده است.

(س): یعنی به تعبیر قوم، حرمت مقدمات، امری طریقی است به اینکه معذّر و منجّز نسبت به واقع است نه اینکه خود، داری حرمت مستقله‌ای باشد. یعنی حرمت تکلیفی مستقلی ندارد و صرفاً طریق تنجیز واقع است.

(ج): احسنت! اگر دارای حرمت مستقل نیست آنچه راکه محصول آن بوده است بایست واجب الاتّباع بدانیم. یعنی زمانی که به محصول آن می‌رسیم سخنی از حرمت تبعیّت آن نمی‌گوئیم.

(س): قبلاً نیز این نقض را فرموده‌اید که قوم نمی‌توانند حجیّت یقین را ذاتی بدانند مگر آنکه بگویند اخذ به مقدمات نیز بی‌معناست و اگر این اخذ را جایز بدانند دیگر معنا ندارد که حجیّت یقین را ذاتی بدانند.

(ج): بله این یادآوری گذشته بود. اما باید دید وضعیت شخص «موقن» و نیز وضعیت «متیّقن بالیقین» چگونه است؟ متیقن، کیف حال است.

پس متیقن بالیقین که کیف یقین است برای کسی که قائل به «یقین موضوعاً» است حالت محسوب می‌شود که خود دارای کیفیاتی است و نمی‌توان آنها را جدای از یقین تصور نمود چراکه از این منظر، کیف نفس یقین است. مثلاً شکل آب این لیوان، در هیئت این ظرف است که اگر آنرا در یک کاسه بریزیم شکل همان را پیدا می‌کند. اصولاً کیف یقین، از خود یقین جداشدنی نیست و یقین نیز قرار است عین واقع «بنفسه طریق الی‌الواقع» باشد.

در اینجا متیقن بمعنای «حکمِ» فهمیده شده و آنچه کیف یقین است و حجت می‌باشد معنا می‌شود. حال به تحلیل ما، این کیفیت، بر آمده از سیری که داشته است می‌باشد. قطعاً این کیفیت، عین حال نیست بلکه متغیرهائی داشته‌ایم که به این حال رسیده‌ایم و این کیفیت هم منسوب به عوامل آن می‌باشد. زمانی که حالتی برای انسان پیدا می‌شود می‌توان حال را موضوعاً جدای از همهٔ امور، موضوع بحث قرار داد و آن حالتی که پیدا شده است با کیفیت و عواملش ملاحظه می‌گردد. لذا بایست ابتدائاً حالت را ملاحظه کرد و دید چه متغیرهائی، علت پیدایش حالت می‌شوند؟ (۱)

---

۱ ـ *این کلام را بعنوان پاورقی می‌گوئیم که ممکن است در نزد ما ـ و نه قوم ـ «اختیار»، نقش اصلی را در پیدایش یقین دارا باشد. یعنی اختیارات دیگران حضور دارد همچنانکه حضور اختیار بالاتری نیز که امداد می‌کند قطعی است. در این حال بایست دید نظام اختیارات وکششها چگونه است و سپس برای اختیار بالاتر هم می‌توان اموری را همچون اعطای میل‌هائی به این فرد ذکر کرد که می‌تواند مبیّن تکوین او برای داشتن حساسیت باشد. مجموع این اختیار و اختیارات دیگر باعث انتاج یک نتیجه و ایجاد یک حالت شده است.*

البته الآن قصد نداریم که وارد بحث تحلیل خود یقین، بعنوان حالت و یقین‌شناسی بشویم مگر آنکه ضرورتی برای این امر پیدا شود. مثلاً اگر قوم می‌گویند: «یقین ذاتاً حجت است لا نّه بنفسه طریق الی‌الواقع»؛ چون در علم‌النفسی سخن می‌گویند لذا قصد آنها حول محور

۳ ـ تعلیقی بودن حکم عقل نسبت به یقین و امور روحی و مظنون الحجیة بودن آن

اصولاً اینکه یقین منهای حالت و بعنوان حالت خاص نسبت به کیفیت، حجت است به چه معناست؟ آیا حجت، به «یصحّ الاحتجاج به عندالمولیٰ» معنا می‌شود؟ اساساً چه امری، حاکم بر حجیّت آن است؟ آیا عقل، چنین است؟ قبلاً گفته‌ایم که عقل، تنها در مصنوعات اوّلی ضروری خود که دارای یقین منطقی است می‌تواند بصورت قوی سخن بگوید. اما زمانی که به آن، «جهت» اضافه شد حتماً از اتقان کلام عقل نیز کاسته می‌شود و زمانی که برای آن، مصداق ساختیم احتمال خطا نیز وجود خواهد داشت. و وقتی که آنرا روی موضوعی که از آن او نبود متمرکز ساختیم می‌گوید آن، مظنون است.

پس عقل در «یقین منطقی» ـ یعنی یقین به اصل هستی ـ برای کل سنجشهای خود، محکم برخورد می‌کند چون اگر چنین نباشد از سنجش عاجز خواهد ماند و بیمار می‌شود. اما در «یقین فلسفی» که جهتی را برای تفسیر اصل هستی، وارد می‌کند دیگر اعلام انحصار نمی‌کند هر چند که در نتیجه، اصالت را به وجود یا ماهیت می‌دهد ولی در مقدمات که سیر می‌کند انحصار نمی‌کند بلکه صرفاً به اعلام تناسب نسبت میان مواد می‌پردازد و به جلو می‌رود. بر خلاف قسمت پیشین ـ یعنی امتناع اجتماع نقیضین ـ نسبت سلب و ایجاب را روی اصل وجود و به شرط اطلاق (بگونه‌ای که وجود را به هیچ وجه در آن دخالت ندهیم) بصورت جزمی اعلام می‌کند و دارای یقین منطقی نیز هست همچنانکه در نسبت دادن مستحکم است. اما زمانی که وارد اولین قسمت می‌شود تضعیف شده و اعلام انحصار آن از بین می‌رود. اینجا از قبیل حکم آن از باب اضداد است هر چند در ثمره، حکم به تشخیص اصالت می‌دهد ولی نمی‌تواند در مقدمات، چنین حکم کنند.

سپس از آنجا وارد تطبیق به مصداق می‌شود و با فلسفه‌ای خاص، محسوسات و حالات را مورد دقت قرار می‌دهد که بالطبع بایست آن حسّی را که درک کرده است مطابق با دستگاه فلسفی خود، تعریف کند تا بتواند آن حال را به دستگاه خود تبدیل کند و دربارهٔ فهمی که از حسّ و حال دارد حکم نماید. طبعاً حکم آن در خصوص مفاهیم که مولود خودش نیست و سلب آن هم باعث سلب اصل وجود نمی‌شود بصورت ظنّی بوده و با اصطلاح قوم، برهانی نمی‌باشد.

۳/۱ ـ تعلیق حکم عقل به تعریف (جنس و فصل) و تطبیق نه تعلیق به وجود

اصلاً برهان نسبت به حس و برهان نسبت به امور روحی، برهانی تعلیقی ـ و نه تنجیزی ـ است اما

«حالت‌شناسی» می‌چرخند. چه اینکه عرفا و فلاسفه، کتبی را که درباب عین الیقین نوشته‌اند حول موضوع «یقین‌شناسی» سخن گفته همچنانکه درباب معرفت‌شناسی نیز سخن می‌گویند. از اینرو ما نیز بایست در جای خود به بحث یقین‌شناسی بپردازیم.

این نیز تعلیق به «تعریف» است و نه تعلیق به وجود. یعنی ماده‌ای را وارد کرده است که مولود استدلال خود نبوده است بلکه صرفاً تحلیل از کیفیت بوده است.

البته «اگر» آن هم «اگر وجود در تطبیق» است که معنای تعلیق به تعریف را می‌دهد و این تعلیق با تعلیق به اصل وجود بسیار متفاوت است که می‌گوید «این تعریف، تمام است و اگر وجود داشته باشد چنین است».

مجدداً تکرار می‌کنم: تعلیق، گاهی به «تطبیق» و گاهی به «وجود» است. حال اگر تعلیق تطبیقی باشد حتماً تعلیق به تعریف خواهد بود نه تعلیق به وجود. کافی است که یک خصوصیت از خصوصیات، در تطبیق انجام نگرفته باشد یعنی جنس و فصل ساخته است اما جنس و فصل بعید را اخذ کرده است. از همین جاست که آقایان نیز قبول دارند که تعریف اشیاء، برای ما مکشوف نیست. یعنی در تعریف تطبیقی، نیاز به فصل حقیقی است لذا نمی‌تواند تنجیز برهان نظری را اعلام کند.

(س): یعنی می‌فرمائید عقل در مقام ساختن مفاهیم نظری از محسوسات و مشاهدات باطنی خود، به تعاریف نظری از آن موضوعات نیازمند است.

(ج): و در نیاز خود هم بایست تطبیق کند. یعنی غیر از آنکه اصل هستی آن، از طریق حس یا مشاهده، احراز شود کیفیت آن نیز بایست تمام شود.

(س): و بایست به یک مفهوم نظری تبدیل شود. مسلماً این غیر از اصل هستی است. چون در ساختن مفهوم نظری، ذهن می‌تواند به انحاء مختلفی از آن مفهوم‌گیری کند.

(ج): احسنت! با این وصف، کار را در اصل هستی تمام می‌کند و در کیفیت آن هم، به تعلیق تطبیقی یا تعریفی نظر دارد. تعلیق تعریفی که نام دیگرش تعریف تطبیقی است حتماً نیازمند جنس و فصل حقیقی است که آنها در دسترس ما نیستند. لذا عقل، در امری که یکی از خصوصیات را در اختیار نداشته باشد نمی‌تواند حکم تنجیزی ارائه دهد بلکه صرفاً «حکم تعریفی» ارائه می‌دهد که حتماً منجز نیست بلکه فقط مشروط به این است که این تعریف و این جنس و فصل، مطابقت داشته باشد با اعلام به اینکه اصلاً نمی‌دانم آیا این فصل، فصل حقیقی آن است یا خیر؟ و آیا این جنس، جنس قریب آن است یا خیر؟

این امر، جریان نسبت منطقی را از قدرتی که لقب برهانی داشت قطع می‌کند و بصورت ظنّی، آنرا ارائه می‌دهد.

۳/۲ ـ بررسی معنای حجیت بر مبنای دستگاه انتزاعی و برهانی و قطعی نبودن آن

حال مطلب را یک گام، بالاتر می‌بریم و می‌گوئیم در امور حسی، کار عقل صرفاً به محسوس خود مربوط می‌شود و در امور روحی خود هم به امور وجدانی خود منحصر می‌شود و زمانی که بخواهد امر دیگر را نسبت دهد و به بیان حجت بپردازد نه فقط به تعریف تطبیقی

تعلیقی، معلق می‌شود بکله به اینکه اصلاً «حجت چیست» نیز معلق می‌گردد. قبلاً «حجت» را تناسب بین دو اختیار دانستیم به اینکه بنده‌ای نسبت به مولای خود تسلیم باشد و این هم بتواند احراز تسلیم بودن کند. اگر او تسلیم باشد اراده خود او ـ بنا به تعریف عقل ـ دیگر دخالتی نخواهد داشت بلکه می‌گوید من، مجرای اراده مولی هستم. حال اگر بخواهد تناسب را ملاحظه کند دیگر تناسب اینکه «آیا مولی عقاب می‌کند یا خیر» را بایست به عامل فعل خود ذکر کند. اگر تناسب عقاب یا زجر کردن و ثواب یا پاداش دادن نباشد که به عصیان و طاعت باشد دیگر او را عاصی نمی‌داند. یعنی اگر گفته شود که عقاب، به عصیان تناسب دارد آنگاه عقاب و ثواب، هم می‌تواند روی عصیان و هم روی طاعت بار شود. این یک فرض صحیح است ولی تناسب آن حذف می‌شود و الا اگر بگوئیم عقاب، با عصیان تناسب دارد و ثواب، با طاعت متناسب است در جائی که کسی اراده خود را در اراده مولی منحل کرده و از خود، اراده را سلب کرده است تا بتوان مجرای اراده او شود معنای طاعت محقق می‌گردد.

پس اکنون طاعت، به سلب اراده خود و جریان اراده مولی می‌شود. حال به ثواب تناسب پیدا می‌کند که بالطبع چند امر در اینجا قابل ملاحظه است: اول اینکه «موضوعاً» طاعت و عصیان، از موضوعات عقل نظری نبود بلکه صرفاً رابطه بین دو ارادهٔ مستقل بود چراکه عقل نظری، نسبت بین وجود را ملاحظه کرده و در یقین منطقی می‌دید بگونه‌ای که اگر آن نسبت را حذف کنند اصل وجود در مرتبه اطلاق نیز نفی می‌شود. اینجا دو موجود است که می‌توان یکی را حذف کرد بدون آنکه به وجود دیگری لطمه وارد شود.

دوم اینکه تناسبی را بین طاعت با واقع شدن مجرا بیان کردیم که این نیز یک تعریفی است که هر چند تعریفی مورد پسند شما باشد ولی حتماً مصنوع نظر نیست تا بتوان گفت اگر این تعریف نباشد وجود نیز مطلقاً نفی می‌شود! خوب دقت کنید! تعریفی راکه شما از طاعت و عصیان ارائه دادید بگونه‌ای نیست که اگر نباشد اطلاق وجود نیز از بین می‌رود. پس هم تعریف ما در باب حجیت ـ یعنی تسلیم بودن ـ و هم در باب طاعت بایست در همین راستا معنا شود.

۳/۳ ـ جریان حجیت در ظرف آگاهی و علم تدریجی‌الحصول ـ بالارفتن ضریب خطای آن با بالارفتن وحدت و کثرت دقت بیشتر ـ ضرورت قاعده‌مند شدن یقین

(س): چرا ما نبایست بتوانیم تناسب را به نسبت برگردانیم؟! چرا اگر مطلقاً باز نگردد هیچ استدلالی بر آن اقامه نمی‌شود؟

(ج): تناسب همواره جزء امور تطبیقی است. اصولاً چند تطبیق در اینجا وجود دارد.

(س): بالاخره یک حد معقولی وجود دارد که لوازم آنرا می‌سنجیم.

(ج): یعنی تعاریف شما ـ بنابر تعریف ـ تطبیقی

است بر خلاف نسبت؛ به تعبیر دیگر یک تطبیق به خود «حال» و یک تطبیق دیگر به «نسبت بین دو حال» صورت می‌گیرد که بیانگر تعلیق دائمی شما به تطبیق است. خاصیت این نوع تعلیق این است که نمی‌تواند جنس و فصل حقیقی را ارائه دهد.

(س): یعنی منظور، تعریف از اراده و نسبت بین دو اراده و تناسب آنها به هدف است.

(ج): یعنی شما مرتباً می‌خواهید تعریفهای تطبیقی را وارد کنید و هنگام این کار، هر امری که علت شد تا مجبور شوید جنس و فصل جدیدی را در هر یک بیاورید حتماً وضعیت تغییر پیدا می‌کند.

اما بالاتر از این مطلب: کیف اراده مولی است که عبارت است از فرمان او به چیزی، در حالی که اراده شما تسلیم است و مفهوم طاعت هم بیان شده است لکن در آن موضوعی که علم، جزء آن می‌شود حتماً نمی‌توان آنرا به مولی نسبت داد. در اینجا بایست به آن، لقب اِنقیاد ـ و نه طاعت ـ را داد. چون «طاعت»، همان نداشتن اراده مولی بود ولی «انقیاد» آن است که من خواهان آن هستم حال آنکه معلوم نیست واقعاً آنچنان باشد. علم ما قطعاً از طریق غیر عقلی، به فرمان مولی می‌رسد.

مثلاً آیات و روایاتی را می‌خوانیم که جمعبندی آتی علم اصول که بیان خواهد شد نیز حتماً مورد نیاز خواهد بود چرا که حکیم علی‌الاطلاق سخن می‌گوید نه یک فرد عوام که می‌توان سخن او را بصورت عمیقتر، بیان و تقریر کرد. آن حکیم، دارای اشراف به همه خصوصیات کلام با همه کلمات آن است. قطعاً یک فیلسوف هم نمی‌تواند چنین اشرافی پیدا کند. «لوکان من غیر عندالله لوجدوا فیه اختلافاً کثیرا» اگر قرار باشد آنرا در مجموعه و بصورت یکجا ملاحظه کنید بگونه‌ای که این موضوع را درکنار سایر موضوعان ببینید طبعاً به هر میزان که دقت بیشتری صورت گیرد ضریب خطای علم نیز بیشتر می‌گردد. یعنی متناسب با افزایش دقت، ضریب خطا نیز بیشتر می‌شد چرا که دایره مرتباً و سیعتر می‌شود. هر چند التفات ما بیشتر می‌شود اما افزایش ضریب خطا هم به این معنا نیست که آن فرد غیر ملتفت، خطائی ندارد چراکه او اصلاً غافل از خطا می‌باشد که حتماً دچار خطا می‌گردد اما این فرد، ملتفت است.

حال چه غافل باشد و چه ملتفت؛ اگر یقین کرد که علم او حقیقی نیست آنگاه آیا کیف متیقن، حجت است؟ حتماً معنا ندارد که آنرا حجت بدانید چرا که عقل نمی‌تواند اولاً قضاوت درباره خود یقین داشته باشد و ثانیاً حجیت آن نیز به نفس تسلیم باز می‌گردد نه به کیف آن و ثالثاً نمی‌توان گفت اثر آن را انجام بده و تحقیقی هم پیرامون آن صورت نده چون موضوعاً نمی‌تواند موضوع اختیار قرار گیرد! چرا نبایست قرار بگیرد در حالی که اگر کسی بتواند با یقین مخالفت کند می‌تواند موضوع دستور و فرمان قرار گیرد. «وجحدوا بها و استیقْنتها انفسهم» یعنی کفار نیز با یقین خود مخالفت می‌کردند حال آیا می‌توان به مؤمنین نیز فرمان

داد که پیرامون هر یقین خود تأمل و صبر کنید و اطراف آن را تحقیق کنید؟ آیا در اینجا امر و نهی می‌تواند وارد شود؟ ممکن است تأمل کند و آخرالامر هم باز یقین پیدا کند اما اینجا یقین، «یقین مقنن» است.

پس اگر امر شود که به یقین خود عمل نکنید و پیرامون آن تحقیق کنید حتماً پس از فحص و تحقیق، وجود یقین دیگری امکان دارد که نام آن، یقین تفصیلی مقنن است که در پیدایش آن یقین، اموری را که مولی دخیل دانسته است دخالت داده است.

۴ ـ نفی دو احتمال پیرامون تحلیل یقین به: الف ـ علم‌النفس و عرفان تحلیلی ب ـ مقوله شناخت‌شناسی و تأکید بر خطرات ذاتی دانستن حجّیت یقین به نحو مطلق

تا اینجا سطر پائین جدول ـ یعنی «موضوعاً، موضوعات و آثار» ـ را ملاحظه کردیم و در این بحث، یقین را موضوعاً حالت‌شناسی دانستیم که بایست دید جایگاه آن در اصول چیست که قرار است فرد اصولی درباره آن نظر دهد؟ و چرا بایست اصولی از آن سریعاً بگذارد؟! ممکن است او بگوید من درباره اصل یقین، سخنی ندارم. این از اموری است که در باب علم‌النفس و عرفان تحلیلی و انسان‌شناسی مطرح می‌شود. هر چند ممکن است من نیز بعنوان یک اصولی، در باب انسان‌شناسی به جمعبندی آیات و روایات و سیره بپردازم تا ببینیم حکم یقین چیست. در این حال من نیز به «یقین‌شناسی» پرداخته‌ام اما ایشان که این را نمی‌گویند. همچنانکه وارد مقولهٔ «شناخت‌شناسی» نیز نمی‌شوند و قائل به آن هم نیستند. حال چگونه است که یک مرتبه از حکم درباره «متیقن بالیقین» سخن نمی‌گویند؟! اصلاً حاکم بر آن چیست؟ قطعاً عقل، حکم به حجیّت متیقن بالیقین نمی‌کند بلکه می‌گوید قطعاً بایست متیقن بالیقین، وارد نظام یقین مقنن شود.

خطر کار در اینجاست که اگر ایشان آنرا براحتی در اینجا امضاء کردند آیا نمی‌توان پذیرفت که عوام از بهائیت یا آتش‌پرست‌ها نیز بر سخن خود یقین دارند؟ چه اینکه بسیاری از آنها در برابر بت خود زار زار گریه می‌کنند و از آنها حاجت خود را می‌طلبند! اصلاً «یقین ذاتاً حجت است لأنه بنفسه طریق الی الواقع» یعنی چه؟! آیا یقین را ذاتاً می‌فرمائید که اگر چنین باشد آنگاه «حجة» روی آن بار می‌شود؟! مسلماً چنین کلامی باطل است. اگر یقین، ذاتاً ملاحظه شود «حجة» نمی‌تواند بر آن حمل شود چرا که صرفاً حالتی از حالات است. آیا منظور شما از یقین، متیقن‌بالیقین و یقین خاص است؟ اگر قرار باشد که در «یقین ذاتاً حجت است» بخواهیم بسراغ این مطلب برویم که اگر این حالت پیدا شد خداوند دیگر ما را عقاب نمی‌کند حتماً بایست قبل از آن، خود حالت را برای من تعریف کنید و آنرا بعنوان حالت‌شناسی به من بشناسانید. سپس بایست ربط آنرا با حجیت تمام کنید که اصلاً چه جایگاهی برای مصداق حجیت دارد؟ لذا تعریف حجیت نیز ضروری است. در ادامه هم بایست دید آیا اصلاً یقین، بدون لحاظ متیقن و کیفیت آن باز حجت است ولو دارای هر کیفیتی باشد؟ آیا ارباب همه ادیان، اهل بهشت

هستند؟ آیا نیازی به مقنن شدن نیست؟

خوب به این مطلب دقت بفرمائید! ممکن است بگوئید چون فلان قطب و یا فلان جوکی و هندو، از این راه یا از آن راه آمده‌اند اشتباه کرده‌اند اما فرد عوامی که از آن راه آمده است وارد این مقدمات نشده است. او در خانهٔ یک کافر متولد شده است. ممکن است گفته شود که خداوند متعال برای تک‌تک اینها حجت را درست می‌کند. اما این نیز از آن راههای فرار از مسئله است! بله اگر واقعاً خداوند متعال، حجت را ایجاد کند ما بر سر و چشم می‌گذاریم ولی اگر من از بحث فرار کنم و سپس آنرا برگردن خداوند بگذارم امری قابل اغماض نیست. اگر شما از حجیت، تعریفی ارائه می‌دهید بایست ضامن تعریف خود باشید لذا به شما چه ربطی دارد که خداوند با بندگانش چه می‌کند؟! اصولاً اگر شما یقین فاسدی که برای ملل اهل باطل پیدا می‌شود حجت بدانید صحیح نیست چراکه آنها افراد عوامی هستند که بدنبال مقدمات فهم دین نمی‌روند. اصلاً رشته شغلی و تخصصی آنها چیزی دیگر است. و اگر بنا هم باشد اخذ به مقدمات صورت گیرد بایست از آن قطب یا رهبر مذهبی یا عالم آنها اخذ صورت گیرد. در بسیاری از موارد، افراد اصلاً سواد ندارند و دنیا را همان محله زندگی خود می‌دانند! آنها نه نوشتن و خواندن می‌دانند و نه از وسایل ارتباط جمعی استفاده می‌کنند.

۵ـ پرسش و پاسخ به سئوالات

(س): آنها هم می‌گویند اگر چنین است پس یقین چنین افرادی حجت است و معاقب نیستند.

(ج): ما نیز همراه آنها هستیم اما ببینیم تا چه مرزی؟ تا هر جا که اشتغالات نفس بگونه‌ای بر اساس پرورش محیط رشد پیدا کند که اصولاً نتواند به آنجائی که باید، برسد که حتی اروپا و آمریکا را نیز شامل می‌شود آیا باز می‌توان چنین سخن گفت؟!

(س): آنها نیز اشکال می‌کنند که تا هر جا یقین پیدا شده است و کوتاهی هم نکرده است لذا حتماً این یقین حجت است.

(ج): اما عقول مختلف است و کوتاهی افراد نیز معانی متفاوتی دارد. البته ممکن است بگوئیم از ۶ میلیارد نفر جمعیت دنیا فقط ۱۰۰۰ نفر آنها اهل عقاب می‌باشند!

(س): اصلاً چه دلیلی دارد که ما دائره اهل عقاب را توسعه دهیم؟!

(ج): حتماً به این شکل هم می‌خواهیم ثغور کفار را سد کنیم؟!

(س): آنها که اهل اقائه کفر هستند بله اهل عقاب هستند.

(ج): آیا واقعاً مدیران سیاسی، متکلّم و فیلسوف هستند؟ حال بسراغ این نکته می‌آئیم که غرض از «یقین ذاتاً حجت است» آیا خود حالت‌شناسی است یا اینکه متیقن، حجت است یا منظور، آثار و وضعیت شخص موقن است؟ اصلاً

«حجت است» یعنی چه؟

(س): چرا از آثار و وضعیت شخص موقن سؤال می‌فرمائید؟

(ج): گفتیم که عقل نمی‌تواند به حجیّت یقین خاص با کیفیت، حکم کند بلکه می‌گوید می‌توان این کیفت را واداشت و با ملاحظه مقدمات آن، آنرا در نظام مقنن دید و الا حتماً بحث نیست چراکه علم در آن شرط است. پس شما در کیفیت، علم را وارد کردید که امری غیر از حالت است. یعنی کیفیت، معلوم، است آنهم با حالت. از اینرو مورد سئوال عقل است که این معلوم، از چه دسته معلوماتی است؟

حال با انسانی طرف هستیم که هم یقین دارد و هم یقین او دارای کیفیت است و هم شخص موقن است اما برای چنین کسی، آیا «حجیت دارد» بمعنای «یجب‌العمل به» است؟ حتماً عقل، حاکم بر این امر نیست. آیا شما ملاک شرعی دارید؟ عقل حتی نتوانست متیقن بالیقین را هم امضاء کند لذا چگونه می‌تواند به موقن امضاء دهد؟! عقل می‌گوید: ای موقن دست نگاه‌دار که اگر نظام یقین، روی حالت تو قرار گرفت آنگاه مظنون‌الحجیة خواهد بود لذا عمل را انجام بده شاید مصاب باشد. و اگر انجام بدهی در حالی که مقنن نباشد آنگاه عقاب، واجب خواهد شد خصوصاً اگر سر از خلاف در آورد. البته در آنجا هم که اصابه کند آیا توبیخ خواهد بود یا خیر؛ محل کلام است.

«و آخر دعوینا ان‌الحمد لله رب‌العالمین»

جلسه: ۶۷

تاریخ: ۷۹/۵/۱۹

فلسفه اصول

طبقه‌بندی مفاهیم

«رابطه بین شناخت و حجیت»

استاد: حجةالاسلام والمسلمین حسینی الهاشمی تنظیم از: گروه پژوهشی ـ کارشناسی اصول فقه دفتر فرهنگستان علوم اسلامی

تبیین مفردات و نحوهٔ تکثیر عناوین جدول زیرساخت تنظیم اصول و کارآمدی جدول در ترسیم نسبی شدن مفاهیم بر مبنای قوم

فهرست:

۱ ـ تبیین مفردات و نحوهٔ تکثیر عناوین جدول پیشنهادی ۱

۱/۱ ـ تبیین عنوان احراز عقلی نسبت به سه عنوان «نسبت، سند، تناسب» ۲

۱/۲ ـ تبیین عنوان إخبار عرفی نسبت به «نسبت، سند، تناسب» ۳

۱/۳ ـ تبیین عنوانِ انشاء نسبت به «نسبت، سند، تناسب» ۳

۱/۴ ـ ضرورت ارائه دو دسته عناوین متناظر برای مسئله تطبیق و ترجمه دو زبان مبدأ و مقصد ۳

۱/۵ ـ تبیین ضریب عناوین «إحراز عقلی، إخبار عرفی، إنشاء عقلائی» در عناوین «ثبوت، اثبات، ایجاب» ۴

۱/۶ ـ تبیین ضرب عناوین ۹گانه در «فعل موضوعاً، موضوعات، آثار» ۵

۱/۷ ـ تنظیم سه جدول ۲۷ وصفی را ضرب «احراز، اخبار، انشاء» در عناوین ۹گانه ۶

۲ ـ تنظیم جداول سه گانه برای تطبیق زبان مبداء به زبان مقصد و فرق آن با تنظیم جداول بوسیله تعمیم، تخصیص و توزین ۷

۳ ـ کارآمدی جدول تطبیقی برای نشاندن بکارگیری مفاهیم بصورت نسبی در عملیات سنجشی و منطقی قوم ۸

۲/۱ ـ ضرورت دستیابی به مفاهیم مشترک و متناظر در تطبیق دو زبان به یکدیگر ۹

۴ ـ پرسش و پاسخ به سئوالات ۱۰

۲/۲ ـ تبیین عناوین توضیحی مفردات جدول به آثار (نه به علت) و دستیابی به تعریف مشترک بین دو زبان از طریق آثار ۱۱

۴/۱ ـ تبدیل عناوین «یقین، متیقن به یقین، موقن» به «موضوع، محمول و نسبت حکیمه» در سطر محکوم علیه ۱۳

نام جزوه :	فلسفه اصول		
اســـتاد :	حجةالاسلام والمسلمین حسینی‌الهاشمی	تاریخ جلسه :	۷۹/۵/۱۹
پیاده‌کننده :	آقای نیک منش	حروفچینی و صفحه‌آرائی :	خانم رضوانی
عنوان گذار :	حجةالاسلام صدوق	تاریخ انتشار :	۷۹/۶/۲۵
ویراستار:	آقای نیک منش	کد بایگانی کامپیوتری :	۰۱۰۹۲۰۶۷
کنترل نهائی :	حجةالاسلام رضائی	زمان جلسه :	۵۱ دقیقه

تبیین مفردات و نحوهٔ تکثیر عناوین جدول زیرساخت تنظیم اصول و کارآمدی جدول در ترسیم نسبی شدن مفاهیم بر مبنای قوم

۱ـ تبیین مفردات و نحوهٔ تکثیر عناوین جدول پیشنهادی

حجةالاسلام والمسلمین حسینی: در این جلسه فعلاً «مفردات» و نحوهٔ تکثیر عناوین جدول آن را بررسی می‌کنیم. البته نظر جمع دوستان این است که اصلاً جدول را برای چه لازم داریم و چرا بایست آنرا بهینه کنیم؟ انشاءالله به این سئوالات نیز خواهیم پرداخت.

(جدول زیرساخت تنظیم اصول)

انواع / موضوعا	احراز	اخبار	انشاء
حاکم	عقل (نسبت)	عرف (سند)	عقلاء (تناسب)
حکم	ثبوتاً (وجود)	اثباتاً (وقوع)	ایجاباً (وجوب)
محکوم‌علیه	یقین (موضوعاً)	متیقن(موضوعات)	موقن (آثار)

۱/۱ ـ تبیین عنوان احراز عقلی نسبت به سه عنوان «نسبت، سند، تناسب»

اما در مورد قسمت اول بحث، فراموش نکنیم که اگر بگوئیم «احراز»، کار عقل است حتماً عقل می‌تواند احراز سند عرفی را هم دنبال کند. یعنی عقل، در موضوع خود، امر تحلیل را به عنوان کار اصلی قلمداد می‌کند لذا وقتی می‌گویند اگر برهان، از بدیهی عقلی آغاز شود به این معناست که می‌تواند لوازم آنرا بسنجد و جلو بیاید. حال چه در مرحلهٔ ضروریات آن باشد که بنابر بحث قبلی، «یقین منطقی» می‌شود و چه در باب جهت ـ که بایست آنرا اضافه کنید ـ «یقین فلسفی» خواهد بود و بالاخره چه در باب «مصداق» باشد که بایست تعیّن را هم آورد.

اصولاً احکام و احرازها و سنجشهائی که صورت می‌گیرد ممکن است بگونه‌ای باشد که آن سنجش به سنجیدنی باز گردد که موادش بدیهی است و یا سنجیدنی باشد که موادش بدیهی نبوده و بصورت نظری باشد که ورود جهت هم در آن لازم خواهد بود. مثل تشخیص و تشریح و توصیف وجود که لوازم هستی را مفصلاً می‌آورد. و چه تعیّن باشد که قبلاً گفتیم می‌تواند در تعیّن، حالت انسان را هم موضوع بحث قرار دهد. یعنی عقل، حق دارد که دربارهٔ حسّ و حالت روحی هم به سنجش و تحلیل بپردازد هرچند آنها موضوعاتی نباشند که عقل، آنها را ساخته باشد ولی می‌تواند آنها را مورد تفسیر عقلی قرار دهد و دربارهٔ آنها حکم دهد. پس ممکن است احراز دربارهٔ سند، بعنوان یک موضوع حسّی، حضور داشته باشد. همچنانکه احراز بعنوان تناسب نیز می‌تواند دارای حضور باشد.

پس احراز، هم می‌تواند در «نسبت» و هم در «سند» و هم در «تناسب» حضور داشته باشد و چنین نیست که دارای محدودیت باشد و تنها در امر نسبت، ممکن‌الحضور باشد. اما در امر نسبت که همه چیز به خودش باز می‌گردد و «یقین منطقی» نام دارد حکم آن بسیار محکم است و تطابق نظری و برهان آن، یک به یک می‌باشد. و اگر نفی شود آنگاه اصل وجودی که مطلق و موضوع بحث آن بوده است نیز نفی می‌شود. ولی اگر حکمی دربارهٔ شناختن یک تناسب ارائه داد و نفی شد الزاماً اصل وجود نفی نمی‌شود. این همان معنای عدم استحکام و ظنی بودن را می‌دهد. ولی اگر نسبت به حس، به ارائه تحلیل پرداخت و آن تحلیل هم جواب نداد لازم نخواهد که اصل وجود محسوس نیز نفی شود چراکه این امر را بر حسب آثارش در یک تجزیه و تحلیل نظری، تفسیر عقلی کرده است و برای آن تفسیر هم حکمی داده است که آن حکم، نقض شده و جوابی نداده است. اما به صرف جواب ندادن که اصل وجوب شیء نفی نمی‌شود.

این بر خلاف صورتی است که می‌گوئیم وجود به نحو مطلق می‌تواند موضوع سنجش قرارگیرد. زمانی که نسبت آن با عدم، ملاحظه می‌شود اگر نفی گردد حتماً فهم ما از «اصل وجود» نیز نفی خواهد شد.

۱/۲ ـ تبیین عنوان اِخبار عرفی نسبت به «نسبت، سند، تناسب»

اما اینک ببینیم که آیا «اِخبار» نیز می‌تواند هم روی نسبت و هم روی سند و هم روی تناسب بیاید؟ جواب مثبت است. یعنی عرف می‌توان از یک قضیه عقلی مطروحه در جامعه، خبر دهد همچنانکه می‌تواند از قضایائی که از اول تا آخر در منطق ارسطوئی مطرح است و نیز در مورد خبرهای خود هم مجدداً خبر دهد. هکذا درباره تناسب هم توان اخبار دارد و یا در مورد انشاء می‌تواند بگوید که فلان دسته، فلان دستور را می‌دهند و فلان دسته، فلان دستور را می‌پذیرند ولی فلان دسته، آنرا نمی‌پذیرند.

۱/۳ ـ تبیین عنوانِ انشاء نسبت به «نسبت، سند، تناسب»

همچنین «اِنشاء» هم می‌تواند به اِنشاء نسبت بپردازد که البته درکنه حقیقی آن به حضرت حق (جلّت عظمته) باز می‌گردد؛ یعنی انشاء وجود در مرتبه فهم می‌کند و به اراده تکوینی، ایجاد ایجاد علم و می‌فرماید. او می‌تواند ایجاد سند، ایجاد تناسب کند اما «عقلاء» نیز می‌توانند در مراتب نازله‌ای که موضوع تصرف آنهاست چنین کنند و به ایجاد نسبت بپردازند.

اگرگفتیم اختیار، در تولید علم دخیل است حتماً می‌توانند ایجاد نسبت نیز داشته باشند و اگر گفتیم می‌توانند ایجاد خبر، سند، قانون و تناسب کنند قطعاً این امر به میزانی خواهد بود که موضوع انشاء می‌تواند عقلاً، همین سه امر قرارگیرد. البته اینکه چه کسی توان این کار را دارد و چه کسی توان آنرا ندارد منوط به نوع مبناست که اگر بگوئیم علم، تولید شدنی نبوده وکشف شدنی است آنگاه تنها نسبت به امور اعتباری می‌توانند انشاء کنند. و اگر علم را تولید شدنی دانستیم در خود علم نیز می‌توانند به تولید نسبت بپردازند. و اگر موضوع انشاء را اعتبارات دانستیم می‌توانند بشرط پذیرفته شدن به رابطه بین لفظ و معنا و دیگر امور اعتباری مورد نظر قوم ـ نظر امر و نهی و طلب در جبر و... ـ به ایجاد اعتبار بپردازند.

۱/۴ ـ ضرورت ارائه دو دسته عناوین متناظر برای مسئله تطبیق و ترجمه دو زبان مبدأ و مقصد

اگر دیدیم این سه امر می‌توانند در یکدیگر ضرب شوند آیا بایست «عقل و عرف و عقلاء» را اصل بگیریم یا «نسبت و سند و تناسب» را؟ اگر ما بخواهیم حاکم را معرفی کنیم بایست از «عقل و عرف و عقلاء» سخن بگوئیم و اگر بخواهیم نفس جریان پیدایش مفاهیم را بعنوان نظام تولید مفاهیم اجتماعی ملاحظه کنیم بایست از «نسبت و سند و تناسب» دفاع کنیم.

اما هر دو را می‌توان«متناظراً» نیز ملاحظه کرد آنهم زمانی که عقل را بصورت مستقل، تعریف می‌کنیم و در دستگاه انتزاعی هم عرف و عقلاء را بصورت مستقل می‌بینیم و برای آنها سه میدان در عرض هم قائل هستیم. لذا اگر می‌گوئیم «با لضروزة» منظور بضرورت عقل است؛ و اگر در «کفایة» از «ذمّه العقلاء»

سخن می‌گوئیم در واقع به بحث عقلاء، اشعار داریم و اگر از «تبادر و انسباق» بحث می‌کنیم نظر به عرف داریم.

بنابراین به دو شکل می‌توان با قضیه برخورد کرد: اول اینکه آنها را جدا کرده و بصورت متناظر ملاحظه کنیم چراکه می‌خواهیم زبان مبدأ و مقصدی داشته باشیم. اگر ما صرفاً مفاهیم را در وحدت اجتماعی بکار بردیم و از زبان مقصد که تفاهم با «حوزه» را بدنبال دارد استفاده نکردیم حتماً از عهده تطبیق نیز برنخواهیم آمد.

۱/۵ ـ تبیین ضریب عناوین «إحراز عقلی، إخبار عرفی، إنشاء عقلائی» در عناوین «ثبوت، اثبات، ایجاب»

اما معنای «ثبوتاً» ـ که میان ما وقوم در این خصوص تفاوتی نیست ـ چنین است که وجود شیء برابر با خودش می‌باشد و چیزی اضافه ندارد. همچنین می‌گوئیم عقل حتماً می‌تواند دربارهٔ ثبوت و اصل وجود شیء، تحلیل داشته باشد و بگوید «ممکن الوجود» است و آنرا هم اثبات کند. اینک مناسب است که این «ممکن الوجود» بودن را در اشکال مختلف بیاوریم و بگوئیم عقل می‌تواند از «امکان» و «امتناع» سخن بگوید و از ممکن الوجود بحث کند. اما «عرف» و انشاء» چه می‌توانند بگویند؟! قطعاً موضوع عمل عرف، بحث کاربردی بود و موضوع انشاء هم، بحث ایجاد و در خواست و تناسب است.

عرف می‌گوید شما می‌توانید ثبوتاً، نقشه‌ای را برای مدرسه و بیمارستان و منزلی ترسیم کنید اما تا این لحظه، مصالح ساختمانی و معمار و سرمایهٔ ساخت بنا در کار نیست. پس این امر، فرض تحقق و وجود عینی دارد. اما زمانی که سرمایه و مصالح و معمار نیز حاضر شوند می‌توان ساختمان را هم بنا کرد اما بشرطی که تقاضا کننده و دستور دهنده‌ای نیز حضور داشته باشد. پس علاوه بر مقدورات، وجود «دستور» نیز شرط است.

حال اگر نقشهٔ تحقق در مقام عمل و عینیت، درست از کار در نیاید به اینکه نیاز ما را بخوبی تشخیص نداد و یا این نیاز را تشخیص داد اما اصلاً مقاومت مصالح و... را ملاحظه نکرد حتماً نمی‌توان یک بنای معمولی ۱۰۰ متر مربع را در اینجا احداث کرد چون مصالح متناسب با آن ملاحظه نشده است. البته این امر هر چند امکان وقوعی ندارد اما لااقل، امکان عقلی دارد به اینکه عقل بگوید عقلاً ممکن‌الوجود است. اما «عرف» نمی‌تواند حکم به امکان وجود کند بلکه صرفاً می‌تواند آنرا باضافه مقدور عینی ملاحظه نماید چراکه کار آن، «سند عینی» و سند و قوع است. هکذا انشاء عینی نیز نمی‌تواند بدنبال آن بیاید.

عرف صرفاً می‌گوید وجودش، قابلیت وقوع ندارد و آنچه تو می‌گوئی وجودی نیست که برای خارج، امری مفید محسوب شود چراکه وجود آن، عقلانی است و بدرد من نمی‌خورد لذا انشاء نمی‌تواند روی آن بیاید.

بنابراین ثبوتاً و اثباتاً وقوع، می‌تواند امری را بعدالامکان، بصورت تحقق عقلی اثبات کند چراکه عرف، برای تحقق عینی، نیازمند سند است. یعنی اینکه بگوئیم «عقلاً وجود چنین چیزی ضرورت دارد پس هست» در بعض موارد مثل اثبات ضرورت افلاک نه گانه و یا بسیاری از قضایای علمی است که اصلاً ربطی به علم ندارد! بله در مقدمات آنها، استدلالات خوبی ارائه شده است لذا نبایست تصور کرد که اصلاً استدلالی در این عرصه صورت نگرفته است و یا زمانی که شناخت‌شناسی را بر یک دستگاه نظری بنا می‌کنیم و نظری را که در خصوص فهم یا مفهوم می‌دهیم قبلاً روی آنها کار نشده است! خیر حتماً چنین نیست هر چند از آنطرف هم عرف آنرا به این صورت نمی‌پذیرد چراکه عرف، سند عینی می‌خواهد و می‌گوید گرچه برای پذیرش من دوران بین نفی و اثبات ارائه داده‌اید ولی آیا این قول شما را می‌توان در جائی یافت که اثبات هم شده باشد؟

هکذا انشاء نیز نمی‌تواند درباره اثبات عینی نظر دهد مگر آنکه بگوئیم علم او مطلق و تحقق برای او قطعی باشد و یا اینکه در قابلیت تحقق آن ملاحظه صورت گرفته و عرف برای آن سند داده باشد. و الّا ادعای تکلیف «مالا یطاق» مطرح می‌شود چراکه چنین کاری صورت نگرفته است.

اما آیا ایجاباً «وجوب عقلی» داریم؟ حتماً عقل ابتدائاً تحلیل از وجوب می‌کند و سپس می‌گوید در مرحلهٔ اثبات، وجود برای آن لازم است. یعنی «الممکن مالم یوجب لم یوجد». لذا می‌گوید پیدایش چنین امری، وجود دارد. هکذا معنای وجوب را تا جائی ادامه می‌دهد که اصلاً واقع هم نشده است. مثلاً آیا معاد جسمانی واجب است یا خیر؟ آیا تقویت مصلحت، واجب است یا جایز نیست؟ آیا مقتضای حکمت است یا خیر؟ عقل درباره انشاء در اصل وجود و اصل حکمی که درباره وجوب و تکامل است و درباره دستور و فرمان دینی، نظر و تحلیل می‌دهد.

البته گاهی فلاسفه مبتلا به این امر می‌شوند که چون عقل در اینجا، حکم مسلّم دارد ولو شرع هم بگوید باز محل تأمّل است؛ کما اینکه درباره معاد جسمانی برخی چنین گفته‌اند که این لغو است در حالی که قرآن می‌فرماید: «قال من یحی العظام و هی رمیم قل یحییها للّذی انشأها اول مرة و هو بکل خلق علیم» یعنی آیا خداوند متعال بدنهای مرده را زنده می‌کند؟ بله حتماً چنین است چه اینکه جائی دیگری می‌فرماید: «انظر الی حمارک» در حالی که استخوانهای آن، این چنین متلاشی شده است اما باز قابل احیاء شدن است. ولی متأسفانه بعض آقایان فلاسفه، آنرا لغو می‌دانند!

پس عقل، دربارهٔ وجوب می‌تواند نظر داشته باشد.

۱/۶ ـ تبیین ضرب عناوین ۹ گانه در «فعل موضوعاً، موضوعات، آثار»

حال کل این عناوین که می‌تواند ۹ بار در هم

ضرب شود حتماً می‌توانند «موضوعاً» ملاحظه شوند؛ حال چه حالت باشد وجه شیء باشد و چه موضوع عقلی یک مفهوم باشد و چه اصل خود بداهت یا اصل خود وجود باشد موضوعاً قابل لحاظ است. یعنی برای عقل حتماً قابل لحاظ می‌باشد همچنانکه موضوعاً برای خبر و عرف و سند و انشاء نیز قابل ملاحظه است. همچنین «موضوعات و کیفیات و لوازم آنها نیز قابل ملاحظه است چه اینکه «آثار» آنها هم چنین است آنهم برای «عقل، عرف و عقلاء».

تا اینجا مفردات مطلب تمام شد که در عین حال اندکی نیز نحوهٔ ضرب را بصورت خیلی ساده بیان کردیم. بنابراین امکان ضرب این عناوین در یکدیگر وجود دارد که سه جدول ۲۷ تائی حاصل می‌شود و مربوط به «احراز، اخبار و انشاء» هستند. طبعاً این سه جدول اگر حاصل آمد برای هر یک، هم یک بیرون و هم یک «درون» قابل فرض است و البته خود آنها هم بین بیرون و درونشان تعیّن پیدا می‌کنند.

حجةالاسلام میرباقری: شما ابتدائاً ستون اول را در خود ضرب کردید و ستونهای دیگر نیز بعداً در همان ستون اول، ضرب شد. یعنی «عقل و عرف و عقلاء» در خود ضرب شد ولی «ثبوت، اثبات و ایجاب» را همگی در همان «عقل، عرف و عقلاء» ضرب کردید و از یک روش پیروی نکردید.

۱/۷ ـ تنظیم سه جدول ۲۷ وصفی را ضرب «احراز، اخبار، انشاء» در عناوین ۹ گانه

(ج): به تعبیر دیگر بفرمائید «احراز» را بجای «عقل» (که جای حاکم نوشته شده است) گذاشتید و سپس «احراز» را در «نسبت و سند و تناسب» ضرب کردید. اگر ما بودیم و از «احراز و اخبار و انشاء» سخن می‌گفتیم آنها را در «نسبت، سند و تناسب» ضرب می‌کردیم و سپس در «وجود، وقوع و وجوب» و نیز «موضوعاً، موضوعات و آثار» ضرب را انجام می‌دادیم که در این صورت آیا در خودشان ضرب شده بود یا خیر؟ یعنی سه سطر فعلی عبارت است از: ۱ ـ سطر «نسبت، سند و تناسب» ۲ ـ سطر «وجود، وقوع و وجوب» ۳ ـ سطر «موضوعاً، موضوعات و آثار» اگر چنین است زمانی که در هم ضرب شوند می‌توانند ۲۷ عنوان را تحویل دهند که یکبار زیربخش «احراز» (بعنوان یک جدول ۲۷تائی) و یکبار هم زیربخش «اخبار» (یعنی یک جدول ۲۷تائی دیگر) و بالاخره یکبار هم زیربخش انشاء (که جدول سوم ۲۷تائی است) قرار می‌گیرند.

پس عناوین ریز یعنی «نسبت، سند و تناسب» ـ «وجود، وقوع و وجوب» ـ «موضوعاً، موضوعات و آثار» و بالاخره آخرین را که «یقین، متیقن و شخص موقن» گرفتیم بنابر تطبیق بوده است درحالی که می‌توان «یقین، متقین و شخص موقن» را درشت نوشت و عناوین ریز آنرا در ذیل بصورت «موضوعاً، موضوعات

و آثار» بنویسیم تا از سنخ آنها شود. یعنی ما «محکوم» را با عنوان منطقی نوشته‌ایم در حالی که بایست با عنوان موضوعی، درشت نوشت و با عنوان منطقی، بصورت ریز بنویسیم؛ یعنی برعکس می‌شود.

(س): اما این مطلب روشن نشد که آیا حضرتعالی سطر بالا را که خارج از این ۹ مفهوم است در این جدول ضرب می‌کنید؟

(ج): که در واقع سه تا ۲۷ تائی می‌شود.

(س): یا اینکه خود اینها را در هم ضرب می‌فرمائید؟

(ج): خیر! وقتی اینها را در هم ضرب می‌کنیم یک جدول ۲۷ تائی را تحویل می‌دهد که هم می‌تواند یک ۲۷تائی، زیربخش «احراز» قرارگیرد و یک ۲۷تائی برای «اخبار» و یک ۲۷تائی هم برای «انشاء» باشد.

۲ ـ تنظیم جداول سه گانه برای تطبیق زبان مبداء به زبان مقصد و فرق آن با تنظیم جداول بوسیله تعمیم، تخصیص و توزین

حجةالاسلام پیروزمند: ایشان می‌فرمایند که بلحاظ روشی بایست این ۹ عنوان، از ضرب «احراز، اخبار و انشاء» در «حکم، حاکم و محکوم» بدست آمده باشد لذا معنا ندارد که برای هر یک، یک نوع ضرب صورت گیرد.

(ج): اگر بخواهیم معنای اینها را تعمیم دهیم ـ و البته کار فعلی ما نیز نیست ـ بایست آنها را سه بار در خودش ضرب کنیم تا تعمیم صورت گیرد و سپس تطبیق داده و این عناوین را بدست آوردیم تا بتوانیم بگوئیم بصورت انتزاعی در کل بالاتر چگونه خواهند بود؟ چون اینها باز قابلیت ضرب دارند. اصولاً هر مفهومی را در تعمیم دادن می‌توان تا ۸۱ نوبت تعمیم داد. هرچند الان نمی‌توانیم آن کار را انجام دهیم چراکه این بحث، جایگاه دیگری دارد. در این بحث، حداکثر تلاش صورت گرفته است تا بین زبان مبداء و مقصد، «تطبیق» انجام بگیرد.

کسی که از حرف، بیگانه باشد و استیحاش نیز نداشته باشد می‌بیند که در این جدول، از کلمات و الفبای عرف ـ همچون کلمات احراز، اخبار، انشاء، عقل، عرف، عقلاء، ثبوتاً، اثباتاً، ایجاباً، یقین، متیقن، موقن ـ استفاده شده است. آیا اینها کلماتی است که مرتکز در «حوزه» هستند گرچه به معنای خاص خود باشند یا غیر مرتکز هستند؟ ما نسبت به کلمات یقین داریم که مرتکز «حوزه» نیست؛ مثل ظرفیت، جهت، عاملیت، محوری، تصرفی، تبعی، هماهنگی، زمینه، وسیله و.... اما کلماتی است که در دو معنا بکار رفته‌اند و بین ما و ایشان، اشتراک لفظی وجود دارد ولی می‌توان بین این دو معنا، از راه اشتراک، «تناظر» را وارد کرد.

پس با دو نوع کلمات روبرو هستیم: ۱ ـ کلماتی که مفهوم و لفظ در آنها از یکدیگر جداست به اینکه در زبان مبداء، نسبت به آنها سخنان مفصّلی گفته شده

است کـه در «حـوزه» هـم وجـود دارد و دارای هـیچ ارتکازی هم نیست؛ مثل آنکه برای آنها با زبـان تـرکی سخن می‌گوئیم! یعنی هرچند یک کلمهٔ فارسی است و مثلاً از «ظرفیت و جهت و...» درکی دارند لکن در علمی مانند علم اصول، آنها را بکار نمی‌برند. ۲ ـ کلماتی که مشترک است و کلماتی کـه مـا آنـها را مـثل قـوم مـعنا می‌کنیم. یعنی زمانی که وارد سطح انتزاعی مـی‌شویم تطبیق کامل نیز صورت می‌گیرد.

اما براستی چگونه می‌توانیم بـا مـخاطب عـالم حوزوی، ارتباط برقرار کنیم؟ مثلاً اگر «یقین‌شناسی» را «حالت‌شناسی» دانستیم و آنرا موضوع علم‌النفس ـ و نه موضوع علم اصول ـ معرفی کردیم بایست بگوئیم اگر شما نیز می‌خواهید بصورت ارتکازی دربارهٔ آن سخن بگـوئید در واقـع بـایَست ارتکـازی بـاشد کـه مـثلاً از علم‌النفس، عرفان عملی بدست مـی‌آید و یـا مـثلاً از فلسفه، چنین امری حاصل شـده است؟ در هـر حـال فلسفهٔ بمعنی‌الاخص، نفس یا حالت یا فـهم انسـان را تحلیل کرده است که اینها موضوع علم اصول قلمداد نمی‌شوند ولی حتماً اثر آنها بصورت مـفصل در عـلم اصول وجود دارد. حال آنکه شما می‌خواهید آنـرا بـر پایهٔ امری که در معرفت‌النفس یا در معرفة‌العـلم تـمام شده است به ثبت برسانید. اما چگونه و پای آن به کجا بـند است؟ مـمکن است بگـوئید پـای آن بـه «کـلام یمعنی‌الاخص» بند است. اما می‌گوئیم بحث آن در آنجا به کجا انجامید و شما با آن چه برخوردی کردید؟ هکذا بحث دربارهٔ شخص «موقن» چگونه است؟

قطعاً کلمات «یقین، مـتیقن و مـوقن» در عـرف «حوزه» قابل فهم است اما آیا کـلمات «ثـبوتاً، اثـباتاً و ایجاباً» در عرف «حوزه»، بـیشتر بـه «وجـود، وقـوع و وجـوب» شـناخته مـی‌شود یـا هـمان «ثـبوتاً، اثـباتاً و ایجاباً»؟ این امر، در مرتبهٔ اصل امکان و مقام ثبوت آن، محل بحث است. هرچند که آنچه را ما در اینجا دربارهٔ آن بکـار مـی‌بریم آقـایان نـیز مـی‌پذیرند کـه در مـرتبهٔ «وجود» است ولی آیا وجود، وجـود ذهـنی و نـظری است چه اینکه آنها برای «وقوع» نیز مرتبه ذهنی قائلند؟

باز مناسب است کـه در ایـنجا سـئوال خـود را تکرار کنیم که آیا کلمات «ثبوتاً، اثباتاً، ایجاباً» در عرف «حوزه» و منطق مقصد، امری عرفی محسوب می‌شود یا خیر؟

حجة‌الاسلام میرباقری: ظاهراً عرفی مـحسوب می‌شود...یعنی مفاهیم ستون سوم، اعتباری است.

۳ ـ کارآمدی جدول تـطبیقی بـرای نشـاندن بکـارگیری مفاهیم بصورت نسبی در عملیات سـنجشی و مـنطقی قوم

(ج): ما یک «وجوب عقلی» بنام «الممکن مالم یوجب لم یوجد» داریم که خلط نیست. این وجوب را «حوزه» در هر دو بخش بکار می‌برد؛ یعنی هم درکلام و فلسفه و هم در انشاء، آنها را بکـار مـی‌برد کـه ضـرب می‌شود و معنای آن هم جدا می‌شود. ممکن است شما اینجا و در جدول، آنها را کنار یکدیگر ببینید امـا یک جدول ۲۷تائی علیحده پیدا می‌کند که می‌توان قضایا و

مسائل آنرا پیدا کرد و نوشت و نیز ابواب اصولی آنرا دسته‌بندی کرد. همچنانکه جدول علیحده دیگری در بابی دیگر پیدا می‌کند. لذا این خلط نیست. اصلاً چرا ما یک لفظ را که در چند جا بکار می‌رود در این جدول آوردیم؟ خوب دقت کنید تا ما بین دو زبان مبداء و مقصد، امر دیگری را هم اضافه کنیم. ممکن است گفته شود می‌توان «نسبی بودن» را نه بدست خود بلکه بدست خود «حوزه» انجام داد چراکه این امر، ربطی به ما ندارد. چه اینکه ایشان «وجوب» را، هم در انشاء و هم در عقل و به دو معنا بکار برده‌اند و از طرفی هم دعوی «اشتراک» هم نکرده‌اند. یعنی در هر یک، به یک معناست. کما اینکه «ثبوت و اثبات» را هم در دو جا و به دو معنا بکار برده‌اند. وقتی که بسیاری از اصحاب اصولی، اکثر قضایای فلسفی را با تغییر دادن، آنها را برای موضوع عمل و در بحث انشاء بکار می‌برند و از تحلیل نظری محض آن اغماض می‌کنند و سپس به گروه دیگری از اصولیین برخورد می‌کنند که آنها را به تحلیل نظری محض بکار می‌گیرند و توجهی هم ندارند که آنها را در باب انشاء استعمال کنند به ملامت و خرده‌گیری گروه دوم می‌پردازند. این بر خلاف یک فیلسوف است که همگی را بصورت عقلی محض بکار می‌گیرد و نیز بر خلاف عرف است که آنها را بلحاظ سند بکار می‌گیرد.

حال اگر ما توانستیم نسبی بودن را بدست آوریم بصورتی که مثلاً «ایجاباً» را در ۹ مقام بکار ببریم که بصورت سه دستهٔ سه تائی در «احراز، اخبار و انشاء» است و نیز اگر توانستیم روبروی هریک، مسئله اصولی آنرا بنویسیم و باب هر یک را هم ذکر کنیم آنگاه می‌توانیم ادعا کنیم که مفهوم نسبیت، در قاموس قوم نیز هست و ما حرف اضافه نمی‌گوئیم! یعنی ما بنا داریم که با ارتکازات و دانش و جمعبندی خودشان به این نکته برسیم.

۲/۱ ـ ضرورت دستیابی به مفاهیم مشترک و متناظر در تطبیق دو زبان به یکدیگر

خوب دقت بفرمائید که بایست زبان مبداء و مقصد در مرحلهٔ انتقال و تبدیل بتواند اشتراک را پیدا کند. مثلاً من با زبان فارسی، اسم چیزی را «قلم مداد نوکی» گذاشته‌ام که چنین چیزی اصلاً در انگلیسی وجود معادل ندارد لذا من چگونه می‌توانم آنرا با مخاطب انگلیسی خود به تفاهم بگذارم؟! لذا در امر تنظیم حتماً بایست به سمتی حرکت کنیم که این یک زیرساخت است و بایست تک تک جدولهای آنرا نوشت و سپس نمونه‌های آنرا دقیقاً پیدا کرد و در ادامه آنرا زیربخش فلان مطلب دانست که در نتیجه مخاطب ما بخوبی درک می‌کند که ما ۹ گونه «ایجاب» را در بخشهای مختلف بکار برده‌ایم که هر یک دارای استعمال متفاوتی است.

اینک می‌خواهیم وارد زیربخشها شویم و فعلاً از «موضوعاً، موضوعات و آثار» سخن بگوئیم. آیا اصولیین این سه عنوان را بکار می‌برند یا خیر؟ آیا اینها مانند واژه‌های «ظرفیت، جهت و عاملیت» است یا با

آنها بیگانه نبوده و برای ایشان، قابل فهم است؟ هکذا مفردات دیگر مثل «وجود، وقوع و وجوب» یا «نسبت، سند و تناسب» و...

(س): اینکه آنها را به معنای دیگری بکار می‌برند بحث دیگری است.

(ج): حال ما اینها را درهم ضرب کرده و سرفصلهای آنها را می‌نویسیم و شروع به تطبیق می‌کنیم. در این حال اگر ادعا شود که ایشان، آنها را به این معنا بکار نمی‌برند ما نیز این ادعا را می‌پذیریم اما اگر آنها را بکار بردند و بصورت کمّی نیز دیدیم همان امری شد که ما بدنبال آن بودیم آنگاه چه باید گفت؟ یعنی اگر نهایتاً آن قدر این نتیجه حاصل شود که بگویند چیزی جز نصّ، اضافه نشده است چه باید گفت؟

... در خصوص حجت، شما می‌خواهید از انشاء و نظر دادن دربارهٔ عملی که شخص انجام می‌دهد بحث می‌کنید. اما عمل را در کجا بایست پیدا کرد؟ آیا احکام انشاء، عقلاً معاقب است یا معاقب نیست و عقل دربارهٔ چه امری سخن می‌گوید؟ اگر از «قبح و عقاب بلابیان عقلاً» سخن می‌گوئیم در واقع چه کسی سخن می‌گوید؟ قطعاً عقل دربارهٔ «تناسب» سخن می‌گوید. یعنی زمانی که در حجیت سخن می‌گوید عقل درباره تناسب بحث می‌کند.

انشاءالله برای آنکه پیامد کار را سریعتر مشاهده کنیم و به خستگی نیز دچار نشویم سعی داریم که در اینجا «تناظر» درست شود.

۴ ـ پرسش و پاسخ به سئوالات

(س): اصلاً در این جدول، «یقین، متیقن، و موقن»، همعرض عقل و عرف و عقلاء و ثبوت و اثبات و ایجاب نیست.

(ج): اما موضوع بحث شماست چون موضوع بحث که «محکوم به» در این قضیه است در واقع همان یقین و متیقن است. و البته می‌تواند موضوع بحث شما امر دیگری باشد که می‌خواهید دربارهٔ آن حکم کنید. مثلاً سئوال می‌کنیم مفهوم موضوعاً، موضوعات مفهوم و آثار آن چیست؟ هکذا فهم که می‌تواند قبل از مفهوم مطرح شود به اینکه فهم موضوعاً و موضوعات و آثار آن چیست؟ بعبارت دیگر هر عنوانی را که بخواهید موضوع بحث قرار دهید و از لوازم و ظهور ثمرهٔ نزاع آن سخن بگوئید همگی در اینجا قابل طرح است.

(س): اگر ما جدول را برای تحلیل یقین نوشتیم بایست در حکم هم احکام «عقل، عقلاء و عرف» را در باب یقین بنویسیم. اما چرا از «ثبوتاً، اثباتاً و ایجاباً» سخن می‌گوئیم؟!

(ج): اینها درهم ضرب می‌شوند و تا پائین، ادامه پیدا می‌کنند. مثلاً یکبار ممکن است در مورد «یقین، متیقن و موقن»، عقل نظر دهد و یکبار هم عرف و یکبار هم عقلاء نظر دهند.

(س): منظور این است که مواد اولیهٔ ما ـ قبل از ضرب ـ نبایست بصورت «ثبوتاً، اثباتاً و ایجاباً» باشد. یعنی اگر دربارهٔ حکم خاص در این جدول بحث

می‌کنیم بایست حکم عقل، عرف و عقلاء در باب «یقین» نوشته شود.

(ج): اما آیا این حکم که در باب یقین است از «ثبوت، اثبات و ایجاب» می‌گذرد یا خیر؟ یعنی آیا انواع حکم می‌تواند این دسته باشد یا خیر؟ چه اینکه ما یقین را موضوعاً در مرتبهٔ ثبوت و بصورت عقلاً لحاظ می‌کنیم و از امکان و امتناع آن، انشائاً و اخباراً سخن می‌گوئیم.

(س): اما این مطلب، در ضرب صحیح است و اصلاً «یقین، متیقن و موقن» با دیگر عناوین، همعرض نیست.

(ج): یعنی آیا در اینجا بایست «موضوعاً، موضوعات و آثار» را بنویسید؟

(س): این با «وجود، وقوع و وجوب» هماهنگ است. یعنی اگر قرار باشد برای هر سطر، دو عنوان بگذاریم نمی‌توان از هماهنگی «یقین، متیقن و موقن» با دیگر عناوین، دفاع کرد.

(ج): صحیح است چون موضوعی است که در قضیه شما ذکر شده است.

(س): پس بایست عنوان عامی بیاوریم که موضوع هر قضیه‌ای را بتواند پوشش دهد.

(ج): بعبارت دیگر نظر مبارک شما این است که «یقین، متیقن و موقن»، ذیلاً و «موضوعاً، موضوعات و آثار» در بالا نوشته شود که همان شکل قبلی است و با این صورت متفاوت است. اگر چنین شد بایست دیگر، قضیه را بالای سر آن ننویسیم و از «جدول تحلیل یقین» سخن نگوئیم.

حجة‌الاسلام حسینیان: مثلاً اگر «جدول زیرساخت» بنویسیم منطقی است.

(ج): حال اگر چنین امری بود ذیل «موضوعاً» چه باید نوشت؟ آیا می‌توان گفت «موضوع بحث، لوازم بحث و آثار التزام به لوازم»؟

۲/۲ ـ تبیین عناوین توضیحی مفردات جدول به آثار (نه به علت) و دستیابی به تعریف مشترک بین دو زبان از طریق آثار

حجة‌الاسلام پیروزمند: اصلاً شأن نزول دو تا شدن آنها چیست؟ یعنی چرا بایست در هر خانه، دو چیز بنویسیم؟ آیا هر یک بیانگر معنائی است؟

(ج): بهتر است این طور سئوال کنید که در عین حالی که ما خود «عقل» را در اینجا نوشته‌ایم و قوم نیز با این کلمه مأنوس است و سعی ما نیز در این مقام، بکارگیری مشترک لفظی است چرا بایست از «نسبت» سخن بگوئید؟ اصلاً موضوع عقل و سنجش چیست و آیا تحلیلی در این خصوص دارید؟ ممکن است بگوئید که موضوع آن، نسبت است و عرف، سند می‌باشد.

(س): پس اینها کلاً کلماتی توضیحی برای آن عناوین است.

(ج): ابتدائاً آنرا کلمات توضیحی برای عناوین

قرمز رنگ می‌گذاریم اما اینها چه نحوه توضیحی است؟ آیا توضیح لغت نامه‌ای است که بتوان گفت می‌توان مترادف آنرا به چند معنا آورد یا اینکه بیان به اثر و تبیین شیء به اثرش می‌باشد یا اصلاً بیان به علت است؟ قطعاً عقل، احراز نسبت می‌کند اما آیا می‌توان در اینجا بجای عقل، فهم را گذاشت؟ چون احراز، بالای آن است و عقل هم قرار است که نسبت را احراز کند. این احراز نسبت، اثر کار عقل است لذا من آنرا به اثرش معنا می‌کنم. چون می‌خواهیم بگوئیم عملیات حکومتی حاکم، اصل در چه امری است؟ در جواب گفته می‌شود که اولاً حکم احرازی است و ثانیاً حکمش، احراز نسبت است. البته ممکن است گفته شود در همین امر هم عقل را عملاً در «موضوعاً، موضوعات و آثار» تعریف می‌کنیم به اینکه خود عقل، نام قوهٔ «الف» است که بعداً می‌توان وارد آن شد. اما عمل و موضوع کار آن مثلاً احراز است و اثر آن هم احراز نسبت می‌باشد. پس ممکن است چنین سخنی را کسی قائل شود.

بنابراین آیا اصولاً تعریف به اثر در اینجا امکان این امر را می‌دهد که یک تعریف مشترک را به ذهن متبادر کند؟ قطعاً قوم برای عقل، نظر خاص خود را دارد اما اولین سئوال این است که تعریف شما از عقل چیست؟ اگر ما فوراً آنرا به احراز نسبت معنا کردیم آیا در واقع در کوتاهترین اضافه، عقل را معرفی کرده‌ایم؟ آیا می‌توان تعریف کردن، به امری نباشد که اضافات آن باعث تبعید ذهن مخاطب از ارتکازات ما شود؟

(س): پس هیچیک از این عناوین، تطبیق به موضوع قضیه... نشدند لذا تا آخر هم نبایست از «یقین، متیقن، و موقن» بحث کرد!

(ج): اشکالی ندارد چه اینکه گفتیم اصلاً می‌توان ذیل موضوعاً، «محل نزاع» نوشت و ذیل موضوعات، «لوازم» و ذیل آثار هم «نتایج» و ثمرات بحث را قرار داد که قطعاً بهتر از آن است که از «تظهر ثمرةالنزاع فی‌النذر» سخن بگوئیم و بخواهیم آنرا به آن صورت تطبیق دهیم. از این بحث می‌گذریم.

اما اینکه «حاکم و محکوم‌به و محکوم‌علیه» را این طرف قضیه، اصلی برای طبقه‌بندی قرار دادیم آیا ما را به جدول نزدیکتر می‌کند؟ بعبارت دیگر یک طرف جدول تعریف بایست «حاکم و محکوم‌به و محکوم‌علیه» باشد و طرف دیگرش بایست احراز و اخبار و الخ باشد و این عناوین نیز در وسط بیاید. اما بجای آنکه چنین کنیم اولاً ستونهای آن را درست کرده و کار درون آنرا در شکل زیرساخت و تجزیه آن انجام داده‌ایم و سعی کرده‌ایم که تعاریف، حداقل اضافه را لازم داشته باشد و با مخاطب نیز به آسانی قابل تفاهم باشد. لذا اگر مثلاً گفته شود عقل چیست و در آن، بسیار بحث است می‌گوئیم عقل، در احراز نسبت، حاکم است و عرف، در سند حاکم می‌باشد. آیا می‌توان چنین گفت و بجای جدول تحلیل، از جدول تطبیق یا زیرساخت ترجمه سخن بگوئیم؟ قطعاً در این حال بایست بجای بحث «یقین، متیقن و موقن»، از

«موضوعاً، موضوعات و آثار» سخن بگوئیم و ذیل آن چنین بنویسیم: موضوع مورد بحث؛ محل نزاع؛ لوازم؛ ثمرات.

حجةالاسلام صدوق: اگر ما تقسیمات این قضیه را برمبنای قوم قرار دهیم چه اشکالی بوجود می‌آید؟ یعنی از «موضوع و محمول و نسبت» سخن بگوئیم.

۴/۱ ـ تبدیل عناوین «یقین، متیقن به یقین، موقن» به «موضوع، محمول و نسبت حکیمه» در سطر محکوم علیه

(ج): می‌توان «موضوع، محمول و نسبت حکمیه» را قرار داد اما بنظر شما در کجا بایست آنرا نوشت؟

(س): می‌توان آنرا بجای «یقین، متیقن و موقن» گذاشت که با این وصف، در این قضیه، هم «یقین ذاتاً حجت است» و هم هر قضیه دیگری قرار می‌گیرد.

(ج): خوب است که «موضوع، محمول و نتیجه» را بگذاریم ولی نسبت آن با اینکه آنرا محکوم‌به بدانیم چیست؟

(س): خود آن، موضوع و محکوم‌علیه قرار گرفته است.

(ج): پس خود این، محکوم‌علیه قرار گرفته است اما به حکم قبلی «ثبوتی، اثباتی و ایجابی» و «نسبت و سند و تناسب». بله این مناسب است.

حجةالاسلام رضائی: اشکال دیگری مطرح است به اینکه حضرتعالی دسته بندیهای مختلفی در بیان قوم دارید ولی اینکه قرار باشد الآن آنرا از درون، ساماندهی کنیم و به یک معنا، از روش کلی خود شروع نکنیم که قبلاً عناوین و سرفصلهای کلی را بصورت صفت و موصوف در آورده باشیم و بعداً بخواهیم ملاحظه کنیم که در دستگاه قوم چگونه است قطعاً مورد اشکال واقع می‌شویم.

(ج): ولی این سخن آخر ما نیست و بعداً بایست برگردیم و آنرا بصورت صفت و موصوفی در آوریم.

(س): منظور این است که شما بر اساس سیر جدول‌سازی خود حرکت نکرده‌اید.

(ج): یعنی آیا بایست در یک جدول، آنها را مورد تحلیل قرار دهیم و سپس بطرف این جدول بیائیم یا اینکه بالعکس عمل کنیم و ابتدائاً نقد و سپس نقض را دنبال نمائیم و در آخر هم آنرا بعنوان طرح قرار دهیم؟

(س): این جدول صرفاً یک تخمین قوی است نه یک کار منطقی.

(ج): یا اینکه شما قوم را با کلام خودشان، به سمت نقض مبنای آنها سوق می‌دهید؟ سعی کنید تا می‌توانید ولو در حد یک «حرف»، کمتر دخالت کنید چون هر چه دخالت خود را به صفر نزدیکتر کنید و طبقه‌بندی آنها را تماماً مراعات کنید بگونه‌ای که خود بر سخن خویش، بیشتر اشراف پیدا کنند قویتر برخورد کرده‌اید.

(س): اما چرا این جدول را ترسیم می‌کنید؟

(ج): این زیرساخت محسوب می‌شود که ابتدائاً مفردات را آورده‌ایم تا با صرافی دقیق، صحت آنها را دریابیم. و اگر بگوئید که «یقین، متیقن و موقن» و یا سه عنوان دیگر را حذف کنید ما با شما همراه خواهیم بود.

«و آخر دعوینا انّ‌الحمد لله ربّ‌العالمین»

جلسه: ۶۸

تاریخ: ۷۹/۵/۲۱

فلسفه اصول

طبقه‌بندی مفاهیم

«رابطه بین شناخت و حجیت»

استاد: حجةالاسلام والمسلمین حسینی الهاشمی تنظیم از: گروه پژوهشی ـ کارشناسی اصول فقه دفتر فرهنگستان علوم اسلامی

ضرورت تنظیم جدول برای نشان دادن نسبت یقین (مبنای علم اصول) به فهم از دین و آثار آن در فقه و ارتقاء ظرفیت اجتهاد

فهرست:

۱ ـ پرسش و پاسخ به سئوالات ۱

۲ ـ بررسی تقدم و تأخر عناوین «اِحراز، اِخبار، اِنشاء» بر مبنای قوم ۵

۳ ـ ضرورت کنترل تغییرات علم اصول بوسیله ضرب عناوین ارائه شده در هم و ملاحظه وحدت نسبت در سطر، ستون و کل ۷

۳/۱ ـ تکامل نیاز تعبدی بعنوان نسبت حاکم بر جدول علم اصول و ابزار تشخیص انحراف و عدم انحراف در آن ۷

۴ ـ ضرورت دقت در مبانی علم اصول جمع‌بندی و سیر مباحث از تقسیم مفاهیم به اعتباری و حقیقی تا تنظیم و ارائهٔ جدول ۸

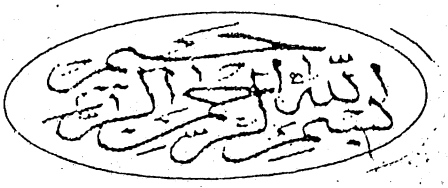
۴/۱ ـ ضرورت ورود به بحث ذاتی بودن حجیت یقین و دستیابی به جدولی برای تحلیل آن و روشن شدن نسبت نظام یقین به فهم از دین و آثار آن در فقه ۹

۵ ـ تفاوت تنظیم جدول از کل (وصف) بطرف مصداق یا تنظیم جدول از مصداق بطرف کل و اوصاف برای تفاهم با قوم ۱۰

۶ ـ ضرورت توجه به مبانی در علم اصول و اثبات تقوم «تعبد، تقنین و تفاهم اجتماعی» بالاترین سطح بذل وسع ۱۱

۶/۱ ـ ضرورت دقت در بحث یقین و حجیت بعنوان احکام ناظر بر عمل اجتهاد نه حکم عمل مکلفین بر مبنای قوم ۱۲

نام جزوه :	فلسفه اصول		
اســـتاد :	حجةالاسلام والمسلمین حسینی‌الهاشمی	تاریخ جلسه :	۷۹/۵/۲۱
پیاده‌کننده :	آقای نیک منش	حروفچینی و صفحه‌آرایی :	خانم رضوانی
عنوان گذار :	حجةالاسلام صدوق	تاریخ انتشار :	۷۹/۶/۲۹
ویراستار:	آقای نیک منش	کد بایگانی کامپیوتری :	۰۱۰۹۲۰۶۸
کنترل نهائی :	حجةالاسلام رضائی	زمان جلسه :	۴۲ دقیقه



ضرورت تنظیم جدول برای نشان دادن نسبت یقین (مبنای علم اصول) به فهم از دین و آثار آن در فقه و ارتقاء ظرفیت اجتهاد

۱ ـ پرسش و پاسخ به سئوالات

حجةالاسلام والمسلمین حسینی: بالای جدول تحلیل یقین می‌بایست «زیرساخت تنظیم اصول» نوشته شود.

حجةالاسلام میرباقری: آیا این جدول نمی‌تواند یک جدول عام برای تجزیه هر نوع علمی باشد؟ (حاکم ـ حکم ـ محکوم‌علیه)

(ج): در بسیاری از علوم مسئلهٔ عقلاء مطرح نیست. به عبارت دیگر اگر ضرب شود، یعنی هرچه «بالضرورة» وجود دارد در بخش عقل هرچه «منسبق» است در بخش عرف و هرچه «عندالعقلاء» و یا «ذمةُالعقلاء» ذکر شده در بخش عقل آورده شود. البته در مورد رابطه این سه بهم ـ که چگونه تبدیل به یک امر می‌شوند ـ بعداً بیان خواهد شد. یا فرضاً آنهائی که عقلی است، درباره اصل وجود یا دربارهٔ وقوع و یا رفتار نسبت به آن صحبت می‌کند، آنچه عرفی و یا عقلائی است، می‌تواند دسته‌بندی درونی هر یک از اینها باشد یا اینکه موضوع و محمول آن چیست. بنابراین با این دسته‌بندی تمام مسائل علم اصول یکبار بر حسب استدلال ـ نه بر حسب انام ـ نظام کبریاتش درست می‌شود. آنگاه اگر موضوع، محمول و نسبت حکمیه در یک جدول دیگر در خودش سه بار ضرب گردد یعنی موضوع موضوع موضوع اخذ شود. هر چند اگر دوبار هم ضرب شود برابر این در می‌آید یعنی موضوع موضوع، موضوع محمول و موضوع نسبت حکمیه»

(س): اگر این جدول بخواهد به صورت درختی تنظیم بشود یک لوازمی دارد.

(ج): بهتر است جداول با نام ذکر شود بنابراین جدول اول (جدول یقین) جدول الف جدول دوم (جدول زیرساخت تنظیم اصول) جدول ب و جدول سوم جدول ج (جدول موضوع، محمول، نسبت حکمیه) است.

(جدول الف)

مراتب / حاکم	عقلاً	شرعاً	تحققاً
موضوعاً	یقین منطقی	یقین و حجیت	یقین و شخص موقن
موضوعات	یقین فلسفی	یقین و مصادیق حجیت	اختیار و شخص موقن
آثار	یقین مصداقی	آثار یقین در مصادیق شرعاً	حجیت و یقین شخص موقن

(جدول ب)

موضوعات / انواع	احراز	اخبار	انشاء
حاکم	عقل (نسبت)	عرف (سند)	عقلاء (تناسب)
حکم	ثبوتاً (وجود)	اثباتاً (وقوع)	ایجاباً (وجوب)
محکوم‌علیه	یقین (موضوعاً)	متیقن(موضوعات)	موقن (آثار)

(جدول ج)

موضوعات / انواع	موضوع	محمول	نسبت حکمیه
موضوع	موضوع موضوع	محمول موضوع	نسبت حکمیه موضوع
محمول	موضوع محمول	محمول محمول	نسبت حکمیه محمول
نسبت‌حکمیه	موضوع‌نسبت‌حکمیه	محمول نسبت حکمیه	نسبت حکمیه نسبت حکمیه

(س): سئوال از جدول ب است که اگر بخواهد به صورت درختی تنظیم گردد سیر از کلی به جزئی است یعنی مصادیق آن ملاحظه می‌شود.

(ج): آدرس‌بندی درختی شود مصادیق آن معین می‌شود. البته در مصادیق روی دو امر دقت می‌شود: ۱ ـ اینکه آقایان اموری را در بحث مفهوم وصف آورده‌اند. در حالی که مفهوم وصف بر مقدمات حکمت تکیه می‌کند. اگر تکیه به مقدمات حمکت نکند قابل اثبات نیست چون تعلیق هر چیزی به وصف مشعر با ضمیمه مقدمات حکمت، به علیت است. بنابراین عقل درباره یک موضوع عرفی حرف می‌زند.

(س): البته مقدمات حکمت اصطلاحات همان سه اصلی است که در اطلاق‌گیری به کار می‌رود یعنی با تکیه به حکمت حضرت حق و به بیان دیگر تکیه به برهان عقلی دارد.

(ج): و این از فروع عقل می‌شود و از ارتکاز نیست یعنی در اولی، عقل درباره عرف صحبت می‌کند. (عرف همان خطاب عرفی است) یا عقل در برخی جاها دربارهٔ عقلا صحبت می‌کند. مثلاً در باره بحثی که در باب امر و نهی است با بحث اصول عملیه ـ بفرضی که قبح عقاب بلابیان عقلی باشد ـ چه فرقی دارد، جدولی درست می‌شود بعد گفته می‌شود اختلاف نظری که بین اصولیین است بر اساس جایی که این مسائل در برابر این عناوین منطقی پیدا می‌کنند. عده‌ای مسئله (۵، ۶، ۸، و ۱۲) را زیر فصل بحث عرف قرار داده‌اند بنابر اینکه حد تعریفی‌شان اینگونه بوده است. امکان تحلیل صرفاً برای فایلها می‌دهد امّا چرا اینگونه شد یک بحث دیگر است.

۲ ـ نظری که دربارهٔ این داده می‌شود آیا درست است یا خیر؟ ابتدائاً، هیچ‌کاری انجام نمی‌شود مگر یک تنظیمی که این تنظیم امکان مقایسه را برای دانشجو و یا طلبه آسان می‌کند که می‌توان اسم این کار را، آدرس‌بندی درختی گذاشت به علت اینکه رأی صاحب فصول در مسئله این است، این مطلب است چون اولاً جایش را دراین بخش آورده است و ثانیاً وقتی در این بخش ذکر شد طبیعتاً مبنایش این می‌شود. یعنی اینکه مبنا و بنا، رو بناهاو نظراتی که می‌دهند و نحوهٔ استدلالی که ارائه می‌کنند در نزد آقایان تفاوت پیدا می‌کند، درست کردن نظام کبریات این امکان را فراهم می‌کند.

(س): در این صورت تجزیه، آن سه عنوانی که در بالا نوشته شده است چندان واضح نیست.

(ج): اینکه اثر عقل چیست که مثلاً اگر جدول تعریف باشد، سمت چپ نوشته می‌شود. خودش علت است یا در سمت راست نوشته شود، کارش چیست؟ بالای سر جدول که موضوعات نوشته می‌شد یک سطر جدول تعریف می‌شد آنجا حاکم و محکوم و نسبت حکمیه است ولی خاصیت این کار چیست؟ وقتی این در جدول تعریف بیاید جایش کاملاً مشخص می‌شود که کاربرد دارد ولو در جدول تعریف طبقه‌بندی

درختی باشد. «احراز نسبت» و «اخبار به نسبت» با «انشاء به نسبت» دو تاست به عبارت دیگر ابتداء با جدول باید به صورت ساده برخورد کرد تا کاملاً روشن شود، سپس تدریجاً در آن تغییرات را ملاحظه کرد.

البته پیشنهادی قبلاً ارائه شد پیشنهاد مناسبی است به این مضمون که «ثبوتاً، اثباتاً، و ایجاباً» در ذیل جدول بصورت کوچک نوشته شود و با رنگ قرمز «وجود، وقوع، وجوب» نوشته شود.

امّا فعلاً بحث در این مورد است که سخن قوم چگونه طبقه‌بندی می‌شود این یکی سئوالات است که آیا محکوم‌علیهما می‌تواند خود موضوع قرار بگیرد. کاری که الآن صورت می‌گیرد درست کردن زیرساخت است بعداً بایستی ضرب شده آن، جلویش نوشته شود. محکوم‌علیهما در دانش منطق، حتماً می‌تواند موضوع یا محمول یا نسبت حکمیه قرار بگیرد. این زیر ساخت علم اصول است لذا بر اساس این قضایا در هم ضرب می‌شود بعد می‌توان گفت در آنجاهائی که اختلاف بین صاحب فصول با صاحب قوانین است، در تعریف موضوع قرار دارد. در اینجا که اختلافشان در تعریف موضوع نیست بلکه محمول است. و در اینجا که اختلافشان تعریفش در نسبت حکمیه است این می‌گوید نیست، او می‌گوید هست.

حجةالاسلام صدوق: آیا بمعنای وصفی است؟

(ج): خیر! این که سریع گفته شود، این در دستگاه فرهنگستان این چنین است، صحیح نیست چون در دستگاه قوم نیز ذکر می‌شود که این دو در اینجا در تعریف اختلاف پیدا کرده‌اند، اینجا اختلفشان موضوعاً است. (۱)

البته کلمهٔ «آثار» را به «ثمره» ذکر می‌کنند و به کلمهٔ آثار نیست ولکن ذکر می‌کنند که موضوعاً اختلاف در موضوع است.

حجةالاسلام میرباقری: آیا موضوعات به اختلاف در محمول می‌شود؟

(ج): بله، اختلاف در محمول معنایش این است که شخص در خود موضوع اختلاف ندارد بلکه بحث او دربارهٔ محمول است و اگر اینگونه با جدول برخورد شود بر کل اصول ـ بر تغییراتی که آراء پیدا می‌کند ـ اشراف پیدا می‌شود یعنی ابتدائاً اصول‌شناسی باید بر مبنای خود قوم با شک نهایت یک دستگاه تنظیمی برای آن ذکر می‌شود.

(س): پس جدول (ب) «جدول تجزیه علم اصول» است.

(ج): التبه تجزیه طبقه‌بندی شده است که فایل درست می‌شود.

(س): پس ابتدائاً یک شکل درختی دارد ولی واقعاً منطقی بر آن حاکم است که منزلت موضوعات در

---

۱ ـ بنظر می‌رسد «موضوعاً، موضوعات و آثار» را در کلمات قوم حدود ۲۰ سال قبل دیده باشم منتهی فعلاً به یاد ندارم که بگویم مرحوم آخوند با اتکاء به مطلب کلمهٔ موضوعاً را بکار می‌برد.

همین شکل درختی مدّ نظر است.

۲ ـ بررسی تقدم و تأخر عناوین «إحراز، إخبار، إنشاء» بر مبنای قوم

(ج): البته منزلت موضوعات بنا بر مبنای نظام ولایت، بایستی انشاء اول قرارگیرد ولکن فعلاً بنابه نظر قوم عمل می‌شود آقایان نمی‌توانند احراز را اول قرار ندهند و در علم اصول نمی‌توانند خبر را دوم قرار ندهند. «خبر» همان کلیهٔ انسباقات است.

(س): قوم انسباقات را اول قرار می‌دهند؟

(ج): خیر، وقتی قوم می‌خواهند استدلال کنند، استدلال عقلی می‌کنند حتی در اینکه انسباق درست است حتی در اینکه پذیرفتن خطاب ضرورت دارد، عقلاً حکم می‌کنند. در اصول که گفته نمی‌شود که «شنیده‌ام که لسان تخاطب حجت است» می‌گوید اگر لسان تخاطب حجت نباشد چطور می‌شود؟ می‌گوید اگر عرف حجت نباشد چگونه از آمر به مأمور راه پیدا می‌شود، بنابراین معنایش این است که احراز را اول اخبار را دوم و انشاء را سوم می‌آورد.

(س): چرا اخبار دوم می‌آید؟

(ج): برای اینکه تخاطب مربوط به بحث اخبار است. حجیت کلیه اصول لفظیه به خبر بر می‌گردد. این در ساخت اصول است البته اخبار یعنی حجیت خبر واحد نمی‌باشد.

(س): بلکه اخبار عرفی.

(ج): بله یعنی کلاً وقتی انسباقات عرفی را حجت می‌داند. اوّل بحث احراز است یعنی عقل دراد نظر می‌دهد که عرف حجت است. یعنی در هیچ جای اصول نمی‌گویند اول «بازار برویم تا معلوم شود مردم چه می‌گویند» اول استدلال می‌آورند، اصول کتابی استدلالی است. استدلال می‌کند که نمی‌شود شارع انسباقات عرفی را قبول نکند البته احراز حجیت انسباقات عرفی عقلی است، لکن مصداقهای آن عرفی است. «یعنی یطرد ولم یطرد» آن عرفی است.

(س): یعنی آیا عقلائی است.

(ج): بله، بعد به آنجائی می‌رسد که می‌گوید «ذمه العقلا» التبه در بیان قوم نیز این مطلب واضح است.

(س): جای عقلا، بعد از عرف است؟

(ج): بله، فرض این استکه لسان تخاطب اصل است، آنگاه بحث می‌کنند عقلا درباره لوازم آن چه می‌گویند یک حرف دیگری است.

(س): یعنی ابتدائاً حجیت انسباقات احراز عقلی می‌شود.

(ج): وقتی از کل اصول سئوال شود که آیا بدون احراز عقلی می‌چرخد؟ می‌گویند ابدا، منزلت عقل مقدم است. دو بحث وجود دارد: ۱ ـ منزلت ۲ ـ موضوع.

(س): در اصول مباحثی مطرح است که «مباحث عقلیه اصولی» نامیده می‌شوند.

(ج): غیر از این است که منزلت عقل مقدم

است.

(س): مباحث عقلی اصول یعنی لوازم عقلی خطاب که لازمهٔ عقلی امر، نهی از ضد است. یا آیا امر و نهی می‌توانند با هم جمع شوند؟ آیا مقدمه‌اش واجب می‌شود یا خیر؟ این لوازم عقلی است. این در رتبهٔ بعد از اخبار است.

(ج): در این دسته‌بندی، نظر عقل درباره خودش یا بخش دیگری می‌شود به خلاف اینکه سوال از تقدم این ستون بر آن ستون باشد؟ که حتماً احراز عقلی مقدم است. جایگاه وفایل این ستون جلو قرار می‌گیرد.

(س): بعد لوزام عقلائی آن.

(ج): خیر، بعد عرف حرف دوم را در اصول می‌زند. یعنی اگر به هر اصولی مراجعه شود صاحب کتاب می‌گوید من عرفی حرف می‌زنم و به خطابات عرفی توجه دارم. عقل نظر می‌دهد ولی دربارهٔ خطابات عرفی است.

(س): مثلاً علمی که در آنجا عرف اول باشد مثل علم تاریخ

(ج): اگر استدلالی نباشد بلکه گزارشگری باشد همین‌طور است.

(س): ولی اگر فلسفه و تحلیل تاریخ شد دیگر عقلی است.

(ج): پس در این قسمت عقل تقدم رتبی بر عرف و عرف بر انشاء دارد.

(س): یعنی احکام انشائیه‌ای که در آن بحث لوازم خطاب نباشد، وجود ندارد؟

(ج): در اصول چه چیزی وجود دارد؟

(س): یعنی غیر از لوازم خطاب شارع است.

(ج): یعنی اگر خطاب حذف شود آیا انشائی بدست می‌آید یا اینکه انشاء مربوط به همین خطابات است.

(س): یعنی اصول عقلائیه‌ای که لوازم خطاب است و در فهم خطاب بکار می‌رود.

(ج): این مرحله سوم است. در فروع دسته‌بندیها بایستی اینها ضرب بشود و فرعهایش نوشته شود. منزلتهایی در اینجا درست می‌شود یعنی چند چیز درست می‌شود و چند چیز درست نمی‌شود پس منزلت از وضع بر خورد خود آقایان اخذ شد نه اینکه در اینها تبدیل صورت بگیرد لذا در آن تفاوت وجود دارد؟ یعنی در عین حالی که بر انشاء مقدم است. اما اگر قرار بود با یک تحلیل دقیقتری ملاحظه شود و بنا بود انشاء اول قرار بگیرد دوم عقل و سوم عرف قرار می‌گرفت اما اگر بنا بود انشاء اول قرار نگیرد آنگاه اول عقل بعد انشاء و بعد عرف قرار می‌گرفت چون دنبال عقل عقلاء زبان درست می‌شود و زبانشناسی صورت می‌گیرد لذا تحولات آن تابعی از امور عقلائی است. اما قوم اینگونه برخورد نمی‌کنند لذا طبق نظر خودشان باید دسته‌بندی صورت بگیرد.

۳ ـ ضرورت کنترل تغییرات علم اصول بوسیله ضرب عناوین ارائه شده در هم و ملاحظه وحدت نسبت در سطر، ستون و کل

اصل این تنظیم امکان تسلطی را بر تغییراتی که در علم اصول واقع شده است بدست می‌دهد یعنی نظام کبریات چه خاصیتی دارد؟ این است که این پیدا می‌شود. یعنی در احکام بیان می‌شود، آن احکام عقلی که درباره ثبوت یا وجوب یا وقوع یا وجود صحبت می‌کند و یا آنجا اصلاً بحث روی علت این دسته‌بندی‌ها نیست، برخورد عمیقتر نمی‌شود بلکه تطبیق نهائی به منطق داده می‌شود، تطبیق یعنی موضوع چیست. موضوع محمول چیست، موضوع نسبت حکمیه چیست؟ محمول موضوع چیست؟ محمول چیست؟ محمول نسبت حکمیه چیست؟ نسبت حکمیه موضوع چیست؟ نسبت حکمیه محمول چیست نسبت حکمیه، نسبت حکمیه چیست.

(جدول ج)

انواع / موضوعات	موضوع	محمول	نسبت حکمیه
موضوع	موضوع موضوع	محمول موضوع	نسبت حکمیه موضوع
محمول	موضوع محمول	محمول محمول	نسبت حکمیه محمول
نسبت حکمیه	موضوع نسبت حکمیه	محمول نسبت حکمیه	نسبت حکمیه نسبت حکمیه

این یک تطبیق منطقی است. در آینده بایستی احراز، اخبار و انشاء به یک امر تبدیل بشوند همانطور که وقوع، وجود و وجوب باید به یک امر تبدیل گردند و نحوهٔ به وحدت رسیدن یعنی تعریف تعمیم یافته‌ای که بتواند به لحاظ خصلت ملاحظه گردد و تخصیص یافته آن باید درست بشود که یک کار دیگری است.

۳/۱ ـ تکامل نیاز تعبدی بعنوان نسبت حاکم بر جدول علم اصول و ابزار تشخیص انحراف و عدم انحراف در آن

می‌توان این کار را به جریان تکامل نیاز تعبدی ربط داد که حتماً اینگونه است و نیاز حسّی نیست و تفاوت آن نیز با دستگاههای دیگری که نیازهای حسی را اصل قرار میدهند و به صورت حسگرائی ذکر می‌شود، یا پاسخگو به مسایل مستحدثه می‌شوند به صورتی که مسایل فقهی برای آنها طرح می‌شود و سعی می‌کنند پاسخ بدهند و بصورت حسگرائی نیست ـ که در جای خودش این التقاطی و اولی الحادی می‌شود ـ مشخص است یعنی کسی که حس‌گرا بشود الحادی

می‌شود. ولی اگر نیاز، توسعه تعبد بشود آنگاه کسی که التقاطی است نه اینکه مجرم است ولی نمی‌فهمد که دین را ابزار غیر قرار می‌دهد تشریح و دقت در این مطلب و مسئله حجیت و بالابردن، اصولاً اصول‌شناسی را عوض می‌کند یعنی بعداً می‌تواند به تحولات علم اصول نمره بدهد و بگوید چگونه پیدا شد در جریان تکاملش دچار چه نقص‌هایی بود، کجا کامل می‌شود.

(س): پس بحث از حجیت یقین خارج شد.

(ج): آیا حجیت یقین با این مطالب نسبتی دارد؟

(س): البته بین همهٔ امور موجود در عالم نسبت هست! بحث از بحث وضع به بحث حجیت یقین منتقل شد به لحاظ اینکه بعضی گفته بودند! زبان تخاطب یا شارع، زبان فطرت است و یقین ملاک حجیت است نه زبان جمعی و زبان سازمانی، لذا بحث به یقین منتقل شد.

(ج): تاکنون چند مطلب بیان شده است: قوم می‌گفتند که مفاهیم حقیقی و یا اعتباری هستند و در مفاهیم اعتباری از وضع بحث می‌کنند که اگر دقیقاً ملاحظه شود بایستی در جدول زیرساخت پاسخ این حرف داده بشود

۴ ـ ضرورت دقت در مبانی علم اصول جمع‌بندی و سیر مباحث از تقسیم مفاهیم به اعتباری و حقیقی تا تنظیم و ارائهٔ جدول

بنابراین در اینجا بحث یقین به عنوان مبنای اصول طرح نشد بلکه از این جهت بحث یقین مطرح شد که آیا مفاهیم اعتباری است یا خیر؟ چرا؟ چون کلیهٔ مباحث دیگر اصول به این مسئله بر می‌گردد که در این امر تغییر داده شود. لذا بحث حجیت یقین به میدان آمد. چرا؟ برای اینکه معلوم شود فهم از دین چگونه ممکن است بعضی گفته‌اند یقین اصلاًکاری به استدلال ندارد. که شکل درویشی آن بیان شد که بدترین شکل آن بود.

حجةالاسلام حسینیان: یقین با اعتبارات چه ربطی پیدا کرد؟

(ج): کاری که مجتهد در اعتبارات می‌کند در جمعبندی به یقین می‌رسد. سه نوع یقین در این زمان وجود دارد. ۱ ـ یقین درویشی که حالت را اصل می‌دانند نقض این نوع از یقین در ابتدای بحث بیان شد ۲ ـ یقین کسانی که انسانهای صالحی هستند و زحمت زیادی هم می‌کشند و می‌گویند طریق فهم و عمل به دستورات شارع با دید عرفی است و نباید با عقلی خلط شود نظر این دسته نزدیک به نظر اخباریین است. دید نسبت به اخباریین در بین افراد بسیار شایع است و براحتی هم نمی‌توان گفت آنها مقصر هستند بلکه تقریباً به مصاب بودن آنها می‌توان اطمینان داشت. بعد مسلک اخباریین مورد دقت قرار گرفت و مهمترین امر در این مسلک مسئله یقین است. اگر یقین به نظام برگردد مگر به آسانی کسی می‌تواند ادعای یقین کند؟ آنگاه نظام یقین هم باید به مظنون‌الحجیتی برگردد که بایستی در اختیار دیگران قرار بگیرد ممکن است بین مجتهدین علم مباحثه

نباشد یعنی تا وقتی که طلبه هستند بین هم دوره‌ها مباحثه باشد اما وقتی به اَعلام رسیدند مباحثه نباشد چراکه علم یک امر مطلق نمی‌شود. اگر گفته شد هم مقنن شدن، نظام یقین می‌خواهد هم بین اعلام بایستی تفاهم باشد تا حجیت تمام بشود، مخصوصاً مخصوصاً مخصوصاً در احکامی که مربوط به ولایت اجتماعی است. احکام مربوط به ولایت اجتماعی غیر از فروع جزئیه است هرچند در فروع جزئیه نیز حکمی را به سادگی نمی‌توان به شارع نسبت داد. اما الان نظر دادن در امور اجتماعی، از آسان‌ترین کارهایی است که نظر می‌دهند. این ضربه به اصل اسلام است نه به مسلمین. یعنی وقتی که یک عده‌ای خدمت یک مجتهد و اعلم می‌روند مقدماتی را می‌چینند. اطرافیان آن اعلم بین خود و خدا اگر صدها بار مقدمات بچینند نمی‌توانند رأی آقا را در یک مسئله فقهی عوض کنند. «بقول عوام چانه‌شان می‌چاد که بتوانند تکانش بدهند.» در یک باب که محال است بتوان رأی اعلم را عوض کرد.

اهتمام به مسلمین یا به اسلام در همه‌اش مسئله خطر به بیضهٔ اسلام را بدون استثناء بر مسلمین مقدم می‌دارند ولی در امور اجتماعی حرفشان خطر را نسبت به بیضهٔ اسلام دور و یا نزدیک می‌کنند قطعاً تصرف در امور اجتماعی لازم است. «راه آسان این است که کارشنان اداره کنند و اینکه اینها جزو امور تدابیر است» ممکن است این مسائل در یک دورانی از هزار سال گذشته خطری را ایجاب نکرده باشد ولی آیا حالا نیز خطر ایجاد نمی‌کند؟! قطعاً الآن خطر ایجاد می‌کند.

۴/۱ ـ ضرورت ورود به بحث ذاتی بودن حجیت یقین و دستیابی به جدولی برای تحلیل آن و روشن شدن نسبت نظام یقین به فهم از دین و آثار آن در فقه

مهمترین مطلب این است که بحث «یقین ذاتاً حجت است» یک جمله‌اش معلوم بشود که اینگونه یقین‌شناسی آیا مربوط به این است که قرار است متقین یا خود حالت یا موقن شناسائی شود؟ این حکم مال کیست؟ بعد یک قدم بالاتر این حکمی که عقلاً بیان می‌شود جز بر اساس شناخت‌شناسی است یعنی مگر آیا علم‌النفس جز بر اساس چیزی دیگر هست؟ یا در اصول بایستی جدی وارد شد اگر قرار است سنگ زیربنای قرار بگیرد یا اصلاً نباید به آن اعتنا کرد! باید نقل کرد و گفت «عند فلان دسته از آقایانی که درباره علم‌النفس صحبت می‌کنند، در نزد آنها طریق الی‌الواقع است چه آنهایی که شناخت‌شناسی شان اینگونه باشد تا حضور فلسفه و حضور شناخت‌شناسی در علم اصول و بعد در فقه معلوم شود دارای چه منزلتی است بعد آنگاه روشن بشود که فرهنگ نسبت دادن به خدا به یک تعریف از شناخت بازگشت می‌کند که تفصیلی آن از فهم یا سنجش و حالت آن اجمالی است، حالت یعنی یقین، تفصیل یعنی استدلالی که نسبت به آن مطلب ارائه می‌شود. اینکه تأثیر منطق و فلسفه تا این اندازه بر فهم دین حاکم باشد حتی در آنجائی که اصل دین مورد تنقیص قرار می‌گیرد و هجوم بر خود دین واقع بشود. این امر اگر قبلاً خطری بدنبال نداشته است. الآن ممکن است به صورت یک خطر تلقی بشود اینکه

به راحتی می‌گویند مفاهیم «حقیقی و یا اعتباری است» آنچنان ارسال مسلّم می‌کنند بدون اینکه حداقل یک دسته‌بندی کنند تا روشن شود که این حرف در چند دسته از مطالب مؤثر است. پس این جدول چند مطلب را مشخص می‌کند: اختلافات از موضوع مورد بحث به نسبت آن و به محمول آن تقسیم می‌شود؟ چگونه آقایان بر چه پایه‌ای این صحبت را می‌کنند؟ بعد اثر آنرا به روشنی می‌توان در فقه مشاهده کرد.

(س): این مفاهیم از کجا بدست آمده‌اند؟ کار فقها یک کار استقرائی است.

۵ ـ تفاوت تنظیم جدول از کل (وصف) بطرف مصداق یا تنظیم جدول از مصداق بطرف کل و اوصاف برای تفاهم با قوم

(ج): وقتی که موضوع موضوع می‌شود، باید بدست بیاید که آیا «نسبت» است یا موضوع محمول «ثبوت» است یا موضوعی را که در آنجا نوشته شد «موضوع نسبت حکمیه» است یا محمول موضوع کلاً «سند» است یا محمول محمول «اثبات» است یا محمول نسبت حکمیه «محمول» است. که بعداً باید بررسی شود.

حجةالاسلام میرباقری: آیا در این دو جدول، سطر خانهٔ آخر که ضرب شود، این ۹ مفهوم بدست می‌آید؟

(ج): البته راه مشکل‌تر نوشتن این است که موضوعاً، موضوعات و آثار نوشته شود. اما وقتی که موضوع، محمول و نسبت حکمیه نوشته شده عین ارتکاز آقایان در منطق است.

(س): آیا از ضرب این ستون آخر، کل جدولی که همه را شامل می‌شد بدست بیاید.

(ج): بله چون در همهٔ موضوع و محمول و نسبت حکمیه هست. این جدول را می‌توان هم از اینطرف و هم از آن طرف خواند؟

(س): بنابراین وقتی که «عقل، عرف و عقلا» دو بار در هم ضرب شود این ۹ تا درست می‌شود.

(ج): ولی آنجا از کل می‌آید و نه از مصداق. اگر از وحدت آن بیاید بایستی از آن سمت بیاید اگر بخواهد از مصداق بدست بیاید بایستی از پائین به بالا رفت. یعنی اگر طرف بحث کسی است که قرار است نامهای ارتکازی برای او جمعبندی شود باید از پائین به بالا رفت. اگر بعداً بتوان آنها را به وصف تبدیل کرد و کثرتش را معین کرد. از بالا به پائین می‌آید.

حجةالاسلام حسینیان: آیا در روش ضرب تغییری ایجاد می‌شود؟

(ج): بله!!! عقل دربارهٔ وجود علمی موضوعی چه صحبتی می‌کند؟ قرار است نمونه جمع‌آوری شود و جایگزین شود اگر اینگونه هست همان آخری را می‌توان در خودش ضرب کرد. جدول درختی هم کاملاً بدست می‌آید جدول بدست می‌آید اما اگر قرار شد آنها برگردند به یک وصف تمام شود و بعد برایش عامل ذکر شود این مطلب از این سیر در نمی‌آید.

اگر گفته شد حقیقت ارتباط اجتماعی یا ملاحظهٔ نسبت یا سنجش یا نسبت بین مفاهیم نظری است

حضور اختیار در آنجا هست یا ارتباط عرفی و یا ارتباط عقلائی است اگر بگونهٔ دیگری سیر شد یک چیز دیگری می‌شود. طبیعتاً جامع اینها ارتباط است و در اینجا عوامل ارتباط هم تقسیم شده است رابطهٔ اجتماعی هست و وحدت و کثرت آن ملاحظه می‌شود نهایت این است که فعلاً از شکل مصداقی سادهٔ آن انجام می‌شود تا بعد در شکل دیگر کمی قوی‌تر شود.

۶ـ ضرورت توجه به مبانی در علم اصول و اثبات تقوم «تعبد، تقنین و تفاهم اجتماعی» بالاترین سطح بذل وسع

اخباریین در بحث، یقین را اصل می‌دادند مخصوصاً دسته‌ای از عرفا که یقینی را از ریاضات بدست می‌آورند بالاتر از جمعبندی میدانند. جمعبندی را گاهی مزاحم می‌دانند البته مراد ریاضات شرعی است نه ریاضات باطل. ریاضات شرعی می‌کشند و اخبار را هم می‌خوانند فهمی که پیدا می‌کنند، بعد نسبت به آن یقین و اطمینان پیدا می‌کنند و حکم را تمام می‌کنند. حالا یک صحبت دیگر این است باید نسبتهایی ملاحظه شود تا یقین بدست بیاید یعنی باید یک استظهار و حالتی پیداکرد ولی این حالت بعد از یک جمعبندیها می‌باشد این هم یک کار اصولی است بحث فعلاً روی همین مطلب است. اساس ایستادن در همین جاست. نهایت. قبل از رفتن به پیشواز چنین چیزی بحث اخباریین که راحت‌تر بود بحث شد. چرا؟ چون اخباری می‌خواست به صرف ریاضات و نگاه کردن به یک روایت نسبت بدهد، لذا با او شروع به بحث شد تا یقین به یقین مقنن تبدیل شود. حالا که یقین مقنن شد براحتی از اصولی نمی‌توان قبول کرد و می‌توان سئوال نمود که با کدام فلسفه می‌گوئید مقنن شده و نسبت برقرار گردید؟ حالت‌شناسی که از کار افتاد. «لِأنّه بنفسه طریق الی‌الواقع» شکست و نظام یقین و سنجش شد. حجیت از نسبت بین حالت و سنجش حاصل می‌شود حالت و سنجش، نظام یقین را تحویل میدهد ولی صحت نسبت به کجا بر می‌گردد؟ چگونه می‌گوئید؟ اگر یقین، یقین منطقی باشد شما می‌توانید بگوئید مثلاً صحت نسبت دارد ولی اگر یقین یقین منطقی شد. یقین‌شناسی یا علم‌شناسی کردید اینها جزء مصادیق فلسفه می‌شوند و خود فلسفه نمی‌شود، چون وقتی فلسفه عوض بشود، احکام هم عوض می‌شود آنگاه پایهٔ کل دین خدا را فهمیدن روی آن قرار می‌گیرد. اگر مسلمانی باشد، افترا، علی‌الله به نظر چگونه است؟ یا مسلمان باشد و دین سازی؟ یعنی آیا اخلاص این است که مرتباً هرچه بیان می‌شود و هرچه با ضریب دقت و حساس‌تر است برای تجدید نظرهای مهم در آن باید جای گذاشت و استعانت یافتن از خدا و هیچ‌گاه این مطلب هم که بصورت مخطأ و مصوب بیان می‌شود نباید درکارها تصویب صورت بگیرد از مخطئه گاهی مراد این است که در واقع خطا و صواب است. مخطئه می‌گوید اگر به میزان لازم صدمه کشیده شد خدا تفضلاً قبول می‌کند. مصوبه می‌گویند اصل کار خدا مهر و امضاء مسلمان است بعد وقتی کاری انجام شد خدا امضاء می‌کند. التزاماً آقایان آنگونه هستند. این

التزام قبول است ولی در اجراء چگونه است؟ اجرائاً که آقایان ابزارهای فلسفی را بدست گرفتند و بدون اینکه در تأثیر به حکم دقت کنند!! لذا فالیتأمل دارد.

۶/۱ـ ضرورت دقت در بحث یقین و حجیت بعنوان احکام ناظر بر عمل اجتهاد نه حکم عمل مکلفین بر مبنای قوم

پس موضوع بحث این است که از یقین و حجیت درکجا بحث می‌شود. بحث بسیار دقیقی است که در این جلسه طرح و در جلسه آینده تشریحاً مورد بررسی قرار می‌گیرد آیا یقین را به عنوان احکام اولیه به عنوان آنجایی که سه تا بخش درست می‌شود یا یقین یا ظن و یا شک، تقسیمات آنجا است یا اینکه یقین ناظر به خود عمل اجتهاد می‌شود و تأثیر یقین‌شناسی در اصول ملاحظه می‌شود و به عنوان حکم عمل از آن بحث نمی‌شود به عنوان حکم عمل اجتهاد است ممکن است کسی بگوید این مطلب چیزی نیست و آقایان هیچگاه به آن تمسک نمی‌کنند و درست نیست. مواردی مشخص می‌شود کل مواردی که آقایان حکم می‌کنند و می‌گویند این موضوع اصلاً قابل تردید نیست باید از آن گذشت ـ که این موارد کم نیستند چه در بخش احراز عقلی و چه در بخش عرفی و چه در بخش عقلائی آن ـ اهمالی که واقع می‌شود با تکیه به همین یقین می‌کنند! و استدلالهایی که ختم به چنین چیزی می‌شود در حدود تعریفی و در حدود حکمی آقایان است آنگاه مشخص می‌شود آیا در اعتبارات بحث یقین کردن (یعنی در بحث وضع) و دقت کردن اینکه به چه چیزی حجت اطلاق می‌شود تکلیف چیست؟ نقش این با بحث یقین به عنوان احکام کلی عمل بسیار تفاوت دارد. اساساً زمین تا آسمان را بهم می‌ریزد اگر از این جا یقین ملاحظه شود یعنی در اینجا یقین شخص مجتهد ملاحظه می‌شود نه یقین کسی که یک تکلیف را در تطبیق موضوع ملاحظه می‌کند یا احیاناً در فهمیدن حکم، به سراغ این مطلب می‌آید که وضعیت مجتهد در ابزارهایش چگونه است؟

تقسیماتی که در جدول (الف) به صورت یقین «منطقی، فلسفی و مصداقی» مطرح شد اگر قرار باشد بصورت دقیق‌تر جدول آن نوشته است بهتر است یقینهای اول آن حذف شود «منطقی، فلسفی، مصداقی»، «حجیت، مصادیق، تعین مصادیق» حال بحث این است که به چه دلیل قوم مفاهیم رابه آسانی تقسیم می‌کنند و بعد دربارهٔ اعتبار حکم می‌دهند و آنگاه در شاخه و برگها نزاع می‌کنند. این قسمت سوم بایستی در سطح سوم از بحث مطرح شود البته در عین توضیحی برای اینکه جایگاه بحث روشن بشود باید بیان می‌شود که بحث یقین در اینجا چگونه اثر دارد. بعد به بررسی کردن آثار آن در اکثر ابواب اصول قابل نشان دادن است.

«و آخر دعوینا ان‌الحمد لله رب‌العالمین»

جلسه: ۶۹

فلسفه اصول

تاریخ: ۷۹/۵/۲۵

طبقه‌بندی مفاهیم

«رابطه بین شناخت و حجیت»

استاد: حجةالاسلام والمسلمین حسینی الهاشمی تنظیم از: گروه پژوهشی ـ کارشناسی اصول فقه دفتر فرهنگستان علوم اسلامی

بررسی و بهینه عناوین جدول تنظیم زیرساخت علم اصول

فهرست:

۱ ـ ضرورت تنظیم جداول برای دستیابی به نظام کبریات علم اصول و کنترل تغییرات درونی و بیرونی آن... ۲

۱/۱ ـ ضرورت دستیابی به ریاضیات متناسب با مسئله تعبد برای توانمند شدن در سرپرستی جامعه ۳

۱/۲ ـ ضرورت دقت در مبنای علم اصول برای پرهیز از تأویل حسی دین و ضرورت حضور مبنا در حجیت و پرورش یا کارآمدی عینی..... ۴

۲ ـ تحلیل جدول و تبیین تناظر «موضوع، محمول و نسبت حکمیه» به «دال، مدلول و مایدل‌به» (استدلال) و ضرب در مجاری شناخت «روح، ذهن، حس»..... ۵

۲/۱ ـ پیدایش شناخت از حرکت بین انسان و جامعه در تناظر اوصاف روحی، ذهنی، حسی با اوصاف انگیزش، روابط اجتماعی، دانش ۷

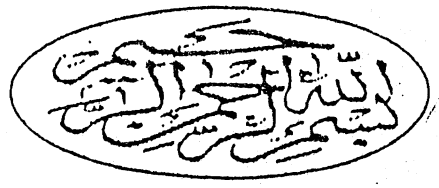
۳ ـ مقایسه تحلیل «خبر» بر مبنای اصالت ماهیت و نظام ولایت و آثار آن در علم اصول..... ۸

۴ ـ ضرورت جریان تقوای فرهنگی در علم اصول و عدم کفایت ریاضات نفسانی و عینی در فهم از خطابات ۱۰

۵ ـ تبیین جایگاه و منزلت جداول و عناوین طرح شده و نسبت بین آنها ۱۱

۶ ـ پرسش و پاسخ به سئوالات ۱۲

نام جزوه :	فلسفه اصول		
اســـتاد :	حجةالاسلام والمسلمین حسینی الهاشمی	تاریخ جلسه:	۷۹/۵/۲۵
پیاده‌کننده :	آقای نیک منش	حروفچینی و صفحه‌آرایی :	خانم رضوانی
عنوان گذار :	حجةالاسلام صدوق	تاریخ انتشار :	۷۹/۶/۲۶
ویراستار:	آقای نیک منش	کد بایگانی کامپیوتری :	۰۱۰۹۲۰۶۹
کنترل نهائی :	حجةالاسلام رضائی	زمان جلسه	۳۵ دقیقه



جلسه ۶۹ | فلسفه اصول | تاریخ: ۷۹/۵/۲۵

بررسی و بهینه عناوین جدول تنظیم زیرساخت علم اصول

حجة‌الاسلام میرباقری: این جدول برای دسته‌بندی علم اصول بر اساس فرهنگ خود قوم است، طبیعتاً باید این تقسیمات یک تقسیماتی باشد که مورد پذیرش ایشان باشد. علاوه بر آن، این تقسیمات ولو بصورت درختی شکل می‌گیرد؛ اما بنا است که همین عناوین درهم ضرب شوند و یک ماتریس درست شود. لذا باید تناسب بین اینها غیر از اینکه تناسب درختی است، تناسب ماتریس هم باشد و الا در قدم بعد قابل ضرب نیستند.

دو نکته بعنوان سئوال در ذهن ما هست، سئوال مهمتر و مسئله اول نسبت به محکومٌ‌علیه است که تقسیمات این با تقسیمات حاکم و حکم تناسب ندارد. به لحاظ اینکه ما می‌گوییم تمام اصول به حاکم و حکم و محکوم‌علیه تقسیم می‌شود، در حالیکه این تقسیم به علم اصول هم اختصاص ندارد و این جدول تقسیم‌بندی همه علوم می‌تواند باشد. در باب حاکم می‌گوییم حاکم یا عقل است و یا عرف و یا عقلاء است و طبیعتاً حکمش هم یا حکم «ثبوتی، اثباتی و ایجابی» می‌باشد، در اینصورت محکوم‌علیه آن باید با ایندو مسئله تناسب داشته باشد، نمی‌تواند گفت محکوم‌علیه عقل، موضوع است و عرف و عقلاء، محمول و نسبت حکمیه است، یا مثلاً بگوییم عقل موضوعاً حکم می‌کند و عرف موضوعات را حکم می‌کند و عقلاء هم حکمشان در آثار می‌باشد. البته

درست است که اینها در هم ضرب می‌شوند، اما ابتداً مشهود بود که خود حضرتعالی، این را در حکم به تبع حاکم تقسیم می‌کنید و می‌فرمائید حاکم یا عقل یا عرف و عقلاء است. طبیعتاً حکم هم «وجودی، وقوعی، وجوبی» است.

۱ـ ضرورت تنظیم جداول برای دستیابی به نظام کبریات علم اصول و کنترل تغییرات درونی و بیرونی آن

حجةالاسلام والمسلمین حسینی: وجوبی معنای حرکتی را دارد، وجوب...

(س): یعنی حضرتعالی ابتدائاً به لحاظ حاکم تقسیم می‌کنید، عرض من این است که تقسیم اولیه محکوم‌علیه هم باید با آن تناسب داشته باشد.

(ج): یعنی می‌گوییم حکم، محکوم به و محکوم‌علیه.

(س): اصل اینکه ما بگوییم در هر علمی ما حکم و محکوم‌علیه داریم، این محل بحث نیست، بعد هم بگوییم ما غیر از «عرف، عقلاء و عقل» هم حاکمی دیگری نداریم، سطر سوم را ـ که تقسیمات محکوم‌علیه است ـ خواه موضوع، محمول و نسبت حکمیه بگیریم و چه موضوعاً، موضوعات و آثار بگیریم، تناسب با قبل ندارد، بلکه باید جامع موضوعات عقل را بیاوریم، مثلاً بگوییم عقل راجع به تکوین صحبت می‌کند و عقلاء راجع به روابط اجتماعی قضاوت می‌کنند. به عبارت دیگر باید منتجه موضوع اصلی قضاوتشان و محکوم‌علیه اصلی‌شان مشخص شود.

(ج): زیر جدول یک علامت مجموعه وارد می‌کنیم، آنگاه این شبیه آن...

(س): آنگاه «وجود، وقوع، وجوب» هم با اصطلاح قوم خیلی سازگار نیست. اگر یک اصطلاح دیگر باشد، بهتر است.

(ج): یک کروشه بزرگی در زیر جدول بکشید، آنگاه بالای آن بنویسید، امور روحی یا علم حضوری یا قلبی، بعد بنویسید امور مربوط به عقل نظری و سنجش و بعد بنویسید امور مربوط به حسّ و تجربی. ابتدا ما باید ببینیم که آیا آن جدول به این سه مرتبط می‌شود یا خیر؟ و چه ربطی به اینها دارد؟ آن جدول چیست؟ و این جدول چیست؟ یعنی باید ببینیم جدول «ب» چیست؟ و نام اینرا هم جدول «د» می‌گذاریم. جدول «ج» یک چیز دیگری است؟

یک زیرساخت و طبقه‌بندی داریم که در طبقه‌بندی (جدول ب) دو نحوهٔ ضرب انجام می‌گیرد، یک ضرب بگونه‌ای است که ابتدا قبل از ضرب، مفردات را تجزیه می‌کنیم و بصورت افق و عمود قرار می‌دهیم. یک بحث این است که از این مسئله چه انتظاری داریم؟ آنگاه اینها را ضرب کرده و مبسوط می‌کنیم و به سه دستهٔ ۲۷تایی تبدیل می‌شود. باید در مرحله دوم ببینیم از این کار چه انتظاری داریم و در

مرحله سوم باید دید که این سه دسته ۲۷تایی چه ربطی به جدول «د» دارد.

اصولاً آیا در زیرساخت، ولو اینکه ضرب شود، در حال نشان دادن نظام جریان استدلال می‌باشد یا اینکه در حال نشان دادن آن چیزی است که بوسیله نظام استدلال درباره آن قضاوت می‌شود؟ مثلاً در قضاوت نسبت به استکان گاهی من بین استکان و مدل‌سازی برای شناسایی استکان تفکیک می‌کنم، در آنجا بصورت روشی آنرا مطالعه می‌کنم؛ بنابراین اگر پرسیده شود که کلاً هدف ما از این جدولها چیست؟ می‌گوییم بصورت خیلی کلی به دنبال نظام کبریات هستیم. اگر نظام کبریات را پیدا کنیم، نظام استدلالهای علم اصول در نظام خاصی نمایان می‌شود؛ یعنی دارای نظم منطقی می‌شود. به عبارت دیگر روشن می‌شود که کبری‌ها «نسبی» هستند، بعضی از کبری‌ها تحت یک کبرای دیگری قرار می‌گیرند و در نهایت به کبرای واحدی ختم می‌شود؛ یعنی تکلیف موضوع علم اصول کاملاً روشن می‌شود، تعریف آنهم روشن می‌شود.

(س): نظام استدلالش مشخص می‌شود.

(ج): آنگاه هرگونه تغییری در آراء در سیر تحولات اصول قابل مطالعه است، در آنصورت می‌توان گفت که این آقا این موضوع را از خانه ۱۶ به خانه ۳۲ جدول برده است، لذا توانسته به آن ۵ مسئله اضافه کند. حتی می‌توان گفت اگر این آقا به این مسئله ملتزم شود، مبنایش چگونه است؟ در خانه ۶۴ باید چه چیزی بگوید و در خانه ۴ باید چه چیزی بگوید؟ علاوه بر این می‌توان بررسی کرد که این آقا تا کجا توانسته حرفش را جریان دهد؟ انشاءالله بعداً می‌توان بررسی کرد که لوازمش در فقه چه می‌شود؟

حال اگر این آقا که کار را از مقدمات شروع کرده و به اینجا رسیده و یک سری امور را حذف کرده، آنرا از خانهٔ ۱۶ به خانهٔ ۸ رسانده است. بنابراین تعریف هر موضوع از موضوعاتی که در علم اصول محل استدلال قرار می‌گیرد، اگر حدودش کم و زیاد شود، معلوم می‌شود که آیا جایش در نظام کبریات پائین رفته یا بالا رفته است. برای شناخت نظام کبریات به یک زیرساخت نیاز داریم که دستگاه منطقی ما را منظم کند، البته یک چیز بسیار مهمی در اینجا است و دارای سه تغییر است که ما آنرا به سه جدول تبدیل می‌کنیم که تغییر دادنش راحت باشد.

آیا انشاء اول یا اخبار و احراز اول می‌باشد؟ طبعاً اول یا دوم و سوم بودن هرکدام از اینها در مبنایی که دارید، بسیار مؤثر می‌باشد. گاهی از مبنا غفلت می‌شود و در روبنا استدلال انجام می‌شود و استدلال دچار یک عدم هماهنگی می‌شود.

۱/۱ ـ ضرورت دستیابی به ریاضیات متناسب با مسئله تعبد برای توانمند شدن در سرپرستی جامعه

من در اینجا یک مطلب مهمی را خدمتتان عرض

می‌کنم، الان در دنیا یک سرفصلهای استقرایی را در دسته‌بندیهای موضوعی خارجی قرار می‌دهند و نیازهای یک جامعه یا شرکت و کتابخانه و... را ملاحظه کرده و یک دسته‌بندیهایی انجام می‌دهند، آنگاه مجبورند دسته‌بندیها را تعریف کنند و بنا به تعریف، طبقه‌بندی می‌کنند و در امور مورد نظر یک گردش کار درست می‌کنند، در اینصورت گاهی یک مسایل جدیدی پیدا می‌شود که تعاریف آنها را نمی‌پوشاند ـ البته تعریف را با علامت به کامپیوتر می‌دهند، کامپیوتر هم به ضرب و زور توجیه کار نمی‌کند، در هر جایی که علامت مورد نظر قرار داده نشود، کامپیوتر کار نمی‌کند ـ لذا آنها سیستم را بهینه می‌کنند؛ یعنی تعریف مجدد کرده و علامت جدیدی را وارد می‌کنند، در اینصورت که شما کارتان را دقیق انجام می‌دهید و از بالا نظر می‌کنید و نسبتهایش را ملاحظه می‌کنید، معنایش این است که اجتهاد را بصورت ریاضی در می‌آورید. به عبارت دیگر ریاضیات درست می‌کنید. شاید گفته شود، درست کردن ریاضیات چه حسنی دارد؟ می‌گوییم در اینصورت تغییرات در فتوی کمّی می‌شود، لذا می‌شود قضاوت جدیدی داشته باشید و بگوئید تعبد با کدام نوع از ریاضیات سازگار است. اگر نتوانید ایمان را به ریاضی تبدیل کنید؛ یعنی نتوانید قدر و اندازه را کمّی کنید، دیگر نمی‌توانید جامعه را سرپرستی کنید. البته من به ساحت بزرگان جسارت نمی‌کنم که در آنچه تا الان انجام گرفته واضح است که سرپرستی رشد جامعه و حتی سرپرستی رشد فرد هم در آن نیست. بله، شکی نیست که احکام کلی التزامی بیان شده است و علماء زحمت کشیده‌اند، شکرا... مساعیهم، تا این زمان تکلیف بیش از این نداشتند، این هم قبول. اما اگر این کار انجام نشود، امر اقامه که تعطیل بردار نیست، لذا اقامه بدست دشمن می‌افتد.

۱/۲ ـ ضرورت دقت در مبنای علم اصول برای پرهیز از تأویل حسی دین و ضرورت حضور مبنا در حجیت و پرورش یا کارآمدی عینی

بنابراین اینکه از نظر مبنایی انشاء یا اخبار و یا احراز مقدم باشد، اثر عظیمی دارد که یکطرفش در امر حجیت است و یکطرفش هم در پرورش و کارآمدی عینی می‌باشد. آیا شما کارآمدی را جزء مرجحات استدلال می‌شمارید؟ می‌گوییم خیر، ما می‌خواهیم تکلیف اقامه روشن شود، می‌خواهیم تکلیف دفاع روشن شود. اگر در دفاع گفته شده که در صورت احساس خطر نسبت به بیضه اسلام باید «بأیّ وسیلةٍ ممکنه» دفاع کرد، ما می‌خواهیم تکلیف اینرا مشخص کنیم.

اگر این قدر و منزلت معین شود و بصورت ریاضی در بیاید و تحولات اصول هم بدست بیاید، در اینصورت روشن است که اگر مبنای عرف را مقدم داشتید، ممکن است که در نهایت حسّ بر دین حاکم

شود و تأویل حسی رخ دهد. ما الان در این باره نمی‌خواهیم قضاوت کنیم، فعلاً ما می‌خواهیم سیر کار خودمان را ادامه دهیم. در موضوع کار خودمان آنرا بررسی کنیم تا ببینیم چه می‌شود. البته واضح است که اگر کار به آکابر عرضه شود، یکی اینکه اگر تطبیق دقیق مطالب از زیربنا و بنا انجام شود و ایشان ببینند که ما می‌توانیم تحولات را خوب بیان کنیم و ربط امور خوب اثبات شده است، در اینصورت علمیت آنرا می‌پذیرند، دیگر اینکه با تعجب ببینند که اگر ما فلان مبنا را اصل قرار دهیم، در فتوی و عمل اینگونه باید رفتار کنیم. گاهی این مسئله به ضروریات ـ نه نظریات ـ دین برخورد می‌کند، چون اگر بنا شود که دین تأویل حسّی شود به ضرورت دین برخورد می‌شود. این امر را هیچ فقیهی نمی‌گوید: «ولو این مسئله با ضرورت دین و نبوّت هم برخورد کند، چون تابع امیال من است، من آنرا قبول دارم». همانگونه که ما در موضوع‌شناسی، شاخصه‌های حسی و قیاس را قویاً دخالت نداریم، در اینجا هم در حجیت قویاً محکم کردن بنیان حجت را دنبال می‌کنیم و یک سر سوزن اهمال در این طرف را درست نمی‌دانیم.

۲ ـ تحلیل جدول و تبیین تناظر «موضوع، محمول و نسبت حکمیه» به «دال، مدلول و مایدل‌به» (استدلال) و ضرب در مجاری شناخت «روح، ذهن، حس»

یک سئوال این است که چگونه می‌توان این جدول را درست کرد؟ ما می‌گوییم قبل از وارد شدن در این بحث، می‌توان گفت که استدلال بمعنای طلب دلالت کردن نسبت به یک چیزی از چیز دیگری‌است؛ یعنی از یک معلوم بطرف یک مجهول سیر کردن که یک واسطه هم لازم است. در اینصورت آیا می‌توان استدلال را تقسیم کرد تا بگوییم که استدلال «دال، مدلول و مایدل به» می‌باشد. آیا می‌توانید اینرا در نفی و اثبات محض ببرید، می‌گوییم در دستگاه آقایان این امر ممکن است. در اینصورت آیا می‌توان گفت که «محمول، موضوع و نسبت حکمیه»، منشأش به انحصار عقلی باز می‌گردد ـ به عبارت دیگر استدلال یا کبری؛ یعنی محمول است و یا کبری نیست، در اینصورت که کبری نیست، آیا می‌توان گفت یا نسبت حکمیه است و یا موضوع است. شما می‌خواهید یک نسبتی را برای یک موضوع ثابت کنید، پس مفروض این است که موضوع دارید، اگر موضوع نداشته باشید، استدلالی درکار نیست، اگر هم موضوع داشته باشید و محمول نداشته باشید، استدلالی درکار نیست. علاوه بر این اگر موضوع و محمول هر دو را داشته باشید، اما نسبت بین ایندو نباشد، باز هم استدلال وجود ندارد. این مسئله در سلب و ایجاب هم جای می‌گیرد. بر فرض آیا می‌توان اینها را در خودش ضرب نمود و بگوییم موضوع‌شناسی و محمول‌شناسی و حکم‌شناسی تا برایش شاخصه ذکر کنیم؟ آنگاه در مرحله دوم بگوییم

محمول موضوع چیست؟ یعنی وقتی می‌خواهید موضوع را بشناسید، باید استدلالی بیاورید، در اینصورت می‌توان گفت محمول در موضوع‌شناسی چیست؟ باز می‌توان گفت محمول در محمول‌شناسی چیست؟ و محمول در نسبت حکمیه چیست؟ آیا می‌توان گفت نسبت حکمیه، خود موضوع استدلالی چیست؟ یعنی در بحث منطقی و روشی، نسبت حکمیه چیست؟ همچنین آیا می‌توان گفت نسبت حکمیه در محمول‌شناسی و نسبت حکمیه‌شناسی چیست؟ آیا می‌توانید در همین جا ضرب سومی هم داشته باشید. اگر ضرب سوم را انجام دادید، در اینصورت آیا می‌توانید آنرا به آن جدول تطبیق دهید؟ هرگاه جدول «ج» به ۲۷تا برسد، آیا با این ۲۷تا انطباق دارد. در انحصار مجاری فهم، یعنی مجاری دلالت به روح و ذهن و حس قرار دارد. البته این اشکال جای دارد که بگویید آیا حتماً سه مجرا وجود دارد یا دو یا یک مجرا هست؟ از کجا اینرا مفروض گرفتید؟

در اینجا دو راه برای وصف این مطلب دارید، یکی تمسک به ارتکاز عام درکلیه عرفها است، یعنی به ارتکازات برگردید، ما نام اینرا بداهت نمی‌گذاریم، بلکه می‌گوییم این رجوع به ارتکازات است. یکدسته علوم مربوط به امور حسی است و یکدسته مربوط به حالت‌شناسی و یکدسته دیگر مربوط به امور نظری می‌باشد، این در ملتهای مختلف هم هست. می‌توان نام قدر متیقن از ملتها را بدیهی یا ارتکازی بیرونی قرار داد. این بحث در شناخت‌شناسی مطرح است که می‌گوییم جامعه هرگاه بیرون از فرد توصیف شود، در بیرون یک چنین روابط و مفاهیمی وجود دارد که به متدین بودن و متدین نبودن هم ارتباطی ندارد. دردهای روحی را مانند ترسیدن، غمناک شدن و شادشدن و... یعنی احساسات درونی و حساسیتها و بهرحال درکهای روحی و همچنین درکهای سنجشی و درکهای حسی دارند، این امور در جوامع وجود دارد و سه دسته است.

شاید بگویید چرا اینرا سه دسته قرار می‌دهید، ممکن است، صدها دسته با صدها موضوع دیگر داشته باشید؟ می‌گوییم اینرا به کلی تبدیل کنید تا ببینیم چگونه می‌شود؟ یعنی دسته‌بندیهای بزرگ بیان کنید و مابه‌الاشتراکهای آنرا ذکر کنید، طبیعتاً با روش انتزاعی هم اگر بررسی کنید، در جوامع مختلف چنانچه دعوی بداهت نکنید، به سه سرفصل مشترک در ارتکازات در مراحل مختلف تاریخی می‌رسید که هر یک از پایه‌ها به بقیه استدلال شده است و بحث شده است. در تاریخ شهود گرایان بوده‌اند که در مورد حسّ و نظر صحبت کردند که این عده بر پایه اصل قرار دادن ادراکات شهودی و یا ادراکات روحی نظر می‌دهند. یک دسته دیگر هم عقل‌گرایان هستند که بر پایه سنجشها و تحلیلهای نظری هر دو درک دیگر و همچنین نظر خودشان را مورد بحث قرار داده‌اند. یک دسته دیگر هم

امور حسی را پایه قرار داده‌اند و درباره دو بخش دیگر صحبت کرده‌اند. این منحصر به یک دسته و طایفه هم نیست.

۲/۱ ـ پیدایش شناخت از حرکت بین انسان و جامعه در تناظر اوصاف روحی، ذهنی، حسی با اوصاف انگیزش، روابط اجتماعی، دانش

حال باید ببینیم که اگر راجع به عوامل درونی بخواهیم بحث کنیم، چه می‌گوییم؟ آیا در شناخت‌شناسی، خود موضوع شناخت را بنفسه شناسایی می‌کنیم یا اینکه شناخت انسان را مورد شناسایی قرار می‌دهیم؟ شناخت امری است که بین انسان ـ که شناسایی کننده است ـ و جامعه ـ یعنی بیرون انسان واقع می‌شود. شناخت موضوعی است که بین ایندو حرکت واقع می‌شود و اینگونه نیست که مستقل از هر یک از ایندو باشد.

حال اگر گفتیم ما یک بار می‌خواهیم شناسایی را بوسیله هر یک از این سه دستگاه بشناسیم، آیا می‌توانیم موضوع هماهنگی (نسبت) را از هر یک از اینها سلب کنیم یا اینکه نسبت اساس آن است، چون نسبت خودش در طبقه‌بندی خودش دارای یک موضوع است. اگر پرسیده شود که این موضوع چگونه پیدا می‌شود؟ می‌گوییم بوسیله حرکتی که بین فاعل‌شناسایی (کسی که می‌شناسد) و محیط واقع می‌شود. آیا می‌توان گفت که سه طایفه در این موضوع مشترک هستند، یعنی نسبتهایی که مربوط به امور حسی، نسبتهایی که مربوط به حس یا سنجش هستند.

باید در مسئله ربط یک جامع مشترک بین انسان و جامعه پیدا کنید، تا بتوانید چنین چیزی را بگویید. اصلی حس مربوط به عالم ماده است، سنجش هم مربوط به ارتباطات اجتماعی و خود نفس رابطه است و روحی مربوط به تعریف انگیزش است؛ یعنی در ارتباط با انسانها است، موضوع، سه چیز است، نمی‌تواند یک نوع هماهنگی داشته باشد، هرچند جوهرهٔ هماهنگ کنندهٔ یکی است. مثلاً من با چوب و آهن برخورد می‌کنم، در فرم دادن به رفتار چوب و آهن، کاری انجام می‌دهم که با کار من در فرم دادن یک انسان به یک گونه نیست؛ بلکه با سه خصوصیت است، یک خصوصیت ارتباط من با عالم طبیعت است و خصوصیت دیگر ارتباط من با انسانها می‌باشد و خصوصیت دیگری هم ارتباط من با جامعه؛ بعنوان روابط اجتماعی است.

بیش از این وارد جزئیات این بحث نمی‌شویم و به اندازه‌ای که برای اینجا کافی باشد، بیان می‌کنیم، چون در اینجا عمیقاً وارد بحث شناخت‌شناسی نشدیم، البته دو، سه بار اشاره کردیم، یعنی به اندازه‌ای که در بحث اصول لازم بود، فهم و مفهوم را ملاحظه کردیم تا مفاهیم را نسبی کنیم و از حقیقت اعتباری خارج کنیم. البته شاید پرسیده شود که مطلق بودن

مفهوم چه ضرری دارد؟ (۱)

---

۱ ـ من بعنوان پاورقی به این مسئله جواب می‌دهم، هرگاه مفاهیم را مطلق نمایید و عرفی آنرا هم مطلق کنید، در بسیاری از موارد بکارگیری مفاهیم، ناچارید به مجاز بودن آن حکم کنید، مجاز کردن خیلی بد است و این مطلب در جای خودش انشاءا... روشن می‌شود، مثلاً از اول تا آخر اضافاتی که نسبت به معصومین (علیه‌السلام) درباره اوصافشان ذکر می‌شود، همه را مجازی می‌دانند.

(س): معنای نسبی شدن چیست؟

(ج): مهم این است که یک وصف در کجا بکار می‌رود، این حق و حقیقی است ولو ما معنایش را نفهمیم یا بفهمیم، اگر می‌خواهید استضائه کنید، اینرا در جمع‌بندی بیاورید. زود این مطلب را رها نکنید و نگویید که اضافه تشریفی کرده‌اند. خاصیت این اضافه تشریفی این است ـ البته نمی‌خواهم به ساحت مقدس وحی اعظم و همچنین به علماء بزرگ جسارت شود، اما من برای نشان دادن انتهای خط عرض می‌کنم ـ که انسان بگوید اینها «برای خودشان یک شعری گفته‌اند» و خواسته‌اند شما را تحریک کنند، معنای این همان فیلمهای فعلی تلویزیون است؛ خلاصه‌اش این است که بگوییم این حرفها دروغ است. غرض آنها پرورش بوده است. حقیقی و نسبی شدن؛ یعنی اینکه در جای خودش حقیقت است، محکی‌اش، یک محکی حقیقی است، و شناسایی آن بر ما تا میزانی که بتوانیم لازم است، باید جمعبندی کنیم و نسبتهایش را بررسی کنیم و دقت کنیم که ببینیم چه چیزی را می‌توانیم بدست آوریم. تکلیف شما با این مطالب بسیار مشکل است. شما از قالب این مجازی بودن بیرون بیایید، آنگاه برای رسیدن به معارف این زیارتنامه‌ها و ادعیه را بخوانید. اگر پیش فرض شما این باشد که در این دعایی که من می‌خوانم، یک کلمه مجاز بکار نرفته است و آنچه را که بیان کرده، مدلول و محکی حقیقی دارد. در اینصورت حقیقت این مفاهیم همانند یک نور افکنی بر شما می‌تابد، از این حقیقت و راست‌تر پیدا نمی‌شود. از مطالب عجیب همین تفسیر آقایان از راست و دروغ

(س): بهرحال آن هم آیا در عالم بالاتری یک صدق دارد یا هیچ صدق بمعنای کشف وجود ندارد؟

۳ـ مقایسه تحلیل «خبر» بر مبنای اصالت ماهیت و نظام ولایت و آثار آن در علم اصول

(ج): من این مطلب را تنزل می‌دهم و پایین می‌آورم. اگر سئوال شود که آیا این شیء، لازم است یا لازم نیست؟ می‌گوییم در منتجه و نقطه اثر ببینید که آیا باید باشد یا خیر؟ اگر در نقطه بهینه کردن لازم نیست، آنرا نیاورید، اگر لازم است، آنرا بیاورید، آیا در نقطه اثر لازم است که خبرش باشد؟ می‌گوییم خیر، خبرش هم لازم نیست. پس صدق مطلق نیست، صدق، اخبار دادن نیست، باید دید که اخبار دادن در منتجه چکاره است؟ شما در حال انجام یک عملی هستید.

(س): اگر تعریف صدق را بصورت دقیق بفرمایید خوب است.

(ج): خبر چکاره است؟ آیا خبر تابعی از انشاء است، آیا انشاء تابعی از خبر می‌باشد؟ اگر ماهیت اصل باشد، انشاء تابعی از خبر می‌باشد. این نکته دقیقی است که اگر ماهیت اصل باشد، انشاء تابع خبر خواهد بود، انشاء هم باید حتماً به مقتضیات نفس‌الامریه بگونه‌ای انجام گیرد که بقول معروف «ما جعل ا... المشمشة المشمشة بل اوجده، لما خلق‌الحمار ناهقاً و...»، دیگر «لما و لم» درست نیست. اگر مطلقاً کیفیت وسیله ارتباط در منتجه است، در نظامش، نظام اختیارات اصل است و نظام انشاء اصل در پیدایش کیفیت است. البته «نظام» دارد و هرج و مرج نیست؛ بلکه نظام اختیارات (نسبت اختیارات بهم) معین می‌کند که چه کیفیاتی وجود داشته باشد. چگونه می‌گویید اگر این قلم را در کوره قرار دهیم. دیگر قلم نخواهد بود و معنا ندارد که بگوییم این قلم است، چون به اصطلاح آقایان در اینصورت این قلم استحاله می‌شود. به فرض محال اگر اخبار عرفی هم اینگونه شد، آیا مگر می‌شود به آن برای تمام کردن کار تکیه نمود. تا چه رسد به اینکه اخبار را آنقدر غرض بگیریم و بگوییم حقیقت کل مفاهیم است.

یک وقت می‌گویید اخبار از قبیل کلمات است،

می‌باشد، فرضاً اگر چیزی در نزد ما باشد و ما به بودن آن خبر بدهیم ـ صرف نظر از اینکه این چیز به ما ربط داشته باشد یا نداشته باشد ـ می‌گویند شما صدق در خبر دارید. حال اگر خبر دادن به اینکه این مداد در اینجاست، مطابق «وظیفه» نباشد و حتی حرام باشد و گفتن اینکه مداد نیست، وظیفه باشد ـ ولو اینکه واقعاً مداد در اینجا باشد ـ در اینصورت حقیقت کدامیک است. آیا حقیقت «نیست» است یا «هست»! آیا «وقوع» دلیل بر حقانیت سخن شما است یا اطاعت. اگر وجود شیء، وجوب ذاتی داشت صحیح است که بگوییم خبر راست آن است که بگوییم این مداد هست و خبر دروغ آن است که بگوییم مداد نیست. اما اگر بنفسه و بذاته هویت این منحل در تکلیف شد و گفتید قدر و منزلت این، جزء در عالم تکلیف هیچ معنایی ندارد، در اینصورت صدق مخبری اصل است نه خبر. اگر مخبر صادق باشد، عین حقیقت است. بلافاصله می‌گوییم عجب امتحان سختی است که باید امر غیبی را حق بدانیم و امر حسی را غیر حق. روی این مطلب دقت کنید.

باید سه بار با هم ترکیب شود تا به انشاء برسد، عین گمانه که ما می‌گوییم باید سه بار ترکیب شود. مثال ساده‌اش این است که نمی‌توان به پنبه چیزی آویزان کرد، چون اولاً گره نمی‌خورد، تا بخواهیم در مرحله ثانی چیزی را به آن ببندیم، اما اگر این پنبه ریسیده شود و پیچیده شود و چندین بار در هم منعکس شود، محکم می‌شود، بطوریکه هر چه انعکاس آن بیشتر شود، این انضمامش بهم امکان انتقال انرژی را بیشتر می‌کند و اگر این طناب خیلی قطور شد، می‌تواند یک کشتی را مهار کند، می‌تواند یک زور زیادی را مهار کند، اگر منعکس در هم نشد، این قدرت را ندارد. یک وقت هم می‌گوییم در کار علمی «گمانه، گزینش و پردازش» لازم است، اما گمانه اولی بستر درست می‌کند و گمانه دوم، گمانه بر گمانه یا همان بهینه گمانه می‌باشد و گمانه سوم نسبت بین این بهینه و بهینه‌های دیگر را ملاحظه می‌کند، در اینصورت محکم می‌شود و اولین استدلال را درست می‌کند. در خبر هم اگر گفته شود که ما لفظ را از عرف می‌گیریم و سه بار رویش دقت می‌کنیم، آنگاه به فهم دین می‌رسیم، ما می‌گوئیم این قبول است و بمعنای «بلوغ سعی» است؛ اما اگر بگویید این خبر را اصل و حقیقت می‌گیریم و هر ترکیبی که با این نخورد و با معنای مفردات این سازگاری نداشت، آنرا مجازی می‌گیریم. در اینصورت می‌گوییم این دیگر چه حرفی است، مگر دین ساخته جامعه و عرف بود. اگر بگویید ما می‌خواهیم از لسان تخاطب استفاده کنیم، می‌گوییم این دیگر چه نحوه استفاده از لسان تخاطب است؟! این کار را برای اهل اصطلاح خودتان انجام نمی‌دهید. عقلاء در کار ریاضی، شیمی و صنایع در دستگاه خودشان، اگر کسی معنای لغوی را توجه کند و مثلاً به جای کلمهٔ رادیکال، ریشه گرا بگوید و به جای کلمه ضرب، کتک زدن و... را بکار ببرد و معنای اصطلاحی را توجه نداشته باشد، آن شخص را از دایرهٔ اهل فن بیرون می‌کنند؛ می‌گویند شما در این دستگاه حق سخن گفتن را ندارید، می‌گویند این با این اصطلاحات بصورت عوام برخورد کرد. تفاوت بین عوام و خاص در کلیه علوم چیست؟ جزء این است که اصطلاح علوم، مطلقاً اصطلاح عوام نیست؟! اصطلاحات در کنار عرف قرار دارد و قسیم آن است، اگر گفتیم زبان اهل فن، بمعنای ادبیات اهل فن می‌شود. آنگاه بعضی‌ها ادبیات هدایت را از ابتدا تا آخر مجاز می‌گیرند.

(س): علم اصول برای عرف نوشته نشده است، اما مطابق نظر آقایان قرآن برای عرف نوشته شده است.

(ج): آیا حاضرند خودشان را کنار بکشند و بگویند ای مردم، هر چه از قرآن فهمیدید؛ عمل کنید؟ این را خلاف می‌دانند. فهم از کلمات حکیم علی‌الاطلاق خیلی مهم است، البته گاهی طرف مقابل ما یک انسان عامی است و حکیم علی‌الاطلاق نیست، در اینصورت وقتی آن شخص حکیم علی‌الاطلاق

نباشد و تعبدی هم درکار نباشد، فهم عرفی کافی است.

(س): آنهایی هم که مانند مرحوم فیض می‌گویند؛ می‌شود به بطن قرآن برسیم، می‌فرمایند راه این امر، تقوی است. اگر ریاضت بکشی، آن حقایق برایت منکشف می‌شود.

۴ـ ضرورت جریان تقوای فرهنگی در علم اصول و عدم کفایت ریاضات نفسانی و عینی در فهم از خطابات

(ج): تمام این کارها را هم اگر انجام دهید به بطن قرآن نمی‌رسید.

(س): در مقدمهٔ تفسیر صافی می‌فرمایند، برای اهل آن این مسئله پیدا می‌شود.

(ج): اولاً ما برای اهلش صحبت نمی‌کنیم، بلکه برای عقلاء که نااهل هستند(!) صحبت می‌کنیم تا بسراغ آقایان برسیم. برای عقلاء که نا اهل هستند ـ البته بنابر قول فیض که شما اشاره می‌کنید ـ بعد از همه جمعبندی‌ها و دقت‌ها و تلاشها، هرگز «لایصاحب بحقیقت القرآن» چون این مخصوص به «مَنْ خوطب به» است. شما باید در انقیاد سعی خود را نشان دهید، شما باید سعی کنید که درک خود را چگونه می‌خواهید به دین «نسبت» بدهید، چون این درک شما است که تدریجی‌الحصول است و حتماً نقص و کمال دارد و حتماً مطلق نیست. اگر درک غیر مطلق بخواهد، اِسناد به علم مطلق پیدا کند، منطق استناد لازم دارد تا در تلاشش حجت تمام باشد، یعنی در اینکه عصیان در استناد نکرده است.

به فرمایش جناب آقای فیض بر می‌گردم، مگر عصیان در استناد چیست؟ آیا تقوی لازم است؟! این مسئله تقوی مانند این است که بگوییم بالاخره نفهمیدیم این تقوی را با «ط» می‌نویسند که بگوییم از طغیان است یا با «ت» می‌نویسند، قضیه چگونه است (!) تقوای در فرهنگ ربطی به تقوای در جسم ندارد. تقوای در مشتهیات نفسانی ربطی به تقوای در فرهنگ ندارد. تقوای در فرهنگ، بدنبال حجیت بودن است. البته ممکن است تقوای در ریاضات نفسانی داشته باشند و ابتهاجات جسمی داشته باشند، اما اول، ابتهاجات نظری و بعدش روحی است. مگر در آنجا ابتهاج نیست، نسبت چگونه تمام می‌شود؟ روزه گرفتن چه ربطی به این کار دارد؟ نماز خیلی خواندن در ابتهاجات تقوای جسمی است، تقوای نظری چیز دیگر است؟ این تقوا پرهیز در این است که مبادا چیزی در نسبت دادن به وحی دخالت کند. اینکه کسی بگوید من «فلان مسئله را می‌بینم» می‌گوییم این حرفها را رها کنید، خودتان می‌دانید که بر شما وحی نمی‌شود و شما می‌دانید که علمتان مطلق نیست، اینکه بگویید آقا امام زمان(عج) ما را نگه می‌دارد، می‌گوییم این غلطها چیست که به آقا نسبت می‌دهید. واقعاً اینها ادعاهای غلطی است، این چه حرفهایی است که به آقا نسبت می‌دهند. اگر از اول تا آخر، هر جا معنای تفقه و تفکر را

آوردند، دربارهٔ آخرت گفتید، آیا این تعبیر هست یا خیر؟ اگر کسی ضد اینرا عمل کند و یکی را دربارهٔ آخرت نبیند، چقدر خلاف می‌بیند؟

البته من اینرا قبول دارم که چون مفهوم تقوا و مفهوم عرفان به دلیل اینکه در محیط اجتماعی دیگری شکل گرفته است، تقوا را در منطق نمی‌آورد. تقوای در منطق این است که انسان مواد را اشتباهی نبیند و بصورت صحیح منطق را در پیاده کردن رعایت کند و به اصطلاح با پیش داوری کار نکند. اما خود این دستگاه منطقی شما چگونه است؟ خود اینکه شهود وسیله و طریق است، این را از کجا می‌آورید؟ آیا انسان به نبوت می‌رسد. این هم خوشمزه است که از آیه «و الذین جاهدوا فینا لنهدینهم سبلنا» استفاده می‌کنند و پشت سر همدیگر از ارتکازات در تفسیر استفاده می‌کنند، به عبارت دیگر به نظر من اینها همان چیزی (افتراء) است که در ماه رمضان نمی‌توانید به قرآن نسبت دهید.

۵ ـ تبیین جایگاه و منزلت جداول و عناوین طرح شده و نسبت بین آنها

پس ما یک امور روحی یا ذهنی و حسی یا مثلاً حضوری، قلبی و سنجشی و نظری و تجربی و... داریم، اینکه این امور بر حسب موضوعشان با هم اختلاف دارند، ما قبول داریم، اینکه کیفیت نسبت در آنها مختلف می‌شود، اینرا هم ما قبول داریم. اینکه بدون وارد شدن در بحث شناخت‌شناسی اینها را بررسی کنیم، این هم قبول است، اما آیا اینها کلاً جزء موارد منطق هستند یا خود منطق هستند؟ یعنی اینجا می‌توانند بصورت محکوم‌علیه در بیایند، یا وقتی در حال تجزیه منطق در منطق استناد هستید، اینها نباید جزء آنها باشند؟ این یک سئوال است. شما زیر احراز، اخبار و انشاء که عقل و عرف و عقلاء است، نسبت و سند و تناسب را آوردید که اگر در جدول تعریف نگاه کنیم، باید یکطرف اینها علت باشد و طرف دیگر نتیجه باشد، یعنی باید از ضرب «نسبت، سند و تناسب» و «ثبوت، اثبات و ایجاب»، «موضوع، موضوعات و آثار» آندسته آنطرفی؛ یعنی آثار «خرد، کلان و توسعه» پیدا شود. اینطرف هم علل آن هست. شاید بپرسید در اینجا چه چیزی را باید بشناسیم؟ اصل کار ما استخراج «نظام کبریات» است، در نظام کبریات طبیعتاً یکبار باید بر اساس اصل قرار دادن خبر ـ یعنی بالا قرار دادن خبر ـ و تابع قرار دادن عقل و انشاء و عقلاء و احراز را بیاوریم. یکبار هم باید عقل را اصل قرار دهیم و یکبار هم انشاء را اصل قرار دهیم. چون این در سه جدول نوشته می‌شود، جابجا کردن آن برای ما راحت است و باید ببینیم که در هرکدامشان، مسایلش چه تغییرات مهمی خواهد داشت. البته فعلاً با این هم کاری نداریم. فعلاً با این مسئله کار داریم که آیا این عناوین که در اینجا داریم؛ یعنی «موضوع، مجمول، نسبت حکمیه» آیا اینها از سری بحث «وجود، وقوع، وجوب» و «عقل، عرف و

عقلاء» در نسبت به خط حاکم و حکم و محکوم‌به و محکوم‌علیه هستند، یا از این سری نیستند.

۶ـ پرسش و پاسخ به سئوالات

آقای مرتضی حسینی: من یک پیشنهادی دارم برای خط دوم خانه دوم که وجود و وقوع تقریباً به یک معنا هستند، در حالیکه اثباتاً و ثبوتاً تفاوتشان طبق فرمایش شما در این است که مقام ثبوت کاری به علم و جهل انسان ندارد، در حالیکه اثبات مقام کشف انسان از واقع است، اگر بجای وقوع، وقوف را بگذاریم که دلالت بر علم شما نسبت به وجود کند، این با معنای اثباتاً تناظر بیشتری پیدا می‌کند.

(ج): من توضیح می‌دهم، شما ببینید که آیا نظر حضرتعالی تأمین می‌شود یا خیر؟ اگر نقشه یک سد اشکالی داشته باشد و شما بگویید این نقشه درست نیست. اگر بپرسند که چه اشکالی دارد؟ فرضاً می‌گویید این طاق دارای مقاومت و مصالحی است که محال است این بار را بکشد، در اینصورت می‌گوییم شما در مرتبه ثبوت، نفی می‌کنید، چون فرضاً نقشه درست است و آنرا بررسی می‌کنید و به کامپیوتر می‌دهید و اشکالی مشاهده نمی‌گردد. اما اگر پول و امکانات برای درست کردن این سد نداشته باشید، این نقشه در بایگانی می‌ماند تا روزگاری که پول پیدا شود. هرگاه پول پیدا شد، می‌گویید آن نقشه را بیاورید و مصالح بخرید و سد را بسازید. پس تمامیت نقشه مطلب غیر از تمامیت خود مطلب است؛ یعنی غیر از وقوف شما بر آن است؛ یعنی غیر از اطلاع شما بر واقع شدن است. ابتدا باید ملاحظه شود که آیا این مطلب ثبوتاً ممکن است یا خیر البته پس از اثبات امکان وجودی‌اش؟ چون دلیلی وجود ندارد که واقع شود. اگر شما توانستید وقوعش را هم احراز کنید، این یک مرحله دیگر است؛ یعنی ابتدا واقف و آگاهی بر شایستگی‌اش نسبت به وجود شده‌اید، در مرحله دوم وجودش برای شما احراز شده است، به این اثبات می‌گویند، نه آگاهی نسبت به اینکه وجود پیدا کرده است. به خود آگاهی، اثبات نمی‌گویند. البته می‌توان آگاهی را تقسیم کرد و بگوییم آگاهی نسبت به امکان و آگاهی نسبت به وجود، اما خود اینکه ثبوتاً (عقلاً) این قابلیت ملاحظه دارد یا خیر؟ می‌گوئید ثبوتاً قابلیت ملاحظه ندارد.

(س): یعنی شما می‌فرمایید که تفاوت ثبوت و اثبات، ذهناً و تحققاً می‌باشد.

(ج): عقلاً عقل حکم به جواز وقوع می‌کند، این بمعنای ثبوت است. در مرحله دیگر عقل حکم می‌کند که فلان چیز واقع شود، این تحقق شیء است مرحله دیگر این است که عقل، حکم می‌کند که در حرکت باید این شیء اینگونه باشد، این هم وجوب می‌شود. پس در هر سه‌تا حاکم عقل است؛ یعنی شایستگی نسبت به اصل «وجود، وقوع و حرکت» است.

(س): پس باید معنای وجود عوض شود، مثلاً

بگوییم امکان وجود.

(ج): وقتی می‌گویید وجودش امتناعی ندارد، این بمعنای امکان صرف نیست، قبل از بررسی شما دربارهٔ امکان صرفش نظر می‌دهید که آیا ممکن است یا خیر؟ اما وقتی ملاحظه کردید می‌گویید عقلاً وجودش صحیح می‌باشد و عقلاً محذوری ندارد.

حجةالاسلام میرباقری: این امکان وجود می‌شود.

(ج): آیا در اصول این بحث را نداریم. اینکه می‌گویند ثبوتاً او اثباتاً، سقوطاً او اسقاطاً.

(س): اگر هم گفته شود، غیر از اصطلاح حضرتعالی است، این مشترک لفظی است. به لحاظ ذات ماهیت در مرتبه قبل از ملاحظه لوازم، یک شیء اگر ذاتاً ممتنع نباشد، این بمعنای امکان ذاتی است. امکان وقوعی هم به این معنا است که یک شیء در مرحله وقوع هیچ محذوری ندارد.

(ج): آیا در مرحله وجود یا وقوع؟

(س): در مرحله تحقق خارجی در مرحله ثبوت، چون در ثبوتش هیچ محذوری پیش نمی‌آید، البته اینکه آیا الآن هست یا نیست، ممکن است که لوازمش نباشد، اما اگر باشد؛ هیچ محذور عقلی پیش نمی‌آید. مقصود آقایان از امکان وقوعی همین است.

(ج): در عین حالی که این بحث در پاورقی خوب است مطرح شود، اجازه بدهید که آراء آغا ضیاء را هم ببینیم، تا ببینید که این ثبوت، سقوط و اسقاط را در آنجا چگونه بکار بردند، ما از شما استفاده می‌کنیم.

(س): ما که کاری به مفردات نظر آقایان نداریم. بحث در این است، محتوایی که حضرتعالی می‌فرمائید؛ احکام اصول کلاً یکدسته‌اش راجع به این است، آقایان به این ثبوت نمی‌گویند.

(ج): یک کار دیگر می‌شود کرد که ما تعریف مفردات را زیر آن می‌نویسیم، هر چه را که شما بگویید بالای سر آن می‌نویسیم.

(س): مهم همین است که تعاریف اینها نوشته شود.

(ج): تعاریف مفردات را می‌نویسیم که غرض از «نسبت، سند و تناسب و ثبوت و اثبات و... چیست؟

(س): ممکن است یک عده از علماء که فلسفی‌تر فکر می‌کردند، ثبوت را به همین معنا بکار برده باشند که بگویند ثبوتاً ممکن است؛ اما اثباتاً ممکن نیست؛ اما اینکه ما اینرا یک اصطلاحی قرار دهیم و بگوییم وقتی ثبوت می‌گوییم آقایان امکان وقوعی را از آن می‌فهمند.

(ج): ممکن است که «با نعناع داغ» فلسفه اینرا نگفته باشند، اما اینکه ـ معنایی را که بعداً عرض می‌کنم ـ در کل اصول بکار نگرفته باشند، حرف دیگری است.

(س): بله، یکدسته از احکام بر فرض امکان وقوعی است که آیا چنین چیزی وقوعاً ممکن است یا

نه؟ که ما بگوییم هرکجا عقل بحث می‌کند، عقل راجع به این مسئله بحث می‌کند؛ یعنی عقل راجع به امکان وقوع بحث می‌کند نه وقوع فعلی، چون وقوع فعلی محتاج به اخبار است.

(ج): آنگاه هم بحث در مورد وقوع داریم، بحث در مورد ایجاب هم داریم و هر سه‌تا بحث هم عقلی است.

(س): آیا عقلی هستند یا عقلایی؟

(ج): برای هر سه اینها باید مفهوم عقلی ذکر کنید، مفهوم عرفی و خبری هم...

(س): بله، ولی ابتدائاً وجوب مربوط به عقلاء است.

(ج): بله، وجوب مربوط به عقلاء است، اصلاً امور عقلایی...

(س): پس ابتدائاً شما نباید وجوب را بمعنای وجوب عقلی تعریف کنید، بلکه باید به عقلایی تعریف شود.

(ج): بله، ابتدائاً عقلایی تعریف می‌شود، بعدش نسبی می‌شود، عقل می‌تواند این کلمه را بکار ببرد و جایش هم این است.

(س): پس این در وقتی است که جدول ۲۷ تا شده باشد؛ یعنی «وجوب، وقوع و ثبوت» عقلی می‌شود.

(ج): البته سه تا ۲۷ تا، یعنی ۸۱تایی می‌شود.

(س): یعنی هر کدام از این سه خانه، سطر می‌شود.

(ج): یعنی این ۹ تای وسطی اگر در هم ضرب شوند ۳×۳×۳، ۲۷ تا می‌شود، اینها یکبار زیر احراز و یکبار زیر انشاء و بار دیگر زیر اخبار قرار می‌گیرند. هر چند اصل بودن احراز درکلیه موضوعات در این ستون در زیرساخت مشاهده می‌شود، اصل بودن اخبار را هم می‌توان در زیرساخت دید، یعنی ۶۴ هرکدامشان را می‌دانید که کجاست؟

(س): آیا همان ۲۷ تا سه بار تکرار می‌شود یا نوع ضرب هم فرق می‌کند.

(ج): خیر، با سه معنا می‌شود که باید تعریفهای عامش و تعریفهای خاصش را بنویسیم.

(س): پس برگردیم و جاهایش را عوض کنیم، چه لزومی دارد که اینگونه ضرب کنیم؛ یعنی می‌شود در سه مرتبه، هر بار یکی از انشاء، اخبار و احراز را اصل قرار دهیم. نه اینکه درهم ضرب کنیم و بعد سه گونه تعریف کنیم، اگر بخواهیم سه گونه معنا کنیم، طبیعتاً باید جایش را تغییر دهیم.

«و آخر دعوینا انّ الحمد لله ربّ العالمین»

جلسه: ۷۰

تاریخ: ۷۹/۶/۱

فلسفه اصول

طبقه‌بندی مفاهیم

«رابطه بین شناخت و حجیت»

استاد: حجة‌الاسلام والمسلمین حسینی الهاشمی تنظیم از: گروه پژوهشی ـ کارشناسی اصول فقه دفتر فرهنگستان علوم اسلامی

بررسی سه احتمال پیرامون متغیر اصلی در امر تفقه

فهرست:

۱ ـ بررسی احتمال اول در اصل بودن «لسان تخاطب» (اخبار) در تفاهم و تخاطب با شارع (سیرهٔ علماء شیعه) ۱

۱/۱ ـ بیان استدلال عقلی در اصل بودن لسان قوم در فهم از خطابات ۱

۱/۲ ـ بررسی امور عقلائی در نزد قوم و نسبت آن به امور عرفی ۲

۱/۲/۱ ـ عرفی بودن نفس ارتباطات اجتماعی و عقلائی بودن جعل تناسبات نسبت به موضوعات و کیفیات آنها ۲

۱/۲/۲ ـ عام بودن عرف در پذیرش ارتباطات و خاص بودن عرف در پذیرش کیف زبانها ۲

۱/۳ ـ تقدم امور عقلائی بر امور عقلی بر مبنای قوم ۳

۱/۳/۱ ـ غیر عرفی بودن تحلیل‌های عقلانی و عرفی بودن امور عقلائی دلیل تقدم امور عقلائی بر امور عقلی ۳

۱/۳/۲ ـ وجود شواهد بسیار در سیره علماء دال بر تقدم امور عرف عقلائی بر امور عقلانی بدلیل مورد خطاب بودن عرف در لسان شارع ۴

۲ ـ بررسی احتمال دوم: ترتیب عناوین «احراز»، «اخبار»، «انشاء» مفسر پایگاه جریان تفقه ۵

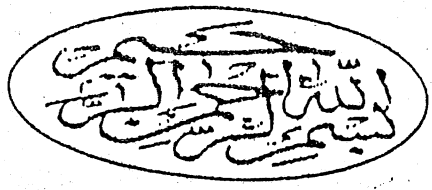
۲/۱ ـ علمی و تخصصی بودن مسئله تفقه دلیل تقدم احراز عقلی (استدلالات) و ضرورت جریان احراز منطقی در کلیه احکام ۵

۲/۲ ـ نوعی افتراء بودن در بدون فحص و یأس برخورد عرفی به کلام حکیم علی‌الاطلاق و ضرورت دستیابی به نظام کبریات در علم اصول ۵

۲/۳ ـ «اصول تحلیل» در احراز، «اصول ترکیب» در انشاء عقلانی؛ و «اصول مفرده» در اخبار و ضرورت داشتن جمع‌بندی از هر سه امر در مسئله تفقه ۶

۳ ـ بررسی احتمال سوم: «انشاء»، «احراز»، «اخبار» ۶
۳/۱ ـ بررسی شرط عدالت در مسئله اجتهاد و تفقه و نقد و بررسی مبنای قوم در آن ۶
۳/۲ ـ نفی شرط عدالت در مسئله تفقه بدلیل مستقل بودن نسبتها از اراده و اختیار بر مبنای قوم ۸
۳/۳ ـ قبول شرط عدالت در مسئله تفقه بدلیل تقوم نسبتها به اراده و اختیار و مجرا بودن آنها برای جریان اختیار ۸
۳/۴ ـ علت تقدم عنوان انشاء بر احراز در نظام ولایت بدلیل پیدایش حدود در نسبت بین تولی و ولایت ۱۰

نام جزوه :	فلسفه اصول		
استاد :	حجةالاسلام والمسلمین حسینی‌الهاشمی	تاریخ جلسه :	۷۹/۶/۱
پیاده‌کننده :	آقای نیک منش	حروفچینی و صفحه‌آرایی :	خانم رضوانی
عنوان گذار :	حجةالاسلام صدوق	تاریخ انتشار :	۷۹/۶/۲۴
ویراستار:	آقای نیک منش	کد بایگانی کامپیوتری :	۰۱۰۹۲۰۷۰
کنترل نهائی :	حجةالاسلام رضائی	زمان جلسه :	۴۹ دقیقه



جلسه ۷۰ | فلسفه اصول | تاریخ: ۷۹/۶/۱

بررسی سه احتمال پیرامون متغیر اصلی در امر تفقه

۱ ـ بررسی احتمال اول در اصل بودن «لسان تخاطب» (اخبار) در تفاهم و تخاطب با شارع (سیرهٔ علماء شیعه)

حجةالاسلام والمسلمین حسینی: اینک به ملاحظهٔ چند فرض می‌پردازیم: فرض اول این است که «لسان تخاطب» را در «تفاهم» اصل بگیریم کما اینکه تقریباً سیرهٔ تمامی قوم از اوان غیبت تا کنون بر همین منوال بوده است به اینکه لسان قوم و لسان تخاطب، اصل در فهم بوده است. البته اینکه در مرحله دوم آیا لوازم عقلی یا عقلائی مطرح است، امری است که بایست پس از بررسی مطلب اول به آن پرداخت.

۱/۱ ـ بیان استدلال عقلی در اصل بودن لسان قوم در فهم از خطابات

اما خود اینکه لسان قوم اصل است ازکجا ناشی می‌شود؟ چون بالاخره به نحوه‌ای بر این مطلب، استدلال صورت می‌گیرد. هکذا بایست دید اصل این ادعا، عقلی است یا نقلی؟ آیا می‌توان آنرا از طرف شرع دانست به اینکه بگوئیم ممکن است به شرع، استناد پیداکند که اگر هم پیامبر خود را می‌فرستیم آنرا به لسان قوم، ارسال می‌کنیم؟ ایشان، آنرا به حکم عقل، ارشاد می‌گیرند چراکه به هر حال مردم بایست بفهمند که چه دستوری صادر شده است. لذا عقل حکم می‌کند که

برای امر و نهی و بعث و زجر و هرگونه ارتباطی بایست فهم قوم را لحاظ کرد؛ یعنی با آن کس که می‌خواهند سخن بگویند باید به زبان آن توجه داشته باشند. و از همین جاست که لسان قوم در نزد ایشان، اصل است. اما این عقل است که به آن حکم می‌کند و اگر هم از شرع است در واقع ارشادی به حکم عقل است. چراکه اصولاً ارتباط، جز با لسان تخاطب ممکن نیست. این استدلالی است که ابتدائاً عقل، به مقدّم بودن عرف ـ یعنی اِخبار ـ در تفاهم نظر می‌دهد. البته بر این مطلب، اشکالی وارد است که طرح آنرا به بعد موکول می‌کنیم.

۱/۲ ـ بررسی امور عقلائی در نزد قوم و نسبت آن به امور عرفی

اما جای سؤال است که اگر اخبار، مقدم باشد آیا پس از آن، امور عقلائی، مقدم است یا امور عقلی؟ ممکن است ادعا شود که آیا مفاهیم عقلائی، از «زبان» هستند یا خیر؟ قطعاً در این مفاهیم، کیفیت زبان دخالت ندارد و بلکه کیف ارتباط، در آن دخیل است. لذا یک گام از عرف خارج می‌شود. مثلاً امر و نهی، چه به زبان انگلیسی یا فارسی یا ترکی یا... باشد امری غیر از زبان است. آیا این بعنوان مرتبه دوم محسوب می‌شود که از امور مورد قبول عرف است به اینکه هر عرفی که باشد تنظیماتی را برای جامعه می‌پذیرد و عقلاء هم نسبت به آن تنظیمات بصورت عام نظر می‌دهند و از احکام عمل سخن می‌گویند؟ طبعاً اگر آنرا عام کرده و از موضوع خاص خارج کنیم آنگاه آیا صحیح است که از «عرف عقلاء» سخن بگوئیم یا اینکه از «عرفی که درباره روابطی که عقلاء وضع می‌کنند» بایست سخن گفت؟ یعنی آیا عرف می‌پذیرد و زبان است گرچه طرّاح آن، عقلاء باشند یا اینکه عرف عقلاء مطرح است؟ آیا مذمّت، مذمّتی است که عرف، آنرا می‌پذیرد ولو تحلیلگر آن، عقلاء هستند یا اینکه مذمّت، عرفی نیست بلکه مذمّت عقلاء است و پذیرش آن نیز از آنِ خود عقلاء است؟

۱/۲/۱ ـ عرفی بودن نفس ارتباطات اجتماعی و عقلائی بودن جعل تناسبات نسبت به موضوعات و کیفیات آنها

ظاهراً چنین است که «کیفیت و خصوصیت»، از آنِ عقلاء است و اصل ارتباط هم عرفی است. لذا اگر از عقلاء سخن می‌گوئیم بلحاظ کیفیات آن است. هکذا اگر به آن، «عقلاء» می‌گوئیم بخاطر این است که در تشخیص موضوعات ارتباط و در جعل تناسباتی که نسبت به آن موضوعات دارد مطرح است و الّا اینکه بعث و زجر و انجام بده و انجام نده و نظم و قاعده و عدم هرج و مرج در کار باشد حتماً نظر عرف است. پس ممیّز موضوع و کیف حکم آن، مربوط به عقلاء است و الا اصل ارتباط آن، امری است که عرف، پذیرای آن است.

۱/۲/۲ ـ عام بودن عرف در پذیرش ارتباطات و خاص بودن عرف در پذیرش کیف زبانها

حال که عرف می‌پذیرد آیا «عرف خاص» مطرح است که مربوط به زبان خاص می‌باشد یا عموم عرف،

آنرا پذیراست؟ می‌توان گفت اصل آن، همانند موضوعاتی است که در محاوره طرح و کیفیت آن هم زبان است؛ چه اینکه آب را ترک و عرب و فارس و... می‌نوشتند اما تلفظ لفظ «آب» را بصورت مختلف می‌آورند. یعنی محکیّ آن، واحد است ولی حاکیّ آن، مربوط به اهل زبان است. اصولاً تمامی عرفها، هم در موضوعات زبان ـ از جمله ارتباط ـ متّحدند که با این وصف، کیف تلفظ، مربوط به عرف خاص می‌شود و کیف تشخیص نسبت به موضوع حکم هم در امور عقلائی، مربوط به عقلاء می‌باشد که بالطبع، امری خاص محسوب می‌شود.

۱/۳ ـ تقدم امور عقلائی بر امور عقلی بر مبنای قوم

اما آیا می‌توان گفت، امر عقلائی مربوط به زبان است؟ ظاهراً زبان، بصورت عقلائی، بعد از اخبار و قبل از عقل محض قرار می‌گیرد هرچند عرف ـ و در واقع عرف خاص ـ مطرح بوده و پذیرش آن نیز عمومی است اما از زبان، تفاوت می‌کند و البته تفاوت آن هم با زبان این است که به هر حال عرف، هم درکیفیت حاکیّ زبان دخالت دارد و هم در شناختن محکیّ آن. ولی حتماً درعرف عقلاء، تمیز خود عرف بصورت مستقیم مطرح نیست و در واقع ممیّز آن، عقلاء هستند ولی در هر حال بر عقل، مقدم می‌شود چراکه عقل، دارای ظرائف فنّی است که لزوماً عرف نمی‌تواند به آنها توجه کند. مثلاً «آیا امر به شیء، مقتضی نهی از ضدّ آن هست یا خیر؟ و اگر بلی آیا ضد عام است یا ضد خاص؟» اینها همگی دقتهای عقلی است که می‌توان گفت اول، «اخبار» است و دوم، «انشاء عقلائی» و سوم هم «احراز» می‌باشد.

حجة‌الاسلام میرباقری: اما بایست از نظر قوم، نکته‌ای برای تقدیم عقل وجود داشته باشد.

۱/۳/۱ ـ غیر عرفی بودن تحلیل‌های عقلانی و عرفی بودن امور عقلائی دلیل تقدم امور عقلائی بر امور عقلی

(ج): اما امر عقلاء، عرفی‌تر است؛ یعنی در امر و نهی باز می‌توان به عرف رجوع کرد. و اگر در شناسائی، انسباق اصل باشد ـ مثل «اذا امرالمولی بعبده...» ـ آنگاه می‌بینیم که در زبان محاوره‌ای بسیار بیشتر است. پس امر و نهی در موالی عادی وجود دارد و عرف و عمومی نیز آنها را درک می‌کند؛ چه اینکه در «اذا امرالمولیٰ بعبده...»، هم عبد و هم احیاناً مولیٰ، عرف هستند. امر و نهی‌ای مثل اینکه «من آب می‌خواهم» یا...

(س): اما در طبقه‌بندی بایست نکته‌ای برای تقدیم وجود داشته باشد. مثلاً علت تقدیم عرف این است که در «استنباط»، اصل کلمات بصورت نقلی است که بالطبع درک ازکلمات هم بر اساس تخاطب عرفی قلمداد می‌شود.

(ج): اصلاً این نیز «تخاطب» است و من می‌خواهم بگویم در قسم دوم تخاطب، اصولاً تفکیکی که صورت می‌گیرد بگونه‌ای است که نوعی از تخاطب، در عرف وجود دارد. بله ممکن است که تحلیل، در عرف وجود نداشته باشد ولی تخاطب به امر و نهی، در

عرف وجود دارد. البته این تخاطب هم صرفاً روی موضوعات خرید و فروش کالاهائی مثل گندم و جو نیست بلکه روی امر و نهی نیز تخاطب صورت می‌گیرد. هرچند که ممکن است تحلیل، نسبت به دسته‌ای خاص باشد و نتوان آنرا تخاطب عمومی دانست.

حجة‌الاسلام حسینیان: و تحلیل را هم آنقدر عام می‌کنند که می‌گویند پایگاه آن، در میان مردم است چه اینکه ایشان عملاً صغری و کبری و... را بکار می‌گیرند.

(ج): اگر مردم هم آنها را برای استدلالات و اثبات موضوعات ساده بکار ببرند حتماً با مداقّات خاصی که شما بکار می‌برید و قائل به ضرورت فراگیری یک علم می‌شوید تفاوت بسیار دارد. طبعاً اگر مردم، آنرا بکار ببرند دیگر ضرورتی برای تحصیل آن علم هم نیست گرچه برای منطق باشد. یعنی ممکن است بصورت ساده و بسیط بگوئید می‌توان کل منطق را در عرف بکار گرفت ولی حتماً این امر بصورت فنّی، اصطلاحی و پیچیده نیست که بر آن، آثار علمی بار می‌شود؛ چه اینکه اگر در عرف باشد دیگر به درس خواندن نیازی نیست و ضرورتی برای وجود علماء خاص در یک رشته هم وجود ندارد. پس بصورت ساده می‌توان ردپای آنرا در عرف جستجو کرد.

با این وصف از نظر ما زبان دوم، «انشاء» است که در عرف هم وجود دارد همچنانکه می‌توان آنرا در تخاطب نیز صحیح دانست. حال یا می‌توان مثلاً با هیئت «اَمَرَ» دستور داد که «بنویس» و یا اصلاً بصورت مستقیم گفت «بنویس»؛ چون هر دو صورت آن در عرف موجود است و آنها را بخوبی درک می‌کنند. اما ممکن است تحلیل آن، مربوط به دسته‌ای خاص باشد که طبعاً محل کلام است به اینکه آیا اصولاً می‌توان «تحلیل» را به متکلّم، نسبت داد یا خیر؟

بنابراین بعنوان یک رأی می‌تواند ترتّب آن بصورت اخبار (اول)، انشاء (دوم) و احراز (سوم) باشد.

۱/۳/۲ ـ وجود شواهد بسیار در سیره علماء دال بر تقدم امور عرف عقلائی بر امور عقلانی بدلیل مورد خطاب بودن عرف در لسان شارع

البته برای آن نیز می‌توان شوهدی ذکر کرد که علماء سعی دارند در مقام فتوی، از تحلیلهای عقلی دقیق، کمتر بکار ببرند و اگر هم به این امر مجبور شوند چنین نیست که بصورت یک ساختمان بزرگ عقلی در آید که مثلاً از یک لوازم بعیده شروع می‌شود و به یک ثمرات بعیده نیز ختم می‌گردد! گاهی نیز می‌گویند اصلاً شارع إبا دارد که چنین سخنانی را به او نسبت دهیم چراکه خطاب شارع مقدس، به عرف و شأن نزول هم در خصوص یک انسان معمولی بوده است. این امری است که اثبات آن با یک استقصاء ـ ولو بصورت استقرائی در علم اصول ـ امکانپذیر است. لذا ترتیبی که بنظر می‌رسد در روند استدلالات قوم وجود دارد و بعنوان تکیه گاه استدلال آنها بشمار می‌رود همین است.

۲ ـ بررسی احتمال دوم: ترتیب عناوین «احراز»، «اخبار»، «انشاء» مفسر پایگاه جریان تفقه

اما فرض دوم این است که بگوئیم «احراز» (اول)، «انشاء» (دوم) و «اخبار» (سوم) می‌باشد. این نیز یک فرض است که بایست دید در آن چه استدلالی وجود دارد؟

۲/۱ ـ علمی و تخصصی بودن مسئله تفقه دلیل تقدم احراز عقلی (استدلالات) و ضرورت جریان احراز منطقی در کلیه احکام

اولین بخش این فرض این است که شما می‌خواهید در علم به استدلال بپردازید چون مفروض این است که می‌خواهید بصورت استدلالی سخن بگوئید اصولاً هرجا پای تحلیل و کبری و صغری و نتیجه باز شود احراز منطقی در کلیه احکام، مقدّم خواهد بود چراکه اگر احراز نباشد استدلال نیز صورت نمی‌گیرد.

آیا می‌توان تصور کرد که با تحصیل انسباقات عرفی، لعنت و...، به درجه فقاهت رسید؟! آیا به صرف خواندن عربی، فقیه می‌شویم؟! از اینرو و بایست دید در امر فقاهت، چه چیز اصل است چراکه موضوع، تفقّه است و الا محاوره که از مقدمات است موضوع محسوب نمی‌شود. بالطبع کسی که ادیب برجسته‌ای است و تمامی اشعار را با لطائف معانی و بیان آن بخوبی درک می‌کند نمی‌تواند به صرف این تسلط، جواز مرجعیّت را دریافت کند گرچه عادل هم باشد. چون او زمانی می‌تواند اهل اجتهاد و مرجعیّت محسوب شود که بتواند بخوبی به جمعبندی آیات و روایات بپردازد و الّا تنها در مقدمات آن ـ و نه در نفس فقاهت ـ است که آن امر بکار می‌رود. فقاهت بمعنای استدلال کردن و دارابودن قدرت صدر و ذیل و جمعبندی است که حتماً کار یک ادیب محسوب نمی‌شود.

۲/۲ ـ نوعی افتراء بودن در بدون فحص و یأس برخورد عرفی به کلام حکیم علی‌الاطلاق و ضرورت دستیابی به نظام کبریات در علم اصول

البته زمانی که به جمعبندی می‌رسیم در معنای آن مسامحه می‌کنیم. و زمانی که به مفردات می‌رسیم و برای آنها قواعد عرفی و اصول الفاظ می‌سازیم بلااشکال است که آنها را بعنوان مبادی‌الاصول قرار دهیم ولی حتماً اصول، به این مبادی ختم نمی‌شود. اگر هم آنها را مبادی ندانیم و بعنوان احکام فرعی و مواد مفردات قلمداد کنیم حتماً اصول مفرده ربطی به این معنا ندارد که آنها را اصل بدانیم و قضیه را فیصله یافته تلقی کنیم.

استدلال نیز بدون داشتن صغری و کبری و نتیجه و نظام کبریات در یک علم، امری ممتنع است. اگر قواعد مفرده‌ای در اختیار باشد حتماً نمی‌توان نسبت به ترکیب، بصورت متناقض سخن گفت. این علم، از قبیل علم لغت نیست که همگی آن، استقرائی است. شما می‌خواهید آنرا به متکلّم نسبت دهید که او، متکلّم

خاص است و قائلید که بر اول و آخر کلامش تسلّط دارد و بصورت متناقض سخن نمی‌گوید بگونه‌ای که می‌توان از اول کلامش برای آخر آن، استدلال آورد و بالعکس؛ بر خلاف محاورات عرفی که هرگز نمی‌توان چنین استدلال کرد.

هیچ حکیمی در سخن گفتن خود نمی‌تواند مدعی استحکام و وحدت شود بگونه‌ای که نتوان هیچ اختلافی را در لابلای کلمات آن پیدا کرد. اما در حکیم علی‌الاطلاق چنین نیست و می‌توان از آخر کلام او برای اول کلامش ـ و بالعکس ـ استدلال کرد. اگر یک متکلّم به جمیع جوانب کلام خود اشراف دارد نسبت دادن به او در غایت اشکال است اگر بخواهیم همچون یک متکلم عرفی، عمل نسبت را دنبال کنیم، بلکه صحیح است که بگوئیم نسبت دادن بصورت متکلم عرفی به خطابات شرعی، نوعی افتراء محسوب می‌شود اگر فحص و یأس به انجام نرسیده باشد. همچنانکه پس از فحص و یأس و قبل از جمعبندی نیز این امر ممکن نیست. چگونه می‌توان در این حال فهم خود را به متکلّمی که حکیم علی‌الاطلاق است نسبت داد؟!

۲/۳ ـ «اصول تحلیل» در احراز، «اصول ترکیب» در انشاء عقلائی؛ و «اصول مفرده» در اخبار و ضرورت داشتن جمع‌بندی از هر سه امر در مسئله تفقه

پس «احراز»، اصل است و بعد از آن، قواعد عقلائی که عقل، در نحوه ارتباط ـ و نه در خود نسبت ـ بلکه در ضرورت تناسب نظر می‌دهد قابل طرح است. اما در آنجا هم که عقل می‌تواند ضرورت تناسب را در نفس خطاب ـ و نه علت حکم ـ ملاحظه کند حتماً بر نظر عرف، مقدم خواهد بود و در اینجا هم عرف، جزء مفردات محسوب می‌شود. قطعاً چنین مفرداتی ضرورتی دارد که نیازمند اصول مفردات نیز هست ولی «اصول ترکیب» را بایست در عقلائی و «اصول تحلیل» را در احراز شناخت.

بنابراین اصول مفرده‌ای وجود دارد که در اخبار بدست می‌آید مفردات و ترکیباتی که در انشاء حاصل می‌آید و بالاخره تحلیلی منطقی که در احراز، قابل دسترسی است و با جمع این سه امر است که می‌توان فقاهت را محقق کرد و نسبت به مولیٰ را ادعا نمود. لذا اینکه «تخاطب اصل است» صرفاً در مرحله شروع، امری قابل قبول است نه آنکه در مرحله ختم نیز چنین باشد. چون موضوع کار ما، نسبت دادن است نه آغاز کردن به محاسبه. این بعنوان فرض دوم بود که بررسی اجمالی آن صورت گرفت.

۳ ـ بررسی احتمال سوم: «انشاء»، «احراز»، «اخبار»

اما فرض سوم این است که بگوئیم «انشاء» (اول)، «احراز» (دوم) و «اخبار» (سوم) است.

۳/۱ ـ بررسی شرط عدالت در مسئله اجتهاد و تفقه و نقد و بررسی مبنای قوم در آن

اصولاً ما هستیم که می‌خواهیم فقاهت کنیم اما آیا «عدالت» می‌تواند در «تحلیل» ما دخیل باشد یا اینکه تحلیل، چه از عادل و چه از فاسق باشد امری

قابل قبول است؟ یعنی آیا «عدالت»، در مقدمات، تجزیه کردن، ملاحظه و انتخاب مواد، تعبّد، اخلاص به وجه‌الله و... دخالت دارد یا اینکه عقل، در آن بصورت مطلق سخن می‌گوید و عادل و غیر عادل، یکسان درک می‌کنند؟ علی فرض اینکه بگوئیم آنها یکسان می‌فهمند پس بایست تقلید از فاسق هم صحیح باشد!

حجة‌الاسلام میرباقری: قوم می‌گویند منطقاً بلا اشکال است و اگر هم چنین باشد از باب منع شارع نسبت به وهن شیعه و امامیه است.

آقای مرتضی حسینی: هرچند عادل و فاسق، یکسان می‌فهمند اما آنرا الزاماً یکسان بیان نمی‌کنند. یعنی فاسق آنگونه که می‌فهمد بیان نمی‌کند.

(ج): اما ما فعلاً در بحث استدلالی و مباحث «خارج» آن هستیم. اگر هم فاسق، آنرا بیان نکند بایست در درس و بحث، اشکال شود تا دچار مشکل گردد، فرضاً شما در باب کامپیوتر، به کسی که مدرس این رشته است و دارای شاگردان فهمیده‌ای نیز هست می‌گوئید ممکن است دستگاهی را که ساخته‌اید دچار اشکال باشد؛ چه اینکه واقعاً ممکن است در عینیت دچار مشکل شود.

(س): اما بالاخره این امر در عرصه عینیت است ولی امور عمومی چنین نیست.

(ج): خیر! فراموش نکنیم که در آنجا هم می‌گویند این معادلات ریاضی را که شما ساخته‌اید دارای هماهنگی نیست؛ حال آنکه ریاضیات، امری نظری ـ و نه عینی ـ است که بعنوان یک نرم‌افزار و یا بخشی از آن، برای کامپیوتر بشمار می‌رود. اما شاگرد او استدلال می‌کند که مثلاً بخش ۵ آن نمی‌تواند به بخش ۴ دستگاه وصل شود.

حجة‌الاسلام میرباقری: نظر قوم نیز همین است که مشکلی ندارد به اینکه اگر استدلال کرد و قواعد عقلائی، عرفی و عقلی را که در استنباط بکار می‌رود بیان نمود کافی است.

(ج): یعنی فنی است و فنی از فنون محسوب می‌شود.

(س): بله و کسانی مثل مرحوم کمپانی نیز اصلاً تصریح دارند که عدالت ، شرط اجتهاد نیست چه اینکه اگر مجتهدی فاسق بود باز تقلید بر او حرام است گرچه مرجع تقلید نمی‌تواند باشد.

(ج): و عدم مرجعیت آن هم بدلیل روایت است.

(س): خیر! روایتی در کار نیست بلکه از باب ضرورت شرع می‌گویند که ما می‌دانیم شارع راضی نیست زعامت قوم بدست کسی باشد که فاسق است چون اصلاً این امر باعث وهن شیعه است.

(ج): آیا هیچ استفاده‌ای از روایات، در این خصوص ندارند؟

(س): روایات این باب، چندان از سند صحیحی برخوردار نیست مگر آنکه با امر سند به روش دیگری برخوردار شود.

(ج): ضرورت را چگونه اثبات می‌کنند؟

(س): ایشان نوعاً «اتقی» بودن را شرط در جواز تقلید ندانسته و «اعلمیّت» را کافی می‌دانستند. بله صرفاً امثال حضرت امام(ره) در این زمینه احتیاط می‌فرمایند.

(ج): یعنی «غیر مُکبّ علی‌الدنیا مالاً أو جاهاً» ـ آیا این شرط از سوی ایشان یک شرط احتیاطی است یا فتوائی؟

(س): ایشان «اورع» بودن را احتیاطی می‌دانستند و بیشتر از عدالت را هم شرط نمی‌دانستند.

(ج): حالا اگر اجازه بفرمائید یک قدم جلوتر می‌رویم و می‌گوئیم اینکه «فسق شرط نیست و یا عدالت شرط است» یک کلام است. اما کلام دیگر این است که اصلاً «ایمان بالله» اصل باشد. بالاخره این هم یک فنّ است.

(س): منطقاً نیز همین طور است. یعنی وقتی «اختیار»، منطقاً در «معرفت» حضور نداشته باشد و علم و ریاضیات هم جهتدار نباشد اجتهاد را هم نبایست امری جهتدار فرض کنیم.

(ج): با این وصف اگر یهودی و کافر هم باشد باز می‌تواند مجتهد شود!

(س): یعنی کافر مجتهد!

(ج): یا سنّی مجتهد!

آقای مرتضی حسینی: کما اینکه برعکس آن از میان علمای شیعه ـ همچون شهید ثانی(ره) ـ نیز یافت می‌شوند که برای مذاهب دیگر افتاء می‌کردند.

(ج): سنّی‌ها می‌گویند که بالاتر از مجتهد، اصلاً عدالت در امام جامعه نیز شرط نیست لذا معاویه و عثمان را هم امام می‌دانند گرچه عادل نباشند. آنها در ریشه سخن دارند. و (العیاذ بالله) می‌گویند چون ما قائل به نظرات عدلیه نیستیم لذا خود خداوند هم عادل نیست! ایشان پایه عدل و ظلم را قبول ندارند بر خلاف ما عدلیه که خداوند را عادل می‌دانیم.

۳/۲ ـ نفی شرط عدالت در مسئله تفقه بدلیل مستقل بودن نسبتها از اراده و اختیار بر مبنای قوم

پس یک فرض این است که بگوئیم اثری ندارد اما این در چه فرضی است؟ طبعاً بایست نسبتها، نسبتهائی مستقل از «اراده» باشند و اختیار، در نسبت، حضوری نداشته باشد. اگر ما بودیم و انتخاب؛ بگونه‌ای که اولاً نسبت، اصل بود و اصالت داشت و ثانیاً فهم، در تشخیص نسبت دارای اصالت بود و ثالثاً در انتخاب، فهم می‌توانست احراز نسبت کند آنگاه انسان می‌توانست انتخاب کند به اینکه عمل کند یا نکند. در این حال احراز، حرف اول را می‌زند.

۳/۳ ـ قبول شرط عدالت در مسئله تفقه بدلیل تقوم نسبتها به اراده و اختیار و مجرا بودن آنها برای جریان اختیار

اگر چنین فرضی بود که اختیار، در ایجاد نفس نسبت، دخالت دارد آنگاه می‌توانستیم بگوئیم در آن بخشی که اختیار دخالت دارد قوم نیز تا حدودی با ما

همراه هستند و آن جائی بود که ممکن است بگویند در بهره‌وری و به کارگیری منطق در مواد دخالت کند. همچنانکه در بهره‌وری از ثمره هم هر دو فاسق و عادل عمل می‌کنند. پس ممکن است در خصوص «مواد» مدعی شوند که با ما همراه هستند.

حجةالاسلام میرباقری: آیا منظور «در انتخاب مواد» است؟

(ج): بله به اینکه بگویند عادل ممکن است نسبت به اموریکه یک فاسق اهتمام دارد دچار غفلت شود و بالعکس به گونه‌ای که عادل بر حسب ملکه خود، به اموری اهتمام دارد که فاسق از آنها غفلت دارد.

(س): اما این امر نبایست منطقاً در نظر ما دخالت کند.

(ج): سؤال این است که آیا اگر التفات، همه جانبه و مطلق نشد آنگاه التفات فاسق و عادل، بصورت موجبه جزئیه خواهد بود. غایت امر این است که بصورت دو مجموعهٔ موجبهٔ جزئیه هستند و حداقل این است که فرض اختلاف آنها دور از ذهن نیست.

(س): بله و الّا مقتضای فرمایش قوم این نیست چراکه بالاخره روش دارد. یعنی ممکن است کسی بر روش و منابع اجتهاد تسلط بیشتری داشته باشد.

(ج): روش او در جمعبندی هنرش می‌باشد.

(س): و منابع هم درگمانه است. چون بالاخره اشراف بر منابع، شرط اجتهاد است.

(ج): چه اینکه ممکن است تطرّق احتمال کسی ضعیف باشد.

(س): آنها هم می‌گویند این امر ربطی به فسق ندارد چراکه ضعیفتر، غیر اعلم است.

(ج): ولی اگرهمتا باشند هیچکدام اشراف مطلق ندارند و در نظر یکی از ایندو، یکدسته از امور، بیشتر متوغّل (فرو رفته و عمیق شده در مطلبی) است و در نظر دیگری، دسته‌ای دیگر از امور.

(س): بله اما این امر، یک استدلال برای جهتداری اجتهاد محسوب می‌شود ولی این فرمایش قوم نیست. از انتخاب مواد شروع می‌شود و تا ایجاد نسبت ادامه پیدا می‌کند. یعنی نفس ایجاد نسبت، اصلی‌ترین اختیار است تا انتخاب مواد. اما در نظر قوم چنین نیست که می‌گویند روش و منطق دارد و بایست با آن روش کار کند و آن کسی که اعلم است بهتر به آن می‌رسد اما باز نمی‌توان از او تقلید کرد.

(ج): یعنی تطرق احتمال در او قویتر است و بصورت همه جانبه قضایا را ملاحظه می‌کند.

(س): تطرق احتمال نیز به قوه حدس بازگشت دارد.

(ج): حال ممکن است بگوئیم نفس «گمانه زدن» یا تطرّق احتمال، مجرای اختیار است بگونه‌ای که ایجاد نسبت خاصی را اختیار می‌کند که به آن گمانه می‌گوئیم هر چند تعداد آن نیز زیاد باشد ولی با تطرق می‌تواند انباشتگی گمانه‌ها راموجب شود اما همین

گمانه‌های مختلف حتماً حول محور اختیار ایجاد می‌شود. این امری غیر از انتخاب است یعنی ظرفیت گمانه‌زنی حول محوری مشغول عمل می‌شود که اختیار کرده‌ایم.

از این امر بالاتر، ملاحظه «رحجان» ـ یعنی گمانه برگمانه ـ است که در آن، شدیدتر از مرحلهٔ اول، اختیار حضور دارد. به عبارت دیگر «غایتی» را که اختیار کرده است منشأ «بهینه» می‌شود. بعد از آن نیز مرحله تناسب و دادن جایگاه است. و زمانی که جایگاه پیدا می‌کند نسبت نظری هم ایجاد شده و نقشه ساختمان کشیده می‌شود. حال اگر توانست نسبت محدودیت مقدورات عینی را با اختیارات اجتماعی بیابد می‌تواند به نسبت ظرفیتی که در تصرف داراست آنها را بالنسبه هماهنگ کند. و به هر نسبتی هم که نتواند هماهنگ کند بمعنای مقهور شدن در مقابل اختیارات دیگر است. نسبتی را که او ایجاد کرده است اصل در جهت نسبت و حرکت اوست و الّا محدودیت را که نمی‌توان اصل دانست. محدودیت این نسبت به سایر نسبتها، «تخصیص» آن است و جهت اختیارش، «اطلاق» آن می‌باشد و نسبت بین این اطلاق و تخصیص هم موجب پیدا شدن تعینی می‌شود.

پس اصل ایجاد نسبت، بوسیله اختیار صورت گرفته است که در مرحله تحقق، حد خورده است؛ حال فرقی نمی‌کند که حد در مرحله تحقق، امری نظری باشد یا اینکه امری عینی باشد چرا که در هر صورت نسبت، بوسیله اختیار ایجاد شده است.

۳/۴ ـ علت تقدم عنوان انشاء بر احراز در نظام ولایت بدلیل پیدایش حدود در نسبت بین تولی و ولایت

در این حال انشاء مقدم می‌شود خاصّه اینکه اگر انشاء، اجتماعی باشد نظام ارزشی جامعه را تعیین می‌کند مثلاً یک ولی و ولایت طاغوتی ایجاد شده است که در آن ولایت فرضاً آمریکائی، مفهوم اخلاق بصورت طاغوتی تعریف می‌گردد. هکذا مفهوم انشاء نیز چنین است و نزد عقلاء آنجا ربا اصل می‌شود چه اینکه اگر کسی معامله ربوی نکند او را به جهل، متّهم می‌کنند! [1] حال آیا با تغییر انشاء مربوط به جامعه که تغییر نظام ارزشی آن را بدنبال دارد می‌توان گفت مفاهیم اصلی ارتباط نیز تغییر پیدا می‌کند؟ یعنی زمانی که مطلقاً فهم از خوبی و بدی، حول محور اختیار عوض شود آیا به این معناست که ارتکاز در زبان پیدا شده است یا ارتکاز در ارزش؟ و یا بالاتر از آنها، پرورش اختیار ـ و نه صرفاً بستر اختیار ـ تغییر کرده است. فرضاً پرورش و رشد اختیار هم جهت پیدا می‌کند اما ما گفتیم که خود اختیار، شکل‌پذیر نیست چراکه مبدأ پیدایش فرم است. اشکالی ندارد! چون ما اختیاری مربوط به شخص «مختار» و نیز اختیاراتی بصورت اختیارات

---

۱ ـ *یک نفر از غرب آمده بود و تعریف می‌کرد وقتی نمازم را تمام کردم به من گفتند آیا در نماز با خود فرستنده‌ای همراه دارید؟! گفتم خیر! آنها گفتند موقع بلند شدن و نشستن با خود چیزهایی زمزمه می‌کردی که حتماً در حال ارسال پیام بودی!*

«اجتماعی» و بالاخره اختیاراتی بعنوان اختیارات «آمر» داریم که در سه عنوان مستقل می‌گنجند.

اما اختیارات اجتماعی، بستر رشد اختیار است ولی اختیاراتی هم بعنوان شخص مأمور یا متولّی و بالاخره اختیاراتی بعنوان آمر یا مولیٰ وجود دارند. زمانی که اختیارات اجتماعی، تعیین حدّ می‌کنند و در امر پرورش، به ایجاد محدودیت در اختیار می‌پردازند و اختیار متولّی یا مأمور هم «جهت» اختیار را معین می‌کند تازه می‌خواهد اختیار آمر را بفهمد که اگر این اختیارات، خارج از سنخ اختیارات امراء عرفی باشد آنگاه ایجاد نسبت آن به فهم اختیارات خود اوست. اما آیا برای فهم اختیارات او، احراز و تحلیل برای من مقدم است یا اینکه اختیار من در رتبه اول است (یعنی میزان تولی و سپس احراز)؟ آیا مرتبهٔ تولی من، مرتبه احراز مرا نسبت به اختیارات مولیٰ معین می‌کند؟ با این وصف در این فرض، «انشاء» (اول) «احراز» (دوم) و «اخبار» (سوم) می‌شود.

«و آخر دعوینا انّ الحمد لله ربّ العالمین»

جلسه: ۷۱ تاریخ: ۷۹/۶/۹

فلسفه اصول

طبقه‌بندی مفاهیم

«رابطه بین شناخت و حجیت»

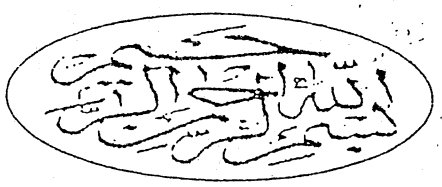
استاد: حجة‌الاسلام والمسلمین حسینی الهاشمی تنظیم از: گروه پژوهشی ـ کارشناسی اصول فقه دفتر فرهنگستان علوم اسلامی

هدف از تنظیم جداول «میزان‌الاصول» برای مسئله تطبیق، کنترل تغییرات آن و بهینه ظرفیت قدرت علم اصول موجود
حفظ وحدت موضوع و تحلیل آن و استخراج احکام مربوط به آن شاخصهٔ تشخیص مبانی عرفی، عقلی و عقلائی از یکدیگر

فهرست:

۱ ـ هدف از تنظیم جداول ارائه «میزان‌الاصول» برای مسئله تطبیق و تفاهم با قوم ۱
۱/۱ ـ کارآمدی میزان‌الاصول برای نشان دادن و کنترل تغییر مبانی الف ـ فرد در مسائل مختلف ب ـ چند فرد در مسائل مختلف ج ـ چند دوره در مسائل مختلف ۲
۱/۲ ـ ضرورت عدم جریان ابهام و استفاده از عناوین نظام ولایت در تنظیم جداول میزان‌الاصول ۲
۲ ـ تبیین تحلیل عقل از مبنای حکومت عرف بر قواعد علم اصول (اصل بودن اخبار) و حکومت عقلاء بر قواعد علم اصول (اصل بودن مقدمات حکمت) ۳
۳ ـ ضرورت دسته‌بندی و استخراج آماری نسبت به جریان مبانی مختلف در بخشهای مختلف از کلام قوم ۵
۳/۱ ـ شاخصهٔ تشخیص مبانی از یکدیگر، «عرفی یا عقلی یا عقلائی بودن»، «وحدت موضوع، تحلیل آن و استخراج احکام آنها» ۶
۴ ـ بررسی و نقد زبانشناسی حسی در فهم از خطابات ۷
۴/۱ ـ ضرورت گسترش جدول تنظیم علم اصول از معنی حجیت تا تأویلات حسی، روحی و عقلی برای کنترل بهتر قدرت ظرفیت خصم ۸
۵ ـ ضرورت ارائه تحلیلهای انجام گرفته با آمار و ارقام به قوم بدون اشاره به کیفیت ساخت میزان‌الاصول و کیفیت بکارگیری آن ۹

نام جزوه :	فلسفه اصول		
اســـتاد :	حجةالاسلام والمسلمین حسینی الهاشمی	تاریخ جلسه :	۷۹/۶/۹
پیاده‌کننده :	آقای نیک منش	حروفچینی و صفحه‌آرایی :	خانم رضوانی
عنوان گذار :	حجةالاسلام صدوق	تاریخ انتشار :	۷۹/۶/۲۹
ویراستار:	آقای نیک منش	کد بایگانی کامپیوتری :	۰۱۰۹۲۰۷۱
کنترل نهائی :	حجةالاسلام رضائی	زمان جلسه :	۳۶ دقیقه



هدف از تنظیم جداول «میزان‌الاصول» برای مسئله تطبیق، کنترل تغییرات آن و بهینه ظرفیت قدرت علم اصول موجود

حفظ وحدت موضوع و تحلیل آن و استخراج احکام مربوط به آن شاخصهٔ تشخیص مبانی عرفی، عقلی و عقلائی از یکدیگر

حجةالاسلام میرباقری: حضرتعالی در جلسهٔ قبل پیرامون این مطلب سخن گفتید که در طبقه‌بندی اصول، کدامیک از عوامل احراز، اخبار و انشاء را بایست بعنوان عامل «اصلی» قرار داد؟ در این رابطه هم سه نظریه و لوازم مربوط به هر یک، تقریر شد. در بررسی و مباحثات بعد از جلسه نیز این نتایج حاصل شد: اگر ما بخواهیم «عرف» را اصل قرار دهیم بمعنای اصل شدن «اخبار» خواهد بود اما نظر قوم در مقام تحلیل، کدامیک از ایندو است؟ چراکه آنها عوامل را طبقه‌بندی نکرده‌اند تا بعداً از عامل اصلی نزد خود سخن بگویند ولی ما که در صدد ارائه یک تحلیل بیرونی نسبت به مواضع قوم هستیم می‌خواهیم ببینیم آیا قوم، احرازگرا هستند یا اخبارگرا؟ لذا در این مقام بایست مشخص کنیم که اصلاً مقصود ما از احرازگرائی یا اخبارگرائی یا انشاءگرائی چیست؟ نکته دوم این است که آثار قابل ترتّب بر این سه نظر به چیست؟ تا نهایتاً بتوانیم بصورت دقیق تطبیق کنیم.

۱ ـ هدف از تنظیم جداول ارائه «میزان‌الاصول» برای مسئله تطبیق و تفاهم با قوم

حجةالاسلام والمسلمین حسینی: یعنی در اینجا بایست هدف خود را از این بحث بصورت کامل روشن کنیم. ما می‌خواهیم ترازوئی برای علم اصول نسبت به کلیهٔ آراء اصولیین درست کنیم که در واقع همان «میزان‌الاصول» است. اما اولاً این میزان بایست

بگونه‌ای باشد که قوم نتواند آنرا به میزان بودن، نپذیرد چه اینکه شرط صحت میزان، قبول کردن بایع و مشتری است. درکنه این مطلب نیز این واقعیت، نهفته است که خود، زبان ترجمه است. یعنی هرگاه قرار باشد دو منطق روبروی هم قرارگیرند تبدیل آنها حتماً از طریق الفاظ ممکن نخواهد بودن بلکه واسطهٔ بین مفاهیم را می‌طلبد. بله اشکال ندارد که در مقام تطبیق، از ادعا و دلایل خود و آنها سخن بگوئیم چراکه مشابهت، باعث تقریب به ذهن می‌شود.

۱/۱ ـ کارآمدی میزان‌الاصول برای نشان دادن و کنترل تغییر مبانی الف ـ فرد در مسائل مختلف ب ـ چند فرد در مسائل مختلف ج ـ چند دوره در مسائل مختلف

در هر حال آنچه که باعث تطبیق حقیقی می‌شود وجود یک میزان است اما هر میزان بایست بتواند چند امر را بصورت صحیح ارائه دهد: اول آنکه ممکن است یک فقیه در بخشهای مختلفی دارای نظرات مختلفی باشد بگونه‌ای که «موضوع» را بر اساس یک دستگاه و «محمول» را بر اساس مبنائی دیگر تحلیل کند. پس وجود این غفلت، محتمل است چه اینکه گاهی هم ایجاد نسبت را با مقدماتی دیگر صورت می‌دهد. حال شما که می‌خواهید یک ترازوی کارآمد را ارائه دهید بایست بتوانید تغییر مبنای هر یک را در آراء آنها بیابید بگونه‌ای که شاگردان و مدرسین آن نظرات هم سخن شما را بفهمند و آنرا بپذیرند. هکذا این امر بایست در افراد و سپس دوره‌های مختلف نیز تسری داده شود.

پس کلاً شما با سه بخش کاری روبرو خواهید بود: ۱ ـ یک فرد در مسائل مختلف ۲ ـ چند فرد در مسائل مختلف ۳ ـ چند دوره در مسائل مختلف. حال اگر میزان شما بتواند این سه امر را پوشش دهد بگونه‌ای که وقتی به قوم عرضه می‌شود آنرا بپذیرند دلالتی بر صحت و قوت عملکرد شما خواهد بود.

۱/۲ ـ ضرورت عدم جریان ابهام و استفاده از عناوین نظام ولایت در تنظیم جداول میزان الاصول

در این حال است که اولاً هیچ امری از آن با ابهام نگذرد و ثانیاً هیچ بخشی از آن نبایست از مبنای «اصالت ولایت» قرض داده شود. کانّ ما با چنین مبنائی اصولاً ناآشنا هستیم. لذا می‌گوئیم همانگونه که آقایان نسبت به «احراز عقلی» و «اخبار» نظر دارند مطلب را تمام می‌کنیم بگونه‌ای که وقتی مطلب را می‌بینند به انکار معنا نپردازند.

اما بایست دید مبنای اخبار، مربوط به چه زمانی است؟ معنای این مبنای را می‌توان درگرایش به «تفسیر و جمعبندی عرفی» خلاصه کرد که در حقیقت بازگشت آن به اصل بودن ادبیات در فقاهت است. اما این مبنا تا چه زمانی حضور پر رنگ داشته است بگونه‌ای که بخواهیم بنویسیم گرایش اکثر مسائل در فهم دین و اسنادی بنام رساله ـ همچون «جامع عباسی شیخ بهاء» یا «شرائع» یا کتب قبل از آن ـ و نیز اسنادی همچون آیات و روایات و اجماع و سیره و فرهنگی که مشعر به وجود سندی باشد چنین است از عهده بر آئیم؟ یعنی

ما با یک «إسناد»، یک «إسناد»، و یک «استناد» سروکار داریم که بایست دید قبلاً استناد چگونه انجام می‌گرفته است و با تکیه بر چه چیزی می‌گفتند حجت است؟ می‌بینیم که آنچه را اصل قرار می‌دادند عبارت از زبان و قواعد زبان و حداکثر، معانی و بیان زبان بود.

(س): سؤال این است آیا زمانی که قواعد اصولی، وارد استنباط شده است این امر بمعنای اخبارگرائی است؟

۲ ـ تبیین تحلیل عقل از مبنای حکومت عرف بر قواعد علم اصول (اصل بودن اخبار) و حکومت عقلاء بر قواعد علم اصول (اصل بودن مقدمات حکمت)

(ج): گاهی در تفکیک قواعد اصولی، یک قاعده اصولی بکار رفته است. یعنی شما در علم لغت یا صرف و نحو نمی‌توانید قاعده‌ای بنام «انسباق» یا «صحیح و اعم» یا «اصول لفظیه» را ببینید ولی عقلی که در فقاهت بکارگرفته می‌شود بر همین انسباقات عرفی تکیه می‌کند بگونه‌ای که قاعده استخراج کرده و بر اساس ادبیات، حجیت را مقنن می‌کند چراکه عقل است و تحلیل می‌کند ولی این صرفاً به یک تحلیل حجیت برای ادبیات محسوب می‌شود بگونه‌ای که اگر این ماده را بردارید اثری از صورت در آن نمی‌بینید. یعنی حتماً استدلال عقلی اما صرفاً در خصوص ادبیات عرفی بکار رفته است. لذا آنجائی اخبار را اصل در ماده قرار داده است استدلال عقلی این است که اگر این نباشد ارتباط نیز بر قرار نمی‌گردد و امرونهی نیز در کار نخواهد بود. این بر خلاف جائی است که می‌گویند گوینده، حکیم علی‌الاطلاق است هر چند عرف نتواند لوازم خطاب آنرا بفهمد؛ یعنی تعلیق به وصف، مشعر به علیت است و مفهوم مخالف آن نیز حجت می‌باشد. قطعاً در اینجا خروج از ادبیات صورت می‌گیرد. چراکه مقدمات حکمت، موضوع عرفی را تبدیل کرد.

(س): اجازه بفرمائید به این مطلب اشاره کنم که در علم اصول، دسته‌ای از قواعد، صرفاً «زبانی» است و دیگر هیچ امری در آن دخالت ندارد؛ مثل استظهار از مفردات بلکه ترکیبات در حدّ ادبیات. اینها صرفاً زبانی است.

(ج): احسنت! بله زبانی است اما ارائه استدلال اصولی بر آنها نیز ممکن است؛ مثل اینکه می‌گویند آیا انسباق دارد یا ندارد؟

(س): بله یعنی احراز انسباقات عرفیه است.

(ج): احسنت! اما آیا به اینها نیز اخبار می‌گوئیم؟ یعنی در احراز عقلی انسباقات، عقل، در خدمت انسباق و برای کشف آن بکار می‌رود.

(س): بله. اما دسته‌ای از قواعد که در اصول موجود است قواعدی است که برای کشف اراده استعمالی و اراده جدّی مخاطب بکار می‌رود که اینها «قواعد عقلائی» است اما اصولیین، آنها را قواعد تخصصی و عرف خاص عقلاء نمی‌دانند. یعنی زمانی که می‌خواهند قواعد عقلائیه را احراز کنند از ادبیات خارج می‌شوند. ایشان قواعد عقلائیه‌ای را احراز

می‌کنند که می‌گویند این قواعد، عرف عام است که فعلاً ما کاری به صحت و سقم این ادعا نداریم. آنها می‌گویند که هر چند عقل بایست احراز کند اما قواعد عرفی عقلائیه و نه قواعد تخصصی عقلائی را احراز نماید چراکه عرف عقلاء بایست این را بپذیرند.

(ج): مثل معانی و بیان. آیا اصلاً فرقی میان قواعد عقلائی با معانی و بیان وجود دارد؟

(س): بله. قواعد عقلائیه مانند جمع بین «عام و خاص» و «مطلق و مقید» است که در واقع «قواعد عقلائی عمومی» نامیده می‌شوند اما اشکال حضرتعالی این است که اصلاً یک سلسله از این قواعد، در عرف وجود ندارد که البته بعض اصولیین نیز به این نکته توجه کرده‌اند مثلاً بحث نظریه جمع بین ۵ نوع خطاب «متعارض» که دیگر سخن از عام و خاص و حاکم و محکوم نیست ویا بحث «انقلاب نسبت» که آیا ابتدائاً بایست دو خطاب را با هم سنجید و سپس نتیجهٔ این دو خطاب را با خطاب سوم بسنجیم یا اینکه همه آنها را بصورت همعرض ملاحظه کنیم از این قبیل هستند که بعض اصولیین می‌گویند چنین اموری در محاوره عرف وجود ندارد که مثلاً بگوئیم قاعدهٔ عرفی آن چنین است. لذا کسی که مثلاً بحث انقلاب نسبت را اثبات یا انکار می‌کند نمی‌تواند عرفی بودن آنرا اثبات نماید و در هر حال عرف عمومی نیست بلکه عرف خاص محسوب می‌شود.

قطعاً این یک اشکال وارد است اما آقایان هنگام قاعده‌مند کردن می‌گویند چون شارع به زبان عرف عام سخن گفته است لذا قواعد زبانی و قواعد عقلائی عرف عام، ممضیٰ است که ما هم بایست همین قواعد را استخراج کنیم. اما آیا حضرتعالی نیز احراز این دسته از قواعد را هم در اخبار،

داخل می‌دانید گرچه آنها آنرا عرفی و به تعبیری عقلائی عرف عمومی می‌دانند؟

(ج): خیر! ما تازمانی که معانی و بیان را عرف می‌گیریم و از معانی و بیان هم یک گام خارج می‌شویم حتماً مجبور هستیم که به آن، مقدمات حکمت اضافه کنیم اما برای عرف اصولاً مقدمات حکمت، بی معناست حتی این واقعیت در مورد عرف درجه یک نیز صادق است. اگر اهل زبان، فقیه و متکلم و فیلسوف نیز باشند بمحض آنکه حکیم علی‌الاطلاق قلمداد نمی‌شوند حتماً ما نمی‌توانیم جوانب سخن آنها را در دادگاه بر علیه ایشان اثبات کنیم و نهایت امر این است که می‌توانند تهافت داشته باشند.

لذا اگر به آنها مقدمات حکمت اضافه می‌کنیم هرگز نبایست آنها را عرفی دانست که البته این عرف نیز عرف متخصصین است.

اما اگر این مقدمات را اضافه نکنیم بلکه عام و خاص متصل را ذکر کنیم چگونه است؟ و در هر عام و خاص منفصل، محل کلام است.

(س): خیر ما می‌گوئیم عرف نیز به همین صورت است و ادعا آقایان نیز همین است.

(ج): ما نیز از ادعای قوم سخن می‌گوئیم چون بالاخره ایشان نیز اهل عرف هستند چه اینکه مثلاً کتاب می‌نویسند در حالی که ابتداء و انتهای آن کتاب، با هم تفاوت دارد! اصلاً ادعای اینکه اول و آخر کلام ما یکی است حتماً ادعای سخیفی است.

(س): آنها می‌گویند که این عرفی است و البته اشکال ما به ایشان نیز همین است.

(ج): سخن ما این است که تخصیص منفصل تا حدودی که برای عرف، قابل فهم است و تازمانی که نمی‌گویند او از سخن خود عدول کرده است لذا نسبت دادن نیز صحیح می‌باشد همان امری است که اصلاً نبایست قابلیت دارا بودن مقدمات حکمت را داشته باشد. به عبارت دیگر تخصیص منفصل صرفاً در یک جا مربوط به مقدمات حکم است و لاغیر.

(س): آنچه در مقدمات حکمت اخذ می‌شود در عین آنکه آنها او را حکیم می‌دانند می‌گویند که بالاخره حکمت، دارای مراتبی است چه اینکه عرف نیز در مراتبی، دارای حکمت است.

(ج): اما او در یک مقاله خود نبایست ضد و نقیض سخن بگوید.

(س): چه اینکه ممکن است در دستورات روز مره خود متناقض سخن نگوید چرا که او در آن زمانها متوجه است. مثلاً دیروز گفته است «این اجناس را از بازار بخر» و امروز می‌گوید «از فلان کس، آن را نخر». حال همه می‌گویند اگر این دو کلام را کنار هم بگذاریم با هم تناقض ندارند.

پس یک دسته از قواعد را آقایان، این چنین ادعا می‌کنند به اینکه قواعد عقلائی ارتباطی در حد عرف وجود دارد اما نکتهٔ اشکال این است که قوم می‌خواهد محاورهٔ شارع را در این امر خلاصه کند که صحیح نیست و از همین جاست که حضرتعالی آنها را طبقه‌بندی می‌فرمائید به اینکه یک دسته از قواعد، قواعد عرفی محاوره است و غیر از معانی و بیان می‌باشد. اما بالاخره قواعدی است که به حد حکمت و التفات عرف بازگشت دارد.

(ج): و این مطلب تا آنجا که ما نخواهیم به التفات عرف، یک کار تخصصی را ضمیمه کنیم و باصطلاح تخاطب، در آن اصل باشد حتماً اخبار نیز اصل خواهد بود البته ممکن است یکی از آقایان هم در چند فصل به قسمت عمل کند که بلااشکال است یعنی بلااشکال است که یک نفر در مثلاً سه مسئله سه گونه رأی داشته باشد و هر کدام از رساله‌ها نیز مستقل قلمداد شود. مثلاً در جائی، «خطابات» را و در جائی، «مقدمات حکمت» را و بالاخره در جائی هم «ضرورت لازمه عقلی محض» را اصل می‌بینند.

۳ـ ضرورت دسته‌بندی و استخراج آماری نسبت به جریان مبانی مختلف در بخشهای مختلف از کلام قوم

البته متأخرین چنین هستند ولی متقدمین چنین نمی‌گویند. یعنی در متأخرین، این مطلب دیده می‌شود گرچه ممکن است در بعضی مشاهده شود که این

مطلب در بخش احراز عقل یا عقلاء یا عرف در نزد آنها پر رنگ‌تر است به اینکه نهایتاً بگوئیم فقه‌الحدیث فلانی قوی‌تر است. ما هم می‌گوئیم این سخنان، بازاری نیست چراکه اگر کار او را احصاء و معاینه کنیم می‌بینیم که ۷۰٪ از این امر متوجه اصل قرار دادن اخبار است و البته حدود ۱۵٪ هم متوجه عقلاء و بقیه متوجه عقل است. ولی کسی بخش عقلی را تا ۳۰٪ و بخش عقلائی را تا ۵۰٪ افزایش می‌دهد و بقیه را به اخبار اختصاص می‌دهد. لذا می‌توان این ترازو و میزان را برای سنجش نحوه سلوک آقایان در کارشان بکار گرفت.

بنابراین یک ترازوی مستقل برای سنجش اخبار بکار می‌رود که اگر کسی قائل به اخبار باشد می‌توان گفت که او در چند درصد از کار خود بر این مبنا سلوک کرده است و در چند درصد هم از مبنای خود عدول نموده است.

(س): سپس همهٔ آنها اصول دارند اما اصول آنها با یکدیگر متفاوت است. یعنی همگی اصولگرا هستند ولی علم اصول‌ها با یکدیگر متفاوت است به اینکه گاهی در قواعد اصولی که مبنا قرار می‌گیرد یا عرف یا عقل و یا عقلاء، اصل است.

(ج): و گاهی هم مذاقِ فرد بگونه‌ای است که کمتر سراغ بحث عقل می‌رود و این کار نیز بدون التفات صورت می‌گیرد. شما بایست بتوانید سه ترازوی خود را با سه مبنا بخوبی تشریح کنید و بگوئید هر کسی که بگوید در هر مسئله‌ای، عرف اصل است بر این امر تکیه دارد که مسئله خطاب، اصل است چراکه این مسئله مربوط به عرف است.

(س): اما این احراز گرچه به استدلال عقلی باز گردد در نظر ما داخل در احرازگرائی نیست؛ چراکه بالاخره استدلال می‌کند.

۳/۱ـ شاخصهٔ تشخیص مبانی از یکدیگر، «عرفی یا عقلی یا عقلائی بودن»، «وحدت موضوع، تحلیل آن و استخراج احکام آنها»

(ج): خیر. چون ماده‌ای که بر روی آن حکم می‌شود هم عرف محسوب می‌شود و هم نتیجه‌ای را که می‌گوئیم دربارهٔ عرف می‌باشد. یعنی نتیجهٔ آن حکم در خصوص مستنبطات از عرف است. البته ایشان در بعض موارد، کمتر به عقل تکیه می‌کنند و عمدتاً اخباریین و مفسرین، نهایت کارشان این است که دلالت لفظی را اصل قرار می‌دهند. هرچند گاهی نیز ذوقیّاتی را در تفاسیر خود می‌آورند که البته نمی‌توان آنها را به شارع نسبت داد. مثلاً امری را از علوم حسّی می‌گیرند به اینکه «کانّما یصّعّد الی‌السّماء» اشاره به سفینهٔ فضائی دارد! قطعاً این نوع سخنان، بی ربط است.[1] بنابراین

---

۱ ـ *(س)*: *یا مثلاً «اذهب الی فرعون انّه طغیٰ» بمعنای نفس است!*

بیان تمثیلی در ضرورت بررسی و دقت در روشها و آثار عدم اهتمام در این بخش در فرهنگ شیعه

(ج): *در هر حال بایست متوجه باشیم که ابلیس، راه انحراف را از نقطه‌ای زیبا آغاز می‌کند بگونه‌ای که بتواند عاشق دین را هم از همین روزنه‌ها فریب دهد. شما در «شرح الزیارة مرحوم شیخ احمد احصائی» می‌بینید که*

«عقل» می‌تواند موضوع «عرف» را بررسی کند. یعنی مادهٔ بررسی، عرف است و ثمرهٔ آن هم حکم دادن در خصوص فهم عرف می‌باشد اما بدون آنکه امری دیگر در آن دخالت کند. چون «زبان»، در آن اصل است. اما ببینیم فرق آن با زبانشناسی حسّی چیست؟

۴ ـ بررسی و نقد زبانشناسی حسی در فهم از خطابات

در «زبانشناسی حسی» سعی می‌شود زبان را به «علل پیدایش زبان» بازگردانند. اصولاً عقل دربارهٔ زبان عرفی سخن نمی‌گوید بلکه می‌گوید پیدایش عرف چگونه است؟ در پیدایش عرف هم، زبانشناسی حسی جائی برای «اختیار» قرار نمی‌دهد؛ یعنی مدل یا روشی که زبانشناسی می‌کند روشی است که زبان را پدیده‌ای مادی و بر اساس نیازی مادی بدون آنکه مازاد بر ماده را در آن تعریف کند می‌داند. قطعاً دو امر در این تعریف غلط است:

اول اینکه بنابود زبان خطاب، اصل قرار داده شود اما یکدفعه از این امر وارد علل پیدایش زبان می‌شویم که سخن دیگری است چرا که بنانبود چنین امری حجت باشد. یعنی لازمه تخاطب، زبان بود نه آنکه لازمه، علل پیدایش حجت باشد. این یک مغالطه است.

دوم اینکه زبان، در تحلیل علل پیدایش، تعمیمی مادی پیدا می‌کند. فرضاً بنا می‌شود که زبان‌شناسی شویم اما چرا بایست از آن، یک تفسیر مادی ارائه دهیم؟! خاصه اگر ما مفردات زبان را در

ایشان کاملاً به اَخبار مسلط است و در او هم مذاق تعبّد دیده می‌شود بگونه‌ای که ممکن است از معنای کلمات زیارت جامعهٔ کبیره توسط وی هم لذت ببریم و چنین نیست که از اول، باعث رنجش و گزش خواننده شود تا جائی که ممکن است بعض متعبدّین از علماء نیز به بخشهائی از آن رجوع کنند گرچه تمامی آن را هم نپذیرند و مثلاً مسئله «رکن رابع» آنرا قبول نکنند که اقطاب دراویش به آن گرایش دارند. البته وی همچون دراویش سخن نمی‌گوید و به هفت آب، مطالب را می‌شوید. ولی همین امر علت می‌شود که بعداً تأویلات حسّی در اصلاحات اجتماعی، رسم شود.

شیطان می‌داند که نتیجهٔ دراز مدت این روش چیست لذا به آن مبادرت می‌کند و ابتدائاً توسط یک انسان خوش نفس و در مدح ائمه(ع)، کاری را شروع می‌کند تا نفوس را بخود جلب کند و البته بعداً آنها را به اشکال مختلف جلوه‌گر می‌کند گرچه نفوس هم به گونه‌های مختلفی به آنها برخورد می‌کنند ولی ابلیس علاوه بر نفوس، نسبت به «روش» نیز حساس است و به نظر من بسیاری از متدینین چنین نیستند و نسبت به روش، دچار غفلت می‌شوند. ممکن است شخص شیخ احمد احصائی، به درجاتی از بهشت نیز نائل شود.

مرحوم والد بعنوان یک فقیه متصلب در فقه می‌گفتند ایشان در موقع زیارت حرم حضرت ابا عبدالله(ع) سرتا پا می‌لرزید. این سخن، شهادت یک فقیه در مورد یک شخص است که نبایست آنرا دست کم بگیرید.

لذا چه بسا شخص وی بهشتی باشد ولی بدست او راهی بنیانگذاری شده است که آخر آن به پیدایش بهائیت منجر می‌شود (که در کلمات مرحوم والد نیز همین خطر گوشزد شده است.) چراکه او به محاسبات عقلی کار خود توجه نداشته است. این نکتهٔ بسیار مهمی است که نمی‌توان آنرا سبک شمرد به اینکه ممکن است در روش، یک اعوجاج ضعیف باشد که در «زمان» هم ضرب می‌شود. بنابراین همواره بایست مراقبت در بهینه کردن روش وجود داشته باشد. این مطلب بعنوان مقدمه به پایان رسید.

زبانشناسی، اصل قرار می‌دادیم و ترکیبات آنرا به اختیار وامی‌گذاشتیم باز ممکن بود بگوئیم ضرر آن کمتر است ولی در آنجائی ضرر به اوج خود می‌رسد که می‌خواهیم از زبانشناسی به طرف نیاز و توسعه آن حرکت کنیم که آن توسعه را هم بصورت مادی تعریف می‌کنیم و طبعاً مفردات آن را هم از حیز انتفاع می‌اندازیم و ترکیبات را بطرفی می‌بریم که منتجه آن مادی و بصورت ارضائی مادی و برآمده از یک نیاز مادی است. در این حال زبان بصورت زبانی مادی در می‌آید که جائی برای ترکیبات آن در عرصه پرستش باقی نمی‌ماند.

حال که این ترکیبات در هر زمان و در هر فلسفه‌ای بصورت مادی رخ می‌نماید قطعاً برای فلسفه‌ای خواهد بود که صرفاً نیازهای مادی را پاسخگوست و دین و ارزشهای تعریف شده هم همگی صبغه مادی پیدا می‌کنند که تنها در جهت ارضاء نیاز مادی گام بر می‌دارند. زبان در این نوع تعریف، جز ابزاری مادی و در خدمت نیاز مادی نخواهد بود.

۴/۱ ـ ضرورت گسترش جدول تنظیم علم اصول از معنی حجیت تا تأویلات حسی، روحی و عقلی برای کنترل بهتر قدرت ظرفیت خصم

با این وصف اگر شما بتوانید این میزان را درست کنید می‌توانید بر تحولات اصول اشراف داشته باشید و این امر، بسیار مهم است که در کجا بیشتر به عرف، گرایش وجود دارد و از چه زمانی و با چه نسبتی، عقلاءگرائی ایجاد شده است و در چه زمانی و با چه نسبتی، آقایان به عقل‌گرائی روی آورده‌اند و الآن ملاک حجیت ما چگونه است؟ قطعاً عرف بمعنای حسی را که الآن قائلند و زبان را از الفاظ آن وارد علل پیدایش مادی می‌کنند و آنرا برای اصل نیاز تعریف کرده و حاصل زبان را ارضاء نیاز مادی می‌دانند و در این وسط نیز کیفیاتی مادی را فرض می‌کنند باعث می‌شود که عملاً خطاب شارع، منحل در این دستگاه مادی شود و دین بصورت مادی ترجمه گردد.

قطعاً چنین امری حجت نیست و تنها به معنای استغناء از وحی نیز نمی‌باشد چراکه این استغناء صرفاً یک مرحله از این سیر محسوب می‌شود بلکه چنین امری را بایست «ابزار سازی وحی برای ماده» قلمداد کرد که خدا و دین را برای هوای نفس به بازی می‌گیرد.

بنظر می‌رسد این مرتبه از نفاق علمی برای کسانی که متوجه آن هستند عقوبت سختی را در پی خواهد داشت. بله گاهی فرد، یک منافق معمولی است که نماز را برای جلب نظر چند نفر می‌خواند که قطعاً حرکت نا مناسبی است و هم نماز آن باطل است و هم او اهل عذاب می‌باشد. اما گاهی به ایجاد یک روش برای فهم منافقانه از دین روی می‌آورد که نتیجه‌ای جز ایجاد راه برای سد عن سبیل‌الله در پی ندارد. قطعاً در این حال ما جزء ارکان دستگاه ابلیس و طاغوت خواهیم بود.

اما بایست شما بتوانید این ترازو را از معنای حجیت تا تأویلات حسی و روحی گسترش دهید که سه

برابر این می‌شود. دراین حال معلوم می‌شود اگر زبانشناسی را احراز مادی کنید چگونه است و اگر اخبار یا انشاء را احراز مادی کنید چگونه خواهد بود؟ این امر برای جواب شبهه زمان نسبت به استنباط و خطاب است. یعنی این ترازو را بایست کامل بدانید که بتواند کاملاً «اغیار» را نشان دهد و فرد بتواند مانند یک میکروب‌شناسی عمل کند.

گاهی صرفاً افراد به شناختن میکروب سخن می‌گویند. تنها در این حال است که بیماریهای فرهنگی، قابل‌شناسائی و علاج خواهند بود که مثلاً چگونه می‌توان سلامت فرهنگی را به جامعه بازگرداند؟ قطعاً بضاعت فعلی ما اقتضای آن کار را ندارد مگر آنکه بصورت کلی به ارائه سرنخها بپردازیم کما اینکه در حاشیه این بحث، به این مطلب اشاره شد ولی شاخه شاخه کردن آن و بردن در احراز عقلی و انشاء و... و هر یک را در جای خود نشان دادن، کاری ضروری است که بایست در جای خود انجام شود.

حال اگر همین ترازوی فعلی را در نظر بگیریم که صرفاً می‌تواند قدرت ظرفیت «دوست» و آسیب‌پذیری او را نشان دهد کافی است که البته بایست بعداً درکنار میزانی قرارگیرد که بتواند دشمن را هم نشان دهد. لذا از جلسه آینده به تعریف ترازوی اول می‌پرازیم که می‌تواند قدرت ظرفیت دوستان را نشان دهد. یعنی بایست یک عنوان را «احراز عقل» گذاشت و سپس گفت عقل، نسبت به بخشهای مختلف چگونه ضرب می‌شود؟

حجة‌الاسلام رضائی: سؤالی که در این خصوص مطرح است این است که چگونه می‌توان هیچیک از پیشفرضهای «نظام ولایت» را در ساخت این ترازو دخالت نداد در صورتی که این امر ممتنع است؟ آیا شما می‌گوئید بدون دخالت هیچکدام از این پیشفرضها می‌توان این ترازو را ساخت؟

حجة‌الاسلام میرباقری: یعنی بایست آنرا به این زبان ترجمه کرد.

۵ ـ ضرورت ارائه تحلیلهای انجام گرفته با آمار و ارقام به قوم بدون اشاره به کیفیت ساخت میزان‌الاصول و کیفیت بکارگیری آن

(ج): خیر! منظور ما از حد وسطی که قائل هستیم چیست؟ اول اینکه ما سعی می‌کنیم مفرداتی را که می‌آوریم از میان قوم باشد. اما ترکیب حتماً ترکیبی است که ما می‌آوریم و در سه سطح خواهد بود: ۱ ـ سطح ترکیب یک موضوع خاص ۲ ـ سطح تعیین نسبت این موضوع با چند موضوع ۳ ـ سطح مربوط به کل ترکیب.

البته خصلتهای ترکیب را هم خواهیم گفت که مثلاً با انجام این ترکیب، چه امری صورت می‌گیرد؟ مفرد آن چه می‌شود؟ و... سپس بایست آنرا تطبیق داد و بر اساس استدلالات اصولی «کفایة» چنین گفت که مثلاً جمله ایشان در خصوص «وضع» درکجا جای می‌گیرد؟ آیا در صف اول یا آخر یا وسطی است؟ در این حال می‌توان «نظام کبریات» را بدست آورد همچنانکه «نظام تعریف صغریات» و «نظام نسبت» نیز

بدست می‌آید.

میزان‌الاصول، زمانی بخوبی نوشته می‌شود که اگر به دست یک فقیه قوم داده شود نتواند هیچ اشکالی از آن بگیرد.

حجة‌الاسلام رضائی: اینکه در تفاهم با قوم قرار باشد هیچ اشکالی وجود نداشته باشد بایست ما هم صددرصد با بیان قوم سخن بگوئیم.

(ج): منظور این است که بایست بگوئیم مثلاً ۴۵٪ از کبریات شما در این و در آن مسئله، به این امر تکیه شده است.

(س): پس حتی ادبیات ما هم نبایست برای آنها نا آشنا باشد.

(ج): بله و مثلاً بایست گفت صغری و کبرای شما چنین است و قیاس شما هم اقترانی است و این هم نحوهٔ نتیجه‌گیری شماست. در این حال او نبایست بتواند این مطالب را انکار کند و مثلاً بگوید خیر من صرفاً در ۴۰٪ آنها چنین گفته‌ام. اما گاهی هم می‌گوئید که تعریف شما از موضوع، در این خانه قرار دارد و تعریف شما هم از محمول، از جدول دوم است و اینها هم به این دلایل است.

(س): اما بصورت جدولی با ایشان مفاهمه کردن، بسیار مشکل است اصلاً چه زمانی ایشان با جدول سروکار داشته‌اند تا حالا ما بخواهیم با آنها به این شکل بر خورد کنیم؟!

(ج): اما اگر جدول، مثل یک میکروسکوپ یا تلسکوپ عمل کند که بتواند گسترهٔ دید مخاطب شما را بگونه‌ای قرار دهد که بصورت دقیق طبقه‌بندی کند حتماً نیازی نخواهید داشت که او را به پشت میکروسکوپ یا تلسکوپ بکشانید. یعنی صرفاً شما حاصل آن کارها را در اینجا می‌نویسید و آنها را به ایشان ارائه می‌دهید.

(س): بله این امر در تطبیق، صحیح است. عرض من نیز چیزی جز این نبود که می‌توان در تطبیق با ایشان مفاهمه کرد.

(ج): سپس او می‌گوید که چگونه شما توانستید صغری را از کبری بصورت علیحده طبقه‌بندی می‌کنید؟ ما هم در جواب می‌گوئیم که با این ابزار بود و سپس آنها را برای ایشان توضیح می‌دهیم.

اما نکته مهم این است که شما می‌توانید تحولات اصول را بصورت قاعده‌مند بدست آورید. یعنی منطق شناسائی تحولات اصولی، یکطرف قضیه و برای دوستان است اما در مقام مچ‌گیری مغالطات و مقابله نیز که طرف دیگر قضیه است می‌توانید قوی عمل کنید. این دو ثمره، ثمرات مهمی از نسبتهای «حوزه» محسوب می‌شوند و اگر فقهاء در این زمینه، هزینه مادی نکنند تا دوستان نفهمند که کار آنها در کدام بخش، دچار ضعف است و هم متوجه نشوند که دشمن می‌خواهد از کجا حمله کند حتماً با مشکلات جدی روبرو خواهند شد.

«و آخر دعوینا انّ‌الحمد لله ربّ‌العالمین»

جلسه: ۷۲

تاریخ: ۷۹/۶/۱۰

فلسفه اصول

طبقه‌بندی مفاهیم

«رابطه بین شناخت و حجیت»

استاد: حجةالاسلام والمسلمین حسینی الهاشمی تنظیم از: گروه پژوهشی ـ کارشناسی اصول فقه دفتر فرهنگستان علوم اسلامی

تبیین عناوین جدول تجزیه تنظیم زیرساخت اصول

فهرست:

۱ ـ تنظیم جدول ماتریسی و استفادهٔ از عناوین و الفاظ مشترک برای کنترل تغییرات علم اصول از طریق آثار. ۱

۱/۱ ـ بیان تمثیلی نسبت به کل‌سازی برای کنترل تغییرات و ملاحظهٔ روابط بین مفاهیم از طریق آثار ۲

۲ ـ تبین عناوین ستون اول «حکم عقل نسبت به وجود موضوع»، «حکم عقل نسبت به وقوع موضوع» و «حکم عقل نسبت به وجوب موضوع» ۴

۲/۱ ـ ضرورت ملاحظه «اختیار، کمال و حرکت» در بحث وجوب و بررسی احتمالات پیرامون تعریف عقلانی از وجوب ۴

۲/۱/۱ ـ احکام وجوب ناظر به «آینده» و تفاوت آن با احکام تعلیقی ۵

۲/۱/۲ ـ احکام اقتضائی ناظر به احکام تکلیفی و احکام وجوبی ۶

۲/۱/۳ ـ حکم عقل نسبت به تناسب و مناسبت بر اساس شایستگی و عدم شایستگی در اقتضاء و انشاء ۶

۲/۱/۴ ـ تکیهٔ بررسی عقلانی بر ضرورت علت و معلولی در ملاحظهٔ احکام وجوبی ۷

۳ ـ بررسی عناوین حکم عرف نسبت به «وجود، وقوع، وجوب» در «موضوع، محمول و نسبت حکمیه» ۹

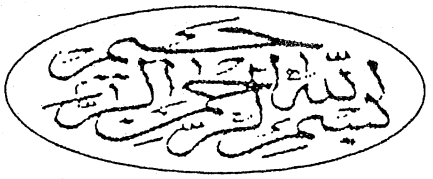
۴ ـ اصل بودن ارتکاز در تعریف عرف ۹

۴/۱ ـ ضرورت دوئیت عرف و عقل در نزد قوم و ضرورت عدم انحلال عرف در امور عقلانی ۱۰

۵ ـ پرسش و پاسخ به سؤالات ۱۱

۵/۱ ـ «پذیرش عمومی» اصل در احکام عرفی، «سنجش» اصل در احکام عقلی، «تولی و ارزشها» اصل در احکام عقلانی ۱۲

نام جزوه :	فلسفه اصول		
استاد :	حجةالاسلام والمسلمین حسینی‌الهاشمی	تاریخ جلسه :	۷۹/۶/۱۰
پیاده‌کننده :	آقای نیک منش	حروفچینی و صفحه‌آرایی :	خانم رضوانی
عنوان گذار :	حجةالاسلام صدوق	تاریخ انتشار :	۷۹/۶/۲۸
ویراستار:	آقای نیک منش	کد بایگانی کامپیوتری :	۰۱۰۹۲۰۷۲
کنترل نهائی :	حجةالاسلام رضائی	زمان جلسه :	۴۷ دقیقه



تبیین عناوین جدول تجزیه تنظیم زیرساخت اصول

حجة‌الاسلام والمسلمین حسینی: اگر ما در سطر، «عقل، عرف و عقلاء» و در زیربخش آن هم «وجود، وقوع و وجوب» و در ستون آن هم «موضوع، محمول و نسبت حکمیّه» را بنویسیم آیا اینها ترکیبی است که معنای آن برای شما روشن است؟

حجة‌الاسلام میرباقری: اصلاً این جدول را برای چه می‌خواهیم؟

۱ ـ تنظیم جدول ماتریسی و استفادهٔ از عناوین و الفاظ مشترک برای کنترل تغییرات علم اصول از طریق آثار

(ج): می‌خواهیم مفردات مذکور در این جدول ماتریسی را در هم ضرب کنیم تا بتوانیم «ترکیب مرتبه اول» آن را بدست آوریم. بایست دید چه چیزی روی می‌دهد؟ آیا ماتریس، دارای ارتباطی با هم است یا این جدول است که ضرب مرتبه اول است و شامل ضرب ۳×۳×۳ عنوان می‌شود؟

یک بحث این است که الفاظ بکار رفته در اینجا چگونه معنا می‌شود؟ آیا این مفردات ـ بر فرضی اینکه در ارتکازات قوم باشد به همان معنائی است که در محاورات اهل زبان بکار می‌رود؟ حتماً جواب منفی است. اصولاً معنای این مفردات با جایگاه آنها متناسب است. یعنی باصطلاح قوم، گاهی در معنای «حقیقی» بکار می‌روند و گاهی هم در معنای «مجازی» بگونه‌ای که نام آنرا با عنوان اثرش می‌آوریم. اگر عقل، دارای هر معنائی است ـ آنهم بمعنای حکم عقل که قائلیم ـ گاهی است که در اثرش بکار می‌رود. به تعبیر دیگر در نزد قوم، این امر معنای حقیقی آن نمی‌باشد.

اما چرا چنین می‌کنیم و از لفظ دیگری استفاده نمی‌کنیم؟ اصولاً استعمال «لفظ مشترک» برای این است که بتوانیم تغییرات از طریق آثار، کنترل کنیم. اگر ما سه جدول داشته باشیم که دارای نامهای مستقل از هم باشند به هر میزان که استقلال را لحاظ کنیم و تعیّن را بالا ببریم نمی‌توان به همان میزان، ارتباط را در تغییراتش لحاظ کرد ولی اگر یک لفظ را حتی در آثارش نیز بکار گرفتیم آنگاه بنحوه‌ای که در بکارگیری آن می‌بینیم که زمانهای مختلف، مختلف است قطعاً بر محاسباتی که ما داریم مؤثر خواهد بود.

۱/۱ ـ بیان تمثیلی نسبت به کل‌سازی برای کنترل تغییرات و ملاحظهٔ روابط بین مفاهیم از طریق آثار

می‌توان برای این امر، مثال یک «کل» را آورد به اینکه گاهی دینام را از موتور ماشین، مستقل می‌بینیم در حالی که قصد داریم آنرا بهینه کنیم! در این حال ممکن است نهایتاً دینامی ساخته شود که با قدرت موتور و سیلندر و... نا هماهنگ باشد. اگر معنای «خوبی» در افزایش هر چه بیشتر تولید برق باشد ولی برق توسط این دینام تولید شود که متناسب با یک اتومبیل ژیان نباشد حتماً معنای «خوبی» از آن عملکرد، مستفاد نمی‌شود. بلکه این معنا بایست در ملاحظهٔ اثر نسبت آن با آن جایگاهی باشد که ضرورت حضور آن وجود داشته و در حالات مختلف، دیده می‌شود. منظور از حالات مزبور هم مثلاً قرارگرفتن اتومبیل در سر بالائی است که نیازمند قدرت بیشتری است و یا وقتی در سر پائینی قرار می‌گیرد نبایست با فشار آوردن روی پدال گاز، ماشین خفه کند و در حالت گاز کم هم نبایست خاموش شود. پس بایست متناسب با حالات مختلف باشد. این بحث بصورت کلی بود که در کلیّت آن و در کل‌سازی بایست بصورت مبسوط مورد دقت قرارگیرد یا اینکه بایست انجام گرفته باشد تا بتوانیم از ثمرات آن در اینجا استفاده کنیم.

حال من در اینجا چند چیز را مثال می‌آورم که باعث دور شدن ذهن از ارتکازات عرفی می‌شود.

(س): آیا می‌فرمائید با تعویض اصطلاح، ممکن نمی‌شود یا اینکه با غفلت از ارتباط مفاهیم با یکدیگر، این امر صورت نمی‌گیرد؟

(ج): اگر اصطلاح را عوض کنید و برای اصطلاح خاص، یک تعیّن خاص نسبت به معنای خاصی قرار دهید و قدرت این امر را که استعمال، برای آثر باشد از آن سلب نمائید باعث می‌شود که حتماً نتواند کل را بسازد و تغییرات و ارتباط بین مفاهیم ببیند.

بنابراین جدول ما «جدولی اصطلاحی» است که بایست بر اصطلاحات آن، مسلّط شویم. اما برای این امر باید معنای اینکه مثلاً «حکم عقل به وجوب نسبت حکمیه چیست» را بدانیم؟ یعنی بایست بدانیم حکم عرف به وجود نسبت حکمیه و نیز حکم عقلاء نسبت به این امر چیست و نسبت به این معانی هم مشکل نداشته باشیم آیا الآن در ۲۷ عنوان این جدول، اشکال دارید؟

جدول تجزیه تنظیم اصول

انواع حاکم / انواع محکوم به / انواع محکوم علیه	۱ عقل (سنجش)			۲ عرف (پذیرش)			۳ عقلاء (ارزش)		
	۱	۲	۳	۱	۲	۳	۱	۲	۳
	وجود	وقوع	وجوب	وجود	وقوع	وجوب	وجود	وقوع	وجوب
۱	۱۱۱	۱۲۱	۱۳۱	۲۱۱	۲۲۱	۲۳۱	۳۱۱	۳۲۱	۳۳۱
موضوع	حکم عقل به وجود موضوع	حکم عقل به وقوع موضوع	حکم عقل به وجوب موضوع	حکم عرف به وجود موضوع	حکم عرف به وقوع موضوع	حکم عرف به وجوب موضوع	حکم عقلا به وجود موضوع	حکم عقلا به وقوع موضوع	حکم عقلا به وجوب موضوع
۲	۱۱۲	۱۲۲	۱۳۲	۲۱۲	۲۲۲	۲۳۲	۳۱۲	۳۲۲	۳۳۲
محمول	حکم عقل به وجود محمول	حکم عقل به وقوع محمول	حکم عقل به وجوب محمول	حکم عرف به وجود محمول	حکم عرف به وقوع محمول	حکم عرف به وجوب محمول	حکم عقلا به وجود محمول	حکم عقلا به وقوع محمول	حکم عقلا به وجوب محمول
۳	۱۱۳	۱۲۳	۱۳۳	۲۱۳	۲۲۳	۲۳۳	۳۱۳	۳۲۳	۳۳۳
نسبت حکمیه	حکم عقل به وجود نسبت حکمیه	حکم عقل به وقوع نسبت حکمیه	حکم عقل به وجوب نسبت حکمیه	حکم عرف به وجود نسبت حکمیه	حکم عرف به وقوع نسبت حکمیه	حکم عرف به وجوب نسبت حکمیه	حکم عقلا به وجود نسبت حکمیه	حکم عقلا به وقوع نسبت حکمیه	حکم عقلا به وجوب نسبت حکمیه

۲ ـ تبین عناوین ستون اول «حکم عقل نسبت به وجود موضوع»، «حکم عقل نسبت به وقوع موضوع» و «حکم عقل نسبت به وجوب موضوع»

مثلاً از اول عناوین چنین می‌خوانیم: «حکم عقل به وجود موضوع» که بمعنای این است که امکان خاص ثبوتاً تمام شود به اینکه موضوع و محمول، قابلیت لحاظ دارد همچنانکه نسبت حکمیه نیز دارای قابلیت لحاظ عقلی بوده و مانع عقلی هم در کار نیست.

(س): وجود هم که بمعنای امکان است.

(ج): بله «امکان بمعنی‌الاحض»، منظور است که بمعنای رفع امتناع وضعیت خاص است ولو واقع نشود؛ یعنی رفع امتناع خاص در مرتبهٔ عقل صورت می‌گیرد که در این حال، «ممکن‌الوجود خاص» می‌شود.

(س): پس امکان وقوعی، اثبات نمی‌شود.

(ج): امکان ثبوتی و امکان وجود عقلی ثابت می‌شود. یعنی اگر امکان عقلی امری، رفع شود تا بتوان گفت عقلاً ممتنع است آنگاه در وقوع نمی‌توان سخن گفت. چون اگر وقوع پیدا شود ماده نقض محسوب می‌شود که دیگر، اطلاق حکم وجود بر آن هم بی معناست. اما صحیح است که بگوئیم موضوعاً این موضوع، قابلیتی ندارد که در مرتبه وجود از آن ذکر شود.

اما یک مرتبه هم مربوط به «حکم عق نسبت به وقوع موضوع» است به اینکه عقل نه فقط امکانش را نیز ثابت می‌کند. بودن موضوع، مثل «تغییر برای عالم» است که آنرا ثابت می‌کند و نمی‌پذیرد که نباشد پس عقل، محمول مانند «حدوث» را برای موضوعی مثل «تغییر» و وقوع نسبت حکمیه اثبات می‌کند.

هکذا وجوب، امر دیگری است که مثلاً در باب حرکت می‌گوئید «واجب است چنین بشود اگر سیر بطرف کمال باشد». لذا «وجوب موضوع» را هم ثابت می‌کند؛ مثل «وجوب تکامل» که محمول مانند «تقرب» را برای تکامل، اثبات می‌کند و نسبت حکمیه‌ای هم برای وجوب اثبات می‌نماید که بایست فعل، چنین یا چنان باشد. اما آیا همین امر را هم می‌توانید برای عرف داشته باشید؟

(س): وجوب نسبت حکمیه یعنی چه؟

۲/۱ ـ ضرورت ملاحظه «اختیار، کمال و حرکت» در بحث وجوب و بررسی احتمالات پیرامون تعریف عقلانی از وجوب

(ج): یعنی در مرتبه کمال بایست این نسبت محقق شود و نمی‌تواند چنین نباشد؛ یعنی مثلاً از طرف شارع، ایجاب شود بگونه‌ای که موضوع و محمول آنرا لحاظ می‌کند و می‌گوید امر ایجابی آن هم بایست باشد و الّا اگر این امر نباشد باطل است.

حال آیا معنای دیگری هم بعنوان فرض دوم می‌توان برای آن تصور نمود که مثلاً بگوئیم نفس نسبت حکمیه، خود امر را ایجاب کرده بگونه‌ای که عقل، موضوع و محمول ایجاب را ملاحظه می‌کند؟ آیا نسبت

حکمیه، خود حکم به وجوب است یا وجود نسبت بین محمول و موضوع خود وجوب است؟

مسلماً وجوب بمعنای «باید» است که در این حال، ما فعلی را ملاحظه می‌کنیم؛ چه آنرا انجام دهد و چه آنرا ترک کند. یعنی آیا «باید»، روی «انجام» است یا روی «ترک»؟ آیا «باید» را به لحاظ محمول ملاحظه می‌کنیم یا اینکه می‌خواهیم خود «باید» را تجزیه کنیم؟ البته بحث «باید» را بایست در بخش «عقلاء» و «انشاء» مورد دقت قرار دهیم چرا که وجوب، از خصوصیات انشاء است. اما آیا انشاء، در مرتبهٔ عقل نیز می‌تواند بیاید بگونه‌ای که عقل، نظر انشائی کند؟

حتماً عقل می‌تواند نظر انشائی نسبت به «کون» داشته باشد اما در آنجا که اختیاری در کار نباشد و بحث بر سر انشاء حرکت و تکامل باشد عقل قطعاً می‌تواند نظر دهد.

(س): اما این «باید» در واقع به «هست» باز می‌گردد لذا «انشاء» نیست؛ چه اینکه اگر عقل، نسبت به «کون»، سخن از «باید» کرد حتماً می‌گوید که چنین چیزی «هست».

۲/۱/۱ ـ احکام وجوب ناظر به «آینده» و تفاوت آن با احکام تعلیقی

(ج): اما بایست روی این «هست» دقت کنید به اینکه «هست» خبری نسبت به آینده، چه نوع «هست» است؟ یعنی گاهی «هست»، خبر از «بودن» می‌دهد و گاهی هم از «فعل» و بالاخره «آینده» سخن می‌گوید. اگر بگوید که در آینده اینگونه می‌شود در واقع عقل حکم می‌دهد اما این حکم در خصوص مستقبل، چگونه حکمی است چون بالاخره مستقبل که هنوز نیامده است.

(س): بالاخره یا حکم به وقوع در آینده است یا وجود در آینده؛ لذا امر دیگری نیست.

(ج): بلااشکال است اما «آینده» به چه معنا معنا خواهد بود؟ و «باید» و چه معناست؟

(س): اما این ضرورت، غیر از ضرورت انشائی است که در جای دیگر است.

(ج): مسلماً چنین است و شما هم بایست انشاء را در معنای حقیقی یا مجازی آن بکار ببرید که در ابتداء هم بحث آنها گذشت.

(س): این وجوب بمعنای ضرورت عقلی است که عقل هم حتماً ضرورت را درک می‌کند.

(ج): یعنی ضرورت آتی است.

(س): بله کما اینکه غیر از ضرورت آتی، ضرورت تعلیقی را نیز درک می‌کند که «اگر بخواهد چنین باشد بایست چنان باشد».

(ج): اما می‌خواهیم ببینیم که تعلیق و تنجیز، چه نوع حکمی هستند؟ آیا تنجیز آتی، از قبیل تعلیق است؟

(س): خیر! یعنی تعلیق به امری است که آنرا احراز کرده است و مثلاً «اگر خورشید طلوع کرده باشد هوا روشن می‌شود.» لذا پای «اگر» در میان است که

نتیجه می‌گیرد: «پس حتماً بایست فردا هوا روشن بشود چراکه خورشید طلوع می‌کند.»

(ج): اما اینکه «خورشید طلوع می‌کند» یک سخن است که تعلیق بر حرکتی قرار می‌گیرد. و اگر قرار باشد موجد حرکت، عقلاً وجود داشته باشد عقل بایست بگوید «کسی که حاکم بر خورشید است نبایست چنین شود که خورشید نیاید».

(س): هیچگاه نمی‌گوید که «بایست خورشید بیاید» مگر آن که آنرا بر این تعلیق کند که «اگر بخواهد چنان بشود». قوم نیز همین سخن را می‌گویند که عقل مطلقاً دارای احکام تکلیفی نیست.

۲/۱/۲ ـ احکام اقتضائی ناظر به احکام تکلیفی و احکام وجوبی

(ج): بله اما آیا احکام اقتضائی عقل، همان احکام تکلیفی است؟

(س): مگر آنکه کسی بگوید عقل عمل، غیر از عقل نظری است و سنخ حکم ان هم بصورت دستوری است.

(ج): سخن این است که عقل بمعنای سنجیدن را در اینجا بکار برده است که امری معلوم است. اما آیا سنجش می‌تواند بگوید ضرورت مناسبت چیست؟

(س): معنای ضرورت مناسبت این است که هر دو طرف آنرا فرض می‌گیرد به صورتی که «اگر این و آن باشد پس بالضرورة این است» و الّا سنجش که فرمان نمی‌دهد.

(ج): سؤال همین است که شما معنای فرمان را تا چه اندازه تعمیم می‌دهید و تا چه اندازه برای آن، تعیین قائلید؟

(س): یعنی تا چه اندازه می‌توان ابهام آنرا تعمیم داد؟

(ج): بایست دید که در خصوص تعمیم، اقتضاء چه کاره است؟ اصلاً توضیح اقتضاء چیست؟ گاهی است که مطلقاً برای «خیر»، هیچگونه اقتضائی قائل نمی‌شوید. اصلاً اقتضاء به چه معناست؟ ایا می‌توان اقتضاء را مطلقاً حذف کرد یا اینکه اقتضاء، «باید» است یا اینکه اصلاً شأنیّت مطلوب است و «باید» در ان مطرح نیست؟ این سؤال مهمی است.

(س): اما ارتباط آن بحث روشن نشد!

(ج): مامی خواهیم جدول تجزیه را از نظر اصطلاحات توضیح بدهیم.

(س): منظور ارتباط بحث وجوب است که آیا عقل، حکم به وجوب دارد یا خیر؟

۲/۱/۳ ـ حکم عقل نسبت به تناسب و مناسبت بر اساس شایستگی و عدم شایستگی در اقتضاء و انشاء

(ج): اگر اقتضاء و شأن، تمام شد «باید» نیز تمام می‌شود چراکه «باید»، از «شایسته» برمی‌خیزد که اگر شایستگی عقل تمام شود تناسب ایجاد می‌شود.

(س): اما تناسب با چه چیزی؟!

(ج): شما می‌گوئید که شأن این ذات با ذات دیگر چنین است.

(س): با این وصف، تناسب، همان ضرورت علّت و معلولی می‌شود.

۲/۱/۴ ـ تکیهٔ بررسی عقلانی بر ضرورت علت و معلولی در ملاحظهٔ احکام وجوبی

(ج): اشکالی ندارد که در مرتبهٔ عقل چنین شود چون ما در مرتبه عقلاء که نیستیم. ما بایست سه امر را فرض کنیم تا این مرکب درست شود و سپس می‌گوئیم برای رسیدن به این مرکب، لازم است که این با آن ترکیب شود تا مثلاً «قند» تولید شود

(س): اینکه و رای رسیدن به این مرکب بایست اینها باشد صحیح است.

(ج): «اینکه هست اگر ایجاد و مقتضی ایجاد آن هم رسیدن به این است» آیا بایست عقل، حکم داشته باشد یا خیر؟ اگر نداشته باشد بمعنای این است که اقتضاء هم نباشد. البته بلااشکال است که چنین بگوئیم و آن قول را هم در اینجا نفی نمی‌کنیم که کسی مخکم بگوید «اقتضائی درکار نیست». ولی اگر عقل خواست در خصوص اقتضاء نظر دهد و بگوید که «اگر این را خلق کردی بایست این را هم خلق کنی»، امر دیگری است.

(س): آیا منظور «باید اخلاقی» است یا «بایدی است که ضرورت کار توست»؟

(ج): بحث من این است که آیا موضوع نظر عقل می‌تواند «باید» هم باشد؟

چند فرض در این خصوص مطرح است.

(س): اما بایست «باید» را معنا کنیم.

(ج): «باید» به این معناست که ترکش خلاف می‌باشد.

(س): آیا خلاف اخلاقی است یا خلاف اقتضاء ذات است؟ آیا فقط علیت راملاحظه می‌کند یا بیش از آنرا؟

(ج): طبقه علیت است چراکه ما بر اساس نظر قوم بحث می‌کنیم که آنها علیّت را مهم می‌دانند.

(س): اما در بین عقلاء، انشاء غیر علّیّتی و «باید» بمعنای عقلائی را هم قائلند.

(ج): ولی «باید» عقلائی در اینجا جای دارد. حالا در «باید» اینجا بحث می‌کنیم که می‌توان گفت نیست.

(س): اگر بگوئیم ضرورت، بمعنای وجوبی است که از علیّت بر می‌خیزد امری است که مورد بحث مفصل قوم بوده است و از دو ضرورت «بالغیر» و «بالقیاس» بحث می‌کنند.

(ج): یعنی یکعده آنرا قائلند و عده‌ای دیگر خیر!

س :خیر! نوع حکماء هم آنرا قبول دارند و هر دو نوع ضرورت را انکار نمی‌کنند و حکم عقل نیز بر هر دو بار می‌شود. «اگر واجب تبارک و تعالی، کمال علی‌الاطلاق است بایست برای عالم، هدف حکیمانه‌ای در نظر گرفته باشد.» این امری است که حکماء تا اینجا نیز جلو رفته‌اند و بمعنای ملاحظهٔ

اقتضای علّیّت و معلولیّت می‌باشد.

(ج): کلاً ملاحظهٔ اقتضاء، شأن «باید» است. یعنی شأن «باید» اقتضاء است. مثلاً اگر خمر دارای این خاصیت است و انسان نیز چنین است و هر دو هم خلق شده‌اند پس بایست حکم حرمت بیاید و الّا تفویت مصلحت است.

(س): این امر به تحلیل هستی بازگشت دارد؛ یعنی اقتضاء این ذات چنین است.

(ج): احسنت! پس اصل «هستی» آن تمام است و شما هم می‌گوئید که او ممکن‌الوجود است و در مرتبهٔ «چیستی» هم می‌گوئید این باید چنین باشد. چراکه این «چیست» است که خصوصیات اقتضاء را بیان می‌کند و الّا بحث هستی که در بحث امکان و امتناع اوّلی جای دارد.

(س): بفرمائید لوزام آن چنین است.

(ج): بله به تعبیر لوزام آن چنین است. پس چیستی، همان کلام بمعنای الاخص است که اگر انی عالم، مخلوق خداست پس بایست پیغمبری ارسال شود و بایست بطرف کمال باشد و... لذا هزاران «اگر» را می‌توان آورد.

(س): پس «باید عقلی»، همان ضرورت بالغیر و بالقیاس است که می‌توان آنرا تناسبات علیت و معلولیت هم نامید.

(ج): بله تناسبات علیّت و معلولیت خود ماهیت است.

پس در خصوص «باید» گفتیم که آیا «باید» نسبت به موضوع و محمول، همان «باید» نسبت به نسبت حکمیه است؟ این یک فرض است. ولی گاهی خود «باید» را بایست دید چیست؟ یعنی بایست به تحلیل «نفس باید» پرداخت؟ اصلاً «محمول باید» چیست؟ «نسبت حکمیهٔ باید» چیست؟ در این حال است که ما می‌توانیم «بایدشناسی» کنیم.[1] آیا در بقیه مفردات

---

۱ ـ *پس چند فرض وجود دارد که اگر آنها را آوریم آیا بهتر نیست در جدول گنجانده شوند که همگی راپوشش دهد؟ یعنی یک «بایدشناسی» و یک «چه چیز باید است» و یک «واجب‌شناسی» مطرح است که انواع آنها با یکدیگر متفاوت است. در یک جا بایست «بایدشناسی» کرد و در جائی دیگر بایست گفت که موضوع و محمول و نسبت حکمیهٔ «باید» چیست؟*

(س): *یعنی این سه خانه را بایست به یک جدول ۹تائی تبدیل کنیم.*

(ج): *خیر! این جدول بایست ۳ عنوان شود.*

(س): *یعنی این خانه اول، ۲۷ تا می‌شود.*

(ج): *بله. اگر چنین شد که عقل، این و این و این را احراز می‌کند و عرف هم ا این و این و این، اخبار می‌دهد و عقلاء هم از این و این و این انشاء می‌کنند آیا بیان مقصود صورت می‌گیرد؟ یعنی آیا می‌توان جدولی راکه ما درست کرده‌ایم بصورت ۳ جدول شبیه به هم در آوریم؟*

یک جدول، مربوط به «احراز» است که جدول «تجزیهٔ تنظیم اصول احرازاً» می‌شود و بر مبنای احراز «عقل، عرف و عقلاء» می‌باشد. اما زمانی که از احراز عقل سخن می‌گوئیم آیا بایست یکبار کنار آن، خود محرز بودن عقلاً باید و یکبار هم خود عقل، موضوع آن شود یا اینکه چنین نیست؟

حال در اینجا مناسب است که به تشریح بقیه جدول بپردازیم و سپس به این مباحث بازگردیم.

جدول ابتدائاً مفردات جدول ابتدائاً مشکلی بذهن نمی‌آید؟ یعنی آیا می‌توان گفت «حکم عرف به وجود موضوع»، «حکم عرف به وجود محمول» و «حکم عرف به نسبت حکمیه»؟

(س): منظور از «حکم عرف نسبت به امکان» چیست؟ آیا بمعنای اخبارکردن از امکان است؟

۳ ـ بررسی عناوین حکم عرف نسبت به «وجود، وقوع، وجوب» در «موضوع، محمول و نسبت حکمیه»

(ج): می‌خواهیم ببینیم که عرف، دارای چه نحوه اخباری از امکان است؟ غرض از عرف چیست؟ آیا عرف، خبر می‌دهد مثلاً شیخ‌الرئیس، ابوعلی سینا بوده است و سپس کتاب وی را بر می‌دارد و می‌گوید در باب امکان وجودی سخن گفته است؟ آیا این حکم عرفی نیست یا اینکه عرف، دارای پذیرفته شده‌هائی در باب ثبوت است که آنها را بدیهی می‌گیرد و با آنهاهم کاری می‌کند؟ این نیز یک سخن است که بگوئیم عرف، واسطهٔ در تمامی قضایا را مفهوم هستی و نیستی می‌داند و در این دو مفهوم، دیگر تردید نمی‌کند بگونه‌ای که مرتبه‌ای از ثبوت را قائل است که آنرا محل نزاع قرار نمی‌دهد و ارتکاز عموم هم نمی‌پذیرد که کسی در اصل هستی با محمول ان که سلب و ایجاب است یا نسبت حکمیه که استدلال کردن است، تردید داشته باشد. اگر عرف دید که در اصل نسبت، کسی دچار تردید شده است با او بر خورد می‌کند و موضوع می‌گیرد.

اما آیا عرف، در باب وقوع نیز چنین است که اجازهٔ تردید در حکم به وقوع موضوع را در یک مرتبه نمی‌دهد؟ در هر حال کار عرف، ارتکاز عام است و در این ارتکاز هم وجود موضوع و محمول و نسبت حکمیه وجود دارد همچنانکه وقوع و وجوب نیز موضوعاً هست. اما دربارهٔ موضوعات و آثار آن چه می‌کند؟ اینکه از انسباقات عرفیه سخن می‌گوئیم و بر ارتکازات نیز تکیه می‌کنیم بایست دید این ارتکازات، بیانگز وقوع چه امری است؟ آیا بیانگر وقوع نوعی ارتباط نیست؟

اگر ما سه جدول داشته باشیم آیا به سؤالات فوق، بهتر پاسخ نمی‌دهیم؟ یعنی یک جدول را برای «اخبار عرف» می‌گیریم اما آیا این جدول، نسبت به عقل می‌توان یکدسته را پوشش دهد و نسبت به عرف، دسته‌ای را و نسبت به عقلاء هم دستهٔ سومی را؟ هر چند سطح بحث چنین نیست که توانسته باشیم تمامی خانه‌های جدول را بیان کنیم اما اگر ابهامی نسبت به ان خانه هست بفرمائید تا بر طرف شود و به میزان انتقال مطلب توسط دوستان، اشراف پیدا کنیم. بفرمائید که چه قسمتهائی از بحث روشن نیست؟

(س): حکم عرف، قاعدتاً به وقوع است.

۴ ـ اصل بودن ارتکاز در تعریف عرف

(ج): عرف بمعنای ارتکاز است اما اصولاً چه چیزهائی، مرتکز اخبار ارتکازی است؟ وقتی که شما بحثهای عقلی را در ارتکازات می‌بینید آیا معنای وقوعی دارد یا وجودی؟ بعبارت دیگر قضایای بدیهی

عقلی که ثبوتاً یا اثباتاً مطلبی را ملاحظه می‌کند ولی عرفی است آیا «بدیهی» نیز هست؟ یعنی اینها مربوط به خواص عقلاء و سنجش آنها نیست اما آیا صحیح است که بر آنها اخبار صورت گیرد و بگوئیم مردم اینگونه می‌پسندند و چنین عمل می‌کنند و آنچنان هم می‌فهمند؟ بالاخره منفذ عرف، اخبار است که طبعاً لقب آن هم بداهت است. پس اینها اخبار نیز می‌کنند کما اینکه ممکن است دسته‌ای دیگر چنین نکنند و در عرف دیگری بگونه‌ای دیگر عمل کنند.

(س): این امر منوط به این است که ما عرف را زیر چتر عقل ببریم و خانه عقل را ۲۷ تا کنیم.

(ج): هم خانهٔ عقل و هم عرف ۲۷ تا می‌شوند.

(س): همین ۹ تا فعلاً برای ما روشن نیست. اصولاً اینکه عرف، نسبت به «وجود، وقوع و وجوب» اخبار می‌کند به چه معناست؟

۴/۱ ـ ضرورت دوئیت عرف و عقل در نزد قوم و ضرورت عدم انحلال عرف در امور عقلانی

(ج): این مطالب، شبیه همان مطالبی است که می‌گفتیم عقل، به وجود حکم می‌کند و معنای آن هم برای عقلاء، اصل بودن و برای عقل هم محل دقت بود که آیا اصولاً می‌تواند چنین کند یا خیر؟ هکذا در عرف نیز مباحثی که مربوط به وقوع است خبر می‌دهد. قطعاً این مطلب واضح است مثلاً می‌گوید مردم، در ایران به این مایع «آب» می‌گویند و عرب هم به آن، «ماء» می‌گوید. یعنی اخبار از انسباقات عرفی در شکل خبر دادن ان همچون لغت، امری واضع است. (حذف نوار)

(س): عرف، حکم به وجوب می‌کند.

(ج): اینکه می‌فرمائید عندالعرف، دارای بداهت است بایست دید که اصلاً بداهت به چه معناست؟

(س): از نظر قوم، این امر از عرف، خارج است و می‌گویند عرف نیز بالاخره عاقل است و از آن نظر که عاقل است چنین حکمی می‌کند. در واقع می‌گویند که این، احکام عقلیهٔ عرف است که اگر لبّ آنرا تحلیل کنیم می‌بینیم که این، عقل است نه عرف.

(ج): پس اگر احکام عقلیه این عرف با احکام عقلیه عرف دیگر تفاوت کند را پیدا کردیم که احکام عقلیه آنها مختلف شدند و پذیرفته شده‌های عرفی آنها دو تا شود حتماً در امور عقلائی، امری واضع است که در عرف می‌توان از وجوبهای متعددی سراغ گرفت. یعنی یک عرف، آن را درست می‌داند و یک عرف خیر. مثلاً یک عرف، مالکین را چنین تعریف می‌کند و عرف دیگر چنان. سپس این نوع اختلاف، حتماً وجود دارد. اما آیا در قضایای عقلیه نیز چنین است؟

آیا «بداهتها» در همه جا به یک مفهوم است؟

به چند صورت می‌توان در این خصوص سخن گفت: اول اینکه بگوئی در همه جا یکسان است و همه جا در باب بداهتها سخن یکسان دارند و اختلافی هم وجوب ندارد اما آیا نسبت به این پذیرفته شده‌ها، عرف من حیث انّه عاقل و با سنجش است که چنین

می‌گونید؟ آیا قضایای عقلی شایع است یا قضایائی است که بین عرف، مرسوم است؟ می‌گویند اول برادری خود را ثابت کن و سپس ادعای ارث کن! آیا نظر عرف: به مقام ثبوت نیست؟ می‌گویند بایست اصل آنرا اثبات کرد و سپس طلب فرع آنرا نمود. آیا عرف اصلاً نسبت به وجود ثبوتی ـ غیر از مباحث عقلی ـ و هست و نیست، هیچگونه نظری ندارد یا اینکه قضایای عرفی‌ای وجود دارد که در عرفهای مختلف بصورت یکسان با اینگونه مطالب برخورد نمی‌کنند؟

حداقل مطلب این است که می‌تواند از مفروضات عقلی باشد ولو از مفروضات شایع هم نباشد. یعنی آیا می‌توان برای آن، یک خانه تعریف کرد؟ و اگر چنین کنیم چه فایده‌ای دارد؟

۵ ـ پرسش و پاسخ به سؤالات

(س): برای چه چیزی؟

(ج): برای حکم عرف به وجود.

(س): یعنی همین ۹ خانهٔ بالائی؟

(ج): بله.

(س): در این ۹ خانه وقتی به نظر قوم رجوع می‌کنیم می‌گویند ما احکام «عرفی، عقلی و عقلائی» داریم و یک جا هم عرف، راجع به امور عقلائی، قضاوت می‌کند که دیگر عرف نیست بلکه من حیث انّه عقلاء است. لذا لبّ این تحلیل، به احکام عقلائیه باز می‌گردد کما اینکه آنجا که عرف در خصوص عقل سخن می‌گوید می‌گویند بما هو عاقل سخن می‌گوید که لبّ آن، حکم عقل است.

(ج): اگر آنهابرای مقدماتی که برای یک مسئله اصولی در یک موضوع یا محمول یا نسبت حکمیه‌ای چیدند تصرف کردند بایست در اینجا چه کرد؟ آیا بایست جائی برای تجزیهٔ آن داشته باشیم یا خیر؟ اگر بخواهیم به آن نمره دهیم چه باید کنیم؟ آنها تکیه به بداهت می‌کنند آنهم نه بداهت عقلی، بلکه به بداهت عرفی. اگر ما این را تبدیل به سه جدول کرده و آنها را بصورت مفروض، توضیح محال محال است که شما بتوانید اول تا آخر اصول را جستجو کنید و حکمی درباره موضوع و محمول و نسبت حکمیه در مقدمات یا دسته‌بندی و نتایج پیدا کنید که که از آن خارج باشد!

(س): آیا تمام اینها در اصول موجود پر می‌شود؟

(ج): بله. نهایتاً این امر ملاحظه می‌شود که تشتّت در اقوال بزرگان تا چه اندازه زیاد است! به عبارت دیگر ترازوی این امر که بصورت صحیح بتوانند تناسبات نظرشان را ملاحظه کنند ارائه می‌شود.

(س): بالطبع اگر منطق مواد نداشته باشند بایست هم چنین شود. یعنی بدون منطق مواد و با ملاحظه قدرت تمیزی، چنین تبعاتی را بدنبال دارد. اصلاً چرا در امور اجتماعی، چنین اتفاقاتی می‌افتد؟!

(ج): در هر حال بایست فروض مختلف مربوط به حکم عرف را بیان کنیم که تکرار می‌کنم آیا عرف حکم می‌کند که شیخ‌الرئیس در باب مسائل وجود چه

گفت؟ مثلاً اینکه «کتاب شفا، یک کتاب از مرحوم ابن سیناست» یک خبر عرفی محسوب می‌شود. یا اینکه می‌گوید من بحث می‌کنم و مفهوم هستی و نیستی را واسطهٔ در اثبات قرار می‌دهد که یک ارتکاز عام دارد. یا می‌گوید برادری خود را ثابت کن و بعداً ادعای ارث کن.

پس عرف، این چند کار را انجام می‌دهد و واسطه برای اینکه قبلاً احکام عقلی واقع شده است خود، یک سلسله احکام عقلی را بکار می‌گیرم و در باب اصل وجود هم، دسته‌ای از احکام عقلی را لازم می‌داند (مانند همین که می‌گوید برادر خود را ثابت کن و...) لذا عرف، این را لازم می‌داند.

حجةالاسلام رضائی: یعنی بداهتهای ثبوتی است؟

(ج): بله بداهتهای ثبوتی و پذیرفته شده‌هائی دارد که باعث می‌شود عرف را به لقب اخبار از پذیرش، ملقّب کنند نه به عنوان احراز سنجش، بلکه اخبار از هر نوع پذیرش است که انواع پذیرشهاست؛ مثلاً موضوع پذیرش می‌تواند یک موضوع عقلی باشد و می‌تواند موضوعش، خود عرف باشد و می‌تواند دارای یک موضوع عقلائی باشد.

(س): اما پذیرفته شدهٔ اینجا از چه سنخی است؟

(ج): آنوقت که می‌گوید برادی خود را ثابت کن و... این نرخ شاه عباسی است! یعنی اگر چنین می‌گوید به این معناست که من پذیرفته‌ام می‌توان مقام ثبوتش را مورد تردید قرار داد. البته فراموش نکنیم که خانهٔ این نوع پذیرش، در عرفهای مختلف، مختلف است.

حجةالاسلام میرباقری: سنجش آنها نیز مختلف است. اصلاً چه اشکالی دارد که بگوئیم این امر به عقل باز می‌گردد؟ یعنی چرا نبایست قضاوت در باب وجود، یک قضاوت عقلی باشد؟ حال شما بفرمائید که عرفهای مختلف، دارای احکام عقلی مختلف هستند اما حتماً منطق و سنجش آنها نیز متفاوت است.

(ج): اگر شما این را در عرف بیاورید در واقع از مواردی استفاده می‌کنید که بر بداهتهای عرفی تکیه دارد و وقتی چنین می‌کند شما قصد دارید که آنها را در جدول علم اصول خود جای دهید و به آنها نمره‌ای بدهید.

(س): عرض من این است که بداهتهای عرفی، همان بداهتهای عقلی است. یعنی آیا واقعاً دو چیز است که بگوئیم آن ۳تا ۹ خانهٔ بالا که درست می‌شود بالواقع حکم عرف در باب «وجود، وقوع و وجوب» و تحت این تقسیم است یا اینکه همواره حکم عرف در باب وقوع است؟ آیا می‌توان آن دو سطر را درهم ضرب کرد؟

۵/۱ ـ «پذیرش عمومی» اصل در احکام عرفی، «سنجش» اصل در احکام عقلی، «تولی و ارزشها» اصل در احکام عقلائی

(ج): بایست حکم عرف را به «پذیرش عمومی»

معنا کنیم و معنای آن این است که همواره اخبار، نسبت به پذیرش واقع می‌شود، یعنی اخبار از پذیرش. کما اینکه بعداً در جای خود خواهیم گفت که یک دسته اصلاً خداوند را نمی‌پرستند. اگر بناشد که در هر چیز، انشاء و توقّی اصل باشد بایست بدانیم که اینها دارای پذیرفته شده‌های عقلی دیگر نیز هستند و در واقع پذیرشهای عقلی آنها مادی است. اما عده‌ای هستند که خدواند را می‌پرستند و پذیرشهای عقلی الهی دارند که الان وارد این بحث نمی‌شویم.

در هر حال عرف را پذیرش و عقل را به سنجش معنا می‌کنیم. اما اگر در مورد عقلاء گفتید که اصلاً پذیرش خاصی وجود دارد که معنای پذیرش عمومی را نمی‌دهد بلکه معنای نسبت و تنظیم را می‌دهد آنگاه وضع چگونه خواهد بود؟ البته این، تنظیم برای «شدن» است که سخن از «بایدها» به میان می‌آید. قطعاً این «باید» و «شدن» که انجام می‌گیرد دارای معنای خبری نیست و معنای بعث و زجر را هم که حتماً دارد اما اینها چه دسته احکام عقلائی هستند؟ آیا احکام سنجشی هستند یا احکام پذیرش؟ آیا می‌توان گفت نوع پذیرش، دو گونه است که یکی اخبار نسبت به پذیرش است و دیگری هم مثلاً احکام تولّی است؟ فعلاً این بحث را به جلسهٔ بعد موکول می‌کنیم که آیا در مفهوم انشاء، ذاتاً مفهوم تولی وجود دارد؟ آیا پذیرش ولایت است یا پذیرش تکامل؟ اگر آنها «باید» و «ارتباط» بگویند بلافاصله سئوال می‌شود که چرا؟! ما قطعاً یک پذیرش عمومی برای ارتباطات داریم که عرف و اخبار است و این نحو که عقلاء، از «ذمّه‌العقلاء» بحث می‌کنند و از مدح و ذمّ و تقبیح و تحسین سخن می‌گویند آیا می‌توان آنها را احکام گرایشی دانست؟ آیا اینها تولّی است؟ عقلاء به بعث و زجر، و باید و نباید و خوب و بد و زشت و زیبا حکم می‌کنند اما آیا اینها احکام ارزشی است که روی آنها هیچ بعث و زجری نیست یا اینکه بگونه‌ای دیگر است؟

«و آخر دعوینا انّ‌الحمد لله ربّ‌العالمین»

جلسه: ۷۳

تاریخ: ۷۹/۶/۲۳

فلسفه اصول

طبقه‌بندی مفاهیم

«رابطه بین شناخت و حجیت»

استاد: حجةالاسلام والمسلمین حسینی الهاشمی تنظیم از: گروه پژوهشی ـ کارشناسی اصول فقه دفتر فرهنگستان علوم اسلامی

تبیین احکام عقلائی و تفاوت آن با احکام عقلی و احکام عرفی در راستای تبیین عناوین ۹تائی بلوک سوم جدول تجزیه علم اصول

فهرست:

۱ ـ موضوع سخن عقلا عبارت است از حرکت، تناسبات حرکت نسبت افعال به تکامل احکام وجوب و حرمت نسبت به افعال..... ۱

۱/۱ ـ امتناع حکم عقل نسبت به ضرورت منطقی نسبت بین اختیارات (موضوع حکمت عملی)..... ۲

۱/۲ ـ امکان قضاوت عقلاء نسبت به امور واقعی و امور عرفی ۲

۱/۳ ـ تفاوت ماهوی احکام عقلی نظری و عقل عملی نسبت به عدم امتناع توطئه در خبر متواتر در نزد عقل و امتناع توطئه در خبر متواتر در نزد عقلاء..... ۳

۱/۳/۱ ـ ضرورت اصل هستی موضوع امتناع و عدم امتناع در نزد عقل و ضرورت اصل تحقق جامعه و نظام اختیارات موضوع امتناع و عدم امتناع در نزد عقلاء..... ۴

۱/۳/۲ ـ سخن از وقوع و وجوب مربوط به عقلاء و سخن از وجود مربوط به عقل..... ۴

۲ ـ پرسش و پاسخ پیرامون تعیین حیطهٔ امور عقلی، عقلائی و عرفی ۵

۱/۴ ـ اصل بودن باید و نباید در احکام عقلائی و اصل بودن اِخبار در احکام عرفی..... ۷

۱/۵ ـ تعلیق به ذات پایگاه احکام عقلی و تعلیق به خصوصیت اراده پایگاه احکام عقلائی ۷

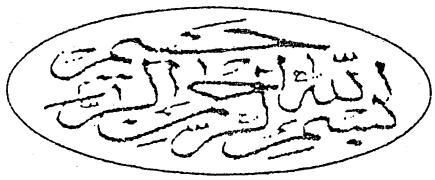
۱/۶ ـ «انشاء پذیرش» در مرحله وقوع مربوط به احکام عقلائی و در مرحلهٔ اقتضاء مربوط به احکام عقلی..... ۸

۳ ـ پرسش و پاسخ به سؤالات ۱۱

۳/۱ ـ ضرورت ملاحظهٔ سه دسته ادراکات برای تنظیم جدول علم اصول ۱۳

۳/۲ – ضرورت حضور «عقل، عرف و عقلاء» در مسئله تفقه بعنوان بُعد یکدیگر..... ۱۴

نام جزوه :	فلسفه اصول		
استاد :	حجةالاسلام والمسلمین حسینی‌الهاشمی	تاریخ جلسه :	۷۹/۶/۲۳
پیاده‌کننده :	آقای نیک منش	حروفچینی و صفحه‌آرایی :	خانم رضوانی
عنوان گذار :	حجةالاسلام صدوق	تاریخ انتشار :	۷۹/۷/۲۸
ویراستار:	آقای نیک منش	کد بایگانی کامپیوتری :	۰۱۰۹۲۰۷۳
کنترل نهائی :	حجةالاسلام رضائی	زمان جلسه :	۵۷ دقیقه



تبیین احکام عقلائی و تفاوت آن با احکام عقلی و احکام عرفی در راستای تبیین عناوین ۹تائی بلوک سوم جدول تجزیه علم اصول

حجةالاسلام والمسلمین حسینی: بحثی اجمالی را ابتدائاً مورد بررسی قرار می‌دهیم و سپس وارد بحث جدول تجزیه علم اصول می‌شویم که اگر سؤالی پیرامون آن نبود من به تشریح بیشتر آن سیر می‌پردازم. این جدول، دارای ۲۷ عنوان است که ابتدائاً سیر مجدّدی پیرامون آن صورت می‌گیرد.

حجةالاسلام میرباقری: در جلسهٔ قبل، مفردات آن توضیح داده شد. اما لطف بفرمائید نسبت بین این جدول با جدول تجزیهٔ قبلی را که از «مبادی، مبانی و نتایج» و... تا ۲۷ عنوان در سربرگ روند پژوهش تکاملی سخن می‌گفت تبیین کنید. آیا این همان است که در علم اصول وارد می‌شود و تعیّن خاص پیدا می‌کند یا اینکه شیوهٔ تجزیهٔ جدیدی است؟

(ج): پس یک سؤال در خصوص توضیح بقیهٔ جدول جلسهٔ قبلی است و یک سؤال هم در خصوص جدول پیشین در خصوص «مبادی، مبانی و نتایج» است. ابتدائاً به بررسی ارائه جدول جلسه قبل می‌پردازیم:

۱ ـ موضوع سخن عقلا عبارت است از حرکت، تناسبات حرکت نسبت افعال به تکامل احکام وجوب و حرمت نسبت به افعال

این مطلب مطرح است که «عقلاء» اصولاً درباره «وجوب» نظر دارند چراکه موضوع اصلی حکمت عملی، «حرکت و تناسبات حرکت» است. یعنی منظور از وجوب، وجوب یک کار نسبت به یک موضوع است که فعل، وجوب می‌شود و ترک فعل و کفّ نفس هم حرمت است ازکار یا ترک کاری نسبت به موضوعی. نام این، حرکت است چراکه اولاً در کار، حرکتی انجام

می‌شود و ثانیاً تناسب حرکت هم به کمال است. یعنی چرا واجب است؟ چون می‌خواهیم به منفعتی دست پیدا کنیم و مضرتی را هم دفع نمائیم.

پس اصولاً علت وجوب، حرکت بطرف کمال است که این امری غیر از «وقوع» و اصل «وجود» است. با این وصف، اصل وجودی داریم که در خصوص آن، از امکان خاص بحث می‌کنیم و می‌گوئیم «ممتنع است» که بمعنای وجود پیدا نکردن است و یا می‌گوئیم «شأنیّت وجود دارد ولو واقع نشده است» که بمعنای ردّ امتناع است؛ لذا امکان دارد و امکان خاص آن هم تمام می‌شود. یعنی مانع عقلی برای پیدایش آن وجود ندارد بگونه‌ای که «ضرورت دارد واقع می‌شود».

پس ابتدائاً امتناع خیر. سپس امکان عام و امکان خاص بله؛ نهایتاً وجود تمام می‌شود که همان بحث «ثبوتاً» است. لذا اگر «ضرورت دارد پیدا شد» به این معناست که «وقوع پیدا می‌شود» و سپس «کمال ضرورت دارد» که «وجود محقق می‌شود.»

۱/۱ ـ امتناع حکم عقل نسبت به ضرورت منطقی نسبت بین اختیارات (موضوع حکمت عملی)

حال عقلاء در خصوص وجوب و بر اساس حکمت عملی، نظر دارند اما چرا لقب عقلاء را دادیم؟ چون قبلاً گذشت که عقل، در باب حکمت عملی نمی‌تواند ضرورت منطقی را در بین اختیارات جاری کند. چرا که می‌تواند روی اصل وجوب و لوازم آن بحث کند و بمحض آنکه «جهت» به آن اضافه شد یک درجه از تعلیق صورت می‌گیرد و بمحض اضافه شدن «کیفیت»، دو درجه از تعلیق خواهد بود که قدرت نسبت آن را هم تضعیف می‌کند. و اگر از اینجا خارج شود و دو اراده جاری شود آنگاه صرفاً فرض تناسب می‌باشد که در اینجا خواهد گفت من منهای «وقوع» سخن می‌گویم به اینکه در فرضی که کیفیات اینگونه باشد خاصیت کیفیت این کم است. در این حال صرفاً نسبت به کیفیات می‌تواند سخن بگوید که البته در این خصوص نیز ما نظرات خود را داریم که اگر گفتید یک کیفیت، مشیّت است و یکطرف؛ و نمی‌تواند کیف آن در دسترس قرار گیرد آنگاه «موضوعاً» نیز در آنجا تغییر پیدا می‌کند که فعلاً نمی‌خواهیم بحث آن را در این مجال مطرح کنیم.

۱/۲ ـ امکان قضاوت عقلاء نسبت به امور واقعی و امور عرفی

عقلاء، مناسباتی را که بیان می‌کنند ناچار از بیان این نوع مناسبات هستند چرا که نمی‌توان جامعه را از ادراکات حسی، عقلائی، روحی و ذهنی در هیچ مرتبه‌ای جدا کردن؛ چه در مرتبهٔ انتزاع و چه در مرتبهٔ مجموعه و حتی تولی محض باشد که نمی‌توان اینها را حذف کرد. لذا عقلاء بایست دربارهٔ وجوب نظر دهند که بعداً تفصیل آن می‌آید.

اما آیا بایست دربارهٔ «وقوع» نیز نظر دهند؟ ابتدائاً این نظر، از آنِ «عرف و اِخبار» است نه اَخبار. ثانیاً عقلاء در خصوص اِخبار عرف چه می‌گویند؟ قطعاً و

نیز عقل بایست در این خصوص تصمیم‌گیری کنند. عقلاء بایست بگویند اگر خبر چنین و چنان بود باید به آن برای ملاحظهٔ تناسبات، اهمیت و ترتیب آثار داد کما اینکه عقل هم می‌گوید اگر عرف چنین بود نمی‌توان گفت ذاتاً کذب محض است. اگر عقلاء امتناع توطئه پیدا شد این سؤال متبادر می‌شود که آیا امتناع، در تواتر، از آنِ عقل عملی است یا عقل نظری؟ قطعاً عقل عملی می‌گوید تناسبات ارتباط اجتماعی، این نیست که توطئه بر کذب به افرادی بازگردد که امکان توطئه عقلی آنها وجود ندارد.

از نظر عقلاء قطعاً می‌توان در خصوص «وقوع» نظر داد. اما وقوع چه چیزی؟ چون به هرحال خبر متواتری به ما رسیده است اما بایست چه حکمی در این خصوص داد که گفته شود آنرا قبول کن و به آن هم اثر بده؟

۱/۳ ـ تفاوت ماهوی احکام عقلی نظری و عقل عملی نسبت به عدم امتناع توطئه در خبر متواتر در نزد عقل و امتناع توطئه در خبر متواتر در نزد عقلاء

اما عقل در این دو امر چه می‌کند؟ اگر عقل بخواهد با بداهت نظری محض وارد شود می‌گوید اینکه قائل به امتناع توطئه است آیا این امتناع، ثبوتاًاست؟ چون هیچ کس نمی‌تواند امتناع توطئه را ثبوتاً اثبات کند؛ یعنی نمی‌توان امکان نفی عام آنرا دنبال کرد به تبع، هیچ امتناع عقلی که امتناع اجتماع نقیضین است بوجود نمی‌آید لذا اینکه گفته شود سببیّت دارد در واقع این معناست که سببیت که سببیت عقلائی دارد و عقل می‌گوید من نمی‌توانم حکم دهم به اینکه اگر توطئه‌ای بین افراد مختار صورت گیرد این امر اصلاً ناشدنی است. اصولاً چه استحاله‌ای در این جا وجود دارد؟ زمانی که از «استحالهٔ عملی» سخن می‌گوئیم به این معناست که امر غیر امکان محض نظری را به آن آمیخته‌ایم چراکه می‌خواهیم مرحلهٔ وقوع را نزد عقلاء، امضاء کنیم.

اما آیا عقل اگر بخواهد این کار را انجام دهد به هیچ وجه نمی‌تواند در باب وقوع و اخبار نظر دهد؟

حجةالاسلام شاهرودی: البته آنچه مدّ نظر آقایان است امتناع عقلی است.

(ج): امتناع عقلی را استدلال بفرمائید؟ نگوئید که مدّ نظر ایشان چنین است. چون ما مطیع استدلالیم. لذا شایسته است که شما امتناع عقلی را تمام کنید به اینکه ثبوتاً بمعنای امکان عام، قابل قبول نیست. زمانی که از عقل و از منه و امکنه و اموری از این قبیل سخن می‌گوئید بایست این نکته را همواره مدّ نظر داشته باشید که اصلاً بحث ما در خصوص اصل «وجود» است که ممکن است وجودش، استحاله و امتناع پیدا کند به نفس عقلاً. یعنی عقل می‌گوید تا چند سال پیش، پرواز در آسمان را با چندین تن آهن محال می‌دانستید! این سخنان یعنی چه؟! اما آیا غیر از این است که امروزه بعض هواپیماها می‌توانند چند زره پوش را که هر یک حدوداً ۱۴ تن وزن دارد جابجا کنند که این امر هم

توسط قوهٔ نفس مجرد صورت نمی‌گیرد! این امتناع را که درکنار قوهٔ نفس مجرد قائلید حتماً می‌دانید که در آنجا امکان توطئه را هم ایجاد می‌کنید. چراکه نفس مجرد می‌تواند با هزاران نفس، ارتباط بر قرار کند؛ حال چه خبیث باشد و چه نباشد. و البته می‌تواند به القاء نیز بپردازد.

۱/۳/۱ ـ ضرورت اصل هستی موضوع امتناع و عدم امتناع در نزد عقل و ضرورت اصل تحقق جامعه و نظام اختیارات موضوع امتناع و عدم امتناع در نزد عقلاء

شما این مطلب را در جای خود می‌پذیرید اما این امتناع، چرا بایست عقلی باشد؟! حال آنکه معنای «عقلی» این است که بگوئید امتناع اجتماع نقضین، در اصل هستی می‌آید و موضوع هم از این ۳ عنوان گذشته است که حتماً عقل نمی‌تواند در اینجا نظر داشته باشد. اما آن ۳ عنوان چنین است:

اولاً اصل هستی، بسراغ «جهت» و فلسفه آمده است ثانیاً اصل هستی، بسراغ «کیفیت» آمده است ثالثاً اصل هستی، بسراغ «اختیارات» آمده است. لذا چه معنا دارد که عقل نظر دهد؟! پس اینکه توطئه بر کذب، امری محال است نه محال بمعنای عقلی است که امکان عام عقلی را نفی کند بلکه صرفاً می‌گوئیم وقوع عقلائی آن محال است که امری قابل پذیرش است. چراکه در غیر این صورت، اصلاً نظام اختیارات و جامعه پدید نمی‌آید.

(س): یعنی می‌فرمائید اصل «امتناع و اجتماع» تطبیق پیدا نمی‌کند در صورتی که جهت، کیفیت و... نیامده باشد.

(ج): در واقع سه امر «جهت، کیفیت و اختیارات» مطرح است که اگر «جهت» بیاید از انحصار می‌افتد و اگر «کیفیت» بیاید، علاوه بر انحصار، خصوصیت نیز پیدا می‌شود که فهم خصوصیت هم موضوع دیگری است. حال از اینجا نیز می‌گذرید و به «اختیارات» می‌رسید که دیگر موضوعاً هم از ید عقل خارج می‌شود و عقل نمی‌تواند در اینجا نظر دهد. بلکه عقلاء هستند که نظر به «تناسب وقوعی» دارند و از اینروست که می‌گویند تناسب وقوعی تواتر، امتناع دارد و عقلاء هم آنرا ممنوع می‌دانند و اصلاً گردش امور جامعه را هم بر همین اساس قائلند.

حجة‌الاسلام صدوق: آیا عقلاء برای تحقق جامعه اخبار را ضروری می‌دانند؟

۱/۳/۲ ـ سخن از وقوع و وجوب مربوط به عقلاء و سخن از وجود مربوط به عقل

(ج): در این خصوص ایشان قائل به تناسب اراده‌ها به یکدیگرند. عقل عملی اصولاً درباره عمل اختیار و آثار آن ـ و نه آثار یک امر ضروری ـ بحث می‌کند و اگر دربارهٔ آثار یک امر ضروری مثل «النّار حارّة» بحث کند (که البته محل کلام نیز هست) در حالی است که تخلّف را در آن جایزه نشمارد. در مورد صورت حسی آن، قائل شدن به چنین چیزی مشکل ولی در باب بداهت خود و مفاهیمی که لازمهٔ بحث وجود

است می‌تواند بحث کند به اینکه مفهوم اولیه‌ای که من فرض کردم این است که بایست خود آنرا نفی کند نه اینکه دربارهٔ وقوع، چنین باشد چراکه وقوع را عقلاء نظر می‌دهند.

پس عقلاء می‌توانند دربارهٔ وجوب و وقوع نظر دهند ما نیز قبلاً دربارهٔ وقوع بحث کرده بودیم که تفصیل آن در جای خود خواهد آمد.

حجةالاسلام میرباقری: عقلاء چگونه می‌توانند در این خصوص نظر دهند؟

(ج): این نکته را فراموش نکنیم که آنچه مربوط به وقوع است منتهی به خبر می‌شود که از آن عرف است. توجه کنید که «منتهی‌به خبر می‌شود» یعنی آنچه مربوط به اصل وجود است در پایان، منتهی به عقلاء می‌شود. و اگر بخواهیم آنرا به یک قضیه واحد برسانیم عقل، به بحث وجود خواهد رسید.

۲ ـ پرسش و پاسخ پیرامون تعیین حیطهٔ امور عقلی، عقلائی و عرفی

حجةالاسلام شاهرودی: یعنی ادراک و حضور و سپس قضاوت و داوری.

(ج): در مورد ادراک و حضور بعداً سخن می‌گوئیم. اما آنچه مربوط به وجود می‌شود منتهی به عقل می‌گردد و آنچه مربوط به وقوع می‌شود منتهی به عرف می‌گردد. تمامی سندهائی راکه در اختیار داریم ـ چه اسناد مربوط به سلاطین جائر مثل تخت جمشید و اهرام ثلاثه مصر باشد و چه غیر آن ـ در هر حال سخنانی که در خصوص «چیستی» آنها گفته می‌شود مربوط به عرف است. حال به یک کتاب که از نظر عقلی، درجه یک محسوب می‌شود بر می‌خوریم که عرف، آنرا از آن ملا صدرا یا شیخ‌الرئیس می‌داند و زمانی که به یک کتاب نورانی ـ همچون قرآن کریم ـ می‌رسیم عرف خبر می‌دهد که این کتاب را نبی‌اکرم(ص) آورده‌اند.

پس سند و وقوع در همه حال به عرف بازگشت دارد. یعنی سند، به وقوع عرفی می‌گردد. مثلاً زبان مردم چنین است و چنین قصدی هم دارند و... که همگی به عرف بازگشت دارد. لذا سند، چه دربارهٔ نحوهٔ سخن گفتن باشد و چه دربارهٔ دین آنها و... باشد در هرحال به خبر بر می‌گردد. و از این جاست که جامعه نمی‌تواند بدون خبر زندگی کند.

البته در جای خود خواهیم گفت که اسناد، دارای اقسام بسیاری است. مثلاً شما معامله‌ای می‌کنید و چکی را به فروشنده می‌دهید اما در موعد مقرر نمی‌توانید حساب خود را کامل کنید تا چک وصول شود. لذا در مقابل این سؤال که چرا پول من را نمی‌دهی ممکن است گفته شود کدام پول؟! او می‌گوید همان چیزی است که با آن، جنس می‌خرند و اصلاً این سؤال و جوابها چه معنا دارد؟! چرا من را ایذاء می‌کنی؟

لذا می‌بینید که عرف چنین نمی‌گوید و چک را مثل یک صفحه کاغذ نقاشی نمی‌داند بلکه آنرا برای احقاق حق مردم، معتبر می‌داند چون برای امضای

صاحب چک، ارزش حقوقی قائل است و آنرا با معنا می‌داند. از اینرو او را ملزم به پذیرش می‌کند که این هم یک الزام عقلی محض نیست بلکه الزام و التزامی است که عرف و جامعه نمی‌تواند منهای آن کار کند.

حجة‌الاسلام میرباقری: اما این عقلائی است!

(ج): بله عقلائی است اما خبر آن، عرفی است. در جای خود خواهیم گفت که کدام بخش آن عقلائی است ولی حتماً خبر، به عرف باز می‌گردد چون این عرف است که در اِخبار و هر سندی را که داشته باشیم حرف اول را می‌زند. بعداً به بحث عرف‌شناسی و... خواهیم پرداخت.

(س): آیا هر نوع وقوعی، عرفی است یا اینکه در آنجا نیز که عقل می‌گوید بایست بالضرورة، چنین امری محقق شود باز عرفی است؟

(ج): عقل می‌گوید بالضرورة بایست محقق شود و سپس این عرف است که می‌گوید عقل، این ضرورت را از کجا درک کرد؟! آیا محقق شده است یا خیر؟ اگر سند عرفی دال بر تحقق آن بیاورد حتماً عرف نیز پذیرش آنرا عمومی می‌داند و اگر سند نیاورد می‌گوید صرفاً پذیرشی میان دستهٔ خاصی است که یک دسته دیگر نیز می‌توانند آنرا منکر شود مگر آنکه او بتواند با استدلال عقلی، ایشان را تسلیم کند. بعبارت دیگر وعاء اِسناد عقلی محض، با دستگاه خودش می‌باشد. البته فراموش نکنیم ضرورتی را که برای اصل وقوع قائلید در مثل این قضیه، بسیار محدود می‌شود.

(س): فرضاً از وقوع معاد بحث می‌کنند که اگر بتوان با برهان عقلی، اصل ضرورت وقوع آنرا اثبات کرد آیا می‌توان گفت که داخل در اخبار است؟

(ج): بنظر می‌رسد که شما مجبورید آنرا به عرف باز گردانید و بگوئید چرا؟ یعنی در قضیهٔ معاد، اینکه بایست شخص خاطی مجازات شود شکی نیست اما اینکه مجازات، نیازمند روزی خاص و شرائطی ویژه است دیگر عقل محض در این خصوص سخن نمی‌گوید. تازه عقل محض، دربارهٔ اصل «چیستی» هم نبایست سخن بگوید بلکه صرفاً می‌تواند درباره اصل «هستی» اظهار نظر کند مگر آنکه دایرهٔ عقل را دایره‌ای شامل بدانیم که بتواند در مجموعه وارد شود. البته پیرامون این مطلب بعداً سخن خواهیم گفت که چنین امری بر مبنای قوم نیست چراکه در آن، عقلاء و انشاء اصل است که انشاءالله در مباحث بعدی خواهد آمد.

حجة‌الاسلام شاهروردی: پس می‌خواهید بفرمائید که تمام استدلالات فلسفی نیز خبر جزء تعداد محدودی که در اوایل بحث می‌شود غیر فلسفی و عرفی است.

(ج): اول اینکه بمحض وارد شدن «جهت» در فلسفه، اولین مطلب عرفی، وارد آن می‌شود چراکه جهت نمی‌تواند از نفس عقل در آید. اینکه «در هستی، اصل چیست؟» را نمی‌توان براحتی و بدون جهت، بیان کرد. در قضایای اولیهٔ منطق، شما صبغهٔ عقلی بودن را می‌بینید و زمانی که از منطق خارج می‌شوید ـ بلکه در

توسعهٔ منطق ـ هم خود را نیازمند مواد و به تبع، ادراکات عرفی می‌بیند که فعلاً وارد آن بحث نمی‌شویم.

الآن قرار است که بحث عقلاء در باب وقوع و وجوب را مورد دقت قرار دهیم که موضع سخن آنهاست؛ چه اینکه هر امری که در باب وجوب و حرمت باشد بایست تناسب آن، به احراز، عقلی باز گردد.

۱/۴ ـ اصل بودن باید و نباید در احکام عقلائی و اصل بودن اِخبار در احکام عرفی

حجةالاسلام صدوق: بنابر عرف، زمانی که موضع واضحی بیان نشده است و هر دو به جامعه باز می‌گردد آنگاه، هم موضوع تصرّف عقلاء، جامعه و روابط اجتماعی است و هم موضوع عرف.

(ج): نهایت امر این است که هرگاه تحلیل تناسب، عقلی شود حتماً این، امری غیر از خبر دادن است؛ یعنی مناسبت دو کیفیت، بصورت عقلی نسبت به پیدایش امری دیگر انجام می‌گیرد که این امری عقلائی می‌شود. به تعبیر دیگر اگر پای «باید و نباید» به میان آمد عقلائی است و اگر از «خبر دادن» سخن بمیان آید عرفی می‌باشد. اگر «باید و نباید» را در آن آوردیم چند نکته بایست مورد دقت قرار گیرد؛ اولاً بایست حتماً کیفیات را مورد لحاظ قرار دهید و ثانیاً نسبت بین کیفیات را ملاحظه نمائید و ثالثاً باید حداقل از مجموعه را عملاً شبیه آن امری که در بحث عقلی خود مطرح می‌کنید و می‌گوئید بایست حد اصغر و حد اکبر و نسبتی داشته باشیم قرار دهید. نهایتاً در اینجا نسبت، نسبت عقلی بالضرورة نیست بلکه نسبتی است که بوسیله حکم، ایجاد و انشاء می‌شود. ولی عرف هیچگاه چنین کاری نمی‌کند و صرفاً خبر می‌دهد که البته خبر آن هم مهم است.

۱/۵ ـ تعلیق به ذات پایگاه احکام عقلی و تعلیق به خصوصیت اراده پایگاه احکام عقلائی

حجةالاسلام میرباقری: آیا پایگاه احکام عقلائی، عقل است یا ملاحظات دیگری مطرح است؟

(ج): پایگاه اینکه عقلاء بر چه مبنائی، مطلب را بیان می‌کنند می‌توان فرض کرد که اصل حرکت بگونه‌ای است که آنها فطرتاً به کمال، تعلّق دارند (البته بحث مبسوط آن بعداً می‌آید و اینجا صرفاً به آن اشاره به می‌شود) و یا چنین بگوئیم که فطرتاً به کمال، کاری ندارند و نفوذ اراده‌ها درهم کارگر است بگونه‌ای که اراده‌ها هماهنگ می‌شوند و امر اضافی را هم نیاز ندارد بلکه می‌خواهد در فشار جدیدی قرار نگیرد چون در پرتو عدم هماهنگی اراده‌ها، هرج و مرج ایجاد می‌شود و زندگی بر انسان سخت می‌گردد آنگاه شایسته است که نظر عقلاء بر این تعلق گیرد که برای حداقل بقاء ـ و نه کمال ـ بایست هرج و مرج نباشد و تناسبات نیز رعایت گردد. البته در اینجا نیز وجوب را می‌آورد؛ یعنی به صرف وجود نوعی نظم چنین می‌شود که بالاتر از آن، مرحله کمال و بالاترین مرحله هم تعلّق به غایت است

و فعلاً مجال بحث آنها نیست.

حال ببینیم حکم عقلاء به اینکه در خصوص وقوع بایست پذیرش وجود داشته باشد چگونه است؟ یعنی «خبر متواتر» را بایست محل اعتبار قرار داد هرچند خبر، به عرف باز می‌گردد ولی موضع وجوب پذیرش آن، عقلائی است. اینکه می‌گوید «تردید نکن و عمل را انجام بده» امری عقلائی است.

(س): مگر عقل عقلاء، چنین حکمی نمی‌کند؟! اصلاً منشأ عقل در عقلاء کجاست؟

(ج): بله حتماً عقل حکم می‌کند اما نهایت این است که حکم به «تناسب کیفیت» ـ و نه به ضرورت دو کیفیت ـ دارد. یعنی ضرورت اینکه «من باشم یا نباشم در هر حال این کار انجام می‌گیرد» امری است که وجود دارد و مربوط به احراز عقلی است. چه شما نسبت بین کبری و صغری را قبول کنید یا انکار نمائید در اصل آثار آن هیچ تأثیری ندارد. بعبارت دیگر شما قائل می‌شوید که از مجعولات نیست.

(س): بله بنحو تعلیقی از مجعولات نیست و می‌گوید اگر می‌خواهید این هدف محقق شود بایست این تناسب برقرار گردد. اما انشاء آن توسط عقلاء صورت می‌گیرد.

(ج): خیر! انشاء تنجیزی آن ـ یعنی اینکه رابطه آیا نسبتی دارد یا ندارد ـ «اگری» است که عقل به تمامه روی آن نظر ندارد. بله عقل، تناسب دو کیفیت را می‌بیند و تعلیق را نیز ملاحظه می‌کند و می‌گوید اگر انشاء هم نشود این تناسب واقع نمی‌شود و اگر این فعل انجام نشود این تعلیق هم هیچگاه محقق نمی‌شود. نسبت به تفاوت این دو صورت، توجه بفرمائید!

(س): و در خصوص نسبت بین دو اراده هم می‌گوید اگر چنین شود وضعیت، خوب می‌شود.

(ج): اما فرق آن با صورت عقلی چه شد؟

(س): گاهی تعلیق به ذات است و گاهی هم تعلیق به خصوصیت اراده است.

(ج): وقتی که تعلیق به خصوصیت اراده شد چه تفاوتی پیدا می‌کند؟ قطعاً لازم می‌شود که کسی دستور بدهد و دیگری هم دستور را قبول کند. اما آثار واقعی آن ـ همچون «ان کانت‌الشمس طالعة فالنّهار موجودة» ـ محقق نمی‌شود. چه شما النّهار موجودة را قبول کنید یا نکنید تأثیری ندارد چراکه خارج از ارادهٔ شماست و آثار آن نیز وجود دارد. در اینجا اراده‌ها نقشی ندارند و تنها مشیّت بالغهٔ حضرت حق (جلّت عظمته) کارساز است. ولی در اینجا می‌گوید اگر جعل نکنی و پذیرفته نشود و به اجراء در نیاید و صد سال هم این شأنیت را داشته باشد هیچ اثری پیدا نمی‌شود. اصلاً معنای وجوب همین است که حرکت در آن، اخذ می‌شود و البته این هم چیزی جز حرکت اراده نیست.

۱/۶ ـ «انشاء پذیرش» در مرحله وقوع مربوط به احکام عقلائی و در مرحلهٔ اقتضاء مربوط به احکام عقلی

(س): ولی می‌گوید اگر بخواهید چنین بشود بایست چنین کاری هم انجام شود.

(ج): اما چه کاری بایست انجام شود؟ انشاء و پذیرش... آنهم وقوعاً نه ثبوتاً. چراکه ثبوتاً، مربوط به تناسب کیفیت آن است که به آن «مرحله اقتضاء» می‌گوئید و وقوعاً، مربوط به مرحلهٔ فعلیّت است که هم بایست انشاء شود و هم پذیرش؛ و الّا واقع نخواهد شد. لذا اقتضاء ذاتی تناسب وجود دارد ولی خبری نیست؛ یعنی نه کسی واجب کرده است و نه کسی انجام می‌دهد.

اصولاً کار نسبت حکمیه در ارتباطات جامعه در بین اراده‌ها، توسط «انشاء» صورت می‌گیرد نهایتاً این امر در مرتبهٔ وقوع ـ و نه وجود ـ محقق می‌شود. نسبت حکمیه در وجود، عقلاً صغری را به کبری در ملاحظه نسبت ثبوتی ربط می‌دهد چراکه می‌خواهد آنرا بالضرورة تمام کند. لذا انشاء و پذیرش آن، همین هنر را دارد اما نهایتاً در مرتبهٔ وقوعی است نه وجودی.

حجةالاسلام شاهرودی: در واقع این همان جریان فرمایش اخیر شماست که می‌فرمودید اختیار، حاکم بر کیفیت است نه بالعکس.

(ج): بله اما این در مرتبهٔ دیگری است و الّا الآن بر مبنای قوم سخن می‌گوئیم لذا فعلاً کاری به مواضع خود نداریم.

(س): اما اگر آن اشکال را در اینجا مطرح نکنیم و طبق مبنای قوم، به تفسیر کیفیتی از اراده بپردازیم دیگر نیازی نخواهد بود که طبق فرمایش شما انشاء، جای نسبت حکمیه را بگیرد.

(ج): اگر در جای قوم بایستید می‌بینید که ایشان انتخاب را انکار نمی‌کنند و در قضایای عقلائیه نمی‌گویند که عقل بمحض مشاهدهٔ تناسب و بدون آنکه انشائی صورت گیرد آن نظر محقق می‌شود.

(س): ولی به هرحال نگاهی کیفیتی به اراده و انتخاب می‌کند.

(ج): بله و هرچند می‌گوید منشأ آنکه اینها چنین پسندیدند که یک امر عقلی چنین و چنان بوده است اما آخرالامر به این نکته می‌رسد که بالاخره عرفهای مختلفی وجود دارد و نظرهای مختلفی هم توسط عقلاء صورت می‌گیرد بگونه‌ای که آن ضرورت عقلی را که در منطق نظر می‌بیند در اینجا مشاهده نمی‌کند.

حجةالاسلام صدوق: و در مرتبهٔ اقتضاء هم نمی‌بیند.

(ج): خیر! در این مرتبه آن را همچون امر عقل می‌بیند.

(س): آیا آنرا عقل می‌بیند یا عقلاء مشاهده می‌کنند؟

(ج): آنرا عقل می‌بیند. یعنی عقل، دو کیفیت را می‌بیند هرچند که در آنجا بایست احاطهٔ کلی داشته باشد و اشکال وارد بر آن هم همین است که علت آنکه عقلاء نمی‌توانند این کار را انجام دهند این است که عقلاء، حکمی را که عقلاً می‌دهند در مرتبهٔ اول است لذا نمی‌توان به آن، جهت و کیفیت داد چراکه کیفیت، نیازمند تمیز موضوعی است که این تمیز هم در اصول

وجود دخالت می‌کند و بعداً بحث آنها خواهد آمد.

پس عقلاء می‌توانند در خصوص وقوع نظر دهند اما آیا در باب «وجود» نیز می‌توانند نظر دهند؟ چنانچه گفتیم در خصوص خبر می‌توانستند نظر دهند ولی در خصوص وجود آیا می‌توانند بدون لحاظ اقتضاء، به ارائه نظر بپردازند؟ حتماً نظر آنها نظر عقلائی است نه یک نظر عقلی؛ لذا در نسبت بین کیفیتها، به استفادهٔ مواد بصورت حسّی و روحی نیز می‌پردازند و خود را ملزم نمی‌بینند که صرفاً به استفادهٔ مواد عقلی مبادرت کنند چراکه اصلاً موضوعاً کار آنها این نیست بلکه می‌گویند بایست فلان فعل را نسبت به فلان موضوع، انجام داد که هم فعل، دارای کیفیت است و هم موضوع. سپس با ملاحظهٔ هر دو کیفیت، کمال روحی یا ذهنی یا حسی را موضوع قرار می‌دهند و با مشاهدهٔ نسبتهای سه کیفیت، آخرالامر دستوری را ارائه می‌دهند. پس ایشان به وجود نیز نظر دارند.

حجةالاسلام میرباقری: این مطلب هنوز مبهم است.

(ج): بایست نسبت به وجود، تناسبات اقتضائی را در سه مرحله و در کیفیتها ملاحظه کنند اما بدون محدودیتی که عقل دارد در اینکه در آنچه که اشراف ندارد اصولاً حکم نمی‌کند.

(س): پس ایشان اصلاً چگونه حکم می‌کنند؟

(ج): ایشان ادراک نسبی را کافی می‌دانند. مثلاً اگر می‌خواهند بگویند که «چک» بایست باشد یا نباشد نمی‌گویند که الزاماً بایست به تطابق صددرصد نظری رسیده تا بتوان جواب این سؤال را داد. و بعداً نیز اگر بخواهد آنرا علمی کند همان گرایش غالب، کافی است و نیازی هم به حکم تطابقی، برای جعل ندارد.[1]

تا اینجا بررسی سه عنوان مزبور نیز به پایان رسید که البته می‌توان از آنها در خصوص موضوع، محمول و نسبت حکمیه نیز متناسب با این جدول بحث کرد. اما آیا توضیح اینها تا اینجا کافی است بگونه‌ای که بقیهٔ آنها را خودتان با مباحثه تنظیم کنید یا خیر؟ اصولاً حکم عقلاء نسبت به وجود، همان وجود تناسب است که بین دو یا سه کیفیت حتماً به حکم عقلی محض و ضرورت باز نمی‌گردد. چون شناخت عوامل یا اثر یک چیز بگونه‌ای است که هر سه امر بعنوان امور تعلیقی محسوب می‌شوند نه امور تنجیزی اصولاً دادن حکم تنجیزی روی امور تعلیقی بصورتی است که حکم نمی‌خواهد بگوید اگر چنین است پس انشاء می‌کنم و اگر چنین نیست پس انشاء نمی‌کنم! چراکه چنین حالتی اصلاً انشاء نخواهد بود بلکه

---

۱ ـ ***حجةالاسلام صدوق:*** *آیا در مرتبهٔ اقتضاء چنین است؟ در مرتبهٔ اقتضاء نمی‌خواهد. اصولاً عقلاء، در شناسائی هیچ کیفیتی نمی‌توانند نظر صددرصد دهند. توجه کنید که منظور، کیفیتها ـ و نه وجودها ـ است؛ یعنی آثار یک کیفیت منظور است که می‌توان از آن به تعریف به اثر یا به مقومات یا به جنس و فصل یا به علت پیدایش و از بین رفتن یادکرد که در هرحال نمی‌توانند نسبت به هیچیک از آنها نظر صددرصد دهند. معذالک دستور نیز می‌دهند و جامعه را هم به ناچار نیازمند فرمان و انشاء می‌دانند.*

می‌خواهد بگوید که مثلاً تابلو راهنمائی را در فلان نقطهٔ شهر نصب می‌کنیم تا بفهمانیم که از آنجا عبور ممنوع است و یا اگر چک چنین شد بایست فرد خاطی، شش ماه زندان برود.

لذا اصولاً دستگاه عقلاء نمی‌تواند حکم تعلیقی این چنینی را برتابد که مثلاً بگوید اگر این چنین است حتماً واجب است که چنان کنیم و اگر این اقتضاء نباشد نبایست آنرا انجام دهیم! چون در این حال دیگر نیازی به انشاء نخواهد بود و اصلاً اینها انشاءبردار نیست در حالی که آنها را به فهم خودمان حواله می‌دهیم.

حجةالاسلام میرباقری: یعنی آن حکم غیر جزمی را جزمی فرض می‌کند.

(ج): اصلاً می‌گوید برای مقام عمل حتماً جزمی است بعبارت دیگر ضرورت عمل را برای تکامل، بر ملاحظهٔ نسبتهای اقتضائی، حکومت می‌دهد.

۳ـ پرسش و پاسخ به سؤالات

حجةالاسلام صدوق: آیا می‌توان گفت عقلاء متناظر وجود و وقوع و وجوب به تکلیف، توصیف و ارزش توجه داشته‌اند؟

(ج): یعنی «ارزشی» را روی وجوب و «توصیفی» را روی وقوع ببریم. اما در اینجا وقوع، پس از انشاء واقع می‌شود. ولی در عین حال آنها را می‌خواهیم ملاحظه کنیم.

(س): یعنی عقلائی و به تعبیری انشاء است.

(ج): بله یعنی متناسب با انشاء است که انشاء هم خود وجوب است که نفس وجوب، متناسب با کیفیتی، ایجاد نسبت کرده است و وقوع نام دارد.

(س): شما می‌فرمائید تمامی روش علوم که الآن بکار گرفته می‌شود در واقع توصیفاتی برای عمل هستند و بعنوان روشهای عقلائی ـ و نه عقلی ـ محسوب می‌شوند که این امر حتی در ریاضیات نیز به چشم می‌خورد یعنی عقل حکم نمی‌کند که مثلاً تحلیل روش ریاضی بایست چنین باشد.

(ج): بنابر مبنائی که با قوم سخن می‌گوئیم علوم، جزء امور عقلائی محسوب می‌شوند ولی ممکن است بر مبنای دیگری بگوئیم که معنای فهم با ارتباط با اراده گره بخورد که کلاً تفاوت اساسی با معنای فهم نزد قوم پیدا می‌کند و فعلاً محل بحث ما نیست.

(س): یعنی بر مبنای قوم ،لااقل علوم تجربی ،امور عقلائی هستند چرا که ممکن است علوم محض ریاضی را عقلی بدانند.

(ج): وکلاً امور مربوط به مجموعه و مدل و ساده کردن و...

س :حتی علوم استقرائی؛ چه اینکه شما می‌فرمائید نتیجه استقراء، قطعی نیست و تجربه‌های سادهٔ گذشته که مثلاً «آب در صد درجه به جوش می‌آید» نیز بدون کشف علت و صرفاً بر پایهٔ تکرّر مشاهده بود دارای جزمیّت نیستند.

(ج): یعنی حکم کردن آنها عقلائی است.

(س): یعنی عقلائی چنین می‌گویند که آب در

صددرجه به جوش می‌آید که این نیز برای عمل است و الّا عقل حکم نمی‌کند که قطعاً آب دیگری هم می‌تواند در دمای مزبور به جوش آید.

(ج): در واقع دستگاه عقلی، معدّ است.

(س): بله و ممکن است دفعهٔ صد و یکم چنین نشود چراکه در مشاهده و استقراء و نیز تئوری‌سازی برای علوم ولو توصیف می‌کنند و در خصوص وجود نیز بحث می‌کنند اما در هرحال قضاوت عقلائی داشته و بر اساس آن نیز عمل می‌نمایند.

(ج): نکتهٔ مهمی که در جای خود به تفصیل خواهد آمد این است که آیا می‌توان ترکیب اینها را در قضایای مربوط به جامعه، امری صحیح دانست به اینکه در کارهائی که ما آنجا می‌دهیم هم عقل حضور دارد و هم عرف و هم عقلاء؟

(س): روشن است چراکه سنجش، در همه جا کار عقل است اما شما می‌فرمائید که به جزمیت رساندن آن برای عمل، امری عقلائی است لذا اگر پزشکی نسخه‌ای می‌دهد هیچ یقینی به بهبودی بیمار خود ندارد.

(ج): البته در خصوص یقین به آن معنا که شما می‌فرمائید بحث است.

(س): یعنی علم پزشکی، علمی عقلائی است نه علمی عقلی. چه اینکه کلاً توصیفهای کارشناسی، توصیفهائی عقلائی هستند. آیا نظر شما همین است که نظر عقلاء چنین است؟

(ج): بله در خصوص علم کاربردی، مطلب همین است که اصل در آنها هم کاربرد است لذا تئوری جدید، وضع پیشین را می‌شکند و امر جدیدی را بوجود می‌آورد.

(س): پس علوم عقلائی است که نزد عقلاء ـ و نه عقل ـ بحساب می‌آیند.

(ج): یعنی لقب علم بودن و خود علم‌شناسی آن‌ها ـ و به تعبیری، هم متدکار و هم تعریف آن از شناخت ـ حال فکر می‌کنم که برادران بتوانند روی جدول مباحثه داشته باشند.

حجة‌الاسلام حسینیان: آیا اصلاً عرف می‌تواند نسبت به وجوب، نظری داشته باشد؟

(ج): بله عرف می‌تواند خبر دهد که مثلاً اسلام، این امور را واجب کرده است ولی فلان قوم چنین نمی‌کند و امور دیگری را واجب می‌دانند. سپس عرف، از «باید و نباید» خبر می‌دهد و می‌گوید زمان که مثلاً بر فلان قوم وارد شدی نبایست دست خود را بر سر بگذاری چراکه آن‌ها این عمل را اهانت می‌دانند.

حجة‌الاسلام میرباقری: در جلسات گذشته می‌فرمودید که آیا نظر عرف نسبت به وجوب، اخبار از آن است یا اینکه بایست این احکام، عندالشارع وجود داشته باشد؟ یعنی در مرحلهٔ تکامل، سخن از «باید» بود.

(ج): سؤال این است که آنچه برای عرف تمام می‌شود منهی به چه امری می‌گردد؟ قطعاً منتهی به

سند خبر می‌شود و نبایست از آن نیز بگذارد.

(س): شما می‌فرمودید که عرف بالاخره پذیرفته شده هائی را نسبت به وجوب دارد.

(ج): بله اما معنای آن پذیرفته شده‌ها این است که خود خبر نیستند.

(س): و بین اقوام مختلف نیز در ارتکازات عام بین هستی و بایستی، تفاوت وجود دارد نه اینکه فقط نسبت به وقوع، چنین باشد بلکه نسبت به اصل هستی و بایستی، اقوام مختلف دارای نظرات مختلفی هستند که این امر حتماً به ارتکازات عرفی بازگشت دارد. همچنین می‌فرمودید که لزومی ندارد همواره ما آنها را به عقل و عقلاء بازگردانیم. چون بحث این بود که در نظر عرف همواره احکام عرف، غیر از احکام عقلی و عقلائی است.

(ج): برای عرف بایست شأنیّت اصلی، فرعی و تبعی قائل شوید. اما شأنیّت اصلی آن ـ یعنی همان موضوعی که به آن منتهی می‌شود و به غیر آن نیز نمی‌تواند منتهی گردد ـ چیست؟

(س): آیا بهتر نیست که ما این را به یک شخص بازگردانیم و قوای ادراکی آنرا تحلیل کنیم. شما می‌فرمائید آنچه عن حس است همگی عرفی است و آنچه مربوط به حسن و قبح و ملائمت و عدم ملائمت عقلائی است بگونه‌ای دیگر است و آنچه مربوط به سنجشی است عقلی می‌باشد.

۳/۱ ـ ضوررت ملاحظهٔ سه دسته ادراکات برای تنظیم جدول علم اصول

(ج): در هر حال سه دسته پیدا می‌شود.

(س): قوم، این سنجش را به فرد ـ و نه جامعه ـ بازمی‌گرداند و می‌گوید فرد دارای سه نوع ادراک است که یک ادراک، مربوط به سنجش اوست و یک ادراک هم مربوط به ملائمت و منافرت اوست و...

(ج): اگر شما سه تقسیم را دنبال کنید پاسخ سؤالتان را دریافت می‌کنید. شما می‌خواهید بگوئید که اصلاً موضع استناد، منطقاً چگونه است؟ اگر از موضع «منطقاً» سخن بگوئید بایست بحث عقل را مطرح کنید که اولین مسئله آن این است که بایست تقسیم‌بندی ادراکات را مشخص کنید که همان عناوین «موضوع و محمول و نسبت حکمیه» که در جدول است مربوط به عقل می‌باشد. سپس از اینجا ـ در استناد عقلی ـ یک مرتبه پائینتر می‌آئید و می‌گوئید انواع موضوع، محمول و نسبت حکمیه‌ای پیدا می‌شود که اگر بخواهیم موضوع را بشناسیم «موضوع در موضوع» چیست؟ هکذا «موضوع در محمول» چیست و... این مرتبه، مرتبهٔ خود منطق است. ولی زمانی که می‌خواهید آنرا یک مرتبهٔ پائینتر ببرید سخن از امور «روحی، ذهنی و حسّی» به میان می‌آید که سطر اول آن محسوب می‌شود و «فهم موضوعاً، محل بحث قرار می‌گیرد. اما «موضوعات و آثار» فهم چیست؟ قطعاً آثار آن، همان «انشاء و اخبار و احراز» است که با این وصف، اثر آن

مربوط به جامعه است چراکه احراز و اخبار و انشاء، امور اجتماعی هستند. این در حالی است که بخواهیم اثر را مورد دقت قرار دهیم و الّا اگر قرار باشد خود «درک» را مطمح نظر قرار دهیم از «روحی، ذهنی و حسّی» سخن می‌گوئیم و اگر قرار باشد «منطقی» آنرا مشاهده کنیم بایست از «موضوع، محمول و نسبت حکمیه» سخن بگوئیم. پس در استناد ابتدائاً بایست بسراغ منطق بیائید و سپس از منطق فهم سخن بگوئید تا بتوانید فهم را بشناسید و نهایتاً از آنچه شناخت پیدا کنید. شما می‌گوئید که موضوع طرف انسان در جامعه، یا «انسان» است یا «شیء» است یا «ارتباطات» و سپس قائل می‌شوید که هر جا انسان بود «انشا» می‌آید و هر جا روابط بود «احراز» می‌آید و هرجا آثار عینی و سند بود «اخبار» می‌آید. اینها نیز در قالب دو جدول می‌گنجند که انشاء اللّه در جای خود آنها را ارائه می‌دهیم.

۳/۲ - ضرورت حضور «عقل، عرف و عقلاء» در مسئله تفقه بعنوان بُعد یکدیگر

اینک به این بحث باز می‌گردیم که در «عقل، عرف و عقلاء» ابتدائاً «اصلی» آنها را تمام می‌کنیم و سپس «فرعی و «تبعی» شان را. اما آیا اصلی آن‌ها در عرف می‌تواند غیر از سند باشد؟ آیا عقل خود می‌تواند در مورد خود سند نظر دهد یا چنین است که عقلاء من حیث انّه عقلاء اگر سند را عرف، خبر ندهد نمی‌تواند نظر دهند همچنانکه عقل نیز نمی‌تواند نظر دهد؟

پس در باب عرف، «خبر»، اصلی است و درباب وجود، «عقلاء»، اصلی هستند هر چند عرف در خصوص صورت فرعی، نظر به عقلاء و به صورت تبعی، نظر به عقل هم داشته باشد. می‌دانید که ارتکازات عرفی در مورد امور «عقلی، عقلائی و عرفی» وجود دارد کما اینکه پذیرفته شده‌های عقلی هم وجود دارد که در آنها مواد عرفی و عقلائی می‌باشد. نظر عقل دربارهٔ بسیاری از موضوعاتی که قطعاً از انتزاعات عرفی گرفته شده‌اند و از جنس و فصل اصلی برخوردار نیستند نظر تبعی خواهد بود که نسبت به وجود و وقوع صورت می‌گیرد. اصلاً همین که شما می‌فرمائید عقل دربارهٔ قیامت، نظر دارد حتماً بصورت فرعی یا تبعی خواهد بود. صورت اصلی آن هم همان نظر عقلی در موضوع دیگری است و سپس عرف می‌گوید که پیامبر آمده است و بالاخره نظر دربارهٔ چیستی آن که از کلام عرف و شارع متخّذ می‌شود.

حجةالاسلام شاهرودی: و اگر قید بخورد به تعبیر شما دیگر موضوع، از موضوعیت می‌افتد.

(ج): آن، حکم فرعی و تبعی دارد و حکم اصلی آن نیست.

(س): یا اینکه موضوعش هست و حکم اصلی دارد و یا اصلاً موضوع آن نیست که دیگر حکمی ندارد.

(ج): حال سؤال این است که آیا اصلاً حکم نداشته و پذیرش نیز ندارد؟ یعنی پس از اینکه حکم

نداشت پذیرش عقلی نیز ندارد و مواد آنرا انتزاع نمی‌کند؟ عقل، از امور حسی آن، انتزاعاتی کرده و پس از جمعبندی، به ارائه حکم می‌پردازد و سپس می‌گوید من نسبت به انتزاعاتی که کردم به ارائه حکم پرداختم. حال شما با این انتزاعات چه می‌کنید؟ مسلماً انتزاعات عقل، به بحث صرف قضیهٔ اولیهٔ منطق، منحصر نیست. یعنی اگر عقل صرفاً در آنجا سخن می‌گفت و هیچ امر دیگری نظر نمی‌داد وضعیت بگونهٔ دیگری بود.

(س): پس موضوع آن گسترده‌تر می‌شود.

(ج): معنای آن این است که بایست «اصلی، فرعی و تبعی» کنید و ارزش آنرا مشخص کرده و بگوئید چه خاصیتی دارد. ما می‌خواهیم جدولی درست کنیم که در آن هر قضیه‌ای را که در اصول نظر داده‌اند بگونه‌ای جای داده شود که ببینیم در اینجا علی‌المبنا، صورت «اصلی، فرعی و تبعی» آن چه بوده است؟ یک موضوع مجهول و نسبت حکمیه وجود دارد که بایست دید آیا موضوع آن علی‌المبنا در بخش عقلی قرار می‌گیرد یا عقلائی و عرفی؟ محمول آن چگونه است؟ نسبت حکمیهٔ آن چطور؟ حال در آن درجه‌ای که قرار دارد و آن استدلالاتی را که اقامه کرده‌اند آیا برای حصول آن نتیجه کافی است؟ چون بایست ما بر اساس آن ترازو بتوانیم حفظ مبنا را در خصوص نظرات مختلف یک اصولی صورت دهیم. بعبارت دیگر ارزش حلّ یک مسئله را بایست بتوانیم مورد تحلیل قرار دهیم.

(س): طبق مبنای حضرتعالی وقتی مدل تغییر پیدا کرد در واقع احکام مورد نظر شما هم در تحلیل تجزیه و سپس نتیجه‌گیری، جاری شد.

(ج): قطعاً ما بنا بر مدل خود تحلیل می‌کنیم.

(س): در حالی که شما می‌خواهید آنها را به تناقض برسانید.

(ج): خیر! اگر توانستیم شیب روندهای مختلف را در مسائل مختلف نشان دهیم بگونه‌ای که با مدل ما کار آنها مورد تحلیل قرار گیرد و خط آنها را رسم کنیم می‌توان گفت که بنابر مبنای ما کسی که در این مسئله، این چنین سخن بگوید این چنین هم سیر خواهد کرد.

(س): آنها نیز شیب مدل را نشان داده و می‌گویند در واقع شما احکام و انشائیات و الزامات خود را در این مدل جاری کرده‌اید و بر اساس آن، توصیفات و تجزیه‌ای را ارائه داده‌اید.

(ج): اگر شما بتوانید نشان دهید که مثلاً در ۷۰ مسئله اصولی، در موضوع یا محمول یا نسبت حکمیه آنها، آن تحلیلی را که ارائه داده‌اید از نظر یک اصولی مبرّز، تحلیل خوبی شناخته می‌شود کافی است.

(س): همانگونه که می‌فرمائید آنها نمی‌توانند از منظر اصولی اشکال کنند ولی از منظر فلسفهٔ علم و تحلیل کار شما قطعاً این اشکال جاری می‌شود.

حجةالاسلام میرباقری: خوب شما هم می‌توانید روش دیگری درست کنید بگونه‌ای دیگر تحلیل نمائید! یعنی می‌توان این گونه نیز تحلیل کرد و

نتیجه هم گرفت.

(ح): انشاءالله تعالی «مدل نقد» ما ساخته خواهد شد. اما یک فصل نیز مربوط به «نقض» است که نواقص آنرا بنابراین دستگاه نشان می‌دهد. اگر نقد، بصورت کامل پذیرفته شده باشد حجت بر آنها تمام خواهد بود که به آسیب‌شناسی و نقض، توجه لازم را مبذول دارند و اگر آسیب‌شناسی را ملاحظه کردند بایست در تکامل حجیّت کمک کنند که همان فصل «طرح» خواهد بود.

زمانی هم که «طرح» صورت می‌گیرد بایست ما و ایشان دقت کنیم که اولاً پای آن در حجیت، محکم باشد و بنا نباشد که با پیشداوری عقلی، نظری به شرع، نسبت داده شود و ثانیاً پس از استحکام، بایست دید آیا می‌تواند احکام مجموعه را از این، استخراج کند یا خیر؟

بذهن می‌آید که تقسیمات فعلی ما علی‌الاجبار است چراکه می‌خواهیم بنابر مبنای قوم سخن بگوئیم لذا بایست چنین تقسیم کنیم. ولی بعداً که در مرحلهٔ نقض وارد شدیم بایست نسبت آنها را با هم ببینیم که دیگر می‌توان مانع بعض نواقص بود و یک ماتریس کامل را ارائه داد. اما در مرحلهٔ سوم، نظام تعاریف و ماتریسهای بعدی که رسم می‌شود مطلب را تمام می‌کند که وضع تأسیسی فهم از دین چگونه خواهد بود و وضعیت «نظام احکام» چگونه است؟ این سعی نهائی عقل پس از رسیدن به تفاهم، برای بندگی است. چون وقتی وحی نیست بایست کسی دیگر کاری کند که امر دیگری را بیاورد و مرتباً بهینه صورت گیرد. اگر ما بهینه را در کار خود ضروری می‌دانیم ادعای «اطلاق» ـ بنابر مبنای قوم ـ نخواهیم کرد تا کسی نتواند ما را اخذ کند.

«و آخر دعوینا ان الحمد لله رب العالمین»