



امام رضا سلام الله و صلواته عليه:

ان بسم الله الرحمن الرحيم اقرب الى اسم الله الاعظم من سواد العين الى بياضها

بسم الله الرحمن الرحيم، به اسم اعظم خداوند

نزدیک‌تر از سیاهی چشم به سفیدی‌اش است. عیون اخبار الرضا ج ۱

فلسفه اصول

طبقه‌بندی مفاهیم «رابطه بین شناخت و حقیقت»

استاد: حجة الاسلام والمسلمین حسینی الهاشمی تنظیم از: گروه پژوهشی - کارشناسی اصول فقه دفتر فرهنگستان علوم اسلامی

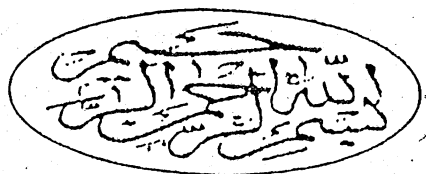
تبیین عناوین ۹ گانه عقل (احراز عقلی) در بلوک اول جدول تجزیه علم اصول

فهرست:

- ۱ - «احراز نسبت» اساس فعالیت عقل نظری و تفاوت آن با «اذعاناً للنسبة»
- ۲ - ادراک بدیهی و اجمال از حکم به وجود موضوع و... (ستون اول)
- ۳ - تبیین حکم عقل به وقوع در ستون دوم جدول تجزیه علم اصول
- ۳/۱ - بررسی آثار حکم عقل در اثبات امتناع در وجود در ستون اول با وقوع آن در ستون دوم
- ۳/۱/۱ - بررسی آثار حکم عقل در اثبات امتناع وجود همراه با ثبوت وقوع در سه منزلت یقین منطقی، یقین فلسفی و یقین مصداقی
- ۳/۱/۲ - بلا اشکال بودن شکستن یقین مصداقی یا یقین فلسفی بدلیل خطا در تطبیق به ماده یا اخذ جهت مختلف از مواد
- ۳/۱/۳ - شکستن دعوی انحصار و حد تعریفی در یقین منطقی در محل نزاع و قبول مسئله بهینه و رشد در ادراکات
- ۳/۱/۴ - فلسفه متکفل تعریف مواد (علم، برهان و یقین و...) و باطل بودن دعوی انحصار در هر کدام
- ۳/۱/۵ - شکسته نشدن اصل درک از هستی بالاجمال و قیاس شکل اول (صورت) و شکسته شدن تعریف فلسفی از دلالت و بقیه ماده‌ها
- ۳/۱/۶ - ضرورت توجه به نظام یقین از صورت و مواد و تناسب ایندو بهم
- ۳/۱/۷ - تکیه نظام یقین به تناسب و هماهنگی امور روحی، امور نظری و امور حسی
- ۴ - تبیین حکم عقل به وجوب موضوع؛... در ستون سوم
- ۴/۱ - وجوب یعنی واجب بودن انجام یک فعل در ملاحظه بین اراده و موضوع
- ۴/۲ - ملاحظه وجوب بعد از اثبات امکان وجود و وقوع آن
- ۴/۳ - ملاحظه وجوب در صورت پیدایش موضوع بعنوان مبتلا به فرد و تعلیقی بودن وجوب در صورت فرض وقوع و داشتن اقتضاء

- ۴/۴ - اصل بودن تناسب اختیار یا عدم تناسب اختیار در حکم عقل به وجوب ۸
- ۴/۵ - تناسب به غایت اصل در ملاحظه تناسبات اختیارات (ستون سوم) ۹
- ۴/۶ - تبیین حکم عقل به وجوب موضوع، وجوب محمول و وجوب نسبت حکمیه بمعنای تناسب آنها به کمال، و غایت ۱۰
- ۵ - تفاوت حکم عقل در باب وجود، در باب وقوع و در باب وجوب ۱۱
- ۵/۱ - ملاحظه هستی به لحاظ تکامل و تناسب، بمعنای ملاحظه بین هستی خاص با فعل خاص و تناسب ایندو با هم (ملاحظه شدن نه بودن) ۱۱
- ۶ - پرسش و پاسخ به سؤالات ۱۲

نام جزوه :	فلسفه اصول	تاریخ جلسه :	۷۹/۷/۲۳
استاد :	حجة الاسلام والمسلمین حسینی الهاشمی	حروفچینی و صفحه آرایی :	خانم رضوانی
پیاده کننده :	آقای نیک منش	تاریخ انتشار :	۷۹/۸/۲۷
عنوان گذار :	حجة الاسلام صدوق	کد بایگانی کامپیوتری :	۰۱۰۹۲۰۷۲
ویراستار :	آقای نیک منش	زمان جلسه :	۲۸ دقیقه
کنترل نهائی :	حجة الاسلام رضائی		



جلسه ۷۴

فلسفه اصول

تاریخ: ۷۹/۷/۲۳

تبیین عناوین ۹ گانه عقل (احراز عقلی) در بلوک اول جدول تجزیه علم اصول

حجة الاسلام والمسلمین حسینی: اینک باید ببینیم اگر این جدول ضرب را تنظیم کنیم چه ثمراتی را بدنبال خواهد داشت؟ (اشاره به جدول تجزیه علم اصول)	جز اینکه می‌توانیم با آن، نظام کبریات بدست آمده را ردّ فرع بر اصل کنیم.
ما در اینجا با مفردات و ترکیبات ساده‌ای برخورد خواهیم کرد. یعنی یک ترکیب درختی داریم که الآن پیرامون آن سخن می‌گوئیم و شکل باطن این ماتریس هم در واقع، شکل درختی است و طبعاً در ابتداء به شکل ماتریس نیست. در هر حال ما تا زمان تأسیس، کاری به آن قسمت نداریم و فعلاً به آدرس‌بندی درختی نتیجه کار خود می‌پردازیم بگونه‌ای که بتوانیم کلیه صغری و کبراهای اصول را در آن قرار دهیم که حاصل این آدرس‌بندی هم چیزی نخواهد بود	اما در خانه اول، «عقل» حاکم است که می‌تواند درباره وجود - حال وجود یک نسبت یا نبود آن - سخن بگوید.
	۱ - «احراز نسبت» اساس فعالیت عقل نظری و تفاوت آن با «اذعاناً للنسبة»
	اساساً کار عقل نظری چنین است که می‌تواند به احراز نسبت بپردازد. البته اذعان، در نزد شخص عاقل وجود دارد ولی احراز، برای سخن گفتن با غیر است. پس در مقام مباحثه، برای او امر وجود یک نسبت، محرز می‌شود.

۲- ادراک بدیهی و اجمالی از حکم عقل به وجود موضوع و... (ستون اول)

حال اگر سطر سوم از ستون اول را در نظر بگیریم (یعنی در خانه اول، «عقل، وجود و نسبت حکمیه» را ملاحظه کنیم) می بینیم که از «حکم عقل به وجود نسبت حکمیه» سخن می گوید. این قطعاً کار عقل است اما «حکم عقل به وجود و محمول و موضوع» چگونه است؟ اگر موضوع، موضوعی باشد که عندالعقل بدیهی باشد حتماً این احراز انجام می گیرد؟

حجة الاسلام میرباقری: تعریف آن بایست بدیهی باشد یا تحقق آن؟

(ج): در اینکه خود موضوع اگر بدیهی باشد قبل از تعریف است.

(س): یعنی تحقق موضوع؟

(ج): وجود موضوع در وعاء نظر حتماً قبل از تعریف است و مربوط به عقل هم می باشد. اما آیا وجود محمول هم می تواند جزء وجودهائی باشد که عقل حتماً بتواند آنرا احراز کند؟ ما قضایائی داریم که هر سه امر «حد اصغر، حد اکبر و نسبت حکمیه» در آنها بدیهی است.

پس در اینجا معلوم شد که عقل، کاری به وقوع آن ندارد و صرفاً نفس وجود آن را بدیهی می بیند. اما آیا زمانی که عقل، این قضیه را ملاحظه می کند آیا می تواند به تعریف هم وارد شود؟ قطعاً وقتی نسبت حکمیه را بین حد اصغر و اکبر برقرار کرد یک خاصیت بدیهی

تعریف پیدا می شود آنهم قبل از اینکه بخواهیم به تعریف تفصیلی پردازیم چرا که نسبت حکمیه - به یک معنا - بصورت تفصیلی، عضویت موضوع را برای محمول، حکم کرد و حال که عضو است می خواهد همین موضوع، به محمول و حد اکبر، تعریف شود؛ هرچند که این، یک تعریف اجمالی است. یعنی هرگز نمی توان در مرتبه بداهت، از یک تعریف فنی اصطلاحی سراغ گرفت چون ادراک بدیهی، عمومی است و تخصصی نمی باشد. بلکه حتماً امر زیادی دارد ولی اثر داری آن به این معنا نیست که بتوان به خودش، کار تخصصی انجام داد. نهایتاً می توان بر این اساس، کارهای دیگری را صورت داد تا بصورت تخصصی در آید.

۳- تبیین حکم عقل به وقوع در ستون دوم جدول تجزیه

علم اصول

حالا عقل، به وقوع موضوع، حکم می کند اما فرق بین وقوع و وجود چیست؟ اگر ما وجودی را که اثبات کردیم و بدیهی بود امکان و رفع ممنوعیت عقلی و رفع استحاله باشد وقوع می گوید تلبس به ایجاد هم پیدا کرده است پس اگر حکم به وجود برای غیر «ممکن» و بدیهی نیز باشد دیگر نمی توان از وقوع آن بحث کرد چه اینکه وقوع و ثبوت آن، در مرتبه واحد است آنهم در جائی که واجب باشد. اما جائی که نسبت وجود به آن، ممتنع باشد دیگر معنا ندارد که سخن از وقوع بگوید. اصلاً وقوع، برهان امتناع را می شکند.

وقوع، مشروط به «امکان» است. پس اگر وجود، در مرتبه امکان ثبوتاً تمام باشد و رفع امتناع شده باشد. آنگاه حتماً وقوع، در آن مؤثر است.

۳/۱ - بررسی آثار حکم عقل در اثبات امتناع در وجود در ستون اول با وقوع آن در ستون دوم

حال اگر امتناع اثبات شد و وقوع هم تمام شد آن بداهت را حتماً می‌شکند. فلیتأمل جیداً یا در معنی بداهت، تصرف می‌کند و یا در مصداق بودن آن برای بداهت.

۳/۱/۱ - بررسی آثار حکم عقل در اثبات امتناع وجود همراه با ثبوت وقوع در سه منزلت یقین منطقی، یقین فلسفی و یقین مصداقی

«اگر استحاله، روی وجود آمد و گفتیم عقل نسبت به موضوع یا محمول یا نسبت حکمیه، دارای حکم سلبی است و سپس وقوعش مشاهده شود حال اینکه اگر وقوع در نزد عقل محرز شد چگونه می‌شکند؟» سؤال مهمی است در برابر کسی که بداهت نظری را اصل می‌گیرد. چنین کسی که بداهت نظری را اصل می‌گیرد بعداً که به نتیجه می‌رسد حکم به امتناع می‌دهد و سپس آن وقوع، امتناع را می‌شکند اما بایست دید که به کجای بداهت حمله شده است؟ به ماده یا به صورت؟

۳/۱/۲ - بلا اشکال بودن شکستن یقین مصداقی یا یقین فلسفی بدلیل خطا در تطبیق به ماده یا اخذ جهت مختلف از مواد

یقین یا یقین منطقی بوده است یا فلسفی و یا مصداقی که وقوع توانسته است آنرا بشکند؟ قطعاً اگر در مصداقی باشد ضرری ندارد و اگر تخلفی در خصوص عقل درباره مصداق صورت گیرد بلا اشکال است. مثلاً کسی در تطبیق اشتباه کرده است و فلکیات را بر اساس اموری مانند ۹ پوست پیاز تنیده درهم می‌دانسته است که همگی آنها بعلاوه صدها کلام مشابه براحتمی نقض می‌شود. اگر نفس اینکه «الوجود إما جوهرٌ او عرض...» و رسیدن به اینکه «الانسان حیوان ناطق» به هم بخورد قطعاً اصل قضایای منطقی به هم نمی‌ریزد.

به این مطلب مهم توجه کنید که اگر شما در خصوص تعریف شناخت و اختیار سخن می‌گوئید تعریف شما الی ما شاء الله مصداقی است و مصداق نیز می‌شکند چرا که در آن، ماده وارد شده است که ماده را هم نمی‌توان از قبیل بدیهیات عقل نظری در مرتبه اول - همچون هستی - دانست. یعنی من جهة ملاحظه شده و یقین فلسفی شده است و بعداً یقین مصداقی شده و روی یک مسئله نظر داده است. اگر یقین فلسفی بشکند اشکال آن، تا اندازه‌ای از شکستن یقین مصداقی، بیشتر

است

۳/۱/۳ - شکستن دعوی انحصار و حد تعریفی در یقین

منطقی در محل نزاع و قبول مسئله بهینه و رشد در

ادراکات

اما آیا «یقین منطقی» هم قابل شکستن است؟ بله
تنها دعوی انحصار و حد تعریفی آن می‌شکند که این
حد هم مربوط به فلسفه است. این همان «فلیتأمل»
است که بنا شد آنرا بگوئیم.

اصولاً تعریف کردن خود منطق به خارج از آن -
یعنی فلسفه - و برهان را منحصر به آن دانستن، یعنی
چه؟! یا اینکه الزام و التزام، به آن منحصر است به چه
معناست؟ خود یقین که یک حال است و تعریف علم
به نفس یقین، از کجاست؟!

(س): این مطلب روشن نشد که «انحصار آن
نقض می‌شود.» لطفاً بیشتر توضیح دهید.

(ج): یعنی می‌تواند این برهان، دلالت داشته
باشد همچنانکه غیر این نیز چنین باشد و احیاناً سه
چیز در یک مجموعه، دلیل را کامل کنند، همین که
کسی علم را تدریجی الحصول فرض کند آنگاه تعاریف
که کلاً از مواد فلسفی، در آن وارد می‌شود دیگر
نمی‌تواند حد حقیقی اشیاء را معین کند چرا که
تدریجی الحصول است. وقتی که یک مبنای فلسفی، از
جهت دیگری به ملاحظه یک امر می‌پردازد ضمیمه
ثانی پیدا می‌شود. وقتی که حد و تعریف، تغییر می‌کند
با تعریف تغییر یافته به ملاحظه برهان می‌پردازیم. آیا
دلیل، انحصار دارد یا اینکه یکی از دلایل، دلالت

نظری است که بر مبنای بداهت نظری می‌باشد یا اصلاً
یک دسته از آنها چنین است؟

اگر ما فهم را به جنس و فصل، تعریف کردیم
حالا هم قوه فاهمه و سنجش و هوش را بگونه‌ای دیگر
به متغیرهای آن تعریف می‌کنیم و سپس به تقویت و
تضعیف و بهینه و رشد فرد و جامعه می‌پردازیم. آیا
معنای این، همان جنس و فصلی که گفتیم نیست؟ اگر
شما در خصوص حضور گفتید تا زمانی که علم، دوئیت
باشد غیبت است و به محض برداشته شدن دوئیت،
کیف نفس می‌شود که آن هم غائب از نفس نیست و این
همان علم است و مثل نمونه‌ای خواهد بود که در خارج
است آیا کلام تمامی است؟ باید فرض کنید که اصلاً
طرف شما مریض است و حالت سیری دارد لذا
می‌گوید به چیزی میل ندارم اما دکتر تجویز می‌کند که
او نیاز شدیدی به غذا دارد. مگر «نیاز»، مربوط به این
جسم نیست؟ آیا مگر درک برای خود این جسم صورت
نمی‌گیرد؟ الی ما شاء الله می‌توان نیازهای معنوی را بر
شمرد که با بیماری نفس هیچگاه نمی‌توان احساسی
نسبت به آنها داشت. اینکه بگوئیم «حاضر و غایب
است و اجازه بدهید سر کلاس سخن بگویند» یعنی
چه؟!

قطعاً احتیاجات ما به رحمت الهی، واقعیت
دارد و سیر ما هم انشاء الله بطرف رحمت اوست. این به
مسئله‌ای است که در نزد ما حاضر نیست؟ تمام تهذیبی
را که علماء تهذیب قائلند برای حاضر شدن در نزد

نفس و فهمیدن آن است. همان امری را که صفت خود روح است بلکه ابتهاج به ضدّ نیاز پیدا می‌کند. لذا «حالت» را به «علم»، تعریف کردن یعنی چه؟ آنگاه هم بگوئیم زمانی که فرد احساس عطش می‌کند اما بیمار است آیا واقعاً نیاز به آب دارد یا صرفاً نیازش، یک نیاز کاذب است؟ زمانی که مبتلا به عادت قمار است آیا می‌توان گفت که او به قمار نیازمند است؟ آیا می‌توان برای تمامی ارباب اهواء، نیاز حقیقی قائل شد؟! یا اینکه ما حالات نفس را تحت پرروش قرار می‌دهیم و آنرا باذن الله تبارک و تعالی تبدیل می‌کنیم و از خداوند هم عوض شدن آنها را طلب می‌کنیم؟ حال بگوئید که کجای این، علم است؟!

(س): آنها می‌گویند حالتی که هست برای او حاضر است و حالت دیگری هم نیست. یعنی باید باشد و اصلاً نفس معنای تربیت هم همین است که فعلیت ندارد و الا اگر داشته باشد دیگر نیازی به تربیت نخواهد بود.

(ج): سؤال هم همین است که آیا واقعاً اهل گناه، فعلاً اهل عذاب هستند یا اینکه تعلیقاً چنین هستند؟! آیا اگر در این حالت بمیرند عذاب می‌شوند یا اینکه الان نیز چنین‌اند؟ قطعاً الان اهل عذاب نیستند و در خوشی بسر می‌برند؛ یعنی اهل رحمت هستند. این حرف، از آن حرف‌هاست! وقتی که انسان، «اختیار» را در «حال» دخالت ندهد اگر میخ طویله خر ملا نصرالدین را هم همین جا بگوید و بگوید وسط دنیا همین جاست

بایست بگوئیم صحیح می‌گوئی! اصولاً قول به اینکه علم حضوری، برابر با حقیقت است خلاف قول تمامی عرفاء است.

(س): بالاخره آنچه را که او درک می‌کند همین است و غیر این هم نیست.

(ج): کسی هم که غرور دارد احساس کمال می‌کند اما این غرور نیست چرا که مغرور، به خلاف واقع تکیه می‌کند.

(س): یعنی خلاف آنچه باید باشد.

(ج): خیر! خلاف واقع چنین نیست. آیا اگر وی در این حال بمیرد اهل بهشت است یا جهنم؟ اینکه ما یکدست، تمامی مستکبرین را خلاص کنیم به چه معناست؟!

(س): اما الان احساس او نیست گرچه نسبت به احساس خود، معاقب هم باشد.

(ج): اما چرا نسبت به آن احساس، معاقب باشد؟! حق است و کشف حقیقت هم شده است.

(س): واقعی است که اختیارش، در آن سهیم است.

(ج): خواهش می‌کنم که از جای دیگر قرض نگیرید!

(س): اما آقایان هم که از جبر سخن نمی‌گویند.

(ج): ولی اختیار را در نفس علم دخالت بدهید.

او که بر علیه علم خود هم عمل نمی‌کند. آقایان اختیار را در عمل می‌آورند اما اینکه بالای علم و حالت،

۳/۱/۴ - فلسفه متکفل تعریف مواد (علم، برهان و یقین

و...) و باطل بودن دعوی انحصار در هر کدام

آیا «یقین ذاتاً علم است»؟ یعنی اختیار را از آن برداشته‌ایم. یقین، یک حالت است که توصیف آن بر عهده فلسفه است نه منطق. اصولاً هر جهتی را که دخالت دادید و مثلاً «اصالت ماهیت» را آوردید یک گونه نظر در خصوص یقین خواهد داد و اگر «اصالت وجود» را آوردید بگونه‌ای دیگر. چون در هر حال در آن، «ماده» را دخالت داده‌اید.

شما به مطلب با حفظ حدود و ثغور آن، عنایت فرمائید. ما نه ناگهان می‌گوئیم «کشف مطلقاً باطل است» و نه می‌گوئیم «مطلقاً صحیح است». بلکه اینکه نسبت بین سنجش و یقین و نیز حالت و سنجش چیست، امر دیگری است که بایست در جای خود مطرح شود.

(س): این مطلب باز روشن نشد که می‌فرمائید «آیا یقین منطقی با وقوع، نقض می‌شود؟» و در جواب گفتید صرفاً انحصار آن نقض می‌گردد.

(ج): انحصار آن که برهان یا علم را توصیف می‌کنید نقض می‌شود. به این نکته خوب دقت فرمائید.

(س): اما طبق فرمایش حضرت‌عالی، ما علم را که با یقین منطقی توصیف نمی‌کنیم. لذا اینکه «یقین منطقی، نقض می‌شود» یعنی چه؟

(ج): همین که می‌گوئید «دلیل چیست» و

اختیار را قرار دهند کار ایشان نیست.

(س): ایشان هم به بیان دیگری می‌گویند که مقدمات آن، تحت اختیار است. لذا در هر حال ایشان، منکر اختیار در آگاهی نیستند اما چون نمی‌توانند آنرا تحلیل کنند چنین می‌گویند ولی این غیر از انکار اختیار است.

(ج): سؤال این است که آیا الآن او، عالم به حال خود است و بایست بر اساس همین علم هم عمل کند یا بر اساس علمی که دارا نیست؟ این همان سخنی است که می‌گفت «آیا یقین ذاتاً حجت است» به اینکه می‌گوید اصولاً عقل، در کجای این امر واقع شده است؟ قطعاً نسبت حکمیه آن، منطقی است و شکی در آن نیست. پس نسبت حکمیه منطقی است اما تعریف این که یقین حجت است اصلاً بگونه‌ای است که نمی‌توان حجت را منطقی دانست چرا که حجت، نسبت بین دو اختیار است و یقین هم حالت است.

ما دقیقاً در «علم» نیز همین سخن را می‌گوئیم به اینکه عبارت «یقین حجت است» را به این کلام بر می‌گردانیم که «یقین، علم است». سپس می‌گوئیم اینکه یقین، علم است یا علم نیست در واقع یک یقین منطقی وجود دارد که کلمه «است و نیست» روی آن می‌آید. بلکه در این قسمت صحیح می‌گوئید و واقع است. ولی آیا اصلاً وصف «علمیت»، برای آن وجود دارد یا خیر؟ می‌گوئیم می‌تواند باشد یا نباشد.

«دلالت چگونه صورت می‌گیرد» آیا یک کار فلسفی است یا منطقی؟ قطعاً از فلسفه است آنهم درباره موضوعی بنام منطق.

۳/۱/۵ - شکسته نشدن اصل درک از هستی بالاجمال و قیاس شکل اول (صورت) و شکسته شدن تعریف فلسفی

از دلالت و بقیه ماده‌ها

اصولاً فلسفه درباره شناخت و روش آن چه می‌گوید؟ اینها همگی قابل نقض هستند و ضرری هم ندارد. اما قیاس شکل اول و خود هستی، با هیچ چیزی نقض نمی‌شود. پس مابین تعریف دلالت و دلالت و بین فهم و شناخت و بین یقین منطقی که قیاس شکل اول و درک از هستی است تفاوت می‌گذاریم.

(س): آیا آن هیچگاه نقض نمی‌شود؟

۳/۱/۶ - ضرورت توجه به نظام یقین از صورت و مواد و تناسب ایندو بهم

(ج): بله هیچگاه نقض نمی‌شود و در کنار بقیه،

تعریفش عوض می‌شود و می‌گوید در بخش صورت، با این خصوصیتش و با ضریب دقت این چینی، چنین است. لذا تعریف آن عوض می‌شود اما خود آن نقض نمی‌گردد. این امر مربوط به قوه‌ای از قوای انسانی است که نام آنرا قوه سنجش می‌گذاریم.

اما حتماً چنین نیست که یقین و حالت، مطلقاً دلالت نداشته باشند بلکه یقین منطقی که دلالت دارد و یقین‌های دیگر با اضافه کردن دیگر قیود و خصوصیات به آنها، نظام یقین را تشکیل می‌دهند دلالت دارند. اما

آیا این به این معناست که به فعل و جریان اراده برای تصرفات، تناسب دارند؟ جواب این سؤال را بعداً خواهیم گفت.

۳/۱/۷ - تکیه نظام یقین به تناسب و هماهنگی امور روحی، امور نظری و امور حسی

اما حکم به وقوع، شکننده می‌شود ... حس می‌تواند در بخش فلسفه نظر و تعریف، اعلام سهم کند و بگوید یقین منطقی، سهم تأثیر دارد و عینیت هم مثل حالت، این چنین است. اما سهم تأثیر اینها در این است که وقتی هماهنگی سه نسبت، تناسب را اثبات کرد یعنی وقوع، تعریف نظری شما را از یک امر نشکست و حالت هم آنرا نشکست آنگاه در واقع شما تعریف را بگونه‌ای آورده‌اید که هر سه امر حال، سنجش و حس توانسته‌اند بصورت هماهنگ، مؤید یک مطلب شوند. در این حال، «نظام یقین» بوجود می‌آید که با حضور آن در جریان تکامل می‌توان گفت به نسبت، وسیله تصرف در جای خود می‌باشد.

۴ - تبیین حکم عقل به وجوب موضوع ... در ستون سوم اما اینکه «وجوب چکاره است؟» در جواب می‌گوئیم عقل، حکم به وجوب می‌کند.

۴/۱ - وجوب یعنی واجب بودن انجام یک فعل در ملاحظه بین اراده و موضوع

اصولاً عقل در مراتب تناسب حکم به ضرورت یک نحوه حرکت می‌کند که از این حکمش، تعریف به «وجوب» می‌شود. پس وجوب، یعنی «واجب بودن

پس وجوب به شرط وقوع مطرح است. بلکه ملاحظه اقتضاء صورت می‌گیرد اما اگر وقوع چنین موضوعی امتناع داشته باشد حتی اقتضاء نیز ندارد. و اگر امتناع نداشته باشد ولی فرض وقوع داشته باشد به دلیل تناسب و اقتضاء، ایجاب تعلیقی می‌تواند صورت گیرد ولی شرط تنجز و حتمیت ایجاب، زمانی است که وقوع صورت گرفته باشد.

(س): بحثی از سوی مرحوم نائینی و دیگران مطرح است که می‌گویند احکام در مرتبه انشاء، بنحو قضیه حقیقیه انشاء می‌شود و وقتی که موضوع آن محقق شد حکم، فعلی می‌شود. آیا منظور شما این است؟ پس بایست متعلق خود وجوب تحقق پیدا کند بلکه موضوعی که این فعل، به آن تعلق می‌گیرد. بایست تحقق پیدا کند تا حکم و وجوب، فعلی شود.

۴/۴... اصل بودن تناسب اختیار یا عدم تناسب اختیار در

حکم عقل به وجوب

(ج): اگر ملاحظه تناسب که اصل در ایجاب است در وعاء خود نباشد ایجابی هم در کار نخواهد بود. «اگر من اراده کنم افراد دیگری را بجای شما قرار می‌دهم» و حال که او اراده نفرموده است احکام «بدلنا» برای ما وجود ندارد. بلکه اگر او بخواهد بگونه‌ای دیگر دنیا را خلق می‌کند که بالطبع خلق دیگر، مستلزم احکام دیگری است که طبعاً آن احکام، برای ما انشاء نخواهد شد ولو تعلیقاً، اصولاً هر وجوبی در ظرف و مرتبه خود حتماً پس از وقوع تناسب می‌آید.

انجام یک کار» که گاهی می‌گوید ضرورتش نیازی به اراده ندارد و گاهی هم این نیاز وجود دارد. آن ایجابی را که عقل حکم می‌کند - بصورت تناسب به تحقق - در واقع مربوط به این است که نسبت بین اراده و یک موضوع را ملاحظه می‌کند. لذا می‌گوید «اراده کن تا وجوب محقق شود» کما اینکه می‌گوید «اراده نکن چون این اراده مناسبت ندارد»، اینجا فعل است.

۴/۲ - ملاحظه وجوب بعد از اثبات امکان وجود و وقوع آن

پس تفاوت وجود اول با وجود سوم در «تناسب فعل» است. یعنی حتماً بایست برای امری در مرتبه ثبوتاً و امکان، وجود ملاحظه شود و سپس وقوع هم داشته باشد تا بعد بتوان درباره ایجاب آن سخن گفت.

(س): آیا بایست امکان وقوع داشته باشد؟

(ج): اولاً بایست امکان وجود و ثانیاً موضوعاً وقوع داشته باشد.

(س): اگر چیزی واقع شده باشد که دیگر ایجاد

معنا ندارد!

۴/۳ - ملاحظه وجوب در صورت پیدایش موضوع بعنوان

مبتلا به فرد و تعلیقی بودن وجوب در صورت فرض وقوع و داشتن اقتضاء

(ج): اولاً بایست «امکان وجود» داشته باشد و ثانیاً «وقوع» داشته باشد و ثالثاً پس از وقوع بایست «وجوب یک فعل نسبت به چیزی» پیدا شود. اگر موضوعاً مبتلا به شما واقع نشود - ولو امکان وقوع هم داشته باشد - تکلیف وجوبی برای شما نخواهد بود.

البته ممکن است کل سخن ما در اینجا با فرمایش امثال مرحوم نائینی از این جهت مختلف باشد که آن نظامی را که ما به یاری و اذن خداوند متعال در اینجا بوجود می‌آوریم ممکن است نظام ادراک ما از وحی تلقی شود که طبعاً لوازم و مختصات همین نظام را هم ملاحظه می‌کنیم. لذا اینکه تمامی عالم چگونه است و ما بخواهیم پیرامون آن نظر دهیم در کار نیست.^(۱)

(س): بالاخره حکم عقل به وجوب روشن نشد که آیا اصلاً عقل، حکم به وجوب دارد یا ندارد؟

(ج): اول الامر حتماً حکم به «تناسب» دارد و مفهوم وجوب هم همین تناسب است. یعنی ضرورت تناسب اختیار یا عدم تناسب اختیار.

(س): یعنی این تناسب ندارد. پس ما سنخ آن را به سنخ ادراکات نظری باز می‌گردانیم که درک از وقوع تناسب و عدم وقوع آن است و یا به ادراکات عملی باز می‌گردانیم که فرمان است.

۴/۵ - تناسب به غایت اصل در ملاحظه تناسبات اختیارات (ستون سوم)

(ج): عقل می‌گوید نسبت این به این مطلب، برای مرحله سوم چنین است. لذا یک غایت را ملاحظه می‌کند و می‌گوید آیا نسبتی بین این دو امر با آن غایت، وجود دارد یا ندارد. این اولین کار است. اما اینکه «این کار را انجام بدهم یا ندهم» می‌گوید اگر در آنجا که وجوب است انجام ندهی، خسارت و نقص خواهی دید.

(س): باز هم درک از هستی است.
(ج): بله وقتی که عقل نظر می‌دهد درک از هستی است. ولی همین امر، پایه سخن عقلاء است که از «باید» سخن می‌گویند. ایشان نسبت به موضوعی را که عقل ملاحظه کرده است حمل «باید» می‌کنند. این، ضرورت عقلیه وجوب را ملاحظه می‌کند و آنها ضرورت فعلیه امر و نهی را ملاحظه می‌کنند. تنها تفاوت آن با این طرف در این است که فقط تناسب را برای رسیدن به امر دیگر ملاحظه می‌کند که البته این،

۱ - (س): البته نظر می‌دهیم اما بعداً بایست از بیرون بگوئیم این نظر ماست نه اینکه بگوئیم نظر نمی‌دهیم! اساساً اینکه بعداً می‌گوئیم این درک ماست به این معناست که اول، یک نسبت می‌دهیم و سپس قضاوت ثانی می‌کنیم و می‌گوئیم این قضاوت ماست و واقعیت نیست.

(ج): ما اول الامر برای نظر آقایان، یک جدول درست می‌کنیم و البته مجبوریم علی‌المبنا هم سخن بگوئیم. ولی یک جدول هم در پایان، تأسیس می‌شود که اصلاً به آنها اجازه سخن گفتن نمی‌دهیم. ما فعلاً بر اساس «اصالت عقل» سخن می‌گوئیم لذا عقل را بالای جدول و در خانه ۶۴ قرار داده‌ایم.

پس ما علی‌المبنا سخن می‌گوئیم و بر همین اساس هم مطالب را شانه می‌کنیم و هرگز با مبنای خود کسی را فلک نمی‌کنیم بلکه می‌گوئیم فعلاً می‌خواهیم بر مبنای شما به دسته‌بندی مطالب بپردازیم. اما اینکه «پشت سر دسته‌بندی شما امر دیگری باشد یا نباشد و یا در آنجا چه صورت گرفته است» اموری است که ما فعلاً در مقام جوابگویی به آنها نیستیم چرا که ما می‌خواهیم مبنای شما را لحاظ کنیم و اگر از این جهت لازم شد که امر دیگری را هم مورد دقت قرار دهیم و مثلاً به ایجاد تغییر بپردازیم بلا اشکال است.

غیر از احراز نسبت حکمیه و حکم به وقوع است.

می‌گیرد.

حجة الاسلام صدوق: در بخش سوم که حکم

(ج): یعنی آیا این کیفیت با این موضوع، تناسب

عقل به وجوب موضوع است. آیا در واقع حکم عقل به

دارد یا ندارد؟ مثلاً موضوع، مشروب الکلی است و

وجوب فعلی نسبت به موضوع است؟

فعل هم شرب است که برای کمال هم تناسب ندارد.

۴/۶ - تبیین حکم عقل به وجوب موضوع، وجوب محمول

برخلاف اینکه بگوئیم موضوع، آب ترتب است و فعل

و وجوب نسبت حکمیه بمعنای تناسب آنها به کمال و

هم آشامیدن است و حتماً با کمال، تناسب دارد. و الی

غایت

آخر... اما آیا «عرف» می‌تواند حکم به وجود کند؟

(ج): ابتدائاً خود موضوع را ملاحظه می‌کند و به

(س): اما چرا نام آنرا «وجوب موضوع»

ملاحظه محمول در خود وجوب می‌پردازد. اما تناسب

می‌گذارید؟ مثلاً «وجوب نسبت»، معنا دارد و به معنای

حکمیه آن، نسبتی نیست که بصورت احراز بالفعل

ضرورت نسبت برای رسیدن به مقصد است.

باشد بلکه تناسب است. یعنی پای یک موضوع و

(ج): این سه نسبت، حکم است و حاکم

محمول در کار است که بایست دید موضوع وجوب

می‌تواند اما آیا در باب دو بحث قبل آن - یعنی موضوع

چیست؟ یک احراز در این باره دارد. و اما محمول

و محمول - هم عقل، حکمی دارد؟

وجوب چیست؟ یک کار را بایست شما انجام دهید که

(س): ممکن است بگوئیم نسبت به وجود و

حکم به وجود تناسب، بین این موضوع و آن محمول را

وقوع، حکم دارد اما نسبت به وجوب موضوع و

می‌کند. این نکته اول است.

محمول، به چه معناست؟!

حجة الاسلام میرباقری: بنابراین می‌توان گفت

۵- تفاوت حکم عقل در باب وجود، در باب وقوع و در باب

وجوب

موضوع و محمول در وجوب، با موضوع و محمول در

(ج): اول بایست دید در آنجا چگونه دارای

آن قضایا متفاوت است. یعنی موضوع، متعلق فعل

حکم است؟ اصولاً آیا نفس وجود موضوع می‌تواند در

است و محمول آن هم فعل است و حکم هم تناسب به

قضیه‌ای دیگر مورد نظر قرار گیرد؟ شما می‌گوئید یا

این فعل را نمی‌پذیرد. پس درک از موضوع وجوب،

ممکن است بدیهی باشد یا می‌تواند ثمره یک برهان

بمعنای درک از متعلق فعل است و محمول وجوب هم

باشد. و یا نفس وجود محمول می‌تواند بدیهی باشد و

فعل است.

یا ثمره قضایائی باشد. هکذا می‌توان گفت یک دسته از

(ج): بله اما کیف فعل است نه خود فعل.

وقوع‌ها بدیهی است و دسته‌ای دیگر برهانی می‌باشد

(س): یعنی کیف خاصی که به آن موضوع تعلق

آنهم درباره یک موضوع یا محمول و حمل چیزی بر آن.

آیا عقل درباره تناسب هم می تواند نسبت به تناسب

یک موضوع، درک بدیهی و برهانی داشته باشد؟

(س): این همان درک از وجود یا وقوع و درک از

وجوب موضوعی است.

(ج): آیا این امر در باب «وجوب» هم ممکن

است؟ بله. یعنی چند وجوب پشت سرهم داشته

باشیم بگونه ای که یک واجب، در ضمن یک واجب

دیگر باشد که بایست دقیقاً مانند صغری و کبری، برای

آن، اندراج درست کرد. مثلاً ادراکاتی که فقهاء در باب

احکام مربوط به نماز دارند بگونه ای است که هم

موضوعش، موضوع وجوبی است و هم «لا صلوة الا

بفاتحة الكتاب». یعنی هم «صلوة» واجب است و هم

«فاتحة الكتاب».

پس موضوع صغری و کبری و نسبت حکمی

می تواند «وجوب» باشد نهایتاً یک وجوب بایست

بجای حداکثر بنشیند و یک وجوب بجای حد اصغر

بنشیند و بالاخره یک وجوب هم به تناظر بایست

تناسب بین این دو را تمام کند. و نیز می تواند چنین

نباشد بلکه وجوب درباره موضوعی باشد که بنفسه آن

موضوع، کلمه وجوب به این معنا بر آن بار نشود. در این

حال می توان گفت «موضوع وجوب، خوردن چیزی

است» که دیگر آن چیز در واقع موضوعی است که

بلحاظ وجوب، مورد توجه قرار می گیرد. و نیز محمول

آن هم بلحاظ وجوب و بعنوان یک فعل خاص،

ملاحظه می گردد.

۵/۱ - ملاحظه هستی به لحاظ «تکامل و تناسب» بمعنای

ملاحظه بین هستی خاص با فعل خاص و تناسب ایندو با

هم (ملاحظه شدن نه بودن)

اما چرا از کلمه «حکم عقل» در اینجا استفاده

می کنید؟ عقل، در حال احراز هم «کیف فعل» و هم

لحاظ «موضوع» بلحاظ وجوب است و نسبت حکمی

آن هم، حکم به تناسب است آنهم در اموری که

احرازشان به لحاظ وجوب انجام گرفته است اما از قبیل

احراز قضایای عقلی مستقل نیست بلکه در حال دیدن

موضوعات فعل و کیفیت فعل است و دیگر حکم

هستی بما آنه هستی را لحاظ نمی کند بلکه می خواهد

ببیند هستی خاص با فعل خاص، دارای چه تناسب

خاصی است. یعنی می خواهد هستی بلحاظ تناسب را

ملاحظه نماید. البته ممکن است کسی هم بگوید

می خواهد هستی بلحاظ «تکامل» را ملاحظه کند نه

هستی در مرتبه «بودن» را. یعنی هرگاه هستی بلحاظ

«شدن» ملاحظه گردد حکم عقل، حکم به تناسب تغییر

است و هرگاه چنین ملاحظه نشود حکم به لحاظ بودن

و هستی است نه بایستی.

(س): پس بنا شد که حکم عقل به وجوب،

بمعنای درک تناسب باشد نه بیشتر.

(ج): اما خود اینها هم حین ملاحظه بلحاظ

تناسب، غیر از زمانی است که ملاحظه می شوند اما

بلحاظ احراز اصل بودنشان.

(س): اما خود اینها هم بایست در یک تناسب

دیگر ملاحظه شوند.

(ج): حتماً چنین است تا آن تناسبات نهایتاً به تناسب اولی برسند و باصطلاح در یک سیکل وجوبی و در واقع عقل عملی بالا بروند. نهایتاً موضوع عقل عملی در اینجا درست می شود نه امرش.

(س): بله یعنی وقتی ما در برنامه ریزی، اوصاف یک کل را ملاحظه می کنیم طبعاً خود اوصاف هم دارای احکامی هستند. همچنانکه اوصاف کل هم بعنوان یک ضرورت در امر برنامه ریزی ملاحظه می شوند.

(ج): احسنت! دقیقاً همین طور است. یعنی یک برنامه عملی است که بایست بعداً محقق شود ولی مسئله دستور و تصمیم گیری، امر دیگری است که بایست در بخش سوم که بخش «عقلانی» است بیاید.

۶- پرسش و پاسخ به سؤالات

(س): که خود موضوع و محمول تناسب هم در یک تناسب بزرگتر ملاحظه می شوند و بمعنای درک وجوب است.

(ج): یعنی بایست نظامی داشته باشیم.

اما اینک بسراغ بحث «عرف» می رویم ولی اگر هنوز مطلبی باقیمانده است بفرمائید تا توضیح دهم. بهتر این است که این بحث را در جلسه بعد مطرح کنیم. حال مناسب است که روی این مطالب مباحثه صورت گیرد اما متوجه باشید که تا اینجا از شکل ساختار درختی در جدول ماتریس استفاده کردیم. یعنی عقل، چند دسته دارد که ما می توانیم اینها را روی تابلو بصورت یک درخت بکشیم. و مثلاً هر دسته ای هم سه دسته دارد که شکل درختی پیدا می کند. بله بعداً شکل ماتریسی آنها هم رسم می کنیم.

حجة الاسلام رضایی: این جدول، معروف به جدول ماتریس است که در واقع یک جدول تحلیل است که نسبتها در آن ملاحظه نشده است ولی ساختار جدول درختی را که چنین رسم نمی کنند! درست است که در ذهن ما یک جدول درختی دیگر وجود دارد ولی آن عناوین، زمانی که از آن جدول به اینجا منتقل می شوند بصورتی دیگر خواهد بود.

(ج): اما تعاریف ما در اینجا بصورت تعاریف درختی است.

حجة الاسلام میرباقری: اما «حکم عقل به وقوع» کماکان مبهم است چرا که آن، حکم حس است لذا چرا از علم عقل سخن می گوئید؟ یعنی آنچه در باب وقوع می فرمودید نوعاً حکم حس بود لذا از تعریف جایگاه حس در معرفت بنابر این پایگاه، سخن گفتید.

(ج): ما «حس» را بعنوان نقض، شریک کردیم و الا شما حاضر نبودید بسیاری از امور را حکم به وجوب کنید. آیا شما قیامت را دیده اید و حکم به وقوع آن می کنید؟ مانعی ندارد که قیامت بصورت ثبوتاً در آینده باشد ولی شما می خواهید بگوئید اصلاً بایست باشد تا ما بتوانیم نبوت را قبول کنیم.

(س): اما این مطلب نبایست در دستگاه حضرت تعالی تمام شود چرا که، به عقل ملاحظه هستی و نیستی و مقابل آنها می پردازد.

(ج): آیا چون به آن جای داده ایم پس نبایست بصورت یک ستون باشد؟!

(س): خیر! چون طبق آن تعریف می فرمائید عقل، ملاحظه هستی و نیستی را می کند و آن حالت نسبت به هستی هم موجب پیدا شدن یقینی برای او

می شود اما اینکه بعداً سراغ این امر بیاید که چنین چیزی هست عقل چگونه می تواند تا آنجا بیاید؟

(ج): یعنی نه حکم به وقوع می کند نه ایجاب. نه ضرورت دارد که بگوئیم واقع «شد» و نه واقع «بشود». (س): این حکم وجوب است که ما آنرا می پذیریم.

(ج): همین که می گوئید صحیح است تناسب به وجود پیدا کند و حکم به آن کند حتماً در مرتبه ای است که وقوعش را احراز کرده است.

(س): وقوع چه چیزی را؟

(ج): محال است که کسی بتواند تناسبی را ملاحظه کند ولی وقوع آنرا ملاحظه نکرده و صرفاً در مرتبه امکان باشد.

علاوه بر این، نکته دیگری را ما در اینجا اضافه می کنیم و می گوئیم بسیاری از اموری را که عقل، حکم به وقوع آنها می دهد - مثل العالم متغیر و کل متغیر حادث و دلالت بر این دارد که تغییر با قدم ذاتاً سازگار نیست - حکم درباره چه چیزی است؟ آیا حکم حدوث درباره هر امری است که شأنیست تغییر داشته باشد گرچه هیچگاه واقع نشود یا حکم درباره عالم است؟ آیا این را به ضمیمه حس می گوئید یا اگر حس هم در کار نبود و صرفاً انقلاب حالات و تطورات ذهنی خودتان بود باز همین حکم را می فرمودید؟ ممکن است دامنه وقوع را بگونه ای معنا کنیم که به حس عقل بیاید اما اگر حس را تا آنجا جلو ببریم که در عقل هم، مجالی برای حس و حالت روحی پیدا شود بلا اشکال است.

(س): روشن است چرا که می توان از احساسات باطنی نیز سراغ گرفت اما باز آن هم غیر از سنجش است.

(ج): اما بالاخره خود سنجش که هست. آیا خود سنجش بنفسه در خود می تواند حدوث و تغییرات را ملاحظه کند و خود را محکوم به قاعده ببیند؟

(س): اینجا باز احساس سنجش در کار است.

(ج): آیا احساس سنجش، احساس حس خارجی است؟

(س): خیر! مثل حس حالات است.

(ج): اگر معنای حس را آنقدر تعمیم می دهید که به حس سنجشی و حالی نیز سرایت می کند بلا اشکال است که وقوع را هم امری حسی بدانید. در این حال همه آنها حس می شود تا جایی که نسبت حکمیه هم حس می باشد. بله می توان آنرا تعمیم داد و ما نیز با شما همراهیم. اما دیگر این حس مربوط به حواس خمسہ نیست.

(س): بر اساس مبنای قوم، اینها از بدیهیات شروع می کنند و حکم به وقوع می دهند.

(ج): اما به حس عقلی. اگر حس را تا آنجا گسترش می دهید آنگاه بایست از حس عقلی سخن بگوئید. اما نه حس خارجی. بلکه این وقوعی را که ما می گوئیم همان را هم دربر می گیرد و البته ضرری هم نمی رساند.

«و آخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمین»

فلسفه اصول

طبقه‌بندی مفاهیم
«رابطه بین شناخت و حجت»

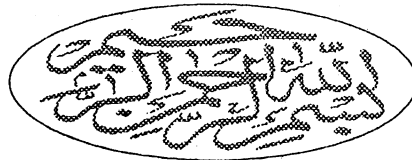
استاد: حجة الاسلام والمسلمین حسینی الهاشمی تنظیم از: گروه پژوهشی - کارشناسی اصول فقه دفتر فرهنگستان علوم اسلامی

تبیین عناوین ۹ گانه عرف در بلوک دوم جدول تجزیه علم اصول

فهرست:

- ۱ - «ارتباط پذیرفته شده» موضوع حکم عرف ۱
- ۲ - تبیین حکم عرف نسبت به («وجود، وقوع، وجوب»)× («موضوع، محمول، نسبت حکمیه») ۲
 - ۲/۱ - پیدایش نیاز عمومی نسبت به یک ارتباط و آرزوی تحقق آن بمعنای حکم عرف نسبت به وجود ارتباط ۲
 - ۲/۲ - دوئیت «ضرورت عقلانی» و «پذیرش اجتماعی» ۳
 - ۲/۳ - «ارضای نیاز پذیرفته شده» بمعنای وقوع ارتباط و مقابله مردم با تخلف از آن و الزام عمومی بمعنای وجوب ارتباط ۳
 - ۲/۴ - جمع‌بندی: «نیاز، ارضاء، الزام» نسبت به کلیه روابط اجتماعی بمعنای جریان حکم عرف در سه سطح «وجود، وقوع و وجوب» ۴
 - ۲/۵ - «نیاز، ارضاء، الزام» در روابط اجتماعی موجد زبان، فرهنگ و موضوعات جدید و ضرورت جریان حکم عرف در همه شئون زندگی ۴
- ۳ - اصل بودن اخبار در احکام عرفی به معنای خبر از پذیرش ۶
 - ۳/۱ - بررسی «پذیرش بعنوان سند اخبار»، «ارتباط اصل در عرف» و «پذیرش ارتباط مبنای عرف» ۶

نام جزوه :	فلسفه اصول	تاریخ جلسه :	۷۹/۷/۲۷
استاد :	حجة الاسلام والمسلمین حسینی الهاشمی	حروفچینی و صفحه آرایی :	خانم رضوانی
پیاده کننده :	آقای نیک منش	تاریخ انتشار :	۷۹/۷/۱۷
عنوان گذار :	حجة الاسلام صندوق	کد بایگانی کامپیوتری :	۰۱۰۹۲۰۷۵
ویراستار :	آقای نیک منش	زمان جلسه :	...دقیقه
کنترل نهائی :	حجة الاسلام رضائی		



تبیین عناوین ۹ گانه عرف در بلوک دوم جدول تجزیه علم اصول

حجة الاسلام والمسلمین حسینی: بحث ما در خصوص «عرف» و زیربخش آن بود که حکم عرف به وجود «موضوع»، وجود «محمول» و وجود «نسبت حکمی» چیست و اصولاً در چه موضوعاتی بایست عرف - و نه غیر عرف - حکم به وجود موضوع کند؟ در موضوعات «ارتباط» بلکه در «ارتکاز» و پذیرفته شده‌های عرفی حتماً حاکم بر موضوع، عرف است که حکم به وجود یک موضوع می‌کند؛ یعنی دارای یک قضیه عرفیه و یک حکم است.

حجة الاسلام میرباقری: آنرا در چه موضوعی فرمودید؟

۱- «ارتباط پذیرفته شده» موضوع حکم عرف

(ج): پذیرش موضوعات ارتباطی، عرفی است

که در باب یک خبر و نسبت به یک ارتباط، حکم می‌کند به اینکه مثلاً لفظ و علامت «آب»، حاکی از این جسم سیال معروف است. این، پذیرش عرف را درباره یک علامت و یک نحوه ارتباط می‌رساند. یعنی عرف درباره موضوع و محمول، خاصیت‌هایی را که برای «آب» می‌گوید مورد پذیرش واقع شده است که البته امری مهم در جای خود محسوب می‌شود.

اما اینک حکم عرف به وجود «موضوع» را مورد دقت قرار می‌دهیم. اگر یک موضوع، موضوع ارتباطی باشد که عمده‌تاً می‌توان بر آن، کلمه «اخبار» را نسبت داد این سؤال را در مورد ارتباط، به اذهان متبادر می‌کند که اصولاً «مخبر» و «مخبر» شما کیست و «خبر» او چیست؟ بله چون حکم دارد ابتدائاً بایست بحث حکم

آنرا رد کرد و سپس بایست دید این، چه نحوه حکمی است و با حکم عقلی چه تفاوتی دارد؟

فعلاً بصورت کلی می‌گوئیم «ارتباط پذیرفته شده»، موضوع حکم عرف است که این، هم شبیه کبری و صغرای بحث عقلی و هم شبیه بحث وجوب و ایجاب باب تناسب در مبحث عقلی است که قبلاً گذشت و گفتیم آنجا هم «فاتحة الكتاب» در «لا صلوة الا بفاتحة الكتاب»، واجبی در ضمن یک واجب دیگر است. یعنی هر چند حکم وجوب دارد اما در ضمن یک واجب بزرگتر است. اصولاً سلسله وجوب، تا بالا ادامه پیدا می‌کند تا جایی که خود «صلوة» هم، واجبی در ضمن واجب بالاتر محسوب می‌شود که می‌تواند مثلاً «وجوب امثال نبی اکرم (ص)» باشد که آن هم در ضمن واجب بالاتری است که نهایتاً اینها به یک «تناسب عقلی» می‌رسند و البته بعداً در مورد حکم این تناسب، سخن خواهیم گفت.

اما آیا می‌توان گفت که در باب ارتباط نیز قضیه، چنین است؟ این نیز دارای نظام صغری و کبرای متناسب با شأن خود است بگونه‌ای که دارای موضوع و محمول است و چیزی در آن، حمل می‌شود و بالاخره دارای یک نسبت حکمیه است.

۲- تبیین حکم عرف نسبت به («وجود، وقوع، وجوب») × («موضوع، محمول، نسبت حکمیه»)

اگر رابطه، در یک عرف، پذیرفته شده باشد آیا می‌توان حکم به وجود «موضوع، محمول و نسبت

حکمیه» را «وجوداً» نامید یا اینکه نام آن، وقوع است؟ آیا پذیرفته شده است یا پذیرفته نشده است؟ اصلاً چگونه می‌توان گفت اگر پذیرفته شده است «وجود» است حال آنکه اگر چنین باشد بایست وقوع باشد؟

۲/۱- پیدایش نیاز عمومی نسبت به یک ارتباط و آرزوی تحقق آن بمعنای حکم عرف نسبت به وجود ارتباط

ما قبلاً وجود را برای دسته‌ای قائل شدیم که شأنیت وجود را به نحو خاص و بصورت امکان بمعنی الاخص داشته باشد و ثبوتاً رفع مانع صورت گرفته باشد بصورتی که استحاله نباشد. اما آیا می‌توان در خصوص عرف نیز چنین گفت؟ اگر کسی همچون ما قائل شد که ضرورت ارتباط، علت ارتباط - آنهم قبل از پذیرش - می‌شود آیا لحاظ آن می‌تواند عرفی باشد یا عقلی؟ یعنی در مرتبه ثبوت، این امر برای عرف، به ثبوت می‌رسد یا عقل حق دارد که نظر دهد عرف می‌تواند در آینده چنین امری را مورد پذیرش قرار دهد؟ اگر کسی قائل شود هرگاه نیاز به یک ارتباط، تعیین پیدا کرده باشد بگونه‌ای که همه، یک چیز را بخواهند در حالی که هنوز تحقق پیدا نکرده باشد چگونه خواهد بود؟ مثلاً در زمانی، انقلاب اوج گرفت و طلب همه مردم هم متعین شد بگونه‌ای که دوست داشتند حضرت امام (ره)، زمام تمامی امور را بدست بگیرند و شاه هم سرنگون شود. این امر به پذیرش عرفی رسیده بود. عصیان نسبت به پذیرش قبلی در یک نظام اجتماعی و پیدایش پذیرش نسبت به ساختار و

شخصیتی دیگر عملاً محقق شده بود اما حضرت امام (ره) در فرانسه تشریف داشتند. بله از ایشان اطاعت صورت می گرفت ولی چنین ارتباطی که ایشان رهبر هستند و مردم هم دارای یک نظام جدید شده اند و جایگاه ایشان هم پذیرفته شده و امر رهبری هم تعریف شده است در کار نبود و در واقع یک آرزوی مشترک عمومی مطرح شده بود.

اما «آرزو» یعنی چه؟ یعنی «نیاز» اصولاً آرزوی معین شده برای یک جامعه، همان نیاز است. و زمانی که این حاجت برآورده می شود «وقوع» صورت می گیرد.

حیة الاسلام شاهرودی: آیا آن آرزوها هم به تعین عقل، متعین می شوند؟

۲/۲ - دوئیت «ضرورت عقلانی» و «پذیرش اجتماعی»

(ج): خیر! تعین آن عرفی است و همه آنرا می پذیرند. مثلاً قبل از سال ۴۲ اگر کسی با مناسبات عقلی دقت می کرد حکم به این می کرد که خوب است مردم، حضرت امام (ره) را انتخاب کنند چرا که ایشان رشید است ولی این مطلب، به طلب پذیرش اجتماعی نرسیده بود. بنابراین هرگاه یک ضرورت، عقلانی نبود بلکه اجتماعی بود و خود ضرورت هم به پذیرش، رسیده و بصورت یک آرزوی همگانی در آمده بود حتماً آن نیز دارای موضوع، محمول و نسبت حکمیه است و در عرف نیز مرتبه ثبوت آن مطرح است. این در مورد نیاز پذیرفته شده بود.

۲/۳ - «ارضای نیاز پذیرفته شده» بمعنای وقوع ارتباط و مقابله مردم با تخلف از آن و الزام عمومی بمعنای وجوب ارتباط

اما «ارضای نیاز پذیرفته شده»، همان «وقوع» است که اگر مردم، با تخلف از آن مقابله کنند «وجوب» محقق می شود. یعنی هرگاه کسی بخواهد تمرّد کند عموم با او مقابله می کنند و او را الزام می کنند که آنرا بپذیرد. مثلاً شهادت مرحوم بهشتی (ره) و ۷۲ تن اتفاق می افتد که اگر یک نظام کودتا بر سر کار بود و به ثبت پذیرش عمومی نرسیده بود به اینکه ابتدائاً مردم، آرزوی عمومی نداشتند و بعداً هم این آرزو، به ارضای عمومی نرسیده بود و مردم هم بر آن وفادار نبودند قطعاً با افتادن تعداد نمایندگان مجلس و دولت از اکثریت و نیز حذف فیزیکی رئیس قوه قضائیه که در واقع اینها ارکان حکومت بودند بایست انتظار می داشتیم کل نظام مضمحل شود. (۱)

۱ - بعضی می گویند انگلیسیها این انقلاب را بوجود آوردند! ایشان خود را بسیار فهیم معرفی می کنند و می گویند «بایست دید دیگران چه می خواهند؟ فعلاً اسلام، مال الصلح شده است بگونه ای که ما را بازی داده اند و به قدرت رسانده اند تا اسلام را از ما بگیرند. ما نیز مانند بچه ها فریب خوردیم و اسلام را فروختیم. یعنی آنها بکن و نکن می گویند و ما آنها را امضاء می کنیم». ایشان الآن نیز قائل نیستند که قدرت استکباری در اختیار آمریکاست بلکه کماکان انگلیسیها را دارای نقش اصلی در جهان می دانند و آنها را حاکم بر آمریکا می دانند! برای تأیید این مطلب نیز قصه هائی را از ۱۵۰ سال پیش که از پدران شان شنیده اند نقل می کنند!

پس اگر الزام عمومی نبود قطعاً پس از شهادت این عزیزان، از انقلاب اثری نبود. یعنی همین الزام عمومی بود که دولت را مجدداً اقامه کرد و آن امری هم که هدف اصلی دشمن است همین الزام می باشد. بله انقلابی شد و آرزوی مردم نیز ارضاء شد اما دشمن، نارسائیهائی را درشت می کند تا القاء کند آیا دیدید آن آرزوها، خواب و خیال بود و اسلام هم (معاذالله) از عهده اداره بر نمی آید؟! پس حالا بایست دست از الزام بردارید تا ما خود، اسباب فرو ریختن آنها فراهم کنیم و البته شما نیز بایست بی تفاوت باشید!

قطعاً زمانی که مردم بی تفاوت نباشند به این معناست که آنها «ایجاب» می کنند و می گویند بایست همین نظام بر سر کار باشد. این امر حتماً غیر از «انشاء عقلائی» است که بعداً متعرض آن می شویم هرچند که این به آن نسبت دارد.

۲/۴ - جمع بندی: «نیاز، ارضاء، الزام» نسبت به کلیه روابط اجتماعی بمعنای جریان حکم عرف در سه سطح «وجود، وقوع و وجوب»

این بیان زیربنای بحث بود. اصولاً ارتباطی که به پذیرش عمومی برسد هرگاه نیاز آن احساس شود و بصورت آرزوی عمومی در آید حکم به «وجود» امری ثبوتاً از سوی کسانی که آنها پذیرفته اند خواهد بود. و هرگاه ارضاء شود و آن تعیین محقق شود حکم به «وقوع» صورت می گیرد. و هرگاه در صورت خطر، غیر را مجبور و الزام کنند بگونه ای که مثلاً دسته ای از عرف،

چیزی را نمی پذیرند اما در مقابل دسته غالب، کوتاه می آیند در این حال می گوئیم «ایجاب» محقق شده است. پس موضوع آن ارتباط اجتماعی است.

با این وصف بایست برای عرف، سه مرحله «آرزو، تحقق و الزام غیر» را قائل شویم که عبارت دیگر آن چنین است: «آرزو، برآورده شدن آرزوی عمومی و الزام غیر به این آرزو» و یا بهتر است بگوئیم، «نیاز، ارضاء، الزام». این امر فقط در قضیه حکومت و عدل و ظلم نیست بلکه در کلیه روابط اجتماعی وجود دارد. در اینجا مناسب است به تذکر چند نکته کوچک پردازم چراکه مطلب، بسیار مهم است.

۲/۵ - «نیاز، ارضاء، الزام» در روابط اجتماعی موجد زبان، فرهنگ و موضوعات جدید و ضرورت جریان حکم عرف در همه شؤون زندگی

یک الگوی مصرف ساخته می شود که ممکن است برای عده ای از آحاد جامعه، توجه به لوازم این الگو در جامعه وجود نداشته باشد. اما در این الگو مثلاً این امر تعریف می شود که «چه خوب است هرکسی یک خانه مستقل داشته باشد.» در این حال چه بسا فاصله منزل با محل کار افراد، چندین کیلومتر باشد لذا مسئله حمل و نقل، بصورت امری غیر قابل اجتناب در می آید.

در قدیم، یک اطاق برای پذیرائی از مهمان اختصاص داشت و بقیه اطاقها را چندین خانوار در اختیار داشتند در عین آنکه در همان اطاق مهمانخانه

نیز کسانی سکنی داشتند. دورادور آن هم رختخواب پیچ‌های قدیمی وجود داشت که بجای پستی نیز مورد استفاده قرار می‌گرفت. زمانی که مهمان می‌آمد آنها را باز می‌کردند و برای خواب مهمان مورد استفاده قرار می‌دادند. کسانی که ساکنان مهمانخانه بودند آن شب را مهمان دیگر بستگان خود در دیگر اتاقها بودند.

این امر اختصاصی به فقرا نداشت و مربوط به طبقه متوسط جامعه نیز بود. بلکه کسانی از تجار (یا مدیران مالی) و از سیاستمداران (یا مدیران سیاسی) و از دانشمندان (یا مدیران فرهنگی) جامعه که از طبقه عموم، ممتاز بودند و رفت و آمد زیاد مهمان را هم پذیرا بودند اندکی با اقشار ضعیف و متوسط، تفاوت داشتند اما باز نه بصورت امروز که همه اتاقها جز یکی دو اتاق، خالی باشد بلکه تنها یکی دو اتاق را خالی می‌گذاشتند که برای مهمان و غیر آن اختصاص داشت. اگر صاحبخانه از طبقه خوانین بود مثلاً سه تا چهار اتاق خالی داشت ولی چنین نبود که یک منزل در بست در اختیار یک خانوار باشد با تعدادی اتاق خالی و بلا استفاده. در آنزمان اطراف یک منزل را اتاقهای متعددی تشکیل می‌داد که در هر یک، یک خانوار زندگی می‌کرد و اجاره دادن این اتاقها هم امری عادی بود. همچنانکه همگی هم تنها از یک اتاق، برای مهمانی استفاده می‌کردند.

با این وصف، مسئله بافت جمعیتی و بافت شهری بگونه‌ای دیگر بود. در موضوع انشاء مدارس نیز

مسئله نیازمندی شهر به روستا یا بالعکس را مطرح می‌کردند که پس از نتیجه‌گیری نیازمندی شهر به روستا گفته می‌شد $\frac{3}{4}$ جمعیت در روستاهاست و $\frac{1}{4}$ هم در شهرهاست که در واقع خدماتی برای آنها محسوب می‌شوند. و البته خبری از برج‌سازی و... هم وجود نداشت. وقتی شهرها بزرگ شوند مسئله حمل و نقل، عمده می‌شود و الا انتقال میوه و غذا و... را نمی‌توان با چارپایان انجام داد. آیا با این وصف که بافت شهری عوض می‌شود نمی‌توان تصور کرد که زبان خاصی نیز رواج پیدا کند؟ زبانی که لوازم یدکی و تعمیرات ماشین و... را جزو امور روزمره مردم بر می‌شمرد و الفاظی نظیر جعبه دنده، گیربکس و... بصورت یک فهرست طولانی، وارد زبان مردم می‌شود. قطعاً نمی‌توان اینها را نپذیرفت چراکه باید این ماشینها را تعمیر کرد آنهم به تعداد میلیونها دستگاه در سطح شهرها؛ حال آنکه در آن زمان صرفاً چند دستگاه ماشین بیشتر نبود.

پس زبان، فرهنگ و نیاز جدیدی همراه با نوعی دیگر از ارضاء با وجود می‌آورد که اگر کسی بخواهد در مقابل این امور جدید بایستد مردم، او را الزام می‌کنند. آیا می‌توان الان کولر و یخچال را از مردم گرفت؟ قطعاً خیر چراکه این امور، به پذیرش اجتماعی رسیده است. الگوی مصرف، یک خانه مستقل را بعنوان یک نیاز مطرح اجتماعی، به آرزوی عمومی رسانده است ولی قدیم‌الایام چنین نبود. هکذا وسیله حمل و نقل، بصورت یک نیاز در می‌آید که تازه وقتی بالنسبه ارضاء

عقلی خبر نمی دهند بلکه سند آنها پذیرش عمومی است. بر خلاف «حکیم» که می گوید خودت ملاحظه کن که این چنین هست. پس اخبار، اخبار از پذیرش است.

حجة الاسلام شاهرودی: یعنی ایشان، اخبار از میل اجتماعی می دهند ولی آنها اخبار از واقع می دهند نه از میل و حالت.

(ج): خیر! ایشان اخبار از پذیرش می دهند نه از میل. بله موضوع پذیرش، بعداً میل قرار می گیرد. یعنی این مطلب، پذیرفته شده است که می تواند یک پذیرش عقلانی نیز باشد به اینکه مثلاً پذیرفته باشند که $2 \times 2 = 4$ یعنی یک عرف، یک قضیه عقلی را پذیرفته باشد.

۳/۱- بررسی «پذیرش بعنوان سند اخبار»، «ارتباط اصل در عرف» و «پذیرش ارتباط مبنای عرف»

پس موضوع پذیرش می تواند امور مختلفی باشد، در هر حال خبر، از پذیرش عمومی صورت می گیرد و اخبار هم نسبت به همین پذیرش انجام می شود.

حال اگر ما در اینجا «سند» را بخواهیم حتماً

۱- زمان حضرت آیه ا... بروجردی، یک کولر برای ایشان آوردند به این عنوان که دستگاهی اختراع شده است که می تواند مثل هوای «وشنوه» را در قم تولید کند! بعضی از آنها تصور می کردند که مثلاً یک لوله بزرگ، آن هوا را به قم منتقل می کند ولی الان کودکان نیز با مفهوم کولر و... کاملاً آشنا هستند.

شدند و مثل الان که گرچه خیلی از مردم، دارای خانه مستقل نیستند ولی اکثر آنها کولر و یخچال دارند آیا می توان اینها را از آنها گرفت؟ آنها حتماً شما را الزام می کنند که چنین لوازمی را در جامعه توزیع کنید چون حذف آنها را نمی پذیرند.^(۱)

این «نیاز، ارضاء و الزام» نشانگر این است که عرف نیز دارای حکم است. آیا صرفاً ارتباطات محسوس چنین است یا کل ارتباطات، دارای چنین وضعی است؟ ارتباطات، اعم از «روحی، عقلی و حسی» چنین وضعی دارند.

۳- اصل بودن اخبار در احکام عرفی به معنای خبر از پذیرش

اما آیا می توان اصل در این مطلب را «اخبار» دانست؟ و اگر بسله، اخبار از چیست؟ خبردهنده کیست؟ خبر یا مخبر چیست؟ و اخبار چگونه انجام می گیرد؟ ما می توانیم این مایع سیال بی رنگ را به مردم نشان دهیم تا ببینیم آنها به آن چه می گویند و سپس با تلفظ آن کلمه آشنا شویم اما وقتی که مردم در امر زبان، دارای نحوه ارتباطی با یک شیء و یک علامت هستند و پذیرش یک علامت را نسبت به یک شیء در ارتباط اجتماعی اخبار می کنند بایست دید خبر را از چه کسی می گیریم؟ در جواب گفته می شود که بایست از اهل زبان در موارد مختلف، سؤال کرد. اما اهل عرف از چه خبر می دهند؟ از پذیرش عرفی نه از علائمی که خود شخص برای چیزی قرار داده است. آنها از یک قضیه

تناسبات عقلیه نخواهد بود بلکه پذیرش است که می تواند موضوع پذیرش، تناسبات عقلی و کلاً امور مختلفی - همچون امور روحی - باشد. یعنی مردم، معتقد به مطلبی هستند که این، حقیقت و حق است. (س): اما بالاخره آن ضرورت کلی را همان میل می سازد؛ حتی آن الزامات عقلی را.

(ج): اما میل به چه چیزی؟! اگر عرفی شد آیا میل به ارتباط است یا ارضاء؟ یعنی اگر ما میل موضوعاً را تحلیل کنیم (گرچه در همه جا میل هست) اما با میل در تفحص عقلی، چه رابطه ای دارد؟ (س): پس می فرمائید میل به ارضاء است.

(ج): در اینجا «میل به ارتباط» است چراکه ارتباط، جامعه را می سازد و اصل در آن هم، همین ارتباط است.

شما تعلق را اصل می گیرید و این در خود عقلانیت هم هست. اصولاً حرکت، بدون تعلق و فاعلیت، محال است و فاعلیت در نظام هم همان ارتباط است. اما آیا می توان گفت ارتباط، اصل در عرف است؟ در این حال «پذیرش ارتباط»، مبنای عرف خواهد بود. انشاء... در جلسه آینده این مطلب، بیشتر مورد بحث قرار خواهد گرفت.

«و آخر دعویٰنا ان الحمد لله رب العالمین»

فلسفه اصول

طبقه‌بندی مفاهیم «رابطه بین شناخت و حجت»

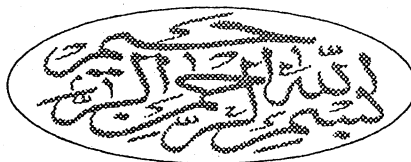
استاد: حجة الاسلام والمسلمین حسینی الهاشمی تنظیم از: گروه پژوهشی - کارشناسی اصول فقه دفتر فرهنگستان علوم اسلامی

ضرورت تحلیل عرف و پذیرش عرف برای روشن شدن «نیاز» یا «گمانه»
به عنوان مبنای زبان و وضع تعینی

فهرست:

- ۱ - تعریف «وجود، وقوع و وجوب» در عرف به «نیاز، ارضاء نیاز و الزام نیاز» ۱
- ۲ - بررسی «موضوعیت عرف» یا «طریقیت عرف» برای سند بودن آن در منطق استناد ۱
- ۲/۱ - طریقیت عرف برای سند بودن در علم اصول و حاکمیت جهت بر فرهنگ عرفها در تفاهم و تخاطب ۲
- ۲/۱/۱ - حاکمیت جهت مادی بر مسئله زبان‌شناسی مادی (هرمنوتیک) ۲
- ۲/۲ - مبرز بودن عرف برای نیاز و کیفیات خاص در جهت خاص و نفی سند بودن عرف و لحاظ استقلالی نسبت به آن ۳
- ۲/۲/۱ - جهتدار بودن ادبیات و تقسیم آن به ادبیات «الهی، التقاطی، و مادی» ۳
- ۲/۲/۲ - «ملاحظه استناد در مفردات» علت عدم ملاحظه جهت حاکم بر ادبیات و ملاحظه استناد در ترکیبات علت ملاحظه ۴
- جهتداری ادبیات ۴
- ۳ - کیفیت تعلق اجتماعی و نیازهای عرف مبرز جهت و موجد اسناد و اسناد وسیله حکایت بودن ابراز عرف ۶
- ۴ - اخبار عرفی همان اعتبار تعینی بر مبنای قوم ۶
- ۴/۱ - نیاز عمومی، در امور روحی، ذهنی، عینی پایگاه وضع تعینی یا اخبار عرفی ۷
- ۴/۲ - «اقتضاء عینی» جایگزین اعتبار در وضع تعینی ۸
- ۴/۳ - «نیاز، موضوع بر طرف‌کننده نیاز و فعل» مفسر «موضوع، محمول و نسبت حکمیه» یا «حداکبر، حداصغر و نسبت حکمیه» ۹
- ۴/۵ - ضرورت تحلیل پذیرش عرفی بعنوان سند ارتکازات در فرهنگ جوامع برای روشن شدن مسئله وضع و اعتبار ۱۰
- ۵ - جهتدار بودن پذیرش‌های عرفی در فرهنگهای مختلف ۱۱
- ۶ - جمع‌بندی: مبنا قرار گرفتن نیاز بجای گمانه در مسئله اخبار عرفی یا وضع تعینی ۱۲
- ۷ - «ادبیات، ساختارهای اجتماعی، محصولات اجتماعی» سه رتبه آثار ارتباطات پذیرفته شده عرفی یا اجتماعی ۱۳

نام جزوه:	فلسفه اصول	تاریخ جلسه:	۷۹/۷/۳۰
اسستاد:	حجة الاسلام والمسلمین حسینی الهاشمی	حروفچینی و صفحه آرایی:	خانم رضوانی
پیاده کننده:	آقای نیک منش	تاریخ انتشار:	۷۹/۷/۱۷
عنوان گذار:	حجة الاسلام صدوق	کد بایگانی کامپیوتری:	۰۱۰۹۲۰۷۶
ویراستار:	آقای نیک منش	زمان جلسه:	۴۸ دقیقه
کنترل نهائی:	حجة الاسلام رضائی		



ضرورت تحلیل عرف و پذیرش عرف برای روشن شدن «نیاز» یا «گمانه» به عنوان مبنای زبان و وضع تعینی

- ۱- تعریف «وجود، وقوع و وجوب» در عرف به «نیاز»
۲- بررسی «موضوعیت عرف» یا «طریقت عرف» برای
ارضاء نیاز و الزام نیاز
سند بودن آن در منطق استناد

حجة الاسلام والمسلمین حسینی: مقدمه‌ای را در باب «عرف» بیان کردیم و گفتیم در اینجا مفهوم وجود یعنی اینکه امکان خاص، به نیاز خاصی تبدیل می‌شود که بصورت عمومی در آمده و به پذیرش رسیده باشد و وقوع آن - یعنی ارضاء نیاز - بصورت پذیرفته شده و با حفظ تعین می‌باشد. الزام جامعه هم هنگامی صورت عملی بخود می‌گیرد که مردم آنرا ترک نکنند و دیگران را هم به آن وادارند تا مورد پذیرش ایشان نیز قرار گیرد. این همان وجوب است که بحث آن گذشت.

اما پس از این الآن می‌خواهیم در این سؤال تأمل کنیم که اصلاً اینکه می‌گوئیم «اصل در عرف، سند است و سند هم منتهی به عرف می‌شود» به چه معناست؟ در جواب می‌گوئیم اگر امری مورد پذیرش قرار گرفت آثاری ظاهر می‌شود که اثر آن عرف، نسبت به آن پذیرش، سند واقع می‌شود بصورتی که صحیح است اسناد مطلبی به یک عرف، به دلیل سندی که در دست می‌باشد. پس «سند»، وسیله «اسناد» و واسطه در آن است و منطق «استناد» هم منطق سند می‌باشد. یعنی سند ما بوسیله یک منطق (که همان مناسبات عقلیه است) به یک عرف، نسبت داده می‌شود مادامی

که عرف را در دنیا، اصل بدانیم.

اما اگر عرف را مبرز گرفتیم به این معناست که ما «نیاز» را تابع «اختیار» فرض کرده ایم. اگر نیاز، از استقلال بیفتد و تعینی در جهت خاص شود عرف، مبرز می شود. در این حال سند، تجسد و آثار حسیه ای پیدا می کند که البته این آثار هم اصل نمی باشد بلکه صرفاً وسیله ای برای «پذیرش» محسوب می گردد و خود پذیرش، برای «اقتضای جهت تولی و ولایت»، یک وسیله بحساب می آید.

۲/۱ - طریقت عرف برای سند بودن در علم اصول و

حاکمیت جهت بر فرهنگ عرفها در تفاهم و تخاطب

اگر چنین باشد هرگز عرف بنفسه نمی تواند برای سند، موضوعیت داشته باشد بلکه صرفاً «طریقت» پیدا می کند و اگر چنین باشد بایست دید مهمترین اثر آن در علم اصول چیست؟ بله اگر جهت عرف، مادی باشد طبعاً مبرز آن هم مادی خواهد بود. شما می توانید در مفردات، از عرف و زبان استفاده کنید اما در ترکیبات که مقاصد، تعیین کننده جهت است وضع چگونه است؟ قطعاً هر چه ترکیب، دقیقتر شود بگونه ای که قبل از هر چیز، از حروف خارج شود و سپس از کلمه و کلام و صرف و نحو خارج گردد تا جایی که به معانی و بیان و ارائه مقصد، نزدیک و نزدیکتر شود «جهت» می تواند در آن، ظهور کاملتری پیدا کند. مجدداً تکرار می کنیم.

اصولاً «جهت»، در ترکیباتی که مقصد را

می رسانند ظاهر می شود. با این وصف بفرمائید که اشعار «امرؤ القیس»، چه ربطی به قرآن دارد؟! آیا می توان به آن فرهنگ تکیه کرد؟ بله برای فهم مفردات، بلا اشکال است ولی برای فهم ترکیبات و مقاصد حتماً مشکل است. البته ما فعلاً بنا نداریم که بر اساس سه دستگاه، بحث عرف را مطرح کنیم.

۲/۱/۱ - حاکمیت جهت مادی بر مسئله زبانشناسی مادی

(هرمنوتیک)

اما چرا اصلاً این بحث را مطرح کردیم؟ چون می خواستیم متوجه این نکته در بحث «هرمنوتیک» باشیم که اگر در آنجا «زبان» را بصورت «حسی» معنا می کنند و بحث تکامل زبان را از لسان جامعه شناسان حسی نقل می کنند با «جریان توسعه نیازمندیها» خلط نشود. یعنی تشابه این دو امر نبایست سبب اشتباه ما شود. این تشابه هم در مسئله «نیاز» رخ می نماید. یعنی ما الان، مفاهیم «وجود و وقوع و وجوب» را تعمیم و تخصیص دادیم و آنها را عقلاً معنا کردیم اما زمانی که به عرف رسیدیم وجود را وجود نیاز - و نه وجود نسبت و تعلق - معنا کردیم. همکذا وقوع را به ارضاء نیاز تعریف کردیم که در زبانشناسی مادی هم همین مطلب را می گویند اما با یک تفاوت بسیار مهم؛ و آن اینکه ما اصل در حرکت را «اختیار» دانستیم لذا بر آن، «جهت» حاکم است اما در مبنای آنها اختیار جایی ندارد و بر آن نیز جهت، حاکم نیست بلکه صرفاً از حاکمیت خواص ماده و ضرورت فعل و انفعالات مادی می توان سراغ

گرفت.

بنابراین تعریف عرفی «وجود و وقوع و وجوب»

روشن شد و اشاره کردیم که آنچه را ما می‌گوئیم حتماً

در سه دستگاه، قابل تعریف است: ۱ - در دستگاهی که

«عقل» را اصل قرار دهد. ۲ - در دستگاهی که «عرف» را

اصل قرار دهد. ۳ - در دستگاهی که «عقلاء» را اصل

قرار دهد به این معنا که جهتگیری خاصی برای مقاصد

خاصی مطرح است که در جای خود این مطلب، بیشتر

مورد دقت قرار می‌گیرد. این همان انشاء است که

می‌توان آنرا هم به سه معنا تعریف کرد.

۲/۲ - مبرز بودن عرف برای نیاز و کیفیات خاص در جهت

خاص و نفی سند بودن عرف و لحاظ استقلالی نسبت به

آن

در هر حال آنچه را بصورت خیلی ساده در اینجا

بیان کردیم و نکته بسیار مهمی هم بود این بود که آیا

اصلاً عرف، مبرز است؟ و قبل از آن، اصلاً سند به چه

معناست؟ ما آنرا به «ما یُسند به الی عرف» معنا کردیم.

یعنی آن کیفیت خاصی که می‌توان بوسیله آن، به عرف

اسناد داد. اما منطق آن هم این است که عقل را در

خصوصیات سند بکار گیریم.

حجة الاسلام میرباقری: خصوصیات سند یا

استناد؟ یعنی در روش استناد به این سند خاص

می‌باشد و اصلاً چگونه می‌توان عرف را به استناد

عرف، کشف کرد؟

(ج): بله. یعنی به معنای دوم، خود سند هم

وسیله عرف است و در معنای اول، سند وسیله نسبت

دادن برای عرف است.

(س): آیا خود عرف، سند است یا سند برای

امری دیگر است؟

(ج): شما با عناوینی همچون کتاب، کلمات،

سخنان، انسابات و پذیرفته شده‌هایی سر و کار دارید

که همگی سند محسوب می‌شوند و همه برای نسبت

دادن به رفتار یک دسته انسان می‌باشند که آنها را اصل

عرف می‌گیریم. این در یک معناست. لذا در اینجا اولاً

عرف، «محکی» سند شید و سند، «حاکمی» قلمداد شد

که نسبت به پذیرش یک عرف می‌باشد.

ثانیاً عرف، نسبت به یک نیاز، مبرز است که آن

نیاز، کیفیات خاصی در جهت خاصی است. در اینجا

محکی سند چیست؟ اگر سند را بصورت یک مجموعه

ملاحظه کنیم بگونه‌ای که در آن، مقصد نیز باشد و

بصورت بریده نبوده و یک مجموعه ملاحظه گردد دیگر

نمی‌توان سند را سند عرف نامید بلکه محکی آن،

جهت تکاملی عرف است؛ یعنی آنچه که حاکم بر

تحولات عرف است.

(س): یعنی در اینجا ادبیات، جهتدار است و در

فرض قبل خیر.

۲/۲/۱ - جهتدار بودن ادبیات و تقسیم آن به ادبیات «الهی،

التقاطی، و مادی»

(ج): احسن!

(س): یعنی اگر جریان علیّت را ببینیم و سپس

بفرمائید بحثی است که در خصوص زبان است چرا که ما در مقطع بحث «استناد به شارع» هستیم.

۲/۲/۲ - «ملاحظه استناد در مفردات» علت عدم ملاحظه جهت حاکم بر ادبیات و ملاحظه استناد در ترکیبات علت ملاحظه جهت‌داری ادبیات

(ج): یعنی اگر بخواهیم این نوع استناد را در مفردات ملاحظه کنیم یک سخن است و اگر بخواهیم آنرا در ترکیبات لحاظ کنیم سخن دیگری است که البته آقایان نیز تا حدودی این کار را بصورت غیر مقنن انجام داده‌اند. مثلاً وقتی صاحب «معنی»، مقدار زیادی از قرآن را مورد بحث ادبی قرار می‌دهد به این معناست که این سخن بدون آنکه استدلال زیادی در آن باشد مورد فهم ایشان بوده است. اما متأسفانه این امر با امور دیگر خلط شده است.

(س): دلیل آن این است که ما بایست این بحث را در جای دیگر نیز هموار کنیم که اگر ما جهت را بر مجموعه‌ها، حاکم کردیم مفردات آن تا کجا قابل اتخاذ است؟

(ج): بله این مطلب صحیحی است به اینکه اصولاً طبقه‌بندی کردن «تبعی»، در کدام قسمت است؟ «تصرف» از کجا شروع می‌شود و «محور» آن چیست؟ (س): اصولاً بحث ما در خصوص علم و صنعت هم یک ضرورت است چرا که گاهی ما قائل به صفر بودن آنها بودیم اما الآن چنین نمی‌فرمائید و می‌گوئید مفرداتش در جای خود می‌تواند در ترکیب ما

آنرا به فاعلیت تبدیل کنیم قضیه بگونه‌ای دیگر خواهد بود.

(ج): اگر پای ولایت به میان آمد آنگاه هر ادبیاتی هم که باشد مادامی که بدون استثناء، از مفردات و حروف و کلمه و کلام آن خارج شوید و وارد سیاق عبارات و متون گردید حتماً بطرف غرض‌ها خواهید رفت. (این امر می‌تواند در یک تحقیق میدانی نیز ثابت شود).

(س): در علم و تکنولوژی نیز قضیه از همین قرار است.

(ج): بله. اصولاً مگر می‌توان، ادبیات یک قوم - و به دیگر بیان، ارتباطاتی که دارا هستند - را مبرز به غایاتی خاص ندانست؟! مگر می‌توان جهتی را برای آنها تصور نکرد؟! مگر ممکن است فرهنگ غرب، التذاذات مادی را نشان ندهد؟! اصولاً در طول تاریخ، بیش از سه حرکت «انبیاء» (ع) و «مادیون» (یا موحدین و ملحدین) و «التقاطیون» را نمی‌توان سراغ گرفت.

البته ادبیات التقاطی، دارای هنر چشمگیری در موضوع ادبی خود نیست؛ این امر همچون صنعت آن است. در این وادی، اهل التقاط به شرح صدری دست نمی‌یابند. آن کسی هنرمند است که در غلظت و فساد، جزء ائمه نار باشد و یا در مقابل، از ائمه نور باشد. حال از این بحث می‌گذریم مگر آنکه دوستان، سؤالی داشته باشند.

(س): ظاهراً آنچه شما آخر الامر می‌خواهید

جای بگیرد مشروط بر آنکه «نظام‌سازی» آن از ما باشد و الگوی گزینش آن هم از آن ما باشد.

(ج): بله طبعاً در جریان تکامل، وضع بگونه‌ای دیگر است.

(س): و اصلاً بطرف کم شدن سوق پیدا می‌کند تا جائی که ممکن است به نقطه‌ای برسد که بفروماید آهنگ صفر دارد که بمعنای صفر شدن نقطه مشترک است.

(ج): بله یعنی بطرف صفر شدن نقطه مشترک حرکت می‌کند کما اینکه ضد آن - یعنی تکاملش - این است که بایست توحید، در تمامی شؤون باشد.

(س): بله و اصلاً صفر شدن به همین معناست که آن طرف در حال کفر محض شدن است و این طرف، در حال ایمان محض شدن است.

(ج): انشاءالله بایست برای مراحل تغییر و تکامل و انتقال آن بحث کنیم.

(س): آنچه فعلاً می‌توان گفت این است که در آن الگوی مطلوب نهائی، نقطه مشترکی نیست و در واقع دو نوع زبان پیدا می‌شود.

(ج): شما چنین بفروماید که اساساً محور هماهنگ‌سازی برنامه‌های درازمدت یا استراتژی و مقاصد آنها یکی نیست. چراکه نمی‌توان از تحریک حرص دنیا - آن هم اقامه حرص که بسیار متفاوت با تحریک حرص است - یک نظام توحیدی بنا نهاد و اصولاً «اقامه»، غیر از «اشاعه» است و اشاعه هم غیر از

«ارتکاب» می‌باشد. متدینین ما از زنا، استیحاş دارند حتی اگر پای معالجه در میان باشد ولی نسبت به اقامه زنا، باکی ندارند! و اصلاً متوجه این مطلب نیستند که امضای فلان قرارداد، به معنای اقامه زناست. مثلاً زمانی که قراردادی با شرکت «شل» امضاء می‌شود شاید مساوی با برپاکردن یک میلیون زنا باشد.

البته آنها اعتراض می‌کنند که چرا دچار خیال می‌شوید و این سخنان بی‌ربط را می‌گوئید؟ اصلاً چه کسی می‌گوید امضای یک قرارداد اقتصادی، مساوی با اقامه زناست در حالی که ایشان در حال فعالیت در امور نفتی هستند و با این کار، به مردم خدمت می‌کنند؟!

اساساً این ۵۰۰ شرکت جهانی که دنیا را می‌چرخانند وضعیتی مثل «شل» دارند. ما می‌گوئیم تمامی پرچمهای فساد در عالم بوسیله همین شرکتها اداره می‌شود و خبری، فراتر از آنها نیست. اصولاً متفکرین و امراء هم در خدمت ایشان هستند.

حجة الاسلام صدوق: آيا.....، بخشی از آن ارتباطات است یا محور ارتباطات، محسوب می‌شود؟ (ج): هر سه آنها روی هم، ارتباط محسوب می‌شود. بعداً خواهیم گفت که منطق استناد، منطق ارتباط است که یک بخش از آن را در اینجا و در خصوص سندهای عرفی آن، مورد دقت قرار دادیم که نحوه تبدیل به سند عقلی و عقلانی هم در جای خود مورد دقت قرار می‌گیرد.

حجة الاسلام میرباقری: پس فرمایش

حضرتعالی این است که ارتکازات عرف، جهتدار است و وقتی آنرا بصورت مجموعه و نظام و در جهت مقصد ملاحظه کرده و اختیار را بر آن، حاکم بدانیم جهتدار خواهد بود. البته اگر اختیار را هم ملاحظه نکنیم و صرفاً علیت مادی را حاکم کنیم باز امری جهتدار خواهد بود اما صرفاً بصورت جهت جبری ماده می باشد که دیگر بحث ارزشی بر آن حاکم نمی شود و ارزش بصورت صفر در می آید.

۳- کیفیت تعلق اجتماعی و نیازهای عرف مبرز جهت و موجد اسناد و اسناد وسیله حکایت بودن ابراز عرف (ج): احسنت! مطلب مهم همین جاست که آیا اصلاً ارزش، در ادبیات حضور دارد یا خیر؟ در جواب هم می گوئیم که آیا سه دسته «وجود و وقوع و وجوب» را ابتدائاً بصورت ساده، تعریف می کنید و بعداً سند را حاکی از اینها می گیرید بگونه ای که اینها محکمی محسوب شوند اما بدون حرکت؛ یا اینکه اصولاً نیازها و علائق عرف، مبرز جهت است؟

نیاز، مبرز است و اسناد، وسیله حکایت ابراز عرف است و اصل آن هم جهت تعلق است که کیفیت نیاز - یعنی کیف تعلق - را ایجاد کند. کیف تعلق اجتماعی، «اسناد» را درست می کند.

اینک از این بحث می گذریم و وارد بحث بعدی - یعنی مبحث «عقلاء» - می شویم.

(س): بحث دیگری در اینجا مطرح است که آیا حضرتعالی می خواهید بفرمائید در اینجا اعتبار مطلقاً

صفر است؟

۴- اخبار عرفی همان اعتبار تعینی بر مبنای قوم

(ج): خیر! این همان بیان آقایان در باب اعتبار است و ما چیز اضافه ای نگفتیم. نهایتاً ایشان، از اعتبار تعینی و تعینی سخن گفته اند و ما تعینی را توضیح داده و کار دیگری نکرده ایم. پس بیان ما همان بیان آقایان است و هیچ چیزی را اضافه نکرده ایم.

(س): اصلاً اعتبار تعینی چه می شود و آیا ما قائل به چنین اعتباری هستیم؟ آیا تمام اعتبارات، مطلقاً تعینی است؟

(ج): خیر! زمانی که ما به اعتبار عقلانی رسیدیم خواهیم دید که آیا تعینی است یا خیر؟

(س): آیا در عرف اصلاً ما تعینی نداریم و هرچه هست تعین است؟

(ج): بنابر عرف، آنچه را ما در اینجا بیان کردیم تعین است.

(س): سؤال دیگر در خصوص ترکیبها و آواهاست که اصلاً به چه چیزی «آب» بگوئیم و چرا نبایست از آوای دیگری استفاده کنیم؟ آیا اینها هم تعین است؟ یعنی آیا پشت سر آن، جهتگیری نیاز الزام می کند که به آن، «آب» بگوئیم یا اختیار انسان در یک مرتبه، قید نمی خورد و هرچند جهت را انتخاب کرده است اما در لوازم بعدی باز طیفی از اراده حاکم است؟ فرمایش قبلی حضرتعالی این بود که ما نظام اراده داریم و اراده محوری، همه لوازم بعدی را به نحو یک به یک،

الزام نمی‌کند بلکه طیفی از انتخاب، در آن محور برای انسان باز می‌ماند.

(ج): چند مطلب در اینجا قابل دقت است. گاهی ما می‌خواهیم بصورت اجمالی بگوئیم آنچه را که قبلاً گفتیم همان بحث آقایان در باب «تعینی» است نه «تعیننی». باصطلاح در باب عرف چنین است که ایشان بحث کثرت استعمال را بصورت ساده‌تر نسبت به ما بیان می‌کنند.

(س): باز روشن نیست که اصلاً ما این را برای چه می‌خواهیم؟

(ج): اما هنوز ما به حسابرسی کامل بحث نرسیده‌ایم. لذا بایست تا اندازه‌ای آنرا بررسی کرد و سپس بازگشت.

(س): حکم عرف به وقوع موضوع و محمول و... چگونه است؟

(ج): یعنی اصولاً نیاز مادامی که به پذیرش عام نرسیده باشد نمی‌تواند مربوط به «عموم» باشد و بالطبع به آنها هم نسبت داده نمی‌شود.

(س): اما اینها پشت سر زبان است ولی خود زبان چیست؟

(ج): ما اصلاً داریم خود زبان را بررسی می‌کنیم!

(س): اما پشت سر زبان، نیاز است ولی آیا در خود زبان اصلاً اعتبار، وارد می‌شود؟ یعنی بحث تعیننی و تعینی اینجا است که بالاخره آخرالامر آیا اعتبار

تعین است یا اینکه اعتبار نیست بلکه الزام به این زبان هست؟ آیا الزام است یا اعتبار؟ همین نکته هم محل بحث است که آیا حضرتعالی می‌خواهید بفرمائید اینها اعتبار نیست یا آخرالامر و بعد از تمامی اینها اعتبار هم هست؟

۴/۱ - نیاز عمومی، در امور روحی، ذهنی، عینی پایگاه وضع تعینی یا اخبار عرفی

(ج): گاهی بذهن ما می‌رسد که یک انسان قوی و مسلح که با چند جلد هم همراه است می‌گوید اگر شما به هر جایی که به این شیء برسید «آب» نگوئید همگی شما را می‌کشم! و گاهی می‌گوئیم چنین نیست چون در درون انسان، نیاز به ربط داشتن به غیر وجود دارد آنهم نه بصورت یک نیاز ساده. البته اینکه این نیاز را می‌توان در چند سطح بصورت نیاز «سیاسی، فرهنگی و اقتصادی» ملاحظه کنیم بماند اما بالاخره اینها نیاز است نه الزام. اصولاً اگر نیاز نباشد الزام ممتنع است. اگر افراد، کلام رئیس قوه را هم می‌پذیرند به لحاظ نیاز است چه اینکه کسی که احتیاجی به حضور در قوه ندارد کسی قدرت نخواهد داشت او را ملزم کند تا مثلاً «آب» بگوید.

حال آن را یک درجه پائینتر می‌آوریم و می‌گوئیم اگر کودک، بصورت مستقل از والدین، احساس امنیت کند و به هیچ وجه احساس نیاز و وابستگی نکند اصلاً اعتنایی به زبان آنها نمی‌کند تا بخواهد آن را بیاموزد. لذا ریشه توجه او به زبان، احساس نیاز سیاسی، فرهنگی و

اقتصادی و به تعبیر دیگر - هم روحی، هم ذهنی و هم عینی - است. اگر مطلقاً احساس امنیت بود دیگر معنا ندارد که به باد بگوئیم چگونه زوزه بکش! این کلام، خنده دار خواهد بود چرا که می گویند شما را چه به باد؟! وابستگی و نیاز را طبق فرمایش آقایان، در وضع تعینی و از آن عموم دانستیم و ما برای عموم، یک تفسیر می کنیم و الا کلام اضافه ای در کار نیست.

حجة الاسلام پیروزمند: یعنی نیاز به اصل آن است نه نیاز به تعین و کیفیت.

(ج): گاهی شما نیاز را بصورت بسیار ساده می گیرید که بعداً دارای تعین هم نیست و گاهی فوق نیاز مطرح است که در اینجا «مجموعه نیازها» - همچون گمانه ها - مطرح می شود. چون گمانه، ملاحظه ابتدائی میان دو چیز است ولی وقتی که نظام گمانه شد پای استدلال و برهان ... به میان می آید. در این نکته خوب دقت کنید. اصولاً مفهومی را که شما در گمانه گفته اید در اینجا در تعلق گفته اید. مفهومی را که برای وجود و برای اثبات خاص و یا برای احراز وجود بمعنای امکان خاص ثبوتاً اثباتش و وقوعاً می فرمائید در اینجا در باب نیاز گفته شد و گونه دیگری از ارتباط بود. ارتباط آنجا، نسبت بین کیفیات بود و کیفیت مفاهیم در اینجا بین تعلقهاست. یعنی «تعلقهاست» که تعین آفرین هستند و اگر تعلقها روی هم انباشته نشوند کسی به حرف دیگری توجه نمی کند.^(۱)

۴/۲ - «اقتضاء عینی» جایگزین اعتبار در وضع تعینی پس توجه داشتن به «شدن» و «نیاز» و «توسعه نیاز» و رهبری آن چنین نیست که در باب «اذا امرالموالمولی بعده...» بگنجد تا من بگویم «وضع» یعنی «ایجاد نحو اختصاص بین اللفظ والمعنی از طرف کسی که اعتبار می کند و هیچ چیز هم ورای آن، جز اعتبار نیست». اگر آن اقتضائی که پذیرش را ایجاد کرده است اندکی با اعتبار، فاصله پیدا کند حتماً آن اعتبار، پیشیزی ارزش نخواهد داشت. اما نه بصورتی که متشتت باشد چرا که نیاز متشتت، جنون آور است و باعث هرج و مرج اجتماعی می شود بنابراین تناسبات و وحدت و کثرت آن مهم است همچنانکه تکاملی بودن آن حول جهت واحد، امری مهم است که بعداً بایست نسبت به این خصوصیات دقت کرد.

اگر آنچه را که کسی وضع می کند نسبت به وضع طبیعی، مبرز گرفتید و وضع طبیعی را هم تناسبات بین نیازمندیها - آنها هم تناسبات به جهت تعلق، حول جهت

۱ - زمانی مرحوم آقای طالقانی می گفت کسی که حرف دل مردم را بزند مردم، حرف او را گوش می دهند و کسی که چنین نکند مردم به سخنان او اعتنایی نمی کنند. یعنی مردم، حرف خودشان را می خواهند و اگر حرف شما را هم تکرار کنند به این معنا نیست که اصل، حرف شماست بلکه تعین خواست آنهاست که باعث می شود کلام شما را بپذیرند. یکی از اعضای جامعه مدرسین به امام (ره) عرض کرده بود چگونه است که ما طبق رساله شما سخن می گوئیم اما مردم، شما را طرفدار مستضعفین می دانند و ما را طرفدار نظام بازار و آمریکا!

محوری - دانستید آنگاه نمی‌تواند به این صورت لقب «اعتبار» پیدا کند بلکه لقب اقتضاء عینی پیدا می‌کند که می‌توان آنرا «اقتضاء عینی جهت خاص» نامید. البته ما این مطالب را بخاطر اشارات جناب آقای میرباقری اضافه کردیم و الا طبیعت بحث این بود که ما آنها را متذکر نشده و رد شویم. اما برای آنکه این مطلب، با بحث «هر منوتیک حسی»، خلط نشود اشاره‌ای کردم تا بسراغ بحث «عقلاء» برویم و سپس بازگردیم و ببینیم بر اساس سه مبنا چگونه می‌توان «عقل (فهم)، عرف و عقلاء» را معنا کرد و نهایتاً بگوئیم بر اساس مبنای اول:

۱ - «انشاء» اصل می‌باشد. ۲ - «عرف» و پذیرش اصل می‌باشد ۳ - «عقل» اصل می‌باشد. و اصلاً این امر چگونه امکانپذیر است؟

حال نمی‌دانم تا اینجا آیا تفاوت آنها به نحو اجمال، مورد اشاره قرار گرفت یا خیر؟

حجة الاسلام میرباقری: بله و برای این منظور هم کافی است.

حجة الاسلام حسینیان: اگر ممکن است نسبت به «نسبت حکمیه» هم مثالی بیاورید تا منظور از وجود عرف نسبت به وجوب نسبت حکمیه و وقوع و وجودش روشن شود.

۴/۳ - «نیاز، موضوع بر طرف کننده نیاز و فعل» مفسر «موضوع، محمول و نسبت حکمیه» یا «حداکبر، حداصغر و نسبت حکمیه»

(ج): اگر شما موضوع و محمول آنها را ملاحظه

کردید طبیعی است که لحاظ نسبت بین آنها صورت می‌گیرد که نامش هم نسبت حکمیه است. یعنی اگر نیاز به کیفیتی برای یک ارضاء، خاص مطرح باشد بایست برای آن، خصوصیت یک فعل داشته باشید و ببینید آیا می‌توانید بخوبی صغری و کبری را در آن بیاورید؟

(س): یعنی موضوع آن نیاز، فعل می‌شود.

(ج): خیر! شما مثلاً نیازمند یک یخچال هستید و یا هر شی‌ای که بتواند آب را خنک کند.

پس شما عطشی دارید که رافع آنرا چیزی می‌دانید و نسبت به آن هم احساس نیاز می‌کنید و بالاخره یک فعل هم که همان ارتکاب آن است مطرح می‌باشد و الا اگر آب خنکی درست شود اما از آشامیدن آن، منع شده باشید فایده‌ای برای شما نخواهد داشت. لذا در آنجا از «اذعاناً للنسبه» سخن می‌گوئید. ممکن است کسی هم بگوید هر چند شما نیاز به آب خنک دارید و بحمدالله الان نیز وقوع پیدا کرده است و احتیاج شما هم نسبت به آن ثابت است اما آنرا نمی‌آشامید! طبعاً فعل شما برای ارضاء چه می‌شود؟ شما چه در آرزو، فعل و نسبت بین ارضاء و نیاز را ملاحظه کنید و چه در امر تحقق باشد در هر حال، «انجام» است. آیا مطلب روشن است؟

مجدداً تناظر بین صغری و کبری (یا حداکبر و حداصغر) و نسبت حکمیه را متذکر می‌شویم به اینکه می‌خواهیم گمانه را در موضوع و حکم (یعنی خصوصیتی که بایست به موضوع داده شود و نیز نسبت

بین آن خصوصیت و موضوع) به امری تبدیل کنیم که از قبیل فعل باشد نه از قبیل ملاحظه نسبت.

البته فعل نیز پذیرش اجتماعی است ولی ابتدائاً بایست خود فعل را به حد اصغر و حد اکبر تحلیل کنیم. مثلاً من نیاز به امری دارم که رافع نیاز من است. خود این نیاز، بنفسه موضوع می شود یعنی نیاز و موضوعی که نیاز را برطرف می کند آیا حد اصغر است یا حد اکبر؟ نیاز، «حد اکبر» است و موضوعی که می تواند به موضوع دیگری تبدیل شود تا امر ارضاء را بهتر محقق کند در واقع «حد اصغر» محسوب می شود که یکی از مصادیق ارضاء می باشد.

حجة الاسلام میرباقری: آیا فعلی که نسبت به آن موضوع، تعلق می گیرد مصداق ارضاء است یا خود آن موضوع؟ بنظر می رسد که آن، ابزار ارضاء باشد.

(ج): خیر! فعل، «نسبت حکمیه» است. اصولاً فعل، نسبت بین نیاز شما و موضوع را برقرار می کند. مثلاً من احساس نیاز به آب می کنم.

(س): اما بالاخره این مطلب، چه ارتباطی با زبان عرف دارد؟ برای ما معلوم نشد که اصلاً چه چیزی را داریم تحلیل می کنیم! بله ما می پذیریم که عرف، دارای نیازهایی است که مصداقی را هم برای آن تعیین می کند و سپس فعلی صورت می گیرد.

۴/۵ - ضرورت تحلیل پذیرش عرفی بعنوان سند ارتکازات در فرهنگ جوامع برای روشن شدن مسئله وضع و اعتبار

(ج): اگر شما تحلیل پذیرش را خواهان باشید یک سخن است. ما نبایست در سیر بحث، گم شویم! پس تحلیل پذیرش یا وضع تعینی، یک سخن است اما اینکه چه امری، زیر بنای آن محسوب می شود بایست بتوانید صورت فردی و اجتماعی آنرا تعریف کنید.

(س): کلاً ارتباط این مطلب روشن نیست که حضرتعالی می فرمائید ما دارای تعلق، مصداق برای تعلق، و یک فعل بعنوان منشأ ارضاء هستیم.

(ج): ما این سه مهره را برای چه می خواهیم؟ اینها مثل حد اصغر، حد اکبر و نسبت حکمیه هستند که امری تمام است.

(س): آیا در جریان تعلق یا در جریان گمانه؟

(ج): در جریان پذیرش و پیدایش عرف، زیربنائی جز این وجود ندارد.

(س): یعنی نیازی است و مصداقی است و ارتباطی هم بین آنهاست.

(ج): بله و اصلاً خود ارتباط و زبان، بعنوان یکی از موضوعات و وسائل، طرح می شود که بعداً به آن می پردازیم.

اما ما دارای یک «ارتکاز و پذیرش» هستیم که جنابعالی آنرا انسباق و اطراد می نامید و کل «اصول

لفظیه» شما هم بر آن اساس می چرخد. در آنجا یک «سند»، یک «محکی سند» - که همان پذیرش است - و یک «تحلیل» در خصوص اینکه پذیرش اصلاً چگونه بوجود می آید و چگونه از بین می رود وجود دارد. آیا پذیرش بوسیله قوه قهریه واقع می شود که نظر آقایان این است که اعتبارکننده بایست دارای قدرت و عزتی باشد که سخن آنرا بشنوند.

(س): ایشان نیاز به ارتباط را اصل نمی گیرند.

حجة الاسلام شاهرودی: البته عقلانی بودن را

می گیرند.

(ج): بله اما عقلاء هم می گویند بایست زور، پشت کار باشد تا آنرا بپذیرند، یعنی یک خان یا یک سلطان بایست وجود داشته باشد که دستور بدهد تا کلامش نافذ باشد. بقول یکی از آقایان، چون گفته اند این کاغذ سبز، هزار تومانی باشد و آن کاغذ قرمز، پانصد تومانی؛ لذا حرف آنها را قبول کرده اند و الا کاغذ که ارزشی ندارد. لذا اگر حرف آنها را نخرند هزار تومان نمی ارزد. هکذا شما نام آقا زاده خود را «حسن» می گذارید و دیگران نیز آنرا می پذیرند. او پسر شماست و دیگران نمی توانند این نام را نپذیرند. اما اگر همه عرف بنا بگذارند که آنرا نپذیرند و با اسم دیگری، او را صدا بزنند وضع چگونه ای دیگر می باشد.

حجة الاسلام میرباقری: و این امر، از اختیار و

آگاهی نیست. اصولاً وقتی فرهنگ جامعه تغییر پیدا می کند نامگذاری افراد نیز عوض می شود و هرچه هم

بگذارند دیگر کسی گوش نمی کند. این مطلب روشن است که حتی در نامگذاری، که بازترین محدوده اعتبار است و مثلاً نام فرزند خودش است و کسی دیگر هم سهمی در آن ندارد باز اختیار، مطلق نیست چرا که پای فرهنگ تاریخی و فرهنگ اجتماعی نیز در کار است و کلاً پای مجموعه عواملی در میان است که اقتضاء ایجاب می کند ولی بالاخره اعتبار، صفر نیست.

(ج): مثلاً کسانی اسم دختر خود را قبل از

انقلاب، «ژیلا» که نام سگ فرنگی است می گذاشتند. پس از انقلاب، این امرها شد.

(س): هکذا بعد از اسلام و تشیع که در جامعه

ایران نیز آن نامگذاریها رها شد و اسامی ایرانیان باستان، تبدیل به اسامی ائمه (ع) شد. اما الان نیز که فرهنگ غرب در حال تسری است فرهنگ نامگذاری خود را همراه خود می آورد که البته با شکل مدرنتر آن برخورد می کنیم. پس کسی نمی گوید که اقتضائی، پشت اعتبار، نهفته نیست اما آیا اقتضاء، اعتبار را صفر می کند و یا آخر الامر، یک به یک نمی شود که مثلاً این آقا، اسم فرزند خود را «علی» می گذارد چون اقتضاء محض در کار بوده است؟! هرچند مجموعه پذیرشهای اجتماعی بایست با این امر تناسب داشته باشد.

۵- جهت دار بودن پذیرشهای عرفی در فرهنگهای مختلف

(ج): ابتدائاً فراموش نکنیم که ما می خواهیم

«وجود و وقوع و وجوب» و «صغری و کبری و نسبت حکمیه» (یا موضوع و محمول و نسبت حکمیه) را

(ج): که این بحث قاعده‌مند کردن هم بحثی طولانی است. چه آنکه می‌توان گفت به قسمتی از آن هم اصلاً دست نزده‌اند.

(س): اما بالاخره سند و مسند ما چیست؟ و اصلاً چند چیز در اینجا وجود دارد؟

۶- جمع‌بندی: مبنا قرار گرفتن نیاز بسجای گمانه در مسئله اخبار عرفی یا وضع تعینی

(ج): خلاصه آنچه که قابل نوشتن می‌باشد این است که اولاً ما تقسیمات زبان را به «وجود و وقوع و وجوب» انجام دادیم. ثانیاً آنرا به «موضوع و محمول و نسبت حکمیه» تقسیم کردیم. ثالثاً مبنا را بجای آنکه «گمانه» قرار دهیم «نیاز» قرار دادیم که در واقع همان قرار دادن تعلق است.

پس «سند»، همان «آثاری» است که دارد و «محکی سند» هم «پذیرش» است لکن این پذیرش، میرز نیاز است. نظام نیازمندیها در جهت خاصی، روبه تکامل است. مثلاً تعدادی از حروف الفبا در قدیم نبوده است. الآن نقطه بهینه درست کرده و OR گیری می‌کنند که مربوط به ادبیات فرنگی است. حال اگر شما نتوانید اینها را در دستگاه خودتان منحل کنید و تعریف جدیدی از آنها ارائه دهید و نسبت جدیدی برقرار کنید و صرفاً عین همان ادبیات را استعمال کنید حتماً منفعل خواهید شد. توجه کنید که اینها مفردات است و خط می‌کشد مثل الفبائی که شما می‌نویسید و از محور متغیر و تابع و... سخن می‌گوئید.

(س): آثاری، چه اموری هستند که سند محسوب می‌شوند؟ آیا منظور ارتکازات است؟

متناسب با دو سطح و متناظر با همدیگر بیان کنیم که بایست در سطح سوم به بحث «عقلاء» پردازیم. این بصورت خیلی کلی است اما اینکه کلمات را ما بدست می‌آوردیم که حاکی هستند و یک سند می‌تواند پذیرش را نشان دهد آیا این معنی را به ذهن متبادر می‌کند که پس پذیرش، اصل است یا اینکه پذیرش، حول جہتی است و به تعبیر شما دارای فرهنگی است که فرهنگ پذیرش هم نمی‌تواند بدون جهت باشد؟

ما این را بصورت خیلی عام در اینجا مطرح می‌کنیم و فعلاً هم کاری به آن نداریم بلکه بایست آنرا مقنن کنیم. همانگونه که می‌گوئیم می‌توان مفردات را به زبانهای مختلف گرفت بایست ببینیم ترکیبات را تا کجا می‌توان گرفت و چگونه است؟ و اصلاً چه قسمتهائی از آنرا از عرف نمی‌توان گرفت؟

(س): و حتی مفردات را هم. چرا که بسیاری از مفردات عرب، در قرآن بلکه در روایات نیامده است. (ج): احسنت! مثل نام بتها که در نظربت پرستان بسیار شریف بوده است معاذالله همچون نام ائمه اطهار(ع) در میان متدینین. چرا که به آنها قسم می‌خوردند.

حجة الاسلام رضائی: اما حروف الفباء که همگی آمده است. پس تا چه محدوده‌ای می‌توان گفت مشترکات مفردات چیست؟

حجة الاسلام میرباقری: آن امر مربوط به قاعده‌مند کردن آن است.

۷- «ادبیات، ساختارهای اجتماعی، محصولات اجتماعی»

سه رتبه آثار ارتباطات پذیرفته شده عرفی یا اجتماعی

(ج): شما مثلاً «میز» را یک اثر می دانید و «کلمه»

را اثری دیگر. هکذا نحوه ساختارها و نظامات

اجتماعی، چه در شکل نظام فرماندهی و فرمانپذیری

باشد و چه در شکل خود ادبیات و ابزارهای تفاهم و

چه در شکل مفاهیم نظری و کلاً اعم از آثار ادبی،

نظری، عینی و ساختارهای اجتماعی و در یک کلام،

مفاهیم که یک دسته از آنها مربوط به حالت و یک دسته

مربوط به نظر و یک دسته هم مربوط به عین است که

خود این سه امر هم مقداری مربوط به موضوعات

سیاسی است و مقداری هم به موضوعات فرهنگی و

اقتصادی می باشد.

(س): یعنی «سند» آثار عرفی است؟

(ج): «آثار ارتباط پذیرفته شده» عرف است.

چراکه عرف، به پذیرش و ارتکاز شناخته می شود.

(س): سپس ما یک «نظام ولایت» داریم که

بدنبال آن، یک «نظام اجتماعی» پیدا می شود آیا پس از

آن بایست از نظام آثار سخن بگوئیم؟

(ج): بدنبال آن «کیف ارتباط» پیدا می شود که آن

ارتباطات، بوسیله حروف و ماشین و اداره و... ایجاد

می گردد و همگی آنها اثر آن محسوب می شوند. پس اثر

مرتبه اول آن، کلمات است چراکه کیف ارتباط، بدون

کلمات انجام نمی شود. اما اثر مرتبه دوم آن، نظامات

اجتماعی است.

(س): پس نظام تولی و ولایت در جهت، نظام

ارتکازات اجتماعی را نتیجه می دهد که همان مسندالیه

سند است. آیا در این حال «سند»، همان نظام ارتباطات

است؟

(ج): بله.

(س): پس این پایگاه فقط زبان نیست.

(ج): حال سخن در این است که سطح اول آن،

«زبان» است و سطح دوم آن، بصورت «نظامات

اجتماعی» می آید و بالاخره سطح سوم آن،

«محصولات اجتماعی» می باشد. کل اینها هم بستر

پرورش اختیار است. همچنانکه هر سه «زبان،

ساختارها و محصولات اجتماعی»، امور عینی

محسوب می شوند. زبان، همان تعین حالات روحی،

ذهنی و ادراکات حسی است. زبان، بستر فهم در

عینیت در جامعه می باشد و ساختارهای اجتماعی هم

در رده دوم می باشد و محصولات و سخت افزارها هم

در رده سوم قرار می گیرد اینها روی هم بستر پرورش

اختیار می باشند که مثلاً وضعیت روحی چگونه باشد؟

حجة الاسلام صدوق: یعنی زبان، اعم از کلمات

است.

(ج): بله مفهوم زبان، علائم ارتباطی است که

می تواند شامل تابلوهای راهنمایی و رانندگی یا خط یا

علائم ریاضی یا علائم کامپیوتری و... باشد.

حجة الاسلام رضائی: آیا مبنا، همان نیاز است یا

تعلق؟

(ج): خود نیاز بنفسه، تعلق است که تعلق

محوری آن چنین خواهد بود که اختیار، حاکم بر

تعلقات می باشد.

(س): و اینکه فرمودید بجای گمانه قرار می گیرد

آیا به این معناست که آنرا به جای عقل قرار داده ایم؟

(ج): بجای «نسبت عقلانی» قرار می گیرد که غیر

از نسبتی است که در اینجا به تعلق می دهیم.

«و آخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمین»

فلسفه اصول

طبقه‌بندی مفاهیم

«رابطه بین شناخت و حجیت»

استاد: حجة الاسلام والمسلمین حسینی الهاشمی تنظیم از: گروه پژوهشی - کارشناسی اصول فقه دفتر فرهنگستان علوم اسلامی

بررسی «وجود، وقوع و وجوب» عقلانی

فهرست:

- ۱ - جمع‌بندی نسبت به «وجود، وقوع، وجوب» عرفاً بمعنای «پیدایش انتظار و نیاز خاص»، «ارضاء و پذیرش نیاز»، «الزام غیر به پذیرش» ۱
- ۲ - جمع‌بندی نسبت به «وجود، وقوع، وجوب عقلی» بمعنای «رفع استحالة خاص»، «اثبات ضرورت موضوع برای محمول»، «اثبات تناسب نسبت به فعل برای آینده» ۱
- ۳ - بررسی «وجود، وقوع، وجوب» عقلانی ۲
- ۳/۱ - بیان تفاوت وجوب یا اقتضاء عقلی با وجوب یا اقتضاء عقلانی به «مصلحت در ایجاد» و «مصلحت در انشاء» ۲
- ۳/۲ - مشروط بودن مصلحت انشاء و فرمان به اراده غیر و مطلق بودن مصلحت ایجاد ۳
- ۳/۳ - واسطه بودن اراده عباد در مصلحت انشائی و تکوینی بودن مصلحت ایجاد ۳
- ۳/۴ - تکوینی بودن وجوب عقلانی و تشریعی بودن وجوب عقلانی و قبول دوئیت ایندو در نزد قوم ۴
- ۴ - بررسی احراز عقلانی نسبت به وجوب نسبت تحقق در آینده و تحلیل آن به لوازم حکمت در ایجاد خلقت ۵
- ۴/۱ - بازگشت وجوب عقلی به حکمت نظری نه حکمت عملی (حسن عدل و قبح ظلم) ۵
- ۵ - تبیین ضرورت استقبالی انشاء تکوینی (ضرورت ماهیت بر مبنای قوم) ۶
- ۶ - تبیین «وجود، وقوع، وجوب» عقلانی به «تناسب تعلیقی»، «فعلیت تناسب»، «ضرورت فعل متناسب» ۸
- ۷ - پرسش و پاسخ به سؤالات ۸

نام جزوه:	فلسفه اصول	تاریخ جلسه:	۷۹/۸/۲۱
استاد:	حجة الاسلام والمسلمین حسینی الهاشمی	حروفچینی و صفحه آرایی:	خانم رضوانی
پیاده کننده:	آقای نیک منش	تاریخ انتشار:	۷۹/۱۰/۱۷
عنوان گذار:	حجة الاسلام صندوق	کد بایگانی کامپیوتری:	۰۱۰۹۲۰۷۷
ویراستار:	آقای نیک منش	زمان جلسه:	۴۸ دقیقه
کنترل نهانی:	حجة الاسلام رضائی		



جلسه ۷۷

فلسفه اصول

تاریخ: ۷۸/۸/۲۱

بررسی «وجود، وقوع، وجوب» عقلانی

۱- جمع‌بندی نسبت به «وجود، وقوع، وجوب» عرفاً بمعنای «پیدایش انتظار و نیاز خاص»، «ارضاء و پذیرش نیاز»، «الزام غیر به پذیرش»

حجة الاسلام والمسلمین حسینی: گفتیم که «عرف» اصل در «اخبار» است و امر «وجوب، وقوع و وجوب» آن پیدایش یک انتظار و پذیرش یک نیاز است که به معنای اصل در مرتبه ثبوت یا «وجود» است و دست یافتن به ارضاء و پذیرش شدن آن بمعنای «وقوع» است و دفاع از یک مطلب و الزم غیر به پذیرش هم بمعنای «وجوب» است.

خاص نسبت به موضوعی اثبات شود و وجود خاصی هم بلامانع باشد ملاحظه آن موضوع، عقلاً و در مرتبه ثبوت است که ضرورت عقلی آن بر ایجاد، تمام شود بلکه گفته شود که ممکن نیست ایجاد نشده باشد چیزی جز همان، وقوع عقلاً نیست یعنی بایست اثبات شود و از مرتبه ثبوت خارج گردد و به تعبیر دیگر اثبات یک محمول برای یک موضوع صورت گیرد. و اگر در آینده یا الآن، تناسبی نسبت به یک فعل، تمام شود همان معنای وجوب است. مثلاً قیامت ایجاد می‌شود که عقلاً وجود دارد. برای رفتن به طرف آخرت، نماز

۲- جمع‌بندی نسبت به «وجود، وقوع، وجوب عقلاً» بمعنای «رفع استحالة خاص»، «اثبات ضرورت موضوع برای محمول»، «اثبات تناسب نسبت به فعل برای آینده» قبلاً در باب احراز عقلی گفتیم اینکه امکان

۳/۱ - بیان تفاوت وجوب یا اقتضاء عقلی با وجوب یا اقتضاء عقلانی به «مصلحت در ایجاد» و «مصلحت در انشاء»

حال که دیدیم این امر با وجود متفاوت است باید دید آیا با وجوب عقلی نیز تفاوت دارد؟ در باب وجوب عقلی، از احراز تناسب سخن گفتیم و در اینجا نیز از تناسب قبل الانشاء سخن می‌گوئیم اما آیا موضوع هر دوی آنها یکی است؟ قطعاً نبایست یکسان باشند. آیا وجود و تناسبی را که عقلاء ملاحظه می‌کنند بمعنای اقتضائی است که در باب وجوب عقلی بیان می‌شود؟ در باب وجوب عقلی می‌گوئید حتماً بایست قیامتی در کار باشد و الا اگر چنین نباشد ظلم واقع می‌شود اما در اینجا که از چنین امری سخن نمی‌گوئید. در اینجا می‌گوئید ایجاد یک مطلب، عقلاً واجب است و اگر چنین نشود خلاف است. این امر چه تفاوتی با اقتضاء دارد؟

سپس می‌توان نتیجه گرفت که ما دو نوع اقتضاء داریم: ۱ - اقتضائی که عقل، از انجام آن و نه انشائش سخن می‌گوید و ایجادش را واجب می‌داند. ۲ - اقتضائی را که ما در باب عقلاء می‌گوئیم به اینکه انشائش و نه ایجادش، متناسب است. اصولاً مصلحت در ایجاد، غیر از مصلحت در انشاء است. همچنانکه اقتضاء ایجاد، غیر از اقتضاء دستور دادن است. پس اقتضاء هم دو قسم شد.

حجة الاسلام میرباقری: اما پشتوانه آن هم

خواندن مناسب دارد که این، حکم به وجوب عقلی است گرچه انشاء نیامده باشد. باصلاح آقایان صحیح است که در اینجا از «وجوب در مرتبه اقتضاء عقلاً» سخن بگیریم؛ هر چند الزام و انشاء شرعی نیامده باشد. اکنون مسئله «وجود و وقوع و وجوب»، تفاوتی پیدا کرد به اینکه وقتی توجه به عقل شده و وجود عقلی، وقوع عقلی و وجوب عقلی می‌شود که اصل در آن، نسبت و تناسب است احراز عقل، نسبت را (چه نسبت رفع استحالة خاص باشد و چه نسبت ضرورت در وقوع و چه نسبت ایجاد برای آینده و تناسب برای فعل) در هر حال بگونه‌ای است که «وجود عرفی، وقوع عرفی و وجوب عرفی» موضوعاً وجودش، پذیرش یک انتظار است و وقوعش، ارضاء آن انتظار است و بالاخره وجوبش، الزام غیر به پذیرش است.

۳ - بررسی «وجود، وقوع، وجوب» عقلانی

اما «وجود عقلانی، وقوع عقلانی و وجوب عقلانی» چگونه است؟ عقلاء به ملاحظه تناسب برای اغراضی می‌پردازند که احراز تناسب آنها هم با احراز نسبت، تفاوت دارد. چون احراز نسبت از آن عقل بود و احراز تناسب، از آن عقلاء است. تناسبی که در اینجا ملاحظه می‌شود با نسبت عقلی تفاوت دارد همچنانکه با انتظار پذیرفته شده عقلی نیز متفاوت است. عقلاء می‌گویند تناسب آن - ولو هیچکس آنرا فعلاً پذیرا نباشد - بگونه‌ای است که این مطلب، تناسب دارد.

بایست اقتضای ایجاد باشد چرا که اقتضاء فرمان، بدون اقتضای ایجاد بی معناست.

۳/۲ - مشروط بودن مصلحت انشاء و فرمان به اراده غیر و مطلق بودن مصلحت ایجاد

(ج): سؤال همین جاست که نفس امر، نفس انشاء و نفس فرمان، ضروری است گر چه شما علم دارید که انجام نخواهد شد. ولی در وجوب عقلی بایست رفت مانع کنید تا حتماً انجام بگیرد. مثلاً در قضیه قیامت نمی توان گفت چون دیگران مانع شدند لذا خداوند قیامت را ایجاد نکرد! به عبارت دیگر، وجوب یا عقلاً مشروط است و یا مطلق می باشد. اگر مشروط به اراده غیر شد آنگاه انشاء، صحیح است و الا اگر مشروط به اراده غیر نشد انشاء نخواهد بود بلکه ایجاد است ولو الآن هم جود نداشته باشد. چه اینکه الآن، قیامتی در کار نیست ولی به اراده هیچکس هم مشروط نیست. عقل، حکم به ضرورت ایجاد قیامت می کند. پس اقتضای ایجاد با اقتضای انشاء تفاوت دارد.

حال که عقلاء، تناسب را احراز می کنند باید ببینیم نحوه احراز آنها چگونه است؟

(س): اما اقتضای انشاء هم در واقع به اقتضای تحقق بازگشت دارد. یعنی اگر مصلحتی در فعل نباشد معنا ندارد که شارع امر به آن فعل کند مگر در اوامر امتحانیه.

۳/۳ - واسطه بودن اراده عباد در مصلحت انشائی و تکوینی بودن مصلحت ایجاد

(ج): بایست در همین مطالب و تفاوت های آنها دقت کرد تا ببینیم وضع اوامر چگونه است؟ در اقتضاء ایجاد، آیا می توان گفت اقتضاء، بصورت مطلق، تناسب دارد؟ آیا اراده نیز می تواند واسطه آن شود؟

(س): بله اراده نیز واسطه است. یعنی قطعاً انشاء همواره به امثال ختم نمی شود. گرچه انشاء، به داعی بعث عبد باشد.

(ج): کلاً دو گونه انشاء را ملاحظه کنید، انشاء تکوینی یا انشاء ایجاد و ببینید که عقل چه تفاوتی را بین آنها با انشائی که تکوینی نبوده و تشریعی است ملاحظه می کند؟

حجة الاسلام صدوق: اگر منظور مبنای قوم است که هر دو را یکی می بیند.

(ج): خیر! انشاء «تکوینی»، غیر از انشاء «تشریعی» است.

حجة الاسلام میر باقری: در واقع بمعنای ایجاد است.

(ج): «انما یرید الله لیذهب عنکم الرجس...» در اینجا اراده الهی، همان اراده تکوینی است که بمعنای «محقق شد» است نه اینکه تازه امر کرده است که شما انسانهای خوبی باشید!

حجة الاسلام صدوق: چون مبنای قوم بر اساس علیت است هم تکوین آن به علیت بازگشت دارد و هم

اینکه «باید شما خوب باشید».

تکوین و فرمان، فرق است.

(ج): نبایست بحث علیّت را با این بحث خلط

(ج): بله و هردو را هم قوم قائلند.

کرد! ما بنا بر مبنای قوم، یک اراده تشریعی داریم که

(س): چه اینکه اگر در فرمان تشریعی هم امر

واسطه آن هم اراده ماست. در حالی که در اراده

حقیقی باشد به داعی ایجاد جعل داعی است.

تکوینی، اراده ما واسطه نیست و قوم هم همین را

۳/۴ - تکوینی بودن وجوب عقلانی و تشریعی بودن

می گوید. در «انما یرید الله لیذهب...» حتماً اراده رسول

وجوب عقلانی و قبول دوئیت ایندو در نزد قوم

الله (ص) و اهل بیت طاهرین (ع)، دخیل نیست چون

(ج): به داعی ایجاد داعی عبد، به لحاظ مثبت

«اراده الهی» است و «شدن»؛ بدون آنکه هیچگونه اراده

یا خوف از عذاب و امثال ذلک، تشریع می گویند ولی

دیگری در کار باشد. این بر خلاف آن است که خداوند

بایست به تفاوت و فاصله میان «دستور» تا «درست

متعال امر می فرماید که «پرهیزگار باشید» و از «ان الله

کردن» توجه کنید. لذا اینکه هر دو علیتی هستند و یا

یامرکم بالعدل» سخن می گوید. در اینجا قطعاً امر

هر دو اقتضاء دارند و یا باعث نمی شود که اینها یکی

تشریعی است نه تکوینی. امر تکوینی، بمعنی «الایجاد»

شوند.

است.

(س): امر به آن اقتضائی است که بر مبنای قوم،

شما گاهی خود به درست کردن جای

در تکوین می گویند؛ هر چند که اراده، واسطه آن است.

می پردازید که دیگر معنا ندارد «درست کردن» را از

(ج): فرق این دو در این است که در یکی، اختیار

علیّت و... بدانید. لذا نبایست محل بحث را خلط کرد.

عباد مطرح نیست. اگر رتبه اقتضاء، در حدّی بود که

چه اینکه گاهی هم دستور می دهید که دیگران، جای

اراده عباد در آن نبود که دیگر تشریع نیست.

درست کنند که حتماً با آن یکی تفاوت دارد.

(س): اما امر شارع به چه چیزی تعلق گرفته

(س): آیا آن وجوبی را که در مورد عبد

است؟

(ج): در اینجا اصلاً نمی توان از امر سخن گفت

می فرمودید بمعنای ایجاد تکوینی است؟

بلکه بایست از «ایجاد» سخن بگوئید. لذا «انما یرید الله

عقلی که ما قائلیم مطلق است؛ شرطی نمی پذیرد؛

لیذهب...» بمعنای این است که خداوند متعال ایجاد

تشریع نمی تواند در آن دخالت کند و... آیا به این

کرده است.

معناست که عقل حکم می کند حتماً بایست قیامتی در

حجة الاسلام میر باقری: بله چرا که بین ایجاد

کار باشد بگونه ای که اگر نباشد نقص پیدا می شود؟ در

اینجا صحیح است که ما بگوئیم داریم بر مبنای قوم

سخن می‌گوئیم. چراکه ایشان، مشیت الهی را به حکمتی محدود کرده و آن حکمت را هم توصیف می‌کنند و از مبدأ و معاد سخن می‌گویند به اینکه محال است خلق عالم از روی لغویت و... باشد پس بایست حتماً قیامتی در کار باشد.

.... تکوینی است نه تشریعی و کسی هم نمی‌تواند جلوی آنرا بگیرد. او می‌فرماید «من این قرآن را نازل کرده‌ام و آنرا هم حفظ می‌کنم». این، غیر از آن است که دستور دهد قرآن را حفظ کنید که آن، امری تکوینی محسوب می‌شود. و یا زمانی که می‌فرماید من قیامت را چنین و چنان برپا می‌کنم. همگی مشعر به وجوبهای تکوینی است.

۴- بررسی احراز عقلانی نسبت به وجوب نسبت تحقیقی در آینده و تحلیل آن به لوازم حکمت در ایجاد خلقت

اما چرا ما از وقوع - و نه وجوب - سخن نمی‌گوئیم بلکه می‌گوئیم لازم نیست که همین الآن واقع شده باشد و در آینده رخ می‌دهد؟ بله حتماً عقلاً محرز است و احراز عقلی دارد. اما احراز عقلی یعنی چه؟ یعنی اگر خلاف آنرا اثبات کنید برمی‌گردد و مقدمات خود را نقض می‌کند. اگر گفتید که لازم نیست وجوب قیامت، وجوب تکوینی باشد و می‌تواند به اراده عباد، چنین باشد یا نباشد بلافاصله می‌گوید پس ممکن است که خلقت بر اساس حکمت باشد یا چنین هم نباشد! اگر گفتید که ممکن است لغو باشد یا نباشد آنگاه سؤال این است که آیا می‌توان اصلاً امر لغو یا ظلم را به

«وجود مطلق»، نسبت داد یا خیر؟ این سیری است که عقل، احراز می‌کند و عقلاً چنین چیزی تمام می‌شود. اما چه نحوه نسبت و تناسبی در اینجا وجود دارد؟ اولی این است که از «نسبت» - و نه تناسب - سخن بگوئیم و از وجوبی صحبت کنیم که بر مبنای «نسبت تحقیقی» است.

(س): یعنی لوازم یک امر مناسب و لوازم استقبالی را.

۴/۱ - بازگشت وجوب عقلی به حکمت نظری نه حکمت عملی (حسن عدل و قبح ظلم)

(ج): چه لوازمی که مربوط به «حال» باشد و چه لوازمی که «استقبالی» باشد در هر دو حال نمی‌توان «اراده» را در آنها واسط کرد لذا صحیح می‌داند که بگوید مناسب شأن حضرت حق نیست که اراده‌ای بر خلاف این داشته باشد. پس وجود شیء و لوازم آنرا عقلاً ملاحظه کرده و به احراز حکم می‌پردازد.

حال شما بگوئید: «بل یداه مبسوطان» اما او می‌گوید در هر حال نمی‌توانید به حضرت حق، ظلم را نسبت دهید. و اگر بگوئید «اگر او ظلم کند چه عیبی دارد و آیا هر کاری که او می‌کند عدل است؟» بلافاصله می‌گوید خیر چون مقدمات قبلی حکم می‌کند عدل و ظلم از اموری است که نمی‌توان در مورد آنها چنین سخن گفت. اما این سؤال مطرح است که آیا این مسئله، به «حسن ذاتی عدل» و «قبح ذاتی ظلم» بازگشت دارد؟ آیا باز این قضیه، به «عقل عملی» بازگشت دارد؟ و در

ندارد یعنی تناسب به فطرتی که چیزی را حسن می‌یابد و اگر فطرت عوض شود دیگر معلوم نیست باز همان چیز، حسن باشد.

با این وصف آیا می‌توان گفت از نوع وجودی که عقل، در اینجا ملاحظه می‌کند می‌توان حسن و قبح را حذف کرد؟ آیا می‌توان گفت انشاء «تکوینی»، از قبیل انشاء «تشریعی» نیست بگونه‌ای که اولاً وجوب آن، مطلق است و ثانیاً وجوب آن، از قبیل وجودی نیست که به حسن و قبح و عقل عملی بازگشت می‌کند؟

(س): آیا وجوب عقلی را به معنای انشاء تکوینی می‌گیرید؟

۵ - تبیین ضرورت استقبالی انشاء تکوینی (ضرورت ماهیت بر مبنای قوم)

(ج): قطعاً انشاء تکوینی، به حسن و قبح باز نمی‌گردد بلکه به «ضرورت استقبالی» بازگشت دارد و البته ضرورت را هم عقلی می‌دانیم.

و اما ضرورت استقبالی، همان ضرورتی است که در آینده واقع می‌شود. یعنی یک ضرورت، ضرورت حالی است و دیگری، استقبالی می‌باشد. با این وصف آیا می‌توان گفت که به ضرورت استقبالی بازگشت دارد تا واسطه آن اصلاً موضوع حسن و قبح و عقل عملی نباشد؟ چگونه است که می‌گوئیم اگر آب، داغ شود بخار می‌گردد؟ در این نکته خوب دقت کنید.

اگر شما بر اساس منطق و فلسفه‌ای سخن بگوئید که فعلیت، به اندازه مُعَدَّ زمینه و امکان عام و

این بازگشت، آیا لوازم چیزی را که عقل ملاحظه و احراز می‌کند همان کیفیتها و نسبت بین آنها و کلاً لوازم ذات است یا اینکه لوازم عقل عملی نمی‌تواند لوازم ذات باشد؟

اصولاً لوازم عقل عملی بایست به «تلائم و عدم تلائم» - و به تعبیر ما به پسند و میل و نفرت - بازگشت کند و اگر حسن و قبح، به میل و رغبت بازگشت کند آیا به این معناست که اگر ما را بگونه‌ای دیگر بیافرینند بگونه‌ای دیگر نظر می‌دهیم؟ یعنی آیا می‌توان در این امر تردید کرد که پایه حسن و قبح، به نحوه فعلیت فطری ما بازگشت می‌کند؟ اگر چنین باشد قطعاً اگر خلقت ما بگونه‌ای دیگر باشد بگونه‌ای دیگر هم انتخاب خواهیم کرد. هذا بخلاف امر مربوط به سنجش و عقل است. چون احراز عقلی نبایست در هیچ رتبه‌ای - لاقلاً بنا بر مبنای قوم - به فطرت فعلی بازگشت کند.

چون «عقل»، در احکام خود، مستقل از «طبع» است و حکومت بر «فطرت» دارد بلکه حکم خود فطرت هم با عقل تمام می‌شود. عقل، امری ساکت است چرا که برای آن خصوصیتی را در باب برهان و دلالت ذکر کردیم و گنتیم استغنائی دارد و عبد هم با استقلال و بر اساس محور قرار گرفتن آن می‌تواند همه چیز را اندازه بگیرد.

پس خود عقل، اصل در اندازه‌گیری است. انشاء الله زمانی که به بحث «حسن و قبح» برسیم خواهیم دید که معنایی جز «تناسب و عدم تناسب»

خاص باشد، آنگاه صحیح است که بگوئیم بایست عقلاً وجوب آن هم عقلانی باشد. ولی اگر منطق آن، منطقی است که «شدن» را ضروری می‌داند وضع چگونه خواهد بود؟ بعبارت دیگر آیا ضرورت، در مرتبه مفاهیم است یا در وراء مفاهیم نیز هست؟ اگر ضرورت عقلی، و رای مفاهیم مطرح شود آنگاه وجوب آتی یا استقبالی هم می‌تواند بصورت عقلی محض مطرح گردد.

و اگر ضرورت، عینی نیز باشد و صرفاً ضرورت نظری بین مفاهیم نباشد چگونه خواهد بود؟ در ضرورت نظری، موجه بودن صغری و کلی بودن کبری و حکم به نتیجه، امری ضروری است. و اگر وقوع خارجی هم از قبیل مفاهیم باشد و در هر منطقی هم ضرورت بردار باشد می‌تواند ضرورت، بصورت عقلی محض باشد که بالنتیجه وجوب هم وجوب عقلی محض خواهد بود که دیگر نبایست عقلانی فکر کرد و حسن و قبح را واسطه آن دانست.

آنچه بر این مطلب اشکال می‌شود این است که آیا امر بمعنای بازگشت به اصیل بودن «ماهیت» نیست که می‌گوید آثار ماهیت، خارج از ید موجد است مثل ما «جعل الله المسمشة، مسمشة بل اوجدها؟» آیا ایجاد یک ماهیت تکاملی نیست و مخلوق نمی‌کند؟ طبعاً بر مبنای قوم، این اشکال وارد است و بنا بر مبنای ما که کلاً «تعین» را به «ولایت و تولی» تعریف می‌کنیم سخن، سخن دیگری خواهد بود.

(س): پس بایست زمان تحلیل آنرا هم تغییر دهیم و «ضرورت» را معنای جدیدی بکنیم؟

(ج): بله بایست ضرورت هم معنای جدیدی پیدا کند آنهم در خصوص ثبوت، اثبات و ایجابش.

پس فعلاً تفاوت آن مطلب با وجود اقتضائی برای انشاء (عمل غیر) که امکان تخلف را هم در مرتبه وقوع می‌پذیرد واضح شد. اما آیا وجود عقلانی، در همه جا - چه از ناحیه شرع و چه از ناحیه خود عقلاء - بایست امکان تخلف را بپذیرد؟ یعنی اول، «وجود» و سپس «وقوع» و نهایتاً «وجوب» عقلانی باشد که در ستون آخر مطرح شد؟

(س): اما آنچه تا الآن بحث شد بحث وجوب عقلانی بود.

(ج): خیر وجوب عقلی بود.

(س): که تفاوت آن با وجوب عقلی بحث شد.

(ج): تفاوت «وجود عقلانی» با «وجوب عقلی»، مورد دقت قرار گرفت، حال که بحث عقلی آن تمام شده است وارد قسمت دوم شده‌ایم. در بحث عقلی هم چند امر مورد دقت قرار گرفت. اولاً نبایست مشروط به فعل غیر، در مرتبه تحقق باشد.

(س): یعنی ضرورتی داریم که عقل درک می‌کند که در آنها اختیار عباد، واسطه نیست بلکه لوازم استقبالی امری را ملاحظه می‌کند که بایست تحقق پیدا کند.

(ج): که اگر دقیقتر نگاه کنیم لازمه ماهیت

می شود.

(س): یعنی لوازم ذات، که همان لوازم استقبالی

ذات است ملاحظه می گردد.

(ج): بله.

(س): و در نهایت هم به لوازم ذات مبدأ (تبارک

و تعالی) بازگشت می کند.

۶- تبیین «وجود، وقوع، وجوب» عقلانی به «تناسب

تعلیقی»، «فعلیت تناسب»، «ضرورت فعل متناسب»

(ج): بله. اینک سراغ سومین قسمت می آئیم که

حتماً «تناسب» است نه نسبت. تناسب در آن هم در

مرتبه وجود و وقوع بگونه ای است که وجود تناسب،

«اقتضاء» می شود اما در خصوص وقوع، دو فرض

می تواند مطرح شود به اینکه آیا تناسب قبل الوقوع -

یعنی تناسب تعلیق به وقوع - را ملاحظه می کنید یا

اینکه می توان چنین ملاحظه ای نداشت؟ آیا اصولاً

تناسب اقتضائی، تناسبی تعلیقی است؟ و آیا می توان

گفت زمانی که می خواهیم از وقوع سخن بگوئیم این

تناسب، وجودی پیدا کرده است که دیگر نمی توان

گفت تعلیقی است بلکه مبتلا به الآن است (و البته

وجوب هم همان انشاء است)؟ آیا می توان چنین گفت

که ملاحظه تناسب تعلیق به وقوع، از ناحیه عقلاء،

مناسبت و نه نسبت دارد و مرتبه ای از «وجوب تناسب»

محسوب می شود و هر زمان که مبتلا به محقق شد

«وقوع تناسب» خواهد بود و هر زمان که انشاء آمد

«وجوب تناسب» مطرح می گردد؟ پس وجود، «تناسب

تعلیقی» شد و وقوع، «فعلیت تناسب» و بالاخره

وجوب هم «ضرورت فعل متناسب» شد که با انشاء

انجام می گیرد.

۷- پرسش و پاسخ به سؤالات

حجة الاسلام حسینیان: آیا بنا بر اصطلاح قوم،

اولی، انشاء نمی شود؟

(ج): اقتضاء، انشاء است و دومی هم همان

انشاء است.

(س): آنها معمولاً انشاء را قبل از فعلیت

می دانند.

(ج): بله گاهی است که می گوئید ایشان انشاء را

در مرحله اقتضاء ملاحظه می کنند که بعداً خود انشاء

کردن، فعلیت پیدا می کند.

حجة الاسلام میرباقری: آیا در این حال، مرحله

وقوع محقق می شود؟

(ج): حال سؤال همین است. بنظر می آید که این

فعلیت، انشاء کردن می شود و همان مرتبه سوم

می باشد.

(س): آیا منظورتان فعلیت انشاء کردن است؟

(ج): بله.

(س): فعلی از قبل مولی می شود نه فعلی از قبل

عبد.

(ج): خیر! فعلاً ما درباره مولی سخن می گوئیم

نه عبد.

در هر حال ما دارای یک مرحله تناسب - و نه

است ولی وقوعی پیدا نکرده است تا بخواهیم به کسی امر کنیم. حال که وقوعی پیدا می‌کند امر و دستور نیز صورت می‌گیرد. مثل مرتبه ثبوت که بایست در اینجا تناسب محض را ملاحظه کنید.

(س): یعنی همان تناسب تعلیقی.

(ج): بله. یعنی یک تناسب تنجیزی به اینکه مناسبت، منجز شود و یک انشاء و فرمان که بتوان فعل متناسب با این موضوع را انجام داد.

(س): این مطلب روشن نشد که اصلاً این تناسب به چه معناست؟ آیا مقصود، تناسب دوشیء با هدف است یا اینکه تناسب با فطرت است؟

(ج): وارد بحث تناسب هم خواهیم شد. در جای خود گفتیم و الآن نیز تکرار می‌کنیم هر چیزی که بگونه لازمه ذاتی به شکل عقلی ملاحظه نشود و از دو اختیار و دو مختار و دو فعل در اینجا بحث گردد دیگر نمی‌توان گفت بین دو کیفیت این دو فعل، ضرورت عقلیه جاری است چراکه مفروض این است که اختیار را واسطه قرار داده‌ایم. و در صورتی که اختیار واسطه شود سراز «تناسب» در می‌آورد نه نسبت. چراکه وقوع نسبت، ضروری است اما بدون وجود اختیار، ولی همین که می‌گوئیم «می‌شود» یا «نمی‌شود» و یا از «باید» و «نباید» سخن می‌گوئیم مطلب بگونه‌ای دیگر خواهد بود.

(س): ولی زمانی که اصل تناسب را ملاحظه می‌کنیم به این معناست که بالاخره نسبت به نظام

نسبت - هستیم که همان مرحله اقتضاء است اما بر فرض اینکه این تناسب، واقع شود. اما یک مرحله هم مربوط به وقوع تناسب است و یک مرحله هم مربوط به انشاء و ایجاب به فعل است.

بایست هر سه مرحله را در نزد مولی ملاحظه کنیم نه در مرحله اینکه این امر آیا به قدرت، تعلیق داشت و فعلاً یا منجز شد یا نشد؟ چراکه این سخن دیگری است.

(س): اصلاً در مرتبه انشاء، چه ضرورتی دارد که ما، بین دو مرحله اقتضاء تعلیق و اقتضاء فعلی را تفکیک کنیم؟ چراکه اقتضاء تعلیقی اصلاً مبدأ حکم نیست بلکه بایست حتماً فعلی شود تا بتواند مبدأ یک انشاء گردد.

(ج): اجازه بفرمائید ببینیم آیا ثمره‌ای بر این تفکیک، مترتب است یا خیر؟ پس اگر چنین تفکیکی کنیم که اصولاً ملاحظه تناسب، بدون اینکه شیء متناسب، محقق شده باشد بگونه‌ای که بگوئیم ما داریم برنامه‌ریزی می‌کنیم که اگر ۲۰ سال آینده چنین شود پس بایست چنان گردد آنگاه می‌توان گفت که ما وقوعی داریم که شاخصه‌هائی برای وقوع تناسب آنها نیز وجود دارد. همچنین یک ایجاب و وجوبی در کار است که انشاء، به آن دستوراتی داده است.

(س): آیا وقوع، وقوع آن انشاء نیست؟

(ج): خیر! شما برای تقریب به ذهن بایست صور هندسی را تصور کنید که دارای تناسبات خاصی

خلقت، وقوع این فعل، مناسب با اراده الهی است
هرچند صحیح است که بگوئیم امکان وقوع دارد یا
ندارد چراکه عبد، مختار است.

(ج): شما در همین جا به تفاوت عقل عملی و
نظری نیز اشاره‌ای داشتید به اینکه حتماً در «عقل
عملی»، واسطه بین دو کیفیت، «اختیار» است لذا
نمی‌توان حکم به ضرورت آن کرد.

(س): پس آیا ما لوازم فعل حق را ملاحظه
نمی‌کنیم بلکه صرفاً مناسبات فعل حق در اراده عبد را
ملاحظه می‌کنیم؟

(ج): بله، مناسبات او مطرح است اما بشرطی که
این عبد هم اطاعت کند که در این صورت محقق
می‌شود.

(س): یعنی تناسب با خلقت الهی، چه فعلی از
افعال عبد دارد که ممکن است انجام بدهد یا انجام
ندهد نه اینکه اقتضای آن فعل چیست تا بگوئیم ما
می‌خواهیم یا نمی‌خواهیم.

(ج): احسنت! مخصوصاً اگر بر این مطلب، این
نکته را اضافه بفهمید که در مسئله تناسب علاوه بر
اینکه اراده وجود دارد فهم دو نفر هم در نوع انتخاب و
اختیار آنها حتماً دخالت دارد. خوب دقت کنید.

لااقل بر مبنای قوم نبایست فهم، در لوازم عقلی
دخالت کند. مثلاً نسبت بین این دایره با این مربع
چیست؟ اگر ضرب مجذور شعاع در عدد «پی»،
مساوی با این عدد شد هیچ اراده‌ای نبایست بتواند
واسطه شود؛ حتی فهم نیز نبایست واسطه باشد و این
هم بنابر مبنای قوم است. در امری که تناسب می‌شود
هم فهم دخالت می‌کند و هم اراده؛ یعنی ممکن است
که اراده کننده‌ای فرمانی بدهد و اراده شما هم در اراده
او مندرک باشد ولی تناسبات اراده او محقق نشود. چرا؟
علت را بایست در فهم جستجو کرد.

حجة الاسلام حسینیان: چگونه فهم نمی‌تواند
واسطه عبد شود؟

(ج): عقل وجود دارد و شما هم لازمه ذات
مربع و دایره را چنین می‌بینید که مجذور شعاع ضربدر
«پی»، مساوی با مساحت دایره می‌شود اما نه اینکه
برابری آن چنین باشد. بله شما می‌توانید ملاحظه کنید
یا می‌توانید چنین نکنید. و یا می‌توانید بفهمید و یا
نفهمید ولی در اینکه «برابر است یا برابر نیست» و در
این «نسبت حکمیه» شما حضوری ندارید.

«و آخر دعوینا ان الحمد لله رب العالمین»

فلسفه اصول

نسخه چهارم

طبقه‌بندی مفاهیم «رابطه بین شناخت و حجت»

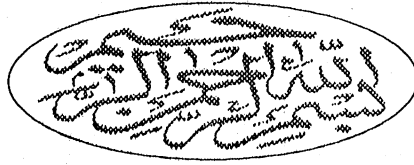
استاد: حجة الاسلام والمسلمین حسینی الهاشمی تنظیم از: گروه پژوهشی - کارشناسی اصول فقه دفتر فرهنگستان علوم اسلامی

ضرورت ملاحظه «احراز عقلی در نسبت»، «اخبار عرفی در سند» و «انشاء عقلانی در تناسب» در منطق استناد

فهرست:

- ۱ - تبیین احکام ضروری عقلی در رفع امتناع (وجود)، ضرورت فعلی (وقوع)، ضرورت آتی (وجوب)..... ۱
- ۲ - تبیین حکم عقلاء در فرض وجود اختیار به احراز تناسب..... ۳
 - ۲/۱ - وجود اختیار و فهم، بعنوان موانع جریان نسبت از کیفیت اول به کیفیت دوم..... ۳
 - ۲/۲ - ملاحظه نسبت و کیفیت در اغراض انشاء عقلانی برای جلوگیری از هرج و مرج در اوامر و نواهی..... ۳
 - ۲/۲/۱ - واقعی بودن اغراض در انشاء عقلانی و تحقق آنها برای عمل به اوامر و نواهی..... ۳
 - ۲/۲/۲ - تنجیزی بودن انشاء عقلانی بدلیل فعلی بودن تناسبات در مرتبه برنامه ریزی..... ۴
- ۳ - تکیه عقل به «نسبت»، تکیه عرف به «پذیرش و سند عرفی»، تکیه عقلاء به «تناسب»..... ۵
 - ۳/۱ - پرسش و پاسخ به سؤالات..... ۶
 - ۳/۲ - فرق بین اصل بودن جامعه و روابط اجتماعی، یا فطرت، در اخبار عرفی..... ۷
- ۴ - تبیین سندیت پذیرش غالب در عرف..... ۹
 - ۴/۱ - ضرورت تکیه به سندیت پذیرش عرفی در ارتباطات و تفاهم بدلیل مرحله‌ای از نسبت دادن در آوردن استدلال..... ۱۱
 - ۴/۲ - نسبت دادن بوسیله خبر در نظام ارتباطات با تکیه به سندیت پذیرش عرفی..... ۱۱
- ۵ - ضرورت ملاحظه نسبت دادن در منطق استناد به سه امر ۱ - احراز عقلی در نسبت ۲ - اخبار عرفی در سند ۳ - انشاء عقلانی در تناسب..... ۱۲

نام جزوه:	فلسفه اصول	تاریخ جلسه:	۷۹/۸/۲۵
اسـتـاد:	حجة الاسلام والمسلمین حسینی الهاشمی	حروفچینی و صفحه آرایی:	خانم رضوانی
پیاده کننده:	آقای نیک منش	تاریخ انتشار:	۷۹/۱۰/۱۷
عنوان گذار:	حجة الاسلام صدوق	کد بایگانی کامپیوتری:	۰۱۰۹۲۰۷۸
ویراستار:	آقای نیک منش	زمان جلسه:	۴۸ دقیقه
کنترل نهائی:	حجة الاسلام رضائی		



ضرورت ملاحظه «احراز عقلی در نسبت»، «اخبار عرفی در سند» و «انشاء عقلانی در تناسب» در منطق استناد

- ۱- تبیین احکام ضروری عقلی در رفع امتناع (وجود)،
ضرورت فعلی (وقوع)، ضرورت آتی (وجوب)
- حجة الاسلام والمسلمین حسینی: این بحث در
خصوص احکام «عقلی، عقلانی و عرفی» است. جلسه
قبل در این باب و در خصوص احکام «ثبوتی، اثباتی و و
ایجابی عقلی» بحث کردیم و گفتیم وجوب عقلی،
نسبتی است که عقل، عدم وقوع آنرا ممتنع می‌داند
گرچه استقبالی هم باشد. یعنی وجوب وقوع آن، در
استقبال تمام می‌شود.
- گاهی امتناع، رفع می‌شود و امکان خاص هم
اثبات می‌گردد و گاهی هم برای وقوع، ضرورت اثبات
می‌شود و گاهی هم همچون امر قیامت، برای «وجوب
ایجاد» در آینده، ضرورت اثبات می‌شود. پس این
- اخیری مربوط به وجوب ایجاد است نه ضرورت
وجود، فعلی. قبلاً تفاوت این امر با جایی که اختیار،
واسطه در انشاء است گذشت به اینکه ضروری است
وجوب را برای غیر، ایجاب کنند و امر به انجام آن
نمایند.
- حجة الاسلام میرباقری: آیا عقل، به جز از طریق
درک وجوب - ولو وجوب فعلی باشد - حکم به وقوع
می‌کند؟
- (ج): عقل حکم می‌کند به وقوع اموری که ندیده
است.
- (س): یعنی آیا عقل می‌تواند جز از طریق
ملاحظه ضرورت وقوع، حکم به وقوع کند؟
- (ج): ضروری است که با مثالهایی این مطلب

احراز تغییر در حالت می‌کند. یعنی به احراز خصوصیات تغییر در خود حالات سنجشی عقل می‌پردازد.

اصلاً این حکم که «عالم مخلوق است» از چه قبیل است؟ آیا ضرورت دارد که مخلوق باشد چه اینکه ممکن است که نباشد؟ آیا در آینده است یا الآن؟ (س): پس وقوع نیز از نوع ضرورت عقلی است اما ضرورتی که استقبالی نیست.

(ج): ضرورت فعلی است و مربوط به الآن می‌باشد. شما بایست به «نوع ضرورت» آن توجه بفرمائید و الا ضرورت در باب ثبوت نیز یک نحوه ضرورت است لکن ضرورت در مرتبه اثبات امکان است نه اثبات وجود. شما در باب اثبات امکان ثبوتاً و اثبات وجود وقوعاً چه نظری دارید؟

(س): اگر قرار باشد که صرفاً حکم عقل در کار باشد و به آن، حس و... اضافه نشود جز به ضرورت، ممکن نخواهد بود. یعنی به ملاحظه ضرورت می‌پردازد و قاعداً اثبات ضرورت می‌کند ولو این ضرورت هم بالغیر باشد.

(ج): ولی در باب قیامت، چنین نظر نمی‌دهد و می‌گوید در آینده محقق می‌شود. اما تخلف از آن را هم جایز نمی‌داند. این وجوب با این وقوع (یعنی ضرورت فعلی و آتی) بگونه‌ای است که اولی، رفع امتناع است و دومی، اثبات ضرورت است و سومی آن هم اثبات ضرورت آتی است.

روشن شود اصولاً بفرمائید حکم در باب وجود واجب، چگونه است؟

(س): حکم به ضرورت وجود می‌کند و وقوع را از باب وجوب، اثبات می‌کند.

(ج): اما نه وجوب آتی.

(س): بله. نه وجوب آتی.

(ج): بلکه وجوب فعلی. چه اینکه در باب

قیامت، وجوب آتی مطرح است.

(س): یعنی لوازم آینده فعل است.

(ج): شما به دو چیز توجه کنید: اول اینکه

می‌گوید «الآن هست».

(س): و احراز این «الآن هست» جز از طریق

ضرورت، ممکن نیست.

(ج): خیر! ضرورت عقلی است. یعنی اقامه

برهان بر اینکه «هست» صورت می‌گیرد تا «اثبات»

محقق شود ولو اینکه من آنرا نمی‌بینم. این غیر از آن

است که می‌گوید «قیامت هست». چون وقتی اثبات

صانع می‌کند می‌گوید «الآن هست» و «تو هم مخلوق

بالفعل هستی» و «اصلاً متغیر، مخلوق است». پس

درباره امر متغیر، حکم می‌کند.

گاهی است که شما حکم را در مرتبه امکان و

امتناع و اثبات امکان خاص ملاحظه می‌کنید و گاهی

می‌گوئید خیر من متغیر را حکم می‌کنم که «الآن هست

و مخلوق می‌باشد». وقتی مصداق متغیر را حکم

می‌کند دیگر نمی‌توان قضیه را تعلیتی دانست بلکه

۲ - تبیین حکم عقلاء در فرض وجود اختیار به احراز

تناسب

حال در باب عقلاء چه می‌گوئید؟ قبلاً در باب عرف سخن گفتیم. عقلاء، وجود چیزی را ملاحظه می‌کنند اما بصورتی که «احراز تناسب» می‌کنند و نسبت بین یک فعل و فعل دیگر یا نسبت یک فعل و یک موضوع یا نسبت یک فعل، در ارتباط بین دو موضوع را بدست می‌آورند. در تمامی این صور، ملاحظه تناسب امکانپذیر است چون اصولاً تناسب بایست همواره بین «دو» باشد کما اینکه «احراز» هم نسبت بین دو کیفیت می‌باشد.

۲/۱ - وجود «اختیار و فهم» بعنوان موانع جریان نسبت

از کیفیت اول به کیفیت دوم

اما چرا در اینجا از لقب تناسب استفاده می‌کنیم؟ چون در اینجا دیگر به ضرورت عقل، جاری نمی‌شود و فرض وجود اختیار مطرح است. اضافه بر اختیار، فرض فهم نیز وجود دارد و البته بایست دو فهم وجود داشته باشد.

بنابر این اینکه نسبت، از کیفیت اول به کیفیت دوم جاری شود دارای دو مانع است: ۱ - اختیارها ۲ - فهم‌ها بخوبی می‌دانید که نسبت هم، نسبت به امر و مأمور است.

۲/۲ - ملاحظه نسبت و کیفیت در اغراض انشاء عقلانی

برای جلوگیری از هرج و مرج در اوامر و نواهی

حال این انشایی که در اینجا واقع می‌شود

چیست؟ آیا انشاء از عقلاء می‌تواند لغو باشد یا اینکه حتماً بایست به داعی باشد؟ قطعاً بایست به «داعی» باشد. چنانچه زمانی که انشاء، به داعی و غرضی خاصی انجام نمی‌شود حتماً انشاء نمی‌تواند هیچ خصوصیتی نسبت به غرض نداشته باشد. پس انشاء حتماً ملاحظه خصوصیتی نسبت به غرض خاص است چرا که از هر انشائی، هر غرضی استفاده نمی‌شود و از هر امر و نهی‌ای، هر نتیجه‌ای مستفاد نمی‌شود. اگر به سربازان امر شود که از این طرف بروید معنی ندارد که دو نتیجه رفتن ایشان از سمت چپ و راست و یا تیرانداختن یا تیر نیانداختن آنها یکسان باشد چون بایست در خصوصیات تعین، با آن غرضی که دارند تناسب وجود داشته باشد.

۲/۲/۱ - واقعی بودن اغراض در انشاء عقلانی و تحقق

آنها برای عمل به اوامر و نواهی

حجة الاسلام حسینیان: آیا به صرف آزمایش، ممکن است؟

(ج): آیا آزمایش قرار است بصورت لغو انجام شود یا خیر؟ حتماً متناسب با آن غرضی که شما لقب «لغو بودن» را بر آن بار نمی‌کنید بایست تناسب وجود داشته باشد. و آیا بعداً می‌خواهید بگوئید آن آزمایش، صحیح از کار در آمد یا اینکه آن آزمایش برای درستی نبود و اصلاً کاری به صحیح و غلط بودن آن نداشتید؟

(س): ما می‌خواهیم مأموران خود را امتحان کنیم لذا امر می‌کنیم تا ببینیم کیفیت تولی آنها چیست؟

(ج): باز نسبت به خود او نیز سختی و آسانی وجود دارد و اساساً توکی ممکن است در یک مرتبه، با یک تعین خاص - حتی در اوامر تعجیزیه - فهمیده شود. لذا امر سخت با امر آسان تفاوت دارد. چون ممکن نیست که کیفیت، دخالت نداشته باشد. خصوصیت آن چیزی که موضوع امر قرار گرفته است با غایتی که برای آن، امر صورت گرفته است بایست همخوانی داشته باشد و بدون تناسب هم ممکن نیست.

گاهی عقلاء، احراز تناسب می‌کنند و از «اقتضاء» سخن می‌گویند.

حجة الاسلام میر باقری: یعنی آیا بایست متعلق امر حتماً با هدف، تناسب داشته باشد؟

(ج): بله، هم نحوه امر و هم رسیدن آن و تمام عناصر دیگر بایست متناسب باشند مگر اینکه او عاجز باشد.

(س): اما بالاخره امر امتحانی با امر غیر امتحانی، از ناحیه غرضی که در متعلق آنهاست با یکدیگر تفاوت دارند چرا که ابتدائاً در اوامر امتحانی نمی‌توان از غرض در خود متعلق سخن گفت. به تعبیر بهتر، این تناسب متعلق با تکامل نیست که منشأ امر می‌شود.

(ج): و تناسب با همین آزمایش شدن است.

(س): اصل تناسب، قهری است.

(ج): قهری است و غایتش به صرف انجام دادن

محقق می‌شود نه اینکه بگوئیم غایت آن بایست

مفهومی باشد که آیا مأمور به متوجه می‌شود یا خیر؟ داعی قبلی بالاخره محقق شده و مورد آزمایش قرار گرفته است؛ حال بد یا خوب، در هر حال نمره خود را گرفته است. مثلاً شما به آفازاده خود امر می‌کنید که از دیوار بالا برود و وقتی او نمی‌تواند، به او نمره ۱۰ می‌دهید که بمعنای آزمودن و محقق شدن و نتیجه دادن است که البته متناسب با کمال هم بوده و با همین تمرین هم بود که او را ساختید.

بنابراین چنین نیست که غایتی نداشته باشد. «فَلَمَّا أَسْلَمَا وَ تَلَّ لِلْجَبِينِ وَ نَادِيَهُ أَنْ يَا اِبْرَاهِيمَ قَدْ صَدَّقْتُ الرُّءْيَا»^(۱) یعنی نمره آن ۲۰ شد و محقق گردید. چون غرض، امتحان و نمره دادن بود که هم امتحان شد و هم نمره گرفت و البته پرورش هم پیدا کرد. بنظر می‌رسد که وقوع لازم هم صورت گرفت هر چند که عرفاء می‌گویند وقوعی صورت نگرفت اما در خصوص نبی اکرم (ص) این وقوع، انجام شد. ولی چنین نیست چون وقوعی که بنا بود در مورد حضرت ابراهیم (ع) واقع شود صورت گرفت؛ امتحان شد و به رشد و مقام دوستی و امامت هم رسید.

۲/۲/۲ - تنجیزی بودن انشاء عقلانی بدلیل فعلی بودن

تناسبات در مرتبه برنامه ریزی

پس یک مرحله اقتضاء و یک مرحله وجود تناسب و تمام بودن آن مطرح است. گاهی است که

وقوع «موضوع معلق» هم پیدا می شود اما نه بصورتی که وقوع انشاء می شود و سپس این وجوب، تنجیزی می گردد؛ چرا که این سخن دیگری است. اما اقتضاء هست ولی بصورت تعلیقی.

حال اقتضاء در اقتضاء تعلیقی، با پیدا شدن طرفین تناسب، وجوداً بصورت «حالی» و نه استقبالی یا تعلیقی در می آید. یعنی اقتضاء فعلی می شود حال آنکه قبلاً تعلیقی بود. اما زمانی که «وجوب» بر آن بار می شود در علم برنامه ریزی می گوئیم طبق این برنامه، اگر چنین شود چنان می شود لذا بایست مرحله دوم را آغاز کرد چرا که این چنین شده است پس زمان امر کردن برای مرحله دوم آغاز شده است و تأخیر در امر هم غلط است چون وقوع پیدا شده و مناسبات تعلیقی، مناسبات فعلی شده است. پس از مناسبات فعلی هم الزام غیر به یک فعل متناسب صورت می گرفت و وجوب محقق می گردد.

تا اینجا اصلاً ما بسراغ «مکلف» و «فهم» او نرفته ایم چرا که می خواهیم ببینیم آیا صحیح است که بگوئیم احراز همواره با عقل، تناسب دارد و احراز هم احراز نسبت است و نیز اخبار با عرف و سند و انشاء هم با تناسب، متناسب است؟

۳- تکیه عقل به «نسبت»، تکیه عرف به «پذیرش و سند عرفی»، تکیه عقلاء به «تناسب»

اصلاً چرا بایست نسبت به این مطالب، چنین دقت کرد؟ چون با توجه به ریشه بحث است که

می توان این سه جمله - یعنی «نسبت، سند و تناسب» - را دقیقاً تعریف کرد. اما ضروری است که در حاشیه آنچه در خصوص سه تعریف ارائه شده در باب، «ثبوت، اثبات و ایجاب» و در باب «وجود در وقوع و وجوب» بحث شد نکاتی را باختصار متذکر شوم.

اساساً بحث «وضع» تغییر کرد و جایگاه آن در بخش «عقلاء» قرار گرفت و در باب عرف هم «طلب و اقتضاء عمومی» مطرح شد و پس از اقتضاء، که در جامعه محقق می شود دیگر معنا ندارد که از وضع سخن بگوئیم. پس از اقتضای عمومی هم از «ارضای عمومی» سخن گفتیم و سپس «الزام غیر به پذیرش» را مطرح کردیم که اصل در آن، پذیرش عام است.

حال این پذیرش عمومی اگر بجای وضع بنشیند طبعاً در جای خود خواهیم گفت که تفاوت دارد ولی تمامی قضایای وضع و مفاهیم اعتباری فعلاً به بخش انشاء منتقل شده است.

اما چرا با «عرف» چنین کردیم؟! چون اصل در آن را، پذیرش می دانیم که شاخصه ای بنام انسباق دارد. یعنی اگر پذیرفته نشود عرف نیست.

اما آیا صحیح است که بگوئیم عرف، اخبار می دهد و از پذیرش عمومی، خبر می دهد؟! شاخصه انسباق، شاخصه خبر است اما نه خبر یک نفر از یک واقعه پیدا شده؛ بلکه منظور خبر از پذیرش است که تا چیزی نزد عرف به پذیرش نرسد متلّقی به قبول نمی گردد. قبول غالب و اکثر - ولو یک طایفه خاص

کوچک باشد که به عرف متخصصین یا عرف بقال یا بزاز یا... شناخته می‌شوند - اساس در اخبار است. با این وصف هر سندی که در دست این بصورت غالب، پذیرفته نشود سندیت نخواهد داشت.

حال یک خبر پیدا شده است که کسی بر آن جز یک نفر از اهل وثوق، واقف نیست بایست آنرا چه کرد؟ در این حال می‌توان گفت که این اخبار، بالواسطه به پذیرش رسیده است بگونه‌ای که شاخصه‌های بیان شده توسط شما برای قبول خبر، به پذیرش عرف - ولو عرف خاص - رسیده است. و البته گاهی هم می‌گوئید که اصلاً عرف، آنرا نپذیرفته است و صرفاً بنابر دستور شرع بایست آنرا قبول کرد که بمعنای این است که در قواعد فقهی، دسته‌ای از امور هستند که تکلیف آنها را بایست در باب «اسناد» روشن کرد که در جاهای دیگر از آنها به «فقه استنباط» تعبیر کرده‌ایم که فقه قواعد فقهی و استنباط می‌باشد و بمعنای حجت بودن خبر واحد است. یعنی اینها قواعدی است که بازگشت آنها به این امر است که چون ما به قول شارع متعبدیم لذا برای ما قواعدی صحیح می‌باشد. پس اصل آن به تعبد به قول شارع بازگشت دارد. البته قواعد فقهی نیز مطرحند که آنها نیز به همین امر بازگشت دارند. و بالاخره احکام اول عمومی هم وجود دارد که کلاً سه دسته هستند. گاهی «اسناد»، قاعده‌ای است که یک فقیه در مقام استنباط - آن هم در قاعده اصولی مصطلح که از آن به فقه الاستنباط و نه اصول یاد می‌کنیم - بکار می‌گیرد.

در هر حال آسنادی که در اختیار شماست در آنجا که سخن از سندیت گفته می‌شود پذیرش عرف، اصل است. آنچه در سند اصل است این است که به پذیرش عرف منتهی شود حال چه عرف خاص باشد و چه عرف عام.

پس بحثی که در این جلسه مطرح است این است که بازگشت احراز عقل به «احراز نسبت» است. یعنی احکام عقلی به احراز نسبت منتهی می‌گردد. همچنانکه احکام عرفی به «اخبار از سند» منتهی می‌شود و سند هم «پذیرش غالب» است. و بالاخره انشاء به «تناسب» بازگشت دارد.

اما دو موضع استفاده از این بحث این است: ۱ - معرفی جامع برای این سه عنوان ۲ - در هر استدلالی که پای صغری و کبری و مواد و صورت به میان آمده است بایست جزّاحی شود؛ مثل آنجا که می‌گفتیم «آیا یقین ذاتاً حجت است؟» و سپس سه حکم بدست آمد دیدیم که کدامیک را بایست حکم مصداقی قرار داد و کدامیک را حکم موضوعی و حکم نسبتی و اصلاً در کدامیک بایست سراغ منطق رفت و کدامیک هم منتهی به کبرای عرفی یا عقلانی یا عقلی می‌شود؟ تنها در این حال است که تجزیه و تحلیل آنها ممکن خواهد بود. اما آیا «اخبار» همیشه از «پذیرش» است؟

۳/۱ - پرسش و پاسخ به سؤالات

(س): لطفاً بفرمائید اینکه عرف، از سند حکایت می‌کند یعنی چه؟ و اصلاً مثالی را برای

اخبارهای عرفی بفرومائید.

(ج): می‌خواهیم بگوئیم هر چه از عرف است

اولاً «خبر» است و ثانیاً خبر از «پذیرش» می‌باشد که

همان سند است. اصولاً کار عرف، احراز نسبت عقلی و

نیز احراز تناسب عقلانی نیست. بمحض آنکه سوال

می‌کنید «سند چیست؟» در جواب می‌گوئیم بایست

سندی باشد که «اجتماعی» بشود.

تقسیم‌بندی ما در باب مفاهیم چگونه است؟

چه موضوعاتی دارد؟ بالاخره بایست اینها را بصورت

صحیح استخراج کرد. اولاً بایست دید «سند» یعنی

چه؟ سند، امری است که در محاسبه می‌توان لوازم را به

آن سند، نسبت داد. اینکه از بدیهی در نزد عقل و عرف

و عدم توان مخالفت با بدیهی سخن می‌گوئیم بمعنای

این است که ما طرف مقابل خود را برابر پذیرش عام

قرار می‌دهیم کما اینکه شما می‌گوئید غیر قابل انکار،

برابر پذیرش عام قرار می‌گیرد. علت این چیزی نیست

جز برای «ارتباط». چرا که نمی‌توان ارتباط در تفاهم را از

جامعه برید. بالاخره شما می‌خواهید با دیگری سخن

بگوئید که بمعنای برقراری ارتباط است. اما «پایگاه

ارتباط» چیست و «چگونه» ارتباط برقرار می‌گردد؟

پس سند، آن چیزی است که به آن، لوازمی را که

ما داریم نسبت داده می‌شود. مناسب است که یک مثال

بسیار ساده در این خصوص آورده شود.

(س): بنظر قوم پایگاه ارتباط، فطرت است و

می‌گویند نوع بافت انسانی چنین است که وقتی حرف

می‌زنند، سخن یکدیگر را می‌فهمند.

۳/۲ - فرق بین اصل بودن «جامعه و روابط اجتماعی» یا

«فطرت» در اخبار عرفی

(ج): انشاء الله تفاوت آن را متذکر می‌شویم:

گاهی در بسیاری از امور، «فطرت» را اصل قرار می‌دهیم

و آنرا هم ثابت می‌گیریم. این چه فرقی دارد با زمانی که

«پذیرش» را اصل گرفته و آنرا بالطبع، متغیر قرار

می‌دهیم؟ یعنی گاهی، جامعه و ربط و نظام را اصل قرار

می‌دهیم و گاهی هم بافت و سرشت خاصی را که لااقل

قوائم و مقومات آنرا ثابت فرض می‌کنیم محور

می‌دانیم؛ حتی در بحث تکامل هم بنظر می‌رسد که هر

چند آنرا انکار نمی‌کنند ولی بالاخره در لوازم آن هم

تأملی ندارند.

اگر بنا شد که قوائم فطرت انسانی ثابت باشد

ولی آیارشد و کمالی در کودک یک ساله و فرد ۴۰ ساله

هست یا خیر؟ آیا در زمانهای مختلف و دوره‌های

گوناگون، رشدی هست یا خیر؟ آیا فطرت را کامل

می‌گیرید یا متکامل و اگر متکامل شد آیا فهم نظام

تکامل آن و عملکردش نسبت به این امور، واحد

است؟ یعنی آیا نظاماتی را که ایجاد می‌کند یکسان

است؟ این بحث مفصلاً در آینده می‌آید.

(س): آنها می‌گویند جبر حاکم بر فطرت موجب

می‌شود که ما تفاهم برقرار کنیم. یعنی چون خداوند

متعال، ما را چنین ساخته است لذا چه بخواهیم و چه

نخواهیم معانی را چنین درک می‌کنیم و همه هم

می دانند که تناقض، محال است.

(ج): اما ما جواب سؤال قبلی خود را دریافت نکردیم که گفتیم آیا کل، تابع تغییر آن است یا جزء؟

(س): آنها می گویند کل یعنی مجموع متغیر اصلی.

(ج): پس مجموع متغیر «اصلی و فرعی و تبعی» یک کل شد. خوب اشکالی ندارد.

(س): و متغیر اصلی هم جزء آن است.

(ج): بله اما اصل در تغییر چیست؟ یعنی وقتی که متغیر اصلی، شروع به تغییر می کند و کل نیز شروع به تغییر می نماید بفروماید کدامیک بالنسبه تحت تأثیر دیگری است؟ ما متصرف در متغیر اصلی می شویم که کل هم بدنبال آن می آید. اصولاً تصرف در کل، بدون تصرف در متغیر اصلی برای ما محال می شود.

(س): روشن است و ایشان هم می گویند جزء رئیسه کل هم جزئی از کل است و چون کل، مشتمل بر خود آن است پس اعظم از آن است.

(ج): ولی تسغیرات کل چگونه است؟ وقتی فردی بیماری مغزی پیدا می کند تمامی بدن او به رعشه می افتد و بیماری کل پیدا نشده است تا مغز، آسیب ببیند. این هم یک روش است که کل بدن را وارد آب سرد کنیم تا مغز از کار بیفتد. و یک صورت دیگر این است که مغز بیمار شود تا کل بدن از کار بیفتد.

اما اینکه این سخن را ما درک نکردیم قابل توجیه نیست. اگر قرار باشد بدن انسان را به وصف - نه به

اجزاء - بفهمیم آنگاه متغیر اصلی نمی تواند بعنوان جزء تلقی شود. در این حال بایست دید که در نتیجه و کارآمدی، چه اوصافی وجود دارد؟ قطعاً آن اوصاف، دارای نسبتها و تناسباتی است که اگر کم و زیاد شوند کل هم تبعیت می کند.

گاهی است که ادراکات انتزاعی را ملاحظه می کنیم که اینها در جای خود محفوظ است. بلاشکال است که کودکی خیال کند صندلی، ماشین اصلی اوست و کسی که درباره اتومبیل تحقیق می کند بدنبال این است که با فلان تغییر، آنرا تبدیل به هواپیما کند و مثلاً سیستم احتراق آنرا اکسیژنی نماید.

پس اینکه «تکلیف تکامل چه خواهد شد» سخنی است که بایست شما بعضی نقاط آنرا که برای ما مبهم است روشن بفروماید تا ما نیز به آن مطلب، مبتلا شویم و بتوانیم جواب دهیم و الا تا زمانی که به آن نکات واقف نشده باشیم نمی توان با ابزار نظر سیاسی به جایی رسید!

خلاصه مطلب این است که ببینیم عرف، اصل در چیست؟ آیا عرف، اصل در اخبار نسبت به فطرت است؟ این یک فرض است.

(س):پذیرش عرفی، عقلی و عقلانی است.

(ج): بایست دید که هر یک از پذیرش «عرفی، عقلی و عقلانی»، دارای چه خصوصیتی است؟

(س): پس این یک فرض است که حضرت تعالی در

او پیامبر است در واقع به نوعی اخبار از پذیرش عرفی است. هکذا هر چه را که شما به عرف نسبت دهید این چنین است. مگر آنکه چنین نکنید و نسبتی به عرف ندهید. آنچه را که در آن، عرف اصل است منتهی به پذیرش می شود و لقب پذیرش را هم می گیرد. و البته غالب هم، سند را نتیجه می دهد.

پس هیچ سندی نیست که به پذیرش نرسد. ممکن است گفته شود این امر صرفاً در یک طایفه پذیرفته شده است اما ما می گوئیم صرفاً در همان طایفه هم سند محسوب می گردد.

(س): نوعی از اخبار وجود دارد که به احرازهای عقلی بازگشت دارد. اینها در این تقسیم بندی در کجا جای می گیرد؟

(ج): زمانی که به عرف برسد حکم $2 \times 2 = 4$ است که مورد پذیرش عرف می باشد. ولو پذیرشی است که به نسبتی بازگشت می کند که آن موضوع را جزء موضوعات ریاضی عقلی قلمداد می کنیم هر چند که فعلاً عرفی محسوب می شود. همچنانکه دسته ای از فضایی ریاضی هم در عین آنکه جزء ریاضیات هستند اما پذیرفته شده عرف نیستند. ولی حتماً برخی از آنها پذیرفته شده اند و دسته ای دیگر ابتدائاً پذیرفته می شوند و سپس مورد تردید قرار می گیرند که البته این تردید هم پذیرفته نشده است. مثلاً کل قضایای انتزاعی مربوط به «کم» در حال حاضر در حیطه نسبت حتماً پذیرفته شده نیستند. ولی در عین حال عرف در همه

جای خود می خواهیم بفهمانید که اگر اختیار، دخیل شود حتماً جهتگیری می کند پس پذیرش اختیار هم در فهم، موضوعیت دارد؛ حال چه فهم عرفی باشد یا عقلی یا عقلانی. لذا چنین نیست که فقط علیت عمل کند. آن یک بحث عام است.

(ج): یعنی یک بحث در خصوص «فهم» و یک بحث در خصوص «مفهوم» مطرح است و بحث دیگر هم این است که ببینیم «تنوع موضوعات مفاهیم چگونه است؟»

(س): و ما الان در بحث سومی هستیم.

(ج): در این مورد هم سه امر مطرح است: ۱ - احراز (فعل)، یعنی آنچه را که عقل در فعلش احراز می کند «نسبت» است. ۲ - عرف؛ که فعل آن «اخبار» است و پذیرش را که «سند» است خبر می دهد.

(س): کدام فعل عرف، اخبار است؟

(ج): عقل.

(س): آیا بایست همه افعال را به اخبار

بازگرداند؟

۴ - تبیین سندیت پذیرش غالب در عرف

(ج): منظور، تمام آنچه است که از عرف بدست می آید و کلاً «انسباقات» نامیده می شوند.

(س): اما در چه زمینه ای؟

(ج): این سؤال بعداً مورد دقت قرار خواهد گرفت اما فعلاً می گوئیم ممتنع می شود می گوید این یک اخبار و پذیرش عرفی است. یعنی وقتی می گویند

دنیا با کمّ منفصل کار می‌کنند و به تعبیر ما برای تمامی اموری که قابلیت آدرس‌بندی و انتاج دارند مورد استفاده قرار می‌گیرند.

(س): ریاضیات انتزاعی، بخشی از کار شماست.

(ج): اصولاً مفهوم برابری در بین موضوعات و امور منتخب با نسبت و تغییر برای آنکه تغییر را تغییر بگیریم مربوط به عرف مخاطب است بلکه مربوط به عرف خاص است. مثلاً این رسم‌الخط در این عرف پذیرفته شده است. هکذا ریاضیات امروز فیثاغورثی که زمانی پذیرفته شده نبود الان مورد پذیرش قرار گرفته است. در آن هم صرفاً مخصوص ریاضی دانها بوده است که احیاناً هم بنظر آنها چنین می‌آمده است که اینها از قبیل سحر^(۱) است!

اما ببینیم وضعیت مطالب عقلی، پس از پذیرش عرف که سند عرفی محسوب می‌گردد چه با استدلالش به پذیرش رسیده باشد و چه بی استدلالش و چه صرفاً نتیجه به پذیرش عرفی رسیده باشد و چه با استدلالش (هرچند نوعاً استدلال، عرفی نمی‌شود) چگونه است؟ الان نیز، عرف، جدول ضرب را از امور عرفی فی‌ذاته و پذیرفته شده است.

ولی مفهوم برابری، اندراج، تعدد و عدد فیثاغورثیان را نمی‌پذیرند کما اینکه تبدیل آن به نسبتها و تبدیل نسبتها به حرکت در نسبتها لازم ... زمانی که مطلب به پذیرش عرفی رسید حتماً کلاسهای جامعه

نیز تغییر می‌کند. و زمانی که صفت «عرفی» بر نتیجه بار شود و با ادبیات مجموعه‌ها و کامپیوتر کار می‌شود و ثمرات، مورد ملاحظه قرار می‌گیرند حتماً در سطوح بالاتر آن عرفی نیست. حال اگر برنامه‌ریزی هم عام شد و در سطوح بالاتر، منطقی را که با آن، برنامه می‌نویسند تا جایی که به «تخصص» می‌رسد شما می‌بینید تغییراتی در آنها پیدا می‌شود که بعداً عرف بتواند محصول را مورد مصرف قرار دهد.

کار عرف، مصرف محصول است اعم از اینکه نظری باشد یا علمی وقتی این امر، مذاق یک جامعه شد و... - آنگاه در باب پذیرش آنها صلاحیت خواهد داشت. طبعاً یک اثر آن در باب اجتهاد مطرح خواهد شد که ما فعلاً بنا داریم پیرامون آن صحبت کنیم ولی اکنون صرفاً پاسخ این سؤال را مدّ نظر داریم که آیا اصل

۱ - ضمن اذعان به جلالت شأن مرحوم شیخ انصاری (ره) و کوچکی ما در مقابل ایشان، این مطلب را که در «مکاسب» ایشان آمده است نمی‌توان انکار کرد که جرّقیل را از قبیل امور غیر عرفی می‌گیرد! حال آنکه امروزه مسئله جرّقیل و تعمیر چرخهای تبدیل محور نزد تمامی مکانیکها امری عادی و پذیرفته شده است تا جایی که اندازه‌گیری و محاسبه آن، به سادگی اندازه‌گیری یک لباس توسط خیاط است. لذا می‌گویند این چرخ دنده دارای چند دنده است و قدرت آن چقدر است و... یعنی حساب اینها حساب $4=2 \times 2$ است. گاهی یک کودک نیز با همین مکانیزم می‌تواند سنگ بزرگی را جابجا کند که از عهده ۱۰ نفر انسان بالغ در حالت عادی امکانپذیر نیست. ممکن است کسی بگوید که این کودک، دارای قدرت ماورائی است اما امروزه این سخن بی‌معناست.

در عرف، پذیرش است؟ اگر قوم، پذیرش را در عرفی بودن، اصل دانستند آنگاه همین سخن را می‌گوئیم و نه چیزی اضافه تر را.

حجة الاسلام حسینیان: آیا منظور شما در عرف عام است یا عرف خاص؟

(ج): در همان عرف، سندیت پیدا می‌کند و تا زمانی که به پذیرش لازم در عرف متخصصین نرسد سندیت نخواهد داشت. پس چه عرف عام باشد و چه خاص - اعم از علماء و متخصصین و... در هر حال بایست به پذیرش آن دسته برسد. مثلاً «کفایه»، امری نیست که مورد پذیرش عموم مردم ایران قرار گرفته باشد اما در «حوزه» می‌بینیم که فعلاً مورد پذیرش است و زمانی هم «قوانین» چنین بود.

حجة الاسلام میرباقری: آیا منظور از سندیت داشتن، صحت است؟

(ج): خیر! پذیرش، خبر از سند می‌دهد و کاری به صحت ندارد. سند، اصل است و پذیرش.

(س): آیا قضاوت در باب صحت آنها به پذیرش باز می‌گردد؟ اصلاً پذیرش چه خاصیتی دارد؟ آیا زمانی که می‌خواهد قضاوت کنند به استناد آن پذیرش قضاوت می‌کنند؟

۴/۱ - ضرورت تکیه به سندیت پذیرش عرفی در ارتباطات و تفاهم بدلیل مرحله‌ای از نسبت دادن در آوردن استدلال

(ج): «پذیرش»، یکی از مراحل «نسبت دادن»

است. و از امور لازم در امر نسبت دادن همین پذیرش است. لذا می‌گوئید که من این جمله را در فلان کتاب دیده‌ام که مثلاً «الماء طاهر» و وقتی که به معنای آن مراجعه کرده‌ام دیده‌ام که منظور همین «آب» است. برای شما پذیرش، سند است و این امر تنها در اینجا هم نیست بلکه در کلیه مطالب، از ارکان مهم استدلال - که بعداً مورد بحث قرار خواهد گرفت - همین امر پذیرش است. اگر شما پذیرش را مطلقاً حذف کنید آیا می‌توانید اصلاً در خصوص ارتباطات، قضاوت کنید یا اینکه این امر مطلقاً تعطیل می‌گردد؟ لذا با حذف پذیرش، سند نیز حذف می‌گردد.

(س): ما در علم اصول هم، در خصوص «ارتباط» بحث می‌کنیم.

۴/۲ - نسبت دادن بوسیله خبر در نظام ارتباطات با تکیه به سندیت پذیرش عرفی

(ج): اگر شما بگوئید من پذیرش را حذف می‌کنم بفرومائید چگونه می‌توانید به خبر، دسترسی پیدا کنید؟ شما یک خبر را به من نشان دهید که از آن پذیرش حذف شده باشد! مگر اینکه خود... والا در غیر آن قید آن مجبور هستید که به غیر تکیه کنید که باز پای پذیرش به میان می‌آید. پذیرش، از ارکان نسبت دادن است کما اینکه بعداً هم خواهیم گفت که «تناسب» و «نسبت» نیز از همین ارکان محسوب می‌شوند.

۵- ضرورت ملاحظه نسبت دادن در منطق استناد به سه

امر ۱- احراز عقلی در نسبت ۲- اخبار عرفی در سند ۳-

انشاء عقلانی در تناسب

پس در نسبت دادن بایست نسبت سه چیز

مشخص باشد ۱- احراز عقلی در نسبت ۲- اخبار عرفی

در سند ۳- انشاء عقلانی در تناسب. اگر تکلیف این سه

امر مشخص شود آنگاه اوضاع مفاهیمی که در نسبت

دادن است قابل تعیین خواهد بود. آیا می توان نام این

سه دسته را مفاهیم «اعتباری» گذاشت یا اینکه اینها

مفاهیم «حقیقی» هستند؟ انشاء الله بحث آن خواهد

آمد.

حجة الاسلام حسینیان: آیا بهتر نیست که احراز،

پذیرش و تناسب را بجای عقل در عرف بگذاریم؟

(ج): اما بالاخره ما نیازمند یک، سند و یک

تناسب هستیم.

(س): ولی سند به پذیرش باز می گردد. حال چه

پذیرش، عقلی باشد یا عقلانی یا عرفی.

(ج): اما پذیرش در عقل، چگونه واقع می شود؟

و وقتی شما به مجموعه ای می رسید که احراز نسبت

نیست چه می گوئید؟

حجة الاسلام میرباقری: آیا به این می توان گفت

۵- ۴ تا...

(ج): گاهی سنجش شما، امری را برقرار می کند

که برای شما محرز و روشن می شود گرچه به پذیرش

عرفی هم نرسیده باشد.

(س): منظور این است که همین ۵- ۴ نفر باشند.

(ج): اما در همین ۵ نفر ممکن است یک نفر از

آنها بتواند احراز عقلی داشته باشد ولی این کلام او

نمی تواند سندی برای پذیرش غالب باشد. چون

پذیرش غالب و سند، مربوط به حکم جامعه است ولو

اینکه این جامعه، ۵ نفر بیشتر نباشند! بالاخره پذیرش

عرف عقلاء است.

(س): یعنی پذیرش عقلانی.

(ج): بله و گفتیم که در پذیرش عقلانی، انشاء

اصل است که انشاء هم همان «انشاء تناسب» است که

غیر از خود پذیرش بنفسه است. در آنجا گفتیم بایست

ابتدائاً التزامی را بپذیرند.

«و آخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمین»

[illegible]

جدول (تجزیه توفیقی) مباحث اصول

[illegible]

فلسفه اصول

طبقه‌بندی مفاهیم

«رابطه بین شناخت و حجت»

استاد: حجة الاسلام والمسلمین حسینی الهاشمی تنظیم از: گروه پژوهشی - کارشناسی اصول فقه دفتر فرهنگستان علوم اسلامی

دعوی انحصار و ضرورت عقلاً در تفاهم و مخاطب به سه امر
«احراز نسبت، اخبار از سند، انشاء تناسب»

فهرست:

- ۱ - جمع‌بندی جلسه گذشته: تعریف «وجود، وقوع، وجوب» عقلاً به «رفع استحاله خاص»، «اثبات ضرورت»،
و «اثبات تناسب نسبت به فعل» ۱
- ۱/۱ - تعریف فعل در وجوب عقلاً به فعل ایجاد (تکوینی) نسبت به ضرورت آتی (نه امر و نهی و قبول حسن عدل و قبح ظلم) ۱
- ۱/۲ - تعلیقی و مشروط بودن تناسب نسبت به فعل در وجوب عقلی و الزامی و تجیزی بودن تناسب نسبت به فعل در وجوب عقلانی ... ۱
- ۲ - دعوی انحصار ملاحظه «نسبت، سند، تناسب» در تفاهم و مخاطب اجتماعی و روابط اجتماعی ۲
- ۳ - تقسیم معارف به معارف «محتمل، مستند و محقق» برای ترسیم پیدایش فهم تدریجی الحصول از طریق
جامعه ۳
- ۴ - بررسی و نقض شاخصه‌های کاشفیت محکی داشتن (ارتباط به خود، ارتباط به غیر) و عالم بودن در
تعریف علم حضوری ۴
- ۴/۱ - ضرورت توجه به سه مبنا تجریدی، کاربردی و نظام ولایت، در تعریف علم ۷
- ۴/۲ - عدم قدرت تحلیل علم حضوری از رفتار کامپیوتر و کارآمدی آن در هماهنگ‌سازی رفتارها ۸
- ۵ - تحلیل از فهم در نظام ولایت به توسعه بهینه دائمی حول جهت اختیار نسبت به سه قوه «تأثر، حافظه
و هوش» ۹
- ۶ - ضرورت توجه به تقسیم مفاهیم بعنوان مصنوع فهم برای دستیابی به اقسام خطابات و کلمات بنحو
مقنن و نقد تقسیم مفاهیم به حقیقی و اعتباری در نزد قوم ۱۰
- ۶/۱ - تقسیم مفاهیم به عقلی، عرفی، عقلانی، با محوریت عقل در نزد قوم بدلیل تحلیل داشتن از عرف و عقلاء بوسیله آن ۱۱

۶/۲ - اجتماعی بودن خصلت ابزارهای مخاطب ۱۱

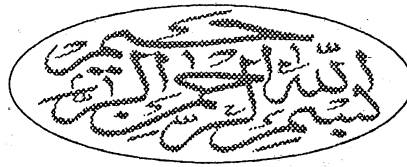
۷- دعوی انحصار و ضرورت عقلاً به «احراز نسبت، اخبار از سند، انشاء تناسب» در لسان مخاطب و مفاهیم

و عدم انحصار و ضرورت در احراز عقلی و قبول آیات الهی ۱۲

۷/۱ - نیازمندی عقل به سند از طریق انسباق و تبادر در مورد نسبتهای اجتماعی و فهم از روابط پذیرفته شده ۱۳

۸- پرسش و پاسخ به سؤالات ۱۳

نام جزوه:	فلسفه اصول	تاریخ جلسه:	۷۹/۸/۲۸
استاد:	حجة الاسلام والمسلمین حسینی الهاشمی	حروفچینی و صفحه آرایی:	خانم رضوانی
پیاده کننده:	آقای نیک منش	تاریخ انتشار:	۷۹/۱۱/۲
عنوان گذار:	حجة الاسلام صدوق	کد بایگانی کامپیوتری:	۰۱۰۹۲۰۷۹
ویراستار:	آقای نیک منش	زمان جلسه:	۵۲ دقیقه
کنترل نهائی:	حجة الاسلام رضائی		



دعوی انحصار و ضرورت عقلاً در تفاهم و تخاطب به سه امر «احراز نسبت، اخبار از سند، انشاء تناسب»

۱- جمع‌بندی جلسه گذشته: تعریف «وجود، وقوع، وجوب» عقلاً به «رفع استحاله خاص»، «اثبات ضرورت»، و «اثبات تناسب نسبت به فعل»

حجة الاسلام والمسلمین حسینی: بعنوان جمع‌بندی جلسه قبل می‌گوئیم بحث «وجود، وقوع و وجوب» عقلاً بمعنای رفع استحاله خاص و اثبات ضرورت و اثبات تناسب نسبت به فعل است.

۱/۱- تعریف فعل در وجوب عقلاً به فعل ایجاد (تکوینی) نسبت به ضرورت آتی (نه امر و نهی و قبول حسن عدل و قبیح ظلم)

اما این فعل، فعل «ایجاد» است نه فعل امر و نهی، چون بایست فعل را به دو صورت تفصیل داد: ۱- اما «تعلیقی و مشروط» بودن به این است که متعلقش وجود پیدا کند. یعنی «اگر آدمی خلق شود» و «اگر این برنامه در مرحله دوم قرار بگیرد» و «اگر...»

فعل «تکوینی» به معنای فعل ایجاد نه اینکه حسن دارد بلکه واجب است که ایجاد بشود. پس سخنی از ضرورت آتی به ایجاد است.

۱/۲- تعلیقی و مشروط بودن تناسب نسبت به فعل در وجوب عقلی و الزامی و تنجیزی بودن تناسب نسبت به فعل در وجوب عقلانی

اما «وجود عقلانی» طبعاً «وجود تناسب عندالعقلاء» است که بایست این امر را مورد دقت بیشتر قرار دهیم.

اما «تعلیقی و مشروط» بودن به این است که

متعلقش وجود پیدا کند. یعنی «اگر آدمی خلق شود» و

«اگر این برنامه در مرحله دوم قرار بگیرد» و «اگر...»

بگونه‌ای که اگر هم برنامه اول انجام نگیرد دیگر آن تناسب، برای وجوب و الزام مطرح نیست.

بنابراین، پس از وقوع، این امر ضروری می‌شود که الان تناسب برنامه دوم رسیده است و برنامه اول هم انجام شده است. لذا وجوبی که در آنجا گفته می‌شد وجودش تعلیقی است در اینجا می‌گوئیم وجودش واقعی است. چون ممکن بود وجوبی که در آنجا وجودش تعلیقی بود اصلاً واجب نشود. اما در اینجا می‌گوئیم حتماً تناسب به وجوب و امر الزام دارد و ضروری است که امر کند و البته بعد از آن هم انشاء صورت می‌گیرد که با مرتبه اقتضائی که قوم مطرح می‌کند تفاوت دارد. اصولاً ایشان، قائل به «اقتضای قبل الخلق» نیستند مگر کسی قائل باشد ماهیات، مستقل بوده و قبل از ایجاد هستند و دارای لسان تقاضا می‌باشند. در هر حال چنین چیزی قابل فرض است اما ایشان در بحث عقلائی، چنین سخنی نمی‌گویند.

اما معنای مرحله «وجوب» آن این است که عقلاء، پس از وقوع و تحقق برنامه دوم که دیگر از وجوب تعلیقی برخوردار نبوده و دارای تناسب تنجیزی است به «الزام» می‌پردازند. یعنی اقتضاء، از صورت تعلیقی در آمده و تبدیل به اقتضای فعلی شده است که پس از این امر، وجوب می‌تواند فعلی شود به اینکه الزام می‌کنند که کسی کاری را انجام بدهد. اگر تا اینجا ابهام و سؤال وجود دارد بفرمائید.

حجة الاسلام میرباقری: «قرار است» بعد نیز باید

لوازم آنرا بحث کنیم.

۲- دعوی انحصار ملاحظه «نسبت، سند، تناسب» در

تفاهم و تخاطب اجتماعی و روابط اجتماعی

(ج): اما در اینجا «قراری نیست» و نمی‌خواهیم آنرا بصورت توصیفی و تعریفی دنبال کنیم. بلکه می‌گوئیم ممکن نیست مفهوم یا ملاحظه ضرورت نسبت در کار نباشد و فرقی نمی‌کند که مثال را از کدامیک از مفاهیم بیاورید. شما نمی‌توانید مثالی بیاورید و یک قضیه تمام شود که در آن نه وجوب نسبت باشد نه سند باشد و نه تناسب. یعنی ما نسبت به مفاهیم، دعوی انحصار داریم.

(س): اینجا هم که صرفاً بحث علم اصول نیست بلکه یک مبحث عام مطرح است.

(ج): این مبحث عام دقیقاً پایه ارتباط است. یعنی ما کلماتی اجتماعی داریم که در پرتو آنها ارتباط جامعه به یکدیگر انجام می‌گیرد. به تعبیر دیگر در آن، عملیات تخاطب انجام می‌گیرد و اینها ابزار مفاهیم تخاطب است.

اما این ابزار بنوبه خود دارای مفاهیم و هویتی هستند بگونه‌ای که اگر این مفاهیم نباشند از کلمات نمی‌توان انتظار ثمردهی چندانی داشت. بلکه کلمات، با آواهائی همچون افتادن صدای برگ یا شکستن شاخه یا... چنین نیست که بتوان مطالبی را که می‌خواهیم درباره آنها بگوئیم در خصوص آن دسته نیز بتوانیم بگوئیم. هرچند ممکن است دلالت هم داشته باشند

اما این دلالت، با ضمیمه کردن تحلیل عقلی است و الا اگر این تحلیل را از آنها برداریم می توان مثلاً صدای شکستن شاخه ای را شنید و جنبش حیوانات را هم از این باب مشاهده کرد که بمعنای این است که حیوان نیز دارای درجه ای از فهم است. ولی زمانی که صدا بلند شد دارای چه اثری نسبت به سنگ و کلوخ و... است قطعاً نسبت به آنها بگونه ای است که موج، فشار ارتعاش داشته باشد و بصورت مکانیکی، چیزی را جابجا کند ولی به این صورت که فهمی در کار باشد (بگونه ای که در اینجا می گوئیم) چنین نیست. به هر حال صداها و آواهایی را انسان به لحاظ جامعه دارد.

۳ - تقسیم معارف به معارف «محتمل، مستند و محقق» برای ترسیم پیدایش فهم تدریجی الحصول از طریق جامعه

اما اشکالی را جناب آقای میرباقری فرمودند که با اجازه ایشان، آنرا قدری تشریح می کنم: اگر کسی قائل شود که فهم از کلمات، الهی است؛ کما اینکه ممکن است یک قول در خصوص «کلمات» که به «وضع» - آنهم از نوع الهی و فطری - است در همین راستا قابل تحلیل باشد. پس در نزد ایشان فطرت، به جعل تکوینی ایجاد شده است همچنانکه فهم از کلمات نیز چنین است. برای تقویت این مبنا هم می توان از آیاتی مثل «و علم آدم الاسماء کلها» بهره جست به اینکه قبل از پیدایش جامعه و اسم گذاری جامعه برای چیزی، «اسماء» بوده است.

این مطلب، جزء معارف محتمل است. یعنی می توان معارف را به سه دسته تقسیم کرد: ۱ - معارف «محتمل» که صرف احتمال، در آنها کافی است و به آن هم جهت می دهیم. کلیه مباحث عرفا، و مفسرین و اهل اخلاق و وعظ از این قبیل است که تبشیر و تنذیر را به السنه مختلف آورده و به آن هم جهت کلی می دهند. شایسته است که اینها صرفاً با تعبیر «احتمال دارد» تمام شوند. به اینها معارف محتمل می گوئیم.

۲ - معارف «مستند» که می توان به «الله تبارک و تعالی» نسبت داد که حتماً بایست به یقین مقنن برسند و از منطق استناد هم گذر کنند. در اینجا طبعاً علم اصول، دخالت اصلی را خواهد داشت. به عبارت دیگر بایست اینها به حجیت برسند که مجدداً به بحث حجیت هم اشاره ای خواهیم داشت.

۳ - معارف «محقق». قطعاً با وجود معارف مستند، بخشی از کار تمام می شود و استناد مناسک یا معرفت یا عمل یا ارزش خاص با قید حدود و ثغور به خداوند متعال صورت می گیرد ولی این مرحله، کلی است به اینکه در آن مطرح نیست که آیا من الآن این کار را انجام دهم یا خیر؟ پس معارف محقق حتماً بایست از مرحله معارف مستند، عبور کرده باشند تا ما بتوانیم موضوع را تشخیص دهیم و به علمی که کاربرد عملی دارد نائل شویم.

اما مانعی نیست که در معارف محتمل، این توضیحی را که ارائه می دهم ذکر شود ولی معارف

تعلیم، بصورت وحی بوده است یا خیر، دیگر از سطوح درک ما خارج است.

به هر حال یکدسته از علوم، برای دسته‌ای خاص از افراد است که وجود ایشان تکویناً غیر از وجود ماست. «کُنْتُ نَبِیًّا وَّ اَدَمُ بَیْنَ الْمَاءِ وَ الطِّینِ». پس هم خلقت آنها تکویناً بگونه‌ای دیگر است و هم نوع علم آنها از قبیل علوم تدریجی الحصول نیست. اما علمی که در آن، ضعف و نقص و خطا راه دارد و می‌تواند معبر باطل و صحیح باشد چگونه علمی است؟ قطعاً نمی‌توان گفت خداوند متعال، تکویناً فهم بشر را «زخرف القول» قرار داده است. پس این، از آن دسته علوم نیست.

ممکن است کسی بگوید همین که ما «فهم» را برابر «دین» قرار دهیم دیگر آن مشکلات نیز مرتفع می‌شود. اما ما می‌گوئیم آیا می‌توانید نسبت به همین قسمت، ادعای عصمت کنید یا اینکه این، امری محال است؟ اگر کسی قائل به وجود خطای در علم باشد دیگر نمی‌تواند از فطری بودن آن چنانی سخن بگوید. چون دخالت شخص در آن مطرح می‌شود و هر جا چنین دخالتی جایز شود دخالت جامعه نیز در آن جایز می‌گردد.

۴- بررسی و نقض شاخصه‌های کاشفیت، محکی داشتن (ارتباط به خود، ارتباط به غیر) و عالم بودن در تعریف علم حضوری

من یک مثال را در باب علم حضوری مطرح

مستند حتماً بایست از علم اصول، گذر کند. ممکن است کسی بگوید امکان دارد که هم وضع، از ناحیه خداوند متعال باشد و هم فطرت. البته هر دو هم دارای «کون» مختص به خود هستند که هر کون به حسب همان است. یعنی هم انسان می‌فهمد و هم این کلمات را خداوند متعال ایجاد کرده است.

بنابراین اصولاً نه وضع، به انسانها و بصورت خاص بازگشت دارد و نه به جوامعی که تقریباً شما همین جامعه را رکن پیدایش کلمات می‌دانید. می‌توان لااقل احتمال چنین چیزی را طرح کرد. اما اشکال این است که پس نبایست فهم‌های مختلفی در کار باشد! چرا که ما تکویناً دارای حوائجی هستیم که طبعاً واضح است فهم ما در بعضی مراتب آن اصلاً دخالت نمی‌کند. مثلاً ضربان قلب، امری ضروری است که مانند بسیاری از فعالیت‌های غیر ارادی بدن (که احتمالاً بلکه قطعاً احصاء آنها برای انسان ممکن نیست) بصورت تکوینی انجام می‌گیرد و فرمان می‌برد. اما آیا مثل ما در جامعه و امر ولایت و تولی و توجه به خداوند متعال و عدم توجه به او و فهم از کلمات و... از قبیل سلولهای بدن و بصورت امری فہری است یا اینکه چنین نیست؟ بله ممکن است دسته‌ای خاص پیدا شوند که به حقایق

امور، علم دارند و نوع علم و کلمات آنها هم با علم و کلمات ما تفاوت دارد؛ هم بگونه‌ای دیگر خلق شده‌اند و هم بگونه‌ای دیگر به آنها علم داده شده است. «عَلَّمَ اَدَمُ الْاَسْمَاءَ» یعنی «ما» او را تعلیم کردیم اما اینکه نحوه

می‌کنم که در آن دقت کنید و اگر بر آن خدشه‌ای دارید طرح بفرمائید.

انسان بیمار، احساس سیری دارد و حالتی که در آن واقع است همین احساس عدم گرسنگی است. اما محکی احساس سیری و معلوم این علم چیست؟ معلوم آن این است که این بدن، احتیاج به غذا ندارد. زمانی که طبیب به معاینه می‌پردازد و می‌گوید عصب معده او فعالیت ندارد و او شدیداً به غذا محتاج است. لذا اگر او تغذیه نشود کل فعالیت جسمی او مختل می‌شود.

حال اینکه می‌گویند این چنین علمی واقعی است آیا به این معناست که این حاکی واقعی است و از محکی آن، حکایت دارد که این بدن واقعاً سیر است؟! آیا این کذب است یا کذب نیست؟

حجة الاسلام شاهرودی: او میل به غذا ندارد و الا آنها این امر را جزء علوم حضوری می‌دانند.

(ج): او که می‌گوید من میل به غذا ندارم بمعنای این است که او سیر است و دیگر نمی‌تواند غذا بخورد. حجة الاسلام میرباقری: اما او نمی‌گوید که بدن من نیاز ندارد بلکه صرفاً مدعی است که او احساس نیاز نمی‌کند و البته واقع امر هم همین است. به تعبیر دیگر نداشتن حالت گرسنگی، بمعنای عدم نیاز واقعی بدن به غذا نیست.

(ج): اما بفرمائید که این حالت، شاخصه چیست؟

(س): این امر دیگر ربطی به علم حضوری ندارد.

(ج): سؤال من این است: آنگاه که او می‌گوید من میل به غذا دارم به چه معناست؟

(س): یعنی من احساس حالتی می‌کنم.

(ج): و حتماً ربطی هم به محکی آن ندارد؟

(س): اصلاً محکی ندارد. چون علم حضوری -

بما هو علم حضوری - کاری به محکی ندارد.

(ج): پس محکی علم حضوری - بما هو علم

حضوری - خود همان علم است. یعنی علم و عالم و معلوم، یکی هستند.

(س): بله هر سه یکی هستند و آنها قائلند که صرفاً در علم حصولی است که خطا اتفاق می‌افتد. لذا می‌گویند ممکن است در تحلیل علم حضوری خطا واقع شود. مثلاً انسان تحلیل می‌کند که «معنای میل نداشتن به غذا این است که بدن من واقعاً به غذا محتاج نیست» و البته پیدا است که این تحلیل، خطاست. در اینجا دیگر علم حضوری در کار نیست بلکه صرفاً یک تحلیل از حالت است.

(ج): مانعی ندارد. ما همین را تحلیل کرده و موضوع بحث قرار می‌دهیم. بنابراین در هیچ موردی ما محکی نداریم همچنانکه نسبت به هیچ چیز هم کاشفیت نداریم.

(س): بله از طریق علم حضوری - بما هو علم

حضوری - هیچ کاشفیتی مطرح نیست.

(ج): پس علم حضوری مطلقاً کاشف نیست.

(س): آلا از خود معلوم. چرا که خودش خودش

است. یعنی خودش معلوم و مکشوف است اما دیگر بیرون از آن واقعاً مکشوفی ندارد.

(ج): اما بایست «خودش خودش است» را بهتر

بفهمیم! اینکه «خودش خودش است» یعنی برابر با هویت خود بوده و اصلاً نمی‌توان به آن علم گفت. چون علم آن است که معلوم خود را معرفی می‌کند. مثلاً این آهن داغ است یا آب روان است یا...

(س): اما تفاوت آنها در این است که اگر مجرد

بود خود را می‌یابد و اگر مادی باشد چنین نیست.

(ج): اینکه «خودش را بیابد» بمعنای این است

که عین یافتن است اما دیگر نمی‌تواند از جایی خبری دهد و دیگر نمی‌توان آنرا علم نسبت به چیزی نامید.

گرچه محکی آن هم بدن خودش باشد اما باز از آن، خبری نیست. چه رسد به اینکه درباره عالم خبر دهد و از مخلوق بودن آن و یا مخلوق بودن خود سخن بگوید!

(س): بله و از اینجا است که آنها می‌گویند ربطی

به علم حضوری هم ندارد. مگر آنکه ارتباط خود را با خدای متعال بیابد که دیگر نمی‌خواهد حکایت کند.

(ج): اینکه نتوانست ارتباط خود را با خود این

جسم حکایت کند به چه معناست؟

(س): بله حتماً نمی‌تواند این ارتباط را حکایت

کند چون جسم، غیر از خودش است.

(ج): اگر نتوانست جسم را - ولو در نیازش -

حکایت کند دیگر نمی‌تواند حتی ذهن را هم بیابد و کلاً

عاجز از یافتن همه چیز می‌شود. یعنی نه حس را

می‌تواند بیابد نه ذهن را و نه خارج از خویش را. در این

حال می‌گوید این صرفاً یکی از اوصاف است

همچنانکه داغ بودن آهن گداخته نیز چنین است. چه

اینکه گرمی و سردی یا یکدیگر تفاوت دارند و در اینجا

نیز چنین حالتی است. مثلاً انسانی بیمار است و انسانی

دیگر عالم می‌باشد. آیا این دو را می‌توان یکسان فرض

کرد اما با دو کیفیت از حال؟!

اصولاً این نحوه تعبیر کردن از علم صحیح

نیست. گاهی است که انسان، بنا را بر تنسک می‌گذارد و

می‌خواهد لا ینقطع چیزی را بگوید! اما گاهی است که

می‌خواهد بگوید بنا بوده علم، دارای معلومی باشد.

(س): اما نه معلوم بیرون.

(ج): در اینجا اصلاً ربطی به معلوم بیرونی هم

ندارد.

(س): بله صرفاً ربط کاشفیت ندارد ولی ممکن

است ربط علیتی داشته باشد.

(ج): بله این ربط را ممکن است داشته باشد چه

اینکه آهن نیز در کوره، گداخته و داغ شود! اما اصولاً

این گونه تعریف کردن از علم و معرفی کردن علم، به

چنین امری چه فایده‌ای دارد؟ بله اینکه در آن، متصرف

بالکل نیست در جای خود محفوظ است.

(س): اما ممکن است در ایجاد علم حضوری،

فاعلیت دخالت کند لذا منافاتی با آن امر ندارد.

۴/۱ - ضرورت توجه به سه مبنا «تجربیدی، کاربردی و

نظام ولایت» در تعریف علم

(ج): خیر! مسلماً شما که نمی‌گوئید ما قوه عالم

شدن را کم و زیاد کرده و هوش و حافظه و حساسیت را

تقویت می‌کنیم. چون این سخنان در کار نیست و اصلاً

این امر، از آنها بریده است. مثلاً قصد داریم فرد

وسواسی یا سفیه را معالجه کنیم که قطعاً ربطی به آنها

ندارد و کلاً از آنها فارغ است.

(س): اما منافاتی ندارد یا اینکه بگوئیم علم،

دارای معدّاتی است. اصولاً آنها که نمی‌گویند علم

حضور، دارای علل معدّه نیست.

(ج): اما این سخن دیگری است. اساساً در مقام

تعریف علم، گاهی از طریق «جنس و فصل» اقدام

می‌کنیم و گاهی هم به «متغیرها» روی می‌آوریم و گاهی

هم آنها «بسیط» می‌کنیم و دیگر جنس و فصل را هم

نمی‌آوریم پس سه نوع تعریف، قابل طرح است: ۱ -

تعریف با عقل انتزاعی که جنس و فصل و لااقل

طاقچه‌ای را برای آن قرار می‌دهد.

(س): اما ایشان نیز قائل به جنس و فصل و

حضور مجرد لمجرد هستند.

(ج): بله این، کار عقل است نه کار آن. اصولاً

حضور مجرد لمجرد، بمعنای اشراف به غیر است. اما

اینکه ربط آن را از غیر می‌بریم در واقع آنرا بسیط هم

می‌کنیم. یا اینکه آنرا به تحلیل عقل انتزاعی، مرکب

کرده و می‌گوئیم از جنس و فصل استفاده کرده و

طبقه‌ای را برای آن قرار می‌دهیم تا بتوانیم نسبت آنرا به

بقیه بسنجیم و سپس برای آن، احکامی بیان کنیم و الخ.

و یا اینکه متغیرها و عوامل درونزا و برونزا را بیان

می‌کنیم. مثلاً عوامل اجتماعی را عوامل برونزا می‌نامیم

و عوامل اختیار خودش را عوامل درونزا می‌دانیم. این

نیز یک شیوه است. یا اینکه اصلاً آنرا بسیط کرده و

حقیقت علم را به علم حضوری، تعریف می‌کنیم.

البته این اخیری، دارای معنای دومی نیز هست

چراکه اصلاً نتوانسته‌ایم آنرا معنا کنیم و ربط آنرا به

معلوم، تمام کنیم لذا دعوا را بصورت وارونه شروع

کرده و برای فرار از جواب مسئله ادعا کرده‌ایم که وسط

دنیا همین جاست که ما می‌گوئیم این همان معنای دوم

آن است که در واقع روی دیگر سکه است. چون در بیان

علم، با مشکل روبرو شده‌ایم لذا به این نکته پناه

آورده‌ایم که اصلاً این خودش، خودش است! حال

فرقی نمی‌کند این نکته، ناشی از جهل باشد چراکه

کسی ادعا می‌کند اصل در عالم، «وجود» است و

دیگری می‌گوید «ماهیت» است. و البته ربطی هم به

عالم ندارد و فعلاً اینها دو حالت و دو یافت دارند که

ضد یکدیگر نیز بوده و البته در خصوص یک موضوع

هم سخن می‌گویند. اما ما می‌گوئیم ابتدائاً بایست آنرا از

جهان برید چراکه حالت شما، حالت خودتان است و

دو حال هم بیشتر ندارید.

(س): اما ایشان این را در باب علم حضوری

می‌گویند.

نامید.

(ج): بله در مورد علم حضوری است که قله علم محسوب می‌شود چون علم حصولی، کار می‌کند تا تازه کیف نفس شود و تا تجرید نشود کیف نفس نمی‌شود. ۴/۲ - عدم قدرت تحلیل علم حضوری از رفتار کامپیوتر و کارآمدی آن در هماهنگ‌سازی رفتارها

من نکته دیگری را با بیان چند تمثیل متذکر می‌شود تا به کنه استدلالات قوم بیشتر واقف شویم. (س): آیا اشکالی ندارد که بحث، مقداری از مسیر خود خارج شود؟!

(ج): شما از «حضور مجرد لمجرد» سخن می‌گوئید در حالی که می‌توان یک کتابخانه اطلاعات را در یک علامت، فشرده کرد و در یک لحظه به آنطرف دنیا ارسال کرد. آیا این، حضور مجرد است یا حضور مرکب؟

(س): اما این امر در نزد ایشان اصلاً علم محسوب نمی‌شود.

(ج): آیا این کثرت و وحدتی که پیدا می‌کند جزء مجردات است یا مرکبات؟

(س): چون مجرد نیست لذا علم هم نیست.

(ج): پس مجرد نیست.

(س): بله بنظر قوم، مجرد نیست و آن فعل و انفعالات هم علم محسوب نمی‌شود.

(ج): اشکالی ندارد پس این علم نیست.

(س): یعنی هیچگاه کامپیوتر را نمی‌توان عالم

(ج): حال که علم نیست بفرمائید کارآمدی همین امر در «هماهنگ‌سازی» چیست؟ آیا غیر از این است که مدیریت قطارهای مسافری را در کشورهایی مثل ژاپن، همین امر بعهده دارد؟ حال آنکه ما می‌دانیم که این ابزار، عالم نیست تا بتواند یک قطار را در یک زمان و مکان مشخص، متوقف کند و یا به حرکت وادارد. اصلاً در این منظره اینها ربطی به علم ندارد اما آنها که دارای دو قول متناقض در یک عرصه هستند آن اقوال را علم و خود را عالم می‌دانند!

(س): آنها می‌گویند که این، روح مجرد دارد لذا علم است ولی آن امر چنین نیست پس علم نیست.

(ج): اما آن روح مجردی که در نزد قوم، امر ضروری فهم است چگونه است حال آنکه در این طرف عالم، با همین امر غیر مجرد، جامعه‌ای را اداره می‌کنند؟!

(س): آنها می‌گویند که پشت این امر، روح مجرد است و اینها ابزار آن محسوب می‌شوند، مثل چشم که ابزار همان روح مجرد است برای دیدن.

(ج): اما ما می‌گوئیم با ساختن یک نرم‌افزار توسط یک عقل و در قالب یک کپسول، آنرا به آنطرف عالم منتقل می‌کنند حال آنکه خود او در این طرف عالم است و مثلاً در حال استراحت است! قطارها نیز سر ساعت، بطور منظم در حال آمد و شد هستند. حال ما می‌گوئیم که این علم نیست اما دو یقین متناقض، علم

محسوب می شود و صاحبان آنها نیز عالم شمرده می شوند!

(س): حضرتعالی علم را به «کارآمدی» تعریف می فرمائید اما چرا بایست چنین باشد؟

(ج): اصلاً به کارآمدی، تعریف نمی شود تا قرار ما سر جای خود باقی باشد. حال بایست دید ما در اینجا قرار می گذاریم یا قضیه بگونه ای دیگر است. اصولاً آیا بحث ما بحث قرار است یا امر دیگری است؟ (س): ما اصلاً آن فرض را کنار می گذاریم که می گفتیم فهم زبانی، فهم فطری باشد هر چند ما اساس فطرت در فهم را هم منکر نیستیم ولی اینکه همه زبان، فطری باشد نمی تواند مورد پذیرش باشد.

(ج): بله اما به این نکته نیز توجه کنید که فطرت، قوه فهم را درست می کند.

(س): و قوه آن هم اقتضاء خاص دارد. لذا چنین نیست که هر چیزی را که بخواهد بتواند بفهمد.

۵ - تحلیل از فهم در نظام ولایت به توسعه بهینه دائمی حول جهت اختیار نسبت به سه قوه «تأثر، حافظه و هوش»

(ج): قطعاً قوه فهم با قوه آب خوردن یا ورزش کردن یا دیگر قوا، تفاوت دارد. پس حتماً قوه آن، یک قوه خاص است.

(س): و البته نسبت به فهم هم تعیین دارد.

(ج): بنظر ما می رسد که قوه خاص آن هم یک مرتبه دارد که این قوه، مرحله «تأثر» آن است و در یک

مرحله هم تأثرات را در بایگانی، «حفظ» می کند و در یک مرحله هم از «قدرت زیرو رو کردن» اینها برخوردار است. و آنچه اینها را تبدیل به علم می کند، گردش دائمی آنهاست نه نفس این سه امر.

و اما در گردش، آنچه واقع می شود «بهینه» است که این بهینه هم نسبت به «جهت اختیار»، واقع می شود. در این حال است که حساسیت نسبت به درجه ای از مطالب، بالا می رود و نسبت به دسته ای دیگر، پائین می آید. یعنی گردش مستمر و بهینه حول جهتگیری باعث می شود که او نسبت به اموری، از حساسیت کمتری برخوردار شود و نسبت به اموری دیگر، از حساسیت افزونتری بهره مند گردد. هکذا در عرصه حافظه هم از دسته ای مطالب، صور متعدد و مناسبتهای مختلف آنرا بایگانی می کند ولی نسبت به دسته ای دیگر، از این امر برخوردار نیست. همچنین در عرصه بهینه سازی - یعنی کاری که هوش انجام می دهد - حتماً به کیفیت خاصی، گردش می کند. اما تمامی اینها حول محور «اختیار» هستند. شکی نیست که اگر بشر، از این قوه فطری برخوردار نبود توان انجام هیچ کاری را هم نداشت.

البته این سه قوه، در حیوانات نیز وجود دارد؛ یعنی هم حساسیت دارند و هم از بایگانی و حافظه برخوردارند و هم به هوش و قوه بهینه مسلحند. اما این قوا دیگر حول محور اختیار، چرخش ندارند و چون انباشت پیدا نمی کنند لذا به مرحله بهینه هم نمی رسند

و به تعبیر قوم، به درک از کلیات - و به اصطلاح ما، به قوه بهینه - نائل نمی شوند.

البته زمانی هم که بهینه می شوند بهینه بر بهینه هم صورت گیرد تا جایی که «تکامل بهینه» محقق شود. در تکامل یا توسعه بهینه، وحدت و کثرت جدید ایجاد می شود که سخن دیگری است. اما بینیم این امر که از آن قبلاً به «تکیف، تبدل و تمثل» تعبیر کردیم چگونه است؟

حجة الاسلام رضائی: بفرمائید متناظر «تکیف، تبدل و تمثل» در اینجا چیست؟

(ج): گفتیم که متناظر آنها عبارت است از: «حساسیت، حافظه و هوش». البته چرخش اینها هم حول محور اختیار است که کلاً عملیات سنجش محسوب شده و مربوط به دستگاه عقل می باشند و از آنها به «گمانه، گزینش و پردازش» تعبیر کردیم.

(س): آیا تعبیر «متناظر» در اینجا صحیح است؟
(ج): بله متناظر با این دو می است؛ یعنی «گمانه، گزینش و پردازش». پس اول آن، حساسیت است و سپس حافظه و در نهایت، کار هوش است که همان بهینه سازی می باشد.

زمانی که بهینه سازی، حول محور اختیار صورت گرفت توسعه در بهینه صورت می گیرد که همان مفهوم علم، محقق می شود. پس اگر توسعه بهینه حاصل شود «علم سنجشی» بوجود می آید که این علم هم نسبتی بین «حالت» (که رئیس آن، اختیار است) و «سنجش»

محسوب می گردد. و واضح است که یقین مقنن نیز از طریق همین نظام حالت و سنجش پیدا می شود.

۶- ضرورت توجه به تقسیم مفاهیم بعنوان مصنوع فهم برای دستیابی به اقسام خطابات و کلمات بنحو مقنن و نقد تقسیم مفاهیم به حقیقی و اعتباری در نزد قوم

ما در این باب که «فهم چیست و متغیرهای آن چگونه عمل می کند؟» قبلاً مطالبی را بیان کردیم و اینک نیز اجمالاً مطالب دیگری را مورد دقت قرار دادیم که البته بیان تفصیل بحث «فهم و شناخت شناسی» بایست در جای خود مطرح شود.

اما ما فعلاً بدنبال مفهومی هستیم که مصنوع فهم است. ولی چرا اصولاً به «مفهوم» نیازمندیم؟ چون می خواهیم اقسام مفاهیم را ملاحظه کنیم تا از رهگذر این امر بتوانیم از کلمات و اقسام خطاب بصورت مقنن، به مطالب لازم برسیم و پس از استنباط، دستورات مورد نظر را استخراج کنیم. لذا ما به مفاهیم نیازمندیم چون می خواهیم با اقسام خطابات موجود، به دستور و فرمان مولی عمل کنیم.

اما قوم، اقسام مفاهیم را در یک تقسیم بندی، به مفاهیم «حقیقی» و «اعتباری» تقسیم کردند و سپس مفاهیم اعتباری را در بخشی آوردند که یک قسمت آن باعتبار فلسفی، مربوط به خواص بود و سپس باعتبار اینکه مثلاً انشاء اصل است (حال یا انشاء عرفی باشد یا عقلانی) به ذکر اقسام وضع پرداخته بودند تا بتوانند در مورد اقسام کلماتی که از شارع رسیده است به اظهار

نظر پردازند.

ما نیز در اینجا وارد تقسیمی شدیم و گفتیم که چنین نیست. اولاً تمامی مفاهیم و علوم را که نزد ما انسانها معمولی است (که این مفاهیم اخیری به توصیف حقیقت می پردازند) نباید نه بگونه حقیقی محض و نه بصورت اعتباری محض، مورد پذیرش قرار داد. طبعاً عمده استدلال این است که اختیار، در کل ملاحظات «عقلیه، عرفیه و انشائی» حضور دارد لذا دیگر نمی توان آنرا بصورتی حقیقی - آنچنانکه قوم می گوید - به تصویر کشید.

۶/۱ - تقسیم مفاهیم به «عقلی، عرفی، عقلانی» با محوریت عقل در نزد قوم بدلیل تحلیل داشتن از عرف و عقلاء بوسیله آن

اما برای آنکه در بیان مطالب، به قوم نزدیک شویم از ورود در بحث اصل قرار دادن انشاء و اختیار صرف نظر کردیم. بنابراین تقسیم بندی مفاهیم، در عین آنکه قراردادی نیست و ما نیز آنها را به همین سه قسم «عقلی، عرفی و عقلانی» تقسیم خواهیم کرد اما حتماً تقدم و تأخر آنها متفاوت خواهد بود لکن انحصار آنها در این سه امر، تفاوتی نخواهد داشت. یعنی در خصوص تقدم و تأخر گاهی می گوئید محوره، انشاء

است و سپس عرف است و نهایتاً عقل و یا بالعکس و گاهی می گوئید خیر، محوره در فهم خطاب، عرف است. اما اگر بنا بر بیان قوم، ابتدائاً از محوریت «عقل» سخن بگوئیم قضیه چگونه خواهد بود حال آنکه می دانیم که

اصولیین ارتکازات عرفی را اصل می دانند؟ در جواب می گوئیم ایشان منطقی که بر اساس آن، مفاهیم را تقسیم می کنند از عقل می دانند. یعنی زمانی که می گویند مفهوم، یا حقیقی است یا اعتباری؛ حتماً این امر از دستگاه عقلی ناشی می شود. بیانی را که ایشان در ریشه ای ترین زیر ساخت ها مورد دقت و تأکید قرار می دهند ما را به این نتیجه می رساند که در آن، عقل اصل است؛ چه اینکه وقتی عقل در این باره نظر می دهد که تکلیف عرف - بصورت کلی و نه جزئی - چیست خود بخود ما به همین امر رهنمون می شویم.

ما قبلاً مطلب مهمی را در «خصوص چیستی فهم و مفاهیم» بیان کردیم و مطلبی را نیز در خصوص انحصار دسته بندیها مورد توجه قرار دادیم به اینکه آیا «احراز» (یعنی نسبت عقلی و آنچه در پایان، کار هوش است) و «سند» (عرفی) و «تناسب» (عقلانی) بگونه ای است که عقل، به انحصار اینها حکم می کند؟ قطعاً عقل نمی تواند جامعه را انکار کند و روابط اجتماعی را موضوع بحث قرار دهد چون در روابط اجتماعی، موضوعاً «جامعه» اصل است و پیدا است که در آن صورت، خلاف فرض لازم می آید.

۶/۲ - اجتماعی بودن خصلت ابزارهای مخاطب

مجدداً تکرار می کنم! عقل نمی تواند در سند، جامعه را حذف کند چون سند، مربوط به روابط اجتماعی و جامعه است. اصولاً سند، از خصوصیات ارتباط اجتماعی است. اگر جامعه مطلقاً حذف شود

دیگر سندی برای امر و نهی و مخاطب اجتماعی وجود نخواهد داشت. سند، از عوارض قبول جامعه است. سند، غیر از «آیه» است چرا که آیه، مطلق نشانه است ولی سند، نشانه پذیرفته شده نسبت به یک مطلب است که این امر هم بدون جامعه امکانپذیر نیست. این امر مثل آن است که بگوئیم می توان «لسان» را حذف کرد! حال آنکه می دانیم که زبان، از خصوصیات ارتباط است و ارتباط هم از آن جامعه است.

ممکن است در جایی سخن از «اَوْحَى الِی النَّحْلِ» به میان آید که در آنجا اصلاً زبان بکار نمی آید. ولی این موارد اصلاً موضوع بحث ما در استنباط نیست بلکه موضوع بحث ما جایی است که می توان از وجود میلها و کششها (که در وجود مانیز هست) سخن گفت و البته ربوبیت هم بایست از این طریق انجام بگیرد. هر چند آنها می توانند در فهم، دخیل باشند اما این بحث دیگری است. همچنانکه اینکه بایست به ولایه، تولی داشته باشیم بحث دیگری است. ما فعلاً در خصوص «ابزارها و ابزارشناسی» بحث می کنیم که خصلت این ابزارها هم خصلت اجتماعی است.

حجة الاسلام شاهرودی: اما قوم که بصورت فی الجمله اینها را منکر نیست و از تأثیر جامعه و پذیرفته شده های آن، در زبان و تفاهم و استنباط نیز سخن می گوید.

۷- دعوی انحصار و ضرورت عقلاً به «احراز نسبت، اخبار از سند، انشاء تناسب» در لسان مخاطب و مفاهیم و عدم انحصار و ضرورت در احراز عقلی و قبول آیات الهی

(ج): ما هم فعلاً بیش از این نمی گوئیم و کاری به انکار یا قبول آنها هم نداریم بلکه ما به انحصار عقلی توجه داریم و می خواهیم بگوئیم اصولاً بدون سند، کار عقل نمی تواند در امر مخاطب به تنهایی انجام بگیرد. بر خلاف «آیه»

و «نسبت» و احراز عقلی که انسان می تواند کسی را نبیند و هیچ بیانی هم از آن نداشته باشد. وجود حساسیت، حافظه و هوش بدن را هم مخلوق بداند و بگوید روزی، اینها نبوده اند و الآن بود شده اند. او می تواند التزام و اعتقاد به چیزی پیدا کند؛ اما نمی تواند مخاطب پیدا کند؛ چون مخاطب، نیازمند سند است آنهم بصورت سند اجتماعی و «پذیرش» شاخصه پذیرش هم «انسباق» است.

پس ما الآن نه قول قوم را رد و نه آنرا قبول می کنیم بلکه می خواهیم ببینیم که آیا مفاهیم، به این سه دسته منحصر هستند؟

حجة الاسلام میرباقری: چرا ما بایست از سند، به «مفهوم» تعبیر کنیم حال آنکه اصلاً معلوم نیست که سند یعنی چه؟

۷/۱- نیازمندی عقل به سند از طریق انسباق و تبادر در مورد نسبت‌های اجتماعی و فهم از روابط پذیرفته شده

(ج): فهم از پذیرش بگونه‌ای است که آن پذیرش - همچون آیه و نشانه - سندی برای یک نحوه ارتباط در جامعه است.

(س): آیا «سند است» به این معناست که اثبات کند که ارتباط اینگونه هست؟

(ج): برای کیفیت است.

(س): آیا برای اثبات این است که مراد چنین است؟

(ج): هرگونه اثباتی نسبت به کیف پذیرش یک دسته منتهی می‌شود که آنرا هم در ارتباط، لازم داریم. حال در این عرصه ارتباط، فرقی نمی‌کند که نام آنرا مخاطب یا تفاهم یا هر امر دیگری بگذاریم. اگر از لسان مخاطب سخن می‌گوئیم می‌توان وسیله تشخیص و شاخصه آنرا انسباق و تبادر نامید.

گفتن این امر که عقل، در نسبت‌های اجتماعی نیازمند سند است ابتدائاً ساده بنظر می‌رسد. اگر شما به نخهای نازک پنبه یا رشته‌های بسیار نازک کرک و مو... که برای بافتن یک منسوج مورد استفاده قرار می‌گیرد نگاه کنید می‌بینید که در ابتداء، از لباس و پارچه خبری نیست و هر یک بصورت رشته‌های از هم جدا با درازای کوتاه در کنار هم تنیده شده‌اند اما زمانی که به هم تابیده می‌شوند تبدیل به نخ شده و سپس پارچه و لباس را بوجود می‌آورند که می‌توان برای مهار و هدایت یک

کشتی بزرگ، از همین تارهای ضعیف، یک بادبان و یا یک لنگر قوی ساخت. هکذا ساختمانهای بزرگ اجتماعی نیز از همین قبیل است و با همین امر است که ثواب و عقاب معنا پیدا می‌کند بگذریم.

ما بدنبان این هستیم که پایه لسان مخاطب را در «مفاهیم» پیدا کنیم. البته بعداً خواهیم گفت که اگر شما توانستید انحصار مفاهیم مورد نظر خود را به «احراز نسبت، اخبار از سند و انشاء تناسب» اثبات کنید حتماً می‌توانید تفاوت مبنای خود را با مبنای قوم هم تمام کنید. و زمانی هم که اینها را درهم ضرب می‌کنید می‌گوئید ممکن است موضوع ما نسبت باشد و محمول آن، سند باشد یا بالعکس و نسبت حکمیة آن هم مثلاً انشاء باشد. قطعاً با این ضربها می‌توان مقدماتی را تجزیه و تحلیل کرد.

۸- پرسش و پاسخ به سؤالات

حجت‌الاسلام پیروزمند: نهایت بیان حضرت تعالی این است که ما به این سه امر احتیاج داریم اما در باب انحصار آن در مقابل مبنای قوم چه می‌توان گفت؟ چه اینکه آن امر به سلب و ایجاب بازگشت دارد.

(ج): بایست تکلیف آنرا هم بعداً روشن کنیم. اگر انشاء در آینده، مطلب را بصورت سلب و ایجابی هم تمام کردیم و دیدیم که یا احراز است و یا نیست. طبعاً اگر احراز نباشد آنگاه درک انتظار یا نیاز، درک دیگری است که از قبیل احراز نیست. یعنی احراز می‌شود اما انتظار پیدا نمی‌شود. و بالعکس، انتظار، قبل

- از احراز عقلی پیدا می شود که عبارت دیگر در آنجا
میل هست. اما اینکه «تفاوت میل با سنجش چیست؟»
بحث دیگری است.
- حجة الاسلام میرباقری: گاهی حضرتعالی بحث
را به «تحلیل» می برید. مثلاً شما عرف را به نیاز و ارضاء
و... تحلیل می کنید.
- (ج): اما چرا چنین تحلیلی کردیم؟ چون
خواستیم تفاوت نوع اجتماعی را با احراز، در مقام
تعریف بیان کنیم. و اگر هم سخن از انحصار می گوئیم
باز به همین علت است. انتظار، از قبیل امور مربوط به
میل و احساس نیاز است و نه مربوط به ملاحظه نسبت.
(س): اما این با چه مکانیزمی، تبدیل به مفهوم
می شود؟ چرا که بالاخره انتظار، مفهوم نیست.
- (ج): در مورد مکانیزم آن بعداً سخن می گوئیم.
- (س): اما بحث ما کلاً درباره مفاهیم است.
- (ج): ولی بایست «پایه» را بیان و تحلیل کنید که
چه اموری کلاً اصلی است؟ در این حال می توانید از دو
راه وارد شوید: کلیه مفاهیم یا به احراز عقلی تمام
می شوند و یا به پذیرش عرفی و یا به انشاء عقلانی. لذا
هیچ مفهومی در اختیار ما نیست مگر آنکه در این
انحصار می گنجد.
- (س): آیا اثبات قضایا به یکی از این امور صورت
می گیرد یا اینکه مقصود از مفاهیم، مفاهیم مفرد از
قضیه است؟
- (ج): خیر! مفاهیم، در قضیه ملاحظه شده.
- است.
- (س): یعنی کلیه احکامی که ما صورت
می دهیم.
- (ج): بله. هر حکمی را که در اختیار دارید
می تواند ترکیب شود که به آن هم اشاره کردیم.
- (س): بله فرمودید که «البین حجة» نیز چنین
است.
- (ج): و البته الان وارد در ترکیبات آن نمی شویم.
- (س): آیا مقصود، از مفاهیم هم همان احکام
است؟
- (ج): بله و احکامی هم شامل صغری و کبری و
کلاً بصورت یک قضیه کامل است و دارای موضوع و
محمول و نتیجه است. این امر یا بایست به احراز عقلی
بازگردد یا به اخبار عرفی و یا به انشاء عقلانی. ما از این
طرف هم می توانیم یک استقراء کنیم و بالا بیائیم به
اینکه بگوئیم: ۱ - موردی را پیدا کنید که غیر از این
باشد. ۲ - می توانیم دقت کنیم که هر یک از این سه مبنا
چه هستند و در واقع به تحلیل سه مبنا پردازیم. ۳ -
مرحله دیگر هم این است که «جامع» آنها را معین کنیم و
بگوئیم چگونه درهم ضرب می شوند.
- اما این مبحث را ما در مقابل بحث «وضع» قرار
می دهیم چون اصولاً بیش از اصول «لفظی، عقلی و
عقلانی» وجود ندارد و تکلیف آنها هم در همین جا
روشن می شود. نهایتاً چنین است که بعداً آنها را در یک
نظام وارد می کنیم که می توان نام آنرا ماتریس و مدل و

ترکیب شدن و... گذاشت تا بدین وسیله نشان دهیم که هر استدلال و قضیه‌ای که از مقدمه‌ای توسط یک اصولی صورت گرفته است چگونه است.

در پایان هم مناسب است که به دو سه نکته اشاره کنم: ممکن است کسی ادعا کند که در اجتهاد در فقه همین امر برای مجتهد کافی است که بمحض احراز نسبت حکم فرعی به شارع، برای او ایجاد وظیفه شود. اما ما می‌خواهیم بگوئیم که اجتهاد در اصول، از این قبیل نیست و حتماً دخالت در روش را لازم دارد. این دخالت هم به این معناست که ممکن است شاگردان، مقلد در اصول باشند و مجتهد در فقه. بنابراین نسبت دادن امری به شرع، از طریق تقلید انجام می‌گیرد بدون

آنکه لزوماً مجتهد در اصول باشند. شما بایست فرض خطا در اصول داشته باشید و آنگاه ببینید آیا احراز در فقه، کارساز است؟ حال اگر بخواهید به احراز در اصول، ضریب بدهید بایست بگوئید که ضریب آن چند برابر است؟ ما می‌گوئیم که حتماً بحث اصول را بایست به تفاهم اجتماعی رساند؛ یعنی بحث روش حتماً بایست برای بحث بین اکابر مورد استفاده قرار گیرد تا خطای آن به حداقل برسد چون استفراغ وسع آن نمی‌تواند بصورت فردی انجام شود.

و آخر دعویٰ ان الحمد لله رب العالمین.

فلسفه اصول

طبقه‌بندی مفاهیم «رابطه بین شناخت و حقیقت»

استاد: حجة الاسلام والمسلمین حسینی الهاشمی تنظیم از: گروه پژوهشی - کارشناسی اصول فقه دفتر فرهنگستان علوم اسلامی

تعریف فهم بعنوان مقسم مفاهیم عرفی، عقلی، عقلانی و تحلیل آن در
سه سطح فهم موضوعاً، موضوعات فهم و آثار فهم

فهرست:

- ۱- بررسی تعریف اصل فهم بعنوان مقسم یا ریشه واحد برای مفاهیم «عرفی، عقلی، عقلانی» بر مبنای منطق نظام ولایت..... ۱
- ۱/۱- بررسی مقسم مفاهیم «عرفی، عقلی، عقلانی» در تقسیم فهم به موضوعاً، موضوعات و آثار (غیر استقرانی بودن تقسیم)..... ۱
- ۱/۲- فهم حسی زیربنای مفاهیم عرفی و عرفی شدن مطالب شاخصه کثرت در فهم..... ۱
- ۱/۲/۱- پذیرش عمومی بمعنای تطبیق در مرتبه کثرت فهم و حسی بودن مرتبه تطبیق..... ۲
- ۲- تعریف فهم به بهینه گردش امور سنجشی در سه حوزه متقوم روحی، نظری، حسی حول اراده در نظام ولایت..... ۲
- ۲/۱- تعریف قوه فهم به سه ۱- قوه تأثر (متکیف شدن)، ۲- قوه حفظ ۳- قوه هوش (ایجاد ارتباط)..... ۲
- ۲/۲- متکیف، تبدیل، تمثیل، سه مرتبه افعال قوه فهم و دگرمانه، گزینش و پردازش، آثار قوه فهم..... ۲
- ۲/۳- تقوم سه بخش روحی (جهت‌گیری، موضع‌گیری، مجاهده)، بخش نظری، بخش حسی (تجربه، تحلیل، ترکیب)..... ۲
- ۲/۴- بهینه ابهام و اجمال قوا بوسیله آزمون و خطا در تطبیق حسی..... ۳
- ۲/۵- تبدیل جهت‌گیری به وحدت و کثرت نظام و نمونه‌سازی مربوط به قوه عقل (تحلیل) و اصل بودن تولی و ولایت روحی در به وحدت رسیدن یک اختیار به اختیار دیگر..... ۳
- ۲/۶- سرپرستی و انشاء در مرتبه تولی و ولایت و وحدت فهم، تبدیل جهت به کثرت بوسیله نسبت و تناسب در مرتبه تحلیل عقلانی، پیدایش کثرت در مرتبه تطبیق حسی یا عرفی..... ۲

۲/۷ - تحلیل حرکت، فهم، در مفاهیم، بر مبنای منطق نظام ولایت بر اساس «ولایت، تولی و تصرف» و اصل بودن اراده و انشاء در

پیدایش مفاهیم ۲

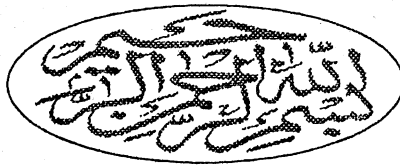
۳ - مقایسه مبنای نظام ولایت در تحلیل مفاهیم با مبنای تحلیل مادی و مبنای تحلیل انتزاعی ۴

۳/۱ - بررسی شاخصه حضور و کاشفیت در تعریف علم حضوری و نقض تعریف قوم ۵

۳/۲ - جمع بندی از مقایسه مبانی مختلف از تعریف علم ۸

۴ - مقایسه تعریف حجیت در مبنای قوم و مبنای نظام ولایت ۸

نام جزوه:	فلسفه اصول	تاریخ جلسه:	۷۹/۹/۲
استاد:	حجة الاسلام والمسلمین حسینی الهاشمی	حروفچینی و صفحه آرایی:	خانم رضوانی
پیاده کننده:	آقای نیک منش	تاریخ انتشار:	۷۹/۱۰/۳
عنوان گذار:	حجة الاسلام صدوق	کد بایگانی کامپیوتری:	۰۱۰۹۲۰۸۰
ویراستار:	آقای نیک منش	زمان جلسه:	۳۲ دقیقه
کنترل نهائی:	حجة الاسلام رضائی		



تعریف فهم بعنوان مقسم مفاهیم عرفی، عقلی و عقلانی و تحلیل آن در سه سطح فهم موضوعاً، موضوعات فهم و آثار فهم

- ۱- بررسی تعریف اصل فهم بعنوان مقسم یا ریشه واحد برای مفاهیم «عرفی، عقلی، عقلانی» بر مبنای منطق نظا و ولایت
- حجة الاسلام والمسلمین حسینی: بحث این جلسه در این خصوص است که آیا بتوانیم مقسم اقسام را - پس از تعریف اصل فهم - تعیین کنیم و بگوئیم چرا و چگونه این مقسم به سه دسته تقسیم می شود؟
- ۱/۱- بررسی مقسم مفاهیم «عرفی، عقلی، عقلانی» در تقسیم فهم به موضوعاً، موضوعات و آثار (غیر استقرائی بودن تقسیم)
- یک راه، راه استقراء است و دیگری هم راهی است که می توان این مطلب را از بالا به پائین تمام کرد. ابتدائاً بایست خود آنرا به لحاظ «موضوعاً، موضوعات
- و آثارش» مورد دقت قرار دهیم تا بعداً ببینیم خود آن چگونه می تواند مقسم قرار گیرد؟
- ۱/۲- فهم حسی زیربنای مفاهیم عرفی و عرفی شدن مطالب شاخصه کثرت در فهم
- آیا می توان گفت زیربنای عرف، «فهم حسی» است که مربوط به «کثرت» می باشد؟ آیا شاخصه کثرت در فهم، عرفی شدن مطلب است؟ یعنی زمانی است که صرفاً فرض می کنیم در تولی و ولایت، پسند پسند «روحی» است و انشاء هم زیربنای انشاء است ولی در نسبت، پسند پسند «عقلی» است که نوعی دیگر از پسند اما از نوع نظری می باشد. و بالاخره یک مرتبه از پسند هم پسند «حسی» است که می توان آنرا عرفی دانست.

۱/۲/۱ - پذیرش عمومی بمعنای تطبیق در مرتبه کثرت

فهم و حسی بودن مرتبه تطبیق

سپس می‌گوئیم وقتی یک امر به پذیرش عموم می‌رسد معنای آن، «تطبیق» است و تطبیق هم مرتبه کثرت است. و وقتی که در مرتبه نسبت است تبدیل شدن جهت، به یک کثرت است و بالاخره وقتی که در مرتبه پسند روحی است جهتگیری است. البته هر سه اینها با یکدیگر ترکیب پیدا کرده و کثرت می‌یابند. یعنی انسان نسبت به اشیاء عینی هم حساسیت روحی پیدا می‌کند اما این امر، پس از تطبیق صورت می‌گیرد.

حجة الاسلام میرباقری: پس سه نوع پسند

«روحی، عقلی و حسی» پیدا شد.

۲ - تعریف فهم به بهینه گردش امور سنجشی در سه حوزه متقوم روحی، نظری، حسی حول اراده در نظام ولایت

(ج): بله. پس از تطبیق است که شما می‌گوئید

من مزه فلان میوه را دوست دارم و الا قبل از تطبیق، این سخن بی‌معناست. لذا تطبیق در اینجا یک تطبیق حسی است. مثلاً شما نوعی از انار یا سیب را دوست می‌دارید که تعین کامل این امر، قبل از تطبیق، بی‌معناست. اصولاً تعین تام تطبیقی که به کثرت منتهی می‌شود و تعینها هم خاص شده و دیگر مصادیق متعددی را نمی‌توان برای آن سراغ گرفت قطعاً به حس ختم می‌گردد.

۲/۱ - تعریف قوه فهم به سه ۱ - قوه تأثر (متکیف شدن)،

۲ - قوه حفظ ۳ - قوه هوش (ایجاد ارتباط)

البته قبلاً نیز گفته‌ایم آن نوع بهینه‌سازی که دائماً انجام می‌گیرد و تکامل بهینه نیز پیدا می‌شود همان چرخه‌ای است که قبلاً گفته بودیم برای فهم، سه سطح وجود دارد که دارا بودن قوه «تأثر» (قبل از متأثر و متکیف شدن) و قوه «حفظ» (قبل از حفظ کردن چیزی) و قوه ایجاد ارتباط یا «هوش» (قبل از آنکه به چیزی تمثل پیدا کنیم) قابل تعریف است.

۲/۲ - «تکیف، تبدیل، تمثل» سه مرتبه افعال قوه فهم و

«گمانه، گزینش و پردازش» آثار قوه فهم

این قوه فهم، فعلی دارد که «تکیف، تبدیل و تمثل» است. این فعل هم یک اثر دارد که گمانه می‌زند و در واقع همان اثر فعل یا موضوعی است که فعل، نسبت به آن واقع می‌شود و به گمانه، گزینش و پردازش می‌پردازد.

۲/۳ - تقوم سه بخش روحی (جهت‌گیری، موضع‌گیری، مجاهده)، بخش نظری، بخش حسی (تجربه، تحلیل، ترکیب)

این کار بخش نظری بود که حتماً این کار به بخش روحی ربط دارد که در «جهت‌گیری، موضع‌گیری و مجاهده» قابل تعریف است. یعنی جهت‌گیری، در موضع‌گیری، محتاج دستگاه سنجشی است و در مجاهده هم محتاج دستگاه حسی است. چون زمانی که قرار است به بلوغ مجاهده عینی خارجی بپردازد. این

امر تنها در تطبیق صورت می‌گیرد.

(س): پس سه فعل «جهتگیری، موضعگیری و مجاهده» که مربوط به روح است حتماً مرتبط با افعال عقل است.

(ج): حتماً چنین بوده و نیز مرتبط با افعال حس است. یعنی «تجزیه، تحلیل و ترکیب» که مربوط به حس است برای شناسائی حدّ عینی خاص است ولو حدّ در حین تغییر باشد و البته با حدّ امر دیگری که تغییر می‌کند حتماً تفاوت دارد. قطعاً این امر، بدون تطبیق ممکن نیست.

۲/۴ - بهینه ابهام و اجمال قوا بوسیله آزمون و خطا در تطبیق حسی

بله فرض آن ممکن است اما حتماً از یک جهت، دارای ابهام است و از یک جهت هم دارای اجمال است. لذا بایست در تطبیق، پذیرای تصحیح - یعنی آزمون و خطا - بود و نمی‌توانید آنچه را که در ذهن تمام می‌کنید در تطبیق بتوانید همان را بعینه در آورید. تعین خارجی هم همواره بعینه است. چه از چیزی که تنفر دارید و چه به چیزی که علاقه دارید و کلاً هر امری را که بخواهید ملاحظه کنید زمانی از تعین خاص آن سخن می‌گوئید که پس از حس باشد. به عبارت دیگر وقتی شما نبوت عامه را اثبات عقلی می‌کنید تا وقتی که شخص خاصی را احراز خارجی و حسی می‌کنید و می‌گوئید این است آیا با یکدیگر تفاوتی دارند یا خیر؟ ممکن است شما توسط محاسبه و از طریق علوم دیگر،

نام نبی اکرم محمد بن عبدالله (ص) را بدست آورده و به علائمی که در این خصوص دست یافته باشید اما باز تطبیق نهائی آن بصورت حسی صورت می‌گیرد.

آیا می‌توان گفت عرف، اصل در کثرت فهم بوده و مربوط به حس می‌باشد؟ آیا این حس است که در اینجا نقش اساسی را بازی می‌کند که طبعاً تلائم تطبیقی هم از آن حس خواهد بود؟ مسلماً اگر تلائم و تنافر، بصورت تطبیقی خاص باشد حتماً مربوط به «حس» است.

۲/۵ - تبدیل جهتگیری به وحدت و کثرت نظام و نمونه‌سازی مربوط به قوه عقل (تحلیل) و اصل بودن تولی و ولایت روحی در به وحدت رسیدن یک اختیار به اختیار دیگر

و اگر بصورت نظری شد و زمانی هم که نمونه‌سازی می‌کند بایست با عینیت، تصحیح شود و فقط نسبت را با وحدت و کثرت تمام می‌کند و وسیله تبدیل کلی در فهم و تبدیل جهتگیری به کثرت است حتماً این کار کار «عقل» خواهد بود.

اما چرا این امر را از این سو، به عقل نسبت می‌دهیم؟ خصوصاً زمانی که می‌خواهد تحلیل کند و استنباط حکومت یک قانون یا یک اصل را بر یک دسته صورت دهد حتماً این، کار عقل است نه حس. اما زمانی که به جهت می‌رسد و یک اختیار به اختیار دیگر وحدت پیدا می‌کند حتماً اصل در آن، تولی و ولایت «روحی» است. لذا می‌گوئید امام اخلاق رذیله، ائمه نار

هستند و امام اخلاق حمیده، ائمه نور می‌باشند.

۲/۶ - سرپرستی و انشاء در مرتبه تولى و ولايت و وحدت فهم، تبدیل جهت به کثرت بوسیله نسبت و تناسب در مرتبه تحلیل عقلانی، پیدایش کثرت در مرتبه تطبیق حسّی یا عرفی

اما این بیان، بیان ماست که بایست آخرالامر گفته شود و قطعاً مبنای قوم، این نیست. ما رتبتاً انشاء را اول می‌دانیم؛ یعنی می‌گوئیم انشاء، مرتبه تولى و ولايت و وحدت فهم است و سرپرستی هم نسبت به وحدت آن است. اما مرتبه عقل، مرتبه نسبت و تناسب و تبدیل کردن آن جهت به کثرت است و در مرتبه حس و عرف هم کثرت می‌باشد. با این وصف، فهم مرتباً می‌تواند تکامل پیدا کند.

۲/۷ - تحلیل «حرکت، فهم، در مفاهیم» بر مبنای منطق نظام ولايت بر اساس «ولايت، تولى و تصرف» و اصل بودن اراده و انشاء در پیدایش مفاهیم

بنابر مبنای ما انشاء، اصل در ادبیات و همه امور است لذا از «ولايت، تولى و تصرف» سخن می‌گوئیم و بازگشت انشاء را هم به اراده می‌دانیم. البته بعداً اصل در تکامل و حرکت آنرا «نظام اراده‌ها» دانسته و «ولايت و تولى» را اصل قرار می‌دهیم. حال در مورد «فهم» و طبعاً در مورد «مفاهیم» نیز همین را می‌گوئیم. یعنی آنچه را در باب حرکت و در خصوص کل اشیاء قائل شدیم در باب حرکت در فهم نیز می‌گوئیم و آنچه را که در این باب می‌گوئیم در باب حرکت در مفاهیم و تبدیل

آنها نیز خواهیم گفت.

۳ - مقایسه مبنای نظام و لايت در تحلیل مفاهیم با مبنای تحلیل مادی و مبنای تحلیل انتزاعی

و البته شما بایست تفاوت این نوع تبدیل شدن را با دو نوع دیگر خوب بشناسید و جدا کنید: ۱ - تبدیل شدن «حسی مادی» که حس و تلاثم مادی و حسی را اصل قرار می‌دهد و زیانشناسی غربی و حسی را بر وحی حکومت می‌دهد. ۲ - به «تحجّر». علت آنکه این تعبیر را بکار می‌برم این است که این نگرش، با «جنس و فصل»، قالب را خاص می‌کند و امکان فهم را بصورت تدریجی الحصول، متکامل نمی‌کند.

ضرر این نوع نگرش - علیرغم آنکه اکابر زیادی بر این راه رفته‌اند - این است که گاهی می‌گوئید. مفاهیم وحی حتماً در معنای خود مطلق هستند و کسی هم که علمش لدئی باشد (یعنی من لدنی علیم خیبر باشد) و در علمش تغییری حاصل نمی‌شود همچنانکه در معانی آیات و روایات نیز در نزد نبی اکرم (ص) و ائمه اطهار (ع) تغییری ایجاد نمی‌شود حتماً با علم ما تفاوت بسیار دارد که هم حالاتمان در جریان تکامل، متکامل می‌شود و هم ظرفیت یا قوه فهم ما - یعنی قوه «تأثر، حفظ و هوش» - ما بیشتر می‌گردد. پذیرش انشائی (یا جهت)، پذیرش عقلی (یا نسبت و تبدیل) و پذیرش عرفی (یا حسی) در مورد ما در جامعه، امکان توسعه دارد.

اگر روزی مسئله کار با کامپیوتر که مسئله کثرت و

حس است به جایی برسد که همچون محاسبه $2 \times 2 = 4$ بصورت فراگیر و عمومی در آیه (مگر اطفال غیر ممیز که نمی‌توانند $2 \times 2 = 4$)^(۱) وضعیت کاملاً متفاوتی با وضعیت فعلی ایجاد می‌شود. می‌بینید که امروزه امر ملاحظه منطق نسبتها، مجموعه‌ها و برنامه‌ریزی، در سطح عموم مطرح نیست. اما ممکن است روزی جامعه به آن سطح برسد که ما امروز می‌خواهیم روی مجموعه و متغیر و بهینه و... بحث کنیم. قطعاً در آن روز خواهند گفت اینها که از مبادی امر بوده است و لازم نبود که گروهی از محققین، ۲۰ سال به خود زحمت دهند تا نهایتاً به این حرفهای ابتدائی برسند و بر آنها هم رنج ارائه استدلالات مربوطه تحمیل شود!

من این نکته را می‌خواهم منتقل کنم که اگر فهم عرف، رشد کند هم فهم تطبیقی کثرت، که خودش در آن اصل است و هم فهمی که عقل و ادراکات روحی، در آنها اصل است نیز رشد می‌یابند. هیچیک از سخنانی که گذشت بمعنای کاشفیت نیست که پرده‌ای کنار رود و امری نهان، آشکار گردد که عین حقیقت هم باشد! مثالی که در جلسه قبل آورده شد مثال مهمی بود که گفتیم شخص در حال بیماری، ادعای سیری می‌کند که البته این حالت هم واقعیت دارد اما در عین حال همین حالت، شاخصه و علامت است و معنی خاص خود را دارد و مشعر به مطلبی می‌باشد.

۳/۱- بررسی شاخصه حضور و کاشفیت در تعریف علم

حضور و نقض تعریف قوم

اگر شما قائل شدید که علم حضوری بالمره، اشعار ندارد و فقط خودش خودش است و «علم و عالم و معلوم» بگونه‌ای متحدند که چیزی ماوراء خود را نشان نداده و صرفاً خود را نشان می‌دهند و معنای کشف نیز غیر از این نمی‌باشد آنگاه صحیح است که بگوئیم چنین کسی خبر از بدن خود نمی‌دهد. این مطلب مهمی است که براحتی قابل رفع نیست که بگوئیم گوشه‌ای از دستگاه حسی این شخص، دچار مشکل است و نمی‌تواند پیام خود را به سلسله اعصاب بدن منتقل کند ولی بالاخره جزء بدن شخص محسوب می‌شود. بدن گرسنه نیاز دارد ولی او احساس این نیاز را ندارد. معنای گرسنگی هم همان فشاری است که روی سلولهای بدن چنین شخصی می‌آید. اگر چنین شخصی مدتی در این بیماری بسربرد از گرسنگی تلف می‌شود. حال اگر بگوئید این گرسنگی و این جسم، از آن روح نیست سخن عجیبی است در حالی که بدن او متحرک به این روح است و با آن حرکت می‌کند؛ اراده می‌کند و احياناً در مسائل عقلی و حین گرسنگی هم، عقل او همراهی می‌کند و به بحث و فحص می‌پردازد. اما تنها

۱- یکی از دوستان، از وضعیت ذهنی فرزند رشید و بالغ خود گله‌مند بود که در عین آنکه متعبد، قوی و منضبط است اما نمی‌تواند از ۱ تا ۱۰۰ را بشمارد! لذا در محاسبه و معامله بایست از دیگری کمک بگیرد! شما تصور نکنید که هوش جامعه نیز در همه زمانها در سطح فعلی بوده است چه اینکه در زمانی، وضعیت جوامع بگونه‌ای بوده است که کشف یک دانشمند برجسته آن زمان، (یعنی فیثاغورث) جدول ضرب بوده است.

یک سیم ارتباطی او با دستگاه عصبی بدن قطع شده است. در هر حال نمی‌توان گفت ارتباط روحی او با جسمش قطع است.

حال این «النفس فی وحدته کل القوی» چگونه است که چنین نفسی نمی‌فهمد که بقیه قوا گرسنه هستند و پیامها واصل نمی‌شود. در حالی که قوای دیگرش در حال ضعیف شدن و تحلیل رفتن است اما این نفس متوجه نمی‌شود؟! بله او بعنوان فرمانده حضور دارد و می‌تواند دست و پا را نیز حرکت دهد لذا او نمرده است و می‌تواند به محاسبه و تحرک عقلانی بپردازد. اگر بگوئیم این حالت، مخبر از سیری واقعی است حتماً سخن لغوی است؛ همچنانکه شاخصه سیری واقعی نیز نمی‌تواند باشد. وقتی هم که طیب، فشار خون او را می‌گیرد می‌گوید این در حال ضعف شدن سیر جریان خون است و گرسنگی هم فشار می‌آورد. زمانی هم که خون او را آزمایش می‌کند رأی به گرسنه بودن او می‌دهد لذا برای او آمپول غذایی تجویز می‌کند و می‌گوید این قسمت از بدن او دچار مشکل است.

حال سخن در این باب است که اگر بخواهیم بگوئیم علم حضوری اصلاً کاری به کاشفیت غیر خود ندارد آنگاه این تحلیل که «این علم است» چگونه تحلیلی خواهد بود؟! آیا «این علم است» بمعنای این است که هر آنچه خودش خودش باشد پس علم می‌شود؟!

(س): یعنی خودش در نزد خودش حاضر است.

(ج): آیا این لیوان، آب است.

(س): می‌گویند بالاخره حاضر نیست.

(ج): اما چرا حاضر نیست؟!

(س): بالاخره تحلیل ایشان این است چراکه

می‌گویند پراکنده و مادی است لذا چنین است.

(ج): اگر پراکنده است من نیز می‌گویم حالت این

شخص، هم گرسنگی است و هم بیماری. اما آیا این،

نسبت به آن حالت روحی، پراکنده است یا خیر؟ آیا این

حالت روح، از آن این بدن است یا مربوط به انسانی

دیگر است؟ اگر مربوط به کسی دیگر است که او هم

سیر است بلاشکال است و پخش و پراکنده نیز نیست.

(س): خیر؛ حالت روح است و حاضر نیز

می‌باشد.

(ج): در همین بدن هم حاضر است و حالت

روح این بدن محسوب می‌شود و الا اگر مربوط به حالت

روح کسی دیگر باشد که او سیر است آنگاه بلاشکال

است چنین بگوئیم که پراکنده و متعدد هم نیست. ولی

اگر این، حالت روح همین بدن است که هم گرسنه است

و هم گرسنه‌ای را معیوب نمی‌رساند لذا حالت جسم،

از روح، محجوب است آنهم در عین حال حضور روح،

در اندام و حضور قوه‌ی سنجش، در عاقله؛ دیگر نمی‌توان

چنین گفت. پس اگر بگوئیم حاضر نیست و مثلاً با روح

همسایه خود، دست خویش را حرکت می‌دهد و یا

سخن می‌گوید حتماً سخن لغوی است. و اگر ادعا کنیم

او گرسنه نیست که باز صحیح نیست و طبیب نیز حکم به گرسنگی او و تلف شدنش بواسطه این ضعف می دهد. لذا تنها یک امر باقی می ماند و آن چیزی جز این نیست که پای تحلیل نظری در تطبیق در میان بوده است و از همین جهت دچار مشکل شده است.

حجة الاسلام شاهرودی: وحدت آن هم به این است که به همان سیم وصل باشد.
(ج): معده او الان در حال حیات است و گرم می باشد.

(س): هم یک نحوه ربط دارد و هم یک نحوه ربط ندارد!

(ج): پس بالاخره متعدد و پراکنده شد. یعنی در عین آنکه سلولهای او گرسنه اند اما این سلولهای حسی به حیات روحی، ارتباطشان به آن روح، در پرده ای از ابهام و تردید است.

(س): بله به میزانی که وحدت آن بهم خورده است حضور آن نیز مختل شده است.

(ج): احسنت! پس ممکن است علم حضوری باشد و در عین حال، انسان هم پراکنده باشد!

حجة الاسلام میرباقری: آنها می گویند که به وحدت و تجمع خودش متصرف است و آلا کثرت مادی به آن معنا ندارد. یعنی نفس در نهایت، کثرت در مقام فعل دارد آنجا که به بدن مادی تعلق دارد.

(ج): اما زمانی که کثرت، به فعل تعلق دارد مگر باعث می شود که او اقدام به خوردن نان و آب کند؟!

(س): اما این امر منافاتی ندارد که ادراک، محتاج فعل و انفعالات و مقدمات مادی باشد. یعنی مادامی که آن معدّات تحصیل نشود ادراک نیز تحصیل نمی گردد.

(ج): پس کشف از ناحیه این بدن نیست و او الآن می گوید که من سیرم! یعنی الآن یک کشف مطرح است که می گوید من سیر هستم و حالت سیری را هم احساس می کند. آیا این حالت است؟ قاعدتاً این حالت، محکمی همین بدن است.

(س): اما اصلاً محکمی ندارد!

(ج): پس «من سیر هستم» بمعنای این است که خود روح، سیر است!

(س): او می خواهد بگوید که من حالتی دارم.
(ج): و آن هم حالت سیری است که مثلاً مربوط به بدن همسایه است!

(س): خیر مربوط به همین بدن است.
(ج): یعنی چه؟ آیا منظور این است که محتاج به غذای مادی نیست؟!

(س): خیر! صرفاً یک احساس در بدن است مثل آنکه می گوید «من احساس گرما می کنم».

(ج): و ممکن است که این احساس، نسبت به مؤدّی خود هم کاذب باشد.
(س): اصلاً مؤدّی ندارد.

(ج): پس اصلاً مؤدّی و «معلوم» ندارد! اصلاً علم حضوری را چه به اینکه علم باشد؟! یعنی این

علمی است که معلوم آن هم خودش است و کاری هم به بدن خودش ندارد.

(س): بله. لذا اگر انسان توسعه پیدا کند و همه عالم هم از شئون او بشود علم به همه عالم هم پیدا می‌کند.

۳/۲ - جمع‌بندی از مقایسه مبانی مختلف از تعریف علم (ج): ممکن است ما بگوئیم که شما و ایشان، به «مصلحت» صحیح می‌فرمائید اما این سخن را نباید جلوی مردم بگوئید چرا که پذیرش اجتماعی پیدا نمی‌کند.

گاهی کسی صرفاً از کارآمدی سخن می‌گوید ولی دیگری «کارآمدی در جهت» را ادعا می‌کند و آنرا بعنوان «شاخصه علم» می‌داند. لذا می‌گوید قوایی وجود دارد که بایست تقویت شوند و تکامل پیداکنند و هر یک نیز دارای منشأی هستند که این منشأ هم در خصوص امر پذیرش بر سه نوع است و ریشه آن هم به اختیار بازگشت دارد که «فهم» در هر سه نوع آن، دارای فرض است. نوع فهم آن نیز بر سه نوع «نسبتی، تناسبی و کثرتی» است که نوع کثرتی آن مربوط به عرف می‌باشد.

او مجبور می‌شود که مفاهیم را یا اعتباری بداند یا حقیقی؛ و زمانی که به مفاهیم تجربی می‌رسد آنها را مثل مفاهیم اعتباری، از چرخه محاسبات خارج کند تا دامنه آن صرفاً مختص دامنه مفاهیم حقیقی و ادراکات عقلی باشد. اما دیگری می‌گوید چنین نیست چرا که

مفاهیم، با سه منشأ پذیرش ساخته می‌شوند که یکی از آنها ریشه در وحدت و در «تولی و ولایت» دارد که البته خود ولی هم اصل در وحدت است. در اینجا پای «نظام اختیارات» در میان است و حالات روحی هم حول همین تولی و ولایت، در چرخشها مرتباً بهینه می‌شوند تا جایی که همه پسندهای عقلی و حسی به یک وحدت و کثرت می‌رسند. یعنی عبادت در اختیار، عبادت در کلیه حالات و سنجشها و موضعگیرها و مجاهدات عینی می‌گردد.

۴ - مقایسه تعریف حجیت در مبنای قوم و مبنای نظام ولایت

اما «حجیتی» که قرار است مؤمن از عقاب باشد در نزد کسی ممکن است چنین باشد که صرفاً به «حال» بازگشت دارد اگر یقین، یقین موضوعی باشد و مولی اخذ کرده باشد حتماً قابلیت لیت و لعل دارد. چون یقینی که از طریق قیاس، حاصل شود باطل است. اما ما می‌گوئیم خیر چنین نیست و شما بایست کبرای حجیت خود را مورد دقت قرار دهید. چون حجیت، یعنی تسلیم شدن یک اختیار به اختیار دیگر که البته شما این نوع تسلیم شدن را صرفاً به یک مصداق آن، مثال می‌زنید و از مؤمن بودن سخن می‌گوئید. در این حال، لفظ «مؤمن» به امری، سخت‌تر از خود تعریف شد! اینکه مؤمن از عقاب باشد یعنی چه؟ اینکه تأمین کند به چه معناست حال آنکه شما می‌گوئید اگر از راه قیاس حاصل شود تأمین از عقاب نیست؟! سپس

می‌گوئید اگر قیاس، طریقی شد کاشفیت محض دارد. با این وصف شما آنچه را که قبلاً در خصوص یقین و شخص موقن، یقین و اختیار و شخص موقن؛ و بالاخره حجیت و یقین شخص موقن گفته شد در اینجا بخوبی می‌توانید مورد دقت قرار دهید. اگر نسبت یقین به سنجش و حس و کارآمدی، با اختیار در جهت تمام شود آنگاه بلوغ سعی نسبی انجام گرفته است لذا از یقین موقن، نظام یقین و موضوعات یقین و کارآمدی یقین سخن گفتیم. و البته علت آنکه «کارآمدی یقین» را اضافه کردیم از این جهت بود که قبلاً حضور آنها در سنجش و در نظام مورد دقت قرار داده بودیم و الآن بایست حضور آنها در حس نیز می‌آوردیم. هماهنگی و

به وحدت رسیدن به این معناست که آن یقینی تنها می‌تواند حجت باشد که در هر سه مرتبه از فهم به وحدت برسد. در این حال است که می‌تواند معنای تسلیم بودن اختیار را بدهد و بگوید شاخصه تسلیم شدن اختیار چیست و چنین نظر دهد که بایست یقین در هر سه مرتبه، چرخش داشته باشد و باصطلاح امروزی آن، مرتباً بایست بازخور سیستم، بهینه شود و زمانی که به نقطه بهینه می‌رسد بازخور دفعه دوم بایست بهتر از دفعه اول باشد. این بهینه، همان بلوغ سعی خواهد بود و فهم هم در اینجا صرفاً بلوغ سعی می‌باشد.

«و آخر دعویٰنا ان الحمد لله رب العالمین»

فلسفه اصول

طبقه‌بندی مفاهیم «رابطه بین شناخت و حجت»

استاد: حجة الاسلام والمسلمین حسینی الهاشمی . تنظیم از: گروه پژوهشی - کارشناسی اصول فقه دفتر فرهنگستان علوم اسلامی

پیدایش حجت یا یقین مقنن از تسلیم بودن فهم در سه مرتبه «جهت، نسبت، و کثرت» در نظام ولایت و مقایسه آن با تعریف حجت در نزد قوم

فهرست:

- ۱ - تعریف حجت به «معذرت و مؤنیت» در نزد قوم، تعریف به آثار است نه تعریف به مقومات ماهیت ۱
- ۲ - تعریف پذیرش به سه مرحله تولى ترتیبی فهم و تعریف حجت به سه مرتبه تسلیم بودن فهم و بیان مقومات تعریف حجت در نظام ولایت ۲
- ۲/۱ - حاکمیت اختیار و مسؤل بودن آن و پیدایش بهینه تکاملی در برخورد با نظام اختیارات و پیدایش حجت در هماهنگی ۲
- ۲/۲ - حجت بمعنای میزان تولى غالب، هماهنگ تر در جهت ملکوتی و متلائم با فطرت ۳
- ۳ - تطبیق «یقین منطقی» به «یقین طریق» و «تمام یقینهای که موضوع حکم عقل قرار می گیرند» به «یقین موضوعی» ۳
- ۴ - سیر مقنن شدن از سه مرحله وحدت و کثرت: ۱- تناسب جهت ۲ - تناسب روشی ۳ - تناسب تحقق یا مصداقی ۴
- ۳/۱ - تجزیه و تطبیق یقین ذاتاً حجت است، به ۱ - یقین منطقی (است)، ۲ - یقین فلسفی (تعریف حجت در حد اکبر)، ۳ - یقین مصداقی (بدهت یقین) ۴
- ۳/۲ - تفکیک و تحلیل یقین منطقی به کشف نسبت، یقین فلسفی به اعتبارات فلسفی و توجه به ماده و جهت خاص ۵
- ۳/۳ - تحلیل از کشف در تعریف علم بوسیله یقین فلسفی و اعتبارات فلسفی و ذو مراتب شدن آن ۶
- ۴/۱ - جمع بندی: تسلیم بودن فهم در سه مرتبه جهت، نسبت و کثرت، نشاندهنده سیر پیدایش حجت و یقین مقنن و تفصیل

- ۷..... نسبت بین عقل و حالت بالا اجمال
- ۸..... ۴/۲ - نظام حجیت برابر با نظام تسلیم بودن و در همه سطوح و حوزه‌ها و جریان اختیار و فهم و پیدایش وحدت و کثرت
- ۹..... ۵ - بیان تفاوت مقسم در دستگاه انتزاعی و در دستگاه مجموعه‌نگری
- ۶..... پذیرش اراده مافوق (ربوبیت الهی) بمعنای تولی علت اصل بودن انشاء عقلانی نسبت به احراز عقلی و
- ۹..... اخبار عرفی
- ۷..... «نظام یقین، موضوعات یقین و کارآمدی یقین» حاصل ضرب اوصاف ذیل: (گمانه، گزینش، پردازش) × (جهت،
- ۱۰..... نسبت، کثرت) × (انشاء عقلانی، احراز عقلی، اخبار عرفی)
- ۱۱..... ۸ - پرسش و پاسخ به سؤالات

نام جزوه:	فلسفه اصول	تاریخ جلسه:	۷۹/۹/۵
استاد:	حجة الاسلام والمسلمین حسین‌الحاشمی	حروفچینی و صفحه‌آرایی:	خانم رضوانی
پیاده‌کننده:	آقای نیک منش	تاریخ انتشار:	۷۹/۱۰/۱۸
عنوان گذار:	حجة الاسلام صدوق	کد بایگانی کامپیوتری:	۰۱۰۹۲۰۸۱
ویراستار:	آقای نیک منش	زمان جلسه:	۳۷ دقیقه
کنترل نهائی:	حجة الاسلام رضائی		



پیدایش حجیت یا یقین مقنن از تسلیم بودن فهم در سه مرتبه «جهت، نسبت، و کثرت» در نظام ولایت و

مقایسه آن با تعریف حجیت در نزد قوم

«بخچال قاضی» معرفی نمائید و هکذا آقایان مراجع را
به آدرس های دیگر.

ما می گوئیم که تعریف به «اثر»، تعریف به
«آدرس» است و تعریف به جنس و فصل هم تعریف به
آدرس نوع است و ربطی به مقومات ندارد. حال آنکه
مقومات، اساس ملاحظه لوازم عقلیه است. اگر ما
حجیت را به معذرت و مؤمنیت تعریف کنیم آنرا نه به
خود بلکه به اثرش تعریف کرده ایم به اینکه اگر کسی به
حجت دست یافت عذر دارد و مؤمن از عقاب است.
در هر حال این، تعریف به مقومات ماهیت حجت
نخواهد بود.

۱- تعریف حجیت به «معذرت و مؤمنیت» در نزد قوم،

تعریف به آثار است نه تعریف به مقومات ماهیت

حجة الاسلام والمسلمین حسینی: قبلاً گفتیم که

«حجیت»، به «تسلیم بودن» تعریف می شود و قوم هم

حجیت را به «معذرت و مؤمنیت» تعریف می کنند.

ولی نظر ما این بود که چنین نیست و حجیت را

نمی توان به معذرت و مؤمنیت تعریف کرد. اصولاً معنا

ندارد که مثلاً مرحوم بروجردی را به اینکه ایشان در

محله «گذرخان قم» سکونت داشتند تعریف کنید و یا

مرحوم حضرت امام (ره) را به سکونت ایشان در محله

۲- تعریف پذیرش به سه مرحله تولى ترتيبى فهم و

تعريف حجيت به سه مرتبه تسليم بودن فهم و بيان

مقومات تعريف حجيت در نظام ولايت

آيا مى توان گفت كه اگر «پذيرش»، مربوط به هر

سه مرحله «فهم» باشد بمعناى «تولى» است؟ نهايت

امر اين است كه «تولى ترتيبى» باشد بگونه اى كه تولى

ذهنى، مترتب بر چگونگى تولى روحى است و

چگونگى تولى حسى هم متناسب با تولى ذهنى

مى باشد. در عين حالى كه هر سه با يكديگر حضور

دارند ترتيب آنها چگونه خواهد بود؟ آيا يكي، اصلى

است و دوتاي ديگر هم فرعى و تبعى هستند؟

اصولاً حجيت، به مرتبه تسليم بودن سه مرتبه از

فهم بازگشت دارد لذا برابري آن با فهم، در صورتى

است كه ما فهم را بصورت مجموعه اى از سه متغير

ملاحظه كنيم. يعنى اولاً آنرا «مجموعه» بدانيم و فهم

تدرىجى الحصول را هم فهم در حال تغيير بدانيم كه

نشان دهنده اين است كه خود قوه فهم، در حال رشد

است. حال فرقى نمى كند كه قوه، قواى روحى باشد يا

نظرى و يا حسى. چرا كه هر سه، در حال تغيير و رشد

هستند. هم نقص دارند و هم كمال؛ هم تاريخ دارند و

هم تكامل تاريخى.

ثانياً بايد هر آنچه را كه داراى تغيير است مركب

و مجموعه بدانيم لذا بسيط نيست. و وقتى كه بصورت

مركب و مجموعه درآمد بايست بنا بر دستگاه ما به

متغيرهاى «اصلى، فرعى و تبعى» تعريف شود كه البته

مقومات آن هم مقومات تغيير و تكامل است نه

مقومات ثبوت.

۲/۱- حاكميت اختيار و مسؤل بودن آن و پيدائش بهينه

تكاملى در برخورد با نظام اختيارات و پيدائش حجيت در

هماهنگى

حال حجيت و فهم مى توانند هم آواز شوند كه

شروع آنها هم بصورت همزمان خواهد بود. اگر فهم،

فهم حيوانى بود حجيت ندارد و آنچه تنظيم مى كند و

برسر آن است چيزى جز اختيار نيست كه مسؤل است.

به اين نکته ظريف هم دقت كنيد. اصولاً اختيار،

از كجا به اين نکته پى مى برد كه بد انتخاب كرده است

حال آنكه ما فهم را مؤخر قرار داده ايم؟ جواب آن قبلاً

گذشت كه اين امر داراى بهينه تكاملى است. يعنى آنچه

راكه در جهت دارد در ذهن مى آيد و آنچه را كه در ذهن

دارد وارد كاربرد عملى مى شود و مى تواند بن بستها را

در نقطه بهينه ملاحظه كند.

پس هر چند كه در آغاز، اختيار، سابق است ولى

در مقام بهينه، ناظر بر توانائى و عدم توانائى اين اختيار

نسبت به ديگر اختيارات در «نظام اختيارات» كه

مى تواند عدم تلائم و هماهنگى را ملاحظه كند و

شكست آنرا در برابر اختيارات هماهنگتر ببيند كه باز

تجلد مى كند.

پس فراموش نكنيم كه در جواب سؤال تقدم

«علم بر اختيار» يا بالعكس، طبق مبناى ما، اختيار،

سابق است و بعنوان اصل حركت محسوب مى شود

لکن در مقام بهینه، در یک چرخه قرار می‌گیرد و کارآمدی - یعنی تلائم و عدم تلائم - آنچه را که تولید کرده است می‌بیند و در برخورد با اختیارات دیگر، بر آن حجت تمام می‌شود.

۲/۲ - حجیت بمعنای میزان تولی غالب، هماهنگ‌تر در جهت ملکوتی و متلائم با فطرت

و اما معنای حجیت، چیزی جز میزان تولی غالب، هماهنگ‌تر و در جهت ملکوتی نیست که البته متلائم با فطرت نیز هست. البته مسئله «تلائم»، مشترک بین ما و قوم است اما بین این دو تلائم، فاصله بسیار است. ما و ایشان از «هماهنگی» سخن می‌گوئیم اما این کجا و آن کجا؟ هر چند ما نیز زمانی که اختیار را در نقطه بهینه می‌رسانیم و آن نظام نسبت و محصولی را که ساخته است برابر دیگر نظامات قرار می‌دهیم و نقص و ناکارآمدی آنرا بر ولایت نسبت به موحد ملاحظه می‌کنیم و اگر هم موحد باشد کمال آنرا بر غلبه نسبت به غیر موحد بررسی می‌کنیم ولی باز بین این علم و اختیار با آن علم و اختیار، تفاوت از زمین تا آسمان است.

بنابراین ما حجت را به مؤمن و معذور معنا نمی‌کنیم بلکه به مقومات فهم تعریف می‌کنیم که مقومات هم چیزی جز تولی و تسلیم در سه مرتبه نیست. یعنی حداقل تسلیم در اینجا، در سه مرتبه انجام می‌گیرد که همان مؤمن و معذور است. البته تسلیم، دارای مراتب بالاتری نیز هست که هر چه بالاتر رود، هم حجت، برای فرد از استحکام بیشتری برخوردار

است و هم حجت برای غیر، یعنی برخورد این اختیار با اختیارات دیگر، میزان قدرت این اختیار را نشان می‌دهد.

۳ - تطبیق «یقین منطقی» به «یقین طریقی» و «تمام یقینهای که موضوع حکم عقل قرار می‌گیرند» به «یقین موضوعی»

بنابر این مبنا، هم معنای فهم و حجیت، بیان شد و مورد دقت مجدد قرار گرفت و هم اگر کسی ادعا کند که «آیا یقین ذاتاً حجت است؟ شما بلافاصله می‌توانید بگوئید اگر «یقین موضوعی» باشد حتماً شرع حق دخالت خصوصیت دارد. اصولاً هر یقینی که محکوم به حکم عقل است برای عقل، «موضوعی» محسوب می‌شود. مجدداً تکرار می‌کنم. هر یقینی که موضوع برای حکم عقل است موضوعی می‌باشد. وقتی شما از «یقین ذاتاً حجت است» سخن می‌گوئید حتماً برای حکم عقل، موضوع قرار می‌گیرد. این غیر از یقین منطقی است که یقین، در شکلی که الآن بیان شد پذیرش و تسلیم بودن در سه مرتبه، برابر با خودش و برابر با هماهنگی و بالاخره با حجیت آن است.

پس بایست فرق گذاشت بین زمانی که عقل، درباره یقین نسبت به موضوعات غیر عقلی - مثل حجیت - سخن می‌گوید. و قبلاً نیز گفته‌ایم که بایست یقین را در سه رتبه یقین «منطقی، فلسفی و مصداقی» ملاحظه کرد. از یقین منطقی که گذشتیم هر یقین دیگری که قرار باشد عقل درباره آن حکم دهد برای خود عقل، «موضوعی» محسوب می‌شود. لذا یقین طریقی محض،

یقین منطقی خواهد بود. بلکه طریق برای حکم شارع است اما حتماً برای حکم عقل، موضوع می‌باشد. چون بلاشکال است که امری برای حکم شارع، طریق باشد ولی در عین حال موضوع برای حکم عقل باشد.

حجة الاسلام میرباقری: این نکته بایست روشن شود که آیا موضوع برای حکم عقل بودن، بمعنای امری اعتباری برای عقل است بگونه‌ای که عقل بتواند آنرا جابجا کند؟

۴- سیر مقنن شدن از سه مرحله وحدت و کثرت: ۱- تناسب جهت ۲- تناسب روشی ۳- تناسب تحقق یا مصداقی

(ج): به این معناست که عقل می‌تواند در خصوص آن به ابراز نظرهای گوناگون بپردازد. یعنی عقل، هر نظری را که در تعریف اختیار ارائه دهد حتماً نسبت بین دو اختیار است قطعاً در تناسب آن می‌تواند از دو راه بگوید: ۱- اختیار ۲- آگاهی، تناسب اختیار دوم نسبت به اختیار اول، محکوم به فهم اختیار اول است؛ یعنی تناسب آن بدون ادراک، ممکن نیست تا موضوع آن چه باشد و مرتبه ادراک از آن به چه میزان و اصلاً با چه مقدماتی وارد شود؟

پس فهم، در «پیدایش تناسب دو اختیار» دخالت می‌کند. بلکه گاهی است که شما می‌گوئید اختیار موضوعاً تسلیم شده است و من می‌گویم این امر نسبت به موضوعاتی است که در آنها تسلیم صورت گرفته است بگونه‌ای که کیفیات خاصی، با جهتگیری تسلیم است و کیفیات خاصی هم همراه با اطاعت از فرمان مولی است که مصداق آن هم چنین است. «چگونگی» این اختیار تسلیم شده هم تناسب مرتبه دوم است و الا

تناسب مرتبه اول، تناسب «جهت» است.

پس اگر اختیاری به اختیاری دیگر تسلیم شود حجت است ولی اگر نتواند این تسلیم بودن را در قواعد نظری - یعنی روش - بیاورد به این معناست که در میانه راه، تسلیم امر دیگری شده است. بلکه آنرا در روش آورد و تمام کرد ولی نتوانست آنرا در مصداق و تعین و کثرت بیاورد. در این حال صحیح است که بگوئیم در کلیت و التزام، تسلیم شده است ولی در امر «تحقق» خیر. اصولاً معنای تسلیم بودن اختیار تا مرحله تحقق سیر می‌کند. تحقق، «تعین خاص» است و زمان و مکان و خصوصیت آن، همگی خاص بوده و کثرت محض می‌باشد. حال آیا یقین، حجت است یا خیر؟ اگر سیر یقین را ملاحظه کنید می‌بینید حجیت آن به این امر باز می‌گردد که سه مرتبه از وحدت و نسبت و کثرت را دارا باشد تا «یقین مقنن» شود. حال اگر ابهامی دارید بفرمائید.

(س): در هر صورت معنای دخالت عقل چیست؟

۳/۱- تجزیه و تطبیق «یقین ذاتاً حجت است» به ۱- یقین منطقی (است)، ۲- یقین فلسفی (تعریف حجیت در حد اکبر)، ۳- یقین مصداقی (بدهت یقین)

(ج): یک مصداق، بعنوان حد اصغر مطرح است که قرار است درباره این حد اصغر که همان یقین است سخن بگوئیم. پس خود یقین، حد اصغر است که می‌خواهیم ببینیم آیا یقین، مصداقی برای حجیت است یا خیر.

(س): روشن است اما اینکه عقل دخالت

می‌کند آیا به این معناست که عقل می‌فهمد؟

(ج): یعنی حاکم در این قضیه چیست؟

(س): آیا حاکم به معنی فهم؟

(ج): حاکم به معنی قاضی که حق ردّ و قبول

دارد.

(س): و آیا کار آن هم جز کشف نیست؟

(ج): حال در باب کشف هم سخن می‌گوئیم

گرچه فرض کنیم که کاری غیر از آن ندارد. بنابر مسلک قوم، همه یقینها کشف نیست.

(س): کار عقل حاکم، در زمانی که عقل بحث

می‌کند چیست؟

(ج): عقل حاکم، عقل منطقی است که کار آن،

کشف در موضوع علم خود است و در موضوع علم

دیگری که موضوع اختیار است بایست حکم دهد که

بمنزله کشف است. این بنابر مبنای قوم، نکته دقیق

است.

(س): آن ادعا می‌کند که من تناسب را کشف

می‌کنم.

۳/۲ - تفکیک و تحلیل «یقین منطقی به کشف نسبت».

«یقین فلسفی به اعتبارات فلسفی و توجه به ماده و جهت

خاص»

(ج): خیر! کشف تناسب، از آن یقین «منطقی»

است که به خود آن بازگشت دارد. حال زمانی که از یقین

منطقی خارج می‌شود درباره این که هر جهتی را دخالت

دهد تا یقین «فلسفی» شود بلافاصله انحصار شکسته

می‌شود. و زمانی که از یقین فلسفی و انحصار می‌گذرد

تبدیل به یقین «موضوعی» می‌شود که بمعنای مصداقی

است. به عبارت دیگر به این معناست که در این فلسفه،

اختیار و یقین و حالات نفس تعریفی دارند که ممکن

است در فلسفه دیگر، دارای تعریف دیگری باشند. پس

از یک جنبه، بنابر اعتبار فلسفی، اعتباری است. اما

انحصار، در ابتدای یقین فلسفی شکسته می‌شود.

لذا اینکه من از جهت کثرت، عالم را ملاحظه

می‌کنم و یا رأی من در پایان، چنین می‌شود نشاندهنده

این است که اصل، ماهیت است و وحدت، اعتباری

است و همگی دلالت بر این دارند که در اصالت

ماهیت، این حکم عقل است که اعتباری است اما این،

حکم فلسفی عقل است و اعتبار هم اعتبار فلسفی

است. و وقتی که می‌گویم وحدت، اصل است حتماً

کثرت، اعتباری می‌شود ولی این، اعتبار فلسفی است نه

اجتماعی. و چون در اینجا «ماده» را وارد می‌کنم لذا

انحصار هم شکسته می‌شود یعنی ارتکازات دیگری را

می‌آورم غیر از ارتکازات بدیهی؛ تا بتوانم نسبت بین

ارتکاز بدیهی را که اصل وجود بود با سایر امور و آن

موضوعی را که آورده‌ام ملاحظه کنم.

پس در اینجا نسبت بین آن اصل بدیهی را با

یکدیگر به میدان می‌آورم. از این رو چون با این مواد، به

ملاحظه نسبت پرداخته‌ام لذا به این نکته رسیده‌ام که

ماهیت، اصل است و اگر کار را با مواد دیگری آغاز

کردم و نسبت آنرا با بداهت ملاحظه کرده و به جلو رفتم

آنگاه حکم می‌کنم که وجود اصل است. یعنی اصل چنین می‌شود که آن حکم اولیه عقلی در باب یقین منطقی، با چه ماده‌ای مفهوم پیدا می‌کند؟ و به محض آنکه سؤال من از «با چه ماده‌ای» صورت می‌گیرد به این معناست که پای «جهت یا اعتبار فلسفی» به میان می‌آید.

۳/۳- تحلیل از کشف در تعریف علم بوسیله یقین فلسفی

و اعتبارات فلسفی و ذو مراتب شدن آن

حال می‌توان به اعتبار فلسفی وارد شد و برای فهم و کشف و یقین و... تعریف داد. کشف - علی فرض صحت آن بر مبنای قوم - برابر با علم محسوب می‌شود که نوعی تنازل است. ما در این حال نمی‌گوئیم اگر کسی گرسنگی را کشف نمی‌کند کشف او دروغ است چراکه کشف را برابر با واقع فرض کرده‌ایم ولی دیگر نمی‌توان تعریف از کشف و تحلیل حالت بصورت نظری فرض نکرد چون بازگشت تحلیل حالت، به فلسفه است. بایست سؤال کرد که شما با چه فلسفه‌ای به تحلیل کشف می‌پردازید؟

بنابر فرض اینکه کشف، برابر با علم شد و ما نیز آنرا پذیرفتیم و بر حقایقی هم اغماض کردیم و ضعف آنرا نادیده گرفتیم اما در قدم دوم حتماً بایست آنرا تحلیل کرده و احکام آنرا مورد سؤال قرار دهیم. در این حال برای پرسش از احکام یک امر بایست حقیقت مقومات و لوازم خصوصیات آن شیء را پرسید. چون قطعاً نمی‌توان لوازم «اثر» را در این حال مورد بررسی

قرار داد.

(س): طبعاً اگر قرار باشد روی مسلک قوم جلو برویم بایست بفرمائید لوازم این امر، نسبی شدن کشف است.

(ج): اینطور بفرمائید که کشف، دارای مراتبی است که در بعضی آنها خود قوم هم قائلند که مؤمن نیست؛ مثلاً کشف اهل قیاس، چنین است چراکه ممکن نیست این نوع کشف، حقیقت را تمام کند و بعد هم به او گفته شود که بایست چوب بخوری! گاهی گفته می‌شود تکلیفی در کار نیست که این یک سخن است؛ یعنی بایست به مؤدای قیاس عمل کرد تا تکلیفی در کار نباشد. به تعبیر بهتر دیگر کاشف نیست.

حجة الاسلام پیروزمند: پس نسبیّت،.... بردار نیست.

(ج): اما دارای مراتب است.

(س): مراتب هم ندارد.

(ج): آیا این یقین، حالت هست یا خیر در حالی که من دارم «یقین» را حالت می‌کنم نه خود کشف را. پس یقین بایست دارای دسته‌های مختلفی باشد. ببله کشف، دارای دسته نیست و این امر هم مورد پذیرش ماست ولی مراتب آن چگونه؟ مراتب یقین چگونه است؟ اگر کشف چنین نیست آیا یقین و حال - که بحث ما در این خصوص است و درباره آن می‌خواهیم حکم کنیم - نیز چنین نیست؟ ما می‌گوئیم «کانه بنفسه طریق الی الواقع» یعنی کشف را می‌خواهیم به یقین، نسبت

دهیم. و این امر شامل تمامی یقینها - حتی یقین من‌القیاس و یا یقین اهل کفر و جحود و یا یقین مربوط به عوام کفار - می‌شود. اصولاً یقین چیست؟

حجة الاسلام حسینیان: آیا منظور شما انواع یقین است یا مراتب یقین؟

(ج): اشکالی ندارد که ابتدائاً نام آنرا بگذارید و سپس سؤال کنید که آیا دارای مرتبه هست یا خیر؟ بگوئید اصولاً یقینی که مطابق با کشف است - با حفظ تنازل و اغماض - حجت است ولی بقیه حالتها چگونه است؟

حجة الاسلام میرباقری: بحثهایی قبلاً راجع به یقین شده است که نیازی به تکرار نیست و آنها را تمام شده می‌دانیم. ولی آنچه در بحث جدید و از ناحیه مقسم این سه حوزه ادراک بیان شد دارای چه نکته جدیدی بود؟

۴/۱ - جمع‌بندی: تسلیم بودن فهم در سه مرتبه «جهت، نسبت و کثرت» نشان‌دهنده سیر پیدایش حجیت و یقین مقنن «تفصیل نسبت بین عقل و حالت بالا اجمال

(ج): غرض ما این بود که «تسلیم بودن» را در سه سطح تسلیم بودن در «جهت، نسبت و کثرت» بیان کنیم و در واقع «یقین مقنن» را توضیح دهیم. تفاوت این امر هم با حالت پیشین این بود که قبلاً بصورت اجمال، از نسبت بین «عقل و حالت» سخن می‌گفتیم ولی الآن از یقین مقنن سخن می‌گوئیم که اصولاً چگونه حاصل می‌شود؟ یعنی چگونه هماهنگی «روحی، ذهنی و

عینی» حاصل می‌شود تا بتوان یقین مقنن نامید؟ علاوه بر اینکه این امر از کلیات و اصل شناسائی جهان شروع می‌شود تا زمانی که به منطق و موضوع خودش برسد و ما قبلاً پیرامون آن بصورت کلی بحث کردیم ولی الآن آنرا بصورت تطبیقی مورد دقت قرار دادیم.

البته در این رابطه به نکات دیگری نیز اشاره کردیم؛ مثلاً اینکه می‌گوئید «یقین ذاتاً حجت است» اگر طریقی - و نه موضوعی - باشد می‌تواند موضوع برای حکم عقل قرار گیرد. بلکه یکدسته از یقین که همان یقین منطقی است دیگر نمی‌تواند موضوع برای خود عقل قرار گیرد که در این خصوص شما درک آن را بصورت بدیهی قرار داده و حالت نسبت به خودش را حتمی و برابر با خود علم فرض کردید. البته باز خود آن حالت، قابل تحلیل است به اینکه متغیرهای آن چیست و چگونه بوجود آمده است؟ این امر به فلسفه بازگشت دارد.

مجدداً تکرار می‌کنم. اصولاً توصیف کاشفیت - نه بلحاظ اثر آن در حجیت و یا برابری آن با علم - و نیز تحلیل چگونگی پیدایش، زوال و تکامل و... همگی به فلسفه - و نه به نفس آن یقین - بازگشت دارد. این نکته بسیار مهمی است که تحلیل کشف، متغیرهای آن و متغیرهای یقین و نیز علم بعنوان یک موضوع بنفسه - بعد از اغماض نسبت به اشکال اینکه برابر با واقع است و نسبت به محکی آن، دچار قطع رابطه شده و بالنتیجه خودش برابر با خودش می‌شود که دیگر نمی‌توان به آن

علم گفت - همگی در همین راستا قابل تفسیر است چراکه این، ناظر به غیر و حاکی از غیر نیست لذا نمی تواند علت فعل نسبت به غیر هم قرار گیرد. این اشکال اول است.

اما بعد از اغماض از این اشکال بایست ماهیت این مطلب، همچون سایر موضوعات، مورد تحلیل قرار گیرد. اصولاً هم حالات می تواند موضوع تحلیل قرار گیرد و هم نفس علم و اختیار و تمامی موضوعات. همگی اینها زیربخش فلسفه قرار می گیرد و فلسفه هم به شناسائی هستی در درجات مختلف آن می پردازد. مثلاً هستی، درباره جنّ و ملک و زمین و آسمان سخن می گوید که یکی از موضوعات آن هم خود علم، حالت و هوش است. اینها زمانی مصداق و زیربخش خواهند بود که ما می خواهیم به تحلیل برسیم. آیا این بیان، تفصیل مطالب مجمل سابق بود یا خیر؟ و اگر بحث این جلسه مطرح نبود و باز مطلب، به همین شکل در نظر شما بود یا خیر؟

(س): قبلاً نیز از «حجیت» سخن گفته بودید.

(ج): حجیت، همان تسلیم بودن یک اختیار به

اختیار دیگر است.

(س): که بایست تا عینیت نیز بیاید.

۴/۲ - نظام حجیت برابر با نظام تسلیم بودن و در همه

سطوح و حوزه ها و جریان اختیار و فهم و پیدایش

وحدت و کثرت

(ج): بله ولی بایست دید که سه حوزه این امر تا

کجاست؟ در این حال باز بایست آنرا خیلی کلی بیاورد تا بتوانیم تحلیل پذیرشی را روی آن بدرستی صورت دهیم و از «وحدت و نسبت و کثرت» سخن بگوئیم. البته این سه مفهوم، در سه جلسه قبل مطرح بود اما در این جلسه توانستیم بر آنها نتیجه را بار کنیم به اینکه اصولاً تسلیم بودن، تنها می تواند در یک نظام رخ دهد و «نظام تسلیم بودن» هم برابر با «نظام حجیت» است. در این حال می توان وزن مخصوص آنرا تعیین کرد.

ممکن است عده ای از دوستان تصور کنند که ما اگر مطالب این جلسه را هم نشنیده بودیم باز دیر یا زود، به آنها می رسیدیم که البته جای خوشوقتی است. اگر آقایان، ابهامی دارند بفرمائید.

بنظر می رسد که مسئله «ایجاد علم بوسیله اختیار» در حال حاضر به تفصیل روشن شده است به اینکه در این ایجاد رابطه، دارای وحدت و کثرت می شود و از همین جاست که اصلاً حالت پیدا می شود. چون حالت، از آن وحدت و کثرت است. اما تردید در اینجاست که وحدت و کثرت نتوانند پیدا شوند. چه اینکه «تجزم» در نقطه بهینه به این معناست که وحدت و کثرت پیدا نشده است ولی او تجلد می کند که خیر پیدا شده است! و البته گاهی هم برای اختیار مقابل و برای ضدّ آن، وحدت و کثرت پیدا می شود ولی این امر، لجاجت او را بیشتر حلّ می کند.

حجة الاسلام حسینیان: اصولاً وضع وحدت و

کثرت در جناح باطل چگونه است؟

(ج): قطعاً نمی‌تواند متلائم شود. این نکته را همواره در خاطر خود داشته باشید که: «فَمَا تَنَاقَضْتُ افعالک و لا اختلفت اقوالک و لا تقلبت احوالک»^(۱) یعنی احوال تو هیچگاه منقلب نبوده و همواره حرکت تو بسوی خداوند متعال بوده است. هکذا سخنان تو هیچگاه مختلف نشده است و اعمال تو هم هیچگاه یکدیگر را نقض نمی‌کرد. این کلمات، مربوط به غدیر و در شأن امیرالمؤمنین (ع) است. و تنها این است که می‌توان مدعی شد: «و انت الحجة البالغة و المَهْجَةُ الواضحة و النعمة السابغة و البرهان المنير»^(۲) یعنی برهان، این می‌شود که می‌تواند روشنگر باشد. اصولاً وجود مبارک علی بن ابیطالب (ع)، این برهان است که نمی‌توان چنین امری را حتی به انسانی والا همچون شیخ الرئيس نسبت داد. پس تنها این، برهان منیر است نه آن.

حجة الاسلام میرباقری: بحث دیگری مربوط به مقسم این سه قسم مطرح بود که اصولاً تعریف «مقسم» در دستگاه ادراکات انتزاعی روشن است.

۵ - بیان تفاوت مقسم در دستگاه انتزاعی و در دستگاه مجموعه نگری

(ج): بله مقسم در اینجا با مقسم در کل، دارای تفاوت زیادی است چرا که در آنجا صرفاً «مقسم آدرس» است و مثلاً مرحوم بروجردی را به سکونت در محله گذرخان تعریف می‌کنند! در این حال شهر «قم» مقسم خواهد بود و خیابانهای آن هم، اقسام طرق و خانه‌های

آن هم، افراد آن محسوب می‌شوند.

اصولاً مقسم آدرس بندی هرگز نمی‌تواند هویت متغیر را ملاحظه کند برخلاف مقسمی که در آن، وحدتی برای کل ملاحظه می‌شود که این وحدت کل دارای متغیرهایی است و در واقع به همین متغیرها هم تقسیم شده و زیربخش پیدا می‌کند. هرکدام از بخشها نیز بنوبه خود، زیربخش پیدا می‌کند ولی اینها بخشهای متغیر هستند نه بخشهای آدرسی.

در این حال اینها به «جایگاه»، تعریف می‌شود؛ یعنی همان وزن و سهم تأثیری را که در کل دارد. بنابراین فرض، «انشاء» در آن اصل می‌شود و البته بعد از انشاء هم «عقل» است و پس از آن هم «عرف» می‌باشد.

(س): چرا انشاء در آن، اصل می‌شود؟

۶ - پذیرش اراده مافوق (ربوبیت الهی) بمعنای تولی علت اصل بودن انشاء عقلانی نسبت به احراز عقلی و اخبار عرفی

(ج): برای تولی. یعنی شما در هر سه امر، تولی را اصل گرفتید که آن هم به پذیرش است. اصولاً مگر می‌توان تولی را اصل دانست اما انشاء را که همان مشیت و اراده مافوق است اصل ندانست؟! به فضل الله و رحمته، فلسفه شما «فلسفه نظام ولایت» است.

(س): آیا مگر انشاء، انشاء عقلانی نبود پس چرا

۱ و ۲ - مفاتیح الجنان - زیارت امیرالمومنین در روز غدیر

بایست انشاء به این امر بازگشت کند؟

(ج): اصولاً زمانی که انشاء را در مفهوم عام آن

بکار می‌بریم از این روست که می‌خواهیم با زبان

مشترک، با قوم سخن بگوئیم که در این حال، انشاء

عقلانی مطرح است ولی انشاء عقلانی که همان انشاء

سیاسی و آمر و مأمور است بایست بتواند تا مقام

ربوبیت مطلقه الهی جلو برود. یعنی انشاء عقلاء

اسلامی نمی‌تواند از انشاء معصومین (ع) خارج شود و

آن هم بنوبه خود نمی‌تواند از انشاء ربوبی خارج باشد.

یعنی تمام دستگاه انشاء کننده اجتماعی و تمام آنچه را

که از شرع رسیده است و تناسب می‌بیند بایست تولی

داشته باشد. و تمام آنچه که از شرع رسیده است حتماً

متناسب با انشاء حضرت حق (جلت عظمته) تناسب

داشته باشد. البته یکطرف آن حتماً وحی است و معنا

ندارد که نوع عقل و ادراک آن در خصوص مقام حق

(جلت عظمته) و مقام منبع غیب الغیوب، برای عوام،

قابل درک باشد.

(س): اگر چنین باشد پس عقلاء هم بایست به

خداوند متعال بازگشت کند.

(ج): احسنت! فلذا زمانی که شما در عرف

اسلامی هم وارد می‌شوید پذیرش دیگری را می‌بینید.

البته فهم و اختیار مرتباً واسطه در درجات آن می‌شود؛

یعنی درجه‌ای را که شما برای مشیت بالغه می‌بینید و

اصولاً از هر گونه ضعفی منزّه است نمی‌توان درباره

انبیاء سلف (ع) ملاحظه کرد چرا که آنها متناسب با زمان

خود بوده‌اند و زمانی که به نبی اکرم (ص) یعنی سرور

کل تاریخ می‌رسید می‌توان همه قبل و بعد را در وجود

ایشان دید.

نهایتاً به فقیه و ولی اجتماعی می‌رسید که طبعاً

ولایت اجتماعی هم از فهم می‌گذرد. یعنی تناسب

اختیار و تولی این، به اختیار و انشاء و مشیت بالاتر -

یعنی معصومین (ع) - بگونه‌ای است که نمی‌تواند از فهم

و مرتبه اخلاص آن نگذرد.

۷ - «نظام یقین، موضوعات یقین و کارآمدی یقین»

حاصل ضرب اوصاف ذیل: (گمانه، گزینش،

پردازش) × (جهت، نسبت، کثرت) × (انشاء عقلانی، احراز

عقلی، اخبار عرفی)

اگر فراموش نکرده باشید ما قبلاً از «تعبد در فهم،

تهوّر عاشقانه در گمانه‌زدن، ابتهال عاجزانه در گزینش و

استظهار عاقلانه در پردازش» سخن گفتیم که اینها

بعنوان «اخلاق در اجتهاد» مطرح بودند. اصولاً هر

فقیهی نباید بخود اجازه دهد هیچ ارتکاز، پذیرفته شده

و صغیر و کبیری را هنگام آوردن احتمال، رعایت کند

چون هر آنچه را که رعایت کند به این معناست که مولی

و پرستش را به آنها مشروط کرده است! حال آنکه

پرستش نبایست مشروط شود بلکه باید در موضوع

خود مطلق باشد.

سپس ابتهال عاجزانه در گزینش صورت می‌گیرد

که در آن هم نبایست بخود اجازه دهد که چون دیگری

چنین رأی را داده است پس من هم باید همین رأی را

بدهم! هکذا استظهار عاقلانه در پردازش هم که همان نظام‌سازی است.

(س): پس این، همان تعریف تعبّد است.

(ج): این، تعریف «اخلاق متعبد بودن در امر فهمیدن» است که بایست دید این اخلاق، چگونه در «جهت، نسبت و کثرت» می‌آید؟

همچنین گفته شد که این اخلاق، ضرب می‌شود. اگر ذیل آن را توجه کرده باشید گفته‌ایم که این اخلاق، در «احراز عقلی، اخبار عرفی و انشاء عقلانی» ضرب می‌شود. حال اگر این سه امر قرار باشد ضرب شود طبعاً در بدو امر بایست نظر عقلانی معمولی را آغاز کرد همچنانکه در اخبار عرفی هم ادبیات عرف و مفردات را رعایت می‌کنید. کما اینکه در احراز عقلی هم اقیسه - و مثلاً قیاس شکل اول - را مورد دقت قرار می‌دهید.

اصولاً ابتدای هر یک از این امور، از مفردات پذیرفته شده آغاز می‌شود ولی هرگز «بهینه کردن»، مقید به این مسائل نیست بلکه بگونه‌ای است که در آن بالائی، مقید به انحلال اینهاست. مجدداً تکرار می‌کنم. در اینجا نه فقط تقید به اینها وجود ندارد بلکه مقید به انحلال اینها در بالائی است تا اینکه بتواند نظام یقین، موضوعات متیقن و کارآمدی یقین را ادعا کند.

۸- پرسش و پاسخ به سؤالات

حجة الاسلام صدوق: از آن نقطه‌ای که شروع

می‌کند حتماً فرهنگ متشرّعه را...

(ج): خیر در بدو امر چنین نیست بلکه از

فرهنگ غیر متشرّعه نیز در بدو امر استفاده می‌کند. چه اینکه وقتی شما می‌خواهید ابتدائاً با زبان عربی آشنا شوید طبعاً از الفبای عربی آغاز می‌کنید. البته چنین فرضی را نیاورید که من فارسی زبان هستم و الفبای ما با آنها یکی است! بلکه بایست فرض کنید که یک انگلیسی زبان هستید و می‌خواهید الفبائی را بیاموزید که بالطبع بایست به آواها و دسته‌بندی آنها پردازید. عین همین امر را می‌توان در دیگر امور نیز یافت. سپس به ترکیب آنها و فراگیری کلمات می‌پردازید تا نهایتاً کل زبان را بیاموزید.

تمامی این سه امر در مفردات، دارای زبان هستند که وقتی این زبان را می‌آموزید بخوبی می‌دانید که اینها از «عرف محض» است. سپس یک پله بالاتر می‌آئید و به زبان و «عرف متشرّعه» می‌رسید که همگی مربوط به متشرّعه است. و سپس در صدد بهینه این امور بر می‌آئید. به عبارت دیگر شما صحیح می‌دانید بررسی کردن این نکته را که آیا متشرّعه، دچار غفلت و یا مسائلی از این قبیل، بصورت اختلاط استدالات فلسفی یا کلامی یا... به عرف شده‌اند یا خیر؟ اساساً التقاط - به هر درجه‌ای که در آن زمان یا این زمان بوده است - تا چه اندازه به چشم می‌خورد؟ در هر حال بایست جواب این سؤالات را پیدا کنید.

حجة الاسلام حسینیان: آیا ارتباط نظام انشاء

عقلاء با نظام انشاء معصومین (ع) از طریق غیر کلمات

است؟

(ج): خیر! معنای آن کلام ما این است که شما برای فهمیدن انشاء مجبورید از زبان آغاز کنید. اما زبان عقلانی، غیر از زبان محاوره عرفی است. یعنی همان «ذمه العقلاء» و حسن و قبح عقلی را که ایشان می‌گویند در واقع بعنوان مبادی مطرح است و ممکن است آخر الامر شما تمامی اینها را به زیر سؤال ببرید و امری دیگر را قائل شوید.

(س): اما بالاخره این منطق در امر فهم کلمات معصومین (ع)، بکار گرفته می‌شود.

(ج): اما نه در فهم معصومین (ع).

(س): ارتباط انشاء معصومین ...

(ج): احسنت! اما این قبل از انشاء معصومین (ع) است که فعلاً به آن کاری نداریم. الان بحث ما در خصوص این امر است که «اصلاً انشاء چیست؟» لذا از انشاء معصومین (ع) سخن نمی‌گوئیم. بعبارت دیگر چنین نیست که در بدو امر شما سریعاً به فراگیری انشاء پردازید و فوراً به سراغ اخبار بروید؛ بلکه ابتدائاً برای شناختن اینکه «انشاء چیست؟» از عرف آغاز می‌کنید ولی این را محل استقرار نمی‌دانید بلکه مرتباً آنرا بهینه می‌کنید که اگر قرار باشد در آن، تعبد باشد چگونه است و اگر بخواهید انکار باشد چگونه؟ اگر کفر و مکابره باشد چگونه است و اگر تسلیم بودن باشد چگونه؟ یعنی شما مرتباً به بهینه امور می‌پردازید. هکذا در امور عقلی، اگر عقل بخواهد یاغی شود چه باید کرد؟ آیا به صرف تمام کردن کبرای منطق می‌توان سریعاً بسراغ

اخبار رفت؟! آیا می‌توان ادعا کرد که ما به درجه‌ای رسیده‌ایم که می‌دانیم آنها چه گفته‌اند پس بایست به سراغ آیات و روایات رفت؟! البته از آنطرف هم نبایست اهل تردید و سکون شوید بلکه بایست مرتباً به بهینه امور پردازید تا جایی که سعی شما به جایی برسد که بتوانید هر سه را در جهت بندگی هماهنگ کنید.

حجة الاسلام میرباقری: باز یک نکته روشن نشد که حضرتعالی در خصوص مقسم در این دستگاه، چه تعریفی را ارائه دادید؟

(ج): «مقسم»، همیشه منتجه کل می‌باشد. یعنی رابطه مقسم با اقسام، عین همان چیزی که مقسم است تقسیم به اقسام نمی‌شود. مثلاً آخرین منتجه و خاصیت اتومبیل، حمل و نقل است ولی دسته‌های داخلی آن، چیزی جز سیستم سوخت و برق‌رسانی و تبدیل محور و انتقال نیرو نیست که هیچیک از این سیستم‌ها حتی معنای انتقال را هم نمی‌دهند. زمانی هم که در زیربخش آن وارد می‌شوید و مثلاً از سیستم برق‌رسانی آن سؤال می‌کنید می‌گویند ترکیبی از مولد و الکترسیته و ... است که باز کاری به برق‌رسانی به اتومبیل ندارد و به یک معنا بسیار کلی می‌باشد. بله در جایی، کار به مصداق می‌رسد که از الکترسیته و چرخش و جریان و ... سخن بگوئیم. در این حال جای دارد که بگوئیم مجموعه اینها از خود اتومبیل، بزرگتر شد!

حجة الاسلام حسینیان: آیا می‌توان بجای اقسام

«عوامل» گفت؟

(ج): اشکال ندارد و اقسام و عوامل و بخشها و سیستمها یکی هستند.

حجة الاسلام میرباقری: چرا بایست انشاء مقدم شود ولو انشاء ربوبی اصل باشد؟! چرا که آخر الامر قرار است ما تولی را اصل قرار دهیم و این تولی هم صرفاً در انشاء و اعتبارات عقلائی نیست.

(ج): اگر برای جهت اجتماعی، دو نوع عوامل درونزا و برونزا فرض کردیم و آنها را به «اختیارات فردی

و نظام آن» و «اختیارات اجتماعی و نظام آن» تعریف کردیم آنگاه تولید مفاهیم، در کجا صورت می گیرد؟ اگر قرار است که تولید، در نسبت بین این دو نوع عامل، معنا پیدا کند ممکن نخواهد بود مگر آنکه انشاء اجتماعی اصل باشد. یعنی پذیرش عرفی که پذیرش کثرت است با حفظ تولی خود، در مفهوم، دخالت پیدا می کند.

«و آخر دعوینا ان الحمد لله رب العالمین»

فلسفه اصول

طبقه‌بندی مفاهیم «رابطه بین شناخت و حجیت»

استاد: حجة الاسلام والمسلمین حسینی الهاشمی تنظیم از: گروه پژوهشی - کارشناسی اصول فقه دفتر فرهنگستان علوم اسلامی

اثبات ضرورت ارائه تحلیل فلسفی از یقین و حجیت بر مبنای نظر قوم و نقض تعریف قوم از حجیت

فهرست:

- ۱ - بررسی منطقی احکام عقل نظری نسبت به نظریه قوم پیرامون ذاتی بودن حجیت یقین ۱
- ۱/۱ - قابلیت «موضوع حکم شرع» یا «موضوع حکم عقل» قرار گرفتن یقین ۱
- ۱/۲ - عقلی بودن حکم یقین در «یقین ذاتاً حجت است» و مشروط شدن حکم آن به قواعد منطقی ۲
- ۱/۳ - ضرورت موضوع قرار دادن حالت احراز در احکام عقلی و تجزیه و تحلیل آن بوسیله قواعد منطقی ۲
- ۱/۴ - بازگشت تحلیل «یقین» و «حجیت» به یقین فلسفی و اصل هستی ۴
- ۱/۵ - مطلق و حقیقی نبودن حکم عقل در تحلیل یقین و حجیت ۴
- ۲ - بررسی حکم عقل نظری درباره حجیت ۵
- ۲/۱ - تعریف حجیت به «مؤمنیت و معدریت» بیان آثار حجیت نه مقومات ذات ۵
- ۲/۲ - بررسی حدود و ثغور احکام عقل نظری درباره ملاحظه نسبت بین دو اختیار (حجیت) ۵
- ۲/۳ - تحلیل عقل نظری نسبت به کیف اختیار و اختیار متعین نه اصل اختیار ۶
- ۲/۴ - «کیف فعل و کیف اختیار» مورد خطاب شارع و ذو مراتب بودن ظرفیت اختیارات و کیف اختیارات ۷
- ۲/۵ - حجیت بمعنای کیف فعل عبد مجرای شاء و خواست مولا شدن (تحقق طاعت) با حفظ ظرفیت عبد ۸
- ۲/۶ - تناسب بین کیف اراده‌ها یا هماهنگی و وحدت در نظام اراده‌ها مبدأ جریان خواست مولا در مراتب مادون ۸
- ۲/۷ - قابلیت محاسبه عقلانی تناسب جریان اراده مافوق در کیف اراده‌های مادون یا به وحدت رسیدن نظام اراده‌ها ۹

- ۲/۸ - بررسی دو نظریه تسبیحی (تنزیهی) و سنخیتی در تحلیل اراده ربوبی و اراده عباد ۱۰
- ۲/۸/۱ - عدم بازگشت ضرورت امتناع و امکان به مسئله سنخیت ۱۱
- ۲/۹ - امکان تحلیل طاعت و عصیان بوسیله عقل نظری بدلیل ملاحظه کیفیت در مرتبه جهت ۱۱
- ۳ - تحلیل حجیت در نظام ولایت به حجیت در تولی، حجیت در ولایت، حجیت در تصرف ۱۳
- ۳/۱ - حجیت در تولی بمعنای تفقه در دین، حجیت در ولایت بمعنای حجت مولا بر عبد، حجیت در تصرف بمعنای قدرت متناسب با تصرف همراه با امداد ۱۳
- ۳/۲ - تبیین جایگاه اختیار و نسبت آن به تعریف یقین و تعریف حجیت ۱۴
- ۳/۳ - تدریجی الحصول بودن یقین انسانهای غیر معصوم و مکانیزم پیدایش آن بوسیله بستر سازی نظام تکوین، تاریخ، جامعه حول محور اختیار ۱۷
- ۴ - جمع بندی مباحث مطروحه: ۱ - تعریف طاعت به این همانی بین کیف فعل اختیار با حفظ نسبیت طرفینش نسبت به اختیار بالاتر ۲ - بررسی حجیت یقین بر اساس تعریف حجیت در مرتبه ولایت، تولی و تصرف ۱۸

نام جزوه:	فلسفه اصول	تاریخ جلسه:	۷۹/۱۰/۱۰
استاد:	حجة الاسلام والمسلمین حسینی الهاشمی	حروفچینی و صفحه آرایی:	خانم رضوانی
پیاده کننده:	آقای رضوانی	تاریخ انتشار:	۸۰/۱۱/۱۹
عنوان گذار:	حجة الاسلام صدوق	کد بایگانی کامپیوتری:	۰۱۰۹۲۰۸۲
ویراستار:	آقای رضوانی	زمان جلسه:	۷۸ دقیقه
کنترل نهائی:	حجة الاسلام رضائی		



جلسه ۸۲

فلسفه اصول

تاریخ: ۷۹/۱۰/۱۰

اثبات ضرورت ارائه تحلیل فلسفی از یقین و حجیت بر مبنای نظر قوم و نقض تعریف قوم از حجیت

- ۱- بررسی منطقی احکام عقل نظری نسبت به نظریه قوم پیرامون ذاتی بودن حجیت یقین
- ۱/۱- قابلیت «موضوع حکم شرع» یا «موضوع حکم عقل» قرار گرفتن یقین
- حجة الاسلام والمسلمین حسینی: همانگونه که شرع حق دارد یقین را موضوع حکم خود قرار دهد و بگوید اگر مکلف به قیاس محرم (قیاس مستنبط العله) عمل نماید حرام است ولی اگر نخواهد به آن عمل کند یا نتواند به آن عمل کند و در عمل نکردن نسبت به یقینش عذر داشته باشد او به مقدمات اخذ می شود هرچند خود مقدمات حرمت ذاتی نداشته باشد، یعنی اگر مکلف قیاس بکند منتهی نه برای اینکه به نتیجه آن عمل نماید، در این صورت او فعل حرام انجام نداده است.
- اصولاً ترتیب آثار برای قیاس هنگامی جایز نیست که مکلف بخواهد فعل خودش را به شرع نسبت دهد که در حقیقت یک عمل قلبی التزامی نیست یا بخواهد بر اساس نتیجه بدست آمده از قیاس یک کاری را انجام بدهد. و الا عمل سنجیدن قیاسی به نفسه که محرم نیست و شرع نسبت به آن حرمتی را اعلام نکرده است. فقط یک کار عبث و لغو است. شرع می گوید اگر به قیاس عمل کنید به نتیجه نمی رسید. البته ممکن است از باب لغویت، وقتش را تلف کرده باشد و خلاصه همانند سایر مباحات هم می باشد.

صحت این یقین منطقاً تمام است بلکه بدنبال این یقین، منطق آنرا جرح و تعدیل می‌کند و هر یک از مواد و صورت آن را معین می‌کند، چون جزمیت تنها کافی نیست. این مهمترین اشکالی است که در مورد این مطلب که «آیا یقین حجت است» مطرح است. حال آیا شما در خصوص این اشکال صحبتی دارید، یا خیر؟ آیا تحریر محل نزاع شد؟

حجة الاسلام میرباقری: جا دارد یک سؤالی از محضر جنابعالی پرسیده شود: معنای یقین طریقی که آقایان می‌گویند - البته فعلاً کاری به عقل نداریم - این است که ما یک حاکمی داریم که حکمی را نسبت به موضوعی ابراز کرده و در آن موضوع چیزی را قید نکرده است. حال برای احراز موضوع آن حکم، کافی است که صغری و کبری آن حکم احراز بشود. مثلاً شارع فرموده خمر حرام است ولی در حرمت آن چیزی را قید قرار نداده است. لذا برای احراز این حرمت در خارج فقط محتاج به احراز صغری و کبری است به این معنا که حاصل شدن یقین نسبت به حکم شارع (حرمت) و مصداق خارجی آن مایع (خمر) کافی است در اینکه فرد یقین به حرمت مایع خارجی پیدا کند.

۱/۳ - ضرورت موضوع قرار دادن حالت احراز در احکام عقلی و تجزیه و تحلیل آن بوسیله قواعد منطقی

(ج): کاری به مایع خارجی و مصداق نداشته باشید تا محل کلام بشود. ما در ارتباط با نسبت بین دو عنوان، حالتی داریم که خود این حالت موضوع حکم

حال آیا می‌توان گفت عقل نیز همانند شرع حق دارد که در موضوع حکم خود شرط قرار دهد؟ در «یقین ذاتاً حجت است». حاکم کیست؟ آیا حاکم، عقل است یا نقل؟ چه کسی حکم می‌کند؟ چه کسی «است» را ذکر می‌کند؟

۱/۲ - عقلی بودن حکم یقین در «یقین ذاتاً حجت است» و مشروط شدن حکم آن به قواعد منطقی

چه کسی در تطبیق کبری به صغری، حد اکبر را به حد اصغر نسبت می‌دهد و می‌گوید «حجت است»؟ اگر بگوئید حاکم، شرع است، درست نیست چرا که اگر بخواهد حاکم در «یقین حجت است»، شرع باشد، آنگاه خود این به یک بحث عقلی دیگری منوط می‌شود. اما اگر بگوئید در «یقین حجت است» عقل، حاکم است آنگاه هر حکمی و یا هر یقینی که نسبت به موضوع هر حاکمی طریقی باشد، برای عقل - مگر یقین منطقی - موضوع می‌شود.

بنابراین در هر یقین طریقی برای هر حاکمی که عقل حق داشته باشد نسبت به آن نظر بدهد و حاکم بر آن عقل باشد - تفاوتی ندارد در اینکه یقین طریقی مربوط به شرع و یا یک فیزیکدان باشد - صحیح است عقل بگوید این، موضوع حکم من است و من در آن شرط قرار می‌دهم مگر یقین منطقی که یقین منطقی، طریق محض برای خود حکم عقل است. حتی منطق در یقین فلسفی نیز تصرف می‌کند. لذا وقتی فرد در فلسفه به هر یقینی دست می‌یابد، نمی‌تواند بگوید

مصدق را چگونه ذاتاً به کار می‌برید؟ ممکن است در پاسخ بگوئید همانطور که ما کلمه انسان را برای حیوان، مصداق می‌دانیم یعنی می‌گوئیم این نوع از این جنس است و حیات دارد و صحیح است بگوئیم ذاتاً حیوان است چون اگر حیات نداشته باشد دیگر صحیح نیست بر آن انسان اطلاق بشود. لذا در رابطه با یقین هم می‌خواهیم بگوئیم مصداقی برای حجیت است. اما ما می‌گوئیم بایست تحلیل حجیت را عقلاً بفهمائید. در قضیه انسان و حیوان، برای حیات یک خصوصیتی ذکر کردید و جنس و فصلی را بیان فرمودید حال برای حالت هم چنین کنید.

بنابراین عقل حق دارد وارد تحلیل بشود البته اگر بگوئید در حکم، عقل حاکم است. یعنی اگر عقل، حاکم است حق دارد حدود و ثغور برای موضوع حکم خودش ذکر کند. حال عقل اگر بخواهد برای موضوع خودش حدود و ثغور ذکر کند کدامند؟

(س): نکته همین است که وقتی گفته می‌شود عقل حدود و ثغور ذکر کند، بر اساس دستگاه آقایان که قایل به کشف هستند می‌گویند در احکام اعتباری به ید خود معتبر است اما در احکام حقیقی به ید عقل نیست که هر قیدی را بخواهد روی موضوعش بیاورد.

(ج): معنای تحلیل عقلی همین است که بگوید آیا این حرف صحیح است یا خیر؟

(س): البته می‌تواند از بطلان آن کشف کند اما نمی‌تواند قید بیاورد و بگوید من این قید را می‌خواهم در این جا بیاورم.

شرع قرار نگرفته است؛ حالت همان «اذعاناً للوجود النسبه» است؛ این «اذعان» گاهی در ضمن یک تأمل و تردید و علم عرفی حاصل می‌شود که حدود آن مشخص و مبرهن نیست و گاهی حد اصغر و حد اکبر و نسبت بین آندو کاملاً مشخص است و اصلاً در ارتباط با نسبت موجود در آن حالت داریم که این همان «یقین طریقی» است.

«یقین موضوعی» آنست که خود حال فرد برای نسبت، موضوع قرار می‌گیرد نه اینکه در ارتباط با نسبت آن، حالت دارد. «خمر» یک عنوان و «شرب» هم یک نوع فعلی است. البته اینکه شرب خمر چیست کاری به آن نداریم حال در ارتباط با «شرب خمر» از شارع مقدس نهی وارد شده است. شارع حق داشته بفهماید: نخور لذا فرموده نخور، مکلف هم نسبت بین نهی شارع با شرب خمر را احراز می‌کند.

حال سخن ما این است که چگونه در رابطه با عمل احراز و اینکه می‌گوئید یقین داریم نهی روی این فعل آمده است بگوئید «یقین ذاتاً حجت است لانه طریق الی الواقع»؟ اینجا شما در واقع چند کار را با هم انجام می‌دهید! اول اینکه می‌گویید خود این حالت حجت است حال آنکه این امر غیر از بحث حجیت است چراکه اساساً بایست مصداقی برای حجت باشد. ثانیاً در رابطه با مصداق بودنش هم می‌گوئید مصداق ذاتی است. حال ما سؤال می‌کنیم حجیت چیست؟ حالت چیست؟ چگونه ذاتاً مصداق می‌شود؟ کلمه

(ج): وقتی می‌گوید صحیح نیست گاهی می‌گوید مطلقاً صحیح نیست و گاهی می‌گوید مشروط آن صحیح نیست. اما می‌تواند بگوید یقین فی الجمله حجت است نه بالجمله. در آن صورت است که قید می‌آورد البته چنین نیست که حتماً بگوید ممکن است بگوید مطلقاً حجت است و ممکن است بگوید مطلقاً حجت نیست و ممکن است هم بگوید بعضی حجت است. عقل در اینجا آزاد است اما بایست دید عقل در تحلیل چکار می‌کند و به سراغ چه چیزهایی می‌رود. عقل باید به دنبال این مطالب برود که اولاً حجت چیست آنگاه مقومات حجیت را ذکر کند. ثانیاً یقین چیست و سپس مقومات یقین را ذکر نماید؛ یعنی ببیند این مقومات آیا مصداق این مقومات است یا خیر.

بنابراین ابتدائاً بایست مشخص بشود که عقل حاکم بر امر حجیت است و ثانیاً بعد از اینکه مشخص شد حاکم بر آن عقل است بایستی عقل بر کبری و صغری اشراف پیدا کند تا بتواند نسبت «است» را بگوید. و الا به آسانی نمی‌تواند فوراً چنین نسبتی را بدهد. اگر عقل در حدود اجمالی هم اشراف داشته باشد بایستی موضوع نظر او مشخص و مبین باشد.

(س): اساساً قوم تا اینجا مخالف نیستند اما اینکه عقل چه قیدی می‌زند می‌گویند ما وقتی دقت می‌کنیم می‌بینیم عقل ما قید نمی‌زند.

۱/۴ - بازگشت تحلیل «یقین» و «حجیت» به یقین فلسفی

و اصل هستی

(ج): اولاً عقل به خودش حق می‌دهد طبقه‌بندی

کند، به همین جهت یک یقین منطقی وجود دارد که پایه نسبت اصلی قرار می‌گیرد. در این خصوص می‌گویند یقین منطقی نمی‌تواند به امر دیگری مقید بشود و الا جریان دلالت و علیت عقلیه تعطیل می‌شود اعم از اینکه بگوئید یقین منطقی کاشف است و یا صحیح است که بگوئید یقین منطقی مطلق است. تعداد یقین منطقی هم بسیار محدود است. یقین فلسفی که از مباحث نظری است و بعضی از مباحث منطقی که نیز نظری است محل تأمل است چراکه در حقیقت مواد وارد می‌شود و دیگر صورت و ماده، تنها هستی و بدیهی نیست.

در خصوص یقین فلسفی عقل حق دارد بگوید اصولاً اینکه گفته می‌شود «یقین چیست» و «حجیت چیست» به فلسفه بازگشت می‌کند. یعنی بگوید در طبقه‌بندی موضوعات هستی، یقین و حجیت از انواع هستی هستند.

این امر بازگشت می‌کند به اینکه فلسفه و عقل نظری درباره اینها نظر داده است.

(س): بحث یک بحث عقلی است اما بمعنای اینکه عقل حاکم است و می‌تواند قید اخذ کند نیست. در آنجایی که یقین موضوعی مطرح است یعنی حاکمی که می‌خواهد حکمی را اعتبار کند و اعتبار هم به ید خودش می‌باشد.

۱/۵ - مطلق و حقیقی نبودن حکم عقل در تحلیل یقین و

حجیت

(ج): می‌تواند حکم حقیقی بکند و بگوید نیست

یعنی می تواند اقسامی را بشمارد و بگوید مطلق نیست.
(س): یعنی بگوید «ممکن است چنین چیزی باشد». پس بایستی تحلیل کنیم.

(ج): بدون تحلیل نمی توان گفت ذاتاً حجت است و دیگر به آن کاری نداشته باشیم؟ این مخدوش است.

(س): کسی که چنین حرفی را می زند می گوید ما دنبال تحلیل بودیم عقل ما این را گفته است.

(ج): بایستی در این خصوص همه دلایل خودش را ذکر کند. این درست نیست که بگوید «یقین ذاتاً حجت است لآنکه طریق الی الواقع و از من هم دلیل نخواه». بلکه بایستی ابتدائاً بگوید یقین عقلاً حجت است و نبایست بگوید ذاتاً حجت است ثانیاً...

(س): حجت هم عقلاً مربوط به ذات خودش می باشد.

(ج): آنگاه بگوید عقل حکم به ذات می کند به این دلایل. یعنی «یقین چیست» را تعریف می کند آنگاه مقوماتش را بیان می دارد، سپس مقومات «حجت چیست» را نیز ذکر می کند و دنبال آن می گوید عقل حکم می کند که این مصداق حجت است.

(س): البته ذاتاً مصداق است.

(ج): اشکالی ندارد که این چنین بگوید. مصداق باشد به شرطی اینکه عقلاً حکم کند حاکم، عقل است.

۲- بررسی حکم عقل نظری درباره حجت

اولین مطلبی که بعد از این قسمت قابل طرح است این است که فلسفه بایستی در تعریف یقین و حجت

دخالت کند؛ یعنی عقل نظری بایست نسبت به عمل نظر بدهد. اصولاً در باب یقین، عقل نظری می تواند وارد بشود و نظر بدهد اما آیا درباره حجت نیز می تواند نظر بدهد؟ همانطور که قبلاً بیان شد، حجت، تناسب دو اختیار است یعنی تسلیم بودن یک اختیار به اختیار دیگر.

۲/۱- تعریف حجت به «مؤمنیت و معذرت» بیان آثار حجت نه مقومات ذات

اما به بیان آقایان حجت عبارتست از «مؤمنیت» و «معذرت» و حال آنکه تحلیل حجت به «مؤمن» و «معذر» تحلیل به آدرس و اثر است و نه تحلیل به مقوم چراکه مؤمنیت و معذرت آدرس و اثر است.

اساساً اگر حجت به عقل عملی بازگشت پیدا کرد، در آن صورت آیا عقل نظری نظر به ذات می دهد یا نظر به کیف ذات؟ یعنی آیا نظر به عرض می دهد یا نظر به ماهیت؟ غرض از اینکه عقل نظری می خواهد درباره کبرای حجت (حد اکبر حجت) نظر بدهد این است که آیا یقین مصداق آن هست یا خیر؟

۲/۲- بررسی حدود و ثغور احکام عقل نظری درباره ملاحظه نسبت بین دو اختیار (حجت)

آیا در مورد حجت موضوعاً ضرورت و امتناع عقلی راه دارد یا ضرورت و امتناع تناسب مطرح است نه ضرورت و امتناع ذات؟ اساساً «تناسب» با «ذات» چه تفاوتی دارد؟ در ذات «هویت» متعین است اما در تناسب، زیاده و نقصان و عدم تعین مطرح است چراکه گفته می شود «متناسب است»، «متناسب تر

است»، «کمتر متناسب است» و... این مطلب می‌رساند که تناسب مقوم به تشکیک است. اصولاً تناسب، ضرورت و امتناع نسبت را نمی‌آورد مگر اجمالی. در خصوص نسبت بین دو اختیار این مطلب قابل ذکر است که، خود اختیار، تحت بلیط عقل نظری قرار نمی‌گیرد. چرا که در آنجا علیت تعطیل می‌شود. بلکه تناسب فعل مطرح است و نه تناسب خودش. از طرفی در تناسب فعل هم کاملاً نسبت اجمالی برقرار می‌شود و نه نسبت تفصیلی متعین. حجیت تسلیم بودن اختیار به اختیار بالاتر است که می‌تواند ذو مراتب باشد.

(س): پس لازمه این سخن این است که در اینجا عقلاً اصلاً نتواند وارد شود و قضاوت کند. و اساساً نایستی عقل بتواند هیچ قضاوتی بکند نه اینکه می‌تواند قضاوت نسبی بکند.

(ج): اگر نسبت همانند نسبت بین دایره و مربع باشد که سلب شیء عن نفسه لازم می‌آید عقل حق کشف دارد ولی اگر سلب شیء عن نفسه لازم نمی‌آید بلکه می‌گوئیم بسته به اینکه حضرت حق تا چه مرتبه‌ای را قبول کند یعنی حضرت حق آیا این را به عنوان تسلیم بودن می‌پذیرد؟

(س): پس در این صورت بایستی باب بحث را تعطیل کنیم. چون در این صورت دیگر ضابطه‌ای وجود ندارد که آیا حضرت حق قبول می‌کند یا خیر. وقتی اختیار مطلق شد دیگر بحث از آن بی معنا می‌شود.

(ج): ادنی مرتبه تناسب و اعلی مرتبه مخالفت که عدم تناسب محض باشد (یعنی کفر و اسلام) فرق دارد.

(س): آیا این را از باب تهدید می‌فرمایید که ما قبول کنیم یا می‌توان در این دستگاه تفاوت کفر و ایمان را تحلیل کرد؟

(ج): بر اساس همین دستگاه صحبت می‌کنیم. اولاً موضوع حجیت چیست؟ ثانیاً موضوعات حجیت چیست؟ ثالثاً آثار حجیت کدام است؟ اثر حجیت همان «مومنت» و «معذرت» است در ملاحظه یک اختیار در نزد اختیار آخر، به این معنا که اگر اختیار عبد در نزد اختیار مولا مؤمن و معذر از مؤاخذه بود می‌گوئیم عبد به حجیت دستیافته است.

اینکه موضوعات حجیت چیست، در آینده به این مطلب خواهیم رسید که نسبت بین «احراز، اخبار و انشاء» هم موضوعات حجیت را معین می‌کند.

(س): اینکه موضوعات را معین می‌کند به چه معناست؟ آیا به این معناست که مصادیق حجیت را معین می‌کند؟

(ج): یعنی مصادیق و موضوعاتی که می‌تواند حجت در آنها واقع بشود.

(س): یعنی صغریات حجیت.

(ج): به یک معنا این سخن درست است.

۲/۳ - تحلیل عقل نظری نسبت به کیف اختیار و اختیار متعین نه اصل اختیار

حال حجیت موضوعاً چیست؟ آیا حجیت همان تسلیم بودن یک اختیار به اختیار دیگر است؟ آیا غرض از تسلیم بودن کیف یک اختیار نسبت به کیف اختیار دیگر است؟ نسبت یک اختیار را نمی‌توان با اختیار

دیگران بیان کرد مگر از طریق کیف فعل و عمل. نسبت بین دو کیف مانند نسبت بین دو شیء است.

(س): اگر حضرتعالی اختیار را بگونه‌ای مطلق کنید که از موضوع تحلیل عقل نظری بیرون برود دیگر نمی‌توان گفت موضوعاً چیزی حجت است. چون اگر بگوئیم ما حالا اختیار خود را تسلیم کرده‌ایم دیگر «حجت است» معنا ندارد.

(ج): حجت روی کیف اختیار می‌آید و دیگر روی اختیار نمی‌آید، یعنی روی فعل و کیف اختیار می‌آید و دیگر معنا ندارد که حجت روی خود اختیار بیاید. فعل اختیار متکیف به کیفیتی است. عقل در باب کیفیت می‌تواند نظر بدهد. پس اختیار به کیف فعل اخذ می‌شود و نه به نفس آن. نفس دو اختیار علی حده است. اختیار در موضوع حد خودش به صورت نسبی مطلق است؛ یعنی یا متعین است و یا متعین نیست. در آنجایی که متعین نیست اختیار هست و در آنجایی هم که متعین است اختیار نیست.

(س): بالاخره در آخر عقل می‌خواهد چه نظری نسبت به آن دو کیف بدهد؟

(ج): نخست بایست خود اختیار را کنار بگذارید و الا اگر خود اختیار حضور داشته باشد مطلقاً نفس اختیار موضوع حکم عقل نخواهد بود و لکن فعل اختیار می‌تواند موضوع حکم عقل باشد.

(س): اما خود فعل اختیار قابل تحلیل نیست.

۲/۴ - «کیف فعل و کیف اختیار» مورد خطاب شارع و ذو مراتب بودن ظرفیت اختیارات و کیف اختیارات

(ج): اساساً غرض مولا هم کیف (قالب) فعل است لذا اصطلاحات حرام و واجب بکار می‌رود. البته سطوح قالب و کیف فعل بسیار وسیع بوده و از مرتبه افعال اجتماعی و خارجی گرفته تا جانچی و تمام مراتب عرفان مربوط به کیف فعل است. پس اختیار را اخذ به کیف فعل می‌کند.

حالا اگر بخواهیم کیف فعل را مستقل از نفس اختیار ببینیم، برای کیفیت فعل بایستی ذات ملاحظه کنیم.

(س): تا عقل نظری بتواند تحلیل کند.

(ج): تا میدان عقل نظری باشد و خود اختیار را حذف می‌کنند؛ یعنی کیف فعل را موضوع قرار می‌دهید تا بتوانید درباره ذات این کیفیت فعل نظر بدهید. بنابراین دیگر در نفس کیف فعل ذاتاً نمی‌تواند اختیار بیاید بلکه کیفیت است و به اصطلاح هویت دارد و لکن در آن هویت متعین آیا مطلقاً یک شکل برابر یک شکل است یا اینکه حتماً ذو مراتب است؟ ممکن است یک کیفیت فعل از یک ظرفیت اختیاری پذیرفته باشد و از ظرفیت آخر پذیرفته نباشد.

(س): یعنی تناسب بین دو کیف، نسبی است نه خود دو کیف.

(ج): اگر کسی در یک سطحی از گمانه‌زنی نتواند قرار گیرد، روشن است اختیار و ظرفیت اختیارش در آن

سطح نبوده است و لذا کیف فعل اش نمی تواند در آن سطح بیاید. ممکن است فرد دیگری در آن سطح بیاید، ممکن است یک فعلی برای فردی جایز باشد و حال آنکه همان فعل برای فرد دیگری جایز نیست.

(س): در عین این مطلب نیز در آخر حجیت را تمام نمی کند؛ چون عقل نظری از اینجا وارد می شود و می گوید این دو تا کیفیت متناسب هستند حالا متناسب هستند معنایش...

۲/۵ - حجیت بمعنای کیف فعل عبد مجرای شاء و خواست

مولا شدن (تحقق طاعت) با حفظ ظرفیت عبد

(ج): اینجا بایست دقت کنید چون می خواهم مشروط کنم که اگر تناسب با ظرفیت داشته باشد می گوید بیش از این مرتبه از تناسب مربوط به او نیست.

(س): ولی در آخر شارع عقاب نمی کند چون آنطرف اختیار مطلق حاکم است. یعنی آیا غرض این است که چون متناسب ترین فعل را انجام داده عقوبت نمی کند؟ به چه دلیل عقوبت نمی کند؟ یعنی اگر ما کیفیت را به نحوی در ذات نبریم - همان کاری که حکما می کنند - در آخر نمی توان گفت العیاذ باللّه شارع مقدس امیرالمؤمنین (ع) را عقوبت نمی کند به چه دلیل؟ و نمی شود گفت که شارع مقدس اولی ملعون را حتماً عقوبت می کند؛ یعنی اگر ما فقط کیفیت را در فعل آوردیم خود این افعال به فاعل منوط است.

(ج): آیا فعل تناسب به شاء دارد یا خیر؟ فعلاً بحث درباره اینکه بعداً چکار می کند نیست. دو کیف

فعل وجود دارد: یک شاء هست که یک کیف فعل دارد. در آن صورت به اثرش می گوئید که آیا مؤمن است یا خیر و حال آنکه چه ربطی به مؤمن بودن و مؤمن نبودن دارد. بلکه ما فعلاً درباره حجت صحبت می کنیم. لذا در این خصوص می گوئیم آیا در حجت می تواند سلب شیء عن نفسه بیاید؟ می گوئیم بله. چه موقع؟ بر اساس این تحلیلی که می خواهیم بیان کنیم. اگر تناسب بین شاء اول و شاء دوم با حفظ نسبت ظرفیت تمام شد - البته دیگر از این سخن نمی گوئیم که آیا عقاب می کند یا عقاب نمی کند و اساساً معنای حجت عقاب کردن و عقاب نکردن نیست - در این صورت می توانید بگوئید حالا این اختیار، مجرای اختیار و شاء اول قرار گرفت لذا بایست این بحث را تمام کنید.

(س): آیا فاعل، مجرا می شود یا فعل او؟

۲/۶ - تناسب بین کیف اراده ها یا هماهنگی و وحدت در نظام اراده ها مبدأ جریان خواست مولا در مراتب مادون (ج): فعل برای شاء اول مجرا می شود که فعل اول است. بنابراین اختیار از طریق دو کیفیت فعل مجرای اختیار اول می شود و همان خواست جریان پیدا می کند. از اینرو وحدت این همانی خواست حفظ می شود. این همانی خواست، این همانی کیفیت است البته با تناسب ظرفیت. پس با حفظ نسبت ظرفیت، این همانی خواست محقق می شود و عقل می تواند در اینجا حاکم باشد و معنای مقوم حجیت هم همین مطلب است و نه مؤمن و معذر بودن وحدت شاء حفظ

می‌شود لذا مولا نمی‌تواند بگوید او عاصی است. چراکه کاری انجام داده که غیر از آن کاری است که من گفته بودم.

۲/۷ - قابلیت محاسبه عقلانی تناسب جریان اراده مافوق در کیف اراده‌های مادون یا به وحدت رسیدن نظام اراده‌ها

(س): حالا چه کسی گفته اساس بحث به اینجا بر می‌گردد یعنی به چه دلیل عبد نباید عاصی در برابر مولا باشد؟ چراکه اساس حجیت بایست اینجا حل شود.

(ج): طاعت و عصیان همانند صحیح و غلط فرض عقلی دارد به عبارت دیگر تخلف و عدم تخلف فرض عقلی دارد.

(س): یعنی عقل نظری می‌تواند طاعت و عصیان

را تحلیل کند.

(ج): عقل نظری می‌تواند به صورت اجمالی حاکم باشد بر این امر که طاعت و عصیان قابلیت فرض دارد.

(ج): ما فعلاً وحدت در نظام اراده را تمام کردیم. وحدت در نظام اراده از قبیل وحدت حد برای لوازم عقلی است؛ یعنی همان شاء با تناسب ظرفیت در مرتبه پائین قابل ملاحظه است.

(س): اگر بخواهد بین اراده‌ها هماهنگی واقع بشود اراده بالاتر در اراده مادون تنزل پیدا می‌کند.

(س): یعنی طاعت و عصیان را بین دو اختیار از طریق کیف فعل تحریر کند.

(ج): احسن! آنچه را که الان درباره آن صحبت می‌کنیم کیفیت و تناسب کیفیت فعل است.

(س): یعنی همانطور که لوازم حد اولیه را ملاحظه می‌کند می‌تواند تناسب جریان اراده مافوق را در کیف اراده‌های مادون محاسبه کند.

(ج): علیت هم در آنجا و هم در اینجا جاری می‌شود یعنی هم در آنجایی که لوازم حد است (در دلیلیت) و هم آنجایی که لازمه این همانی جاری می‌شود.

(س): یعنی می‌توانیم بگوئیم جریان اراده مافوق در نظام اراده‌ها، تابع تناسب بین کیف اراده‌هاست.

(ج): احسن! حالا در اینجا معنای طاعت نیز روشن گردید از طرفی عصیان هم به معنای عدم جریان شد.

(س): پس ما قبل از ورود به بحث حجیت در خصوص موضوع حجیت می‌گوئیم در نسبت بین دو اراده، طاعت و عصیان فرض می‌شود.

(ج): و نظر بدهد. البته بایست به این نکته توجه داشته باشید که این امر غیر از نفس قدرت انجام فعل است. قدرت انجام فعل که اختیار و حالات است یک حرف دیگری است که بایستی در بحث یقین طرح شود. پس اساساً سنخ آنچه را که در باب طاعت و عصیان می‌گوئیم به سنخ کیفیت بازگشت کرد تا عقل توانست درباره اش نظر بدهد.

۲/۸ - بررسی دو نظریه تسبیحی (تنزیهی) و سنخیتی

در تحلیل اراده ربوبی و اراده عباد

حال آیا شاء عبد می تواند در نقص و تنقیص شاء مولی قرار گیرد یا نمی تواند قرار بگیرد؟ شاء مولا ابتدائاً به طرف تکامل است بدلیل بدی شاء عبد نقص واقع می شود. این یک بحث دیگری است. آیا مولا در تناسب فعل می تواند چیزی لغواً خلق کند؟ آنچه مسلم است این است ما حتماً حضرت حق جلت عظمت را از هر چه مربوط به موجودات محدود است تنزیه می کنیم و نمی توانیم تنزیه نکنیم، روشن است که این امر به معنای جبر نیست بلکه به این معناست که جلال او را قبول داریم و لذا نقص را از او نفی می کنیم نه اینکه او مجبور است. مثلاً ظلم نمی کند به این معناست که ناقص نیست یعنی همانند ما نیست که کار لغو کند؛ او که دنبال بازی و ابتهاج به چیز دیگری نیست و چیزی را برای بازی مصرف نمی کند و اصلاً احتیاجی به کیف ندارد. سنخیت ندارد یعنی نقص سنخیت ندارد نه اینکه نفس ذات را داریم بیان می کنیم. یعنی او را تنزیه و تسبیح می کنیم از جمیع آنچه مربوط به غیر اوست.

(س): یعنی تناسب بین ذات را انکار می کنیم.

(ج): یعنی او را از تناسب بین ذات با افعالی که از ممکنات محدود سر می زند مطلقاً تنزیه می کنیم.

(س): «تنزیه» بایستی تحلیل بشود. یعنی تناسب

را بر می داریم چون اینجا ذات مطرح است و نه فعل و لذا آیا می گوئیم ذات با این سنخ از فعل تناسب ندارد؟

(ج): یا اینکه نفس فعل را تحلیل می کنیم به این معنا که می گوئیم فعل مطلق در نیکی مطلق است.

(س): فعل مطلق بالاخره به ذات بر می گردد.

(ج): می تواند خلق نکند اراده اش باقی است و می تواند مخلوقی را بگونه دیگر خلق کند ولی هر چه را که خلق کند و هر موقع خلق کند و هر نحو خلق کند در هیچ کدام از ناقص خلق نمی کند.

(س): چرا؟

(ج): برای اینکه می خواهید او را از «نقص» منزّه بدارید.

(س): به چه دلیل از نقص منزّه می داریم؟ آیا به این معناست که با ذاتش تناسب ندارد؟

(ج): حال من ضدش را می گویم تا ببینیم آیا می توانید آنرا قبول کنید یا خیر؟ آیا می توانیم بگوئیم شبها خدا می آید یک بشقاب خیلی بزرگی را می آورد و یک بره بریون می خورد؟! البته که چنین نیست.

(س): به چه دلیل؟

(ج): یعنی می گوئید ممکن است هم بخورد؟! در بررسی و تطبیق ضرورت و امتناع در این مورد آیا واجب الوجود ممکن است به طعام محتاج باشد؟

(س): یعنی سنخیت ندارد؟

(ج): غرض من از طرح این سؤال این است که آیا

چنین تصویری، تسبیح دارد یا خیر؟

(س): ما می خواهیم این تصویر را معنا کنیم که آیا غرض همان نفی سنخیت نیست که حضرت تعالی اسمش

را تسبیح می‌گذارید؟ به عبارت دیگر آیا به سنخیت حکما بر نمی‌گردانید؟

۲/۸/۱ - عدم بازگشت ضرورت امتناع و امکان به مسئله

سنخیت

(ج): نه، سؤال همین جاست که گاهی می‌گوئید سنخ ذات است یا سنخ ذات نیست؛ اما گاهی می‌گوئید وجودی که برایش لاحد له فرض دارد امکان ندارد بتوان حدود امکان ناقص را به او نسبت داد؟

(س): یعنی سنخیت ندارد.

(ج): نه، من می‌خواهم یک چیز دیگر بگویم. می‌خواهم بگویم امتناع بر نمی‌گردد به اینکه آیا مسانخ است یا خیر بلکه امتناع بر می‌گردد به این امر که واجب جلّت عظمته مطلقاً غیر از ممکن است. حال در این خصوص چه می‌گوئید؟ اصلاً آیا «غیر از ممکن است» را می‌گوئید یا می‌گوئید «ممکن است عین ممکن باشد»؟

(س): اگر مشیت را مطلق کردیم چه اشکالی دارد موجودی که غیر ممکن است همانند ممکن عمل کند؟

(ج): مطلق شدن مشیت به معنای شاء است. آنگاه آیا او شائش یک شاء ناقصی باشد؟ اگر بگوئیم مشیت از ذات مطلق است و مطلق بودن در اینکه ذات مطلق نباشد آیا نفی اطلاق را بدنبال نمی‌آورد؟

(س): غرض این است که می‌خواهیم بدانیم آیا عقل می‌تواند در آنجا نظر بدهد؟ یعنی می‌تواند بگوید «اگر مشیت را مطلق کردیم، پای کیفیت را در میان

نیاوردیم و...» به عبارت دیگر عقل چگونه نظر می‌دهد حتی نظر تنزیهی؟ اگر واقعاً پای کیفیت را در تحلیل وارد کنیم - که حکما این کار را می‌کنند - این اشکال مطرح می‌شود که ناخودآگاه یک خدایی درست کردیم. می‌بینیم که مشکل اساسی هم همین جاست یعنی هرچه در اینجا بگوئیم بایستی به لوازمش ملتزم شویم؛ لذا اگر کیفیت به آنجا وارد کنیم چنین لوازمی دارد و اگر وارد نکنیم عقل چگونه می‌تواند قضاوت کند؟ قبلاً مکرر می‌فرمودید که موضوع عقل نظری، کیفیت است تا پای کیفیت در میان نباشد نمی‌تواند قضاوت کند. اما اگر کیفیت را روی فعل ببریم این مسئله مشکل را حل نمی‌کند چون در این صورت ما بحث کیف فعل را از کجا تثبیت می‌کنیم. می‌گوئیم این کیف فعل تناسب ندارد...

۲/۹ - امکان تحلیل طاعت و عصیان بوسیله عقل نظری

بدلیل ملاحظه کیفیت در مرتبه جهت

(ج): کاری به تناسب فعل نداریم. طاعت و عصیان از هم متمایز شد یا خیر؟

(س): بله و لذا می‌توان گفت ما دو نوع فعل داریم: فعل متناسب با مشیت الهی و فعل غیر متناسب با مشیت الهی. اول فرض بر این است که ما بر مشیت الهی یک کیفیت فرض کنیم ولی اگر کسی گفت مشیت الهی آخر کار درست است یک کیفی دارد اما مقید به این کیفیت نیست ممکن است کیفش عوض شود.

(ج): عرض از اینکه کیف عوض می‌شود این

است که فرمان کیفیت دارد و لذا به صورت «شرب» و یا «اشرب» صادر می‌شود، به این کیفیت می‌گویند نه اینکه به صورت تکوینی آهو یا پروانه و یا چیز دیگر خلق کند. ما به این مطلب کاری نداریم فعلاً درباره این مطلب صحبت می‌کنیم که شاء یعنی تکلیف و امر، (بعث و زجر). بعث و زجر نسبت به یک موضوعی است و موضوع متکلیف است. بعث و زجر نمی‌شود تا آنجا در غایت ابهام باشد که حتی جهت را معین نکند و هیچ کیفی نداشته باشد در بعث و زجر، کیفیت قطعی است. و جهت (به صورت بسیار کلی) تا تعیین خاص قابل فرض است. آیا این مطلب تمام است؟ و در صورت مثبت بودن پاسخ می‌توان بحث طاعت و عصیان را تمام کرد.

اساساً فعلاً بحث در رابطه با طاعت و عصیان است. حال اگر طاعت و عصیان معین شد، یعنی شارع فرمودند: من مطیعین را نمی‌سوزانم و عاصیین را هم ممکن است ببخشم و ممکن است هم نبخشم آیا می‌توان به قول شارع اخذ کرد یا خیر؟

(س): همین مطلب اجمال دارد که به چه دلیل می‌گوئید آیا می‌شود اخذ به قول کرد یا خیر؟ مگر اینکه برگردیم همان مباحث قوم را طرح کنیم.

(ج): پس بگوئیم نمی‌شود اخذ به قول کرد.

(س): البته می‌توان به طریقی دست یافت که غیر از تحلیل قوم است و در این صورت ما می‌توانیم واقعاً اخذ به قول کنیم به عبارت دیگر یک تحلیل جدید ارایه

دهیم تا بتوان بر آن اساس اخذ به قول کرد بدون اینکه نیاز به طرح بحث ذات و لوازم ذات حضرت باشد. منتهی حضرت تعالی لوازم ذات را مطلق نمی‌کنید و لوازم ذات را می‌پذیرید.

(ج): ما حتماً در یک مرتبه‌ای شروع به تنزیه می‌کنیم، از ریاضیات انتزاعی گرفته تا نام اشیاء تا برهان و بالاتر در همه جا منطق تبعی با همه تعاریفش مورد بهره‌برداری قرار می‌گیرد تا اینکه وارد منطق مجموعه‌ای می‌شوند. در آنجا دچار تغییرات مهمی می‌گردند تا اینکه وارد منطق جهت می‌شوند. اینجاست که به صورت نسبت در می‌آید یعنی هیچ معرفتی وجود ندارد که در سطح تبعی باشد و بگوئیم در نسبت وارد نمی‌شود. البته هویت‌هایش مرتباً عوض می‌شود.

(س): این یک بحث کلی منطق‌شناسی است که آیا می‌توان این را قبول کرد یا خیر. ما وقتی می‌خواهیم وارد منطق مجموعه‌نگر بشویم، یک سری از مفاهیم اصلاً تناسب با منطق مجموعه ندارد.

(ج): بایست به این مطلب توجه داشته باشید که وقتی می‌خواهید تبدیل کنید دیگر آنرا به سهم تأثیر و وصف می‌شناسید نه به تعیین که وصفش با وصفهای دیگر گره خورده است. آنجاست که تبدیل موضوعی پیدا می‌کند؛ یعنی پارچ و لیوان و قندان تبدیل موضوعی پیدا می‌کند نه اینکه کلی شده و ظرف می‌شود. نسبت بین ظرفها با وسایل تحریر غیر از

تفاوتی دارد؟

(ج): بسیار تفاوت دارد. آن نوع حجیت مقیدات عمل را بدنبال می آورد که در جای خودش بیان خواهد شد.

(س): کیفیت قبلی هم تا فعل می آمد؟

(ج): نه، در آنجا فعل اختیار و فعل نفس مطرح است و نه فعل تحقق در خارج.

(س): کیف فعل نفس؟

(ج): بله. آنجا کار نفس مطرح است نهایت می توانید بگوئید التزاماتی را که بدنبال دارد عقل هم حضور دارد یعنی مقنن می شود که یقین و نسبت آن تمام می شود. ولی تصرف نسبت به خارج است. اصولاً حجیتی که در التزام مطرح است حجیت تولی است و حجیتی که در تصرف مطرح است حجیت در عمل خارجی است. حجیتی که در التزام مطرح است نسبتی بین یقین و عقل است. اما حجیتی که در تصرف (خارج) مطرح است بین قدرت مکلف و اعمال و عمل خارجی است.

حال در اینجا یک شکل دیگری پیدا شد.

(س): پس حجیت در مرتبه تولی را چگونه معنا

کنیم؟

۳/۱ - حجیت در تولی بمعنای تفقه در دین، حجیت در

ولایت بمعنای حجت مولا بر عبد، حجیت در تصرف

بمعنای قدرت متناسب با تصرف همراه با امداد

(ج): به معنای طاعت التزامی است یعنی طاعت

در اسناد ولی حجیت در تحقق که در تصرف است

ظرفهاست، سهم تأثیر آنها در یک نتیجه دیگر است که نسبت شان کم و یا زیاد بشود. به عبارت دیگر اثر تبدیلی را در آنجا می بینیم اما جای طرح این بحث اینجا نیست و لذا به بحث قبلی بر می گردیم.

۳ - تحلیل حجیت در نظام ولایت به حجیت در تولی،

حجیت در ولایت، حجیت در تصرف

در خصوص طاعت و عصیان آیا می توان گفت طاعت یعنی حجت و عصیان نمی تواند حجت بشود؟ آیا می توان گفت عصیان حجت مولا نسبت به عبد است؟ پس می توان سه نوع حجیت در تولی، حجیت در ولایت و حجیت در تصرف بیان کرد.

حجیت در ولایت به چه معناست؟ به این معناست که مولا به شما قدرتی داده که می توانید کیفیتی را اختیار کنید. «حجت در تولی» نیز به این معناست که فعل مکلف متناسب با نسبت ظرفیت مکلف و فرمان مولا باشد که این نوع حجیت، حجیت در التزام می باشد. حجیت در تصرف حجیت در مرحله تحقق است یعنی تحقق آنچه در مرحله حجت التزامی تمام شده است.

(س): حجیت در تولی همان حجیت در التزام

است؟

(ج): بله.

(س): این نوع حجیت به چه معناست؟

(ج): تناسب بین فعل اختیار مکلف با فرمانی که

از مولا صادر شده است.

(س): حال حجیت در تصرف با حجیت قبلی چه

طاعت در مرحله عمل عینی است.

(س): یعنی کسی که نماز می خواند آیا حجت در

تحقق است یا حجت در تولی است؟

(ج): وقتی احکام نماز را اجتهاد می کند حجیت

در تولی است و وقتی فعل نماز را انجام می دهد حجت

در تصرف است. به عبارت دیگر وقتی که نسبت

می دهد حجت در تولی است. هم چنین حجیت علمی

حجیت در تولی است و حجیت عینی حجیت در

تصرف است. البته فرد می تواند این تصرف را در نفس

خودش هم نسبت به عیوبی که بعداً ذکر خواهد شد نیز

اعمال نماید. حجت در تصرف همیشه به قدرت

متناسب با تصرف مقید است که بدون امداد شدنی

نیست.

پس حجیت در ولایت، حجیت در تولی و

حجیت در تصرف روشن شد حالا یقین جزء کدام یک

از آنهاست؟

(س): چون تعریف جدیدی است چندان روشن

نشد که حجیت در ولایت یعنی؟

(ج): مانند اینکه خدای متعال چیزی را متناسب

با یک ظرفیتی به فردی عنایت کرد در حالیکه تناسبش

وجود ندارد یا تناسب هست منتهی برای ظرفیت

پائین تر هست برای او حجت تمام نیست. اگر یک

عارفی همانند کودکی ایستاد و نماز خواند حواسش هم

به اینطرف و آنطرف بود طبیعی است که تکلیف او با

کودکی که نماز می خواند و گاهی هم به پذیرش نگاه

می کند کاملاً متفاوت است. چون یک کودک در اوایل

سن تکلیف است و چندان مطلب برایش روشن نیست.

البته بایستی دید بچه کی باشد و کجا باشد. پس

برحسب مراتب است که گفته می شود: «عبادة الابرار

سیئات المقربین» و لکن ذو مراتب است ما قبلاً در این

خصوص گفتیم که نسبت در ظرفیت کافی است،

اعطایی که می شود از طرف مولا حجت است.

(س): یعنی از طرف مولا حجت است به خاطر

آن ظرفیت اختیاری که به فرد اعطا کرده است.

(ج): مانند اینکه عقل و قوت داده است.

(س): پس حجیت در ولایت، حجت مولا بر عبد

است.

(ج): از ظرفی حجیت در تولی حجیت التزامی

است و حجیت در تصرف - با حفظ محدودیتها -

حجیت در فرم دادن غیر فعل مستقیم اختیار است حال

یقین از کدام قسم است؟

(س): اگر ما حجیت را از طرف مولا - ظرفیتی که

اعطا شده - دانستیم نفس حجیت از طرف عبد بایستی

سه مرتبه پیدا کند که حجیت روحی، ذهنی و عملی

می باشد. چون حجت ذهنی را به حجیت التزامی

تعریف فرمودید. زیرا حضرتعالی دو مرتبه اش را بیان

فرمودید حال ما دنبال سومی می گردیم.

۳/۲ - تبیین جایگاه اختیار و نسبت آن به تعریف یقین و

تعریف حجیت

(ج): بیان این مطلب هنوز زود است ابتدا بایست

روشن شود که یقین چیست؟ آیا تصرفات فرد در روح

اوست یا تصرفات دیگران در روح او و یا تصرفات

حضرت حق در روح اوست؟ حالت چه نوع محدودیتی دارد؟ اصلاً حجیت در حالت آیا از قبیل حجیت تصرفی است یا از قبیل حجیت التزامی است و یا از قبیل حجیت در باب ولایت است؟ یعنی نسبت به حالت سه فرض وجود دارد: ۱- مشرب عرفا این است که حالت اعطاء رب است. یعنی یقین را خدا عنایت می‌کند و خودش هم برابر با خودش است.

(س): اگر به این معنا شد حجت مولا بر عبد می‌شود نه حجت عبد بر مولا.

(ج): و در عین حال چون منکشف برای عبد است و برای عبد غایب نیست نه دلیلی می‌طلبد و نه استدلال عقلی و برهانی نیاز دارد و فقط بر وفقش عمل می‌کند که در این صورت همانند وحی است! البته حاجی وحی می‌شود نه کالوحی!

(س): پس بایستی از حجیت در ولایت بیرون آورد.

(ج): نه، بایستی حجیت در ولایت بگوئیم منتهی نه حجیت در ولایت نسبت به ظرف اختیار بلکه نسبت به حالت انسان. در اینصورت که اگر روی حالت بیاید یقین چکاره می‌شود؟ حالت به نسبت از اختیار سرچشمه می‌گیرد. البته بایست توجه داشت که ولایت حضرت حق نیز به نسبت تأثیر دارد. پس یقین همان حجیت تصرفی است منتهی بایست از حجیت نظری بگذرد چون ذاتاً می‌تواند جهل مرکب باشد، یعنی تصرف باطل صورت گرفته و لذا حالت باطل پیدا شده است. حالا آیا عقل نیز چنین نیست؟ آیا عمل خارجی

نیز اینگونه است؟ از اینرو می‌توان حجیت در ولایت، حجیت در تولی و حجیت در تصرف را در تصرفات روحی، ذهنی و عینی ضرب کرد؟ اصولاً کیفیاتی را که داریم کیفیات تصرفیه اختیار است نه کیفیات معصوم از اختیار ما و از اختیار اختیارکنندگان سوء. «عصمهم الله من الزلل و آمنهم من الفطن و طهرهم من الدنس» نسبت به هیچ موردی بر ما صدق نمی‌کند.

بنابراین سه نوع حجیت بدست آمد: ۱- حجیت ولایت که حجت مولا بر عبد است. ۲- حجیت تولی که ابتدائاً حجیت التزامی شد نه اینکه تا آخر چنین باشد یعنی فقط می‌توان اشاره کرد که کیف فعل عقل می‌تواند متناسب با کیف مولا باشد که در این صورت اشکالی ندارد تا حجیت مرتبه دوم نامیده شود. ۳- حجیت تصرفی همان حجیت در فعل مکلف نسبت به غیر است که اولین غیر اختیار خود روح، ذهن و عین است.

(س): این تقسیم به نظر می‌رسد در دستگاه حضرتعالی شکل دیگری نیز پیدا کند چون اگر وارد فضای انسان شد بایستی از روح شروع بشود و نه از حجیت عمل عقل.

(ج): عمل اختیار و نه عمل روح. ما حقیقت انسان را بنا به تعریفی که تا کنون ارائه داده‌ایم اختیار می‌دانیم آنگاه وقتی روح را به معنای حالات می‌گیرید افعال قلبی خواهد بود؛ وقتی روح را به معنای مکلف می‌گیرید مختار است. این یک نکته مهم است. وقتی روح را به این معنای حالات می‌گیرید و اینکه زیور

ولایت پیدا می‌کنند قدرت اختیارشان در اختیار همه حضور پیدا می‌کنند چه در ارکان ظلم و چه در ارکان نور. به عنوان نمونه اختیار حضرت امام و شاءها ایشان در شادها و اراده‌ها جریان پیدا می‌کرد.

بنابراین در مرتبه دوم که مسئله فرهنگی در نسبتها و تناسبات است و نیز در مرتبه بعد از آن که تکنولوژی و اشیاء است، اختیار و شؤون آن حضور دارد. در امور روحی، ذهنی و عینی حتماً ما اختیار را محور کثرت

۱ - البته این صحیح نیست که از قدرت جسمی علی بن ابیطالب (ع) سخن بگوئیم ولی نمی‌شود در این خصوص نسبت به حضرت عرض ادب نکنیم. علی بن ابیطالب (ع) در جنگ احزاب، مظهر قدرت خود خدای متعال بود و در زیارت غدیر نیز آمده است: «وكان الله قوياً عزيزاً» به تنهایی توانست همه بساط ابوسفیان را که بزرگترین قدرت تکنولوژی و زرهی زمان را آورده بود برچیند. آنجا ظهور قدرت الهی بدست علی (ع) بود ولی در جنگ احد مشاهده می‌کنیم که علی (ع) مدافع غربت پیغمبر است و در آنجا گویا همه بدیهای تاریخ جمع شده بود. همت و شدت کفر به شئونش می‌باشد. نبی اکرم (ص) را محاصره کرده بودند در اینکه می‌خواست بندگان خدا را به طرف خدا ببرد یعنی ظلمت، نور را احاطه کرده بود. در مظلومیت رسول الله، علی بن ابیطالب (ع) همانند پروانه می‌چرخید. این بسیار مهم است که در میان تیرها و در آن روزهای سخت علی (ع) طوری می‌چرخید که گاهی حضرت از سرعت چرخش دیده نمی‌شد تا هنگامیکه کفار بحول الله و قوته - ترسیدند و فرار کردند. وقتی وجود مبارک حضرت را در صحنه‌های مختلف می‌بینیم در واقع ظهور عینی آن حضرت را می‌بینیم. اینگونه نیست که حضرت در حلقه ذکر بنشیند و ذکر بگوید! ملائکه عاشق دیدن اینگونه عبادت جسمی علی (ع) است. وجود مبارک حضرت در جنگ زخمی می‌شد علاوه بر اینکه شرایط، از نظر عالم ظاهری شرایط ترسیدن بود.

داشته باشد یا زیور نداشته باشد، کمالات نظری و یا کمالات خارجی داشته باشد - همان سه سطحی که در کمالات نفس قابل ذکر است - اعم از این است که در مرتبه قلبی، ذهنی و یا عینی باشد. البته عینی هم مهم است. (۱)

حال آیا می‌توان گفت روح فقط همان اختیار است؟ البته وحدتش اختیار است اما کثرتش به حال، ذهن و جسم است؛ کثرتی که پیدا می‌کند اینگونه است که رنگ و خصوصیات پیدا می‌کند آنگاه همه اینها را به خود اختیار بر می‌گرداند لذا در همه اینها هم جریان اختیار است که از اختیارات فردی گرفته تا اختیارات اجتماعی و اختیارات ولایت را شامل می‌شود یعنی نظام اختیار وجود دارد. یک نکته مهم دیگر این است که اختیار می‌تواند در شیء و بالاتر در اختیار دیگر حضور پیدا کند؛ یعنی اینگونه نیست که یک روحی باشد که دورش یک لایه گرفته شده باشد و جای دیگر نیاید. می‌گویند جن و ملک به کیفیات مختلف قدرت حضور دارند اما اراده و اختیار بشر که قویتر حضور دارد چرا که همه اشیاء (تلویزیون، بخاری و...) مسخر اوست. اساساً اختیار حضور در تعیین نسبتها و تناسبات آنها دارد و تناسب جدید ایجاد می‌کند. این در عالم تمدن محسوس است و در تمدن معقول کار دیگری می‌کند بگونه‌ای که اینها تحت آن نسبت درست می‌شود و از آنجا بالاتر حضور اختیار در تعلقات است که جهتگیری استراتژیک عالم را درست می‌کند. پس اختیار در هر سه حضور دارد. طبیعی است آنهایی که

می دانیم ولی خودش را جزء آن نمی دانیم بلکه به اختیارات خاص روحی تبدیل می شود که از قبیل کیف فعل است. فعل اختیارات نظری است. نوع اختیارات هم در روحی، ذهنی و عملی بر حسب مراتبی که دارد سه نوع است که بعداً بیان خواهد شد.

۳/۳ - تدریجی الحصول بودن یقین انسانهای غیر معصوم و مکانیزم پیدایش آن بوسیله بستر سازی نظام تکوین، تاریخ، جامعه حول محور اختیار

آنچه که الان بایستی به آن دقت شود مسئله «یقین» است و بایست بررسی کنیم که یقین چیست و چگونه می توانیم بگوئیم حجت است؟ اگر یقین از قبیل حجت تصرفی شد حتماً محدودیت شدیدی پیدا می کند و فقط حجت تصرفی در حالات روح را شامل می شود. البته یک دسته از یقینها که مربوط به اختیار فرد نیست و از اختیار فرد خارج است یقینهای معصومین (ع) می باشند. یقین آنها از اختیار همه اهل عالم یقینی ممتاز است و در عالم محور است. «ان لنا مع الله حالة» آنها یک حالاتی دارند که بایست دید تا چه میزان اجازه داده اند تا در مدح آنها گفتگو و دقت و محاسبه شود. آنها از قبیل اسمائی است که حضرت حق در آنها ایجاد می فرماید. «و به اونتهم و اونت فضلهم دون فضل العالمین جمعیا» و مانند آن. یقینی که تصرفی انسان غیر معصوم باشد همانند علم تدریجی الحصول، تدریجی الحصول است و در نظام شکل می گیرد چرا که متصرف فيه یقین تنها خود فرد نیست. اساساً نظام برای یقین بستر می سازد. البته نه

اینکه در آن، انسان هیچ نقشی ندارد و ما او را از فساد و ثوابش تنزیه کنیم بلکه به نسبت و حفظ محدودیت دخالت دارد همانند بقیه تصرفات انسان در خارج. اینجاست که روشن می شود ارتباط کمالات روحی با نظام تکامل تاریخی و نظام تکامل اجتماعی به صورت مطلق قطع نیست.

حجة الاسلام پیروزمند: سه فرضی را که می خواستید راجع به یقین بگوئید اولی اعطاء رب و دومی نظام بود حال سومی کدام است؟

(ج): ۱ - گاهی می گوئید یقین اعطاء خدای متعال است. ۲ - گاهی می گوئید فقط عمل عبد است. ۳ - تصرف و حجت در تصرف است و تصرف هم محدود به نظام یقین است. این مطلب نه فقط در «روح» می آید بلکه «عین» (کیفیت حالت) آن هم در امور نظری و هم در امور ذهنی و هم در امور روحی می آید.

حجة الاسلام رضایی: در بحث حجت در ولایت دیگر نبایستی عنوان طاعت وجود داشته باشد. زیرا حجت در ولایت بحث از تناسب اختیار عباد است.

(ج): حجت در ولایت یعنی حجت مولا نسبت به عبد در مؤاخذه. «و لله الحجة بالغه» یعنی حجت خدای متعال بر همه بلیغ و رساست. و وجود مبارک علی بن ابیطالب (ع) هم حجة الله است. در جای خودش بایست بحث شود که وقتی لقب حجت را نسبت به حضرت به کار می بریم می گوئیم «فما تناقضت افعالك» فعلهای حضرت همدیگر را نقض نمی کرد «ولا اختلفت اقوالك» و سخنانش هم با یکدیگر مختلف

رابطه مولا با عبد مطرح است.

(ج): اما مقسم، حجیت است یعنی حجت خدا بر بنده در اخذ بندگی.

حجة الاسلام میرباقری: اگر به تناسب فعل مطرح بشود آنگاه حجیت در ولایت را به ظرفیت و...

(ج): در ابتدای بحث حجیت را به معنای تسلیم بودن ذکر کردیم ولی در آخر به آن ختم نکردیم، خود مقوله حجیت سه متغیر اصلی و سه متغیر فرعی دارد. ابتدا حجیت مولا بر عبد و سپس حجیت عبد بر مولا و آنگاه حجیت در تصرف عبد (حجیت در نسبت، التزام و تصرف) طرح شد آنگاه وارد بحث یقین شدیم که حالتی از حالات است. اصولاً این یقین محصول تصرف است و حجیت التزامی. پس خود حجیت التزامی عقلی هم زیر بلیط تصرف رفت؛ حجیت عملی خارجی نیز حجیت در تصرف است. با این بیان، روشن شد که مؤمن و معذر اثر حجیت است. اگر در مورد طاعت بکار رود کاری به یقین ندارد چرا که یقین جزء محصولات تصرف است که تا مشخص شود که آیا تصرف درست انجام گرفته است یا خیر البته با حفظ محدودیتها.

«و آخر دعویٰنا ان الحمد لله رب العالمین»

نمود «و لا تقلبت احوالک» حال آنکه ما تناقض را برای کیفیات نظری محض بیان می‌داریم و اصلاً نسبت به فعل نمی‌آوریم و اگر بخواهیم خیلی هم پائین‌تر بیاوریم درباره قول می‌گوئیم سخنانش باهم تناقض ندارد. اما در دعا می‌خوانیم «و لا اختلفت اقوالک».

۴- جمع‌بندی مباحث مطروحه: ۱- تعریف طاعت به این همانی بین کیف فعل اختیار با حفظ نسبیّت ظرفیتش نسبت به اختیار بالاتر ۲- بررسی حجیت یقین بر اساس تعریف حجیت در مرتبه ولایت، تولی و تصرف

در این جلسه آنچه بیان شد دو مطلب بود: اولاً: تبیین روشنتر و دقیقتر راجع به تناسب این همانی بین کیف فعل اختیار با حفظ نسبیّت ظرفیت نسبت به اختیار بالاتر که لقب طاعت پیدا کرد. بعد از این مرحله طاعت و عصیان را در سه مرتبه طرح کردیم: ۱- حجیت در مرتبه ولایت ۲- حجیت در مرتبه تولی که التزام باشد ۳- حجیت در مرتبه تصرف. بعد از حجیت در مرتبه تصرف به سراغ بحث یقین آمدیم که اساساً چه نوع حجیتی است؟ آنجا بود که بیان داشتیم اصلاً یقین حجیت تصرفی است.

(س): این تقسیم مربوط به طاعت است که در سه سطح حجیت در ولایت، حجیت در تولی و حجیت در تصرف طرح شد اما اولی از سنخ طاعت نیست چون

فلسفه اصول

طبقه‌بندی مفاهیم «رابطه بین شناخت و حجت»

استاد: حجة الاسلام والمسلمین حسینی الهاشمی تنظیم از: گروه پژوهشی - کارشناسی اصول فقه دفتر فرهنگستان علوم اسلامی

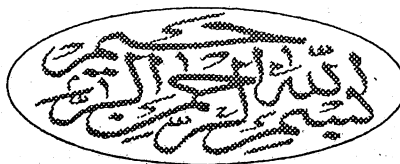
نقض تعریف حجت بر مبنای قوم و بررسی حجت موضوعاً، موضوعات حجت و آثار حجت بر مبنای فلسفه نظام ولایت

فهرست:

- ۱ - تعریف حجت به «مؤمنیت و معذریّت»، تعریف به آثار است نه تعریف به مقومات ماهیت آن ۱
- ۱/۱ - تعیین حدود و ثنور و تصرف عقل در یقینهای موضوعی و طریقی بودن یقین منطقی ۲
- ۲ - مرکب بودن حجت و تصرفی بودن آن ۲
- ۲/۱ - بررسی نسبت احراز، اخبار و انشاء در موضوعات حجت و ملاحظه ابعاد تکوینی، تاریخی و اجتماعی حجت ۳
- ۲/۲ - ضرورت بررسی ظرفیت امور روحی (تعلق، تنفر و تحمل) در بُعد تکوینی و تاریخی حجت ۴
- ۲/۳ - دخالت ظرفیتهای تکوینی، تاریخی و اجتماعی در حجت تصرفی و تعیین تکالیف ۴
- ۳ - ضرورت طبقه‌بندی یقین و حجت ۵
- ۳/۱ - بیان متغیرهای روحی به «تعلق، تنفر و تحمل» و متغیرهای ذهنی به «تأثر، هوش و حافظه» ۶
- ۴ - بیان تفاوت ماهوی جریان حجت برای اختیارات معصومین (ع) و انبیاء و انسانهای عادی و معمولی ۷
- ۵ - تأثیر دستگاههای منطقی بعنوان یک پدیده اجتماعی در فهم از دین برای انسانهای عادی و معمولی ۸
- ۵/۱ - بیان تمثیلی در ضرورت داشتن منطق و زبان در فهم از دین برای انسانهای عادی و معمولی و بیان آثار اجتماعی آن در دفاع از کلمه حق ۹
- ۵/۲ - یقین مقنن بعنوان نسبت بین یقین و سنجش اساس کارآمدی در تحقق و زمان و تعیین‌کننده ظرفیت تأثیر تعلقات و هماهنگی ۱۱
- ۵/۳ - تأثیر و نقش دستگاههای محاسبانی و منطقی در ظرفیت تأثیر تعلقات و هماهنگی اراده‌ها ۱۲
- ۵/۴ - تبیین بالا رفتن ضریب دقت عقلانی در فهم دین حول محور تعبد و فرق آن با پیشداوری روحی، ذهنی، حسی ۱۴

- ۶- پرسش و پاسخ به سؤالات ۱۵
- ۷- جمع بندی: ۱۷
- ۱۷- اختیار فردی در جهت گیری، اصل در معارف محتمل، عقل یا منطق اجتماعی اصل در معارف مستند، مقدمات اصل در معارف محقق ۱۷

نام جزوه:	فلسفه اصول	تاریخ جلسه:	۷۹/۱۰/۱۳
استاد:	حجة الاسلام والمسلمین حسینی الهاشمی	حروفچینی و صفحه آرایی:	خانم رضوانی
پیاده کننده:	آقای نیک منش	تاریخ انتشار:	۸۰/۹/۱
عنوان گذار:	حجة الاسلام صدوق	کد بایگانی کامپیوتری:	۰۱۰۹۲۰۸۳
ویراستار:	آقای نیک منش	زمان جلسه:	۸۱ دقیقه
کنترل نهائی:	حجة الاسلام رضائی		



نقض تعریف حجیت بر مبنای قوم و بررسی حجیت موضوعاً، موضوعات حجیت و آثار حجیت
بر مبنای فلسفه نظام ولایت

- ۱- تعریف حجیت به «مؤمنیت و معذرت»، تعریف به آثار است نه تعریف به مقومات ماهیت آن
- حجة الاسلام والمسلمین حسینی: بحث در خصوص این مطلب بود که وقتی «حجت» به «اثر» تعریف می شود آنگاه این امر بمعنای مؤمنیت و معذرت است؛ یعنی مؤمن از عقاب مولی و معذر برای بنده باشد. تعریف به «اثر» مانند این است که مثلاً سؤال کنیم: «آیه الله بروجردی کیست؟» در پاسخ گفته شود که ایشان در ایران - قم - محله گذرخان و بین سالهای ۲۲ تا ۴۰ زندگی می کرده است. پس این زمانی است که ما بخواهیم ایشان را به «آدرس» تعریف بدهیم. یا در پاسخ گفته شود که ایشان فرزند کیست و شجره مبارک ایشان را ذکر کنیم یا بگوئید پدر چه کسی است و
- ما فرزندان ایشان را نام ببریم.
- تمامی اینها تعریف به آدرس است. لذا کل مباحثی که با جنس و فصل تمام می شود یعنی خصلت مشترک را اخذ می کنید و آنرا جنس می نامید و خصلت مفترق یا مابه الاختلاف می گیرید و فصل می سازید، همگی آدرس بندی و تعریف به اثر نامیده می شود. البته ممکن است کسی قائل شود که در «هویت» - یعنی در چیستی - اشکالی ندارد که به اثر تعریف شود ولی یادمان نرود که دیگر این امر، معنای مقومات و ارکان ماهیت نیست. بلکه ممکن است این، اثر ماهیت باشد و نه مقوم آن. این امر در «ماهو» ممکن است مفید باشد ولی باز نه به عنوان مقومات ماهیت. همچنانکه همین شیوه در طبقه بندی درختی هم حتماً مفید خواهد بود.

خودش - ولو یقین باشد - تصرف کند. مگر اینکه یقین، یقین منطقی باشد چه اینکه گفتیم در یقین منطقی عقل نمی تواند تصرف کند. لذا بر مبنای اصیل بودن عقل در حجیت (که بایستی حدود و ثغور آنرا بعداً مشخص کنیم) تنها یقین منطقی است که بصورت طریقی محض در می آید و عقل، حق دخالت و تصرف در آن را ندارد. تمامی اینها خلاصه مباحث قبلی بود.

۲- مرکب بودن حجیت و تصرفی بودن آن

قبلاً گفتیم که می توان «حجت» را از ناحیه مولی ملاحظه کرد و از «حجت ولایی» یا «ولایت در حجت» و نیز از حجت از ناحیه عبد و حجت در تولی سخن بگوئیم. یعنی از حجت در ولایت، حجت در تولی و حجت در تصرف بحث کنیم. بدنبال این مطلب گفتیم خود حجت در تصرف، ترکیبی از حضور مولی و عبد است حتی در امور قلبی.

حال می خواهیم ببینیم اگر بگوئیم: حجیت تصرفی، ترکیبی از حضور مولی و عبد و نسبت تولی و ولایت موجود در آن است آیا می توان حجیت روحی (یا یقین)، حجیت نظری (یا برهان) و حجیت حسّی (یا عینی) را هم طرح کنیم و بگوئیم جزء حجیت های تصرفیه است؟ اولاً حجیت مرکب است و ثانیاً آنچه از آن که در اختیار شما قرار می گیرد حجیت تصرفی است. این یک تفسیر است.

پس حجیت در امور روحی که یقین می شود و در امور ذهنی که برهان می شود و در امور عینی و حسّی

چه اینکه بدون شک آن طبقه بندی هم در دلالت اثر دارد. یعنی یکی از خصوصیات تعریف به اثر این است که وقتی طبقه بندی و آدرس بندی بشود می توان شامل و مشمول را مشخص کرد. هکذا این امر برای احکام قیاس شکل اول که حد اکبر، شامل و حد اصغر، مشمول است و هرچه برای حد اکبر ثابت بشود برای حد اصغر نیز ثابت می شود مفید است. منافع کار نیز ذکر شد. لکن اکنون به این مطلب می پردازیم که نواقص آن کدام است؟

۱/۱- تعیین حدود و ثغور و تصرف عقل در یقینهای موضوعی و طریقی بودن یقین منطقی

بنابر مبنای قوم اگر یقینی از قیاس بدست بیاید وقتی که می تواند یقین، موضوع حکم شارع قرار گیرد به اینکه اگر سؤال کند «یقین موضوعی چیست؟» جواب دهد آن یقینی است که موضوع حکم مولی قرار گرفته است آنگاه می تواند بگوید یقینی که از طریق قیاس بدست می آید بگونه ای است که نباید به آن عمل کرد. حال اگر بگویید مکلف عمل می کند می توانید بگوئید؟ او حق دارد آنرا به مقدماتش اخذ کند.

ما گفتیم هر یقین طریقی صرفی که در هر جا پیدا بشود - چه در حکم شارع باشد و چه در حکم غیر شارع - آنگاه یقین موضوعی برای حکم عقل خواهد بود اما مشروط بر آنکه عقل بر آن حاکم باشد. پس اگر عقل حاکم است حق دارد در موضوع حکم خودش تصرف کند همانطور که شارع حق دارد در موضوع حکم

بگونه‌ای است که هر سه مرکب هستند.

حجة الاسلام میرباقری: حضرتعالی حجت

عینی و حسی را چه می‌نامید؟

(ج): بعداً این مطلب را مورد دقت قرار می‌دهیم

که حجیت درباره عین اگر کارآمدی باشد چگونه است

و اگر امر دیگری باشد چیست؟ لذا اکنون فقط آنچه را

که مربوط به امور حسی است مورد نظر قرار می‌دهیم.

البته می‌توان فعلاً آنرا «حجیت تحقیقی» بنامید ولی در

آینده مناسب است که به بررسی آن بپردازیم.

(س): شما فرمودید که حجیت در مرتبه تصرف

فقط مربوط به اختیار عبد است. اما این امر در مرتبه

تولی چگونه است؟

(ج): تولی و ولایتش در مرتبه تصرف، ظهور

پیدا می‌کند. لذا می‌خواهیم بگوئیم اصولاً حجیت، امر

مرکبی است. حجیت اولاً در «نسبت بین دو» فرض

دارد نه «یک بنفسه». البته فعلاً وارد این قسمت از بحث

نشده‌ایم و فعلاً بالاجمال شمای ترکیب آنرا مشخص

می‌کنیم تا بعد در خصوصیات آن بیشتر دقت می‌کنیم.

۲/۱ - بررسی نسبت «احراز، اخبار و انشاء» در

موضوعات حجیت و ملاحظه ابعاد تکوینی، تاریخی و

اجتماعی حجیت

حال آیا می‌توان گفت «احراز، اخبار و انشاء» با

یکدیگر نسبتی دارند و اینها موضوعات حجیت

می‌شوند؟ البته یک تقسیم دیگری نیز وجود دارد که

بایستی تکلیف آن را نیز مشخص کرد. اصولاً نسبت به

هر کیفیتی باید مسئله تکوین و اموری که مربوط به

«تکوین» است و نیز اموری که مربوط به «تاریخ» و

بالاخره اموری که مربوط به «جامعه» است روشن شود

البته اگر موضوع، یک موضوع اجتماعی باشد. چون

اموری از آن مانند «احراز، اخبار و انشاء» مربوط به

اجتماع است خصوصاً اینکه احراز را از امور تصرفی

ذکر کردید؛ یعنی می‌گوئید منطقی دارد که مربوط به

جامعه است و اصولاً بحث «حجیت» صرفاً یک بحث

مربوط به فرد مجزا نیست. شما اولین تقسیم را بین

مولی و عبد انجام می‌دهید و ثانیاً صحیح میدانید که

بگوئید عبد می‌تواند سیری پیماید و به مراحل نیز

نائل شود. بنابراین او دارای تصرفات و اختیاراتی است.

حال آیا می‌توان از «حجیت تکوینی» و لوازمی

که حجیت در امور تکوینی دارد و نیز «حجیت تاریخی»

و لوازم حجیت در تاریخ و بالاخره «حجیت اجتماعی»

سخن گفت به اینکه بگوئیم اصولاً وقتی که بلوغ

اجتماع از نظر تاریخی به مرتبه‌ای از یک منطق نرسیده

است نمی‌توان از آن عبد بازخواست کرد آنهم با منطقی

که جامعه هنوز به آن دست نیافته است که چرا امر

محاسبه را انجام نداده است؟ شما می‌دانید منطق،

مخصوص هماهنگی «اخبار و احراز و انشاء» است و در

یک مرتبه از بلوغ تاریخ می‌تواند پیدا بشود؛ یعنی در

یک سطح از هماهنگی وحدت و کثرت است. آیا

مفاهیم یا نسبتها بگونه‌ای است که قبل از آنها اصلاً

نمی‌توان به کسی تکلیف کرد؟ عین همین مطلب که

شما می‌فرمائید از نظر تاریخی خصوصیتی دارد.

۲/۲ - ضرورت بررسی ظرفیت امور روحی (تعلق، تنفر و

تحمل) در بُعد تکوینی و تاریخی حجت

آیا صحیح است که بگوئیم از نظر تکوینی نیز

یک ظرفیتهایی از «تعلق، تنفر و تحمل»، در امور روحی

امری ضروری است؟ آیا می‌توان «تعلق» را معادل با

حب دانست و «تنفر» را معادل با بغض و بالاخره

«تحمل» را عمل صالح یا متناسب تعریف کرد؟ آیا

می‌توان چنین امری را فرض کرد که بگوئیم ظرفیت

«تعلق، تنفر و تحمل»، بر حسب وضعیت تکوینی،

متناسب با وضعیت تاریخی ایجاد می‌شود؟ یعنی

تکویناً نیز آن رشدی که اول الامر در زمان بعثت نبی

اکرم (ص) به عالم داده شده بود در زمان حضرت

آدم (ع) عطا نشده بود؟ بلکه ممکن است شما بگوئید «و

علم الادم الاسماء كلها ثم عرضهم على الملائكة» ولی

آیا واقعاً بلوغ علمی و روحی حضرت آدم (علیه و علی

نبینا و اهل بیت الطاهرین صلوات الله علیهم اجمعین) عین

نسبی اکرم (ص) بوده است؟ قطعاً چنین نیست و

نمی‌توان گفت حالات او با خدای متعال، شبیه حالات

نبی اکرم (ص) با خداوند بوده است. اینکه مخلوق اول

ایشان بوده و خدا می‌تواند عطا کند صحیح است ولی

ظهوری را که حضرت آدم (ع) اول الامر در بیرون کرده

است بایست الزاماً عین نبی اکرم (ص) و حضرت

بقیه الله الاعظم (ع) باشد؟! بلکه گاهی است که از وجود

مبارک علی بن ابیطالب (ع) سخن می‌گوئید به اینکه

بلاشکال است بگوئیم پیامبر فرموده‌اند: «انا و علی من

شجرة واحدة» لذا حضرت امیر (ع) حتی قبل از نزول

قرآن هم، بر آن اشراف داشتند ولی آیا حضرت آدم (ع)

قرآن را قبل از نزول می‌دانسته است؟ آیا حضرت

عیسی (ع)، حضرت موسی (ع) و حضرت ابراهیم (ع) و

بالاخره همه انبیاء سلف (ع) آنرا می‌دانسته‌اند؟ ظاهراً

نمی‌توان چنین ادعا کرد. این از فضایل مولی است که

آنرا قبل از نزول بلد باشد و این هم از یک درخت بودن

با نبی اکرم (ص) است ولی بقیه دارای چنین موقعیتی

نیستند بلکه به شفاعت ایشان ملحق می‌شوند.

مسلم این است که فرزندان و امت حضرت

آدم (ع) که علم‌شان از وحی نیست اینگونه نیست که

کمالاتشان به اندازه زمان بعثت نبی اکرم (ص) یا ظهور

حضرت ولی عصر (ع) باشد. لذا اگر هم شما بگوئید

علم لدئی مربوط به اول و وسط و آخر است و همه

معصومین آنرا یکسان می‌دانند و همه هم قرآن را بلد

بودند. (علی کلام فیه) اما قطعاً نمی‌توان گفت این امر

در مورد امت ایشان هم صادق بوده است.

۲/۳ - دخالت ظرفیتهای تکوینی، تاریخی و اجتماعی در

حجت تصرفی و تعیین تکالیف

اما چرا ما این مطلب را ذکر می‌کنیم؟ ما

می‌خواهیم بگوئیم ظرفیت «روحی، ذهنی و عینی» و

«اختیاری» که بر این سه ظرفیت حاکم است همگی به

گونه‌ای هستند که تکویناً متناسب به مرحله تاریخی

خود خلق می‌شوند. یعنی همانطور که می‌گوئیم «حب

و بغض و عمل صالح» یا «تعلق و تنفر و تحمل» (آنها تحملی که نسبت بین تعلق و تنفر است) تفاوت دارد پس همانطور هم می‌گوئیم بستر «گمانه و گزینش و پردازش» فرق دارد؛ چه اینکه همانطور هم در تحقق «فردی و اجتماعی و سازمانی» متفاوت است. حال علی فرض اینکه بگوئیم فرق دارد آنگاه آیا می‌توان گفت «جامعه» در «حجیت تصرفی» دخالت دارد؟ اگر گفتید تاریخ دخالت دارد حتماً بایست بگوئید جامعه نیز دخالت دارد.

۳- ضرورت طبقه‌بندی یقین و حجیت

اما این امر از چه نوع یقینهایی است؟ ابتدائاً ما یقینها را دسته‌بندی می‌کنیم همچنانکه حجیت را نیز طبقه‌بندی می‌کنیم به اینکه ما یک حجیت «محوری» داریم که مربوط به اختیار خود ماست. این حجیت هم درباره ایمان و کفر و جهتگیری اول است. اما حجیت دیگری نیز وجود دارد که مثلاً وقتی با یک بقال بحث می‌کنیم می‌گوئیم این امر از باب دو دو تا چهار تا است که قطعاً این امر دیگر از قبیل قضیه ایمان به خدا و معاد نیست. یعنی وقتی که شما یقینی را در $2 \times 2 = 4$ می‌آورید دیگر نباید آنرا از قبیل یقینی که درباره حضرت حق (جلت عظمت) دارید حساب کنید. اصلاً حجت شما هم یکی نیست. برخی از مراتب حجیت، متناسب با مراتب متعددی که پیدا می‌کند بگونه‌ای است که اصولاً زنگ جامعه در آن لحاظ نمی‌شود و در بعضی هم حتماً مؤلفه جامعه در آنها ملاحظه می‌گردد

اما حضور سایر رنگها در آنها ضعیف است. آن اموری که مربوط به تحقق و مصداق خارجی بوده و باصطلاح در دایره موضوع‌شناسی بگونه‌ای نیست که در آنها نتوان اصلاً از تعلقات محوری سراغی گرفت ولی قطعاً سهم تأثیر جامعه، در پرورش آن بسیار زیاد است. نه اینکه در آن، نسبتهای مربوط به جهت الهی یا مادی حضور ندارد ولی در «تعین» آن، حضور جامعه حتماً بسیار زیاد است.

پس حجیت حتماً مراتبی پیدا کرده و ذو مراتب می‌شود. اولاً حجیت «تصرفی» است و ثانیاً این حجیت تصرفی بگونه‌ای است که در بخش تکوینی آن، ظرفیتهایی است که با خلقت حضرت حق (جلت عظمت) متناسب با مرحله تاریخی انجام می‌گیرد.

حجیت در مرتبه تاریخی هم چنان است که آن ظرفیتها، تناسبات دیگری پیدا می‌کند حال آنکه حجیت در مرتبه اجتماعی، در مرتبه تحقق است. با این وصف آیا می‌توان گفت حجیت مرتبه تاریخی، حجیت التزامی است و حجیت در مرتبه تکوینی، حجیت در جهت است و حجیت در تحقق، حجیت در تأثیر است؟ ممکن است بتوانیم در آینده چنین بگوئیم. اما فعلاً حجیت از مفهوم «مطلق» بودن، در حال خارج شدن است. چراکه تعریف به مؤمن و معذور، اول الامر خارج شد. و نیز اطلاق در مفهوم آن که بگوئیم ما مختص می‌خواهیم تا قید بخورد تفاوت پیدا کرد. هکذا زمانی که می‌خواهیم علل و عوامل آنرا ذکر کنیم

بایستی بتوانیم به درستی نتیجه‌هایش را تحلیل کنیم. متغیرهای حجّیت را که در اصطلاحات گفتیم مثل «توسعه، ساختار و کارائی» است آیا بگونه‌ای است که در برابر آن بتوان «ظرفیت روحی، جهت ذهنی و عاملیت عینی» قرار داد؟

(س): قیودی که از نظر تکوین، تاریخ و جامعه مطرح است کدامند؟

۳/۱ - بیان متغیرهای روحی به «تعلق، تنفر و تحمل» و متغیرهای ذهنی به «تأثر، هوش و حافظه»

(ج): در اینجا قدرتهایی درست شد که برای تکوین اصل شد. یعنی خداوند قدرت و ظرفیت تعلق و تنفر و نسبت بین آندو را که عمل صالح یا تحمل است خلق می‌فرماید و البته می‌داند که تحمل، تعلق و نفرت، عمل صالح را ارائه می‌دهد. چرا که عمل صالح، عمل متکیف به کیف خاص است که متناسب با تعلق و ضدّ تنفر است. یعنی حدّ تحقیق بین تعلق و تنفر است. در عین حالی که شیوه ما این نیست که از آیات و روایات برای اثبات مدعای خود و بعنوان یک عامل روانی استفاده کنیم ولی بنظر می‌رسد که می‌توانیم یک - طرف آنرا «هل الايمان الا الحب والبغض» بگذاریم و طرف دیگر آنرا «آمنوا و عملوا الصالحات» را قرار دهیم که در نتیجه «تعلق و تنفر و تحمل» می‌شود.

این اساس متغیرهای پیدایش حالات روحی است. حالا در حالت می‌توان از ایثار و وفا و صبر و دیگر تعینات سراغ گرفت اما هرچه هست مهم این

است که متغیرهای اصلی این سه تا هستند گرچه کیفیانش امور دیگری است. هکذا در باب عقل هم می‌توانیم بگوئیم ظرفیت «هوش و حافظه و تأثر» اصلی است و بعد از آن هم «گمانه، گزینش و پردازش» مطرح می‌شود. یعنی اگر انسان تأثیری از خود عقل، روح و عین نداشته باشد اصولاً تکلیفی پیدا نمی‌شود و اگر هوش نداشته باشد اساساً تبدلی انجام نمی‌گیرد. و بالاخره اگر حافظه هم نداشته باشد باز نمی‌تواند این کارها را انجام دهد. لذا حافظه، پس از تأثر است و هوش، آن چیزی است که آنرا زیر و رو می‌کند. و البته بعد از «گمانه، گزینش و پردازش» هم می‌توان از «تبدل، تکلیف و تمثّل» سخن گفت آنهم زمانی که می‌خواهد حضور اجتماعی پیدا کند.

حال می‌توان چنین چیزی را درباره امر ذهن و سنجش نیز در خصوص حقیقت عقل بیان کرد. البته ما مجبوریم ترکیب نهائی عقل را بصورت سه امر توأم «ذهن و روح و تحقق عینی» بگوئیم ولی فعلاً بخش سنجشی آن مدّ نظر ماست. البته در روایات هم ترکیب هر سه امر در خصوص حقیقت، عقل بصورتی است که آنها با هم مطرحند چون متکیف به کیف هستند. گرچه فعلاً کاری به آنها نداریم.

پس اگر بگوئیم ظرفیتهایی باید خلق شود حرکتیایی پیدا شود آیا صحیح است؟

(س): اما معنای این، تنفر و تعلق خاص نیست بلکه ظرفیت تعلق است که می‌توان آنرا به عکس تبدیل

کرد.

۴ - بیان تفاوت ماهوی جریان حجیت برای اختیارات

معصومین (ع) و انبیاء و انسانهای عادی و معمولی

(ج): می تواند به این طرف یا آن طرف برود

بگونه ای که اختیار بر همه آنها حکومت داشته باشد.

همچنانکه می توان آنرا بطرف دنیا و یا خدا برد و یا آنرا

در طیف وسط آورد. حال آیا می توان اینگونه بیان کرد

که ما یک ظرفیت خلق تکوینی متناسب با مرحله تاریخ

داریم که مطلق هم نیست و یک سنخ هم داریم که به

انسانهای معمولی ربطی ندارد بلکه مربوط به انبیاء (ع)

است که در آن هم مدارجی مطرح می باشد ولی در هر

حال به من و شما مربوط نیست بلکه مربوط به نبی

اکرم (ص) و رسل ما قبل آن حضرت (ص) تا حضرت

آدم (ع) و از این طرف هم مربوط به حضرت امام

علی (ع) تا فرزندان حضرت بقیه الله (عج) است؟ این

همان علم لدنی است آنهم «من لدن علیهم خبیر». اول

و آخر آن علم هم نقضی به یکدیگر وارد نمی کند.

اما یک نوع هم مربوط به انسانهاست که

تدریجی الحصول می باشد و حتماً متناسب با اضافه

کردن تاریخ و جامعه است. پس سنخ علم ما اصلاً یک

سنخ دیگر است لذا سنخ حجتی هم که برای ما مطرح

است نمی تواند مساخ با حجتی باشد که مربوط به

انبیاء (ع) است. پس سنخ آن فرق پیدا می کند و یقین و

حجت تکوینی با همه خصوصیات تامة اش (یعنی

متعین اش) مخصوص وحی است و از خطا هم عصمت

دارد. مسلماً اگر عارفی زحمت کشید حتماً مقدمات

زحمتش در آن است و اگر فقیه یا فیلسوفی زحمت

ذهنی کشید حتماً مقدماتش در آن باشد. اما هر جا که

گفتیم در آن «مقدمات» هست باید بلافاصله اضافه کنید

و بگوئید جامعه و محیطش هم در آن می باشد.

گاهی است که شما می گوئید ما در مرحله التزام

و تعبد - و نه در مرحله تحقق - سعی می کنیم در معانی

اصل کلمات و مخصوصاً کلمات وحی یک ذره امور

حسی خارجی و جامعه را دخالت ندهیم. من هم

می گویم این سخن صحیح است. اما اگر بگوئید ما

می خواهیم فهم منطقی آنها را هم در آن دخالت ندهیم

آنگاه بلافاصله می گویم دیگر این شدنی نیست چرا که

این شما هستید که دارید می فهمید نه مثلاً ابن ادریس.

دوباره تکرار می کنم.

اگر من معنای لغوی سند را پیدا کنم قطعاً همان

معنای زمان خطاب، تمام است و این ممکن است. چه

اینکه من می توانم دقت جدی کنم که یک ذره از امور

حسی و عقلی در آنجا که جای اخبار است دخالت

نکند چرا که من می خواهم سند را بدست بیاوریم و

می توانم آنرا از هرگونه گمانه اضافه ای پاک کنم. اما حال

به سراغ إحراز و فهم عقلانی می آیم. در اینجا حتماً

منطق در آن حاضر است. به عبارت دیگر ضریب دقت

عقلی نمی تواند تابع میزان رشد ارتباط اجتماعی

نباشد.

حال وقتی که منطق، کار عقلی شد حتماً عقل در

حاصل آن که (فتوی) است دخالت می‌کند و نمی‌تواند چنین نکند. لذا اینگونه نیست اگر یک عرب، احادیث را بداند و قرآن را هم بخواند و فرد ثقه‌ای هم باشد الزاماً بتواند مرجع تقلید بشود! چون شما می‌گوئید فقیه آن است که قدرت فهم و تفقه داشته باشد و قواعد عام و خاص، مطلق و مفید و... را بفهمد. به عبارت دیگر اگر با اخباری برخورد کند و یک روایت را بخواند و فتوی دهد جای دارد که از او سؤال کنید شما چگونه فهم از روایت را نسبت دادید؟ آیا شما بقیه روایت را نیز دیده بودید؟ آیا تخصیص منفصل نداشت گرچه تخصیص متصل هم نداشته باشد؟ آیا موضوعات هم نسبت بهم نمی‌توانند تخصیص بزنند و فقط بایستی مخصص منفصل درباره همین موضوع باشد؟! اگر شما «نظام موضوعات» را ببینید حتماً موضوعات همدیگر را تخصیص می‌زنند. در واقع آنها، هم ذو مراتب هستند و مرتبه‌های مختلفی دارند و هم نسبت به یکدیگر در نظام تخصیص قرار می‌گیرند.

اکنون کم کم مشخص می‌شود که آخر حجیت به کجا ختم می‌شود و سر و کار حجیت با چیست؟

(س): مراد از قید اخیری که اضافه می‌فرمائید آیا همان بحث تراحم در فقه است که البته آنرا توسعه داده‌اید؟

(ج): بله بسیار توسعه پیدا کرده است.

(س): البته لب تراحم، به تعارض خطابات باز می‌گردد لذا بایست بگونه‌ای خطاب را تقیید کرد که

تعارض برداشته شود.

(ج): بله آقایان در مورد، تراحم را به تراحم در مورد ختم می‌کنند.

(س): آقایان هم قبول دارند که در پایان تراحم هم به تعارض بر می‌گردد. یعنی اگر اطلاق خطاب در مقام امثال، قید نخورد همان تعارض بین الخطابین پیدا می‌شود.

(ج): آنگاه می‌گوئید بایستی جمع عرفی کنیم. و بالاترین است که لازم می‌شود ما دو موضوع را اینگونه ببینیم یا اینکه بحث نظام موضوعات مطرح شود.

(س): منتهی آنها چون نحوه جمع بین دو خطاب متراحم را به حکم عقل می‌دانند لذا می‌گویند با باب تعارض فرق می‌کند. آنها می‌گویند چون عقل، احدالخطابین را قید می‌زند پس عقل آنها را جمع می‌کند که بالطبع نحوه تقیید احکام به همدیگر در مقام تراحم، عقلی خواهد بود. لذا نوع مرجحات بحث تعارض و تراحم، متفاوت می‌شود و الا این نیز در باب تراحم، جمع بین ادله است. منتهی حضرتعالی می‌فرمائید ما بایستی تراحم را بین همه احکام ببینیم.

۵- تأثیر دستگاههای منطقی بعنوان یک پدیده اجتماعی در فهم از دین برای انسانهای عادی و معمولی

(ج): من در یک تقسیم‌بندی بلافاصله گفتم یقین در جهت (یا یقین محوری) از قبیل یقین اجتماعی نیست و انسان می‌تواند ضد اجتماع، یقین پیدا کند. این بخلاف یقین تحقیقی است. یعنی ما یقین در «جهت»

یقین در «استناد» و یقین در «تحقق» داریم که حتماً اکثر حدود یقین در تحقق، حدود عینی است. منظور از اکثر هم اکثر جداکردنی نیست بلکه سهم تأثیر اکثر و متغیر اصلی مد نظر است. (به بحث)

دیدیم اگر در حجیت بخواد جامعه حضور پیدا کند خود بخود مراتب پیدا می شود اما آیا می توانید بگوئید یقین نیز این چنین است؟ حتماً یقین نیز دارای مراتب است. چون یقین، حالت روحی است اما آیا این حالت روحی، با سنجش نسبتی دارد یا مطلقاً با آن قطع است؟ در یک نوع یقین که ربطی به ادراک ما ندارد و مخصوص معصومین (ع) بوده و یقین تکوینی مربوط به خود مولاست حتماً از این سنخ نیست. اما یقین تصرفی و یقینی که بوسیله تولی مکلف و تصرف مولی در ترکیب، واقع شده است و بصورت «تکوینی، تاریخی و اجتماعی» است حتماً بگونه ای است که صورت اجتماعی آن طبقه بندی می شود. لذا استدلالی را که یک عارف در امری ارائه می دهد و می خواهد یقین خود را ابراز کند به صورتی است که به مباحث منطقی تکیه می کند و می گوید این $2 \times 2 = 4$ است و کسی نمی تواند در آن شک کند. یا می گوید شما دیگر نمی توانید در امور واضحی که خدای متعال برای بشر معلوم کرده است شک کنید. یعنی او به بداهتها تکیه می کند در حالی که اگر همین امر در یک دستگاه نظری مطرح شود حتماً بدیهی نیست. یعنی اگر در دستگاه «اصل عدم تعین» برود حتماً بداهت نیست و جزء امور

تشکیکی محسوب می شود. در این حال مشکب مربوط به ذو مراتب خواهد بود و هر مرتبه آن هم جای خود را دارد.

اگر ما چنین چیزی را بگوئیم که هم یقین و هم حجیت، ذو مراتب است آنگاه آیا می توان گفت نسبت بین سنجش و حالت چیست؟ آیا می توانیم بگوئیم همواره کیفیت در حال، حد سنجشی می خورد و هر مقدار که ضریب دقت منطق بالا برود حتماً نوع کیفیت و نوع وحدت و کثرتی که در یقین پیدا می شود و نیز نوع نظام، تفاوت پیدا می شود؟

۵/۱ - بیان تمثیلی در ضرورت داشتن منطق و زبان در فهم از دین برای انسانهای عادی و معمولی و بیان آثار اجتماعی آن در دفاع از کلمه حق

شما پیرزنی را تصور کنید که یک عمر کار کرده و یا ارثی به او رسیده است لذا صاحب مال بسیاری شده است. همچنین یک تاجری متمول را هم در نظر بگیرید. وقتی قطعنامه ۵۹۸ بین ایران و عراق مطرح می شود یکی سخته می کند و دیگری با وجود اینکه خیلی مریض است سخته نمی کند! یعنی تا می گویند صلح شد آن پیرزن می گوید صلح که ربطی به سکه های من ندارد ولی وقتی به تاجر می گویند صلح شد سخته می کند. حال آنکه به هر دو یک خبر را داده اند. علت این است که یکی از آنها می تواند نسبت سکه هایش را به محیط خرید و فروش بشناسد اما دیگری نمی تواند چنین کند. لذا اگر سکه ارزان هم بشود و او بخواهد آنها

را بفروشد می‌گوید چقدر آنها بی‌انصافند! آنها می‌خواهند دو سکه از من بگیرند و فقط پول یک سکه را به من بدهند! داد و فریاد او بلند می‌شود ولی می‌گوید من به او نمی‌فروشم چرا که او می‌خواهد دو سکه بگیرد و پول یک سکه را بدهد!

تفاوت این دو موارد بسیار دیگر در چیست؟ هم چنین است اختلاف در زمان، اختلاف در فهم و اختلاف در عادت. معنای اختلاف در زبان این نیست که آنها نمی‌توانند با یکدیگر فارسی سخن بگویند اما آنها در زبان مفهومی با یکدیگر اختلاف دارند. وقتی رادیو و تلویزیون ایران را روشن می‌کنیم همه ما اخبار را می‌شنویم ولی یکی درکی ضعیف از یک خبر پیدا می‌کند و مثلاً یک آتش‌سوزی یا یک تصادف با حدود مثلاً پنجاه نفر هم تلفات را بزرگ می‌بیند ولی دیگری آنرا خیلی کوچک می‌بیند لکن نسبت به ملاقات دو نفر از مدیران جهان شدیداً می‌ترسد و می‌گوید خدا به خیر بگذراند و بین شهوات آنها اختلاف ببیندازد. می‌گوئیم چرا؟ می‌گوید مگر شما نمی‌دانید که بخاطر چه موضوعی با هم ملاقات کرده‌اند؟ آن اولی که در این مرتبه از زبان نیست این را درک نمی‌کند. مثلاً وقتی می‌گویند قرار است آمریکا و روس در خصوص «پیمان گات» که یک لفظ تجاری و غیر فارسی است با هم ملاقات کنند او ابتدائاً نمی‌فهمد اصلاً «گات» به چه معناست ولی به دنبال شرحی که ارائه می‌دهند و می‌گویند این ملاقات درباره همکاریهای تجارتی است

او به نظرش می‌رسد که این هم مانند همکاری دایی و عمویش در فلان بقالی یا احیاناً امری بیشتر از آن، در تیمچه فلان تاجر است! او نمی‌فهمد که بازار تجارت جهانی، سبیل کفار بر مسلمین است و می‌تواند نرخ همه کالاها را معین کند که نهایتاً به ضرر مسلمین و به نفع استکبار خواهد بود. آنها وضع را بگونه‌ای در می‌آورند که شما نمی‌توانید بگوئید ما در این دستگاه نمی‌آئیم چون اگر نیامدید تعاریفی که در زبان تجارت هست دیگر شما را فرا نمی‌گیرد و خودبخود شما از تکالیفی که آنها معین کرده‌اند مستثنی می‌شوید. یعنی شما را از درب کشورهای پایمال شده وارد معرکه اقتصاد می‌کنند و اگر هم خواستید داخل بشوید و بگوئید اشکالی ندارد و ما آنرا قبول می‌کنیم باید بدانید که قواعد بازی را آنها را درست کرده‌اند و تعاریف و تکالیف و تطبیق، همگی از آن آنهاست. لذا شما عملاً تحت‌الولایه می‌شوید حتی «بکن و نکن» اینکه چه تولید کنید و مزیت نسبی را در تولیدات اصل قرار دهید امری است که آنها به شما دیکته می‌کنند. بعضی اتوبانها طوری است که وقتی وارد آنها می‌شوید دیگر راه برگشت نخواهید داشت. آنها شما را وارد اتوبانی می‌کنند که شما تسلیم آنها بشوید و بعد هم برای شما تصویر می‌کنند که این «آتش کشک» است یا با میل بخورید یا با زور آنرا به حلقومتان خواهیم ریخت و از درب کشورهای له شده، وارد بازارتان خواهند کرد.

از اینرو وقتی که خبر مربوط به «بازار تجارت

جهانی» را می‌گویند هیچ اتفاقی بین مسلمین نمی‌افتد! اگر هم آنرا پیش فقیه عالیقدری ببرند که التفات به این امور نداشته باشد قطعاً می‌گوید مسلمین نباید زیر بار بروند و آنرا انجام بدهند! او نمی‌داند که رابطه شما با داخل و خارج قطع شدنی نیست و ما فردا صبح نمی‌توانیم تصمیم بگیریم که تکنولوژی را قطع کنیم گرچه همه بندگان خدا بدلیل اینکه موحدند این مطلب را فهمیده باشند که مثلاً «گات» علیه توحید است و چون نباید ولایت کفر را پذیرفت و «لن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلاً» تأکید قرآن است لذا اگر هم فردا تصمیم بگیریم که واردات ۲۵۰/۰۰۰/۰۰۰ رقم کالای خارجی را ممنوع کنیم خواهیم دید که کل ارتباطات عینی ما تعطیل می‌شود. شاید شما بتوانید از آب و برق هم بگذرید ولی وقتی می‌خواهید از شهرک مهدیه به حرم حضرت معصومه (علیها السلام) بیایید و درس بخوانید و یا می‌خواهید از قم به تهران بروید و برگردید بایستی صبح پیاده راه بیفتید و بیایید دست به دیوار مدرسه بزنید شبانگاه هم به منزل بازگردید. تا اینجا هم مهم نیست اما دیگر نمی‌توانید قبول کنید که به میلیون‌ها انسان، آب و نان در حد کفاف از مرگ هم نرسد. در این حال اگر واقعاً اضطرار این چینی شد خواهید گفت اصلاً شرع از ما نخواست است که چنین موضعی را داشته باشیم!

۵/۲ - یقین مقنن بعنوان نسبت بین یقین و سنجش اساس کارآمدی در تحقق و زمان و تعیین کننده ظرفیت تأثیر تعلقات و هماهنگی

اما ما چه کنیم که سبیل کفار نباشد و مسلمین بتوانند از این مشکلات رهایی یابند؟ قطعاً یک زبان لازم دارد. اصولاً تحقق بدون زبان ارتباط و هماهنگ سازی ممکن نیست و تحقق هماهنگ سازی هم بدون منطق و محاسبه کم و کیف محال است. زبان کنونی ما حتماً غیر از زبان دوران کریم خان زند در زندگی اجتماعی است. حال اگر گفتید زبانش غیر از آن است بلافاصله می‌گویم منطقتش هم غیر از آن می‌باشد. یقین مقنن نسبت بین سنجش و یقین است. «اراده» نمی‌تواند کیف را متکیف کند حال فرقی نمی‌کند که در راه حق باشد و یا در راه باطل مگر اینکه از راه سنجش بگذرد. اراده با ابزار سنجش، تعیین تعلقات را معین می‌کند چه در جهت باطل و چه در جهت حق. لذا اگر از یقین مقنن، مراتب یقین و مراتب حجیت سخن می‌گوئیم همگی آنها حتماً بدون حضور سنجش ممکن نیست چون اگر نسبت نباشد تعیین حاصل نمی‌شود و فقط جهت بالاجمال تمام می‌گردد. اما جهت بالتفصیل که قرار است حالات یقین، متعین شود و متکیف شدن به کیفیات را بدنبال داشته و اراده هم از طریق سنجش بگذرد حتماً بگونه‌ای است که تحقق‌اش به زبان است و حتماً هم بصورت اجتماعی است.

بنابراین فهم از دین نمی تواند بر پایه منطق نباشد همچنانکه در آن هم جهتگیری تعبد، اصل است. هرچند در آنجا بایستی «تهور در گمانه، ابتهال در گزینش و استظهار عاقلانه در پردازش» باشد اما آیا می توان گفت عقل، دارای اثر این چنینی بر تعین است؟ و بر عکس آیا صحیح است گفته شود که یقین بر عقل اثر دارد و هر دو بر تحقق حسی اثر دارند؟ یعنی آیا ممکن است این سه امر در هم ضرب شوند؟

حال آیا می توان این احتمال را طرح کرد که ظرفیت تأثیر در تعلقات و هماهنگی آن، به ظرفیت قدرت منطق باز می گردد؟ تذکر یک مطلب مهم در اینجا ضروری است که اصولاً قدرت تجزیه و تحلیل و ترکیب هر منطق، یکسان نیست. لذا درست کردن حد و نسبت و تناسب به هر میزان که از قدرت تجزیه دقیقتری برخوردار بوده و ضریب دقتش بیشتر باشد باعث می شود که به همان نسبت هم قدرت تحلیل شما بیشتر شده و از نسبت ترکیب دقیقتری برخوردار شوید. مثلاً اگر من تجزیه را در سطح برون مولکولی می برم چرا که خبری از درون مولکول ندارم آنگاه فقط می توانم یک نوع کالا را در ترکیب بسازم. اما اگر بتوانم تجزیه را به درون مولکول ببرم قطعاً قادر خواهم بود کالاهای دیگری نیز بسازم.

با این وصف آیا حضور نسبت در جاذبه، ضریب دقت را معین نمی کند؟ و حضور نسبت در تعلق، کارآمدی ظرفیت تعلق را مشخص نمی کند تا بگویم

«نسبت بین سنجش و یقین»، اساس «کارآمدی در تحقق و زمان» است؟ نمی خواهم بگویم کسی نمی تواند بدون سنجش کشته می شود. من فرض می کنم اگر در مراتب پائین تر هم این سنجش و یقین وجود داشت آنگاه یک بسیجی هم می تواند روی مین برود و شهید بشود و درجانش هم بسیار عالی باشد ولی حتماً زمانی که ظرفیت تأثیر و موضوع گیری و ولو در شهادتش و نیز موضعی که حضرت امام (ره) یا شهید مطهری یا شهید بهشتی داشتند ضرب شود آیا ضریب تأثیرشان در جامعه به یک اندازه نخواهد بود گرچه می دانیم که همه شان هم بهشتی هستند و اخلاص همه آنها را هم خدای متعال قبول می کند؟ پس حتماً ضریب تأثیر فرق پیدا می کند.

(س): حضرتعالی حضور نسبت در جاذبه را برای چه فرمودید؟ حضور نسبت در جاذبه اساس چیست؟

۵/۳ - تأثیر و نقش دستگاههای محاسباتی و منطقی در ظرفیت تأثیر تعلقات و هماهنگی اراده ها

(ج): من در اینجا مثالی برای قدرت محاسبات تحلیلی شخصی آوردم. چون ابتدائاً نمی توانم درون مولکول را با چشم بینم بلکه تعریفهایی ارائه داده و نسبتهایی درست می کنم. سپس محیطهایی درست می کنم و آن نسبتها را به آزمون می گذارم تا در نهایت بتوانم زنجیره تعلقات درون مولکولی الکترون و نوترون را بهم بزنم و بمب اتم بسازم.

اصولاً نسبت یقین به سنجش در حالی که موضوع یقین (یعنی تعلق، تنفر و تحمل) از قبیل جاذبه است چگونه است؟ یعنی همانطوری که نور در میدان انرژی حضور پیدا می کند و بهره‌وریهای مختلفی نیز دارد قطعاً ایجاد نسبت و تناسب می کند بگونه‌ای که نظام نسبتهایی را بهم می زند و نظام نسبتهای دیگری را درست می کند که نهایتاً کارآمدهای بسیار عظیمی را هم در پی خواهد داشت.

حجة الاسلام شاهرودی: یعنی می فرمائید اختیار در یقین متصرف بشود؟

(ج): «اختیار از طریق «سنجش» می آید. از باب مثال، تصرفاتی را که کفار در درون مولکول کرده و به موج انرژی فرم می دهند باعث می شود که بتوانند ساختار جدیدی بسازند. زمانی که این امر در بخش انسانی ملاحظه می شود می بینیم که حالتها بوسیله سنجش تغییر پیدا می کند. به عبارت دیگر تغییر نظام مورد پسند جامعه و نظام دادن به تعلقات افراد بگونه‌ای در می آید که دیگر کسی رغبت نمی کند نظام اشکال قبلی را ملاحظه کند. به نظر می رسد اگر الآن شکلهایی از دوران زندیه را بیاورند و حتی آنها را هم مجانی عرضه کنند باز کسی آنها را قبول نخواهد کرد. بلکه ممکن است عده‌ای یک پی سوز بخرند و آنها را در کلیسون اشیاء عقیقه خود قرار دهند ولی حتماً برای روشن نگهداشتن خانه خود حاضر نیستند مثلاً پنجاه میلیون تومان قالب بزنند و صد هزار پی سوز درست

کنند و بعد بیایند بعنوان کارخیز، آنها را به فقرا هدیه دهند. چون می دانند که همان فقرا هم حاضر نمی شوند آنها را روشن کنند بلکه می گویند آیا ممکن است به ما پول بدهی تا برق ما را وصل کنند؟ لذا آن اشکال اصلاً منسوخ می شوند نه اینکه قانون علمی آن کار نمی کند بلکه کارآمدی اجتماعی آن از بین می رود و سپس ادبیاتی خاص جایگزین ادبیات قبلی می شود. شما خیال نکنید که «مردنگی» روشن کردن آدابی ندارد! اما می بینید که دیگر کسی حاضر نیست بدنبال آداب آن باشد و آنها را یاد بگیرد. لذا لغاتش هم متروک می شود و مهارتها و عملیاتش برای اینکه مثلاً دود نزنند و درست روشن بشود همگی منسوخ می گردد. این حقیقت هم فقط در مردنگی مطرح نیست.

آیا می توان گفت حضور دستگاه منطقی در یقین آنها در تکلیف و توسعه یقین، شبیه حضور نور در میدان انرژی است؟ این سؤال می رساند اینکه می گوئید او یقین دارد یقین او هم حجت است آنگاه آیا یقینش با یقین و زبان و منطق اجتماعی اصلاً ارتباطی نداشته است؟ مسلماً به او وحی نمی شود و عصمت از خطا هم ندارد و صرفاً فهمی از کلمات و سند بدست آورده است و پس از فهم سند، آنها بر سر و چشم می گذارد. اما فهم از وحی چگونه می شود؟ یعنی نسبت بین «احراز، اخبار و انشاء» با چه منطقی ملاحظه می شود؟

۵/۴ - تبیین بالا رفتن ضریب دقت عقلانی در فهم دین حول محور تعبد و فرق آن با پیشداوری روحی، ذهنی، حسی

یک نکته بسیار مهم این است که پیشداوری حسی، پیشداوری عقلی و پیشداوری روحی بایستی حذف شوند. یعنی نباید ما بر شرع، پسندی را نسبت به اثری از «حس» تحمیل کنیم و بر فهم از وحی هم پسندی را از «عقل» و نیز «حالت» تحمیل نکنیم اختیار شما چیزی را پسندیده است و حال می خواهد شرع را توجیه گر پسند قرار دهد! این قطعاً حجت نیست. هیچ تفاوتی هم در این امر بین پیشداوری «حسی، عقلی و روحی» نیست. اگر عارف از حالی مبتهج شده باشد و احیاناً شهودی هم همچون خواب یا معاینه یا... را پشتیبان آن حالت می داند حق ندارد که بگوید پس دین همین است و بس. هکذا اگر فیلسوف به محاسبه منافع عقلانی بپردازد و بعد بخواهد آن نفع عقلانی را از شرع بخواهد و یا اگر عالم تجربی به تجارب حسی نائل شود و بخواهد آن نفع حسی را برای توجیه دستور شرع، اصل قرار دهد باز کارش مردود است. الآن بیان شد که عقل، اصل در فهم است که به این معناست که ما داریم برای آن، حد معین می کنیم. منطق، ضریب دقت را تنها به شرط اینکه محور تعلقش، تعبد باشد بالا می برد نه اینکه در محاسبات عقلانی، موضوعی را بپسندد. مجدداً تکرار می کنم. ضریب دقت در جهت تعبد چون مشروطاً قابل پذیرش است می پذیرد هم چنین حالت

به شرط تعلق به مولی و تنفر از غیر او ملاحظه می گردد. و پیداست که این امر تفاوت پیدا می کند. (س): به معنای اشتداد در جهت است.

(ج): بمعنای وحدت و کثرت یا توسعه در جهت است نه به این معنا که یک موضوعی را مشخص کرده و بعد آنرا تحلیل کنید. حس، کارآمدی را در مجموعه ای که می توان آن را منسوب به مولی کرد به این شکل عمل می کند که نسبت بین امور متزاحم را می بیند و بنابر اولویتی که شرع معین کرده است و از اهتمام به اصل امر اسلام و اهتمام به ولایت تا امور فردی مانند حفظ جان و... سخن می گوید می تواند حکم بدهد به اینکه بنابر نظر شارع برای حفظ جان، این شرب خمر یا معاینه محرّم، جایز یا لازم یا واجب است. پس طبقه بندی اولویت این جمع بندی از آنجا آمده است نه اینکه این طبقه بندی از اینطرف آمده باشد.

حجة الاسلام حسینیان: اما چگونه این مطلب احراز می شود؟

(ج): در جای خود به تفصیل بیان خواهد شد اما فعلاً بر این امر تاکید داریم که فعلاً پیشداوری نیامد بلکه ضریب دقت ملاک است و پیداست که ضریب دقت پیشداوری نیست بلکه ظرفیت تکامل تاریخ است. در ظرفیت تکامل فهم اجتماعی، این نسبت بین امور و نه انتزاع بین امور است که کارآمدی را توسعه می دهد؛ چه در کفر باشد و چه در اسلام. پس شما

«جهت تعبد» را بالای سر این می آورید اما مهم، نسبت بین امور است نه انتزاع بین امور و معنایش این است که شما منطق یا ضریب دقت یا حساسیت در تعبد را، در جهت بندگی بکار می گیرید و کارآمدی را در بخش حسی اصل قرار می دهید ولی کارآمدی در جهت تعبد.

۶- پرسش و پاسخ به سؤالات

حجة الاسلام میرباقری: پس کفار از یک نظر راحتند چون آنها اول، یقین اجتماعی را توسعه می دهند که شما هم می فرمائید ظرفیت توسعه، متناسب با تاریخ و تکوین است. بعد از بالا رفتن ظرفیت توسعه اراده اجتماعی بوسیله سنجش و محاسبه، به آن فرم می دهند و سپس آنرا عینیت می آورند؛ یعنی جریان حالت را تا تصرفات عینی می آورند.

(ج): و آنگاه شما با آنها درگیر می شوید و درگیری شما هم اساس برتری موضع شما خواهد بود.

(س): اما بالاخره آنها راحتند چراکه سنجش را به کار می گیرند و هیچ فیلتری هم ندارند. چون می خواهند به قول خودشان عقل خود بنیاد و نقاد را در

توسعه ارضاء و حالت، مبنا قرار دهند و هیچ مقصد دیگری هم ندارند. ولی ما می خواهیم توسعه یقین ملکوتی بیاوریم و این را هم در عینیت جاری کنیم. شما می فرمائید برای این کار هم منطق می خواهیم که صحیح است. لذا اگر فقط عقل مطرح باشد چندان مشکلی نداشتیم ولی وقتی به شرع می رسد دیگر

نمی توان بسادگی از کنار آن گذشت.

(ج): به نظر من بیچارگی آنها بسیار زیادتر است و دست ما خیلی باز است. برخلاف نظر شماست. (س): یعنی چگونه می توان در این وسط، منطق شرع را توجیه کرد؟

(ج): استدلال این که ما راحت تر هستیم این است که آنها مجبورند بازگشت به تعلقات مادی بکنند و محور آزادگی در بالا بردن دقت را ندارند؛ اختیار آنها اختیار مقید است. اما وقتی که شما آنرا در جهت، معین می کنید آنها در ایجاد نسبت بین سنجش و تعلق، دچار بحران می شوند.

(س): یعنی می فرمائید آن ظرفیت تعلق مادی، قابلیت جریان ندارد و شکننده است؟

(ج): خیر! منظورم این است که آنها دچار ناهنجاریهای پی در پی می شوند و شما در بهنجارتر کردن، نمونه و یک تاز هستید.

(س): آیا شما می فرمائید وقتی شدت تعلق مادی به ظرفیتی خاص رسید دیگر نمی تواند در عینیت هماهنگ بشود؟

(ج): خیر، همیشه و از اول تاریخ تا کنون، آنها دچار دغدغه بوده اند و نمی توانند خودشان را هماهنگ کنند و این هم علت دارد. ما می گوئیم جز خدا چیزی را نپرستید و به هیچ چیزی جز خدا ارزش ندهید و همه چیز را بر اساس او بسنجید. پس ما به هیچ وجه جای ایستادن نداریم و اصلاً عجب نسبت به هیچ چیز

هم نداریم چرا که هیچ چیز را نه می چربانیم و نه می خشکانیم. شما در ارگانیزه کردن و سازماندهی، مفتون نسبت به بعض و مغفول از بعض نمی شوید مگر اینکه خودتان مشکلی داشته باشید. در هر حال در بعد «روحی، نظری و حسی» هیچ موضوعی را نمی پرستید ولی کفار قطعاً موضوعاتی - و نه یک موضوع - را می پرستند که وقتی به آن می رسند. فیوز محاسبه آنها می سوزد و نمی توانند محاسبه را به پیش ببرند. آنها بایستی ده بار دچار وضعیت اتصال و قطع و وصل بشود تا بتواند از چیزی آنها با سختی بگذرند.

«کأنها یصعد الی السماء» سینه اش تنگ می شود تا به آن امر برسد. شما خیال می کنید وقتی که آنها گذشت می کنند در حالی که دارای حرص نسبت به دنیا هستند در آرامش بسر می برند؟ مگر باراک با طیب نفس استعفا داد؟! برخی از آنها بخاطر همین مسائل اصلاً می میرند در حالی که مؤمن چنین نیست و براحتی مسئولیت را به دیگری وا می گذارد.

حجة الاسلام رضایی: اما اینکه می گوئیم آنه «شرح صدر للدنیا» دارند چه می شود؟

(ج): «شرح صدر للدنیا» معنایش این نیست که خود دنیا در نظر فرد بی ارزش می شود! بله می گذرد چون شرح صدر دارد و اگر شرح صدر نداشته محکم می ایستاد. پس چنین کسی ظرفیت دارد تا بگذرد ولی بدنبال آن گذشت، دق می کند! لذا باراک (نخست وزیر اسرائیل) بدنبال حيله ای است که دوباره برمی گردد. اگر

از اول کار پیش بینی می کرد هرگز کاری نمی کرد که کار به اینجا بکشد.

حجة الاسلام رضایی: اما هیچ یک از سلاطین دق نکردند.

(ج): رضاخان را عزل کردند و او را به جزیره موریس تبعید کردند. او در آنجا قدم می زد و می گفت: شاهنشاه قدر قدرت قوی شوکت! تا اینکه دق کرد و مرد و به بدترین حال هم مرد. پسرش نیز دچار چنین سرنوشتی شد. اتفاقاً من عکس این مطلب شما را بیان می کنم که سقوط حکومتها با مرکزشان آنها به گونه خیلی ناگوار و رقت انگیز همراه بوده است. مثلاً خود را فوراً کشت. قطعاً اگر شرح صدر نداشت همین ریسک مرگ را هم نمی کرد. پس شرح صدر علت این می شود که در محاسبه و برد و باخت تا حدود زیادی هماهنگ بشود ولی نه اینکه بتواند بدون فشار و دغدغه بگذرد. پائینتر از این مرتبه این است که از یک مؤمن موحدی سخن بگوئیم که واقعاً برایش همه چیز مساوی است و هیچ چیز برایش تفاوت نمی کند. اما مؤمن دیگری است که نمی تواند بی تفاوت بگذرد. مثلاً بسیاری از تجار مسلمان ورشکسته دق می کنند. یعنی بسیاری از شرح صد داران چنین هستند. بگذریم. ضریب دقت و شرح صدر هم حتماً متناسب با مرحله تاریخی است؛ یعنی در یک زمان به یک نحو شرح صدر هست و در زمان دیگر دقتهایش بیشتر و محاسباتش دقیقتر می شود. در هر حال تأثیر مدیریت یا ولایت اجتماعی،

بر یقین اجتماعی و بر توسعه منطق و هماهنگ شدن ارتباطات، امر بسیار عظیمی است. لذا کاربانک مرکزی کار کوچکی نیست چرا که نمی توان تأثیر آنرا در توسعه وزن پول یک کشور یا از بین رفتن آن نادیده گرفت. اما مدیریت بر فهم کار بسیار مهمتری است.

۷- جمع بندی:

- اختیار فردی در جهنگیری، اصل در معارف محتمل، عقل یا منطق اجتماعی اصل در معارف مستند، مقدورات اصل در معارف محقق

حال از بحث، یک جمع بندی مختصر ارائه می دهیم. دیدیم که تعیین مراتب پیدا کرد و بالاتر از آن، نسبت بین مرتبه هاست که بدست سنجش افتاد. سه ظرفیت «روحی، ذهنی» و «سنجشی» و «تحقق» (حسی) با همدیگر، یقین را در مرتبه تصرف بصورت یقین اجتماعی در می آورند. هرچند در یقین محوری، نسبت به اصل پرستش وجود دارد اما رنگ اجتماع در آن بسیار ضعیف است و البته در آنجا بیشترین مقدار از حجیت، به حجیت تکوینی بر می گردد. ولی در یقین نسبت به تعیین و تکلیف و فهم ما یقینی را در اینجا می خواهیم که یقین در فهم کیفیت است و این بگونه ای است که نظام یقین در آن اصل است. نظام یقین هم یعنی نسبتی که بین سنجش (در پایه) با حالت وجود دارد. اما آیا نظام یقین به همین امر تمام می شود یا اینکه «تحقق» هم بایست اضافه می شود؟

طبعاً معارف سه دسته می شوند: ۱- معارف

«محتمل» یا صرف تعلق به جهت ۲- معارف «مستند» یا کیفیتهای عامه ۳- معارف «محقق» یا کیفیتهای مأوربه خارجی.

در معارف محتمل که اصل جهنگیری است و در آن در بیشترین سطح، تعبد اصل است. حتماً اختیار فردی در آن اصل می باشد. و در معارف مستند که التزام به کلیات است عقل (منطق اجتماعی) و اختیار (تعبد) با هم یقین را می سازند. و بالاخره در تحقق هم مقدورات حضور دارد که البته مقدورات، در اجتماع قابل حذف شدن نیست. شما خیال نکنید که مقدورات فقط برای ولی فقیه است بلکه این امر برای فرد انسانها مطرح است. مگر در مسایلی که با بحران و رونق و امثال آنها مواجه نیستیم. یعنی در طبقه بندی که می کنیم مثلاً مربوط به مسایل عمومی است. اما همینکه مسائل از عمومی بودن خارج می شود به اصطلاح نیازمند نسخه اند. شاخصه عمومی بودن هم این است که اگر ما بخواهیم امروز ظهر آبگوشت یا تاس کباب بخوریم حتماً این امر نسخه دستورالعمل نمی خواهد. هرچند که باز نسخه های بسیار عمومی را طلب می کند به اینکه مثلاً مواظب باشید در طول ماه این مقدار کالری کم یا زیاد نشود ولی حتماً یک نسخه خاص برای یک روز خاص نمی خواهد و این برخلاف مریض است که بایست یک کیسول را در ۶ ساعت بخورد و لذا اگر ۸ یا ۱۰ ساعت شد دیگر جواب نمی دهد. یا اینکه فلان نوشیدنی ممنوع یا جایز است و

فلان خوراکی هم مربوط زمان بحران است. اما ضد آن نیز باید این چنین باشد یعنی اگر ظرفیت رشد هم بالا باشد بایستی این چنین باشد. همه اینها یک بحث جداگانه را می‌طلبد که الآن جای طرح آنها نیست و انشاء... در جای خود به بحث خارج شدن از ظرفیت عمومی خواهیم پرداخت.

اما آیا می‌توانیم بگوئیم یقین محقق نسبت به معارف محقق، یقین اجتماعی است؟ حتماً این چنین است چون دارای متغیرهای درونزا و برونزا و نسبت بین آنهاست.

(س): اما یقین اجتماعی است یعنی چه؟ آیا

مستند، به جمع یقین فرد است یا یقین جمع؟

(ج): یقین فرد در مرتبه تحقق که نمی‌تواند به

مقدورات جمع، مستند نشود چراکه این امر در فضای

لاهورت انجام نمی‌گیرد. در هر حال در مستند، منطق

جمع حضور دارد نه مقدورات جمع. دوباره تکرار

می‌کنم. در مستند یعنی در علم اصول و در فتوا، منطق

جمع یا ضریب دقت جمع - و نه پیشداوری جمع

نسبت به موضوع - حضور دارد فرق است بین

پیشداوری و ضریب دقت. ولی وقتی این امر به عینیت

رسید سخن از این نیست که پیشداوری حضور ندارد.

پیشدوری‌هایی جمع، حد قدرتی شما می‌شود. در

تحقق دست شما نسبت به خارج بسته است چه اینکه

در تحقق تنها خداوند متعال و انبیاء و اولیاء الهی هستند

که می‌توانند بدون حضور جامعه ایجاد کنند. مثلاً اگر

شما می‌بینید که وجود مبارک مولی الموحدين (ع) یک بار شتر را که مملو از هسته خرما بود صد هزار درخت خرما می‌کارند و یا با همین نخلها مثل حضرت سلمان را از یک زن یهودی می‌خرند. اما چنین اموری از غیر ایشان متوقع نیست. پس در اینکه ایشان تصرف تکوینی می‌کنند حرفی نیست چه اینکه مأموریه ما در آن قسمتها قابل تحقق نمی‌باشد چراکه ما محدود به مقدورات اجتماعی هستیم نه فقط آن مقدورات بلکه مقدورات خود و محیط مان و نسبتی که بین آنها می‌تواند پیدا بشود بایست مد نظر باشد.

اصولاً معارف محقق، مجبور به این است که

وضعیت بیرونی و حتی وضعیت درونی خود را نیز

بپذیرد. مثلاً بنده الآن با وضع جسمی که دارم نمی‌توانم

از یک هواپیما هلی برد کنم بله اگر چند سال ورزش کنم

و آمادگی جسمانی پیدا کنم می‌توانم چنین کنم اما این

غیر از این است که اصلاً هواپیما و هلیکوپتر و وسیله

پرواز نباشد. بلکه وسیله هلی برد هم وجود دارد اما این

مقدور برای مثل من وجود ندارد. پس متغیرهای عوامل

درونزا و برونزا و نسبت بین آنها بایست مد نظر باشد.

(س): در معارف محتمل چه امری اصل است؟

(ج): جهت و اختیار اصل است.

(س): آیا آنگاه شرایط عینی و اجتماعی حتی از

طریق منطق دخالت نمی‌کند؟

(ج): ابداً! اصلاً اختیار، حاکمیت بر تعیین دارد

ولی تعیین در جهت نه تعیین در تعیین کیفیت. توجه کنید

که بین آندو فاصله زیادی است که در یکی پرستش به طرف خدا می‌رود و در دیگری به طرف دنیا، خود اختیار تحت چتر کیفیت، در نمی‌آید و لکن خطی را که می‌تواند اسم کند غیر انتخاب و غیر از تعین است، مناسبات این جهت چیست همینکه خواست بگوید مناسبات این جهت چیست، دستگاه سنجش مناسبات باید حضور پیدا کند و الا اختیار نمی‌تواند مناسباتی را درک کند. آنجایی که می‌خواهد تحقق بدهد و بگوید مقدورات این مناسبات چیست؟ چون نفس اختیار که نمی‌تواند به تنهایی بیاید بلکه بایستی بگوید «اختیارات» چه کار می‌کنند؟

«و آخر دعویٰنا ان الحمد لله رب العالمین»

فلسفه اصول

طبقه‌بندی مفاهیم «رابطه بین شناخت و حجت»

استاد: حجة الاسلام والمسلمین حسینی الهاشمی تنظیم از: گروه پژوهشی - کارشناسی اصول فقه دفتر فرهنگستان علوم اسلامی

نقد و نقض تعریف حجت بر مبنای قوم و طرح تعریف حجت به ابزار الزام و التزام در مسئله ولایت و تکامل

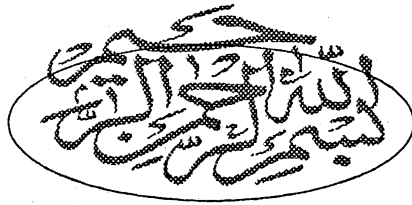
فهرست:

- ۱ - عدم ارایه استدلال قوم در باره قضیه «یقین ذاتاً حجت است لانه طریق الی الواقع» ۱
- ۱/۱ - انحصار جریان حکم عقل در مورد یقین ذاتاً حجت است، در یقین منطقی و عدم جریان دلیلیت در یقین فلسفی، یقین مصداقی و یقین شرعی ۳
- ۲ - بررسی قضیه «یقین ذاتاً حجت است لانه طریق الی الواقع» بر مبنای عقل عملی ۴
- ۲/۱ - «اعتماد و جزمیت» پایگاه صدور فعل از فاعل برای هماهنگ کردن رفتارهای پهنجار و ناهنجار ۴
- ۲/۲ - بررسی بدهات عقل عملی در نزد عقلاء و حجیت آن بر مبنای قوم ۵
- ۲/۳ - بیان تفاوت پایگاه عقل نظری به سنجش و پایگاه عقل عملی به حالت ۵
- ۲/۴ - حجیت یقین در نزد عقل عملی: بدلیل نفی تردید در تصمیم و حرکت ارادی ۶
- ۲/۵ - مجرا بودن یقین برای اراده و طریق الی الوقوع بودن آن نه طریق الی الواقع ۷
- ۲/۶ - مقتضیات جهت اختیار، پایگاه حکم عقل عملی و حسن و قبح ذاتی ۷
- ۲/۷ - خروج موضوعی حجیت ذاتی یقین از حکم عقل نظری ۸
- ۲/۷/۱ - حکم تعلیقی داشتن عقل نظری پیرامون نسبت بین دو فعل و نفی حکم جزمی داشتن عقل نظری ۹
- ۲/۷/۲ - تعلیقی شدن احکام عقل نظر نسبت به امور حسی و امور روحی بدلیل فرض نقض و کمال در آنها ۹
- ۲/۸ - بررسی اصل بودن جهت در عقل عملی و مجرا شدن یقین اجمالی و تفصیلی برای تحقق عمل بنابر مبنای قوم ۱۰
- ۳ - تعریف حجت به اولویت در تصرف در مسئله ولایت و سرپرستی رشد (الزام و التزام) در دو جهت الهی و مادی بر مبنای نظام ولایت ۱۱
- ۳/۱ - حجیت، فروع مسئله ولایت و ابزار الزام و التزام در مسئله سرپرستی تکامل ۱۲
- ۴ - پرسش و پاسخ به سؤالات ۱۴

۵- جمع‌بندی بحث حجیت و سیر استدلال انجام گرفته..... ۱۴

۱/ ۵- حجیت بمعنای نسبت بین ولایت و تولی و نسبت بین الزام و التزام برای هماهنگی بیشتر در حالات و یقینهای باطنی..... ۱۷

نام جزوه :	فلسفه اصول	تاریخ جلسه :	۷۹/۱۰/۱۷
اسستاد :	حجة الاسلام والمسلمین حسینی الهاشمی	حروفچینی و صفحه آرایی :	خانم رضوانی
پیاده‌کننده :	آقای رضوانی	تاریخ انتشار :	۸۱/۱/۲۲
عنوان گذار :	حجة الاسلام صدوق	کد بایگانی کامپیوتری :	۰۶۰۹۲۰۸۴
ویراستار :	آقای نیک‌منش	زمان جلسه :	۸۰ دقیقه
کنترل نهائی :	حجة الاسلام رضائی		



نقد و نقض تعریف حجیت بر مبنای قوم و طرح تعریف حجیت به ابزار الزام و التزام در مسئله ولایت و تکامل

۱- عدم ارایه استدلال قوم درباره قضیه «یقین ذاتاً حجت

بار نمی شود.

است لانه طریق الی الواقع»

حجة الاسلام میرباقری: در این مورد قوم می گویند

حجة الاسلام والمسلمین حسینی: بحث این

چون اینها از احکام اعتباری است لذا به ید خود معتبر

جلسه درباره «شناخت حجیت و یقین» است. گفته شد

است. اما اینجا از احکام اعتباری نیست و کار عقل هم

اگر ما بگوئیم «یقین ذاتاً حجت است لانه طریق

که اعتبار نیست بلکه کشف است. و چون چنین است

الی الواقع» و اگر بنا شد این کلام بر مبنای این امر توضیح

نمی تواند از پیش خود قید بیاورد.

داده شود که حاکم در این قضیه منطقی عقل نظری

(ج): آن قید را بایست بصورت منطقی اثبات کند

است آنگاه عقل نظری حق دارد در موضوع حکم خود

نه اینکه نمی تواند قید بیاورد. پس می تواند چنین کند و

شرط بیاورد؛ همانگونه که شرع حق دارد در موضوع

لازمه قید آوردن آن، اثبات منطقی آن است.

حکم خود و درباره متقین الخمریه، مشکوک الخمریه و

(س): اما ممکن است قید بخورد.

مظنون الخمریه نظر بدهد. مثلاً اگر این فرد شاک است

(ج): قید هم می تواند بخورد که الآن این نکته را

شرع می تواند به او بگوید «لا شک لکثیر الشک»؛ بدین

توضیح می دهم. در احکام اعتباری، آن کسی که دستور

معنا که حکم شک که قبلاً گفته شده بود بر آن فرد شاک

می دهد اعتبار می کند و می گوید من اینجا اینگونه

نخواستیم و اینگونه خواستیم. عقل هم نهایتاً می تواند عین همین قید را به حسب وضعیت حکمش بیاورد. حکم عقل هم به اصطلاح باید منطقی و کاشف از هستی و در واقع نسبتی در هستی باشد. عقل می گوید آنجا که موضوع بحث عقل، خود هستی است من می توانم بدون استفاده از هیچ امری و هیچ ماده، ارتکاز و اعتبار (مانند یقین منطقی) این حکم را تمام کنم. ولی عقل در آنجایی که موادی را از ارتکاز یا حس یا عقلاء می گیرد نمی تواند ادعای کشف نماید چون این امر مستلزم خروج موضوعی است. لذا عقل نسبت به موضوعی که نسبت به آن اشراف ندارد نمی تواند ادعای کشف کند.

قبلاً بیان شد که در یقین فلسفی هم ماده دخالت می کند؛ چه رسد به یقین مصداقی و یقین عقل عملی. اصولاً عقل در اینجا نمی تواند دعوی حد و جنس و فصل تام کند چون ادعایش مردود است. لذا مجبور است حکم در این موارد را بصورت حکم تعلیقی ارائه بدهد و نه تنجیزی. واضح است این امر توسط عقل بسیار فرق دارد با حکمی که درباره اصل هستی می دهد. حکم درباره اصل هستی، حکم تنجیزی است. حال آنکه معنای حکم تعلیقی این است که اگر مفروض «الف» باشد، «ب» بر آن جاری است و اگر نباشد چنین نخواهد بود. آیا اشکال وارد شد؟

(س): اصل اینکه می فرمایید چون موضوع عقل است لذا نمی تواند بیش از امکان را اثبات کند امری

است که بقیه آن را بایستی با مقوله دیگری اثبات کنیم. (ج): لازم است در اینجا اندکی تأمل کنید. ما در اینجا ضرورت و وجوب عقلی را کنار می زنیم و آنرا از کار می اندازیم لذا لازم نیست من ضد آنرا اثبات کنم. در این حال می توان گفت ضرورت و امتناع شکسته شده است.

(س): منتهی می گویند ما دقت کردیم.

(ج): در کجا دقت کردند؟!

(س): عمده بحث در خصوص دلیل آنهاست.

(ج): آنها دلیلی ندارند و اصلاً دلیلی در کار نیست. بلکه اصولاً اصل عدم دلیل در اینجا جاری است. لذا اصلاً بحث بر سر دلیل نیست و ما هم نمی توانیم بدون دلیل به چیزی التزام پیدا کنیم. آقایان این چنین گفته اند که برای ما دلیلی نیست. بنابراین سخن ما این است که عقل در موضوع خود هستی بدون اینکه ماده دخالت کند و یقین فلسفی شود و بدون اینکه مصداق باشد (چه رسد به اینکه مصداق عقل عملی باشد) می تواند دعوی «کشف نسبت بین هستی» کند و چون اشراف به موضوع آن هم دارد می توان از آن این امر را پذیرفت. ولی درباره اینکه «یقین ذاتاً حجت است» اصلاً دلیلی وجود ندارد.

سر آن هم این است که اولاً حجیت، از مقوله عقل عملی است ثانیاً بایستی هم یقین و هم حجیت را تعریف کند. ثالثاً تعریف یقین، کیفیتی از هستی است که ماده اش از خود هستی بدست نمی آید. حجیت هم

مفهومی از هستی است که رابطه الزام و التزام هم از اصل هستی در نمی آید. اینها را بایست بوسیله فلسفه توضیح داد و فلسفه هم باید ماده اضافه ای بر مقوله هستی وارد کند. پس اصل هستی فقط در نفس منطقی (یعنی در قیاس شکل امتناع اجتماع نقیضین) قرار می گیرد و نه بیشتر. لذا عقل حق ندارد موضوعاً دعوی حکم و حاکم بودن کند بر اینکه «یقین ذاتاً حجت است»؛ چون اصولاً از موضوع حکمش خروج موضوعی دارد.

۱/۱ - انحصار جریان حکم عقل در مورد «یقین ذاتاً حجت است» در یقین منطقی و عدم جریان دلالت در یقین فلسفی، یقین مصداقی و یقین شرعی

بنابراین اولاً عقل می تواند شرط کند و از بعضی یقین سخن بگوید. ثانیاً فقط در یک یقین می تواند چنین ادعائی را مطرح کند که البته آن هم یقین منطقی است. از اینرو عقل فقط می تواند چنین سخنی را در یقین منطقی بگوید اما در مورد یقین فلسفی، یقین مصداقی، یقین حجیت، یقین و مصادیق حجیت، یقین و مصادیق آن شرعاً و شخص موقن و اختیار او و بالاخره حجیت یقین و شخص موقن نمی تواند چنین ادعائی داشته باشد.

اگر کسی ادعا کند که صرفاً موجه جزئی را اثبات کرده است آنگاه نمی تواند موجه کلیه را هم ادعا کند. چراکه موجه جزئی با سالبه جزئی هم می سازد. لذا نمی تواند در بقیه، دارای حجیت نباشد. پس دلیلی بر

این ادعا وجود ندارد.

(س): و البته در خود موجه جزئی هم محل تأمل است که چگونه حجتش اثبات می شود؟

(ج): این سؤال در موجه جزئی که یقین منطقی - و نه فلسفی - وجود دارد قابل طرح است که آیا اصل یقین حجیت دارد یا خیر؟ طبعاً معنای حجیتش هم حجیت منطقی خواهد بود و پیدا است که اگر یقین موضوعاً منطقی شد ممکن نیست حجیت، منطقی نباشد.

(س): پس چگونه می شود؟

(ج): اینجا اصلاً کاری به شرع ندارد. اگر یقین منطقی برای نسبت حکم منطقی، حجت باشد این چیزی جز حجیت منطقی و برهان نیست؛ یعنی «اذعاناً للنسبه» است که قیاس شکل اول جاری می شود. اصلاً معنای حجیت بین یک اختیار و اختیار دیگر نیست بلکه حجیت برهانی است نه حجیت بین آمر و مأمور. به عبارت دیگر دلالت قطعی و کاشفیت حتمی در نسبت بین صغری و کبری دارد. این مطلب تمام شد.

حال اگر ما بگوئیم حجیت، نسبت بین موضوعات «اخبار، انشاء و احراز» است و در قضیه «یقین ذاتاً حجت است» بدین نحو تفصیل دهیم و بگوئیم در بعضی از قضایا در اصول، «احراز» و در بعضی از قضایا «انشاء» و در بعضی از قضایا هم «اخبار» مقدم است طبعاً بر حسب موضوعاتش ترکیباتی از طریق ضرب اینها در هم پیدا می شود که با یکدیگر تفاوت بسیار هم

دارند. چون گاهی موضوع اصلی انشاء می باشد که بقیه بر آن حمل می گردد. و گاهی هم اصل، احراز یا اخبار می شود. اما این چه ربطی دارد به اینکه «یقین حجت است»؟! آیا می توانیم دعوی این را مطرح بکنیم که در اینجا بداهت عقل عملی - و نه بداهت عقل نظری - در کار است؟ آیا می توانیم چنین بگوئیم؟

۲ - بررسی قضیه «یقین ذاتاً حجت است لانه طریق الی الواقع» بر مبنای عقل عملی

حال ما بنا بر مبنای «نظام ولایت» این مطلب را بیان می کنیم که اگر بگوئیم در عقل عملی، «یقین حجت است».

۲/۱ - «اعتماد و جزمیت» پایگاه صدور فعل از فاعل برای هماهنگ کردن رفتارهای بهنجار و ناهنجار

آنگاه عمل، بدون اعتماد ممکن نیست و بدون جزمیت هم عمل صادر نمی شود. چون محال است که عمل مردد زمینه وقوع پیدا کند. شما اگر در مقام فعل، یک پا را جلو گذاشتید و یک پا را عقب کشیدید به این که یکبار تصمیم می گیرید جلو بروید و یکبار می خواهید به عقب برگردید در این هنگام قطعاً عمل صادر نمی شود و هیچگاه راه نخواهید رفت. پس محال است که از تردید، عمل ناشی شود. در مرتبه اول، گزینش و انتخاب گزینشی و در مرتبه بالاتر اختیار در جهت مطرح است. و البته گزینش هم گزینش کیفیت است و اختیار هم اختیار جهت، می توان گفت که یقین، منتهای جزمیت است و بدون جزمیت ولو اینکه این

جزمیت، در مرتبه ثانی و ثالث باشد عمل انجام نمی گیرد. لذا می گوئیم هیچ عملی بدون یقین انجام نمی گیرد. بلکه ممکن است در نهایت بگوئید نظام یقین در اینجا وجود ندارد. اینک برای تبیین بیشتر مطلب، به ذکر چند مثال می پردازیم. شما می گوئید من یقین کردم که این مطلب در دو امر صحیح نبود اما در مرتبه دوم به صحت آن یقین کردم. حال آیا می توان گفت این دو یقین با هم سازگار است؟ مثلاً شما یقین دارید که عرق خوردن جایز نیست و از طرفی هم یقین دارید که عرق خوردن برای کسی که در بیابان گرفتار شده است واجب است. یقین دارید که برای فرد مسافر این حکم ثابت و برای فرد حاضر فلان حکم ثابت است. همچنین می توانید از صد یقین بگوئید آنهم یقینهایی که از باب «و جهدوا بها واستیقنتها انفسهم» می باشد. کفار با پیغمبر مقابله می کردند در حالیکه یقین داشتند که او پیغمبر است! اما یقین دیگری هم در مقابل یقین به نبوت حضرت داشتند به اینکه برای رسیدن به دنیای خود، کسب این قدرت لازم است. پس دو یقین در دو مرتبه وجود داشت و انتخاب یقین دیگری متناسب با جهت نیز مطرح بود. اصولاً انتخاب یقین، متناسب با جهت انجام می گیرد. یعنی اگر کسی یقین به مطلبی دارد که با جهت پذیرفته شده او سازگار نیست حتماً با آن یقین - اما در جهتی دیگر - مخالفت خواهد کرد. ولو این امر یک یقین دنیائی باشد اما در هر حال او یقین دارد و الا نمی تواند حرکت کند.

فعل، با مطلق شدن تردید محقق نمی‌شود. هر چند که مطلق شدن تردید هم سخن دیگری است. مطلق شدن یعنی تردید من جمیع الجوانب. اگر تردید، مطلق شود بگونه‌ای انسان به هیچ چیز یقین نداشته باشد آنگاه سنگ روی سنگ بند نمی‌شود. چراکه بالاخره مراتبی از یقین قطعاً وجود دارد. بله بعضی از مراتب آن ممکن است نباشد یا اینکه باشد اما بهنجار و هماهنگ نباشد.

۲/۲ - بررسی بداهت عقل عملی در نزد عقلاء و حجیت آن بر مبنای قوم

پس اگر یقین، تکیه گاه عمل است، موضوعاً نبایست پیرامون حجیت آن در عقل نظری بحث کرد چراکه این امر موضوعاً عقل عملی است و موضوع آن هم اراده می‌باشد. البته اینکه رابطه بین عقل عملی و نظری چیست، سؤال دیگری است. ولی آیا می‌توان گفت بنابر بداهت و عقل عملی، یقین حجیت دارد و عقلاء هم اخذ به آن را صحیح می‌دانند؟ مثلاً در دادگاهی اثبات می‌شود این شخص متهم به قتل، یقین داشته است که آنچه در دوربین خود دیده است یک شکار پشم آلود بوده است لذا بطرف آن تیر انداخته است. ولی پس از نزدیک شدن دیده است که آن نه یک شکار بلکه چوپانی بوده است که پوستین خود را وارونه پوشیده است! پس یقین او چیزی بوده است اما در نهایت اشتباه کرده است. حال دادگاه حکم قطعی می‌دهد که او قاتل نیست. به عبارت دیگر قتل او عمد و

یا شبه عمد هم نیست چون با دوربین نگاه کرده و پوستین را دیده است لذا قتل او غیر عمد است و نمی‌توان او را قصاص کرد.

اصولاً در کلیه مراتبی که پای علوم بشری در میان است، حتماً امروز شما به امری یقین پیدا می‌کنید و فردا ممکن است نتیجه دیگری عائدتان گردد. چون اصولاً معنا ندارد علم بشر روز به روز دقیق‌تر نشود. لذا می‌توان احرار کرد که تکلیف فرد در این زمان همین است و نه بیشتر. اساساً هیچکس جز معصومین (ع) نمی‌توانند در نصوص و... به اصل حقیقت و واقع دسترسی پیدا کنند. و دیگران هم در مقام جمع بین نصوص نمی‌توانند قاطعانه سخن بگویند. چراکه بالاخره، معنای دلالت، جمع بین این دلیل و آن دلیل و جمع بین ظواهرات و نصوص و خاص و عام و مطلق و مقید و... است. در هر حال باب اجتهاد و قواعد آن در این خصوص مطرح می‌شود هر چند که بالاتر از خود اسناد، قواعد و ضریب دفتی است که می‌تواند اسناد را مورد دقت قرار دهد. حال شما چه می‌کنید؟

آیا می‌توانید بگوئید عقل عملی بداهت دارد؟ اگر بله آنگاه بداهت عقل عملی به چه معناست؟ شما می‌دانید که اولین قسمت بداهت عقل عملی، مربوط به بحث «حسن و قبح» است.

۲/۳ - بیان تفاوت پایگاه عقل نظری به سنجش و پایگاه عقل عملی به حالت

(س): لطفاً بفرمایید عقل عملی موضوعاً چه

تفاوتی با عقل نظری دارد؟

(ج): اختیار و عمل.

(س): آیا این عقل اسماً عقل است؟ اصلاً برای

چه اسمش را عقل بگذاریم؟

(ج): زمانی که ما توانستیم عقل را به فهم تعریف

کنیم دیدیم که سنجش در آن راه دارد. اما آیا در اینجا

نیز بالمره سنجش راه ندارد یا اینکه سنجش صرفاً

وسیله است نه اینکه موضوع اصلی احراز باشد؟ به

اعتقاد ما سنجش وسیله می شود نه اینکه موضوع

اصلی احراز باشد. در عقل نظری، موضوع، احراز است

لذا از «اذعاناً للنسبه» سخن می گوئید و در یقین منطقی

هم خود عقل مطرح بود و حکمش هم حکم درباره

موضوع خود می باشد.

این مطلب، حاکی از وجود اختلاف بسیار مهمی با

قوم است که شما پایگاه عقل نظری را سنجش - و نه

حالت یا اتحاد عاقل و معقول - قرار می دهید چون

اتحاد عاقل و معقول را در عقل عملی می آورید. و البته

حضور فهم در نسبت، سخن دیگری است. اصولاً کار

اصلی عقل عملی در موضوع حالت و اختیار است و نه

کیفیات تحلیلی عقل نظری. یعنی اولین حالتی که شما

دارید حالت درک حسن و قبح (زشتی و زیبایی) است

اما آیا راز بازگشت حسن و قبح به تلائم به ذات است؟

حجة الاسلام حسینیان: آیا شما می فرمائید این

سنجشی را که عقل عملی وسیله قرار می دهد، در

حقیقت همان سنجش نظری است؟

(ج): بله چون ابزار آن است لذا دیگر نمی توان

گفت این امر بر پایه خودش حرف می زند.

(س): بنابراین همان محصول را اجرا می کند.

(ج): می تواند تحلیل کند و تحویل دهد و بگوید

شما گفته بودید من باید محاسبه کنم و من هم محاسبه

کردم و این نتیجه را تحویل دادم. اساساً نتیجه موضع

حالت (کیفیت حالت) در تحلیل حالت است. در ابتداء

یک حالی دارد و در مرتبه ثانی، یک تحلیل هم بوسیله

نظر دارد که البته می تواند تحلیل خود را به عقل عملی

برگرداند. به عبارت دیگر در اینجا اجمال و تفصیل نیز

وجود دارد اما این از قبیل اجمال و تفصیلی نیست که

در «حد اکبر، حد اصغر و نتیجه» است. اجمال و تفصیل

در اینجا بگونه ای است که اجمال اول، حالت است و

تفصیل، تحلیل حالت است و نتیجه هم عرضه حالت

است.

۲/۴ - حجیت یقین در نزد عقل عملی بدلیل نفی تردید در

تصمیم و حرکت ارادی

حال آیا می توان گفت: یقین در نزد عقل عملی

حجت است آنهم در جایی که عمل جز به یقین و تجزّم

صادر نمی شود؟ و البته اگر هم جزمی در کار نباشد

انسان بایست خود را به جزمیت بزند و آلا عمل صادر

نمی شود. یعنی در آنجا می گفتیم ممتنع است که از

تردید، عمل صادر شود حال آنکه در عقل نظری

می توانستیم بگوئیم این امر یا «ممکن الوجود است» یا

«ممتنع الوجود است» یا «واجب الوجود است» یا

«ضرورت تعلیقی دارد» و یا «ضرورت تنجیزی دارد». پس در آنجا احکام ضرورت و امتناع مطرح بود. اما در اینجا یا عمل انجام می‌گیرد و یا انجام نمی‌گیرد اما اینکه بگوئیم ممکن است انجام بگیرد و ممکن است انجام نگیرد صحیح نیست. چراکه ممتنع است از تردید، عمل صادر شود. اصولاً تکیه‌گاه عمل، جزمیت اراده است و گذر جزمیت اراده هم از حالت «یقین» است. اراده در تردید جریان پیدا نمی‌کند برخلاف اراده در تصمیم که می‌تواند جریان پیدا کند. البته این امر دارای مراتب بوده یک تصمیم نهائی نزدیک به فعل دارد که حین‌العمل است چراکه در واقع جوارح عمل می‌کنند و البته یک تصمیم هم در مرتبه بالاتر است. حال شما اگر خواستید آنرا بالا ببرید بلا اشکال است ولی علی‌ایحال این امر فعلاً موضوع بحث نیست.

۲/۵ - مجرا بودن یقین برای اراده و طریق الی‌الوقوع بودن آن نه طریق الی‌الواقع

پس «یقین»، مجرای اراده است و اصولاً انسان بدون اراده نمی‌تواند کار کند. حال آیا می‌توانیم بگوئیم در نزد عقل عملی، یقین طریق به واقع است؟ بله حتماً می‌توانیم بگوئیم طریق «الی‌الوقوع» می‌باشد ولی آیا در این خصوص می‌توان «الی‌الواقع» را هم مدعی شد؟ واضح است که تا یقین وجود نداشته باشد وقوع میسر نمی‌شود. مثلاً اکنون من در آزمایشگاه هستم و می‌خواهم آزمایش کنم. هرچند من یقین نظری ندارم ولی دست به آزمایش می‌زنم. شما دقت کنید که نسبت

به «ضرورت آزمایش کردن» یقین دارم اما اینکه این آزمایش چه نتیجه‌ای در پی دارد امری است که به آن یقین ندارم. ولی اینکه برای پیدا کردن آنچه راکه می‌خواهم حتماً عمل آزمون و خطا لازم است نسبت به آن یقین دارم. پس این امر طریق‌الوقوع است. لذا کسانی که می‌گویند اگر یقین را حذف کنیم دیگر سنگ روی سنگ بند نمی‌شود صحیح می‌گویند آنهم بخاطر همین نکته ولی منظور الی‌الواقع نیست بلکه مراد الی‌الوقوع است.

حجة الاسلام میرباقری: آیا این مطلب از آن قبیل است که می‌گویند: یک فرد تصدیق به فایده می‌کند تا تصمیم بگیرد؟ چون آنها وقتی می‌خواهند تصمیم را تحلیل کنند از تصور و تصدیق به فایده سخن می‌گویند. ۲/۶ - «مقتضیات جهت اختیار» پایگاه حکم عقل عملی و حسن و قبح ذاتی

(ج): اما ما از «تناسب به جهت» سخن می‌گوئیم و تفاوتش هم در این است که آنها این مطلب را به ذات بر می‌گردانند و ما آنرا به جهت منتخب باز می‌گردانیم که واضح است بین ایندو تفاوت، بسیار است. چون ما نمی‌گوئیم تلائم به ذات دارد بلکه می‌گوئیم ذات، مقتضیات جهت دارد. یعنی بمحض آنکه جهت را اختیار کرد آنگاه شما می‌توانید بگوئید تناسبات با آن این چنین است حال آنکه قبل از آن نمی‌توانستید چنین بگوئید.

اما آیا شما در خود حسن و قبح می‌توانید این

سخن را بگوئید؟ آیا شما قائلید که بنیان حسن و قبح به جهت اختیار بر می‌گردد و بازگشت حد اولی هم به نفس تولی است؟

مسئلاً در نزد انبیاء و غیر آنها این امر یکسان نیست چه اینکه در مورد کفار، قرآن چنین می‌فرماید: «هل أنبتکم بالاخسرین اعمالاً الذین ضلّ سعیهم فی الحیاة الدنیا» یعنی آیا می‌خواهید خبر دهم که عمل چه کسی اخسرالاعمال است؟ آنانی که همه هم‌شان را صرف دنیا می‌کنند. حال آنکه در نزد کفار، کسی که همه بلوغ و سعش را صرف دنیا نکند انسان عاقلی نیست! یعنی هرچند ایشان حسن و قبح را در دو جهت، شاخصه عقلانیت می‌دانند ولی هر یک دیگری را متهم به جنون می‌کند. «اللّه یستهزء بهم و یمدّهم فی طغیانهم یعمهون الا انهم هم السفهاء» و البته این غیر از کسی است که می‌گوید عقل عملی، مستقل از شرع، دارای حسن و قبح ذاتی است. مجدداً در بیان حسن و قبح دقت می‌کنیم.

اصولاً اگر «حسن» و قبح به «جهت» اضافه شود آنگاه عقلاء کفار، عاقل محسوب نمی‌شوند بلکه از آنها با نگر و ملغت یاد می‌شود. لذا صحیح است به آنها بگوئیم «الا انهم هم الصّفهاء و لکن لا یعلمون». ولی اگر حسن و قبح را برای انسان، ذاتی گرفتید و جهت تولی را از آن سلب کردید آنگاه در مدار حسن و قبح، مسلم و کافر مساویند! در این حال نمی‌توان دیگر از «الا انهم هم السفهاء» سخن گفت. حال به بحث بر می‌گردیم.

۲/۷ - خروج موضوعی حجّیت ذاتی یقین از حکم عقل نظری

«یقین ذاتاً حجت است» اولاً این یک حکم شرعی نیست و هم چنین حکم عقل نظری نیز نمی‌تواند باشد چون عقل نظری فقط در باب یقین منطقی نظر می‌کند. اما آیا «یقین ذاتاً حجت است» می‌تواند حکم عقل عملی باشد؟ این یک بحث بسیار مهم و ضروری است. (س): اما ثابت نشد که حکم عقل نظری نیست بلکه گفته شد ممکن است عقل نظری برای آن قید اثبات کند نه اینکه این امر از احکام عقل نظری نباشد. (ج): قبلاً در این خصوص از احکام عقل نظری و یقین منطقی که در برهان مطرح است سخن گفتیم هرچند که مورد بقیه استدلالی بیان نشد. و واضح است وقتی استدلال مطرح نشود آنگاه ممکن است از احکام عقل نظر باشد یا نباشد. اگر ممکن است نباشد مادام که شما دلیل نیاورید آیا بالاخره باید بگوئیم چنین هست یا چنین نیست؟

(س): ما نگفتیم این امر از موضوع عقل نظری خارج است و البته شما هم تابحال برهانی برای آن نیاورده‌اید.

(ج): ما آنرا از موضوع عقل نظری خارج کردیم آنهم به ضرورت اینکه عقل نظری، حق نظر دادن در باب حجّیت را که نسبت بین دو اختیار است و نیز در باب حالت، آنهم بدون فلسفه ندارد. وقتی که چنین شد طبیعی خواهد بود که از موضوع حکمش خروج

موضوعی پیدا می‌کند و برای همیشه نمی‌تواند در این خصوص نظر بدهد آنهم به خاطر اینکه خروج موضوعی دارد و نه به این علت که خروج حکمی دارد. حال شما بگوئید آیا این مطلب بنابر بیان قوم، صحیح است یا خیر؟

(س): یعنی آیا ما بگوئیم در مورد نسبت بین دو فعل نمی‌تواند نظر بدهد؟

۲/۷/۱ - حکم تعلیقی داشتن عقل نظری پیرامون نسبت بین دو فعل و نفی حکم جزمی داشتن عقل نظری

(ج): ممکن است بعضی از دوستان بگویند این امر در دستگاه ما می‌باشد اما ما می‌گوئیم خیر در دستگاه قوم چنین است. آیا در دستگاه ایشان عقل حق دارد در موضوعی که اشراف به حد اصغر و حد اکبر پیدا نمی‌کند نظر بدهد؟

(س): خیر

(ج): پس اگر چنین حقی ندارد هرگاه ماده‌ای را اضافه کند که آن ماده از مصنوع خودش از هستی نباشد چه استقراء و چه تجربه حسی کرده باشد و در عین حال مربوط به بداهت عقل نظر هم نباشد آنگاه آیا می‌تواند نسبت به آن، یک حکم جزمی بدهد؟ باعتقاد من ابتدائاً باید تکلیف این مطلب مشخص شود تا بعداً به مطالب دیگر بپردازیم.

حجیت، رابطه بین تناسب دو فعل و دو کیفیت است در عین آنکه در جای خود گفتیم ما کیفیتها را طوری تنظیم می‌کنیم تا به صورتی بتواند عقل نظری

باشد. در جلسه گذشته گفتیم این مطلب در مورد اختیار، صادق نیست ولی کیف فعل آن، امر دیگری است. حال در این جلسه می‌گوئیم کیف اگر تحلیل کیف فعلش بوسیله موادی باشد که از عقل نظری حاصل نیاید قطعاً نمی‌تواند به صورت جزمی نظر بدهد. بلکه صرفاً می‌تواند حکم تعلیقی داشته باشد.

(س): و البته اگر حس خطا نکرده باشد...

۲/۷/۲ - تعلیقی شدن احکام عقل نظر نسبت به امور

حسی و امور روحی بدلیل فرض نقض و کمال در آنها (ج): بله و اگر حالت روحی هم خطا نکرده باشد و... در هر حال بایست چند «اگر» را بیاورد و البته هر جا که این قیود را می‌آورد آنگاه می‌گوید حکم، حکم جزمی نیست. حال در اینجا ما می‌خواهیم از این مطلب نفع لازم را ببریم.

(س): آقایان می‌گویند عقل در جای خود یک حکم کلی می‌کند که حس خطا نمی‌کند. ایشان این را حکم عقل نظری می‌دانند.

(ج): «حس خطا نمی‌کند» اما اگر یک مورد از خطایش را پیدا کنید آنگاه تعلیقی می‌شود.

(س): لذا محسوسات و نیز وجدانیات را که مربوط به عقل عملی است جزء بدیهیات می‌دانند.

(ج): هر دو دسته از بدیهیات، همین مقدار که از بداهت عقلی خارج می‌شوند عملاً نمی‌توانند بنیان برهان نظری قرار گیرند. یعنی همین که اینها بنیان برهان حسی و یا وجدانی شوند بلافاصله آیا صحیح است

سؤال کنیم که فرض خطایش به امتناع نقیضین بر می‌گردد؟ قطعاً این کلام تمامی نیست چراکه الی ماشاءالله، ما خطای در حس داریم. در این حال شما امتناع نقیضین را چه می‌کنید؟ هم چنین الی ما شاءالله حالات قهلی ما دارای نقص و کمال است. اصلاً یکی از خصوصیات برهان نظری این است که تغییر و تکامل و در واقع مرتبه نقص و کمال را نمی‌تواند در صحت بپذیرد. چون بالاخره یا حکم دارد و یا ندارد پس دیگر اینکه بگوئیم حکم نسبی وجود دارد صحیح نیست.

۲/۸ - بررسی اصل بودن جهت در عقل عملی و مجرا شدن یقین اجمالی و تفصیلی برای تحقق عمل بنابر مبنای قوم

حال به بیان این مطلب می‌پردازیم که اگر در این خصوص از عقل عملی سخن بگوئیم این یک مقوله دیگر محسوب می‌شود چراکه در عقل عملی، یقین رکن «الی الوقوع» است و اگر نباشد اصلاً وقوعی در کار نیست. با این وصف آیا می‌توان گفت حد آن، جهت اختیار است؟ یعنی بجای اینکه از «تلائم ذاتی ماهیت» سخن بگوئیم آیا می‌توانیم از «لوازم جهت» بحث کنیم؟ آیا می‌توان گفت در حسن و قبح و بهنجاری و عدم بهنجاری (یعنی سازگاری و ناسازگاری با جهت) آنچه اصل است «جهت» می‌باشد؟ ادعای این مطلب بعید نیست. چراکه اصل عدم تعین پذیرش چیزی را که زیربنای عقل عملی است؟ اثبات کرده است. لذا در

اینجا عمل با اختیار مطرح است. (۱)

(س): اما یقین اجمالی برای چه؟

(ج): یقین اجمالی برای حرکت و فعل نظرات و یقین تفصیلی برای فعل عمل می‌باشد چراکه اصولاً فعل بدون یقین، شدنی نیست و انجام نمی‌گیرد. حال اگر این چنین بگوئیم اولاً از نکات بسیار مهم معلوم می‌شود که علم تحت جهت اختیار می‌چرخد و اینگونه نیست که آثار کیفیات روی هم اثر بگذارند و علم و مفهوم تولید بشود. چون علم در یک جهت به یک نحو و در جهت دیگر به گونه‌ای دیگر تولید می‌شود. این یک مطلب است. حال یقین حجت است و اینکه یقین طریق الی الوقوع است مطلبی تمام است اما اگر بنا شد الی الواقع باشد چگونه می‌شود؟

۱ - و اگر فرضاً هم آقایان تسلیم بحث حرکت نشوند آنهم بصورتی که ما معتقد به آن بوده و مطلب را به عدم تعین و نه اثر ذات باز می‌گردانیم و آنرا جز از مختار ممکن نمی‌دانیم لذا محور عدم تعین را هم اختیار می‌دانیم آنگاه مطلب بگونه‌ای دیگر خواهد بود. به این معنا که اگر در باب آن حرکتها قائل نشویم که آقایان در فعل مختار مجبورند این را بپذیرند آنگاه می‌گوئیم در فعل مختار، یقین حتماً مجرای تحقق است. یقین اجمالی برای تحرک و سنجش و بکارگیری عقل نظری در موضوع متقین، و یقین تفصیلی برای تحقق عمل است پس ما به یقین اجمالی و تفصیلی نیاز داریم.

۳- تعریف حجیت به اولویت در تصرف در مسئله ولایت و سرپرستی رشد (الزام و التزام) در دو جهت الهی و مادی بر مبنای نظام ولایت

الآن می‌خواهیم وارد بحثی بشویم که بسیار مفید است. قبلاً بیان شد که اختیار دارای یک نوع تولی تکوینی به فاعل بالاتر و در نفس حرکت است و یک تولی هم در مرتبه ثانی دارد آنهم در حوزه‌ای که اختیار دارد. از دیگر سو این تولی که به ولی دارد یا ملکوتی است و یا حیوانی. ما این مطلب را در باب فلسفه حرکت بیان کردیم. حال اگر بگوئیم حجیت، اولویت تکوینی است، یعنی اگر اولویت به تصرف تکوینی شد آنگاه حجیت الی الواقع پیدا می‌شود.

اما «حجیت بنفسه» وسیله الزام و التزام است. این امر بایست تحلیل شود. الزام از طرف بالاتر، وسیله تصرف و ابزار تحریک و بعث مادون بر کاری است و التزام هم مربوط به تولی و آن فردی است که تولی پیدا می‌کند آنهم نسبت به ولایت و رشد. با این وصف پایگاه انشاء عقلانی به ولایت بر می‌گردد. نهایت امر این است که ولایت بر دو گونه است: ولایت اهل نار و ولایت اهل نور. اما ولایت اهل نار اینگونه نیست که وقتی به چیزی امر می‌کنند رشد آن را اراده نکنند ولو اینکه آن چیز، رشد ملیت، قومیت و آن شاخصی که پرچمدار یک جامعه است و در یک کلام رشد دنیا باشد چراکه ولایت یا سرپرستی رشد، کیف الزام و التزام را معین می‌کند. حجیت، برتری اراده و اولویت تصرفش

در آنچه که مادون اراده انسان قرار دارد می‌باشد. آیا شما در خصوص تصرفات خود در دیگری، اولی هستید؟ یعنی آیا اراده شما مجرا می‌شود برای جریان اختیار کسی که اولی تر است؟ این نوع اولویت، حق است و صورت الهی آن بایست بصورت تکوینی باشد. علی (ع) برتر است و اولویت تکوینی دارد. وقتی ایشان اولویت تکوینی دارند پس الزام و التزام، مناسب منزلت آن است و حجیت، عین اولویت است. ایشان در ولایت حجیت دارند؛ یعنی ولایت حضرت (ع) عین حجت است.

حال البته بایست در اینجا در حجیت تفاوت گذاشت چراکه قوم یک حجیت تشریعی را ملاحظه کرده و دنبال اثبات آن می‌باشد و یک حجیت تکوینی را لحاظ می‌کند که ما در اول کار، پایه بحث آن را تمام کردیم و آن هم چیزی نیست جز جریان اراده برتر در جریان تکامل و سرپرستی؛ چون کیفش کیف تکامل است.

(س): آیا شما می‌خواهید بگوئید این امر جبراً واقع می‌شود یا اختیاراً؟ اگر جبراً واقع شود آنگاه اگر اسمش را بجای حجیت، علیت بگذاریم بهتر است و اگر اختیاراً واقع شود می‌بینیم که بسیاری هم انتخاب نکرده‌اند و جریان ولایت هم واقع نشده است پس چرا ما از حجت سخن بگوئیم؟ چراکه اگر او برتر است، اشکالی ندارد که چنین باشد. اصولاً برتری، چه معیاری برای حجیت (در تکوین) می‌باشد؟

(ج): الزام و التزام، بدون اولویت ممکن نیست ولو این امر در خصوص مریدان معاویه باشد. یعنی اگر معاویه قدرت هماهنگ کردن کفر را نداشته باشد امر او محقق نمی شود نه اینکه سخن از اجبار باشد.

(س): بنابراین ما باید بگوئیم معاویه برای خود کفار حجت است؟ با این وصف خود حجیت، قابلیت تقسیم به حق و باطل پیدا می کند.

(ج): البته بهتر است ابتدائاً بر مطلب مسلط شوید و بعد اشکال کنید!

(س): یعنی ما تردیدی نداریم که ولایت را به حق و باطل تقسیم می کنیم.

(ج): حال همینکه می گوئید ولایت دو تاست پس حتماً حجیت هم دو نوع است. لذا قاضی دستگاه معاویه برای کشتن کسی، برای خود و دیگری حق امضاء قائل است. عجیب است مادام که کسی تحت ولایت معاویه باشد نمی تواند به استدلالهای این طرف استدلال کند. یعنی همین که اعلام کند از ولایت معاویه خارج شده است می تواند استدلال کند. مثلاً سحره فرعون اعلام کردند که از ولایت او خارج شده و تحت ولایت حضرت موسی (ع) قرار گرفته اند. فرعون هم بلافاصله می گوید من شما را تکه تکه می کنم ایشان استدلالی که می کنند استدلال به برهان و دلایلی نیست که قبلاً برای مبارزه با حضرت موسی (ع) تدارک دیده بودند بلکه ایشان استدلال می کنند که «ربنا افرغ علينا صبراً» یعنی آنها با فرعون محاجه نمی کنند که تو

خودت دنبال ما فرستادی. اصلاً جهت احتجاجاتشان عوض می شود چون خود را تحت ولایت دیگری می بینند. که در آن جهت، دیگر استدلال به اینکه ما مدعو تو هستیم وجود خارجی ندارد.

۳/۱- حجیت، فروع مسئله ولایت و ابزار الزام و التزام در مسئله سرپرستی تکامل

اصولاً حجیت، از فروع ولایت بوده و در دایره ولایت طرح می شود و نه در مقابل آن، لازمه ولایت هم حجت (الزام و التزام) است و نمی شود بدون الزام و التزام سرپرستی کرد؛ حال چه سرپرستی حق باشد و چه سرپرستی باطل. البته ما حجیت عندالله را نباید با حجیت به قول مطلق مخلوط کنیم. هرچند ما در طبقه بندی (بحث قبلی) گفتیم حجیت و یقین هر دو اقسامی پیدا می کنند به اینکه هم مرکب و هم نسبی هستند اما اینک درصدد بیان پایگاه آن هستیم و سؤال می کنیم که حجیت موضوعاً چیست؟ و در پاسخ هم می گوئیم: حجیت، ابزار الزام و التزام در مسئله ولایت و سرپرستی است. چون اگر حجیت و الزام و التزامی نباشد نمی توان امری را سرپرستی کرد. اصولاً سرپرستی بدون الزام و التزام محال است. چرا که در این صورت هر یک از اراده ها بصورت علیحده هستند و ربطی به هم ندارند. یعنی «نظام اراده» پیدا نمی شود و حضور اراده یکی در اراده دیگری و سامان دادن (یعنی سرپرستی کردن) نسبت به اراده ها بدون اولویت در تصرف خواهد بود. و این همان علو تکوینی است.

آنگاه اگر این چنین باشد طرح این احتمال در «علی اِشْتَقْتُ مِنَ الْعَلِيِّينَ» بعید نیست مدعی شویم که اولویت اول از آن خدای متعال است و اولویت نازلۀ تکوینی آن، مخصوص وجود مبارک علی بن ابیطالب (ع) می باشد. آنگاه فلسفه ما بجای «اصالت الوجود» و یا «اصالت الماهية»، «اصالة الولاية» می شود و علی بن ابیطالب (ع) هم محور آن می باشند. و چون ایشان، امیرالمؤمنین می باشند لذا می توانند امر کنند. شما می دانید که این لقب مخصوص همین وجود شریف است.

حال حجیت، از چیزی که صرفاً مختص امری عقلائی و دادگاه پسند بود و در سطح بسیار نازلی هم به تلائم به ذات بر می گشت اینک به تلائم به جهت و تحت ولایت، آنهم بعنوان پایه ای برای کلیۀ انشائاتی که در اختیار داریم باز می گردد. ما می پذیریم که در اینجا یقین حتماً حجیت وقوعی دارد همچنانکه از حجیت کشفی هم نسبت به اولی تصرف در موضوع تولی و ولایت برخوردار است. اما آیا الآن در موضوع ولایت، می توان گفت تولی، حضور ولی در حالت قلب متولی است؟ یعنی تصرفات او و شاء او در حالت متولی است؟ اگر شما اولویت تکوینی داشته باشید و بگوئید صرف تولی، قبول و پذیرش حضور اراده او در نفس شماست و به میزانی که ولایت انجام می گیرد حالت قلبی شما به همان نسبت ولایت است و نسبت ولایت هم بگونه ای است که با تولی فرد نسبت دارد آنگاه آیا

می توان گفت حضور اراده او در کیفیت حالت شما بگونه ای خواهد بود که به حالت شما شکل و فرم می دهد و در حالت شما بالنسبه - و نه مطلق - تصرف می کند؟ بله شما حتماً نمی توانید بگوئید که حالت قلبی شما عین خواست اوست ولی می توانید بگوئید بالنسبه رنگ خاصی را پذیرفته است. آنگاه شما الی ماشاء الله می توانید بدنبال «شیعتنا خلقوا من فاضل طینتها و ارشدوا بنور ولایتنا یحزنون لخرننا و یفرحون لفرحنا» باشید. اما این هم بالنسبه است. چون شما نمی توانید مانند حجیت وحی ادعائی داشته باشید. بله به نسبتی که صبغه آنها را پیدا می کنید و تولی دارید. حضور اراده و خواست آنها در کیف حالت روحی شما مؤثر خواهد بود.

حجة الاسلام حسینیان: ظاهراً این روایت در خصوص اصل خلقت خاک شیعیان است.

(ج): اینکه می گوئید «بحزنون لخرننا» شما می دانید که غمگین شدن، یک حالت قلبی است و نه یک حالت خاکی.

اکنون که می خواهیم انشاء را اصل قرار دهیم و معنای انشاء و عقلائی بودن را هم عوض کردیم و آنرا پایگاه احراز عقلی دانستیم می توانید اشکال کنید. هرچند در برخی از امور خواهیم گفت که احراز عقلی در نفس سنجش، و اخبار عرفی در نفس سند، مقدم قرار می گیرد و لکن وقتی آنرا در ترکیب ملاحظه کرده و می خواهیم آنرا طبقه بندی کنیم می بینیم که انشاء جلو

افتاده است.

۴ - پرسش و پاسخ به سؤالات

حجة الاسلام میرباقری: طبقه‌بندی آنها چندان روشن نیست. آنچه در این جلسه مورد دقت گرفت این بود که بحث یقین، تبدیل به تحلیل یقین شده است. یعنی تا بحال بحث می‌شد که یقین حجت است یا خیر ولی الآن می‌گوئیم که اولاً یقین حالت است.

(ج): یقین موضوعاً چیست؟ موضوعات آن کدام است؟ آثار آن چیست؟ تاکنون ما به این معنا وارد بحث یقین موضوعاً نشده‌ایم.

(س): بله. اما اکنون بحث این است که شما می‌فرمائید یقین حالت است و این حالت هم برای تحقق عمل، ضرورت دارد و ناشی از کیف اختیار و تولی هم می‌باشد و البته این کیف اختیار و تولی است که نظام پیدا می‌کند و به تبع، دو نظام حالت پیدا می‌شود که ناشی از حضور مولی در کیف حالت عبد، مناسب با تولی و ولایت است و این هم بنوبه خود جریان دو حسن و قبح را در جامعه درست می‌کند که پایگاه دو نوع احکام عملی محسوب می‌شود.

(ج): مثلاً نظام ارزشی جامعه کفر، اصلاً در آن جا نمی‌گیرد. الآن اجازه بدهید نمونه‌ای را مثال بزنم:

یکی از دوستان نقل می‌کرد که ما در سمیناری در خارج شرکت کرده بودیم که از سازمانهای مختلف، حدود ۴۰ هزار نفر جمعیت در آن شرکت داشتند بگونه‌ای که هر روز ۲۰ تا ۳۰ نطق علمی همزمان ایراد

می‌شد. موقع ظهر ما به نماز ایستادیم. وقتی نماز ما تمام شد برخی از مدعوین غیر مسلمان که تابحال نمازخواندن مسلمانان را ندیده بودند به ما گفتند: ما متوجه شدیم که در قسمت اول کار، شما دارید آهسته چیزی را می‌گوئید. ظاهراً در حال ارسال گزارش از این سمینار توسط بی‌سیم بودید! اما بعداً نفهمیدیم که چرا دولاً و راست می‌شوید؟! و اگر می‌خواستید نرمش کنید چرا به ارسال گزارش مجدد پرداختید؟! سپس ما به ایشان توضیح دادیم که این نماز است و به کسی هم بی‌سیم نمی‌زدیم. و آنها گفتند پس چرا با خودتان حرف می‌زنید؟! معلوم می‌شود که آدمهای عاقلی نیستید!

شما می‌بینید که امثال ایشان آینه‌ای را جلو خود قرار می‌دهند و به ملامت یا تشویق خود از نظر روانشناسی می‌پردازند. یعنی عکس خود را در آینه می‌بینند و با آن حرف می‌زنند. ولی چون معنای ذکر گفتن را نمی‌دانند لذا ما را دیوانه می‌دانند. آنها اگر ببینند هر روز فردی این کار را می‌کند نمی‌توانند باور کنند که او عاقل است. و بر عکس اگر ما ببینیم او مفاتیح در دست دارد و با خدا راز و نیاز می‌کند می‌گوئیم انسان عاقلی است و در مقابل، فرد قبلی در مقابل آینه را که به توبیخ و یا تشویق خود می‌پردازد، مورد سرزنش قرار می‌دهیم که این چه نوع انسانی است.

۵ - جمع‌بندی بحث حجیت و سیر استدلال انجام گرفته پس انشاء اصل است. اولاً یقین را نمی‌توان حالتی

دانست که روی آن نشود حساب کرد چرا که همین یقین وقتی به نسبت میان ولایت و تولی می‌رسد در انجام فعل، طریق الی الوقوع است و مفروضی هم از آن نیست... بحث درباره این بود که حالات روحی در باب یقین، دارای یک دسته‌بندی همچون «تعلق، تنفر و تحمل» است. سپس از شقوق و کیفیتهای مختلف آن بحث کردیم و در ادامه، امر ذهنی را مورد دقت قرار داده و از «تأثر، حافظه و هوش» که افعالی بر آن مترتب است مانند «گمانه، گزینش و پردازش» یا «تکلیف، تبدل و تمثیل» و نتیجه‌گیری کردن، سخن گفتیم، البته نظیر این سه سطح را باید برای حس نیز بیان کنیم. در هر حال جمع اینها ترکیبی را ارائه داده است که در هر سه امر حضور دارد؛ یعنی هم در حالات روحی و هم در نظر و هم در حواس. همچنین یک دسته‌بندی هم در خصوص مراتب یقین صورت دادیم که ممکن است یقین در مرتبه بالا باشد؛ مثل یقین منطقی یا یقین در معارف «محتمل یا مستند و یا محقق» و البته هر دو نوع حجیت را هم این چنین طبقه‌بندی کردیم و یک بار گفتیم: حجیت در شکل ساده خود، بصورت معذور و منجز است و در شکل ترکیبی آن این معذور و منجز بودن صرفاً آثار حجیت محسوب می‌شود. همچنین لازم دیدیم که موضوعات حجیت و خود حجیت را تعریف کنیم.

طبقه‌بندی موضوعات این امر می‌تواند مشخص شود لکن این سؤال کماکان مطرح است که اصل

حجیت چیست؟ و در جواب می‌توان گفت نسبت بین دو اختیار است. شما می‌دانید که «تسلیم بودن»، معنای اول حجیت بود؛ یعنی تسلیم بودن اختیاری نسبت به اختیار دیگر و تناسب فعلی نسبت به فعل دیگر. حال هر قدر که اختیار دوم حذف و هو هویت کیفیت اختیار اول حفظ شود اثرش این خواهد بود که این امر منجز و معذور است. لذا نمی‌توان به چنین شخصی اعتراضی کرد که چرا این کار را کردی؟ چون او می‌تواند بگوید بخاطر اراده تو این کار را کردم ولو من عقاب بشوم. پس او می‌گوید اراده تو بود که من انجام دادم. این صورت ساده قضیه است.

و اما نهایتاً «یقین ذاتاً حجت است» محل تردید قرار گرفت و گفتیم اگر عقل بخواهد آنرا تحلیل کند امری غیر قابل دفاع است اما وقتی به بحث عقلاء رسیدیم دیدیم که گاهی ریشه مدح و ذم عقلانی به تلاثم به ماهیت و عدم تلاثم به ماهیت بر می‌گردد. و البته نسبت به این مطلب هم اشکال کردیم اما اشکال را نه مستقیماً بلکه بصورت غیر مستقیم بیان نمودیم. اشکال هم این بود که باید مدار حسن و قبح کافر و مسلم یکسان باشد در حالی که می‌دانیم مدارش یکسان نیست. یعنی نظام اولویت‌هایش صد درصد تفاوت پیدا می‌کند.

(س): اما نکته‌ای در اینجا روشن نشد که چرا بحث به حسن و قبح منتقل شد و از آنجا به سراغ حجیت آمدیم؟ آیا پایگاه حجیت، حسن و قبح عقلی

است؟

(ج): احسنت! یعنی پایگاه حجیت و یقین گاهی به عقل نظری، گاهی به شرع و گاهی به عقل عملی بر می‌گردد. پس سه فرض بیشتر ندارد. یعنی گاهی به مفاهیم اعتباری و گاهی به مفاهیم حقیقی و گاهی هم به مفاهیم شرعی بر می‌گردد. در مفاهیم حقیقی گفتیم این امر ممکن نیست بدین علت که در آنجا یقین منطقی (یعنی برهان) حجت است. پس حجیت در عقل نظری جایگاهی ندارد مگر به معنای برهان، و این مطلب هم به یقین منطقی تخصیص پیدا می‌کند. اما در بقیه مراحل نمی‌توان گفت عقل حکم می‌کند. همچنین شما نمی‌توانید بگوئید شرع حکم می‌کند چون می‌خواهید حجیت را برای فهم شرع اساس قرار دهید. پس لاجرم این امر به عقلاء بر می‌گردد.

حال اگر بگوئیم عقل نظری نمی‌تواند درباره یقین نظر بدهد که آیا حجت است یا حجت نیست و در خصوص شرع هم چون گفتید که موضوع یقین حجت است و می‌خواهد برای استنباط حجیت شرعی وسیله قرار گیرد لذا حکم در آن نیست آنگاه می‌توانید از عقلاء سخن بگوئید. هرچند که ما در خصوص عقلاء، یک تقسیم‌بندی در حسن و قبح کرده و آنرا به تناسب به جهت منوط کردیم. و آنرا مجدداً از تناسب به جهت بر گرداندیم که نهایتاً به حجیت شرعی به صورت تکوینی رسیدیم و باز اولویت در اراده، اولویت در ولایت و سرپرستی و اولویت در تصرف سخن گفتیم یعنی همان

سخنی را که نبی اکرم (ص) فرمودند «الست اولی بانفسکم؟» یعنی آیا من بر جان شما اولی نیستم؟ این کلام، معنای اختیار را هم در خود دارد. یعنی حضرت می‌خواهند بفرمایند آیا من در تمامی مراتب، اولویت در اختیار ندارم حتی در مسئله جان شما؟

حجة الاسلام حسینیان: چرا شما از اولویت شرعی سخن می‌گوئید؟

(ج): ما یک اولویت باطل داریم مانند کسی که به لشکر فرعون می‌پیوندد. در عین حال اگر فرعون، شرح صدر لکفر نداشت حتماً از امر «اراده» عاجز بود. وقتی فرعون می‌تواند محور کفار شود که خداوند متعال اولویت در قدرت را از باب «کلاً نمدّ هوّ آلاء و هوّ آلاء» به او داده باشد ولی این اولویت، اولویت در باطل است. «و من الائمة الذین يدعون الى النار فثبنتي الله ابداً ما حیث علی مولاتکم و محتکم و وفقنی لطاعتکم» حال بنابراین بیان، بدون الزام و التزام، ولایت و تولی نمی‌تواند محقق شود.

حجة الاسلام میرباقری: به تعبیر دیگر حجیت جز با مفهوم اختیار اصلاً معنا ندارد و اختیار هم به اختیارهای مساوی تعریف نمی‌شود بلکه به «نظام» تعریف می‌گردد و این الزام و التزام‌ها هم برای پیدایش نظام اختیارات است.

(ج): گاهی شما حجیت را بین متعاملین می‌بینید.

(س): که آنهم به نظام ولایت بر می‌گردد.

(ج): احسنت! در ابتداء و در شکل خرد مثلاً

می‌گویند تو چک دادی و چک گرفتی یا جنس دادی و جنس بردی. پس آنها حجت را به این می‌بینند. ولی اگر این دو فرد در یک نظام ولایت دیگر وارد شوند می‌بینند نوع معاملات فرق می‌کند. مثلاً پول را می‌گیرد اما باید ربا بدهد! حال آنکه در نظام ولایت الهی ربا وجود ندارد. معامله صحیح و فاسد، امری است که نظام ولایت آنرا اعتبار می‌کند؛ یعنی تناسبات یک جهت است و در تناسبات جهت حتماً کسی که اولویت به تصرف دارد تشریح ابزار اداره او خواهد بود. همانطور که نسخه ابزار درمان دکتر است.

۵/۱ - حجیت بمعنای نسبت بین ولایت و تولی و نسبت بین الزام و التزام برای هماهنگی بیشتر در حالات و

۱ یقینهای باطنی

بنابراین در مفهوم حجیت از سه سطح گذشتیم: ۱ - «معذر و مؤمن بودن عقلانی ساده» که گفتیم اثر حجیت است. ۲ - «حجیت عقلانی» که به حسن و قبح بر می‌گردد و تلائم به ذات و ماهیت را تمام می‌کند. ۳ - ارتقائش به حجیتی است که به تکامل بر می‌گردد و اولویت تکوینی در وجود است. یعنی او کسی است که بناست اراده‌اش اراده دیگران را سرپرستی کند. نسبت بین ولایت و تولی و نسبت بین الزام و التزام امری است که حجیت عین همان است. در اینجا یقین نسبت به مادون، ابزار تحقق فعل است و نسبت به مافوق، ابزار حضور مافوق در مادون است. یعنی به نسبتی که تولی‌اش برتر باشد حضور ولایت و نیز هماهنگی در

حالت بیشتر می‌گردد و نهایتاً یقین باطنی پیدا می‌شود. (س): آیا می‌توان گفت: نظام یقین عملی که در جامعه متناسب با تولی و ولایت است همان نظام حجیت اجتماعی است؟ (ج): آیا فقط اجتماعی است یا اینکه صورت تکوینی نیز دارد؟

(س): اگر بخواهیم فقط صورت اجتماعی آن را معنا کنیم آیا می‌توانیم بگوئیم نظام یقین عملی که در جامعه، تناسب با نظام تولی و ولایت پیدا می‌شود این نظام الزام و التزام اجتماعی است که در آن ولایت، محور هست ولی تولی‌ها هم حضور دارند؟ چه اینکه کسی که در مجلس قانون می‌نویسد ممکن است خیلی هم به شرع مقید نباشد.

(ج): بله. همانطور که شما در یک گام بالاتر می‌گوئید علاوه بر تولی‌های اجتماعی، تولی‌های مخصوص اصل جهت نیز وجود دارد. و واضح است که تولی‌های در اصل جهت، مناسک ندارد و حتماً این امر به تولی تاریخی و تکوینی بازگشت می‌کند. مناسک آن هم اجتماعی است گرچه خودش اجتماعی نیست بلکه به تولی فرد الی الله تبارک و تعالی بر می‌گردد.

(س): یعنی ممکن است برای یک عارف، بسیاری از قوانینی که در جامعه اسلامی تصویب می‌شود برای الزام و التزام، قوانین صوابی نباشد.

(ج): خیر. یعنی او را در مقدراتی خاص قرار می‌دهد این مطلب بصورت سه دسته احکام «محتمل،

مستند و محقق» بیان شد. اما در احکام محقق، محال است که دست عارف به محدودیتهای عینی بسته نباشد همانطور که معصومین (ع) تنها بصورت کیفی یثاء حق تصرف در عالم دارند تصرف کنند ولی گاهی هم تصرف نمی کنند و بر حسب امور عادی زندگی می کنند. (ظاهراً بحث در این قسمت تمام می شود و آنچه ذیلاً آمده است یک بحث دیگر است):

مهم این است اگر ما عقل عملی را بنابر مبنای قوم و نه بر مبنای نظام ولایت مورد لحاظ قرار دادیم آنگاه باید ببینیم که تعریف از «یقین» و تعریف از «حجت» چیست. چون اینها نمی تواند از آن عقل عملی و بصورت اعتباری باشد.

(س): یعنی باید تعریفش بصورت نظری باشد.

(ج): همین که شما تعریف نظری ارائه دادید آنگاه کل اشکالهایی که مطرح کردید بنده آنها را با یک مقدار فاصله باز می کنم و این برخلاف این است که بنده مطلب را موضوعاً بگونه ای دیگر بیان کنم. بنابر مبنای ما موضوعاً یقین از خصوصیتی شد که در عقل نظر

قابل تعریف نیست بلکه این مجرای جریان اراده و طریق الی الوقوع است و وقتی طریق الی الوقوع تمام شد، بعداً می بینیم که باز وقوع الی الایه بعنوان طریق قرار داده شده است.

(س): اما خود این، یک تحلیل عقل نظری است. یعنی همه آن اشکالات در اینجا نیز مطرح می شود این تحلیل عقل نظری است و پیش فرض دارد.

(ج): اما با یک فرض که اینجا شما نه تنها اراده را بر حسن و قبح حاکم کردید بلکه در کیفیت سنجش هم چنین کردید در حالی که این هم اعتباری نشد. این یک مطلب مهم است که چنین امری بصورت «شرح الاسمی» مطرح نشد. چون سنجش گاهی بصورت شرح الاسمی است و گاهی در قالب مناسبات با جهت است. و پیدا است که مناسبت با جهت، از قبیل شرح الاسم نیست. مجدداً دقت کنید که مناسبات جهت با شرح الاسم دو چیز است. اصولاً اعتبار وقتی نقض می شود که شرح الاسم باشد.

«و آخر دعوینا ان الحمد لله رب العالمین»

فلسفه اصول

طبقه‌بندی مفاهیم «رابطه بین شناخت و حجت»

استاد: حجة الاسلام والمسلمین حسینی الهاشمی تنظیم از: گروه پژوهشی - کارشناسی اصول فقه دفتر فرهنگستان علوم اسلامی

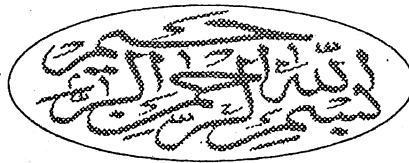
نقد و نقض پایگاه منطق صوری (بدهات، یقین منطقی) و تبیین «پایگاه، مکانیزم جریان ادراکات، و سطوح» منطق نظام ولایت

فهرست:

- ۱ - تفاوت پایگاه «فهم روحی، فهم نظری و فهم حسی» بر مبنای قوم و نظر مختار..... ۱
- ۱/۱ - تبیین پایگاه فهم سنجشی: فهم موضوعاً، موضوعات فهم و آثار فهم..... ۲
- ۱/۱/۱ - ظرفیت فهم موضوعاً: «تأثر، حفظ و هوش»، موضوعات فهم: «گمانه، گزینش، پردازش»، آثار فهم: «تکیف، تبدل و تمثیل»..... ۲
- ۱/۲ - «بدهات پایگاه فهم سنجشی بر مبنای قوم و هماهنگی حول جهت اختیار پایگاه فهم سنجشی بر مبنای نظریه مختار..... ۲
- ۲ - تعریف هماهنگی حول جهت اختیار به ظرفیت هماهنگ‌سازی کل و به وحدت رسیدن نظام نسبتها حول فاعل واحد (پرستش در مرتبه حرکت عقلانی)..... ۳
- ۲/۱ - امتناع به وحدت رسیدن نظام نسبتها در جهت اختیار کفر فرداً و اجتماعاً..... ۳
- ۲/۲ - به حداقل رساندن مبنای تنازع در جهت اختیارات کفر بمعنای هماهنگی اضطراری و به حداکثر رساندن مبنای تعلق و حجیت در جهت اختیارات الهی بمعنای هماهنگی حقیقی..... ۴
- ۲/۳ - جهت اختیار بمعنای پایگاه سنجش و حضور ولی در جریان نظام یقینها..... ۴
- ۳ - مکانیزم جریان ادراکات روحی، ذهنی، عینی متناسب با پیدایش سه مرتبه از تکلیف در سه سطح معارف «محتمل، مستند، محقق»..... ۴
- ۳/۱ - ضرورت بیهنه خصوصیات و کیفیات در مرحله فهم عقلانی و تفاوت آن با علم لدنی معصومین(ع)..... ۵
- ۳/۲ - معارف محتمل بمعنای نفس جهت تولی و محتمل بودن در تخصیص به کیفیت و منجز بودن در نفس تولی..... ۵
- ۴ - نقد و نقض بدهات بعنوان پایگاه سنجش تخصصی قوم: اجمالی و عرفی شدن بدهات علت سیاسی شدن مناظرات علمی و عدم ارائه احکام تخصصی..... ۶
- ۴/۱ - تحقق بدهات در ارتکاز و پذیرفته شده سنجشی نه عرفی..... ۷
- ۴/۲ - غیر عرفی بودن فهم بدیهی وجود و تأکید بر تخصصی شدن فهم از وجود..... ۷

- ۴/۳ - بیان تمثیلی از ضرورت جریان اجمال و تفصیل در معارف قلبی، نظری و حسی..... ۸
- ۴/۴ - طریقت یقین منطقی در دستگاه منطق صوری و تبعیت آن از متغیر جهت و پیدایش بن بست تخصصی در این دستگاه بدلیل پایگاه قرار دادن آن برای سنجش ۹
- ۴/۵ - طبقه بندی و آدرس بندی بوسیله مفاهیم انتزاعی خاصیت مطلق نگری در دستگاه انتزاعی ۱۰
- ۵ - صحت و حقانیت موضوعاً مربوط به منطق ملاحظه نسبت و تناسبیات ۱۱
- ۵/۱ - تحلیل از ثبات کلمات وحی و کیفیت تنزل یافتن و تجلی اسماء الهی بنحو کلمات اجتماعی برای هدایت غیر معصومین ۱۱
- ۵/۲ - تحلیل از وسیله شدن عقل برای جنود الهی و جنود شیطان ۱۳
- ۵/۳ - تحلیل عقلانیت اجتماعی در سه سطح مفاهیم (قدرت ارتباط به تعلقات)، ساختارها (قدرت ارتباط به افعال)، محصولات (قدرت تأثیر بر جهان) ۱۳
- ۵/۴ - ظرفیت تاریخی نظامات اجتماعی علت پیدایش ابزارهای اقامه کلمه حق در دستیابی به وظایف اجتماعی از کلمات وحی ۱۴
- ۵/۵ - اطلاق حاکی و محکی در مرتبه اجمال و نسبی شدن آن در مرتبه تفصیل و در سه سطح از مقبورات اجتماعی (مفاهیم و ساختار محصولات) ۱۵
- ۵/۶ - تحلیلی از وضعیت فعلی جامعه ایران در سه سطح مفاهیم، ساختار و محصولات ۱۷

نام جزوه:	فلسفه اصول	تاریخ جلسه:	۷۹/۱۰/۲۱
استاد:	حجة الاسلام والمسلمین حسینی الهاشمی	حروفچینی و صفحه آرایی:	خانم رضوانی
پیاده کننده:	آقای نیک منش	تاریخ انتشار:	۸۰/۱۱/۷
عنوان گذار:	حجة الاسلام صدوق	کد بایگانی کامپیوتری:	۰۱۰۹۲۰۸۵
ویراستار:	آقای نیک منش	زمان جلسه:	۶۸ دقیقه
کنترل نهائی:	حجة الاسلام رضائی		



جلسه ۸۵

فلسفه اصول

تاریخ: ۷۹/۱۰/۲۱

نقد و نقض پایگاه منطق صوری (بدهت، یقین منطقی) و تبیین «پایگاه، مکانیزم جریان ادراکات،

و سطوح» منطق نظام ولایت

حجة الاسلام والمسلمین حسینی: این بحث دارای

دو بخش مهم است:

اول تحلیلی که ما در خصوص یقین ارائه می دهیم در واقع تحلیلی است که بواسطه فهم نظری و سنجشی صورت می گیرد. اما آیا پایه این امر به بدهت باز می گردد؟ آیا مجدداً می توان از طریق بدهت، به همین مطلبی که بیان شد نائل گردید یا اینکه به امر دیگری بازگشت دارد؟ اگر بله، چگونگی این امر چیست؟

حجة الاسلام میرباقری: اصلاً ما به تفسیر عقل

عمل و نظر پرداختیم تا ببینیم نظر ما و آنها در این خصوص چیست؟ آیا اصولاً بایست در این

تقسیم بندی وارد شد یا خیر؟

۱- تفاوت پایگاه «فهم روحی، فهم نظری و فهم حسی» بر

مبنای قوم و نظر مختار

(ج): اصولاً بایست دید عقل نظر و عقل عمل - و به تعبیر دیگر عقل حسی - چیست؟ هرچند که بهتر است از فهم - و نه عقل - سخن بگوئیم به اینکه «فهم حسی، فهم نظری و فهم روحی»، دارای چه مقسم تقسیماتی هستند؟

(س): آیا حضرتعالی فهم عملی را همان فهم

روحی می دانید؟

(ج): بله.

(س): یعنی همان امری که درک از حسن و قبح را

بر عهده دارد؟

(ج): بله. چون انسان، دارای یک نوع درک از حال

است که غیر از درک سنجشی می باشد.

(س): و منشأ پیدایش حُسن و قبح عملی و باید و

نباید هم همین امر است؟

(ج): بله. یعنی انسان، دارای یک نوع فهم مربوط

به دستگاه سنجشی است و یک نوع فهم حسی نیز

دارد. حال اینکه «مقسم این سه نوع فهم چیست؟» باید

در جای خود به آن پرداخت.

۱/۱ - تبیین پایگاه فهم سنجشی: فهم موضوعاً،

موضوعات فهم و آثار فهم

البته آنچه در فهم نظری هست همان تأثر و ظرفیت

تأثر و حفظ آنچه در تأثر پیدا شده است و بالاخره

هوش - یعنی برقرار کردن رابطه و زیر و رو کردن -

می باشد. چه اینکه در همین زیر و رو کردن و برقراری

رابطه است که عملیات سنجشی انجام می گیرد.

اما پایه این سنجش بگونه ای است که گاهی به

بدهت بازگشت دارد و قوم نیز در این رابطه چنین

می گویند که البته مخالف نظر ماست. همچنین آنها این

فهم را از دو فهم دیگر مستقل می دانند که باز با نظر

مختار، مخالف است. قبلاً گفتیم این سه فهم بر یکدیگر

اثر می گذارند هرچند که سهم تأثیر این نوع فهم نسبت

به بعض امور مقدم است و در برخی دیگر فهم ذهنی و

در بعض سوم، فهم حسی مقدم می باشد. مثلاً در امر

تحقیق، فهم حسی مقدم است و در امر تعلق حتماً فهم

روحي مقدم می باشد چون در این وادی است که از

«تعلق، تنفر و تحمّل» سخن می گوئیم.

۱/۱/۱ - ظرفیت فهم موضوعاً: «تأثر، حفظ و هوش»،

موضوعات فهم: «گمانه، گزینش، پردازش»، آثار فهم:

«تکیف، تبدل و تمثّل»

اما بعداً در سنجش خواهیم گفت او در این عرصه

به «گمانه، گزینش و پردازش» می پردازد که در واقع فعل

همان ظرفیتهای سه گانه ای است که فوقاً به آنها اشاره

کردیم و چیزی جز ظرفیت «تأثر»، ظرفیت «حفظ» و

ظرفیت «هوش» - یعنی سنجش - نبود. پس صورت فعل

آنها همان «گمانه، گزینش و پردازش» است. اما اثر آن

چیست و مفهوم چه می شود؟ در جواب می گوئیم که

مفهوم، «تکیف، تبدل و تمثّل» پیدا می کند و بصورت

محصول در می آید.

۱/۲ - «بدهت پایگاه فهم سنجشی بر مبنای قوم و

هماهنگی حول جهت اختیار پایگاه فهم سنجشی بر

مبنای نظریه مختار

حال بر می گردیم و می گوئیم تحلیلی را که ما در

عملیات تحلیلی و سنجشی انجام می دهیم بگونه ای

است که حتماً عقل نظری حضور دارد حال فرقی

نمی کند که موضوع آن، موضوع عقل عمل یا عمل اراده

در نفس (تولی و ولایت) باشد یا موضوع آن،

محسوسات خارجی عینی باشد و یا موضوع آن،

معقولات خود دستگاه عقل نظری باشد. اما باید به این

نکته مهم توجه کنید که گاهی از قرار گرفتن این امر

بعنوان یک پایگاه مستقل سخن می گوئیم و بدهت را

هم پایه آن می دانیم و گاهی هم چنین نیست. چون یک

احتمال این است که پایه اصلی خود آن است، چراکه این امر وسیله تحلیل است. اما می‌گوئیم خیر چنین نیست چراکه پایه اصلی، «هماهنگی» است و محور این هماهنگی هم ولایت و تولی است.

۲- تعریف هماهنگی حول جهت اختیار به ظرفیت هماهنگ‌سازی کل و به وحدت رسیدن نظام نسبتها حول فاعل واحد (پرستش در مرتبه حرکت عقلانی)

اصولاً سنجش و قدرت وحدت و کثرت - یعنی شمول - به «جهت اختیار» و نه بدهاوت بازگشت دارد. سنجش دستگاهی است که وسیله احراز نسبت قرار می‌گیرد. حال زمانی که این نسبت، وحدت و کثرت و شمول پیدا کرده و بصورت نسبتها و نهایتاً نظام نسبتها در می‌آید بگونه‌ای باید باشد که محور و نوع تولی آن و ظرفیتش بایست بتواند همه چیز را بپوشاند. پس نسبت، چیزی جز وسیله و طریق نیست لذا نمی‌توان آنرا موضوع در فهم دانست. به تعبیر بهتر موضوع و محور اصلی، همان جهت اختیار است که اگر در تمامی امور به جهت واحد بازگشت کند و متشت نشود و این جهت واحد هم از ظرفیت هماهنگ‌سازی کل برخوردار باشد و مفتون هیچ جهت دیگری قرار نگیرد و به پرستش غیر، تن ندهد آنگاه صحیح است که بگوئیم به فاعل واحد بازگشت کرده است. در این حال صرفاً یک موثر، بر کل تأثیر می‌گذارد و کل نظام هم یک وحدت پیدا می‌کند.

۲/۱ - امتناع به وحدت رسیدن نظام نسبتها در جهت اختیار کفر فرداً و اجتماعاً

حال آنکه در جهت اختیار کفر، قضیه بر عکس است چراکه این نظام، محکوم به تلون است.

بیان علت مدعای فوق بصورت اختصار چنین است که انسان در احساس نیاز و ارضاء خود در عالم ماده حتماً به تغییر حالت مبتلاست. مثلاً آب می‌تواند جرعه جرعه، انسان تشنه را سیراب کند اما اگر او را مجبور کنند که بیش از نیازش آب بنوشد کم کم حالت تهوع به او دست می‌دهد. هکذا چنین است در کلیه شهوات. پس چنین نیست که وضعیت نیاز نسبت به یک موضوع که می‌تواند شخص را ارضاء کند کماکان در حالت واحد باشد تا آنکه توازنی را که شما قائلید می‌تواند بین نیازمندیهای مختلف واقع شود به وحدت و کثرت واحد برسد. همین واقعیت در باب اسباب ارضاء نیز وجود دارد. از همین جاست: «إِلَّهٌ مَّتَفَرِّقُونَ خَيْرَ أَمِ إِلَهٌ وَاحِدٌ».

در هر حال وقتی در یک شخص، متناسب با حالات و تغییرات متفاوت او دقت شود می‌بینیم که در طلب و تعلق و سرعت و بطیء او تلون پیدا می‌شود. جامعه نیز عیناً همینطور است چراکه نیازمندیهای مختلفی برای آن متصور است که با یکدیگر در مقام کسب، متنازع هستند. تا اینکه اینها در یک دستگاه بزرگ بنام دولت یا دستگاه ولایت اجتماعی قرار می‌گیرند و بنا می‌شود که این نهاد، آنها را با یکدیگر

هماهنگ کند حال آنکه در درون آن و نیز کلیهٔ اقشاری که به ارضای نیاز جامعه مشغولند تنازع وجود دارد. به تعبیر دیگر خود این نهاد می‌خواهد قدرت خود را دائماً بالا ببرد و مثلاً سلاح خود را از یک صورت فردی و ابتدائی به یک سلاح اتمی کشتار جمعی تبدیل کند و یا حضور اطلاعاتی خود را ارتقاء دهد و از وسایل سادهٔ سخنرانی اعم از شعر و زبان تا سخت‌افزار و نرم‌افزارهای بزرگ نوری استفاده کند و یا در عرصهٔ اقتصاد، حضور جدی پیدا کند تا بتواند حاکمیت خود را در به وحدت رساندن افزایش دهد و لاجرم بایست از این ابزار هماهنگ‌سازی استفاده کند. طبیعی است که در این حالت، منفعت خود سازمان (وحدت کل) با منفعت اقشار درونی، به تنازع وارد می‌شود چراکه امیال افراد با یکدیگر و امیال جمع با هم و بالاخره امیال وحدت جمع با کثراتش متنازع است که طبعاً هماهنگی در آنجا و به وحدت رسیدنش ممتنع می‌شود.

۲/۲ - به حداقل رساندن مبنای تنازع در جهت اختیارات کفر بمعنای هماهنگی اضطرابی و به حداکثر رساندن مبنای تعلق و حجیت در جهت اختیارات الهی بمعنای هماهنگی حقیقی

حال اگر دقت شود می‌بینیم سازش اینها و هماهنگ شدنشان بدلیل اضطراب است چراکه هماهنگی آنها بر اساس تنازع و به حداقل رساندن آن است نه به حداکثر رساندن محبت و تعلق. لذا در کل نظام اجتماعی و مفاهیم آن، دغدغه آفرینی وجود دارد

و این وجود هم برخاسته از ظرفیت جهت اختیار است. یعنی این ظرفیت است که به وحدت و کثرت امکان نمی‌دهد تا بتوانند ماهیت تنازع را پوشانده و آنرا زائل سازند.

اما در امر آخرت، فاعل واحد، مطلق است لذا خواست ما و شما نمی‌تواند در آنجا با یکدیگر درگیر شود و همهٔ درخواستها قابل تحقق است؛ خزائن آنجا دچار نقص نیست؛ محور آنجا از بخشهای گوناگون منفعل نیست؛ این هستی است که از آنجا صادر می‌شود لذا در تقسیم مقدورات، تنازعی روی نمی‌دهد؛ در آنجا ایجاد وجود می‌شود و... از این مطلب می‌گذریم.

۲/۳ - جهت اختیار بمعنای پایگاه سنجش و حضور ولی در جریان نظام یقینها

بنابراین این احتمال از نظر ما مقدم است که «جهت اختیار»، پایگاه «سنجش» است و سنجش هم طریق می‌باشد که در «ما عُبِدَ به الرحمن» از آن بعنوان وسیله و نه پایگاه و اساس یاد می‌شود چراکه اساس، جهت تولی و حضور ولی است آنهم در امری که یقین شما مجرای جریان ارادهٔ ولی می‌شود.

۳ - مکانیزم جریان ادراکات روحی، ذهنی، عینی متناسب با پیدایش سه مرتبه از تکلیف در سه سطح معارف «محتمل، مستند، محقق»

چنانچه گفتیم یقین حتماً از طریقت برای وقوع برخوردار است و از آن منهای مطلق یقین، عمل صادر

نمی‌شود چه اینکه اگر از مفهوم عقل عملی هم سخن می‌گوئیم همین معنا را اراده می‌کنیم که به اتکاء آن عمل، صدور متکلیف امکانپذیر است. گاهی عمل در مرتبه اجمال بگونه‌ای است که نفس اختیار، دارای تعین نیست ولی همین امر یک تعین ثانی در وضعیت روح پیدا می‌کند که در این حال از جهت، کیفیتی درست می‌شود که یک کیفیت اجمالی بیشتر نیست. تفسیر آن در این هنگام بوسیله عملیات سنجشی صورت می‌گیرد و تحققش هم بوسیله عملیات عینی صورت می‌پذیرد گرچه همواره در تحقق، این فهم حسی است که مقدرات را مشخص می‌کند لذا مقدرات عینی بوسیله فهم حسی معین می‌شود.

اگر شما برای تکلیف، سه مرتبه فرض کنید آنگاه معارف «محمّل» که صرف جهت در آنجا اصل است و محور نیز هست و معارف «مستند» که کیفیت و التزام پیدا می‌کند و بالاخره معارف «محقق» که تنجز تکلیفی برای عمل و ابتلاء پیدا می‌کند مطرح می‌شود. از اینرو زمانی که شما به مرتبه عمل و ابتلاء می‌رسید می‌بینید که هم جهت حضور دارد و هم نظام نسبت و هم نظام تأثیر و تأثر فاعلیت اجتماعی.

حجة الاسلام حسینیان: پس چرا می‌گوئید محتمل

است؟!

۳/۱ - ضرورت بهینه خصوصیات و کیفیات در مرحله

فهم عقلانی و تفاوت آن با علم لدنی معصومین(ع)

(ج): چون تکلیف ندارد و در کیفیت، مردّد است.

یعنی هرچند پایگاه کیفیت محسوب می‌شود اما شما قبل از ورود سنجش نمی‌توانید برای آن، مناسکی را تعریف کنید و از احتمال این کیفیت و کیفیت دیگر سخن بگوئید. حال اگر کسی در مرحله محتمل، منجز شود کارش دچار مشکل می‌شود. یعنی اگر کسی در مرحله مزبور و به دلیل حالات روحی، از صحت فلان راه مشخص سخن بگوید اصلاً نمی‌تواند در سنجش و نیز تحقق بیاید. اصولاً این یک ادعای بزرگ است چون علم در آن مرتبه که با تمامی خصوصیاتش حضور دارد صرفاً مخصوص معصومین(ع) است. کلاً هر علمی که بگونه‌ای خطاپذیر باشد مجبور است که در مرحله سنجش بیاید و برای تحقق هم وارد مرحله حسّ شود. بله ممکن است در بعض موارد، علم انبیاء(ع) و فعالیت آنها حتی در خارج، در دایره حسّ نیز نیاید چرا که ایشان قدرت معجزه و تصرف تکوینی را دارند که اصولاً این کارها با مقدرات نظام اجتماعی و فردی سازگاری ندارد.

(س): پس این معارف محتمل در حقیقت، پایه

اولیه جهت است.

۳/۲ - معارف محتمل بمعنای نفس جهت تولی و محتمل

بودن در تخصیص به کیفیت و منجز بودن در نفس تولی

(ج): احسنت! و اصلاً خود جهت است. یعنی

اینجا بایست از جهت تولی سراغ گرفت. اساساً جهت،

در تخصیص به کیفیت، محتمل است و در نفس تولی

هم منجز است.

(س): پس همین سعی که قرار است به کیفیت وصل شود عملاً خودش پایگاه گمانه می شود.

(ج): صحیح است و بخاطر همین است که می گوئیم اساس گمانه زدن، به ظرفیت جهت باز می گردد. اما نبایست آنرا یک محتمل عقلانی - که همان «گمانه، گزینش و پردازش» است - بدانید چرا که آن، محتمل در تعین است. زمانی که شما در اینجا از احتمال سخن می گوئید بایست بدانید که معنای آن با احتمال در عقلانیت، متفاوت است. احتمال در اینجا صرفاً برای عدم تعین کیفیت و مناسک است و در اینجا هم هیچکس از حق جزمیت بر هیچ منسکی برخوردار نیست مگر آنکه علمش لدنی باشد. لذا ادعای نسبت در کیفیت، در این عرصه صرفاً یک ادعای احتمالی است. اگر شما یک نص صریح و محکم همچون آیه قرآن در اختیار داشته باشید آیا می توانید با احتمال و تردید با آن برخورد کنید و بگوئید در اینجا نیز محتمل است؟ بله! چرا که آنرا با دیگر نصوص چگونه جمع می کنید؟ آیا دارای مشخص منفصل است یا خیر؟ جمع آنها چگونه است و روایات و سایر مناسک در این خصوص چه می گویند؟ لذا شما مجبور می شوید که تمامی ابواب بحث اجتهاد را در اینجا مورد لحاظ قرار دهید.

بله ما هم می پذیریم که نص با ظاهر، در طبقه بندی متفاوت است و از درجه بالاتری برخوردار است. اما در هر حال بایست این امر را در منزلت خود ملاحظه کرد

به اینکه دیگر نصوص در این زمینه چه می گویند؟ انشاء... با تکمیل بیشتر مباحث خواهید دید که آیا موضوعات هم نسبت به یکدیگر می توانند به تخصیص و تعمیم پردازند آنهم در غیر حالتی که در خصوص این موضوع، نص خاصی وجود داشته باشد؟ بنابراین هیچکس نبایست در خصوص آنچه در نفس جهت است ادعای منسک کند هرچند که این امر بعنوان پایگاه کل مناسک بشمار می رود و محور کل سنجشها محسوب می شود.

۴ - نقد و نقض بدهت بعنوان پایگاه سنجش تخصصی قوم: اجمالی و عرفی شدن بدهت علت سیاسی شدن مناظرات علمی و عدم ارائه احکام تخصصی

حال از همین موضع، یک اشاره اجمالی بعنوان پاورقی خواهیم کرد تا معنای «تقوم در علم» روشن شود به اینکه شما هیچگاه یک تعریف مطلق از علم را ارائه نمی دهید. یعنی نظام اطلاع و یقین و حجیتی را که شما بیان می کنید به یکدیگر وابسته است و آنها را در یک نظام ملاحظه می کنید.

حال اگر شما قائل شدید که پایگاه سنجش، در وحدت و کثرت و هماهنگی، به «ظرفیت جهت اختیار» بازگشت می کند آیا می توانید مدعی اصل بودن بدهت در این امر شوید؟ قبلاً ما گفته ایم که بدهت بعنوان یک ادراک عمومی، در هیچ اطلاع تخصصی نمی تواند لوازم تخصصی شیء را تمام کند چرا که این لوازم، لوازم ذات است؛ یعنی تعین بدهت محسوب می شود که این

تعیّن هم اصل در تعریف است. مگر آنکه شما تعریف را به اجمال محض تبدیل کنید. اصولاً زمانی که تعیّن نباشد ارائه حکم و تعریف امکانپذیر نیست چون اگر شما حکم تعریفی را که معرّف می باشد از اجمال خارج نکنید هیچگاه نمی تواند تبدیل به یک اطلاع تخصّصی بشود و این حقیقت هیچ تفاوتی در هیچیک از معارف ندارد. یعنی هر معرفتی دارای اجمال پذیرفته شده اجتماعی است که در این اجمال، بداهت محقق می شود و تکیه بر آن هم بمعنای تکیه سیاسی در یک بحث فرهنگی است! پس تکیه به بداهت بمعنای تکیه کردن بر اجمالی است که مورد پذیرش عرف می باشد و حتماً دارای قدرت سیاسی نیز هست. شما معمولاً قضیه «مار و مار» را با استهزاء بیان می کنید و می گوئید عرف فلان محل، تصویر مار را می پذیرد اما «میم و الف و راء» را چون نمی شناسد لذا بعنوان لفظ دالّ بر این معنی نمی پذیرد چون چنین افرادی، محکمی این الفاظ را اجمالاً می دیدند و در عین حال کتابت را هم نمی دانستند. حال همین واقعیت در کلیه قضایا وجود دارد.

اصولاً تکیه بر پذیرش اجتماعی در سطح عمومی صرفاً برای مناظره های سیاسی مناسب است تا کسانی که صاحب نظر در وادی علم نیستند به قضاوت میان دو عالم بپردازند! اما منصب ایشان منصب قضاوت نیست.

۴/۱- تحقق بداهت در ارتکاز و پذیرفته شده سنجشی نه عرفی

و اما بداهت عقل نظری، یک بداهت پذیرفته شده در سنجش است.
(س): اما عقل سلیم این را می فهمد.

(ج): من همین را می خواهم بیان کنم که این امر دارای تفصیل و تعیّن در تعریف نیست بلکه صرفاً اجمال دارد و می گوید ما اصلاً هستی مجمل نداریم و هرچه هست تفصیلی است. زمانی که شما می خواهید خصوصیات تعینی هستی را ذکر کنید حتماً در مرتبه ذات خود هستی، بصورت اصطلاحی در می آید چه رسد به اینکه در مقابل شما محسوساتی بصورت هستها قرار دارد نه خود هستی. مثلاً این قلم، جزئی از هستها و دارای هستی و موجود بالوجود است اما خود وجود نیست. لذا اگر من بخواهم حدود تعینی را درباره وجود تعریف کنم محال است که بصورت اصطلاحی در نیاید و الا اجمال آن در جایی، از وقوع و تحقق برخوردار نمی باشد مگر در ارتکاز.

حجة الاسلام میرباقری: البته آقایان می گویند همان اجمالش است که حقیقتاً محقق است چراکه تعینات آن، اعتباری است.

۴/۲- غیر عرفی بودن فهم بدیهی وجود و تاکید بر تخصّصی شدن فهم از وجود

(ج): بله اما ادعای همین امر که از صرف اجمال سخن بگوئید این سؤال را پیش می آورد که اجمال با

حفظ چه چیزی؟ اجمال در درک یا اجمال در وجود؟

(س): اصلاً آن امر، قابل تحقق و قابل فهم نیست.

(ج): احسنت! آیا قابل فهم نیست یا اینکه تعین

ندارد؟

(س): در باب حضرت حق هم تعین کیفیتی

نیست.

(ج): بله چنین تعینی حتی در باب وصف نیز در

مورد حضرت حق وجود ندارد اما سؤال این است که

آیا این بمعنای اجمال در وجود است؟!

(س): مشکل اینجاست که آقایان از اجمال هم

سخن نمی‌گویند: «و مفهومه من اعراف الاشياء». لذا

نمی‌گویند که مفهوم مجمل است بلکه آنرا هم خیلی

روشن می‌دانند.

(ج): اعراف الاشياء بایست آنچیزی باشد که اشیاء

به آن شناخته شوند نه بالعکس. و این مطلب درستی

است چرا که همه چیز به او شناخته می‌شود و هیچ

امری نمی‌تواند مستقل از او شناخته شود. و اگر بگوئیم

«..... حتی تحتاج الى الدلیل» و یا بر امری تکیه کنیم که

«هو مظهر لك» باشد در واقع این امر چیزی جز خداوند

نخواهد بود! در هر حال این مطلب در جای خود

محفوظ است که چنین مطالبی ربطی به ادراک عمومی

ندارد. اصلاً این ادراک، از آن عموم نیست. پس چرا

مغالطه می‌کنند؟! آیا غیر از این است که اولین انتظار

عموم مردم از «آب»، رفع عطش است؟ پس اول الامر

همه مشرکند چرا که از آب، رفع عطش می‌خواهند و از

نان، سیر شدن و کلاً تمامی اسباب را بصورت مستقل

فرض می‌کنند. و زمانی که بیشتر به مفهوم توجه می‌کنند

تازه می‌گویند اینها پیام رحمت حضرت حق (جلت

عظمته) هستند. پس از غایت رغبتهاست و رغبت من

هم به اینها نیست بلکه به رحمت الهی است. چرا که او

حضرت حق را به جمیع اوصاف، موصوف می‌بیند. و

زمانی که از این نیز بالاتر می‌رود به نفی صفات اینها

می‌پردازند.

اما آیا واقعاً چنین درکی، یک درک عمومی است یا

اینکه این را به ریش عموم می‌بندند و سپس از بداهت

عقلی سخن می‌گویند؟! قطعاً عموم از چنین درکی

برخوردار نیست.

(س): اما آنها هم چنین نمی‌گویند بلکه از مفهوم

وجود سخن می‌گویند.

۴/۳- بیان تمثیلی از ضرورت جریان اجمال و تفصیل در

معارف قلبی، نظری و حسی

(ج): آنچه از مفهوم وجود که عرفی است اجمالی

می‌باشد. یعنی آنچه که فهم عمومی است و نه نفی

صفت می‌کند و نه اسباب را در برابر قدرت او هیچ

می‌کند عرفی محسوب می‌شود. اگر شما درباره «لا

حول ولا قوة الا بالله العلی العظیم» سخن بگوئید حتماً

عرف عام در بعض مراتب آن تحمل شنیدن ندارد و

اصلاً وظیفه شما هم نیست که آنها را توضیح دهید.

حال یک گام پائین‌تر بیایید و بگوئید خداوند

متعال دارای اسمائی است که «ملآت ارکان کل شیء» و

از جمله این اسماء هم نام مبارک علی (ع) است لذا اگر شما می‌نشینید یا بلند می‌شوید یا... به برکت این نام مبارک است. بله اگر از نام علی (ع) سخن بگوئید آنها تا اندازه‌ای آنرا درک می‌کنند اما اگر بگوئید «آن بزرگوار همان ارکان حرکت است و باذن الله تبارک و تعالی اوست که حضور دارد و قوام همه بند به اوست» دیگر برای ایشان قابل هضم نیست. حتی اگر برای ایشان از کارخانه برق و قوام تمامی لوازم برقی منزل و اداره و... به این کارخانه هم مثال بیاورید که چگونه این برق در همه این لوازم حضور مستقیم دارد و... باز ایشان نمی‌توانند این مطالب را درک کنند و اگر هم زیاد توضیح دهید باعث سردرگمی ایشان می‌شود. مثلاً می‌گوئید اگر شفاعت ایشان نباشد محال است که توبه فکر خیر هم بیفتی چرا که صدور خیر از ناحیه اوست و شفاعتی هم بایست برای قبول شدن آن از طرف آن بزرگوار صورت بگیرد لذا اصل و فرع و شروع و ختم خیر همگی بدست اوست.

پس نمی‌توان این امور را بداهتهای عرفی در باب وجود دانست بلکه حتی از موجودات بزرگی که دارای شأن و رتبه هستند باز نمی‌توان چنین مطالبی را در مورد ایشان بر زبان آورد و آنها را عرفی دانست. اصلاً همین که از لقب کفر و اسلام برای دو گروه استفاده می‌کنید بمعنای این است که بداهت عقلی اصولاً دارای یک مفهوم اجمالی است. معنای آن این است که هیچکس از عموم، در بداهتهای حسی با آتش بازی نمی‌کند به

اینکه مثلاً بگوئید خوب است یک مقداری ورزش کنیم و آتش منقل را با دست زیر و رو نمایم! و یا بگوئید خوب است غرق شدن در آب یا زیر چرخ ماشین قرار گرفتن را هم یکبار تجربه کنیم! حال فرقی نمی‌کند که این مردم، کافر باشند یا مسلمان. اصلاً اینکه انسان می‌تواند کفر را اختیار کند دلالت بر این دارد که بایست اجمال در مفهوم وجود داشته باشد لذا ضرورت اجمال و تفصیل، حتمی است؛ حال چه در معرفت قلبی باشد و چه در معرفت نظری و سنجشی و حتی در آن دسته از معرفتهای حسی که بصورت اصطلاحی مطرحند باز مردم نمی‌توانند آنگونه که باید، مواظبت کنند. بر می‌گردیم.

(س): همین اولین حکم که حضرتعالی هم بداهت آن را بعنوان یقین منطقی قبول کردید و هیچ قیدی هم به آن نمی‌زنید چگونه است؟

۴/۴ - طریقت یقین منطقی در دستگاه منطق صوری و تبعیت آن از متغیر جهت و پیدایش بن بست تخصصی

در این دستگاه بدلیل پایگاه قرار دادن آن برای سنجش (ج): فراموش نکنید که ما یقین منطقی را در وسیله شدن، نسبت و طریقت می‌بینیم نه در موضوعیت. از همین جاست که ما کل دستگاه منطق صوری را بعنوان یک منطق تبعی می‌پذیریم و نه بعنوان یک منطق محوری. و این برخلاف نظر کسی است که خیال می‌کند چنین منطقی محور عالم است. پس نظر ما، در طریقت و نسبت بودن این نوع یقین است و نه در پایگاه نسبت

بودن.

(س): اما بنظر می‌رسد که طریقت آن هم

مخدوش می‌شود.

(ج): حتماً چنین است چراکه طریقت آن، تابعی

از متغیر جهت است. آقایان در خصوص علم حضوری

که آنرا در منطق خود در باب صحت و خصوصاً

بدیهیات عقل نظری اساس کار می‌دانند می‌فرمایند

خود حضور، عین کشف حقیقت است. و از همان

جاست که می‌توان شالوده را بنا کرد و پی‌ریزی

ساختمان را آغاز نمود. اما سخن ما این است که با

پی‌ریزی این شالوده توسط دستگاه منطق عملاً در فروع

منطق - و نه فلسفه - دچار مشکل می‌شوید. البته آن

کسانی هم که دچار این نوع مشکل خاص می‌شوند از

اکابر هستند نه عوام مردم؛ یعنی کسانی که ادعای

تخصص در اصطلاح خود منطق دارند حتی اگر وارد

فلسفه هم نشده باشند. پس ایشان در نظام نسبت‌های

خود منطق، مبتلا به اشکال می‌شوند چه رسد به اینکه

وارد فلسفه شوند و بگویند کل یقین‌های اصالت ماهیت،

از مصادیق جهل بوده است چون کشف خطا صورت

گرفته است! مسلماً امکان ندارد که حقیقت کشف نشود

و کسی هم نمی‌تواند بگوید حقیقتی در کار نبوده است.

یعنی یکبار این حقیقت کشف شده و پرده هم به کنار

رفته است اما وقتی که کسی دیگر پرده را کنار می‌زند

بتواند بگوید حقیقت چیز دیگری است!

آیا این نوع اختلاف، جز این معنا را می‌رساند که

چنین امری طریق است و نه موضوع و پایگاه آنهم

بگونه‌ای که بر حسب مراتب ارتقاء جهت، سنجش آن

تغییر پیدا می‌کند؟ چون زمانی که جهت عوض شود و

ارتقاء پیدا کند آنگاه کلیه مناسبات عقلی هم تغییر

می‌کند. در این حال دیگر اصل گرفتن آن در نسبت - و نه

در محور - چگونه خواهد بود؟

(س): اگر طریق باشد آیا اصولاً معنا دارد که

بگوئیم قوه، طریق باشد ولی مفاهیمی که محصول این

قوه هستند موضوعی باشند؟! آیا چنین تصویری، قابل

فرض است یا خیر؟

(ج): خیر! چراکه طریق جریان آن اختیار به

عینیت، از طریق «نسبت» می‌گذرد و علت آن هم این

است که عالم، عالم مرکب و نسبت نظام است لذا ناچار

است که از نسبت بگذرد.

(س): منتهی آنها به وحدت و کثرت تکیه می‌کنند

به اینکه خداوند متعال، اذهان را یکسان خلق کرده

است.

۴/۵ - طبقه‌بندی و آدرس‌بندی بوسیله مفاهیم انتزاعی

خاصیت مطلق‌نگری در دستگاه انتزاعی

(ج): تفاوت مزبور در این نکته است که آقایان،

نفس فهم را بصورت مطلق فرض می‌کنند که این کار،

مربوط به مفاهیم انتزاعی و کار «آدرس» است و نه کار

شناخت متغیرها. مجدداً توضیح می‌دهم:

اصولاً در آدرس‌بندی و بیان مابه‌الاشتراک و

مابه‌الاختلاف گفته می‌شود فلان طبقه یا فلان فایل در

جایگاه خود می‌باشد که البته این سهم هم بسیار مهم است. این سهم هم در خصوص تعین و استناد است و در مفاهیم نیز حضور دارد. حال در این نظام یقین و نظام حجیت و نظام فاعلیت و افعال و نظام ولایت و تولی که ایجاد می‌شود چنین نیست که هیچیک از این بخشها بصورت مطلق باشد و یا متکامل نباشد. اینها همگی متغیر و متکامل هستند؛ یعنی تمامی اینها بصورت مجموعه هستند که قابلیت تغییر دارند و هیچیک هم بسیط نیستند و چون چنین‌اند لذا متغیرند.

پس مفاهیم، محصولات یک مجموعه متغیرند و خودشان هم در حدود بعنوان یک مجموعه متغیر محسوب می‌شوند. یعنی خود مفهوم، در حدود بعنوان یک محصول و مجموعه متغیر است مگر در مفاهیمی که از ناحیه قدرت و علم مطلق باشد دیگر نقص، فرضی ندارد تا بتوان کمال و تغییر و تبدیل را در آنها تصور کرد.

حجة الاسلام صدوق: هر چه تاریخ، بیشتر می‌گذرد تصرف و تابش آنها و به تبع، تولی نسبت به آنها بیشتر می‌شود.

۵/۱ - تحلیل از ثبات کلمات وحی و کیفیت تنزل یافتن و تجلی اسماء الهی بنحو کلمات اجتماعی برای هدایت غیر معصومین

(ج): اما این امر بمعنای وجود تغییر در خود آنها نیست و صرفاً کلام شما در خصوص استضائه کسانی است که به آنها تولی پیدا می‌کنند. چون ظرفیت خودشان ثابت است؛ مثل آنکه همواره قدرت و علم

فلان جا قرار دارد. قطعاً از این شیوه هم یک نوع کارآمدی انتظار است و ما نیز آنرا انکار نمی‌کنیم. مثلاً آدرس محل زندگی آقای بروجردی را به کره زمین - قاره آسیا - ایران - قم - گذرخان معرفی می‌کنند. و اگر هم از انساب وی بپرسند می‌توان از حضرت آدم (ع) تا نبی اکرم (ص) و پس از رسول اکرم (ص) را بعنوان شجره سیادت او نام برد. اینها آدرس است اما آدرس نمی‌تواند کرامت انسانی و تغییرات و تکامل را نشان دهد و این تغییرات، ربطی به آدرس ندارد و اصلاً مقوله‌ای دیگر محسوب می‌شود.

۵ - صحت و حقانیت موضوعاً مربوط به منطق ملاحظه نسبت و تناسبات

موضوع صحت و حقانیت، یک موضوع آدرسی نیست و «موضوعاً» در نسبت و تناسبات و تکامل صحت و حقانیت معین می‌شود. حال اگر ما مفاهیم نسبی را ملاحظه کنیم آنگاه حتماً فهم، مرکب خواهد بود بگونه‌ای که هم از جهت اختیار و هم از نظام حساسیتها و «تعلق و تنفر و تحمل» آن و هم از نظام نسبتها و هم از نظام مقدورات تحققش (که هم اجتماع، حاضر در مقدورات است و هم نسبتها از نظر تاریخی و هم ظرفیتش از نظر تکوینی حضور دارد) ترکیب می‌شود. «ظرفیتها» حتماً از نظر تکوینی و «منطقها» از نظر تاریخی و قدرت هماهنگ‌سازی و بالاخره «مقدورات عینی» از نظر نظام اجتماعی مختلف است همچنانکه «سنجش» هم قطعاً دارای یک سهم تأثیر در

دیگری هم به کار بنائی و امور یدی مشغول می باشد که
احیاناً از بازوانی قوی هم برخوردار است.

پس هیچیک از ما در اصل جوهره با هم تفاوتی
نخواهیم داشت. ولی حقیقت این است که انبیاء(ع)
غیر از ما هستند. ایشان که مهر و موم صحت کلامشان،
معجزه است و این امر هم طریق عالم تکوین و خالق
کون و مکان به ایشان افاضه شده است حتماً کسانی
هستند که بواسطه ایشان ظهور حق، در برابر ظهورات
ظلمت در عالم ابتلاء صورت می گیرد و البته این ظهور
هم قبل از خلقت تمامی انبیاء(ع) معین شده است. اما
سپس این ظهور، به کلماتی که برای من و شما قابل تفکر
است تنزل پیدا می کند و الا اگر در قالب چنین کلماتی که
باعث مستقیم شدن افعال ما در برابر آنهاست نزولی
صورت نپذیرد و نفس حقیقت آن امر بصورت اسماء
الهی بر ما تجلی کند قطعاً برای ما قابل درک نخواهد
بود. پس تفصیل و تنزل این امر برای ما، امری ضروری
است تا فهم و تعلقات ما بوسیله این تفصیل شکل
بگیرد و عملاً موضوع مباحثه ما قرار بگیرد. طبعاً در این
حال من و امثال آقای سروش نمی توانیم مدعی
دستیابی به محکمی ایشان در نفس حقایق شان بشویم.
اصولاً هیچ تغییری در آن نفس حقیقت وجود ندارد. اما
زمانی که این محکی حقیقی تنزل پیدا می کند بصورت
محکی مستفاد اجتماعی از این کلمات و در واقع تنزل
بقدر لابقدرک در می آید که این تنزل هم با عنایت
تدریجاً رشد می کند همانگونه که فهم تدریجاً رشد

خداوند متعال ثابت است اما تولی به او بایست در
جریان تاریخ رشد کند. و البته بالا رفتن ظرفیت تولی
فرد مادون از ادنی مرتبه ای که در نزول مطلبی فرض
شود محال خواهد بود. اصولاً کلیه آیات و اسماء الهی
شریفترین مفاهیم هستند. اما آقای حسینیان بفرمائید که
آقای سروش چه گفته است؟

حجة الاسلام حسینیان: وی می گوید اگر
پیامبر(ص) یک هفته بیشتر زنده می ماندند قطعاً آیات
بیشتری برایشان نازل می شد!

(ج): هرچند این سخن، بی ربط است اما نمی توان
از آن هم اغماض کرد. اصولاً اگر امثال سروش به چند
امر توجه نکنند آنگاه می توانند چنین سخنی را صحیح
بدانند:

ما می گوئیم اساس جوهره مقاومت در برابر کفر،
توسط انبیاء(ع) ظاهر می شود و این خداست که ظهور
نوری را در برابر پیچیدگیهای ظلمت، مقرر فرموده
است و این ظهور نور هم اساساً قبل و بعد از خلقت
خلق، برای حضرت حق امری واضح و ضروری بوده و
می باشد و از دیگر سو انبیاء(ع) هم بالواسطه، و پیامبر
اکرم(ص) و ائمه اطهار(ع) هم بدون واسطه محال
مشیت خداوند هستند. چون اصولاً نبی مادامی که
عصمت نداشته و محلّ مشیت الهی هم نباشد
نمی تواند نبی باشد بلکه او نیز مانند من، بنده معمولی
خواهد بود! اما با این تفاوت که مثلاً من در امور فکری
فعالیت دارم ولی او به امر ریاضت نفس مشغول است و

می نماید.

متأسفانه ما خود را در برابر کارآئی تکنولوژی عالم دنیا باخته ایم لذا در صد دیم که حقایق و دقایق که منشأ خلقت چنین دنیائی شده است و این دنیا هم بدون آن دارای هیچ ارزشی نیست بصورت وارونه مورد تجزیه و تحلیل قرار دهیم. حال آنکه بایست این دنیا را در خدمت آن حقیقت درآوریم ولی کاملاً بعکس عمل می کنیم. این امر چیزی جز پرستش دنیا و عالم اسباب نیست.

۵/۲ - تحلیل از وسیله شدن عقل برای جنود الهی و جنود شیطان

هر زمانی که پایه سنجش به جهت اختیار و «تعلق، تنفر و تحمل» و «حب و بغض و عمل صالح» باز گردانده شود حتماً ما جنود رحمانی و شیطانی خواهیم داشت و در حساسیتهای خود از انگیزشها یا تحریکهای برخوردار خواهیم بود که البته متناسب با تعلق به خداوند متعال و تنفر از دشمنان اوست و همگی بعنوان حالات ملکوتی محسوب می شوند. در این حال اوصاف حمیده با جنود ملائکه همراه می شود آنها در کمک کردن ما به حساسیتهای و از سوئی دیگر حتماً عقل ما وسیله ای برای امدادهای مرتبه دوم و سوم ملائکه قرار می گیرد.

اما اگر قضیه بر عکس شد و انگیزشها در باب تعلق به دنیا جهتگیری شود و تنفرها نسبت به غیر دنیا ملاحظه گردد و اعمال، نسبت به دنیا صالح و نسبت به

آخرت، ناصالح باشد و مثل گروههای کمونیستی و سرمایه داری و... رفتار کنند حتماً عقل آنها وسیله شیطنت خواهد شد چراکه در این حال شیاطین امداد می کنند و خروج از نور به ظلمت را در دستگاه مادیت رقم می زنند. در حالی که در صورت اول می توانستیم از «الله ولی الذین آمنوا یخرجهم من الظلمات الی النور» سراغ بگیریم که عرصه، عرصه جنود نور بود و همین ها ما را امداد می کردند. اما در صورت دوم «والذین کفروا اولیائهم الطاغوت یخرجونهم من النور الی الظلمات» مطرح می شود که بالطبع در نظر صاحب ظلمت، حقایق هر روز تیره و تیره تر می شود و کفر او مصداق «ظلمات بعضها فوق بعض» می گردد و «گمانه، گزینه و پردازش» او چنین رنگی می گیرد و ادبیات و توسعه مقدرات اجتماعی و اصطلاحاتش متناسب با چنین عرصه ای می شود.

۵/۳ - تحلیل عقلانیت اجتماعی در سه سطح مفاهیم (قدرت ارتباط به تعلقات)، ساختارها (قدرت ارتباط به افعال)، محصولات (قدرت تأثیر بر جهان)

اما حال می خواهیم ببینیم در جامعه، فهم چگونه می شود؟ در اینجا می توان از اموری همچون مفاهیم، ساختار ارتباط انسانها با یکدیگر و محصولات نام برد که همگی مقدرات را معین می کند بگونه ای که «مفاهیم»، قدرت ارتباط به تعلقات را و «ساختارها و نظامات اجتماعی»، قدرت هماهنگ سازی افعال انسانها با یکدیگر را بدنبال می آورد و بالاخره

«محصولات»، قدرت تأثیر بر جهان را رقم می‌زند. اما همگی اینها رویهم، مقدورات اجتماعی را معین می‌کند.

مسئلاً مقدورات اجتماعی کفر بایست بطرف شیطنت و کفر باشد و نمی‌تواند که چنین نباشد. این مقدورات بایست مصداق «یدعون الی النار» باشد. حال اگر شما درصدد ایجاد تغییر در تخصیص آنها باشید و به نسبتی از آنها در جهت دیگر سود ببرید باید بدانید که در اینجا پای اضطراب در کار است و نمی‌توان قواعد آنرا در تمامی سطوح و با هم قبول کرد به اینکه سطح «مفهوم و ساختار و محصول» آن مورد پذیرش شما باشد.

در اینجا ضروری است به این نکته توجه جدی بفرمائید. اصولاً برای ملاحظه جهت اختیار اجتماعی بایست به سه امری که فوقاً اشاره شد و بعنوان معبد اجتماعی - و نه معبود اجتماعی - مطرح است توجه کنید. یعنی مناسک حقانیت فکر و اعتقاد و مناسک شرافت عمل و مناسک تصرف صحیح، در این سه امر گنجانده می‌شوند. حال ما به ایجاد یک معبد فردی می‌پردازیم.

(س): بفرمائید آن سه امر چه بودند؟

(ج): «مفاهیم، ساختارهای اجتماعی و محصولات»، که همگی هم «تعین» را نشان می‌دهند به اینکه مفاهیم، مناسک عملیات روح در مرتبه ذهن است و بیانگر تعین است و ساختارها، فعالیت جسمی

انسان و در واقع مناسک عملیات روح در ارتباط با انسانها است و بالاخره محصولات هم ساختار و نظام تصرف در عالم ماده می‌باشد. هر سه این امور رویهم، نسبت به امور روحی، ظرف پرورش می‌باشند و جملگی، اقامه عملی اخلاق را نتیجه می‌دهند که البته در این اقامه هم شما نمی‌توانید دستگاه هماهنگ‌سازی را در هر سه سطح نادیده بگیرید.

۵/۴ - ظرفیت تاریخی نظامات اجتماعی علت پیدایش ابزارهای اقامه کلمه حق در دستیابی به وظایف اجتماعی از کلمات وحی

حال اگر ما شاهد عدم بلوغ کفر باشیم و صرفاً کافری مانند فرعون یا نمرود، بر مسند ریاست تکیه زده باشد حتماً نمی‌تواند در امر و نهی و اطاعت و عصیان، به اشراب کفر در تمامی افعال و حرکات پردازد چراکه ظرفیت تاریخی او چنین اجازه‌ای را نمی‌دهد که چنین کند. اما در این زمان ممکن است کافری پیدا شود که بتواند چنین کند. ولی آیا این امر می‌تواند برای افراد، جبر ایجاد کند؟ خیر. چراکه در هر نظام اجتماعی، تخلف در حد ۵ تا ۳۰ درصد قابل انتظار است. ولی اگر ظرفیت تاریخی به حد «اقامه» برسد گرچه در این حال یک مسلمان نیز بر مسند قدرت تکیه زند و بر تمامی ابزارهای اقامه کفر هم مسلط باشد و کلیه مفاهیم (و نظام ساختار مفاهیم) و ساختار ارتباط انسانها با یکدیگر و محصولات هم در اختیار او باشد آیا می‌توان تصور کرد که اسلام چنین شخصی بتواند در نظام اقامه

چنین جامعه‌ای دخالت مؤثری داشته باشد یا اینکه اصولاً نظام اقامه، دارای یک خصلت وضعی و طبیعی است؟ بله می‌توان گفت چون این مسلمان، متوجه نیست و حقیقت امر را درک نمی‌کند لذا مجرم نیست و الا اگر بگوئیم یک مسلمان در حین برداشتن یک لیوان شراب، کلمه استعاذه (اعوذ بالله من همزات الشیاطین) و بسم الله الرحمن الرحیم را بر زبان رانده و پس از شرب آن نیز سلام بر حسین (ع) بدهد قطعاً سخنی گزاف بر زبان رانده است چراکه اگر او واقعاً می‌داند مشروب می‌نوشد بایست تنبیه شود و دیگر گفتن این کلمات مقدس در حین ارتکاب آن عمل زشت، محلی از اعراب ندارد. او اگر بفهمد و عامدانه چنین کلماتی را بر زبان براند نه تنها یک فاسق بلکه یک کافر محسوب می‌شود. یا اگر کسی در ماه مبارک رمضان، حکمی را بدون دلیل و حجت، به خداوند متعال نسبت بدهد حتماً روزه او باطل می‌شود. آیا الزام به باطل، در نسبت دادن امری به خداوند سبب بطلان روزه نمی‌شود؟ مگر آنکه بحث این مطلب را در اصولی که مربوط به نسبت دادن این حکم به خداوند است وارد نکنیم. اگر کسی به اقامه باطل می‌پردازد و آنرا به خداوند متعال نسبت می‌دهد حتماً حکم فقهی آن، بطلان چنین روزه‌ای است.

در هر حال ما امیدواریم که امثال آقای سروش متوجه این امور نباشند و به لوازم گفته‌های خود دقت نداشته باشند و الا اگر بفهمند که چه می‌گویند و متوجه

معنای این کلامشان باشند که می‌گویند «اگر آیات قرآن در مکانی دیگر نازل می‌شد معنای دیگری داشت» قطعاً روزه آنها باطل است بلکه بالاتر از این امر، ایشان عقاید اسلام را به زیر سؤال برده‌اند که بخود جرأت می‌دهند کلمات ناصوابی به معصومین (ع) نسبت دهند و مثلاً فرعون و موسی (ع) را یکسان معرفی کنند و... انشاء الله ایشان لوازم سخنان خود را نمی‌دانند.

اما خلاصه بحث تا بدین جا این شد که عقل و مفاهیم عقلی، مطلق نیستند بلکه عقل، محکی است و فهم، امری است دارای نقص و کمال در جمیع مراتب، لذا چنین نیست که یک دهم یا یک پنجم یا نصف یا... از آن، مطلق باشد. یعنی هیچیک از مفاهیم نیست مگر آنکه دارای نقص و کمال است و نقص و کمال در مفهوم هم بمعنای چنین حالتی در حدود تعریفی است.

حجة الاسلام پیروزمند: ایشان می‌گویند تمامی انبیاء و اولیاء الهی تا بحال بر وحدانیت خداوند تکیه داشته‌اند ولی ممکن است ادراک این امر، توسعه پیدا کند.

۵/۵- اطلاق حاکی و محکی در مرتبه اجمال و نسبی شدن آن در مرتبه تفصیل و در سه سطح از مقدرات اجتماعی (مفاهیم و ساختار محصولات)

(ج): ما یک محکی از مفهوم داریم که اگر آنرا بعلاوه حدود حاکی کنیم آنگاه آنچه نتیجه می‌شود حاکی و محکی «اجمالی» خواهد بود. در این نوع حاکی و محکی هم که ادعای بداهت راه دارد اساساً بر

پذیرش عمومی تکیه دارد. حال آنکه در حاکی و محکی «تفصیلی» که تعیین حدود پیدا می شود امر، امر تخصصی است. در نوع تفصیلی آن که تخصصی هم هست در واقع می تواند اولین گام را نسبت به عمل داشته باشد ولی قبل از آن صرفاً جهت عمل - و نه تعیین مناسک - بود. حال زمانی که این امر به عملیات ذهنی و سپس عملیات عینی، تناسب و نسبت پیدا کند آنگاه در عملیات عینی به مقدورات، وابسته می شود که این مقدورات هم همان فهم اجتماعی است. و البته این امر، در عملیات ذهنی هم به فهم و رشد تاریخی وابسته می گردد.

پس ممکن است کسی بگوید در حاکی و محکی، مفاهیم نمی توانند مطلق باشند مگر آنکه اجمالی باشند و الا صورت تفصیلی آنها در سه سطح «مفاهیم»، «ساختارها و نظامات اجتماعی» (که رابطه ها یا نسبت های عینی بین انسانها را به دست می گیرند) و نیز «محصولات» تعریف می شوند که این سه رویهم، بستر پرورش غالب اجتماعی می باشند. اما اینکه در این امر، تخلف پذیری وجود دارد؛ جواب مثبت است. چرا که همواره حدود پنج تا سی درصد، نسبت به موجود مختار، امکان تخلف وجود دارد و می تواند جامعه ای که ضد محیط خودش - آنها با حد مقدورات خاص خود در امر تخصیص است - ایجاد کند. «وکان ابراهیم امة واحدة». یعنی حضرت ابراهیم (ع) نسبت به دستگاه باطل، متخلف بود. البته کماکان تخلف در دستگاه حق

نیز برای موجود مختار، قابل تصور است لذاست که می گوئیم اگر پای اقامه حق هم در کار باشد باز حدود پنج تا سی درصد، امکان تخلف وجود دارد.

حجة الاسلام میرباقری: این درصدها از کجا بدست می آید؟

(ج): این درصدها از آنجا بدست می آید که اگر شما محصولات را ملاحظه کنید و صحت را نسبی بدانید بالاخره یا کمال را می پذیرید و یا آنرا قطع می کنید که در صورت قطع کمال، این معنا قابل انتظار است که امکان بازگشت آن کار وجود دارد. ولی اگر بگوئید به نسبتی که کمال را داراست این امر قابلیت پیشرفت دارد آنگاه مطلب بصورت دیگری است.

(س): منظور این بود که درصدهای از پنج تا سی درصد از کجا بدست آمده است؟

(ج): یعنی می فرمائید گاهی هم ممکن است که این درصدها مثلاً به شصت درصد هم برسد.

(س): آیا مبنای اینها هم همان ۱ و ۲ و ۴ است؟

(ج): اگر مبنای ۱ و ۲ و ۴ را که ۷ می شود برداریم (در صورتی که ۷ باشد) آنگاه بایست برای ۲، یک محور متغیر اصلی فرض شود و الا محور متغیر اصلی، در بعض از زمانها به محور تبعی تبدیل می شود. یعنی اگر مساوی شدند دیگر کسی نمی تواند ولایت پیدا کند. پس یک سخن این است که بنا بر مبنای خودمان، ۱ و ۲ و ۴ که ۷ می شود اگر بصورتی باشد که همان فاصله میان ۱ و ۲ عملاً ۲ ورده های بالاتر از آن نیز حفظ شود

آنگاه یک وحدت نظر می‌تواند در عینیت و تحقق، مجرا پیدا کند و الا اگر چنین نشود بایست تزلزل را پذیرا باشید.

اما اگر از نظام «اقامه» سخن می‌گوئید نمی‌تواند از تحقق.... و البته این نظامی است که غیر از نظام «اشاعه و قیام» است. یعنی گاهی می‌بینید که هر دو طرف به این امر مبادرت می‌کنند و هر دو هم شکست می‌خورند و عملاً جای خود را به گروه سوم می‌دهند. در این حال می‌توان گفت آن کسی می‌تواند غالب شود و غلبه آن هم، به وحدت رساندن هر سه نظام را نتیجه دهد که قادر باشد ۷۰٪ به بالا را در اختیار خود بگیرد.

۵/۶- تحلیلی از وضعیت فعلی جامعه ایران در سه سطح

مفاهیم، ساختار و محصولات

اما وضعیت فعلی که جامعه ما که بر وجود نظام ملوک الطوائفی دلالت دارد بگونه‌ای است که یک بخش، بر ارزش پای می‌فشرند و از دیگر بخشها غفلت کرده و می‌گویند التزام به همین بخش هم کافی است! ایشان قائلند اصلاً چرا بایست علیه این التزامات سخن گفت؟! ایشان می‌گویند حملاتی که الآن بر علیه دین می‌شود، بدتر از زمان شاه و ائمه اطهار(ع) تا زمان حضرت آدم(ع) است! ولی متأسفانه ایشان به این نکته توجه ندارند که کسی جلوی سخنرانی ایشان را نمی‌گیرد و آنها را به صرف یک سخنرانی، تحت پیگرد قانونی قرار نمی‌دهد و مانند زمان شهید اول نیست که با نوشتن یک کتاب فقهی، تن به مرگ دهند و با همچون

زمان صاحب «عبارات» نیست که کتابی در خصوص احقاق الحق بنویسند و به شکنجه و مرگ رضایت دهند. آیا غیر از این است که ایشان را با احترام و تکریم در منابر دانشگاه و حوزه و صدا و سیما و کلیه ادارات می‌پذیرند و تا زمانی که شش نفر از فقهای ایشان، قوانین مجلس شورای اسلامی را امضاء نکنند عملاً رسمیتی پیدا نمی‌شود و مادامی که همین فقهاء بعلاوه فقهای دیگر در «مجمع تشخیص مصلحت نظام» حضور پیدا نکنند عملاً «مصلحت» مورد نظر به تصویب نمی‌رسد؟ هکذا همین حضور قوی و پررنگ، در دستگاه قضائی و سایر مراجع مهم وجود دارد و همگی دلالت دارد که شما در صحنه اجتماع غائب نیستید. اما نبایست این حضور به این معنا باشد که نحوه استدلال شما را صرفاً چهار نفر از مریدان خودتان بپسندند و اگر هم نتوانستید خصم را به اشتکات بکشانید امر مهمی نباشد! آیا غیر از این است که معارف دینی ارائه شده از سوی شما بگونه‌ای است که کارآمدی بخش اجتماعی آن و مفاهیم کارآمدش را امضاء می‌کنید در حالی که کارآمدی نظام غیر، بر علیه شماست؟ هکذا همین مشکل در خصوص محصولات نیز وجود دارد. قطعاً دیگر از شما پذیرفته نخواهد بود که بگوئید عجباً که خداوند چه بلائی بر ما نازل کرده است؟ و یا مردم را تابع اهواء بدانید و... اما کافی است که یکبار هم به این امر توجه کنید که معبد اجتماعی، معبد پرورش کفر است چرا که بنا شد معبد اجتماعی،

«مفاهیم، ساختارها و محصولات» باشد و از این خاصیت مهم هم برخوردار باشند که سه نحوه حرکت «نظری، ذهنی و سنجشی» پذیرفته شده و نیز «حرکت در ارتباط میان انسانها با یکدیگر» - اعم از تحقیر و تجلیل و شرافتها و رذالتها - و بالاخره «حرکت صحیح ارتباط نسبت به جهان» را ساماندهی کنند. شما عملاً

رأی می‌دهید که مناسک حرکت اجتماعی انسان بدست کفر باشد حال آنکه آنرا هم اصلاً برای عبادت دنیا معبد نمی‌دانید! مسلماً این نوع نظرات، صحیح نیست.

«و آخر دعویٰنا ان الحمد لله رب العالمین»

فلسفه اصول

طبقه‌بندی مفاهیم «رابطه بین شناخت و حجت»

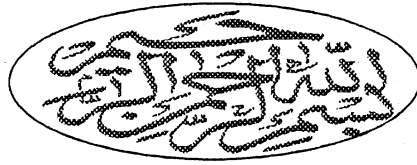
استاد: حجة الاسلام والمسلمین حسینی الهاشمی تنظیم از: گروه پژوهشی - کارشناسی اصول فقه دفتر فرهنگستان علوم اسلامی

بررسی حجت یقین و حجت انشاء عقلانی

فهرست:

- ۱- جمع بندی حجت یقین بنابر مبنای قوم در نزد عقل نظری و عقل عملی..... ۱
- ۲- بررسی حجت یقین در نزد عرف به پذیرش عرفی اعتماد در جامعه..... ۳
 - ۲/۱- یقین عرفی محصول ساختارهای محیط و اجتماع و درگیر دائمی آن با مسئله تکامل..... ۳
 - ۲/۲- عدم حجت یقین عرفی در نزد شرع در صورت حاکمیت جهت حیوانی بر آن..... ۳
 - ۲/۳- تکیه یقین عرفی و اجتماعی به ساختار و ارتباطات اجتماعی در حل نیازمندیها و حیات اجتماعی و درگیر بودن با «یقین فردی»، «یقین علماء» و «یقین انبیاء»..... ۴
 - ۲/۴- بیان تمثیلی در تبیین روابط اجتماعی و ساختارهای پذیرفته شده بعنوان پایگاه یقین عرفی..... ۵
 - ۲/۵- تبیین نظام موازنه قدرت برای ترسیم مشروط شدن یقین عرفی و اجتماعی به آن..... ۶
 - ۲/۶- اصل بودن نظام ولایت در پیدایش یقین عرفی و اجتماعی جدا از صحت و فساد آن..... ۶
- ۳- بررسی «جعل و قرارداد»، «تناسب به فطرت»، و «عقل» بعنوان پایگاه انشاء عقلانی..... ۷
 - ۳/۱- نفی حجت یقین در صورت قراردادی بودن آن بدلیل مساوی شدن حجت و لا حجت و شرح الاسمی بودن آن..... ۷
 - ۳/۲- بررسی اشکالات حجت یقین در صورت تکیه به تالام به ذات و فطرت..... ۷
 - ۳/۲/۱- اجمال و تبیین و ذو مراتب بودن وجدانیات نافی بدهات حسن و قبح ذاتی..... ۹
 - ۳/۲/۲- نفی تکرش انتزاعی نسبت به امور وجدانی و ضرورت دستیابی به شاخصه‌ها و مناسک عمل در ادراکات تفصیلی وجدانی..... ۹

نام جزوه:	فلسفه اصول	تاریخ جلسه:	۷۹/۱۰/۲۲
استاد:	حجة الاسلام والمسلمین حسینی الهاشمی	حروفچینی و صفحه آرایی:	خانم رضوانی
پیاده کننده:	آقای رضوانی	تاریخ انتشار:	۸۰/۱۱/۱۵
عنوان گذار:	حجة الاسلام صندوق	کد بایگانی کامپیوتری:	۰۱۰۹۲۰۸۶
ویراستار:	آقای رضوانی	زمان جلسه:	۲۵ دقیقه
کنترل نهائی:	حجة الاسلام رضائی		



بررسی حجیت یقین عرفی و حجیت انشاء عقلانی

۱- جمع بندی حجیت یقین بنابر مبنای قوم در نزد عقل

نظری و عقل عملی

حجة الاسلام والمسلمین حسینی: بحث درباره

حجیت یقین بود به اینکه اگر احراز عقلی را اصل قرار دهیم و اخبار عرفی و انشاء عقلانی را فرعی بدانیم - همانگونه که در باب برهان این چنین قایل می شوند - آنگاه نسبت به قضیه «یقین ذاتاً حجت است» یک اشکال طرح می شود که مراد از یقین کدام یقین است؟ آیا منظور «یقین منطقی» است که همان قضیه امتناع اجتماع نقیضین است؟ این یقین، یقینی است که عقل می گوید اگر نفی بشود تسلسل حاصل می شود و تسلسل محال است و لکن اگر مراد از یقین، «یقین فلسفی» باشد که یک ماده ای در حکم کردن آن، دخالت

دارد، عقل چنین حرفی را نمی زند. «عقل» حق دارد در موضوع قضیه خودش شرط کند آنگونه که شرع حق دارد. بنابراین از راه احراز عقل نظری، حجیت تمام نمی شود مگر یقین منطقی و یقینی که هر ماده ای در آن باشد غیر از ماده خود هستی ولو یقین، یقین فلسفی باشد، برای عقل محل تامل است مخصوصاً اگر یقین مصداقی باشد که دو اشکال نسبت به آن قابل طرح است؛ یعنی اشکال دوم آن این است که باید بر اساس ماده اخذ شده در فلسفه، هم حجیت و هم یقین را تعریف کند. و اگر حجیت را هم به تناسب دو اختیار و به تعبیری به کیف عمل تعریف نماید، باز یقین را به عنوان یک حالت تعریف می کند که نمی تواند یقین، حجیت داشته باشد.

بنابراین اگر حجیت، تناسب کیفیت شد آنگاه "یقین به تناسب دو کیفیت" محل کلام است. چون یقین، یقین منطقی نیست بلکه یقین فلسفی است که تناسب بین دو اختیار را ملاحظه می‌کند؛ یعنی هم در تعریف ماده و هم در تعریف تناسب دخالت کرده است.

حال یک فرض این است که حکم در قضیه، منطقی نباشد بلکه حکم، عرفی باشد؛ یعنی یک فرض این است که «یقین ذاتاً حجت است» یک حکم عرفی است. چون عرف حکم می‌کند به اینکه «یقین ذاتاً حجت است». البته قبلاً یقین انشائاً به حکم عقل عملی، بحث شده است که در اینجا نیز به آن اشاره می‌شود. فرض دیگر نیز این است که حکم، عقلانی باشد.

۲ - بررسی حجیت یقین در نزد عرف به پذیرش عرفی اعتماد در جامعه

آیا عرف می‌تواند به حجیت یقین حکم کند یعنی آیا می‌توان در تعریف حجیت یقین اخذ به عرف کرد؟ توجیه مطلب این است که عرف می‌گوید من با "اعتماد" می‌توانم کار کنم. چون ارتباطات عرف به اعتماد بازگشت پیدا می‌کند. معنای "اعتماد" این است که شخص موافق با فهمش عمل می‌کند و عرف نمی‌تواند اعتماد را کنار بگذارد. چون اگر عرف، اعتماد را کنار بگذارد نظام ارتباطاتش فرو می‌ریزد. برای این اعتماد هم استظهار اجتماعی است؛ یعنی یک تاجر ۵۰

ساله که در کلیه معاملات، قولهایی را که داده به آنها عمل کرده است، یک عملی را تکرار می‌کند. عرف اصلاً کاری به این ندارد که از نظر منطقی آیا منطقیست صحیح است یا فاسد. همچنین عرف اصلاً کاری ندارد به اینکه فرد از روی ریای تام یک کاری را انجام داده می‌دهد یا خیر؟ متشرعه هم این را قبول دارد؛ یعنی متشرعه، قول سنی ثقه را قبول می‌کند. سنی ثقه کسی است که در اصول اعتقادات نقص دارد ولی برای هویتش یک اعتباری قایل است که حاضر نیست آنرا رایگان خرج کند، یعنی برای خودش یک شأنی قایل است که حاضر نیست شأنش را به آسانی خرج کند. کسی که در نزد مردم ثقه است، برای وزن اجتماعی خودش قدری قایل است که حتی حاضر است بر علیه خودش و یا نزدیکانش نظر بدهد. این هم در روایت هست و هم در تجارت و در امور مختلف دیگر که شخصی ثقه و مورد اعتماد می‌شود. این "اعتماد" آن اعتمادی نیست که در برهان بحث می‌شود می‌گویند اصلاً جامعه بوسیله این اعتمادها برپاست.

پس می‌توان «یقین ذاتاً حجت است» را به «پذیرش عرفی اعتماد» برگردانیم و بگوئیم عرف، یقین را در مرتبه بالای اعتماد فرد به اینکه یک موضوعی وجود دارد حجت می‌داند. وقتی که می‌گوئیم «یقین داریم»، اگر این قول یک قول صادقی برای فرد باشد معنایش این است که اعتماد دارد. مثلاً فرد یقین دارد که این آب است. این کاری به کشف خلاف و کشف باب

منطقی و امثال اینها ندارد؛ یعنی اگر یقین و یا اعتماد که درجه پائین تری از یقین است نباشد، عملی اتفاق نمی افتد. یقین از خصوصیات روحی فرد است همانگونه که اعتماد از ویژگیهای جمع است. این اعتماد یک حالت روحی توطین است. حالا می توانیم بگوئیم حاکم در قضیه عرف و پذیرش عمومی نسبت به حالت است یا نمی توان چنین سخنی را گفت؟

۲/۱- یقین عرفی محصول ساختارهای محیط و اجتماع و

درگیر دائمی آن با مسئله تکامل

اگر عرف چنین چیزی را قایل باشد و بگوید ملاک اطاعت و عصیان، میزان اعتماد است و یقین، بالاترین سطح اعتماد است که فرد نسبت به مقدمات دارا شده است؛ بنابراین نمی توان نسبت به آن اخذ کرد. سؤال اول این است که آیا یقین برای خود فرد حاصل می شود یا برای جمع؟ آیا یقین یک یقین اجتماعی است یا یقین فردی؟ ثانیاً مسئله حجیت است.

حال اگر کسی بر خلاف نظر عرف یقین کرد آیا عرف از یقین خودش صرف نظر می کند؟ کلیه قضایائی که در علوم در باب تحولات پیدا شده است عرف مقاومت کرده و یقین عرفی برابر یقین شخص بوده است. حتی یقین عرفی یقینی است که حتماً شرع نسبت به آن نظر و اعتراض دارد. یقین عرفی همان «و جدنا آبائنا» است. کل بت پرستیها، از یقین عرفی است. ۲/۲- عدم حجیت یقین عرفی در نزد شرع در صورت

حاکمیت جهت حیوانی بر آن

بنابراین یقین عرفی، محصول محیط و ساختارهای آن است و با تکامل حتماً درگیر است. از اینرو اگر جهت حاکم بر یقین عرفی، جهت فاسد باشد، مورد اعتنا نیست و حجیت ندارد. حتی اسلام بر خلاف یقین عرفی که جهت آن حیوانی است، موضع گیری می کند و موقن نسبت، آنرا لقب «میت» می دهد. «آنک لا تسمع الموتی»^(۱) یقین اجتماعی که بر خلاف انبیاء بوده است، قابل احصاء هستند و در قرآن هم بسیار فراوان می باشند. همه یقینهایی که در آن برای شکستن آنها به عقل رجوع داده شده اند. همانند آنچه را که جناب ابراهیم علیه السلام عمل نموده است. و لذا ایشان می گویند: این بتها که حرف نمی زنند! چون برابر ایشان یقین اجتماعی قرار داشته است.

اصولاً یقین اجتماعی فاسد، ناشی از نظام و ساختارهای سیاسی، فرهنگی و اقتصادی فاسد است؛ به بیان بهتر ولایت فاسد اجتماعی، حالتی جازم اجتماعی را - لا اقل - برای قشر مستضعف بوجود می آورد. البته ممکن است یک اقشاری دارای قدرت روحی و ذهنی بالائی باشد که قدرت تردید در یقین اجتماعی را دارد. می دانیم که یقین اجتماعی یک امر بسیار مهمی است. اگر بخواهید یقین عرفانی، فلسفی و فقهی را تکامل بدهید تحمل آن برای اهلش بسیار مشکل است اعم از اینکه در جهت منافع فرد و یا در

۱- نمل / ۸۰ و «فانک لاتسمع الموتی» (روم / ۵۲)

جهت منافع جمع باشد. حتی اگر بخواهید مطلبی را اصلاح کنید آنهم با کمال مقدمات که مانند روز روشن باشد، با واکنش شدید مواجه می‌شوید. چراکه اساساً یقین عرفی، خلق می‌آورد و خلق هرگز تغییر را نمی‌پذیرد. به عبارت دیگر $2 \times 2 = 4$ گاهی برای انسان - معاذالله - همانند قضیه توحید و یا مانند قضیه ولایت معصومین (ع) غیر قابل تردید است. بنابراین یقین اجتماعی فرد را نمی‌توان به راحتی تغییر داد مگر با عنایت معصومین آنهم اگر زیر چتر ساختارهای جامعه الحادی تنفس نکند و ساختارهای غرب و شرق بر آن حاکم نباشد و برایش فقط یک امر بالاتر - که امر ولایت است - اصل باشد. الآن متدینین از قضیه سرمایه‌گذاری خارجی و مانند آن به مراتب کمتر رنج می‌برند تا لابی‌گری و تخلف افراد جامعه در احوال شخصیه و امور نیازهای اقتصادی یا نیازهای جنسی و یا نیازهای شخصیتی و ریاستی؛ یعنی این دسته از تخلفات قطعاً به نظرشان منکر می‌آید تا مسأله سرمایه‌گذاری خارجی. بنابراین کاملاً روشن است که نمی‌توان به حجیت عرفی شرعاً و عقلاً تکیه کرد.

حجة الاسلام میرباقری: البته «یقین فردی حجت است عرفاً» موضوع بحث بود.

۲/۳ - تکیه یقین عرفی و اجتماعی به ساختار و ارتباطات اجتماعی در حل نیازمندیها و حیات اجتماعی و درگیر بودن با «یقین فردی»، «یقین علماء» و «یقین انبیاء»

(ج): یقین فردی از کجا پیدا می‌شود؟ عرف

می‌خواهد به یقین، حکم کند. حال آیا اولین یقینی را که فرد برخوردار می‌شود، یقین پذیرفته شده اجتماعی است یا یقین مقابل خودش می‌باشد؟ عرف، یقین را از انبیاء می‌بیند.

دوباره تکرار می‌کنم این یک نکته ظریفی است. عرف چه نوع یقینی را حجت می‌داند؟ آیا عرف یقین پذیرفته شده خودش را که بر پایه ساختارهای خودی بدست آمده حجت می‌داند یا یقین فرد ولو علیه خودش باشد؟ عرف، فرد را الزام می‌کند که یقینت را بشکن و الا تو را می‌کشم و در آتش می‌اندازم و می‌سوزانم! برای حضرت ابراهیم (ع) عرف، آتش درست کرد. عرف نسبت به وفاداری خودش به بت، برابر یقین حضرت ابراهیم (ع) ایستاد. نسبت به نبی اکرم (ص) هم در قرآن آمده است «لکم دینکم ولی الدین» یعنی دین شما برای خود شما و دین من هم برای من. با تکیه به یقین عرفی مشرکین و بت پرستان بود که ابوسفیان توانست ۸۰ جنگ علیه پیغمبر راه بیندازد. عرف، یقین شخص را مشروط می‌پذیرد و حجت میداند یعنی یقینی که در ساختار خودش شکل گرفته باشد. به تعبیر دیگر یقین را می‌پذیرد به شرطی که بر مبنای یقین اجتماعی یا تحت ساختار یا نظام ولایت و یا جهت پذیرفته شده اجتماعی بوجود آمده باشد. عرف نه یقین متکامل عقلاء را می‌پذیرد و نه یقین مربوط به انبیاء را. عرف به شدت با این یقینها مقابله می‌کند. علت این امر هم این است که اعتماد عرف به

چرا؟ چون حالت، جایگزینی مهره‌ها را متناسب با مناصب ساختاری می‌پذیرد. اینکه می‌گوئید اعتماد به تجارت منشأ این می‌شود که فرد مورد اعتماد محل

ساختار و ارتباطات اجتماعی در حل نیازمندی‌هاش کامل است. عرف معتقد است که اگر ساختار، وجود نداشته باشد حیات اجتماعیش از بین می‌رود.^(۱)

۲/۴ - بیان تمثیلی در تبیین روابط اجتماعی و

ساختارهای پذیرفته شده بعنوان پایگاه یقین عرفی

به هر حال این حکم که «یقین عرفاً حجت است» قطعاً این حکم شرعاً و عقلاً ممضاً نیست چون عرف، یقین شخصی متناسب با ساختارها و بر پایه نظام پذیرفته خودش را می‌پذیرد. به عبارت دیگر آیا عرف پایه دارد یا خیر؟ «ارتباط» پایه عرف می‌باشد. یک طرف «اعتماد» و طرف دیگرش هم ساختار و نظام اعتماد است. اصولاً ساختار، بستر پرورش یقین فردی است و یقین خاص را امضاء می‌کند. الآن ۲۰ سال از انقلاب گذشته است، با وجود اینکه می‌دانیم مالکیت خصوصی قطعاً با مالکیت شخصی و مالکیت شرعی تفاوت دارد، آئین نامه مالکیت خصوصی مربوط به نظام سرمایه‌داری حاکم است که با سازمان تجارت جهانی و کلیه دیگر مظالم عالم نیز سازگار است. البته همچنین است بخش سیاسی و فرهنگی که عرف شدیداً استیحاş دارد از اینکه این ساختارها شکسته شود. حالا یک بازاری متدین مادام که سازمان تجارت جهانی و قراردادهای خارجی را نشناسد با شما همراهی می‌کند.

بنابراین پذیرش ولایت، اساس پیدایش ساختارها و ساختارها اساس پذیرش حالت می‌باشند.

۱- یک پیرمردی دوره مصدق را به یاد داشت که مردم اول از مصدق طرفداری می‌کردند و بعد علماء با مصدق مقابله کردند و مصدق‌ها هم با دین برخورد بد کردند و در آن زمان از شعار زنده باد شاه حمایت می‌شد و از طرف عده‌ای از روحانیون تأیید می‌شد آنهم بخاطر دفع افسد به فاسد برای افسر را به فاسد دفع کند. این پیرمرد از نظر اعتقادات محکم و راسخ بود اما قدرت تحلیل اجتماعی نداشت. وقتی در تظاهرات علیه شاه شعار مرگ بر شاه داده می‌شد، برای ایشان خیلی ناگوار بود. هر چه هم دلیل آورده می‌شد و مقدمه‌چینی می‌شد تا ذهنیتش برگردد، اصلاً قبول نمی‌کرد. حتی به خاطر همین تظاهرات علیه شاه، خانه‌نشین شد و دق کرد و مرد در حالیکه هیچ نفعی هم از شاه به او نمی‌رسید. این پیرمرد می‌گفت وضع چقدر بد شده است که همه مردم می‌گویند مرگ بر شاه! ما می‌گفتیم الحمدلله رب العالمین وضع چقدر خوب شده است!

بنابراین می‌بینیم وقتی ساختار اجتماعی اندک تغییر می‌کند به نظر ایشان و امثال ایشان می‌رسد که عالم بهم خورده است. البته خیال نکنیم که ما مستثنی هستیم. هر چند که عرف زمان ما درجه‌اش بسیار بالاتر از عرف آن زمان است؛ یعنی ما در یک سطوحی حتماً این چنین هستیم. بله ممکن است کسی پایه‌های منطق را زیرورو کند که این یک سخن دیگری است. اصولاً علت اینکه گمانه توسعه پیدا نمی‌کند و در حد تعمیر باقی می‌ماند، همین مطلب است. گمانه وقتی می‌تواند از ساختار تجاوز کند و مشقت نشود و دچار سردر گمی نگردد که تکیه‌اش به معصومین(ع) باشد یعنی اگر استثنائه به نور معصومین(ع) نباشد حتماً گمانه بالا در یک سطحی به جریزه و جنون تبدیل می‌شود. پس اگر بخواهد توسعه گمانه هماهنگ صورت گیرد، یا باید به ائمه نار و یا ائمه نور متصل باشد که بحث اتصال آنرا در باب «انشاء» اشاره کردیم.

مراجعه همه باشند آنهم در نوع خاصی از معامله که در ساختار وجود دارد و شما توجه نمی‌کنید که ایشان مدیر توزیع و در واقع گزینش در مدیریت رفتار گروهی شد. این عین انضباطات یک ارتشبد یا تیمسار است که او هم یک خلق و انضباط پیدا کرده است و بر اساس یک کارهایی به اعتماد می‌شود. عین آن کسی که دکترا دارد به او هم نسبت به بیان یک مطالبی اعتماد می‌شود. اینکه امتحان، توبیخ و تشویق و... را در امر اداره پیش‌بینی می‌کنیم، بخاطر این است که انضباطات ذهنی برای افراد بوجود بیاید. انضباطات ذهنی در قدم اول آموزش و در قدم دوم پرورش روحیه برخورد به موضوعات، محسوب می‌شود. یعنی یقین در ساختار، منازل مختلف متکلیف شده عهده‌دار است و آن یقین، کلاس‌ه حالت می‌آورد. خیال نکنید که فقط یک عارف و یک عالم عادل دارای ملکه عدالت است، عدالت متناسب با منصب در موضوع خودش غیر از این است که شما بگوئید سوء استفاده می‌کند یا خیر. یعنی اگر تصمیم‌گیری مناسب، ملکه یک مدیر کل نشود و یک خط در میان اشتباه بکند دیگر او قادر به امر اداره نخواهد بود. اگر یک مدیر تقویم را ببیند بعد تصمیم بگیرد که چگونه حرف بزند دیگر نمی‌تواند او مدیر کل بشود. بلکه مدیر کل آنست که کلاس کارش ملکه‌اش می‌باشد، دقت دارد که مراجعین او چه کسانی هستند تا با او چه نوع برخوردی را بعمل بیاورد؛ آیا با او به گرمی برخورد کند یا به سردی؛ دریچه سطحی و با چه

اصطلاحاتی به گرمی و سردی برخورد کند؛ دیگر هر اصطلاحی را هر جا بکار نمی‌برد؛ نحوه بلند شدن و نشستن را به خوبی میداند؛ این کلاس از کار برای مدیریت هم پذیرفته شده است. اینکه می‌گویند فلانی، مدیر موفقی است یعنی چه؟ عین این مطلب در میان روحانیون نیز مشاهده می‌شود. مثلاً می‌گویند آدم وزینی است، آدم معتدلی است، با یک غوره، ترش و با یک مویز، شیرین نمی‌شود؛ این به معنای داشتن ملکه است. «ملکه» یعنی جایگاهی در ساختار که این مهره برای اینجا خوب است یعنی یک نوع یقین خاص متکیف به کیف در فرد محقق شده است. بنابراین ساختارهای اجتماعی و نظام ولایت حاکم بر جامعه، یقین متناسب با کلیه مراتب خودش را قطعاً پذیرا است و اساس پذیرش آن هم می‌باشد. پذیرش نظام ولایت، تصمیم‌سازیها و تصمیم‌گیریها باید دارای سطوح باشد. یک ساختار، یقین در دستگاه خودش را می‌پذیرد و یقین ضد دستگاه خودش را نمی‌پذیرد. پس یقین فردی بر ضد خودش را نمی‌پذیرد.

۲/۵ - تبیین نظام موازنه قدرت برای ترسیم مشروط

شدن یقین عرفی و اجتماعی به آن

حال یک مطلب دیگری را عرض می‌کنم. عرف یقین ضد خودش را از ساختاری که در موازنه قدرت در مقابل باشد، مشروط می‌پذیرد. حال مفهوم این مطلب چیست؟ یقین فردی که در موازنه قدرت نمی‌آید از بین می‌رود ولی اگر کسی شخصاً یک تشکیلات اجتماعی

در یک کشور دیگری راه انداخت و هم در سیاست هم در فرهنگ و هم در اقتصاد عدل مساوی شد، می‌گوید حالا با هم قسمت کنیم. دیگر اصلاً نمی‌گوید یقین من ضد یقین شما است بلکه مشروط عمل می‌کنند و از منافع مشترک سخن می‌گویند.

یک مثال در باب یقین طرح می‌کنم. تعدادی از افراد حزب اللهی که -از رده پائین جامعه هم بودند - در یک هیئتی دعوا کردند و پس از دعوا دو دسته بوجود آمدند. آنهایی که ثروتمند و متمکن و قوی بودند، در یک دسته قرار گرفتند؛ این دسته هم در نزد مرجعیت و هم در نزد دستگاه سیاسی و اقتصادی وزن داشتند. اما بر عکس طرف مقابل اصلاً از جایگاه خاصی برخوردار نبودند و در ابتدای امر هم شدیداً مورد اتهام قرار می‌گرفتند. این دسته با تلاش و پشتکار توانستند یک حسینی بخرند و آنرا در چهار طبقه بسازند. من در آنزمان با یکی از ثروتمندان دسته اول که خیلی هم به افراد دسته دوم بد می‌گفتند، برخورد کردم و گفتم: اینها آدمهای بسیار محترم و کارآمدی هستند و الآن حسینیهای ساخته‌اند کم چندین میلیون قیمت دارد. این بود که آنها اصرار می‌کردند تا ما ریش سفیدی کنیم و آنها را صلح بدهیم. این فردی که تا پنج سال قبل آنها را به فساد اخلاقی متهم می‌کرد و از ما می‌خواست که جلو هیئت آنها را با کمک دولت بگیریم، می‌گفت اینها افراد بسیار خوبی هستند. وقتی من از آنها دلیل خواستم گفتند: چون حسینی چهار طبقه ساخته‌اند! این به این

معناست که برای آنها قدرت جذب سرمایه (کارآمدی) در موازنه قدرت معنا دارد و یک حقیقت قابل پذیرش است.

۲/۶ - اصل بودن نظام ولایت در پیدایش یقین عرفی و اجتماعی جدا از صحت و فساد آن

در سطح کمی بالاتر اینکه شما قدرت نظامی، اقتصادی و فرهنگی داشته باشید. همانگونه که در سازمان ملل قطب ضد سرمایه داری با قطب سرمایه‌داری باهم حاضر شدند که برای خود تقسیم کنند و اصلاً به یکدیگر نگفتند که در عرف ما حرف شما باطل است و باید تا آخر کار باطل باشد بلکه فقط در سطح خرد و برای تحت چتر و تحت ساختار و برای حفظ ساختار و نظام ولایت باطل است. به عبارت دیگر نظام ولایت اصل در «یقین عرفاً» اصل است نه در صحت و فساد آن.

۳ - بررسی «جعل و قرارداد»، «تناسب به فطرت» و «عقل» بعنوان پایگاه انشاء عقلانی

به نظر می‌رسد که در باب یقین عرفی و انسباق آن، مطلب تمام شده است و حالا به بررسی «انشاء عقلانی» می‌پردازیم. چنانچه یقین را به عقل عملی برگردانیم و بگوئیم حکم، مربوط به عقل عملی است، اگر غرض از عقل عملی بنابر مبنای آقایان باشد یعنی حسن و قبح عقلی بر حکم «یقین ذاتاً حجت است» اصل باشد، بر این مطلب اشکال وارد است. اشکال این است که تعریف یقین - یعنی حالت - و به تبع تعریف

حجیت را یا به «جعل» و یا به «تناسب با فطرت» و یا «عقل» بر می گردانید.

۳/۱ - نفی حجیت یقین در صورت قراردادی بودن آن
بدلیل مساوی شدن حجت و لاجت و شرح الاسمی بودن آن

پس در تعریف یقین یعنی موضوع حکم و تعریف نسبتی که می خواهیم به آن بدهیم (حجیت) به این سه امر تکیه می شود، یعنی می خواهیم بگوئیم این حد اصغر و این هم حداکبر و آنهم نسبت حکمیه است که در واقع حجیت را بر آن یقین حمل کنیم. آیا در تعریف از حجیت می توانیم بگوئیم جعلی صرف و قراردادی محض است؟ این یک فرض است. پس یک سخن این است که یقین مربوط به دستگاه عقل عملی است و موضوع و نسبتی را که بر آن حمل می کنیم هر دو قراردادی محض هستند؛ یعنی تعریف حجیت به هیچ مرتبه ای از واقعیت بر نمی گردد می گوئیم می تواند جعل کند؛ یعنی برای او قوه ای است که می تواند جعل کند و قرار دهد همانند قول یکی از آقایان که می گفت مثل شاه بازی بچه هاست که یکی از بچه ها شاه می شوند و دستور می دهد. دیگر نباید کسی بپرسد که وقتی دستور می دهد پایه آن چیست چون باهم اعتبار کرده اند و کسی که پذیرفته بایستی قبول کند. پس یک فرض این است که تعریف حجیت و یقین به قرارداد بازگشت پیدا نکند. در این فرض حجیت و لا حجت به تحلیل عقلی برابر است. چون پایه اش به صرف قرار

بازگشت کرد. سنگ هم روی سنگ بند نمی شود.

(س): یعنی آیا حتی به پذیرش اجتماعی هم شرط نکنیم؟

(ج): در بحث یقین عرفی، نقض پذیرش اجتماعی را بیان کردیم و آنرا رد نمودیم.

(س): می گوئیم احکام عقل عملی مشروط به پذیرش است.

(ج): مشروط به پذیرش بدین معناست که قدرت عمل داشته باشد و لو کافر باشد. لذا اصلاً معنای حجیت از بین می رود، به معنای تبعیت از ولایت است بگونه ای که اگر ولی او ولی حق شد، حق است و اگر باطل باشد باطل است. اما خودش چکاره است؟ وقتی که عرف را مقدم بداریم، دیگر جایی برای طرح این سخن نیست. اگر "قرار" در نفس حجیت قابل اخذ باشد مانند این است که ضدش هم قابل قرار باشد و بگویند یقین عندالعقلاء حجت نیست. بنابراین مساوی می شود که بگویند یقین حجت است یا بگویند یقین، بعضی از مواقع حجت است. همانند اسم گذاری که اسم کسی را آقای حجت می گذارد. چون معنای "قرار" غیر از این نیست. به هر حال پایه اش به اسم گذاری برمی گردد و اگر پایه اش به اسم گذاری برگشت، کلیه تبعاتش هم اسمی می شود.

۳/۲- بررسی اشکالات حجیت یقین در صورت تکیه به تلائم به ذات و فطرت

حال یک فرض این است که ما بگوئیم تعریف موضوع حکم عقلانی و موضوع عقل عملی به تلائم به ذات و خود فطرت برمی گردد. در این فرض دیگر قرار در کار نیست. یعنی تعریف یقین به تلائم به ذات برمی گردد. به دیگر سخن همانگونه که حسن و قبح رأساً از ادراکات عقل عملی است، یقین نیز از احکام عقل عملی است رأساً و ابتدائاً.

۳/۲/۱- اجمال و تبیین و ذو مراتب بودن وجدانیات نافیه بدهات حسن و قبح ذاتی

هكذا می توان مدعی چنین فروشی درباره تعریف حجیت نیز شد. البته مجبورید یک مرتبه اجمال و یک مرتبه تبیین برایش فرض کنید. شما می توانید درک وجدانی نسبت به آنرا نمی توانید در تبیین ادعا کنید. یقین حتماً ذو مراتب است. نمی توان حالت را ذو مراتب ندانست؛ یعنی هم موضوعاً و هم موضوعات و هم از نظر آثار. حالات انسان هنگامیکه غضب دارد و یا هنگامی که شرمگین است و یادچار ضعف و فتور شده است و هنگامی که قوت دارد کاملاً متفاوت است. انسان وقتی دچار فتور و سستی می شود دیگر نای حرف زدن را هم ندارد؛ بسیاری از کارهایی را که قبلاً همت شدید برای انجام آن داشت دیگر نظر و نگاهش مأیوسانه است. نه تنها جزمیت ندارد بلکه منع از جزمیت غیر نیز می کند. می گوید ما می خواستیم این کار

را انجام بدهیم شدنی نیست بسیار هم جدی بودیم ولی نمی شود. اینجاست که عزائم یعنی تصمیم های محکم شکسته می شود. «عرفت الله بفسخ العزائم و حل العقود و نقض الهمم»^(۱) عزم، قبل و بعد و تغییر و تکامل دارد، با یک دیگر نسبت دارد. چه نوع یقینی را می گوئید وجدانی است؟ آیا مراد شما حد اجمال آن است و یا حد تبیین آن؟ اینکه فوراً گفته اند وجدان یا فطرت حکم می کند به اینکه این یقین است، کفایت نمی کند. پس در تعریف یقین و در مورد اجمال و تبیین آن و یا درباره خصوصیات آن نمی توان ادعای وجدانی بودن کرد؛ یعنی علم وجدانی انسان در مسیر تغییر است. بنابراین اول باید دید حجیت چیست تا بعد نسبت به اینکه یقین حجت است چگونه سخن بگوئیم. اگر حداقل حجیت مربوط به حداقل یقین است، در این صورت می گوئید بنا شد ما حجت را تمام کنیم حالا حداقل حجیت به چه معناست؟

۳/۲/۲- نفی تکرش انتزاعی نسبت به امور وجدانی و ضرورت دستیابی به شاخصه ها و مناسک عمل در ادراکات تفصیلی وجدانی

ما قبلاً از مراتب مختلف یقین و مراتب مختلف حجیت نظامی درست کردیم. این سخن که تلائم بالذات در این قضیه اصل است و حکم وجدانی که حکم عقل عملی است پایگاه آن است، در تفصیل

قطعاً صحیح نیست برای اینکه این نوع نگاه، اصلاً به درد عمل نمی خورد. چراکه شما شاخصه عمل می خواهید و می خواهید تکلیف خود را نسبت به حالت معین کنید. بحث انتزاعی و مفهوم یقین و مفهوم حجیت به تنهایی مطرح نیست تا بتوانید حداقل آنرا با جنس و فصل تمام کنید بلکه بحث «تعین» مطرح است. این نکته مهمی است. «یقین» حتماً تعریف تفصیلی است و نه وجدانی. ادراک وجدانی بدون سنجش، قدرت تعین ندارد و در نظام نمی تواند نسبت را برقرار کند چراکه اصل در نسبت، سنجش است و اگر می خواهید اینگونه بگوئید که کل یقینهایی که مقابل هم

قرار می گیرد همانگونه در یقینهای عرفی گفتیم، دو یقین روبروی هم قرار می گیرد آیا این دو فطرت است؟ آیا تناقض فطریات است؟ یقین علل و اسباب پیدایش دارد تا حدود پیدا می کند؛ مقدمات دارد تا حدود پیدا می کند. انبیاء رجوع به وجدان می دهند ولی زمانی است که کنار آن معجزه است؛ رجوع به عقل می دهند و اینگونه نیست که وجدان به تنهایی کار را تمام بکند. سرفصل سوم این است که هم از یقین و هم از حجیت تعریف عقلی ارایه گردد که قبلاً گذشت.

«والسلام علیکم ورحمة الله وبرکاته»

فلسفه اصول

طبقه‌بندی مفاهیم «رابطه بین شناخت و حجت»

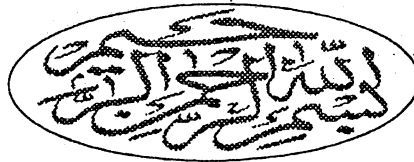
استاد: حجة الاسلام والمسلمین حسینی الهاشمی تنظیم از: گروه پژوهشی - کارشناسی اصول فقه دفتر فرهنگستان علوم اسلامی

بررسی عرفی یا عقلائی بودن بداهت یقین و فرق آن با بداهت هستی در عقل نظری

فهرست:

- ۱- بازگشت حکم حجت یقین به وجدانیات نه درک از هستی در عقل نظری ۲
- ۱/۱ - علت تفکیک عقل عملی از عقل نظری در نزد قوم به فصل ممیز مناشیء درک در آنها ۲
- ۱/۲ - حرکت و عمل و اراده، موضوع عقل عملی و اذعان به نسبت، موضوع عقل نظری ۳
- ۱/۳ - بدیهی بودن حالت یقین و جریان صدق و کذب، صحیح و غلط در کیفیات یقین و متیقن به یقین ۳
- ۱/۴ - شاخصه بدیهی و وجدانی بودن یقین، واسطه قرار گرفتن آن نسبت به کلیه قضایای عقل عملی ۴
- ۱/۵ - طرح سه احتمال پیرامون حجت یقین در عقل عملی ۴
- ۱/۶ - بدیهی بودن یقین بعنوان واسطه جریان اراده در عمل و نظری بودن متیقن بالیقین (کیفیت یقین) ۴
- ۱/۷ - بررسی تعریف بداهت در نزد قوم و تطبیق آن به حد اولیه در عقل عملی و مقایسه آن با بداهت حسی در عقل نظر ۶
- ۲- بدیهی و ضروری بودن یقین بمعنای تناسب با ذات به عنوان پایگاه احکام عقل عملی و امتناع نفی آن در قضایای احکام عقل عملی ۷
- ۲/۱ - بررسی تمثیلی ضرورت و امتناع در پذیرش عقل عملی ۹
- ۲/۲ - داین همایی حالت تناسب، بمعنای جریان اراده در کیفیات از طریق تناسب ذات ۱۰
- ۳- بررسی عقل عملی در دیدگاه علمای اخلاق (علم النفس) ۱۱
- ۴- جمع‌بندی بحث: عرفی و عقلائی بودن حجت ذاتی یقین و نفی عقلائی بودن حجت بر مبنای کلام قوم ۱۲

نام جزوه :	فلسفه اصول	تاریخ جلسه :	۷۹/۱۰/۲۸
استاد :	حجة الاسلام والمسلمین حسینى الهاشمى	حروفچینی و صفحه آرایی :	خانم رضوانى
پیاده کننده :	آقای نیک منش	تاریخ انتشار :	۷۹/۱۱/۲۲
عنوان گذار :	حجة الاسلام صدوق	کد بایگانی کامپیوتری :	۰۱۰۹۲۰۸۷
ویراستار :	آقای نیک منش	زمان جلسه :	۶۵ دقیقه
کنترل نهائی :	حجة الاسلام رضائى		



بررسی عرفی یا عقلائی بودن بداهت یقین و فرق آن با بداهت هستی در عقل نظری

درک از حجّیت و نسبت بین یقین و حجّیت هم امری بدیهی است؟

اگر کسی چنین ادعائی کند دیگر ضرورتی ندارد تعریف از یقین و حجّیت، توسط عقل صورت بگیرد تا بگوئیم موضوع برای حکم عقل و یقین منطقی است؛ و این هم یقینی است که عقل نمی تواند آنرا رد کند چرا که اساس تمامی قضایای آن است و عملاً سر از تسلسل در می آورد. و اگر قرار باشد ادعا کند یقین، حجت نیست حتماً هیچ حکمی از آن در یقین منطقی نمی تواند حجت باشد. حال آیا چنین امری را می توان عیناً در مورد عقلاء یا عرف ادعا کرد؟

حجة الاسلام میرباقری: توضیح بیشتری بفرمائید که ما در مورد عرف و عقلاء چه می گوئیم؟

حجة الاسلام والمسلمین حسینی: بحث این جلسه نیز کماکان دقت بیشتر پیرامون این مطلب است که اگر بگوئیم بداهت یقین، بداهت عقلائی یا عرفی است آیا می توان شاخصه ای را برای آن معرفی کرد؟ یعنی آیا می توانیم بگوئیم اولاً درک از نفس «یقین»، بالبداهه عقلائی است و ثانیاً درک از خود مفهوم «حجّیت»، عندالعقلاء بدیهی است و ثالثاً «نسبت حکمیة» میان یقین و حجّیت هم مانند قضیة «الکل اعظم من الجزء» در قضایای عقلی است؟ یعنی همانگونه که در آنجا می گوئیم مفهوم «جزء» و «کل» و «حکم» بدیهی است آیا می توان چنین ادعائی را هم در اینجا مطرح کرد؟ علاوه بر این آیا می توان عین همین ادعا را در مورد عرف نیز مطرح کرد و گفت درک از یقین - و نه تحلیل آن - عندالعرف بدیهی است همچنانکه

۱ - بازگشت حکم حجیت یقین به وجدانیات نه درک از هستی در عقل نظری

(ج): چنین بگوئیم که اولاً عندالعلاء این، حکمی بدیهی است و به تعبیری، در نزد عقل عملی و بدون تحلیل عقل نظری حتماً حجیت تمام است. ثانیاً اگر شما نسبت میان حجیت و یقین را بدیهی می‌نامید و بخواهید تعریف موضوع این حکم - و به تعبیر بهتر موضوع (یقین) و محمول (حجیت) - را در عقل ببرید حتماً مورد اجازه آن قرار نخواهد گرفت. چراکه درک از خود یقین هم عندالعلاء، بدیهی است. یعنی به عبارتی چنین بگوئیم که گاهی می‌توان یقین را از پایگاه عقل نظری، مورد تحلیل قرار داد که صرفاً در این هنگام می‌تواند برای آنچه شما قائل شدید موضوع قرار گیرد. اما گاهی هم چنین می‌گوئید که اساساً عقل عملی در خصوص مثلاً حسن و قبح سخن می‌گوید که پایه آن حتماً به نحوه درک تحلیلی باز نمی‌گردد بلکه صرفاً به این امر بازگشت دارد که انسان، امری را زیبا و امری دیگر را زشت می‌بیند لذا فی الواقع به وجدان بازگشت دارد که آنهم چیزی جز فطرت نیست اما نه فطرت عقل نظری که در مثل قضیه هستی است.

اصولاً حسن و قبح، زشتی و زیبایی، لذت و الم، خوف و رغبت و... همگی اموری هستند که مربوط به حالت و وجدان می‌باشند و واضح است که درک از حالت، غیر از تحلیل از درک حالت است. چراکه تحلیل آن، مربوط به عقل نظری است ولی خود آنها، موضوعات عقل عملی محسوب می‌شوند.

۱/۱ - علت تفکیک عقل عملی از عقل نظری در نزد قوم به فصل ممیز مناشیء درک در آنها

بنابراین یقین، از حالات است؛ مثل رغبت، ترس، درک از زشتی و زیبایی و لذت و الم و... که همگی از حالات محسوب می‌شوند. بله بعداً می‌توان آنها را با عقل نظری تحلیل کرد و درباره آن هم قضاوت نمود که این امر دیگری است. اگر عقل عملی، این امور را نداشته باشد دیگر نمی‌توان آنرا مستقلاً در برابر عقل نظری قرار داد. اصولاً همین فصل ممیز منشأ درک آن است که علت تفکیک آن می‌باشد هر چند موضوع برای تحلیل قرار بگیرد. و چون منشأ درک، دو چیز است صحیح است که از عقل عملی و فهمی که درباره عمل - و نه فهمی که در خصوص تناسبات نظری است - سخن بگوئیم.

اصولاً نفرت، تعلق، لذت، الم و... علت فرار، روی آوردن، ترسیدن، مشتاق شدن و... می‌شود چون در عمل، صرفاً می‌توان از این گونه امور سراغ گرفت. در اینجا نه بی تفاوتی وجدانی وجود دارد نه بی تفاوتی رفتاری. اصلاً عملیات - یعنی فعالیت‌های عینی و وجدانی - با این منشأ درک، عمل می‌کند. اگر هم کسی از مقدمات موجود در عقل نظری که به تصور و تصدیق و الخ منجر می‌شود سخن بگوید بایست در منتهی الیه، به یک مبنا که در عقل عملی، مبنای بعث و زجر است تکیه کند.

۱/۲ - «حرکت و عمل و اراده» موضوع عقل عملی و «ادعان

به نسبت» موضوع عقل نظری

اصولاً عقل نظری و فهم تحلیلی، نسبت به عقل عملی «طریقیّت» دارد نه موضوعیّت. چرا که موضوع عقل عملی، مستقل است همچنانکه منشأ درک آن و رفتارش نیز مستقل می باشد. همانطور که در خصوص عقل نظری «ادعائاً للنسبه و اعتقاداً للنسبه» می گوئید در خصوص عقل عملی هم می گوئید منشأ عمل، اراده و حرکت می شود. در آنجا از «الفکر حركة من المبادئ و من المبادئ الى المراد» بحث می کنید و در اینجا از عمل سخن می گوئید به اینکه عملیاتی را برای مقاصدی انجام می دهد و فعالیت کرده و فعلی را برای ابتهاجاتی صورت می دهد؛ یعنی در واقع دارای بعث و زجر و میل و نفرتی است که می تواند به ابتهاجات بالاتری دست پیدا کند. او تحمل رنج و تلاش می کند. اما در هر حال نوع رنج عملی با نوع رنج نظری، در نوع تحملات متفاوت است.

و بالاتر از آن ممکن است کسانی (که بعداً ما نیز از این گروه خواهیم بود) ادعا کنند که اصولاً حرکت در عقل نظری، حرکتی ناشی از عقل عملی است ولو اینکه بالاجمال چنین باشد. پس در نزد این گروه، منشأ حرکت عقل نظری، عقل عملی است. بنابراین «بدهات عقلی عملی» مقدم بر «بدهات عقل نظری» است.

۱/۳ - بدیهی بودن حالت یقین و جریان صدق و کذب،

صحیح و غلط در کیفیات یقین و متیقن به یقین

و در موضوعات عقل عملی، یقین حالتی است

که نمی توان از آن صرف نظر کرد و آنرا بدیهی ندانست، بلکه یقین است که متکیف به کیفیات مختلف می شود و حسن و قبح و رنج و إلم و لذت، از کیفیات یقین محسوب می شوند نه از کیفیات تردید. چرا که تردید نمی تواند منشأ حرکت شود. حتی در جایی که لذت، از طریق تخیلات - یعنی توهمات نظری - حاصل می شود و تصورات و یا اشعاری که از طریق حواس، به عقل نظری می رسد و باعث بروز تحریکاتی می شود آنچه که در واقع منشأ لذت است این تحریکات نیست.

اصولاً یقین در لذت و إلم، تناسب و عدم تناسب و عدم تنافر و تلائم و تنافر نسبت به ذات، امری خیالی است نه آنکه خود یقین هم خیالی باشد. یعنی در متیقن آن که از طریق عقل نظری و درک حسی آمده است محل کلام است بگونه ای که اگر به یقین و حالت در تناسب و تلائم بازگشت نکند اصلاً احساس لذت و ترس و... پیدا نمی شود. وقتی یک شعر دروغ شهوت انگیز با یک فیلم کذب خوف انگیز و یا یک خبر موجد بیم یا امید یا رغبت به حواس شما می رسد و از آنجا بطرف دستگاه نظری شما حرکت می کند زمانی می تواند به «حال» تبدیل شود که بتواند به یقین به تناسب بخورد.

لذا صرفاً متیقن شما می تواند دروغ باشد و از طریق صحیحی حاصل نیاید اما خود یقین و نفس حال است که پایه اولیه در ارتباط به تناسب به طبیعت است.

۱/۴ - شاخصه بدیهی و وجدانی بودن یقین، واسطه قرار گرفتن آن نسبت به کلیه قضایای عقل عملی

بنابراین یقین، در حکم بداهت است اما در «عقل عملی» همانگونه که یک مفهوم هستی، در نسبت کلیه قضایا حضور دارد و نمی توان آنرا سلباً و ایجاباً حذف کرد یقین را هم در نفس ذات و تناسب، از کلیه اموری که مربوط به عقل عملی است نمی توان حذف نمود و الا اگر حذف شود «حال» پیدا نمی شود.

آیا می توان گفت موضوعاً جایگاه یقین، جزم به نسبت و حالت درباره نسبت است اما نه نسبت نظری بلکه نسبت عملی؟ و بنابراین تقریب، کسی می گوید درک از یقین، درکی بدیهی به عقل عملی - یعنی به عقل وجدانی - است که شاخصه آن، واسطه قرار گرفتن آن در کلیه قضایائی است که در امر وجدان، تناسب به ذات پیدا می کنند. اصولاً حجیت در ارتباط بین مولی و عبد هم یکی از مواردی است که اگر به تناسب برخورد پیدا نکنند تحلیل عقل عملی هم صورت نمی گیرد. یعنی اگر یقین، به کبزی تبدیل شود آنگاه می توان گفت حجیت، امر و موضوعی یقین است که بلافاصله می توان بازگشت و گفت حالا یقین حجیت است. در این حال، ما دو مرتبه از یقین را قائل شده ایم. (در این نکته خوب دقت فرمائید.)

۱/۵ - طرح سه احتمال پیرامون حجیت یقین در عقل عملی یک مرتبه، یقین، در مرتبه «اجمال» که بدیهی است استفاده می شود و در این حال از مصادیق یقین و تناسب، خود حجیت است. اما بار دیگر هم می توان

یقین را بصورت «تفصیل» ملاحظه کرد و گفت «یقین ذاتاً حجت است». آیا می توان چنین گفت؟ یعنی حجیتی که خود، فردی از افراد تناسب است و آن تناسب هم بوسیله یقین، درک و احراز وجدانی می شود مجدداً و بصورت تفصیلی، نظر به یقین می کند و یقین دیگران را در این حال امضاء می کند. در این حال، یقین مرتبه دوم محقق می شود. آیا این سخن صحیح است؟ اما دو فرض دیگر در خصوص همین «عقل وجدانی» مطرح است به اینکه بعنوان فرض دوم بگوئیم «حجیت»، در عقل عملی، امری بدیهی است. و بالاخره فرض سوم این است که «یقین و حجیت» با یکدیگر وحدتی دارند. پس سه فرض درباره یقین، قابل ملاحظه است:

۱ - خودش بدیهی به عقل نظری باشد. ۲ - حجیت، در نزد عقل وجدانی، بدیهی باشد. ۳ - هر دو وحدتی دارند و در جوهره بداهت و در جهت ملاحظه، تعدّد دارند. چون جهت ملاحظه، دو تاست و الا هر دو آنها یکی هستند.

اما اگر قرار باشد سراغ حجیت بیائیم چگونه می توانیم از حجیت سخن بگوئیم؟ اصولاً حجیت، در باب بعث غیر، امری ممکن است.

۱/۶ - بدیهی بودن یقین بعنوان واسطه جریان اراده در

عمل و نظری بودن متیقن بالیقین (کیفیت یقین)

(س): اینکه می گوئیم همه ادراکات از حسن و

قبح، به یقین بازگشت می کند به چه معناست؟

(ج): توجه کنید که به نفس یقین بازگشت می کند

نه به متیقن.

(س): یعنی حالتی است.

(ج): اساساً «درک وجدانی» بمعنای یقین است.

(س): آیا نام آن چنین است؟

(ج): بایست دید آیا اسم آن، این است یا رسم

آن؟ یعنی اگر هم خودش باشد ولی ما اسم آنرا نیاوریم

که فایده‌ای ندارد! چه اسم آن را یقین بگذاریم و چه

اسم آن یقین باشد اما اسم آنرا نیاورده و به نام درک

تناسب بنامیم در هر حال تفاوتی ندارد.

(س): وقتی درک، به جزمیت رسید نام آنرا یقین

می‌گذارند.

(ج): اگر درک، از مطلق جزمیت خارج می‌شود

و تردید در تمامی سطوح آن، جریان یابد چه وضعیتی

پیدا می‌شود؟

(س): معنای آنطرف قضیه هم این است که ما

یقین را در تمامی سطوح بیاوریم و هیچ شکی را قائل

نشویم. چه اینکه گاهی شما به اسم اینکه نمی‌توان

تردید را مطلق کرد یقین را مطلق می‌کنید.

(ج): آیا شک، روی کیف می‌آید یا روی

موضوع؟ بله ممکن است که در مورد متیقن، شک

وجود داشته باشد؛ مثل اینکه من نمی‌دانم که این آب

است یا آب نیست. کما اینکه ممکن است در مورد آن

نیز اشتباه راه یابد. اما در امر بدیهی، اشتباه راهی ندارد.

و در واقع بنابر مبنای قوم، شاخصه امر بدیهی هم

چیزی جز این نیست. هر چند ما در جای خود در

خصوص بداهت، از درک عمومی سخن گفتیم چراکه

بنابر مبنای خود، «نظام و جمع» را اصل در پیدایش

تعین می‌دانستیم ولی الآن بنا داریم بر مبنای قوم که

ماهیت و هویت را اصل می‌دانند سخن بگوئیم. لذا در

این حال نمی‌توانیم بگوئیم بدیهی امری است که درک

غیر تخصصی و عام می‌باشد. چراکه می‌خواهیم بر

مبنای ایشان سخن بگوئیم؛ هر چند بایست در جای

خود، تکلیف بدیهی عقل نظری و بدیهی عرفی را معین

کنیم.

طبعاً ایشان - باعتقاد ما - قائل به اصالة ربط،

تعلق، فاعلیت و ولایت نیستند و صرفاً هویت را اصل

می‌دانند که ما نیز بایست بتوانیم بر مبنای ایشان، بحث

را بخوبی تنقیح کنیم تا بعداً بتوانیم آنرا مورد نقد جدی

قرار دهیم.

حال اشکالی ندارد اگر کسی چنین بگوید که

ممکن است متیقن بالیقین، قابلیت تردید و شک، ظن و

گمان، غلط و اشتباه را داشته باشد. پس ممکن است در

متیقن بالیقین، اشتباه وجود داشته باشد که طبعاً طریق

خاصی هم برای رسیدن به آن وجود دارد که مثلاً طریق

آن عقل و یا عرف است چون در هر حال بایست مقنن

شود. این کلام دیگری است که در جای خود محفوظ

است ولی ما متیقن را نمی‌گوئیم بلکه در اینجا خود

یقین را موضوعاً مورد توجه قرار می‌دهیم که بایست

دید خود یقین چه جایگاهی دارد؟ اگر «مطلق» را از

یقین حذف کنید بمعنای این است که وجدان تناسب،

درک نشود.

(س): معنای حذف «مطلق» از یقین، این نیست

که آنرا مطلق کرده و بگوئیم همه حالات، یقینی است. حضرتعالی همانگونه که می فرمائید نبایست تردید را مطلق کرد بایست این را هم بپذیریم که نبایست یقین را نیز مطلق نمود.

(ج): اما نسبت به اصل تناسب یا کیف آن؟ آیا این تحلیل را می پذیرید (چه اینکه دقیقترین قسمت بحث نیز همین جاست) که آیا اصلاً تفکیکی بین «ذات» و «کیفیت» قائل هستید و کیف را جزء اعراض می گیرید که در این صورت می توان به کیفیات مختلف نظیر «این نوار است» و «آن آب است» و... یقین کرد یا اینکه چنین نیست؟

(س): آیا آنجا که من شک می کنم «این آب است» باز هم می توان این حالت را یقین دانست؟
۱/۷ - بررسی تعریف بدهت در نزد قوم و تطبیق آن به حد اولیه در عقل عملی و مقایسه آن با بدهت حسی در عقل نظر

(ج): بله می توان چنین شک کرد اما پله قبل این است که از خود سؤال کنیم خود این چیست؟ یعنی صحیح است که بگوئیم «مصدق، آب نیست» و یا «موضوع آب چیست؟» ولی جایی است که دیگر به نفس تناسب می رسیم اما اول از هر چیز بگوئید که آیا شما شاخصه ای را که درباره «بدهت» درست می کنید می پذیرید یا خیر؟ شاخصه دو چیز است: ۱ - شاخصه ای که امکان خطا و اشتباه برای یقین را در آن، منع می کند. ۲ - شاخصه ای که وحدتی را که بایست در آن قائل باشیم بگونه ای است که در کلیه قضایای عقل

عملی، مساوی باشد بدون آنکه کیفیت بتواند ضرری به آن وارد کند. یعنی چه کیفیت باشد یا نباشد و وحدت مستوعب و فراگیر داشته باشد آنگاه می توان گفت که حرکت ممکن نیست مگر به یقین.

نظیر این مطلب چنین است که کسی در خصوص «هستی» بگوید واسطه در کلیه قضایا قرار می گیرد. یعنی در نسبت بین هستی و نیستی و در تصدیق و تکذیب، معرفتی را نمی توان پیدا کرد که کاری به هستی نداشته باشد و هیچ نسبت حکمی ای نیست که از مفهوم هستی بی نیاز باشد. پس این هستی، در کلیه قضایا دارای استیعاب، جریان، سریان و حضور است. البته این نحوه استدلال با استدلالی که قوم دارد به اینکه درکش محتاج به استدلال نیست تفاوت دارد. در هر حال ما بر این قضیه، تکیه سیاسی نمی کنیم و می گوئیم حذف آن ممکن نیست و از استحاله حذف سخن می گوئیم که ضرورت در پذیرش را بدنبال دارد.

آیا این دو شاخصه، دو شاخصه صحیح است؟ وقتی از «چیستی بدیهی» سخن به میان می آید آیا می توان گفت اولاً اصل و درکش خطا بر دار نیست و ثانیاً در کلیه کیفیات یا قضایای عقلی یا عملی سریان دارد بگونه ای که حذف آن امتناع دارد؟ البته هر جا که از امتناع حذف سخن گفتید بلافاصله ضد آن را می توان قائل شد که «پس پذیرش آن ضرورت دارد».

(س): یعنی اگر لوازم آن را بخواهیم پذیرش آن ضرورت دارد و آلا چنین نیست.

(ج): قصد من این است که به اصول غیر قابل

انکار باز می‌گردیم و معنای آن هم همین است که من، بدهت را در اصول غیر قابل انکار می‌برم. یعنی بدهت، اصلی غیر قابل انکار است چون در عمل، مجبور به پذیرش آن هستیم.

(س): عمل نظری، در مفهوم هستی است و عمل عینی را هم مجبور هستیم که معنای آن این است که پذیرش و عدم پذیرش آن علی‌السویه است. آیا می‌توان چنین گفت؟

حجة الاسلام حسینیان: و در نفی آن هم، از خودش استفاده می‌شود.

(ج): بله. یعنی اگر کسی بخواهد منکر آن شود بایست از خودش برای اثبات این ادعا استفاده کند! آیا می‌توان چنین گفت؟

حجة الاسلام میرباقری: آقایان هم می‌گویند بنابراین این، جزء واضحات است؛ یعنی آنچه که چنین است امری واضح و مطابق با واقع است.

(ج): و ما هم الان داریم از مبنای ایشان دفاع می‌کنیم.

(س): عرض من این است که غیر قابل انکار، در نزد ایشان همان بدیهی است.

(ج): ما نیز فعلاً بر اساس اصالت ماهیت سخن می‌گوئیم.

(س): یعنی بدیهی، خطابردار نیست و آقایان نیز روی همین نکته دست می‌گذارند و بدیهی را غیر خطابردار می‌دانند. اما حضرتعالی امر دیگری را هم اضافه می‌فرماید به اینکه ما بدیهیاتی داریم که غیر

خطابردار می‌دانند. اما حضرتعالی امر دیگری را هم اضافه می‌فرماید به اینکه ما بدیهیاتی داریم که غیر از آنکه خطابردار نیستند ساری در کلیه قضایای عقل عملی یا نظری هستند.

(ج): احسنت!

(س): آیا شاخصه اول و دوم، یکی است؟! (۱)
حال بسراغ اصل بحث می‌رویم.

(س): خطاناپذیری بر اساس مبنای حضرتعالی، به چه معناست که می‌تواند وارد این دستگاه شود؟
۲ - بدیهی و ضروری بودن یقین بمعنای تناسب با ذات به عنوان پایگاه احکام عقل عملی و امتناع نفی آن در قضایای احکام عقل عملی

(ج): «خطاناپذیری» در یک دستگاه عبارت

۱ - ج: خیر. این مطلب را در پاورقی می‌گویم تا ذهن شما هم زیاد خسته نشود. گاهی است که ما قائل به تکامل و شدن و... هستیم لذا می‌گوئیم متناسب با این ظرف، این موجودی را که با این ظرفیت از درک وجدانی و با این ظرفیت تاریخی از درک عقل نظری داریم بگونه‌ای است که کلیه قضایای آن، مستوعب است و مفهوم «خطا و صحیح» هم بر همین پایه تمام می‌شود. ولی اگر ظرفیت آنرا بالاتر ببریم و مثلاً از رده پانصد به رده هفتصد ارتقاء دهیم ظرفیت رشد می‌کند و بدل به ظرفیت دیگری می‌شود که آنگاه می‌تواند همچنان دارای یک درک وجدانی و درک عقل نظری باشد که البته هر دو دید و هر دو دستگاه، در آن عوض شود. معنای این هم چیزی جز تناسب خطا و صحت و عمل نظر و عمل عمل، متناسب با ظرفیت رشد نیست. البته این بحثی است که فعلاً لزوم ندارد در اصل بحث، دخالت کند و آنرا صرفاً بعنوان یک پاورقی بیان کردم تا باعث سنگینی مضاعف ذهن نشود.

است از «تلائم» در همان دستگاه که هم منشأ عمل نظر می‌گردد و هم منشأ عمل نظر می‌گردد و هم منشأ عمل عینی و عقل عملی. ولی مسلّم آن است که اگر آن در دستگاه نظری و درده رده ملاحظه گردد مشترک در کلیه اینها چیزی نیست جز آنکه ضرورت و امتناع نسبت، اساس پذیرش است همچنانکه ضرورت و امتناع عینی هم اساس پذیرش می‌باشد. اینها دو پایه مشترک در کلیه تبدیل کیفیات هستند ولو آنکه کل دستگاه نظری و عملی هم تغییر یابد.

(س): یعنی یقین منطقی و نیز یقین جاری در احکام عمل، قابل تبدیل و متناسب با تکامل است. به عبارت دیگر پایگاه وحدت آنها در حال تکامل است. (ج): گرچه خود پایگاه وحدت، در قدر اجمالی آن، مشترک در هر دو می‌باشد و قابل حذف هم نیست. (ج): چنین باید بگوئیم که در این ظرفیت و متناسب با این ظرف بایست دستگاه مفصلی داشته باشیم که قبلاً نداشته‌ایم؛ همچنانکه متناسب با ظرف قبلی هم یک دستگاه وجود داشته است که الآن آنرا به کلی کنار می‌گذاریم.

(س): اصولاً بین دو دستگاه کامل ناقص، مشترک چیست؟ آیا غیر از «جهت»، امری دیگر نیز قابل تصوّر است؟

(ج): اگر بین دو دستگاه کامل و ناقص ادّعا شود که «فطرت فهم، در جهت قرار دارد اما برای فطرتش، بیان مقدماتی ضرورت دارد» کلام صحیحی بیان شده است اصولاً مقوم در بداهت در هر ظرف، آن چیزی

است که متناسب با همان ظرف بتواند ضرورت پذیرش و امتناع رد پیدا کند تا خطا و صواب هم بر همان اساس سنجیده شود.

(س): اما اگر کسی ادعا کند «هر آنچه را انسان در یک دوره فهمیده است عملاً پایگاه ضرورت‌های آن هم تغییر پیدا می‌کند لذا از این به بعد، به عکس می‌فهمد» آیا کلام صحیحی گفته است؟

(ج): ما هم قبول می‌کنیم که عملاً همه چیز را به عکس می‌فهمد ولی شما نیز انکار نمی‌کنید که باز هم می‌فهمد و مقوم عمل فهمیدن او، هم احراز و نسبت عقلی است و هم احراز و تناسب عملی. اصولاً نسبت در کیفیت، مزاحمتی برای ضرورت پذیرش یقین در عقل عملی بعنوان خطاناپذیر بودن ذاتی - و نه کیفی - ندارد. بلکه ممکن است کیفیت آن عوض شده باشد که بلا اشکال است. یعنی امکان دارد که کیفیت تناسبات هستی در عقل نظری تغییر یابد و از صورت انتزاعی به مجموعه‌نگری تبدیل شود ولی نفس اینکه خود هستی واسطه برای نسبت قرار می‌گیرد قابل عوض شدن نیست، آیا می‌توان چنین ادعائی کرد؟

(س): اصولاً هر دستگاهی مبتنی بر اصل تناقض است.

(ج): و الآن ما نیز در حال دفاع از مبانی آنها هستیم.

(س): خیر! لازمه این کلام، تثبیت همین امر در دستگاه منطقی شماست.

(ج): فعلاً بهتر است بحث را جلو ببریم تا ببینیم

سروکار یقین به کجا می‌رسد؟ آیا می‌توان یقین را «بدیهی عقل عملی» دانست؟ قطعاً یقین، بدیهی عقل نظری نیست چراکه بایست به آن ماده فلسفی اضافه کرد و پس از فلسفه هم به ملاحظه مصداق پرداخت. این امر، تمام است اما آنچه محل سؤال است این است که آیا یقین، بدیهی عقل عملی می‌باشد؟ و البته یک پله دیگر این سؤال است اینهاست که آیا یقین، بدیهی عقل عملی می‌باشد؟ و البته یک پله دیگر این است که بگوئیم آیا یقین، بدیهی عرفی است؟

اما ما برای بداهت، یک شاخصه تعیین کرده‌ایم که چیزی جز ضرورت پذیرش و امتناع تردید نسبت به آن نیست. این ضرورت و امتناع را از طریق این مطلب تمام کردیم که حذف آن از کلیه قضایا بدون توجه به کیف قضیه عملی و در واقع حذف آن از حالت، ممتنع باشد.

(س): و در واقع از هیچ حالتی.

(ج): حال بایست دید آیا می‌توان مدعی شد در کل حالات - حتی شک و تردید، وضع چنین است؟ آیا تردید، در کیفیت است یا اینکه تردید، در نفس حالت می‌باشد؟ قطعاً ممکن نیست در خود حالت، تردید باشد. بله ممکن است که انسان، خود حالت نداشته باشد اما مردد بودن آن بی معناست تا بتوان گفت نفس تناسبت، با ذات که پایه یقین است مثل مفهوم «هستی» در قضیه است. البته ممکن است انسان التفات نداشته باشد به اینکه در نسبت حکمیه، بر پذیرش مفهوم هستی تکیه دارد ولی حتماً حذف مفهوم هستی، از

نسبت، امری ممنوع است.

(س): این تأکید حضرتعالی که پایگاهش متناسب با ذات است مورد پذیرش همگان می‌باشد چراکه تناسب با ذات، در تمامی احکام عقل عملی وجود دارد.

(ج): و همین را هم خود مفهوم یقین می‌دانیم.

(س): در واقع چیزی دارد واسطه می‌شود و الا این مطلب را همه قبول دارند که تناسب با ذات، ساری در همه احکام است.

۲/۱ - بررسی تمثیلی ضرورت و امتناع در پذیرش عقل عملی

(ج): اما ذات، که عین عمل و عین مفعول عمل نیست بلکه «تناسب» و «عملی» وجود دارد و در واقع ما یک فاعل، یک مفعول و یک تناسب داریم که اگر احراز تناسب در عقل عملی نباشد وضعیت بگونه‌ای دیگر است. توجه کنید که منظور ما تحلیل آن که امر دیگری است نمی‌باشد. در این نکته مهم دقت کنید که گاهی می‌گوئید دیدن یک فیلم وحشت‌انگیز باعث شد آب در گلولی ما خشک شود و ضربان قلب ما بیشتر شود. مثلاً مجاهدین فلسطینی بگونه‌ای در حال مبارزه هستند که با ترسیم این حقیقت، این مطلب به ذهن متبادر می‌شود که اگر یک لحظه دیگر خطا صورت بگیرد چه بسا صدهزار مسلمان، از قبل این غفلت کشته شوند و اگر درست عمل شود جان مسلمین حفظ می‌شود و صدهزار کافر هلاک می‌شوند. حال بمب اتمی در حال فعال شدن است و او هم با کوشش و

۲/۲ - «این همانی حالت تناسب» بمعنای جریان اراده در کیفیات از طریق تناسبیات ذات

(ج): اما حالت یعنی چه؟

(س): آیا می توان حتی اسم حالت تردید را یقین

گذاشت؟!

(ج): آیا تردید، تردید نسبت به کیف است یا

نسبت به اصل؟ بله اینکه این منفعت در آن هست یا

نیست، امری مورد پذیرش است. اما تردید به کجا

می خورد؟ آیا به مجرا نیازمند نیست؟! در چهار جلسه

قبل بر این مطلب تأکید کردیم که حتماً لازم است

مجرای اراده، یقین باشد و ممتنع است که طریق نداشته

باشد و الاً دوئیتی فرض نمی شود.

اصولاً طریق در جریان حکم از کبری به صغری،

«نسبت حکمیه» است و بدون طریق هم قطعاً نسبت

نمی تواند جریان پیدا کند. چون نسبت، طریقی است

که آن حد اصغر در درون کبری (حد اکبر) مندرج شود.

پس حتماً بایست طریق، «حال» باشد و طریقت نیز

نمی تواند مورد تردید واقع شود همچنانکه ظنّ نیز

نمی تواند طریقت داشته باشد. چون آنها صرفاً

می توانند در کیفیت حاضر شوند نه در اصل جریان.

جریان اراده حتماً نمی تواند بصورت مردّد انجام بگیرد.

بله اشکالی ندارد که کیف، مردد باشد. اما اصل واسطه

خواستن و اصل ضروری بودن راه - و نه اینکه کدام راه

یا کیفیت راه - چگونه است؟ چون اراده نمی تواند بدون

راه، وقوع پیدا کند. حال که بنا است اراده، راه داشته

باشد مگر می تواند این راه در عمل، غیر از خود

جدیّت زیاد سعی دارد از بروز این فاجعه جلوگیری کند

چراکه او به اسلام، تعلّق خاطر دارد و حتی فرض آن را

نسبت به اسلام و کفر، قابل اغماض نمی داند ولو این،

یک فرض تخیلی باشد اما باز نمی تواند نسبت به آن

بی تفاوت باشد. اما «تناسب»، در کجای این امر وقع

شده است؟ قطعاً اگر پای این بمب اتمی و بروز فاجعه

و نیز تکیه مدام بر دسته ای از امور یقینی تناسب و عدم

تناسب عقل عملی وجود نداشت آیا باز رنگ شما

تغییر می کرد و گلوی شما خشک می شد؟!

چه اینکه فیلم دیگری ساخته اند که هیچ

هیجانی را بدنبال ندارد گرچه مربوط به اسلام و کفر

می باشد و آخر الامر هم اسلام، پیروز میدان می شود اما

شما با خود می گوئید سازندگان فیلم نتوانسته اند

حقیقت امر را بخوبی به تصویر بکشند چراکه نه

مسلمین و نه کفار موضوع فیلم، از شخصیت لازم

برخوردار نبودند. مثلاً فیلم در مقام موعظه اخلاقی بوده

است لذا انسانی را به شکل یک مار بد قواره نشان

می دهد که در مقابل یک چوپان قرار گرفته است! قطعاً

این نوع داستانها با شرائط امروز جامعه همخوانی ندارد

لذا با کلاسۀ امروز ایجاد هیجان در جامعه نمی تواند هم

آوا باشد. به بحث باز می گردیم.

اصولاً در مورد ضرورت و امتناع در پذیرش، در

عقل عملی چه باید بگوئیم؟

(س): این کلام در خصوص اصل «حالت»

صحیح است اما اینکه بخواهیم یقین را با مطلق حالت،

برابر بدانیم محل تأمل است.

«تناسب» باشد؟ اصولاً اراده، از طریق تناسب ذات که همان حالت می باشد نسبت به کیفیات، جریان پیدا می کند. آیا با این وصف می توان این را «این همانی» حالت و تناسب» نامید؟

۳- بررسی عقل عملی در دیدگاه علمای اخلاق (علم النفس)

اما سخن دیگری داریم که آقایان اصولیین به این معنا نپرداخته اند اما سخن دیگر هم این ست که اصلاً «حوزه» به بحث پیرامون این مطلب همّت نگمارده است. اگر کلام اول را بپذیریم این کلام اخیر، محل تأمر است. آیا واقعاً علمای علم النفس همه به این معنا نپرداخته اند یا اینکه مدافعه آن که در علم اصول می شود در کلام علمای علم النفس صورت نمی گیرد بگونه ای که آقایان مراجع صرفاً اشاره ای خلاصه وار به این بحث داشته و از آن رد شده باشند؟ سؤال من این است که در تحلیل «حالت»، علمای علم النفس چه می گویند؟ قطعاً فلاسفه، جواب مسئله را به تحلیل نظری بیان می کنند اما علمای عمل النفس چه می گویند؟

(س): ایشان بصورت مسبوط وارد این بحث نشده اند هر چند بحث «اراده» را مطرح کرده اند.

(ج): اما بحث یقین و حالت، مورد سؤال ما بود. (س): قطعاً ایشان از منظر «مجموعه نگری» که اینکه شما طرح می فرمائید هرگز وارد بحث نشده اند.

(ج): آیا نسبت به بداهت، مطلبی بعنوان پذیرش عمومی عرفی بیان نکرده اند؟ (س): بداهت را تحلیل نکرده اند.

(ج): آیا میزانی که ایشان درک حسن و قبح را بدیهی می دانند بمعنای ورود ایشان در بحث بداهت عقل عملی است؟ آیا اصلاً ایشان استدلال کرده اند چرا درک مزبور بدیهی است و با چه شاخصه ای این امر صورت می گیرد؟ آیا به محض گفتن، همه می توانند زشتی و زیبایی را بفهمند؟!

(س): ایشان پایگاه این امر را تناسب با ذات می دانند اما در مورد مصداق آن، به بداهت عرفی رجوع می کنند.

(ج): قطعاً بحث مصداق و کیفیت، بحث دیگری است که بایست بعداً در خصوص عرف پیرامون آن سخن بگوئیم اما ایشان در خصوص عقل عملی چه می گویند؟ آیا کتبی که در خصوص علم النفس نگاشته شده است در خاطر شریفان حاضر است؟

(س): کتبی مانند نفس «شفا» یا نفس «اسفار» بعنوان کتب معتبری هستند که در حد مبسوطی پیرامون این موضوع، بحث کرده اند. اما تا آنجا که بخاطر دارم بحث مبسوطی در زمینه «حالات» مطرح نشده است.

(ج): اینکه یقین، مجرای جریان اراده و طریق الی الوقوع است و اصولاً ممتنع است که وقوع، جز از این طریق باشد آیا در این کتب، مورد دقت قرار گرفته است؟

(س): بله آنها نسبت به این مطلب اما با عنوانی دیگر متعرض شده اند.

(ج): آیا حتی برای شاک و ظان و ... طریقت آن برای اراده وجود دارد؟

(س): این بحث را صرفاً بصورت یقین به تصور و تصدیق فایده متعرض شده‌اند.

(ج): اما این، سلوک از طریق تحلیل نظری است و الا مقسم درک وجدانی، مختلف است و صحیح است که از این باب که الآن مطرح می‌کنم کسی مدعی شود یقین در عقل نظری، تابعی از یقین در عقل عملی است. یعنی اصولاً حرکت در نظر واقع نمی‌شود که احتیاج به بداهت داشته باشد قبل از آنکه یقین و بداهت عقل نظری وجود داشته باشد. پس وجود بداهت در عقل نظری، علت پیدایش حرکت و مصوّغ جریان اراده برای تفکر در عقل عملی است. آنگاه در آن مرتبه هم شما نیازمند یک دستگاه بداهت علی‌حده هستید که در جای خود محفوظ است.

اما بعداً می‌توان با همین دستگاه عقل نظری، به تحلیل دستگاه عقل عملی پرداخت و با بداهت‌های عقل نظری، بداهت‌های عقل عملی را مورد تحلیل قرار داد. هر چند الآن بحث ما در این است که شاخصه بداهت چیست؟ آیا می‌توان، ضرورت پذیرش و امتناع عدم پذیرش را شاخصه آن دانست؟ فعلاً بحث بر سر این نیست که عرف، آنرا قبول دارد چراکه پذیرش عرف بمعنای تکیه سیاسی بر بحث است و الا اگر قبول، ممتنع باشد هیچ قضیه‌ای را نمی‌توان برقرار کرد.

(س): البته در مورد بداهت‌های درجه اول - و نه درجه دوم - این ادعا مکرر شده است که اگر آنها را قبول نکنیم هیچ قضیه‌ای قابل اثبات نیست خصوصاً راجع به اصل تناقض.

(ج): حال آیا این بداهت، مستوعب در جمیع قضایاست؟

(س): آنها به یک معنا این را قبول دارند و می‌گویند هر قضیه‌ای را که انسان حکم می‌کند پذیرفته است که هستی و نیستی، در این قضیه برابر نیست. (ج): بله یعنی الوجود لا یساوق العدم.

(س): یعنی پذیرفته است که صدق و کذب این قضیه با یکدیگر برابر نیست و نمی‌توان تناقض را در این قضیه جاری کرد. و الا اگر این قضیه را نپذیرفته بود به یک طرف آن هم حکم نمی‌کرد. اساساً معنای جزمیت به یک طرف قضیه این است که در رتبه قبل می‌پذیرد طرفین قضیه برابر نیستند پس اصل تناقض، در تمامی قضایا جاری است. این ادعا مکرراً در کلمات قوم در خصوص بداهت نظری دیده می‌شود. اما در مورد بداهت عملی چنین نیست.

(ج): که بگوئیم یقین، عین همان نقش را دارد و طریق برای جریان اراده است. یعنی فعل، متمشی نمی‌شود حتی منشأ حرکت در عقل نظری است.

۴ - جمع‌بندی بحث: عرفی و عقلانی بودن حجیت ذاتی یقین و نفی عقلانی بودن حجیت بر مبنای کلام قوم

اما ما بحثی داشته‌ایم و حجیت و یقین را یکبار از موضوعات بداهت عقل عملی خارج کرده و گفته‌ایم اگر کسی ادعا کند بر اساس بداهت نظری، یقین ذاتاً حجت است، قضیه عملاً ابطال می‌شود و ابطال آن هم به این شکل است که اگر عقل بخواهد در باب یقین حکم کند یقین را ذو مراتب می‌کند و البته قبول دارد که

شیء واقعی را در برابر کلیات قرار می دهد و آن شیء هم چیزی جز حالت نیست؛ مثل آنکه عرف و مفاهیم را جلو بگذارد. در هر حال اینها غیر از طبقه بندی خود فلسفه است. و در واقع تطبیق به مصادیقی حسی و واقعی است. پس تعلیق دوم را هم می آورد.

(س): با این وصف، یک تعلیق سوم که مربوط به همان محمول (حجیت) است نیز قابل تصور است.
(ج): اما در آنجا بایست ابتدائاً زحمت بکشد تا بتواند اختیار را در نسبت بین حجیت (که اختیار است) حذف کند و سپس تناسب را اخذ نماید که این تناسب هم خود، موضوعی است تا در نهایت بتواند حکم کند. حال چنین حکمی را که با سه تعلیق تحویل می دهد در هر یک از آنها که تردید واقع شود عقل می گوید حکمی ندارد. بنابراین این کلمه که «یقین ذاتاً حجت است» شکسته می شود و دیگر چنین حکمی، عقلی نخواهد بود.

(س): اما این امر مشروط بر آن است که آن تعلیقها قابل حذف نباشند.

(ج): بله و «ضروری» باشند چرا که اگر گفته شود آن تعلیقها اموری نیستند که ذاتاً به عقل بازگردد معنایش چیزی جز وجود امکان حذف نیست که این هم بمعنای وجود امکان تردید است و چیزی شبیه «شرح الاسم» خواهد بود. چون امکان دارد چنین باشد یا امکان دارد چنین نباشد. این مطلب تمام شد.

اما مطلب دوم این است که اگر کسی ادعا کند «یقین ذاتاً حجت است» حتماً حاکم بر آن، یا عقلاء

یقین منطقی را نمی توان انکار کرد و در آن تردید نمود و الا وقتی ماده یقین فلسفی و در واقع جهت تحلیل هستی را عوض می کند احکام آن هم تغییر پیدا می کند. بنابراین یقین فلسفی، یک درجه ضعیفتر است چرا که «یقین تعلیقی» است.

(س): اما معنای حجیت در باب عقل نظری هم بایست عوض شود و الا اگر قرار باشد بحث حجیت یقین را با عقل نظر مورد دقت قرار دهیم حتماً در آنجا حجیت بمعنای حجیت نظری نیست.

(ج): زمانی که در حجیت می گوئیم عقل نظر حق دارد همه چیز از جمله نفس موضوع تسلیم بودن، حجیت، حالت و ... را تحلیل کند آنگاه می توان مدعی شد که می تواند از نقطه مختصات و از منظر عقل نظری ابتدائاً فلسفه را درست کند و سپس از این رهگذر، به دسته بندی کلی همه امور پردازد که حتی شامل حالت و موضوعات علوم تجربی نیز می شود. با این دسته بندی، برای آنها آدرس تعریف می کند و بر این اساس هم نسبت به آنها حکم می کند. معنای این دسته بندی این است که اصلاً عقل حکم می کند که من نظری جزمی درباره یقین ندارم لذا بایست به دو تعلیق روی آورد:

۱ - تعلیق «فلسفی» اگر این مواد در تحلیل طبقه بندی هستی صحیح باشد. ۲ - اگر طبقه یقین، همین طبقه باشد چرا که آن، موضوع دیگری غیر از موضوع فلسفی و کلیات است. پس دو تعلیق صورت می گیرد: تعلیقی که ماده فلسفی را دخالت می دهد و تعلیقی که ماده و

است و یا عرف؛ و الا عقل نظری نمی تواند باشد که البته همین امر هم قرار است مورد تأکید ایشان باشد. اما زمانی که حاکم معین شود محکوم نیز به ناچار بایست معرفی گردد که آن هم عبارت است از موضوع (یقین) و محمول (حجّیت). حال باز تحلیل موضوع و محمول را یا به عقل نظری وامی گذارد و یا آنرا اعتباری صرف می داند. اگر آنرا به عقل نظری واگذارد که الکلام الکلام و همان سخنان قبلی مجدداً تکرار می شود. و اگر عقل تحلیل یقین (حالت) و حجّیتی که از آن عقل نظری است سخن نگوید و از اعتباری بودن نیز سخنی به میان نیاورد بلکه از بداهت عقل عملی دفاع کند و بگوید درک وجدانی، آنرا بعنوان ضرورت اعلام می کند همین بحثی است که در این مجال مورد دقت قرار گرفت.

البته اگر هم ادعای بداهت کند در واقع سه

ادعای بداهت مطرح است: ۱ - ادعای بداهت در مورد یقین. ۲ - ادعای بداهت در مورد حجّیت ۳ - ادعای بداهت در وحدت این دو با یکدیگر. اما بداهت اولیه را که نفس یقین است به فضل خداوند متعال موضوع بحث این جلسه قرار دادیم و از منظر قوم به آن نگاه کردیم و گفتیم از کیفیت، جدا شده و در واقع کیفیت، بر آن عرض است ولو برای ذات آن، تکامل باشد. و البته اصل یقین حتماً جاری و ساری است چون ضرورت پذیرش و امتناع عدم پذیرش، امری قابل دفاع است و نیز گفتیم که در تمامی قضایای عقل عملی حضور دارد و مستوعب می باشد. این شاخصه بداهت بود که بیان شد.

«و آخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمین»

فلسفه اصول

طبقه‌بندی مفاهیم «رابطه بین شناخت و حجت»

استاد: حجة الاسلام والمسلمین حسینی الهاشمی . تنظیم از: گروه پژوهشی - کارشناسی اصول فقه دفتر فرهنگستان علوم اسلامی

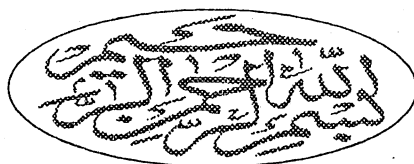
مستقل بودن مناشیء عقل عملی از عقل نظری در نزد قوم و منقوم بودن درک از حال (یقین)

از درک ملائمت و عدم تلائم و حسن و قبح

فهرست:

- ۱ - بررسی تحلیل عقل عملی در نزد قوم و فرق آن با عقل نظری..... ۱
- ۱/۱ - اصل بودن اختیار در عقل عملی و غایتداری آن ۳
- ۱/۲ - نیاز عقل عملی به عقل نظری در مقام تحلیل و کنترل تناسبات در حرکت در مرحله تفصیل ۴
- ۱/۳ - مستقل بودن مناشیء عقل عملی، عقل نظری و عقل حسی از یکدیگر و عدم منافات آن به محتاج بودن بهم‌دیگر یک در مقام تحقق و تفصیل ۵
- ۱/۴ - درک تناسب بالاجمال بمعنای درک از دو حالت الم و لذت (خوبی و بدی) پایگاه عقل عملی ۶
- ۲ - یقین بمعنای درک از حالت پایگاه عقل عملی نه خصوصیت حالت ۷
- ۲/۱ - درک از حال (یقین) بمعنای درک از «یقین، شک، ظن» مقدم بر کیفیات حال ۸
- ۲/۲ - یقین مجرای جریان اعمال اختیار و فعل و غیر قابل انکار بودن طریقت یقین برای وقوع ۱۰
- ۲/۳ - تقدم درک از حال (یقین) بر درک از تناسب و عدم تناسب و هر دو مقدم بر درک از حسن و قبح در عقل عملی ۱۱
- ۲/۴ - «یقین و کیفیات یقین» ابزار جریان اراده در عقل عملی مانند مفاهیم «وجود و عدم» ابزار جریان عقل نظری ۱۲

نام جزوه :	فلسفه اصول	تاریخ جلسه :	۷۹/۱۱/۵
استاد :	حجة الاسلام والمسلمین حسینی الهاشمی	حرفچینی و صفحه آرای :	خانم رضوانی
پیاده کننده :	آقای نیک منش	تاریخ انتشار :	۸۰/۶/۸
عنوان گذار :	حجة الاسلام صدوق	کد بایگانی کامپیوتری :	۰۱۰۹۲۰۸۸
ویراستار :	آقای نیک منش	زمان جلسه :	۶۰ دقیقه
کنترل نهائی :	حجة الاسلام رضائی		



مستقل بودن مناشیء عقل عملی از عقل نظری در نزد قوم و متقوم بودن درک از حال (یقین)

از درک ملائمت و عدم تلائم و حسن و قبح

۱- بررسی تحلیل عقل عملی در نزد قوم و فرق آن
با عقل نظری

حجة الاسلام والمسلمین حسینی: اجمال بحث
جدید را قبلاً خدمت شما ارائه داده بودیم به اینکه اگر
ما حاکم در قضیه «یقین ذاتاً حجت است» را به «عقل
عملی» بازگردانیم آیا می توان گفت عقل عملی، هم
حاکم بر نسبت حکمیة بین محمول و موضوع است و
هم تشخیص دهنده و تعریف کننده موضوع و محمول
می باشد بگونه ای که می تواند هم حدود یقین و حجیت
را بیان کند و هم می تواند نسبت بین حجیت و یقین را
تمام کند به نحوی که بتوان ریشه آنرا همین عقل عملی
دانست؟

این تقریب را بیان کردیم که اگر این امر به ادراک

تناسب در حسن و قبح بازگشت نماید وضعیت چگونه
خواهد بود همچنانکه ما در مسئله حجیت هم مثل
«الکل اعظم من الجزء» که جزء قضایای بدیهی عقل
نظری است می توانیم برای عقل عملی هم در اینجا
درکهای قائل شویم.

حجة الاسلام صدوق: آیا منظور شما نسبت
است یا تناسب؟

(ج): منظور ما تناسب است اگر فرض ما این
باشد که «ذات» در اینجا ذات عقل نظری نیست و «یقین
ذاتاً حجت است» هم بگونه ای است که کلیه مفردات و
ترکیب این قضیه، به عقل عملی باز می گردد لذا
نبایست از نسبت سخن بگوئیم بلکه بایست تناسب را
ملاحظه کنیم.

اصولاً درک از حجیت، تناسب، یقین و نسبت بین اینها بایست کلاً به عقل عملی بازگشت کند. قطعاً چنین فرضی صحیح است چراکه در مقدمه اول (که تمام شده است) گفتیم اگر عقل نظری باشد چنین حکمی را نخواهد کرد و البته علت عدم صدور چنین حکمی را در آخر جلسه گذشته بیان کردیم.

حال اگر بگوئیم حاکم در قضیه، عقل عملی است و عقلاء هستند که چنین حکمی می کنند وضع چگونه خواهد بود؟

حجة الاسلام میرباقری: آیا حضرتعالی عقلاء را با عقل عملی علی السویه می دانید؟

(ج): عقلاء صرفاً می توانند بر اساس عقل عملی حکم کنند و الا شما بایست لقب عقل را به آن بدهید. البته بعداً خواهیم گفت که ممکن است عقلاء، ترکیبی از «احراز، اخبار و انشاء» داشته باشند اما ابتدائاً اینکه لفظ عقلاء - و نه عقل - را بکار می بریم مشعر به این مطلب است که عقل، مجرد از عاقل است و در اینجا فعلاً «عاقل کیست؟» کاری نداریم. یعنی عقل می گوید من به مطلبی حکم می کنم که عاقل بایست تسلیم آن باشد.

ولی زمانی که از عقلاء سخن می گوئید نوع درک آن از سنخی نیست که نسبت بین اموری (بصورت نفس الامریه) بگونه ای باشد که نیازی به عاقل نداشته باشید. خوب دقت کنید که گاهی می گوئید نیازی به عاقل نیست گرچه اصلاً احدی روی کره زمین هم

نباشد. (علی فرض اینکه کسی قائل به «اصالت ماهیت» باشد). آنها اضافه می کنند که تناسبات عقلیه بصورت نفس الامریه است و خودش به خود، وجود می دهد؛ تا آنجائی که قائل می شوند اصلاً اینها احتیاجی به وجود نداشته و معلق به وجود نمی باشند. یعنی در خصوصیات، مستقل از وجود هستند. و اگر سؤال شود که بالاخره اینها چه هستند می گویند بگونه ای هستند که احتیاج به خلق ندارند؛ قدیم و از قبیل قانون هستند و... حال ما کاری به اینها نداریم و صرفاً نفس الامریه بودن را مد نظر داریم چه اینکه احکام عقل نظری، در غایت، نفس الامریه هستند و اصلاً احتیاجی به وجود ندارد چه رسد به اینکه عاقلی بخواهد آنها را مورد محاسبه قرار دهد.

بنابر مبنای ایشان که مورد دقت قرار گرفت و گفتیم قضایای آنرا نفس الامری می گیرند در صورتی است که آنها قائل به اصالت ماهیت باشند. در این حال، آنها را مستقل از خلق دانسته و می گویند اینها زیر سایه علم ربوبی قرار دارند و اصلاً حکمت حضرت حق (جلت عظمته) به آنها تعریف می شود. و البته اینها از قدرت حضرت حق ناشی می شوند که چنین خلق شده اند و خداست که می تواند آنها را ایجاد کند. «ما جعل الله المسمشة مسمشة بل أوجدها» لذا این سؤال از آنها منقطع می شود که بگوئیم چرا انسان ناطق است و حمار، نا حق؟ چون بلافاصله جواب می شنویم که اینها ذوات ماهیت هستند.

پس اینها از عقلاء مستقلند و در آنجا هم صحیح است که از نسبت و نه تناسب سخن بگوئیم. ولی اگر از یک نحوه حرکت، فعل و عملی متناسب با دو مطلب سخن گفتید حتماً بایست فرض تحقیقی برای ذات، در کار بیاید تا آن حرکت ملاحظه شود. به عبارت دیگر قطعاً تعلیق به وجود صورت می‌گیرد. حال آنکه در اولی، چنین تعلیقی نبود و نسبت آنها به خودشان تعریف می‌شود.

(س): چرا کلمه عقل را به آن اضافه می‌کنند؟

(ج): زمانی هم ممکن است حرکتی ملاحظه شود و ما کلمه «عقل» را به «عمل» اضافه کنیم که حاصل آن عقل عملی و عقل در حرکت و عقل در ایجاد تناسب بین دو چیز و عقل متصرف در یک امر نسبت به امری دیگر است.

(س): حضرت تعالی می‌فرماید اگر از احکام عقل

عملی شد آنگاه آیا خصوصیت آن، حرکت است؟

(ج): ما می‌گوئیم مفهوم عمل، حرکت است. بله

شما در عقل نظری می‌توانید ماهیت را بدون حرکت ملاحظه کنید. مثلاً می‌گوئید نسبت بین دایره و مثلث، این است و نسبت بین اندراج اعداد آحاد با عشرات و... چنین است. پس در ملاحظه کل قضایا در اینجا اصلاً حرکتی لحاظ نمی‌شود و صرفاً خودش می‌باشد.

اما اگر تعلیق به حرکت صورت گرفت و تصرفی ملاحظه شد قدر مسلم این است که تعلیق به وجود - یعنی به «موجود» - پیدا می‌کند و این موجود هم

بایست موجود متحرک و متصرف باشد که ما نام آنرا در اینجا «عقلاء» می‌گذاریم. در این حال بایست کلیه خصوصیات که این حرکت بایست محقق شود بعنوان شرط قرار گیرد. در این صورت «عقل»، متصف به «عمل» می‌شود و در صفت عمل قرار می‌گیرد که می‌توان آنرا بصورت مضاف و با نام «عقل عقلی» بیان کرد. یعنی ظاهراً اتصاف صورت گرفته است و این عقل هم عقلی است که در جریان عمل بکار رفته و حرکت می‌کند. طبعاً بایست این عقل، به موجود عامل متصرفی که برای غایتی است معنا شود.

(س): اما چرا بایست نام آنرا عقل گذاشت؟!

(ج): قدم به قدم، به این مطلب خواهیم رسید.

حال آیا این تناسبات، مطلقاً جبری است؟ این یک فرض است که در آن، فرض اختیار صورت می‌گیرد ولو به هر نسبتی باشد. همچنانکه نوعی از فهم در آن وجود دارد گرچه بایست ممیزات این فهم را حتماً بیان کرد تا از نوع فهم نظری نباشد.

۱/۱ - اصل بودن اختیار در عقل عملی و غایتداری آن

حال اگر بگوئیم مطلقاً در آن، اختیار وجود ندارد آنگاه بایست مدعی شویم که آب در حال سرازیر شدن یا دود در حال بلند شدن نیز دارای عقل عملی است! قطعاً این کلام باطل است. اصولاً در تعریف و اعداد عقل عملی، هر حرکتی - ولو حرکت جبری طبیعی باشد - متصف به لقب عقل نمی‌شود. بلکه حتماً قانونمند است و به تصرفات یک عاقل، در عمل نیز

بازگشت می‌کند اما دیگر نمی‌توان به خود شیء، لقب عقل عملی داد. اساساً بنا بر مبنای قوم در کلیه تجزیه‌ها و ترکیبها، کلیه کارهایی که انجام می‌شود اما در آنها اختیار صفر است می‌توان به آن، لقب عقل عملی داد. یعنی هم حرکت و هم تعلیق به وجود و هم متصرف بودن چیزی در چیزی (بصورت اثرگذاری و اثرپذیری) وجود دارد ولی فرض است که بنا بر این مبنای اختیار صفر باشد. در این حال لقب عقل عملی داده نمی‌شود به اینکه عقل عملی حکم نمی‌کند که آب، در سرازیری حرکت کند و دود بطرف بالا برود.

حال اگر بگوئیم با آمدن عقل عملی، امکان تسخلف وجود دارد بمعنای وجود اختیار است که می‌توان آنرا انجام داد یا انجام نداد. یعنی به نسبتی می‌توان از وجود «شاء و مشیت و اراده» در اینجا سخن گفت و آنرا فرض کرد. اما بایست به نسبتی هم «تناسب» وجود داشته باشد، یعنی باید غایت و ثمره‌ای از فعل ملاحظه شود. چون سخن از فعل اختیاری است.

پس هم حرکت و هم به نسبتی اختیار وجود دارد. اما بالاخره به یک «برای» و یک غایت نیز نیازمند است که در این حال تناسب بین این فعل که اختیاراً روی این موضوع برای رسیدن به یک غایت انجام می‌گیرد مورد نیاز خواهد بود. پس این عمل اختیاری، با لحاظ یک تناسب برای دست یافتن به یک امر واقع می‌شود.

(س): پس شما شرط وقوع آنرا بیان می‌کنید لذا

از ملاحظه تناسب سخن می‌گوئید.

۱/۲ - نیاز عقل عملی به عقل نظری در مقام تحلیل و کنترل تناسبات در حرکت در مرحله تفصیل

(ج): احسنت! اما اگر شرط «وقوع» مطرح شد آیا باز می‌توان لقب «عقل» را آورد؟ اگر عقل را به یک سنجش تعریف کردیم که ذات خود، هیچ امری اعم از وجود و اختیار و... را شرط نمی‌داند (یعنی حتی وجود - و نه موجود - را شرط خود نمی‌داند) و بنابر قول کسی که ماهیت را بذاته مستقل از خلقت می‌داند وجودش را دایره مدار خودش می‌داند بایست دید وضع چگونه خواهد بود؟

اما آیا می‌توان فرض کرد که نحوه سنجشی از قوه سنجش لازم است؟ پس یک فرض این است که یک نحوه سنجش، از قوه سنجش به کمک عقل عملی می‌آید. یعنی در اینجا «عمل» بعلاوه قدرت «سنجیدن» مطرح می‌شود. اما فرض دیگر این است که برای عقل عملی، نحوه سنجشی را قائل شویم که در آن، مستقل از عقل نظری باشد الا اینکه تفصیل آن، به یکدیگر محتاج باشند.

حال ثمره موضوع بحث را بعنوان پاورقی بیان می‌کنم تا نسبت به آن، حساسیت بیشتری پیدا کنید. (۱)

۱ - اصولاً تعریف یقین، به تعریف ایمان بازگشت دارد و زیربنای عرفان محسوب می‌شود. بالطبع اگر در آن اعوجاجی صورت گیرد بسیار خطرناک خواهد بود و اگر امر

اما آیا می توان گفت درک «ملائمت» و درک «منافرت» در مرتبه اجمال آن، به یکدیگر ربطی ندارند؟
بله در مقام تفصیل که قرار است ربط به مصداق خارجی یا نظری یا تعین به کیفیت خاص پیدا شود بایست از مؤلفه های دیگر نیز بحث کرد ولی اصل درک که منحصر به سنجش نظری نیست. اگر چنین گفته شود آنگاه منشأ سنجش، در عقل عملی، لقب عقل پیدا می کند چرا که تناسب، کم و زیاد می شود.

(س): یعنی می فرمائید عمل همواره در مقام تفصیل، محتاج سنجش نظری است.

۱/۳ - مستقل بودن مناشیء عقل عملی، عقل نظری و عقل حسی از یکدیگر و عدم منافات آن به محتاج بودن بهمدیگر یک در مقام تحقق و تفصیل

(ج): کما اینکه نظر نیز محتاج به عقل عملی است. همچنانکه هر دو محتاج عقل حسی هستند. ولی الان ما می خواهیم مناشیء را تقسیم کنیم و بگوئیم نفس احساس سرما و گرما و گریز از سرمای مؤلم (که اینجا پای عمل و نسبت و سنجش به میان می آید) بطرف گرمای غیر مؤلم و کلاً رنج و الم و گریز از سرما به گرما و بالعکس، همگی حاکی از این امر است که حرکت در بین این نسبت، کاری به سنجش ندارد بلکه عملی است که اختیاری نیز می باشد و بنا شد که دارای چند خصوصیت باشد از جمله اینکه تعلیق به موجود مختار داشته باشد و البته سنجشی هم که سنجش نظری نیست محقق می شود.

(س): آیا مطلقاً عمل اختیاری می تواند بدون محاسبه نظری صورت پذیرد یا اینکه وقتی وارد حوزه عملکرد می شود بایست این سه امر به یکدیگر متقوم شوند؟

(ج): زمانی که دست را کنار بدن خود گذاشته اید و چهار زانو نشسته اید و چشمتان هم به این طرف نیست گزنده ای دست شما را می گزد. شما نیز سریعاً دست خود را عقب می کشید و دیگر هیچ محاسبه و مراوده عقلی را انجام نمی دهید بلکه گزش، همان و دست خود را به عقب کشیدن نیز همان.

(س): ممکن است کسی بگوید در اینجا نیز محاسبه وجود دارد اما چون یک امر ارتکازی است این محاسبه سریعاً صورت می پذیرد.

(ج): حال فرض می کنیم کسی را که دیوانه است و قدرت هماهنگ سازی بین امور را ندارد.
حجة الاسلام حسینیان: آیا اراده هم ندارد؟
(ج): اگر درجه ای از اراده در اینجا وجود نداشته باشد اصلاً دست او تکان نمی خورد.

(س): اما زمانی که دست کشیده می شود امری

محکی را برای آن عرضه کنیم بسیار مفید می باشد. طبعاً تعریفی را که ما به آن مشغول هستیم چیزی جز تحلیل عقل نظری نیست که رنگ تحلیل نظری دارد. اما این، درباره موضوع عقل عملی است که می خواهیم - باصطلاح خردمان - «چرائی، چیستی و چگونگی» آنرا مورد دقت قرار دهیم تا بعداً ببینیم در پایان، نسبت آن به تبعیت از دین چگونه است و حجیت آن چگونه خواهد بود؟ در هر حال بحث، بسیار حساس است. اینک به متن باز می گردیم.

ارادی صورت نمی‌گیرد.

(ج): بایست بفهمائید از اراده عقل بالمحاسبه

ناشی نمی‌شود ولی اینکه این امر جبراً رخ داده است همچنانکه آب، از سرازیری جاری می‌شود براحتی امری قابل دفاع نیست هر چند می‌توان در جای خود پیرامون آب بحث کرد اما نمی‌توان مدعی شد که مطلقاً از آن، اراده سلب شده است. بله اینکه امر هماهنگ کننده‌ای در کار نیست بحثی دیگر است چه اینکه انسان از معاشرت با یک دیوانه می‌ترسد هرچند که جنگ با یک انسان عاقل، آسانتر است تا با کسی که حرکاتش برای انسان، قابل پیش‌بینی نیست و محاسبه او ضعیف است. یعنی دو انسان عاقل و محاسبه‌گر وقتی به نزاع برمی‌خیزند می‌توانند احتمالات عقلانی را نسبت به یکدیگر برای وارد آوردن ضربه به طرف مقابل خود پیش‌بینی کنند.

حال آیا نفس درک از اِلَم و لذت، به «محاسبه»

بازگشت دارد؟ یعنی آیا بازگشت تناسب به ذات و عدم تناسب به ذات و نفس درک تناسب و عدم تناسب، به این امر است؟ آیا می‌توان ادعا کرد پس از سنجیدن و حکم دادن به اینکه «مناسب نیست» آنگاه درک عدم تناسب صورت می‌گیرد و سپس رنج احساس می‌شود؟ قطعاً در قضایای پیچیده، مطلب همین است که شما می‌فرمائید. بعداً نیز خواهیم گفت که هرگز عقل نظری کار نمی‌کند مگر آنکه انسان، دارای انگیزه باشد و در واقع عقل عملی هم حضور داشته باشد. اما اینکه اینها

با یکدیگر ترکیب شوند در تحقق هم هرگز نمی‌توانید کار کنید مگر آنکه عقل حسی را هم دخالت دهید. این امر است که دفاع از آن در جای خود محفوظ است ولی آیا ابتدائاً می‌توان گفت در مرتبه بالاجمال، سنجش تناسب و عدم تناسب، به نفس ذات و درک ذاتی باز می‌گردد؟ یعنی آیا می‌توان گفت که تفصیل، امری ترکیبی است حال فرق نمی‌کند که برای نظر باشد یا برای عمل و تحقیق؛ ولی اجمال محض بگونه‌ای است که هر قدر اجمالش بیشتر باشد استقلالش نیز بیشتر است؟

۱/۴ - درک تناسب بالاجمال بمعنای درک از دو حالت الم و

لذت (خوبی و بدی) پایگاه عقل عملی

اما درک تناسب، چیزی نیست جز درک و لذت. و البته درکی که از دو حالت الم و لذت باشد اولین پایه آن است؛ عین همان سلب و ایجابی را که در باب بحث عقل و امتناع و اجتماع نقیضین می‌گوئید به اینکه خوبی و بدی، از ملاحظه نسبت این دو بدست می‌آید. (س): می‌توان گفت که اراده قبل از سنجش، اضطراب را درک می‌کند ولی نمی‌تواند لذت را بیابد.

(ج): کسی که در حال راه رفتن است و به جائی می‌رسد که پر از گل است چون چشم او نابیناست نمی‌تواند گل را ببیند ولی بوی آنرا استشمام می‌کند. هکذا زمانی که به یک بوی زننده برخورد می‌کند از رنج این استشمام سخن می‌گوید. حال این رنج و لذت از دو بوی مختلف، قبل از ابراز یک سخن یا یک سنجش،

مربوط به چه امری است؟ قطعاً این امر از تلائم و عدم تلائم بالذات ناشی می‌شود.

حجة الاسلام میرباقری: و البته بنابر مبنای قوم هم تلائم و عدم تلائم، اموری ذاتی هستند.

(ج): بله ذاتی هم هستند.

(س): حال آنکه بنابر مسلک حضرتعالی بایست

در آنها اختیار حضور داشته باشد.

(ج): بله بعداً بایست در خصوص حضور اختیار

در اجمال و ترکیب و... سخن بگوئیم ولی فعلاً به طرح اصل موضوع می‌پردازیم.

اینک شما بگوئید مطلقاً میل و رغبت - ولو در

سطح اجمال - پیدا نمی‌شود چگونه است حال آنکه

شما با چشم، گل را می‌بینید و آنرا زیباتر از برگ و خار

دانسته و می‌پسندید؟ و اگر قرار باشد از گل، یک

تفصیل ارائه دهید آنرا به گیاه بودن، برگ برگ بودن و

تشریح نوع برگ آن همراه با بیان دهها شاخصه تعریف

می‌کنید و گل را که بوی خوب هم نداشته باشد زشت یا

زیبا یا زیباتر می‌دانید. اصولاً زشتی و زیبایی و حسن و

قبح - تا بعداً که به شایسته و ناشایست و دیگر احکام

عقلانی می‌رسیم - چگونه وضعی دارند؟ آیا می‌توان

گفت ریشه آنها به عقل عملی بازگشت دارد؟

بله سنجش هست اما سنجشی خاص که در آن

اولاً تعلیق به وجود، وجود دارد برخلاف عقل نظری که

چنین تعلیقی ندارد به اینکه نسبتی که در $2 \times 2 = 4$ بالاتر

از آن و ماهیات قائل می‌شویم بگونه‌ای هستند که

مستقل از وجود می‌باشند و بودن آنها به خودشان و

نفس الامر تعریف می‌شوند ولی اینها بودنشان بگونه‌ای

است که به موجود متحرکی که بایست دارای عملی

باشد تعلیق دارند و البته در آن عمل هم بایست به

نحوی، اختیار باشد هرچند این امر، در منشأ آن باشد.

یعنی ممکن است که در بعضی مراتب اجمالی آن،

اختیار وجود نداشته باشد و امری جبری محسوب

شود. گرچه بایست دقت کنیم که آیا می‌توان آنرا مطلقاً

جبری دانست؟ و آیا اگر جبری است این امر در تمامی

سطوح آن بچشم می‌خورد یا خیر؟ و اگر باشد چه

ثمره‌ای در پی دارد؟

۲ - یقین بمعنای درک از حالت پایگاه عقل عملی نه

خصوصیت حالت

البته اگر حدود تفسیری عقل عملی، از عقل

نظری باشد امری قابل بحث است اما بمعنای یقین، جز

حالت نیست. یعنی یقین، حالت شخص است که غیر

از متیقن بالیقین می‌باشد و حال آنکه بحث ما موضوعاً

در خصوص نفس یقین است نه متیقن بالیقین، اگر ما

توانستیم بحث یقین را روشن کنیم آنگاه بحث دوم ما

در خصوص متیقن بالیقین خواهد بود که حال باید دید

اگر این متیقن، از طریق قیاس حاصل شده و به یقین

وصل شده باشد تا امر ونهی بر آن بار شود امری مذموم

است. هکذا اگر متیقن بالیقین که همان کیف یقین است

از طریق استحسان یا امر دیگری که شارع آنرا رد یا قبول

کرده است حاصل شده باشد همگی بحث خاص خود

را می‌طلبد.

(س): پس بالاخره می‌خواهید بفرمائید که درک

از یقین، زیربنای درک از الم و ذات است بگونه‌ای که اصلی‌ترین حکم عقل عملی، درک از یقین می‌باشد.

۲/۱- درک از حال (یقین) بمعنای درک از «یقین، شک، ظن»
مقدم بر کیفیات حال

(ج): یعنی درک از حال که این هم درک از یقین و شک و ظن می‌باشد.

(س): اما حال صرفاً شک و یقین و ظن نیست چه اینکه وقتی انسان تب می‌کند و یا سرما می‌خورد دارای یک حال است.

(ج): اما شما دارید خصوصیت و کیفیت طبیعی حال را بیان می‌کنید؛ مثل گرسنگی، تشنگی، رنج بردن و لذت بردن که همگی خصوصیات حال محسوب می‌شوند و ما اسم آنرا در جای دیگر متین بالیقین یا کیف حال می‌گذاریم. پس کیف حال، هما لذت و الم و ترس و شوق و... است که در مرتبه‌ای دیگر این کیفیت را جدا کرده و می‌گوئیم کیفیت بوسیله این مقدمات پیدا می‌شود که به آن متین بالیقین می‌گوئیم.

حجة الاسلام حسینیان: آیا تردید هم کیف حال محسوب می‌شود؟

(ج): بله. اگر گفتید که فلان بیمار روانی، دارای قدرت تصمیم‌گیری نیست هر چند برای او مسئله‌ای را کاملاً توضیح داده و دودوتا چهارتا می‌کنیم در حالی که هم می‌شنود و هم می‌گوید و هم می‌بیند و هم می‌تواند مطلب را تقریر کند اما در نهایت می‌گوید یک حالی

اما خود یقین بنفسه و بدون لحاظ کیفیت آن، یک حالت محسوب می‌شود که درک از حالت هم نیازمند سنجش نیست. چون حالت یقین، غیر از حالت شک و گمان است. درک از این حالت، از نفس یقین، کار عقل عمل است و اصولاً عقل نظر نمی‌تواند مدرک آن باشد.

(س): اما این امر چه ربطی به درک الم و لذت دارد که در بحث پایگاه عقل عمل مورد بحث قرار می‌گیرد؟!

(ج): آیا نفس مصداق الم و ذات، از درک حالت و فرع بر آن محسوب نمی‌شود؟ آیا درک از حالت مقدم است یا درک از لذت و الم؟ در تناسب و عدم تناسب، درک از حالت و یافت از حالت مقدم است یا یافت از خصوصیت حالت؟ بله اگر متین بالیقین، در مسأله خارجی، از عقل نظری یا حسی ناشی شود مطلبی است ولی اینکه از درک الم و لذت سخن می‌گوید در واقع می‌خواهید از کیفی از حالت و خصوصیتی از آن بحث کنید و الا درک از نفس حالت که امری مقدم است.

آیا می‌توانید اینک از مفهوم «حجیت» هم چنین کلامی را ادعا کنید؟ یعنی شما می‌خواهید بگوئید «یقین ذاتاً حجت است» که بالطبع حاکم در آن و معرف و مدرک یقین، عقل عملی است. اما آیا حجیت را هم می‌خواهید به عقل عملی بازگردانید؟

دارم که نمی‌دانم چیست! این امر در خصوص وسواس و انواع حالات شدیدتر از آن و تا حدودی هم در زمان اعتیاد افراد معتاد که سلسله اعصاب و حالات را مختل می‌کند، مشاهده می‌شود.

و حال می‌توان گفت درک از حال اصولاً مقدم بر زشتی و زیبایی و حس و قبح است. و البته حال هم «یقین» و «ظن» (گمان راجح) و «تردید» است که البته اگر تردید مطلق شود صدور عمل نیز ممتنع می‌شود و اگر از تردید مطلق خارج گردد و تنها یک یقین یا ظن وجود داشته باشد آنگاه امکان عمل پیدا می‌شود و زمانی که به یقین - خصوصاً نظام یقین می‌رسد - می‌تواند تمامی اعمال را پوشش دهد و قاطعیت و جزمیت و برخورد و «موضعگیری و جهتگیری و مجاهده» را بدنبال آورد. هر چند که بحث ما پیرامون این مطلب نیست و ما بدنبال بررسی اصل درک از حال هستیم.

الآن می‌خواهیم ببینیم که آیا حکم «یقین ذاتاً حجت است» از احکام عقل عملی است و ربطی به احکام عقل نظری ندارد؟ البته ما کماکان سعی داریم که عقل عمل را صرفاً بنا بر مبنای قوم تعریف کنیم. ما اشکالاتی را وارد دانستیم که اصولاً عقل نظری به اینکه «یقین ذاتاً حجت است» حکم نمی‌کند ولی حتماً عقل عملی حکم می‌کند که حاکم بر آن، عقلاء هستند.

حجة الاسلام منیر باقری: اینکه ما زیر بنای حالت را به یقین و شک و تردید تقسیم کنیم از کجا اثبات

می‌شود؟

(ج): می‌دانیم که مفهوم تردید، چیزی جز تساوی من جمیع الجهات نیست که اگر این تساوی مطلق شود در حقیقت فعل نیز ممتنع می‌شود.

(س): چرا تنها این را بگوئیم؟! چه اینکه اگر هیچ لذت و المی نیز نباشد باز فعل نیز مطلقاً تعطیل می‌شود. بنابراین اگر لذت و الم را هم صفر کنیم فعل هم به تعطیلی مطلق کشیده خواهد شد.

(ج): شما شیء را به آثار آن تعریف می‌کنید نه به متغیرهای خود. این مطلب مهمی است که اگر ما شیء را به اثر تعریف کنیم بمعنای این است که آنرا به کیفیت تعریف کرده‌ایم. ورود در بحث کیفیت هم مطلب دیگری است که باید دید کدامیک از این کیفیات، فطری است و کدامیک فطری نیست؟ در کدامیک اختیار ما اصل است و در کدامیک اختیار تکوینی اصل می‌باشد؟

(س): اما چرا ما نفس یقین را نبایست جزء کیفیات محسوب کنیم؟! بله این را همگان می‌پذیرند که حال و درک از حال، امری غیر از سنجش است هر چند که بعضی آنرا اختیاری می‌دانند و برخی دیگر هم جبری.

(ج): اگر شما در دستگاه خود دقت کنید می‌بینید وقتی که از لذت و الم سخن می‌گوئید در واقع آنرا کیفی از حال می‌دانید.

(س): کما اینکه وقتی از یقین سخن می‌گوئیم!

(ج): خیر! اصولاً عنصر یقین، در هر دو حال لذت و اِلَم حضور دارد.

(س): یعنی آیا حال، متقوم به یقین است و از مقارنات آن محسوب می‌شود؟

(ج): خیر! کیف حال که همان لذت و اِلَم است کیفیت است. اما اگر نفس حال را ذاتاً ملاحظه کنید می‌گوئید حال ذاتاً - و نه کیفیاً - یا به حالت یقین رسیده است یا به حالت ظن و تردید منتهی شده است. و البته این را هم برای عمل بیان می‌کنید.

۲/۲ - یقین مجرای جریان اعمال اختیار و فعل و غیر قابل انکار بودن طریقت یقین برای وقوع

خوب دقت کنید تا در دام نسبتهای ماهوی گرفتار نشوید که موضوع عقل نظری است. بلکه بایست فعل را در عقل عملی، اصل بدانید. اگر در تعریف یقین، فعل را اصل قرار دادید آنگاه منشأ و طریق فعل خواهید بود و الا اگر یقین نباشد فعل اختیار نمی‌تواند عمل کند. چرا که فقط کافی است ضد آنرا بیاورید و به طور مطلق، سلب کنید. شما می‌خواهید تحلیل نظری کنید اما نمی‌خواهید موضوع را از منظر نظری ملاحظه کنید. مجدداً تکرار می‌کنم:

اصولاً تحلیل نظری کردن، غیر از موضوع را بصورت نظری ملاحظه کردن است. زمانی که موضوع را بصورت نظری می‌بینید در واقع یک ماهیت برای آن ملاحظه کرده و لوازم ماهیت را بیان می‌کنید. مثل آنچه را که الان اشاره کردیم و از کیفیت لذت و اِلَم و... سخن

گفتیم. ولی نظر را در فهم عمل بکار گرفتن، با حفظ این مطلب که موضوع عمل مستقل است امر دیگری است. در این حال می‌توان گفت من مطلقاً یقین را سلب می‌کنم. و اگر بگوئید من هیچ جزئی ندارم به شما خواهم گفت که طریق اعمال اختیار، به سد رسید. شما می‌گوئید در بعضی از خصوصیات آن، بعضی از رجحانها وجود دارد و من خواهم گفت که در این حال، اختیار می‌تواند از همان بعضی و به همان نسبت، در وقوع حضور پیدا کند. شما می‌گوئید من یقین دارم. و من خواهم گفت خصوصاً که نظام یقین وجود داشته باشد بگونه‌ای که اگر در همه جوانب آن یقین باشد اختیار قطعاً عمل خواهد کرد. شما می‌گوئید من به فلان مطلب رسیدم و سپس مردد شدم. و من خواهم گفت که در این حال، خواهید ایستاد و متوقف می‌شوید.

اصولاً کیف جریان فعل و اختیار، از مجرای یقین می‌گذرد. طریقت یقین، برای وقوع قابلیت انکار ندارد. پس یقین، طریق الی الوقوع است اما طریق الی الواقع نیست. چون بحث «الی الواقع» را در چهار جلسه قبل مورد دقت قرار دادیم که اگر شما تولی به ولایت اولیاء حق داشته باشید به نسبت تولی خود، طریقت برای جریان کسی پیدا می‌کنید که اولویت در تصرف دارد. این بحث دیگری است. کما اینکه یقین شما طریق الی الوقوع است تولی شما هم طریق الی الواقع می‌باشد اما نه به صورت مطلق بلکه صرفاً متناسب با ظرفیت شماست. که این امر در جای خود محفوظ است.

بنابراین ما فعلاً در این باره سخن می‌گوئیم که یقین ذاتاً - و نه خصوصیاتش - چگونه است؟ آیا می‌توان گفت یقین - در واقع، حالت - اولین حدّ در احکام عقل عملی است و سپس بگوئیم یا در حالت، مطلقاً تردید نیست که نام آن یقین خواهد بود (و یا اگر مطلقاً بصورت ترکیبی بود نام آن نظام یقین می‌باشد) یا اینکه اصلاً جزمیتی در آن وجود ندارد که نامش تردید مطلق می‌شود و یا بین اینها درجاتی دارای فرض است که نام آنها، گمان یا ظن و مراتب آن است؟ پس آنچه را که در اینطرف فرض می‌کنید حتماً علت عمل و جریان اراده الی الوقوع می‌شود و آنچه را که در آنطرف می‌گیرید حتماً جریان اراده را سدّ می‌کند حتی در جائی که خانه آتش گرفته است و یا سیل جریان دارد. یعنی وقتی که تردید مطلق شود فرد نمی‌تواند از سیل یا آتش، خرد را برهاند. اگر تردید و نبود جزمیت را مطلق کردیم طریق الی الوقوع اراده، قطع می‌شود و باصطلاح عوام می‌گویند فلانی روبروی مار یا فلان گزنده یا آتش یا... قرار گرفت و مات شد بگونه‌ای که دیگر قوه‌ی ماسکه عقلانی او از بین می‌رود. حال آنکه در اینجا فقط «حال» تغییر کرده است اما بالاخره درجه‌ای از ماسکه لازم است که عقل بتواند محاسبه کند. این مطلب ظریفی است که اصولاً پایگاه حساب عقلی و بدیهی و... همگی «ایمان» و تولی است نه اینکه قضیه بالعکس باشد. حال به بحث باز می‌گردیم.

۲/۳ - تقدم درک از حال (یقین) بر درک از تناسب و عدم تناسب و هر دو مقدم بر درک از حسن و قبح در عقل عملی

اصولاً درک از الم و لذت که کیفیتاً منوط به درک از اصل حال ابتدائاً می‌باشد بگونه‌ای که تنها با تکیه بر اصل حال می‌توان رجحان نسبت و تناسب را با عدم رجحان آن ملاحظه کرد. قطعاً می‌توان در خصوص یقین چنین گفت. این جزمیت مرتبه‌ی اولی که جزمیت بالاجمال است با جزمیت تفصیلی که بعداً به آن می‌پردازیم حتماً تفاوت دارد. این جزمیت بالاجمال، تکیه‌گاه و پایگاه انگیزش است اما آیا خود این هم پایگاهی دارد یا اینکه بگونه‌ای است که بعداً در بحث اختیار خواهیم گفت پایگاه آن، خود هویت اختیار است ولی این، اولین مسئله حرکت است.

(س): به تعبیر دیگر بدون یقین، لذت و المی در کار نیست.

(ج): بله. یک مرتبه از عمل که عمل نفرت یا ابتهاج است و عمل اولیه قبلی است و حضور اختیار را در اینکه تناسب هست و یا نیست، درک وجدانی می‌کند. حال اگر این حضور بگونه‌ای است که خود یقین و نفس حالت وجود نداشته باشد دیگر کیفی هم در کار نخواهد بود. اصولاً اولین مرتبه جریان اختیار در قلب است همانا طریقت «حالت» برای «کیف حال» است. پس یقین، طریق الی الوقوع است چه در مرتبه تفصیلی آن و در وقوع خارجی باشد و چه در مرتبه

اجمالی آن و در وقوع قلبی باشد که اولین وقوع است و البته پس از وقوع قلبی هم وقوع نظری است و پس از آن هم وقوع عینی می‌باشد. طبعاً این مرتبه از اجمال، دیگر نمی‌تواند تعین خارجی به معنایی که بعداً در مرتبه تفصیلی می‌گوئیم داشته باشد. قطعاً این مرتبه از آن، به مقدورات و عدم مقدورات بازگشت نمی‌کند همچنانکه به محاسبات سنجشی هم برخورد نمی‌کند و اگر قرار باشد که به محاسبات نظری وارد شود طبعاً تعین نظری کلی پیدا می‌کند و اگر قرار باشد وارد عینیت شود بایست تعین خاص تحقیقی پیدا کند.

حال آیا می‌توان چنین گفت که درک از حسن و قبح که قبل از آن هم، درک از تناسب و عدم تناسب - یعنی اِلَم و لذت - و قبل از آن هم، درک از نفس حال می‌باشد این نتیجه را در پی دارد که یقین و شک و ظن، از احوال و اطوار نفس هستند و موضوعاً طریق الی الالم می‌باشند به اینکه اِلَم در این سیر حاصل می‌شود؟ (س): آیا کیف نفس را هم فرمودید؟

(ج): بله یعنی اینها از اطوار و چگونگی‌های نفس می‌باشند.

(س): ما فعلاً روی مسلک قوم بحث می‌کنیم. ۲/۴ - «یقین و کیفیات یقین» ابزار جریان اراده در عقل عملی مانند مفاهیم «وجود و عدم» ابزار جریان عقل نظری

(ج): بله. اینها از افعال نفس هستند. چون بالاخره نفس، دارای افعال و کارهایی است که اگر این

افاعیل، به طورها برخورد نکند ممکن نیست. زیرا بایست اینها چگونگی‌هایی داشته باشند تا بتوانند حرکت‌هایی را صورت دهند. این چگونگی‌ها در مقام تناظر، شبیه سلب و ایجاب و حدود نظری است که با آنها کار می‌کنیم و بنابر آنچه که ملاحظه می‌شود می‌گوئیم نبایست گفت مفهوم عدم، وجود ندارد. اما چرا نبایست وجود نداشته باشد؟! حال آنکه مفهوم عدم، مفهومی ابزاری برای تنظیم کارهای نظری است کما اینکه مفهوم وجود نیز چنین است. این غیر از درک از خود هستی است. چون زمانی که ما می‌خواهیم تعینات وجود را ملاحظه کنیم به ناچار محتاج به ابزار و حدودی هستیم تا بتوانیم خط کشی کنیم. یعنی وقتی ملاحظه سلب و ایجاب صورت می‌گیرد به ما امکان نسبت و عدم نسبت را می‌دهد. هکذا افاعیلی که برای نفس است و کارهایی که می‌کند اگر بگونه‌ای باشد که طورهایی وجود نداشته باشد و همچنین اگر این طورها یک جوهره اصلی را نداشته باشند قطعاً نمی‌توان این کارها را انجام داد.

ما طریق الی الوقوع قلبی داریم. اراده چگونه وارد حوزه قلب می‌شود؟ کما اینکه همین سؤال را در مورد ورود اراده در حوزه نظر و حوزه عمل و عین خواهیم داشت. اصولاً اراده بدون طریق و ابزارش که همان حالت است قدرت وقوع در قلب، ذهن و عین را نخواهد داشت. مجرا و ابزار حضور اختیار و اراده (که در اینجا نبایست آنرا بمعنای گزینش بگیرد بلکه آنرا

باید نفس اختیار معنا کنید) چیست؟ نفس اختیار حتماً طریق الی الوقوع ندارد؛ نه در وقوع قلبی و افعال قلب و نه در ورود نظری و افعال نظر و نه در وقوع عینی و افعال عینی و رفتار مگر آنکه یقین وجود داشته باشد. چرا که نمی توان حالت را از آن سلب کرد. اصولاً چگونه ممکن است اختیار، بدون حالت وارد شود؟ آیا می توان گفت اختیار، دارای طریق نیست؟ قطعاً اختیار، ابزار وقوع است لذا این قسمت از یقین تمام می شود که بگوئیم «الیقین طریق الی الوقوع». یعنی هر وقوعی در هر سطحی - چه در سطح قلب یا نظر یا حس - چگونه ای است که در مورد آن می توان گفت «الیقین طریق الی الوقوع». اما قطعاً طریقت آن برای «الی الواقع»، بطور مفصل محل کلام است.

پس کل یقینهای باطل و نیز صحیح حتماً طریق الی الوقوع هستند. چه اینکه طریقت آنها الی الوقوع حتماً قابلیت سلب ندارد. هرگاه که آنرا مطلقاً سلب کنید و از منهای مطلق یقین بحث کنید خواهیم گفت که جریان اختیار به خارج، سد شد و طریق آن الی الوقوع مسدود گردید.

(س): اینکه انسان دست خود را روی شعله آتش می گیرد و دست او می سوزد، آیا تابع حالت یقین است؟! یعنی اگر حال یقین نباشد آیا این احساس ها و دردها و کلاً درک از لذت و اِلم بروز نمی کند؟!

(ج): ابتدائاً به طریقت الی الوقوع خارجی (که مورد نظر شما بود) می پردازیم تا بعداً به وقوع نظری و

قلبی برسیم و ببینیم آیا اینها یقین می خواهند یا خیر؟ کسی که اهل ریاضت است به یقین رسیده که ضد آن چیزی است که شما می فرمائید؛ یعنی او احساس ابتهاج از بازی با آتش می کند و با یک فوت کردن به دست خود، درد آنرا التیام می بخشد! هکذا یک کارد یا شمشیر را از این طرف صورت خود به آنطرف رد می کند ولی برای او اتفاق خاصی نمی افتد. هکذا با یک کارد، محکم به سر او ضربه وارد می کنند و نوک آن نیز وارد جسمه او می شود ولی حتی یک آخ نیز نمی گوید! در حالی که هر دو نفر ضارب و مضروب و هم کسانی که تماشاگرند احساس ابتهاج می کنند. از این موارد زیاد است. آنگاه کافی است که صرفاً یک نقض برای آن قضیه کلیه عقلی پیدا کنیم تا تأمل کنیم چرا این چنین شد و اصلاً این چه نوع یقینی است؟ بگذریم.

شما می فرمائید که در موارد عادی، کسی دست خود را روی شعله می گیرد و می سوزد و این سوزش، حال را معین می کند؛ یعنی شرائط، این قدرت را دارند که می توانند حال را تغییر دهند. در کل دردهائی که در علم طب تعریف می شود آن بخشی که به شکل محیطی تعریف می گردد و مثلاً دستگاه بدن، در حال تلاشی یا ناهنجاری شدید است واقعیت به چه شکل است؟

«و آخر دعوینا ان الحمد لله رب العالمین»

فلسفه اصول

طبقه‌بندی مفاهیم «رابطه بین شناخت و حجت»

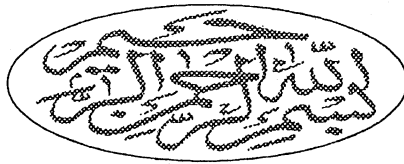
استاد: حجة الاسلام والمسلمین حسینی الهاشمی تنظیم از: گروه پژوهشی - کارشناسی اصول فقه دفتر فرهنگستان علوم اسلامی

بررسی تعریف عقل عملی بر اساس عقل نظری و تفکیک ایندو در نزد قوم

فهرست:

- ۱- بررسی تعریف عقل عملی بنابر مبنای قوم..... ۱
- ۱/۱- ماده عقل نظری کشف نسبت لازمه ذات موضوع..... ۱
- ۱/۱/۱- ماهیت بودن نسبت کشف شدن و ذو مراتب بودن ماهیت..... ۱
- ۱/۱/۲- ضروری بودن ماهیت و نسبت کشف شده و غیر تعلیقی بودن آن..... ۲
- ۱/۱/۳- ابزاری بودن مفاهیم اثباتی و سلبی بدلیل وجود آثار آنها در جلوگیری از انحرافات..... ۲
- ۱/۱/۴- مفاهیم ابزار نظم بخشی به تعینات در ذهن و خارج..... ۴
- ۱/۲- تفاوت احکام عقل نظری به نسبت ضروری ماهوی و احکام عقل عملی به تناسب تعلیقی عملی..... ۶
- ۱/۲/۱- ملاحظه تناسبات به تناسب به فعل و جریان امکان در آنها و نفی ضرورت و امتناع..... ۷
- ۱/۲/۲- ملاحظه تناسبات تعلیقی در تحلیل یقین بوسیله عقل نظری نه نسبتهای عقلانی نفس الامری..... ۷
- ۱/۲/۳- تفاوت ماهوی نسبتهای ماهوی و تناسبات فعل متغیر..... ۸
- ۱/۲/۴- تعریف فعل به حرکت یک فاعل بر روی مفعول فعل و مقصد خاص، و دوئیت آن با لوازم ذات..... ۸
- ۱/۲/۵- قائم با لذات بودن ماهیات و بالغیر بودن افعال به فاعل، مفعول و غایت..... ۸
- ۱/۲/۵- ملاحظه احکام تناسب تعلیقی و پیدایش تدریجی آن در خلال افعال و مشروط به آن در حکم عقل عملی..... ۹
- ۱/۲/۶- تحلیل دوئیت نسبت و تناسب به دوئیت لوازم هستی و تلائم به ذات (دوئیت هستی و استی)..... ۱۰
- ۲- امکان جریان احکام عقل نظری در مواد تعلیقی احکام عقل عملی..... ۱۱
- ۲/۱- بیان سه مرتبه تعلیقی به مواد احکام عقل عملی: ۱- تعلیق به ماده فلسفی ۲- ملاحظه استی بجای هستی ۳- قائم بالغیر بودن ۱۲
- ۲/۲- تفاوت بحث یقین بر اساس عقل نظری و عقل عملی..... ۱۲
- ۳- اصل بودن نظام اختیارات در جریان تناسبات و تسببها در نظام ولایت..... ۱۴

نام جزوه :	فلسفه اصول	تاریخ جلسه : ۷۹/۱۱/۸
استاد :	حجة الاسلام والمسلمین حسینی الهاشمی	جروفجینی و صفحه آرای : خانم رضوانی
پیاده کننده :	آقای نیک منش	تاریخ انتشار : ۸۰/۹/۱۲
عنوان گذار :	حجة الاسلام صندوق	کد بایگانی کامپیوتری : ۰۱۰۹۲۰۸۹
ویراستار :	آقای نیک منش	زمان جلسه : ۶۰ دقیقه
کنترل نهائی :	حجة الاسلام رضائی	



بررسی تعریف عقل عملی بر اساس عقل نظری و تفکیک ایندو در نزد قوم

۱- بررسی تعریف عقل عملی بنابر مبنای قوم

حجة الاسلام والمسلمین حسینی: «عقل عملی»

بنابر مبنای قوم بایست حتماً تعریف شود به:

«بکارگیری عقل نظری در موضوع عمل»، لذا عقل

عملی نمی‌تواند از سنجش و دلیل و دلالت، تعریف

مستقلی داشته باشد کما اینکه عقل نظری هم نمی‌تواند

از کیف نفس، استقلال در تعریف داشته باشد.

۱/۱- ماده عقل نظری کشف نسبت لازمه ذات موضوع

با این وصف بنابر مبنای قوم، اگر این تقسیم

(عقل عملی و نظری) را شاهد هستیم بخاطر این است

که اولاً «ملاحظه نسبت» صورت می‌گیرد. پس ماده آن،

نسبت است آنهم نسبتی که کشف می‌شود. و زمانی این

کشف صورت می‌گیرد که در آن، نسبت باشد و

ضرورت و امتناعش هم بگونه‌ای باشد که بصرف

کشف، ختم صورت پذیرد و هیچ تعلیقی هم به هیچ جا

نخورد که در این حال به آن، لقب عقل نظری می‌دهند؛

هرچند بایست «کیف نفس» وجود داشته باشد تا کار

کشف تمام شود. اما این کشف حتماً نسبت به

موضوعی بنام نسبت صورت می‌گیرد. و البته نسبت هم

ضرورت و امتناع را تمام می‌کند آنهم بدون تعلیق به

هیچ امری. چراکه سخن از امور نفس‌الامری است.

یعنی لازمه ذات موضوع.

۱/۱/۱- ماهیت بودن نسبت کشف شدن و ذو مراتب بودن

ماهیت

ماهیت است که بالطبع آنچه برای نفس هم

منکشف می‌شود چیزی جز ماهیت و هویت نخواهد

بود. و اما لوازم ماهیت هم همان نسبتها هستند که وقتی

منکشف می‌شوند در واقع دال بر انکشاف ماهیت

دارند. البته ماهیت می‌تواند برای مراتب مختلف

بصورت متعدد ملاحظه گردد به اینکه برای مرتبه

اجمال آن، یک ماهیت، موضوع عقل نظری قرار گیرد و

برای مرتبه تفصیل آن هم، ماهیتی دیگر. پس در هر

می‌شود ولی اصولاً تعلیق، در ذات آن راه ندارد. لذا شما کلمه «نسبت» را در آن بکار می‌برید و از «نسبت ضروری» سخن می‌گوئید.

۱/۱/۳ - ابزاری بودن مفاهیم اثباتی و سلبی بدلیل وجود آثار آنها در جلوگیری از انحرافات

طبعاً نایست فراموش کنیم که این مفاهیم در اینجا دارای ماهیت آنهم ماهیت ابزاری هستند. گرچه بنابر این مبنا اگر کسی ادعا کند که مفاهیم منفی، دارای ماهیت نیستند حتماً او به بی توجهی متهم می‌شود. چرا که مفاهیم منفی، صرفاً از نظر کاشف، منفی هستند و از نظر خود هویت، مفهوم ابزاری برای حدود محسوب می‌شوند. مجدداً تکرار می‌کنم. اصولاً مفاهیم منفی که همان اعدام هستند همچنانکه دارای مفهوم عقلانی هستند دارای ماهیت واجب نیز بوده و در خارج هم بایست حدود، به آنها باز می‌گردد. لذا اگر می‌گویند «عدم نیست» حتماً می‌پذیرند که «حدود هست».

حال درک این مطلب که حدود، نیازمند ابزار است و ابزار آنها هم همان ماهیات منفی یا عدمی هستند سخن دیگری است. بنابراین کسی که می‌گوید عدم، در خارج دارای مصداق نیست لذا نمی‌تواند دارای ماهیت باشد مگر به تحلیل عقل، حتماً فردی است که متوجه حقیقت نمی‌باشد. چون غرض اولیه کلیه ابزارها، خودشان نیستند بلکه اثری است که دارند و این اثر را هم نمی‌توان حذف کرد لذا ما به آنها محتاج

حال آنچه منکشف است «ماهیت» است و کاشف هم چیزی جز «عقل» نیست که این مهم از طریق یک سیر و حرکت محقق می‌گردد.

اما «کشف» که حاصل فعل کاشف است همان ملاحظه عقلانی است که نسبت به «نسبت» صورت می‌گیرد و این امر هم نزد نفس، حاضر می‌گردد. یعنی آن ماهیتی که در خود نفس نیست برای نفس، منکشف می‌شود. چرا که مفروض این است که هویات، مستقل از کاشفها هستند. در هر حال هوایاتی ملاحظه می‌شود که می‌توان نام آنها را در سوغ علم ربوبی یا نفس الامر یا... گذاشت. این هویات، نفس الامر هستند و احتیاجی به خلق و خالق و... ندارند و خود برای خود، خان هستند! بله صرفاً برای عقل امکان دارد که مثل این نمونه‌ها برای آن نزد نفس، کشف شود. پس تا اینجا مطلب روشن است که بنابر مبنای قوم معنای کشف، چیزی جز کشف ماهیت نیست. همچنانکه بنابر این مبنا هم عقل عملی، چیزی نیست جز اینکه ماده آن، تألیف به تعلیق، ختم می‌شود.

۱/۱/۲ - ضروری بودن ماهیت و نسبت کشف شده و غیر تعلیقی بودن آن

دیگر ماهیت، من حیث هی هی چیزی نیست جز اینکه قدیم می‌باشد. و ربطی به خداوند و هیچ خالقی ندارد همچنانکه به اراده و عاملی مربوط نمی‌باشد چرا که تعلیق به اراده ندارد! بله قبلاً واجب در کار بوده است و برای کشف کیف یک واجب، منکشف

هستیم. یعنی ما به این وجودی که می‌گوئیم هیچ نمونه‌ای - جز در ذهن - ندارد محتاجیم همچنانکه در مورد نمونه خارجی آن هم باز به ابزار محتاج هستیم. و البته این ابزار هم چیزی جز ابزار تعیین حد نیست که حتماً در خارج می‌توان از این ابزار سراغ گرفت. مثلاً ما در خارج، شاقولی می‌سازیم که البته آنچه دیده می‌شود اثر آن است نه خودش. چه اینکه اثر این نوع ابزار در ساختمان‌سازی، چیزی جز پیشگیری از انحراف نیست. در واقع ما با آن، یک تراز درست می‌کنیم. بالطبع اثر آن دیگر سنگ و گچ و آهک نیست. بلکه نوعی از انحراف را مانع می‌شود. هکذا الی ما شاء الله می‌توان ابزاری را مثال زد که اثر آنها در موضوعی که بکار گرفته می‌شوند حد است و اگر چنین ابزارهایی که حدود را مشخص می‌کنند بنفسه وجود نداشته باشند بلحاظ آنچه شما قائلید که از انحراف جلوگیری می‌کنند آنگاه خود منطق، یکی از این ابزارها خواهد بود و البته این، همان حد استقامت است. این بحثی است که اکنون تنها می‌توان مقداری پیرامون آن بحث کرد.

(س): این بحث صورت گرفته است که آیا اصلاً مفاهیم عدمی واقعاً وجود دارند یا خیر؟ برخی قائلند که بله اما بصورت نسبی موجودند.

(ج): وجود ابزاری نه نسبی. در واقع وجود ابزاری، وجودی همانند وجودات دیگر است.

(س): آنها ابزار برای ذهن ما هستند چراکه ذهن ما نمی‌تواند بدون آنها کار کند.

(ج): خیر! چراکه وقتی آنها در خارج بدست ما می‌رسند باز ما نمی‌توانیم بدون شاقول کار کنیم.

(س): عرض من این است که مفاهیم ابزاری برای ساختن فلسفه، مورد احتیاج هستند نه اینکه بگوئیم آنها در خارج، دارای مصداق نیز هستند.

(ج): خیر! برای ساختن عمارت نیز لازم هستند؛ همچون مفاهیم محاسبه.

(س): اما آنها دیگر مفاهیم نیستند و معنای دیگری دارند.

(ج): کافی است شما اثر چیزی مانند شاقول را با چیزهایی مثل سنگ و آجر و... مقایسه کنید تا تفاوت آنها را دریابید. یعنی با سنگ و آجر و... می‌توان خانه ساخت اما مشروط بر آنکه ابزار کنترل این ساخت و ساز نیز - همچون شاقول - وجود داشته باشد.

(س): اصولاً ابزار خارجی، دارای اثر وجودی خارجی هستند ولی مفاهیم عدمی صرفاً در ساختن فلسفه مؤثر هستند گرچه اینها نیز مفاهیم ابزاری هستند و اگر وجود نداشته باشند امکان ساختن فلسفه ممکن نخواهد بود.

(ج): سؤال من این است که اگر شما شاقول نداشته باشید چه اتفاقی می‌افتد؟

(س): شاقول، ابزار خارج است.

(ج): و اگر این ابزار نباشد چه اتفاقی می‌افتد؟

(س): نظم خارج بهم می‌خورد.

۱/۱/۴ - مفاهیم ابزار نظم بخشی به تعینات در ذهن و خارج

(ج): احسنت.

(س): و اگر آن ابزار و مفهوم عدمی نباشد نظم ذهن من - و نه خارج - بهم می خورد. اصولاً در خارج، تعینات وجود - و نه عدم - می تواند خارج را بسازد.

(ج): اجازه بفرمائید مطلب را تمام کنیم. وقتی شما می گوئید نظم خارج بهم می خورد یعنی یکی از حیثیات وجود خارجی، همان نظم می باشد.

(س): صحیح است پس عدم نمی تواند باشد. سخن آقایان نیز همین است که ما در خارج، عدم نداریم بلکه مراتب و نسبت‌هایی وجود دارند که همگی واقعی هستند.

(ج): خیر! ما در خارج، عدم انحراف داریم که اگر چنین نباشد این ساختمان، کج خواهد شد.

(س): آنها می گویند استقامت داریم نه عدم انحراف و البته حضرتعالی هم از همان استقامت، عدم انحراف را انتزاع می فرمائید. آنها می گویند آنچه همواره در خارج، محقق است مصادیق مفاهیم وجودی است و این ذهن است که به تحلیل، مفهوم عدم را درست می کند.

(ج): اما حفظ این استقامت، به چیست؟ قطعاً به عدم انحراف است و الا بنفسه چیزی برای آن نیست. یعنی این آجر و سیمان را رویهم می چینند تا این ساختمان یا این سیلو بالا برود و این امر مربوط به موارد

بسیاری است. اما مهم این است که این حقیقت، منوط به این است که شما برای کیفیت، علاوه بر حیثیت خود شیء امر دیگری نیز قائل باشید. و الا اگر برای کیفیت، هیچ امری قائل نباشید مطلب بگونه‌ای دیگر خواهد بود. اینها دو سخن است و قابل دقت می باشد.

گاهی می گوئید آهن، دارای خاصیت عادی آهن است و گاهی سؤال می کنید که بگوئید کیفیت آهن، دارای چه خاصیتی است؟ یعنی اگر این آهن را بصورت یک مفتول یا سیم نازک در آوریم و سپس آنرا دولا و سه لا به هم پیچیم یک سیم بکسل تشکیل می شود که کارائی متفاوتی با آهن معمولی خواهد داشت. هکذا اگر این آهن را به اشکال مختلف در آوریم می توانیم آنرا در یک جرثقیل نیز بکار گیریم تا مکانیزم و نظام درست شود. و مسلّم است که هویت نظام، مستقل از مواد است. شما نباید معنای «کیفیت» را فراموش کنید که چیزی نیست جز اینکه «نظام مستقل از مواد بوده و امری قابل بحث است». به تعبیر دیگر می توان برای نظام، ترکیبات متعددی را بیان کنیم که تنها یکی از آنها انضمام است. یعنی می توان از نظامهای متحرک و... سخن گفت تا آنجا که می گوئیم می تواند انقباض و انبساط و امثال آنها را در نیرو متکفل شود بگونه‌ای که اینها اصلاً احکام ماهیت (بالا تر از این) نیست. حال آنکه در نظام، ماهیات متعدد بکار برده می شود. مثلاً در یک نظام، دنده برنجی یا مس یا لاستیکی بکار می رود که با آهن هم ترکیب نشده است و اصلاً ذوب نشده اند.

اگر انسان، ماشینی را با استفاده از یک کاتالیزور یا مواد دیگر در حالت ذوب، ترکیب کند مطلب دیگری است. هر چند که بعضی مواد صرفاً با کاتالیزور با یکدیگر ترکیب می‌شوند؛ مثل آب و چربی که صرفاً با افزودن نمک، ترکیب می‌شوند.

(س): اگر ما دو حد را تعریف کنیم قضیه چگونه می‌شود؟

(ج): مطلب مهم این است که آقایان نوعاً «نظام» را امری «اعتباری» فرض می‌کنند و این یک مشکل است.

(س): نه تنها نظام بلکه ماهیت را هم اعتباری می‌دانند.

(ج): خیر! تنها اصالت وجودی‌ها آن را اعتباری می‌دانند ولی اصالت ماهیتی‌ها اصل امور را به ماهیت باز می‌گردانند. در واقع ایشان وجودی را به ماهیت می‌دهند. فراموش نکنیم کسی که بحث برهان و دلالت را مطرح می‌کند بر اصالت ماهیت تکیه می‌کند نه بر اصالت وجود.

(س): چرا لوازم وجود را ملاحظه می‌کند؟

(ج): مسلّم است که دست اصالت ماهیت در این قضیه باز است به اینکه می‌تواند بگوید من قادر به ملاحظه نسبت هستم نه اعتبار؛ ولی دست اصالت وجود از این لحاظ بسته است اگر بخواهد ملاحظه اعتبار کند چرا که فرد اعتبار کننده فعلاً شما هستید.

(س): اما آن، ملاحظه نسبت می‌کند آنهم نسبتی

که در وجود است نه ماهیت.

(ج): خیر! چرا که در وجود، نسبت نیست و همه آن، واحد می‌باشد. بلکه شما صرفاً فرض نسبت برای وجود می‌کنید.

(س): ولی آنها از وجود کثرت سخن می‌گویند که بالطبع این کثرت را نبایست اعتباری بدانند. بلکه آنها کثرت ماهوی را اعتباری می‌دانند نه مطلق کثرت را. و الا اگر مطلق کثرت را هم اعتباری بدانند که دیگر هیچ اندر هیچ است!

(ج): آخر کلام نیز همین است. یعنی وقتی قرار است بین اصالت ماهیت و اصالت وجود خلط کنند و از بحث فرار کنند بایست چنین بگویند.

(س): بلکه مطلب روشن است و در واقع آن، همان اشکال وحدت و کثرت است که وجود نمی‌تواند کثرت را تحویل دهد.

(ج): اصلاً وجود، کثرتی ندارد.

(س): یعنی اگر قرار باشد صرفاً به یک پایگاه تکیه کنیم قطعاً نمی‌تواند عامل توصیف وحدت و کثرت باشد.

(ج): احسن!

(س): اما سؤال این است که حضرتعالی این اشکال را چگونه حل می‌فرمائید؟ چرا که بالاخره وحدت و کثرت را نمی‌توان بر دو پایه تعریف کرد.^(۱)

۱ - (ج): ما به یاری خداوند متعال خواهیم گفت که بایست از «کثرت تبدیلی» سخن بگوئیم که مفهوم آن

۱/۲ - تفاوت احکام عقل نظری به نسبت ضروری ماهوی

و احکام عقل عملی به تناسب تعلیقی عملی

چنانچه گفتیم کلیه مفاهیم در عقل نظری به نسبت بازگشت دارد گرچه نسبتی ابزاری باشد و البته مفهوم کشف هم بگونه‌ای است که کاشف، عقل است و منکشف بوسیله عقل هم ماهیت می‌باشد و نفس کشف و حاصل این تلاش ذهنی و نظری هم عملیات فهمیدن است. پس کاشف، عقل است و منکشف هم ماهیت و بالاخره کشف هم همان فهم است. این نسبت نظری هم کیف حال می‌شود که با عقل عملی از این لحاظ تفاوت دارد که در عقل عملی، وجوب و ضرورت و امتناع به این صورت نبوده و تعلیقی است. اما در کشف، قضیه بگونه‌ای است که اگر به ماهیت بخورد و نسبت هم بصورت ملاحظه بین نسبتها گردد و در واقع به یک ضرورت و امتناع منتهی شود آنگاه پای ماهیت به میان می‌آید. ولی اگر این امر به تناسب بخورد پیدا است در تناسب هم ماداً تعلیق به ایجاد دارد آنگاه طبیعی است که ماداً می‌توان امکان را در آن وارد کرد. و شما می‌دانید که امکان، با امتناع و ضرورت تفاوت دارد.

گریزی به یک پاورقی می‌زنم: اگر از منطق ما سؤال شود می‌گوئیم ما قدرت داریم که مفهوم ساده درست کنیم و آنها مفاهیمی هستند که عام می‌باشند اما نه بگونه‌ای که افراد مختلف را در بر می‌گیرد. بلکه بگونه‌ای است که در مواضع مختلف می‌تواند بدون قید اضافه و تخصیص، معانی مختلفی را افاده کند. ممکن است گفته شود مگر وجود این قید چه تفاوت جدی را رقم می‌زند؟ در جواب می‌گوئیم بایست توجه کنید که قید اضافه و تخصیص در اینجا کمی است لذا اگر کم آنرا کم و زیاد کنید جایگاه آن نیز تغییر پیدا می‌کند و اصلاً چیز دیگری می‌شود یعنی چیستی وضعیت این کیفیت، تابعی از نسبت کمی آن است؛ لذا بایست دید این امر دارای چه کمیتی است. در این حال «رابطه»، اصل در تعیین خود کیفیت خواهد بود.

و البته نظام هم وجود دارد که اگر از تبدیل این نظام سؤال شود خواهیم گفت که مفهوم برابری در این سطح این چنین است و در سطح بالاتر بگونه‌ای دیگر خواهد بود. در این حال این نفس کم است که تبدیل می‌شود. یعنی مبدل نسبت به کیف هم عرض است اما در کم مافوق هم تبدیل می‌شود.

پس این منطق ماست که می‌توان بر آن اساس، وحدت و کثرت را هم تعریف کرد و چون بر این امر قادریم پس می‌توانیم سیر کلی رشد و تکامل آنرا هم تعریف کنیم. یعنی می‌توانیم مفهوم نسبیّت را در آن تعریف کنیم و بالتبع سرپرستی به رشد رسیدن یک رشد را هم به تصویر بکشانیم. از این مطلب می‌گذریم.

(س): این همان بحثی است که حضرتعالی قبلاً در وحدت و کثرت بیان فرموده بودید. آیا این همان بحثی است که در فهرست نیز فرموده‌اید؟

(ج): بله یعنی سه امر غیر قابل اغماض برای مهندسی نظام اجتماعی، ولایت و سرپرستی وجود دارد که البته صرفاً مثال آنرا در آنجا پیاده کردیم. اصولاً اگر کسی از این مطلب غفلت داشته باشد زمانی که فراتر از مهندسی نظام اجتماعی هم گام می‌گذارد مرتباً دچار بن‌بست می‌شود تا جایی که در امر معارف نیز با مشکل مواجه می‌گردد.

بگونه‌ای است که اول الامر پای کثرت متقوم به وحدت و وحدت متقوم به کثرت به میان می‌آید لذا مفهوماً نمی‌تواند مجرد باشد. اما پس از آنکه مفهوماً مجرد نشد بایست آنرا با «کم» تبدیل کرد. حال برای روشنتر شدن ذهن شما عزیزان،

۱/۲/۱ - ملاحظه تناسبات به تناسب به فعل و جریان

امکان در آنها و نفی ضرورت و امتناع

اما در تناسب اولاً تناسب، تناسب نسبت به فعل است آنهم فعلی که ممکن است صادر بشود یا نشود. اما فرق امکان و امتناع در اینجا با وجود و عدم در باب ماهیات این است که آنجا اگر وجود به ماهیت بخورد آیا محقق می شود؟ آنها می گویند که خیر! چرا که لوازم ماهیت، کاری به وجود ندارد و این لوازم بنابر رأی اصالت ماهیت، مستقل از واجب تعالی است و در واقع یک حقیقت نفس الامری است که حقیقت خودش به خودش باز می گردد. اما چرا چنین می گویند؟ ضروری است.^(۱)

۱/۲/۲ - ملاحظه تناسبات تعلیقی در تحلیل یقین بوسیله

عقل نظری نه نسبتهای عقلانی نفس الامری

حال بر می گردیم و به تعریف عقل عملی و تفکیک آن با عقل نظری، توجه جدیدی می کنیم تا ببینیم آیا «یقین» بایست بر اساس عقل نظری تعریف گردد یا بر اساس عقل عملی؟

اگر گفتیم عقل عملی، همان بکارگیری سنجش در تناسبات عمل می باشد آنگاه این همان عقل نظری خواهد بود که در خدمت عقل عملی می تواند به

۱ - تحلیل تاریخی از کیفیت حکومت فرهنگ انتزاعی بر فرهنگ مذهب

من در کنار این مطلب، دفاعی از ایشان داشته باشم به اینکه آنها می گویند اگر این مطلب تمام نشود آنگاه اشکال

کسانی که ضد عدل هستند و بنام «اشاعره» نامیده می شوند تمام خواهد بود چرا که اشاعره قائلند خداوند هر چیزی را که خوب قرار دهد آن چیز خوب خواهد بود چون پای خرابی و بدی به جایی بند نیست! لذا اگر امروز حکم شود که خوب است علی (ع) و معاویه با هم درگیر شوند در حالی که هر دو بهشتی هستند؛ بلاشکال است و هیچ کس هم حق ندارد «چرا» بگوید چرا که دست خداوند باز است!

(س): اما ایشان آن مطلب را به لوازم نفس الامری ماهیت باز نمی گردانند چرا که احکام عقل عمل را بر پایه عقل نظر و بصورت ماهیت ملازم ماهیت، تحلیل نمی کنند. (ج): اگر گفتیم که لوازم ذات واجب تعالی، عدل است در واقع ابتدائاً خواسته ایم با ماهیت، ذات واجب را تعریف کنیم اما در قدم دوم توانسته ایم آنرا به عقل عملی برسانیم. آنها می گویند اگر بنا باشد جزء «عدلیه» باشیم بایست ابتدائاً لازمه واجب تعالی را تمام کنیم تا معلوم شود که فعل بد از خداوند متعال سر نمی زند. چون بدی و ظلم... ناشی از نقص و احتیاج است که این امور هم از کمال مطلق سر نمی زند. لذا بایست فعل آن مسانخ و متناسب ذات خودش باشد و نمی تواند چنین نباشد. بنابراین ایشان از آنجا در جواب «اشاعره»، مطلبی را بصورت محکم در ذهن خود جای داده اند و سپس برای حفظ آن به این مطلب گرفتار شده اند هرچند ممکن است معتقد اولیه بزرگان چنین نبوده باشد بلکه مجادلتاً زمانی که در برابر اشاعره و فلاسفه آن زمان قرار گرفته اند مجبور به طرح این مطلب شده اند تا بتوانند پاسخی برای شبهات زمان خود پیدا کنند. ولی چون آن شبهه بر «حکومت»، تکیه داشته باشد لذا استمرار آن بیش از یکی دو نسل بوده است تا آنکه نهایتاً به یک فرهنگ تبدیل شده است. شما فرض کنید که دشمن، ۵۰۰ سال حاکم است و توانسته علمائی را در معرکه وارد کند که سکه آنها نرخ روز باشد همچنانکه همین وضعیت در مورد حاکمیت بنی العباس، شکل عینی بخود گرفته است. قطعاً ۵۰۰ سال، زمانی است که یک فرهنگ می تواند ساخته شود. خصوصاً اگر این مدت طولانی با قهر و غلبه و حشیانه نیز توأم باشد و در طرف دیگر نیز کمال ضعف وجود داشته باشد. در هر حال فرض چنین احتمالی بجاست.

شماست و نه لازمه ذلت مفعول فعل شما و نه لازمه مقصد می باشد.

اما خود فعل هم یک حرکت است که اگر این نحوه از حرکت انجام نگیرد یا بگیرد می توان گفت الزاماً ماهیتی بوقوع پیوسته است چرا که می تواند بوقوع نپیوسته باشد. در واقع کون وجودی این، از قبیل ماهیات مستقل نیست. حال آنکه ماهیت بایست بصورت مستقل من حیث هی باشد و به ذات خود نیز تعریف شود.

(س): آیا این فعل، بعد از تحقق هم مستقل نیست؟

(ج): آیا می توان برای افعال مختلف، ماهیات مختلفی فرض کرد و گفت تنها یکی از آنها وجود پیدا کرده است ولی دیگری این چنین نشده است؟ مثلاً بگوئیم یک میلیارد نوع حرکت (حذف نوار)

۱/۲/۵ - قائم بالذات بودن ماهیات و بالغير بودن افعال به فاعل، مفعول و غایت

نحوه این ماهیت با ماهیت های دیگر چه تفاوتی دارد که شما می گوئید این امر قائم به هویات دیگر است و نمی تواند قائم به نفس باشد؟ مثلاً می گوئید ماهیت آب یا آهن، قائم به خویش است. پس حتماً قائلید که این نحوه وجود ربطی که میان سه وجود ملاحظه می شود در واقع قائم به خویش می باشد نه قائم به خودش. یعنی این فعل نمی تواند واقع شود اگر فاعل و مفعول و قصدی در کار نباشد. مسلماً اگر هر یک از

تحلیل بنشیند و محاسبات را انجام دهد. اما فرق مواد آنها با یکدیگر این است که بایست در اینجا تناسبات تعلیقی را ملاحظه کند نه نسبت های عقلی نفس الامری را. و پیدا است که این نوع از نسبتها در عقل نظری بود که کاشف، «عقل» و منکشف هم «ماهیت» بود. اما ماهیت هم مستقل از خلق و در واقع مستقل از وجود بود.

۱/۲/۳ - تفاوت ماهوی نسبت های ماهوی و تناسبات فعل متغیر

حال می خواهیم بگوئیم که اصلاً دسته ای از مواد وجود دارد که اضل فرض هویت آنها به تصرف و تغییر و انجام کاری است بصورتی که اگر فرض انجام کار نشود مثل فرض اصل هویت نخواهد بود. اصولاً ماهیت فعل، غیر از ماهیت مفعول فعل است که بایست حتماً از یک هویتی برخوردار باشد.

۱/۲/۴ - تعریف «فعل به حرکت یک فاعل بر روی مفعول فعل و مقصد خاص» و «و دوئیت آن با لوازم ذات».

«فعل»، نسبتی بین فاعل و مفعول و تغییری که حاصل می شود می باشد. لذا نمی توان برای آن، استقلال ذاتی فرض کرد تا اینکه هویت برای آن قابل فرض باشد. علت آنکه از ماهیت، برای فعل سخن نگفتیم این است که گفتیم فعل، حرکتی است که یک فاعل مانند شما می تواند نسبت به مفعول فعل حرکت خویش برای یک مقصد خاص انجام دهد. قطعاً چنین امری غیر از لوازم ذات خواهد بود چرا که می توان این فعل را انجام داد یا انجام نداد. یعنی نه لازمه ذات

این سه امر هم تغییر کند فعل نیز تغییر پیدا می کند چرا که امر قائم به نفس نیست حال آنکه شرط ماهیت، قوام به نفس بود.

(س): اما بالاخره پس از تحقق، یک فعل متعین شده است و نمی توان گفت متعین نیست.

(ج): اصلاً سؤال ما سؤال از تعین نیست بلکه سؤال از قوام داشتن به غیر یا به نفس است؟ آیا ماهیت، در هویت ذاتی خودش قائم به خودش است یا بغیرش؟ این سؤال دقیقاً برابر این است که بگوئیم اگر ما بصورت اصالت ماهیتی ملاحظه کنیم این نگرش ذاتاً به صورت ایستا و ساکن، امور را ملاحظه می کند و نمی تواند حرکت را لحاظ کند. و اصلاً شما موضوعی را مطرح کرده اید که خروج موضوعی از تعریف ماهیت دارد. یعنی «الماهیت من حیث هی لیست الاهی».

مثلاً مجموع زوایای یک مربع، برابر با انحنای تام یا دایره می باشد که دیگر نمی توان در آن حرکتی دید و بایست مقومات ذات را هم برای آن تعریف کرد. طبعاً این خروج موضوعی دارد نسبت به امری که در حال تغییر می باشد. لذا در تغییر، اصاحت ماهوی دچار کون و فساد می گردد و نمی تواند کار دیگری کند و اصلاً نمی تواند از مقوله حرکت، تعریفی ارائه دهد چه رسد به آنکه بخواهد از فعل، تحلیلی ارائه دهد. البته مشکلات بسیاری در این خصوص وجود دارد که جای ورود به آنها نیست هرچند که قبلاً اشاراتی به آنها کرده ایم و مبسوط تر نیز می توان آنها را تحلیل کرد.

(س): قطعاً حرکت، بر اساس کثرت و اصالت ذات، قابل تعریف نیست.

(ج): لذا زمانی که به فعل می رسند از این واقعیت نمی توانند فرار کنند که افعال نمی توانند هویتی داشته باشند گرچه بعد از تحقق باشد.

(س): پس بر اساس اصالت ماهیت اصلاً نبایست حکم عقل عملی «نه حکم تعلیقی» داشته باشند.

۱/۲/۵ - ملاحظه احکام تناسب تعلیقی و پیدایش تدریجی آن در خلال افعال و مشروط به آن در حکم عقل عملی

(ج): حال ببینیم که وضعیت حکم عقل عملی چگونه است؟ در واقع حکم عقل عملی، «احکام تناسب تعلیقی» می شود نه خود حکم عمل، در این حال است که «تناسب» - و نه تحرک - می تواند «هویت» داشته باشد. اگر شما تناسب را ساکن ببینید در واقع این و این و این، نتیجه ای مثل آن ماهیت را خواهد داد. یعنی ماهیت الف و ب، متناسب با ماهیت ج است. عین آنکه شما در قضایای منطق نظری هم می فرمائید اندراج، حکم تفصیلی را نتیجه می دهد. به تعبیر دیگر حکم تفصیلی شما در برهان چنین می گوید که این، حد اصغر و این هم حداکبر است که نتیجه آن هم حکم و حد و نتیجه دیگری بصورت تفصیلی می شود. در این حال شما می توانید ادعا کنید که تناسب، «عقل» است. تا اینجا فقط تناسب با نسبت، تفاوت پیدا کرد و دیگر وجودش وجود مستقلی نیست تا بتوانید بگوئید

می‌توانیم نفس این تناسب را بدون فعل، ایجاد یا اعدام کرد! چنین نیست چراکه این تناسب تدریجاً در خلال فعل، محقق می‌شود و مشروط به عمل می‌باشد. آیا می‌توان چنین گفت؟

با این وصف می‌توان چنین فرض کرد که باز عقل نظری است که در اینجا در حال حکم کردن است بگونه‌ای که در موضوعش، موضوع تناسب است و وجودش هم تعلیق به فعل است آنهم فعل تدریجی الحصول، لذا نه می‌تواند بصورت دفعی بیاید و نه بصورت دفعی برود. یعنی ماهیتی نیست که یک مرتبه وجود بر آن اصابت کند تا بگوئیم «محقق شد». چراکه وقتی از تناسب سخن می‌گوئیم آنگاه تحقق آن هم بصورت تدریجی به فعل خواهد بود که باید گفت ماده آن هم فرق می‌کند. حال آیا به همین دلیل هم می‌توان گفت که استدلال و تحلیل می‌تواند روی تناسب آن بیاید اما روی تحقق آن اصلاً نمی‌تواند بیاید؟

۱/۲/۶ - تحلیل دوئیت نسبت و تناسب به دوئیت لوازم هستی و تلائم به ذات (دوئیت هستی و استی)

بنابراین بنابر مبنای قوم، ما در اینجا عقل عملی را چنین تعریف کردیم که دارای اختلاف مواد با عقل نظری است و الاً اصل تحلیل عقلی آن، یکسان است. اما آیا تفاوت دیگری نیز در این خصوص وجود دارد؟ اصولاً احراز موضوع حکم تناسب، و نسبتی را که می‌دهیم و می‌گوئیم «متناسب هست» یا «متناسب

نیست» به تلائم به ذات بازگشت دارد و نه به نفس هستی، یعنی از لوازم اصل هستی نیست بلکه از لوازم «استی» است نه «هستی»، چون تناسبات استی با تناسبات هستی متفاوت است. اصل «هستی»، همان مناسبات اصل وجود است اما «است» موجود بالوجود است نه خود وجود. لذا تناسبات، به موضوع بالوجود است؛ یعنی مرتباً تناسبات، تناسبات امری هستند که مرتبه آن، مرتبه ثانی است نه مرتبه اولی.

وقتی شما می‌گوئید «انسان لذت می‌برد» به این معناست که «تناسب به ذات دارد». هکذا اگر بگوئید «انسان رنج می‌کشد» طبعاً کسی نمی‌تواند چنین سخنی را در قضایای فلسفی نسبت به اصل وجود بگوید. یعنی در در قضایای فلسفی نمی‌توان گفت وجود رنج می‌برد یا مزه عدم را می‌چشد! بله این موجود است که رنج می‌برد و الاً وجود، یا دارای نسبت است یا دارای نسبت نیست؛ یا ضرورت است یا امتناع.

(س): و همین مفهوم را هم می‌توانید به گونه‌ای دیگر بازگردانید و آن را حکایت کنید بصورتی که بتوانید آنرا به وجود، نسبت دهید. مثلاً از عدم تناسب این مرتبه از وجود سخن گفت.

(ج): همین که از «مرتبه‌ای از وجود» سخن می‌گوئید در واقع سر از «موجود»، در می‌آورد. چراکه وجود بنفسه مرتبه‌بردار نیست. بله «استی» می‌تواند چنین باشد که آن سخن دیگری است. ولی در خود هستی و ذات آن حتماً مرتبه‌ای راه ندارد.

(س): اگر چنین بفرمائید لاجرم بایست تمامی احکام ماهیت را الغاء کرد چراکه اینها از احکام هستی نیست بلکه از احکام ماهیت است.

(ج): خیر! چراکه مفروض این است که آنها از لوازم خود هستی هستند. شما در واقع مفهوم هستی را ملاحظه کرده و بر آن، لوازمش را با یک ساختن بزرگ بار می‌کنید.

(س): اگر تا اینجا بیائیم که هستی بتواند بار کثرت و لوازم ماهیت را بکشد می‌توان چنین گفت! (ج): اگر هستی بتواند موضوع و مبنا قرار گیرد آنگاه لوازم آن می‌تواند تا «گاو ماهی» و منتهی الیه نیز بیاید!

(س): اما ماهیت که هستی نیست!

(ج): خیر! شما بگوئید لازمه هستی این است که ضد آن را ملاحظه می‌کنید. به تعبیر دیگر زمانی که شما از یقین منطقی سخن می‌گفتید بمعنای توجه به اصل وجود بود.

(س): اما از یقین منطقی هیچگونه حکم عقل نظری خارج نمی‌شود بنابر آنچه که حضرتعالی تحلیل می‌فرمائید. یعنی احکام ماهیت که می‌توانند لوازم ذات ماهیت، آنرا ملاحظه کنند قطعاً از لوازم یقین منطقی نیز نخواهند بود بلکه اینها فلسفه هستند.

(ج): حال اگر شما منطق را در فلسفه بکار بگیرید آنگاه می‌توانید در «صورت» بگوئید تمام شد اما در «ماده»، تمام نشد. اما بفرمائید اینکه می‌گوئید در

«صورت، تمام شد» به چه معناست؟ یعنی «الحاکم فیه هو العقل فی موضوع نفس النسبة» گرچه ماده آن می‌تواند غلط باشد و فرد از این جهت، به اشتباه گرفتار شده باشد.

(س): در اینجا نیز قضیه این چنین است. یعنی اگر این انسان موجود است پس می‌تواند لذت ببرد. در اینجا صرفاً ماده آن تفاوت دارد.

(ج): در آنجا این «اگر» و تعلیقی که وجود دارد بگونه‌ای است آیا این تعلیق، به اصل هستی می‌خورد یا به استی؟ آیا به موجود باز می‌گردد یا به وجود؟ (س): در قضایای فلسفی، به وجود بازگشت دارد.

(ج): اما در اینجا بازگشت ندارد.

(س): ولی بایست در اینجا بحث کرد که آیا تعلیق به وجود اصلاً معنا دارد؟! چرا که شما می‌فرمائید احکام ماهیت، معلق به وجود نیست.

۲- امکان جریان احکام عقل نظری در مواد تعلیقی احکام عقل عملی

(ج): بله شما می‌گوئید من حکم می‌دهم به اینکه «این هست یا این نیست». توجه کنید که ما ماده را معلق گرفته‌ایم اما حکم حاکم بعنوان یک ابزار محکم می‌باشد. لذاست که شما می‌توانید منطق را به کار گیرید و بگوئید «الحاکم فیه هو العقل». چرا که در غیر این صورت، «سلب الشیء عن نفسه» بوجود می‌آید که بمعنای این است که ماهیت، ضد ماهیت می‌شود. حال

آنکه ماهیت نمی تواند خودش خودش نباشد.

بعنوان نتیجه بحث گفته شد که عقل عملی، توجه به آستی هاست نه هستی ها. و البته صرفاً تناسبات را هم ملاحظه می کند لذا صحیح است از بکارگیری عقل در موضوع عمل سخن بگوئیم. در این حال است که می توان از عقل عملی سخن گفت. این بنابر مبنائی که فهم، کشف ماهیت می کند صحیح است اما قطعاً بر آن اشکالات قطعی نیز در باب «یقین حجت است» وارد است و این مطلب را قبلاً نیز اشاره کرده ایم و هیچ گریزی از این اشکالات هم نیست. در اینجا سه تعلیق می خورد و حکم آن شکسته می شود. یعنی حکمی می شود که امکان و امتناع در آن، در هر سه مرتبه مساوی است.

(س): اما حضرتعالی غیر از آنچه فرمودید که این، احکام نسبت است و آن، احکام تناسب؛ در واقع به تفاوت دیگری اشاره فرمودید. بالاخره این مطلب که همان مطلب قبلی شد! یعنی یکی از آنها احکام نسبت است و نسبت را می سنجد. در این حال این نسبت هم تمام است اگر ماده آن صحیح باشد. لذا یقین منطقی در آن جاری است. و دیگری هم احکام نسبت را نمی سنجد.

۲/۱ - بیان سه مرتبه تعلیقی به مواد احکام عقل عملی: ۱ -

تعلیق به ماده فلسفی ۲ - ملاحظه آستی بجای هستی ۳ -

قائم بالغیر بودن

(ج): در این امر سه تعلیق می خورد: ۱ -

تعلیق ماده فلسفی که در اینجا است. ۲ - تعلیق اینکه «استی» را ملاحظه می کند نه هستی را. ۳ - تعلیق اینکه موضوع آن هم یک موضوع قائم بغیر است. لذا سه تعلیق می خورد؛ یعنی سپس از اینکه گفته می شود «ممکن است بشود و ممکن است نشود» نمی توان یک حکم تنجیزی در این خصوص ارائه داد و گفت «یقین ذاتاً حجت است». چرا که یقین، هم می تواند حجت باشد و هم نباشد. آیا این مطلب را شما می پذیرید؟

(س): بله این همان مطلبی است که حضرتعالی در دو جلسه قبل فرمودید به اینکه اگر احکام عقل عمل به تحلیل نظری باز گردد آنگاه همان اشکالات عقل نظر بر آن وارد خواهد بود.

۲/۲ - تفاوت بحث یقین بر اساس عقل نظری و عقل عملی

(ج): نهایت امر این است که آنرا تفصیلاً در این موضوع، در تعریف عقل عملی تمام کردیم و نه در تعریف یقین. حال بر مبنائی که فهم، کشف باشد آنگاه نسبت آن هم غیر قابل اجتناب خواهد بود. قرار شد که کشف، کیفی نفسانی باشد که این کیف هم از حالات است ولی این، کیفی است که در واقع بایست گفت هویت و ماهیت، کیف نفسانی است و ماهیت هم منکشف برای نفس شده است آنهم بوسیله حرکت استحصالی عقل نظری. یعنی طلب حصول حالت، از آن کرده و به کشف نائل شده است. و کاشف هم در علم حصولی، نهایت تلاش خود را بخرج می دهد تا به این علم نائل گردد و وقتی هم که به آنجا رسیده است

ماهیت، بر او منکشف شده است.

اما اینکه ماهیت بایست برای نفس، منکشف

شود تا علم حاصل گردد امری است که نبایست ما را به

اشتباه بیندازد در اینکه موضوع عقل نظری بگونه‌ای

است که عمل فهمیدن، به کار نفس ختم شد که این کار

هم از آن عقل نظری است بلکه می‌گوئیم در نفس،

کشف ماهیت صورت گرفت که این، غیر از موضوعات

عقل عملی است.

علت اشاره من به این مطلب این است که یقین،

کیف نفس است و نمی‌توان گفت که یقین، دارای

متیقنی است و این متیقن بالیقین هم کیف نفس شده

است. یعنی آنجا که کیف نفس می‌شد آنرا ماهیت

می‌دانستید و اینجا هم که یقین است پس بایست آنرا

ماهیت و کشف حقیقت بدانید! خیر چنین نیست

مجدداً تکرار می‌کنم. اصولاً موضوعات نسبت یا عقل

نظری، پس از استحصال بوسیله علم حصولی، کیف

نفس می‌شود به این معنا که یک حالت، برای نفس پیدا

شده است و وقتی که کیف و حال نفس می‌شود

می‌توان گفت که ماهیت را نشان می‌دهد؛ یعنی نسبت

به ماهیت و واقع، کاشفیت دارد «لأنه بنفسه طریق الی

الواقع». اما این کیف نفس را نبایست با «یقین حجت

است» و آن متیقنی که کیف یقین و حالت شده است

یکسان تصور نمود. اساساً اشتباه نیز در همین جا پیدا

می‌شود که می‌گویند زمانی که استحصال صورت گرفت

و به کیف نفس رسید همچنانکه از کشف و طریق

الی الواقع سخن گفتیم اینک هم باید بگوئیم هر متیقنی

از هر راهی که کیف نفس شده است حتماً باید طریق

الی الواقع باشد!

اما ما می‌گوئیم چنین نیست چرا که آن امر در

خصوص عقل نظر و نسبت بود ولی این امر در موضوع

تناسب است. اگر شما از کاشفیت و مرآتیت نسبت به

واقع سخن می‌گوئید صرفاً در جایی است که موضوع

آن، «هستی» باشد نه «استی»؛ لذا «لأنه طریق الی الواقع»

نمی‌تواند باشد. اصولاً در موضوعات عقل عملی،

تناسب وجود دارد آنهم تناسبات استی و موجود و

تلائم به ذات. بله تحلیل عقلی می‌تواند در حدود و

کیفیت آن مطرح باشد ولی نه بصورت کشف هویت.

چرا که در اینجا تناسبات تعلیقی با سه تعلیق مطرح

است.

بنابر این مبنا که علم، کشف باشد آنچه گفته شد

ممکن نخواهد بود. لذا ما در اینجا به غفلت آقایان در

خصوص متیقن بالیقین و کیف نفس اشاره کردیم به

اینکه این کیفیت موضوعاً از قبیل کیفیات اصل هستی

است ولی آن کیفیت، موضوعاً در خصوص حرکت و

عمل بوده و از قبیل موضوعات لازمه استی است نه

هستی.

حجة الاسلام صدوق: پس چرا ما نام آنرا تلائم

بذات می‌گذاریم در حالی که بحث ما بحث اصل هستی

است؟

(ج): توجه کنید که شما از تلائم ذات - و نه

ضرورت ذات - سخن می‌گویید چرا که این دو با یکدیگر تفاوت دارند. اصولاً ضرورت بایست مستقل از فعل باشد و شما هم فعل را در اینجا دخالت می‌دهید و البته وجود آن فعل را هم تدریجی می‌گیرید. این مطلب را همیشه در نظر داشته باشید که ممکن نیست بتوانید نیمی از ماهیت را بیاورید ولی نیمی دیگر را خیر! ماهیت نمی‌تواند تکه تکه بیاید همچنانکه همه فعل هم باهم نمی‌آید. مثلاً من نمی‌توانم موقع نوشیدن آب، اول و آخر آب را یکجا اسقاء کنم بلکه بایست آنرا تدریجاً بنوشم. فراموش نکنیم که «تدریج» در وقوع فعل همواره شرط است. ولی ماهیت یا هست و یا نیست نمی‌تواند تدریج در وجود و حصول داشته باشد. حال آنکه تدریج در حصول، از آن فعل است. پس در آنجا از «ماهیت» سخن می‌گوئید یا دارد و یا ندارد. اما اگر مجموعه آنرا بصورت یک «واحد» ملاحظه کنید بمعنای انتزاع یک امر دیگر در «ماهیت» است که قائم به هویات دیگر نیز می‌باشد. اما اگر بخواهید بر مبنای ضدّ این دیدگاه سخن بگوئید چه می‌گوئید؟ هرچند وقت تمام شده است اما صرفاً مقدمه آنرا در اینجا ذکر می‌کنم تا بعداً به آن بپردازیم.

۳ - اصل بودن نظام اختیارات در جریان تناسبات و نسبتها در نظام ولایت

اگر شما گفتید علم، کشف نیست بلکه «وسیله جریان اختیار» و بعنوان یک مجرا و ابزار مطرح است و حتی نسبتها را ایجاد ابزارها دانستید و اختیار و تکامل

اختیار و قرب را در آن اصل گرفتید چون از وسیله بودن آن دفاع می‌کنید لذا قضیه، برعکس آنچه خواهد بود که در مبنای قبلی به آن اشاره کردیم. در اینجا اصل در آن، عقل عملی است و فرع آن بگونه‌ای است که یکی از عملیاتهای آن، عملیاتهای ذهنی است. در این حال «تولی و ولایت و تصرف» مطرح می‌شود به اینکه مرتبه تولی که همان تقاضاست با مرتبه ولایت، اصل در تصرف می‌شوند.

حجة الاسلام رضایی: لطفاً در خصوص اصل بودن عقل عملی بیشتر توضیح دهید.

(ج): بجای آنکه اصل را مناسبات و نسبت بگیریم بایست اصل را خود عقل عملی بگیریم و چون عمل، در ایجاد کیفیات، اصل برای اختیار می‌شود آنگاه مبنای کشف کنار می‌رود و یک مبنای جدید جایگزین آن می‌شود. در این خصوص بعداً بیشتر سخن می‌گوئیم.

اما در ابتدای این جلسه از محضر برادر عزیزمان جناب آقای میرباقری در خصوص مباحثات ایشان قبل از شروع جلسه استفاده نکردیم. آیا سؤال و ابهامی در مباحثات شما مطرح شد؟

حجة الاسلام میرباقری: بنابر مسلک قوم که میان عقل عملی و نظری تفکیک می‌کنند اصولاً دو تفکیک مطرح است: ۱ - ابتدائاً دو سنخ ادراک را قائل می‌شوند که این سخن از آن متکلمین است. ایشان قائلند که نفس دارای دو سنخ از ادراک است: یکی ادراک نسبت به

«حسن و قبح» و دیگری ادراک نسبت به «هست و نیست» که سنخ هر دو هم با یکدیگر متفاوت است. طبیعی است که خود آن هم صغری و کبری پیدا می‌کند اما ادراک از حسن و قبح بگونه‌ای است که جریان منطق، در آن منوط به این است که ما هستی را در آن، واسطه قرار دهیم که در این صورت تسری پیدا کرده و مصداق پیدا می‌کند. مثلاً «ظلم قبیح است و این ظلم است پس قبیح است». لذا در تسری آن همواره یک حکم هستی یا حکم عقل نظری، واسطه پیدا می‌کند. (ج): یعنی عقل در خدمت ملاحظه تناسب و تلاشم و ... است.

(س): یعنی جریان این احکام عقل عملی، از کبریات و صغریات آن بایست همراه با ملاحظه عقل نظری باشد. یعنی عقل نظری بایست بسنجد و کبری را بر صغری تطبیق دهد و الا «عقل عملی بما هو عقل عملی» نمی‌تواند تطبیق دهد که آیا این قبیح است یا قبیح نیست. در هر حال کلیاتی مطرح است بنابراین ما یک سلسله احکام عقل عملی داریم که سنخ آن با احکام عقل نظری متفاوت است و اینها کبریات همچون کبرای قبح ظلم یا حسن عدل یا وجوب شکر

منعم هستند. در هر حال اینها کبریات درست می‌کنند. ۲ - نگاه دیگر این است که بایست کبریات را به احکام عقل نظر برگرداند و گفت تمامی احکام عقل عملی، از سنخ حکم عقل نظری است و نمی‌تواند از سنخ «باید و خوب است و بد است» و یا سنخ «هست و نیست» باشد. اصلاً دو سنخ ادراک نیست چرا که «باید»، همان درک یک رابطه ضرورت بالغیر یا بالقیاس است که این هم یک رابطه واقعی است؛ مثل اینکه می‌گوئیم چاه کندن، علت رسیدن به آب است و یا بهتر بگوئیم که بایست چاه کند تا بتوان به آب رسید. در هر حال این «باید» سنخ جدیدی از مفهوم نیست و صرفاً حاکی از جریان علیت است.

بنابراین همه احکام عقل نظر به ادراک از هستی و جریان علیت بازگشت دارد اما طبیعی است که بر این اساس، از صرف ادراک عقل نظری نمی‌تواند حکمی خارج شود و یا عملی استفاده گردد. لذا بایست امری را که همان «تعلق به کمال است» به آن ضمیمه کرد تا از آن عمل در آید که این هم در نزد ایشان یک تعلق ذاتی است.

«و آخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمین»

فلسفه اصول

طبقه‌بندی مفاهیم «رابطه بین شناخت و حجت»

استاد: حجة الاسلام والمسلمین حسینی الهاشمی تنظیم از: گروه پژوهشی - کارشناسی اصول فقه دفتر فرهنگستان علوم اسلامی

تحلیل عقل عملی بر اساس نظام ولایت و بیان تقوم آن به عقل نظری و عقل عینی
و مقایسه آن با تحلیل عقل عملی بر اساس اصالت شیء

فهرست:

- ۱- بیان دو فرض در عقل عملی و عقل نظری ۱
- ۱/۱- فرض اول: انکشاف کیف نفس بعنوان مصداقی از ماهیت و بیان اشکال آن ۱
- ۱/۲- فرض دوم: طریقت عقل عملی برای جریان اختیار ۲
- ۱/۲/۱- بررسی مراحل سنجش (ظرفیت، فعل و آثار) حول محور اختیار ۲
- ۱/۲/۲- مراحل سنجش طریق جریان اختیار الی الوقوع (خارج) در بهینه انتخابها در مقام تبدل (ارتباط بیرونی) ۲
- ۱/۲/۳- عقل عملی (نظام متعاضد یقینها) و عقل نظری از جنود اختیار و واسطه جریان آن در پیدایش نتیجه واحد (تحقق ایمان) ۳
- ۱/۲/۴- «عقل عملی»، «عقل نظری»، «عمل صالح» بعنوان سه بُعد در جریان اختیار ۳
- ۲- جریان بهینه در کثرت «حالت، نظر، تحقق» در حرکت از اجمال به تفصیل برای جلوگیری از پرستش
غیر خدای متعال ۴
- ۲/۱- بیان ضرائب کثرات اجمالی، التزامی و تحقیقی در سه مرحله و ضرورت آن ۴
- ۲/۲- بیان عقلانی بودن پیدایش سه مرتبه «اشتداد»، «نظام»، «انطباق» و تقوم سه بُعد بهمیدگر ۵
- ۳- بازگشت «مواد، مبادی و مسائل» عقل عملی به اختیار مافوق و تفاوت آن با مواد، مبادی و مسائل عقل نظری ۵
- ۳/۱- ذو مراتب بودن نسخه‌های طبیب نفوس متناسب با مراحل رشد و کمالات نفسانی ۶
- ۴- مرکب و اشتدادی بودن حالات، مجرا بودن نظام حالات و تقوم آنها به ابعاد نظری و عینی حول اختیار ۷
- ۴/۱- بیان کثرت حالات در سه نوع ظرفیت، تعلق، تنفر، تحمل و بیان ارتباط بین آنها ۷
- ۴/۲- «یقین»، «التزام تفصیلی»، «اشتداد نظام یقین (نه حد حالات)»، بیان سه شاخصه برای مراتب کثرت عقل روحی، نظری، و حسی ۸

۴/۳ - «اضطراب، ناهماهنگی» در حدود، ناهنجاریها و عدم کارآمدی» بیان سه شاخصه مراتب نقص کثرت عقلانی روحی،

نظری، حسی ۸

۵ - جمع‌بندی و مقایسه دو مبنای اصالت شیء و اصالت‌الولایه در تبیین عقل عملی (بررسی حسن و قبح عقلی،

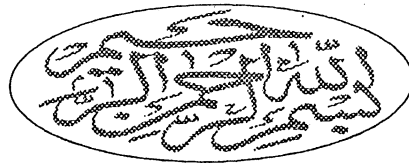
تعریف اختیار، تلائم به فعل و ذات) ۹

۵/۱ - جریان بحث علیت در بحث فطرت با تکیه به وحدت سنخیت در تلائم و عدم تلائم و نفی اختیار ۱۱

۵/۲ - جریان اصالت ماهیت در تحلیل از فطرت، حسن و قبح عقلی عملی و نفی اختیار ۱۱

۶ - بیان مقایسه‌ای از رفتار عرفا با عرفان معصومانة علی بن ابیطالب (ع) ۱۲

نام جزوه:	فلسفه اصول
استاد:	حجة الاسلام والمسلمین حسینی الهاشمی
پیاده‌کننده:	آقای نیک منش
عنوان گذار:	حجة الاسلام صدوق
ویراستار:	آقای نیک منش
کنترل نهائی:	حجة الاسلام رضائی
تاریخ جلسه:	۷۹/۱۱/۱۲
حروفچینی و صفحه‌آرایی:	خانم رضوانی
تاریخ انتشار:	۸۰/۱۱/۷
کد بایگانی کامپیوتری:	۰۱۰۹۲۰۹۰
زمان جلسه:	۶۱ دقیقه



جلسه ۹۰

فلسفه اصول

تاریخ: ۷۹/۱۱/۱۲

تحلیل عقل عملی بر اساس نظام ولایت و بیان تقوم آن به عقل نظری و عقل عینی و مقایسه آن با تحلیل

عقل عملی بر اساس اصالت شیء

۱- بیان دو فرض در عقل عملی و عقل نظری

حجة الاسلام والمسلمین حسینی: بحث ما در

خصوص «عقل عملی» بود که چگونه بایست تعریف

شود؟ توجه کنید که در واقع تعریف و تحلیل توسط

عقل نظری صورت می‌گیرد اما آیا نوع تعریف، درباره

امری بنام عقل عملی است که در نهایت، بکارگیری

عقل نظری در موضوع عمل را نتیجه می‌دهد؟ این یک

فرض است.

اما فرض دیگر این است که در حال شناسائی

استقلال عقل عملی - حتی در موضوع عقل - است.

یعنی نه تنها منشأ درک را دو چیز می‌گیرد بلکه برای آن

بنوعی عقل دیگر نیز قائل می‌شود در این حال دو نوع

عقل خواهیم داشت: نظری و عملی. حال اینکه

احتمال دیگری هم در این خصوص وجود دارد یا خیر؟

امری است که بایست در خلال بحث به آن بپردازیم.

اما اگر قرار باشد عقل عملی، از مفهوم «عقل»

برخوردار باشد چگونه این امر ممکن خواهد بود؟

۱/۱- فرض اول: انکشاف کیف نفس بعنوان مصداقی از

ماهیت و بیان اشکال آن

برخلاف تعریفی که در جلسه قبل گذشت و گفتیم

انسان، صوری را استحصال کرده و آنرا بصورت کیف

نفس و این کیف را هم مصداقی از ماهیت درآورده تا

نهایتاً این ماهیت، در نفس انسان منکشف می‌شود

می‌توانیم بگوئیم که در این حال دیگر کار عقل را

استحصال کشف ماهیت نمی‌دانیم.

۱/۲ - فرض دوم: طریقیّت عقل عملی برای جریان اختیار

چه اینکه قبلاً در پاورقی گفتیم برای سنجش، سه

مرحله وجود دارد:

۱/۲/۱ - بررسی مراحل سنجش (ظرفیت، فعل و آثار)

حول محور اختیار

اول اینکه سنجش، دارای قدرت تأثر است و پس

از آن هم در واقع ظرفیت حفظ آن تأثرات است و

بالاخره یک ظرفیت هم ظرفیت هوش می‌باشد که

می‌تواند بین این تأثرات، ارتباط برقرار کند. پس در واقع

سه ظرفیت وجود دارد که غیر از «فعل» آنهاست. یعنی

سه کار را انجام می‌دهند به اینکه گمانه بزنند و سپس

روی گمانه، گمانه بزنند و نهایتاً روی گمانه آخر هم

دوباره گمانه بزنند. حال گمانه اول را همان «گمانه» و

گمانه دوم را «گزینش» و گمانه سوم را «پردازش»

می‌نامیم. اما سطح سوم که اثر آن نیز محسوب می‌شود

بگونه‌ای است که نتیجه آن چنین خواهد بود: «تکلیف،

تبدل، تمثّل» که در واقع آثار فعالیت عقل نظری است و

طبعاً تحت تسلط و حول محور «اختیار» قرار دارد.

۱/۲/۲ - مراحل سنجش طریق جریان اختیار الی الوقوع

(خارج) در بهینه انتخابها در مقام تبدل (ارتباط بیرونی)

البته در «گمانه، گزینش و پردازش» هم انتخابهای

نظری، حول محور «اختیار» می‌باشد. در این حال کار

اصلی عقل، ایجاد و قطع ارتباط، و نزدیک و دور کردن

آن خواهد بود که در واقع مجموعه‌سازی‌های مختلف

(که در مقام تبدل ذکر شد) صورت می‌پذیرد. یعنی هم

تبدل بصورت داخلی است و هم در برخورد با معانی

بیرونی، بوجود می‌آید که در صورت اخیر، این تبدل،

مربوط به اختیارات دیگر و در واقع ظرفیت برخورد

اختیارات با یکدیگر و حضور دیگر اختیارات در اختیار

ما و بالعکس می‌باشد.

حال اگر بر این مبنا اصرار ورزیدیم در پایان، کار

عقل نظری برای جریان اختیار در عینیت، یک کار

واسطه‌ای خواهد بود. در این حال شما وجه مشترکی

در سبب یقین پیدا کرده و گفته‌اید یقین نه

«طریق الی الواقع» بلکه «طریق الی الوقوع» است که

بالطبع کار عقل هم ایجاد طریق الی الوقوع می‌شود.

یعنی زمانی که عقل، گمانه می‌زند برای وقوع، طریق

می‌سازد. هرچند هر دو امر برای اختیار، جاده کشی

می‌کنند ولی دو نوع جاده ایجاد می‌شود. حال می‌گوئیم

گزینشهایی در سنجش صورت می‌گیرد و اختیار انسان

به انتخابهایی تبدیل می‌شود و سپس بهینه انتخاب هم

صورت می‌پذیرد. یعنی عمل سنجش، بهینه انتخاب

می‌شود آنهم برای حضور اختیار در خارج. اما با این

وصف آیا می‌توان برای عقل عملی (مستقل از عقل

نظری و بهینه) طریقیّت قائل شد؟ در جواب می‌گوئیم

بصورت دیگر - و نه به این صورت - بله.

۱/۲/۳ - عقل عملی (نظام متعاضد یقینها) و عقل نظری از جنود اختیار و واسطه جریان آن در پیدایش نتیجه واحد (تحقق ایمان)

و آن حالتی است که اشتداد در حضور پیدا می کند بگونه ای که یک یا دو یا سه یا چهار یا پنج یقین با یکدیگر متعاضد (و نه متناقض) هستند و برای هم، علت تردید نمی شوند بلکه حول یک محورند. در این حال کثرتی برای مجاری اختیار نسبت به موضوعات مختلف وجود دارد ولی آنها یک وحدت هم حول اختیار دارند. اگر اشتداد الی الوقوع پیدا شد این امر بمعنای جریان قوی تر سلطنت اختیار و ولایت در تصرف، در مجاری بیشتر است. یعنی یک تولی صورت گرفته است و بر این اساس، ولایت اولین تصرفات هم در حالات است که به تبع، یقینهای مختلف متعاضدی بوجود می آید. آنها مختلف هستند زیرا در کششهای متعدد، یقینهایی هستند که یکدیگر را نقض نمی کنند. او در این حال صاحب ملکه می شود و به اصطلاح، اعتدال پیدا می کند بگونه ای که کششهای مختلف نمی توانند کار او را پخش کنند. اگر چنین شود این امر شدت جریان پیدا می کند.

حال اگر اشتداد در جریان پیدا شود مگر این همان کاری نیست که عقل نیز در بهینه گزینی به همین نتیجه می رسد؟ شما در اینجا با دو نوع کار اما با یک نتیجه تأثیر سر و کار دارید ولی چرا به آن، لقب «عقل» می دهید و به این یکی چنین لقبی نمی دهید؟ قطعاً

اختلاف نوع، همراه با وحدت نتیجه نمی تواند منشأ اختلاف بینوئیت حقیقی شود. در اینجا دو نوع وجود دارد که هر دو هم با یکدیگر برای اختیار کار می کنند.

اگر بنا شد شما در «منطق نظام ولایت»، اولویت در تصرف را در تولی و حضور ولایت و سرپرستی، اصل بگیرید آن اشکالی که بر فلسفه طرف مقابل است کماکان باقی خواهد ماند. ما می گزئیم هرچه شما نقاشی کنید و از آخرت، بر اساس تحلیل اصطلاحی خاص سخن بگوئید مخاطب شما یک ذره ایمان نمی آورد. برخلاف اینکه اگر شما بتوانید طریق جریان ولایت بشوید عین ایمان محقق می شود و ایمان، مزید آن بشمار نمی رود. یعنی اگر «تعلق، تنفر و تحمل» بوسیله جریان تولی و ولایت، واقع شود آن مطلب، دیگر محقق نمی شود.

حجة الاسلام میرباقری: روح مطلب به این امر باز می گردد که آقایان، «انگیزه» را از «انگیخته» جدا می کنند و انگیزه را معیار قرب و یقین می دانند. اما حضرتعالی این دو امر را متحد می دانید و می فرمائید اصولاً آموختن فلسفه غلط، از بی ایمانی سر در می آورد ولو نیت آن هم خوب باشد چرا که فقط اسماً نیت خوب است و نه بیشتر. و اگر فلسفه صحیح در کار باشد این همان نفس جریان انگیزه است.

۱/۲/۴ - «عقل عملی»، «عقل نظری»، «عمل صالح» بعنوان سه بُعد در جریان اختیار

(ج): اگر آنها این دو امر را در طول هم قرار دهند و

قائل شوند بایست اول از هر چیز، نظام انگیزه اصلاح شود آنگاه نتیجه دیگری عائد ایشان می شود. چه اینکه ظاهر مطلب نیز همین است هرچند که من فعلاً در مقام استناد به آیات قرآنی نیستم اما بنظر می رسد که خطاب قرآن در مثل «الَمْ ذَلِكَ الْكِتَابَ لَا يَرِبُ فِيهِ» به معنای نفی تردید است. پس در مثل اینجا سخن از شک و تردید است که بلافاصله هم می فرماید: «هدى للمتقين». نهایت امر این است که شما گاهی بصورت روش درویشی برخورد می کنید و از تعطیلی قسمتهای عقلانی مسئله سخن می گوئید که قطعاً ما چنین نمی گوئیم بلکه از حاکمیت عقل عملی دفاع می کنیم به اینکه اول، ایمان است و سپس عمل صالح و نهایتاً عمل صالح عقلانی که نمی تواند بدون ایمان انجام بگیرد. اصولاً عمل بدون ایمان، امری ممتنع است. مثل اینکه کسی بگوید یک فعل می تواند بدون قدرت فعل انجام بگیرد! مسلماً قدرت، شرط تحقق حرکت است و نمی تواند در عملیات ذهنی حذف بشود. اصولاً این قوه حرکت ذهنی بایست به چه امری تکیه داشته و از کجا ناشی شود؟ آیا غیر از این است که منشأ آن تنها عقل عملی است؟ مسلماً منشأ آن هم به جهت اختیار و تولی باز می گردد.

۲ - جریان بهینه در کثرت «حالت، نظر، تحقق» در حرکت از اجمال به تفصیل برای جلوگیری از پرستش غیر جدای متعال

بله در اینجا هم اجمال و تبیین وجود دارد و مرتباً

بهینه می شود و باصطلاح امروزی ها مرتباً بازخور پیدا می کند بگونه ای که تا عینیت می آید و دوباره باز می گردد و دقت می کند تا مبادا به پرستش امر دیگری مبتلا شده و دچار غفلت شود. تمامی اینها سخن دیگری است و اینها در شرائطی است که خود عملاً طریق وقوع امر مولی شده باشد. یعنی میزان تولی، برای سرپرستی مولی نسبت به او طریقت دارد همانگونه که یقین، برای وقوع تصرف، طریق است. قطعاً اولین تصرفاتی را هم که صورت می دهد همان تصرفات عقلانی است. و البته در این تصرفات هم آنچه رخ می دهد وقوع امر «تفصیل» است. اما هرچند تفصیل پیدا می کند ولی کثرتی که پیدا می شود یک کثرت التزامی است نه تحقق. بله در مرتبه سوم که جای ادراکات حسی است کثرت تحقق پیدا می کند. اصولاً کثرت در «حالت»، کثرت در «نظر» و کثرت در «تحقق» بعنوان سه مرتبه از کثرتند که هم بایست در طول یکدیگر باشند و هم نمی توان آنها را قطع کرد. بله صرفاً می توان به آنها اهتمام نداشت.

۲/۱ - بیان ضرائب کثرات اجمالی، التزامی و تحقق در سه مرحله و ضرورت آن

اما قسمت دوم این است که کثرت مربوط به هر مرتبه پائین تر، بیشتر می شود. مثلاً اگر در عینیت کثرت ۴ و فرضاً در ذهن، کثرت ۲ باشد آنگاه کثرت در روح ۱ خواهد بود. لذا اگر در روح، ده کثرت حول یک اختیار داشته باشیم آنگاه در ذهن، صد کثرت و در خارج، هزار

کثرت خواهد بود. اصولاً بایست فاصله بین عدد اول و دوم باندازه فاصله بین عدد دوم و سوم باشد تا نرخ شتاب، حفظ شود. لذا اگر ضریب بصورت ۱ و ۱۰ بود سومی حتماً ۱۰۰ می شود. و اگر بصورت ۱۰ و ۱۰۰ بود سومی حتماً ۱۰۰۰ می شود. پس نمی توان از ۱۰ و ۲۰ سخن گفت چرا که بلافاصله می توان آنرا ساده کرد و گفت این شتاب ممکن است با ۱، ۲، ۴ بهتر بیان شود. چون ضریب آن فقط ۲ است. یعنی اگر رقم ۱۰ را آوردیم بایست ضریب را روی ۱۰ ببریم که در این صورت سه عدد ما بصورت ۱۰، ۱۰۰، و ۱۰۰۰ در می آید. پس اگر فرضاً بگوئیم که کثرت در «روح» و ریشه اخلاق، به ۱۰ ختم می شود آنگاه زمانی که به «مفهوم» می رسیم بایست پیرامون آن، شاخه هائی را که می توان گمانه زد؛ تنظیم کرد و بصورتی باشد که عملاً ۱۰۰ کثرت را تحویل می دهد. هکذا زمانی که ما به «خارج» می رسیم بایست بتواند ۱۰۰۰ تا را ارائه دهد. البته در خصوص قیود محدودیت، با التزام هم همین مطالب، قابل تکرار است که ما فعلاً به آنها نمی پردازیم و صرفاً می گوئیم ما کلاً سه سطح داریم.

۲/۲ - بیان عقلانی بودن پیدایش سه مرتبه «اشتداد»

«نظام»، «انطباق» و تقوم سه بُعد بهمدیگر

یعنی آنچه که در این بحث مورد نیاز است وجود سه سطح از طریقت، برای جریان اختیار است که می خواهیم بگوئیم هیچکس نمی تواند خالی از این سه سطح باشد. لذا ممتنع است که اختیار، نسبت به خارج

واقع شود اما از هیچ صورت تصویری و تصدیقی یا بهینه گزینی یا گمانه و گزینش و پردازش هم نگذرد. هکذا اختیار ممتنع است به خارج وقوع پیدا کند ولی هیچ حسّی از خارج نداشته باشد. همچنین ممتنع است که اختیار به خارج بیاید ولی هیچ یقینی نباشد. پس حتماً هم بایست «یقین و هم گمانه، گزینش و پردازش» و هم «حسّ عینی» وجود داشته باشد که البته بعداً نسبت به تقسیمات آن بحث خواهیم کرد و ممکن است از «تجزیه، تحلیل و ترکیب» یا امر دیگری نام ببریم.

ما می توانیم ادعا کنیم که هر سه اینها عقل و سه مرتبه از عقل می باشند و عقل هم چیزی جز وسیله جریان اختیار نیست. نهایت امر این است که یک مرتبه، مرتبه پیدایش «اشتداد» است و یک مرتبه هم مرتبه پیدایش «نظام» است که همانا تفصیل آن اشتداد می باشد. و بالاخره یک مرتبه هم مرتبه «انطباق» و عمل و تصرفات خارجی است. آیا می توان چنین گفت؟

۳ - بازگشت «مواد، مبادی و مسائل» عقل عملی به اختیار

ما فوق و تفاوت آن با مواد، مبادی و مسائل عقل نظری

حال اگر چنین فرضی را مطرح کردیم آنگاه تعریف عقل عملی، از تعریف عقل نظری مستقل می شود آنهم در مواد و مبادی و مسائل. البته منظور ما از مسائل هم همان گرفتاریهائی است که با فکر حل نمی شود. مثلاً از وجود ناهنجاری میان دو صفت نفس سخن گفته می شود و بقول عوام «هم خدا و هم خرما را طالب می شود». زمانی هم که او به تحلیل نظری می رسد

می‌داند که نبایست چنین کند ولی در عین حال در خود، قدرت تنظیم حالت را نمی‌یابد. اما برای اصلاح آن چه باید کرد؟ برخی خیال می‌کنند اصلاح آن منوط به وجود یک دسته افعال عینی و نظری است تا بتوانیم از این طریق، نفس را اصلاح کنیم! و برخی می‌گویند هرچند وجود این افعال ضروری است اما اینها صرفاً می‌توانند رنگ آترا عوض کنند اما درمان بیماری با آنها ممکن نیست. بلکه گاهی باعث تعمیق مرض هم می‌شود. اصولاً عملی را که بوی مرض بدهد اعمال فکری و عینی آن هم اعمال بیماری است. بنابر مبنای ما که بایست اختیار پائینتر به بالاتر، تولی داشته باشد باید این امر را از کسی بخواهد که از اولویت تصرف در او برخوردار است. چون او می‌داند که نمی‌تواند طبیب خودش باشد لذا بایست به طبیب نفوس مراجعه کند. (س): اما او می‌تواند نسخه طبیب بالاتر را عمل کند.

۳/۱- ذو مراتب بودن نسخه‌های طبیب نفوس متناسب با مراحل رشد و کمالات نفسانی

(ج): بله اما این عمل کردن، از حیث «اطاعت کردن» است. این مطلب بسیار مهم است که گاهی او نسخه را عمل می‌کند اما بر این تصور است که خود نسخه، در حال تبدیل به دارو شدن است! و گاهی هم می‌فهمد که اگر یک بیمار بخواهد به این نسخه عمل کند مریض وار عمل خواهد کرد و الا به چنین نسخه‌ای، یک انسان سالم عمل نمی‌کند. و معنای اینکه گفتم

گاهی هم این امر باعث تعمیق بیماری می‌شود بخاطر همین است که نسخه، به اصلاح ظاهر نفس می‌پردازد نه اصلاح باطن آن. ولی متأسفانه گاهی بر شخص، این امر مشتبه می‌شود و پس از مدتی خیال می‌کند که «به فتوای خیرد، حرص به زندان رفته است!»! خیر از این خبرها نیست و صرفاً رنگ حرص عوض می‌شود و نفس، رقیقتر و دقیقتر می‌گردد. مثل آنکه با پالایش نفت سیاه، نفت سفید گرفته می‌شود و با پالایش دوم می‌توان از آن بنزین معمولی و با پالایش سوم، بنزین هواپیما و... گرفته که قطعاً قدرت احتراق این اخیری بیشتر است. بله اگر کسی از بالا در این امر متصرف شود و هویت دیگری به آن ببخشد بحث دیگری است. «و انت لها واسع غیر متکلف».

من چنین احتمال می‌دهم که اکثر مشکلات موجود بر سر راه اهل تهذیب بخاطر این است که نمی‌دانند این نسخه هم جزء عالم اسباب است. شما دارای اسباب باطلی هستید که ظاهر در آنها فساد است؛ مثل عرق خوردن و مست شدن. و نیز دارای اسباب دیگری همچون ریاست و مستی جاه و مقام نیز هستید که فساد آنها همچون عرق خوردن، ظاهر نیست. و هکذا اسباب دیگری مانند مال و علم و... تا اسبابی مانند اوصاف و عجب به آنها دارید که همگی جزء عالم اسباب محسوب می‌شوند.

بله گاهی خداوند متعال تفضل می‌فرماید و ما را متوجه می‌کند که منبع مؤثر بودن تمامی اینها رحمت

الهی است و لا غیر. اینها دارای مخزنی هستند که مخزن ماهیات نیست بلکه مخزنی است که ما را راهنمایی می‌کند که اصل و فرع و اثر و تبدیل و همه چیز آنها از جانب اوست.

۴- مرکب و اشتدادی بودن حالات، مجرا بودن نظام حالات و تقوم آنها به ابعاد نظری و عینی حول اختیار

البته ما بایست به این مطلب هم توجه داشته باشیم که نباید از تحلیل نظری فاصله بگیریم و به میزانی در خصوص تعلقات روحی، وارد بحث شویم که استدلال خواهی را تضعیف کند. حال به این نکته مهم در پاورقی توجه کنید که ما قبلاً گفته‌ایم اصولاً حرکت، به تعین باز نمی‌گردد و اصل عدم تعین هم جز به اختیار و تعلق به اختیار بالاتر، قابل تفسیر نیست. لذا گفته‌ایم تعین و تغییر، به تعلق اختیارات و ایجاد آنها بازگشت می‌کند. این امر را بعنوان زیربنای زیربنای زیربنای تحلیل خود منظور کنید تا زمانی که به عقل می‌رسید بتوانید بر همین اساس سخن بگوئید. اگر چنین شد تصرفات بایست مجرا باشد. در این حال یقین، اولین مرتبه‌اش و سپس رفتار ذهن، دومین مرتبه آن و بالاخره رفتار عین، سومین مرتبه‌اش باید بعنوان مجرا تلقی شود. البته گفتیم که مجرا شدن یقین بگونه‌ای است که با حذف آن، حرکت ممتنع می‌شود و این غیر از کیفیات متیقن به یقین می‌باشد. پس منظور ما خود یقین - در برابر تردید - است که اگر یقین را بصورت مطلق حذف کنید عملاً سر از تردید در می‌آورد. یعنی

اگر حال، از تردید بطرف یقین (به هر نسبت) تمایل پیدا کند لقب ظن خواهد گرفت.

اما خود یقین بصورت «طریق الی الوقوع» تعریف شد که این طریق هم بنا شد اشتدادپذیر باشد. ولی آیا این امر از باب اثر است یا اینکه از باب هویت خودش است؟ آیا شما یقین را به «اثر» تعریف کرده‌اید؟ قطعاً موضوعات یقین، همان متیقن‌ها هستند ولی آیا طریقت آن برای اختیار (یعنی حالت برای اختیار) بعنوان اولین تقسیم است؟ اگر حالت جزمیت، مرکب باشد آنگاه می‌توان گفت که وحدت و کثرت آن حول محور اختیار، یکی شده است که وحدت آن به اختیار باز می‌گردد.

۴/۱ - بیان کثرت حالات در سه نوع ظرفیت «تعلق،

تنفر، تحمل» و بیان ارتباط بین آنها

اما کثرت آن همان تعلقات، تنفرها و تحملها هستند. آیا می‌توان گفت که انسان دارای سه نوع ظرفیت «تعلق، تنفر و تحمل» است؟ آیا اگر این سه ظرفیت، حول محور اختیار و در هر موضوعی، به وحدت رسیدند اولین مرتبه جزمیت پیدا می‌شود؟ البته جزم، غیر از عزم به فعل است که در آخر کار صورت می‌گیرد. این جزم بمعنای اعتقاد و قاطعیت در گرویدن است.

حال اگر تعلق باشد اما تنفر نباشد چه اتفاقی می‌افتد؟ یا اگر تنفر باشد ولی تعلق نباشد و یا کشش باشد اما رانش نباشد چه روی می‌دهد؟ توجه کنید که ما فعلاً در خصوص حالت نفس سخن می‌گوئیم. اگر

میل باشد اما گریز نباشد چه ضرری دارد؟ اگر حب باشد اما بعض نباشد چه روی می دهد؟ «بعض دشمن، حب و مهر اولیاء، کلفت از طاعت بزد در ابتلاء». اصولاً سختی، مربوط به آنجاست که انسان یا این طرفش می لنگد یا آنطرفش!

با این وصف آیا می توان گفت که اصولاً یقین، ترکیبی از این سه امر است؟ اگر خدای ناکرده تعلق، به تردید رسید چه روی می دهد؟ اصلاً این سؤال بچه معناست حال آنکه ما تردید را صفتی اضافه از تعلق گرفتیم؟ توجه کنید که ما آنرا با منتجه اش ملاحظه می کنیم و می گوئیم سه بردار حول اختیار نهایتاً یک منتجه می دهد که اگر تعلق ضعیف شود آنگاه منتجه حتماً از جزمیت به تردید کشیده می شود. اگر بغض هم ضعیف شود قطعاً در تعیین آن دچار تردید می شوید. اصولاً این و آن کردن، تحمل را از بین می رود چرا که تحمل، مربوط به جزم است. یعنی ثمره نسبت میان تعلق و تنفر، همان «تحمل» می شود. در این حال خود یقین، از ترکیب این سه رویهم، ظهور پیدا می کند.

۴/۲ - «تعیین»، «التزام تفصیلی»، اشتداد نظام یقین (نه حد حالات)، بیان سه شاخصه برای مراتب کثرت عقل روحی، نظری، و حسّی.

خلاصه کلام چنین شد که اگر ما عقل عملی را بصورت مجرا ملاحظه کنیم و اثر آن را با نقطه بهینه کردنی که در سنجش انجام می گیرد و بصورت مجرا واقع شدن برای اختیار در مرتبه کثرت ثانی و مجرا

شدن عمل عینی در مرتبه کثرت ثالث در می آید مورد دقت قرار دهیم آنگاه بر این نکته تأکید کرده ایم که اصولاً سه مرتبه از کثرت وجود دارد که طبعاً هر سطح می تواند به سطح بالاتر تبدیل شود و بالعکس. به تعبیر دیگر مرتبه خارجی، دارای قید «تعیین» است و مرتبه نظری، دارای قید «التزام تفصیلی» و بالاخره مرتبه بالاتر که همان حالت و خلق است دارای قید «یقین» می باشد. البته تعین حالت و خلق، کلی تر از تعین التزامات است و به آن صورت، دارای حدود نیست بلکه یک نظام حالت است که دارای شدت و نه حد است اما می تواند حدود مشخص و متعینی در ذهن پیدا کند.

۴/۳ - «اضطراب، ناهماهنگی» در حدود، ناهنجاریها و عدم کارآمدی» بیان سه شاخصه مراتب نقص کثرت عقلانی روحی، نظری، حسّی

اینک با این تصویری که از موضوع ارائه شد ما می توانیم برای عقل، سه مرتبه ذیل را ترسیم کنیم: ۱ - مرتبه تجربه حسّی ۲ - مرتبه تحلیل نظری ۳ - مرتبه اشتداد روحی و نفسی. البته علامت غلط بودن حالت نفس، دغدغه و اضطراب و در مورد غلط بودن نظر، ناهنجاریهای آنها نسبت به یکدیگر و بالاخره در خصوص تجربه هم به ثمر نرسیدن و عدم کارآمدی است. به تعبیر دیگر در هر سه مورد می توان علامت غلط بودن را عدم کارآمدی متناسب با سطح کثرات خودشان دانست.

حال اگر کششها و یقینهای متناقض واقع شود آنگاه عدم کارآمدی حالت، در مجرا واقع شدن برای اختیار ظاهر می‌گردد. و اگر قضایای نظری به تناقض انجامد آنگاه عدم کارآمدی هوش، در هماهنگ‌سازی حدود ظاهر می‌شود. و بالاخره اگر این امر به ناهماهنگی عینی هم برسد عدم کارآمدی در تأثیر را پیدا می‌کند. قطعاً کارآمدی و عدم کارآمدی هم هنر اختیار است. چرا که اگر اختیار بتواند بکماله و متناسب با منزلتی که خلق شده است جریان پیدا کند در هر سه منزلت می‌توان شاهد احساس هماهنگی و ثمره آن، رضا بود؛ هرچند که رضای آنها در سه شکل و بصورت رضای در حالت، تناسبات (نسبتها) و عینیت است.

اما اگر رضا حاصل نشد و سخط نتیجه داده شد چه اتفاقی روی می‌دهد؟ توجه کنید که این امر غیر از میل و نفرت است و نبایست آنرا خلط کنید. این دو با هم تفاوت بسیار دارد. بله وجود میل و نفرت، ضروری است ولی اگر در هر سه رتبه، سخط نتیجه شود حتماً چنین شخصی، دشمن فطرت عالم می‌شود. او در این حال، هم از کار عملی خود گله‌مند است و مرتباً از بدبختی خود سخن می‌گوید به اینکه هیچ موردی نتیجه نمی‌دهد و هیچ تجربه‌ای هم به ثمر نمی‌نشیند. و هم از کار نظری خویش ناراحت است چرا که همه این کارها با گره‌های دشوار روبرو می‌شود. و هم از کار روحی خود شکایت دارد به اینکه در آنجا هم دغدغه وجود دارد. اگر کسی در عنایت - و نه ابتدای کار - دچار

سخط و عدم رضا در هر سه مرتبه شد می‌تواند بیانگر این باشد که او به مرتبه نازلتر از خود تولی پیدا کرده است لذا سیر آن بطرفی خواهد بود که به بغض نسبت به خود، خداوند، فطرت و... دچار می‌شود. و این ضد آن حالت رضاست که قبلاً گفتیم.

اشکالی ندارد که انسان، خود را مقصر بداند اما وقتی که به خداوند توجه می‌کند کمال خضوع و رضا را خواهد داشت. البته اگر هم خود را مقصر می‌داند در عین حال فطرت خود و خلقت الهی را متناسب و صحیح می‌داند و نقصی از این حیث نمی‌بیند. از این بحث می‌گذریم.

۵ - جمع‌بندی و مقایسه دو مبنای اصالت شیء و اصالت‌الولایه در تبیین عقل عملی (بررسی حسن و قبح عقلی، تعریف اختیار، تلائم به فعل و ذات)

اینک مقایسه‌ای می‌کنیم میان کسی که حالت و عقل عملی را به بکارگیری سنجش در تلائمات معنا می‌کند و موضوع عقل را متفاوت می‌داند و موضوع سنجش را قیاسات نظری که بر پایه بدهات نظری باشد نمی‌داند بلکه تلائمات فطری را موضوع عقل نظر می‌داند و سپس سعی می‌کند که خود تلائمات - یعنی فطرت - را بر اساس یک تحلیل نظری معنا کند بگونه‌ای که منهای اختیار، قابل ملاحظه باشد. لذا ابتدائاً تناسبات فعل آن مد نظر اوست ولی این امر به تناسبات فعل ختم نمی‌شود. این نکته مهمی است. گاهی شما از تناسبات فعل عدل و ظلم سخن می‌گویید به اینکه

حسن عدل و قبح ظلم، مربوط به دو فعل است ولی از این بالاتر این است که بگوئیم درک بمعنای تلائم به ذات و نفرت و میل داشتن است. البته آنها آن امر را هم تابع اختیار نمی دانند برخلاف «تعلق و تنفر و تحمل» که شما قائل به آن شده اید و آنها را حول محور اختیار می دانید. ایشان نیز آن امر را حول محور خلقت و فطرت معنا می کنند.

پس آنها مجبورند که از تناسب «فعل» خارج شوند و به تناسب «ذات» بازگردند. اما بایست یا ذات را بر اساس اصالت وجود معنا کنند یا اصالت ماهیت؛ هرچند ممکن است این امر ادعا شود که برای تمامی ذاتها همانگونه که بدهات عقل نظری، اصلی است که قابلیت بحث پیرامون آن وجود ندارد و یک اصل موضوعه پذیرفته شده است آنگاه حسن عدل و قبح ظلم هم امری فطری و مسانخ باکل فطرت انسانهاست. و اگر هم اشتباه و اعمال غرض و اختلافی وجود دارد صرفاً در مصادیق آن است. در این حال می توان گفت که این امر به خود فطرت بازگشت دارد که اگر چنین باشد محرک و باعث همه بایست یکسان حکم کند و این ضعف در محاسبه باید باشد که آنها نظری ملاحظه شود امری ممتنع است که اختیار سوء در آن وجود داشته باشد. چراکه بنابر تعریف ایشان از اختیار، باعثی برای اختیار وجود ندارد. آنها از اختیار صرفاً تعریفی در حد «امکان الصرف» ارائه می دهند که البته این موضوع بر اساس بحث جریان علیّت هم قابل تعریف نیست.

علیّت، وحدت سنخیت و وحدت اعمال را می خواهد مگر آنکه در ظرفیت برهان، قصور باشد. یعنی اصولاً از این منظر هیچگاه تقصیری واقع نمی شود! اگر چنین باشد آنگاه قبح ظلم بمعنای قبح آن چیزی است که هیچکس آنرا عن علم عمل نمی کند. پس اشکال دیگری وارد است بر آن کسی که بخواهد عقل عملی را به عقل نظری بازگرداند و این درست برخلاف آن کاری است که ما می کنیم و می خواهیم عقل نظری را برای عقل عملی وسیله قرار دهیم.

(س): اما این امر چندان تفاوتی ندارد چون مهم این است که حضرتعالی عامل اختیار را وارد می کنید. و اگر چنین شد آنها نیز می توانند تحلیل کنند که ادراکات وجود دارد اما بگونه ای است که اختیار، بالای سر ادراک قرار دارد لذا او می تواند عمل کند یا عمل نکند. پس چنین نیست که اگر همه فهمیدند ظلم بد است به این معناست که هیچکس هم ظلم نکند. یعنی درک عدم تلائم، امری فطری است ولی اختیار هم وجود دارد. یک بحث این است که ما اشکال کنیم شما اختیار را چگونه با علیّت جمع می کنید؟ اما این، بحث علیّت و اختیار است و نه بحث عقل نظری و عملی. اگر کسی به هر دلیلی قائل به اختیار باشد - گرچه دستگاه فکری او هم درون متناقض باشد - لزومی ندارد اگر به تلائم معتقد شود به جبر عملی هم معتقد گردد.

(ج): بفرمائید که آیا بنابر مبنای قوم، اختیار، از شؤون عمل است یا نظر؟

(س): در دیدگاه قوم، نظر نیز نوعی عمل است

چراکه آنها نظر را جبری نمی دانند.

(ج): بسیار خوب اما آیا نفس اختیار، قوه اعمال

است؟

(س): بله.

(ج): گاهی است که در دستگاه قوم، این قوه

اعمال، قابل تعریف نیست. این یک سخن است. اما

کدامیک از قوه اعمال یا قوه جریان علیّت، مد نظر

است؟

(س): این همان اشکالی است که ما در بحث

نظری برایشان داریم.

۵/۱ - جریان بحث علیّت در بحث فطرت با تکیه به

وحدت سنخیت در تلائم و عدم تلائم و نفی اختیار

(ج): حال عین همین اشکال که در بحث نظری

داریم بگونه‌ای است که باید متوجه باشید که بحث

فطرت هم همان بحث علیّت در حرکت است. چون

آنها از تلائم و وحدت سنخیت در تلائم و عدم تلائم

سخن می‌گویند؛ یعنی این علیّت است که به عمل به

خیر، حکم می‌کند و این غیر از این است که بگوئیم

وجود اختیار ضرورت دارد تا من بتوانم فکر بکنم. در

آنجا خود علیّت، روبروی آن است نه دلیلیّت. ولی آیا

در اینجا دلیلیّت است یا علیّت؟

(س): علیّت، مبدأ پیدایش احساس است ولی آیا

به این معناست که انسان حتماً بایست به حالت خود

ملتزم باشد؟!

(ج): خیر. اما بفرمائید که آیا علیّت، مبدأ پیدایش

احساس است یا حرکت؟ آیا تلائم به ذات و حب ذات

به ذات، علت حرکت است یا علت احساس ادراک

است؟ طبعاً هویت هر جا که باشد بایست اثر خود را

داشته باشد. ولی ممکن است بگوئید گاهی هم ممکن

است هویت، اثر خود را دارا نباشد. اشکالی ندارد

چنین بگوئید چرا که شما در این حال عدم تعین را اصل

قرار داده‌اید. دوباره تکرار می‌کنم. گاهی است که شما

اختیار را در تعریف خود هویت اصل قرار می‌دهید، در

این حال می‌گوئید تعینی وجود ندارد که من بخواهم از

یک تعین و یک اختیار سخن بگویم. ولی گاهی است که

می‌گوئید تعینی داریم به این صورت که فطرت، دارای

متلائم و متنافر است و مادامی که این فطرت هست اثر

آن هم باقی است. در این حال نمی‌توان با مطلب

دیگری بر آن اشکال کرد. آیا من توانستم اشکال خود را

تقریر کنم یا خیر؟

(س): تقریباً روشن است.

۵/۲ - جریان اصالت ماهیت در تحلیل از فطرت،

حسن و قبح عقلی عملی و نفی اختیار

(ج): اصل اشکال این است که شما بخواهید

تعینی را برای ذات بعنوان یک ماهیت قائل شوید

بگونه‌ای که دارای علیّت تامّ برای آثارش است مادامی

که وجود دارد. البته آثار آن هم صرفاً به درک خلاصه

نمی‌شود بلکه بایست آثار آنرا عمل بدانید. اصولاً در

قضایای ذهنی و نظری می‌توان از درک سخن گفت نه

در عقل عملی. تلائم و عدم تلائم، از قبیل بداهت و عدم بداهت نیست بلکه محرک در تلائم، برای انجام است و محرک در تنافر، برای ترک است. یعنی آن امر، باعث و زاجر است. بقول عوام «آب و روغن هیچگاه باهم قاطی نمی‌شوند مگر اینکه یا آب، آب نباشد و یا روغن، روغن».

اگر شما دارای تعین و اختیاری بودید بمعنای این است که در اینجا شما علیت و اختیار را روبروی هم قرار داده‌اید. در این حال تعین، به فطرت می‌خورد که کمک آن هم علیت می‌باشد آنهم نه علیت در مرتبه دلیلیت که می‌تواند اعمال کند یا اعمال نکند. این امر در منشأ و باعث و زاجر است. در این حال علاوه بر اینکه نمی‌توانید اختیار را تعریف کنید بایست از خود سؤال کنید که آیا اختیار می‌تواند ماهیت را کلاً ماهیه کند؟ آیا ماهیت، در هویت خودش مردّد است یا اینکه می‌تواند وجود داشته و ممکن یا واجب یا ممتنع باشد؟ در این حال دیگر نمی‌تواند پس از بودن، خودش خودش نباشد چراکه سر از «سلب الشیء عن نفسه» در می‌آورد. حال اگر از مرتبه من الوجود سخن گفتید آیا این رتبه را که می‌فرمائید اصلاً وجود دارد یا خیر؟ آیا این رتبه، دارای لوازم خودش هست یا خیر؟

(س): یعنی اگر ما در یک جا اختیار را نقض کردیم آیا دیگر در هیچ جا نمی‌توانیم اختیار را فرض کنیم؟! (ج): اختیار را تعریف نکردن، یک سخن است. (س): اما بحث در جایی است که آنرا نقض کنیم و

بگوئیم فطرت، با اختیار نیست و امری جبری است و تعین هم دارد. آیا این امر بدین معناست که هیچگاه اختیار، تعریف نمی‌شود؟!

(ج): سؤال هم همین جاست که آیا اختیار قرار است روی ماهیت بیاید و بگوید: ای ماهیت، ماهیت نباش یا اینکه ای ماهیت، اثر خود را نداشته باش؟! معنای این کلام این است که ای آتش نسوزان! مسلماً این غیر از عدم تعریف اختیار است. یعنی گاهی است که می‌گوئیم تعریف نمی‌شود و گاهی هم می‌گوئیم اینها با هم قابل جمع کردن نیست. مثلاً ما دایره‌ای می‌کشیم و درون آن را هم رنگ می‌زنیم و می‌گوئیم این چیزی است در مقابل کل هوّیات! آیا اشکال حقیر واضح بود؟ (س): بله.

(ج): اما اینکه «آیا کل ماهیات، دارای سلسله و ارتباط هستند یا خیر؟» امری است که باید در جای خود بحث شود.

حجة الاسلام حسینیان: آیا بعضی عرفاء می‌توانستند نسبت به هر مسئله‌ای به کمال رضا برسند؟

۶- بسیان مقایسه‌ای از رفتار عرفا با عرفان معصومانۀ علی بن ابیطالب (ع)

(ج): مسلماً چنین کسی نمی‌تواند به جزم بر فعل بزرگ دست یابد بلکه او حتی نمی‌تواند بر فعل کوچک نیز جازم شود چراکه لازمه این امر، نفرت از ترک آن فعل کوچک است. چنین شخصی یا دروغ می‌گوید و

خود نیز می داند دروغگوست یا اینکه مانند سنگی است که در گوشه ای ساکن و بی حرکت افتاده است. او نه بصورت ذهنی و نه خارجی تحرکی ندارد. اصلاً جای سؤال است که علت عمل چه باید باشد؟ مسلماً این علت را بایست در تعلق و تنفر و نسبت بین آنها که تحمل است جستجو کرد.

حال بنا بر این فرض که یقین، از سه ظرفیت بوجود بیاید و این سه هم، یک مرکب باشند طبعاً در این حال آنها تعینات - یعنی موضوعات - مختلف پیدا می کنند و حالت و سلامت اختیار هم زمانی است که اضطراب از بین می رود. در این حال شدت عمل به حد اکثر می رسد البته این امر هم شبیه آن حالت رضا نیست که آقای حسینیان گفتند که هیچ عملی هم از آن در نمی آید. بلکه اگر کسی رضا می خواهد بایست به

رضوان الله اکبر علی بن ابیطالب (ع) نگاه کند. این همان رضا است که می تواند کل تاریخ را بدست مبارک او سرپرستی کند. «تُخَمِّدُ لَهَبَ الْهَلُوبِ بِبَنَانِكَ» تو کسی هستی که با انگشتان مبارک خود آتش های جنگ را فرو می نشاندی. مسلماً این آتشها هم همان آتشهای شهوات بود که بصورت شمشیر و... در می آمد. یعنی آتش شهوات و کفر (یا لهب) با کیفیت آهن و شمشیر و... ظاهر می شود و او کسی است که توانست همه اینها را فرو بنشاند. «و تحتک سطور الشبهة ببیانک». پس این وجود مبارک، هم در بالاترین مرتبه «رضا» است و هم «عمل» او مجرای فعل خداست. مسلماً هیچکس نمی تواند بالاتر از او، به ولایت خدا و رسولش تولی پیدا کند.

«والسلام»

فلسفه اصول

طبقه‌بندی مفاهیم «رابطه بین شناخت و حجت»

استاد: حجة الاسلام والمسلمین حسینی الهاشمی تنظیم از: گروه پژوهشی - کارشناسی اصول فقه دفتر فرهنگستان علوم اسلامی

نقد و نقض علم حضوری بعنوان پایگاه عقل عملی بر مبنای قوم و تعریف اختیار به جریان مراتب نور
برای هماهنگی بعنوان پایگاه عقل عملی بر مبنای نظریه مختار

فهرست:

- ۱ - بررسی تحلیل عقل عملی در نزد قوم و فرق آن با عقل نظری..... ۱
- ۱/۱ - اصل بودن اختیار در عقل عملی و غایتداری آن ۳
- ۱/۲ - نیاز عقل عملی به عقل نظری در مقام تحلیل و کنترل تناسبات در حرکت در مرحله تفصیل ۴
- ۱/۳ - مستقل بودن مناشیء عقل عملی، عقل نظری و عقل حسی از یکدیگر و عدم منافات آن به محتاج بودن بهمدیگر یک در مقام تحقق و تفصیل ۵
- ۱/۴ - درک تناسب بالاجمال بمعنای درک از دو حالت اله و لذت (خوبی و بدی) پایگاه عقل عملی ۶
- ۲ - یقین بمعنای درک از حالت پایگاه عقل عملی نه خصوصیت حالت ۷
- ۲/۱ - درک از حال (یقین) بمعنای درک از «یقین، شک، ظن» مقدم بر کیفیات حال ۸
- ۲/۲ - یقین مجرای جریان اعمال اختیار و فعل و غیر قابل انکار بودن طریقت یقین برای وقوع ۱۰
- ۲/۳ - تقدم درک از حال (یقین) بر درک از تناسب و عدم تناسب و هر دو مقدم بر درک از حسن و قبح در عقل عملی ۱۱
- ۲/۴ - «یقین و کیفیات یقین» ابزار جریان اراده در عقل عملی مانند مفاهیم «وجود و عدم» ابزار جریان عقل نظری ۱۲

نام جزوه :	فلسفه اصول	تاریخ جلسه :	۷۹/۱۱/۱۵
استاد :	حجة الاسلام والمسلمین حسینی الهاشمی	حروفچینی و صفحه آرایی :	خانم رضوانی
پیاده کننده :	آقای نیک منش	تاریخ انتشار :	۸۰/۱۱/۷
عنوان گذار :	حجة الاسلام صدوق	کد بایگانی کامپیوتری :	۰۱۰۹۲۰۹۱
ویراستار :	آقای نیک منش	زمان جلسه :	۶۰ دقیقه
کنترل نهائی :	حجة الاسلام رضائی		



نقد و نقض علم حضوری بعنوان پایگاه عقل عملی بر مبنای قوم و تعریف اختیار به جریان مراتب نور برای

هماهنگی بعنوان پایگاه عقل عملی بر مبنای نظریه مختار

- * مقدمه: طرح بحث حجیت از زاویه عقل نظر، عقل عمل و عرف
- حجة الاسلام میرباقری: ریشه بحث به این نکته رسید که ما می‌توانیم به سه صورت بحث حجیت یقین را مطرح کنیم: از زاویه عقل نظر؛ عقل عمل و عرف. سپس فرمودید که ضرورتاً بایست بین عقل و نظر و عمل، تفکیک کنیم چرا که یکسان فرض کردن آنها صحیح نیست بلکه آنها دو سنخ هستند که هر یک دارای نظام و بهینه خاص خود می‌باشند.
- اما سؤالی مطرح است که با طرح آن لاجرم بایست بین دو عقل نظر و عمل نیز سنخاً تفاوتی قائل شویم به اینکه اصولاً ما سنخ احکام عرف را به چه امری باز می‌گردانیم؟ اگر آنها را به همان عقل نظر و عمل باز گردانیم آیا می‌توان آنها را به حس بازگرداند و گفت منشأ احکام عرف، حسی است؟ این سؤالی بود که قابل طرح است در جایی که در تفکیک بین این سه حوزه اگر دو سنخ ادراک را ملاک دوئیت عقل نظر و عمل بدانیم که بالطبع بایست شبیه آنرا در باب عرف نیز قائل شویم.
- سؤال دیگر این است که آیا احکام عقلانی حتماً به احکام عقل عمل بازگشت دارد که اگر ما از وجود سه نوع حکم سخن بگوئیم بایست احکام «عقلانی، عقلی و عرفی» را نام ببریم یا اینکه حضرتعالی برای عقلاء و احکام عقلانی نیز مبدأ دیگری غیر از عقل عمل

تعریف می فرمائید؟

و بالاخره یک سؤال توضیحی نیز مطرح است به اینکه شما می فرمائید در حکم عقل، تناسب وجود دارد اما آیا این، یک تناسب بین انسان و فعل است و یا تناسبی است که میان دو شیء خارج از انسان می باشد؟ همچنین این تناسب را چگونه می توان درک کرد؟ آیا اگر آخر الامر احکام عقل عمل را به میل و نفرت بازگردانیم - ولو میل و نفرتی که اختیار بر آن حاکم است - آیا این میل و نفرت، تلائیمات نفس با امر دیگری است گرچه تلائم اختیاری باشد، یا اینکه می تواند تلائم بین دو شیء را ملاحظه کند؟ به تعبیر دیگر در بینش علیتی، آیا این امر به احکام عقل نظر بازگشت ندارد؟ چرا که بالاخره آن هم لوازم ذات است آیا می توان آنرا به لازمه ذات بازگرداند به اینکه بگوئیم لازمه ذات انسان چنین است که اینطور احساس می کند که مثلاً این کار بد است یا آن کار خوب است؟ خلاصه این تناسب مورد نظر شما آیا تناسب بین فاعل و امری دیگر است یا اینکه تناسب بین دو شیء از نظر فاعل است؟ و اگر تناسب بین دو شیء از نظر فاعل باشد آیا باز به همان قوه سنجش بازگشت نمی کند مثل بحث حجیت که می فرمودید تناسب بین فعل و فاعل است؟ آیا این تناسب را عقل عمل می فهمد که قرار بود ریشه آن عقل، به میل و نفرت بازگردد ولو اینکه میل و نفرت اختیاری باشد؟ آیا میل و نفرت اختیاری صرفاً تلائیمات خود را می فهمد یا اینکه تناسبات بین دو

فاعل را هم می فهمد؟ این توضیحی راجع به عقل عملی بود اما آن سؤال اول در خصوص تفکیک این سه حوزه بود که ببینیم وضع این سه حوزه چگونه است و آیا با سه مبناست یا خیر؟

۱ - بررسی جایگاه عقل عملی در سه حوزه ادراک روحی، نظری، عملی بنابر مبنای قوم و نظر مختار

حجة الاسلام والمسلمین حسینی: البته هنوز اصل بحث تمام نشده است تا نوبت به بحث تفکیک سه حوزه برسد. ما فعلاً در مقام بحث از عقل عمل هستیم که بایست آنرا تمام کرد و سپس دید اگر بنا شد عقل عمل باشد آیا همه امور عقلانی به آن باز می گردد یا اینکه ترکیب می شود؟ و سپس آنرا به عرف و عقل باز می گردانیم. بنابراین هنوز فصل اول بحث تمام نشده است.

(س): اما الآن علی المبنای می فرمائید که سنخ سوّمی از ادراک نیز وجود دارد که عرفی است؟

(ج): بله. اما بفرمائید سه مبدأ - و نه سه سنخ - وجود دارد که در پایان، آنچه برای هر سه واقع می شود چیزی جز ترکیب نیست. لذا وقتی از پایه «احراز و اخبار و انشاء» سخن می گوئیم به این معناست که متغیر اصلی یا منشأ تکامل را عقل عمل یا عقل نظر یا عرف می گیریم و در فرض دیگر، منشأ تکامل و متغیر اصلی را در بعض امور، عقل عمل و در برخی هم عقل نظر و در بعض، اخبار یا عقل حسّی می دانیم که اگر این تمام شد آنگاه باید ببینیم کل آن چگونه است؟ یعنی آیا کل

شامل هر سه امر بگونه‌ای است که (بر مبنای ما) عقل عملی حاکم است یا اینکه عقل نظر حاکم است گرچه در بعضی بخشها، حکومت بخشی هر یک را هم پذیرا باشد؟ اینها مطالبی است که بایست بعداً به آنها پرداخته شود و فعلاً در همان بخش عقل عمل بحث می‌کنیم.

اما در بخش عقل عمل هم به جایی رسیده‌ایم که مطالب مورد بحث، آثاری دارد که دخیل در دو بخش دیگر نیز هست ولی فی‌الجمله بایست در این مجال مورد دقت قرار گیرد و آن چیزی نیست جز معنای یافتن، فهمیدن و حس کردن که همگی بنوعی بیانگر نوعی «تأثر» هستند.

۱/۱ - نقد و نقض تعریف تأثری و وجدانی از علم به حضور شیء لشیء و نفی کشف از آن

اصولاً در تأثر و پیدایش حضور، آیا ابتدائاً حضور اثر در نزد عالم است؟ این مهمترین سؤالی است که بایست آنرا مورد بحث قرار دهیم.

گاهی علم را به تحلیل عقل نظر مورد دقت قرار می‌دهیم و از «حضور شیء لشیء» سخن می‌گوئیم و یا مدعی می‌شویم اگر قرار باشد چیزی در نزد چیزی دیگر حاضر باشد بنا بر مبنای کشف بایست مطلقاً دوئیت برداشته شود و کیف خود آن گردد. اما زمانی هم شما مجبور می‌شوید کلماتی نظیر «می‌باید»، «می‌فهمد»، «حس می‌کند» و... را بکار ببرید که همگی از مقوله درک و ادراک غیر از خود، حکایت می‌کنند.

البته اگر حقیقت آن به مرتبه درک برسد ما می‌گوئیم دیگر نبایست ادراک غیر خود باشد.

(س): آیا ممکن است ارتباط این بحث را با بحث عقل عمل روشن بفرمائید؟

۱/۲ - طریق و مجرای شدن علم حضوری الی الوقوع و نفی کشف و حکایت از آن

(ج): بله. شما می‌خواهید یک نوع عقل - یعنی فهم - را به میدان بیاورید و بگوئید خاصیت فهم، مجرای شدن است و از «تعلق، تنفر و تحمل» سخن می‌گوئید که رویهم‌بمعنای «حالت» است و آنرا طریق الی الوقوع می‌دانید. نهایت امر این است که طریقت آن، طریق مرثیه‌عالی و اجمالی است. و اما کلمه «عقل عمل» را دیگران بکار گرفته و گفته بودند این، سنجش نظری در موضوعاتی است که درباره عمل بوده و مواد آن هم مواد عمل می‌باشد. لذا شما می‌خواهید از خود عقل - یعنی فهم - سخن بگوئید به اینکه یک سنخ از عقل، سنخ حالتی است اما نه به معنای کشف. با این وصف ربط مطلب برای شما روشن می‌شود که اصلاً محل نزاع در کجاست.

(س): بله اما این بحث، چه تأثیری در سرنوشت مباحث دارد؟

(ج): این مطلب مهمی است چراکه اگر نباشد معنای حضور، تأثر و کشف، در میان باشد بایست به این مطلب که خود به آن قائلید حاشیه بزنید.

۲ - «یقین، علم حضوری» بعنوان نظام حول و قوه تسخیر و غلبه اختیار

یعنی اگر حضوری در کار نباشد و پای تسخیر اختیار در میان باشد آنگاه اولاً ممکن است که واسطه تسخیر اختیار، «یقین» باشد و در واقع طریق الی وقوع الاختیار قرار گیرد. ثانیاً آنچه را که در باب حضور می گوئید اگر بصورت «حضور شیء لشیء» نبود بلکه بصورت حضور «شیء فی شیء آخر» بود که بمعنای «حضور الاختیار و حضور المشیة فی الشیء» می باشد آنگاه تفاوت بسیاری با صورت اول پیدا می شود.

حال آیا می توان گفت اگر حول و قوه، نظام پیدا کند معنای حضور قوه ای در قوه دیگر و غلبه قوه ای بر قوه غیر مطرح می شود یا خیر؟

۲/۱ - بسیان جریان قوه قاهریت و مقهوریت اختیار علی بن ابیطالب (ع) در مواضع عینی ایشان نسبت به کنار

این امر در یک مرتبه تمام می شود به اینکه بگوئیم قوه وجود مبارک علی بن ابیطالب و قدرت اختیار ایشان، حتی در عمر نیز متصرف می شود اما نه در مرتبه عمل ظاهری آن. یعنی همانگونه که عمرو بن عبود از حضرت امیر (ع) شکست می خورد تمام کفار نیز در باطن خود از ایشان شکست می خورند. «و جحدوا بها و اشتیقننها انفسهم» هرچند که پس از شکست نیز قدرت تجلد هم می باشد و چنین نیست که قدرت تسخیر مطلقاً صفر شود. حضرت امیر (ع) حتماً بر یک مرتبه از

واقع ایشان، مسلط و مهیمن می شوند و این بواسطه منزلت اختیار و ولایتی است که حضرت (ع) دارا هستند.

اصولاً اعمال علی بن ابیطالب (ع) اعمالی است که چه از مجاری روحی باشد و چه از مجاری کلمات نظری و رفتار عینی، بگونه ای است که طرف مقابل خود را مقهور و متوقف می کند چرا که ایشان در همه حال حضور دارند لذا سلب اختیار، از ایشان محقق نمی شود. و از همین جاست که «و جحدوا بها و اشتیقننها انفسهم». ولی حتماً یقین مرتبه اول، یقین حضور علی بن ابیطالب (ع) است همچون مشیت الهی در امور تکوینی که حضور پیدا می کند و نمی توان گفت چنین نیست.

۲/۲ - محدودیت دامنه اختیار بوسیله تصرف اختیارات بالاتر و ظرفیت حول و قوه های تصرفی

قاهریت و مقهوریت پیدا می شود و محدودیت دامنه اختیار نسبت به اختیار بالاتر محرز می گردد ولی باز هم مقابله می کند. در هر حال سلب مطلق اختیار او محقق نمی شود و به همان اندازه که اختیار دارد مقابله می کند و این مقابله هم بمعنای تسخیر امور در عالم تکلیف است؛ حال فرقی نمی کند که ضعفاء را تسخیر کند و یا اشیاء را. چرا که موضوع آن، موضوع نفوذ سلطنت و سلطان و اختیار و حول و قوه است و «گردیدن» هم جز «اختیار» معنایی ندارد که این امر هم بدون قوه امکان پذیر نیست و حتماً دارای ظرفیت قوه

است. البته تا اندازه‌ای از این حول و قوه، در اختیار شما نیز هست تا جایی که شما می‌توانید در امور، متصرف شوید و به میزان تصرف شما، حضورتان معنا پیدا می‌کند. هرچند که حول و قوه و اختیار شما مطلق نیست چراکه «بحول الله و قوته اقوم و اقعده». پس حول و قوه اصلی، از آن قدرت و مشیت بالغه حضرت حق است و سپس از آن اولیاء نعم (ع) می‌باشد که البته مراتبی از آن هم به ما و شما داده شده است.

۲/۳ - میزان مسخر شدن به فاعل بالاتر و میزان حضور و تصرف در مادون تابع حد کیفی پیدایش و نظام یافتها (نسبت بین تولی و ولایت)

بنابراین حد کیفی حضور شما، عین خود «یافت» است چه در آنجا که مجبور شوید در نظام اختیارات بپذیرید و مسخر گردید و رنگ کیفی آن و رنگ تولی به غیر را بخود بگیرید (مثل «جحدوا بها و استیقنوا انفسهم») و چه آنجا که قرار باشد حضور داشته باشید و تصرف کنید. در هر حال متکیف به کیفی می‌شوید و نسبیتی پیدا می‌کنید که همان نسبت بین ولایت و تولی است. و این نسبیتی است که در حول و قوه خود نسبت به حول و قوه غیر و بصورت نظام حول و قوه ایجاد شده است.

۲/۴ - غیر قابل تفکیک بودن علم و قدرت بر مبنای نظریه

مختار

اصولاً شما در نظام، حضور دارید که در چنین حالی و در سطح خود، نه «علم» قابل تفکیک از قدرت

است و نه «قدرت» قابل تفکیک از علم. گرچه معنای قدرت اعمال خارجی هم نداشته باشد و صرفاً بصورت قدرت اعمال در نسبتهای خارجی و روحی باشد. چون در هر حال در سطح خود، از قدرت اعمال برخوردار است و البته آخرین سطح آن هم در تحقق است.

۲/۵ - پیدایش علم در سطوح تکوینی، تاریخی و

اجتماعی با نسبیت‌های مختلف

نظام اختیارات، هم بصورت تکوینی است و هم بصورت تاریخی و اجتماعی. و در هر یک از این سه نظام هم، یک حد وجود دارد که سوای دو حد دیگر است. مثلاً ممکن است صدرالمتألهین، مطلبی را گفته باشد که در نظام اختیارات اجتماعی زمان خود، ظهور پیدا نکرده باشد و تازه چند سال پس از ایشان، چیزی پیدا شود. اما مهم این است که همین امر دارای حدی است که پس از مدتی از بین می‌رود. بلکه کسانی هم اولیاء تاریخند که بقاء آنها «یجری مجری الشمس والقمر»، در تمام تاریخ است. ولایت و تسخیر آنها نیز از همین قبیل است. به تعبیر دیگر عبادت و بندگی آنها و درگیری ایشان با نظام کفر در عالم ظاهری، به وفات ایشان ختم نمی‌شود بلکه درگیری ایشان با جناح کفر و حمایت آنها از جنود الهی الآن نیز وجود دارد هرچند که این امر در مرتبه‌ای دیگر باشد.

در این حال آیا می‌توان گفت «علم»، نفوذ در

شیء است و این نفوذ هم نفوذ اختیار است که بالطبع دارای یک حد مشخص است و در نسبیت هم تعیین

می‌شود؟

تعریف می‌کنیم کما اینکه ظلمت را هم به خودش می‌شناسیم. در این حال هماهنگ کننده تعلقات روحی، نور است.

اما از آنجا بایست سریعاً به گمانه منتقل شوید و بگوئید هماهنگ کننده گمانه‌ها هم همان نور اختیار است که البته از مرتبه انگیزه وارد مرتبه تفصیل آن شده است چه اینکه هماهنگ کننده عمل نیز همان است. و زمانی هم که مثلاً به این مداد فشاری می‌رسیم می‌گوئیم هماهنگی آن میدان جاذبه‌ای که جرم را مشخص می‌کند بوسیله نور است و این نور هم البته در سطح مادی است.

۳/۲ - مراتب حضور نور در مراتب روحی، نظری و عینی برای هماهنگی

و اگر سؤال شود که فیزیک آن چگونه درست می‌شود در جواب می‌گوئیم فیزیک برون ملکولی، تابع میدانهای جاذبه است و جاذبه هم تابع نور می‌باشد. و اگر بگویند پس «نور تابع چیست؟» می‌گوئیم نور هم تابع تئوری‌ای است که گمانه می‌زند و در واقع تابع یک نور بالاتر است. و البته آن نور هم بنوبه خود تابع نور امور روحی و تعلقات است که در واقع یک نور بالاتر، آنرا هماهنگ می‌کند.

به عبارت دیگر اگر تئوری فیزیک عوض شود تعریف نور نیز تغییر می‌یابد. اصولاً گمانه، بر نوع نوری که این را هماهنگ می‌کند غلبه دارد. بالاتر از این مطلب هم این است که بگوئیم آن کسی که انگیزه را هماهنگ

(س): در آنجا که انسان تولی پیدا می‌کند سپس فهمی هم نبایست واقع شود!

(ج): در اینجا نفوذ غیر در آن است ولی این سؤال مطرح است که نوع فهم آن، با آنجا که نفوذ خودش در امری دیگر باشد چه تفاوتی دارد؟

(س): اما علم اصلاً به همان نفوذ بالا تعریف شده است به اینکه «العلم نور یقذف الله فی قلب من یشاء...»

(ج): بله چون علمی که خلیف نداشته باشد از آنطرفی است.

(س): اما چرا بایست نام آنرا علم بگذاریم چرا که در هر حال، من که در آن حضور ندارم و اوست که در آن حضور پیدا می‌کند؟!

۳ - تبیین تعریف علم بمعنای پیدایش قوه‌ای در نسبت بین تولی و ولایت

(ج): حضور او بمعنای قوه‌ای است که برای شما پیدا می‌شود و در واقع در این حال حول و قوه شما غلبه پیدا می‌کند. به این نکات که در جای خود قابل دقت است خوب عنایت کنید هرچند این مطالب، مربوط به پاورقی است.

۳/۱ - بررسی تعریف اختیار به نور و هماهنگ کننده تمامه سطوح جنود خود

بنابر فرض اینکه ما نور را هماهنگ کننده تعلقات و کششها بدانیم ولی در هر حال آنرا به خود اختیار

می‌کند نورش غلبه دارد و در واقع اختیار در مرتبه بالاتر است.

۳/۳ - نور نبی اکرم (ص) هماهنگ کننده همه مراتب خلقت الهی و ظلمانی

در این حال صحیح است که بگوئیم نوری که تمامی ماکان و مایکون با آن اداره می‌شود کسی نیست جز وجود مبارک نبی اکرم (ص). البته بنا ندارم که در اینجا از مؤیدات بسیاری که در ادعیه است استفاده کنم کما اینکه نمی‌خواهم از «ظلمات بعضها فوق بعض» سخن بگویم ولی در هر حال آن هم وجود دارد و بمعنای عدم النور نیست و چیزی جز اختیارات باطل و هماهنگ کننده تعلقات باطل نمی‌باشد که بُعدی از رحمت الهی را ایجاد می‌کند و محور پیدایش هر گونه عذاب است. یعنی عذاب خلق می‌شود تا او را از رحمت الهی دور کند. ولی ما فعلاً وارد این بحث نمی‌شویم و بنا نداریم که به آیات و روایات تمسک کنیم.

۳/۴ - تشکیکی بودن تعریف علم و مطلق بودن آن برای

معصومین و نسبتی بودن آن برای غیر معصومین

حال اگر حدود این نور حول و قوه‌ای را که داده شده است ملاحظه کنیم می‌بینیم که تعریف از علم، یک تعریف تشکیکی دیگری می‌شود که نوع مطلق تعریف، تنها در اختیار معصوم (ع) است و نوع نسبی آن هم از آن ماست. اصولاً ما در حتی یک نوع علم نیز با معصوم (ع) شریک نیستیم تا آنگاه سخن از برابری

مطلق ما با آنها شود. حتی در اینکه دست خود را در آب فرو می‌بریم و تر می‌شود نیز شبیه آنها نیستیم.

(س): اصولاً هیچ دو انسانی از این لحاظ با هم مساوی نیستند چه رسد که سخن از معصوم و غیر معصوم به میان آید.

حجة الاسلام پیروزمند: هرچند ما مثل آنها نیستیم اما آیا حداقل ادراک، بصورت عمومی است یا خیر؟

(ج): آیا ما با حرف زدن با یکدیگر می‌توانیم همدیگر را تسخیر کنیم و اصولاً طریقی برای نفوذ در غیر داریم یا خیر؟

(س): لازم نیست که چراغی روشن شود چون همدیگر را می‌بینند.

(ج): حال اگر توجه کنیم که نفوذ در شیء، علم شد آنگاه آیا بزرگترین شیء شما، نظام اختیارات نیست که ما قبلاً گفته بودیم قوانین حاکم بر نسبیت، چیزی جز نظام اختیارات نیست؟ قطعاً حضور در نظام اختیارات بگونه‌ای نیست که در نظام، اینجا و آنجا داشته باشد. یعنی هنگام درگیری با کفر اگر ما غائب شویم و در دفاع از مولی همتی نکنیم و از بکار بردن اختیار سرباز زنیم و بخواهیم خود، چیزی شویم و قدرت خاصی را هم برای خودمان طلب کنیم و از نوکری در خانه ارباب استنکاف نمائیم قطعاً بایست تبعات آنرا هم بپذیریم. بگذریم.

- ۳/۵ - تقویم مراتب اختیارات طولی و عرضی در نظام
 بگوئیم. مادی
- حجة الاسلام میرباقری: آیا ولایت، همان نور
 در هر حال می‌خواهیم بگوئیم که حضور،
 حضور اراده و اختیار و نفوذ آن می‌باشد و نور هم
 متناسب با تولی و حضور بالاتر است و بمحض وارد
 شدن اختیار بالاتر، قوه ما نیز در سطح خود بالاتر
 می‌رود. البته منظور از «سطح خود» این است که بنا
 فرض اینکه عالم و کل نظامات، دارای سطوحی است
 زمانی که از نظام مدیریت هم سخن می‌گوئید از
 سطوحی مثل «مدیریت، کارشناس و مباشر» نام
 می‌برید که «تعلق و تنفر و تحمل» و کلاً انگیزه‌ها و
 تعلقات، نقش مدیر را ایفا می‌کند و بخش «سنجشی،
 نقش کارشناس را بعنوان یک امر متناظر داراست و
 بالاخره بخش مباشر هم همان بخش «عملی» است که
 هر سه رویهم، یک نظام را ایجاد می‌کنند و به یکدیگر
 متقوم بوده و در همدیگر هم حضور دارند. هرچند هر
 یک از آنها دارای یک جدائی بالاستقلال با دو بخش
 دیگر هستند اما این به این معنا است که هر یک، بخش
 خاصی هستند نه اینکه از یکدیگر بریده بوده و با هم
 داد و ستد و رابطه‌ای نداشته باشند.
- اما در شکل دیگر از «نور، کشش و تجسد» سخن
 گفتیم که نور، هماهنگی کشش بود و کشش هم به
 هماهنگی فرم انضباط و رفتار عینی یا تشکل تعریف
 شد. و نیز «ولایت و تولی و تصرف» هم مربوط به کل
 بزرگ بود که بایست در درون هر مرتبه هم عین آنرا
- ۴ - پرسش و پاسخ به سؤالات
 است؟
- (ج): بله. و منظور همان اختیار شما در محدوده
 قدرت اعمال و تسخیر شماست.
- (س): آیا می‌توان نام اختیار را نور گذاشت؟
- (ج): بله اختیار و نور، یکی هستند.
- (س): یعنی ولایت یا اختیار.
- (ج): یعنی اختیار یا نور یا حول و قوه. و در مرتبه
 دوم و تولی آن هم از جاذبه و آنچه که در میدان نظر و در
 قسمت بخشی به آن می‌پردازیم سخن می‌گوئیم. و اما
 «تجسد» هم همان اعمال عینی و رفتار خارجی
 شماست. این تقسیم‌بندی کلی، در خصوص
 «انسان‌شناسی» مطرح است.
- ۴/۱ - بررسی معنای ولایت، تولی و تصرف در تناظر به
 سه مفهوم قلب، ذهن و عین
- حجة الاسلام حسینیان: آیا تولی فقط محدود به
 «نظر» است؟
- (ج): وقتی ما می‌خواهیم بخشها را نسبت به
 یکدیگر مقایسه کنیم حتماً تولی، در درون خود، در
 محدوده «روح» نیز مطرح می‌شود. یعنی زمانی که
 می‌خواهیم یک نگاه بیرونی داشته باشیم می‌گوئیم
 کیفیت، در محدوده نظر درست می‌شود. پس هماهنگ
 کننده، روح و تعلقات است هرچند نظر، تعینات و

مرزبندی را درست می‌کند و در پائین نیز تشکل پیدا می‌کند.

حجة الاسلام میرباقری: با این وصف این امر با این مطلب هماهنگ در نمی‌آید که اختیار، حاکم بر سه حوزه باشد چراکه نمی‌توان اختیار را خود سه حوزه دانست!

(ج): چرا؟

(س): نمی‌توان ولایت را روح یا قلب دانست در حالی که ولایت، حاکم بر «روح و ذهن و عین» است. بنابراین نمی‌توان تولی را در این تقسیم‌بندی آورد. یعنی اگر اختیار، ولایت شد آنگاه تولی نمی‌تواند منحصر در... شود گرچه در نگاه بیرونی باشد.

(ج): لازم است که توضیح بیشتری پیرامون این مطلب بدهم. اصولاً اختیار در عین آنکه در سطوح مختلف حضور دارد و یکبار امور روحی را آرایش می‌دهد و یکبار امور ذهنی و یکبار هم امور عینی را چنین می‌کند ولی نوع نورانیت و حضور و نفوذ آن قطعاً تفاوت دارد. چون در اولی، ثمره آن چیزی جز حبّ و بغض و تعلق و تنفر نیست لذا در آنجا می‌توان لقب نور موالات نبی اکرم (ص) و ائمه طاهرين (ع) را مشاهده کرد. هرچند پائینتر نیز نور هست اما نه از آن نور بالائی بلکه صرفاً نور مرتبه دومی است که از نور مرتبه اول استضاء می‌کند. باز پائینتر نیز نور است که می‌تواند عمل را تنظیم کند و در هر سه نیز اختیار حضور دارد ولی هماهنگ‌سازی اختیار، در مرتبه بالاتر با

هماهنگ‌سازی آن در مرتبه دوم (که حتماً تعلیق به وضعیتش در مرتبه اول نیز انجام می‌گیرد) تفاوت دارد. به تعبیر دیگر چنین نیست که اگر کسی در مرتبه اول، هماهنگی نامناسبی را انجام داده باشد بتواند در مرتبه دوم بخوبی هماهنگ کند! اصولاً او در بستر تعلقاتی که درست کرده است می‌تواند «گمانه، گزینش و پردازش» داشته باشد.

(س): باز مشکل ما حل نشد! چون ما یا از «قلب، ذهن و عین» سخن می‌گوئیم که بالطبع بایست ولایت را در اینجا به قلب تعریف کرد. لذا اگر ما تولی را به ذهن و سنجش معنا کردیم دیگر نمی‌توانیم ولایت را بمعنای اختیار بگیریم.

(ج): اجازه بفرمائید که این را توضیح دهم. اگر ما مفاهیم را در معنای خود مطلق فرض کنیم، حقیقت همان است که شما می‌فرمائید. و اگر از ضرورت تعمیم و تخصیص سخن می‌گوئیم به اینکه بایست در جاهای مختلف، از معانی مختلف برخوردار باشد باید بتوانیم «ولایت و تولی و تصرف» را در خودش ضرب کنیم و بگوئیم «ولایت ولایت ولایت» با ۸۱ قید، مربوط به اینجاست و «تولی تولی تولی تولی تولی» با ۸۱ قیدش مربوط به آنجاست. طبعاً این طیفی هم که پیدا می‌شود بایست بتواند ترکیباتش را مشخص کند.

اگر چنین بگوئیم دیگر نمی‌توان گفت که اختیار، در همه جا وجود دارد و همه جا هم اگر الهی باشد نقش نورانیت را داراست اما این امر متناسب است. و اگر در

فرعی. من نیز می‌گویم همین که از این دو متغیر اصلی و فرعی سخن می‌گوئید در واقع از ولایت و تولی سخن گفته‌اید. و البته متغیر فرعی هم همان عمل است و در واقع منظور کل آن است.

(س): آیا با این وصف، انسان جز همین سه حوزه نیست و اختیار آن هم به همین سه امر تعریف می‌شود؟

(ج): احسنت! سؤال بسیار مهم نیز همین است

که آیا اختیار انسان به این سه حوزه ختم می‌شود؟

(س): و آیا تعیین به این سه حوزه دارد یا اینکه هرچند از این سه حوزه عبور نمی‌کند اما عین این سه حوزه هم نمی‌باشد؟

(ج): ممکن است شما در دستگاه دیگر و در جای خود، نسبت عامی را فرض کنید و بگوئید اگر تقسیمات ۳، تبدیل به ۴ شود آنگاه در نسبت عام نیست بلکه در نسبت خاص می‌باشد. اصولاً نسبت عام به این معناست که بایست قوانین حرکت و کمال عمومی، به یک دستگاه باز گردد و نمی‌تواند دوباره شود بگونه‌ای که جامعه برای آن نباشد. شما در نسبت عام، انسان را چنین تعریف می‌کنید هرچند زمانی که به نسبت خاص آن می‌رسید بگونه‌ای دیگر آنرا تعریف می‌کنید. مثلاً در نسبت خاص ممکن است بسیاری از امور را قابل کم و زیاد شدن بدانید کما اینکه در ساختن مثلاً این بلندگو نیز چنین می‌گوئید. اما این غیر از قواعد حاکم بر حرکت کل، در تکامل است. یعنی از «رب»

تعلقات، دچار اعوجاجی گردید آن اعوجاج حتماً در کار ذهنی او حضور پیدا می‌کند.

(س): در این مطلب بحثی نیست بلکه سؤال من این است که این تقسیم‌بندی با این تعمیم و تخصیص درست نمی‌شود لذا هرچند می‌توان ولایت را بصورت مختلف معنا کرد اما به هر صورتی که آنرا تخصیص دهیم دیگر نمی‌توان ولایت را اختیار دانست و تولی را سنجش!

(ج): بلافاصله من نیز تناظر آنرا از شما سؤال

می‌کنیم که اصولاً کل امور روحی رویهم بعنوان یک بخش و غیر از درون خود دارای چه نسبتی با سنجش بصورت کل، نسبت به اختیار فرد است؟ در جواب می‌گوئید که این متغیر اصلی است و آن هم متغیر فرعی. من نیز می‌گویم همین که از این دو متغیر اصلی و فرعی سخن می‌گوئید در واقع از ولایت و تولی سخن گفته‌اید. و البته متغیر فرعی هم همان عمل است و در واقع منظور کل آن است.

(س): آیا با این وصف، انسان جز همین سه حوزه نیست و اختیار آن هم به همین سه امر تعریف می‌شود؟

(ج): بلافاصله من نیز تناظر آنرا از شما سؤال

می‌کنم که اصولاً کل امور روحی رویهم بعنوان یک بخش و غیر از درون خود دارای چه نسبتی با سنجش بصورت کل، نسبت به اختیار فرد است؟ در جواب می‌گوئید که این متغیر اصلی است و آن هم متغیر

مربوب و فعل مربوب «سخن می گوئید که رب می تواند مؤاخذه کند.

(س): رب نه بلکه باید از «سرپرستی رب و تولی و تصرف» سخن گفت.

(ج): منتهای مطلب این است که ربوبیت، سرپرستی است و نسبت به مربوب و کسی که تحت سرپرستی قرار می گیرد و نیز نسبت به آن کاری که روی چیزی و یا خودش انجام داده و تصرفاتی صورت می دهد بعداً می تواند لایق دوری یا نزدیکی شود.

چنین امری را در کل ترین تقسیم خود لازم دارید و در جای خود این مطلب را تمام کرده اید که ضرورتاً حرکت ۳ بار بر خودش بایست صورت گیرد تا زمانی که تکامل ایجاد شود و این چیزی جز ضرورت کل نیست. سپس

می گوئید این امر در پائین ترین حدش به هیچ وجه تخصیصی به موضوع خاص نمی خورد. یعنی پائین ترین حد از منطق، نبایست به هیچ امر خاص تخصیص بخورد چرا که اگر تخصیص بخورد نمی تواند آنرا تعریف کند. لذا در پایه ای ترین حد، نبایست از یک

آیه یا یک روایت، آنرا بدست آورد بلکه باید از کل معرفت، حاصل شود. بالاخره عالم، خالق دارد و او هم رب عالم است (الحمد لله رب العالمین) و ما تمامی مخلوقات هم مربوب اوئیم و این ربوبیت و مربوبیت و

این فعلی را که حضرت حق می فرماید تا خلقی را که صورت می دهد بگونه ای است که ما در آن دخالت داریم که آیا خوب کار می کنیم یا بد؟ آیا مستحق پاداش

می شویم یا مستوجب عذاب؟

حال بنا بر تعریفی را که آقایان از متیقن دارند و یا

حد اجمالی را که آقای پیروزمند از آن کردند اگر ما این را متیقن کل مذاهب دانستیم و آنرا اولین نفوذ مشیت، در حرکت تعریف کردیم آنگاه در اینجا نیز می گوئیم دارای سه حوزه است. و زمانی که انشاء الله تعالی انسان شناسی را بصورت علیحده، از معارف «محتمل و مستند و محقق» می گذارید می توانید بگوئید که از جمع روایات، چنین مستفاد است که مثلاً ۲۰ یا ۲۵ یا ۸ حوزه وجود دارد که اینها مطلب دیگری از باب نسبیت خاص است.

حجة الاسلام حسینیان: این ربوبیت خالق، چه

ربطی به خدا دارد؟

(ج): ولایت، تولی و تصرف.

(س): اما ولایت، از آن خداست و او هم به

میزان تولی خود، ولایت می پذیرد. یعنی آیا بنا است که اصل را بر تولی بگذاریم؟

(ج): این سؤال دیگری است که آیا او در میدان

عملکرد خود دارای حق و ولایت هست یا خیر؟

(س): حتماً پس از تولی، ولایت می کند، چون از

حوزه ذهن و حوزه تصرف و از «ولایت، تولی و تصرف» سخن می گوئیم.

(ج): آن «ولایت و تولی و تصرف» را زمانی که

قرار باشد از پائین مورد ملاحظه قرار دهیم غیر از این است که بخواهیم متیقن کل را ملاحظه کنیم. چون اگر

بخواهیم از متیقن کل سخن بگوئیم بایست از کلیه ادیان الهی که خالق را قائل هستند سخن بگوئیم. آنها قطعاً برای انجام ربوبیت اصلی، خداوند را معرفی می‌کنند و نمی‌گویند که بنده در تولی و تصرفات خود بگونه‌ای است که این عالم، دارای قوه تصرف نیست. بعبارت دیگر مبدأ و معاد، بر این مطلب حکم می‌کند که در منطق شدن تکامل، این بحث بایست مورد دقت قرار گیرد.

حجة الاسلام میرباقری: اگر ما کل عالم را در مقابل خداوند متعال ببینیم همان تولی و تصرف نسبت به ولایت خواهد بود ولی اگر آنرا در درون خود نگاه کنیم «ولایت، تولی و تصرف» خواهد بود. همچنانکه وقتی به انسان نیز می‌رسیم قضیه از همین قرار است. (ج): موارد بسیاری را می‌توان برشمرد. مثلاً در شکل تاریخی آن می‌بینید که وجود مبارک امیرالمؤمنین (ع) امیر مؤمنان هستند و لقب «امیر» هم بیهوده نیست. ایشان امر می‌کنند و امر و حضور ایشان، برای رشد ماست.

اما سؤال شما در خصوص سه حوزه بود که البته در «جاذبه عمومی» حتماً این سه حوزه مطرح می‌شود. کما اینکه زمانی که در تقسیمات عام تکامل وارد می‌شویم بایست توضیح عام داشته باشیم. اما فایده این امر این است که درگیری استراتژیک همواره در جاذبه عمومی تمام می‌شود. و الا «جاذبه خصوصی»، به تعریف موضوعی ختم می‌شود که در جای خود

امری لازم است ولی نبایست از خط محوری غافل بود. چون اگر این خط گم شود متشت می‌شوید و ابزار هماهنگی خود را از دست می‌دهید.

پس مرقوم بفرمائید که جاذبه عمومی، «ابزار هماهنگی شدن» است که اگر این ابزار نباشد و بر فرض محال، بداهت را اتخاذ کنید حتماً در هر قضیه‌ای بگونه‌ای با بدیهی برخورد می‌کنید و به گونه‌های مختلف سخن می‌گوئید و یک خط در میان، به خروج از موضوع دچار می‌شوید و در هر جا بگونه‌ای متفاوت موضع می‌گیرید. از آن بدتر این است که حوادث شدیداً شما را منفعل می‌کند. اگر نباشد که امروز ما^(۱) معلمی را شغل انبیاء و یا خداوند را کارگر بدانیم و فردا و پس فردا هم دیگری و دیگری را به خوبی تعریف کنیم رفته رفته خوبی کمرنگ می‌شود. چون اولین گروه، خود را گل سر سبد می‌دانند و دومین گروه هم که از خود تعریف و تمجید می‌شنوند همین احساس را پیدا می‌کنند که بالطبع گل سر سبد بودن، ارزش خود را از دست می‌دهد و هر قشر از خود سؤال خواهد کرد که بالاخره سهم کدامیک از ما بایست بیشتر باشد؟!

بدتر از این موضوع، پیدا شدن تحلیلها و رفتارهای ناهنجار است که چیزی جز غلبه کفر نیست. اصولاً انفعال، ثمره نداشتن ابزار هماهنگ سازی است. اما آیا انفعال واقعاً در علم اصول نیز آمده است؟ بنظر

۱ - آقای رضایی! چون این سخنان، منسوب به امام (ره) است لذا در حذف یا عدم حذف آن فتأمل جید!!!

ما می‌رسد که اگر شما توانستید ریشه‌های عقل عملی و نظری و حسی و یا احراز عقلی و اخبار عرفی و انشاء عقلانی را دنبال کنید خواهید دید که با ضرب آنها در یکدیگر به جایی می‌رسید که می‌توانید تشتتهای سخنان یک بزرگ و یا گفتگوی یک بزرگ را با یکی دیگر از بزرگان بخوبی دریابید.

(س): این ابهام نیز جواب داده نشد که بالاخره علم، حضور مولی در ماست و بر این امر نیز روایات متعددی دلالت دارد.

(ج): بله ما هم آنرا می‌پذیریم که علم، همان حضور و در واقع اختیار مولی است که بر حسب میزان ظرفیت شما نازل می‌شود و بر آن اساس، میزان قوه شما در آن سطح در وحدت نظام بالا می‌رود. یعنی قدرت هماهنگ‌سازی شما «بحول الله و قوته اقوم واقعد» ارتقاء می‌یابد لذا حضور شما در قالب «اقوم و اقعد» در نظام وجود دارد اما همین امر هم «بحول الله و قوته» است.

(س): آیا همان مرتبه حضور مولی را علم می‌نامیم یا آنکه علم، همان تصرفی است که به تبع حضور در حضور ما صورت می‌گیرد؟

(ج): آن حضور و نفوذی که از بالا می‌آید خلیف ندارد بلکه نسبی و متناسب با ظرفیت شماست. و از این راه که شما به ولایت می‌پردازید و در کل، به اعمال می‌پردازید حتماً این از تعلقات شما می‌گذرد و آب، گل، آلود می‌شود؛ هرچند که از طرف مولی عنایت شده‌اید ولی در هر حال اسقاء شما به میزان ظرف شماست و

ثانیاً اعمال شما نیز به همین میزان بستگی دارد.

حال اینها در کجا به وحدت رسیده‌اند؟ آیا در آنجا که در نظام آمده است؟

(س): آنجا که در تصرفات می‌آید.

(ج): احسنت! پس در تصرف در نظام به وحدت می‌رسند که اینجا را می‌توان به شما نسبت داد اما بالاتر از آن را بایست به خداوند نسبت داد.

(س): پس چرا می‌گوئیم این عالم شده است؟!

(ج): هرچند که مولی، علم و حول و قوه را در او نازل کرد ولی او چگونه در نظام، حضور پیدا کرد؟ قطعاً به خود علم می‌توان این عالم را اخذ کرد به اینکه بگویند آنچه را که ما به تو دادیم با امور دیگر مخلوط کردی. البته این نکته را در نظر داشته باشید که آخرین مرتبه آن صرفاً مربوط به معصوم (ع) است لذا صحیح است که درباره آنها عرض کنید: آنچه که بر شما حمل شده و به شما ودیعت گذاشته شده بود به دیگران ابلاغ کردید - حال آنکه درباره غیر معصوم نمی‌توان چنین گفت که شما چیزی از آن را کم نگذاشتید! پس علم منسوب به غیر معصوم از این قبیل است.

آن علم و نوری که از جانب خداوند متعال نازل می‌شود اعطاء رب است که در عین آنکه متناسب با ظرف ماست گریچه روی و مس هم باشد صاف و بی‌غش است اما زمانی که ما آنرا به بازار می‌بریم آنرا بصورت گدازه می‌فروشیم که با اندکی فشار سوراخ می‌شود! لذا نمی‌توان از این علم، منقطع شد آنچنان که باید.

سر از کلیات در می‌آورد. در آن کلیات هم سخن از نحوه‌ای از تفاهمات با دیگران در جامعه به میان می‌آید که مثلاً از قبیل تمثیل و برهان و خطابه و فیلم و... است.

پس هرچند که تعین کماکان وجود دارد - گرچه بصورت تعین معقول یا تعین یک فیلم یا تعین توهمات باشد - اما در هر حال غیر از آن تعینی است که در خارج ملاحظه می‌شود. یعنی ما در این حال دارای ترکیبات جدیدی هستیم. سپس می‌گوئید فیلمساز، این فیلم را برای رساندن مخاطبین خود به این نتیجه خاص ساخته است. این هم یک سطح از مطلب است.

اما سپس به باعث و زاجر می‌رسید. یعنی زمانی که به این نتیجه رسید چه می‌شود (مالمحصل)؟ در جواب می‌گوئید که حرکت می‌کند. یعنی تفاهم، عبوری که تا آخر کار خواهد داشت این مقصد غائی را طلب می‌کند که چیزی جز بعث و زجر نیست. مجدداً بعث و زجر و تعلق و تنفر و تحمل شروع می‌شود تا زمانی که به کیفیت خارج می‌رسد. پس آنچه که نقطه بالائی محسوب می‌شود تعلق و تنفر و ظرفیت آندو که همان ظرفیت حول و قوه است می‌باشد. اگر نسبیت علم را به این مطلب اضافه کنید همان نسبیت حول و قوه خواهد شد. لذا نبایست علم را در وسط کار قطع کرد و از مطلوبیت ذاتی آن سخن گفت بلکه بایست آنرا تا غایتش برد. یعنی بایست آنرا از تعینات و معانی و بیان و ادبیات و... که همگی مجموعه‌سازیهایی جدیدی می‌شود - و سپس بالاتر بروید که به حالات برخورد کنید و به این سؤال برسید که مالمحصل غایه؟ در جواب هم می‌گوئید باعث و زاجر است که چیزی جز قوه نیست.

«و آخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمین»

(س): بالاخره این نکته روشن نشد که آیا حضور مولی می‌تواند علم را ایجاد کند؟ چون قبل از رسیدن به ابتهاج، نفس حضور، به علم تعریف شده است.

(ج): حتماً قوه حضور علم و اختیار، از آنجا ناشی و به او تقویت می‌شود لذا صحیح است آنچه را که ابتدائاً صفت علم به آن بدهند و خلیفی هم ندارد همان چیزی باشد که از طرف اوست.

(س): پس آیا علم ما در آن مرتبه محقق نمی‌شود؟

(ج): که حضور رب و معصومین (ع) است.

(س): آیا حضوری که به تولی است می‌توان بر آن، نام علم

گذاشت؟

(ج): آن حضوری که مربوط به شماسست با آنچه را که مولی در نظام داده است از آن شماسست.

(س): آیا در آن مرتبه هم نفس، هیچ حضوری پیدا نمی‌کند؟

اگر حضوری نداشته باشد که نمی‌تواند در امر تصرف موفق باشد.

(ج): شما به قوه اختیار و حول و قوه توجه کنید.

(س): پس با انسان، به وحدت می‌رسد و حضور انسان هم در

آنجا تمام می‌شود ولو این، یک حضور تبعی باشد.

۴/۲ - عدم مطلوبیت ذاتی علم و اثر بعث و زجر داشتن

تحلیلهای نظری و تفاهم با غیر

(ج): وقتی که از حضور تبعی سخن می‌گوئید موضوع آنرا

عوض می‌کنید. مناسب است که نکته کوچکی را در باب علم و در پایان بحث عرض کنم.

ما دارای صور و تعیناتی هستیم که در یک مرتبه، از این تعینات نیز بالاتر می‌رویم و به تحلیلهای نظری در خصوص همین تعینات می‌رسیم که در آنجا مفهوم تعینات جزئیة عوض می‌شود و

فلسفه اصول

طبقه‌بندی مفاهیم «رابطه بین شناخت و حجیت»

استاد: حجة الاسلام والمسلمین حسینی الهاشمی تنظیم از: گروه پژوهشی - کارشناسی اصول فقه دفتر فرهنگستان علوم اسلامی

بررسی ارتباط بحث مطلوبیت علم با بحث حجیت (منزلت خلافت در نظام ولایت و نیل به قرب پایگاه مطلوبیت علم در عقل عملی)

فهرست:

- ۱ - نفی مفهوم مطلوبیت و طلب ذاتی علم در عقل نظری و بررسی آن در عقل عملی..... ۱
- ۱/۱ - درک از حسن عدل و قبح ظلم فرع بر اصل تلائم و عدم تلائم به ذات..... ۲
- ۱/۲ - بازگشت مطلوبیت علم از طریق دو غایت بیرونی و درونی به مطلوبیت قدرت و اختیار..... ۲
- ۱/۲/۱ - غایت بیرونی بمعنای قدرت تسخیر موضوعات و غایت درونی بمعنای اشتداد اختیار..... ۳
- ۱/۳ - اشتداد اختیار بمعنای نیل به تقرب..... ۳
- ۱/۴ - بازگشت مطلوبیتها به قیومیت، ربوبیت و ذات خدای متعال..... ۳
- ۱/۵ - بازگشت مطلوبیت بیرونی و درونی علم به منزلت خلافت انسان در نظام ولایت و نیل به قرب در آن..... ۴
- ۱/۶ - نفی ذاتی بودن مطلوبیت در عقل نظری و جریان علیت و بررسی آن بر اساس عقل عملی و حسن و عدل و قبح ظلم..... ۴
- ۲ - ضرورت بررسی رابطه بین یقین، علم، و ذات برای روشن شدن ارتباط بحث مطلوبیت ذاتی علم با بحث حجیت..... ۵
- ۲/۱ - ضرورت بررسی رابطه بین عقل نظری، عقل عملی و عقل حسی و اختلاف مناشی آنها برای روشن شدن اختلاف مطلوبیت هر یک..... ۵
- ۳ - بررسی میل به قرب و ابتهاج به قرب و کمال و ارتباط هر سه به پرستش خدای متعال..... ۶

نام جزوه:	فلسفه اصول	تاریخ جلسه:	۷۹/۱۱/۱۷
استاد:	حجة الاسلام والمسلمین حسینی الهاشمی	حروفچینی و صفحه آرایی:	خانم رضوانی
پیاده کننده:	آقای نیک منش	تاریخ انتشار:	۷۹/۱۲/۲۰
عنوان گذار:	حجة الاسلام صدوق	کد بایگانی کامپیوتری:	۰۱۰۹۲۰۹۲
ویراستار:	آقای نیک منش	زمان جلسه:	۲۰ دقیقه
کنترل نهائی:	حجة الاسلام رضائی		



بررسی ارتباط بحث مطلوبیت علم با بحث حجیت

(منزلت خلافت در نظام ولایت و نیل به قرب پایگاه مطلوبیت علم در عقل عملی)

۱- نفی مفهوم مطلوبیت و طلب ذاتی علم در عقل نظری و

بررسی آن در عقل عملی

حجة الاسلام والمسلمین حسینی: این بحث در

این خصوص است که آیا مطلوبیت علم، ذاتی است؟ و

اصولاً مطلوبیت ذاتی به چه معناست؟ پس موضوع

بحث این است که اگر طلب، ذاتی شد چگونه خواهد

بود؟

حجة الاسلام میرباقری: اولاً روشن بفرمائید که

«رابط این بحث با بحث یقین و تأثیر آن در حجیت یقین

چیست؟ و ثانیاً منظور شما از ذاتی بودن علم

چیست؟

ج: منظور، طلب و مفهوم مطلوبیت است.

مجدداً اصل بحث را یادآور می‌شوم که در خصوص یقین بوده است و ما مجبور شدیم در این رابطه، بحث فهم را مطرح کنیم که آیا یقین، همان معنای کاشفیت بنفسه یا ذاتی را - ولو در بعض موارد آن که یقین منطقی است - دارد؟ نتیجه این شد که اگر کاشفیت و کشف ماهیت صورت بگیرد و مفهوم ذهنی، مصداق ماهیت گردد نحوه‌ طور و وجود و وعاء آن با وعاء خارجی تفاوت خواهد داشت. چراکه در وعاء خارجی، آتش سوزنده است ولی در وعاء نظری، لوازم احراق و سوزندگی، قابل محاسبه است. یعنی این سؤال مطرح است که آیا عین همان مصداق است که ضرورتاً بایست آنرا با جنس و فصل و با احراق، شناخت یا اینکه مفهوم

«نار» است بگونه‌ای که نار مؤلّمه و موزی است یا اینکه ملاحظه لوازم آن، ملاحظه نفرت را بدنبال دارد؟

بنابر بحث دو جلسه گذشته در این خصوص، این کلام را پاسخ دادیم و آنرا بمعنای حضور شیء لشیء ندانستیم و گفتیم اگر یقین، یقین منطقی باشند آنگاه «یقین» و «علم» در یک مرتبه، از یکدیگر قابل تفکیک نیستند. همچنانکه گفتیم که هر دو، طریق الی الوقوع هستند به این معنا که آنها برای تصرف، ابزار اختیارند. بنابراین حضور اختیار - و نه حضور شیء برای نفس - در مراتب مختلف، مورد دقت قرار می‌گیرد.

پس از این، سؤالاتی مطرح می‌شود که همگی به تبیین ریشه همین کلام باز می‌گردند. اولین سؤال این است که آیا «مطلوبیت علم»، ذاتی است یا خیر؟ طبعاً کسانی که قائل به کشف هستند مطلوبیت آنرا هم ذاتی می‌دانند. آنها ریشه عقل و فهم عقلی و نیز فهم حسی، را فهم نظری می‌دانند؛ یعنی صرفاً موضوع آن می‌تواند حس و عمل باشد لذا «عقل عملی»، به «عقل نظری» منتهی می‌گردد و عقل نظری هم به خود «ذات» منتهی می‌شود. اولاً این امر، کیف نفس است و ثانیاً طلب و استحصال آن نیز ذاتی می‌باشد. با این وصف آیا می‌توان باز مطلوبیت علم را ذاتی دانست؟

-(س): آیا عقل نظری، کیف نفس است یا ادراکات نظری این چنین است؟

(ج): ادراکات نظری، به کیف نفس تبدیل می‌گردد و معقول و عاقل متحد می‌شود لذا عقل نظری نه فاصله‌ای به یقین دارد نه به خود نفس. و البته نفس

نیز همین امر را بصورت ذاتی، طلب کیفیت می‌کند. اما بایست دید مطلوبیت ذاتی به چه معناست؟ اگر طلب، طلب ذاتی بود و به هویت بازگشت کرد حتماً ترکش محال خواهد بود.

(س): آیا معنای مطلوبیت ذاتی این است که از حیث ارزشی، مطلوبیت آن به امر دیگری وابسته نیست و در واقع این، یک بحث ارزشی است یا اینکه از نظر جریان خارجی و بدون واسطه، نفس اقتضای آنرا دارد؟ اگر آقایان از مطلوبیت ذاتی بحث می‌کنند نظر به بحث ارزشی دارند و می‌خواهند بگویند ارزشمند بودن علم بگونه‌ای است که به امری غیر از خود بازگشت ندارد. ۱/۱ - درک از حسن عدل و قبح ظلم فرع بر اصل تلائم و عدم تلائم به ذات

(ج): اما ما مطلوبیت را از حیث عقل عملی ملاحظه می‌کنیم و می‌گوئیم هرگونه طلبی که ذاتی شد و موضوع بحث عقل عملی و تلائم و تنافر است. چه اینکه در تلائم و تنافر، دو سطح وجود دارد که یکی سطح درک مطلوبیت است و دیگری هم وجود مطلوبیت می‌باشد نه درک آن. اصولاً درک حسن عدل، فرع وجود تلائم و تنافر است.

۱/۲ - بازگشت مطلوبیت علم از طریق دو غایت بیرونی و درونی به مطلوبیت قدرت و اختیار

اما حال می‌خواهیم ببینیم که آیا این طلب، یک طلب ذاتی است که سنخ تلائم و تنافر است یا اینکه مثل حسن عدل و قبح ظلم می‌باشد. اگر مثل تلائم و تنافر باشد حتماً باعث و زاجر است ولی اگر مثل حسن عدل و قبح باشد چنین نیست. اگر طلب علم، به باعث

و زاجر ذاتی باز گردد ممکن نیست که انسان بتواند بدنبال علم رفتن، مثل رنج از بیماری است که بیمار را مجبور می کند بطرف مداوا برود. البته اینکه بصورت جبری، بیماران به سمت مداوا می روند بگونه ای است که در هر سطح از بیماری، هیچ یک از آنها نمی توانند نسبت به بیماری خود بی تفاوت باشند و به تعبیری، صبر و طاقت و مقاومت از بین می رود.

حال آیا می توان طلب در خصوص علم را این چنین تصور کرد یا اینکه برای علم، دو «باید» مورد توجه است: ۱ - غایتی که «بیرونی» است. ۲ - غایتی که «درونی» است البته هر دو غایت هم به قوه بازگشت دارد لذا مطلوبیت «قدرت» ذاتی است و قدرت هم به خود «اختیار» بازگشت می کند و از شئون آن محسوب می شود:

۱/۲/۱ - غایت بیرونی بمعنای قدرت تسخیر موضوعات و غایت درونی بمعنای اشتداد اختیار

محصل این امر نسبت به بیرون، قدرت تسخیر یک موضوع است اما نسبت به درون، اشتداد اختیار می باشد. توضیح این مطلب، در پایان جلسه قبل چنین آمد که مثلاً مطلبی را برای کسی بیان می فرمائید که چه در شکل برهان و چه در شکل خطابه یا شعر یا مغالطه باشد حتماً غرض اول شما پیدایش ترکیبهای از صوری، در ذهن است و مقصد دوم شما که در باب معانی و بیان بحث می شود پیدایش یک حالت است و مقصد سوم از حالت، همان بعث و زجر است. این امر برای شماست که قرار است مطلبی را به دیگری منتقل کنید. اما چرا مخاطب، تا مرتبه بعث و زجر متأثر

می گردد و چه امری در او اتفاق می افتد؟ زمانی که از حالت می گذرد به اشتداد - اختیار یعنی به حول و قوه - باز می گردد. اصولاً فرار از ضعف یا محدودیت اختیار یا محدودیت منزلت در نظام اختیارات، در این مجال بایست مورد دقت قرار گیرد.

۱/۳ - اشتداد اختیار بمعنای نیل به تقرب

بنابراین ترسیم بگونه ای است که قدرت، در یک مرتبه بصورت میل به تقرب است. مثلاً کسی به حرم مقدس حضرت امام رضا (ع) مشرف می شود ولی می بیند موقع خواندن زیارت، حافظه او یاری نمی کند که معانی تمامی کلمات را پشت سر هم در ذهن بیاورد و به زحمت می تواند مفردات را درک کند و حال او هم یاری نمی دهد که مقام و جایگاه خود را در آن مکان مقدس بیابد لذا لمحهای خود را در آن فضای روحانی احساس می کند و لمحهای هم در خارج از آن فضا؛ گرچه با تکلف بنا دارد کماکان خود را در آن جایگاه روحانی نگاهدارد. حتی وقتی در مقام بیان ابراز نیاز به حضرت (ع) برمی آید می بیند توان بقای همین حال ابراز نیاز را هم ندارد و وقتی هم که از حرم خارج می شود خود را بخاطر این زیارت ناقص، ملامت می کند و می گوید من نه می توانستم «حالت» را جمع کنم و نه از تمرکز «حواس» و «قدرت ایستادن» لازم برخوردار بودم.

۱/۴ - بازگشت مطلوبیتها به قیومیت، ربوبیت و ذات

خدای متعال

اصولاً هیچگاه نمی توان به ملکه، تکیه کرد و آنرا تکیه گاه خود قرار داد. بلکه اگر خداوند متعال آن ملکه را برای انسان حفظ کند مطلب دیگری است. به تعبیر

دیگر تنها کسی که قائم به ذات است هم اوست و ما هم صرفاً بر اساس تکیه بر آن حی قیوم می‌توانیم اندکی قوامت در بعض سطوح و ازمه داشته باشیم. چنین نیست که همواره مغمی علیه بتواند خواب درستی ببیند لذا می‌گوید. نفهمیدم چه شد؟! در سكرات موت نیز انسان، همچون مغمی علیه است اما ملکات نیز حضور دارند همچنانکه ممکن است گاهی این ملکات وجود نداشته باشند. در هر حال هیچ امری جز با تکیه بر قیومیت خداوند متعال نمی‌تواند روی پای خود بایستد و چنین نیست که اگر در بعض امور خود، شدتی ملاحظه کنیم بتوانیم خود را مالک آن بدانیم.

پس این حالت، سلب اختیار و تدریجاً ضعف اختیار است که طبعاً ضعف در منزلت خلافت و ولایت را هم بدنال دارد تا منزلتی که نهایتاً با شدت حالت و شدت تقلبات حالت در یک جهت همراه باشد تا انسان بتواند از سرعت و دقت لازم در ابتهال «روحی، ذهنی و حسی» برخوردار شود. در این حال ذهن می‌تواند صد معنا را همچون قطعات یک فیلم، در کنار هم مرتب کند و ربط کلمات را نسبت به یکدیگر بگونه‌ای ببیند که گویا می‌تواند در هر یک از فرازهای دعای جوش کبیر، ربط دیگر فرازاها را هم همزمان ملاحظه کند. در این حال جسم او شدیداً ملتهب و بندبند وجود او مرتعش است. قطعاً میزان اختیار چنین کسی با آنچه که قبلاً در مورد شخص صاحب اختیار سست گفته شد تفاوت در ظرفیت دارد.

این امر هم اختصاص به دعا ندارد و در میدان اقامه امور اجتماعی نیز جریان دارد. اصولاً بیماری

شک و وسواس، از سنخ فتور قلبی است. صاحبان این بیماری که دچار مقداری اختلال روحی و ذهنی شده‌اند تا اندازه‌ای شبیه افراد شدیداً معتادی هستند که قوه ما سکه روحی، ذهنی و جسمی خود را در هنگام نرسیدن مواد مخدر به آنها از دست می‌دهند.

۱/۵ - بازگشت مطلوبیت بیرونی و درونی علم به منزلت خلافت انسان در نظام ولایت و نیل به قرب در آن

پس طلب ذاتی، یک صورت درونی و بیرونی دارد که البته بایست آنها را در «نظام ولایت» هم تعریف کرد ولی هر دو آنها در نهایت، به منزلت در نظام خلافت ختم می‌گردد همچنانکه ختم هر دو آنها در صورت ملکوتی، به طلب قرب است. لذا بنظر ما می‌آید که «علم»، به «ذات» باز نمی‌گردد بلکه به «حول و قوه» ای بازگشت دارد که به ذات و آن هم بنوبه خود به «اختیار» برمی‌گردد. ما منزلت در نظام ولایت و میل به قرب را اصل می‌دانیم.

۱/۶ - نفی ذاتی بودن مطلوبیت در عقل نظری و جریان علیت و بررسی آن بر اساس عقل عملی و حسن و عدل و قبیح ظلم

با این وصف نمی‌توان براحتی گفت علم مطلوبیت ذاتی دارد چراکه این، اول امری است که محل کلام می‌باشد. و غرض از مطلوبیت هم آیا همان طلب ذاتی است که ذات هم علت آن است بگونه‌ای که وقتی ذات باشد آن طلب نیز هست و باعث و زاجر فعلی است یا اینکه باعث و زاجر نیست؟ آیا مثل حسن عدل است یا از قبیل رنج و الم است؟ این یک تفکیک است.

قطعاً اگر از قبیل رنج و الم باشد آنگاه هیچکس نمی‌تواند بدنبال علم نرود و اگر از سنخ عدل و ظلم شد چون در مرتبه ثانی قرار می‌گیرد لذا ممکن است که کسی بدنبال آن نباشد.

(س): باز روشن نشد که ارتباط این بحث یا بحث یقین چگونه است؟ فرضاً ما قائل به مطلوبیت یا عدم مطلوبیت ذاتی در علم بشویم اما این، چه تأثیری در کل بحث ما دارد؟ اصولاً این امر چه تأثیری در بحث حجیت یقین دارد که قائل شویم علم مطلوبیت ذاتی دارد؟

طبعاً چنانچه گفتیم وقتی ایشان از مطلوبیت ذاتی سخن می‌گویند ناظر به این جهت نیست که پس انگیزش بطرف آن هم ذاتی است! بلکه می‌خواهند بگویند ارزشمند بودن علم، منوط به امر دیگری نیست و تحصیل علم بخودی خود، یک امر ارزشی محسوب می‌شود و خود، یک کمال است. بله در نهایت، آنرا به این امر باز می‌گردانند که کمال، مطلوب ذاتی انسان است. بنابراین خود طلب علم هم یک مطلوب ذاتی است.

۲- ضرورت بررسی رابطه بین یقین، علم، و ذات برای روشن شدن ارتباط بحث مطلوبیت ذاتی علم با بحث حجیت

(ج): شما در این خصوص که اگر یقین، که کیف نفس است قرار باشد طریق الی‌الواقع در موضوعات علم نظری و عملی - و به تعبیری در دو یقین منطقی و یقین عقل عملی (که از قبیل یقین منطقی نیست) - باشد چه می‌گوئید؟ اصولاً ارتباط اینها به خود «فهم»

چیست؟ آیا عین فهم هستند یا غیر از آن؟ یعنی نحوه ارتباط علم و یقین چیست؟ همچنانکه بعداً بایست ببینیم نحوه ارتباط یقین و ذات و بالاخره علم و ذات چگونه است؟

(س): و منظور شما هم از علم، همان فهم است؟

۲/۱- ضرورت بررسی رابطه بین عقل نظری، عقل عملی و عقل حسی و اختلاف مناشی آنها برای روشن شدن اختلاف مطلوبیت هر یک

(ج): بله. یعنی یقین و نیز فهم چه نسبتی به ذات دارند؟ هکذا باید دید آیا عقل عملی و عقل نظری و عقل حسی، همگی به عقل نظری بازگشت دارند ولی موضوعات آنها مختلف است یا اینکه آنها دارای سه منشأ و سه نحوه و چگونگی هستند بگونه‌ای که نحوه استنتاجات جریان اختیار در عقل عملی، مثل نحوه عقل نظری و زمان تحلیل نیست بلکه از نوع هماهنگ‌سازی «تعلق و تنفر و تحمل» و نیز هماهنگ‌سازی نفس حالت برای حضور در خارج است؟ یعنی به لحاظ منشأ، با سنجش مختلف است هرچند کارآمدی آن مثل سنجش می‌باشد. یعنی در اینجا سخن از صغری و کبری و نتیجه نیست بلکه ایجاد نسبت بین تعلق و تنفر بوسیله قوه اختیار است ... و هم انگیزه در خروج از اجمال، محتاج سنجش نظری است. پس اگر منشأ را دو نوع قرار دادیم آیا به این معناست که درک و طلب را هم بایست دو نوع درک و طلب (که با نوع حسی آن جمعاً سه نوع می‌شوند) قرار دهیم؟ شما در خارج حسی، جریان نسبت‌های عینی را

می‌گردانند. آیا حضرتعالی می‌خواهید چنین بفرمائید که جوهره تعلقات مختلف موجود در انسان، تعلق به توسعه قدرت است؟

۳- بررسی میل به قرب و ابتهاج به قرب و کمال و ارتباط هر سه به پرستش خدای متعال

(ج): مناسب است که نام همان کمال را هم قرب و میل به تقرب بگذارید که قرار است تمامی آنها خداوند را تسبیح کند اما چرا؟ ابتهاج به قرب.

(س): اگر حضرتعالی چنین بفرمائید، آیا آخرالامر این اشکال بوجود نمی‌آید که هیچگاه پرستش خداوند متعال مقدور نخواهد بود؟ یعنی اگر پایان را ابتهاج به قرب قرار دهیم آیا همان اشکال بوجود نمی‌آید که گاهی در فلسفه اخلاق گفته می‌شود میل به لذت و حبّ ذات، منشأ همه اعمال است؟ اگر حبّ ذات را در نظر گرفتیم به این معناست که تا آخر کار، بت پرستی و نفس پرستی امری ضروری است!

(ج): حال سؤال اینجاست که وقتی لذت از تقرب وجود دارد شما چه می‌گوئید؟

(س): آیا به این معناست که لذت از خود، برای او مطلوب است یا اینکه در مقام، آنچه واقعاً برای او مطلوب است خود حق است؟ آیا آنچه که در فطرت انسان گذاشته شده است میل به خود حق است یا ابتهاج به قرب به حق؟

(ج): این مطلب آنقدر ارزشمند است که خوب است در یک جلسه پیرامون آن بحث کنیم که آیا بهجت در حرکت هم دارای غایت آخر است که یا می‌تواند خود نفس باشد و یا غیر آن؟ و یا اصلاً بگوئیم آیا

ب عنوان شرط صحت برقرار می‌کنید. یعنی هر چه تلائم نظری در خصوص مثلاً این میکروفون و این ضبط صوت برقرار باشد اما می‌بینیم که در خارج، ضبط صدا صورت نمی‌گیرد. ما در اینجا می‌گوئیم که «درست نیست». ولی اگر کسی دیگر که مقدمات آن، به این اندازه تلائم ندارد پیدا شود که بتواند کارآمدی را تحویل دهد آنگاه ما می‌گوئیم «درست است». و اگر توانست پیش‌بینی تغییرات و کنترل و هدایت را با مدل مربوطه آن ارائه دهد همین امر، منطق هدایت این شیء متغیر خواهد بود که شرط صحت آن هم گرایش غالب است.

بنابراین سه منشأ بصورت اساسی مطرح می‌شود: ۱- کارآمدی ۲- نسبتها و تناسبها ۳- اشتداد. حال آیا می‌توان از وجود سه نوع طلب و سه نوع فهم در آنها سخن گفت و سه نوع عقل تجربی حسی، نظری و عملی را که هر یک دارای یک دستگاه منطق جداگانه هستند برشمرد (طبیعی است که عقل عملی هم غیر از عقل تجربی حسی است) یا اینکه همگی آنها به باعث و زاجر درونی ختم می‌شوند که در این حال قوه اختیار، اشتداد پیدا می‌کند و به غایت بیرونی ختم می‌شود که در این حال تسخیر تمام می‌شود و هر دو قوه اختیار و تسخیر بیرونی هم دارای منزلت در نظام ولایت و خلافت هستند که به تقرب ختم می‌شوند؟ این بحث انشاء الله تعالی در جلسه آینده بیشتر مورد دقت قرار می‌گیرد.

(س): وقتی آقایان در باب تمایلات موجود در انسان بحث می‌کنند در نهایت آنها را به میل در کمال باز

می توان بهجت را مطلقاً حذف کرد؟

(س): آیا کنه پرستش، پرستش ابتهاجات است؟

(ج): ممکن است شما به عده ای از اکابر بگوئید

وَعَدَكُمْ اللَّهُ مَغَانِمَ كَثِيرَةً يَأْخُذُونَهَا وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا

حکیماً.^(۱) کثیراً و به عده ای دیگر بهشت را بشارت

دهید و به عده ای دیگر هم بگوئید امید است که

خداوند از شما راضی باشد و از رضایت الهی سخن

بگوئید. اما در این سه لحن، چه امری مشترک است؟

قطعاً اختیار و تولی، در هر سه مورد وجود دارد اما

هر یک به فراخور خود، دارای سطوح مختلف از تولی

هستند، بله اگر هر یک از آنها را به خودشان بعنوان

غایت، نظر کنید امری مضّر است. ولی این کلام دیگری

است تا اینکه آنها را به عنوان طریق، مورد توجه قرار

دهید که مضّر بودن آن محل کلام است آنگاه این مطلب

مطرح می شود که اگر ما آنچه را که در طریق،

موضوعیت دارد بصورت مطلق حذف کنیم (که این

یک فرض قابل تصور است) در این حال هیچ چیز

نمی تواند خاصیت هیچ امر دیگری را نداشته باشد.

یعنی انسان، چه نماز بخواند و چه نخواند در امر

تقرب، مساوی است! به تعبیر دیگر گاهی می گوئید

نمی توان نماز را پرستید ولی طریقت آنرا می پذیرد. و

گاهی هم اصلاً طریقت آنرا صفر می کنید که فعل و ترک

نماز، در تقرب علی السویه است. این واقعیت هم

اختصاص به نماز ندارد.

برخی از عرفاء هم مدعی چنین کلامی شده اند

که در یک مقام، چنین است. و سپس می گویند دیگر در

این مقام، گناه قابل فرض نیست و همه چیز در آنجا

خوب است. یعنی معاذ الله امر دیگری در آنجا نیست تا

ما آنرا بد بدانیم!

اما می توانید اشکال کنید که عجب به نفس یا

طریق می تواند باعث و زاجر شود یا اینکه اصلاً

طریقت و موضوعیت، در جای خود محفوظ است و

معنای پرستش هم این است که هیچیک از اینها نتواند

علت توقف شود که اگر علت توقف نباشد آنگاه طریق

خواهد بود. اما اینکه رضای حق، دارای درجاتی فوق

یکدیگر است و خداوند راضی است از اینکه شما

خدمتی را به اسلام انجام دهید اما در عین حال رضایت

بالا تر و بالاتر نیز دارد بحث دیگری است که در جای

خود مورد دقت قرار می گیرد.

«و آخر دعوینا ان الحمد لله رب العالمین»

فلسفه اصول

طبقه‌بندی مفاهیم «رابطه بین شناخت و حجیت»

استاد: حجة الاسلام والمسلمین حسینی الهاشمی تنظیم از: گروه پژوهشی - کارشناسی اصول فقه دفتر فرهنگستان علوم اسلامی

جمع‌بندی نسبت به «تعریف حجیت»، «تعیین عقل عملی بعنوان پایگاه آن»

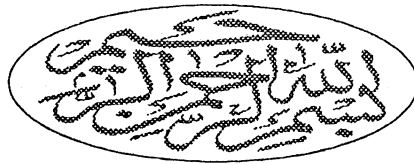
و «اثرش در طبقه‌بندی مفاهیم»

فهرست:

- ۱ - جمع‌بندی نهائی از ابتداء مباحث تا کنون..... ۱
- ۱/۱ - نسی بودن و نسبت داشتن مفاهیم..... ۱
- ۱/۲ - علم لغت و ادبیات ابزار نسبت دادن فهم انسان از کلمات وحی..... ۲
- ۲ - جمع‌بندی تعریف حجیت به مجاهده «روحی، ذهنی و حسی» حول تولی به ولایت الهی و نقد بقیه آراء (شهودی و عقلانی)..... ۲
- ۲/۱ - تحقق جریان نور در همه سطوح تولی روحی، ذهنی، حسی بوسیله تصرف و حضور الهی اطهار و اجمالی، تفصیلی و تأثیری بودن آنها..... ۲
- ۲/۲ - تعریف تولی ذهنی به «تهور عاشقانه در گمانه»، «ابتهاال عاجزانه در گزینش»، «استظهار عاقلانه در پردازش»..... ۳
- ۲/۳ - نازل شدن نور در مراتب روحی، ذهنی و عملی..... ۳
- ۲/۴ - تعطیلی مذاقات عقلی حاصل عرفان نظری..... ۴
- ۳ - جمع‌بندی پایگاه تعریف حجیت در عقل عملی و نفی عقل نظری..... ۴
- ۳/۱ - رعایت تعبد در تناسبها و نسبتها ملاک حجیت..... ۴
- ۳/۲ - تعریف عقلی از حجیت به تسلیم بودن یک اختیار به اختیار بالاتر..... ۵
- ۴ - اصل بودن نظام اراده‌ها اساس تعریف حجیت و نفی عصمت در امور شهودی و برهان عقلانی در نزد عرفا و فلاسفه..... ۶
- ۴/۱ - ضرورت تفاهم با غیر برای پیدایش بلوغ سعی..... ۷

- ۴/۲ - اصل بودن تولی در پیدایش نظام یقین «روحی، ذهنی و حسی» و نفی هرگونه عصمت از اراده‌های غیر معصوم. ۷
- ۴/۳ - تعیین منزلت شهود روحی در سطح خرد در پیدایش نظام یقین و اصل بودن نظام اختیارات در پیدایش نظام نسبتها. ۹
- ۴/۴ - تفاوت دیدگاه مبتنی بر اصالت عقل و اصالت ایمان نسبت به وضع معارف «محتمل، مستند و محقق». ۱۰
- ۴/۵ - نفی عصمت از تعریف حجیت و قبول تحقق جریان نور در تمامی سطوح روحی، ذهنی و عینی برای پیدایش نظام یقین. ۱۰
- ۵ - جمع‌بندی بازگشت حجیت به اختیار و نه به امور عقلانی و ادراک ذات و عقل. ۱۱
- ۶ - اثر تعریف جدید از حجیت در تقسیم‌بندی مفاهیم و تعیین منزلت مفاهیم عرفی، عقلی و عقلانی. ۱۱
- ۷ - جمع‌بندی قیود مطروحه در پیدایش حجیت و نظام یقین. ۱۲
- ۷/۱ - ضرورت نظام‌مند شدن و مقنن شدن اجتهاد. ۱۲

نام جزوه:	فلسفه اصول	تاریخ جلسه:	۷۹/۱۱/۲۶
استاد:	حجة الاسلام والمسلمین حسینی‌الهاشمی	حروفچینی و صفحه‌آرایی:	خانم رضوانی
پیاده‌کننده:	آقای نیک منش	تاریخ انتشار:	۸۰/۶/۸
عنوان گذار:	حجج اسلام صدوق و رضایی	کد بایگانی کامپیوتری:	۰۱۰۹۲۰۹۳
ویراستار:	آقای نیک منش	زمان جلسه:	۶۰ دقیقه
کنترل نهائی:	حجة الاسلام رضائی		



جمع‌بندی نسبت به «تعریف حجیت»، «تعیین عقل عملی بعنوان پایگاه آن» و «اثرش در طبقه‌بندی مفاهیم»

۱- جمع‌بندی نهائی از ابتداء مباحث تا کنون

حجة الاسلام والمسلمین حسینی: آنچه در این

جلسه مورد بررسی قرار می‌گیرد، جمع‌بندی مباحث

گذشته است. چنانچه میدانید ابتدائاً به بیان یک مقدمه

در خصوص «حجیت» و «یقین» پرداختیم و سپس به

بررسی «موضوع علم اصول» و «تعریف» آن پرداخته و

در ادامه به بحث «وضع» مبادرت کردیم. تمامی اینها

بنابر ترتیبی بود که در کتاب «کفایه» مورد توجه قرار

گرفته بود.

اما در بحث وضع ابتدائاً به تبیین رابطه میان

«وضع» و «موضوع له» پرداختیم با این هدف که ببینیم

ایندو چه نسبتی با یکدیگر دارند؟ در همین جا بود که

کمی بحث را توسعه دادیم و وارد بحث مفاهیم شدیم

چون هیچگاه بحث وضع نمی‌تواند مفاهیم حقیقی را

شامل شود چراکه مفاهیم حقیقی کشف می‌شود. اما اگر

بنا باشد از اعتبار فلسفی بحث کنیم باید آنرا در مرتبه

بعد قرار دهیم و اگر بنا باشد که «جهت» به این اعتبار

اضافه شود حتماً نحوه اعتباری خواهد بود که با اعتبار

عقلانی و عرفی تفاوت بسیار دارد.

۱/۱- نسبی بودن و نسبیت داشتن مفاهیم

آنچه در مباحث پیشین به اثبات رسید این بود که

مفهوم نه به صورت حقیقی مطلق است و نه به صورت

اعتباری مطلق. بنابراین حداقل، مفاهیم نسبی هستند و

حد اکثر، «نسبیت» در مفاهیم جاری است. با این وصف

۲- جمع‌بندی تعریف حجیت به مجاهده «روحی، ذهنی و حسی» حول تسوی به ولایت الهی و نقد بقیه آراء (شهودی و عقلانی)

چنانچه قبلاً گفته‌ایم یک مشرب این است که می‌توان با اخلاص، عمل و استضاء از کلمات معصوم «ع» هر فهمی را که پیدا می‌شود به این بزرگواران نسبت داد اما مشرب دیگر این است که آنچه را طرفداران مشرب اول گفته‌اند، هر چند شرط لازم است اما قطعاً کافی نیست چون بلوغ سعی به این است که ما مجاهده «سنجشی» نیز داشته باشیم حتی در این جهت مجاهده «حسی» نیز ضروری است. در هر حال مجاهده «روحی» محض کافی نیست. به این نکته مهم توجه کنید. این توهم که بگوئیم این امر روحی، نوری است که «یقذفه الله فی قلب من یشاء» می‌باشد صحیح نیست و این تازه محل الکلام است.

۲/۱- تحقق جریان نور در همه سطوح تسوی روحی، ذهنی، حسی بوسیله تصرف و حضور ائمه اطهار و اجمالی، تفصیلی و تأثیری بودن آنها

اصولاً ائمه اطهار «ع» هم حضور و افاضه در روح و قلب دارند و هم در فکر و ذهن و هم در حس. کدام ساحت از ائمه معصومین «ع» است که چنین حضوری نداشته باشد. تولی نیز، هم شامل تولی روحی می‌شود و هم تولی ذهنی و هم حسی. و اگر بنا باشد علمی از قیل نسبت میان تولی و ولایت، اعطاء شود حتماً در تمامی مراتب وجود دارد. بنابر مبنای بیان شده، آن

زمانی که ما به کلمات معصوم «ع» می‌رسیم چه باید کنیم؟ حال فرقی نمی‌کند که موضوع کلمات معصوم «ع» چه باشد؛ آیا تعریف خود علم باشد یا کلمات دیگر؟ به هر حال بناست که از این کلمات استضاء شود اما تکلیف چیست؟

۱/۲- علم لغت و ادبیات ابزار نسبت دادن فهم انسان از

کلمات وحی

تبعاً اطلاعاتی که مربوط به الفاظ بوده از علم لغت و ادبیات مستفاد است وجود دارد و «ترکیب» آنرا هم از نحو استفاده می‌کنیم و «ترکیب ترکیب» آنرا از علم معانی و بیان استفاده می‌کنیم به اینکه علم نحو را برای ایجاد یک معانی بکار می‌بندیم و از آن علم برای بیان مقاصدی استفاده می‌کنیم. تمامی اینها بنابراین فرض است که این علوم از اتقان و استحکام لازم برخوردار باشند. اما آیا آنچه را تا بدین جا متوجه شده‌ایم می‌توانیم به معصوم «ع» نسبت دهیم. ابتدائاً جواب بدین سؤال مثبت است و آنچه که به ذهن می‌رسد این است که چه اشکالی دارد بتوان آنچه را ما فهمیده‌ایم به معصوم «ع» نسبت دهیم؟ اما آیا واقعاً آنچه را که معصوم «ع» در خصوص علم و دیگر موضوعات فرموده‌اند همین است یا آنچه را که مربوط به فهم ماست می‌خواهیم به معصوم «ع» نسبت دهیم حال آنکه فهم ما دچار زیاده و نقصان می‌شود؟ این اولین مطلب است.

اختیاری که ظرفیتش، ظرفیت اولویت در تصرف می باشد تنها می تواند برای ما محور تولی قرار گیرد؛ کما اینکه همین واقعیت در خصوص جنبه باطل آن و نسبت به ائمه نار نیز وجود دارد.

در هر حال آن اختیار، در سرپرستی تکامل کیفیت، هم در روح، هم در ذهن و هم در حس حاضر می شود. این اختیار، اختیار ولی است نه اختیار خود انسان و چرا که اختیار من و شما به میزان تولی ما صرفاً مجری قرار می گیرد و حضور نور هم در همه سطوح صورت می پذیرد چه اینکه مادامی که حضور به مرحله ذهن نرسد تفصیلی نخواهد شد و تا به مرحله تحقق نرسد، تأثیری نمی شود.

بنابراین این فرض که بگوئیم علم صرفاً به قلب نازل می شود و کاری به ذهن ندارد و ذهن کار خود را انجام می دهد، فرضی باطل است. اصولاً کار ذهن کار ما نیست کما اینکه کار روح نیز از آن ما نیست. هکذا چنین است کار حس. همگی اینها کار نسبت میان تولی و ولایت است.

پس یک مرتبه، مرتبه «اجمال» آن و مرتبه‌ای مرتبه «تفصیلش» و بالاخره مرتبه سوم، مرتبه «تأثیر» آن است.

۲/۲ - تعریف تولی ذهنی به «تهور عاشقانه در گمانه»، «ابتهاال عاجزانه در گزینش»، «استظهار عاقلانه در پردازش»

اصولاً کار ذهنی و تولی ذهنی متناسب با شأن و

منزلت آن به امر گمانه زنی بایست بگونه‌ای باشد که بتوان تعبیر «تهور عاشقانه در گمانه» را برای آن آورد. در این حال دیگر مولی به هیچ امری مشروط نمی شود. هم چنین باید از «ابتهاال عاجزانه در گزینش» و «استظهار عاقلانه در پردازش» سخن بگوئیم اما صفت «عاقلانه» را بایست به عنوان نسبت میان محور تولی و تناسبات ملاحظه کنیم. تنها در این صورت است که می توان گفت به قوه آنها «تکیف، تبدل و تمثل» سرپرستی می شود و این سرپرستی به اختیار آنها صورت می گیرد. اصولاً زمانی می توان سنجش و نور را از یکدیگر جدا کرد که امر «سنجش» را به صورت مستقل در کشف تعریف کنیم. تبعاً اگر سنجش، استقلال در کشف پیدا کند و خصوصاً روی ذات ماهیت برود و مسایل نفس الامریه مطرح شود تا جایی که هیچکس را امکان دستیابی به آن نباشد حتماً مستقل از نور خواهد بود. اما اگر مفهوم عبادت ذهنی را تولی پیدا کردن گمانه دانستیم در این حال دیگر نمی توانیم آنرا به هیچ امری مشروط بدانیم. این در سطح اول است و در سطح دوم، داشتن ابتهاال و توسل و در سطح سوم هم بایست محور را اصل در سنجش قرار دهیم.

۲/۳ - نازل شدن نور در مراتب روحی، ذهنی و عملی

این یک امر بسیار مهم است که در این حال تولید مفهوم عقلی و منطقی نورانی می شود نه کشف از حقایق عقلانی. کلمه نور در مراتب مختلف به کار رفته است مثل «صدری نور الیقین»، «فکری نور النیات»،

«سمعی نورالحکمه» و امثال آنها. لذا نمی توان گفت نور در مراتب دیگر نازل نمی شود و فقط مختص قلب است هرچند که در هر سطح بایست متناسب با آن، این نور ملاحظه گردد. اما آنچه را که ما ملاحظه کردیم، عملاً وحدت و کثرتی پیدا می کند که محور وحدت آن چیزی جز تولی به خداوند متعال و ائمه اطهار «ع» نیست.

۲/۴ - تعطیلی مذاقات عقلی حاصل عرفان نظری

به نظر می رسد عده ای از محترمین به خاطر استیحاخ از استقلال عقلی از وحی و فرو افتادن در تبعات سوء آن عملاً مذاقات عقلی را تعطیل کرده اند تا نهایتاً عقل خود را مستغنی از وحی نبینند. منظور از این مذاقات هم همان سنجش است. عرفان عملی، لطایفی را که به تمحض قابل مشاهده می بیند به معنای سنجش و سنجش بر سنجش و سنجش بر سنجش نیست. البته شکی نیست که ما با سنجش باطل نیز ممکن است برخورد کنیم کما اینکه تعلقات باطل نیز وجود دارد همچنانکه تأثیرات باطل نیز یافت می شود. تعلقات باطل یک مرتبه از دغدغه را دارد و سنجشهای باطل این دغدغه را تفصیل داده و بالاخره آثار عینی باطل نیز زندگی را به صورت یک جهنم در می آورد.

۳ - جمع بندی پایگاه تعریف حجیت در عقل عملی و نفی

عقل نظری

حال اگر چنین چیزی ملاحظه شد و سپس گفتیم مفاهیم نسبی هستند و مرتبه بعد آنرا نیز نسبت در مفاهیم دانستیم به اینکه «مفهوم در کجا بکار رفته

است؟ در چه مجموعه و در چه نظامی است تا ببینیم باید چه معنایی داشته باشد؟ آیا این امر به معنای خروج از ظهور نیست؟ قطعاً ظهوراتی را که عرف می فهمد این دسته از ظهورات نمی تواند باشد. این چنین کاری را که شما صورت می دهید در واقع دیوار به دیوار کار اهل «تأویل» به لحاظ فاصله آن تا ظهور است. در این حال اگر این کار دیوار به دیوار کار اهل تأویل باشد شما چه می کنید؟ بله اگر عوام چنین کنند، اشکالی ندارد. چون بالاخره چیزی به نظر آنها آمده است. اما خواص که نمی توانند چنین باشند چون اهل تأویل اهل برهان نیستند.

۳/۱ - رعایت تعبد در تناسبات و نسبتها ملاک حجیت

اما آنچه را که ما بدنبال آن هستیم این است که از اول تا آخر به صورت هماهنگ نسبتها را با تناسبات تمام کنیم و تعبد را در تناسبات و نسبتها، ملاک حجیت قرار دهیم. پس تأویل از ظاهر، صرفاً نزد عرف صورت می پذیرد اما آنچه در نزد اهل تخصص محقق می شود چیزی جز مجاهده در استنباط و دقت در نسبتها و تناسبات نیست. مثلاً وقتی عرف به یک کار صنعتی نگاه می کند چه بسا آنرا شبیه یک جادو ببیند حال آنکه همه می دانیم که چنین نیست و همه اینها بر اساس محاسبات و قواعد خاصی درست شده اند و زمانی که خلل و نقصی در آنها ایجاد می شود بر اساس معادلاتی خاص تعمیر می شود؛ یعنی هر نفس آن با محاسبات، قابل دفع است و اگر از حضور اراده سخن بگوئیم به

معنای حاکمیت «نسبیت اراده» بر «ایجاد قوانین» است؛ یعنی همان ایجاد قوانین به معنای جریان اراده‌هاست. در این حال دیگر جادو و امثال آن - که در آنها علل سنجشی و علل مشابه دیگر - وجود ندارد اموری معنی هستند. چون به خوبی میدانیم که با جادو می‌توان صور خیالی را در ذهن یا روح طرف مقابل ایجاد کرد حال آنکه مابازای خارجی وجود ندارد. از این مطلب می‌گذاریم.

اما ببینیم سر فصل موضوعی را که باید مورد بررسی قرار دهیم. چیست؟ ما قبلاً از «حجیت و یقین» بحث کرده‌ایم اما باید دید اصولاً حجیت خود این دستگاه به چه امری بازگشت دارد؟ قبلاً چنین گفتیم که اگر تعریف حجیت را به «مؤمن» و «معدّر» بودن بازگردانیم و در واقع آنرا به «اثر» تعریف کرده‌ایم. حال اگر آنرا به موضوعات حجیت و نیز نفس حجیت موضوعاً بازگردانیم به چه معنا خواهد بود؟ از اینرو عملاً یک بحث اصلی ما پیرامون این خواهد بود که «حجیت» چیست؟ و آیا این مباحث نظری دارای حجیت است مادامیکه قرار باشد واسطه در استضاء قرار گیرند یا خیر؟ آیا محور اصلی موضوع حجیت داشتن آن، نقل است یا عقل؟ آیا حجیت دستگاه عقلی شما که برای فهم دین مورد استفاده قرار می‌گیرد به خودش بازگشت می‌کند یا آنکه حجیتش به دین باز می‌گردد یا اینکه اصلاً حجیت آن به نسبتی از خود و دینم باز می‌گردد؟ به هر حال باید حجیت آن به کجا

بازگشت داشته باشد؟

۳/۲ - تعریف عقلی از حجیت به تسلیم بودن یک اختیار به اختیار بالاتر

شما قبلاً یک تعریف عقلی از حجیت ارائه داده‌اید به اینکه یک اختیار برابر اختیار دیگر تسلیم شود بگونه‌ای که این اختیار به هر نسبتی برای اختیار دیگر مجری قرار گیرد که در این حال وحدت پیدا می‌کند. یعنی مجری قرار گرفتن، مساوی با وحدت پیدا کردن است. از اینرو نفس اختیار مولی برای مولی دارای حجیت است. اما زمانی که شما امری را به آن اضافه می‌کنید دیگر به معنای تسلیم بودن در برابر اختیار او نیست. لذا اول الکلام این است که تعریف از حجیت چیست؟ آیا می‌توانید خود این تعریف را محل کلام بدانید؟ یعنی آیا تعریف دیگران محل تأمل است؟ آنجا که از معدریت و منجزیت سخن می‌گوئید این عملاً چیزی جز یک تعریف عقلانی نیست. شما در این تعریف می‌گوئید اگر عذر تمام شود، دیگر نمی‌توان فرد را مواخذه کرد و این عندالعقلاء امری تمام است. هرچند این بحث نیز قابل طرح است که آیا این تعریف، عندالعقل است یا عندالعقلاء؟

حجة الاسلام میرباقری: در واقع این امر به عقل عملی بازگشت دارد که حضرتعالی آنرا به عقلانی تعبیر می‌فرمائید.

(ج): بله. اصولاً هر جا از ضرورت عقل سخن می‌گوئیم بدین معناست که بایست از لوازم بداهت

است که معلوم شما از این کلام است و قرار است منسوب شود. حال فرقی نمی‌کند که این امر به ریاضت باشد یا به اجتهاد یا به امری دیگر. اگر شما بگوئید که چنین انتسابی، شبیه زدن دو شاخه ضبط صوت در برق است که عین همان کلمات برای ما تکرار می‌شود، در واقع دعوی عصمت کرده‌اید و البته این ادعا جز از معصوم (ع) قابل قبول نیست و آن کس که ادعای عصمت می‌کند، اگر متوجه لوازم کلام خود باشد قطعاً کاری بدتر از کار یک فیلسوف انجام داده است.

چون چنین فردی اول الامر ادعا می‌کند که من کلام معصوم (ع) را کماهی متوجه می‌شوم اما بعداً بگونه‌ای غلیظ‌تر این ادعا را مطرح می‌کند که البته اینها بیشتر شبیه یک لطیفه است. این خطر تا آنجا می‌تواند ادامه پیدا کند که چنین فردی به سراغ قرآن برود و دوشادوش روایات سخن بگوید. در این حال دیگر دعوی فهم کلام خداوند متعال را نیز دارد و از این بالاتر زمانی است که کار او سر از تأویل در می‌آورد و آراء خود را آراء خداوند می‌داند! در این حال او ادعا می‌کند که مطلب بر من نازل می‌شود! می‌بینید که این کمتر از کار یک فیلسوف ضرر ندارد. اصلاً اگر چنین شخصی به چنین مرحله‌ای از خطر برسد باید گفت صد رحمت به یک فیلسوف! چرا که بالاخره فلاسفه، مجال بحث کردن را به طرف مقابل داده و به او اجازه «قلت و ان قلت» می‌دهند چرا که به خطاپذیری نسبی قائلند اما چنان فردی نسبت به خود به خطر مطلق‌گرایی مبتلا می‌شود.

باشد. به تعبیر دیگر باید جزء احکام منطق باشد که این بسیار محدود است چه اینکه نمی‌تواند این امر، باب اختیار را شامل شود. چون در هر حال به هر صورتی که شما خواهان آن باشید باید از تعریف فلسفی به اختیار و عمل و در یک کلام حرکت باز گردد و این بنابر همان تعریف عقل است که آقایان بیان می‌کنند نه آن عقلی را که ما در بحث «چگونگی»، متعرض می‌شویم و فعلاً کاری به آن نداریم. اما بر مبنای قوم که لوازم عقلی را ملاحظه می‌کنند، قطعاً معنای اینکه فعلی، کیف حرکت است عملاً در زمره صورت عقلانی قرار نمی‌گیرد. در این حال این امر به عقل عملی بازگشت دارد که عقل عملی هم قبلاً مورد بررسی مفصل قرار گرفته است. همچنانکه این مطلب نیز بررسی شد که منشأ این فهم نیز نمی‌تواند همان منشأ فهم عقل نظری باشد. لذا نوع آن نیز باید امر دیگری باشد. هکذا بر آن بیان، تناسبات نیز نمی‌تواند همان تناسبات عقل نظری باشد. اینها مباحثی است که ما قبلاً متعرض آنها شده‌ایم و در جواب برادرانی که از ثمره عملی اینگونه مباحث سؤال می‌کردند اینک با توجه به مطالب این جلسه می‌توانید به ثمره عملی آنها پی ببرید.

۴- اصل بودن نظام اراده‌ها اساس تعریف حجیت و نفی عصمت در امور شهودی و برهان عقلانی در نزد عرفا و فلاسفه

(ج): شما می‌بینید که کلام معصوم «ع» یک نسبت به....؟ پیدا کرده است و این نسبت همان امری

(س): ما آخر الامر مجبوریم که بگوئیم استفراغ وسع است و کاری نمی توان کرد و آقایان اجباراً باید بگویند که بالاخره او نیز یک انسان است و این فهم اوست که چنین می فهمد. یعنی آنها «فهم» را آخر کار می دانند و حضرت تعالی که اراده را اصل می دانید، «اراده» را.

(ج): بفرمائید «نظام اراده» نه اراده.

(س): بله، منظور عملکرد اراده است. چرا که شما می فرمائید اراده، بسیط نیست و دارای نظام است و استفراغ وسع در همه مراتب صورت می گیرد.

(ج): «نظام اراده ها»، اساس «حجیت» است.

(س): یعنی استفراغ وسع در همه مراتب؟

(ج): بله.

(س): پس برای فرد تنها استفراغ وسع خودش حجیت است.

(ج): خیر! چنین نیست.

(س): شما می فرمائید ولو استفراغ وسع به این امر باز گردد که با دیگران تفاهم کند.

۴/۱ - ضرورت تفاهم با غیر برای پیدایش بلوغ سعی

(ج): در این حال من به خودم اجازه می دهم که مثلاً با آقای میرباقری بحث کنم حال آنکه اگر من خود را در آینه ببینم و از خودم خوشم بیاید یا یک دکان بزنم و خریدار این دکان هم فقط خودم باشم دیگر به کسی مجال بحث نمی دهم بلکه در گوشه اطاق می نشینم و به آنچه فهمیده ام روزگار می گذرانم. تبعاً در این حال چنین

کسی، هم نرخ گران می گذارد و هم خود تنها خریدار آن جنس است! قطعاً چنین امری پسندیده نیست. لذا پایان امر باید «تفاهم» باشد.

(س): ظاهراً پایگاه حجیت در مبنای ما به انسانشناسی باز می گردد. یعنی اگر چنین باشد که انسان قدرت کشف دارد و واقع را می فهمد و نهایتاً به یقین می رسد آنگاه پایگاه حجیت هم همان کشف ذاتی خواهد بود. ولی اگر در مرحله انسانشناسی قائل به تجلی اشراقات شدیم آنگاه پایگاه آن، همان تجلی و نهایتاً فهماندن آنها به ما خواهد بود. و بالاخره اگر پایگاه انسانشناسی ما چنین باشد که معرفت، به تولی و ولایت بازگشت دارد آنگاه حجیت هم به استفراغ وسع و اختیار بازگشت می کند چون آنچه ذاتاً عین فاعلیت است ما را بر این وا می دارد که بخواهیم حجت را برای فاعل تمام کنیم.

۴/۲ - اصل بودن تولی در پیدایش نظام یقین «روحی، ذهنی و حسی» و نفی هر گونه عصمت از اراده های غیر معصوم

(ج): احسنت! یعنی جهت، که با اختیار و یقین تمام می شود نتیجه ای جز پیدایش «یقین مقنن» نخواهد داشت.

(س): و «یقین مقنن» هم همان حاکمیت جهت و جریان یقین در تمامی شؤون است.

(ج): بله. یعنی از یقین «روحی، ذهنی و حسی»، یک «نظام یقین» ساخته می شود.

از «برهان، عرفان و قرآن» چنین سخن می‌گویند! چون در این حال دیگر نزول قرآن، فقط به نبی اکرم «ص» نیست.

(س): یعنی مراتبی از عصمت هم به ما داده شده است اما همین عصمت هم مربوط به برهان است نه مربوط به ما. چراکه ممکن است ما در تطبیق اشتباه کنیم.

(ج): یعنی در نظر یک فیلسوف این چنین است ولی در نظر عارف، خیر.

(س): چون در نظر یک عارف، عصمت از آن عرفان است. پس عرفان، معصوم است اما ممکن است در جایی هم به من اشراقات شیطانی صورت گیرد ولی قدر مسلم این است که اشراقات رحمانی همگی معصوم هستند.

(ج): آنها می‌گویند تو خودت را تخلیه بکن و از خودت هم چیزی نداشته باش تا چنین باشی.

(س): اما حضرت تعالی هم آخر الامر می‌فرماید تولی، ملاک آن است هرچند بایست این امر، جامع شود. چون در هر حال «خودت را تخلیه بکن» بمعنای همان تولی تام است.

(ج): من سخن از «تهور عاشقانه در گمانه، ابتهال عاجزانه در گزینش و...» می‌کنم لذا هر سه مرحله بایست با هم باشند.

(س): و حضرت تعالی از لزوم هماهنگی تولی‌ها نیز سخن می‌گوئید اما در هر حال تولی را اصل قرار

(س): و یقین هم همان حاصل جهتگیری است. (ج): بله. یعنی حالت درست می‌کند و همین، حالتی است که حجت می‌باشد.

(س): و حالت هم صرفاً حالت روحی نیست بلکه بمعنای تعین پیدا کردن فاعلیت است.

(ج): بله اما حول تولی. یعنی «تولی» حجت است.

(س): یعنی یقین در جمیع مراتب.

(ج): بله. پس تولی حجت است.

(س): پس آخر الامر تسلیم بودن به مولی مقصود است. لذا اگر ما انسان را واقعاً اراده بدانیم نمی‌توان گفت او صرفاً یک ذات و دارای خصلتهای ذاتی است و خداوند متعال هم او را چنین خلق کرده است لذا معیار حجیت، به کیفیت خلقت بازگشت می‌کند! چون در هر حال آقایان این معیار را به همین امر باز می‌گردانند.

(ج): بله همینطور است.

(س): آقایان می‌گویند که کیفیت خلقت چنین است و این خداوند است که ذهن انسان را چنین خلق کرده است. تا جایی که وقتی به این نکته می‌رسند که «برهان و عرفان و قرآن» یکی هستند باز پایگاه وحدتی آنها را به خلقت باز می‌گردانند. یعنی می‌گویند خداوند متعال، انسان را چنین خلق کرده است که واقع را می‌فهمد و واقع هم البته متعدد نیست.

(ج): واقعاً ببینید این چه سخن عجیبی است که

می دهید.

(س): و ادعای عصمت هم در آن نمی کنید.

(ج): احسنت! پس هر سه مرتبه را ما در نظر

داریم. اما اولاً ما مفهوم مطلق بسیط نداریم یعنی چیزی به من بدهند که من بتوانم آنرا با این کلید باز کنم اصلاً مطرح نیست. این اولین تفاوت است. شما می توانید تولی را در سطح «تهور عاشقانه در گمانه» بیاورید و از لزوم مشروط نشدن مولی به هیچ امری سخن بگوئید و آنرا تمام شده تلقی کنید. اما من می گویم خیر چنین نیست چون این را جزئی از قضیه می دانم.

(س): ولی در هر حال شما نیز مشروط نشدن را

هم شرط قرار می دهید. پس آن سخن ایشان را که از لزوم تخلیه باطنی بحث می کنند منکر نیستید.

۴/۳ - تعیین منزلت شهود روحی در سطح خرد در پیدایش نظام یقین و اصل بودن نظام اختیارات در پیدایش نظام نسبتها

(ج): بله اما آن امر یک شرط از شرایط است که

بدون دو شرط دیگر که رویهم یک مجموعه کوچک اولیه را می سازند حجیت لازم را نخواهد داشت. تازه زمانی که این مجموعه کوچک درست می شود بایست با یک مجموعه سه تائی دیگر ترکیب شود و الا باز هم حجیت نخواهد داشت. در نهایت ما بایست بتوانیم یک «نظام» را تحویل بدهیم نه یک امر بسیط را.

(س): ولی باز حضرتعالی هم متغیر اصلی آنرا

تولی روحی می دانید.

(ج): اما چه زمانی؟!

(ج): اگر از عدد ۶۴ از عدد ۳۴۳ سخن بگوئید

تازه بزرگترین عدد آن مجموعه هم نیست. بله صرفاً بزرگترین عدد خرد آن است نه بزرگترین عدد کلان آن. یعنی اگر تازه ۳ تا ۶۴ تا هم باشد باز عدد ۱۹۲ بدست می آید که بخشی از مجموعه ۳۴۳ تا است. پس اگر هم متغیر اصلی باشد باز بمعنای متغیر اصلی در سطح کلان و توسعه نیست بلکه در سطح خرد هم... اما بایست دید تقوم کلی آن تا کجا و چگونه است؟ لذا اینکه از بساطت سخن بگوئیم اول الکلام است و اینها هم در نتیجه گیری مهم است.

گاهی ما از اینکه «تولی اصل است» سخن می گوئیم و کار را خاتمه یافته می دانیم و بنظرمان هم چنین می آید که بزرگترین عدد ۴ در کل، همین تولی است ولی چنین نیست گرچه بجای ۴ هم بزرگترین عدد را ۶۴ بدانیم ولی باز در سطح خرد مطرح است.

(س): و ریز کلان آن هم «ولایت» می شود.

(ج): و زمانی که وارد ریز کلان تر آن می شوید می بینید که مجموعه اموری می تواند «یقین روحی یا ذهنی یا عینی» را نتیجه دهد و زمانی که وارد مجموعه دیگری می شوید تنها زمانی می توانید رابطه یقین فردی خود را با یک یقین اجتماعی تمام کنید که امر ولایت را در آن وارد کنید. اصلاً این امر تبدیل می شود. یعنی اجازه انانیت، به صرف یک بخش داده نمی شود و مشخص نمی تواند در مباحثه بایستد و بگوید مطلب

همین است که من گز کرده‌ام! تازه او بدنبال این است که آیا این یافته او به اثر عملی منتهی می‌شود یا خیر؟ آیا این نتیجه توانست به اداره عینیت در جهت الهی منجر شود یا اینکه بایست بازگردم و در مقدمات دقت کنم؟

۴/۴ - تفاوت دیدگاه مبتنی بر اصالت عقل و اصالت ایمان نسبت به وضع معارف «محتمل، مستند و محقق»

طبیعی است این دستگاه با آن دستگاهی که می‌خواهد صرفاً یک کلید پیدا کند و آن را رمزگشودن تمامی قفلها بداند کاملاً متفاوت است. شما می‌بیند که از اول، این دو دستگاه با یکدیگر متفاوتند. اصولاً به وضع معارف «محتمل، مستند و محقق» بگونه‌ای دیگر در دستگاه ما نگریسته می‌شود. این نکته که ما بتوانیم آن خطر را بدرستی روشن کنیم و سپس نحوه مفاهیم و تعاریف را تبیین کنیم امری بسیار مهم است. از نظر ما نظام اختیارات حاکم بر پیدایش نظام نسبتهاست و تعینها، زیربخش آن محسوب می‌شوند. خلاصه نمی‌توان با خیال راحت مدعی شد که این کلید می‌تواند به هر قفلی بخورد! البته این امر هم به مذاق خوش نمی‌آید چراکه انسان می‌خواهد چیزی را پیدا کند که او را نجات دهد؛ حال فرقی نمی‌کند که در این میان، عقل مطرح باشد یا نقل. اما این سخن دوم است که نیاز به ابزار عصمت وجود دارد نه ابزار سلامت و تسلیم شدن.

۴/۵ - نفی عصمت از تعریف حجیت و قبول تحقق جریان نور در تمامی سطوح روحی، ذهنی و عینی برای پیدایش نظام یقین

گاهی انسان می‌گوید پس دیگر مناجات لازم نیست؟! قطعاً جواب این است که حتماً مناجات و زیارت و گریه‌های طولانی لازم است اما لزوم آن مطلب، علت عصمت نمی‌شود. در هر حال استمداد کردن ضروری است همچنانکه مرتبه دوم و سوم آن هم لازم می‌باشد. اگر کسی ادراک کرد که منشأ هر چیز و هر حول و قوه‌ای حتماً خداوند متعال است پس هر حمدی در هر جا و به هر امری تعلق گیرد نهایتاً به او بازگشت دارد. چه اینکه اگر منشأ زیبایی یک خط زیبا و یا پدیده‌ای مانند این ضبط صوت را هم خداوند متعال بدانیم باز صحیح است. چون تنها حول و قوه و اعطای اوست که منشأ این همه زیبایی در عالم شده است ولی بایست دید که اگر همه چیز به او باز می‌گردد متقابلاً او از شما چه خواسته است؟ آیا می‌توان گفت همه چیز که از آن اوست و ما هم هیچ چیزی نداریم چون «من این لی الخیر و لا یوجد الا من عندک» پس او بایست همه کارها را جلو ببرد؟! قطعاً این کلام صحیح نیست چون تسلیم شدن به این است که هر کاری را که به شما محول کرده‌اند بایست آنرا دنبال کرد. این امر در مورد اوامر تعجیزی نیز وجود دارد که بنا است مورد امداد نیز واقع نشوید تا صرفاً عجز شما ظاهر شود. در هر حال انسان بایست صرفاً بدنبال تسلیم بودن باشد.

۵- جمع‌بندی بازگشت حجیت به اختیار و نه به امور

عقلانی و ادراک ذات و عقل

حال بر می‌گردیم تا ببینیم آنچه در این جلسه مورد بررسی قرار دادیم چه بود؟ خلاصه کلام این بود که اگر این حجیت، به امور عقلانی و به ادراک ذات و عقل باز نگردد بلکه به اختیار بازگشت نماید اولاً این نورانیت اختیار برتر، انحصاری به امر «قلب» در تمامی سطوح ندارد بلکه به حضور در اراده فرد هم منحصر نیست چه اینکه در اراده جمع نیز وجود دارد اما این، جمع کسانی است که به ولایت مولی تولی داشته و در بر و تقوی، تعاون دارند و به یکدیگر نیز مشروط هستند و البته حاصل آن هم عصمت نیست بلکه مرتبه‌ای از تولی است که متناسب با سطح تولی مجموعه با حفظ اختلاف منزلتها می‌باشد.

۶- اثر تعریف جدید از حجیت در تقسیم‌بندی مفاهیم و

تعیین منزلت مفاهیم عرفی، عقلی و عقلانی

حال اگر این را در امر حجیت، بالای جدول اصول بنویسیم اثرش در تقسیم‌بندی مفاهیم چه می‌شود؟ طبعاً «انشاء» و جریان اراده از مولی و کسی که اولویت بر تصرف دارد با مفهوم انشاء بمعنای «قرار دادن» تفاوت خواهد داشت چراکه اینجا حضور در تولی و ایجاد نسبت است. اما «احراز»، مرتبه دوم می‌شود و «اخبار» هم در مرتبه سوم قرار می‌گیرد.

پس اصل در تناسب، «تسلیم بودن» (به نسبت نظام تسلیم بودن) می‌شود. یعنی نظام تسلیم بودن

اراده‌ها، نظام نسبتها را نتیجه می‌دهد که همان تسلیم بودن عقلی است.

اما «سند عرفی» که قبلاً به «پذیرش» بازگشته است و بحث آن هم گذشت بمنزله الفباء - و نه بمنزله امری که استنباط ما را تحویل دهد - می‌باشد. لذا این سند می‌تواند موضوع مورد بحث ما را نشان دهد. در این حال آثار عرفی وحی هم بدست ما می‌رسد و البته واضح است که صاحب وحی هم تشریف داشته و از اولویت در تصرف نیز برخوردار است. همچنانکه در آنجا گفتیم نمی‌توان خود را بی‌نیاز از تولی و کار فکری دانست در اینجا نیز می‌گوئیم نمی‌توان گفت از استفراغ وسع برای پیدا کردن جمع‌آوری و طبقه‌بندی احادیث بی‌نیازیم. لذا نمی‌توان گفت به این قدر حدیث نیازی نداریم و صرفاً برای کارهای خود به چند حدیث محدود اکتفا می‌کنیم و یا برای نظم‌دهی به آنها صرفاً یک نظم الفبایی یا موضوعی کفایت می‌کند! اصولاً استنباط «نظام احادیث» امری ضروری است لذا عام و خاص و مطلق و مقید و مفهوم و منطوق داشتن و مذاقات آن بایست الآن روی مجموعه قرار گیرد.

حجة الاسلام میرباقری: یعنی برخلاف آقایان که ارتباط آثار عرفی را (که به تعبیر شما در دست ماست) مقنن می‌فرمایند ما چنین نمی‌کنیم. ایشان صرفاً در یک حد محدود، ارتباط را قائلند ولی موضوعاً قائل به ارتباط نمی‌باشند. اما اگر ما بتوانیم اثبات کنیم که شرع، دارای یک نظام خاص است آنگاه می‌توانیم بگوئیم بین

این آثار عرفی نیز بایست یک نظام وجود داشته باشد. یعنی هر آیه با کل آیات قرآن در ارتباط است گرچه منطق فهم این رابطه که مبین داد و ستد بین اینهاست بسیار پیچیده است که دیگر منطق عام و خاص و مطلق و مقید هم نخواهد بود. چرا که اصولاً این چند قاعده، آنرا کفایت نمی‌کند. شاید کل قواعد فهم عرفی در علم اصول موجود، به ۵۰ قاعده بالغ نشوند. (ج): بر این مطلب، این نکته را هم اضافه بفرمائید که اگر این قواعد، مربوط به سخن کسی که «مما اختلاف فی قولی» در مواضع مختلف؛ آنگاه معنای آن چنین بود که در خصوص یک چیز در مواضع گوناگونی، سخنان متفاوت و متشکک بگوید. چه رسد به اینکه قرار باشد در موضوعات مختلف، مختلف سخن بگوید! قطعاً چنین امری را نمی‌توان به وحی نسبت داد. بلکه می‌گوئیم «و ما تناقضت افعالک و لا اختلافت اقوالک» و قائل می‌شویم که اینها مختلف نیستند بلکه سخنانی است که با یکدیگر جمع می‌شوند نه اینکه باهم درگیر شوند.

۷ - جمع‌بندی قیود مطروحه در پیدایش حجیت و نظام یقین

حال سؤال این است که آیا ضرورتی دارد ما بر «نظام» آن تسلط پیدا کنیم یا خیر؟ اگر ما برای اختیارات، یک نظام قائل شدیم قطعاً اختیارات موضوعات مختلف هم بایست به وحدت برسند خصوصاً اگر قائل به سطوح مختلف تسلیم بودن نیز بشویم و از سطح

التزام گذر کرده و به سطح تحقق برسیم.

۷/۱ - ضرورت نظام‌مند شدن و مقنن شدن اجتهاد

باز بر اینها این نکته را هم اضافه بفرمائید که ما از سطح فرد نیز خارج شده و استنباط و یقین و علم فتوی را به فرد، ختم نکرده‌ایم بلکه قائل شده‌ایم مجتهدین در موضوعات و تحقیقات مختلف بایست با هم مباحثه داشته باشند. همچنین نورانیت و اشراق را هم منحصر به سطوح قلب ندانستیم و همگی را در یک نظام تعریف کردیم.

حال اگر مقنن شود و مطلب را تمام کند آیا می‌توان گفت این امر، مطلوب شارع نیست؟! سؤال مهم این است که آیا ما به تأویل مبتلا می‌شویم؟ قبلاً گفتیم اگر مقنن شده باشد حتماً به تأویل، مبتلا نخواهیم شد و اگر مقنن نشده باشد مبتلا می‌شویم. اگر هماهنگی آن برای جمع، قابل احراز باشد معنایی جز عدم ابتلاء به تأویل در بر نخواهد داشت.

حال به این اشکال مهم در پایان جلسه دقت بفرمائید. آیا می‌توان گفت ما در فهم دین، دچار اقیسه عقلی شده‌ایم چون در حال استنباط علت - نهایتاً در فهم دین و نه احکام موضوعات - هستیم؟ البته منظور از احکام موضوعات هم چیزی جز حلال و حرام نیست. آیا می‌توان گفت ما «قیاس» را در «روش فهم» وارد کرده‌ایم لذا مجبوریم به فهم علت احکام، در فهم جایگاه هر موضوع و حکم آن و در فهم نظام احکام توجه کنیم؟ یعنی آیا نظام احکام و علت استنباط

منزلت احکام ما به شرع باز نمی‌گردد؟ این سؤال دقیقی است. این اشکال می‌گوید ما منزلت احکام را برای عام و خاص درست کردن، مؤثر دانسته‌ایم و می‌خواهیم این منزلت را هم به شرع منسوب کنیم. این منزلت هم صرفاً در بعض امور، مَصْرَح است؛ مثل منزلت اولویت دم بر عرض و اولویت عرض بر مال در مقام تزاحم. (س): این شبیه همان اشکالی است که در طبقه‌بندی حسی موضوعات داشتیم.

(ج): احسنت! ولی اینجا در مقام عقلی، این شبیه قابل طرح است. یعنی چه پیشداوری، حسی باشد و چه عقلی و چه روحی، در هر حال همگی باطلند. چه عارف بگوید من می‌فهمم و می‌بایم و چه عاقل چنین بگوید در هر حال هر دو و هر کس دیگری حق ندارد بگوید علت حکم را من می‌فهمم. چون اینها موجب استغنائی از وحی می‌شود.

ما این صورت مسئله را طرح کردیم که روی آن فکر کنید تا انشاء الله در یک جلسه کامل، روی آن بحث شود.

حجة الاسلام رضائی: در واقع ما می‌خواهیم در اینجا یک محدوده قرمز برای کار عقل قائل شویم.

(ج): خیر ما می‌خواهیم خیلی محکم، ادعاهای عقل را باطل کنیم و بگوئیم این نظامی را که می‌خواهی استنباط کنی غلط است.

حجة الاسلام میرباقری: چون اینجا عقل وارد خط قرمزی می‌شود که جای آن نیست.

(ج): می‌خواهیم ببینیم آیا این امر موجب ایجاد پیشداوری عقلانی می‌شود یا خیر؟

حجة الاسلام رضائی: آنچه من عرض کردم مربوط به هر دو دستگاه است. یعنی این خط قرمز شامل دستگاه ما نیز می‌شود که ما حق نداریم تا هر جائی بفهمیم.

(ج): بله اگر این خط قرمز اثبات شد این مطلب را خواهد رساند و الا خیر. پس ما فعلاً به طرح سؤال پرداخته‌ایم.

حجة الاسلام میرباقری: قبل از آنکه وارد ادامه بحث شویم حضرتعالی مطلبی را در جمع‌بندی و در خصوص بحث «وضع» فرمودید که این بحث به بحث «مفاهیم» منتهی شده است. اما ارتباط این دو بحث خیلی روشن نیست که اصولاً بحث وضع و اعتبار چه ربط جدی با بحث مفاهیم دارند تا باور کنیم که اینها دو بحث برابر هستند؟ چون ممکن است ادعا شود که اصلاً جایگاه اعتبار، مفهوم نیست و در واقع ما هیچگاه یک مفهوم اعتباری نداریم چون همیشه حقیقی است.

(ج): «نحو اختصاص بین اللفظ والمعنی».

(س): اما این به مفهوم ربطی ندارد چون مفهوم اعتباری نیست و همواره حوزه اعتبار، خارج از مفهوم است. ممکن است ما در ظرف ذهن خودمان برای یک مفهوم حقیقی، مصداق درست کنیم لذا هیچگاه اعتبار، به مفاهیم مربوط نمی‌شود. یعنی ما هیچگاه مفهوم را اعتبار نمی‌کنیم به این معنا که تولید مفهوم، یک امر

به اعتباری و حقیقی تقسیم شوند. چون در این معنا همه مفاهیم، حقیقی هستند.

«و آخر دعوینا ان الحمد لله رب العالمین»

اعتباری است. اگر ما اعتبار عقلائی را کنار بگذاریم همان اعتبار «مفهوم بمعنی الاخص» که در بحث وضع مطرح است دارای یک جایگاه و موضع اصلی است که آن هم مفهوم نیست. لذا مفاهیم نمی توانند به این معنا

فلسفه اصول

طبقه‌بندی مفاهیم «رابطه بین شناخت و حجت»

استاد: حجة الاسلام والمسلمین حسینی الهاشمی تنظیم از: گروه پژوهشی - کارشناسی اصول فقه دفتر فرهنگستان علوم اسلامی

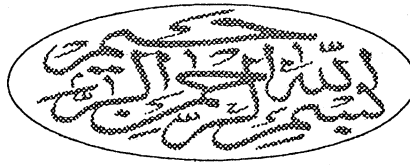
نقد و نقض مبنای قوم در تقسیم مفاهیم به حقیقی و اعتباری و طرح نسبت مفاهیم در مبنای نظام ولایت

فهرست:

- ۱ - تبیین تقسیم مفاهیم به اعتباری و حقیقی بنا بر مبنای قوم..... ۱
- ۱/۱ - تبیین مفاهیم اعتباری در موضوع وضع الفاظ..... ۱
- ۱/۲ - تبیین احکام حقیقی به جریان اندراج در قیاس شکل اول به لحاظ اجمال به تبیین و قراردادی بودن احکام اعتباری..... ۲
- ۱/۳ - بررسی مقسم تقسیم به حقیقی و اعتباری (فهم، مفهوم، حکم)..... ۳
- ۲ - بررسی اشکالات تقسیم مفاهیم به حقیقی و اعتباری..... ۳
- ۲/۱ - ضرورت ملاحظه نسبت و تناسب قبل و بعد از جعل بدلیل جریان غرض و آثار در اعتبارات..... ۴
- ۲/۲ - حقیقی بودن مابه‌الازاء احکام اعتباری بدلیل ضرورت ملاحظه تناسب اعتبار برای آثار آن..... ۴
- ۲/۳ - تبعیت احکام نظر از احکام عمل بدلیل نیاز ساز بودن توسعه عمل و ابزاری بودن ساختار نظر..... ۵
- ۲/۴ - وجود فرض مکانیزه شدن و قانونمند شدن برای احکام جعلی و اعتباری بعنوان اشکال اول..... ۶
- ۲/۵ - کشفی بودن قواعد پیش‌بینی تنبیرات و تعادل پولی در امور اقتصادی..... ۷
- ۲/۶ - وجود کنترل رفتار عینی بوسیله رایانه‌ها و عدم دخالت فیزیکی انسانها در آن (اشکال دوم در بحث اعتبارات)..... ۷
- ۲/۷ - ضرورت حکومت نظم بر رفتار عینی انسانها در تاریخ بعنوان یک امر بدیهی (اشکال سوم)..... ۷
- ۳ - «اختیار» فصل ممیز اعتبارات از امور حقیقی و «کشف» فصل ممیز حقایق از اعتبارات..... ۸
- ۳/۱ - «امور نفس الامر» فصل ممیز حقائق از اعتبارات بر مبنای قوم..... ۸
- ۴ - بررسی امور ذیل در اعتبارات بر مبنای قوم: ۱ - اراده پایگاه اعتبارات ۲ - اقتضاء داشتن آنها ۳ - فهم و مفاهیم اعتباری..... ۹
- ۴/۱ - تعلیقی بودن آثار در اقتضاء اعتبارات به جعل مانند تعلیقی بودن آثار ماهیات در حقائق به ایجاد وجود..... ۱۰
- ۴/۲ - سرایت اشکال از اصالت ماهیت به اصالت وجود و اعتباری بودن مراتب وجود..... ۱۱

- ۵- بررسی نسبی بودن پایگاه احکام در دیدگاه نظام ولایت و نفی حقیقی بودن یا اعتباری بودن پایگاه احکام ۱۲
- ۵/۱- تعریف اختیار به تولی و ولایت پایگاه نظام اختیارات حاکم بر جریان نسبیت بر کلیه رفتارها در نظام ولایت ۱۳
- ۵/۲- ضرورت طبقه‌بندی ابزارها و منطقها در نظام ولایت برای تصرف و خلافت در نظام ۱۵
- ۵/۳- مقایسه نظام اختیارات در مبنای نظام ولایت با بحث حقایق در اعتبارات بر مبنای قوم ۱۵
- ۶- پرسش و پاسخ به سؤالات ۱۶
- ۶/۱- اصل بودن تولی در مفهوم یا اصل بودن مفهوم در تولی؟ ۱۷
- ۶/۲- کارآمدی عقل در پرستش خدای متعال یا پرستش مصنوع خود؟ ۱۷
- ۶/۳- اصل بودن عقل عملی در حرکت یا اصل بودن عقل نظری در حرکت ۱۸
- ۶/۴- تفاوت کارآمدی تعبد با کارآمدی مادی در بحث حجیت ۱۹

نام جزوه :	فلسفه اصول	تاریخ جلسه :	۷۹/۱۱/۲۹
استاد :	حجة الاسلام والمسلمین حسینی الهاشمی	حروفچینی و صفحه‌آرایی :	خانم رضوانی
پیاده‌کننده :	آقای نیک منش	تاریخ انتشار :	۸۰/۹/۲۷
عنوان گذار :	حجة الاسلام صدوق	کد بایگانی کامپیوتری :	۰۱۰۹۲۰۹۳
ویراستار :	آقای نیک منش	زمان جلسه :	۸۰ دقیقه
کنترل نهائی :	حجة الاسلام رضائی		



نقد و نقض مبنای قوم در تقسیم مفاهیم به حقیقی و اعتباری و طرح نسبت مفاهیم در مبنای نظام ولایت

۱ - تبیین تقسیم مفاهیم به اعتباری و حقیقی بنا بر مبنای قوم

حجة الاسلام والمسلمین حسینی: بحث در این خصوص است که آیا کلاً مفاهیم، «حقیقی» هستند یا لااقل می‌توانند به مفاهیم حقیقی بازگشت نمایند؟

حجة الاسلام میرباقری: سؤال اصلی این بود که این چه ربطی به بحث وضع دارد؟ یعنی چرا بحث وضع به بحث مفاهیم بازگشت دارد؟

۱/۱ - تبیین مفاهیم اعتباری در موضوع وضع الفاظ (ج): مباحثی وجود دارند که قرار است ما آنها را از عرف اخذ کنیم؛ مثل معانی مفردات موجود در لغت. هکذا یکدسته از مفاهیم و معانی هم مربوط به ترکیبات آنهاست که در «نحو» و هیئت جمله قرار است برای

تخاطب، مورد استفاده قرار گیرند. همچنین دسته‌ای دیگر از مفاهیم وجود دارند که در سیاق یا ترکیب جمل که در بحث معانی و بیان. از آنها بحث می‌شود قرار است مورد استفاده قرار گیرند و البته محل ابتلاء ما نیز هستند.

هر یک از اینها قبل از ورود در بحث منطق، بگونه‌ای به «وضع» مربوط می‌شوند و تقسیم‌بندی وضع هم ناظر بر اینهاست. نامها و اسماء برای معنوها و مسماهائی و نیز هیئت و شکلی از علائم صوتی و کتبی برای اشیائی، توسط وضع، حاکی قرار گرفته است. لذا مثلاً به شیء سیال رافع عطش و بارد بالطبع و سایر توصیفات در این خصوص، لفظ «ماء» یا «آب» را وضع کرده‌اند؛ حال فرقی نمی‌کند که این وضع، توسط

کثرت استعمال ایجاد شده باشد و یا شخص خارجی، آنرا قرار داده باشد که در هر حال ما وارد این بحث نمی‌شویم.

اما این قرار دادن و این پذیرفته شدن «اجتماعی» چیست؟ ضروری است که این امر را بصورت بخش بخش مورد دقت قرار دهیم. لذا می‌گوئیم ما یک شیء و جسم سیالی داریم که رافع عطش در خارج است و از این شیء خارجی هم، یک فهم وجود دارد. هکذا یک کیفیت صوت و علامت دیگری نیز بنام کلمه «آب» یا «ماء» وجود دارد که از آن هم یک فهم هست. همچنین یک پذیرش عرفی در خصوص یک دسته از اهل زبان وجود دارد که این هیئت خاص از علائم را - چه صوتی و چه کتبی - برای این شیء قرار داده‌اند و چنین پذیرفته‌اند که هر زمان ما به این علامت توجه کنیم حکایت از آن محکی صورت می‌گیرد به اینکه این، حاکی از آن محکی باشد. این امر سومی است که غیر از خود «علامت» و لفظ «آب» است که دال بر پذیرش و یک عرف نسبت به «حکایت» یک کیفیت از کیفیت دیگر دارد.

این حکایت، برخاسته از یک قرار، یک اعتبار و یک حکم است که حتماً این حکم حقیقی در مرتبه اول نیست بلکه حکمی منوط و معلق به قرار است که ممکن بود نباشد و این حاکی هم حکایت از این محکی نکند. لذا در اینجا بایست تکلیف احکام روشن شود که آیا کلاً احکام، حقیقی هستند یا اینکه یک نوع تقسیم

صورت می‌گیرد؟

۱/۲ - تبیین احکام حقیقی به جریان اندراج در قیاس شکل اول به لحاظ اجمال به تبیین و قراردادی بودن احکام اعتباری

(س): یعنی برای تحلیل این اعتبار بایست خود حکم را مورد تحلیل قرار دهیم.

(ج): بله. لذا بایست دید حکم چه نقشی دارد؟ یک دسته از احکام را احکام حقیقی می‌نامند که نمی‌توان آنها را تعلیقی دانست چه رسد به اینکه اعتباری قلمداد شوند. اصولاً نسبت بین دو حد اکبر و اصغر در فرض اینکه برای «اکبر» در قیاس و سنجش عقلی، حکمی عقلاً ثابت باشد حتماً جریان این حکم را می‌توان نسبت به «اصغر» قطعی دانست به اینکه نیازمند جعل هم نیست. بله ممکن است که ما به حکم، التفات نداشته باشیم و قیاس هم برای التفات ما و اجمال و تبیین امر است. همان زمانی که ما حد اکبر را بیان کردیم و حد اصغر را پوشش می‌دهد و برای حد اصغر نیز ثابت می‌باشد و الا حد اکبر برای این حد اصغر نبایست حد اکبر باشد و شامل این بشود اگر شامل این بوده است. و اگر برای این صفت، این خصوصیت و این نسبت حملیه، این محمول بر آن حمل می‌شود حتماً از اول هم بر این حد اصغر حمل شده است. در هر حال ممکن است که ما غفلت داشته باشیم. یعنی هرچند حکم، حکمی عقلی است ولی این برای اجمال و تبیین مناسب است و امری حقیقی

محسوب می شود. و اما حملی که در حد اکبر مشاهده می کنید از قبیل حملی نیست که در حکایت مربوط به یک لفظ و یک معنا (یا یک شیء) قرار داده می شود؛ یعنی این امر به «جعل» بازگشت ندارد.

حال آیا می توان فهم از این دو امر را به صورت دو دسته فهم از حکم تعریف کرد؟ آیا مفهومی که ما از احکام داریم به اعتبار بازگشت پیدا می کند یا اینکه به حقیقت خود آن ماهیت بازگشت دارد؟

(س): اما در اینجا فهم، دو قسم نیست و تقسیم آن هم بالعرض است. در واقع مفهوم، دو قسم است. ۱/۳ - بررسی مقسم تقسیم به حقیقی و اعتباری (فهم، مفهوم، حکم)

(ج): احسنت! پس بایست دید مفهوم چگونه است؟ مفهوم یا آنچه که از احکام فهمیده شده است

بصورت یک اعتبار فهمیده شده و پذیرش عرفی نسبت به «نحو اختصاص بین اللفظ والمعنا» است.

(س): در واقع نفس اعتبار و حقیقت، با یکدیگر دارای دو مفهوم هستند لذا ما از هر یک از دو مفهوم فوق، دو تلقی جداگانه داریم.

(ج): و همین فهم ما هم حقیقی است ولی مفهوم ما دو دسته است.

(س): اما باز بایست بحث کرد که آیا اختلاف آنها به مفهوم بازگشت دارد یا امری خارج از آن است؟

(ج): بهترین امر خارج از آن، حکم است. لذا مفهوم، به حکم و محکی مفهوم بازگشت می کند. یعنی

ما یک فهم، یک مفهوم و یک محکی مفهوم داریم و محکی آن هم همان حکم است که مورد تقسیم ما واقع شد. لذا گفتیم «الحکم إما حقیقی و اما اعتباری». البته می توانید یکی از این دو امر را بیان کنید: ۱ - اگر به حکم نیز بازگشت کند باز تمامی احکام، حقیقی هستند که دیگر بحث وضع را کنار می زند. در این حال ما نیز از این احکام استقبال می کنیم.

(س): بله ما نیز قبول داریم که حکم بر دو نوع است اما ربط این امر به مفهوم، روشن نیست تا بگوئیم مفهوم بر دو قسم است. چون معلوم نیست که این دو حکم بتوانند دو نوع مفهوم درست کنند. یعنی معلوم نیست که مصب این احکام، همان مفهوم باشد تا بگوئیم دو نوع حکم، مفهوم ساز هستند پس دو نوع حکم درست می شود.

۲ - بررسی اشکالات تقسیم مفاهیم به حقیقی و اعتباری

(ج): اصولاً منشأ انتزاع مفهوم در موضوع احکام، دو گونه هستند. اینکه ما فهم داریم امری صحیح است همچنانکه ادعای داشتن مفهوم نیز صحیح می باشد. هکذا مفهوم، محکی از حکم است.

(س): اما خود حکم، دارای دو صورت حقیقی و اعتباری است. یعنی تا زمانی که حکم، در اختیار حاکم است اعتباری است و جایی که نقش حاکم در حکم، نقش طریقی و نه موضوعی است که بخواهد حکم کند یا حکم نکند. در این حال اخیری، حکم، حقیقی خواهد بود. اما سؤال این است که این تقسیم

چه ارتباطی با مفهوم دارد گرچه بپذیریم که حکم بر دو قسم است؟ و وضع هم داخل در احکام اعتباری است.

۲/۱ - ضرورت ملاحظه نسبت و تناسبات قبل و بعد از

جعل بدلیل جریان غرض و آثار در اعتبارات

(ج): جائی که ما مفهوم را تقسیم کرده و برای

آن، خصوصیات ذاتی ملاحظه می‌کنیم شما بفرمائید

که در صورت حقیقی بودن و اعتباری بودن چگونه

است؟ اگر گفتیم فهم ما از احکام اعتباری است و آن

احکام هم دارای هیچ مابه‌ازائی *إلا* جعل و پذیرش

محض نیست چگونه است؟ ممکن است کسی قائل

شود که جعل، به داعی خاصی انجام می‌شود و گاهی

اتفاق می‌افتد که این امر بدرد آن کار نمی‌خورد به این

معنا که گاهی جعل برای نظم و نظام و تنظیمی صورت

می‌گیرد اما امر منکشف می‌شود که آن نظم، بوسیله این

جعل حاصل نمی‌شود و آنچه قرار بوده است که برای

آثار واقعی باشد عملاً محقق نشده است. حال شما

بفرمائید که این امر، چه چیزی را تخصیص می‌زند و چه

چیزی را مقید می‌کند؟

(س): اما این، ماهیت جعل را تغییر نمی‌دهد

چرا که جعل، تابع غرض است و تناسب با غرض دارد

هرچند که اعتبار هم مطلق نیست.

(ج): اینکه تابع غرض نیست به این معناست که

اگر انجام نشد می‌توان آنرا تغییر داد. اما چرا انجام

نمی‌شود. حال آنکه بنا بود که در هیچ امری *إلا* جعل،

مابازاء نداشته باشد. آیا به استحکام، جعل نکرده

است؟ یا اینکه هرچند جعل مستحکمی صورت گرفته

و همه نیز بر طبق آن عمل کرده‌اند اما کار گره خورده

است گرچه مردم نیز می‌گویند نبایست چنین باشد. پس

به این معنا نیست که بعد از جعل، اثر دارد چرا که قبل از

جعل نیز می‌توانستیم مطلب را ملاحظه و مناسباتی را

مشاهده کنیم.

در هر حال اینکه «جعل مطلق نیست» نمی‌تواند

مشکل را حل کند چرا که جعل، تابع است نه اینکه

مطلق نیست.

(س): ولی در هر حال جعل است. یعنی گرچه

تسایع است اما بالاخره جعل است و آنچه هم که

آخراً امر محقق می‌شود جعل است.

۲/۲ - حقیقی بودن مابه‌الازاء احکام اعتباری بدلیل

ضرورت ملاحظه تناسبات اعتبار برای آثار آن

(ج): می‌توان گفت مؤاده قبل از جعل و

اندازه‌گیری سبب تولید مصرف مردم و... در آخر کار، به

تصمیم‌گیری بازگشت پیدا می‌کند که اگر این تصمیم

نبود آن نیز محقق نمی‌شد. پس ما می‌گوئیم که بالاخره

یکطرف قضیه را قبول کردید که اگر بخوبی جعل نشود

به ایجاد ترافیک یا یک مشکل دیگر منجر می‌شود. اما

از طرف دیگر هم شما مجبور به جعل هستید و بعداً هم

خواهیم گفت که شما به خصوصیت خاص در جعل،

اجبار دارید. توجه کنید که ما داریم دامنه اختیار را

محدود و محدودتر می‌کنیم و می‌گوئیم اگر غرض

حاصل نشد و هم اگر جعل صورت نگیرد و هم اگر

رعایت خصوصیت نشود هر سه باعث ایجاد اضطراب

می‌گردد. چون جعل، جزء احکام عمل است و حکم

عمل هم دارای لوازم مخصوص به خود است و از قبیل

حکم نظر نیست. و مشکل کار شما هم این است که

احکام نظر و عمل را یکسان فرض می‌کنید.

(س): سخن آنها نیز همین است که احکام عمل،

اعتباری است و مابازاء ندارد.

۲/۳ - تبعیت احکام نظر از احکام عمل بدلیل نیاز ساز

بودن توسعه عمل و ابزاری بودن ساختار نظر

(ج): خیر! مابازاء احکام عمل، حقیقی و مابازاء

احکام نظر، اعتباری است. مشکل هم دقیقاً همین

جاست. در واقع اگر بنا باشد زیربنای احکام نظر را

بینیم خواهیم دید که چیزی جز عمل نیست. و این

توسعه عمل است که نیازساز است و احکام نظر را هم

تغییر می‌دهد. اگر باور نمی‌کنید به تاریخ رجوع کنید تا

بینید چگونه و به چه میزان، منطقها و ریاضیاتها عوض

شده‌اند.

پس منشأ حقیقی احکام نظر، «عمل» است کما

اینکه مبنای ما در جای خود نیز همین است. ساختار

نظر، ابزاری است و زمانی که نافع نبود عوض می‌شود.

بعنوان پاورقی می‌گویم که به تعبیر ایشان، مفاهیم

پرسیده شدنی است. یعنی دوره ابزاری آنها می‌گذرد و

سپس مفاهیم دیگری بجای آنها می‌آید. اصولاً به این

معنا مفاهیم، مطلق نیستند. حال آنکه ادعای شما مبنی

بر حقیقی بودن، همراه با دعوی اطلاق در مفاهیم

است.

(س): دعوی کشف است.

(ج): بله اما باز منکشف آن مطلق است. این

مربوط به اصالت ماهوی است که قصه آن تمام شده

است. در هر حال مجدداً به اصل بحث باز می‌گردیم

چراکه نمی‌خواهیم با این مطلب فعلاً به این صورت

برخورد کنیم.

آیا ما دارای احکام حقیقی و اعتباری هستیم؟ آیا

اعتبار احکام اعتباری، به اعتبار معتبر بازگشت دارد؟

اگر بخواهیم مطلب را زیاد بسط ندهیم باید بینیم که

محل نزاع چگونه می‌شود؟

(س): آیا آخر الامر در مورد احکام عمل، ما با

اعتبار روبرو هستیم یا خیر؟ قطعاً در احکام نظر، نیازی

به این اعتبار نداریم.

(ج): اگر احکام نظر هم نتوانست نیازمندی را

مرتفع نماید باز از اعتبار و نظر دیگری سخن بگوئید.

چراکه در آنجا می‌گویند بایست یک تئوری و فرضیه

دیگر را درست کنید که بتوانید نسبت بین امور را با این

نحوه از سنجش محاسبه کنید. معنای آن هم این است

که فرضیه قبلی، ابزار بود که دیگر کارآمد نیست لذا

بایست آنرا کنار گذاشت. اما ما فعلاً قصد نداریم سراغ

این بحث برویم.

(س): پس این مورد انکار نیست که آخر الامر در

اعتبار، عمل لازم است.

(ج): کما اینکه این «نیاز» است که برای دستگاه

جدید منطق نظری، تکلیف ساز است. در هر دو صورت هم ضرورت عمل است و از این لحاظ فرقی بین آنها نیست.

(س): اما بالاخره این ضرورت عمل، از اعتبار می‌گذرد. در هر حال این نحوه از اعتبار، در پیشفرضهای نظری نیست. آیا در این پیشفرضها هم باز ضرورت عمل، ما را به این اعتبار مجبور می‌کند؟

(ج): به یک تئوری و فرضیه دیگر. در هر حال نوع فرض آن متفاوت است.

(س): تفاوت نیز در همین نوع فرض است که آقایان می‌گویند در آنجا مفاهیم و اعتبارات عقلی هستند ولی در اینجا اعتبارات عقلانی می‌باشند. لذا بقول ایشان زمانی که عقل نظر اعتبار می‌کند به این معناست که حیثیت کشف می‌کند.

(ج): ما هم بنا نیست که اینها را با هم خلط کنیم! چون یک بحث مربوط به کشف و منکشف بود که طی دو هفته قبل وارد آن شدیم و تصریح کردیم که نبایست این امور را به آنجا بازگرداند. یعنی در جواب این سؤال شما که گفتید «ربط بین بحث اینجا باعث وضع چیست؟» به همین دلیل به این مطلب در ۴ جلسه قبل اشاره کردیم که آیا این امر، کشف از ماهیت می‌کند یا نمی‌کند؟ چرا که ماهیت بنفسه آتش قبل از وجود، سوزنده نیست و در وعاء ذهن هم که سوزنده می‌باشد و دو نحوه از وجود آن هم بگونه‌ای است که می‌توان لوازم سوزندگی را روی آن محاسبه نمود و در واقع

می‌توان وصف آنرا به لحاظ عقلی ملاحظه کرد.

۲/۴ - وجود فرض مکانیزه شدن و قانونمند شدن برای احکام جعلی و اعتباری بعنوان اشکال اول.

اما ما فعلاً در بحث دیگری هستیم به اینکه آیا حکم، صورت اعتباری و حقیقی دارد یا خیر؟ ما متوجه شدیم که صورت اعتباری آن، به جعل باز می‌گردد ولو بالاضطرار و با حفظ خصوصیت باشد ولی در هر حال از مسیر جعل و اراده می‌گذرد هر چند که جبر محیطی آن، چنین الزام می‌کند که شما این تصمیم را بگیرید و خصوصیت را هم تکلیف کرده و کارشناسی متناسب با آن را صورت دهید.

ما از این سخن می‌گذریم که آیا می‌توان این را مکانیزه کرد؟ این یک اشکال است. آیا مثلاً می‌توان نشر اسکناس را مکانیزه کرد؟ آیا باز در آنجا سخن از جعل است یا خیر؟ یعنی پس از محاسبه سبدهای مختلف اقتصادی، آنها را به این دستگاه داده تا خود، آمارها را جمع‌بندی نماید و بر آن اساس بهینه تصمیم را معین کرده و اسکناس را نشر دهد.

(س): در اینجا نیز در واقع، جعل وجود دارد اما نسبت به یک نرم‌افزار، چنین واقعیتی صورت گرفته است. یعنی ورقهای جدید اسکناس که تازه چاپ شده است تابع نرم‌افزار آن است.

(ج): ما یک نرم‌افزار مقنن داریم که در یک صورت، پول کمتری چاپ می‌کند.

(س): ولی اینکه در فلان صورت چنین کند

دستوری است که از طرف ما بوده است.

۲/۵ - کشفی بودن قواعد پیش‌بینی تغییرات و تعادل

پولی در امور اقتصادی

(ج): اتفاقاً قواعد تعادل پولی را از قضا کشف

کرده‌ایم! یعنی قاعده‌ای را برای پیش‌بینی تغییرات پیدا کرده و نیز متغیرهایی را یافته‌ایم که می‌تواند نسبت را کنترل کند. این قوانین را در مورد درست کردن نبات نیز می‌توان پیدا کرد که اصلاً صورت جعلی ندارد.

(س): یعنی در نسخه پزشکی هم آخرالامر

پزشک بایست اعتبار کند و فرمان دهد. چون آخرین مرحله هر عملی در اعتباریات، جعل و فرمان است. و مرحوم علامه طباطبائی (ره) نیز همین را می‌فرماید.

۲/۶ - وجود کنترل رفتار عینی بوسیله رایانه‌ها و عدم دخالت فیزیکی انسانها در آن (اشکال دوم در بحث اعتبارات)

(ج): سخن نیز در همین جاست که در نقطه

اُپتیمم و جریان، مثلاً اتوبوسهای ژاپن توسط کامپیوتر، هم بهینه می‌شوند و هم به آنها فرمان داده می‌شود تا مسافران را سوار و پیاده کنند. نوع جعل نقطه بهینه‌ای که محقق می‌شود به اختصاص خاص نیست بلکه می‌گوئید ما به نرم‌افزار، قواعدی را داده‌ایم که آنها را نسبت به شیء متغیر کشف کرده‌ایم. همچنین شما بر این نکته تصریح کرده‌اید که رفتار موضوع متغیر واقعی -

و نه رفتاری که من تصمیم می‌گیرم - این است که نرم‌افزار نیز بر اساس همین امر، دستور می‌دهد که آیا اسکناس، کم چاپ شود یا زیاد، طبعاً پذیرش عرفی نیز

روی آن وجود دارد. حال بفرمائید این نوع اعتبار، از

قبیل چه نوع اعتباری است؟ آیا نوع جدیدی از اعتبار است؟

(س): هیچیک از فلاسفه، اعتبار بدون اقتضاء را

قائل نیستند.

(ج): حال ماشینی را طراحی کرده‌ایم که هم

اقتضای واقعی شیء را اندازه‌گیری می‌کند و هم طبق آن دستور می‌دهد. توجه بفرمائید که این ماشین هم بر اساس قواعد علمی است. و البته این امر هم بر اساس کشف ما صورت پذیرفته است کما اینکه اگر من این بخاری را درست یا روشن کرده باشم هیچگاه آنرا اعتبار نکرده‌ام.

(س): اما می‌توانستیم بگونه‌ای دیگر هم به آن

فرمان بدهیم تا بحران ایجاد شود. مثلاً با تغییر نرم‌افزار بانک مرکزی می‌توان به ایجاد بحران اقتصادی دامن زد. لذا آخرالامر، فرمان وجود دارد و هر کاری قرار باشد صورت گیرد تابع همان کار، فرمان می‌دهد.

(ج): به تعبیر دیگر شما می‌گوئید اضطراب

عمل، موجب زنده ماندن انسان نیست چه اینکه انسان می‌تواند خود را بکشد. لذا همین که می‌خواهد زنده باشد نوعی اعتبار است.

(س): یعنی می‌تواند آنرا اعتبار کند و این هم

اولین اعتبار است چه اینکه او می‌تواند ضد آنرا هم اعتبار کند. پس چنین واقعیتی در عالم اختیار ممکن است و نمی‌توان بدون اعتبار، عملی را صادر کرد.

۲/۷ - ضرورت حکومت نظم بر رفتار عینی انسانها در

تاریخ بعنوان یک امر بدیهی (اشکال سوم)

(ج): بله ولی اگر بخواهیم بگوئیم این بداهت،

امری بدیهی است و تمامی اهل عالم هم در تاریخ به آن وابسته بوده و هستند امری است که آنرا اعتبار نمی‌کنند! آیا ممکن است که آنها خود را از بالای کوه به پائین پرت کنند و مرتباً کشته دهند؟! پس اتفاقاً این امر این چنین است. قطعاً مردم، ورای این امر را بیشتر می‌فهمند که بگوئیم چنین چیزی فطری و عقلی است و خداوند هم آنرا قرار داده است. و آنچه را که شما می‌گوئید در نزد عقلاء، حقیقی است از نظر آنها امری به هم ریخته است و آنچه را که شما اعتباری می‌دانید مورد پابندی بیشتر مردم است.

(س): آیا حضرتعالی در آخرین مرحله و در مرتبه عمل، قائل به حکم اعتباری نیستید؟ بالاخره اعتباری انجام می‌گیرد و هر چه هم با آقایان بحث کنیم می‌گویند شما مباحثی را مطرح می‌کنید که ربطی به بحث ما ندارد. چرا که ما می‌گوئیم آنچه را که آخرالامر عقل می‌کند چیست؟ آیا اعتباری را صورت می‌دهد یا خیر؟ حضرتعالی این اعتبار را وابسته به مقدماتی می‌دانید که دارای مؤخراتی نیز بوده و اگر تناسب هم نداشت عوض می‌شود. اینها همگی در جای خود صحیح است. اما این، تحلیل اعتبار نیست.

۳- «اختیار» فصل ممیز اعتبارات از امور حقیقی و «کشف» فصل ممیز حقایق از اعتبارات

(ج): آیا تحلیل اعتبار، بوسیله جنس و فصل صورت می‌گیرد؟ چون بالاخره ما می‌خواهیم اعتبار را تعریف کنیم. آیا این امر، به متغیرهایش تعریف می‌شود یا به جنس و فصل و حد تام آن؟ درباره این سؤال چه

جوابی دارید؟ اینکه ما دارای دو دسته احکام هستیم آیا بگونه‌ای است که تحلیل آنها با جنس و فصل تمام می‌شود؟! حتماً فصل هر یک از دو جنس بگونه‌ای است که در یکی، اختیار اصل است و در دیگری چنین نیست. آیا قضیه همین طور است؟

(س): یکی از آنها کشف است و دیگری چنین نیست.

(ج): اشکال ندارد ولی بالاخره این، جنس و فصل می‌شود که همچون یک آدرس است. اما بالاخره حقیقت آن، قابل تحویل نیست چرا که حقیقت آن متغیرها بشرط تغییر ملاحظه می‌شود. حال آنکه می‌بینیم که دسته‌ای از احکام عقلی، تغییر پیدا کرده است و بایست دید متغیرهای آن چیست؟

اما بهتر است که کماکان بر مبنای قوم سخن بگوئیم چرا که هنوز زود است وارد این قسمت بشویم. پس بر می‌گردیم و فعلاً در مبنای خود وارد نمی‌شویم. ۳/۱- «امور نفس الامر» فصل ممیز حقائق از اعتبارات بر مبنای قوم

بنابراین ما حکمی داریم که می‌توانیم بر مبنای قوم، احکام را بگونه‌ای تقسیم کنیم که در یکی از آنها اختیار وجود ندارد و در واقع مؤثر نیست بلکه «کشف از هویت»، در آن اصل است و لوازم ماهیت می‌باشد. اینها همان احکام «عقلی» است که مربوط به حقائق نفس‌الامریه هستند و مستغنی از هر جعلی، حتی جعل وجود می‌باشند. طبعاً حقیقی بودن به امر دیگری اطلاق نمی‌شود بلکه امری است که از هر گونه اراده‌ای -

حتی جعل وجود - استقلال دارد. یعنی ماهیت من
 حیث می‌هی، از لوازم حقیقی خود برخوردار است.

(س): حتی می‌توان از ماهیت نیز سخن نگفت و
 در مورد آنچه که واقعیت دارد و آنچه که موجود است
 بحث شود. چه اینکه ممکن است کسی بگوید که این
 موجود، خود وجود است که این وجود هم دارای
 لوازمی است که با خود آن می‌باشد. البته بنا بر این معنا
 و به تعبیر حضرتعالی، خود وجود هم دارای یک
 ماهیت و یک ذات است. پس واقعیت عینی، دارای
 لوازمی است.

(ج): بایست مفهوم کلمه حقیقت در اینجا
 روشن شود تا از احکام حقیقی سخن بگوئیم. یعنی باید
 بگوئیم حقیقت وجود یا حقیقت ماهیت، دارای
 لوازمی است و آنچه را که در این دو، حق می‌دانیم و
 حقیقت را هم به آن تعریف می‌کنیم نفس‌الامری است.
 آیا می‌توان آنچه را که حقیقی است به اراده بازگشت
 داد؟

۴- بررسی امور ذیل در اعتبارات بر مبنای قوم: ۱- اراده
 پایگاه اعتبارات ۲- اقتضاء داشتن آنها ۳- فهم و مفاهیم
 اعتباری

(س): خیر، حکم به اراده باز نمی‌گردد؛ مثل «ما
 جعل الله الممشة...» که اگر ایجاد هم شده باشد باز
 آن لوازم ذاتش را به ایجاد درست نکرده‌اند بلکه به
 وجود دادن به خود ذات درست کرده‌اند.

(ج): طبعاً اگر به اصالت وجود هم باز گردد
 همین طور است.

(س): منتهی لوازم ذات وجود و نه لوازم ذات
 ماهیت، که دارای کثرت و وحدت خاص خود
 می‌باشد.

(ج): پس نیاز به اراده ندارد. آیا بر اساس اصالت
 وجود، نیازمند اراده نیست؟

(س): خیر چراکه حکم، نیازمند اراده نیست و
 ثبوت این احکام برای موضوع، به اراده نیازی ندارد.

(ج): و این بر خلاف احکام اعتباری وضعی
 است که ثبوت امری برای امری دیگر نیازمند اراده
 است که می‌تواند مثلاً یک فرض، یک اعتبار، یک
 پذیرش و یا یک جعل باشد.

(س): طبعاً ثبوت واقعی هم نیست بلکه یک
 ثبوت جعلی است.

(ج): صحیح است. اما اینکه این ثبوت جعلی،
 به داعی صورت می‌گیرد یا چنین نیست و بر آن نیز
 اشکالاتی وارد است همگی از اموری است که فعلاً
 مغفول عنه است و ماکاری به آنها نداریم.

اما فهم، مفهوم و مصنوع فهم (که همان مفهوم
 است) بگونه‌ای باشد که فهم کشف کند و محکی آن هم
 منکشف حقیقی باشد و چه منکشف از یک واقعیت -
 یعنی یک اعتبار - باشد. بله آن هم یک وجودی دارد که
 در مرتبه مفهوم، آنچه که وجود پیدا کرده است چیزی
 جز اعتبار نیست.

(س): لذا می‌توان از احکام اعتبار بحث کرد چه
 اینکه آقایان نیز در احکام اعتبار، از خود اعتبار بحث

می‌کنند.

(ج): پس این اعتبار، وقوع پیدا کرده است و فهم

من از اعتبار و مفهومی که در این خصوص وجود دارد یک مفهوم حقیقی است.

(س): بله از اعتبار، درست است نه از اعتباری.

(ج): هکذا از اعتباری بالا اعتبار و از اینکه اعتبار

شده و وجود پیدا کرده است نیز درست است.

(س): آنهم به وجود اعتباری.

(ج): بله به وجود اعتباری اما نوع من الوجود.

(س): و نه وجود واقعی.

(ج): نوع من الوجود. حال در همین نکته بایست

تأمل کرد.

(س): نوع من الوجود به این معناست که وجود

واقعی نیست.

(ج): حال همین وجودی که هست و همین

حکمی که وجود دارد و نفس همین امر که حکم، در فلان تاریخ واقع گردید بمعنای واقعی بودن حکم

است.

(س): اما آنچه که متعلق حکمی است که بر آن

حکم می‌شود بگونه‌ای است که هیچ چیزی در عالم واقع نشده است.

(ج): بله پس حکم، واقعی است و می‌توان از

این، فهم کرد که حکم، واقع شده است. اما از اینکه

بفهمیم نفس حکم چکاره است و محکی آن چیست

همگی غیر از آن است که بگوئیم حکم، شده است.

چرا که «حکم، شده است» هم واقعیت دارد و هم

حقیقت و هم مرتبه‌ای از وجود را داراست. مثل اینکه شما می‌گوئید خیال شده است که هم واقعیت دارد و هم حقیقت و هم مرتبه‌ای از آن است.

پس اینها غیر از این است که سؤال کنیم «محکی

آن چیست؟» شما می‌فرمائید محکی آن، چیزی جز

اراده نیست که مثلاً من بر این حکم و بر این نحو از

اختصاص بین لفظ و معنی و یا این نحو اختصاص در

خصوص این کار تصمیم گرفته‌ام. اما اینکه این امر،

اقتضاء دارد یا ندارد بحث دیگری است که گاهی

می‌توان گفت دارد و گاهی می‌توان گفت ندارد.

(س): اقتضاء وجود دارد و آقایان هم آنرا منکر

نمی‌شوند چرا که ایشان اعتبارات را بلا اقتضاء نمی‌دانند.

۴/۱ - تعلیقی بودن آثار در اقتضاء اعتبارات به جعل

مانند تعلیقی بودن آثار ماهیات در حقائق به ایجاد وجود

(ج): اشکالی ندارد. همچنانکه بلا اشکال است

که اقتضاء آنها را حقیقی بدانند ولی حتماً محقق شدن

حکم آن، معلق به اختیار است. اما ممکن است که ما

اولی الامر چنین بگوئیم که لولا الاراده و لولا اجعل، این

حکم واقع نمی‌شد گرچه اقتضاء هم وجود داشت. و

نبایست کسی اشکال کند که اثر واقعی کل ماهیات،

بشرط وجود است و وجود هم در مرتبه خود، از نوع

جعل است. لذا نبایست کسی بگوید خود آتش که

نمی‌سوزاند و اگر لباس، به وجود خارجی تلبس پیدا نمی‌کرد هیچگاه نمی‌توانستیم بگوئیم «النار حارّة». یعنی نبایست کسی اشکال کند که آنچه را شما از لوازم ماهیت، تحلیل ذهنی می‌کنید به لحاظ وقوع و تلبس آن به وجود است. کما اینکه اقتضائی که در اینجا وجود دارد نبایست مورد اشکال واقع شود که بنا بر فرض جعل، منشأ درماندگی می‌شود چراکه نه در آنجا تلبس اقتضاء، به وجود، شرط است و نه اقتضاء در اینجا، یعنی همین که دارای یک شرط تعلیقی است دیگر از تعلیقی بودن می‌افتد. حتماً شما نیز متوجه این اشکال ما می‌شوید.

(س): اقتضاء، حقیقی است اما این اعتبار است که حقیقی نمی‌باشد هرچند که معتبر، حقیقی است. (ج): من می‌خواهم بگویم در قضایای واقعی که شما معتبر را حقیقی می‌دانید آیا بر فرض تلبس به وجود است یا اینکه چنین نیست؟ آیا تلبس به وجود نیازمند جعل ایجاد است یا خیر؟

(س): در دستگاه اصالت ماهیت، این اشکال وارد است لذا گفته‌اند که ماهیت، اصیل نیست. اما بر اساس اصالت ماهیت می‌گویند پس چرا قبل از وجود، ماهیت حکمی ندارد؟ آنها نیز جواب می‌دهند و بر اصالت وجود استدلال می‌کنند که چون ماهیات، قبل از وجود، حکمی ندارند پس وجود اصیل است و آنچه که مبدأ تحقق حکم است وجود می‌باشد. آنها می‌گویند ماهیت منتسبه حکم دارد. اما بر اساس فرمایش شما

بایست بر دستگاه اصالت ماهیت اشکال کرد که ماهیت منتسبه، چیزی جز اعتبار نیست. چراکه بر اساس این دستگاه، تفاوت ماهیت قبل‌الانتساب و بعد‌الانتساب صرفاً به اعتبار است.

(ج): یعنی ایجاد، نوع من‌الاعتبار می‌شود.

۴/۲ - سرایت اشکال از اصالت ماهیت به اصالت وجود و اعتباری بودن مراتب وجود

(س): بله اما این بر اساس دستگاه اصالت ماهیت است و الا اصالت وجود، آنرا رد می‌کند و می‌گوید بعد‌الانتساب و قبل‌الانتساب که ماهیت عوض نمی‌شود و کماکان ماهیت است. پس احکام اصلاً از آن ماهیت نیست و کلیه احکام ماهیات هم تخیلی است ولی احکام وجود اصل است.

(ج): در اینجا به لوازم وجود دقت کنید که نفس قول به «مرتبه»، این سؤال را در بادی امر به ذهن متبادر می‌کند که آیا چیزی در قبال وجود، وجود پیدا می‌کند؟ اصولاً وجود نبایست فی نفسه هیچ امری را از وجود بپذیرد. فرار از عالم وحدت به کثرت، در پاسخ سؤالی که مطرح می‌شود هیچ اثری ندارد و نمی‌تواند حتی یک ذره هم اشکال را تغییر دهد. اصلاً مراتب وجود به چه معناست و مرتبه چه کاره است؟! قطعاً مرتبه، چیزی جز اعتبار حضرتعالی نسبت به وجود نیست و الا حقیقت وجود که دارای وحدت است و ذو مرتبه نیست.

اما چرا چنین می‌گوئیم؟ چون می‌خواهیم

(ج): پس چه چیزی است؟! آیا وجود فی نفسه

می تواند غیر از وجود، چیز دیگری باشد؟!

(س): یعنی «بسیط الحقیقة کل الاشياء» است.

(ج): بله و هیچ چیز دیگری اضافه و کم ندارد.

در این حال دیگر اشیائی وجود ندارد. و اگر هم اعتباری

هست این شما هستید که اعتبار می کنید. نهایتاً نوع

اعتبار شما نظری است که آن هم بر حسب یک نیاز

اجتماعی بوجود آمده است و در جریان تکامل هم

عوض می شود و محل لغزش افراد ساده دلی همچون

آقای سروش نیز می شود که مورد هتک هم قرار

می گیرند. یعنی هم زیر پای آنها پوست خریزه می گذاریم

و هم زمانی که زمین خوردند از آنها می خندیم!

۵- بررسی نسبی بودن پایگاه احکام در دیدگاه نظام

ولایت و نفی حقیقی بودن یا اعتباری بودن پایگاه احکام

حال بنابر دو مبنای یاد شده، احکام حقیقی،

«اعتباری» هستند ولی بنابر قول ما که مبنای سوم است

از همان اول، کار را راحت کرده و گفته ایم احکام،

«نسبی» هستند؛ یعنی نه حقیقی هستند و نه اعتباری

بنابر آنچه که تعریف می کنند.

(س): بفرمائید منظور شما از «نسبی» بودن در

اینجا چیست؟

(ج): یعنی کلاً حکم، ابزاری برای جریان تکامل

است که به در تولی مولی پیدا می شود و احکامی از او

برای سرپرستی شما می آید که حضور نیز پیدا می کند و

شما هم در تسخیر خود، ولایت پیدا می کنید و احکامی

بگوئیم احکام حقیقی، بنابر هر دو مبنای «اصالت

ماهیت» و «اصالت وجود»، اعتباری می شود.

(س): اما در خصوص اصالت وجود، این مطلب

روشن نشد.

(ج): چون در اصالت وجود، مرتبه ای نیست و

مرتبه آن، به اعتبار حضرتعالی است لذا در ذات

خودش، مرتبه فرض ندارد. یعنی ما «دو» چیز نداریم و

اصلی، تنها «یک» چیز است.

(س): ولی یک موجود بسیط و یک موجود

مشکک مطرح است.

(ج): خیر شما مشککی ندارید چرا که ادعای

تشکیک، اول کلام است. یعنی اول بایست ادعای

مرتبه و تکه تکه کردن شیء را ثابت کرد. شما می بینید

که این خط کش، یک چیز است و درجات و فواصل

ثبت شده بر آن، که به نظر شما می رسد صرفاً تصورات

حضرتعالی است که می توان آنها را به گروه های

مختلفی هم اعتبار نمود. لذا اینها به وجود خود

خط کش ربطی ندارند. یعنی وجود، بسیط و ذو مرتبه و

مشکک نیست.

(س): چرا؟! آنها می خواهند بگویند که ما

می خواهیم لوازم ذات را کشف کنیم پس چرا این

اعتباری است؟

(ج): اینکه شما با چه چیزی کشف می کنید در

واقع دارید مراتب و ماهیتی را فرض می کنید.

(س): اما آنها می گویند ماهیت، مراتب نیست.

از شد در پائین تر، حضور پیدا می کند. یعنی نظام احکام. همان «نظام ابزاری روابط» است. و این احکامی که از بالاتر و از ولایت حضور پیدا می کند منشأ هماهنگی روح و ذهن و عمل و ارتباط اجتماعی شما می گردد و به نسبتی که خلافت و تصرف پیدا می کنید شما حضور می یابید و اصولاً نظام نسبیت اختیارات، بر پیدایش هر جرم و هر واقعیتی حکومت پیدا می کند که از جمله آنها واقعیت خود انسان است. واقعیات، تابع نظام اختیارات شده اند تا آنکه به مصنوعات برسد.

(س): اما بالاخره مسئله نسبی بودن احکام روشن نشد.

(ج): پس مسئله جعل، از حکم برداشته شد و بصورت نظام اختیارات و آثار آن در آمد که در واقع حاکم بر حرکت آن و تغییراتش می باشد.

(س): آیا منظور شما حکم اعتباری است؟

۵/۱ - تعریف اختیار به تولی و ولایت پایگاه نظام اختیارات حاکم بر جریان نسبیت بر کلیه رفتارها در نظام ولایت

(ج): بله. اصولاً در اینجا اعتبار و حقیقی رها شده و بایست از نظام اختیارات، سخن گفت؟ یعنی جریان نظام اختیارات، نسبت بین آنها را نتیجه می دهد که نسبیت حاکم بر پیدایش جرم - و در واقع همان واقعیت - است که ما در جایی دیگر نام آنرا «تشعشع»، «تموج و تشکل» گذاشته ایم. ما تشعشع و نور و اشعه را مربوط به نفس اختیار و ابزار هماهنگی جاذبه ها و

تعلقات می دانیم که می تواند اعم از انسانی و غیر انسانی و نیز در مرتبه تصرفی و در مرتبه تولی آن باشد. هکذا پیدایش جرم، در عینیت و پیدایش خلق در امور روحی و پیدایش «تکیف و تبدل و تمثل» در امور ذهنی و رفتار و کلیه تعینات، همگی به اختیارات، بازگشت پیدا می کند.

البته اختیارات هم بمعنای جعل نیست بلکه بمعنای تولی و ولایت و سرپرستی است.

(س): بفرمائید معنای «تموج» چیست.

(ج): زمانی که شما به «انسان» می رسید از «تعلق و تنفر و تحمل» سخن می گوئید و اگر از انسان بیرون آمده و مثلاً به یک «خط کش» رسیدید خواهید گفت که این بدون میدان جاذبه کار نمی کند و هماهنگی میدان آن هم بوسیله نور اشعه است.

(س): یعنی آیا مرحله تموج، مرحله «جاذبه ها» است.

(ج): بله. و مرتبه «تشکل» یا «جرم» یا تعین و تخلق بگونه ای است که در روح، تخلق به اخلاق است و در ذهن، تمثل و نسبیت یافتن است و در خارج هم تعین رفتار و نهایتاً تعین اجرام است و اساس حرکت هم همین مطلب را تأیید می کند.

البته تمامی اینها هم به فاعل واحد بازگشت دارد که آنچه را ما در اینجا بعنوان نظام فاعلیت می گوئیم مانند آنچه آقایان بصورت اعتباری قائلند نیست همچنانکه حقیقی بصورت ایستا هم نیست.

- (س): بفرومائید مرحله سوم که سخن از «تشکل» غلط است.
- بود چیست.
- (ج): در اینجا، «تخلق» که مربوط به روح است و «تمثل» که مربوط به ذهن است و «تعین» که مربوط به رفتار است و بالاخره «جرم» که مربوط به ماده است مطرح می‌باشد. اما در هر حال بنابر مبنای ما «ولایت و تولی و تصرف»، اصل در «اختیار، حرکت و تکامل» است. یعنی اختیار، اصل در تعریف حرکت است و آنچه در تعریف حرکت اصل است در تعریف تکامل یا شدن هم اصل می‌باشد که البته منظور از شدن هم اعم از شدن کمال روحی و اجتماعی و مراتب مربوطه است. ولی ما فعلاً در این مبنا سخنی نداریم.
- حجة الاسلام پیروزمند: یا شما بایست اختیارات را حاکم کنید که در این صورت بایست همه چیز را امور اعتباری بدانید و اگر اختیارات را نه حقیقی و نه اعتباری بدانید بایست مانند همان بحث «کشف ناقص» موضع خود را اعلام بفرومائید.
- (ج): ابداً چنین نیست! چون اعتبار مانند وحدت ترکیبی است که نه وحدت است و نه کثرت. یعنی شما نمی‌توانید وحدت را بگونه‌ای فرض کنید که کثرت را از آن سلب کنید. این یک مفهوم سازی غلط است.
- حجة الاسلام میرباقری: اصولاً اصالت ماهیتی فکر کردن در خود مفهوم وحدت و کثرت غلط است.
- (ج): چون مطلق‌گیری در یکی از طرفین مفاهیم،
- (س): چرا که خود بنحوی کثرت‌گرایی در مفهوم است که می‌خواهیم با تکیه بر کثرت، وحدتی درست کنیم.
- (ج): یعنی از این منظر وحدت، چیزی جز سلب کثرت نیست و کثرت هم چیزی جز سلب وحدت نیست که خود این باطل است. همچنانکه اگر بعداً بگوئیم وقتی اختیاری شد اعتباری می‌شود! خیر چنین نیست.
- (س): چرا که خود به نحوی کثرت‌گرایی در مفهوم است که می‌خواهیم با تکیه بر کثرت، وحدتی درست کنیم.
- (ج): یعنی از این منظر، وحدت چیزی جز سلب کثرت نیست و کثرت هم چیزی جز سلب وحدت نیست که خود این باطل است؛ همچنانکه اگر بعداً بگوئیم وقتی اختیاری شد، اعتباری می‌شود! خیر چنین نیست! چون اصولاً «نسبت بین اختیارات»، علت پیدایش نظام تکامل است. یعنی حضور اختیار من در اختیار شما و حضور اختیار شما در اختیار من متقوماً هر دو و حضور اختیار مولا در اختیار ما و بستر شدن ما برای توسعه جریان اختیار مولی. کما اینکه وقتی می‌گوئیم عالم عینیت، منصرف شماست به این معناست که این عالم، بستر تصرفات شماست و اگر چنین نباشد شما امکان تصرف نخواهید داشت چرا که در این حال حضور اراده‌ها در یکدیگر امکانپذیر

نخواهد بود. چنانچه میدانید بحث از این مطلب قبلاً صورت نگرفته است.

(س): اما بالاخره در آخر سیر عملکرد انسان، احکام نظر با احکام عملی متفاوت است.

۵/۲ - ضرورت طبقه‌بندی ابزارها و منطقها در نظام ولایت برای تصرف و خلافت در نظام

(ج): این امر مانند طبقات مختلف مربوط به ابزارها و منطقهاست. مثلاً ابزارهایی که صرفاً برای خط‌کشی (یا خط‌کش تراشی) استفاده می‌شود با ابزارهایی که برای ساماندهی منطقها و مفاهیم بکار می‌روند متفاوتند. لذا در هر حال ما با طبقه‌بندی ابزارها روبرو هستیم. در این حال می‌توان گفت مثلاً ابزار ریاضی ما حاکم بر ابزار خط‌کشی ماست و ابزار خط‌کشی ما حاکم بر درست کردن این میز است. در هر صورت این طبقه‌بندی امری مسلم است و جایگاه آن نیز محفوظ است.

(س): پس حضرتعالی نیز «اعتبار» را نفی نکرده بلکه آنرا توسعه می‌دهید چراکه آقایان نیز می‌گویند اختیار بدون اعتبار عمل نمی‌کند و حضرتعالی اضافه می‌کنید که این امر در حقیقیات نیز وجود دارد.

۵/۳ - مقایسه نظام اختیارات در مبنای نظام ولایت با بحث حقایق در اعتبارات بر مبنای قوم

(ج): اما در چند مورد با آن حقیقت و اعتباری که آقایان می‌گویند تفاوت دارد. چون صحبت ما این است که اصلاً آن نوع نیست. یعنی نه نوع حقیقت آن از آن نوع

است و نه نوع اعتبار آن. همچون وحدت ترکیبی که اگر بنا بود هم اعتبار را رعایت کنیم و هم حقیقت را باید از «اعتبارات حقیقی» و «حقیقتهای اعتباری» سخن می‌گفتیم.

پس می‌بینید که در اینجا و موارد مشابه بایست از دو مفهوم، یک ترکیب جدید ساخت که ما نام آنرا «نسبیت مفاهیم» گذاشتیم به این معنا که این مفاهیم منسوب به یکدیگر و مقوم به هم هستند. پس در این وحدت ترکیبی نه حقیقتهای شما مستقل از اعتباریات شما هستند و نه اعتبارات شما مستقل از این حقیقتها. پس «نسبیت مفاهیم» یعنی منسوب بودن و مقوم بودن مفاهیم به یکدیگر.

اگر از نسبیت مفاهیم سخن گفتیم آنگاه قدرت کارآمدی اثبات را هم خواهند داشت. خوب حالا بفرمائید آیا تا اینجا می‌توان مطالب مطرح شده را داخل در بحث «وضع» دانست یا خیر؟

حجة الاسلام میرباقری: اما داخل در بحث مفاهیم نمی‌شود! چون این مطلب روشن است زمانی که ما به بحث وضع می‌رسیم باید تکلیف بحث اعتبار را هم روشن کنیم و اعتبار نیز به حکم بازگشت دارد به اینکه ما دارای دو گونه حکم هستیم: حکم حقیقی و حکم اعتباری.

(ج): اگر قرار باشد که به نوع اینها توجه کنیم و دسته و طبقه آنها را مورد بحث قرار دهیم باید ببینیم که اگر احکام، نسبی شدند و در نسبیت قرار گرفتند آنگاه

خود مفهوم چه خواهد شد؟ آیا مفهوم نیز در نسبیت قرار می‌گیرد؟ آیا ما به صورت غیر مستقیم در بحث احکام به سراغ مفاهیم نیز آمدیم یا خیر؟ اساساً حکم کردن درباره مفاهیم به عهده چه کسی است تا ببینیم مفاهیم چه هستند و چه نیستند؟ هم چنانکه باید دید حکم کردن درباره فهم وظیفه چه کسی است؟ آیا می‌توان گفت فلان بزرگ باید حکم کند و ما هم نمی‌دانیم که بر چه اساسی چنین حکمی کرده است آیا واقعاً چنین است؟! در هر حال تکلیف مفاهیم روشن شد.

(س): ممکن است گفته شود ما در دستگاه قوم اصلاً با چیزی به نام مفهوم اعتباری روبرو نیستیم.
(ج): و یا اصلاً چنین بگوئید که شما مفهوم حقیقی را به مفهوم اعتباری تبدیل کردید و حقایق را به اعتبارات متقوم نمودید. حال فرقی نمی‌کند که این تقوم در مرتبه احکام باشد یا در مرتبه ذات مفهوم و یا در مرتبه ذات فهم، چرا که در هر حال نمی‌توان قبول کرد که در مرتبه مفهوم و ذات فهم از این اصول استثناء بخورند.

زمانی که شما این مطلب را اثبات کردید که در دو مبنای اصالت وجود و اصالت ماهیت نهایتاً سر و کار حقایق نفس‌الامریه به اعتبار ختم می‌شود دیگر نمی‌توان پذیرفت که مفهوم، امری غیر از این باشد. کما اینکه فهم و کلیه تعاریف نیز چنین است. بله هرچند که شما بحث را از حکم شروع کردید اما به این معنا نیست

که الزاماً به حکم نیز ختم می‌شود!

اصولاً همین بیان برای هر نوع لازمه‌ای در هر مرتبه‌ای که برای وجود یا ماهیت ذکر می‌کنید صادق است. با این وصف بفرمائید که بر این بیان مفاهیم چگونه هستند؟ چنانچه دیدید نسبت مفاهیم تمام شد.

(س): با این بیان دیگر نسبیت به معنای نسبیت در کشف نیست.

(ج): بله حتماً چنین است.

(س): مثل نسبیت تکنولوژی.

(ج): بله، یعنی مفهوم در جریان تکامل خود وابسته به دیگر مفاهیم است.

(س): کما اینکه اجرام عینی نیز نسبیت دارند ولی این نسبیت اصلاً به معنای نسبیت در کشف نیست.
(ج): اصلاً خود مفهوم کشف در عرصه نسبیت نیز قابل تحلیل است به اینکه چه زمانی و چرا سخن از کشف گفته‌اند؟

۶- پرسش و پاسخ به سؤالات

(س): اما زمانی که آقایان به سؤالات نقضی روی می‌آورند مشکل بتوان به آنها جواب داد به اینکه ما الآن معتقد هستیم که اسلام حق است و حضرت رسول (صلوات الله علیه و آله و سلم) عهده‌دار مقام نبوت هستند. آیا نمی‌توان تردید کرد که شاید اینها مطابق با واقع نباشند پس کشفی در کار نیست؟!

(ج): این سؤالات را محکم طرح کنید و بدون

رودربایستی جواب آنها را بخواهید.

فهر المولی.

(س): یعنی اگر ما بخواهیم کشف را انکار نکنیم

(س): آیا «ما به یکشف المولی» به این معنا

آنگاه نسبت بی معناست و اگر بخواهیم آنرا انکار کنیم

نیست که در کشفش نیز منسوب به مولاست؟

آنگاه باید بگوئیم که «لا اله الا الله» هم الزاماً ناظر به واقع

(ج): خیر به این معناست که این محکمترین

به معنای کشف نیست بلکه این نیز نسبت اراده

جایی است که من بر آن پای گذاشته‌ام! یعنی از «اینجا»

ماست!

می‌توانم ادعا کنم که وجود مولی قابل اثبات است و

۶/۱ - اصل بودن تولى در مفهوم یا اصل بودن مفهوم در

این اثبات نیز محکم است.

تولى؟

(ج): باید حتماً به این مطلب پرداخت اما به

«اثبات» بلاشکال است و مطلب در این مقام همین

خاطر اهمیت مطلب نه می‌توان آنرا در آخر جلسه به

است ولی مقام «ثبوت» امر دیگری است. در این حال

صورت مبسوط بررسی کرد و نه باید با رو دربایستی و

آنها می‌گویند خلط میان مقام اثبات و ثبوت صورت

تعارف آنرا از سر گذارند. اما فعلاً همین قدر می‌گویم که

گرفته است چون در مقام ثبوت، خدای متعال خداوند

این مطلب به نوبه خود به امر دیگری بازگشت دارد که

است ولی در مقام اثبات ذهن من، این ذهن من است که

آیا اصولاً «مفهوم»، اصل در تولى است یا «تولى» اصل

از جای دیگر شروع می‌شود.

در مفهوم؟ آیا تولى، اصل در پیدایش مفهوم و توسعه

۶/۲ - کارآمدی عقل در پرستش خدای متعال یا پرستش

آن است یا اینکه تولى، فرع مفاهیم است؟

مصنوع خود؟

اشکال دیگری پیرامون همین مطلب قابل طرح

(ج): «لولا هذا لما ثبت على هذا.» به هر حال بلا

است به اینکه اگر کسی مدعی شود که تولى فرع بر

اشکال است. شما آیا همین جواب را در مورد اشکال بر

مفهوم حقیقی است آنگاه خدای او همین مفهوم

نسبت نیز می‌توانید بگوئید؟ یعنی اگر تولى نسبت به

حقیقی خواهد بود و پیامبرش بالطبع بایست پیامبر

فهم اصل باشد آیا می‌توان همین جواب را به آنها داد؟

مفهوم حقیقی باشد! به تعبیر بهتر پیامبر و خدا از

(س): من متوجه نقض شما نشدم لطفاً توضیح

مصنوعات ما خواهند بود! یعنی اگر جایگاه عقل تا

بفرمائید. اما این نکته را حضرتعالی بارها تکرار

آنجااست که بتوان با آن تمام عالم را گز کرد، اول الامر

فرموده‌اید که اگر ما بخواهیم بوسیله عقل خدا را اثبات

باید خداوند را با آن گز نمود و مدعی شد که با آن

کنیم عقل محکمر از خدا می‌شود! آقایان جواب

می‌توان خدا را کشف کرد! چون «ما به یکشف المولی»

می‌دهند که در مقام اثبات، ما مستمسکی جز عقل

نداریم و چاره‌ای جز این نیست.

(ج): پس در مقام اثبات دست شما تنها به عقل

بند است و بلا اشکال است که شما در این مقام،

مصنوع را بپرستید!

(س): خیر، باید بفرمائید مشکوف عقل.

(ج): حال اجازه بفرمائید که فرق بین مصنوع و

مشکوف را با این توضیح عرض کنم. شما تصور

بفرمائید که دو حکیم یکی قائل به اصالت ماهیت و

یکی قائل به اصالت وجود و بروی هم قرار گرفته‌اند....

هر دو کشف از آنها غلط است.

(س): ولی هر دو در مورد خداوند متعال، به یک

مطلب قائلند که در آنجا ماهیتی نیست.

(ج): ولی در عین حال یکی دیگری را تخطئه

می‌کند و می‌گوید دلیل تو باطل است. یعنی یکی

می‌گوید ماهیت حق است و نیازمند خلق نیست و

چنین و چنان است. و دیگری جواب می‌دهد خیر

چنین نیست و خداوند تمامی هستی و از جمله

ماهیات را خلق کرده است.

(س): ولی حضرت تعالی نیز همچون آقایان به

انکار عقل نمی‌پردازد. ایشان می‌گویند عملکرد عقل

لااقل تا مرزهایی به صورت غیر اختیاری است. این

خداوند متعال است که از طریق عقل بر انسان حجت را

تمام می‌کند. حضرت تعالی نیز بر این امر تأکید دارید که

عقل بایست تحت ولایت باشد و حال آنکه ایشان نیز

این امر را انکار نمی‌کنند ولی در عین حال هم مکانیزم

عملکرد عقل را به تولی و ولایت معنا نمی‌کنند.

(ج): در مورد مکانیزم عقل نیز ما می‌گوئیم حتماً

غرض، دخیل در حرکت عقل است.

(س): آیا همه جا این چنین نیست که حرکت را

اختیاری بدانند که تابع غرض است و نهایتاً تولی و

ولایت نیز در آن مطرح می‌شود؟

(ج): خیر! ما می‌گوئیم لااقل عده‌ای از افراد بشر

مانند شما فکر نمی‌کنند و همچون شما هم زندگی

نمی‌کنند. حال به این اشکال شما باز می‌گردیم که گفتید

اصلاً از کجا معلوم که ادعای شما در خصوص ربوبیت

الهی و نبوت حضرت رسول اکرم (صلوات الله علیه و

آله وسلم) به کجا باز می‌گردد و پای آن به کجا بند

است؟ به نظر شما آیا نمی‌توان گفت در مقام تعبد این

امر برای فرد متعبد و موقن کافی است؟

(س): آنها نیز در جواب می‌گویند که اصلاً یقین

موقن از همین جا شروع شده است؟

(ج): ما نیز می‌گوئیم آیا یقین تابع «تولی» است یا

«مفاهیم»؟ این همان نقطه اختلاف ماست.

(س): آنها می‌گویند که تولی، تابع مفاهیم است

و اگر شما از کشف و صدق سخن بگوئید دیگر تولی به

چه معناست؟!

۶/۳ - اصل بودن عقل عملی در حرکت یا اصل بودن عقل

نظری در حرکت

(ج): این نیز اول الکلام است که آیا «عقل

نظری»، اصل در حرکت است یا «عقل عملی»؟ این دو

مبنای متفاوت است که ما در جای خود به اثبات مبنای مورد نظر خود خواهیم پرداخت.

(س): گرچه عقل عملی اصل در حرکت باشد باز حجیت، از آن عقل نظری است.

(ج): خیر، تفصیل از آن عقل نظری است و حجت، تنها از آن عقل عملی است و نه عقل نظری. چون در عقل نظری بحث از حجة و لا حجة مطرح نمی‌شود. پس حجیت، از آن عقل عملی است و ریشه آن هم به تولی بازگشت دارد.

۶/۴ - تفاوت کارآمدی تعبد با کارآمدی مادی در بحث حجیت

حجة الاسلام حسینیان: حجیت تسلیم، به چه امری بازگشت دارد؟

(ج): اجمال و تفصیل تسلیم به صورتی است که به هماهنگی به مولی بازگشت دارد.

(س): اما خود هماهنگی به چه چیزی بازگشت می‌کند؟

(ج): اجمال و تفصیل آن به عقل نظری بازگشت می‌کند. البته به عقل نظری صرف نیز ختم نمی‌شود بلکه بایست با عقل حسی نیز جلو بیاید.

(س): اما هماهنگی آن به کجا باز می‌گردد؟

(ج): به نفس تسلیم باز می‌گردد و صحت تسلیم به «کمال تسلیم» است و کمال تسلیم هم به «کمال اجتماعی» است. قبلاً یک بار نیز این بحث مطرح شد که اگر شما با معیار طرف مقابل خود به قضیه نگاه کنید

بایست آنرا به یک امر مطلق برسانید و اگر چنین نکردید و با معیار طرف مقابل جلو نیامدید قطعاً کارآمدی عملی خواهد داشت.

حجة الاسلام میرباقری: اگر ملاک، کارآمدی باشد پس زمانی که کارآمدی کفر بیشتر شود باید آنرا حق بدانیم! چون به هر حال ممکن است گفته شود که کارآمدی عینی کفر بیشتر است.

(ج): خیر منظور ما کارآمدی در «تعبد» است.

(س): اما اینکه می‌گوئیم «کارآمدی تعبد صحیح است» به کجا بازگشت می‌کند؟

(ج): اینکه درستی به کجا بازگشت دارد محل تأمل ماست.

(س): ما نیز همین سؤال را می‌کنیم که درستی به کجا باز می‌گردد؟

(ج): «درستی» به «تولی» بازگشت دارد.

(س): درستی تولی به کجا بازگشت می‌کند؟

(ج): درستی تولی به «وحدت و کثرت» آن بازگشت دارد. خوب دقت کنید که درستی تولی به وحدت و کثرت آن است.

(س): پس این تولی که وحدت و کثرت داشت امری درست است.

(ج): اگر توانستید وحدت و کثرت آنرا تمام کنید، در جای خود استفراغ و سع تمام می‌شود. یعنی آنچه شما به عنوان مؤمن و معذّر از آن طرف بیان می‌کنید ما از این سو این مطلب را بیان می‌کنیم.

(س): اما همین که می‌گوئیم «نفس استفرغ وسع

حجت است» به کجا بازگشت دارد؟

(ج): این مثل «نفس تسلیم بودن حجت است»

می‌باشد.

(س): ما نیز همین را می‌گوئیم که اگر مقام عقل

نظری تحلیل می‌کنیم نمی‌توانیم آخر الامر پایگاه آنرا به

عقل نظری باز نگردانیم.

(ج): خیر چنین نیست. آیا آن وحدت و کثرتی

که بتواند کل کثرات را حول وحدت بپوشاند در

کارآمدی در تعبد بهتر است یا آنچه که نتواند چنین کند

و کل کثرات را حول وحدت بپوشاند؟

(س): بله، اما آیا کارآمدتر بودن در تعبد حجت

است؟

(ج): ملاک، کارآمد بودن در تعبد یا ناکارآمد

بودن در آن است. چون قطعاً اگر تعبد، ملاک حجیت

باشد دیگر نمی‌توان ناکارآمدی در تعبد را هم حجت

دانست. شما باید ببینید که موضوع کارآمدی چیست؟

گاهی موضوع تأثیر مادی است که آنرا ما برای کفر

قائلیم و گاهی سخن از کارآمدی در موضوع تعبد

می‌کنیم. آیا در این حال می‌توان گفت آنچه ناکارآمد در

تعبد است آن حجت است؟! آیا ناکارآمدی می‌تواند

اساس پذیرش در هر موضوعی، نسبت به همان

موضوع باشد؟ آیا پذیرش، به کارآمدی نسبت به

موضوع خود باز می‌گردد یا ناکارآمدی نسبت به

موضوعش؟

(س): اما بالاخره تمام مطالبی را که می‌فرمائید

بر اساس وضوح عندالعقل تمام است.

(ج): خیر چنین نیست بلکه به «هماهنگی

عقلی» تمام است و نه وضوح عندالعقل. چون ما عقل

را پایگاه حرکت قرار نمی‌دهیم ولی هماهنگی آنرا حتماً

می‌پذیریم.

حجة الاسلام حسینیان: آیا خود این هماهنگی را

هم عقل می‌پذیرد یا خیر؟

(ج): به اختیار که توسعه حضور است می‌تواند

بپذیرد که در این حال توسعه حضور پیدا می‌کند.

(س): اما اگر عنان هماهنگی را بدست اختیار

بگذاریم کارها می‌شود.

(ج): خیر چنین نیست. علت این است که شما

اختیار را هم به صورت مجرد و مطلق فرض می‌کنید اما

این غیر از آن اختیاری است که ما قایلیم.

حجة الاسلام میرباقری: با این وصف آنچه که

هماهنگ می‌شود حق است.

(ج): توجه کنید که ما گفتیم ابتدائاً تعبد به تولی

در موضوع خودش باز می‌گردد و سپس به وحدت و

کثرت، کارآمدی در وحدت و کثرت ختم می‌شود. به

نظر می‌رسد که شما نیمی از مطلب را از ارتکازات خود

استفاده می‌کنید و سپس از منظر همین ارتکازات از ما

سؤال می‌کنید که این مطلب چگونه شد؟ مثلاً آیا

می‌گوید اختیار به معنای هرج و مرج است حال آنکه

نظام اختیارات، دارای وحدت و کثرت است و وحدت

و کثرتش هم نسبیتی را ایجاد می‌کند که باعث استحکام آن می‌گردد.

حجة الاسلام حسینیان: در آنجا آخر الامر قضیه به تولی ختم می‌شود و در تولی نیز اختیار است.

(ج): باید بفهمائید نظام تولی و ولایت. کسی می‌گفت باید کارها را بدست حضرت عباس (علیه السلام) سپرد چون سپردن امور بدست خداوند چنین و چنان است لذا سپردن امور بدست حضرت عباس (ع) ضروری و مایه دلگرمی است! این همانند اشکالی است که شما می‌کنید به اینکه باید کارها را بدست عقل و منطق سپرد لذا اینکه بگوئیم خداوند ولایت می‌کند به چه معناست؟!

(س): ما هم نمی‌گوئیم که کارها را باید بدست منطق ارسطوئی سپرد بلکه باید جایی باشد که قابل تفاهم با دیگران باشد.

(ج): بالاخره باید جایی باشد که بتوان آنرا پرستید.

(س): حتی خود تسلیم بودن را هم نمی‌توان پرستید. هکذا تولی را هم نمی‌شود پرستید.

(ج): باید شما به مفاهیمی همچون «تعبد»، «ولایت مولی» و «توسعه‌ای» که در وحدت و کثرت پیدا می‌شود توجه کنید. در جای خود هم باید به بررسی کلیه واژه‌های مفاهیم اساسی که به ترتیب عبارتند از

«ارزش و ضد ارزش» و «حق و باطل» و پس از ایندو «درست و نادرست» و «کارآمد و ناکارآمد» پرداخت.

اما آنچه تا اینجا مورد دقت قرار گرفت و نتیجه‌گیری حاصل شد در خصوص بحث وضع و مفاهیم بود که تا اینجا تکلیف آنها به صورت فی الجمله روشن شد. انشاءالله در جلسه آینده به سؤال برادرمان خواهیم پرداخت به اینکه آیا ایمان ما به حقایق در مقام نسبت متزلزل می‌شود؟ آیا اگر من گفتم خداوند را از فهم خودتان تسبیح کنید به این معناست که دیگر ما به خداوند معتقد نیستیم و یا اگر گفتند خداوند را «من ان یوصف» تکبیر کنید بدین معناست که چون خداوند در دایره ذهن من نیامده است پس خداوند نیست و یا اگر گفتیم که خداوند متعال را تهلیل کنید به این معناست که این امر امکان‌پذیر نیست و باید حتماً چیز مشیت پرکنی در اختیار باشد تا قابل تحلیل گردد؟!

حجة الاسلام میرباقری: سؤال اساسی ما این بود که اگر ما «کشف» را به صورت علی الاطلاق انکار کنیم و بجای آن مبنای عمل را - ولو عمل ارادی - قرار دهیم دارای چه تبعاتی خواهد بود؟

(ج): انشاء... بررسی این مطلب در جلسه آینده صورت می‌گیرد.

«و آخر دعوینا ان الحمد لله رب العالمین»

فلسفه اصول

طبقه‌بندی مفاهیم «رابطه بین شناخت و حجت»

استاد: حجة الاسلام والمسلمین حسینی الهاشمی تنظیم از: گروه پژوهشی - کارشناسی اصول فقه دفتر فرهنگستان علوم اسلامی

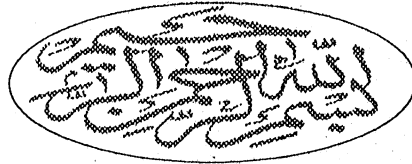
نقد و نقض «ضرورت، اطلاق، کلیت» در ادراکات بر مبنای منطق انتزاعی

فهرست:

- ۱ - «ضروریات در ادراک» شالوده ثابت دستگاه فکری و نفی نسبیت در ادراک (طرح اشکال)..... ۱
- ۱/۱ - غیر قابل انکار بودن ضروریات مذهب در «توصیف، تکلیف و ارزش» یا اصول، فروع و اخلاق..... ۱
- ۱/۲ - نظریات، فرع تفصیلی ضروریات..... ۲
- ۱/۳ - غیر قابل انکار بودن ضروریات اجتماعی شامل امور عرفی و عقلانی..... ۲
- ۱/۴ - «خاقت عالم» و «فطرت انسان» پایگاه ادراکات ثابت بنابر مبنای قوم (تکمیل اشکال)..... ۳
- ۲ - بررسی لوازم نفی مطلق نسبیت در علوم حسی..... ۳
- ۲/۱ - قابلیت تبدیل شدن در مقولات عشر بوسیله قواعد نسبت..... ۴
- ۳ - نفی اطلاق ادراک در دستگاه انتزاعی..... ۷
- ۳/۱ - بیان تمثیلی از جریان نسبیت در ادراکات..... ۷
- ۳/۲ - عقلانی بودن ضرورت نوعیه و جزئی بودن ضرورت شخصیه و تطبیق ایندو به انتزاع عقلانی و ادراک آحاد افراد..... ۸
- ۳/۳ - نفی خاصیت کاشفیت علم با حفظ تعین فردیه و اثبات کاشفیت خصلت مشترک نوعیه..... ۸
- ۳/۴ - خصوصیت شخصیه ادراکات افراد پایگاه جریان نسبیت در ادراکات نه خصلت مشترک نوعیه در وعاء ذهن..... ۹
- ۳/۵ - نفی تعیین در ادراکات بوسیله ارائه جنس و فصل حقیقی..... ۱۰
- ۳/۶ - نقد انحصار ضروریات عقلی بدلیل غیر قابل انکار بودن ضروریات مذهبی و ضروریات عرفی و عقلانی..... ۱۰
- ۳/۷ - عدم قدرت تحلیل منطق صوری از تعین افراد و مفاهیم بدلیل نفی جریان علیت در کل سازی و اثبات جریان علیت در کلی سازی..... ۱۲

- ۳/۸ - بررسی احکام ضروری دستگاه انتزاعی و اثبات ذهنی بودن ضرورت‌های منطقی ۱۳
- ۳/۹ - ضرورت تفکیک سه نکته از یکدیگر عقلانی بودن احکام ضروری تطابق و عدم تطابق آنها با خارج جریان سرایت احکام ذهنی به مخارج .. ۱۵
- ۳/۱۰ - کارآمدی منطق صوری در طبقه‌بندی و اسم‌گذاری و رد دعوی هرگونه ضرورتی توسط آن ۱۸
- ۴ - ضرورت تحول تعاریف (من جمله تعریف ضرورت) بتبع بالا رفتن کارآمدی اجتماعی ۱۸
- ۴/۱ - مقایسه عدد انتزاعی با عدد بهینه برای توجه به تحول در تعاریف به تبع کارآمدی اجتماعی ۲۰

نام جزوه:	فلسفه اصول	تاریخ جلسه:	۷۹/۱۲/۳
اسستاد:	حجة الاسلام والمسلمین حسینی الهاشمی	حروفچینی و صفحه‌آرایی:	خانم رضوانی
پیاده‌کننده:	آقای نیک منش	تاریخ انتشار:	۸۰/۷/۳
عنوان گذار:	حجة الاسلام صدوق	کد بایگانی کامپیوتری:	۰۱۰۹۲۰۹۵
ویراستار:	آقای نیک منش	زمان جلسه:	۷۸ دقیقه
کنترل نهائی:	حجة الاسلام رضائی		



نقد و نقض «ضرورت، اطلاق، کلیت» در ادراکات بر مبنای منطق انتزاعی

اکرم (ص) و ائمه اطهار (ع) بعنوان چهارده معصوم هستند؛ نماز صبح دو رکعت است و.... پس ما اصول و فروع و ضروریات و مسلمانی داریم. اما آیا مفهوم نسبیتی را که شما قائلید تمامی این عرصه‌ها را فرا می‌گیرد تا جایی که هیچ معرفتی باقی نمی‌ماند مگر آنکه تحت این قاعده قرار می‌گیرد؟ به عبارت دیگر مذهب، دارای یک بخش «ضروری» است که همین به تنهایی، عرصه وسیعی را شامل می‌شود. ما دارای ضروریاتی در «اصول» و هم در «فروع» و هم در «اخلاق» هستیم و به تعبیری این ضروریات، در «توصیف، تکلیف و ارزش» وجود دارد.

۱- «ضروریات در ادراک» شالوده ثابت دستگاه فکری و نفی نسبیت در ادراک (طرح اشکال)

حجة الاسلام والمسلمین حسینی: یک سؤال اساسی مطرح است که ما اصولاً به حقایقی در عالم ایمان داریم همچنانکه یک دسته از مفاهیم نیز نسبت به این حقایق وجود دارد.

حجة الاسلام میرباقری: منظور شما از مفاهیم چیست؟ آیا مقصود، مفاهیمی است که در ذهن ماست یا منظور، منابع است؟

۱/۱ - غیر قابل انکار بودن ضروریات مذهب در «توصیف، تکلیف و ارزش» یا اصول، فروع و اخلاق

(ج): ما می‌فهمیم که مثلاً عالم، خدا دارد؛ نبی

۱/۲ - نظریات، فرع تفصیلی ضروریات

اما بخش دیگری هم «نظریات» است که صاحبان تخصص در علوم مذهبی گاهی در جزئیات و گاهی هم در کلیات، دارای تفاوت‌هایی با یکدیگر هستند اما اگر بخواهیم اصل و زیربنا را دریابیم می‌بینیم که چیزی جز «ضروریات» نیست و البته فرع تفصیلی آن هم «نظریات» می‌باشد.

۱/۳ - غیر قابل انکار بودن ضروریات اجتماعی شامل امور عرفی و عقلانی

هکذا در باب امور عرفی نیز همچون امور شرعی، مطلب از همین قرار است. یعنی باز ضروریاتی مانند $۲ \times ۲ = ۴$ در محاسبه وجود دارد و هم نظریاتی. چه اینکه اگر $۲ \times ۲ = ۴$ مختل شود معاملات عمومی نیز دچار اختلال می‌گردد و هر کسی با معیار خود، معامله را مورد محاسبه قرار می‌دهد. چون در هر حال بایست معیار مورد تسالمی وجود داشته باشد که ضرورتاً جامعه بتواند امور خود را بر آن اساس، به یک نظم و نسقی برساند. چراکه هیچکس نمی‌پسندد جامعه دچار هرج و مرج و بی‌قاعدگی در نظام معاش مردم باشد. حال فرقی نمی‌کند که مردم در معاملات و ایقاعات خود باکیل یا وزن یا شمارش عمل کنند. مهم این است که بالاخره بایست در این باب، اموری را مورد تسالم قرار دهند که باصطلاح می‌توان از آنها بعنوان ضروریات اجتماعی در انجام عقود و ایقاعات نام برد.

حال ممکن است گفته شود که $۲ \times ۲ = ۴$ صحیح

نیست و یا زمان هر چیز هم برابر با تغییرات خودش است و فهم من و شما و طرف معامله ما نیز در حال تغییر می‌باشد. اما سؤال اساسی این خواهد بود که پس چگونه می‌توان معامله کرد چون بالاخره هیچ مطلب مورد تسالمی بین طرفین نیست؟! پس عین ضروریات مذهب، ضروریات اجتماعی نیز اموری غیر قابل انکار است و در ضروریات اجتماعی هم حتماً مطالبی مورد تسالم می‌باشد که به آن مطلب مورد تسالم، معاملات صورت می‌گیرد. حال فرقی نمی‌کند که عنوان و هیئت اینها بصورت سگه باشد یا کیلو یا مثلاً نام اوزان آنها متفاوت و بصورت گرم یا قیراط یا جو یا نخود یا موی اسب یا زراع یا فرسنگ باشد. چون گرچه نام این اوزان نیز عوض شود و بصورت دقیقتری در آید در هر حال «تناسباتی» در این خصوص وجود دارد که در واقع همان کم متصل و منفصل است. مسلماً مردم با همین تناسبات زندگی می‌کنند. حال اینها را چه می‌توان کرد؟! هکذا در امور «عقلانی» نیز مطلب از این قرار است و در آنجا نیز ضروریاتی وجود دارد. مثلاً اینکه مدح و ذم برابر باشد یا هر کس مدح و ذم یا شرافت و شرارت را بر اساس معیار خود طی کند حتماً امری مقبول نخواهد بود. پس در عرصه عقل نیز قضیه از این قرار است. در هر حال بایست تکلیف بخش ضروری از ادراک را معین کرد و باید ملاحظه کرد که می‌خواهیم چه کنیم؟

ممکن است کسی اشکال کند که ما خیلی متوجه

اختلاف افراد در سطح ادراک آنهاست که یکی کمتر و یکی بیشتر و یکی غلط و دیگری صحیح می‌فهمد. در هر حال بنابر مسلک قوم، امر نسبیت بایست مطلقاً نفی شود. پس معنا ندارد که بگوئیم ما در حوزه‌ای بنابر مبنای کشف، نسبیت را می‌پذیریم! چراکه بازگرداندن فهم به فطرت، و عدم لحاظ حضور اختیار در کیف فهم، از اول حتماً بصورت مطلق با نسبیت، سازگاری نخواهد داشت.

۲- بررسی لوازم نفی مطلق نسبیت در علوم حسی

(ج): اصولاً یک نوع کارآمدی برای قواعد نسبیت در امور حسی فرض شده است که حرکت یک چیز یا شی در حالی که وابسته به دیگر اشیاء است و بالعکس باعث می‌شود که صنایعی محقق شود و محاسباتی هم صورت پذیرد. بنابراین اصل رد کردن آن بصورت مطلق، خالی از تأمل نیست.

(س): اما باز ایشان نمی‌توانند در عرصه ادراک، چنین سخن بگویند که درک ما از نسبیت عینی، مطلق است.

(ج): و البته تئوری این هم عوض می‌شود.

(س): پس معلوم می‌شود که آن تئوری قبلی غلط بوده است.

(ج): به این معنا که این دارای حوزه بیشتری از کارآمدی، نسبت به آن تئوری است.

(س): ایشان می‌گویند این هم بخاطر این است که آن تئوری در جاهائی اشتباه می‌کرده است که این

بخش نظری نمی‌شویم؛ یعنی عرف (حتماً عرف متخصص حوزوی) نمی‌تواند مدعی شود که اگر چیزی منسوب به دیگران و دیگران منسوب به چیزی باشند و یا چیزی در همه جا حضور داشته و همه جا هم حضور در چیزی داشته باشند ما می‌توانیم بر این امر اشراف پیدا کنیم. هر چند اگر بپذیریم که این سخنان شما هم در جای خود برای عده‌ای و در میدانی خاص به اثبات برسد اما باز بایست بخش «ضروریات» را از آن مستثنی کرد و پذیرفت که این بخش باید شالوده ساختمان باشد. پس شما ناچارید «نسبیت» را قید بزنید و بگوئید سطح نسبیت صرفاً می‌تواند در چندمین رده نظریات مطرح باشد. این صورت اشکال مستشکل بوده که اگر اضافه‌ای بر آن دارید بفرمائید تا اصل اشکال، بخوبی منقح شود.

۱/۴- «خلقت عالم» و «فطرت انسان» پایگاه ادراکات ثابت بنابر مبنای قوم (تکمیل اشکال)

(س): ایشان ثابتات در ادراک را به فطرت عالم و خلقت آن باز می‌گردانند. به این معنا که خداوند متعال، همگی را چنین خلق کرده است که 2×2 را مساوی ۴ بدانند و آلا اگر او خلائق را بگونه‌ای دیگر خلق می‌فرمود که دارای ذهن و ادراک دیگری باشند حتماً می‌توانستیم از نسبیت سخن بگوئیم اما مشترکات بین انسانها که بازگشت به خلقت دارد مبدأ پیدایش مشترکات در ادراک است. طبعاً اگر چنین سخن بگوئیم دیگر پذیرش نسبیت، امری بی‌معنا خواهد بود. و آلا

تئوری جدید اشتباه نمی‌کند و در آنجا که درست می‌فهمیده دارای کارآمدی بوده است.

(ج): و البته آن قسمتی را که درست می‌فهمیده است بگونه‌ای دیگر دارای تحلیل و برنامه‌ریزی است ولی این دیگری بگونه‌ای دیگر دارای تحلیل است و این هم از قبیل «احکام من جهة» است.

(س): ایشان می‌گویند که آن قبلی از جهتی برنامه‌ریزی می‌کرده است که در جای خود درست است.

(ج): پس هر دو درست است.

(س): بله. حالا بفرمائید که این چه اشکال دارد؟

(ج): البته بایست بین درک از حقیقت شیء بصورت «مطلق» با درک اضافی یا «من جهة» و بالاخره با درک «نسبیت» فرق گذاشت. آیا دیگر اشکال بر این مطلب ندارید؟

(س): در هر حال بنابر مبنای کشف نمی‌توان بحث نسبیت را قابل تفسیر دانست.

(ج): و اگر هم وجود و کارآئی آن اثبات گردد باز بنابر آن دستگاه، بعنوان یک سؤال کماکان مطرح خواهد بود.

(س): بله و طبیعی است که اگر بنابر مبنای جدیدی هم وارد شویم فقط بایست این نقض را پاسخ دهیم که اگر ما واقعاً قائل به نسبیت هستیم آیا ممکن است به جایی برسیم که العیاذ بالله خداوند را انکار کنیم چرا که بالاخره همه چیز نسبی است؟! اصولاً نقض

آقایان هم از همین بدیهیات این چنینی شروع می‌شود. ۲/۱ - قابلیت تبدیل شدن در مقولات عشر بوسیله قواعد

نسبیت

(ج): خیر ما هم می‌گوئیم مقولات متعدد، قابل تبدیل به یکدیگرند. اصولاً امروزه این مسئله، از قبیل بدیهیات شمرده می‌شود که مثلاً مقوله نور، قابل تبدیل به مقوله صوت است و هر دو هم قابل تبدیل به مقوله حرکت مکانیکی خارجی بوده و هر سه، قابل تبدیل به مقوله دما می‌باشند. پس مقولات عشر بوسیله نسبیت، قابلیت تبدیل پیدا کرده‌اند. بنابراین هرچند که این واقعیت در عرصه‌ها و ساختهای وجود دارد اما سؤال این است که آیا این ساختها ربطی به ساختهای ضروری هم دارد یا خیر؟

(س): یعنی آیا در آن ساختها هم کشف، امری نسبی است؟

(ج): همین که ما می‌فهمیم این صوت - و نه رنگ - است و می‌توان آنرا به رنگ یا نور یا حرکت مکانیکی تبدیل کرد و یا آنرا از این طرف دنیا به مرجع تبدیل نمود و سپس به آن سوی دنیا بفرستیم تا در آنجا به صورت تبدیل گردد همگی از سؤالاتی جدی است. هکذا زمانی که علوم را مندرک در هم کرده و یک کتابخانه را به یک کلمه تبدیل می‌کنیم.

(س): اما ایشان پاسخ می‌دهند که ما همگی اینها را بر اساس مسلک خود تحلیل کرده و می‌دانیم که چرا چنین می‌شوند.

(ج): آیا بنابر مسلک ایشان اصلاً مقولات، قابلیت تبدیل دارند یا خیر؟

(س): تبدیل به چه معناست؟ اگر بنابر معنای ایشان بمعنای آمد و رفت صورت قبلی و فعلی است حتماً تبدیل نیز در این دستگاه معنا دارد.

(ج): ما همین الآن در حال صحبت کردن هستیم که در نوار ضبط می شود وقتی که یک ساعت دیگر آنرا روشن می کنم همه می گویند «سید منیرالدین» در حال حرف زدن بوده است.

(س): اما آنها می گویند که اینجا تبدیلی صورت نگرفته است بلکه صرفاً معدّات است. یعنی این امر منشأ پدیده ای شده است که علت معدّ می باشد و آنها منشأ پیدایش امر دیگری است که باز علت معدّه محسوب می شود. لذا معنا ندارد که بگوئیم این صوت، تبدیل به آن صوت شده است.

(ج): این صوت، به یک حرکت مغناطیسی تبدیل شده است.

(س): و سپس به صوت تبدیل شده است. اما آنها می گویند اصلاً تبدیل شدن به چه معناست؟ چرا که تبدیل به حرکت مغناطیسی صورت نمی گیرد.

(ج): و در جواب می گویند که اصوات مختلف، دارای شدت ضعف متفاوت بایکدیگر است. چه اینکه حدود تعینی صوت من چیست که شما می توانید حدود تعینی دوم را شبیه به آن ببینید؟

(س): و آنها می گویند که آن، علت اعدادی برای

پیدایش صوت مغناطیسی است و این هم علت اعدادی است برای پیدایش صوت جدید.

(ج): این اشکالی ندارد لکن چنین خلقتی که در حال انجام است از قبیل «النار حارة» نیست بلکه از نوع دیگری است. و بالاتر از اینها هم نقطه بهینه کردن است که هم، آن کسی که باصطلاح عقلش می رسد و توانسته است دستگاه ریاضی و نرم افزار آن را پدید بیاورد در این مطلب که مثلاً بهترین نقطه شهر برای احداث بیمارستان کجاست، دچار سردرگمی می شود و نمی تواند جوابی برای این سؤال بیاید گرچه بخواهد برای پیدا کردن این جواب، سالها زحمت بکشد، و هم، آن کسی که شاخصه ها را به ماشین عرضه کرده است نمی داند جواب این سؤال چیست. اما زمانی که ماشین، داده ها و اطلاعات را در درون خود چرخش می دهد جواب می دهد که فلان نقطه، بهترین است و از قضا نیز چنین می شود!

اصولاً این نقطه بهینه و اُپتیمم است که در بیماری نیز بکار گرفته شده و معالجه را سامان می دهد. هکذا توسط آن می توان هواپیمای دشمن را در هوا منهدم کرد. حال آنکه خود تئورسین جنگ نمی تواند هنگام حمله هواپیمای دشمن، به محاسبه سریع پردازد تا بداند کدام نقطه در آسمان بایست مورد اصابت موشک قرار گیرد تا هواپیمای مهاجم منهدم گردد. اما کامپیوتر در آن واحد محاسبه کرده و حتی بدون فرمان او، شلیک می کند و آنرا منهدم می نماید. در

هر صورت نظیر این مطالب بسیار است که فعلاً وارد آن مباحث نمی‌شویم. چون الآن بحث ما در خصوص «ضروریات» و «نظریات» است. حتی بنا بر فرض اینکه نسبیت، امری است که در علوم حسی تجربی دارای جایگاه خاصی است اما این مهم اولاً چه ربطی به نظریات «عقلی، عرفی و عقلانی» دارد؟ آیا چنین نیست که شما مطالب را با هم خلط می‌کنید؟! ثانیاً بدتر از این حالت بایست بگوئید اساساً چه ربطی می‌توان در این خصوص جستجو کرد که آنرا به عرصه ضروریات می‌کشانید؛ حال چه اینها مسلمّات عرفی باشد که منشأ هرج و مرج می‌گردد و چه مسلمّات عقلی، عقلانی و نهایتاً مسلمّات مذهب؟! این صورت مسئله نسبت به اصل اشکال است. حال اگر اشکال دیگری که سبب تقویت این اشکال می‌گردد سراغ دارید بفرمائید و آنگاه به بررسی جواب آن خواهیم پرداخت.

(س): اشکال ندارد که ما قائل به این امر شویم اما بایست بعداً یک «پایگاه ثابت» برای آن تعریف کنیم و آنگاه بایست بگونه‌ای برخورد شود که خصوصاً در «ایمان و کفر» نتوانیم پایگاهی معرفی کرده و آنرا امری نسبی بدانیم تا جایی که مجبور شویم بگوئیم ممکن است تولّی به خداوند متعال سبب شود که کسی هم منکر معاد گردد! چون وقتی اطلاقی در کار نباشد و نسبیت در فهم قرآن را هم قائل شویم طبعاً تمامی آیات قرآن را واژگونه می‌فهمیم. اصولاً نقض آقایان نیز همین

است که ابتدائاً بدیهیات (یا در اینجا، ضروریات) را می‌آورند و می‌گویند پس اگر امر، نسبی شد لذا روزی هم می‌توان العیاذ بالله مدعی شد که خداوند دوتاست! یعنی از همین قرآن می‌توان حجت را تمام کرد که خداوند دوتاست یا معاد جسمانی بی‌معناست!

نکته مهم این است که ما بالاخره یک جا را مطلق می‌کنیم و آنها نیز روی همین نکته دست می‌گذارند و می‌گویند پس این نیز نبایست مطلق باشد. مثلاً ما آخرالامر از «جهت ثابت» سخن می‌گوئیم و آنها اعتراض می‌کنند آیا این جهت، امری مطلق است؟ اگر بگوئیم نسبی است بلافاصله می‌گویند پس ممکن است جهت نیز عوض شود! اصولاً اینکه کسی به خداوند متعال، ایمان و تولّی داشته باشد اما در عین حال بفهمد که معادی در کار نیست؛ امری است که در نزد قوم مورد پذیرش نمی‌باشد. چون آنها می‌گویند آیا خود این فهم هم امری نسبی است؟! یعنی آنچه را که آخرالامر روی آن دست می‌گذارند این است که هر جا را ما بخواهیم پایه‌ای برای بحث خودمان قرار داده و از آنجا شروع کنیم مورد تردید قرار می‌دهند که آیا شما برای این امر، اطلاق قائل هستید یا خیر؟ اگر برای آن، اطلاق قائل شدیم می‌گویند پس ممکن است کسی دیگر آنرا بگونه‌ای دیگر بفهمد در عین آنکه آن هم حق باشد!

البته من متوجه روش کار حضرت تعالی هستم که شما ابتدائاً مسئله را از صدق و کذب، وارد مسئله

حقانیت می‌کنید و حقانیت را هم به تولی باز می‌گردانید.

حجة الاسلام پیروزمند: و سپس می‌گویند فاعل، واحد است و قرار است که همین فاعل هم تعیین داشته باشد.

حجة الاسلام میرباقری: خبراً ابتدائاً بایست دید. اگر فاعل، واحد باشد تولی ما چکاره است؟ چرا که بالاخره اختیار ما صفر نیست. اصلاً ممکن است از آنجائی که اختیار شروع می‌شود واقعاً در آن، تناقض پیدا شود. لذا آنها سؤال می‌کنند همین که می‌گویند «فاعل، واحد است» آیا امری مطلق است؟

۳- نفی اطلاق ادراک در دستگاه انتزاعی

۳/۱- بیان تمثیلی از جریان نسبیت در ادراکات

(ج): ابتدائاً بایست ببینیم آیا بنابر مبنای قوم، این مطلب اصلاً مطلق است یا خیر؟ و سپس ببینیم این طرف قضیه، واقعیت چگونه است؟ گاهی یک عارف به فرزند خود نصیحت می‌کند و می‌گوید این پارچ آب، ظرفیت ۷-۶ لیوان آب را دارد ولی این لوله آب را خداوند می‌داند که ظرفیت چند لیوان آب را داراست؛ چه رسد به همه آبهای روی کره زمین. حال بدان که خداوند، منبع همه آبهاست همچنانکه تو قائل هستی که این ساعت هم دارای یک منبع تولید و یک کارخانه است ولی باز منبع همه ساعتها هم خداوند است.

اصولاً درک یک عارف از «منتهی رغبتنا» و کلاً این قبیل مسائل چیست؟ آیا اینها را می‌توان درک از

خداوند دانست؟ اگر دین و ادای دین عارف را هم از طرف خداوند بدانیم مطلب چگونه است در حالی که او مدیون به «عدل» است اما ادای دین خود را به «فضل» صورت می‌دهد. چون او دچار حواس پرتی شده و به سبب، توجه کرده است لذا مدیون شده است آنهم مدیون به «مهر» و پیدا است که پس از التفات تنها بایست به مهر هم، ادای دین کند، توجه کنید که منظور ما همین دیون ظاهری است.

(س): آیا فقط.... است؟ چون گاهی ائمه اطهار (ع) هم مدیون می‌شدند لذا نمی‌توان دین را عدل دانست.

(ج): آیا دین اهل بیت (ع) هم مانند دین من و شماست؟ بگذاریم. اما فرزند عارف به پذیرش می‌گوید که اصلاً این حرفها به چه معناست؟! چرا که باید کار کرد و ذره ذره جمع کرد و این چنین هم خرج کرد لذا این چه سخنانی است که شما بر زبان می‌رانید؟! عارف هم در جواب می‌گوید اگر اراده خداوند بر این تعلق گیرد که برای تو خرج جدیدی بترشد کافی است که یک تصادف کنی که خواهی دید این بستنهائی از تمامی آن خرجها بالاتر می‌باشد. در این حال تو می‌گویی من بد شانس آوردم و حال آنکه باید بدانی که تو نمی‌توانی بگونه‌ای رفتار کنی که قادر شوی خداوند را بر کار خود مهیمن نسازی. مگر نخوانده‌ای که، «یمحق الله الربا و یری الصدقات»؟ حال آنکه بنابر محاسبات $2 \times 2 = 4$ ، باید گفت: «یری الربا و یمحق

الصدقة! این همان محاسبه ضروری عرفی است. محاسبه عرفی کارشناسی قادر است متغیرهای زراعت را شناسائی کرده و در محصول، به تغییرات ژنتیک بپردازد.

حال شما یک ادراک «عارف» و یک ادراک «عامی» را از اسباب، در کنار هم قرار دهید. مثلاً این دو ادراک، مربوط به مناجات باشد که با حفظ مراتب، آنها را می‌خواهید کنار یکدیگر قرار دهید. آیا واقعاً این ضروریات و مشترکاتی را که شما قائل هستید صورثاً مشترک هستند همچون «در نوشتن، شیر باشد مثل شیر» یا اینکه معنا یا محکی آن در نزد ایشان مشترک است؟ این ضرورت، کدامیک از این حالات است؟ خداوند متعال از..... را قبول می‌کند. «انما يحاسب الناس على قدر عقولهم» از همین کلمه شریف، ادراکات مختلفی بنظر می‌رسد. پس چه باید کرد؟

۳/۲ - عقلانی بودن ضرورت نوعیه و جزئی بودن ضرورت شخصیه و تطبیق ایندو به انتزاع عقلانی و ادراک آحاد افراد

آیا این ضرورت ادعا شده، ضرورت با حفظ تعین نسبت به افراد است یا ضرورت نسبت به نوع - منهای تعین - می‌باشد؟ دقت کنید که اینجا اول استدلال است. شما بخوبی می‌دانید که ضرورت «نوعیه»، اصولاً وجود ندارد بلکه مفهومی است که حضرت‌تعالی آنرا به تحلیل عقلی درست کرده‌اید. و اما ضرورت «شخصیه» هم که تطابق ندارد.

(س): آیا منظور از ضرورت نوعیه، ضرورت بر نوع افراد است؟

(ج): اصولاً ضرورت در شخص - که حضرت‌تعالی و آقازاده ۵ ساله شما دارای دو ادراک مختلف هستید - مانند تعین تمامی خصوصیاتش، متعین می‌باشد و ادراک دو نفر هم که با یکدیگر تطابق ندارد. بله شما می‌گوئید من و فرزندم، هر یک دو چشم داریم اما من می‌گویم لکن با دو نوع التفات، به عالم می‌نگرید لذا چشم شما چیزهایی را می‌بیند که او نمی‌بیند. هکذا چشم شما از چیزهایی باکی یا مسرور می‌شود که چشم آقا زاده شما از آنها متأثر نمی‌شود. در اینجا مناسب است که به ذکر چند مثال بپردازم اما بفرمائید که ما چه چیزی را داریم موضوع بحث قرار می‌دهیم؟

(س): اینکه در هر حال ما «ضرورت برابر» نداریم و البته این مطلب قبلاً در بحث «معرفت شناسی» گذشت که بنابر مسلک خودمان، ضرورت برابر وجود ندارد.

۳/۳ - نفی خاصیت کاشفیت علم با حفظ تعین فردیه و اثبات کاشفیت خصلت مشترک نوعیه

(ج): اما ما داریم از مسلک قوم سؤال می‌کنیم. اصولاً آنچه که برابر است آیا همان مفهوم مشترکی است که به تحلیل عقلی درست کرده‌اید یا مفهوم آحاد افراد است؟ آیا حکمی را که می‌دهید برای همان مفهوم مشترک خود ساخته شماست یا برای مفهوم آحاد افراد است؟ بله روی مسلک ما چنین نیست اما کشفی را که

مدعی می شوید آیا کشف خصلت مشترک - یعنی نوع - است یا کشفی است که با حفظ تعین فردیه ملاحظه می گردد؟

۳/۴ - خصوصیت شخصیه ادراکات افراد پایگاه جریان نسبیت در ادراکات نه خصلت مشترک نوعیه در وعاء ذهن

اصلاً این چه نوع زیر سؤال بردن مطلب است؟! اگر من از ابتداء که دنیا آمده ام تا زمانی که می خواهم از دنیا بروم قطع داشته باشم حتی یک تکبیر هم مثل علی ابن ابیطالب (ع) نخواهم گفت گرچه در عرفان و فقه و مجاهده و صبر تکه تکه شوم قطعاً چنین نخواهد بود. چرا که ثبات عالم، به تکبیر این بزرگوار است لذا این امر چه ربطی به تکبیر من دارد؟! اصلاً تکبیر او در تمامی تکبیرها حضور دارد. او محور و حاکم بر نسبیت اختیاریهاست. اینها مطالبی است که بعداً مورد دقت قرار می گیرد و فعلاً کاری به آنها نداریم. تنها می خواهیم بگوئیم شما حتی نمی توانید ادراکات عرفانی خود را هم به یک دسته منتقل کنید و آلا اگر بخواهید آنها را منتقل کنید دیوانه می شوید، مثلاً شما بخواهید به یک کودک سه ساله فشار بیاورید و از «توحید» با او سخن بگوئید خواهید دید که او نمی تواند این مطالب را اسقواء کند. آیا می توان انتظار داشت که با فشار و عقاب، او را چند ساعته، موحّد کنید؟! گرچه او پانزده ساله هم شود باز نمی توانید به او بفهمانید که بایست حالت تو در «لا حول و لا قوة الا بالله العلی العظيم» چنین و چنان باشد

که مثلاً هیچ گردشی از دست و چشم و اعضاء و جوارح من و تو صورت نمی گیرد مگر آنکه حول و قوة الهی در آن است. البته ممکن است ابتدائاً از «برق» و امثال آن، برای او امثله ای نیز بیاورید اما بعداً می بینید که باز مطالب شما منتقل نشده است و تنها او دچار تحوّل و آزار بیشتری می شود.

در بیان امر «نسبی بودن» کافی است که به برخی از روایاتی اشاره شود که می فرمایند اگر با گفتن ایمان ۱۰ درجه به صاحب ایمان ۹ درجه، ایمان او بشکند گناه آن بر عهده صاحب ایمان ۱۰ درجه است. حال آیا اصلاً ما می توانیم معنای دقیق اینگونه احادیث را تا آخر عمر هم متوجه شویم؟! مثلاً وجود مبارک امام حسن مجتبی (ع) می فرمایند: «ما حجت خداوند بر شما هستیم و فاطمه حجت خداوند بر ماست». سپس زمانی که می خواهند خودشان را توصیف کنند می گویند: «علم ما کان و ما یکون در نزد ماست». حال شما بفمائید که حضرت فاطمه (س) که هستند که حجت خداوند بر ایشان می باشند؟ بله ما تا بحال درکی از «حجت» داریم این بوده است که مثلاً در قیاس شکل اول، بایست کلیت و موجه بودن کبری و نیز اندراج حد اصغر در آن، امری تمام باشد. حال فرض می کنیم که کسی با زور و ضرب، متوجه شود که این حجت است و ما هم این را بپذیریم اما دیگر «و فاطمة حجة الله علينا» به چه معناست؟! اصلاً چه معنا دارد که امام معصوم از خطا که اداره عالم بدست اوست و

- خدمتگزارش هم ملکه مقرب عرش است بفرمائید که «و فاطمة حجة الله علينا؟ بگذریم از این مطلب که احادیث مشابه، بسیار است و ممکن است اینها برای دسته‌ای از افراد، ایجاد مشکل کنند و برای دسته‌ای دیگر بگونه‌ای باشد که از شدت لذت، آنها را به ابتهاج وا دارد. اگر کسی مولائی مانند علی ابن ابیطالب (ع) داشته باشد خیلی دلگرم خواهد شد.
- بنابراین معرفت، یا با خصوصیات شخصیۀ تعین آن در فرد، قابل ملاحظه است آنهم در ازمنه مختلف و حالات متفاوت؛ یا اینکه می‌فرمائید خصلت مشترک نوعیه‌ای که به تحلیل عقلی ایجاد می‌شود منظور است. حال بفرمائید که کدامیک از آنها ضرورت است؟ و وعاء آن خصلت مشترک که به تحلیل عقلی ایجاد کرده‌اید در کجاست؟ بله شما الغاء خصوصیت کرده‌اید که این امر در مورد مفاهیمی همچون وزن و حجم و امتداد و تعدد و... که قابل جرح و تعدیل هستند بلاشکال است. در این حال می‌توان یک ساختمان عقلی ایجاد کرد و احکامی عقلی هم بر آن بار نمود. و اگر سوال شود که «وعاء آن کجاست؟» بلافاصله می‌توان گفت ذهن ریاضی دان؛ چرا که بایست تناسبات و کارآمدی داشته باشد تا بتواند نظمی به رفتار مردم بدهد و ابزار نظم و انتظام اجتماعی بشود. اما در اینجا که شما به ابزار نظم و انتظام اجتماعی و ساختمان عقلی نیازمند نیستید. بلکه می‌گوئید ضروریات، حقیق است و کلاً از حقایق ضروری و نظری سخن می‌گوئید.
- لذا دیگر مجال برای طرح بحث انتزاع عقلی نخواهد بود.
- ۳/۵ - نفی تعین در ادراکات بوسیله ارائه جنس و فصل حقیقی
- البته در خصوص بحث انتزاع عقلی، با مشکل دیگری نیز برخورد داریم که می‌گوئید اگر قرار باشد جنس و فصل حقیقی ولو در کلیات (که قرار است ساختمان عقلی ساخته شود) تعینی را بدهد باز قابل دسترسی نخواهد بود.
- (س): این مباحث را ما نیز می‌پذیریم و قبلاً در بحث «معرفت‌شناسی» نیز به آنها پرداخته‌ایم که برابری مطلق بی‌معناست. لذا نقض بر آنها روشن است که سخن از «مشترکات» می‌کنند. چون بلافاصله سؤال می‌شود که این مشترکات چیست؟
- ۳/۶ - نقد انحصار ضروریات عقلی بدلیل غیر قابل انکار بودن ضروریات مذهبی و ضروریات عرفی و عقلانی
- (ج): پس اصلاً بنابر مبنای قوم «ضرورتی» نداریم؟!
- (س): این نقد بر آنها وارد است چرا که اصولاً «برابری» بی‌معناست.
- (ج): اما بایست مشخص شود که ایشان، قائل به ضروریات نیستند.
- (س): ایشان به این امر قائل هستند اما نمی‌توانند آنرا تحلیل کنند. مثلاً اگر از تعین سخن گفته شود بلافاصله می‌گویند تعین یعنی چه در حالی که هر

دو طرف، برابر می فهمند که $4 = 2 \times 2$ العیاذ بالله ما و معصوم (ع) هم یکسان این معنا را درک می کنیم! حرف ایشان همین است حال آنکه معصوم (ع) اموری را درک می کند که ما از درک آنها عاجزیم و میزان علم معصوم (ع) هم با ما قابل مقایسه نیست اما قرار نیست که $4 = 2 \times 2$ را هم یکسان متوجه شویم. آیا درک یک ریاضیدان از $4 = 2 \times 2$ مانند درک یک کودک است در حالی که او می تواند یک معادله پیچیده چند مجهولی را حل کند و این حتی معنی آنرا هم نمی فهمند! آنها می گویند اما این ربطی به آنجا که می فهمم ندارد چرا که در هر حال $4 = 2 \times 2$ ، یک درک برابر علی الاطلاق با تعینات شخصی آن است.

پس آن اشکال قبلی حضرتعالی که این سخن را تمام نمی دانستید مورد قبول ماست. یعنی آن سخن نمی تواند نظر تحلیل نظری را به اثبات برساند و آلا آقایان به برابری در ادراک معتقدند و اختلاف ادراکات را به کمیت باز می گردانند و نه کیفیت که امری برابر است.

(ج): و حالا می گویند الله اکبر!

(س): العیاذ بالله آنها می گویند که الله اکبر،

دارای چند چیز است:

۱ - حالات روحی که همان درک حضوری است و این درک هم متفاوت است.

۲ - علم حصولی که همان معنی «خداوند بزرگتر است» بگونه ای برابر، مورد فهم همگان قرار می گیرد.

(ج): آیا واقعاً یکی است!

(س): ما نبایست با «عرفان» به آنها حمله کنیم! بله آقایان می گویند یکی است! هرچند که این سخن، اشتباه است و من نیز این را می پذیرم که ایشان نمی توانند تحلیل کنند ولی واقعاً اگر حضرت امیر (ع) از $4 = 2 \times 2$ سخن می فرمایند غیر از آن مفهومی است که ما از دو دوتا چهارتا درک می کنیم.

(ج): حال بهتر است که به بحث دیگری غیر از $4 = 2 \times 2$ پردازیم.

(س): بهتر است که پیرامون معصوم (ع) بحث نکنیم که آقایان هم از جوابگوئی به آن به وحشت بیفتند.

(ج): اشکال ندارد اما در مورد نصیحت عارف به فرزندش چه می فرمایند؟

(س): آنها می گویند که هر دو مفهوم «هستی» را به یک گونه می فهمند. بله مفاهیمی که اصلاً در ذهن مخاطب پیدا نمی شود امری جداست و آلا آنچه را که پیدا می شود بصورت برابر می فهمند.

(ج): اما آن مفهومی که درباره این کلمه، در ذهن مخاطب پیدا نمی شود چگونه است؟

(س): اصلاً آنرا نمی فهمد نه اینکه آنرا برابر می فهمد و یا قبل از آن بگونه ای دیگر می فهمد. یعنی اگر قرار باشد بفهمد قطعاً برابر می فهمد.

(ج): و اگر ما گفتیم در ضروریات، بسیاری از افراد نمی فهمند چه می گویند؟

(س): خیر چنین نیست چرا که در این حال، آن را دیگر نمی توان ضروری نامید. چون در نزد ایشان ضروری، آن است که همه آنرا از کیف فهم، براحتی می فهمند.

(ج): مثلاً «لا حول و لا قوة الا بالله العلی العظیم» چگونه است؟

(س): آنها می گویند این از ضروریات نیست و بایست آنرا با برهان اقامه کرد که اصلاً «لا حول و...» به چه معناست؟

(ج): اما «لا اله الا الله» چگونه است؟

(س): آنها می گویند این هم چنین نیست چرا که مثلاً «اسفار» را نوشته اند تا تازه اثبات کنند که خداوند یکی است؛ حال آیا شما می فرمائید این از بدیهیات است؟!

(ج): پس بدیهی در مذهب، در «لا اله الا الله» وجود ندارد!

(س): اما بدیهی در مذهب، غیر از بدیهی در نزد عقل است. بله بدیهی در مذهب، یک سخن است ولی خود مذهب، تنها با عقل اثبات می شود. یعنی اگر کسی ادعای مسلمانی کند و در عین حال «لا اله الا الله» را هم نپذیرد قطعاً خلاف ضرورت سخن گفته است. اما این ضرورت، دیگر به معنای بداهت عقل نیست بلکه بایست برهانی شود. آقایان این را تصریح می کنند و هیچ ابائی هم از آن ندارند. لذا می گویند اصل توحید و اصلاً اصل وجود خداوند هم نیازمند برهان است. بله

آنچه را که انسان بالضرورة می فهمد این است که «عالم، عالم ماده است» یا اینکه «هستی وجود دارد» و... اما دیگر وجود واجب الوجود و... اموری است که نیازمند برهان است.

۳/۷ - عدم قدرت تحلیل منطق صوری از تعیین افراد و مفاهیم بدلیل نفی جریان علیت در کلسازی و اثبات جریان علیت در کلی سازی

(ج): حال بنابر همین مبنا اگر این امر به برهان «اصالت ماهیت»، برهانی شد قطعاً با برهان «اصالت وجود» هم متفاوت خواهد بود آنهم در دو تاریخ.

(س): یکی از آنها صحیح است و دیگری خیر. (ج): اشکالی ندارد که فهم از خداشناسی، همراه با اثبات غلط باشد.

(س): بله عده ای صرفاً در فهم های خود به غلط رفته اند.

(ج): اشکالی ندارد که فهم های ایشان از خداشناسی غلط باشد نزد کسی که قائل به «اصالت وجود» می باشد. اما اگر گفته شود چه کسانی میان ایشان هستند مثلاً می گویند صدوق و...

(س): خیر آنها می گویند منظور از اینکه فهم های ایشان از خداشناسی غلط است این است که جاهائی از آنرا درست فهمیده اند و جاهائی را نفهمیده اند.

حجة الاسلام پیروزمند: بنظر می رسد که حضرتعالی یاز آن دو قسمت ضروری و نظری بحث را با یکدیگر ترکیب می فرمائید!

(ج): آیا شما «لا اله الا الله» را ضروری می دانید یا خیر؟

(س): چون اصالت وجود، بگونه ای می گوید «خدا هست» و اصالت ماهیت هم بگونه ای دیگر.

(ج): شما بایست یا ضرورت را روی تعین افراد بیاورید یا روی تعین مفاهیم. در صورت اول، قطعاً به تعداد افراد، متعدد می گردد.

حجة الاسلام میرباقری: اما ایشان این نکته را در معرفت شناسی خود نمی پذیرند که این امر، متعدد می گردد. بله اینکه ایشان نمی توانند آنرا تحلیل کنند امری مقبول است چون بحث این است که اصلاً ایشان، تشخیص را چگونه معنا می کنند؟ ایشان در جای دیگر نیز می گویند که افراد «سفیدی» در سفید بودن، برابر هستند و اختلافشان در جهات دیگر است. معنای این کلام این است که ایشان «کلی و فرد» را بگونه ای خاص تعریف می کنند و کلی را در تعینات خود، برابر می دانند. اما حضرت تعالی می فرماید که درک این شخص با آن شخص برابر نیست ولی آنها می گویند خیر یکسان است.

(ج): آیا شما اشکال ما را برایشان وارد می دانید؟

(س): بله اشکال وارد است و آنها بر اساس مباحثی که قبلاً در معرفت شناسی گذشت نمی توانند تحلیل کنند چراکه تشخیص، قابل تعریف نیست آنها بر اساس الغای کلیات با یکدیگر، چه اینکه یا واقعاً تقوم

به یکدیگر پیدا می کنند که در این صورت سفیدی قند، غیر از سفیدی گچ خواهد بود چرا که سفیدی قند، منقوم به دیگر اوصافش می باشد. یا واقعاً تقوم ندارند که دیگر نمی توان به آن، سفیدی قند گفت. چرا که بالاخره سفیدی در همه جا، سفیدی است لذا اینکه «قند سفید است» چه معنایی می تواند داشته باشد؟! یعنی سفیدی سفیدی است و هیچگاه هم با چیزی ترکیب نمی شود.

حجة الاسلام پیروزمند: بنابراین علی المبنی، نقضی بر قوم وارد نیست. ما یک درک مشترک از مخلوقیت داریم گرچه ممکن است اختلافاتی نیز وجود داشته باشد. در هر حال مخلوق، چیزی است که کس دیگری آنرا آفریده است. یعنی وجود هر کسی، تابعی از اراده دیگری است و این را همه می پذیرند. ۳/۸ - بررسی احکام ضروری دستگاه انتزاعی و اثبات ذهنی بودن ضرورت های منطقی

(ج): من مجدداً سؤال خود را تکرار می کنم که آیا... مفهوم حضرت تعالی با خصوصیاتش، متعین است یا بدون خصوصیات آن؟

(س): در این خصوصیت، همه افراد مشترکند. (ج): اینکه می گوئید در این خصوصیت مشترکند مثل همان «سفیدی» است که قبلاً مثال زدیم. زمانی که شما از «در» سخن می گوئید در واقع می خواهید آنرا بصورت جدا و مشترک به تحلیل عقلی ملاحظه کنید.

حجة الاسلام میرباقری: اما بنابر مسلک قوم
بایست به همین شکل نگاه کرد.

(ج): شما در حال «کلی سازی» هستید. عرض
من این است که آنچه در خارج است «فرد با تعین»
است.

(س): «فرد» نیز عین «کلی» است و در هر حال
اصل مبنای آنها غلط است.

حجة الاسلام پیروزمند: شما می خواهید
ضروری را با غیر ضروری و با یکدیگر ملاحظه کنید.

(ج): خیر! زمانی که از ضروری سخن می گوئید
بایست بدانید که ضروری عندالفرد، تنها متعین به
خصوصیاتش است و آنگاه اگر صفت مشترکی مانند
«سفیدی» را برای «فرد» جدا می کنید این دیگر کار
شماست نه کار عقل. یعنی شما «ماهه الاشتراکی»
می گیرید که این یک کار تحلیل عقلی است و حکم شما
در خصوص همان چیزی است که خود ساخته اید. با
این وصف این امر، چه ربطی به افراد دارد؟!

حجة الاسلام میرباقری: هر چند می پذیریم که
تحلیل ایشان غلط است اما نمی توانیم روی مسلک
ایشان، بر آنها نقضی وارد کنیم! چون مسلک آنها این
است که «کلی» عین «فرد» است و حضرتعالی اشکال
می فرمائید که این غلط است! آنها می گویند که ما
کلی گیری می کنیم اما در خارج، کلی گیری، عین فرد
است لذا «سفیدی»، تطابق صد درصد به سفیدی «قند»
و «گچ» دارد آنهم به نحو برابر. البته ما نیز می پذیریم که

مبنای ایشان باطل است و تنها بر اساس مسلک اصالت
ماهیت، صحیح است.

(ج): اما من می خواهم بطلان این مبنا را از جهت
دیگری مورد دقت قرار دهم به اینکه شما این کار را به
تحلیل عقلی انجام می دهید که کلی گیری کرده و
می گوئید در هر جا ناظر به مصداق است.

(س): آنها نیز می گویند که دستگاه
معرفت شناسی هر کس چنین است اما ما در
معرفت شناسی خود بر این باوریم که اینها برابرند.

(ج): شما دارید الغای خصوصیت شخصیّه
کرده و ماهه الاشتراک می گیرید. این کاری به تحلیل
عقلی است که در واقع با آن، موجود و مفهومی درست
می شود که شما ادعا می کنید بر همه چیز صدق می کند.
هكذا احکامی را که در آن خصوص می گوئید چه
درست و چه غلط باشد در هر حال احکام (دیگری)
است. اما این غیر از خود افراد است. هر چند اینکه
«الآن مطابق با آن افرادند یا خیر؟» بحث دیگری است.
مثلاً یک کارخانه، چند استکان مشابه با یکدیگر را
تولید می کند که دارای یک برابری فی نفسه در بین
خودشان هستند. اما یک برابری را هم من تولید می کنم
و بعد حکم می دهم که این بر همه آنها صادق است. اما
در هر حال مصنوع من، غیر از خود آنهاست.

(س): پس دو اشکال قابل طرح است: اولین
اشکال در باب وجود ذهنی این است که آیا اصلاً این
وجود می تواند با خارج ارتباط داشته باشد؟

(ج): اصلاً ما مدعی می‌شویم که این ارتباط، ممکن است.

(س): اشکال حضرتعالی این است که خیر این مصنوع شماست لذا نمی‌تواند چنین کند.

(ج): زمانی که من از ضروریات دین و عرف و عقلاء و... به تحلیل سخن می‌گویم که دیگر ربطی به عموم ندارد.

حجة الاسلام پیروزمند: چون اینها در عموم، به نحو برابر وجود دارد.

(ج): این مدعی شما در حکم‌تان است آنهم نسبت به این کاری که می‌کنید. پس این ادعای شماست. دوباره تکرار می‌کنم توجه بفرمائید.

۳/۹ - ضرورت تفکیک سه نکته از یکدیگر عقلانی بودن احکام ضروری تطابق و عدم تطابق آنها با خارج جریان سرایت احکام ذهنی به مخارج

شما مدعی این هستید که این امر نسبت به همه، تطابق دارد ولی موضوع کار، موضوع دیگری شده است. چون شما یک موضوع عقلی درست کرده‌اید که بر آن هم یک حکم بار کرده‌اید در این خصوص که ضروری، چنین و چنان است و سپس حکم دیگری بار کرده‌اید که این تطابق دارد. این امر بلا اشکال است. اما این موجود، غیر از آن موجودات است. در هر حال بایست ابتدائاً «غیریت» آن را بپذیرید. این موجودی مولد به تولید عقلی است که اگر آنرا در ریاضیات بیاورید می‌بینید که دارای کار برد نیز هست و می‌تواند

تمامی دایره‌ها، مربعها و... را مسحی کند. اما وجود آن وجودی است که به تحلیلی عقلی درست شده است.

(س): و اگر واقعیت، غیر از این بود دیگر دارای قدرت مسحی نبود.

(ج): ولی من کاری ندارم که میزان تطابق آن چقدر است اما به استقلال دو وجود عنایت دارم.

(س): ولی این، مشکلی را حل نمی‌کند
(ج): اصولاً احکام ضروری، مربوط به بحث عقلی شماست.

حجة الاسلام میرباقری: این مربوط به ماهیت است که اصولاً ماهیت، در خارج و در ذهن من، یکی است.

(ج): خیرا شما به مطلب توجه بفرمائید تا بعداً به طرح اشکالات دیگری نیز بپردازم.

اصولاً کلیه احکامی که در خصوص ضروریات مذهب و عقل و عرف مطرح می‌کنید در واقع چیزی نیست جز حکم کردن شما در خصوص مفاهیم ذهنی خودتان شما می‌گوئید که اینها صادق بر افراد است.

(س): آیا حضرتعالی راه دیگری غیر از این، برای شناخت خارج و حکم کردن نسبت به آن سراغ دارید؟

(ج): من الان کاری به راه دیگر ندارم بلکه توجه من بر دوئیت آن با خارج است.

(س): این همان است که آقایان می‌گویند وجود

ذهنی و خارجی دوتا است.

(ج): پس در نزد ایشان دوئیت آن، ضروری

نیست!

(س): این سخن در همه ابواب مطرح است مثل

آنکه ما بگوئیم «آب داغ است» یک قضیه تحلیلی است

و اصلاً چه معنا دارد که آب، داغ باشد؟!

(ج): اشکالی ندارد که بعداً شما بگوئید ما این

مهم را با یک کاربرد چنین و چنان انجام خواهیم داد.

این مطلب در جای خود قابل پذیرش است و برای آن

هم قید و صفحه و... قرار می دهیم. اینها اشکالات دوم

و سوم ماست که خواهد آمد. اما اشکال اول این است

که آنچه را شما درباره ضرورتش حکم می کنید در واقع

موجودات ذهنی هستند که اینها هم چیزی جز

مفاهیمی نیستند که مصنوعات ذهنی شماست. گرچه

اینها صدق نیز بکنند باز با غیر آنها دوئیت دارند.

(س): با این وصف بنابر مسلک قوم، باب ادراک

بسته می شود اما بعداً آنرا اصلاح کرده و می گویند

هرچند این اشکال در باب وجود ذهنی مطرح شده

است اما بالاخره وجود ذهنی، غیر از وجود خارجی

است لذا چگونه می توان احکام آنرا به دیگری تسری

داد؟ ایشان هم در جواب می گویند این ماهیتاً مثل

دیگری است لذا حکم آنها یکی است پس اگر این

ضروری است آن هم این چنین است.

(ج): اما سخن من، چیز دیگری است به اینکه

اولاً مفاهیم ذهنی که محصول ذهن ماست محکوم به

ضرورت است. ثانیاً این، بر خارج صدق می کند. ثالثاً

سؤال این است که آیا پس ضروری عندالخارج است یا

بر آن صدق می کند؟ قطعاً اینها دو نوع ادعاست. یعنی

اگر چیزی بر چیزی صدق می کند الزاماً بمعنای این

نیست که پس ضروری عندالخارج است! اینها دو چیز

هستند.

توجه کنید که «صدق می کند» یک سخن است

که بمعنای این است که از نظر عقلی محکوم است به

حکم آنچه که من در ذهن خود دارم ولی این غیر از آن

است که بگوئیم در نزد من «ضروری است» که قطعاً با

اینکه «عقلاً محکوم است» تفاوت دارد. آیا می توان

چنین گفت؟

(س): اما آنها که این را نمی گویند آنها می گویند

که «ضرورت عندالعموم» نیز مانند سردی و گرمی و...

قابل کشف است نه اینکه بگویند ما ضرورت عقلی

درست می کنیم و سپس آنرا نسبت می دهیم. یعنی آنها

می گویند همچنانکه ما می گوئیم در خارج، قند واقعاً

سفید است هکذا می گوئیم عندالمشترع، این امر در

خارج، ضروری است.

(ج): آیا اشکال دارد که بگوئید کلی صدق

می کند؟

(س): اما صدقی در کار نیست.

(ج): «صدق می کند» به این معناست که عقل

من می تواند حکم کند به اینکه هر آنچه برای آن دستگاه

ثابت است برای این نیز ثابت می باشد.

(س): خیر آنها می‌گویند خود ضرورت را می‌توان کشف کرد.

(ج): نابار فرض کشف، در اینجا کشفی مفهومی است که بر آنها صادق است.

(س): پس کشف خود ضرورت است. یک بحث این است که بگوئیم ما از اعتقادات، انتزاع می‌کنیم و سپس می‌گوئیم عندالعقل، امری ضروری است. در اینجا همان اشکال، بر این مطلب وارد است. ولی گاهی از اعتقادات، انتزاع نمی‌کنیم بلکه می‌گوئیم بنظر این شخص و آن شخص، امری ضروری است. در این حال از ضرورتهاست که ما جامع عقلی را می‌گیریم. یعنی وقتی از فلان شخص سؤال می‌شود آیا استقرائاً ضروری است می‌گوید بله. و وقتی هم که خودم تتبع کامل می‌کنم می‌بینیم که قضیه همینطور است.

(ج): آیا این شخص، سخن شما را با آن سخن، به یک گونه می‌فهمد و آنها را یک چیز می‌داند؟

(س): بله. چه اشکالی دارد؟! یعنی سؤال می‌کنیم که آیا بنظر شما ضروری است که خداوند وجود دارد یا نماز صبح دو رکعت است یا...؟ و جواب می‌شنوم که بله این چنین است.

(ج): سپس حتماً آقا زاده شما با حضرتعالی هم کلمه «لا اله الا الله» را در دعای «ابوحمره» به یک گونه می‌فهمد!

(س): یا معنای آن را اصلاً نمی‌فهمد یا به یک گونه می‌فهمد.

(ج): پس وقتی او گفت «لا اله الا الله» یعنی «خدائی نیست جز خدای یکتا» لذا من نیز مانند شما فهمیدم. بلافاصله شما قبول می‌کنید!

(س): آنها می‌گویند در آن حد اقلی که می‌فهمد برابر فهمیده است و البته معانی کنار دست آن را دیگر نمی‌فهمد. در هر حال ادعای ایشان این است و قبلاً هم حضرتعالی اشکال می‌فرمودید که معنا ندارد ما بتوانیم با تحلیل اصالت ماهیتی، شیء را از تعیناتش ببریم و پیدا است که اصالت ماهیت، قدرت تحلیل هم ندارد. (ج): اما مهمتر از این اشکال این است که اصولاً وجود کلی نمی‌تواند در خارج، به وجود مصداق منوط باشد.

(س): بله چه اینکه وجود ذهنی هم چنین نیست و هر چیز، خودش خودش است. اصلاً کلی و... نداریم و بر اساس اصالت ماهیت، هر ماهیتی، خودش خودش است و بیش از یک فرد نیز نمی‌تواند داشته باشد. لذا معنا ندارد که بیش از دو فرد داشته باشد. یعنی «کل ماهیه بال» در هر حال قبلاً در بحث وجود ذهنی، این اشکال را به اصالت ماهیت مورد اشاره قرار دادید به اینکه وقتی می‌گویند ما ماهیتی داریم که بر این و بر آن صدق می‌کند صحیح نیست چراکه بر اساس اصالت وجود، ماهیت امری اعتباری است و بر اساس اصالت ماهیت هم هر چیزی خودش خودش است و دیگر نمی‌تواند دارای دو فرد باشد.

ما نیز می‌پذیریم که این اشکالات وارد است

نداریم و اگر متقوم هستند که سفیدی متقوم به شیرینی، غیر از سفیدی گچ می باشد. لذا باز هم تطابق، از ناحیه دیگری نقض می شود.

۳- بر فرض می پذیریم که این امر دارای تطابق است و از تعینات نیز حکایت می کند اما این حکایت صرفاً به شکل آدرس بندی است لذا تعریف به آثار صرفاً صورت می گیرد که البته اگر تازه بتوانیم دو اشکال اول را نسبت به کل تعریفهای ماهوی رفع کنیم باز اشکال آدرس بندی صرف آنها از خارج، حل نخواهد شد.

(ج): اما این که دعوی ضرورت نیست چون دعوی ضرورت را رد می کند. در اینجا صرفاً نام آن، «ضرورت» است و آلا آدرس که ضرورت را تحویل نمی دهد. شما بر این آدرس، عنوانی را گذاشته اید که نام آن ضرورت است.

(س): یعنی ضرورتها را آدرس بندی می کنیم.

(ج): بله یعنی مفاهیم را آدرس بندی کرده و مثلاً وقتی به نام اینها رسیده ایم آنرا شماره «الف» نامیده ایم. (س): اما سؤال این است زمانی که انسان را تعریف به اثر می کنیم آیا بدین معناست که ما صرفاً نام آنرا «انسان» گذاشته ایم؟!

۴- ضرورت تحول تعاریف (من جمله تعریف ضرورت) بتبع بالا رفتن کارآمدی اجتماعی

(ج): زیست شناسی امروز می گوید که انسان دارای آثار ظاهری همچون چشم، گوش، تنفس، تولید

بنابراین قبلاً بحث تطابق بین ذهن و عین و نیز کشف ذهن از عین گذشته است که بر آن مسلک، خارج، ظرف تعینات است و وقتی چنین شد اشکال دوم مطرح می شود به اینکه اگر هم فرضاً بپذیریم که ماهیت، بر خارج منطبق است و در خارج، کلی دارای فرد است اما باز نمی توانیم از این طریق، تشخیص را تعریف کنیم. یعنی دیگر نمی توانیم بگوئیم این قند، با تشخیصاتش در خارج وجود دارد چرا که اگر ده ماهیت باشند بازای آنها ده کلی بعینه نیز در خارج موجودند و این یکی هم بعنوان کلی یازدهم می تواند مطرح باشد. پس دو اشکال را قبلاً مورد توجه قرار دادید که یکی از آنها در خصوص اصل کاشفیت بود.

۳/۱۰- کارآمدی منطق صوری در طبقه بندی و اسم گذاری و رد دعوی هر گونه ضرورتی توسط آن

(ج): و اشکال دوم در مورد آدرس بندی بود که شما مطرح کردید.

(س): کلاً اشکالات چنین است:

۱- اصلاً کاشفیت بی معناست چون هر چیزی خودش خودش است چه اینکه ماهیت در ذهن، خودش است و در خارج هم خودش می باشد.

۲- بر فرض که ما بتوانیم کاشفیت و تطابق آنرا از خارج بگیریم باز این امر نمی تواند تشخیصات آنرا نشان دهد و وقتی چنین باشد یک قدم جلوتر سؤال می کنیم که آیا تشخیصات می تواند با کلی خارجی و با فرد، متقوم باشد؟ اگر متقوم نباشد که اصلاً ما فردی در خارج

مثل، تغذیه، دفع و رشد است. اما ما می‌گوئیم که کارآمدی اجتماعی انسان، بدون داشتن کامپیوتر چقدر است و با دارا بودن آن چقدر؟ هر چند صحیح است که امروز دارای هزار چشم نشده است اما همین چشم، پشت تلسکوپ، چقدر قوت دارد و پشت دستگاهی که می‌تواند میدانهای انرژی را ببیند چقدر و بالاخره بدون آنها چه مقدار کارآئی دارد؟ هکذا گوش و سایر حواس او. مثلاً او دکمه‌ای را فشار می‌دهد که یک وزنه بزرگ بلند می‌شود و شیء مشخصی را پرس می‌کند حال آنکه اگر بنا بود با قدرت بدنی خود چنین کند مدت‌ها وقت او صرف آن می‌شد. پس امروزه اراده، اختیار و میدان عملکرد او در اجتماع و ابزار ضرب می‌شود. و البته بالاتر از این هم نحوه تولید فهم و کلاس حساسیتها و عملکرد اوست که ما فعلاً وارد آن مباحث نمی‌شویم. (س): اینها برای ما قابل قبول است چون قبلاً مورد بحث قرار گرفته است.

(ج): هر چند بنا نداریم دیگر وارد آن مباحث شویم اما یک سؤال دیگر نیز مطرح است.

(س): اجازه بفرمائید این نقد و سؤال آخر را هم عرض کنم که اگر ما قائل به کشف شدیم چرا وقتی ابزار حسی بلکه عقلی انسان عوض می‌شود بلافاصله نوع درک او نیز عوض می‌گردد. یعنی منطقیها که عوض می‌شود ابزار درک عقلی دگرگون می‌شود.

(ج): اصولاً امروزه سخت‌افزارها به‌مراه منطق خودشان عوض می‌شوند. یعنی مثلاً با برنامه Dos و یا

فلان نوع کامپیوتر می‌توان چنین و چنان کرد و سرعت محاسبه خود را در نقطه اپتیمم تغییر داد که در غیر آن، چنین سرعتی مقدور شما نخواهد بود. لذا اگر از سخت‌افزار کامپیوتری و برنامه‌ای غیر از Dos استفاده کنید دیگر آن قدرت محاسبه را نخواهد داشت حتی اگر حاضر باشید دهها شب نیز بیدار بمانید! در هر حال فهم، به سخت‌افزار و نرم‌افزار تعلیق می‌شود.

(س): یعنی اگر کشف باشد دیگر این امور بی‌معنا خواهد بود.

(ج): یعنی اگر برای شما قوه‌ای باشد که بتواند بفهمد آنگاه تعلیق به جسم خارجی با عنوان کامپیوتر و نوع نرم‌افزار مربوطه آن بی‌معنا خواهد بود.

(س): آنها این قبیل وسایل را معّداد می‌نامند مانند چشم که از معّداد محسوب می‌شود ابزار نیز چنین هستند. حضرتعالی در بحث معرفت‌شناسی ۷ سال قبل نیز همین نکته را اشاره می‌فرمودید که وقتی ابزار عوض می‌شود نوع ادراک نیز عوض می‌گردد که معنای آن این خواهد بود که دیگر ادراک، کشف نخواهد بود. این بعنوان استدلال بر نفی کشف و اطلاق در ادراک، قابل طرح است.

(ج): پس تعریف از ضرورت هم عوض می‌شود لذا اینکه بگوئیم «فلان مطلب اگر قرار باشد به خارج نسبت داده شود امری ضروری می‌باشد» نیز عملاً عوض می‌گردد. در این حال کشفهای قبلی را نمی‌توان بر آن، منطبق دانست.

(س): پس استدلال شما این است که ابزار و تکنولوژی اصولاً نوع فهم را عوض می‌کند لذا از همین جا متوجه می‌شویم که فهم، کشف نیست.

(ج): بله فهم، کشف نیست و آن ضرورتی را هم که فائلید تغییر پیدا می‌کند. طبعاً آدرس‌بندی نیز علاج واقعه نیست چون آدرس‌بندی مثل این است که به من، «آیت الله» بگویند حال آنکه می‌دانم که من «آیت الله» نیستم و کلاً هر عنوانی که بر من بگذارند و با آن مرا صدا کنند که من، معنون آن نیستم.

حجة الاسلام رضائی: قطعاً تناسبی وجود دارد که چنین نامی را بز شما می‌گذارند و الا اگر هیچ گونه تناسبی ملاحظه نشود آنگاه هر عنوانی را می‌توانست به هر چیزی نسبت داد.

۴/۱ - مقایسه عدد انتزاعی با عدد بهینه برای توجه به تحول در تعاریف به تبع کارآمدی اجتماعی

(ج): در اینجا مطلب دیگری را بعنوان بحث پایانی این جلسه مطرح می‌کنیم تا در جلسه آینده بتوانیم مبسوط‌تر پیرامون آن سخن بگوئیم. ممکن است کسی $4 = 2 \times 2$ را بعنوان یک ابزار اجتماعی، محترم بداند ولی کارآمدی $4 = 2 \times 2$ چیست؟ ایشان شاخصه‌هایی از سه مقوله «زمان، قیمت و حجم» (یا وزن) را بصورت انتزاعی می‌گیرند تا به سؤالاتی نظیر «چندتن، به چند تومان و درجه زمانی» پاسخ گویند. ابتدائاً بنظر می‌رسد که این اعداد طبیعی با یک واجد انتزاعی که مثل «تن» می‌باشد از جهتی خاص بکار برده

شده است تا بتوان جنس تولید شده را «توزین» کرد. هکذا از جهتی دیگر با یک واحد انتزاعی مثل «تومان»، قیمت گرفته شده است که البته باز اعداد طبیعی در آن بکار گرفته شده است تا بتوان به این سؤال جواب داد که «به چند تومان؟» همچنین از جهت‌گیری هم زمان انتزاعی مثل «ساعت» یا «شبانه روز» یا «ماه» یا «سال» فرض شده است تا بتوان گفت «در چه زمانی؟».

حال این سه امر برای عرف، در نامگذاری و هماهنگ‌سازی، مقولاتی هستند که بدرستی آنها را می‌فهمند ولی یک کار دیگر نیز می‌توان کرد به این‌که بین «زمان و قیمت» و بین «قیمت و حجم»، نقطه بهینه بگیریم و سپس یک نقطه مشترک تغییر پیدا می‌کنیم. حال «روش آن چیست؟» بحثی است که می‌توان برای پاسخگویی بهتر به این اشکال، در جلسه آینده آنرا مورد دقت بیشتری قرار داد و گفت نسبت این مقدار زمان به این مقدار قیمت و این مقدار حجم چگونه است؟

در این حال ما از «عدد انتزاعی» به «عدد بهینه» که بمثابة وزن و حجم مخصوص است منتقل شده‌ایم. عدد بهینه در واقع، ملتقای جهات متعدد و نقطه به وحدت رسیدن آنهاست. حال که به وحدت می‌رسند هر چند صدق در باره این حجم از مثلاً لیوان را با این قیمت و این زمان می‌کنند اما اگر من «زمان» را داخل کنم گرچه با همین وزن و قیمت (با مؤلفه‌های مشابه آن) هم باشد قضیه چگونه‌ای دیگر خواهد بود. یعنی اگر چه

بگویم قیمت هر تن از این شیء برابر با آن است و این هم زمان آن است ولی باز نقطه بهینه این دو نمی تواند یکی باشد. پس هر چند که اعداد آنها یکسان بود اما نقطه بهینه آن می تواند تغییرات خود آنرا نشان دهد.

مجدداً تکرار می کنم که هر چند واحدهای انتزاعی آن و نیز اعدادش یکی بودند اما باز می بینیم که نقطه بهینه آن، یکی نمی شود. چرا که نقطه بهینه عبارت است از «تغییرات ممکن هر یک اما بخصوصیته»؛ با اینکه اعداد انتزاعی و واحدهای آن مشترکند. چه رسد به اینکه واحدهای انتزاعی هم تفاوت داشته باشند و صرفاً اعداد آنها یکی باشد. در این حال دیگر نزدیک نیز نخواهد بود و محال است که اصلاً تطابق پیدا کند.

پس گاهی اعداد را می توان بدون نسبت به هم در مقولات متعدد و برای کارهای ساده ملاحظه کرد که البته این حالت، مربوط به عموم عرف نیست. اما گاهی هم آنرا در متغیرها می برند گرچه مفهوم عدد، واحد بوده است و از آن شاخصه گرفته اند لکن به «نسبت»

تبدیل می گردد که در این حال نسبت بین دو ستون حتماً با تغییرات خاصی، تغییر پیدا می کند چون خصوصیت تغییر هر چیز، در... آنها منعکس است و دیگر نمی تواند در اینجا انتزاعی باشد.

در این حال عدد واقعی و نه حقیقی (بنابر مبنای ما) برابر تغییرات خود شیء بدست می آید. این قبیل اعداد حتماً در عرف، مصرفی ندارد و از آن متخصصینی است گرچه روند کار، از عدد طبیعی عمومی شروع شده است ولی کارآمدی $4 = 2 \times 2$ برای غیر متخصص حتماً یکسان نیست.

حجة الاسلام میرباقری: اما بالاخره تعریف آنها یکی است.

(ج): خیر! صرفاً آدرس آنها یکی است نه تعریف به اثر و کارآمدی آنها.

(س): ولی اگر تعریف به کارآمدی، دوتا شد دیگر آدرس هم نمی تواند یکی باشد!
«و آخر دعوینا ان الحمد لله رب العالمین»

فلسفه اصول

طبقه‌بندی مفاهیم

«رابطه بین شناخت و حجیت»

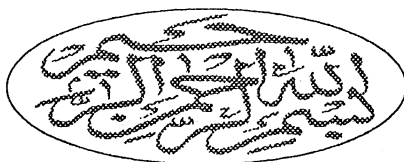
استاد: حجة الاسلام والمسلمین حسینی الهاشمی تنظیم از: گروه پژوهشی - کارشناسی اصول فقه دفتر فرهنگستان علوم اسلامی

مقایسه پایگاه ثبات دستگاه‌های معرفتی بر مبنای اصالت شیء و اصالت الولاية

فهرست:

- ۱ - بررسی تعریف قدر متیقن بر مبنای اصالت شیء و اصالت ولایت ۱
- ۱/۱ - تعریف قدر متیقن بر مبنای قوم (احتمال اول) ۱
- ۱/۱/۱ - تحلیل از پیدایش ادراکات نظری و تعریف قدر متیقن عامه به مابه‌الاشتراک ذهنی من جهة ۲
- ۱/۱/۲ - نظری بودن احکام موضوعات بر مبنای قوم و انفصال از تعیین شیء خارجی ۲
- ۱/۲ - بازگشت قدر متیقن‌ها به فطرت عالم و نظام ولایت (احتمال دوم) ۳
- ۱/۲/۱ - خارج بودن اصل دقاهریت و مقهوریت، با تکیه به واقعیت عینی و عملی غیر قابل انکار از حوزه دستگاه فکری ۴
- ۱/۲/۲ - غیر قابل انکار بودن اصل دقاهریت و مقهوریت، بمعنای پایگاه امتناع انکار نه فهم صحیح و داشتن نتیجه واحد ۴
- عملی در صورت اقرار و انکار ۶
- ۲ - مقایسه تحلیل از قدر متیقن بر مبنای اصالت شیء (بازگشت به فطرت خود) و مبنای اصالت ولایت ۷
- (بازگشت به نظام ولایت) ۷
- ۲/۱ - ثبات قدر متیقن‌ها به ثبات محور کائنات و فطرت عالم و حضور اولیاء الهی در آنها ۸
- ۳ - مقایسه پیدایش دستگاه‌های معرفتی بر مبنای اصالت شیء اصالت شرایط اصالت الولاية ۹
- ۴ - پرسش و پاسخ به سؤالات ۱۲

نام جزوه:	فلسفه اصول	تاریخ جلسه:	۷۹/۱۲/۱۰
استاد:	حجة الاسلام والمسلمین حسین الی‌هاشمی	حروفچینی و صفحه آرایی:	خانم رضوانی
پیاده‌کننده:	آقای نیک منش	تاریخ انتشار:	۸۰/۹/۱۲
عنوان گذار:	حجة الاسلام صدوق	کد بایگانی کامپیوتری:	۰۱۰۹۲۰۹۶
ویراستار:	آقای نیک منش	زمان جلسه:	۶۰ دقیقه
کنترل نهائی:	حجة الاسلام رضائی		



مقایسه پایگاه ثبات دستگاههای معرفتی بر مبنای اصالت شیء و اصالت الولاية

- ۱- بررسی تعریف قدر متیقن بر مبنای اصالت شیء و اصالت ولایت
- حجة الاسلام والمسلمین حسینی: بحث ما در خصوص «قدر متیقن» بود. آیا قدر متیقن از اعتقادات، عرفیات و کلاً امور عقلی و عقلانی چیست؟
- حجة الاسلام میرباقری: یعنی سؤال این بود که آیا اینها برابرند یا نسبی؟
- (ج): سؤال این است که اصولاً تکلیف آنها در نسبت گرائی - و نه نسبی - چگونه روشن می شود؟ پس سؤال در خصوص «نسبت گرائی اسلامی» است که حتماً با نسبت گرائی حسی تفاوت دارد؛ یعنی اینها نیز در جریان نسبت قرار دارند.
- (س): ابتدائاً این نکته روشن شود که نسبت گرائی با نسبت مطلق چه تفاوتی دارد که ما می گوئیم نسبت گرائی را می پذیریم ولی معتقد نیستیم که این امر به نسبت مطلق، ختم می گردد؟
- (ج): شما در نسبت گرائی می خواهید قید «الهی» را شرط کنید و از «نسبت گرائی» سخن بگوئید.
- (س): آیا منظور شما همان «جهت» است؟
- (ج): به این سؤال بعداً خواهیم پرداخت اما الآن می خواهیم ببینیم تکلیف نظر قوم چیست؟
- (س): اما اگر معنای نسبت گرائی روشن نشود آنها آنرا یک تناقض خواهند دانست چرا که «الهی»، نسبت بردار نیست.
- ۱/۱- «تعریف قدر متیقن» بر مبنای قوم (احتمال اول)
- (ج): اجازه فرمائید که این مطلب را در قسمت دوم بحث مورد دقت قرار دهیم اما بخش اول این است که آیا آنها می توانند قدر متیقن را بالمره تعریف کنند؟

(س): یعنی مرحله اول، مرحله نقض به قوم است.

(ج): نقد و نقض همان امری است که آقایان، آنرا در دستگاه تعریف، قدر متیقن می دانند. در هر حال تکلیف آن بایست مشخص شود. ولی از همین امر معلوم می شود که این یک تعارف، بیشتر نیست که اگر چنین امری ثابت شود که پای آن به جایی بند نیست آنگاه وارد بخش دوم می شویم که از جایگاه محکمی برخوردار است و دارای یک قدر متیقن قوی می باشد. اما در عین حال این امر ربطی به آن سخن ندارد و می توان ثابت کرد که آن، اساس نسبیّت الهی است ولی نه خودش و نه تعریفش و نه کارآمدی آن، ربطی به این امر ندارد.

۱/۱/۱ - تحلیل از پیدایش ادراکات نظری و تعریف قدر متیقن عامه به مابه الاشتراک ذهنی من جهة

قبلاً گفتیم بخش مورد نظر آقایان که می گویند اولاً قدر متیقن عامه، مابه الاشتراک مفهومی - و نه موضوعی - گرفته شده است بایست مورد دقت قرار گیرد که اصلاً فرق میان اینها چیست؟ اینکه خود افراد، به شخصه و به فرد و به تعینه چگونه باور دارند و چگونه می اندیشند امری است که ربطی به اطلاع و حکم شما ندارد. اصولاً شما یک مابه الامتیاز و یک مابه الاشتراک را از آنها درک می کنید لذا فهم شما از تعیین افراد است که این، امری غیر از خود افراد است. باصطلاح شما قوه فاهمه تان، از افراد، فهمی کرده است و سپس یک قدر مشترک و یک مابه الاشتراک تنظیم

کرده است که آن مابه الاشتراک هم حدّ اولیه حکم شما و آن تعریفی شده است که بعداً در مورد آن حکم داده اید. یعنی حکم شما راجع به حدّ تعریفی شماست و اصولاً در کل دستگاه انتزاعی چنین است. البته این امر را می تواند «من جهة» ملاحظه کند. یعنی ما الان می توانیم امری را به ده صورت دسته بندی کنیم و بگوئیم «هذا من جهة و هذه من جهة أخرى». این یک نکته است.

حجة الاسلام حسینیان: آیا این سخن بدین معناست که اینجا اصلاً مابه الازاء خارجی ندارد؟! ۱/۱/۲ - نظری بودن احکام موضوعات بر مبنای قوم و انفصال از تعیین شی خارجی

(ج): بعداً ما این نکته را تطبیق می کنیم چراکه حتماً این دارای یک مابه الازاء و یک منشأ بوده است که از آن چنین انتزاعی صورت گرفته است؛ چه اینکه فهم شما از مثلاً استکان یک سخن است و خود استکان، سخن دیگر و بالاخره وجود تناسب برای تطبیق هم سخن سوم است.

اصولاً آنچه موضوع حکم شماست همان مفهومی است که یکبار شما آنرا انتزاع کرده اید و بعد از آنکه آنرا حدّ تعریفی قرار دادید بر آن حکمی بار کرده اید. پس شما مدعی هستید که اینها مصادیق محکوم به شماست ولی حتماً خود محکوم به شما امری دیگر و از جنس مفهوم نظری و حدّ تعریفی است. و اگر شما بگوئید که من می خواهم از ایشان نیز پیرامون این امر سؤال کنم باید بدانید که تنها مسئله را پیچیده تر

کرده‌اید. چون یکبار شما سؤال می‌کنید و او یک فهم از سؤال شما پیدا می‌کند و یکبار هم او پاسخ می‌دهد که در واقع می‌خواهد فهم خود را به شما عرضه کند، بالاخره یکبار هم شما مجدداً از پاسخ او یک درک و یک فهم پیدا می‌کنید که با این وصف عملاً سه واسطه پیدا می‌شود و در هر حال این امر به خود تعین شیء ختم نمی‌شود. برای روشن تر شدن مطلب، یک مثال می‌زنم:

کسی که مزاجش دچار مشکلی شده است مرتباً از گرمی یا سردی هوا شکایت می‌کند حال آنکه واقعاً چنین نیست و تنها او چنین درکی دارد. پس درک چنین شخصی را نمی‌توان واسطه قرار داد. حال از این مطلب می‌گذریم و وارد مرتبه دوم بحث می‌شویم.

۱/۲ - بازگشت قدر متیقن‌ها به فطرت عالم و نظام ولایت (احتمال دوم)

ممکن است کسی از راه دیگری وارد شود و بگوید اصولاً «قدر متیقن» نمی‌تواند به «انسان» و افرادش بازگردد. یعنی این امری است که نه به افراد بلحاظ دارا بودن قوای مختلف و حرکت آن قوا باز می‌گردد و نه به فطرت آنها. بلکه بایست گفت این امری است که به «فطرت عالم» بازگشت دارد که آنهم دارای رئیس یا برجا و قدرتمندی است و هیچ ضرورتی ندارد که برای آن امری را بتراشید! آیا کسی می‌تواند ادعا کند که خدا نیست؟! مگر خداوند، ساخته ذهن من و شماست که بتوان چنین ادعائی کرد؟! اگر خداوند، مصنوع ذهن و مخلوق حال شماست می‌توان چنان

ادعائی داشت و اگر حقیقت حضرت حق (جلّت عظمته) بگونه‌ای است که تمامی حقایق، قائم به اوست و هیچ حقیقتی هم از این دایره مستثنی نیست دیگر این ادعاها چه معنائی دارد؟! تازه ما و شما، قائم به ولایه او هستیم.

حجة الاسلام میرباقری: و آنها نیز کماکان سؤال خواهند کرد که آیا اصلاً این سخن شما تابع این معنا هست یا خیر؟!

(ج): توضیح می‌دهم! ما قبلاً در بحث خود، این مطلب را تمام کردیم که اصولاً حرکت ممتنع است جز آنکه به فاعل واحد بازگردد. و این نه به دلیل وجود یک فکر در کنار دیگر افکار است.

(س): خیر آنها می‌گویند که این هم یک فکر است که درک و پذیرش آن مشکل می‌باشد.

(ج): اگر آنها گفتند که «کل متغیر ینتهی الی من لا نهایه له» چگونه می‌توان آنرا تفسیر کرد؟ آیا در آنجا ادعای استحکام این سخن را دارند یا خیر؟ بالاخره یا شما «اصالت تشکیک» را می‌پذیرید یا خیر. اگر آنرا بپذیرفتید حرکت خواهد بود و قطعاً به سراغ امور غیر قابل انکار می‌روید. اما عدم انکار، غیر از رأی دادن به ثبات شیء لشیء است.

(س): اتفاقاً ایشان می‌گویند که با شک هم حرکت واقع می‌شود؛ چه اینکه شگاکها، هم غذا می‌خوردند و هم می‌خوابیدند و هم... لذا باز این تحلیل حضرتعالی است که با شک نمی‌توان حرکتی انجام داد.

(ج): شک، امری است که رجحان فعل و ترک در آن برابر یکدیگر است آنهم در جمیع موارد و نه صرفاً مرتبه ذهنی بلکه در مرتبه میل و نفس اختیار هم چنین است.

(س): فهم حضرتعالی این است که با این شک، حرکت اتفاق نمی افتد اما در خارج، قضیه بگونه ای دیگر است. پس نمی توان تحلیل شما را پذیرفت که با شک، حرکت واقع نمی شود. چون اصولاً حرکت، تابع فهم ما نیست که درک غلط از آن، حرکتی واقع نشود. مثلاً آقایان قبلاً تحلیل می کردند که بدون «هیولا» حرکتی واقع نمی شود! حال آنکه چنین نبود و بدون آن هم حرکت واقع می شد. حال پس از هزار سال هم حضرتعالی می فرمائید حرکت نیازمند به هیولا نیست بلکه محتاج به فاعلیت است و صد سال دیگر کسی مدعی می شود که حرکتی بوده است در حالیکه فاعلیتی هم در کار نبوده است! پس این فرمایش حضرتعالی، آن ادعا را نه تنها نفی نکرده بلکه اثبات هم می کند.

(ج): اینکه «حرکت، به سکون قابل تعریف نیست» یک فهم است اما آیا این فهم، به امور غیر قابل اینکار بازگشت دارد یا خیر؟

(س): اصلاً اینکه یک دستگاهی درست کنیم و بگوئیم «بایست تمامی فهم ها را به غیر قابل انکار بازگرداند» خودش یک فهم محسوب می شود! هکذا اینکه «چیزی برای فهم نیست» امری است که بر آن هم نسبت حاکم است.

(ج): اما باید دید که این، نسبت است یا اساس نسبت؟ این یک سؤال مهم است.

(س): همین هم یک فهم است که حضرتعالی آنرا پایه نسبت قرار می دهید حال آنکه ممکن است کسی آنرا باطل بداند و پایه را امری دیگر - همچون اصل تناقض - تعریف کند و آنرا هم نه غیر قابل انکار بلکه بدیهی بداند. همچنانکه حضرتعالی آن پایه را می شکنید و می فرمائید اگر هم فهمی در کار باشد پایگاه فهم، آنجا نیست چرا که پایگاه فهم، حرکت است و این حرکت هم به اصول انکارناپذیر تکیه دارد به به بداهتها، ممکن است فرد سومی پیدا شود و ادعا کند که به هیچ یک از آنها تکیه ندارد!

(ج): اما این «عقلاً» به اصول غیر قابل انکار بازگشت دارد نه اینکه... چنین باشد.

(س): عرض من هم همین است که کسی ممکن است ادعا کند ما همین «عقلاً» را هم تغییر می دهیم. ۱/۲/۱ - خارج بودن اصل «قاهریت و مقهوریت» با تکیه به واقعیت عینی و عملی غیر قابل انکار از حوزه دستگاه فکری

(ج): باید دقت کرد که آیا اجبار و اضطرار و مقهوریت (یعنی تبعیت قهری) اصلاً وجود دارد یا اینکه صرفاً یک فکر است؟

(س): می گویند که این، تحلیل یک فکر است. (ج): اما من کاری به تحلیل ندارم! شما قطعاً روزی به دنیا آمده اید.

(س): آنها می گویند که حضرتعالی، این را به

مقهوریت تحلیل می فرماید.

(ج): اما من کاری به بُعد تحلیل آن ندارم بلکه به «وقوع» آن توجه دارم. قطعاً زمانی تولد یک شخص واقع شده است و زمانی هم مرگ آن واقع می شود اما آیا این امر، مستقل از تعریف است یا خیر؟

(س): این دیگر یک درس اخلاق است! یعنی حضرتعالی به عاطفه و وجدان تکیه می فرمائید که انسان را موعظه کنید!

(ج): اما من کاری به موعظه و اخلاق ندارم! اصولاً قاهریت و مقهوریت به این معناست که ما فاعل مطلق نیستیم و در بعض امور فاعل «تبعی» و در برخی دیگر فاعل «تصرفی» می باشیم و البته در بعضی هم فاعل «محوری» هستیم ولی در هر حال، در فاعلیت تبعی، مقهوریت مطلق داریم. این صرف نظر از تحلیل است؛ حال می خواهد فرد، قائل به اصالت شک باشد یا اصالت یقین یا اصالت توحید یا اصالت قدم عالم یا هر اصالت دیگر.

اصولاً قاهریت و مقهوریت، کاری به فطرت هم ندارد. مثلاً کسی که در مسیر رودخانه ای خروشان قرار می گیرد آب، او را با خود می برد، حال شما استدلال کنید که چنین نیست و او را آب نمی برد یا او را آب می برد یا مثلاً من الآن ایستاده ام تا آب را از مسیر خود برانم چراکه محور جنبش این آب، من هستم و یا بگوئید که آن آب، مرا می راند یا... در هر حال چیزی با این تحلیلها عوض نمی شود و کماکان سیل، قاهر تر شماست و شما هم چاره ای جز تبعیت ندارید همچون

یک پوست گردو بر جریان آب. اساساً فاعلیت تبعی، مربوط به یک یا دو امر نیست و تقریباً در تمامی زندگی می توان فاعلیت تبعی خود را ملاحظه کرد. البته به میزان اندکی می توان این نوع فاعلیت را بالا و پائین کرد. حال اگر فاعلیت تبعی را پذیرفتید آنگاه به

معنای صرفاً پذیرش فکر شما نیست بلکه این تمام هویت شماست که این امر را قبول می کند؛ حال فرقی نمی کند که این هویت، یک هویت روحی، ذهنی یا عینی باشد چراکه در هر صورت اختیار شما مقهور اختیار دیگری است. بله ممکن است در جایی دامنه تصرف آن وجود نداشته باشد که دیگر نمی توان اختیار خود را متصرف دانست. اما نکته مهم این است که این واقعیت، نه به امروز عالم کاری دارد و نه به دیروز و فردای آن. هکذا این امر نه به تحلیل نفس الامری بازگشت دارد و نه به تحلیل بدیهی؛ چه اینکه اگر شما به نفس الامر قائل باشید یا نباشید و از طور وجود و مراتب آن یا از ماهیت و هویت آن دفاع کنید باز تحلیل حضرتعالی این نخواهد بود.

حجة الاسلام حسینیان: اما آیا خود این، یک فهم نیست؟!

(ج): ممکن است مدعی شوید که این یک فهم است و اگر من در خواب باشم و یا از دنیا رفتم و یا اصلاً به دنیا نیامده بودم باز این امر فهمیده نمی شد! همچنانکه می توانید مدعی شوید که اصلاً این امر، فهمی نیست بلکه وقوع عادی در عالم و امری مستقل محسوب می شود. یعنی من نسبت به آن، مقهور فهم

خود هستم همچنانکه آن شخصی که ضد من هم باشد باز مقهور است. پس من و منکر رأی من، هر دو مقهور هستند.

(س): اما اگر کسی از «چرائی» آن سؤال کند آیا می توان دلیلی برای آن اقامه کرد؟

(ج): قبل از هر چیز بایست امر مقهوریت را تمام کرد و گفت: «مقهوریت اراده» اصولاً در سه مرحله است.

(س): و اگر گفتیم اصلاً مقهور نیست، چه باید جواب داد؟!

(ج): اگر مقهور نباشد پس ایشان می تواند نمیرد! آیا اگر او دو روز آب نخورد و یا چند دقیقه نفس نکشد می تواند به بقای خود ادامه دهد؟! بله او می تواند تغییر کیفیت دهد.

حجة الاسلام رضائی: البته ممکن است زمانی هم برسد که جریان رودخانه، کسی را با خود نبرد!

(ج): پس مقهوریتی در کار نیست و نه خبری از آمدن به دنیاست و نه رفتن از آن! در هر حال اصل سؤال این است که اصلاً «مقهوریت چیست؟» اصولاً «مقهوریت اراده، چه نقش و جایگاهی دارد؟» بله ممکن است کسی واقعیت امر را منکر شود و مثلاً در عین آنکه اکسیژن به بدن او نمی رسد ادعا کند که در هر خفگی نیست اما یک مرتبه، نفس کشیدن هم یادش برود! در این حال آیا خفه شدن، غیر از این است که او تا چند لحظه پیش، آنرا منکر می شد؟!

حجة الاسلام حسینیان: آخر الامر ممکن است به

جائی برسد که بایست گفت او را باید متنبه کرد تا بفهمد!

حجة الاسلام میرباقری: اصلاً مقهوریت، بمعنی بداهت است!

۱/۲/۲ - غیر قابل انکار بودن اصل «قاهریت و مقهوریت» بمعنای پایگاه امتناع انکار نه فهم صحیح و داشتن نتیجه واحد عملی در صورت اقرار و انکار

(ج): خیر! مقهوریت به این معناست که ماکاری نداریم که اراده شما صرف در فهم گردد.

(س): بالاخره زمانی که ما می خواهیم فهم خود را بکار بیندازیم بایست مقهوریت را فهمیده باشیم تا بتوانیم بگوئیم ما مقهور هستیم.

(ج): آن سخن دیگری است و ما فعلاً شروع به تحلیل نکرده ایم یعنی شروع به تحلیل، کلام دیگری است.

(س): اما آن امر که نیازمند بحث و گفتگو نیست پس چرا حضرتعالی آنرا مورد بحث قرار می دهید؟! یعنی چه بحث کنیم و چه بحث نکنیم در هر حال مقهوریت واقع می گردد. قطعاً ما می خواهیم از این امر برای ایجاد یک دستگاه معرفتی، استفاده کنیم.

(ج): البته این امر بر پایه غیر قابل انکار تکیه دارد، یعنی مقهوریت، امتناع انکار را تمام می کند نه فهم صحیح را که سخن دیگری است.

(س): چرا نمی توان آنرا انکار کرد در حالی که می توان گفت فلان کس مقهور است و مکابره می کند و پای کفر خود هم تا آخر (حتی در جهنم) نیز می ایستد؟!

(ج): به یاد دارید که امر غیر قابل انکار، امری است که انکار و اقرار آن، یک نتیجه را در پی دارد. حال آیا کسی می‌تواند مثلاً «تغایر» را نفی کند؟! چون بلافاصله می‌گوئیم سخن ما و شما دوتاست یا خیر؟ و او مجبور است که تغایر این دو سخن را قبول کند که خود بخود تغایر اثبات می‌شود.

حجة الاسلام حسینیان: اصلاً تغایر یعنی چه؟!

(ج): یعنی آیا تفاوتی بین آنهاست یا خیر؟ آیا دوتا هستند؟

(س): اما دوئیت به چه معناست؟

(ج): صرفاً دوئیت فی الجمله منظور است و ما کاری به دوئیت بالجمله نداریم. یعنی آیا فی الجمله، تغایر یا هماهنگی هست یا خیر؟ اصولاً «مقهوریت» محکومیت یک اراده را نسبت به اراده دیگر به نحو فاعلیت تبعی ثابت می‌کند. البته شما در فاعلیت تصرفی خود، متصرف هستید و این تصرف هم امری نسبی است بگونه‌ای که هر روز سطحی را درست می‌کنید و یا سطحی را ابطال می‌فرمائید. چون شما متصرفید و آنجا هم حوزه تصرف شماست. حال فرقی نمی‌کند که به چه نسبتی باشد.

۲ - مقایسه تحلیل از قدر متیقن بر مبنای اصالت شیء (بازگشت به فطرت خود) و مبنای اصالت ولایت (بازگشت به نظام ولایت)

اینک دو فرض مقابل یکدیگر را صورت می‌دهیم بدون آنکه آنها را صحیح بدانیم. یک فرض این است که شما مقهور فطرت خود هستید و فطرت هم

مصنوع خداوند متعال است لذا اینکه فطرت شما چگونه باشد امری است که مقهور خداوند است. یعنی پس از اتمام این بافت، شما می‌توانید روی پای خود بایستید ولی در هر حال مقهور فطرت خود هستید. تمام اینها را شماره «الف» نامیده و این فطرت تابلو می‌نویسیم.

اما فرض دیگر این است که عالم، دارای سلسله مراتبی است که هر مرتبه مادون نسبت به مرتبه مافوق، از یک مقهوریت نسبی برخوردار است. و البته همگی ما هم مقهور خداوند متعال هستیم در آنجا که او بخواهد قبض کند و سلب اختیار نماید که در این صورت چون او قیوم کل است لذا هیچکس را توانائی ایستادن در مقابل قبض الهی نیست. و زمانی که او بالنسبه متصرف می‌فرماید بگونه‌ای است که هر مرتبه‌ای در میدان تصرف خود دستش باز است و نسبت به میدان تصرف بالاترش، دست بسته است.

اصولاً در ترکیبی که در «نظام» واقع می‌شود به نسبتی که دست در تقاضا باز است و امداد هم صورت می‌گیرد قطعاً دستش در تصرف نیز باز خواهد بود. پس در فرض دوم، یقین به «نظام ولایت» بازگشت دارد و جزمیت باطل هم به تولی باطل باز می‌گردد. قطعاً انسان می‌تواند پس از مقهوریت مرتبه اول، تولی به باطل هم داشته باشد. یعنی او حرکتی تبعی دارد که حین تقاضا می‌تواند جهت آنرا عوض کند و بصورت حیوانی مورد امداد قرار گیرد و عملاً طاغوت را اولیاء خود قرار دهد. حال این را می‌توان شماره «ب» نامید.

اما تفاوت میان شماره «ب» که به «اختیار» بازگشت دارد با شماره «الف» که به «فطرت» باز می‌گردد چیست حال آنکه هر دو آنها مقهور قلمداد می‌شوند؟
۲/۱ - ثبات قدر متیقن‌ها به ثبات محور کائنات و فطرت عالم و حضور اولیاء الهی در آنها

حال اگر این امر به اختیار بازگشت کند و اختیار مافوق هم متناسب با تولی او امداد شود این سؤال را به ذهن متبادر می‌کند که اصلاً به چه معناست که قدر متیقن از بین می‌رود؟ آیا مگر ممکن است رئیس شما از بین برود؟! حال آنکه ثبات رئیس، ثبات همه عالم است و همه امور، به او وابسته هستند.

اما در فرض دوم، خداوند دیگر مصنوع ذهن من نیست و فطرت من هم چیزی را توصیف نکرده است گرچه در توصیفش مقهور می‌باشد بگونه‌ای که حدودی درست می‌کند و بر آن اساس هم ساختمانی می‌سازد. در این حال دیگر نمی‌توان محور را نفس من دانست حال آنکه در فرض اول، محور این چنین بود و در آنجا از «فطرت من» سخن گفته می‌شد. پس در فرض «الف» من مقهور فطرت خویش هستم و خداوند هم فطرت را ایجاد کرده است ولی از اینجا به بعد است که صرفاً فطرت من کار می‌کند! حال فرض نمی‌کند که من، من فردی باشد یا نوعی. این فرض «الف» بود که من می‌دانم بازگشت یقین و بدیهی و برهان هم به همین فطرت است و البته من هم در عین آنکه مخلوق هستم برای تمامی این امور، قطب می‌باشم. هکذا یقین «دینی، عرفی و عقلی» به این فطرت بازگشت دارد.

اما در فرض «ب» فطرت، مصنوع «نظام اختیارات» و اختیار من، به نسبتی که متصرف می‌شود به اختیار بالاتر تولی دارد و می‌تواند در خود می‌هم تصرف کند و چشم و گوش و فهم و درک فطرت را هم وارونه کند. در این فرض، محور قدر متیقن‌ها حضور «اولیاء» است که آنها هم باقی هستند و هیچگاه نمی‌میرند. و این فهم عقلانی من است که به او منسوب است نه بالعکس. پس «ثبات» به فطرت باز نمی‌گردد بلکه فطرت انسانی، به محور عالم بازگشت دارد و این محور در رتبه عالیه آن، ربوبیت حضرت حق است و در رتبه پائینتر، امامان امت هستند که از حضرت ابی‌الحسن (ع) (لصاحب العصر قوی المؤمن - مظهر آثار الهدی موثق و ناصر الضعیف حافظ التقی) شروع می‌شود.

حیجة الاسلام میرباقری: اما آنها فطرت را مخلوق و قیّم آنرا هم حضرت حق می‌دانند.

(سج): آیا این فطرتی را که مخلوق می‌دانند در واقع خودش «خان» نیست؟! (۱)

(س): اما ممکن است او اراده کند که آن فرد دیوانه شود.

(سج): آنها می‌گویند هرچند ممکن است فردش دیوانه شود اما عقل، در نوع کماکان باقی است و

۱ - نوکری در زمانهای گذشته بود که درهم درهم خود را داخل ظرفی می‌گذاشت. زمانی که ظرف پر شد راه سفر پیش گرفت. گفتند کجا؟! گفت من خودم یک پارچه خان هستم!

می تواند همچنان خداوند را گز کند و حدود او را هم تعریف کند! او می گوید آیا اصلاً می تواند قیامت را بگونه ای بیافریند که جسم انسانی در آنجا حاضر شود یا اینکه این، امری لغو است و محال است او چنین کند؟
حجة الاسلام حسینیان: و این دیدگاه هم مولی را گز می کند!

(ج): ابدأ چنین نیست چراکه نمی تواند بالاتر خود را گز کند اما نسبت به مادون خود می تواند چراکه آن، مسخر مافوق است.

حجة الاسلام میرباقری: پس با این وصف بایست معرفت نسبت به بالاتر تعطیل شود.

۳ - مقایسه پیدایش دستگاههای معرفتی بر مبنای اصالت شئی، اصالت شرایط اصالت الولاية

(ج): معرفت بگونه ای است که شما تقاضا می کنید و آنها به میزانی که بخواهند به شما می دهند نه اینکه معرفتی بالاجبار باشد و مثلاً به پاشنه پای شما بند باشد! در هر حال نمی توان از مولی بالاجبار، معرفتی کسب کرد. اصولاً فقر و احتیاج به مولی همواره وجود دارد.

(س): یعنی ریشه امر به این باز می گردد که حضرتعالی خصلت ذاتی را برای عقل قائل نمی شوید.
(ج): احسنت! یعنی خصلت آن، به تولی و اختیارش باز می گردد.

(س): و در حال حرکت هم چنین است که حرکت، به تولی و ولایت تعریف می شود.
(ج): احسنت! اما این دو امر بگونه ای است که

معنای نسبیت مطلق مادی را چراکه معنای این نسبیت این است که قواعد حرکت ماده می تواند مفاهیم را بسازد و این قواعد است که می تواند یقینها را درست کند. اما اینجا چنین است که حاکم بر نظام نسبیت یعنی حاکم بر قانونمندی و پیدایش جرم در عالم ماده و هر تعینی در عالم مفاهیم و حالات - چیزی جز نظام اختیارات و تولی و ولایت نیست. بله در اینجا نیز متیقن وجود دارد اما نه متیقنی که شما رئیس آن باشید بلکه حداکثر امر در مورد شما این است که نسبت به بالاتر تقاضا دارید و تعین شما هم به میزان افاضه او بازگشت دارد.

(س): و قانون هم همان احکام تعین است.

(ج): بله و در میزانی که افاضه می شود شما می توانید نسبت به سطوح پائینتر و برای جرم، به گمانه زنی و ارائه تئوری بپردازید بگونه ای که این تئوری به مرحله عمل و آزمون هم برسد و البته طبیعی است که در همه مراحل هم شما امداد می خواهید. در اینجا است که تعریف شما از یقین و متیقن عوض می شود و دیگر یقین و متیقن «مادی» و «عقلی» مورد نظر نخواهد بود.

(س): یعنی نه جریان خصلت ماده در فهم است و نه جریان خصوصیات ذاتی عقل.

(ج): بله بلکه تنها جریان ولایت و تولی است.

(س): اما زمانی که قوم از عقل سخن می گویند کلام ایشان بگونه ای دیگر است به اینکه گاهی می گویند عقل معد است و از بالا هم امداد می شود و...

حتماً «فطرت عالم» و «فطرت انسانی» که دارای یک خالق هستند با همدیگر هماهنگند و این هماهنگی هم توسط همان خالق ایجاد می‌شود.

حجة الاسلام حسینیان: اما ایشان بصورت برهانی عمل نمی‌کنند.

(ج): بله اگر معنای برهان، جریان علیت باشد آنگاه بنا به تعبیری از بزرگان می‌توان از تاج بالای سدّ تا اداره نظام پولی را قاعده‌مند کرد.^(۱)

۱ - یکی از تحصیلکرده‌های ایرانی در اسرائیل نقل می‌کرد زمانی که ما برای تحصیل به آنجا رفته بودیم دیدیم که همه افراد برای استفاده از مزایای «تعاونی»‌ها مجبورند به کارهای پیش پا افتاده تن در دهند و در اینجا هم فرقی بین استاد دانشگاه با دیگران نیست. لذا خود شاهد بودیم افرادی که ساعتی بعنوان یک استاد مسلط به تدریس می‌پرداختند در ساعت دیگر بعنوان یک نظافتچی ساده به نظیف سرویس بهداشتی و امثال آن مشغول می‌شوند! حال همین استاد دانشگاه هنگام تدریس مباحث پیچیده اقتصادی، یک اسکناس دلار را آتش می‌زند و سپس ثابت می‌کند که هدر رفتن این یک اسکناس، چه تأثیری در اقتصاد اسرائیل و آمریکا دارد. وی می‌گفت زمانی هم که آن استاد از من سؤال کرد این امر چه تأثیری در اقتصاد دارد من بلافاصله سؤال کردم آیا این دلار، قاجاق است یا غیر قاجاق؟ او متوجه شد که منظور من این است آیا اصلاً بایست این اسکناس را در سبد توازن ارزی محاسبه کرد یا خیر؟ در واقع من، حرف را به خود آن استاد برگرداندم. به تعبیر بهتر اگر این یک برگ اسکناس، در نظام تبادل ارزی و کالا محاسبه شود چگونه‌ای است و اگر این چنین نباشد و بعنوان سند بدهی محسوب نشود و در واقع بعنوان سند طلب من از دیگری محاسبه نگردد آنگاه این کار هیچ فرقی با سوزاندن این اسکناس در خود آمریکا ندارد که در آنصورت این امر در موازنه ارزی آمریکا با کشوری دیگر

(ج): با تمام این اوصاف، برای عقل بنفسه تأمل جدّی در کلمات ایشان وجود دارد. ایشان گاهی عقل را در مرتبه‌ای بیان می‌کنند که مصداقی برای آن جز شخص رسول الله (ص) نمی‌توان یافت و گاهی هم آنرا بگونه‌ای تنزل می‌دهند که مصداق آن عملاً محاسبات عقلانی و بدیهیات و قیاس شکل اول و... قرار می‌گیرد که با آنها می‌توان همه جا را گزر کرد!

در این حال بایست گفت سبحان الله! این دیگر چه تناقضی است؟! آنها از عرفان می‌گویند که معدّ خلق از اینجا صورت می‌گیرد مانند اعدادی را که در کاشتن گردو و گندم و... است اما در واقع ایشان اعداد را برای احدی از امور دیگر قائل نیستند. ایشان هرچند می‌گویند دست خدا بسته نیست و برای او راههای دیگری نیز باز است اما باز قائلند که عادت الهی بر این امر جریان دارد که چنین باشد. البته اینها در جای خود، امری محکم و ثابت است.

(س): ایشان می‌گویند خداوند متعال، در عالم حجتی را بنام عقل، خلق فرموده است که اگر هم می‌خواست می‌توانست آنرا خلق نکند. ولی در هر حال از این طریق، حجت خود را تمام می‌کند.

(ج): و البته علمای حسی که عقل را بکار می‌برند و عالم را اداره می‌کنند بگونه‌ای عمل می‌کنند که «علوم پایه»، محور اداره عالم قرار می‌گیرد حال بخواهید و چه نخواهید. همچنانکه در نزد ما اصول اعتقادات، محور ارزشهاست. طبیعی است که این دو محور هیچگاه نمی‌توانند با یکدیگر هماهنگ باشند. اما

اما چنین نیست که تنها مثلاً تاج سد را با محاسبه درست کرده باشند بلکه نشر اسکناس و مدیریت امور و... همگی از همین قبیل است. لذا معنا ندارد که خود را به تغافل بزنیم و بگوئیم انشاء الله این تبلیغات، اثری منفی بر جامعه ما نخواهد داشت! مسلماً زمانی که شما یک تابلو ۲×۶ متری را می بینید که در کنار عکس بزرگ یک ساعت، تنها یک کلمه نوشته است این امر در ذهن شما رسوخ می کند و آنرا بزرگ جلوه می دهد. چرا که چنین امری در انگیزش افراد تأثیر دارد.

اگر ایشان بگویند کارهای کفار برهاناً نتیجه ای در بر ندارد بلافاصله باید به ایشان گفت بله این امر در برهان نظری مورد قبول شما جایگاهی ندارد.

حجة الاسلام پیروزمند: ایشان می گویند آنچه که برهانی است مورد تأیید ماست.

(ج): و آنچه که چنین نیست بایست اضطرار عملی باشد که اصلاً مورد توجه ایشان واقع نمی شود! آنها با زبان بی زبانی می گویند کفار بد می کنند که برای انسان، اضطرار عملی درست می کنند! گفت: مؤمن! بر غیر ما وضع له نزن! شما بدانید که این، عقلانیت شاه سلطان حسینی است!

حجة الاسلام حسینیان: البته ایشان قائلند که ریاضیات هم تا حد زیادی می تواند جزمیت بیاورد.

(ج): خیر! ما می توانیم از ریاضیات کاربردی و نقطه آپتیمم سخن بگوئیم. قطعاً نقطه بهینه، هیچ ربطی به آن ریاضیاتی که آقایان می گویند ندارد.

(س): آنها می گویند که استقراء به.... بازگشت

دارد.

(ج): اصلاً بحث بر سر استقراء نیست بلکه بحث بر سر جریان علیت، در عینیت و کنترل تغییرات است که چون این امر با دستگاه ما سازگار نیست لذا اصلاً وجود ندارد! چرا که آنچه با دستگاه ما سازگار باشد تنها وجود دارد!

حجة الاسلام رضایی: آنها هم نمی گویند وجود ندارد بلکه کل آنها را هم می پذیرند. یعنی آنرا هم محدود نمی کنند به اینکه چون الآن ریاضیات جدید پیدا شده است پس در دستگاه آنها هم نیست! چون آنها می گویند این محصول، کار عقل است که این هم حجت است و گستردگی آن هم همین تمدنی است که امروزه وجود دارد لذا چرا بایست آنرا از دین جدا کرد؟! حجة الاسلام میرباقری: یعنی یقینی نیست و از یقینیات آنها هم نیست.

حجة الاسلام پیروزمند: آنها می گویند که این تمدن، حسن فاعلی ندارد اما حسن فعلی دارد.

(ج): اگر این عقل، به قوه محاسبه - آنها هم محاسبات عملی و باضطرار عملی - است ولو شما هم بگوئید که دارای دلالت نظری نیست باز می توان گفت بالاخره دارای الزام عینی است. و اگر ایجاد این الزام و التزام عینی را بلا اشکال بدانیم این بحثی دیگر است. حجة الاسلام میرباقری: یعنی حجیت ندارد و اصلاً حجیت آن تا جایی است که دارای دلالت منطقی

محاسبه نمی شود.

باشد. و آنجا که از این دلالت خارج شود هر چند کارآمدی دارد اما دیگر حجیت نخواهد داشت.

(ج): شما بفرمائید که چیزی مثل تاج سد از کدام قبیل است؟ مثلاً تاج سدّ بایست چند متر باشد تا از استحکام لازم برخوردار باشد؟ آیا این امر از دلالت نظری است؟

(س): بله! اصلاً چنین اموری چه ربطی به دین مردم دارد؟! اینها همگی حجت هستند و اشکالی هم ندارد.

(ج): آیا ایشان از بدهات عقلی به متر از تاج سدّ می‌رسند؟! آیا مثلاً الآن فیلسوفان ما سدساز هستند؟! آیا می‌توانند یک سدّ مستحکم را روی اروند رود احداث کنند؟!!

حجة الاسلام رضایی: قبلاً ایشان می‌ساخته‌اند! مثل همین معماری مدرسه حجّتیّه قم که توسط یکی از فلاسفه صورت گرفته است و اگر هم آن کار را ادامه می‌دادند می‌توانستند به تاج سد هم برسند.

(ج): پس ریاضیات کاربردی و نقطه اُپتیمم و... همگی بایست از امر نظری محض باشد! اگر چنین است پس چرا آقایان زحمت نمی‌کشند و ریشه علوم کاربردی را در دست بگیرند تا دانشگاه ما اصلاح شود؟! چرا اینجا را قیچی می‌کنند و دست غیر می‌سپارند؟!!

(س): اما آنها در آزمون حکومتی نداشته‌اند.

(ج): ولی الآن که حاکم هستند. آیا الآن بنا دارند

چنین کاری بکنند؟! مسلماً چنین نیست.

جمع‌بندی بحث این است که اگر ما بگوئیم حجّیت ظاهری و باطنی عقل، چنین درست می‌شود اما برای کنترل امر عینیت، وارد معرکه نشویم همگی نشاندهنده یک چیز است و آن اینکه ما از نظام اختیار کفر وحشت داریم. لذا ما جرأت نداریم که بگوئیم می‌توانیم یک تمدن، مقابل تمدن شما بسازیم و در همه میادین هم می‌توانیم تولی و ولایت خود را وارد معرکه کنیم لذا می‌گوئیم در همان میدانی هم که مایلیم آنرا وارد کنیم خود را با صدمات زیادی روبرو می‌بینیم پس این امر ممکن نیست. مثل آن کسی که او را در ده راه نمی‌دادند اما سراغ خانه کدخدا را می‌گرفت!

۴- پرسش و پاسخ به سؤالات

(س): ما نبایست این را ناشی از عدم جرأت بدانیم بلکه بخاطر این است که ابزار فکری ایشان، به آنها بیش از این میدان را اجازه حضور نمی‌دهد. لذا عدم جسارت ایشان ناشی از این امر است. حال آنکه آنها افراد با همتی هستند و با یک چراغ پیه‌سوز، یک کتاب قطور در زمان خود می‌نویسند. پس جسارت این چنین کارهایی را داشته‌اند. لذا چرا بایست الآن بگوئیم دارای چنین جسارتی نیستند؟!!

(ج): اگر شما جسارت را به معنایی که می‌گوئیم تعریف کنید آنگاه معلوم می‌شود آیا آنها دارای جرأت بوده‌اند یا خیر؟ خوب است در اینجا آنرا به «تهور عاشقانه در گمانه» و منوط نکردن گمانه به هیچ امری جز دیدن مولی، تعریف کنیم.

حجة الاسلام میرباقری: بنابراین ایشان در مقابل

اصطلاحات خودشان جسارت ندارند نه اینکه بگوئیم در مقابل تمدن غرب از چنین جسارتی برخوردار نیستند.

(ج): اما منظور ما کل پذیرفته شده هاست. یعنی اگر بناست شما یک اصولی بشوید کافی است علم اصول را بخوانید. و اگر می خواهید فیلسوف یا مهندس یا... شوید فقط کافی است علم مربوطه را فرا بگیرید. اما در عین حال می توانید ضد آنرا هم بگوئید به اینکه من این علم را برای دفاع از... فرا می گیرم. در این صورت بایست خود دفاع را از مولی تمنا کرد چرا که آن مشروط است اما مولی به هیچ امری مشروط نیست.

(س): پس این عطائی را که در طول تاریخ، نسبت به افراد شده است بایست نا دیده بگیریم!

(ج): گفت این امر عجیبی است که ثمره آن عطاء، این لقاء شده است! بله این امر در زمان خود، خوب بوده است ولی الآن، صاحب آن هست که سوالات کنونی را هم پاسخ می دهد.

(س): آیا می توان در نماز شب از خدا خواست: ای خدای بزرگ! تو من را به داورئی راهنمایی کن تا فلان بیماری مرا درمان کند؟!

(ج): این امر نسبت به امور شخصی و خرد، قابل قبول است ما در امور مربوط به حفظ «جهت»، شما نمی توانید مگر با تکیه بر آنها.

(س): آیا مگر استفاده از عطائی که پیشینیان کردند بمعنای تکیه کردن بر دشمن است؟!

(ج): آن امر مربوط به زمان خودشان بوده است

و ربطی به زمان ما ندارد!

(س): به چه دلیل این امر مربوط به زمان خودش بوده است؟!

(ج): چرا که او همواره زنده است. هم اوست که «یجرى مجرى الشمس القمر». و سخنی که نبایست در آن اختلاف کرد همان سخن اوست نه سخن من و شما که برای نسل بعدی نیز مفید فایده نیست. ما نیز روزی متولد می شویم و روزی هم می میریم و سخنان ما نیز از همین قبیل است. پس یقین و متیقن و بهای آن در تاریخ، به او باز می گردد نه به ما.

(س): اما بحث بر سر این است که چرا نبایست از افاضات او استفاده کرد؟! چه اینکه آنهایی که استفاده کرده اند نیز از خود چیزی نداشتند بلکه از او فیض برده اند. لذا معنا ندارد که آنچه را به دیگران داده اند من بصورت بلاواسطه برای خودم طلب کنم!

(ج): اما سخن من چیز دیگری است و معطوف به آن امری است که در مقام پاسخ نتوانستند در مقابل ایشان از خود دفاع کنند. و الا ما هم بحثی نداریم که شما چیز دیگری از او طلب کنید. یعنی شما نمی توانید بگوئید من این میدان را مجاز هستم به دست دشمن او بسپارم!

(س): خیر ما هم چنین نمی گوئیم بلکه آنرا دست عقلی می سپاریم که خودشان فرموده اند.

(ج): عرض ما این است که آنرا به علوم پایه می سپارید و سپس می گوئید خودشان چنین فرموده اند و نهایتاً شکوه می کنید که عجب بلائی را خداوند خلق

فرمود! در این حال شما مجبور به تملق خواهید شد
 آنهم از کسانی که شأنیت تملق شدن را ندارند چراکه
 هیچکس هیچ شأنی از خیر را دارا نیست مگر آنکه آن
 خیر، منتهی به خداوند و معصومین (ع) است. لذا هر
 گاه شما مجبور به مدح کسی شدید آنهم به امری که به
 غیر ایشان بازگشت نماید بدانید که شما در حال تملق
 بیجا هستید. چراکه «إِنَّ الْحَمْدَ وَالنَّعْمَةَ لَكَ وَالْمُلْكُ لَا
 شَرِيكَ لَكَ لَبِيك».

(س): اما این امر چه ربطی به این سخن دارد که
 بگوئیم این گیاه زیبا نیز دال بر ربوبیت حضرت حق دارد
 لذا ما آنرا مدح می‌کنیم؟ و آن شخص نیز تولی پیدا کرده
 است لذا صاحب یک علم شده است.

(ج): و حتماً تمدن غرب نیز چنین است!؟

(س): بله «وَكَلَّا نَمَدَّ هُوْلَاءَ وَ هُوْلَاءَ».

(ج): و حتماً «هُوْلَاءَ» دیگر را هم قیچی می‌کنند!
 بایست مواظب بود که ما تابع جنود شیطان نشویم.
 (س): نکته‌ای را که در این جلسه فرمودید
 می‌پذیریم که ما قبول داریم بر اساس نظام تعریف
 حضرت تعالی...

(ج): اول از هر چیز بایست گفت مفهوم «یقین»،
 در سه دستگاه قابل ملاحظه است. یعنی مفهوم یقین
 «روحی، عقلی و حسی» قابل لحاظ در سه دستگاه،
 اصالت «عقل، حس و ولایت» است. و آنچه که از
 «مقهوریت» گفتیم بنابراین بود که ما «اختیار» را بنا بر
 مبنای خود اصل گرفتیم. یقین چیست و چگونه باقی
 می‌ماند؟ اطلاقش به کجاست؟ قطعاً اطلاقش به مولی
 است نه به ما.

«و آخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمین»