



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 سفیدی اش است. عیون اخبار الرضا ج ۱



# بررسی و نقد کفایه - دور سوم

تقریر اجمالی در احتمال؛ مصداقیت تفقه از تفکر یا مصداقیت تفکر از تفاهم و تخاطب در جهت دستیابی به تعریف، موضوع و جایگاه قاعده‌مند علم اصول از منظر مباحث تطبیقی کفایه‌الاصول

سرپرست پژوهش تطبیقی:

حجة الاسلام والمسلمین صدوق

جلسه ۱

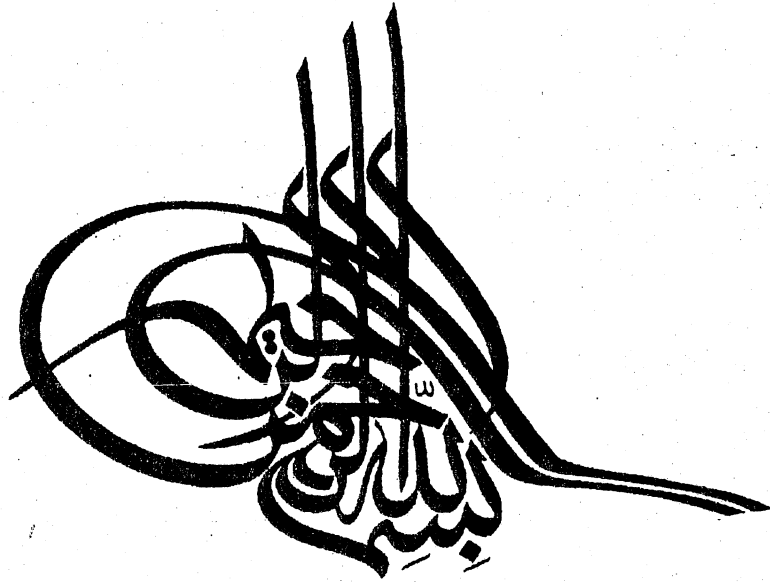
۸۱/۱۰/۲۹

- ۴..... ضرورت بررسی تفصیلی مباحث تطبیقی کفایه در دوره سوم
- ۴..... ۱. اهمیت شیوه اجمال به تبیین در ورود به مباحث کفایه
- ۴..... ۲. شروع از بحث اجتهاد (تفقه) نه موضوع و تعریف به عنوان جایگاه طرح بداهت‌های علم اصول
- ۴..... ۳. احتمال اول: بررسی مصداقیت تفقه از تفکر و منطق صوری در ابحاث مختلف
- ۴..... ۳/۱. بحث اول: علم اصول یک «فرد» از کلیت منطق
- ۵..... ۳/۱/۱. بازگشت پایگاه معذرت و منجزیت قطع و فهم از خطابات شارع به برهان در احتمال دوم
- ۵..... ۳/۲. بحث دوم: مروری بر مباحث صناعات خمس (مشهورات، مقبولات، مظنونات) در جهت دستیابی به ماده‌ی تفقه
- ۶..... ۳/۲/۱. ظنی الدلاله بودن ماده‌ی تفقه به دلیل خطابه بودن آن
- ۷..... خلاصه‌ی بحث در فرض مصداقیت اصول از منطق و بررسی تفقه و ماده‌ی آن به عنوان بداهت‌های علم اصول (در بحث اول و دوم)
- ۷..... ۳/۳. بحث سوم: برخورد تمثیلی و استقرایی با علم اصول
- ۷..... ۳/۳/۱. بررسی امکان یا عدم امکان استفاده از خطابه (در صناعات خمس) در کلمات شارع
- ۹..... ۳/۳/۲. آیا مرحوم آخوند در ورود به مباحث کفایه، استقرایی عمل نموده یا قاعده‌مند؟
- ۹..... ۳/۴. بررسی ماده تفقه از حیث اعتباری یا حقیقی بودن آن
- ۱۰..... ۳/۴/۱. تأثیر مباحث اعتباریات در علم اصول
- ۱۰..... ۴. احتمال دوم: بررسی مصداقیت تفقه از تفاهم و تخاطب (بر اساس استقراء)
- ۱۰..... ۴/۱. اهمیت استقراء در پیدایش دسته‌بندی‌های جدید (بدون نیاز به منطق صوری)
- پرسش و پاسخ:
- ۱۱..... ۱. آیا استقراء علم آور است؟
- ۱۱..... ۲. شرط تولید علم در نزد صاحب کفایه؟
- ۱۲..... ۳. در ساخت علم ابتدا موضوع مطرح است یا غرض یا حیثیت؟
- جمع بندی:
- ۱۶..... ۱. از احتمال اول و احتمال دوم
- ۱۷..... ۲. حیثیتی شدن موضوع علم اصول

● دفتر فرهنگستان علوم اسلامی

<p><b>گروه</b> <b>پژوهش‌های</b> <b>تطبیقی</b></p>	جلسه ۱	استاد حجة الاسلام والمسلمین صدوق
	تعداد صفحات: ۱۷	عنوان‌گذار: برادر علی‌رضا انجم‌شعاع
	تاریخ نشر: ۱۳۸۲/۳/۱۷	ویراستار: برادر زیبایی
	تیراژ: ۷ نسخه	پیاده نوار: محمدجواد محسن‌زاده
	کد بایگانی رایانه‌ای: 114	حروف‌چین: محمدجواد محسن‌زاده
	تاریخ جلسه: ۱۳۸۱/۱۰/۲۹	مجری و کنترل‌نهایی: حجة الاسلام موسوی موشح





### آن چند در این جلسه مطرح شد!

- در این جلسه دو احتمال برای ورود به بحث تفصیلی تطبیق کتاب کفایة الاصول مرحوم آخوند خراسانی مطرح شد و این نتیجه گیری به دست آمد که برای داشتن بحثی کامل در علم اصول می بایست مباحث آن را از پایگاه «حجیت» و «تفقه» آغاز کرد، نه از بحث «موضوع» و «تعریف» که سایر علما آن را نقطه‌ی آغاز علم قرار داده‌اند. در بند ۲ توضیح این مطلب آمده است.
- در ادامه‌ی بحث دو احتمال در تعریف «تفقه» مطرح شد؛ در احتمال نخست که بند ۳ به آن اختصاص یافته است، «تفقه» مصداقی از «تفکر» لحاظ شد که آن را تحت مباحث «منطق صوری» قرار می‌داد، در حالی که احتمال دوم مطرح شده در بند ۴، ناظر به این نکته است که «تفقه» مصداقی از «تدبیر» و «تخاطب» دانسته شود و «استقراء» پایگاه آن قرار گیرد.
- همان گونه که در فهرست مشاهده می‌فرمایید، ذیل احتمال دوم سه بحث مطرح شده (در بندهای ۳/۱، ۳/۲ و ۳/۳) و بند ۳/۴ به حتمًا حقیقی یا اعتباری بودن ماذی تفقه پرداخته است. ذیل احتمال دوم نیز یک بحث طرح گشته است.
- پس از اتمام بحث از این دو احتمال، سه پرسش و پاسخ در جلسه مطرح شده و با در جمع‌بندی جلسه پایان یافته است.



## — ضرورت بررسی تفصیلی مباحث تطبیقی کفایه

### در دوره سوم

قابل تذکر است که این بحث کفایه، دوره‌ی آخر تدوین می‌باشد. البته اگر بخواهیم به همه‌ی کتاب پردازیم، ممکن است چند سال طول کشد. پس باید با دقت بیشتری بررسی کنیم تا دیگر برگشت نداشته باشیم! بعد از بحث اصول، وارد بحث منطق دانشگاه می‌شویم و بعد از آن، وارد بحث مدل خواهیم شد. در این دوره‌ی جدید بحث کفایه، از فهرست بیرون می‌آید و وارد متن می‌شویم.

## ۱. اهمیت شیوه اجمال به تبیین در ورود به مباحث

### کفایه

مرحوم آخوند و شهید صدر، سعی داشتند تا یک شکلی منطقی به علم اصول دهند. زیرا وقتی ما بتوانیم جایگاه منطقی یک علم را مشخص کنیم، این علم از استحکام، قدرت و دوام بیشتری برخوردار می‌شود. بنابراین، به دلیل این که مرحوم آخوند و شهید صدر، بحث را از منطق شروع می‌کنند (که به طور مثال در ابتدا می‌گویند موضوع هر علمی یُبْحَثُ عَنْ عَوَارِضِ الذَّاتِیَةِ)، خواسته‌اند انضباط استدلالی و منطقی این علم را بررسی کنند. لذا ما هم در بررسی متن کفایه، سعی می‌کنیم همین روند را در پیش گیریم.

چون منطق صوری علم را به دو بخش علوم بدیهی و علوم نظری تقسیم می‌کند، ما هم همین کار را در باب تعریف و موضوع علم اصول انجام می‌دهیم. یعنی تعریف یک علم، یک سری بداهت‌هایی را دارد که آن بداهت‌ها، باید مورد دقت قرار گیرد و تعریف تخصصی - که جنس و فصل را معین می‌کند - به همین اجمال‌ها و بداهت‌ها بر می‌گردد.

## ۲. شروع از بحث اجتهاد (تفقه) نه موضوع و تعریف

### به عنوان جایگاه طرح بداهت‌های علم اصول

ما به همین دلیل، در اینجا می‌خواهیم بحث را از «اجتهاد» شروع کنیم، نه از موضوع و تعریف! چون وقتی وارد موضوع می‌شویم، بحث فنی و تخصصی می‌شود و

از بداهت بیرون می‌آید.

پس علت شروع بحث ما از «اجتهاد» این است که از جهت منطقی، تعریف نظری و تعریف علمی موضوع، باید به بداهت برگردد و ما دیده‌ایم که بداهت‌های علم اصول در بحث اجتهاد قرار دارد.

حال این بداهت‌ها چه هستند؟ می‌گویند مجتهد باید نسبت به یک ادله و متنی، تفقه و استنباط کند. این در بحث اجتهاد است. بعد می‌گویند در فهم از سند، احتمال خطا و ثواب وجود دارد و ما «مصوبه» نیستیم، بلکه ما «مخطئه» هستیم.

## ۳. احتمال اول: بررسی مصداقیت تفقه از تفکر و

### منطق صوری در ابحاث مختلف

اگر ما بخواهیم از اینجا شروع کنیم، باید بدانیم «تفقه» چیست؟ باید بدانیم نسبت تفقه به تفکر و نسبت تفقه به بحث منطق، چیست؟ یعنی آیا تفقه، یک مصداقی از تفکری است که در بحث منطق گفته می‌شود؟ مثل فلسفه، که مصداقی از تفکر است. آیا همان طوری که در موضوع فلسفه، باید قاعده‌مند فکر شود، در موضوع تفقه هم، باید قاعده‌مند فکر شود؟ در اینجا ما نمی‌خواهیم مطلبی را به آقایان نسبت دهیم، بلکه می‌خواهیم احتمال‌ها را بررسی کنیم.

## ۳/۱. بحث اول: علم اصول یک «فرد» از کلیت

### منطق

یک احتمال این است که تفقه، مصداقی از تفکر باشد. در این احتمال، کل علم اصول، یک فرد از کلیت منطق می‌شود. پس هر چیزی که در باب برخورد با متن مطرح می‌شود (مثل نسبت دادن مطلبی به شارع یا راوی)، باید قاعده‌مند باشد و قواعد آن هم، به منطق صوری برگردد و این قواعد، در علم اصول، به مصداق‌ها تطبیق داده شوند.

۱. ان‌شاءالله سعی شود این جلسات هم خوب ضبط شود و هم خوب پیاده شود و هم خوب ویراست شود تا دیگر برنگردیم و تکرار نکنیم. بحثها و نقدها هم، فقط روی متن عربی کفایه متمرکز نشود، بلکه به ترجمه و شرح و بسطی هم که در کنار متن عربی آورده‌اند، پرداخته شود.

۳/۱/۱. بازگشت پایگاه معذرت و منجزیت قطع و فهم از خطابات شارع به برهان در احتمال دوم

از این رو پایگاه «معذرت و منجزیت» - که آقایان در علم اصول، به دنبال آن هستند - به حکمت نظری و علیت مفهومی بر می‌گردد. یعنی به صغری و کبری (برهان) بر می‌گردد که مثلاً آیا مندرج است یا نه؟ پس هر چیز را که از متن می‌خواهید بفهمید، باید یک کبری و یک صغری و یک نتیجه برای آن درست کنید. باید حد وسط را برای آن پیدا کنید. اگر بدیهی هم است، باید عام‌ترین حکم را پیدا کنید و بعد بقیه استدلال‌ها را به آن کبری اولیه‌ای که بسیط است و حد وسط ندارد، برگردانید. مثلاً معنی پرستش را عام‌ترین حکم بگیریم و بگوییم «اولین حکمی که از ادله فهمیده می‌شود، توحید است که ما این را از علم کلام به دست آورده‌ایم».

در منطق صوری، صورت برهان، منتج است، ولی الآن ماده‌ای را که در تفقه داریم و ادله‌ای که با آن روبه‌رو هستیم، الفاظ می‌باشد؛ پس مواد ما، کلمات هستند. لذا از نظر ماده، این بحث در منطق صوری، در صناعات خمس و جزء دسته‌ی «مشهورات» قرار می‌گیرد.

○ حجة السلام موشح: منطق، مواد را مستقل از الفاظ فرض نمی‌کند، بلکه الفاظ درست‌کننده‌ی مواد هستند.

● ج: ما می‌خواهیم بگوییم در صناعات خمس، از نظر صورت، اگر برهانی جاری شود، آن برهان منتج است، یعنی اگر ضوابط صغری و کبری رعایت شود، نتیجه می‌گیریم و اگر ماده‌ی آن را از اولیات یا بداهت‌ها درست کنیم، برهان یقینی می‌شود.

حال اگر خواستیم کلمات شارع را در موضوع و محمول قضایای کبری و صغری بیاوریم، به نظر می‌رسد این قضایا، جزء مشهورات باشد. البته شما در این مطلب، برای جلسه بعد، دقت کنید و ببینید که آیا جزء مشهورات است یا نه؟!

○ س: بنده جایی ندیدم که روی این موضوع مستقلاً بحث کرده و نظر دهند، اما فکر می‌کنم که قضایا متفاوت باشند، یعنی بعضی موارد، جزء متواترات است و در بعضی جاها، جزء مشهورات است و بعضی دیگر، جزء مسلمات. یعنی نمی‌توان درباره‌ی کل مباحث علم اصول قضاوت واحدی کنیم.

۳/۲. بحث دوم: مروری بر مباحث صناعات خمس (مشهورات، مقبولات، مظنونات) در جهت دستیابی به ماده‌ی تفقه

● ج: الآن که ما می‌خواهیم بحث کلی ادله را بررسی کنیم، می‌توانیم در این قضیه، قضاوت اجمالی داشته باشیم. ولی بعداً به صورت موردی و یک به یک بررسی خواهیم کرد.

در صناعات خمس، مواد به برهان، جدل، خطابه، سفسطه و شعر تقسیم می‌شود. حال مواد تفقه، مواد شعر که نیست، جدل و سفسطه هم نیست، برهان هم نیست، بلکه تفقه، بحث خطابه است.

برای اثبات این مطلب، من معنای خطابه را از منطق، برایتان می‌خوانم<sup>۱</sup>: «خطابه، عبارت از سخنی است که در برابر جمع برای اقناع و برانگیختن آن‌ها ایراد می‌شود و فن خطابه صنعتی است که آیین و روش توفیق در اقناع را می‌آموزد. مقصود از خطابه این است که شنونده منفعل شود و سخن را به دل پذیرا گردد. مقدمات خطابه از «مشهورات و مظنونات و مقبولات» است و چون خطیب به اقوال پیامبران و اولیاء دین و بزرگانی که مقبول‌القول‌اند، استشهاد می‌جوید و لحن را نیز با کلام متناسب می‌کند، سخنش بر دل‌ها می‌نشیند و اگر مهارت در فن داشته باشد، دل‌ها را از جای می‌جنباند و شوری در حاضران بر می‌انگیزد. به همین جهت خواهی در تأثیر خطابه می‌گوید: هیچ یک از صناعات خمس، در افاده تصدیق اقناعی به درجه‌ی خطابه نمی‌رسد... بلی در حقیقت برهان اختصاص به خواص دارد و خطابه به عوام؛ چه به قول معلم اول، ایمان بعضی از مردم به ظنونشان، کمتر از ایمان دیگران به علمشان نیست... خطابه در حضور جمع ایراد می‌شود و در جمع به تعبیر جامعه‌شناسان وجدانی خاص حکمفرماست، که همه حاضران را تحت تأثیر قرار می‌دهد. پس همان جو اجتماعی نیز تأثیر سخن را چند برابر می‌کند و اگر یک سخن در حضور عده‌ای اندک و بی‌توجه ایراد شود یا در حضور هزاران نفر با ایمان و با توجه تأثیرش یکسان نخواهد بود. شرط خطابه این است که آنچه در آن ایراد

۱. منطق صوری، دکتر محمد خوانساری، ص ۳۹۳

می‌شود به سوی غرض و غایتی معین جریان یابد و هر عبارتی در نظام کل خطابه، محلی مشخص داشته باشد. و بنابراین هر سخنران باید در سخن خود طرحی دقیق و نقشه‌ای منظم و سنجیده را تعقیب کند و از پراکنده‌گویی و سخنان مشوش و غیر منتظم پرهیزد، به قول افلاطون هر خطابه و گفتار باید موجود زنده‌ای باشد، یعنی سر و دست و پا داشته باشد و در آن میانه‌ای و انجامی و آغازی وجود داشته باشد و این قسمت‌ها با هم ربط و تناسبی داشته باشند».

این توضیحات آقاییان درباره‌ی خطابه بود. حال تعریف «مقبولات و مشهورات» را می‌خوانیم<sup>۱</sup>:

«مقبولات، عبارت از قضایایی است که چون از پیشوایان دین و حکما و بزرگانی که محل وثوقند، نقل شده، مورد قبول واقع می‌شود، بدون اینکه با برهان به اثبات رسیده باشد، مانند: «هر که آن کند که نباید، آن بیند، که نشاید». مورد استعمال مقبولات، در خطابه است».

مشهورات<sup>۲</sup>: «مشهورات یعنی قضایایی که زبانزد همه است و موجب اعتقاد بدان یا شهادت همگان است یا شهادت اکثر مردم یا شهادت همه دانشمندان یا اکثر ایشان یا افاضل ایشان، در آنچه مخالف رأی جمهور نیست. مانند: عدل نیکوست، دروغ زشت است، حق‌شناسی وظیفه آدمی است. این نوع قضایا ذاتاً مورد تصدیق فطرت نیست. بنابراین مشهورات، نه قضایای اولی عقلی‌اند و نه قضایای وهمی. بلکه مسایلی‌اند مورد اتفاق و چون ذهن از آغاز کودکی با آنها انس و عادت یافته، در نفس متقرّر شده‌اند. گاهی هم مسالمت‌جویی و صلح و سازگاری که انسان ناگزیر از آنهاست یا اخلاق‌های انسانی یا سنت‌های دیرین که پایدار مانده و نسخ در آنها راه نیافته، یا استقراء بسیار، موجب آن شده است... مشهورات که موافق مصلحت عموم و بر حسب سیرت‌های پسندیده است، آراء محموده نامیده می‌شود. بعضی مشهورات تنها نزد جماعتی مشهور است».

ایشان در بحث مقبولات می‌فرمایند<sup>۳</sup>:

«مقبولات قضایایی است که ذهن تصدیق به آنها دارد، اما نه تصدیق ثابت جازم، بلکه همواره امکان نقیض آن هم به ذهن می‌آید ولیکن ذهن آن را بر نقیضش

رجحان می‌نهد، یعنی احتمال آن را بیش از نقیض آن می‌داند... مورد استعمال مقبولات در «قیاس خطابی» است».

یعنی وقتی که مواد قیاس، یقینی نباشد، از لحاظ صورت به آن مقبولات می‌گویند. بنابراین، اگر در قیاس، شرایط «هویت» رعایت شود، صورت مستح است و شما برای حمل، یک حیثیت نفس‌الامری‌ای می‌خواهید که حاکم بر موضوع و محمول است، ولی اگر موضوع و محمولی که نفس‌الامری نباشند را در قیاس بیاوریم، صورت قیاس ظنی می‌شود، یعنی قضیه شما، صد در صد حمل می‌شود، اما مواد موضوع و محمول شما از اولیات گرفته نشده است.

### ۳/۲/۱. ظنی‌الدلاله بودن مآذهی تفقه به دلیل

#### خطابه بودن آن

پس بنا به تصریح این بحث، «ادله» در مشهورات و مقبولات، قرار می‌گیرند. چون شارع مقدس، به وسیله‌ی خطابات، یک سری تکالیف را بر دوش عباد می‌گذارد که این‌ها موضوع «خطابه» قرار می‌گیرد و خود ایشان (صاحب کتاب منطق صوری) هم، تصریح کرده‌اند که گفتار اولیای الهی و انبیاء به مردم، گفتار برهانی نیست، چون این عقل با این تعریفی که دارد ارتباطی با خارج (حقایق عالم) برقرار نکرده است که بخواهد بر اساس آن، مطابقت ادراک خود با واقع را تمام کند! لذا موضوع عقل، این کار نیست.

این نظر اجمالی اجمالی بود. البته ممکن است شما در علم اصول، مواردی را پیدا کنید که مثل متواترات، یقین را تمام کند، اما هویت بحث تفقه و برخورد با متن و یا برخورد با گفتار کسی و استنباط از غرض آن (که این شخص، چه غرضی داشته و چه چیز می‌خواسته به ما برساند و ما چه وظیفه‌ای داریم)، این‌ها ماداً مصداقی از مشهورات و مقبولات و مقبولات هستند که در بحث خطابه قرار می‌گیرند.

۱. همان، ص ۳۶۹

۲. همان، ص ۳۶۹

۳. همان، ص ۳۷۳

## — خلاصه‌ی بحث در فرض مصداقیت اصول از منطق و بررسی تفقه و ماده‌ی آن به عنوان بداهت‌های علم اصول (در بحث اول و دوم)

پس ما در اینجا اجمالاً موضوع علم اصول را به بحث منطق تطبیق دادیم. البته برای اثبات این مطلب، بیشتر از کتاب منطق صوری هم می‌توانید، سند بیاورید. پس احتمال اول ما (که در پیوست شماره یک می‌آید) این بود که تفقه مصداقی از منطق صوری باشد. البته مرحوم صدر هم اشاره‌ای دارد که منطق بر اصول حکومت می‌کند و در فروعی که صاحب کفایه در بحث موضوع آورده‌اند، می‌خواسته‌اند موضوع علم اصول را به تعریفی که در منطق شده است، تطبیق دهد. بنابراین علم اصول مصداقی از منطق می‌شود.

بحث دومی هم که بیان کردیم این بود که پایگاه حجیت علم اصول به جریان قیاس در استدلالات برمی‌گردد و ماده‌ی آن هم، اصول ظنی‌الدلاله به نحو عام می‌شود. یعنی اگر اصول را در قیاس بیاوریم، همه‌ی نتیجه‌های آن، ظنی‌الدلاله می‌شود، چون مواد آن از خطابه است و خطابه از مشهورات و مظنونات و مقبولات درست می‌شود.

## ۳/۳ بحث سوم: برخورد تمثیلی و استقرایی با علم اصول

حال وارد بحث سوم می‌شویم. گاه می‌گویید ما نمی‌خواهیم اصول را قاعده‌مند کنیم، بلکه علم اصول در برخورد با متن است و قواعدی را استقرایی تحویل ما می‌دهد. وقتی بحث استقراء مطرح می‌شود، بحث منطق کنار می‌رود. یعنی وقتی حجیت به تمثیل و استقراء برنگردد، به برهان برمی‌گردد.

ولی گاهی شما از پایگاه برهان به یک علمی برخورد می‌کنید و می‌خواهید پایگاه آن را محکم کنید و گاه نیز می‌گویید یک علم، تجربی و فنی است که در این صورت، آن احتمال دوم مطرح می‌شود که ممکن است این علم یک سری یقیناتی به صورت پراکنده داشته باشد. یعنی حجیت آن جدا از هم باشد. مثلاً یک جایی یقین داریم، یک جایی یقین نداریم. که این بحث دیگری

است.

لذا وقتی از موضع احتمال اول وارد می‌شویم و می‌خواهیم به قضیه انضباط منطقی دهیم، در اجمال یک نظر می‌توانیم دهیم و در هنگام تفصیل هم می‌توانیم نظر دیگری دهیم، یعنی به طور مثال در هنگام تفصیل می‌توانیم بعضی از بحث‌ها را خارج کنیم و بگوییم این بحث، جزء علم اصول نیست.

## ۳/۳/۱ بررسی امکان یا عدم امکان استفاده از خطابه (در صناعات خمس) در کلمات شارح

○ س: احتمالی که شما در اینجا مطرح کردید، بر این فرض بود که در منطق، صناعات به همین پنج صنعت (یعنی برهان و جدل و مغالطه و شعر و خطابه) محصور است که برای اینها سیزده ماده هم، بیان کرده‌اند که در این پنج صنعت، منحل می‌شوند و شما هم، علم اصول را داخل مواد خطابی فرض کردید.

● ج: البته در مقبولات هم تصریحاً گفتند که حرف انبیاء از این قبیل (مواد خطابی) است.

○ س: حال نکته اینجاست که شرط خطابه این است که گوینده، حاضر باشد، اما ما در علم اصول می‌خواهیم دنبال متن برویم و متن ثابت است و حرف نمی‌زند، نه لحن دارد و نه حرکت دست دارد، یعنی آن عناصر اصلی که در خطابه شرط می‌باشد، در متن نیست.

● ج: نخیر، آقایان (بنابر بحث خودشان) می‌خواهند اصول تخاطب عرف زمان تخاطب را به دست آورند و اتفاقاً «جهت صدور» را برای همین مطلب، بحث می‌کنند که آیا حضرت در شرایط تقیه بود یا نبود؟ یعنی بالاخره می‌خواهند آن محیط تخاطب را کشف کنند. بنابراین، غرض اصلی آقایان همین است که موضوعات زمان تخاطب را به دست بیاورند. یعنی شارح یک تخاطبی کرده است و فقها در اصول، می‌خواهند قواعد این تخاطب را به دست آورند و این قواعد را هم، برای کشف زمان تخاطب می‌خواهند و آقایان به این مطلب تصریح کرده‌اند و شهید صدر هم، این مطلب را بیان کرده‌اند.

حال آیا این سؤال شما از طرف آقای سروش مطرح شده یا آقایان واقعاً خودشان نظرشان این است؟ یعنی گاهی می‌خواهید این سؤال را به خود آقایان مستند کنید

که به نظر من، آقایان این را نگفته‌اند و گاهی می‌گویید این شبهه‌ای است که مثلاً از طرف هر منوتیک مطرح می‌شود که ما شبهه هر منوتیک را جداگانه جواب خواهیم داد. پس الآن به سؤالاتی که پیرامون خود کفایه و علی‌المبنای خود آقایان مطرح می‌شود، بپردازید.

○ س: در اینجا یک اشکال دیگری هم است. در منطق وقتی از خطابه صحبت می‌کنند، می‌خواهند قواعد صحبت کردن خطیب را بیان کنند. پس اگر ما خواهیم طبق منطق بحث کنیم، باید بررسی کنیم که پیامبر ﷺ چگونه می‌بایست صحبت می‌کرد. اما اینکه ما از کلام ایشان، چه چیزی می‌فهمیم، این موضوع بحث خطابه در منطق نیست. اینکه ما از خطابه‌ی خطیب، باید چه چیزی بفهمیم و ما چگونه از لحن خطیب منظورش را بفهمیم، این‌ها بحث خطابه در منطق نیست. یعنی در منطق از منظر خطیب بحث کرده‌اند، نه از منظر کسی که می‌خواهد آن حرف را بفهمد.

● ج: در اینجا بحث خود منطق نیست، بلکه آقایان در اصول به عنوان مصداقی از منطق، دقیقاً از دلالت‌های تصویری و تصدیقیه و اینکه نظر متکلم چه بوده و مخاطب چه می‌تواند بفهمد شروع می‌کنند.

○ س: یعنی علم اصول در جایگاه مخاطب می‌نشیند و متکلم سخنرانی می‌کند و آن‌ها می‌خواهند بفهمند که او چه می‌گوید.

● ج: نخیر، علم اصول در رفت و برگشت بین متکلم و مخاطب، قاعده رابه دست می‌آورد.

○ س: اما خطابه‌ای که در منطق آمده است، فقط از موضع‌گیرنده بحث می‌کند.

● ج: ما قبول کردیم که منطق شامل بر اصول است و اصول، مصداقی از منطق است. ولی این به معنای وحدت این دو علم نیست. اشکال شما، در فرض وحدت این دو می‌باشد و اگر وحدت داشته باشند، اصلاً اصول لازم نیست که در این صورت، چون علم اصول بحث از فهم دلالت است و فهم دلالت در مضمون‌ات می‌رود، بنابراین، ما فقط نیاز به منطق داریم و اصلاً نیاز به اصول نداریم. در حالی که ما چنین چیزی نگفتیم؛ ما می‌گوییم منطق، قواعد تفکر را ارائه داده است، حالا ما می‌خواهیم علم اصول رابه عنوان یکی از مصداقی منطق به وجود آوریم، یعنی می‌خواهیم مواد آن را بر اصول تطبیق دهیم و قاعده تولید کنیم.

○ س: یکی از کاربردهای منطق، خطابه است، یعنی «چگونه سخن گفتن». اما علم اصول برای «چگونه سخن فهمیدن» تدوین شده است.

● ج: نخیر، کاربرد آن «طرفینی» است.

○ س: پس باید در منطق، تعریف خطابه را عوض نماییم!!

● ج: گاهی ما می‌خواهیم در معرفت‌شناسی همه‌ی حرف‌های آقایان را اصلاح کنیم و گاه می‌خواهیم به حرف‌های آن‌ها استشهاد نماییم و بعد بگوییم اصول را چگونه در معرفت‌شناسی جای دهیم.

○ برادر زیبایی: با توضیحی که آقای موشح از بحث خطابه در منطق دادند، دیگر در اینجا نمی‌توانید به بحث خطابه در منطق استشهاد کنید.

● ج: ما می‌گوییم منطق متکفل صورت است و قواعد صورت را تحویل می‌دهد. البته مواد را نیز طبقه‌بندی کرده است، ولی خودش را متکفل بحث مواد نمی‌داند. اما اینکه منطق خود را متکفل بحث مواد نمی‌داند، دلیل نمی‌شود که ما علم برهانی نداشته باشیم تا بتوانیم تعریف بدهیم! یعنی بگوییم مثلاً فیزیک تولید نشود و قواعد برهانی آن هم، معلوم نیست، چه می‌باشد!

در حالی که ماده‌ی علم شیمی و فیزیک، یک مصداقی از منطق می‌شود، یعنی شیمی و فیزیک و طب و غیره دارای یک قواعد عام برهانی کلی هستند و ما این‌ها را جزء علم‌های برهانی در حد کلیات قرار می‌دهیم.

حال یکی از مواد، خطابه می‌باشد که در خطابه بحث تفاهم است و بین‌الاثین می‌باشد و تمام فیش‌هایی که در باره‌ی خطابه خواندم، دلالت بر «تفاهم» می‌کرد، نه فهم! حال چرا شما می‌گویید در منطق این را نگفته‌اند؟! بنابراین، در منطق، خطابه را از بحث برهان و قواعد فهم و تصور و تصدیقی که جازم و برهانی است، کاملاً بیرون می‌آورند و آن را در قسمت مضمون‌ات و قیاس خطابه‌ای قرار می‌دهند. البته در خطابه، گاه با قیاس خطابه کنیم و گاه در خطابه‌مان از قیاس استفاده نمی‌کنیم. پس تشتت‌هایی که در اینجا آمده است را در بحث معرفت‌شناسی به آن می‌پردازیم.

### ۳/۳/۲. آیا مرحوم آخوند در ورود به مباحث کفایه، استقرایی عمل نموده یا قاعده‌مند؟

ولی الآن ما می‌خواهیم ببینیم روش صاحب کفایه بر اساس احتمالی که از استقراء پرهیز داشته و سعی کرده‌اند حداقل در بحث موضوع و تعریف قاعده‌مند بحث کنند، صدق می‌کند یا خیر؟ لذا در اینجا می‌خواهیم بدانیم که اگر اصول مصداقی از منطبق باشد، چه تبعاتی را در بر دارد.

○ م: در تقویت این فرض دوم (استقرایی بودن) که مطرح کردید، آقایان می‌گویند مذاق صاحب کفایه، به صورت استقرایی بوده است.

● ج: حداقل ایشان وقتی در موضوع وارد می‌شوند و می‌خواهند موضوع را به «یُبَحِّثُ عَنْ عَوَارِضِ الذَّاتِيَّةِ» مبتنی کنند و فرق بین عوارض و مسائل و مبادی و این‌ها را از لحاظ منطبق بحث کنند و بعد به اصول تطبیق دهند، این امور دال بر این است که می‌خواهند یک شکل منطقی و قاعده‌مند به بحث موضوع و تعریف دهند. حالا ممکن است بعد از موضوع و تعریف، عملیات رفتاری آخوند استقرایی شده باشد.

لذا وقتی ما یک بار کل کتاب را بررسی کردیم، می‌توانیم قضاوت کنیم که مباحث ایشان منطقی بوده است و یا بگوییم هم و غم ایشان این بوده که اصول را منطقی کنند ولی در آخر به لغزشگاه استقراء افتاده‌اند. اما این قضاوت را آخر کار انجام می‌دهیم و الآن این احتمال را بررسی می‌کنیم که ایشان خواسته باشند به صورت منطقی، وارد مباحث اصول بشوند.

در این احتمال، سه بحث را مطرح کردیم و الآن وارد بحث چهارم می‌شویم.

### ۳/۴. بررسی ماده تفقه از حیث اعتباری یا حقیقی

بودن آن

بنابر منطبق صوری که مفاهیم یا حقیقی‌اند یا اعتباری، بحث تفقه در «اعتبارات» قرار می‌گیرد. چون تفقه نمی‌خواهد یک امر نفس‌الامری را کشف کند، بلکه بحث تفاهم و تخاطب است و در تفاهم و تخاطب هم، می‌خواهند به نسبتی غرض طرف را بفهمند و در این

کار، وضع اصل است. لذا مطرح کردن بحث وضع تعیینی و تعیینی در کفایه، دال بر اعتباری بودن تفقه است.

اگر بپذیریم که به طور کلی بحث تفقه و علم اصول و مفاهیمی که در آن به کار گرفته می‌شود در بخش اعتبارات است، کاری که در اینجا لازم است این می‌باشد که یک تحلیل فلسفی دقیق از بحث اعتبارات داده شود و آن تحلیل را حاکم بر مباحثمان کنیم.

اما یکی از غفلت‌های بزرگی که در این بخش شده است، این می‌باشد که تحلیل فلسفی‌ای از اعتبار، انشاء، باید و نباید، خبر و توصیف، داده نشده است. به همین دلیل مباحثی هم که در باب زبان‌شناسی و ادبیات و وضع و امثال این‌ها مطرح می‌شود، بسیار بسیط، ساده، انتزاعی و ضعیف است. ولی اگر برگردید و تحلیل فلسفی اعتبارات را در مقاله ششم اصول فلسفه و روش رئالیسم ببینید و انضباط آن تحلیل فلسفی را (بر فرضی که صحیح باشد) که متناسب با فلسفه موجود است، در اصول رعایت کنید، در ساخت اصول تغییرات جدی پیدا می‌شود.

مثلاً بگویید کیفیت پیدایش زبان، کشش غریزی است، مثل اینکه کودک وقتی گرسنه می‌شود به صورت فطری پستان مادر را می‌مکد و رشدش تضمین می‌شود و بعد برای همین فعل، لب خود را تکان می‌دهد و آوایی را از خودش صادر می‌کند که وقتی می‌خواهد گرسنگی خود را نشان دهد، یک لفظی را به کار می‌برد و شما پایگاه این عمل را به غریزه (یعنی کشش جبری) برگردانید، در نتیجه پیدایش زبان به این امور تحلیل می‌شود، یعنی وقتی سیر رشد، بلوغ و جامعه‌شناسی آن را تحلیل کردید، پیدایش زبان، اندیشه و همه این‌ها تحلیل می‌شود.

وقتی این امور تحلیل شد، به خوبی در می‌یابیم هنگامی که ما می‌خواهیم یک مطلبی را از شارع بفهمیم، چقدر تحت تأثیر محیط و غریزه‌مان و سیر رشد خودمان هستیم. لذا همه‌ی آن مباحث فلسفی به عنوان اصول موضوعه، در اینجا سایه می‌اندازد.

پس بحث چهارم ما در احتمال اول که بخوایم به سمت حجیت نظری و منطقی کردن برویم و قواعد



نسبت دادن، قواعد جریان نسبت و قوانین جریان تفکر را در آن رعایت کنیم، این شد که چون بحث تفقه، ماهیتاً بحث اعتبارات است، بساید بحث فلسفی دقیقی از اعتبارات و وجود «باید و نباید» داشته باشیم<sup>۱</sup>.

#### ۳/۴/۱. تأثیر مباحث اعتباریات در علم اصول

لذا ضعف فلسفی و ضعف منطقی در بحث اعتبارات، باعث شده است که آقایان در اصول به صورت خیلی ساده و عرفی و انتزاعی با بحث زبان و مخاطب و تفاهم برخورد کرده باشند. به طور مثال متکلم را فردی جدا در نظر گرفته‌اند و مخاطب را هم جدا حساب کرده‌اند و بعد هر کدام از آنها را به تنهایی و بریده از استعمال، بریده از غریزه، بریده از احساس و بریده از محیط انتزاع کرده‌اند و قواعد تحلیل برایشان ارائه داده‌اند یا وقتی به بحث سیره عقلا و عرف می‌رسند، با اهمالات بسیاری عبور می‌کنند یا به بحث تغییر در ادبیات که می‌رسند، باز هم با اهمال تحلیل می‌کنند.

بنابراین، انسجام این مباحث باید به فلسفه‌ی پیدایش زبان، به فلسفه‌ی پیدایش تفاهم و مخاطب و به فلسفه‌ی خطابه برگردد. یعنی مثلاً در فلسفه‌ی خطابه، ما باید بتوانیم تحلیل کنیم که چه نیازی بشر دارد که با هم حرف می‌زنند.

پس اگر می‌خواهیم چیزی را قاعده‌مند کنیم، باید همه‌ی جوانب آن قاعده‌مند شود، نه اینکه فقط یک بند از منطق را بگیریم و بگوییم «موضوع هر علمی بی‌بحث عن عوارضه الذاتیه» و در جاهای دیگر کاری به منطق نداشته باشیم!

#### ۴. احتمال دوم: بررسی مصداقیت تفقه از تفاهم و

##### تخاطب (بر اساس استقراء)

تا اینجا، مباحثی که در احتمال اول مطرح می‌شود را بیان نمودیم. حال به بررسی احتمال دوم می‌پردازیم. احتمال دوم این است که روش آقایان در اصول این بوده باشد که هر چه لازمه‌ی تفاهم و مخاطب است، را به دست آورند و در این کار استقرایی هم برخورد کرده باشند.

لذا از علم اصول باید به عنوان یک تجربه یاد شود، نه یک علم! چون استقراء هیچ وقت به ما علمی را تحویل نمی‌دهد. در این هنگام شما می‌توانید بگویید: علم اصول دارای بیست اصل است و در علم اصول به این بیست اصل نیاز داریم.

ما در مقدمه (که سیزده امر است) و مقصدها (که هشت امر است) و خاتمه تطرّقی کردیم و سه اصل را به دست آوریم و توانستیم این‌ها را دسته‌بندی کنیم. در بحث تفاهم و مخاطب ما یک مباحث الفظی داریم، یک مباحث عقلی داریم، (یعنی لوازم عقلی فهم خطاب) و یک مباحث عقلائی داریم.

#### ۴/۱. اهمیت استقراء در پیدایش دسته‌بندی‌های

##### جدید (بدون نیاز به منطقی‌سازی)

بنابراین، اگر آقایان می‌خواستند استقرایی هم با اصول برخورد کنند، محتماً باید اصول را به این سه دسته تقسیم می‌کردند. یعنی می‌گفتند اصول (جدا از بحث فقه) دارای سه دسته مباحث است: عرفی، عقلی و عقلائی. یعنی به تعبیر شهید صدر اگر می‌خواستند عناصر مشترک بگیرند، عناصر مشترک در اصول «عرف، عقل و عقلا» می‌شود.

پس در استقراء هم می‌توان قاعده‌مند بحث کرد و از کثرت به یک دسته‌بندی دقیق رسید و دسته‌بندی‌ها را نیز، به یک حد اولیه برگرداند و بعد به سمت ساخت یک منطق، بریده از خود منطق صوری رفت که این منطق مصداقی از منطق صوری شود، یعنی خودش، خودش را بسازد، نه اینکه متکی به یک پایگاه استدلالی باشد، بلکه یک پایگاه استدلالی جدید بسازد.

به نظر ما اگر این دسته‌بندی را به استقراء‌شان پیشنهاد

۱. علامه طباطبایی در آنجا، در تشریح اینکه «چگونه باید و نباید به وجود می‌آید» توضیح می‌دهد که به طور مثال وقتی محیط گرم می‌شود و گرمای این محیط طبیعی، علت می‌شود تا احساسات درونی من به هیجان آید و این فشار گرما، با توجه به قوانین و ناموس طبیعت باعث می‌شود تا احساساتی که در رابطه با تشنگی است، تحریک شود و این با قوانین طبیعی ارتباط برقرار کند و در نتیجه برای من صورت‌های عطش پیدا شود و بعد من میل پیدا کنم تا این عطش را بر طرف کنم. در این هنگام عقل ناچار می‌شود بین صورت‌های نفس‌الامریه و آب، یک ارتباطی را برقرار کند و این توسیع و تضییق و جوبی، من را با یک «بایدی» به عمل می‌کشاند.

کنیم، علم اصول قاعده‌مند می‌شود. لذا دیگر نباید گفته شود که «هر چه در طریق استنباط به کار آمد، جزء علم اصول است»، بلکه گفته می‌شود تمام مباحث علم اصول حصر عقلی در «مباحث الفاظ، مباحث لوازم عقلی و مباحث خطاب» دارد. چون وقتی متکلم صحبت می‌کند، یک غرضی دارد و می‌خواهد آن غرض را در یک مفاهیم و معانی القاء کند و آن معانی ظرفی به نام ادبیات دارد.

عین همین سه دسته که متکلم سعی می‌کند، اغراض خودش را در غالب معانی و الفاظی بیان کند، طرف مقابل (مخاطب) هم از طریق الفاظ به معانی منتقل می‌شود و معانی، او را به غرض متکلم منتقل می‌کند. پس هر دو طرف این سه دسته قواعد را در تفاهم و تخاطبشان، به نحو عام به کار می‌گیرند.

لذا این دسته‌بندی که ما بیان کردیم، حرکت علم اصول را از استقراء در می‌آورد و به سمت قاعده‌مند کردن آن، بدون احتیاج به منطق صوری می‌برد. این هم یک نکته‌ای درباره بحث استقراء بود.

## — پرسش و پاسخ —

### ۱. آیا استقراء علم آور است؟

حال اگر در فهرست مطلبی جا مانده و بیان نشده است، بفرمایید.

○ حجة السلام موشح: شما قبل از اینکه وارد بحث استقراء بشوید، فرمودید که استقراء به ما علم نمی‌دهد؟ منظورتان از این جمله چیست؟

● ج: این مطلب بنده مربوط به زمانی است که از استقراء هیچ دسته‌بندی‌ای ارائه ندهید و آن را به سمت پیدا کردن یک حد اولیه یا آرایش استدلالی نبرید.

○ س: گاه تعریف شما از علم، تعریف منطقی است، که در این صورت استقراء به ما علم نمی‌دهد. ولی گاه منظورتان از علم، دستگاه علمی است، مثل علم فیزیک و علم شیمی که دستگاه علمی می‌باشند. اگر بخواهیم در این قسم دوم بحث کنیم، مرحوم آخوند در مقدمه تمعناً درباره‌ی این بحث می‌گوید: «تمایز علوم به موضوعشان نیست، بلکه به غایتشان است» این مطلب را به خاطر همین می‌گوید که ما اگر در راستای غرضمان همه چیز را استقراء کنیم، یک علم تولید می‌شود.

● ج: حداقل آنجایی که بحث تمایز علوم را مطرح

می‌کنند، می‌خواهند به منطق صوری تکیه کنند، یعنی وحدت یک موضوع را از پایگاه فلسفه‌ی استدلالی می‌بینند.

### ۲. شرط تولید علم در نزد صاحب کفایه؟

○ س: ایشان وحدت موضوع را در تولید علم نفی می‌کنند و می‌گویند شرط تولید علم، وحدت موضوع نیست.

● ج: حالا وقتی ما به آن بحث رسیدیم، به شما می‌گوییم که در خود منطق صوری برای تمایز علوم چه می‌گویند.

○ س: صاحب کفایه در اینجا، حرف منطق صوری را نقض کرده است و حرف منطق صوری را درباره تمایز علوم، قبول ندارد.

● ج: ما در جلسات بعد، متن کتاب را می‌خوانیم و به شما اثبات می‌کنیم که فهم ایشان از منطق (اگر با این بیان شما باشد) غلط است.

○ س: حتی ایشان قایل به غرض تدوینی هستند، نه غرض اصلی و می‌گویند غرض تدوینی یک علم است که مسائل را دور هم جمع می‌کند و وحدت یک علم را ایجاد می‌کند.

● ج: منطق صوری وقتی می‌گوید: «موضوع هر علمی یبحث عن عوارض الذاتیه»، خود موضوع چیست؟ آیا ماهیتی است تطابقی و حقیقی؟

○ س: صاحب کفایه یک تبیینی در مورد همین قضیه دارد. ایشان می‌گویند: ما اگر همه‌ی قضایا و مسائل یک علم را جمع کنیم، یک سری موضوعات، محمولات و احکام به دست می‌آید.

● ج: قبل از اینکه یک علم از پایین ساخته شود و بنخواهیم در چگونگی ساخت آن صحبت کنیم، چطور؟

○ س: فرض ایشان، بعد از ساخت یک علم است.

● ج: پس فرض می‌کنیم، یک علمی ساخته شد...

○ س: وقتی تمامی کبری‌های علمی را بنویسیم، همه‌ی آنها موضوع و محمول و نسبت دارند. همه‌ی موضوع‌ها را فهرست می‌کنیم و سپس یک عنوان و ماهیت عامی را برای آنها پیدا می‌کنیم که باید این ماهیت عام کلی، بر همه‌ی آنها صدق کند، آن عنوان عامی که شامل تمام این موضوعات می‌شود، موضوع یک علم قرار می‌گیرد. بعد ایشان می‌گویند: در تعیین موضوع نیازی نیست که یک عنوان عامی پیدا شود. چون ممکن است نتوانیم این عنوان عام را پیدا کنیم.

● ج: چرا؟

○ س: چون می‌گویند غرض ما از تدوین علم، باعث جمع شدن مسائل یک علم می‌شود.

○ حجة الاسلام روح الله صدوق: یعنی ممکن است از یک علم، یک مسأله و از یک علم دیگر، مسأله‌ای دیگری را بیاورید، ولی چون این مسائل با غرضتان هم‌خوانی دارد، باعث تدوین یک علم شود.

● ج: در اینجا ما کاری به تدوین نداریم، غرض در یک علم چیست؟ مثلاً غرض در علم فیزیک، و یا در علم طب چیست؟

○ س: تکامل یک موضوع.

● ج: لطفاً دقیقاً معین کنید و کلی حرف نزنید. یعنی مثلاً غرض از طب چیست؟

○ س: موضوع طب، انسان است، لذا بهداشت انسان، غرض آن می‌شود.

● ج: شما در طب با «بیماری» برخورد می‌کنید (البته بیماری در انسان، نه در دام) و می‌خواهید آن را از بدن خارج نمایید. پس خلأ - یعنی نارسایی که برای ما پیدا شده است - بیماری می‌شود. لذا غرض و مطلوب ما، سالم کردن بدن می‌شود، چون می‌خواهیم بدن آدم را به تعادل بیاوریم و بعد موضوع آن، فعل و انفعالی که طیب باید روی بدن این بیمار انجام دهد، می‌شود. بنابراین، یک ضرورت، یک غایت و یک موضوع پیدا می‌شود. این اجمال قضیه بود. حال آیا منطق صوری، همین کار را انجام می‌دهد؟! نخیر، منطق صوری این کار را انجام نمی‌دهد، بلکه منطق صوری از بدن انسان حیثیت سلامتی را انتزاع می‌کند.

○ س: منطق، حیثیت بهداشت را انتزاع می‌کند.

● ج: بهداشت، بحث تغذیه می‌شود. یعنی می‌توان از انسان صد تا حیثیت را فرض کرد، مثل سلامتی، نشاط، بهداشت و... و حیثیت‌ها را یا از روح یا از ذهن و یا از جسم انسان می‌گیرند. مثل اینکه یک وقت می‌گویند می‌خواهیم جسم انسان نشاط داشته باشد و رنگ و رویش باز شود، که در این هنگام علم مخصوصی را تدوین می‌کنند.

پس موضوع در منطق صوری با حیثیت درست می‌شود و شما می‌خواهید به منطق صوری استناد بدهید و بگویید که منطق صوری چگونه موضوع یک علمی را

معین می‌کند تا بعد، از عوارض آن صحبت کنیم.

○ س: ما در اینجا می‌خواستیم این مکانیزم منطقی صوری را نقض کنیم، چون مثلاً وقتی شما از سلامتی بحث می‌کنید، ممکن است موضوع یکی از قضایای شما «بحث زباله» باشد.

● ج: من برای واضح شدن مطلب، به صورت انتزاعی تعریف یک سری از علوم را نوشته‌ام: علم فیزیک، علم شیمی، علم ریاضیات، علم پزشکی، علم اخلاق، علم ورزش، علم هواشناسی، علم آلودگی هوا، علم گیاه‌شناسی.

به نظر من می‌آید تعاریف این علوم، یک ماهیت عام دارند که آن ماهیت عام را حیثیت، حیثیت می‌گیرم تا علمی درست شود. مثلاً اگر از کل اشیاء، حیثیت «حرکت» را انتزاع کنید، تعریف علم فیزیک می‌شود، اگر از اشیاء حیثیت «ترکیب» را بگیرید، تعریف علم شیمی می‌شود، اگر از اشیاء حیثیت «شمارش و کم» را بگیرید، ریاضیات می‌شود.

در رابطه با انسان اگر حیثیت «بیماری و سلامت جسمی» را بگیرید، پزشکی می‌شود، اگر حیثیت «بیماری و سلامت روحی» را انتزاع کنید، علم اخلاق می‌شود، اگر حیثیت «تقویت جسمانی» (در حد قهرمانی) را بگیرید، ورزش می‌شود.

پس وقتی که تعریف می‌دهید، باید دقیقاً جنس و فصل آورده شود. مثلاً «اشیاء» وجه اشتراک بین شیمی و فیزیک و چند علم دیگر می‌شود و بعد وجه افتراق آنها در فیزیک، حیثیت حرکت می‌شود.

لذا این دقیقاً همان بحث «هوهویت» است. در یک علم، آن حیثیتی را می‌خواهیم که تمام مسائل (موضوعات و محمولات) به آن حیثیت، متقوم باشند و به آن حمل شوند.

لذا ابتدا ما روش درست شدن موضوع را بیان می‌کنیم و بعد سخن به عوارض می‌رسد.

### ۳. در ساخت علم ابتدا موضوع مطرح است یا غرض یا حیثیت؟

○ س: شما در اینجا از موضوع شروع می‌کنید، در حالی که منطق صوری می‌گوید: موضوع، آن چیزی است که «بحث عن عوارضه

الذاتیه» باشد، یعنی اول علمی پیدا می‌شود و بعد موضوع آن علم را به دست می‌آورند. به طور مثال اول می‌گویند «علم فیزیک» و بعد موضوع آن را پیدا می‌کنند و برای پیدا کردن موضوع دنبال جنس و فصل نمی‌روند، بلکه تمام مسائل را بررسی می‌کنند تا مشخص گردد عوارض ذاتیه‌ی این مسائل چه هستند که این عوارض ذاتیه، موضوع علم می‌شود.

● ج: لطفاً این حرفی را که شما به مرحوم آخوند نسبت می‌دهید و می‌گویید ایشان این را به آقایان منطقی نسبت می‌دهند برای ما بیاورید.

منطقیون چنین کاری نمی‌کنند. شما می‌گویید: وقتی یک علم را ساختند، بعد آنها درباره‌ی موضوع این علم نظر می‌دهند! در حالی که این طور نیست، بلکه اول باید بدانیم که چگونه ساخته شده است.

○ س: قبل از پیدا کردن موضوع، شروع به ساخت یک علم می‌کنند.

● ج: هر علمی تاریخچه دارد، یعنی مثلاً چه طوری بشر به ریاضیات نیاز پیدا کرده و به دنبال ساخته آن علم رفته است. لذا هر علمی سیر تطور و ساخت دارد.

○ س: این نیاز پیدا کردن، همان غرض تدوینی است. پس وقتی یک علم را ساخته‌اند، هنوز موضوع نبوده است.

● ج: یک بحث این است که موضوع را در نسبت خلأ و ملأ به دست می‌آوریم که این بحث خودمان است و الآن هم نمی‌خواهیم برای آن استدلال بیاوریم. ولی وقتی یک علم ساخته شده است، نمی‌توان در ساختن آن علم توجه اولیه به موضوع نداشت؟! مگر می‌شود ابتدا علم را انتزاع کنند و بعد آن را جمع‌آوری نمایند؟! این چه حرفی است؟! چه کسی تا بحال این کار را کرده است؟!

○ س: منطقیون می‌گویند اول موضوع بوده و بعد علم را ساختیم.

● ج: این حرفی که بنده می‌زنم نه حرف منطقی است و نه حرف آخوند، بلکه تحلیل از منطقی است و در خود منطقی هم نمی‌توانید فیش این تحلیل را بیاورید.

○ س: ما نیز می‌خواهیم بگوییم که حرف مرحوم آخوند تحلیل از منطقی است که ایشان می‌فرمایند: اول غرض بوده و بعد علم درست شده است و سپس موضوع را تعریف کرده‌اند.

● ج: اصلاً نه غرض است و نه موضوع، بلکه حیثیت

است.

○ س: حیثیت برای زمانی است که می‌خواهیم موضوع را پیدا کنیم.

● ج: نخیر، اگر در ابتدای قضیه، حیثیت را گم کنید، نمی‌توانیم علمی را بسازیم.

○ س: آیا شما قبول دارید که حیثیت برای زمانی است که می‌خواهیم انتزاع کنیم؟

● ج: این منطقی وقتی می‌خواهد موضوع را تعریف کند، کار به حیثیت دارد.

○ س: پس حیثیت برای هنگام انتزاع است، یعنی حیثیت برای جایگاهی است که می‌خواهید یک چیزی را انتزاع کنید. می‌خواهم عرض کنم که اول علم است و بعد برای اینکه موضوع آن علم را انتزاع کنید، یک حیثیتی را لحاظ می‌کنید، یعنی موضوع، فرع وجود علم است. البته این را خودشان نگفته‌اند، ولی ما وقتی می‌خواهیم تحلیل کنیم، باید بگوییم چون کار شما در موضوع، حیثیتی است، پس اول علم را فرض گرفتید، مثلاً می‌خواهید موضوع علم فیزیک را کشف کنید، انتزاع می‌کنید و بعد حیثیت می‌گیرید.

● ج: با انتزاع گرفتن، علم فیزیک درست می‌شود، نه اینکه اول علم فیزیک داشته باشیم و بعد دنبال حیثیت آن بگردیم! این اصلاً غلط است! بلکه بشر وقتی با عالم برخورد می‌کرده، حیثیتی که مورد نیازش بوده را انتزاع می‌کرده و یک علم را می‌ساخته.

○ س: آن چیزی که مورد نیازش بوده و انگیزه‌ی حرکتش شده، «غرض» است.

● ج: غرض نیازی، یک بحث دیگری است، من در اینجا می‌خواهم یک تعریف دیگری از موضوع به حیثیت دهم؛ وقتی بشر با ماهیات اشیاء برخورد می‌کرده، حیثیت حرکت یا حیثیت ترکیب مورد توجه‌اش قرار گرفته است.

○ س: اینجا یک اشکال مهمی باقی مانده است. مثلاً شما در مورد ورزش، حیثیت تقویت جسمانی انسان در حد قهرمانی را قرار دادید و این را شما موضوع علم ورزش گرفتید. در حالی که موضوع هر علمی بنا بر تعریف منطقی باید «بحث عن عوارض ذاتیه» باشد.

● ج: من می‌خواهم بگویم که تقویت کردن بدن انسان در حد قهرمانی، عوارض حیثیت علم ورزش می‌شود، یعنی عوارض این حیثیت، می‌تواند صد تا

مسأله و موضوع درست نماید.

○ س: منظوم این است که مثلاً در علم پزشکی از زباله حرف می‌زنند، زباله موضوع قضیه‌ای می‌شود، در حالی که زباله از عوارض ذاتی سلامتی (که حیثیت علم پزشکی بود) نیست.

● ج: به همین دلیل منطق صوری اجازة نمی‌دهد زباله، جزء بحث‌های پزشکی باشد.

○ س: در حالی که هست، مثلاً علم پزشکی می‌گوید: زباله را دور بریزید، یا فلان کار را با زباله بکنید و...

● ج: اصلاً این مسائل ربطی به پزشکی ندارد، بلکه درباره‌ی بهداشت است و علم بهداشت غیر از پزشکی است.

○ س: مرحوم آخوند روی همین نکته، می‌خواهد بگوید که در یک علم چیزهایی است که این‌ها عوارض ذاتیه موضوع نیستند.

● ج: به همین دلیل است که ما گفتیم مرحوم آخوند اشتباه می‌فرماید. یعنی شما اگر شامل‌ترین حیثیت را ندهید، هیچ علمی درست نمی‌شود.

○ س: یعنی شما می‌فرمایید ممکن است یک مسأله‌ای باشد که داخل در غرض تدوینی ما است اما عوارض ذاتیه موضوع نیست...

● ج: یعنی انتزاعی که از این کثرت می‌کنید، باعث می‌شود تا بعضی از حیثیت‌هایی که مفید ما نیست، از این انتزاع خارج گردد. لذا این انتزاع، علت می‌شود تا متوجه شوید بعضی از این‌ها مفید در این علم نبوده است، بلکه مفید در علم دیگر بوده است.

پس ایشان یا می‌خواهند اصول را قاعده‌مند کنند یا نمی‌خواهند و اگر می‌خواهند قاعده‌مند کنند یا به اصولی از این منطق تکیه می‌کنند و یا نمی‌کنند. ولی ایشان از یک طرف، حیثیت هوویت را مشخص نمی‌کنند و از طرف دیگر انتزاع نیز نمی‌کنند. این یعنی به این دستگاه منطقی ملتزم نیستند.

○ س: قطعاً همین طور است. یعنی وقتی ایشان تعریف موضوع یک علم را عوض کردند، به منظور این است که ما این بخش از منطق را قبول نداریم.

● ج: اگر قبول ندارند، چگونه می‌خواهند علمی را تحویل دهند!؟

○ س: به وسیله‌ی غرض، یک علم را تدوین می‌کنند.

● ج: خوب، حالا غرض در علوم چیست؟ مثلاً

غرض علم پزشکی چیست؟

○ س: آنچه که یک عالم را برانگیخته تا این علم را تدوین کند. لذا استقرایی می‌شود.

● ج: این حرف عوامانه است، این حرف یعنی شما نمی‌دانید که غرض این علم چیست. پس باید از خود دانشمند، نحوه‌ی تدوین علمش را پرسید، چون شما در آن علم صاحب نظر نیستید. آن کسی که این علم را ساخته، می‌داند که چه چیزی ساخته و چرا ساخته است. کسی که یک عمر خودش را غرق ساختن یک علم می‌کند، به خوبی غرض از ساخت علم خود را می‌داند و هیچگاه به این صورت جواب نمی‌دهد.

○ س: آیا خودش را غرق موضوع کرده یا غرق هدف کرده است؟  
● ج: شما مثل اینکه اصلاً دقت نمی‌کنید! این آقا که دنبال جمع کردن زباله و آمپول زدن نرفته، بلکه به او شیمیست و فیزیکدان می‌گویند.

○ س: منظور من این است که وقتی به این شخص پزشک می‌گویند، آیا این به موضوع کارش بر می‌گردد یا هدف کارش؟

● ج: شما می‌توانید به تعریف خودش رجوع کنید.  
○ س: خودش می‌گوید: من به خاطر سلامت بشر این کار را کردم، یعنی غرض من سلامتی بشر بوده است.

● ج: سلامتی بشر از چه حیث؟  
○ س: از حیث درمان کردنش.

● ج: چون سلامتی بدن از حیث ورزش هم داریم، از حیث نشاط هم داریم. آقای شهابی (صاحب کتاب منطق رهبر خرد) از پایگاه منطق صوری خیلی زیبا می‌گوید موضوع و غرض در علم فلسفه به دلیل شامل بودن این علم، یک موضوع و یک غرض دارد و با هم وحدت دارند و هیچ چیز هم با آن شریک نیست و فقط این مطلب مصداقاً در رابطه با علم فلسفه است و بعد می‌گوید علوم دیگر نسبتشان به یکدیگر عموم و خصوص من وجه است؛ هم از نظر موضوع، هم از نظر غرض. چون حیثیتی هستند، مثلاً موضوع دامپزشکی با پزشکی هر دو غرضشان سلامتی است، ولی اختلاف در بدن دارند، یعنی یکی در بدن انسان است و آن دیگری در بدن حیوان است، و یا در رابطه با پزشکی و ورزش، همین مطلب است.

○ س: این حیثیت، داخل در همان غرض می شود. مثلاً می گوئیم: غرض شما چیست؟ می گوید: غرض من سلامتی انسان هاست.

● ج: بحث من درباره ی این است که وقتی ایشان رابطه ی بین علوم را عموم و خصوص من وجه می داند، و مثلاً سلامتی را حیثیتی عام در پزشکی قرار می دهد و از آن انتزاع می کند، دیگر انصرافی که ذهن از پزشکی، به پزشکی بدن انسان پیدا می کند، از بین می رود. یعنی در ذهن وقتی می گوئید: پزشکی، این منصرف به سلامتی بدن انسان می شود. این مسأله در رابطه با لغت پزشکی بود. اما اگر پزشکی را عام قرار دهید، هم آدم را در بر می گیرد و هم حیوان را و هم گیاه پزشکی. می خواهم بگویم باید ملتزم به منطق باشید تا انتزاعی که می کنید، مشخص باشد چه معنایی دارد.

○ س: مرحوم آخوند می گویند که وقتی انتزاع می کنید و بوسیله ی این انتزاع علمی ساخته می شود و یک موضوعی هم بالا قرار گیرد که جنس و فصل دارد و مجموعه ای هم ساخته می شود که همه ی حیثیت ها را شامل می شود، اسم این مجموعه را موضوع نگذارید، بلکه بگوئید همه ی این ها غایات هستند.

● ج: جناب آقای موشح، ما دعوا سر اسم نداریم، بلکه بحث درباره ی این است که اگر این منطق بخواهد حاکم باشد، با حیثیت کار می کند، حال چه اسم این را موضوع بگذارید و چه غایت.

ما با همین قاعده ای که از منطق صوری داریم (نه حرف آقای شهابی را می زنیم و نه حرف آقای آخوند را بلکه) می گوئیم این منطق صوری با ماهیات برخورد می کند و حیثیت ها را از آن انتزاع می کند و موضوع می سازد (حال اسمش را موضوع یا غایت بگذارید، مهم نیست) که ما به آن می گوئیم «حیثیت». لذا یک حیثیتی را عقل از اشیاء انتزاع می کند و بعد از اینکه آن حیثیت، موضوع مورد مطالعه ی عقل قرار گرفت، لوازم و عوارض آن را بررسی می کند.

○ س: ولی عقل مجبور نیست که همیشه موضوع فضا یا بش را به این برگرداند، در حالی که منطقیون می گویند عقل مجبور است که موضوع همه ی فضا یا را به این برگرداند. ولی مرحوم آخوند می خواهد بگوید این طور نیست.

● ج: ما گفتیم که اگر ایشان این طور بگویند از دستگاه

منطقی بیرون رفتند و این سؤال ما بود که اگر از این منطق بیرون رفتید، چه دستگاه دیگری دارید؟

○ س: می خواهم این را عرض کنم که اگر ما اسم را عوض کنیم و غایت بگوئیم، فرق اساسی حاصل می شود.

● ج: بحث اسم نیست، بحث این است که ایشان در اول اصول نوشته اند: موضوع هر علمی «یبحث عن عوارض الذاتیه» و موضوع و مسائل و مبادی ای نام می برند و بحث و اشکال می کنند. این کارها نشانگر این است که ایشان خواسته اند علمی و تخصصی صحبت کنند. لذا شما نمی توانید شالوده ی این منطق را نفی کنید. خوب، حالا اگر نفی کردید باید منطق بسازید.

○ س: به منطق تکیه کرده اند اما بک گزاره اش را عوض کرده و تغییر داده اند.

● ج: این طور نیست، پس هو هویت یعنی چه؟! وقتی شما ضوابط حمل را می گوئید، یعنی کشف یک حیثیت واحد کرده اید و همین موضوع را می سازد.

○ س: ایشان می گویند اگر موضوع هم بسازد، اما یبحث عن عوارض الذاتیه نگویید در...

● ج: حالا بعد از اینکه موضوع را ساختیم می گوئیم هر چه مسأله پیدا شد به این برگردد.

○ س: از چه حیث و چگونه برگردانید؟

● ج: اگر من حیثیت را حرکت گرفتم، پس هر چیز که از عوارض حرکت است به این بر می گردد.

○ س: لطفاً این مطلب را بیشتر توضیح بدهید. برگشتن به چه معناست؟ مثلاً می گوئید در فیزیک در مورد حرکت بحث می کنیم و

می گوئیم مفهوم حرکت اشتدادی این است؛ آیا این قضیه را می خواهیم برگردانیم و ثابت کنیم که این قضیه به حرکت بر می گردد؟

● ج: این برگشتن به این صورت است که می گوئیم حکمی که حرکت دارد، در شتاب نیز جاری است.

○ س: منطق صوری می گوید برگشتن یعنی وقتی قضیه را بنویسید و موضوع آن را در بیاورید، می بینید موضوع یکی از عوارض ذاتیه ی

آن حرکت است. یعنی مثلاً اگر به وسیله ی منطق صوری قضیه ی «حرکت شتاب دار وجود دارد، را تجزیه کرده و موضوع و محمول و

نسبت حکمی آن را بنویسید. موضوع (حرکت شتاب دار) باید یکی از عوارض ذاتیه ی حرکت باشد که شما آن را در موضوع علم

تعریف کرده اید. ولی ایشان می گویند این طرز نیست، بلکه تمام این

قضیه در راستای غایت و غرض ما که همان حرکت است می‌باشد. یعنی می‌خواهد بگوید کیفیت برگشتن دو گونه است؛ کیفیتی که منطق صوری می‌گوید باید حتماً موضوع این قضیه از عوارض ذاتیه‌ی موضوع علم باشد، ولی من این جور نمی‌گویم، بلکه می‌گویم «کل قضیه» در راستای حرکت است.

● ج: شما نزاع را در موضوع دوم که مورد نظر من نیست می‌برید. اول از همه سؤال می‌کنم که خود موضوع چگونه درست می‌شود؟ وقتی می‌فرمایید نمی‌توانید انتزاع کنید، سؤال می‌شود چرا نمی‌توان انتزاع کرد؟! اگر من می‌توانم حیثیت‌ها را از خود حرکت گرفته و پایین بروم، حالا نیز انتزاع می‌کنم. یعنی اگر تقسیم کردن ما درست است پس انتزاع هم می‌توانیم بکنیم. اگر ساخت این موضوعات از حیثیت اول در آمده است، پس حالا نیز می‌شود انتزاع کرد.

○ س: انتزاع از موضوعات مسائل بکنیم یا از خود مسائل؟ بحث دقیقاً اینجاست. آیا شما از موضوعات همه‌ی مسائل انتزاع کرده و موضوع علم را در می‌آورید؟

● ج: مرحوم آخوند چه کار می‌کند؟ ایشان چه می‌گویند؟!

○ س: ایشان می‌گویند به جای موضوع از غرض این مسائل صحبت کنیم.

● ج: کدام غرض؟! آیا غرض یعنی همان حیثیتی که در بحث هو هویت گفته‌اند؟!

○ س: ظاهراً باید همان باشد ایشان بحث نکرده است.

● ج: اشکال می‌کنیم که غرض تدوینی یعنی چه؟ یعنی یک دانشمند در کار خود سرگردان است و نمی‌داند که آن را برای چه تدوین کند؟ مثلاً غرض از علم پزشکی چیست؟

○ س: سلامتی.

● ج: نه! سلامتی که موضوع دامپزشکی هم هست. اگر اینگونه باشد، پس دامپزشکی با پزشکی یکی است؟  
○ س: غرض تدوین علم پزشکی، سلامتی انسان از حیث جسمانی است. به کز این چیزی که شما می‌گویید «موضوع» است، ما می‌گوییم «غرض». فقط اسمش را عوض می‌کنیم و فرقی هم نمی‌کند.

● ج: یعنی اشکالی ندارد که به تعریفی که جنس و فصل دارد ما جعل کنیم و بگوییم غرض؟!!

ما یک موضوعی داریم که با دامپزشکی در بدن و سلامتی اشتراکاتی دارد و با جسم انسان فصل ممیز دارد، آیا در این صورت می‌توانیم به تعریف، غرض بگوییم؟ اگر اینگونه باشد، هیچ کس حرف شما را قبول نمی‌کند.  
○ س: بحث در اینجا بحث مصداقی است.

● ج: آقایان قاعده می‌گویند و ما می‌خواهیم بفهمیم که چگونه قاعده می‌دهند؟

○ س: اگر قاعده می‌دهند به این معنی نیست که از این به بعد تعریف، غرض است. بلکه معلوم است که این کار مضحک است!

### — جمع‌بندی

#### ۱. از احتمال اول و احتمال دوم

● ج: معنی گزارشی را که شما می‌دهید، همین است.

من بحث را جمع‌بندی می‌کنم؛ ما فرض کردیم که آقایان می‌خواهند به منطق منضبط باشند و فرض کردیم که منضبط به استقراء باشند. در فرض اول اشکالات مان را گفتیم، پنج شش اشکال. حال در فرض دوم می‌گوییم هنگامی که استقراء می‌کنیم گاهی یک نوع دسته‌بندی ارایه می‌دهید و به سمت یک دستگاه منطقی حرکت می‌کنید که شما در علم اصول این کار را انجام داده‌اید لذا «تجربی» هستید و به این کار «علم» اطلاق می‌شود. پس به جای «علم اصول» می‌توانید بگویید «تجربه تفقه». گاهی دسته‌بندی بر اساس یک الگویی انجام می‌شود، مانند این که ما برای شما می‌گوییم این سیزده تا امر بحث اصول لفظیه است، فلان جا بحث عقلی است. یعنی یک الگویی دادیم و به وسیله‌ی آن مطالب شما را دسته‌بندی کردیم. استقراءهای شما را در دسته‌بندی اولیه قرار دادیم و بعد دیدیم این دسته‌بندی بین متکلم و مخاطب وحدت دارد. در نتیجه تفاهم و تخاطب را به عنوان موضوع استخراج کردیم و آن را به عنوان «علم» به شما معرفی کردیم. از این رو می‌شود با انتزاع کردن از استقراء شروع کرد و بدون منطق صوری به سمت استدلال و منطقی کردن آن پیش رفت.

#### ۲. حیثیتی شدن موضوع علم اصول

سپس وارد موضوع علم می‌شویم. فرمودید موضوع

علم به غرض معین می‌شود. در این مورد نیز سؤال می‌کنیم که به ما نشان دهید موضوع کدامیک از علوم شیمی فیزیک و طب و... به غرض معین شده است؟! در تمام تعاریف (نه بحث عوارض) باید ببینیم موضوع چگونه پیدا می‌شود. به نظر ما این موضوع، حیثیتی است که از شیء انتزاع می‌شود، در اولین حکم هو هویت. نفس الامریه هم هست و این تعریف بر سایر موضوعات حکومت می‌کند. یک قضیه‌ی شامل که یک حیثیت تنه‌است و وحدت دارد و آن حیثیت، حیثیت حرکت و حیثیت ترکیب است. آیا این مطلب را در منطق صوری گفته‌اند؟ یا این که مرحوم آخوند در کفایه گفته است؟ نمی‌دانیم! اما به نظر ما می‌آید تعیین موضوع در این دستگاه حیثیتی است.

وقتی موضوع معین شد، دانشمند به دنبال این می‌رود که این حیثیت را بسط دهد. بنابراین عوارض موضوع را می‌شمارد و از آن «مسأله» پیدا می‌شود. یعنی موضوع با تعریف و تفصیل خُرد می‌شود. با همین حیثیت حرکت مجدداً شروع می‌کنید و حیثیت می‌سازید. یعنی می‌گویید حرکت گاهی این‌گونه است و گاهی آن‌گونه. این حیثیت‌ها یا منطقی است و یا نیست. اگر نیست، به همان میزان آن علم دچار تشکیک می‌شود. اما اگر منطقی

است، در پایان کار می‌توانید کلیت آن موضوع را انتزاع کنید. این بحث ما در رابطه با موضوع و عوارض آن بود، ولی بحث ضرورت، موضوع و هدف را که ما می‌گوییم بحث دیگری است.

بعد از این که تمام این مراحل که عرض کردیم انجام شد و به اتمام رسید و از ابتدا تا ختم همه‌ی مباحث (چه بصورت قاعده‌مند و چه به صورت غیر قاعده‌مند) تدوین شد، به آن چیزی که تدوین شده است «علم» می‌گویند. لکن به میزانی که شما در حیثیات اشتباه کرده‌اید، شما را از «علم» خارج می‌کنند و می‌گویند که این جا غلط بود. با این کار به میزانی که حیثیت‌ها و تقسیم‌ها را قاعده‌مندتر کنند، جلوی خطای شما را خواهند گرفت. اگر مطلبی را هم در غرض تدوینی یک علم آورده بودند که خطا بوده، امروز بر می‌دارند و آن را در علم دیگری قرار می‌دهند و بعدی‌ها هم نسبت به علمای امروز حق چنین قضاوتی را دارند.

پس دقیقاً نظر صاحب کفایه را برای جلسه آینده که وارد بحث خود موضوع می‌شویم در می‌آوریم تا کار تطبیق صورت پذیرد. □

و السلام علیکم و رحمة الله و برکاته



# بررسی و نقد کفایه - دور سوم

مرحوم شیخ محمد کاظم خراسانی (آخوند)

سرپرست پژوهش تطبیقی:

حجة الاسلام والمسلمین صدوق

جلسه ۲

۸۱/۱۱/۶

- |   |  |
|---|--|
| ۳/۲. بررسی نقش «حیثیت» در تعریف علم. ۶.....                                   | ۱. بررسی احتمال مصداق بودن تفقه برای تفکر. ۳.....                        |
| ۳/۳. بررسی احتمال «فعل» بودن موضوع اصول. ۶.....                               | ۱/۱. بررسی جایگاه علم اصول در منطق صوری. ۳.....                          |
| ۳/۴. بررسی لوازم «فعل». ۷.....  | ۱/۲. بررسی احتمال بازگشت حجیت به حکمت نظری. ۳.....                       |
| ۳/۵. بررسی احتمال بازگشت احکام وضعی به تکلیفی. ۷.....                         | ۱/۳. بررسی احتمال اعتباری بودن مباحث علم اصول. ۳.....                    |
| ۳/۶. بررسی قیود مطروحه در اعتبارات. ۷.....                                    | ۱/۴. چگونگی تعریف موضوع در علم اصول. ۳.....                              |
| ۳/۷. بررسی جواز تحلیل حکمت نظری از حکمت عملی. ۸.....                          | ۱/۴/۱. بررسی روش تعریف در منطق صوری. ۳.....                              |
| ۳/۸. بررسی لزوم آغاز بحث از «قطع» در صورت اعتباری بودن موضوع علم اصول. ۸..... | ۲. بررسی تفاوت «موضوع» و «تعریف». ۴.....                                 |
| ۳/۹. بررسی اختیاری یا جبری بودن حکمت عملی. ۸.....                             | ۲/۱. بررسی احتمال وجود سیر از اجمال به تبیین. ۴.....                     |
| ۳/۱۰. بررسی معنای «قطع». ۹.....   | ۲/۲. بررسی احتمال به دست آمدن موضوع از تعریف. ۴.....                     |
| ۳/۱۱. بررسی امکان تحلیل «تناسب» از پایگاه «نسبت». ۹.....                      | ۲/۳. بررسی احتمال تقدم تعیین فصل بر جنس. ۴.....                          |
| ۴. جمع بندی بحث در ورود به متن کفایه. ۱۰.....                                 | ۲/۴. احتمال تعریف درونی بودن «موضوع» و تعریف بیرونی بودن «تعریف». ۴..... |
|   | ۲/۵. بررسی تقدم موضوع یا تأخر آن بر تعریف. ۵.....                        |
|   | ۳. بررسی حقیقی بودن یا اعتباری بودن تفقه. ۵.....                         |
|   | ۳/۱. بررسی منشأ وحدت یک علم. ۶.....                                      |

<b>● دفتر فرهنگستان علوم اسلامی</b>	
	کد بایگانی رایانه‌ای: 089
	تاریخ نشر: ۱۳۸۱/۱۱/۲۳
	تیراژ: ۵ نسخه
	تعداد صفحات: ۱۰ صفحه
	بیاده نوار: سید مهدی موسوی موشح
	حروفچین: محمدجواد محسن‌زاده
	عنوان‌گذار: سید مهدی موسوی موشح
	ویراستار: سید مهدی موسوی موشح

۱. بررسی احتمال مصداق بودن تفقه برای تفکر  
در جلسه قبل سعی کردیم این احتمال که فقه  
مصداقی از تفکر باشد و قواعد تفکر هم مصداقی از  
قواعد منطق صوری شمرده شود را بررسی کنیم.

#### ۱/۱. بررسی جایگاه علم اصول در منطق صوری

بر اساس این احتمال اشکالاتی را مطرح کردیم و  
گفتیم که اگر بخواهیم وارد علم اصول شویم باید  
بدانیم جایگاه آن در منطق صوری کجاست تا بتواند  
مصداقی برای آن محسوب شود. زیرا منطق صوری  
گرچه خودش مصداقاً قواعد جریان صورت را ارائه  
می‌کند، اما راجع به مواد هم نظر دارد، راجع به کلیت  
علوم نیز نظر داده است، راجع به کلیت دین هم که  
جایگاهش در اعتبارات است نظر دارد.

به دلیل این که مدعی است پایگاهش ثابت است،  
پس ثوابت را می‌بیند، پایگاهش ضروری است، پس  
ضروریات را می‌بیند، لذا به خودش حق قضاوت  
داده است و در همه‌ی عرصه‌ها نظر اولیه را داده  
است.

اگر چه هنگام صحبت کردن از علم می‌گوید که  
«الجزئی لا یکون کاسباً و لا مکتسباً»، ولی خود علم را  
تعریف کرده است و مشخص ساخته است که هر  
وقت قاعده کلی بخواهد بدهد چه گونه باید بدهد.

هرگاه بنیان یک علمی بخواهد ثابت بشود، مثلاً  
علم فیزیک، باید برگردد به کلیات، کلیات آن هم بر  
می‌گردد به منطق، منطق صوری‌ای که متکفل جریان  
مواد از کلی به جزئی است.

#### ۱/۲. بررسی احتمال بازگشت حجیت به حکمت

##### نظری

در جلسه قبل بر اساس منطق صوری گفتیم که اگر  
تفقه مصداقی از تفکر باشد، باید حجیت آن تفقه به  
حکمت نظری باز گردد. حکمت نظری هم آن گونه  
که در منطق صوری تعریف می‌شود «برهان» است و

به قیاس باید باز گردد.

در «صناعات خمس» مطرح شده است که مباحث  
تفقه در «مشهورات» است که نظر شارح کفایه را نیز  
در این مورد خواندیم، در «مشهورات» و «مقبولات».  
از این رو علم اصول به طور کلی ظنی‌الدلالة  
می‌شود. این بحث در پیوست ۱ و ۲ بود.

#### ۱/۳. بررسی احتمال اعتباری بودن مباحث علم

##### اصول

پیوست شماره ۳ هم این است که اگر تفقه در  
بخش ادراکات اعتباری قرار داشته باشد، که گفتیم  
مفاهیم یا حقیقی هستند یا اعتباری، کلیه‌ی مفاهیم  
تفقه در بخش اعتبارات قرار می‌گیرند و بنابراین  
می‌بایست ابتدا یک تحلیل فلسفی دقیق از «اعتبار»،  
«انشاء»، «اخبار»، تمام این‌ها بر روی بحث اصول  
سایه بیاندازد و این کار هم تا کنون انجام نشده است.

#### ۱/۴. چگونگی تعریف موضوع در علم اصول

همچنین در رابطه با این که موضوع در علم اصول  
چگونه تعریف می‌شود بحث کردیم. مثال‌هایی در  
مورد تعریف علم فیزیک، شیمی، ریاضی، پزشکی،  
اخلاق، ورزش و مانند این‌ها معین کردیم.

#### ۱/۴/۱. بررسی روش تعریف در منطق صوری

روشن شد که روش ارائه‌ی تعریف در منطق  
صوری، توجه به یک حیثیت خاص از موضوع است،  
حیثیتی که وجه اشتراک یک علم با سایر علوم را معین  
می‌کند. به این حیثیت «جنس» می‌گویند.

سپس منطقیون به حیثیات دیگر توجه می‌کنند تا  
وجه ممیز یک موضوع را معین نمایند و بگویند  
فیزیک غیر از شیمی است.

در جلسه قبل به صورت تمثیلی به این مطلب  
اشاره کردیم که فصل ممیز «اختلاف» بین موضوعات  
را بیان می‌کند.

## ۲. بررسی تفاوت «موضوع» و «تعریف»

بحثی که در این جلسه داریم این است که می‌خواهیم ببینیم فرق بحث «موضوع» و «تعریف» چیست.

### ۲/۱. بررسی احتمال وجود سیر از اجمال به تبیین

اگر غرض از بیان موضوع و تعریف «سیر» از اجمال به تفصیل است، آن را می‌پذیریم. به این صورت که در هنگام صحبت از موضوع بحث «اجمالی» است، توجه و تنبّه محقق یا عالم به نظر اولیه است و در تعریف که باید جامع و مانع باشد بحث «تخصصی» است و یک بحث «تفصیلی» است.

همین بحثی که الان به آن اشاره شد که جنس قریب و فصل قریب یعنی حدّ تامّ، تعریف یک علم را تحویل می‌دهد، یا اگر حدّ تامّ نشد حد ناقص یا رسم تام یا رسم ناقص، منطقی با این روش‌ها همان چیزی که در منطق صوری هست را می‌خواهد تحویل دهد. این اولین بحثی است که هنوز بر اساس احتمال اول که «تفقه» را مصداقی از «تفکر» و علم اصول را مصداقی از علم منطق بدانیم مطرح است. لذا جا دارد که این سؤال طرح شود؛ فرق بین موضوع و تعریف چیست؟!

### ۲/۲. بررسی احتمال به دست آمدن موضوع از

#### تعریف

ما به این نتیجه رسیدیم که با تعریف، موضوع را معین می‌کنند! در این جا است که معلوم می‌شود وقتی می‌گویند موضوع یک علم به معنای تمام حقیقت یک شیء نیست بلکه «تعریفی» است. آقای خراسانی هم در شرح کفایه‌شان می‌گویند:

جعل و ایجاد در تقسیم دو قسم می‌شود جعل بسیط و جعل تألیفی<sup>۱</sup>.

که جعل بسیط را ذات و لوازم ذات می‌گیرند و مقومات ذات و جعل تألیفی مفاد کان تامه و کان

ناقصه می‌شود. مثلاً جسم بود ولی ابیض نبود ولی کسی او را سفید کرد، انسان بود و علم نداشت خداوند به او علم داد، این‌ها جعل تألیفی است.

ایشان این مطلب را در بحث قطع به کار گرفته است. ولی ما آن را در بیان موضوع، در رابطه با نظر مشهور برای «عرض» که گفته شده «یُبَحْثُ عَنْ عَوَازِئِهِ الذَّاتِيَّةِ» هفت قسم ذکر کرده‌اند.

به این ترتیب که گفته‌اند اگر به اعراض نظر کنید بعضی مقوم ذات هستند و بعضی نیست، الی آخر. این‌ها بحث‌های فنی است که روشن می‌کند که یک تعریف چگونه از یک موضوع به دست می‌آید.

### ۲/۳. بررسی احتمال تقدم تعیین فصل بر جنس

سؤال و پرسش بعدی ما این است که در تعریف یک موضوع، آیا اول فصل آن معین می‌شود و بعد جنس آن؟ جنس وجه اشتراک ذات است، اگر بخواهم برای یک ذات تعریف بدهیم، جنس وجه اشتراک این ذات با بقیه ذات است، این که مداد چه اشتراکی دارد با تلفن و خودکار و انگشتر. آیا فصل ممیز، جداکننده این موضوع از همین ذات هم عرض است؟! آیا تعریف ترکیب و تألیف چنین چیزی است؟ یا این که رفتن در درون شیء است؟!

بعد از این که تعریف یک شیء معین شد و معلوم شد که دارای این جنس و این فصل است، یعنی ربط آن با بیرون مشخص شد، ربط آن با بقیه ذات مشخص شد و توانستیم یک محدوده‌ای را برای یک شیء معین کنیم، بعد می‌گوییم که حالا این شیء بی‌بحث عن احوالات این نوع و این جنس و این فصل.

### ۲/۴. احتمال تعریف درونی بودن «موضوع» و

#### تعریف بیرونی بودن «تعریف»

بحث را اصلاح کنیم، بگوییم موضوع یک شیء «تعریف درونی» از یک شیء است و تعریف «نسبت

۱. شرح کفایه، علی محمدی خراسانی، ج ۳، ص ۴۱۰

بیرونی» آن شیء است. آیا می‌توانیم چنین چیزی بگوییم. آیا منطق چنین چیزی می‌گوید؟!

ما نوع را داریم و می‌خواهیم به تعریف تمام ماهیت شیء برسیم. گاه سخن از خلق شیء است، ما کاری به آن نداریم، این که خداوند در چه مراحل به آن شیء وجود داده است. ما از طرف منطق حرکت می‌کنیم و می‌گوییم روبروی ذوات مستقله‌ای قرار گرفته‌ایم. نوع الف، نوع ب، نوع دال، صد ماهیت در برابر ما وجود دارد.

ابتدا نوع در برابر ما نیست، بلکه روبروی ما ماهیات خارجی است، ذوات مستقلی است و منطق می‌خواهد از آن ذوات تعریف دهد. می‌گوید جنس و فصل آن را به دست آور، ضمیمه کن به یکدیگر و بگو این «نوع» این ذات است.

تعریف چگونه ساخته می‌شود. «الجنس و الفصل لا یبحثان عن عوارض الذاتیه»، جنس و فصل که بحث از حالات و عوارض ذاتی شیء نمی‌کنند.

«ثبوت» شیء در فلسفه بیان می‌شود و در منطق ما با تعریفمان تنها آن را «اثبات» می‌کنیم. مثلاً موضوع علم نحو، کلمه و کلام، موضوع علم صرف، مثلاً کلمه و کلام، موضوع علم اصول مثلاً کلمه و کلام، موضوع علم معانی و بیان، کلمه و کلام. «کلمه و کلام» می‌شود جنس که از چند علم انتزاع می‌شود و می‌گوییم وجه اشتراک این علوم صحبت کردن پیرامون «کلمه و کلام» است. همه راجع به کلمه و کلام حرف می‌زنند.

برای بیان فرق صرف با نحو می‌گویید که صرف با گرداندن کلمه در صیغه‌های مختلف درست می‌شود ولی نحو از حالات و اصول اعراب بر کلمه در کلام سخن می‌گوید. معانی بیان از القاء به مخاطب، از جابه‌جا کردن مبتدا و خبر صحبت می‌کند که اگر مثلاً جای مبتدا و خبر را عوض کنند یک غرض اضافه می‌خواهند در جمله بیان کنند. در اصول مثلاً بگوییم که می‌خواهند اغراض متکلم و لوازم عقلی و عقلایی و عرفی آن را به دست آورند. فقط نمی‌خواهند

محدود به لفظ شوند. می‌خواهند منطق را هم بر آن جاری نمایند.

اگر بگوییم که وجه اشتراک‌ها بشود جنس و وجه اختلاف‌ها بشود فصل، این نگاه بیرونی به شیء است. اشتراک و فصل یک ذات را با «باقی ذوات» نگاه می‌کند. حالا مشخص شد که علم صرف راجع به کلمه و کلام است و گرداندن، می‌گوییم که علم صرف یبحث عن عوارض این جنس و فصل، مسائل علم درست می‌شود، یبحث عن عوارض اعراب.

آیا این تقسیم درست است که بگوییم سخن از «موضوع»، سخن از «روابط داخلی» علم است که چگونه حیثیات بعدی که در تعریف معین شد تقسیم شود. این معنا درست است؟ تعریف مقدم می‌شود یا موضوع؟!

### ۲/۵. بررسی تقدم موضوع یا تأخر آن بر تعریف

اگر حرکت ما در علم، از اجمال به تبیین باشد که ابتدای جلسه مطرح شد، جایگاه توجه به موضوع «اول» می‌شود. اگر حرکت از اجمال به تبیین باشد می‌توانیم بگوییم موضوع اول است، تعریف بعد.

ولی اگر اجمال به تبیین نباشد، بنا بر منطق صوری تعریف اول قرار می‌گیرد چون رابطه بیرونی شیء را مشخص می‌کند و موضوع که سبب پیدایش مسائل و تفصیل قضایا بود، می‌شود روابط درونی یک شیء. اکنون باز می‌گردیم و شروع به خواندن متن و تطبیق آن می‌کنیم.

### ۳. بررسی حقیقی بودن یا اعتباری بودن تفقه

در این جا یک اشکال دیگری مطرح می‌شود؛ بنا به منطق صوری، دانش تفقه ناظر به چه موضوعی است؟ موضوعات حقیقی یا موضوعات اعتباری؟ به طور کلی، تعیین موضوع یک علم با کیست؟ برای مثال موضوع علم فیزیک را فیزیک‌دان‌ها باید تعریف نمایند یا منطقیون؟

م: فلسفه باید تعیین کند!

یک غرض دارد؟!

م: بله به وسیله‌ی غرض واحد است که ایشان مسائل علم اصول را دور هم جمع می‌کند.

### ۳/۱. بررسی منشأ وحدت یک علم

این بحث قبلاً مطرح شد که وحدت علم نه به موضوع است و نه به غرض بلکه به «حیثیت» است.

م: به حیثیتی است که شما آن را به عنوان غرض قرار داده‌اید!

شما اسمش را بگذار غرض. ما می‌گوییم اشیاء دارای «حرکت» اند، دارای «ترکیبات» اند، صد خصوصیت دارند.

### ۳/۲. بررسی نقش «حیثیت» در تعریف علم

پس بحث در موضوع و غرض، توجه به حیثیت بود. این که ما از یک حیثی توجه به رفتار اشیاء، رفتار انسان‌ها و موضوعاتی که در خارج هست بکنیم تا یک علمی درست شود. همان حیثیات هم وجه ممیز بین علم فیزیک و شیمی و طب می‌باشند. وجه اشتراک آن‌ها هم، مثلاً، شیئیت اشیاء است. انسان بودن انسان وجه اشتراک علم پزشکی و چشم‌پزشکی و ورزش و... است. وجه اختلاف‌ها هم همان حیثیت‌هاست.

بدین ترتیب روشن شد که علوم چگونه با حیثیات درست می‌شوند. حالا بحث بر سر این است که اصول بحثی اعتباری است یا حقیقی؟

### ۳/۳. بررسی احتمال «فعل» بودن موضوع اصول

اصول بحث از چیست؟ بحث «فعل» است. نه ماهیت نه شیء، نه وجود! یعنی موضوع علم اصول «فعل مکلف» است. باید و نباید است و این غیر از

در این که فلسفه اثبات اصل وجود چیزی را بکند حرفی نیست، بگوید این موضوع هست یا نیست. البته هیچ کس به دیگری نسبت نمی‌دهد که به دنبال موضوعات «عدمی» رفته‌ای. حضور فلسفه به معنای «وجودی» در همه علوم حاضر است.

م: حداقل چیزی که فلسفه می‌گوید این است که این موضوع حقیقی است یا اعتباری.

می‌پذیریم که فلسفه این را تعریف کرده است و گفته است حقیقی و اعتباری چیست، که بر اساس آن می‌گوییم یک دایره حقیقیات داریم یک دایره اعتباریات و یک دایره وهمیات. فلسفه هم می‌خواهد کنترل نماید که دنبال وهمیات نرویم.

در این میان، به نظر شما علم اصول را در حقایق قرار دهیم یا اعتبارات؟

م: اعتبارات

چرا؟!

م: زیرا موضوع آن کلمات شارع است.

این چیزی است که باید بررسی کنیم و می‌دانید اختلاف است که موضوع علم اصول «ادله» است یا «خطابات» یا چیز دیگر. یا به قول مرحوم آخوند اصلاً لازم نیست موضوعی تعیین کنیم، کافیست غرض تعیین کنیم.

م: در واقع مرحوم آخوند تنها لزوم «وحدت موضوع» را نفی می‌کند، یعنی علم اصول موضوعات کثیره دارد نه یک موضوع واحد.

توصیف است.

نجس است و همین که می‌گوید این نجس است، پس نخور و نبوش، به شما می‌گوید خمر نجس است، با تو توصیف این که خمر نجس است می‌خواهد ارتباط برقرار کردن عبد به خمر، حکمش را بگوید.

ما دو گونه علم داریم؛ گاه از احوال افعال می‌خواهیم سخن بگوییم، گاه از احوال حقایق. یعنی ذاتی است که می‌خواهیم لوازم آن را بررسی کنیم. هر چه لوازم پیرامون آن ذات دیده شود. «ضرورت» و «امتناع» از لوازم ذات است.

م: در واقع منظور شما این است که کلیه احکام وضعی هم اثر تکلیفی دارند.

### ۳/۴. بررسی لوازم «فعل»

اصلاً برای چه شارع حکم وضعی را می‌گوید؟! یک «برایه» دارد. مثلاً می‌گوید خون نجس است، یعنی اگر دستت خونی شد باید آب بکشی. اجازه نمی‌دهد با دست خونی وارد نماز شوی.

اما لوازم فعل و ایجاب، «ضرورت» و «امکان» فعل است، ضرورت و امتناع عقلی که نیست. در بررسی افعال که می‌دانیم یک شخص فعل‌های زیادی را انجام می‌دهد، یک بخش از افعال او به امر و نهی باز می‌گردد. یعنی می‌گویید اعتبارات قبل الاجتماع یا اعتبارات بعد الاجتماع.

لذا موضوع عام ما در قدم اول این است که بحث تفقه در دایره حقایق است یا در دایره اعتبارات.

در اعتبارات بعد الاجتماع، که یکی از آنها مالکیت است، آمریت و ضرورت قرار دارد. به معنای وجود مجازات یا ثواب و اجر دادن به کسی که دستور داده شده را عمل کند. شما یک دستوری می‌دهید تا دیگران عمل کنند.

در احتمال اول که گفتیم نمی‌خواهیم از علم فقه حرکت کنیم تا اصول را تعریف کنیم و می‌خواهیم از منطق حرکت کنیم، در این احتمال تفقه را کجا قرار می‌دهیم. «فعل» است؟!

توجه به این نکته است که می‌گوییم خطابات شارع یک دستوراتی است که به ما داده است و ناظر به افعال مکلفین می‌باشد، ناظر به این که مکلف آن را انجام بدهد یا ندهد.

م: تفقه فعل است ولی موضوع علم اصول تفقه نیست!

موضوع علم اصول مگر استنباط نیست؟ فقیه می‌خواهد رابطه بین مولی و عبد را از کلمات بفهمد. گاه می‌گویید از بیرون بفهمد که می‌شود «علم سیاست». یک کسی برود از مولایش پرسد که نظرش چیست، او هم بگوید فلان کارها را انجام بده. می‌گوییم نه... این گفتارها در کتاب آمده است، باید کتاب را بفهمی. این قید را هم دارد.

این بحث به این معنا است که داعی و انگیزه برای پیدا شدن فعل گاه «فرمان» است...

م: اگر موضوع علم اصول فعل گرفته شود یک مشکلی پیدا می‌شود و آن این است که احکام وضعی داخل علم اصول دیده نمی‌شود. فقط احکام تکلیفی که ناظر به افعال انسان هستند داخل اصول می‌شوند.

### ۳/۶. بررسی قیود مطروحه در اعتبارات

این اعتبارات که گفته‌اند چندین قید دارد. یک قیدش این است که باید و نباید است، توصیف نیست. یعنی اگر توصیفی هم باشد از اعتبار فهمیده می‌شود. یعنی طریق فهم آن راه اعتباری است تا

### ۳/۵. بررسی احتمال بازگشت احکام وضعی به تکلیفی

بحث بر سر این است که شارع گفته است این

فهمیده شود. بحث از قال و قيل است، تطابق و عدم تطابق نیست. واسطه آن خبر است، لذا جزء اعتبارات می شود. در اعتبارات می گویند حتماً طرف مقابل «فعل» وجود داشته باشد. یعنی فعلی که می خواهد از شخص صادر شود، داعی و انگیزه اش فرمان دیگری باشد، این هم یک قید. مستقیم هم نباشد بلکه از طریق کتابش باشد، کتاب فرستاده باشد بگوید چه بکن و چه نکن، چرا که زمان از آن گذشته. ۱۴۰۰ سال پیش جعل شده الان آن فرامین در کتاب در دست ماست. مجتهد هم باید روی کتاب کار کند تا تکلیف خود و مکلفین را به دست آورد. هم کار اجتهادی می کند و هم خودش مورد خطاب است، مثل باقی مکلفین. ولی کاری را که می خواهد انجام دهد محدود است به این که از طریق کلمات باشد. می بیند که چندین قید خورد.

پس دعوایی که ما در ابتدا داریم بر سر این مطلب است که تفقه و استنباط احکام مکلفین از طریق خطابات شارع در بحث اعتبارات است.

انجم شعاع: آیا فعل می تواند موضوع علم قرار بگیرد؟  
موضوع علم باید ذات باشد فعل نمی تواند باشد.

۳/۷. بررسی جواز تحلیل حکمت نظری از حکمت عملی

خُب، حالا آیا اجازه بدهیم که منطق صوری یعنی حکمت نظری از حکمت عملی تعریف بدهد؟! این شدنی است؟!

منطق صوری ابتدا آن را ثابت می کند سپس تعریف می دهد. همان گونه که هستی را می گویند در جولان و سیلان است دانه سیب را می کارید، رشد و نمو می کند، تا می رسد به سیب رسیده ای که به دست شما می دهد.

منطق صوری وقتی می گوید تعریف می دهد منظورش این نیست که منکر حرکت در خارج

می شوم. می گوید من آن را ثابت می کنم، یک ماهیت می کنم تا بتوانم از آن تعریف بدهم. حالا فعل را باید ثابت کند و تعریف دهد.

لذا می گوئیم آیا نوعی هست و ذاتی و لوازم ذات یا این که نه... فعلی است و لوازم فعل؟! هذا اول الکلام.

در ثانی، در فعل، فعل اختیاری منظور است یا غیراختیاری؟! اگر فعل اختیاری باشد منطق نمی تواند از آن تعریف بدهد. غیراختیاری یعنی فعلی که جبراً جاری است. مثل آدم گرسنه ای که بی اراده به سمت غذا کشیده می شود، حیات او معلق به این است و غریزی و فطری هم هست. نعوذ بالله طرف دزدی هم می کند تا از گرسنگی نمیرد. اگر فعل اختیاری است منطقیون حق تعریف دادن ندارند. به دلیل این که منطق قدرت برقراری نسبت را دارد، قدرت سنجش عقلانی دارد، لکن قدرت ملاحظه «تناسب» را ندارد.

۳/۸. بررسی لزوم آغاز بحث از «قطع» در صورت اعتباری بودن موضوع علم اصول

حالا اگر بحث ما بیاید در اعتباریات، ما در کفایه تعریف علم اصول را باید در «تعریف» و «موضوع» پیدا کنیم یا در بحث «قطع»، یعنی «معدریّت» و «منجزیّت».

تعریف علم اصول کدام یک است؟! اگر بخواهیم بر اساس منطق صوری تعریف کنیم، باید جنس و فصل به دست آوریم که ذات است و لوازم ذات. یا اگر بخواهیم تناسبات فعل اختیاری را به دست آوریم که باید برویم در حکمت عملی نباید برویم در حکمت نظری.

م: حکمت عملی که افعالش جبری است.

۳/۹. بررسی اختیاری یا جبری بودن حکمت عملی  
نه... دو بخش دارد یک بخش آن جبری است و



یک بخش اختیاری. حکم اولیه اش حُسن و قُبْح است ولی بعد تفصیل قائل می‌شوند که یک اعتبارات قبل الاجتماع داریم و یک اعتبارات بعد الاجتماع. آن‌ها که بعد الاجتماع است اختیاری می‌شود. یا به تعبیر مرحوم آخوند مبادی امر می‌تواند غیراختیاری باشد ولی بعضی از افعالش می‌تواند اختیاری باشد. بحث ما سر این است که تعریف این علم باید در حکمت عملی تعیین شود یا در حکمت نظری؟! ما ابتدا باید بحث قطع را مطرح کنیم.

م: قطع به معنای علم؟!.

بحث دیگری است. اشکال را در چند قدم مطرح کردیم، ابتدا علی‌المبنای خودشان گفتیم که بحث تفقه علم اصول در حکمت عملی قرار می‌گیرد. در قدم بعد گفتیم که در حکمت نظری ضرورت و امتناع عقلی بحث می‌شود و در حکمت عملی ضرورت و امکان فعل. اگر ضرورت و امکان باشد یک بخش آن جبری است و یک بخش آن اختیاری. ضرورت و امکان جبری حق ندارد ضرورت و امکان اختیاری را تعریف کند.

۳/۱۱. بررسی امکان تحلیل «تناسب» از پایگاه

«نسبت»

آخرین اشکالی که مطرح می‌شود، یعنی نهایت اشکال ما این است که از پایگاه «نسبت» نمی‌شود «تناسب» تعریف شود. از پایگاه علیّت، ذات و لازمه ذات، «اختیار» تعریف نمی‌شود. چون موضوع آن اختیار است، یعنی تناسب دو اختیار؛ اختیار عبد و اختیار مولا و بحث از این که این دو اختیار به وحدت می‌رسند یا نمی‌رسند و با آن چه کنیم. وحدت دو اختیار غیر از وحدت ذات و مقومات ذات است. آن بحث اصلاً در این جا نمی‌گنجد.

معذرت و منجزیت قطع به معنای «وجوب متابعت علم» است که می‌گوید اگر علم پیدا کردی باید به آن عمل کنی. علم داعی می‌شود برای عمل. آگاهی، یعنی حکمت نظری، علت می‌شود برای پیدایش یک معلول که فعل است. من همین که فهمیدم - از هر طریقی - چیزی برایم ضرر دارد نباید به آن نزدیک شوم، یا این که چیزی برایم خوب است، خوب است که به آن نزدیک شوم.

بنا به دستگاه آقایان، «آگاهی» و صورت علت رفتن به سمت جعل «باید» می‌شود، یک «باید» برای خودم درست می‌کنم و این باید من را به عمل می‌کشاند. این می‌شود اولین پایگاه علم اصول.

۳/۱۰. بررسی معنای «قطع»

قطع به معنای معذرت و منجزیت نه علم. در ابتدای بحث قطع آقای محمدی در شرح خودشان توضیح داده‌اند که بحث قطع سه معنا دارد، یکی این که حمل شود بر علم، یکی این که حمل شود بر معنای متابعت از حالت و یکی هم بحث حجیت آن است. به معنای علم بودنش از بحث ما خارج است. علم آینه است و صورت است که در این جا نیست. این جا باید است، فعل است، فعل که صورت نیست!

تقسیم هم می‌کنند، می‌گویند مفاهیم اعتباری مابعداء در خارج ندارند، مگر نمی‌گویند؟! چیزی که مابعداء ندارد که صورت ندارد.

بنا به بحث منطق صوری، ما تعریف علم اصول را باید در بحث معذرت و منجزیت قطع پیدا کنیم، در بحث حکمت عملی نه در بحث حکمت نظری که برایش جنس و فصل بگوییم.

م: تعریف در حکمت عملی هم که برود باز هم به جنس و فصل است.

این که از فرهنگ منطق صوری استفاده می‌کند

#### ۴. جمع‌بندی بحث در ورود به متن کفایه

فعالاً فضای ورود به تعریف علم اصول را باز می‌کنیم. در گام اول برای وارد شدن به کفایه می‌خواهیم بدانیم جایگاه موضوع و جایگاه تعریف در حکمت نظری است یا در حکمت عملی؟ اگر گفتند در اعتبارات است، تعریف و موضوع علم

اصول باید بر اساس «قطع» تعریف شود. قطع هم به معنای وجوب متابعت و معنی معذرت و منجزیت. تعریف اصول باید در این چهارچوب تنظیم شود، آیا اشکال وارد هست یا نیست؟! □

و السلام علیکم و رحمة الله و برکاته

# بررسی و نقد کفایه - دور سوم

نقد و بررسی موضوع و اجزاء علم (مبادی، مسائل و موضوعات) از پایگاه منطق صوری در فرض مصداقیت موضوع علم اصول از منطق صوری (هل بسیطه، هل مرکبه، لم ثبوت، اثبات در موضوع علم و اصول متعارفه و اصول موضوعه در اجزاء علم)

سرپرست پژوهش تطبیقی:

جلسه ۳

۸۱/۱۱/۱۵

حجة الاسلام والمسلمین صدوق

— خلاصه جلسه گذشته:

۱. بررسی تعریف موضوع علم (مابیحث فیہ عن عوارضه الذاتیة) از پایگاه منطق صوری ..... ۴
- ۱/۱. ناتوانی منطق صوری از تحلیل وحدت و کثرت تعریف موضوع علم ..... ۴
- اصل بحث: بررسی پایگاه منطقی تعریف موضوع علم
۱. بازگشت واسطه در ثبوت و اثبات، هل بسیطه و هل مرکبه در موضوع علم به منطق صوری ..... ۴
۲. درک از هستی ذهنی موضوع منطق صوری ..... ۵
- ۲/۱. انتزاع حد معقول از درک هستی وجود ذهنی و موجود خارجی ..... ۵
- ۲/۱/۱. طبقه بندی کلیه علوم در منطق صوری براساس حد معقول ..... ۵
- ۲/۱/۲. هوویت (قیاس)، حد معقول، اندراج سه نوع درک از رابطه در منطق صوری ..... ۵
- ۲/۲. نفی کان تامه و هل بسیطه از موضوع علم و ضرورت ملاحظه تعریف لم ثبوت و اثبات از پایگاه منطق و فلسفه ..... ۶
- ۲/۳. عدم تطابق کلیت با مصداق (کلی طبیعی) در منطق صوری ..... ۶
- ۲/۳/۱. دلیل اول: تطابق کلی با مصداق جزئی، کلی را از ثبات خارج می کند ..... ۶
- ۲/۳/۲. دلیل دوم: ضعف مکانیزم انتزاع در تطابق و تطبیق کلی به مصداق جزئی ..... ۷
- ۲/۳/۳. دلیل سوم: مابعداء داشتن کلی دلیل بر تطابق صورت بر حقیقت خارجی نیست ..... ۸
- ۲/۳/۴. دلیل چهارم: جزئی حقیقی نمی تواند ماده دو قضیه کلی در تطابق و حمل قرار گیرد ..... ۹
۳. بررسی تعریف مبادی و مسائل علم در منطق صوری ..... ۹
- ۳/۱. تبیین مبادی و مسائل (اصول موضوعه و اصول متعارفه) در حاشیه ملا عبدالله ..... ۱۰
- ۳/۲. مسائل علم همان محمولات حمل شده بر موضوعات هستند ..... ۱۱
۴. بررسی کیفیت تعریف موضوع علم ..... ۱۲
- ۴/۱. تقسیم اجزای علم در حین ساخت یا پس از آن ..... ۱۳
- ۴/۲. چگونگی قاعده مند نمودن تقسیم اجزای علم در حین ساخت ..... ۱۴
- ۴/۳. چگونگی قاعده مند اجمالی اجزای علم اصول در حین ساخت ..... ۱۵
- ۴/۴. ناکارآمدی تقسیم مبادی، مسائل موضوعات در ساخت علم (معطوف بودن این تقسیم به محصول و مقام آموزش) ..... ۱۵
- ۴/۵. آیا تعریف علم در حین ساخت است یا در حین محصول ..... ۱۶

● دفتر فرهنگستان علوم اسلامی

<p><b>گروه</b> <b>پژوهش‌های</b> <b>تطبیقی</b></p>	جلسه ۳	استاد حجة الاسلام والمسلمین صدوق
	تعداد صفحات: ۱۸	عنوان گذار: برادر علی‌رضا انجم‌شعاع
	تاریخ نشر: ۱۳۸۲/۷/۱۴	ویراستار: حجة الاسلام روح‌الله صدوق
	تیراژ: ۷ نسخه	پیاده نوار: محمدجواد محسن‌زاده
	کد بایگانی رایانه‌ای: 155	حروف‌چین: محمدجواد محسن‌زاده
	تاریخ جلسه: ۱۳۸۱/۱۱/۱۵	مجری و کنترل‌نهایی: حجة الاسلام موسوی موشح

## — خلاصه جلسه گذشته:

۱. بررسی تعریف موضوع علم (مابحث فيه عن عوارضه الذاتیه) از پایگاه منطق صوری در ابتدای جلسه، مطالبی را که جلسه گذشته مطرح شد، مجدداً مرور می‌نمائیم.

در صفحه‌ی ۲ کفایة‌الاصول در بیان موضوع علم آمده است: «موضوع کل علم ما یبحث فيه عن عوارضه الذاتیه». در موضوع هر علم، سخن از عوارض مقوم ذات بوده و برای این عوارض ۷ معنا ذکر گردیده است. به نظر ما، عوارض در این هفت معنا از دو حال خارج نیستند؛ یا با ذات وحدت دارند و یا متباین با ذات هستند که دو احتمال در مورد این وحدت و تباین مطرح است:

۱. یا حقیقی بوده و در خارج موجود است.

۲. یا اضافی از سوی ذهن است.

در احتمال اول (در فرض موجود بودن وحدت در خارج) ذات و عرض با همدیگر وحدت پیدا کرده (اتصال حقیقی) و تشخیص عرض از ذات غیر ممکن می‌گردد، در اینصورت چنین وحدتی در دایره‌ی سنجش و علم حصولی قرار نمی‌گیرد. در همین احتمال در فرض حقیقی بودن تباین ذات و عرض در خارج، بین ذات و عرض نیز انفصال حقیقی بوجود آمده و دیگر نمی‌توان عرض را مربوط و متعلق به این ذات دانست.

## ۱/۱. ناتوانی منطق صوری از تحلیل وحدت و کثرت

### تعریف موضوع علم

بنابراین بر اساس منطق صوری، توانایی بحث (تمیز و سنجش) از وحدت حقیقی و انفصال و تباین حقیقی به طور مطلق وجود نخواهد داشت، مگر آنکه (با آن بحث‌هایی که در منطق داشتیم) بگوییم بحث از «تمام حقیقت شیء» نیست، بلکه تنها بحث از «عکس گرفتن»، (ثابت کردن و بعد انتزاع کردن حیثیت) است. یعنی ابتدا حیثیتی را از شیء جدا کرده و سپس از آن وجه اشتراک و وجه اختلاف را انتزاع نمائیم، البته نتیجه این انتزاع حیثیت و وجه اشتراک و وجه اختلاف‌گیری، ارائه

تعریف نیست، بلکه تنها یک طبقه‌بندی و «تعریف بالآثار» را نتیجه می‌دهد، که در اینصورت نتیجه نهائی آن فقط جلوگیری از هرج و مرج در علم است. این مروی بر بحث‌های سابق بود که مطرح شد.

## — اصل بحث: بررسی پایگاه منطقی تعریف موضوع علم

### ۱. بازگشت واسطه در ثبوت و اثبات، هل بسیطه و

#### هل مرکبه در موضوع علم به منطق صوری

اکنون در این جلسه زوایای دیگری از بحث موضوع علم در کفایة‌الاصول مرحوم آخوند را بررسی می‌نمائیم. ایشان بحث از «واسطه‌ی در ثبوت» (لِمَ ثبوتی) و «واسطه‌ی در اثبات» (لِمَ اثباتی) است و همچنین در جواب شیخ انصاری نیز بحث از کان تامه و کان ناقصه، هل بسیطه و هل مرکبه را مطرح می‌نمایند.

اشکال ما این است که این بحث‌هایی که ایشان مطرح نموده‌اند، همگی در دایره‌ی بحث منطق صوری و مباحث تعریف آن می‌باشد.

البته این مباحث (بحث عوارض، بحث واسطه‌ی در ثبوت و اثبات، بحث کان تامه و کان ناقصه، هل بسیطه و هل مرکبه) در منطق مورد بررسی قرار گرفت و به این مطالب دست یافتیم:

الف. منطق صوری چیزی بیشتر از ارتباط برقرار کردن با واقعیت (از طریق اصل واقعیت) نمی‌باشد.

ب. منطق صوری، تنها می‌تواند نسبت به هستی و نیستی نظر دهد. به عبارت دیگر منطق در گام اول، درک از هستی، سلب و ایجاب و نفی شک، (اجتماع و ارتفاع نقیضین) را ارائه می‌دهد. لذا وقتی در منطق صوری از هل بسیطه بحث می‌شود، در حقیقت سؤال از وجود شیء است. منظور از سؤال از وجود شیء این است که آیا انسان نسبت به آن شیء «حالت» دارد یا ندارد؟ مثلاً وقتی می‌گویید: هل الله موجود؟ هل العنقاء موجود؟ که این مباحث مربوط به هل بسیطه است.

حال اگر منظور مرحوم آخوند از هل بسیطه، بحثی منطقی باشد که جایگاه آن در منطق صوری بوده و موضوع آن نیز درک از هستی است، که در این صورت،

هر زمانی که نسبت به چیزی «درک از هستی» پیدا شود، سخن از «هوهویت» و «موضوع» و «محمول» و «حد وسط» و «مندرج کردن» و «طبقه‌بندی» و... مطرح می‌گردد.

اما اگر منظور ایشان از هل بسیطه امری و همی، عدمی و خیالی باشد، در این صورت خارج از نظریه منطقیین است.

در حالیکه از دیدگاه ما امور و همی، شعر، اعتباریات، و کلیه اموری که به ذهن می‌آیند (غیر از امور عدمی) را می‌توان موضوع بحث عقل قرار داد؛ زیرا همگی مرتبه‌ای از وجود، (وجود ذهنی) را دارا می‌باشند. به همین دلیل، بر اساس منطق صوری می‌توانیم آنها را طبقه‌بندی کنیم.

## ۲/۱. انتزاع حد معقول از درک هستی وجود ذهنی و

### موجود خارجی

حال وقتی که این وجود انتزاع شده، حقیقتاً در خارج دارای «هستی» باشد، این انتزاع «درک از وجود» از موجودات حقیقی خارجی خواهد بود؛ و نیز اگر این موجودات حقیقی خارجی را به علاوه‌ی موجوداتی که در ذهن به وجود می‌آیند، (و عدمی نیستند) کنار هم قرار دهیم و از هر دوی آنها بخواهیم چیزی را انتزاع کنیم، در اینصورت «حد معقول» ساخته می‌شود. زیرا هم «درک از موجودات خارجی» (که انتزاع کرده‌ایم) «معقول انسان» است، و هم «درک از اعتبارات».

## ۲/۱/۱. طبقه‌بندی کلیه علوم در منطق صوری

### براساس حد معقول

لذا با این اصلاحی که صورت می‌گیرد، می‌توان همه‌ی علوم را بوسیله‌ی منطق صوری نظم داد. به دلیل این‌که اعتبارات هم مانند حقایق دارای اثر می‌باشند؛ مثلاً شعر خوب با شعر بد در اثرش متفاوت می‌شود، اگر یک شاعری، شعری را بخواند، مردم هم می‌توانند قضاوت کنند که این شعر بد است، یا خوب است، اگر چه آن شعر، حقیقتی نداشته باشد! (به زعم آقایان مابعداتی نداشته باشد) ولی اگر سؤال شود که دارای اثر است یا خیر؟ حتماً می‌گویند: اثر دارد. لذا می‌توانیم شعر را هم براساس اثری که می‌گذارد طبقه‌بندی کنیم.

با توجه به این مطلب، به جای «درک از هستی»، «درک از رابطه» به عنوان حد معقول در اعتبارات قرار می‌گیرد. همه‌ی قضایایی را که می‌خواهیم طبقه‌بندی کرده و در همدیگر مندرج نماییم به «حد رابطه» باز می‌گردد، یعنی همانند حدی که از موجودات خارجی با عنوان «هستی» انتزاع کرده بودیم، در این جا نیز، همه‌ی قضایا، به حدی که انتزاع می‌کنیم، برمی‌گردند.

## ۲/۱/۲. هوهویت (قیاس)، حد معقول، اندراج سه

### نوع درک از رابطه در منطق صوری

بنابراین ما سه نوع رابطه داریم:

۱. یک رابطه‌ی هوهویت داریم، که یا در «صورت»

## ۲. درک از هستی ذهنی موضوع منطق صوری

سوالی را که بعداً مطرح خواهیم نمود، در همین قسمت مطرح است، به این‌که: آیامی‌توانیم «درک از هستی» (درک از اصل واقعیت) را به گونه‌ای تعمیم دهیم که هم «هستی خارجی» و هم «هستی ذهنی» (مانند اعتبارات که مابعداء خارجی ندارند ولی مابعداء ذهنی دارند) را شامل شود، و سپس به واسطه‌ی این استدلال بیان کنیم که به جای «درک از هستی»، نیازمند یک «حد معقول» هستیم. یعنی بین خارج و ذهن، یک انتزاعی را انجام داده و حکم به اینکه عقل می‌تواند که یک حد معقول بسازد، می‌نمائیم. چون هستی‌ای را هم که بیان می‌کردند، درک از هستی است، نه خود هستی؛ زیرا منطق این است که فقط انتزاع کند و نمی‌تواند خارج را با ماهو خارج و با خصوصیت تغییر، ملاحظه کرده و کنترل نماید، زیرا ملاحظه‌ی تغییر، مربوط به منطق مجموعه‌نگری است.

لذا آن چه در منطق از وجود خارجی گفته می‌شود، درک از موجود نیست، بلکه درک از وجود است و «وجود» هم انتزاعی از موجودات مختلف است.

است که بدیهی است، و یا در «قیاس» است که مندرج است.

۲. یک حدّ معقول داریم که این هم بدیهی و خطاناپذیر است که به آن «ماده‌ی شکلی» می‌گوییم.

۳. و یک اندراج هم داریم که می‌خواهیم ماده‌ی تازه‌ای که به وجود آمده است، (شعر جدیدی که سروده شده) را تطبیق دهیم و ببینیم که در کدام دسته مندرج می‌شود. ممکن است در این اندراج، اشتباه بکنیم و به همین دلیل، می‌خواهیم به وسیله‌ی منطق، از این اشتباهات جلوگیری کنیم.

لذا در آن جاهایی که بدهت وجود دارد بروز اشتباه مورد قبول نیست، زیرا همه بدیهی هستند، ولی ممکن است که در آنجایی که می‌خواهیم تطبیق کنیم، مرتکب اشتباه شویم.

## ۲/۲. نفی کان تامه و هل بسیطه از موضوع علم و ضرورت ملاحظه تعریف لم ثبوت و اثبات از پایگاه منطق و فلسفه

حالا در مورد این کلام، اگر بخواهند از موضع منطق صحبت کنند، بنابراین، هیچ‌گاه «کان تامه» نداریم، بلکه همیشه «کان ناقصه» است. زیرا همه‌ی تعاریف بالآثار و حیثیتی است.

همچنین، «هل بسیطه» نیز نداریم، زیرا هل بسیطه، صحبت از اصل هستی است؛ ولی در «هل مرکبه» که صحبت از «حیثیت» مطرح است.

و اما بحث از «لم» ثبوتی و «لم» اثباتی، بحثی علیتی است که در فلسفه مطرح می‌شود، لذا ربطی به منطق ندارد. اگر هر دو بخواهند به صورت منطقی تعریف شوند، در این صورت «لم ثبوتی» به «هل بسیطه» و «لم اثباتی» هم به «هل مرکبه» بر می‌گردد.

ولی اگر علیتی باشد، ناچاراً تعریف آن در فلسفه آمده است و باید ببینیم در فلسفه به علت فاعلی بر می‌گردند یا به علت غایی؟!

البته به نظر ما «لم» ثبوتی علت تامه، یعنی علت فاعلی است، و «لم» اثباتی نیز به انگیزه و غایت فعل بر می‌گردد، (برای چه این فعل از فاعل سر زده است؟)

○ حجة الاسلام موشح: «لم» اثباتی به علت نظری باز می‌گردد. به این معنا که چگونه اثبات کردم؟ که در این صورت قیاس، علت برای نتیجه می‌شود.

● ج: اگر به حکمت نظری برگردانند، در این صورت حکمت نظری یا به ماده بر می‌گردد یا به صورت؛ که هر دو صورت را نیز تحلیل نمودیم، یعنی اگر به ماده‌ی بدیهی برگردد، که همان حدّ معقول است، پس خطا بر دار نیست؛ و اگر به هوویت برگردد، آن هم خطا بر دار نیست، ولی اگر به تطبیق برگردد، در آنجا خطا بر دار خواهد بود، پس چیزی بیشتر از این سه صورت نداریم. اگر هم در فلسفه داخل شود، در این صورت، یا به علت فاعلی بر می‌گردد یا به علت غایی؛ که در هر دو مورد، سخن از «فعل» است، پس بنابراین، این دو داخل در حکمت عملی می‌شوند که در مورد حکمت عملی هم، فیه تأمل (مباحثی است که در آینده مورد دقت قرار خواهد گرفت).

لذا پایه‌های این مطالب به طور کلّ، بحث‌های منطقی است و با ایشان نیز باید تفاهم شود که آیا شما هم از این امور می‌توانید استفاده کنید یا نه؟

## ۲/۳. عدم تطابق کلیت با مصداق (کلی طبیعی) در منطق صوری

بحث دیگری که در این جا داریم، بحث «کلی طبیعی» است. در این خصوص منطق، هیچ‌گاه تطابق کلی با مصداق، را قبول نداشته و می‌گوید: تطابق بین یک امر کلی و یک جزئی حقیقی متغیرِ شخصیه‌ی خارجی، نمی‌تواند واقع شود.

## ۲/۳/۱. دلیل اول: تطابق کلی با مصداق جزئی، کلی را از ثبات خارج می‌کند

زیرا که در این هنگام، این تطابق، کلیت را از ثبات می‌اندازد: به عبارت دیگر، همین‌که گفتید کلی مفهوم انسان یا کلی مفهوم حیوان ناطق، به این معنی است که این کلیت:

هم به جناب آقای موشح تطابق دارد، به «ما هُوَ بِهِ فردیت» آقای موشح، با حفظ همه‌ی خصوصیاتشان (که

هیچ چیز از آن خصوصیات را حذف نکنید) تطابق دارد، و هم به آقا روح الله صدق می‌کند.

در این فرض، اگر کلیت بر تمام این افراد صدق کند، از ثبات می‌افتد. زیرا در معنای تطابق می‌گویید: «مطابقت و برابری»، ولی مفهوم کلی دارای یک معنای ثابتی است که نمی‌تواند برابر و مطابق شخص خارجی باشد، زیرا آن شخص خارجی، «متغیر» است و با مفهوم کلی، تباین حقیقی دارد.

○ س: در هنگام تطبیق، اوصاف متغیر به کلی سرایت نمی‌کند، زیرا تنها وجوه اشتراک ثابت انتزاع می‌شوند.

● ج: احسنت! لذا کلی طبیعی معنا ندارد.

○ س: در تعریف کلی طبیعی یک حیثیت انتزاع می‌شود.

● ج: می‌خواهم بگویم که معنی کلی طبیعی این است که با زید خارجی شخصی تطابق دارد، یعنی وحدت مصداقی داشته و لذا از ثبات و کلیت خارج می‌شود.

حال وقتی در حمل شایع می‌فرمایند: «بیان ذلک: رابطه‌ی کلی طبیعی از قبیل انسان با افراد دیگر از قبیل زید و خالد این گونه است که مفهوماً و به حمل اولی متغایرنند، یعنی مفهوم «انسان، حیوان ناطق»، غیر از مفهوم «زید، هیکل خارجی» است، ولی مصداقاً...»

## ۲/۳/۲. دلیل دوم: ضعف مکانیزم انتزاع در تطابق و

### تطبیق کلی به مصداق جزئی

سؤال ما این است که: «مصداقاً» یعنی چه؟!

○ س: یعنی هم به هیکلی که در خارج است، «زید» اطلاق می‌شود و هم به حیوان ناطق، «زید» منطبق است. یعنی هیکل خارجی کلی نیست.

● ج: مگر امکان دارد که کلی نباشد؟! وقتی هیکل خارجی را از آقای زید و بکر و عمرو و خالد انتزاع کردند، در این صورت، کلی می‌شود.

○ س: نحوه‌ی انتزاع این‌گونه بوده که مفهوم هیکل خارجی، اشاره به زید است و قابل انطباق بر کس دیگری نیست.

● ج: نه! این‌گونه نیست، بلکه باید بگوئید: قابل تطبیق بر هیکل غیر انسان نیست، زیرا هیکل خارجی علاوه بر تطبیق به زید، به دیگران هم تطبیق می‌کند.

○ س: عرض بنده این است که منظور، «این» (زید) هیکل

خارجی است.

● ج: نه!... به این مطلب تصریح دارند که در ابتدا، هیکل خارجی از زید و خالد و بکر انتزاع می‌شود، نه از یک فرد واحد، ولی بعد از انتزاع، آن را به یک فرد تبدیل می‌کنند.

○ س: نه!... این‌جا می‌خواهد بگوید: «این» هیکل خارجی منظور است که همان زید است؛ که همان کلی طبیعی می‌شود.

● ج: نه! کلی طبیعی نیست. زیرا اگر (به تعبیر حضرت تعالی) وقتی صحبت از هیکل خارجی می‌کنند، منظور مفهوم خاصی نبوده و فقط منظور اشاره کردن باشد، بنابراین، اصلاً نباید کلمه‌ای به زبان بیاوریم و فقط می‌توانیم با دست اشاره کنیم، که در این صورت، معنی این هیکل خارجی، همان شخصیه‌ی خارجی است.

ولی گاه می‌گویید: «حیوان ناطق»، کلی و ثابت است و هم به این فرد، و هم به شما تطبیق می‌کند؛ که در این صورت، این فرد و شما متغیرید و در خارج با همدیگر تباین حقیقی دارید، چون حداقل، اختلافات زمانی و مکانی در موجودات شخصی وجود دارند و این اختلاف شخصیت، شما را از شخص دیگر متباین می‌نماید، یعنی به شما استقلال می‌دهد که شما در مدرسه‌ی دیگری بروید و درس دیگری بخوانید، ولی یک فرد دیگر، کارهای دیگری را انجام می‌دهد و با پدر و مادر و کسان دیگری حشر و نشر دارد. این مثال‌ها، نمونه‌هایی از اختلاف است.

اگر منظورشان این قسم دوم باشد، آن وقت در تحلیل از تطابق، دچار مشکل می‌شوند.

○ س: بحث ما در این‌جا این است که ایشان می‌گویند: انسان، حیوان ناطق است و بعد می‌گویند، زید هیکل خارجی است، که هیکل خارجی، اشاره به زید است...

● ج: می‌خواهم بگویم که اگر هیکل خارجی، اشاره به زید باشد، اشکال اول پیدا مطرح می‌شود که در این صورت، تطابق و برابری رها می‌گردد، و وحدت و کثرت و تباین پیدا می‌کنند، به عبارت دیگر، متغیر بودن مصداق به کلیت سرایت کرده و در نتیجه کلیت نیز رها می‌شود و بقیه‌ی اشکال‌هایی هم که ذکر شد، مطرح می‌شود.



دارای تطابق نیست، چون این دستگاه منطقی، حیثیتی است.

○ س: با فرض حیثیت، خود آن حیثیت «بماهوهُو» در آن مصداق خارجی وجود دارد، پس این حیثیت با آن خارج تطابق دارد.

### ۲/۳/۳. دلیل سوم: مابعداء داشتن کلی دلیل بر تطابق صورت بر حقیقت خارجی نیست

● ج: اگر هر دو کلی مصنوع ذهن باشند، مثل انسان و حیوان ناطق، (که به قول علامه طباطبایی هر دو را خودمان ساخته ایم) در این صورت تطبیق این دو به همدیگر، یک تطابق «کماهی» است، ولی آن چیزی که هست این است که شما در این جا یک کلیتی را که از خارج (امور روحی یا از امور حسی) می‌گیرید که در این هنگام، چون از این منتزع، سلب خصوصیت شخصیه شده، بنابراین هیچ وقت با یک کلیت دیگری که در نزد عقل است، تطابق ندارد. یعنی اصلاً تطابق امر غلطی می‌شود.

○ س: مطلب این جا این است که بالاخره در مصداق خارجی یک چیزی بوده که ما می‌توانیم از آن حیثیتی را انتزاع کنیم. مثلاً فرض کنید که زید موهایش سیاه بوده، و ما توانسته‌ایم آن مفهوم سیاهی را از زید انتزاع کنیم و حال می‌بینیم که این سیاهی بر آن سیاهی که یک حیثیت عرضی است انطباق دارد. پس در این صورت می‌توان حکم کرد که این حیثیت با یک جزئی از آن ماده و شیء خارجی، انطباق دارد.

● ج: اگر منظور از این حیثیت، یک ماهیت ذهنی باشد و منظور از آن دیگری هم یک ماهیت عینی، پس فرق آن دو این است که آن ماهیت ذهنی «صورت» و آن ماهیت عینی «حقیقت» می‌باشد و بنابراین این دو با هم تطابق ندارند، زیرا تنها در صورتی می‌توانیم بگوییم که با هم مطابق هستند که هر دو مصنوع ذهن باشند، ولی حال که یکی ذهنی و دیگری عینی است، بنابراین نمی‌توان آن‌ها را مطابق دانست.

○ س: شما می‌فرمایید آن تصویر ذهنیه، فقط یک حیثیتی بوده که ما از آن ماهیت خارجی انتزاع کرده‌ایم.

● ج: بله! یعنی درست است که آن ماهیت ذهنی، یک مابعداء خارجی دارد، اما مابعداء خارجی داشتن، دلیل بر تطابق نیست. چون این (ماهیت ذهنی) صورت و آن

یک وقت می‌توانید یک فرض دیگری هم بگذارید، یعنی می‌توانید بگویید: یک مفهومی واسطه می‌شود، مثلاً ما هیکل خارجی را از زید و بکر و خالد انتزاع می‌کنیم، و آن را به عنوان فرد مصداق کلی طبیعی مان کرده و نام حیوان ناطق را به او منطبق می‌کنیم.

○ س: ولی متغیرند؟

● ج: خیر! دیگر هیکل خارجی انتزاع شد. انتزاع که بشود دیگر اشاره به مصداق حقیقی شخصی خارجی ندارد، بلکه جزئی اضافی می‌شود.

○ س: این دیگر کلی طبیعی نیست...

● ج: احسنت، این احتمال دوم است که می‌گویید کلیت و فرد در جای خود مانده و فقط از طبیعی بودن خارج می‌شوند ولی...

○ س: «انسان حیوان ناطق» هم طبیعی است...

● ج: نه.. زیرا مشخص نشد که این واژه‌ای که به کار برده شده است برای چیست؟ به نظر ما، کلیت کلی می‌ماند و حیوان ناطق و هیکل خارجی نیز فرد آن می‌شود و لذا تطبیق هم به این فرد ذهنی (نه به زید خارجی) واقع می‌شود.

این احتمال دوم به منطقی بیشتر سازگار است که شما حیوان ناطق را به هیکل خارجی که از زید و خالد و بکر انتزاع شده تطابق دهید زیرا این‌ها هیکل انسان است نه هیکل حیوانات.

○ س: آن وقت سؤال می‌شود که هیکل خارجی رابطه اش به زید چیست؟

● ج: منطقی صورتی هیچ وقت نمی‌تواند تطابق را به جزئی حقیقی خارجی معنا کند، چون «الجزئی لایکون کاسباً و لامکتسباً».

○ س: پس هیکل خارجی هم باز با خارج غیرمرتبط می‌شود. یعنی بازید بی‌ارتباط می‌شود!

● ج: نه، بی‌ارتباط نمی‌شود، بلکه تطابق از بین می‌رود.

○ س: بنابراین اشکال فقط به هیکل خارجی وارد نمی‌شود، بلکه مستقیم به خود حیوان ناطق هم وارد می‌شود.

● ج: بلکه به همه ماهیات وارد می‌شود، چه جنس باشد، چه فصل، چه رسم، چه حد تام، هر چه که باشد

(ماهیت عینی) حقیقت است.

○ س: می‌گوییم این چیزی که انتزاع شده بدلیل آن است که قبلاً در خارج بوده است.

● ج: خیر! بحث بود و نبود نیست، چون اگر در خارج نباشد که اصلاً نمی‌شود آن را انتزاع کرد!

○ س: وقتی گفتید «بود» به این معنی است که خودش بود، بنابراین «بود ذهنی» با «بود خارجی» مطابق شد.

● ج: باید توجه داشت که «بود» عینی خارجی با «بود» عینی ذهنی دو تا هستند. یعنی هم در ذهن صحبت از بودن می‌نماییم که در این صورت درباره‌ی ماهیت ذهنی‌اش حرف زده‌ایم، و هم در رابطه با بودنش در خارج سخن گفته‌ایم که در این صورت نیز از ماهیت عینی خارجی آن بحث می‌نماییم.

موضوع.

○ س: پس چون در بحث تطابق، «خارج» موضوع این قضیه قرار گرفته اشتباه است؟

● ج: بله! اصلاً خود منطق، در قیدی که از ابتدا گذاشته، می‌گوید از جزئی حقیقی نمی‌توان حرف زد؛ چون آن چیزی که در خارج است همیشه در حال تغییر است و این منطق هم از احوالات تغییر صحبت نمی‌کند و در نتیجه درباره‌ی هیچ چیز خارجی، معنای مطابقت صادق نیست، زیرا همیشه نسبتش ذهنی است.

خوب این بحثی است در قبلاً در منطق کرده‌ایم و به نظر من باید این بحث مجدداً در بحث تعریف و موضوع آورده بشود تا مسائل این بخش روشن‌تر شود.

### ۳. بررسی تعریف مبادی و مسائل علم در منطق

#### صوری

خوب یک بحث دیگری که در بحث‌های منطقی است، بحث در مورد مبادی و مسائل است. در این دو مورد چه توضیحاتی دارید؟

○ س: شما اشکالی که فرمودید این بود که مبادی یک علم تصور و تصدیق است و تصور یعنی معرف، و تصدیق هم یعنی حجت، و در نتیجه بحث از علم تمام می‌شود، یعنی با بیان مبادی، همه‌ی علم بحث می‌شود و دیگر مسائل موضوعیت ندارد.

حال صحبت این‌جا است که وقتی در منطق می‌گویند معرف و حجت موضوع علم منطق است و...

● ج: نه! معرف و حجت موضوع علم نیست بلکه وقتی معرف‌ها و حجت‌های یک علم را گفتیم، دیگر تمام آن علم را توضیح داده‌ایم و شما باید اثبات کنید که چه مباحث دیگری مطرح می‌شود؟

○ س: می‌خواهم بگویم که در مبادی از آن تعداد معرف‌ها و حجت‌هایی صحبت می‌شود که می‌خواهیم در آن علم استفاده کنیم که یا اصول موضوعه است یا متعارفه. و در نتیجه بحث از مسائل، سخن از خود علم است.

● ج: اصول موضوعه و اصول متعارفه یک بحث دیگر است ولی الان شما علی‌المبنای آقایان فقط سه چیز دارید:

موضوع، مبادی، مسائل.

### ۲/۳/۴. دلیل چهارم: جزئی حقیقی نمی‌تواند ماده دو قضیه کلی در تطابق و حمل قرار گیرد

در هر حال، ما مانند سوفسطائی‌ها، اختلافی بر سر اصل بودن نداریم، و قائلیم که اگر بودن نباشد، یعنی اگر اولین حکم نباشد، درک از اصل هستی پیدا نمی‌شود.

البته منظور ما «بودن» به معنای فلسفی نیست، زیرا در فلسفه می‌خواهند بگویند که اصل با هستی است یا با ماهیت. بنابراین فقط کلیت سلب و ایجاب مورد نظر است که اگر عقل حکم نداشته باشد، اصلاً صحبت‌های فلسفی هم پیدا نمی‌شود، یعنی نوبت به ماهیت نمی‌رسد، نوبت به انتزاع هم نمی‌رسد.

در نتیجه، در قسمت اول اصلاً بحث انتزاع نیست، و فقط بحث هست یا نیست است، و بعد از آن است که صحبت از ماهیت و حمل مطرح می‌شود (که چیزی بر چیزی حمل می‌شود یا نمی‌شود). لذا ما قبول داریم که هم «بود» عینی خارجی هست و هم «بود» عینی ذهنی هست.

حالا در این قسمت می‌خواهیم صحبت کنیم چه چیز قابل حمل است؟

منطق صوری می‌گوید هر دو طرف حمل باید کلی باشد، پس جزئی حقیقی هیچ وقت نمی‌تواند ماده‌ی قضیه قرار گیرد، یعنی نه محمول می‌تواند باشد و نه

○ س: طبق مبنای آقایان، تصور و تصدیقی (معرف و حجت) که در مبادی وارد می‌شود، همان اصول متعارفه است.

● ج: من خواهش‌م از جنابعالی این است که اگر سندی دارید که مبادی یا مسائل یا موضوع را به اصول موضوع، اصول متعارفه تعریف کرده‌اند، برای بنده بخوانید.

در اینجا اول باید سؤال روشن باشد، من می‌خواهم سه مقوله (موضوع، مبادی، مسائل) را با هم بسنجم و نسبت به آن‌ها درک پیدا کنم. جنابعالی اگر در جایی سندی دارید که هر کدام از این سه عنوان به اصول موضوعه و اصول متعارفه تعریف کردند؛ برای بنده بخوانید.

### ۳/۱. تبیین مبادی و مسائل (اصول موضوعه و اصول متعارفه) در حاشیه ملا عبدالله

○ س: من سند را هم آورده‌ام. در حاشیه ملا عبدالله همین سه تا را قشنگ بحث کرده، یعنی موضوع، مبادی و مسائل را تعریف کرده است.

ایشان در تعریف موضوع همان تعریف مشهور را گفته است: موضوع یبحث عن عوارض ذات.

ولی در تعریف مبادی، ترجمه‌ی آنچه که ایشان می‌فرمایند این است: «مبادی، آن حدود موضوعات است و اجزاء آن‌ها و اعراض آن‌ها و مقدمات بین یا اخذشده‌ی مفروض که قیاسات علم بر آن‌ها مبتنی هستند»

این قسمتی را که من عرض کردم از متن کتاب تهذیب المنطق بود، ولی در حاشیه‌ای که نوشته‌اند آمده که آن مقدمات بین‌ه‌ای که ایشان در تهذیب المنطق آورده‌اند، مبادی تصدیقیه است که یا مقدمات بین است یا مقدمات مأخوذه. بعد توضیح می‌دهد که اولی را «تسمی علوم المتعارفات»، و ثانی را که ما به آن اذعان داریم نیز اصول موضوعه نامیدند و در ادامه‌ی این بحث توضیح می‌دهند که بعضی مواقع هم به آن مصادرات می‌گویند و بحث‌های دیگر.

● ج: بقیه را نیز بخوانید تا ببینیم که به چه چیزی مصادرات می‌گویند.

○ س: گفتند مقدمات بین‌ه‌ای که داخل مبادی است، همان مبادی تصدیقیه است که این مبادی تصدیقیه نیز، یا مقدمات بین است به خودی خود (بدیهیات) و یا مقدمات مأخوذه است (نظریاتی که

بدیهی نیستند و نظری است)، که آن اولی را علوم متعارفه می‌گویند. یعنی لازم به فکر نیست و بدیهی و متعارف است، یعنی همه باید بدانند و ثانی مقدمات مأخوذه است که نظری بوده و متعلم، (دانش‌آموز) به واسطه‌ی حُسن ظنی که به معلمش دارد، یک مطلبی را از او قبول می‌کند. به عبارت دیگر وقتی وارد علم منطقی می‌شویم، می‌گوییم: ای متعلم! پذیر که من می‌گویم تعریف فلان چیز این است، البته این در حالی است که بدیهی نیست ولی تو قبول کن.

● ج: آیا به متعلم بر می‌گردد یا از علوم دیگر می‌آید؟  
○ س: ایشان گفته که حُسن ظن متعلم به معلم است.

● ج: دانشمندان یک علم دیگر، چیزی را اثبات کرده‌اند و ایشان فقط نقل می‌کند یعنی به عنوان یک فرد موثق، از دانشمندان علم طب یک مطلبی را ذکر می‌کند که در این ذکر، نقلی برخوردار می‌کند و استدلال نمی‌آورد، در صورتی که آن مطلب، در دایره آن علم دیگر، اثبات شده است.

○ س: بله! و در ادامه، آن اصول موضوعه‌ای که معلم می‌گوید اما به آن اعتقاد ندارد و بعداً می‌خواهد انکارش کند را مصادرات می‌گویند. و بعد هم می‌گوید از همین جاست که یکی از مبادی می‌تواند نسبت به یک شخص «اصل موضوعه» قرار بگیرد، و نسبت به شخص دیگر «مصادره» قرار بگیرد، و این هم به کاربرد آن بستگی دارد که استاد چه جوری از آن استفاده بکند. حالا این بحث مربوط به اصول موضوعه و مصادرات است و در این جا به آن‌ها نیازی نیست!

● ج: نه! روی همه‌ی این‌ها بحث داریم...

○ س: چون من این بحث را نخوانده بودم، باید در این مورد بیشتر مطالعه کنم.

● ج: خیلی خوب، حالا ما می‌خواهیم این سه تا (موضوع، مبادی و مسائل) را بفهمیم.

در مورد موضوع می‌فرمایند: آنچه در علم از اعراض ذاتی آن بحث می‌شود،

و مبادی، حدود موضوعات است،

سؤالی که داریم این است که حدود یعنی چه؟ و آیا حدود موضوعات، سلبی است یا ایجابی؟

○ س: منظور از حدود تعاریف موضوعات است، مثلاً وقتی از معرف و حجت بحث می‌کنید، می‌گویید این معرف چیست؟ حجت چیست؟ یعنی در ابتدا طرف باید بفهمد که این چیست تا بعد بتواند وارد آن علم شود.

● ج: پس حدود که می‌گویید یعنی تعاریف؟

○ س: بله!

● ج: پس چرا این موضوعات، جمع بسته شده؟

○ س: این کار برای من هم جالب است که چرا اینگونه شده است.

● ج: مثلاً ما در علم طب، تنها یک موضوع داریم که

همان طبابت است، حال سؤال این است که موضوعات طب چیست؟

○ س: نمی‌دانم! باید روی آن کار شود تا منظور ایشان واضح شود.

● ج: این‌ها را به صورت تمثیلی یا از دایرةالمعارف

مصاحب و یا از داخل همین منابعی که امروز آورده‌اید

در بیاورید. دقیقاً سؤال ما این است که: اول می‌گویند یک

موضوع داریم به نام طب، بعد می‌گویند دارای

موضوعاتی است، دارای اجزائی است، دارای اعراضی

است، و بعد هم می‌فرمایند دارای مسائلی است.

حال باید روشن شود که آیا این «علم» است که دارای

موضوعات و اجزاء و اعراض و مسائل است، یا اینکه

«موضوع» دارای موضوعات و اجزاء و اعراض و مسائل

است؟

○ س: علم دارای مسائلی است که این مسائل هم معمولاتی

هستند پیرامون یک سری موضوعات که آن موضوعات نیز به آن

موضوع اصلی بر می‌گردند.

● ج: آیا رابطه‌ی بین مسائل با موضوع یک علم از

طریق موضوعاتش است؟

○ س: این طور تقسیم‌بندی کرده‌اند که یک علم یک کل است و

سه تا جزء دارد.

● ج: کل است یا کلی؟

○ س: کل است.

● ج: پس کل است؟

○ س: بله! علم، یک کل است، که سه جزء دارد: موضوع، مبادی

و مسائل؛ و وقتی این سه جزء به هم بچسبند، می‌شوند «علم».

● ج: ببینید این مطلبی را که می‌گویم درست است یا

نه؟ علم یک کل است که دارای سه جزء است، یک جزء

آن موضوع است، و جزء دومش مسائل، و جزء سوم که

مبادی باشد، خودش سه جزء دارد: موضوعات، اجزاء،

اعراض.

○ س: بهتر است بگوییم مبادی ۵ جزء دارد: تعاریف موضوعات،

اجزاء موضوعات، اعراض موضوعات، مقدمات پیتنه‌ی موضوعات و مقدمات مأخوذه موضوعات.

● ج: پس مبادی پنج جزء دارد. و در این صورت یک علم دارای ۷ جزء است.

### ۳/۲. مسائل علم همان محمولات حمل شده بر موضوعات هستند

خوب! سؤال اول این است که مسائل یک علم، محمولات است یا موضوعات؟

○ س: ایشان گفته مسائل یک علم یک سری قضایا هستند که ما می‌خواهیم در علم به آن‌ها برسیم. قضایای مجهولی که کارکرد این علم، دستیابی به آن قضایاست.

ولی قضیه یعنی چه؟ قضیه یعنی حمل یک چیزی (محمول) بر موضوعی، پس در قضیه محمول اصالت دارد.

● ج: یعنی مسائل باید محمولات باشد و نمی‌تواند موضوعات باشد، بنابراین مسائل یعنی احکام.

○ س: بله! و یک توضیحی دارد محقق دوانی در حاشیه‌ی..... گفته: «المسائل هی المحمولات المسبب بالدلیل».

● ج: احسنت! لذا ما یک احکامی داریم، و یک تعاریفی داریم.

○ س: البته ایشان توضیح می‌دهد که اگر ایشان می‌گویند مسائل خود محمولات هستند، حتماً باید یک جزء دیگر نیز به این‌ها اضافه کنیم، و بگوییم آن جزء دیگر، موضوعات هستند.

● ج: این مطلب را که یک بار در مبادی گفتیم.

○ س: در مبادی، موضوع را مفرد گفتیم ولی الان می‌گوییم موضوعات.

● ج: نه! در مبادی آن را بصورت جمع آورده‌اند.

○ س: اگر در مبادی جمع بستیم، علتش این است که داریم مسائل را بر محمولات متکی می‌کنیم و در این صورت، موضوعات رها می‌شوند.

● ج: نه! رها نمی‌شوند. می‌خواهم بگویم در مبادی گفته‌ایم که چگونه یک علم تکثیر می‌شود.

به نظر ما یک علم یک موضوعی دارد، بعد این موضوع دارای چندین موضوع می‌شود و خود این

موضوع و این موضوعات دارای اجزاء و اعراضی هستند؛ به عبارت دیگر، هم خود موضوع دارای جزء

است و هم موضوعات آن موضوع، دارای جزء هستند و نیز هم موضوع دارای وصف و اعراض است، و هم موضوعات دارای اعراض و اوصافی هستند، که ما در این جا می‌خواهیم احکام این‌ها را به دست بیاوریم.

○ س: محمولات هم می‌شود مسائل.

● ج: بله، احکام همه‌ی این‌ها در همه‌ی سطوح می‌شود مسائل.

و لذا آن چیز که مطلوب ما در یک علم است، به دست آوردن آن احکام است، یعنی باید در آخر کار به احکام برسیم، حال فرقی ندارد که احکام موضوع بالاجمال باشد یا احکام موضوع بالتفصیل (که کثرت پیدا کرده) باشد و نیز باید تعداد اجزاء و اوصافشان را هم بدست آوریم. این مطالب تا این جا درست است؟

○ س: ایشان مسائل را تعریف کرده‌اند و من ترجمه‌ی فارسی آن

را آورده‌ام.

#### ۴. بررسی کیفیت تعریف موضوع علم

تعریف ایشان این است که: «مسائل قضایی هستند که در علم طلب می‌شوند» (یعنی احکام).

قضایا، قطعاً دارای موضوع و محمول هستند اما باید حدود و فروض موضوع در مبادی به دست بیاید و موضوع این مسائل یا همان موضوع علم است یا نوع آن است یا عرض ذاتی آن است یا مرکب از این موارد (که این محمول‌ها به آن حمل می‌شود).

و سؤال بعدی که پیش می‌آید این است که جزء یعنی چه؟ نسبت بین موضوع یک علم و جزء موضوع آن علم چیست؟

○ س: ایشان در این مورد توضیحی نمی‌دهد ولی ممکن است خود موضوع ما یک شیء مرکب باشد، مثلاً موضوع علم شما ماشین است و خود اتومبیل هم اجزائی دارد (لاستیک و موتور و...) که بعد باید هر کدام از این اجزاء را تعریف کنیم، و ایشان هم در این جا گفته که منظور ما در مبادی تصویریه، سه چیز است: تعریف موضوع، تعریف اجزاء موضوع، تعریف اعراض موضوع.

● ج: لذا آنجایی که می‌گویند حدود موضوعات

یعنی حدود اجزاء.

○ س: ایشان یک بار می‌گوید حدود خود موضوع، یک بار

می‌گوید حدود اجزاء موضوع.

● ج: موضوع که روشن است، یعنی خود وحدت موضوع را باید نسبت به موضوعات هم عرضش بسنجیم تا خودش را بفهمیم. بنابراین می‌خواهیم استقلال بدسیم، یعنی وقتی می‌خواهیم میکروفون را موضوع بحث قرار بدهیم، به این معنی است که نمی‌خواهیم راجع به کتاب و... حرف بزنم و در نتیجه باید بگویم میکروفون غیر از کتاب و قلم است، پس باید میکروفون را با هم عرض‌هایش بسنجیم و بعد یک استقلالی برای این درست کنم.

○ س: این استقلال با تعریف به دست می‌آید.

● ج: نه! استقلال با سلب به دست می‌آید نه با تعریف.

○ س: تعریف، در فصلش دارای سلب هم هست.

● ج: آیا فصل سلبی است؟!

باید توجه داشت که فصل سلبی نیست.

○ س: فصل یک ایجابی است که در آن سلب هم قطعاً خوابیده.

● ج: نه! این گونه نیست.

به ادامه‌ی بحث برمی‌گردیم.

لذا یک شیء را گاه به بیرون و هم عرض‌هایش می‌سنجید که وقتی هم عرض‌هایش را سلب می‌کنید، یک هویت پیدا می‌کند.

○ س: هویت پیدا نمی‌کند، بلکه فقط تمیز پیدا می‌شود.

● ج: احسنت. اول تمیز داده می‌شود و بعد وقتی می‌خواهد هویت پیدا کند باید شروع کنید این را با نوع خودش وجه اشتراک‌گیری و وجه اختلاف‌گیری کنید تا جنس و فصل این مشخص شود. بعد بر اساس آن شروع به «تقسیم کردن» می‌کنید که در این حال اجزاء و اوصافش پیدا شود.

لذا جناب‌عالی به جای این که بنویسید: علم یک کل است که از موضوع، مبادی و مسائل درست شده، باید بنویسید: علم درست شده است از «تقسیم، تعریف، احکام». به عبارت دیگر:

تقسیمیات برای ما موضوع و وصف و جزء درست می‌کنند.

تعریف برای ما جنس و فصل درست می‌کند.  
حکم برای ما طبقه‌بندی و اندراج درست می‌کند.  
○ س: نکته اینجاست که اگر ما در مورد علم بگوییم که علم، تعریف و تقسیم و احکام است، منفعتی حاصل نمی‌شود، در حالی که ما می‌خواهیم از تقسیم علم به موضوع و مبادی و مسائل، منفعتی ببریم، و آن منفعت این است که این تقسیم یک مسیر حرکت را مشخص می‌کند، بنابراین منفعت تقسیم ملاک است، وگرنه خیلی تقسیمات در منطق بحث می‌شود که در این صورت، تقسیمات خیلی نامتناهی می‌شود. پس سؤال این است که منفعت این تقسیمی که می‌فرمایید چیست؟

#### ۴/۱. تقسیم اجزای علم در حین ساخت یا پس از آن

○ ج: ایشان آمده و یک علم را به آثار و محصول آن تعریف کرده است، مثلاً در مورد علم طب، بعد از به وجود آمدن این علم، به آن نگاه می‌کنید و معرفت‌ها و احکام و تعاریف آن را تقسیم‌بندی می‌کنید و می‌بینید که سه نوع از معرفت در آن علم وجود دارد:  
۱. معرفت‌ها و احکام و تعاریفی در رابطه با «اصل موضوع»  
۲. معرفت‌ها و احکام و تعاریفی در رابطه با «اجزاء»  
۳. معرفت‌ها و احکام و تعاریفی در رابطه با «اوصاف».

بنابراین در ابتدا از چگونگی مکانیزم پیدایش آن صحبت نکرده‌اند، بلکه تعریفشان از علم طب، بعد از پیدایش آن بوده و حال که این علم بوجود آمده است، آنرا تقسیم‌بندی کرده‌اند.

پس باید همانگونه که ساخت علم منطق را قاعده‌مند نمودیم، برای ساخت بقیه علم‌ها هم همین راه را برویم، نه اینکه یک علم را به محصول نهایی آن تعریف کنیم.

○ س: این موضوع، مبادی و مسائل، قواعد ساخت هر علم است، نه تعریف از علم بعد از ساخت آن.

○ ج: قواعد ساخت، تعریف و تقسیم و احکام است.

○ س: این را باید اثبات کنید.

○ ج: اگر عنایت بفرمایید می‌بینید که موضوع مبادی، مسائل، درباره‌ی علمی است که قبلاً ساخته شده، یعنی علم را با توجه به محصولاتش دسته‌بندی کرده است، نه با توجه به ساخت علم.

○ س: یعنی می‌فرمایید که ما تا زمانی که علم ساخته نشود نمی‌توانیم تقسیم‌بندی کنیم به...

○ ج: نه اینکه نمی‌توانید تقسیم‌بندی کنید، بلکه مطلب این جاست که این تقسیم، تقسیم *من حیث* محصول بودن است و نه تنها در مورد علم طب این تقسیم‌بندی درست است، بلکه در مورد علم فیزیک نیز این مطلب صادق است.

و حال اینکه اگر از حیث ساخت، قاعده‌ی تقسیم یک علم را نتوانید بدهید، نمی‌توانید یک علم (مانند فیزیک) را بسازید.

○ س: یعنی می‌گویید در ساخت یک علم، سه تا «فعل» انجام می‌گیرد، «تعریف کردن، تقسیم کردن، حکم دادن». حال اگر دقت کنیم می‌بینیم که برای انجام این افعال، ابتدا باید بیایم در مبادی، و...

○ ج: نه! این گونه نیست! حالا که مثلاً می‌خواهیم علم فیزیک را بسازیم، باید موضوع حد معقول را (که انتزاع اولیه‌امان است) شروع کنیم به تقسیم و تعریف کردن و از احکام هم، شروع کنیم به صغری و کبری و قضایا درست کردن.

○ س: در این جا دوباره به حرف آقایان می‌رسیم که می‌گویند باید اول بیایم در موضوع، و این سه تا (تعریف و تقسیم و احکام) را به کار ببریم، بعد هم این‌ها را در مبادی بکار ببریم و بعد هم در مسائل. پس روند کار ما این است که این سه تا فعل را باید در یک مسیری (موضوع و مبادی و مسائل) حرکت و نظم دهیم.

○ ج: با این فرضی که می‌فرمایید، الان شروع کنید فیزیک را برای من بسازید.

۱. ابتدا اولین کاری که باید بکنیم چیست؟

○ س: می‌آییم موضوع فیزیک را پیدا کرده و در مورد آن تعریف می‌دهیم. یعنی در ابتدا باید نسبت به موضوع علم فیزیک، یک تصویری ارائه شود. مثلاً می‌گوییم موضوع آن ماده است و بعد می‌گوییم ماده، جوهر و جسمانی و... است.

○ ج: این تعاریف فلسفی است!

○ س: موضوعات علم را باید فلسفه تعریف کند، یعنی حد تام را

باید فلسفه در بیاورد.

● ج: عیب ندارد! یعنی جنابعالی می فرماید در ابتدای کار ما احتیاج داریم که تعریف موضوع هر علمی را از فلسفه اخذ کنیم که در این صورت اینجایی که می گوید تعریف را از فلسفه بگیریم به همان اصول موضوعه ها تطبیق می کند.

البته گاه به جای این که بگوییم تعریف موضوع را، از فلسفه اخذ می کنیم، می توانیم بگوییم که اینها را از عرف اخذ کنیم.

○ س: نمی توانیم که در تعریف موضوع، چیزی را از عرف اخذ کنیم.

● ج: این کار در مقدمات بین، (علوم متعارفه ای که فرمودید) اشکالی ندارد.

○ س: بحث از اصول موضوعه و اصول متعارفه در تصدیقات مطرح است، نه در تصورات و حال آن که بحث از موضوع، در تصورات است و در آن بحث از اصول متعارفه مطرح نمی شود.

● ج: چرا بعضی موقع ها یک تصدیق بسیط است، و یک تصدیق غیر بسیط.

○ س: نه! تصدیق نمی تواند بسیط باشد، چون موضوع و محمول آن یکی می شود.

● ج: بله! وحدت پیدا می کنند.

○ س: بالاخره در موقع تصدیق، قضیه مرکب می شود.

● ج: نه! مرکب نمی شود. یعنی اصلاً تفکیک نمی شود، بلکه می گویند: همین که تصورش کردید، بدون این که تجزیه کنید، نسبت به آن اذعان پیدا می شود. البته این کار اشکال منطقی دارد و تا هیچ تغایری نباشد سنجش واقع نمی شود.

خوب! به بحث بر می گردیم.

یا می توان تعریف موضوع را از عرف گرفت که در این صورت به جای اصول موضوعه، می شود اصول متعارفه.

○ س: اگر از عرف بگیریم معنایش این نیست که عرفی می شود، معنایش این است که «قطعی یقینی مطلق» می شود، به حدی که عرف می فهمد.

## ۴/۲. چگونگی قاعده مند نمودن تقسیم اجزای علم

### در حین ساخت

● ج: بله! قطعی یقینی مطلق که همه آن را قبول دارند، پس در نهایت بدیهی می شود نه عرفی.

در نتیجه هر موضوعی اگر علم شامل دارد باید ببینیم که چه اصول موضوعه ای را از علم شاملش لازم دارد تا آن را اخذ کرده و بیاوریم. به عبارت دیگر وقتی می خواهیم یک درک اجمالی از آن بدهیم (درک علمی نمی خواهیم بدهیم)، از پذیرفته شده های عمومی به معنای یک سری بداهت عامی که همه ی عقول بشر قبول می کنند، مورد استفاده قرار می دهیم، مثلاً می گوییم که علم فیزیک صحبت از شیء مادی با حیثیت حرکت می کند و وقتی صحبت از شیء مادی و حیثیت ترکیب، علم شیمی تشکیل می شود. این موارد، تصور و تصدیق های بدیهی هستند.

بعد که اصول موضوع و متعارفه تمام شد (که اول قرار می گیرد)، حالا وارد تعیین کردن اجزاء و اوصاف آن موضوع شده و اعراض مقومش را معین می کنیم، و برای انجام این کار به تقسیم احتیاج داریم.

○ س: یعنی فعل تقسیم را روی آن موضوع انجام می دهیم.

● ج: یعنی از وحدت به سمت کثرت می رویم.

در ابتدا باید وحدت را به کثرت تبدیل کنیم که این کثرت، یا کثرت اجزائی است یا کثرت وصفی، و به عبارت دیگر یا کثرت وصف و موصوفی است یا کثرت مضاف و مضاف الیهی است.

بعد باید شروع به تعریف کردن کنیم. یعنی بین این اجزاء با اجزاء های هم عرضش، بین این وصف با وصف های موضوع های هم عرضش، وجه اشتراک گیری و وجه اختلاف گیری می کنیم تا یک تعریف تخصصی درست شود، و وقتی تعریف درست شد، می توانیم بگوییم که موضوعات ما معین شده است و در این مرحله است که باید ببینیم که چه چیز در چه چیز مندرج است.

○ س: پس می فرمایید که تقسیم علم به این سه تا فعل (تعریف،

تقسیم، حکم کردن) است؟

● ج: نه! من می‌گویم برای ساخت، نیاز به یک مقدماتی داریم که خارج از این علم است و آن‌ها بر این علم حاکمند، حال ممکن است که اینها را از عرف بگیرد و یا از فلسفه و یا از جای دیگر.

یعنی به تعبیر این منطق، این‌ها یک امر بیرونی هستند که در عین حال ارتباط بین هم با این علم دارند، بنابراین وقتی که آن‌ها را به عنوان تصورات و تصدیقات اولیه بیرونی گرفتیم، حالا شروع می‌کنیم و در درون یک علم، بوسیله تعریف و تقسیم به احکام، قضایا و مسائلی دست پیدا می‌کنیم.

پس بنابر علم منطق، کیفیت ساخت هر علم به این صورت خواهد بود.

### ۴/۳. چگونگی قاعده‌مند اجمالی اجزای علم اصول

#### در حین ساخت

حالا اگر بگویید می‌خواهیم در مورد علم اصول به عنوان یک مصداق از علم منطق، این روش قاعده‌مند و استدلالی را پیاده کنیم، چه کار کنیم؟! و در جواب می‌گوییم: در ابتدا باید یک اولیاتی را

مورد توجه قرار داد، مثلاً باید دانست که این علم راجع به تفاهم و تخاطب با شارع حرف می‌زند، این علم داخل در بحث اعتبارات است و جزء حقایق نیست، این علم راجع به فعل است و راجع به ذات و لوازم ذات نیست.

پس شروع می‌کنیم به ذکر این اولیات که این قواعد اولیه را نیز گاهی از علم منطق می‌گیریم (که مثلاً جنس منطقی علم اصول، تفقه یعنی فکر کردن است)؛ یا این قواعد را بصورت مصداقی از علم کلام می‌گیریم، مثلاً بحث در رابطه‌ی بین مخلوق و خالق؛ و یا ممکن است که این قواعد را از یک علم دیگری اخذ کنیم.

بنابراین آنچه مهم است این است که باید از هر علم شاملی، یک سری اصول موضوعه (مثل معذریت و منجزیت قطع) بگیریم و از آن به عنوان مبادی تصویری و تصدیقیه استفاده نماییم.

البته من تا حالا در مورد مبادی این طور فکر می‌کردم که همین مقدمات بین و اخذ شده (یعنی اصول

موضوعه، اصول متعارفه) چیزهای بیرونی یک علم را تشکیل می‌دهد، که به نظر من، معنی اصول موضوعه چیزهای بیرونی علم و معنی اصول متعارفه نسبت بین او و موضوع بالاجمال او می‌باشد (یعنی ربط بین بیرون و درون را تمام می‌کند).

در قدم بعد که به درون می‌رسیم، شروع می‌کنیم با تقسیم و تعریف، به حکم می‌رسیم. یعنی با این کار، یک علم را از وحدت، به کثرت می‌رسانیم و بعد از آن، احکام وحدت و کثرت را به دست می‌آوریم و طبقه‌بندی صورت می‌پذیرد.

به نظر بنده، این چیزهایی است که باید در علم اصول انجام بگیرد.

○ س: بسیار خوب. این حرف شما منطقی است. شما می‌فرمایید که ما اگر بخواهیم بر اساس قواعد «ساخت»، یک علم را تنظیم کنیم، باید محور را، تعریف و تقسیم و اندراج قرار دهیم.

● ج: بهتر است اینگونه بفرمایید که اول اصول موضوعه، دوم اصول متعارفه، و بعد از اینها تقسیم و تعریف، و بعد از همه‌ی این‌ها حکم.

البته این سیر، آن تقسیمی که می‌گویند: علم یک کل است و از حیث محصول دارای موضوع و مبادی و مسائل است را نفی نمی‌کند، ولی تنها هنگامی می‌توانیم یک علم را از حیث محصول مورد تقسیم قرار دهیم که آن علم قبلاً بصورت منطقی ساخته شده باشد.

○ س: در واقع وقتی خواستیم آن را تدوین یا تدریس کنیم، می‌توانیم آنرا به سه بخش موضوع، مبادی و مسائل تقسیم کنیم، البته ایشان نیز به این مسئله تصریح می‌کنند که هنگام تدریس است که شما باید اول موضوع را بیان کنید و بعد مبادی و بعد مسائل.

### ۴/۴. ناکارآمدی تقسیم مبادی، مسائل موضوعات

#### در ساخت علم (معطوف بودن این تقسیم به محصول و مقام آموزش)

● ج: احسنت! پس این تقسیم مرحوم آخوند، یک تقسیم منطقی نیست (تقسیم پژوهشی نیست)، بلکه فقط یک تقسیم آموزشی است.

حال اگر این تقسیم‌بندی را آموزشی بگیریم نیز یک اشکالی پیش می‌آید و آن اینکه: شما محصولی که



○ س: ایشان می‌فرمایند که این مقدمات، در حین ساخت، جزء علم است.

#### ۴/۵. آیا تعریف علم در حین ساخت است یا در حین محصول

● ج: نه! گفتن این حرف، حتی در مرحله‌ی ساخت هم اشتباه است، زیرا حین ساخت نیز، این علم نیاز به علوم دیگری دارد، یعنی اصلاً این مقدمات نمی‌توانند جزء علم باشند و بکاربردن کلمه‌ی جزء برای این مقدمات غلط است و این قضایا جزء علم نمی‌شوند!

به عبارت دیگر هنگامی که می‌گویید: «علم یک کل است و علم به عنوان یک کل، به سه جزء تقسیم می‌شود.» سؤال می‌کنیم که این کل و جزء یعنی چه؟

○ س: یعنی آن اصول متعارفه و اصول موضوعه، در این علم تکرار می‌شود.

● ج: به طور مثال، این میکروفون یک کل است، و وقتی بخواهیم بگوییم دارای اجزاء است به این معنی است که می‌توانیم آنرا به سه تکه، تقسیم کنیم.

حال در مورد علم، باید تکه‌های آن مشخص شود.

○ س: با آن برداشتی که از کلام مرحوم آخوند بدست می‌آید، می‌توان گفت مادر مسیر ساخت علم، این مراحل را طی می‌کنیم.

● ج: اگر فرض کنیم که در مسیر ساخت، سه مراحل وجود دارد، پس این جمله‌ی «علم دارای سه جزء است» دارای اشکال است، زیرا باید بگویید سه «مرحله» دارد، نه سه «جزء».

○ س: مراحل هم جزء کار است و بین مراحل و جزء فرقی نمی‌کند و تنها دو نوع اسم‌گذاری است.

● ج: آیا منظور مرحوم آخوند این است؟

من می‌خواهم بگویم که کلام مرحوم آخوند به این مطلب انصراف دارد که وقتی می‌گویند علم کل است و دارای سه جزء است، یعنی سه جزء است که وحدتشان را می‌توان در یک زمان ملاحظه کرد ولی تقسیم جزء زمانی نیست.

حال سؤالی که مطرح است این است که این کل که دارای سه جزء است، زمانی است یا مکانی؟

○ س: هنگامی که یک شیء ساخته شده باشد، مکانی هست،

آخر کار دارید، یک نظام درختی از وحدت موضوع و جزء و اجزاء و اعراض است که به شکل قاعده‌مند طبقه‌بندی شده و بیان از یک تقسیم منطقی است (مثلاً) ما این کار را در مورد بحث دلالت انجام دادیم و در بالا نوشتیم: دلالت یا تحت علیت است یا تحت علیت نیست، و به این ترتیب، تمام شاخه‌ها را به صورت قاعده‌مند توضیح داده و بعد گفتیم که هر جا موضوع را دیدید، احکام آن را هم در کنارش ذکر کنید). به عبارت دیگر، این علم اصول، یک امر مرکبی از تقسیم و تعریف و احکام است که به صورت نظام‌یافته، یک هیكل علمی پیدا می‌کند.

آیا این اشکالی که ما در این قسمت به دسته‌بندی‌هایی که از منطق می‌گیرند تا ساخت علم اصول را کنترل کنند، می‌کنیم وارد است یا نه؟

به عبارت دیگر، چون در بحث موضوع هستیم، باید ابتدا بیابان کنند که اصول موضوعه‌ای که در علم اصول بحث می‌شود چیست؟ و اصول متعارفه‌اش چیست؟ و بعد بیابیم و آنرا تقسیم کنیم و بعد از آن سراغ تعاریف آمده و به تدریج این علم را بسازیم.

○ س: خود این تدریج، با آن تقسیم‌بندی اولی که می‌گویند منافات ندارد. در آن تقسیم‌بندی می‌گویند: اول موضوع است، بعد در مبادی صحبت از اصول موضوعه و اصول متعارفه مطرح می‌شود و بعد از آن بحث از مسائل به میان می‌آید.

● ج: این تقسیم‌بندی، مربوط به آخر (تدوین و تدریس) است.

○ س: ولی با این وجود، ما در حین ساخت هم بر این اساس حرکت می‌کنیم.

● ج: نه! بر اساس این تقسیم، نمی‌توانید حرکت کنید.

○ س: کلام حضرتعالی هم همین است که اصول موضوعه و اصول متعارفه، همان مبادی هستند.

● ج: نه! ما گفتیم که در این صورت، مقدمات بیّن و اخذ شده بیرون از علم می‌روند، و بنابراین کلامی را که می‌فرمایند: «علم یک کل است که این‌ها (مقدمات بیّن و اخذ شده) جزء آن علم است»، دارای اشکال خواهد بود.

اما وقتی که ساخت آن تمام نشده است، زمانی است.

● ج: آیا در این صورت، در این منطق به آن اطلاق جزء می‌کنید؟ البته قبل از این، باید بیان نمایید که در این دستگاه، جزء یعنی چه؟

○ س: شما می‌فرمایید که جزء یعنی اینکه همه‌ی آن‌ها در یک زمان، موجود باشند.

● ج: من نمی‌گویم، بلکه من می‌خواهم ببینم این اصطلاح کل و جزئی که در منطق می‌گویند به چه معنی است؟

○ س: یک موقع است که خود کل مایک کل زمان دار است.

● ج: شما باید بتوانید در منطق پیدا کنید که کل را، زمانی تعریف کرده باشند.

○ س: نه اکل زمانی نیست. کل یعنی یک شیئی که قابل تجزیه است، حالا ممکن است که این کل در ذاتش دارای زمان باشد، مانند «سال» که یک کل زمان دار است و اجزاء آن را بهار و تابستان و پاییز و زمستان تشکیل می‌دهند و هیچ کدام از این فصول نیز با یکدیگر هم زمان نیستند، اما طبق این منطق همه‌ی آنها، اجزاء سال هستند، یعنی ماهیت سال دارای چهار جزء است، اگر چه یک ماهیت اعتباری ذهن باشد.

● ج: سال چیست؟

○ س: تعریف دارد، جنس و فصل دارد ولی من بلد نیستم.

● ج: یعنی از یک سالی عکس می‌گیریم، مثلاً سال ۱۳۸۱ را انتزاع می‌کنیم.

○ س: و سپس آنرا در ذهن می‌آورم و تجزیه می‌کنم.

● ج: اگر بخواهیم این کل را تقسیم کنیم، به این معنی است که کل، حتماً باید ثابت باشد.

○ س: بله! و در این مصداق نیز، از ساخت علم اصول

عکس برداری می‌کنیم و در ذهن به تجزیه آن می‌پردازیم.

● ج: آیا ما علم اصول را این‌گونه ساخته‌ایم؟ آیا مگر اول موضوع را نمی‌سازیم و بعد مبادی و بعد از آن هم مسائل؟

○ س: بله! اگر مبادی را بحث نکرده باشد، نمی‌تواند از مسائل صحبت کند.

● ج: مگر نمی‌گویید که در ابتدا باید موضوع مطرح شود، و بعد از آن مبادی و در مبادی هم صحبت از اصول موضوعه و اصول متعارفه به میان می‌آید؟

حال بر چه اساسی، اصول موضوعه و متعارفه را قبل از موضوع مطرح می‌کنید؟

○ س: اگر دقت کنیم، می‌بینیم که ممکن است که قبل از موضوع هم بوده باشد ولی ما آنرا در این جا آورده‌ایم.

● ج: این صحبت شما، مانند همان مثال سال است که گفتیم چرا شما زمستان را بعد از بهار گذاشتید؟

○ س: می‌گوییم زمستان بود ما که رسیدیم بعد از بهار لازم داشتیم و به این دلیل آنرا به بعد از بهار منتقل کردیم.

● ج: لازم داشتیم معنی ندارد چون وقتی زمستان تمام می‌شود بهار می‌آید، نه وقتی که بهار تمام شود زمستان می‌آید. بنابراین تعاقب بهار بعد از زمستان مربوط به ماهیت است.

○ س: در هر صورت ما وقتی علم را می‌سازیم، بعد از این که موضوع را مطرح کردیم، به بحث از اصول موضوعه و متعارفه می‌رسیم، پس اصول موضوعه، داخل علم است.

● ج: صحبت ما این است که اصول موضوعه، نباید در مبادی باشد بلکه باید قبل از مبادی باشد، یعنی اگر تدوینی هم نگاه کنید، باز هم غلط نوشته‌اید.

○ س: چرا نباید در مبادی باشد؟

● ج: زیرا در ابتدا گفته‌اید که اصول موضوعه را از یک علم دیگر گرفته‌اید.

○ س: در کجا از یک علم دیگر گرفته‌اند؟

● ج: در اول کار.

○ س: یعنی قبل از موضوع؟

● ج: بله.

○ س: از کجا می‌دانید که قبل از موضوع، کدامیک از این اصول موضوعه‌ها را باید اخذ کنید.

● ج: وقتی می‌خواهیم وارد یک علمی بشویم، در ابتدا باید بدیهیاتش را بنویسیم.

○ س: من از کجا بدانم که بین این همه بدیهی، کدامیک مربوط به این علم است، بنابراین باید قبلاً یک موضوعی باشد تا بتوانیم بگوییم این بدیهیات مال این موضوع است.

● ج: مگر چند تا بدیهی داریم؟

○ س: اصول موضوعه زیادند، یعنی تمام مسائل همه‌ی علوم شامل.

● ج: آیا آقایان هم به این مطالبی که شما می‌گویید

قائل هستند؟

○ س: برداشت من این است که اصول موضوعه، مسأله‌ای از علم دیگر است.

● ج: هنگامی می‌توانید بگویید که مسأله‌ای از یک علم است که با آن علم، قرابت داشته باشد.

○ س: وقتی موضوع یک علم بدست نیامده باشد، قرابت مطرح نمی‌شود زیرا هویت علم به موضوعش است. پس من اول باید بدانم موضوع چیست تا بعد بگویم این فریب است یا نیست.

● ج: موضوع را چگونه تعیین می‌کنید؟

○ س: اول کار که وارد می‌شوم بر اساس علمی که می‌خواهیم تدوین کنیم، موضوع تعیین می‌کنیم. مثلاً در مورد علم طب، بیماری را به عنوان موضوع قرار می‌دهم.

● ج: این را از عرف می‌گیرید؟

○ س: نمی‌دانم.

● ج: نه! این جور نمی‌شود، جنابعالی باید بتوانید یک مورد را مثال بزنید که در آن، این مطالب روشن شده باشد!

مثلاً در مورد طب، شما باید تطبیق بدهید که

چه‌طور ساخته می‌شود.

آیا از تدوین، عکس گرفتند، یا عکس از ساخت گرفتند، یعنی باید تطبیق بدهید که مرحوم آخوند این علم اصولی را چه‌طور ساخته‌اند؟

○ س: موضوعش را عرفی انتخاب کرده‌اند.

● ج: یعنی ابتدای کار آمده‌اند اصول متعارفه گفته‌اند؟!

○ س: ابتدای کار موضوع را مشخص کرده‌اند.

● ج: موضوع از کجا مشخص شد؟

○ س: گفتند ما علم اصول می‌خواهیم و غرضمان نیز این است.

● ج: از کجا؟

○ س: از غرض تدوینی؛ گفتند ما نیاز به احکام داریم، و این

غرض ما از تدوین این علم است.

● ج: باید توجه کنید که ساخت این علم تمام شده

است.

خوب! بقیه‌ی این بحث را در جلسه آینده بررسی

می‌نمائیم. □

و السلام علیکم و رحمة الله و برکاته



# بررسی و نقد کفایه - دور سوم

بررسی تطبیقی تحدید حدود و تعیین موضوع علم اصول در دو احتمال و لزوم تعیین حد معقول و به کارگیری قواعد آسنادی، استنادی، اسنادی در علم اصول

سرپرست پژوهش تطبیقی:

حجة الاسلام والمسلمین صدوق

۸۱/۱۱/۲۱

جلسه ۴

- |   |  |
|---|--|
| ۶..... علم اصول (شهید صدر - مرحوم آخوند)..... ۶   | ۱. وجود دو احتمال پیرامون قاعده مند نمودن تعریف علم اصول..... ۳                    |
| ۶. اصل بودن قواعد آسنادی، استنادی و اسنادی در امر تفقه .. ۶   | ۱/۱. علم اصول به عنوان مصداقی از علم منطق (احتمال اول)..... ۳                      |
| ۷. نقد و بررسی تعریف علم اصول (از دو زاویه عام و خاص) .. ۷  | ۱/۲. علم اصول به عنوان مصداقی از علم فقه (احتمال دوم) .. ۳                         |
| ۷/۱. استقرایی شدن و نفی دوئیت علم فقه و علم اصول در تعریف عام از علم اصول (اعم از قواعد آسناد، اسناد و استناد)..... ۷ | ۲. ضرورت ملاحظه قواعد منطق صوری در ساخت و پیدایش علم اصول بنا بر احتمال اول..... ۳ |
| ۷/۲. بالآثار بودن و عدم تعیین غرض علم اصول در تعریف خاص از علم اصول (تقسیم تفقه به سه بخش فقه، اصول، رجال)..... ۸     | ۳. وجود چهار احتمال پیرامون تعیین و تعریف موضوع علم اصول..... ۳                    |
| ۸. بررسی علم اصول به عنوان مصداقی از فقه (احتمال دوم) .. ۸  | ۳/۱. موضوع علم اصول نفس موضوعات و مسایل مطروحه در آن (مرحوم مظفر)..... ۴           |
| ۸/۱. اصل بودن عرف زمان مخاطب در تفقه اصولی (احتمال اول)..... ۸  | ۳/۲. مفهوم کلی منطبق بر موضوعات مسایل علم (مرحوم آخوند)..... ۴                     |
| ۸/۲. اصل بودن باید و نباید کلامی در تفقه اصولی (احتمال دوم)..... ۹  | ۳/۳. ادله اربعه بما هی ادله (مشهور و میرزای قمی)..... ۴                            |
| ۸/۲/۱. مشروط شدن عقل در امر تفقه از علم کلام..... ۱۰  | ۳/۴. ذوات ادله اربعه - ادله اربعه بما هی هی ادله - (صاحب فصول)..... ۴              |
| ۸/۲/۲. تعیین اولین باید و نباید اصولی در علم کلام..... ۱۱   | ۴. نقد و بررسی تعریف موضوع علم اصول (در کفایة الاصول)..... ۴                       |
| ۹. ضرورت تعیین حد معقول علم اصول در نزد قدما و متأخرین..... ۱۲  | ۴/۱. استقرایی و کیفیتی شدن موضوع علم اصول..... ۵                                   |
| ۹/۱. تفاهم و مخاطب به عنوان پایگاه حد معقول علم اصول (ربط پذیرش <=> تفاهم و مخاطب)..... ۱۲                            | ۴/۲. تعیین موضوع علم اصول از پایگاه حرکت فقهی (احتمال دوم)..... ۵                  |
| ۱۰. شامل بودن علم کلام در تعیین حد اولیه علم اصول و لزوم ملاحظه آن با فلسفه و منطق..... ۱۲                            | ۵. وجود دو رویکرد متفاوت در تعیین موضوع و آرایه حد معقول                           |

● دفتر فرهنگستان علوم اسلامی

	جلسه ۴	استاد حجة الاسلام والمسلمین صدوق
	تعداد صفحات: ۱۳	ویراستار: حجة الاسلام موسوی موشح
	تاریخ نشر: ۱۳۸۲/۲/۲	عنوان گذار: برادر علی رضا انجم شعاع
	تیراژ: ۵ نسخه	پیاده نوار: محمدجواد محسن زاده
	کد بایگانی رایانه‌ای: 096	حروفچین: محمدجواد محسن زاده
	تاریخ جلسه: ۱۳۸۱/۱۱/۲۱	مجری و کنترل نهایی: حجة الاسلام موسوی موشح

## ۱. وجود دو احتمال پیرامون قاعده‌مند نمودن تعریف علم

### اصول

● حجة الاسلام والمسلمین صدوق: بحث ما در رابطه با موضوع و تعریف علم اصول و تطبیق آن با متن کفایه بود. در هنگام تطبیق اشکال‌هایی را که به متن داریم بیان می‌کنیم.

### ۱/۱. علم اصول به عنوان مصداقی از علم منطق (احتمال

#### اول)

تا جلسه‌ی قبل صحبت از این بود که مرحوم آخوند از «فرهنگ و قواعد منطق» برای قاعده‌مند کردن علم اصول استفاده فرموده‌اند و در بیان موضوع و تعریف این علم داشتند این قواعد را به کار می‌بردند. این در چارچوب همان احتمال اولی است که در جلسات گذشته مطرح کردیم مبنی بر این که علم اصول را به عنوان «مصداقی» از علم منطق ببینیم. این در همان چارچوب است. به این معنا که خود متن مرحوم آخوند هم در همان سیری که در این احتمال می‌گوییم جا می‌گیرد.

### ۱/۲. علم اصول به عنوان مصداقی از علم فقه (احتمال

#### دوم)

احتمال دیگر این بود که بگوییم: «نه! نمی‌خواهیم با قواعد منطق صوری علم اصول را قاعده‌مند کنیم، بلکه باید حرکت ما از «علم فقه» شروع بشود. بحث بر روی این احتمال را هنوز شروع نکرده‌ایم و هنوز در احتمال اول هستیم.

## ۲. ضرورت ملاحظه قواعد منطق صوری در ساخت و

### پیدایش علم اصول بنا بر احتمال اول

در حال جرح و تعدیل نظریات مرحوم آخوند بودیم که - به اصطلاح - «تعریف علم» به وسیله‌ی تشخیص موضوع علم یا غرض علم و این چیزها تعریف می‌شود و بررسی می‌کردیم ببینیم منطق چه گفته است. منطق گفته است که تمایز علوم از یکدیگر به

موضوعات آن‌ها است. اما در نظر مرحوم آخوند این تمایز به اغراض است و یک عده‌ی دیگر نیز گفته‌اند که تمایز علوم به موضوعات و محمولات است و از این حرف‌ها، که در حال بررسی این اقوال بودیم.

پرسیدیم که - از اصل - تقسیم یک علم به «موضوع، مبادی و مسایل» چه مقسمی دارد؟ چه تقسمی است؟ که جلسه‌ی قبل بحث شد و رسیدیم به این که گفته‌اند علم دارای اجزایی است که یک جزء آن موضوع است، یک جزئش مبادی و یک جزئش مسایل.

رفتیم مبادی را تعریف کردیم و سپس مسایل را و رسیدیم به این نتیجه که این سیر در خود منطق هم اشکال دارد. یعنی این سیری نیست که برای ساخت یک علم بیان شده باشد و مراحل پیدایش آن را تصویر کرده باشد (منظور این که بعد از تمام شدن ساخت علم، آن را به این سه بخش تجزیه کرده‌اند). از این رو، رسیدیم به این که برای ساخت علم اصول بیایم و آن را به عنوان مصداقی از «تفقه» بگیریم که «تفقه» را نیز مصداقی از «تفکر» گرفته‌ایم. اکنون بر این اساس می‌خواهیم موضوع و مبادی علم اصول را تعریف کنیم و بحث از مسایلش را شروع کنیم.

برای این کار به ساختن علم اصول احتیاج داریم که در آن تکیه کنیم به «تقسیم، تعریف و احکام» و ابتدا باید قواعد تعریف، قواعد تقسیم و قواعد احکام را بدانیم و در ساخت علم اصول رعایت کنیم. این حاصل بحث جلسه‌ی قبل بود.

## ۳. وجود چهار احتمال پیرامون تعیین و تعریف موضوع

### علم اصول

حالا در این جلسه به سراغ متنی که مرحوم آخوند در صفحه‌ی ۱۲ دارد می‌رویم که موضوع علم اصول را معرفی کرده است؛ «قوله: ثم إنه...» تا به حال سخن از موضوع مطلق علم بود. از این جا به بعد برای بیان موضوع علم اصول زمینه‌سازی می‌کنند که بحث کلی طبیعی را مطرح می‌کنند. «و قوله: و قد انقذ...» از

این جا وارد بیان موضوع علم اصول می شویم. «سؤال: موضوع علم اصول چیست؟ در علم اصول از احوالات چه چیز بحث می شود؟ در مجموع چهار نظریه داریم که باید مطرح شود...». شروع می کنند به گفتن چهار نظریه.

می فرمایند و شروع می کنند به اشکال کردن به نظر مشهور که این نظر درست نیست و می گویند که نظر خودشان درست است.

#### ۴. نقد و بررسی تعریف موضوع علم اصول (در کفایة الاصول)

در این جا ما اشکالی به نظر ایشان داریم. به ایشان می گوئیم شما فرمودید که تمایز علوم به موضوع نیست به غرض است. بعد هم آن غرض را که می گوئید «غرض تدوینی» است و «کلی طبیعی» که وحدت دارد با مصداق. مسایل آن علم هم می شود مصادیق این کلی طبیعی. بحث موضوع و مبادی و مسایل را مطرح فرمودید.

حالا وقتی که خودتان می خواهید شروع بفرمایید، می گوئید «کل ما یصلح أن یکون حجة و دلیلاً علی الحکم الشرعی» موضوع علم اصول قرار می گیرد. با این سخن، بحث را از روی کلی طبیعی آوردید بر روی مصادیق. در مورد مصادیق هم گفتید که آن ها را استقرایی پیدا می کنم! بر اساس «کل ما یصلح...».

#### ۴/۱. استقرایی و کیفیتی شدن موضوع علم اصول

این چه نحو برخورد کردن است؟! همه ی مقدمات یک علم را از منظر منطق گفتید، می خواستید قاعده مند بیاید داخل علم اصول، حالا براساس هر علمی - به تعبیر حضرتعالی (آقای موشح) که خواندید از حاشیه ی ملا عبدالله - علم تقسیم می شود به موضوع، مبادی و مسایل و بعد در توی مسایل فرمودید که اصول متعارفه دارند، اصول موضوعه دارند.

○ س: مبادی.

● ج: بله! در مبادی گفتید که اصول متعارفه دارند، اصول موضوعه دارند. چطور شد که ناگهان از این همه بحث های علمی منطقی؛ کان تامه، کان ناقصه، بحث هایی که خدمتان گفتیم و حتی اشکال هایی که به خود منطق وارد کردیم، حالا که می خواهیم آن قواعد را تطبیق کنیم و وارد بحث علم اصول بشویم،

#### ۳/۱. موضوع علم اصول نفس موضوعات و مسایل مطروحه در آن (مرحوم مظفر)

«۱. نظریه ی مرحوم مظفر؛ که علم اصول عبارت از یک سلسله مسایل مختلف متشکلت است که همه ی آن ها در استنباط «حکم شرعی فرعی» دخیل می باشند...» و می گویند که بیش از این در علم اصول لازم نداریم. در واقع طبق این نظر باید گفت موضوع علم اصول، نفس موضوعات و مسایل مطروحه در آن است.

#### ۳/۲. مفهوم کلی منطبق بر موضوعات مسایل علم (مرحوم آخوند)

«۲. به عقیده ی مرحوم آخوند؛ موضوع علم اصول نام و نشان مخصوصی ندارد، بلکه به یک عنوان اجمالی بدان اشاره می شود. یعنی می گوئیم آن مفهوم کلی که بر موضوعات و مسایل اصول منطبق است، یا می گوئیم کل ما یصلح أن یکون حجة و دلیلاً علی الحکم الشرعی». این می شود نظر دوم.

#### ۳/۳. ادله اربعه بما هی ادله (مشهور و میرزای قمی)

۳. نظر مشهور؛ که «ادله من حیث هی ادله» را موضوع علم اصول می داند و ادله اربعه را با وصف دللیت و حجیت لحاظ می نماید.

#### ۳/۴. ذوات ادله اربعه - ادله اربعه بما هی هی ادله -

(صاحب فصول)

۴. و در نهایت، نظریه ی مرحوم صاحب فصول است که می گوید موضوع علم اصول ادله ی اربعه است ولی نه با وصف دللیت و حجیت خودش. مرحوم آخوند این چهار نظریه را مطرح



یک دفعه می‌شود «کُلُّ ما یصلح أن یکون فلان»، می‌شود استقرایی!!!

می‌فرمایند «موضوع هم نمی‌خواهد، تعریف به غرض است!» ما هم می‌گوییم خُب، از غرض شروع بفرمایید. بعد مبادی را بگویید. بعد مسایل را بگویید. شروع کنید به گفتن؛ بگویید و بروید جلو! نمی‌شود که همین‌طوری به اجمال و اجمال بگذرانید، قیاس نیاورید! شما که علمی برخوردار فرموده‌اید.

البته دستگاه ما می‌گوید که سیر ساخت علم اصول از اجمال به تفصیل است، ولی برایش قاعده داریم. شما که این قواعد را ندارید. باید حتماً در مبنای منطق صوری تعریف و تقسیم بدهید. شروع کنید به حکم دادن!

خُب نتوانستید! لذا استقرایی برخوردار کرده‌اید که «کُلُّ ما یصلح...»، «کُلُّ» یعنی چه؟ «کُلُّ» یعنی چیزی که ما «پیدا» می‌کنیم. این قرینه‌ی این مطلب است که تکیه بر استقراء می‌فرمایند!

برخوردهایی که ایشان با نظر مشهور می‌فرمایند که می‌گویند ما قبول نداریم موضوع علم اصول ادله‌ی اربعه باشد، خودشان همان راه را رفته‌اند. اگر قرار بود که موضوع علم اصول هیچ حد اولیه (قواعد منطقی) نداشته باشد، خُب، شروع کنیم در موضع کثرت؛ بگوییم موضوع علم اصول کتاب است، سنت است، اجماع است، عقل است، اصول عملیه است، آماره است. بگویید یکی یکی بررسی کردیم و شمردیم به این موارد برخوردار کردیم.

این‌ها مربوط به همان احتمال دوم است که ما در جلسات قبل مطرح کردیم. گفتیم اگر بخواهیم از موضع «علم فقه» وارد علم اصول بشویم (نه از موضوع علم منطق) چگونه باید وارد شویم. لذا دو احتمال در تحلیل ساخت علم اصول وجود دارد؛ از منطق وارد شویم یا از فقه.

ایشان بعد از این همه بحث‌های علمی که مطرح فرمودند و منطقی بوده، در تطبیق دادن آن بحث‌ها به علم اصول بحث «هر چیزی که طریق است» را مطرح کرده‌اند و «هر چیزی» یعنی استقراء و یعنی که

استقراء حجیت هم دارد.

#### ۴/۲. تعیین موضوع علم اصول از پایگاه حرکت فقهی (احتمال دوم)

می‌خواهیم نتیجه بگیریم که ایشان هم احتمال دوم را پیروی کرده‌اند، یعنی از موضع فقه وارد شده‌اند. دلایلی هم بر این ادعا داریم؛ این‌که به نظر مرحوم مظفر حمله نمی‌کنند، در حالی که ایشان هم با موضوع علم اصول استقرایی برخوردار کرده. چهار تا نظر است؛ هم نظر مشهور و هم نظر صاحب فصول از موضع فقه وارد شده است، یعنی رفتارشان منطبق بر احتمال دوم است. ایشان هم زمانی که خواسته است این سه نظریه را رد کند، به آن نحوه‌ی استقراء حمله کرده است، نه به این شکل که بگوید ما علم اصول را به عنوان یک مصداق از منطق فرض می‌کنیم و از این منظر بخواهد وارد شود. از این جهت برخوردار نمی‌کند، می‌گوید: نه! این‌هایی که شما شمردید کم بود!

○ س: یعنی نمی‌پوشاند! استقراءتان ناقص است.

● ج: بله! استقراءتان ناقص است. استقراء ما هم ناقص است. ولی مال ما کامل‌تر است! یعنی ایشان ادعای استقراء تام، به معنای استقرایی که کبرای کلی داشته باشد که یک اندراج منطقی براساس حد اولیه تحویل دهد، ندارد و چنین چیزی را در برخوردار با ایشان مدعی نیست. لذا در صفحه‌ی ۱۴ شروع می‌کنند به صحبت از این‌که «حالا این ادله اربعه که گفتیم، معنی سنت چیست؟ سنت چهار معنا دارد. کدام معنا مورد نظر ماست؟ چه بخشی از آن را تعریف شما پوشش می‌دهد به اصطلاح بحث اصول؟ و کدام بخش را تعریف ما پوشش می‌دهد؟». یا نه، برخوردار می‌کنند به شیخ انصاری که این معنی که ایشان گفته‌اند «خبرٌ واحدٌ حجةٌ أم لا؟» منظور ایشان خود تشریح نیست.

این‌ها قرینه‌ای است که ایشان رفته‌اند به سمت استقراء. یعنی افتاده‌اند در چاه «کیفیت» و تأیید کرده‌اند تعریفی را که صاحب فصول و مشهور ارایه

کرده‌اند، که پایگاهش هم حرکت از فقه به طرف تعریف علم اصول است. یعنی مبثنی بر این فرض که علم اصول را زاینده‌ی علم فقه بگیریم.

۵. وجود دو رویکرد متفاوت در تعیین موضوع و ارایه حدّ معقول علم اصول (شهید صدر - مرحوم آخوند)

خدا رحمت کند شهید صدر را! ایشان از همین موضع وارد می‌شوند. ولی سعی می‌کنند که یک معنای - به اصطلاح - «عناصر مشترکه» به عنوان موضوع علم اصول تحویل بدهند و عناصر مشترکه هم یعنی «کل ما هو الدلیل». یک امر عامی را انتزاع می‌فرمایند و می‌گویند منظور ما «دلیل» است. دلیل هم اعمّ از شرعی و غیر شرعی و درست همان تقسیم‌هایی که ایشان دارد.

مرحوم آخوند هم فشار می‌آورد تا حالا که از فقه حرکت می‌کنند، یک طور بروند به سمت منطقی و حدّ معقول منطقی تحویل بدهند. اگر چه در آن بحث موفق نیستند، اما از نظر روشی خوب است!

به نظر ما، در این کار شهید صدر، از نظر منطقی سعی شده کار علمی انجام شود. در پیدا کردن حدّ جامع برای علم اصول، شیوه‌شان شیوه‌ی علمی است که در چارچوب دستگاهشان می‌گنجد، لکن در کاربرد آن شیوه موفق نبودند و نتوانسته‌اند یک حدّی را ارایه بدهند که - به اصطلاح - حدّ معقول باشد. حدّ معقولی که تمام کبریات و صغریات دیگر به آن حدّ بازگردد.

اما مرحوم آخوند از اساس، با جنگ و جدلی که روی نظر مشهور و نظر صاحب فصول می‌کنند و برخوردی که با شیخ انصاری دارند، در همان آن‌ها چارچوب می‌افتند، درست خلاف مقدمه‌ای که گفتند می‌خواهند بر اساس ادبیات منطقی صوری، یک شکل منطقی به علم اصول بدهند.

این یک اشکال جدی است که ما در این بخش دیدیم. البته اشکال‌های خرد هم داریم؛ مثل همین بحثی که در رابطه با نظر شیخ انصاری مطرح کردند، این جواب درستی نیست که مرحوم آخوند به شیخ

می‌دهند، در رابطه با اصل تعریف و قاعده‌مند عمل کردن نیست. یا مثلاً در آن اشکالی که به شیخ وارد می‌کنند که شما «ثبوت واقعی تکوینی» را می‌گویید یا «وقوع تعبدی» را؟ باز جواب مرحوم آخوند قابل قبول نیست. تا می‌توانسته‌اند استقرایی رفته‌اند.

وقتی استقرایی حرکت می‌کنید، یک بخشی را می‌گیرید، یک مورد را می‌گیرید، یک حیثیت را می‌گیرید، و براساس آن نفی می‌کنید. قدرت اثبات چیزی را که ندارید.

۶. اصل بودن قواعد آسنادی، استنادی و اسنادی در امر

تفقه

حالا لو سَلَّم، تمام این دعوایها را باز گردانیم به تقسیم خودمان. ما در جلسات اول متن ایشان را یک حمل اولیه‌ای کردیم بر مبانی خودمان که وقتی «کل ما يصلح ان يكون حجةً و دليلاً على الحكم الشرعي» می‌فرمایند، ما حرف بزرگان را حمل بر صحت کنیم، بگوییم منظورشان بازگرداندن حجیت به استقراء یا این‌که بخواهند علم اصول را مصداقی از منطقی بگیرند نباشد، راه سوم باشد. یعنی بگویند در تفقه هم «اسناد» لازم است، هم «استناد» لازم است و هم «اسناد».

این تحلیل خیلی خوش‌بینانه است که ما بگوییم آقایان حتماً در فلسفه‌ی عملشان درگیر با این سه بخش شده‌اند! این معنای عام را هم حمل کنیم بر این‌که گفته‌اند علم اصول هم «اسناد» است که می‌شود «قرآن و سنت»، و هم «استناد» است که می‌شود «عقل» (عقل هم قبول نداریم عقل مستقل است، عقل متعبد است، این را هم که نگفته‌اند) و هم «اسناد» که قواعدی را از دل شرع بیرون بیاوریم تا در علم اصول کمک بگیریم، که «فقه الاستنباط» باشد. مجموعه‌ی این‌ها را روی همدیگر بگوییم می‌شود علم اصول و در نظر آقایان این بوده که علم اصول به همه‌ی این‌ها پوشش می‌دهد و همه را می‌گیرد. این احتمال فی‌غایة البعد است که بخواهیم به کلماتشان حمل بدهیم! س.اگر آسناد داخل علم اصول بشود، حتمش خیلی زیاد است، کل مباحث رجال، درایه، الفاظ، لغات همه داخل علم اصول

می‌شود؟

● ج: آن چیزی که ما می‌خواهیم بگوییم تفقه است. تفقه یک قواعدی در باب سند دارد. کار مجتهد چیست؟! مجتهد که نمی‌خواهد چیزی را به جعل خدا و به وحی خدا اضافه کند!

ارتباط مجتهد با سند برای این است که جرح و تعدیل کند، بگوید چه سندی را مورد استفاده قرار بدهند؟ یک کار عقلانی که به آن می‌گوییم رجال و درایه. ارتباط با وحی از طریق قواعد رجالی و درایه‌ای است. این می‌شود «قواعد عقلانی ارتباط با وحی».

بعد می‌گوید قواعد استنادی داریم که در آن می‌خواهیم بگوییم حجیت به کجا بر می‌گردد؟ دلالت به کجا بر می‌گردد؟ استدلال چه جور تمام می‌شود؟ این‌ها می‌شود «قواعد استنادی».

یک آیین‌نامه‌ی عملیاتی هم داریم برای گشتن در فقه که می‌شود «اسنادی». این که حالا اجازه می‌دهد اصول عملیه بابش در آن جا باز شود یا نه؟ که در رابطه با تعیین تکلیف و حکم و وظیفه مکلف است بماند!

این حمل که ما به حرف ایشان اصولیون کردیم به نظر ما فی‌غایة البعد است که در واقع نمی‌شود به آقایان نسبت داد، ولی می‌توانیم بگوییم در عملیات فقه‌اشان، در طول تاریخ این‌گونه عمل کرده‌اند.

○ س: یعنی برای رجال، اسناد و الفاظ هم قواعدی گفته‌اند؟

● ج: احسنت! گفته‌اند ولی قواعدشان را به وجدان برگردانده‌اند، یا به عقلا، یا به ارتکازات، به تباین، یا به لوازم عقلی خطاب.

○ س: در واقع می‌شود گفت در علم اصول برای تمامی

فعالیت‌های موجود در استنباط قواعد گفته‌اند که سه بخش دارد!

۷. نقد و بررسی تعریف علم اصول (از دو زاویه عام و

خاص)

۷/۱. استقرایی شدن و نفی دوئیت علم فقه و علم اصول

در تعریف عام از علم اصول (اعم از قواعد اسناد، اسناد و اسناد)

● ج: خودشان این تقسیم‌بندی را ارایه نکرده‌اند.

البته این که به این مطلب اشکال داریم حرف دیگری است، ولی اجمالاً می‌شود علم اصول را تفکیک به اسناد، استناد و اسناد کرد. قرینه‌ی دیگری که حاکی از استقرایی عمل کردن آقایان است در تعریف علم اصول است، مطابق نظر مشهور که گفته‌اند «هو العلم بالقواعد الممهّدة لاستنباط الاحکام الشرعیة»، کلیه قواعدی که طریق واقع می‌شوند در استنباط احکام شرعی لحاظ شده‌اند. یعنی اولاً موضوع مشخصی برای این علم معین نشده، ثانیاً غرض هم معین نشده، ثالثاً اصلاً در عبارت «هو العلم بالقواعد الممهّدة للاستنباط الاحکام الشرعیة» تعریف علم اصول به علم مشمولش یعنی «فقه» صورت گرفته. «قواعد ممهّده در استنباط احکام شرعی» یعنی - به اصطلاح - داریم در فقه کار می‌کنیم، در حال استنباط احکام هستیم!

○ س: یعنی می‌گویند فعلی که انجام می‌دهیم خود استنباط است.

● ج: یعنی با این تعریف دارد علم اصول را به قواعد اسنادی محدود می‌کند.

○ س: ما باید بپذیریم که خود فقه هم مجموعه قواعدی است، تنها فعل نیست. این‌ها فقه را «فعل» گرفته‌اند، می‌گویند قواعدی که ناظر بر این فعل باشد می‌شود علم اصول!

● ج: در هر صورت ما اکنون یک علم اصول داریم و یک علم فقه. فعل تفقه با همین قواعد انجام می‌شود. قواعد ممهّده، علم است. یعنی مجتهدی که علم فقه می‌گوید، هم علم دارد به این قواعد ممهّده و هم استنباط می‌کند.

با فرض این نکته، فرق بین علم اصول و علم فقه چیست؟ اگر بنخواهیم در تعریف علم اصول، فقه را تعریف کنیم درست نیست.

استنباط احکام شرعی می‌شود خود علم فقه. آیا این استنباط می‌شود بدون قواعد انجام شود؟ لذا تعریف علم اصول از تعریف علم فقه جدا نشد.

○ س: آن قواعد را هم در علم اصول در می‌آورند!

● ج: نمی‌خواهیم بگوییم در می‌آورند یا نه! می‌خواهیم بگوییم عملیات علم فقه هم علم به قواعد

ممهده لاستنباط احکام الشرعیه است. فرقی با علم اصول چیست که می آید یک علم دیگر می سازید؟  
○ س: مصداق است برای علم اصول.

● ج: یعنی چندین اشکال بر این تعریف وارد است؛ یکی این که تعریف «بالآثار» می کند، یعنی علم اصول ساخته‌ی قواعدی است که در دست شماست. قواعد محصول علم اصول است، پس تعریف به آثار است به خودش نیست.

در استناد به عنوان پایگاه حجیت و دلالت، به چه چیزی تکیه می کنند؟ می گویند به «تبادر»، به «ضرورت عقل»، به «عقلا». شما در تمام استدلال‌ها به این‌ها تکیه می کنید! این‌ها می شود علم اصول.

می خواهم بگویم اصول را دو جور می شود تعریف کرد؛ گاه می شود آن را اعم از اسناد، استناد و اسناد بگیری که همه را بگوئیم یک علم به نام اصول و گفتیم همه را بپوشاند. گاه می گوئیم تعریف علم اصول این نیست، بلکه به صورت بخشی است. بخشی از این سه حوزه می شود علم اصول که پایگاه استناد باشد. بخش دیگرش، حوزه‌ی اسنادش می شود فقه، اسنادش هم می شود رجال و درایه، حجیت و خبر.

به این ترتیب سه علم می شود؛ فقه، اصول و سند (اخبار، رجال و درایه). سه علم لازم است تا تفقه محقق شود. در حقیقت تفقه را تقسیم می کنیم به فقه و اصول و رجال.

۷/۲. بالآثار بودن و عدم تعیین غرض علم اصول در تعریف خاص از علم اصول (تقسیم تفقه به سه بخش فقه، اصول، رجال)

اگر اصول را به معنای عامش لحاظ کنید یک اشکال به آن وارد است. اگر به معنای خاصش بگیرید دوباره اشکال دارد، سه اشکال وارد کردیم؛ یکی این که تعریف علم اصول را به علم مشمول (فقه) داده‌اید، یکی این که تعریف علم اصول را به آثار داده‌اید، دیگر این که تعریف علم اصول یا علم فقه را استقرایی مشخص کرده‌اید. گفته‌اید «کل قواعد

ممهده» به طور مشخص تعیین نکردید. غرض هم برای آن تعریف نفرمودید.

ولو با منطقیون اختلاف هم دارید، ولی نه موضوع معین کردید نه غرض. لذا گشته‌اند و موضوعات علم اصول را احصاء کرده‌اند. بحث تداخل بین دو علم را هم که مرحوم آخوند مطرح می کنند (که چون تمایز علوم به غرض است امکان تداخل در مسایل وجود دارد و این باعث وحدت دو علم و نفی کثرتشان نمی شود) نشان می دهد پایگاه همه‌ی تعریف هایشان استقراء است.

۸. بررسی علم اصول به عنوان مصداقی از فقه (احتمال

دوم)

خُب، حالا که این مطلب روشن شد، از این جلسه وارد احتمال دوم می شویم. اول الکلام این که این‌ها همه بحث‌های فرعی قضیه بود، اکنون می نشینیم در کرسی مرحوم صدر، می نشینیم در کرسی مشهور، می نشینیم در کرسی مرحوم آخوند تا ببینیم از دل فقه چه گونه تعریف علم اصول حاصل می شود.

۸/۱. اصل بودن عرف زمان مخاطب در تفقه اصولی

(احتمال اول)

روایاتی است از طرف معصوم (ع) به دست ما رسیده، ما هم با آن روایات برخورد داشتیم. تا مدتی از دید «اخباری‌گری» آن‌ها را نقل کردیم. بعد هم علم اصولی درست شده است و ما اکنون می خواهیم از اول همه چیز را بررسی کنیم. نه تنبهاً بلکه خودمان کالاول می خواهیم رجوع کنیم به روایات. می خواهیم ببینیم چه طور باید رجوع کنیم.

می گوئیم بزرگوارها! شارع گفته است «لا تشرب الخمر»، خمر نخور! آقای مکلف برایت بد است. در شرع یک باید و نبایدی است، امر و نهی است که به این می گوئید فقه. دانش امر و نهی که از کلمات می خواهیم این را به دست بیاوریم.

امر و نهی یک متعلق دارد، یک موضوعی دارد؛ خمر، گوشت خوک و غیره. یک «بُکن» و «نُکن» هم

دارد، نسبت است؛ حلال، حرام. باید و نباید، موضوع و نسبت، هر سه را باید قاعده‌مند کنید. ما الآن داریم از طرف فقه حرکت می‌کنیم. می‌خواهیم رفتار آقایان را تحلیل کنیم، ببینیم در این بخش چه کرده‌اند تا رسیدند به باید، امر، نهی.

در تعریف امر و نهی گفتند «هر چیزی است که عرف از آن باید می‌فهمد». چون خطابات راجع به عرف است. مردم باید بفهمند، آن هم عرف زمان تخاطب. بعد هم به بقیه تا روز قیامت دیگر خطاب نشده است. عرف چه می‌فهمد از باید و نباید، همان معنای امر و نهی است!

ثانیاً بعد هم گفتند بگردیم در سند، به صورت استقرایی، هر چه پیدا کردیم که معنی «باید» دارد، می‌شود احکام. همین کار را هم در نسبت انجام می‌دهیم، در حلال و حرام. همین کار را هم در موضوع انجام می‌دهند.

هر استقرایی در فهم... هر سه‌اش روی هم؛ امر و نهی، موضوعات، متعلق و نسبت هر سه‌اش عرفی است، استقرایی است، بفرمایید ببینیم اساساً چه ضرورتی است که جنابعالی تفقه بفرمایید؟! خطابات است، عرف هم هست، هر سه عنصرش هم که عرفی است، مردم باید بفهمند! پس شما این وسط چه کاره هستید؟! شما چه گلی زدید به سر مکلفین؟! خود مکلفین بروند بفهمند! عربی بلد نیستند، حُب می‌گوییم عرب‌ها بیایند برایشان ترجمه کنند!

این اهمال و اجمال این بود که خدمتتان عرض کردم. در تفقه هم قیاس مردود است، هم اهمال و اجمال.

از شما چه می‌خواهند؟ این که تلاش بفرمایید، تلاش نظری و علمی، که ممکن است در «باید» و در لوازم «باید»، امر دیگری هم در بیاید که آن امر عرفی فهمیده نشود و شما آن را استنباط بفرمایید و به مردم بگویید. بیدارشان کنید که مردم! این هم تکلیفتان است، آن هم تکلیفتان است. خدا از شما خواسته، پس باید انجام بدهید.

لذا این احتمال که به صورت استقرایی، عرفی و با

اجمال و اهمال با سند برخورد کنیم باطل است. مسایل مبتلی به مکلف اگر «موضوع» است، موضوعات سه دسته‌اند؛ موضوعات ساده، موضوعات مستنبطه شرعی و موضوعات پیچیده. تحلیل موضوعات پیچیده که مربوط به تکامل مادی و اجتماعی است و ربطی به ما ندارد! موضوعات ساده هم که در سطح فهم عرف است و خودشان باید تشخیص دهند. آن چه مورد توجه ماست تنها موضوعات مستنبطه شرعی است که بر می‌گردد به شرع و آن هم به صورت عرفی (عرف زمان تخاطب) باید تنظیم شود؛ رکوع، سجود، الله اکبر.

عنایت کردید از کجا داریم وارد بحث می‌شویم. حُب، این یک احتمال و ضعفش هم کاملاً واضح است در هر سه بخش.

#### ۸/۲. اصل بودن باید و نباید کلامی در تفقه اصولی

##### (احتمال دوم)

اما اگر بگویند پایگاه تفقه «خواست» خدای متعال است، فهم از باید و نباید بر می‌گردد به مشیت تبارک و تعالی. این یک خورده قوی‌تر از آن احتمال اول است، یعنی از بحث نقل بیاییم بیرون، از بحث ادبیات بیاییم بیرون، باید و نباید را برگردانیم به خواست خدای متعال، بگوییم که خدا خواسته است که گفته شراب حرام است. تکیه به کلمات نکنیم.

ولی وقتی همین معنا را هم بخوایم ترجمه کنیم و فهم از همین خواست و اراده را هم دوباره استقرایی کنیم، یعنی معنا را استقرایی و عرفی به دست آوریم، این هم به اجمال و اهمال بر می‌گردد. تا عرف و استقراء در فهم خواست خدای متعال وجود داشته باشد، اجتهاد و تفقهی نیست.

می‌خواهیم در هر سه حوزه تعیین تکلیف کنیم، حدّ موضوع، حد احکام، حد فقه (فقه ارتباط با خدای متعال است، ابزار نسبتی که می‌خواهیم به خدا بدهیم)، داریم بحث می‌کنیم که این رفتار باید اجتهادی باشد یا عرفی.

موضوع را هم می‌گوییم مبتلی به‌های بیرون و

خارج است. یعنی فقه متکفل موضوعات و حوادثی است که آحاد بشر در بیرون می‌سازند. البته این که خدا و انبیاء هم حضور دارند حرف دیگر است. ولی ما الآن می‌خواهیم ارتباطمان را از طریق واسطه‌ی نقل برقرار کنیم، از طریق سند.

حالا به همه‌ی این فعالیت‌ها می‌گوییم اجتهاد. به این معنا که حد موضوع را باید فقیه معین کند، حد ابزار را هم باید فقیه معین کند.

می‌گویید با عقل فقط تلاش نظری محض می‌شود کرد. می‌پرسیم ادراک نظری از کجا می‌آید؟ طبقه‌بندی مواد، موضوعات، موضوعات موضوع، موضوعات اجزاء، موضوعات باید و نبایدی، حد و حدود باید این‌ها مواد بحث نظری است. آیا تلاش نظری مستقل از این بحث‌ها است؟ شما پیش‌داوری آوردید در مباحث نظری، پیش‌داوری عقلانی آوردید، این بدتر از قیاس است و عملاً می‌گویی کلمات وحی از پیش‌داوری و طبقه‌بندی من تبعیت می‌کند. ما به این می‌گوییم خروج از تعبد!

چرا؟ زیرا وقتی گفتیم وحی یکی است ما هم یکی (!)، هر وقت وحی آمد، هم عرض بقیه‌ی موضوعات قرار گرفت! ابتدا هم عرض قرار می‌گیرد و بعداً حکومت می‌کند. «تحمیل پسند خودمان» بر وحی، این می‌شود ضابطه‌ی خروج از وحی! این احتمال در جایی پیدا می‌شود که شما یک طبقه‌بندی را از عقل بیاورید در استنباط که یا پایه‌اش عنانیت عقل باشد یا پایه‌اش نیازهای حسی مادی خارجی باشد و یا پایه‌اش نیازهای مورد پسند خودتان باشد.

به عبارت دیگر ما یک موضوعاتی در خارج داریم، یک روح و عین و ذهن در خودمان داریم، یک نقل هم داریم. اگر برعکس عمل کنیم؛ بگوییم «طبقه‌بندی» از خارج بیاید و محور باشد برای موضوعاتی که در نزد شارع است. این یعنی تابع قرار دهیم احکام شارع را. یا بگوییم نه! اول موضوعاتی که در خارج است و حسی است، تأثیر بگذارد در روح و ذهن و عین مجتهد، او هم این را که با طبقه‌بندی‌ای که خودش معین می‌کند و اختیار واسطه‌اش می‌شود

شکل بدهد، بالواسطه برویم سراغ نقل. این هم یک روش است که متغیر اصلی طبقه‌بندی خودمان باشد و وحی را تابع آن قرار دهیم.

حالا چه کنیم؟ آیا عقل را مطلقاً خط بزنییم یا این که آن را مشروط کنیم؟!

○ س: مشروط به چی کنیم؟ باید مشروط به خود حکم عقل بشود!  
● ج: عقل تا هر جا که برود حجیتش به خودش بر می‌گردد! ولی اولین شرطی که می‌گذاریم این است که ابتدائاً می‌گوییم منظور ما عقل متعبد است.

○ س: تعریف «تعبد» چیست؟ خود عقل تعبد را تعریف کرده است!

● ج: یک وقت با همین یک شرط تمامش می‌کنید، ولی می‌گوییم نه! عقل متعبد تنها اولین شرط است.

○ س: این تناقض دارد با خودش! برای این که عقل متعبد یعنی عقلی که «عقل می‌گوید این متعبد است». یعنی تشخیص تعبد عقل هم به خود عقل است. یعنی ملاک تعبد هم خود عقل است. چون هنوز شرعی در کار نیست! عقل متعبد می‌خواهد برود سراغ عقل، پس اول خودش و خودش است.

● ج: نه! عنایت بفرمایید! کمی می‌رویم جلو تر، می‌گوییم عقل باید در نزد خودش حجیت کاری را که انجام می‌دهد تمام بکند. یعنی حجیتش را تمام بکند که تعبد واقع شده است در این کار. عقل را باید به محاسبه بکشیم. عنایت فرمودید؟ عقل در سیر حرکتش، باید به اولین موضوعی که برخورد کرد، بگوید ابتدا که داخل موضوع رفتم و آخر که به نتیجه رسیدم، در تمام مراحل هم و غم من تسلیم شدن بوده است یا نه؟ آیا در این کار من فرار از پیش‌داوری بود یا نبود؟ این را که می‌تواند بگوید! این یک شرط.

#### ۸/۲/۱. مشروط شدن عقل در امر تفقه از علم کلام

یک بحث دیگر این است که پیش از ورود به علم اصول باید توجه کنیم که اصول و فقه از ابتداء تا ختم متأثر از اعتقادات می‌باشند و به عنوان یک مصداق تحت پرچم کلام قرار دارند، نه منطق! ما به دلیل امکان عدل و ظلم که در کلام از آن بحث

## ۸/۲/۲. تعیین اولین باید و نباید اصولی در علم کلام

● ج: باید و نباید را در کلام تعریف کرده‌اند. باید کلامی یعنی چه؟ یعنی «فعله تبارک و تعالی و انشاءه» و موجودی به نام اختیار که می‌تواند اطاعت و عصیان کند. چه فعلی از این موجود مختار با کمالش متناسب است؟ آن فعلی که با فعل تبارک و تعالی هماهنگ باشد. در کلام بحث کردیم که اگر اختیار تسلیم ربوبیت حضرت حق جلت عظمته باشد، متناسب عمل کرده است و در تناسبات رشد پیش رفته است.

○ س: به این صورت، آیا بحث از عقل متعبد ورودی از فقه به علم اصول است در مقابل علم منطق؟

### ● ج: ورودی؟

○ س: از علم کلام به فقه، از فقه به اصول.

● ج: احسنت! راه دیگری ندارد. راه عرفی و استقرایی و این که خطابات به همه‌ی بندگان در طول تاریخ بوده است، این راه اجتهاد تحویل نمی‌دهد. لذا اولین حکم باید و نباید و تعریف آن باید از علم کلام بیاید و برای علم اصول پایه قرار بگیرد. آن وقت می‌گویید متناسب با موضوع، منزلت و شأن اختیار عمل کرده‌ام. آن هم در نسبت نه مطلق! می‌گویید اختیار در چه منزلتی از ایمان است؟! می‌گوییم در منزلت «ایمان اسلامی» است. «ایمان اسلامی» دارای این ردیف از بایدهاست. به گونه‌ای است که تا می‌گوید «آمنوا...» در قلبش هم ایمان رفت! هم ایمان آورده و هم ایمان جاری شده در قلبش، در اعمالش. وظایفش بیشتر شده.

○ س: پس ما بحث منطق را باید بگذاریم بعد از علم اصول. یعنی اول علم کلام باید تدریس شود، بعد علم فقه، بعد علم اصول. این ترتیب پیدا می‌شود!

### ● ج: برای تأسیس علم اصول؟

○ س: بله.

● ج: یعنی آقایان می‌گویند شرط ورود در علم اصول ادبیات است، صرف و نحو و... است. ما می‌گوییم نه! شرط ورود به علم اصول مجتهد بودن در کلام است. کسی مجتهد نباشد نمی‌تواند وارد اصول بشود. مثل این که کسی می‌خواهد تئوریسین

کردیم، آمده‌ایم به پیروی از فرمایشات انبیاء. در کلام اثبات شد که ما محتاج خدای متعال هستیم. محتاج در تعیین وظیفه‌مان، گفتیم که تمام خواست خدای متعال حق است. هر اراده و مشیتی که او دارد حق است. در خواست او ظلم راه ندارد. تنزیه کردیم فعل او را.

بعد گفتیم حالا که ما خودمان «فاعل مختار» هستیم، اگر بخواهیم بندگی خدا کنیم، باید هماهنگ با او باشیم. لذا باید فاعلیت ما به عنوان موجود مختار هماهنگ با تشریح او باشد.

در بحث کلامی و اعتقادی، ضرورت تشریح هماهنگ با تکوین مطرح شد. ضرورت تولی اندیشه و تعقل در تکیه به علم عصمت. ضرورت تکیه‌ی عضو درون مجموعه به علم فاعل محوری که از اول خلقت تا آخر آن را از بالای عرش می‌بیند. ضرورت وجود اصل کتاب، اصل تشریح، برای راه پیمودن عقل و اختیار که متناسب با ظرفیت شارع، ربوبیت حضرت حق جلت عظمته لازم می‌شود. خودش به تنهایی نمی‌تواند راه را پیدا کند. یعنی در کلام اصل حق محتاج شد به گفتار خدای متعال، به علم خدای متعال، به علمی که خلل و ظللی در آن نیست و عصمت در آن هست و هیچ وقت هم تغییر پیدا نمی‌کند و این که همه سطوح عالم و همه مراتب آن را دیده و همه را گفته.

لذا این شرطی که با عنوان «عقل متعبد» گفتیم، یک بار در کلام از آن بحث می‌کنیم، یک بار هم می‌گوییم خودت را کنترل کن و ارتقاء پیدا کن. گفتی می‌خواهم تسلیم باشم، حالا که می‌خواهی تبعیت از نقل بکنی و می‌خواهی تخصص بسازی، باید به گونه‌ای عمل کنی که از پیش‌داوری به دور باشد و تبعیت از وحی را در کار تخصصی‌ات تمام کنی.

این می‌شود مشروط شدن عقل برای بار دوم. لذا حدّ اولیه‌ی فقه در کلام تعریف شده است. در این حالت دیگر نمی‌توان گفت قیاس شده است.

○ س: یعنی اگر بخواهیم ورودی فقهی به اصول داشته باشیم،

باید برگردیم به علم کلام که مبادی فقه را گفته است؟

ساخت ماهواره بشود، می‌گوییم نمی‌تواند دکترای فیزیک نداشته باشد. کسی که می‌خواهد علم اصول بسازد باید مجتهد بوده باشد!

○ س: یک تئوری دیگر هم در این جا مطرح می‌شود؛ می‌گویند کسی که می‌خواهد تئورسین علم کلام بشود باید بر علم منطق مسلط شود. علم کلام بحث عقل است. عقل هم ساختارش منطقی است!

## ۹. ضرورت تعیین حدّ معقول علم اصول در نزد قدما و

متأخرین

● ج: نسبت کلام با منطق چیست؟ روی این بحث است! اما این ورودی آقایان که خواسته‌اند از فقه شروع کنند، خواسته‌اند در فقه بگردند و عناصر مشترکه درست کنند و از گشتن در فقه یک علم اصولی تعریف کنند که بعد هم بر فقه حکومت کند! راه و چاهش چیست؟!

یک راه همان بود که مرحوم صدر رفته بودند. عناصر مشترکه را انتزاع کردند از همه‌ی موضوعات مطرح در علم اصول. راه منطقی‌شان را قبول کردیم که به دنبال حدّ معقول بودند، اما در تعیین این که حدّ معقول علم اصول این است یا چیز دیگری است اشکال داریم.

## ۹/۱. تفاهم و تخاطب به عنوان پایگاه حدّ معقول علم

اصول (ربط ← پذیرش ← تفاهم و تخاطب)  
با بحثی که خودمان گفتیم، موضوع علم اصول تفاهم و تخاطب است که یک مصداق آن هم تفاهم و تخاطب با شارع می‌باشد.

بیا بیا از الفاظ، کیفیت الفاظ، گفت‌وگوها و زبان، به عنوان مثال گفتاری که من و شما در این جا داریم، از گفت‌وگویی که می‌کنیم، سلب خصوصیات شخصیه کنیم، از گفتمان بین جناب آقای میرباقری و دوستانی که در آن جلسه هستند و از گفت‌وگویی که مرحوم جناب آقای وحید خراسانی دارند با عزیزانی که در آن جا بحث می‌کنند، از گفت‌وگویی که میرزا شیخ جواد تبریزی دارند با شاگردانشان، از صدها گفت‌وگو در حوزه، دانشگاه و غیره، سلب

خصوصیات شخصیه کنیم و به آن بگوییم «پذیرش عام». اگر یک عده نسبت به هم پذیرشی نداشته باشند جمعی برای گفت‌وگو درست نمی‌شود.

از نحوه‌ی پذیرش‌ها یک وجه جامعی را انتزاع می‌کنیم سپس می‌گوییم می‌خواهیم براساس آن با هم ارتباط برقرار کنیم. از این رو، طریق پیدا کردن عنصر مشترکه‌ای که گفتیم، سلب خصوصیت شخصیه از گفت‌وگوها است و رسیدن به مفهوم ربط به عنوان حدّ جامع در مفاهیم اعتباری بعدالاجتماع.

«ربط» می‌شود حدّ معقول و پایگاه علم اصول. یک قدم پایین‌تر از آن «پذیرش»، یک قدم پایین‌تر «تفاهم و تخاطب». این‌ها می‌شود پایگاه علم اصول نه عناصر مشترک در استنباط!

اگر استنباط احکام شرعی داخل در تعریف علم اصول بشود که ضرورت علم اصول ول می‌شود، چرا که می‌شود همان تفقه که جایگاهش در فقه است، قواعدش هم همان‌هاست. به نظر من مرحوم صدر در تعیین مصداق اشتباه کرده است، اگر چه در روش کار درست پیش رفته. پس جواب مرحوم صدر این است.

آن آقایانی هم که از راه روش منطقی به سراغ تعریف علم اصول نرفته‌اند، مجموعه‌ای از موضوعات مرتبط به هم را استقرایی احصاء کرده‌اند، که در استقراء هم عرفی برخورد کرده‌اند. می‌گوییم نباید عرفی برخورد کنند باید متولّی بحث علم کلام باشد.

○ س: منظور شما این است که آن چه در آن باید و نباید است،

قبلاً درون علم کلام باید گفته باشید!؟

+ ۱. شامل بودن علم کلام در تعیین حدّ اولیه علم اصول و

لزوم ملاحظه آن با فلسفه و منطق

● ج: باید حدّ اولیه علم اصول را از آن جا بیاورید.

آن گاه علم شامل می‌شود کلام.

○ س: بعد در آن جا جایگاه استقراء چیست؟

● ج: نه دیگر! آن جا هم باید و نباید را کلامی

بحث می‌کنیم، هم نسبت را. یعنی از ظلم و عدل در



منزلت فعل بحث می‌کنیم. موضوعات را هم باید مورد بحث قرار دهیم. این کار مهم است.

کدام علم کلام است که حادثه‌ساز باشد؟ ما غفلت در آن‌جا را نمی‌پذیریم. فقط فقه نیست که این سه مقوله را در آن داریم، هم باید و نباید، هم موضوعات متعلقش، هم نسبتش، ثابت است، متغیر است.

○ س: علم کلام نباید درگیر موضوعات بشود. چون اگر درگیر بشود می‌شود همان علم اصول، علم فقه!

● ج: نه! ما هر سه را می‌گوییم. باید تعریف کلامی هر سه‌ی این عناصر تمام بشود، سپس به عنوان حد اولی بیاید در علم اصول.

○ س: یعنی خود علم کلام نمی‌تواند برگردد به موضوعات.

● ج: نه! آن بحث دیگری است. حالا در بحث‌های بعدی می‌رسیم به این‌که می‌شود یا نه. فقط ما توانستیم بگوییم که حد اولیه علم اصول را باید از آن‌جا بگیریم. این حد اولیه عقلانی است، از کلام هم باید بیاید. در حین تفقه هم دوباره باید مشروط باشد. این شروطی است که گذاشته‌ایم و برای اجمال کار و نقدی که کردیم کافی است. بعد در مراحل بعدی ضرورت را مطرح می‌کنیم، می‌گوییم برای ورود به علم اصول اجتهاد در کلام لازم است.

سپس وارد علم کلام می‌شویم تا ببینیم این کلام چه نسبتی با منطق و فلسفه دارد. در هر صورت در علم کلام نمی‌شود بگویید شارع، خدای متعال، حکم باید و نباید ایجاد می‌کند ولی موضوع ندارد! تصرف تکوینی در عالم می‌کند، بالاخره در آتشی که می‌خواستند حضرت ابراهیم(ع) در آن بسوزد،

تصرف کردند، موضوعی بود در این عالم. در دریایی که روی زمین بوده تصرف کردند، آب از حرکت ایستاده تا حضرت موسی(ع) رد شدند. تصرفات وحی و احکامی که بعداً تشریح می‌شود همه ناظر بر خوک و گوسفند و موضوعاتی است. بیاییم بگوییم که حکم را شارع می‌دهد ولی کنترل این موضوعات دست دیگری است. موضوعی کم می‌شود، اضافه می‌شود. شناخت «موضوع» بحث‌های کلامی‌ای دارد که قابل طرح است. یعنی باید بررسی کنیم و بگوییم آیا علم کلام نظر به موضوع دارد یا خیر؟ ما فعلاً سؤالش را مطرح می‌کنیم، بعد در کلام بحث می‌کنیم. این اشکالات عمده‌ای است که حاج آقای حسینی مطرح فرموده‌اند. در این کتاب (مبانی اصول فقه) هم که ما از مباحث ایشان تنظیم کردیم، در فصل دوم که همه‌ی بحث، بررسی چند احتمال پیرامون قاعده‌مند کردن تعریف فقه است، همین مطلب آمده است. ورودی آقایان را از باب فقه بحث کرده است. مراجعه هم بکنید! من آراء ایشان را در این بخش جمع کرده‌ام. بحث بسیار خوب، دقیق و منظمی است. این بخش از نواری هم گوش کنید. اگر لازم است عین این بحث را از فصل دوم همین کتاب پیاده کنید. بعد اگر دیدید توضیحاتی، مثالی بیشتر در آن‌جا اضافه کرده‌ایم، این‌جا اضافه کنید. بنویسید مستندات صحبت حاج آقای حسینی، استاد عزیز، همین را بیاورید در این بخش قرار دهید. □

و السلام علیکم و رحمة الله و برکاته



# بررسی و نقد کفایه - دور سوم

جمع‌بندی از نقد و بررسی تعیین حدود در فرض مصداقیت علم اصول از منظر صوری در احتمال اول و طرح اجمالی احتمال دوم در تعیین حدّ عقلانیت علم اصول از زاویه حکمت عملی در سه سطح فلسفی، روشی و مصداقی بر اساس نظریات فلاسفه، اصولیین و منطقیین

سرپرست پژوهش تطبیقی:

حجة الاسلام والمسلمین صدوق

۸۱/۱۱/۲۷

جلسه ۵

- |   |  |
|---|--|
| ۴/۴. تحلیل از وجوب متابعت از علم در مباحث روشی حکمت عملی در نظریه فلاسفه..... ۸ | ۳..... امکان طرح دو وزودی در تحلیل علم اصول موجود  |
| ۵. تبیین اجمالی مباحث روشی حکمت عملی از منظر فلسفه و کلام..... ۸                | ۱. جمع‌بندی از تعریف علم اصول در کفایه..... ۴  |
| ۵/۱. «حُسن عدل و قُبْح ظلم» اولین حکم عقل عملی..... ۸                           | ۱/۱. استقرایی و انتزاعی شدن تعریف علم اصول در تعریف مشهور و مرحوم آخوند (در فرض ملاحظه عبارت العلم بالقواعد الممهّده)..... ۴ |
| ۵/۲. وجوب شکر مُنعم مصداقی از اولین حکم عقل عملی .. ۸                           | ۱/۲. تعریف علم اصول به غرض (در فرض ملاحظه عبارت استنباط احکام شرعیه فرعیه عن ادلتها التفصیلیه)..... ۵                        |
| ۵/۲/۱. امثال اوامر مولیّ مصداقی از وجوب شکر مُنعم .... ۸                        | ۲. جمع‌بندی از احتمالات گذشته و تقریر مباحث حضرت استاد <sup>ره</sup> در مبادی علم اصول..... ۵                                |
| ۵/۳. دسته‌بندی مباحث روشی حکمت عملی به «طاعت، حجیت و حکم» از منظر فلسفه..... ۸  | ۳. بررسی تعریف و جایگاه علم اصول بر اساس حکمت عملی (احتمال دوم)..... ۶   |
| ۶. تعیین جایگاه مباحث مصداقی حکمت عملی در علم اصول..... ۹                       | ۳/۱. تبیین حکمت عملی از سه زاویه فلسفی، روشی، مصداقی..... ۶  |
| ۶/۱. طرح مباحث مصداقی حکمت عملی در بخش اصول عملیه..... ۹                        | ۴. بررسی مباحث روشی حکمت عملی..... ۶   |
| ۶/۱/۱. عدم طرح مفهوم ولایت و حکومت در اصول عملیه.. ۹                            | ۴/۱. تعیین حدّ عقلانیت فعل در مباحث اعتباریات..... ۶   |
| ۶/۱/۲. عدم استقلال مسایل مستحدثه در اصول عملیه..... ۹                           | ۴/۱/۱. عدم مدخلیت جریان علیّت مفهومی در تحلیل حدّ عقلانیت فعل..... ۶   |
| ۶/۱/۳. بروز گمانه‌های انحرافی در صورت عدم برخورد صحیح با مبتلی..... ۱۰          | ۴/۱. تقسیم مباحث روشی حکمت عملی به جزئی و قراردادی در نظریه منطقیین..... ۷   |
| ۷. قرارگیری «باید» نفس الامریه و «باید» معذّر و منجز در مباحث روشی..... ۱۲      | ۴/۳. تحلیل جریان عملی تفقه (فعل معذّر یا منجز) در مباحث روشی حکمت عملی در نظریه اصولیین..... ۷                               |
| ۸. مروری بر دو احتمال در ورودی مباحث حکمت عملی .. ۱۲                            |  |

● دفتر فرهنگستان علوم اسلامی

	جلسه ۵	استاد حجة الاسلام والمسلمین صدوق
	تعداد صفحات: ۱۳	عنوان گذار: برادر علی رضا انجم شعاع
	تاریخ نشر: ۱۳۸۲/۲/۸	ویراستار: حجة الاسلام موسوی موشح
	تیراژ: ۵ نسخه	پیاده نوار: محمدجواد محسن زاده
	کد بایگانی رایانه‌ای: 098	حروفچین: محمدجواد محسن زاده
	تاریخ جلسه: ۱۳۸۱/۱۱/۲۷	مجری و کنترل نهایی: حجة الاسلام موسوی موشح

## امکان طرح دو ورودی در تحلیل علم اصول موجود

● حجة الاسلام صدوق: در جلسه قبل مطرح کردیم که احتمال اول در قاعده مند کردن تعریف این است که به وسیله قواعد منطق آن را قاعده مند کنیم، که شروع مرحوم آخوند در کفایه همین بوده است. ایشان سعی کردند با قواعد و ضوابطی که از منطق در ابتدای بحث مطرح کردند وارد علم اصول و موضوع و تعریف آن بشوند. البته کمی بعدتر در تطبیقی که دادند از این روش عدول کردند و وارد استقراء شدند. در جواب سؤال هایی که مرحوم آخوند به نظر مشهور دادند، در بیان این که موضوع علم اصول ادله است از حیث حجیت و دلالت یا نیست، قرینه هایی آوردیم که نشان می داد وارد استقراء شده اند. با قرار دادن استقراء به عنوان ورودی تعریف علم اصول یا بیان موضوع علم اصول، ناگزیر «حرکت از فقه» محور و پایگاه تعریف قرار می گیرد، به جای بحث «حجیت» که با ورودی گرفتن منطق پایگاه قرار می گرفت.

با ورودی قرار گرفتن فقه، «برخورد با حکم مکلفین در فقه» مواردی دارد که اگر آن موارد را بررسی کنیم و قاعده به صورت استقرایی از آن ها انتزاع کنیم به علم اصول منتهی می شویم. به تبع این نظریه، در جلسه ی قبل پاسخ هایی به احتمال دوم دادیم. در آن جلسه کاملاً متناسب با تطبیقی که به متن داده شد و با توجه به این که ادله اربعه چه حدی از موضوعات علم اصول را می پوشاند و مرحوم آخوند هم گفت نمی شود موضوع اصول را به آن ها منحصر کرد، تکیه به استقراء ایشان کردیم و وارد فصل دوم کتاب شدیم و به ایشان جوابی دادیم که دیگر همه ی موضوعات را می پوشاند.

گفتیم تعریف دو شاخه دارد؛ یکی ورود از باب «حکمت نظری» است که هنوز هم در آن هستیم. یعنی موضوع و تعریف علم اصول را از زاویه ی حکمت نظری استخراج کنیم. دیگری ورود از باب «حکمت عملی» است که «فعل» را محور استنباط بگیریم که اشاره هم کردیم اصلاً حرکت علم اصول را باید در حکمت عملی پیدا کنیم. بحث موضوع و تعریف از زاویه ی بحث حکمت عملی هنوز باقی مانده که باید روی آن

بحث کنیم.

اما این که چرا تعریف علم اصول را باید در وادی حکمت عملی پیدا کرد؟ زیرا گفتیم گاهی می توانیم «تفقه» را مصداق تفکر بگیریم که برود در وادی حکمت نظری و گاهی می گوئیم «تفقه» بحث از تفاهم است و تفاهم هم یک امر جبری نیست، بلکه بین الاثینی است. تفقه فعل است و موضوع بحث اختیار. از همین روست که قیاس در آن راه پیدا می کند، تأویل راه پیدا می کند، موضوع بحث معذرت و منجزیت قرار می گیرد، ما می خواهیم معذرت و منجز درست کنیم؛ هم برای فقیه و هم برای مکلف (مثل مباحث حکمت نظری ضرورت علت و معلول نظری را ندارد).

در حین بحث که می آمدیم به این مطلب برخورد کردیم که اصلاً جست و جوی موضوع و تعریف علم اصول در حکمت نظری موضوعاً غلط است. تکلیف یک امر اختیاری است. فرد مختاری است که خطابات هم ناظر به او است. یک بهشت و جهنمی هم روبروی او قرار دارد، قیامتی هست. می خواهند راه را نشان او بدهند. به او گفته اند از این راه برو و از آن راه نرو! علم اصول اساساً بحث تناسب است، بحث جریان نسبت نیست، بحث اندراج نیست تا در حکمت نظر و منطق جای بگیرد.

می بینید که هنوز بیان موضوع و تعریف علم تمام نشده است و ما در امر اول از مقدمه ی کفایه هستیم. خود این بحث هم دو بخش شد؛ یکی ورود به موضوع و تعریف علم اصول از باب حجیت در حکمت نظری بود، باب حجیت اندراج، حجیت منطق صوری که بر اساس قواعد منطق می خواستیم علم اصول را قاعده مند کنیم. یکی هم ورودی استقراء از طریق فقه بود که جلسه ی قبل به آن اشاره شد. دیدیم این ورودی هم تابع علم کلام است. متوجه شدیم که با برخورد استقرایی و عرفی اصلاً روی اجتهاد خط می خورد. اجتهاد را سالبه ی به انتفاء موضوع می کند. لذا مسأله ی علم کلام مطرح شد و این که تولی به مولا متناسب با مرحله ی ایمانی مجتهد و موضوعی که روبروی او است، می شود حد اولیه ی باید و نباید.

با ورود بر اساس حکمت عملی که نظر فرهنگستان و مختار ما است این معنا را مبسوط تر توضیح می دهیم. تا این مرحله ما فقط استقرایی برخورد کردن با تعریف علم اصول را نفی کردیم. آیا این مطلب واضح است؟

هنوز نمی توانیم از امر اول خارج شویم. بعد از امر اول به جلد سوم (شرح محمدی خراسانی) می رویم و بحث قطع، بحث منجزیت و معذرت را بررسی می کنیم. ولی قبل از آن که به آنجا برویم، این جلسه را بگذاریم برای جمع بندی سیری که تا به حال آمده ایم و پاسخ به سؤالاتی که دارید.

○ س: تعریف مرحوم آخوند از علم اصول آیا قطع را نمی گیرد، چون قطع طریقی در استنباط است، یعنی تعریف مرحوم آخوند هم اصول عملیه را می پوشاند و هم امارات را.

#### ۱. جمع بندی از تعریف علم اصول در کفایه

۱/۱. استقرایی و انتزاعی شدن تعریف علم اصول در تعریف مشهور و مرحوم آخوند (در فرض ملاحظه عبارت العلم بالقواعد الممهده)

● ج: جناب عالی از روی متن بخوانید!

○ س: نوشته است: اولی این است که تعریف کنیم علم اصول را به آنه صناعة یرید بها...

● ج: فرق محتوایی با تعریف مشهور که ندارد؟ «هو العلم بالقواعد الممهده لاستنباط الاحکام الشرعیة»؟  
○ س: مهته یعنی...

● ج: نه! «هو العلم» علم یعنی چی؟ علم به قواعد؟ این قواعد که می گویند چیست؟

○ س: یعنی قواعدی که آماده شده، علم به قواعد می شود ثبوتی، می رود در مبادی یعنی تعریف می رود در مبادی.

● ج: آیا این «هو العلم بالقواعد» معنای استقراء را تمام می کند یا نه؟! می گوید هر قاعده. این معنای استقراء را می دهد، جلسه ی قبل هم جواب استقراء را دادیم. توضیح دادیم که عرفی شدن و استقراء اجتهاد را نفی می کند. اگر بگویید موضوع علم اصول آن چیزی است که «یُبَحَثُ عَنْ عَوَارِضِ الذَّاتِیَّةِ» که علم اصول را یا به «موضوع» تعریف کنید یا به «غرض». در هر دو صورت راهش انتزاع کردن است. این مجلس ما یک مجلس

گفت و گو است. یک مجلس گفت و گو هم در آن اتاق است، یکی هم در آن اتاق دیگر. در این شهر و در تمام شهرها هست.

از گفت و گوها یک وجه جامعه را انتزاع می کنیم انتزاع کردیم و رسیدیم به «پذیرش». از پذیرش ها هم یک جامع انتزاع کردیم رسیدیم به «ربط». می خواهند ارتباط با هم برقرار کنند. غرضشان از حرف زدن ارتباط برقرار کردن است. ربط شد حد معقول ما. پس می شود حد معقول را به دست آورد. یعنی اگر بخواهیم از طریق منطق صوری بیاییم در علم اصول، راه این است که ما نشان دادیم. انتزاع کردن از گفتمانها را منطقی تعریف علم اصول است. خدا هم می خواهد با ما گفتمان کند، می خواهد یک راهی را به ما نشان دهد. خطابات شارع هم یکی از مصادیق گفت و گوهاست.

لذا اگر از طریق حجیت منطق صوری بخواهند علم اصول را تعریف کنند، ابزار منطق انتزاع کردن است و حد معقول به دست آوردن. بعد هم هر قضیه ای و هر کبری و صغریایی بخواهیم درست کنیم باید به حد معقول برگردانیم. این راه منطق صوری است و در منطق راه دیگری نیست.

راه استقراء را هم که نفی کردیم. نشان هم دادیم که هم تعریف مشهور و هم تحلیل مرحوم آخوند حکایت از استقراء می کند. قرینه هایی هم که از عبارات ایشان آوردیم حاکی از همین معنا بود. در بحث سنتی که ایشان مطرح می کند می خواهد انحصار استقراء در ادله ی اربعه را بشکند. می خواهد بگوید محدود بودن به این چهار اصل؛ قرآن، سنت، عقل و اجماع برای استنباط احکام شرعی کفایت نمی کند. یعنی اگر کفایت نکند باید دو اصل دیگر اضافه کند! اساساً اشکال عمده ای که این جا مطرح است این است که خود ادله ی اربعه کثرت دارد، چگونه می خواهند فحص کنند که بگویند همه ی احکام و موضوعات را پوشش می دهد یا نه؟! شما که می گویند تعریف باید جامع و مانع باشد، به این برمی گردد که تعریف شما باید «وحدت» داشته باشد و آن وحدت است که می شود از جامع و مانع بودن یا نبودنش سخن گفت. لذا چه تعریف علم اصول تعریف مشهور باشد

چه تعریف مرحوم آخوند باشد باطن آن چیست؟  
استقراء.

۱/۲. تعریف علم اصول به غرض (در فرض ملاحظه  
عبارت استنباط احکام شرعیه فرعیه عن ادلتها التفصیلیه)  
حالا اگر به این بخش از تعریف ایشان تکیه نکنیم و  
بگوییم که نسبت اصلی در تعریف مشهور «هو العلم  
بالقواعد المهمّده» نیست، بلکه «استنباط احکام شرعیه  
فرعیه عن ادلتها التفصیلیه» اصل است. این تعریف  
تعریف علم فقه است، علم اصول نیست! اشکال آن این  
است که قواعدی را بر اساس بکارگیری اش تعریف  
کرده‌اید نه به خودش! مانند آن که می‌گویند ماشین  
چیست؟ می‌گویند ماشین چیزی است که آدم‌ها را جابجا  
بکند. این یعنی به غرض و به آثارش را تعریف کنید. یا  
بگویند ماشین چیزی است که وقتی چراغ قرمز می‌شود  
سر چهار راه‌ها می‌ایستد. اما ماشین چیست؟ وسیله‌ای  
است که نیرو را به وسیله سوخت به بدنه‌ی چهار  
چرخه‌ی ماشین منتقل می‌کند و حرکت را ایجاد می‌کند.  
این امر گاه خیلی بزرگ است و بار جابجا می‌کند در  
کامیون، گاه آدم را جابجا می‌کند در اتوبوس و گاه هم  
سوار می‌شود. حالا با این دقت، علم اصول چیست؟

۲. جمع بندی از احتمالات گذشته و تقریر مباحث حضرت  
استاد علیه السلام در مبادی علم اصول

لذا نخستین احتمالی که مورد بحث قرار دادیم، این  
بود که می‌خواهیم علم اصول را در چارچوب یک  
دستگاه منطقی به نام منطق صوری قاعده‌مند کنیم،  
دستگاهی که حجیت را به اندراج می‌دهد، به قیاس  
منطقی می‌دهد و این دستگاه برای استقراء حجیتی قایل  
نیست. آقایان هم با این پرچم بحث اصول را آغاز  
می‌کنند، لکن در تطبیق به علم اصول موجود دچار  
استقراء می‌شوند یا این که تعریف علم اصول را در فقه  
ارایه می‌دهند که می‌شود تعریف به غرض.

این اشکال‌هایی بوده است که ما بر علم اصول  
گرفتیم. اما اگر بخواهیم به درون اصول برویم و بگوییم  
معنای سنت چیست و چهار احتمال موجود در آن را بیان

کنیم، روی همه‌ی این مباحث که گفته‌اند خط می‌خورد و  
بحث به جای دیگری منتقل می‌شود و به این ترتیب  
اشکالات خردی که وجود دارد مانند این که مثلاً گفته‌اند  
«که چرا این تعریف را مؤید قرار دادند چرا نفرمودند و  
یدلّ علیه» این‌ها دیگر اشکال‌های بچه‌گانه‌ای می‌شود.  
برای جلسه‌ی آینده پیشنهاد می‌کنم که دوستان از اول  
تا آخر همین بخش را مطالعه کرده و سؤال جدی اگر از  
متن داشتند، از روی ترجمه‌ی آقای خراسانی داشتند  
مطرح کنند.

اشکال‌هایی که به این بحث وارد کردیم دو قسمت  
بود. در ورودی منطقی‌شان، که گفتیم قاعده‌مند برخورد  
نکردند. جزوات حاج آقای حسینی را هم بگیرد و  
مطالعه کنید! بسیار دقیق و خوب همین بحث را مطرح  
کرده‌اند. می‌فرمایند چه در تعریف استقرایی‌اش و چه در  
تعریف منطقی‌اش وقتی می‌گوییم موضوع لازم است یا  
غرض لازم است، دو حالت دارد؛ یا این برای تعلیم به  
دانش آموز است و تسهیل علم برای او و یک امر هنری  
است یا نه! اگر موضوع و غرض و تعریف یا ضرورت را،  
اگر این‌ها را منقح نکنیم آثار و تبعات منفی در یک علم  
پیدا می‌شود. در آن علم هرج و مرج می‌شود. آن علم  
منفعل می‌شود. قواعد آن علم طبقه‌بندی طولی نمی‌شود.  
تغییرات در آن علم کنترل نمی‌شود. تمام این بحث‌ها را  
حاج آقا در مباحث‌شان اشاره فرموده‌اند. امری بسیار  
بنیادین است، یعنی در تطبیق مبنا به آثار، توجه به  
تعریف موضوع که منطقیون بر آن پافشاری می‌کردند امر  
مهمی است. این که مبنا چگونه در سلسله طولی جاری  
می‌شود.

اگر چه ما نظر قوی‌تری داریم. بحث کل‌نگری،  
مجموعه‌نگری و منطقی که بتواند تغییرات یک اصل در  
دیگر اصول را کنترل کند، آن در بحث منطق ماست. ولی  
حداقل، نظم‌دهی به یک علم و منظم کردن درون یک  
علم به وسیله‌ی همین تعریف موضوع انجام می‌شود.  
بحث استقراء را نیز که باعث انفعال علم اصول می‌شود  
حاج آقا به خوبی در این جزوات توضیح می‌دهند.

عنوان ۱ و ۱/۱ از جلسه‌ی چهار و همه‌ی جلسات ۶ و  
۷ بیان ضرورت این بحث است. جلسه‌ی ۸ وارد بحث

حد معقول می‌شوند که چگونه یک علم قاعده‌مند می‌شود و چرا احتیاج به حد معقول داریم. در جلسه‌ی ۸ و ۹ و ۱۰ بحث را به مبنا می‌کشانند. یعنی آن دو سه اول قسمت بحث مبادی است که توجه به ضرورت، موضوع و هدف شده است. در جلسه‌ی ۴ و ۶ و ۷ بحث در مبادی است و جلسه‌ی ۸ و ۹ و ۱۰ و ۱۱ بحث به مبانی کشیده می‌شود. اگر حد معقول و مبنا می‌شود، علم به دست نیاید دچار انفعال می‌شود. این بخش‌ها را هم مطالعه کنید. اگر سؤالی بود خدمتتان هستم. اما اگر سؤالی نیست وارد تعریف علم اصول از زاویه‌ی حکمت عملی می‌شویم که ببینیم حکمت عملی چگونه از علم اصول تعریف می‌دهد.

### ۳. بررسی تعریف و جایگاه علم اصول بر اساس حکمت عملی (احتمال دوم)

دستگاه منطق صوری یک حکمت نظری دارد که حجیت را بر اساس حکمت نظری تحلیل می‌کند، یک حجیتی را هم بر اساس حکمت عملی تحلیل می‌نماید. این که حکمت عملی تا چه اندازه حجیت را تمام می‌کند، نسبت را تمام می‌کند، جریان علیت را تمام می‌کند و آیا می‌تواند پایگاه تعریف علم اصول قرار بگیرد یا نه؟ این که منطقیون، اصولیون و فلاسفه چه می‌گویند، چه اختلاف آرای می‌دارند که آن جا هم بحث بسیار متشدد است، موضوع بحث ما است. یعنی روی این قسمت خیلی باید دقت کنیم.

### ۳/۱. تبیین حکمت عملی از سه زاویه فلسفی، روشی،

مصدافی

در این بخش، یک بحث روشی داریم، یک بحث فلسفی و یک بحث مصداقی که همه از زاویه‌ی حکمت عملی مورد دقت قرار می‌گیرد. ما در این بحث بر اساس همان نظمی که مرحوم علامه طباطبایی در اعتبارات دارند پیش خواهیم رفت. ایشان در اصول فلسفه و روش رئالیسم بحث اعتبارات را در سه سطح مطرح می‌کنند. همین نظم را نیز، آقای دکتر مهدی حائری، پسر حاج شیخ عبدالکریم حائری، در بحث «حکومت» لحاظ

کرده‌اند. ایشان نیز همین روش را دارند. به این شکل که یک بحث روشی می‌کنند و یک بحث فلسفی. بعد هم آن را با بحث ولایت فقیه در نظام تطبیق می‌دهند و حکومت را بر اساس آن تحلیل می‌کنند. لذا نظمشان نظم دقیقی است و ما هم بر اساس همین نظم بحث خود را منظم می‌کنیم تا بتوانیم یک مقداری دقیق‌تر وارد حکمت عملی شویم.

### ۴. بررسی مباحث روشی حکمت عملی

در بحث روشی حکمت عملی، ابتدائاً باید با مقیاسی بسیار کلی ببینیم که از حکمت نظری چه فاصله‌ای پیدا می‌کنیم.

در حکمت نظری از چه موضوعاتی بحث می‌شود و در حکمت عملی از چه می‌خواهیم بحث کنیم. بع عبارت دیگر باید ببینیم که حد معقول بحث ما در هنگام ورود به بحث حکمت عملی چیست.

### ۴/۱. تعیین حد عقلانیت فعل در مباحث اعتبارات

حد معقول در حکمت عملی «فعل» است در حالی که در حکمت نظری ذات و لوازم آن بود، ماهیت و لوازم ماهیت. جریان علیت مفهومی در بحث حکمت نظری قرار می‌گیرد.

اما در بحث اعتبارات که موضوع حکمت عملی است، بحث کیفیت جریان عمل یا فعل است. برای روشن‌تر شدن فضای بحث، به تقسیماتی که آقایان در حکمت نظری مطرح می‌کنند اشاره می‌کنیم.

### ۴/۱/۱. عدم مدخلیت جریان علیت مفهومی در تحلیل

#### حد عقلانیت فعل

می‌فرمایند جریان علیت مفهومی تنها در کلیات است، یعنی در صور. علوم که پیدا می‌شود یا کلی است یا کل است. آن علوم که کل است یا جزئی است که علوم جزئی را تشکیل می‌دهد مانند علم فیزیک، شیمی، طبیعیات، نجوم و غیره که مابعداء حقیقی در خارج دارد، یا اعتباری است یعنی مابعداء آن از قوه‌ی تخیل پیدا می‌شود. و هم را هم کنار گذاشتیم. می‌بینید که در این



بیان، ما دقیقاً ملتزم به تقسیمات خودشان بوده‌ایم. در علوم جزئی هنگامی که بحث از جزئی بودن آن‌ها می‌شود، در حقیقت بحث از تصرف در خارج است. به عنوان نمونه در فیزیک می‌خواهند حرکت یک شیئی در خارج را کنترل کنند تا برسند به این‌که از طریق آن صوت را منتقل کنند، از طریق میکروفون به دستگاه ضبط. در شیمی می‌خواهند آلیاژ درست کنند. در پزشکی می‌خواهند یک بیماری را در بدن کنترل کنند. دارو را که به درون بدن می‌فرستند برای این است که یک ضایعه را کنترل کنند.

لذا در علوم جزئی، بحث از کلیات نیست، بحث جزئی هم که هست، به صورت مستقل نیست، جزئی همراه با «فعل» است. نمی‌شود بریده از فعل به جزئی نظر بشود. لذا عقل در علوم جزئی می‌خواهد جریان تصرف را مطالعه کند و قواعدی برای تصرف و کنترل حرکت بدهد.

ولی منطقیون هنگامی که از صور جزئی صحبت می‌کنند، این معنا را اراده نمی‌کنند. علوم جزئی را به «کنترل حرکت» تعریف نمی‌کنند بلکه «استقرایی» تعریف می‌کنند، به صورت مشاهدات بریده و بریده و تکرار شده و این تعریف از تجربه غلط است که حاج آقای حسینی در سمینار مشهد نیز همین مطلب را می‌گویند و می‌فرمایند که اساساً فصل این‌گونه اندیشیدن و تجربه کردن گذشته است، حتی تعریف کانت از مشاهده هم گذشته و امروز رسیده‌اند به کنترل نسبت، همان چیزی که ما می‌گوییم.

#### ۴/۱. تقسیم مباحث روشی حکمت عملی به جزئی و

##### قراردادی در نظریه منطقیین

این مطلب را کنار بگذاریم که فعلاً خارج از بحث است. می‌خواهیم علی‌المبنای خود منطق صوری صحبت کنیم. در منطق یک دسته امور را جزئی و تحت عنوان علوم تجربی قرار می‌دهند که صور علمیه‌ای که از آن‌ها پیدا می‌شود کلاً جزئی است. یک دسته هم علوم است قراردادی و اختیاری که انسان‌ها آن‌ها را وضع می‌کنند. این علوم قراردادی دو بخش است؛ یک بخش

از آن را جبری می‌دانند و بخش دیگر را اختیاری. مثلاً انسان به دنبال رفع عطش که می‌رود برای خود یک فعلی را جعل می‌کند و آن این است که آب را سر بکشد و با این فعل رفع عطش کند. به این می‌گویند فعل جبری، غریزی و یا فطری. فعل اختیاری نیز به بنای عقلا، مشهورات و آراء محموده تقسیم می‌شود. مثلاً قرار گذاشته‌اند که مردم هنگام مشاهده‌ی چراغ قرمز پشت چهار راه بایستند. این کلیتی که آقایان گفته‌اند.

#### ۴/۳. تحلیل جریان عملی تفقه (فعل معذر یا منجز) در

##### مباحث روشی حکمت عملی در نظریه اصولیین

در علم اصول ما مقابل دو مطلب قرار گرفته‌ایم؛ می‌خواهیم ببینیم «تفقه» به عنوان یک فعل یا «عمل مکلف» به عنوان یک فعل و یا وجه جامعی که از هر دو انتزاع کرده باشیم و بگوییم «فعلی که نزد خدا مقبول است»، چه مکلفین انجام دهند، چه مجتهد (که بر هر دو صدق می‌کند)، در نهایت ما می‌خواهیم فعل را معذر و منجز کنیم.

از این رو، تفقه یعنی «کاری متخصصانه» در «تحلیل عملی خداپسندانه». می‌خواهیم قواعد این کار را به دست آوریم. اگر به عنوان موضوع تفقه از عمل مکلف صحبت می‌کنیم به معنای شناخت موضوع است و اگر صحبت از تفقه می‌کنیم منظور ما قاعده‌مند کردن و ساخت قواعد این تخصص است. بنابراین، منظور ما از «عمل مکلف» فقه مصطلح حاکم بر مبتلئ به‌های افراد مکلف است که امر عامی است. پس آن چه که در بحث روش از آن صحبت می‌کنیم، تحلیل جریان عملی فعل است. از طرف دیگر، یکی از مصادیق فعل تفقه است که نسبت به عمل مکلف انجام می‌گیرد و با تحلیل فعل آن نیز تحلیل می‌شود.

بیان روشی فلاسفه در این بحث «و جوب متابعت از علم» است. می‌گویند اگر کسی به چیزی عالم شد باید به آن عمل کند. بحث روشی اصولیون این است که «قطع بنفسه حجّت است». منظور ایشان از این عبارت ضروری بودن «عمل به حالت» و «عمل به قطع» است. وقتی کسی نسبت به عطش حالت پیدا می‌کند، نمی‌شود

جیب دیگری را بردارد، دزدی، دروغ گفتن، از این‌ها و مانند آن بدشان می‌آید.

#### ۵/۲. وجوب شکر مُنعم مصداقی از اولین حکم عقل عملی

این اولین حکم عقل عملی است و به عنوان اولین حکم اعتقادی است که «وجوب شکر مُنعم» مصداقی از این حکم عقلی است و لذا فطری می‌باشد. بعد از این مقدمه به سراغ تحلیل از خود می‌روند. این‌که من خودم چه هستم؟ مخلوق هستم. در بحث کلام، اثبات می‌کنند خالق هست و مخلوقی. با انضمام این دو مقدمه نتیجه می‌گیرند که باید رابطه‌ی بین خالق و مخلوق این‌گونه باشد که من باید در برابر آن‌که اصل هستی من را انعام کرده تشکر کنم. تشکر از خالق یک مصداق از وجوب شکر مُنعم است و آن هم مصداقی از حُسن عدل، عقل حکم می‌کند که شکر کن!

#### ۵/۲/۱. امثال اوامر مولی مصداقی از وجوب شکر مُنعم

مصداق شکر هم «امثال اوامر مولی» است. یعنی اگر مولی امر به نماز کرد، اطاعات نمایی. اگر امر به روزه کرد، روزه بگیری. اگر گفت به حج برو، بگویی چشم! این موارد از مصداق شکر انعام است.

#### ۵/۳. دسته‌بندی مباحث روشی حکمت عملی به «طاعت،

##### حجیت و حکم» از منظر فلسفه

حُب! با این سیر که وارد علم کلام شدیم، رسیدیم به معنی «طاعت»، یعنی پرستش خدای متعال. بر اساس این تعریف از پرستش به معنی حجیت در فهم از خطابات می‌رسیم. انبیایی فرستاده شده، کتابی نازل شده و شما هم باید تبعیت کنید. یکی از این اطاعت‌ها خواندن و مطالعه کردن حرف انبیاست و بعد از آن عمل کردن به آن‌ها.

بنابراین، بحث فلسفی آقایان به صورت «طاعت، حجیت، حکم» منظم شد. اما این‌که بین این معذرت و منجزیت با حق الطاعة شهید صدر چه فرقی وجود دارد و امثال این مباحث، این‌ها بحث‌های فرعی است.

جلوی او را گرفت و اگر به او بگوییم آب نخور، می‌رود می‌خورد و هیچ کس هم حق ندارد او را مؤاخذه کند. عمل او حجیت هم دارد، یعنی مؤاخذه ندارد. دلیل این مطلب هم باز می‌گردد به نفس قطع که «لأنه طریقٌ إلی الواقع».

در این میان بحث روشی ما همین دو بحث است که اصولیون پایگاه عمل و کیفیت جریان عمل را به چه برمی‌گردانند؟ و فلاسفه به چه برمی‌گردانند؟

#### ۴/۴. تحلیل از وجوب متابعت از علم در مباحث روشی

##### حکمت عملی در نظریه فلاسفه

به سراغ فلاسفه اگر برویم می‌بینیم که ایشان در بحث اعتبارات عمل و فعل را به «وجوب متابعت از علم» باز می‌گردانند. بنابراین، ابتدا «وجوب» را از دیدگاه فلسفی تحلیل می‌کنند و به این نتیجه می‌رسند که وجوب متابعت از علم یکی از اعتبارات است و یکی از واجب‌ها، یعنی یکی از باید‌ها.

این بحث روشی ای است که ما می‌بایست در این قست آن را منقّه کنیم. بر این اساس باید دو سری در این بحث‌ها غور کنیم و تحلیل نماییم که از یک سو اصولیون چه نظری در این باب دارند و از سوی دیگر فلاسفه چه می‌گویند. آیا حرف ایشان درست و تام است یا خیر. این مسأله‌ای است که باید آن را حل کنیم.

#### ۵. تبیین اجمالی مباحث روشی حکمت عملی از منظر

##### فلسفه و کلام

وارد بحث از منظر فلسفی می‌شویم که در حقیقت بحث از موضوع و تعریف علم اصول در علم کلام است.

#### ۵/۱. «حُسن عدل و قُبْح ظلم» اولین حکم عقل عملی

متکلمین حُسن عدل و قُبْح ظلم را به عنوان اولین حکم عقل عملی بدیهی می‌دانند. بر روی آن بحث هم می‌کنند که فطر تا همه‌ی انسان‌ها عدالت را دوست دارند، تعادل را در همه چیز دوست دارند؛ در خورد و خوراک، در پوشیدن، ملک و همه چیز. تجاوز را قبیح می‌شمارند و دوست نمی‌دارند. نمی‌پذیرند که کسی پول داخل

## ۶. تعیین جایگاه مباحث مصداقی حکمت عملی در علم اصول

آقای انجم شعاع! جایگاه بحث فلسفی و روشی از منظر آقایان روشن شد. به نظر شما بحث مصداقی علم اصول در کجاست؟ و فقه در کدام بخش قرار می‌گیرد؟

○ برادر انجم شعاع: در بخش مصداقی.

● ج: نه! بحث موضوع‌شناسی است. بحث مصداقی آن بحث فقه به عنوان پاسخ‌گویی به مبتلی به‌هاست. یعنی فقه شما یا پاسخ‌گوی مسایل مبتلی به‌است، یعنی منفعل از جامعه، از محیط و از شرایط است، یا حادثه‌ساز است. دیگری بحث حکومت است. به این معنا که موضوع‌شناسی بحث حکومت است، فقه را در حکومت دیدن که بحث مصداقی آن از بحث ما خارج است، از بحث علم اصول که پاسخ‌گوی مبتلی به‌هاست. لذا در کار تطبیقی‌ای که در حال انجام آن هستیم، اگر کار خوب انجام شود، توسعه‌ی در تعاریف پذیرفته بشود، آن هنگام است که نوبت به بحث مصداقی آن هم می‌رسد، ان‌شاءالله.

○ برادر زیبایی: یک بخش از بحث مصداقی که در این جا هست.

● ج: چچی مثلاً

○ س: همان قسمتی که شما فرمودید.

## ۶/۱. طرح مباحث مصداقی حکمت عملی در بخش

### اصول عملیه

● ج: تُحب! باید ببینیم در حین بحث در کدام فصل به این مطلب می‌رسیم. ظاهراً، به عنوان یک تخمین، به نظر می‌رسد که باید در اصول عملیه که از فقدان نصّ صحبت کرده‌اند به آن برسیم.

## ۶/۱/۱. عدم طرح مفهوم ولایت و حکومت در اصول

### عملیه

در اصول عملیه هم اشکال عمده‌ای وجود دارد. اگر غرض از علم اصول، آن طور که گفته شد، «ابلاغ» احکام شارع به مکلفین است و مفهوم «ولایت» و «حکومت» در آن مطرح نباشد، وظیفه‌ی مجتهد تنها رساندن حکم به مردم است و موضوعاً روی اصول عملیه خط می‌خورد

و مجتهد در این موضوع وظیفه‌ای ندارد. این مطلب را در بحث فهرست کفایه (دوره دوم) گفتیم. در اصول عملیه دوباره تکرار می‌کنیم، ان‌شاءالله.

## ۶/۱/۲. عدم استقلال مسایل مستحدثه در اصول عملیه

اگر موضوعاتی که با اتکا به اصول عملیه به آن‌ها پاسخ داده می‌شود، در متن علم اصول یا فقه به صورت یک عنوان مستقل مطرح نشوند تبدیل به اضطرار در عمل شده و بحث نظری نخواهند داشت. به این معنا که مجتهدین در عمل احکامی می‌دهند که بحث آن را در درس خارج مطرح نمی‌کنند! چرا این‌گونه می‌شود؟ چرا نباید این مسایل به صورت مستقل یک موضوع بشود و مورد دقت قرار بگیرد؟ آیا قبلاً هم همین‌طور نبوده است که موضوعات مستحدثه کم‌کم به فقه اضافه می‌شدند و مگر نمی‌گویند که اصول زائیده‌ی فقه است و به تدریج رشد کرده و موضوعات آن مستقل شده است؟! چرا در این عصر و در این صد سال اخیر پاسخ‌گویی به مسایل مستحدثه بدون طرح بحث در اصول، خیلی توسعه پیدا کرده و خیلی وسیع شده است؟! اگر قبلاً فقیه به ندرت به موضوعات جدید و مستحدثه برخورد می‌کرده و نیامده برای این موضوعات تُخرَد باب مستقلی در فقه و اصول باز بکند و بحث آن را نگفته است و - به اصطلاح - آن موضوع در ذهنش بزرگ نشده امری طبیعی بوده است. ولی در صد سال اخیر چطور؟! مرتباً و دائماً حمله‌ی موضوعات جدید به طرف دفتر آقایان مراجع وجود دارد. از طرف دیگر می‌بینیم در فقه و اصول برای هر یک از موضوعاتی که قدما با آن مواجه بوده‌اند، بابی باز شده است، می‌گوییم آیا یک باب داریم که مسایل مستحدثه در آن بحث شود، در درس خارج از آن بحث شود؟! دارید یا ندارید من اطلاع ندارم؟

○ س: هر مسأله مستحدثه‌ای که می‌آید، می‌رود تحت یکی از این

باب‌هایی که هست.

● ج: احسنت! بله، تحت یکی از عناوین می‌رود و خودش گم می‌شود، چرا؟!

○ حجة الاسلام موشح: هیچ موضوع مستقلی غیر از موضوعات موجود در تاریخ پیدا نمی‌شود، هر موضوعی که بیاید در یکی از

موضوعات قبلی جای می‌گیرد.

● ج: بله، منحل می‌شود! و خودش به عنوان یک موضوع مستقل ذهن آقایان را نگرفته است. چرا؟!

○ س: اصلاً ابزارشان همین است که وقتی آن موضوع جدید را تحت یک عنوان می‌برند می‌توانند برایش حکم پیدا کنند. اگر تحت عناوین نرود حکم برای آن بیان نمی‌شود. اگر بیمه تحت اجاره یا بیع نرود حکم ندارد. چون احکام ما محدود می‌شود به احکامی که داریم. ● ج: اگر پیدا نشود، وظیفه‌ی مکلف را تعطیل می‌کنند؟! ○ س: نه! به او جواب می‌دهند.

● ج: بله! به او جواب می‌دهند. یعنی یک کاری می‌کنند!

○ س: بالاچار آن را تحت یک موضوعی می‌برند.

● ج: وقتی رفت تکلیف مکلف هم مشخص می‌شود. ولی اگر یک مجموعه‌ای از مسایل مستحدثه را طبقه‌بندی کنیم و ببینیم که مثلاً پانصد یا ششصد عنوان است که وقتی قرآن و روایات را می‌خوانیم در آن‌ها حکمی برای این موضوعات پیدا نمی‌کنیم، با خود می‌اندیشیم که نکند این موضوعات بر ما تحمیل شده باشد! و این مطلب فکرشان را مشغول نماید که بله، ما این موضوعات را بالاخره تحت یک عنوانی به هر شکل که شد گذاریم و تکلیف مکلفین را هم معین کردیم، ولی ناگهان این سؤال مطرح می‌شود که نکند کل این عنوان‌ها یک دفعه وحدت و کثرت موضوعات خطابات شارع را به هم ریخته و دو دنیای کاملاً متفاوت در روبروی هم درست کرده باشد؟!

○ س: که آیا در کیفیت منحل کردن موضوعات، اشتباه نکرده‌ایم؟!

● ج: بله! ببینید، اگر این تکرر موضوعات، دانه دانه به صورت پراکنده به سوی ما بیایند، ممکن است ذهن این فقیه و آن فقیه را مشوّش و نگران نکند، ولی الآن می‌بینیم ذهن جامعه‌ی متدینین را مشوّش کرده، اما هنوز ذهن جامعه‌ی فقهارا به خود متوجه نکرده است؟! الله اکبر! این چه نحو تفقه‌ی است؟! ما به این می‌گوییم تنسک! داد جامعه‌ی شیعه بالا رفته است. می‌گویند فکری به حال ما کنید! من یک نمونه مثال می‌زنم، این‌ها واقعیت‌های درون جامعه ماست: یک نفر بعد از مدتی که درس

خوانده می‌خواهد برود به دنبال تجارت پول در آورد، یک راه جلوی او گذاشته‌اند؛ ابتدا دسته چک نیاز دارد، ارتباط با بانک می‌خواهد، یعنی ورود به دنیای ربا. از این طرف هم می‌خواهد مستقل حرکت کند و داخل ربا نشود، می‌گوید من می‌خواهم خودم یک راه جدید به وجود بیاورم، باید بمیرد و زنده شود، جز این که از انبیاء و اولیاء الهی باشد هیچ راه دیگری ندارد! بیست سال بیشتر هم ندارد و آن عرفان را ندارد!

دختر خانم‌ها در سن بلوغ خواستگار برایشان می‌آید، نظام آن‌ها را به درس خواندن واداشته است، دنیای درس را می‌بیند؛ پیشرفت، آزاد بودن، انبساط، ترقی. به وضع پدر و مادرش نگاه می‌کند؛ بیچارگی، بدبختی، شستن، رُفتن، نُق و نُوق، که این بدتر از همه است. ای کاش بیچاره‌ها فقط کار می‌کردند، فقط حَمّالی می‌کردند، مادر، پدر: این جا اون طور رفتار کردی، آن جا این طور! بین این دو دنیا گرفتار می‌شود. چه کسی می‌تواند راه سومی ایجاد کند؟ حضرت زهرا(س)، حضرت زینب(س). اگر اولیاء خدا بشوید، راه سومی هم وجود ندارد، مگر این که قطعاً در ایمان مرتبه‌ای داشته باشد تا راهی به او نشان داده شود، درست مانند موسی و خضر! برای ایجاد راه حضرت خضر می‌خواهد.

این مسایل واقعیت‌های جامعه ماست. حالا شما همین مبنا را بگیر و در جامعه بشمار! وضع جوان‌ها، وضع زن‌ها، وضع مالی، وضع قدرت سیاسی، همه را بشمار! امور فرهنگی، در هر مسأله‌ای که دقت نمایید این دو شاخه و این دو طریق وجود دارد. این دو نمونه‌ی ساده بود که من مثال زدم. راه سوم چه می‌خواهد؟ «اولیاء خدا».

۶/۱/۳. بروز گمانه‌های انحرافی در صورت عدم برخورد

صحیح با مبتلی

این بحث را بگذارید کنار! بیاید این طرف می‌بینیم که دو جلد رساله داریم؛ جلد اول و جلد دوم. یک استفتائات هم داریم برای همه‌ی موضوعات! این دو را در کنار یکدیگر بگذارید! دو جلد رساله در کنار یک

جلد استفتائات. یک جلد با این قطع برای همه‌ی موضوعات مستحدثه! بخت آزمایی؛ یک بار گفته‌اند بله، یک بار گفته‌اند خیر! شطرنج؛ یک بار گفته‌اند بله، یک بار گفته‌اند خیر! تلویزیون؛ یک بار گفته‌اند بله، یک بار گفته‌اند خیر! موسیقی؛ یک بار گفته‌اند بله، یک بار گفته‌اند خیر! یکی یکی بشمارید! بعد تصوّر می‌کنید که این موضوعات ایجاد گمانه نمی‌کند! برای جامعه‌ی روشنفکر برای جامعه‌ی مذهبی ایجاد گمانه می‌کند و بچه‌ها را به حزب‌ها می‌کشاند تا به قدرت برسند. می‌گویند بروم رئیس جمهور بشوم که این مشکل را حل کنم، نماینده‌ی مجلس بشوم که این مشکل را حل کنم. این تشتت در رساله‌ها و استفتائات برای آن شخص گمانه‌ی انحرافی درست می‌کند، یعنی انفعال. برای مجتهدین هیچ توجهی به این تشتت پیدا نمی‌شود؟! که این مسأله‌ها را حل کردیم؟! از دوره‌ی مشروطه تا به حال هر چه اقدام کرده‌اید حل نشده. تنها خود شما و دوستان محدوده‌ی خودتان حفظ شده‌اند. به بقیه‌ی افراد هم حکم بی‌دینی می‌زنید.

غرض این‌که این بشر دوپا از روز اول چموش بوده‌است و نمی‌خواسته راه حق پیدا کند، اگر می‌خواست می‌توانست، این همان راه سومی که به شما می‌گویم و این بیان‌ها همه غلط است.

کاش مانند ما می‌گفتند به سراغ اولیاء خدا برو! اولیاء خدایی که ما می‌گوییم منظورمان پرچمدار توحید و حاکم بر زمان و مکان است. اما اولیاء الهی‌ای که آن‌ها می‌گویند همان است که همه را می‌اندازند در دام عرفان موجود که برو سیر و سلوک‌ها را طی کن تا آدم بشوی! امام خمینی هم چنین کاری کرد؟! همه را از راه سیر و سلوک آدم کرد؟! یا نه، از همین بچه‌های گیسی و پاچه‌گشاد مبارز درست کرد، رزمنده درست کرد، شاه را هم بیرون کرد، جلوی صدام هم ایستاد و آقا (رهبری) هم همین کار را می‌کند!

این نحوه برخورد آقایان می‌شود تحجّر، یعنی چسبیدن به تعاریفی که «خودم داده‌ام»، که تعاریف خودمان از قال الصادق و قال الباقر سفت‌تر و متقن‌تر بشود! این تعریفی که برای علم اصول داده‌اند، یک زمانی

عظمتی برای مرحوم آخوند بود، این به روی چشم، هر سال هم تا دویست سال دیگر برای مرحوم آخوند همین سالگرد را بگیرند. کسی حرفی ندارد که مقام مرحوم آخوند و شیخ انصاری یک ذره نزد حضرت زهرا(س) پایین نمی‌آید و نه نزد امام حسین(ع). مقامات آن‌ها سر جایش است.

در این زمان، ما مبتلی به حرف دیگری هستیم. بحث در علم اصول قابل «قال و قیل» است. این‌که این علم اصول نمی‌تواند در حکومت بیاید و ولایت را به عهده بگیرد، این تعریف داده شده مانع آن است. باید توسعه و ضیق داده شود. علم اصول مصنوع خودتان است می‌توانید آن را توسعه و ضیق بدهید. این کتاب مصنوع ماست، آیندگان هم باید حرف‌های ما را نقد کنند. علوم بشری باید دائم در حال جرح و تعدیل باشد و نزد وحی مقرب‌تر شود، نزد کتاب و سنت.

ان‌شاءالله به حول الله و قوته در مرحله‌ی بعدی می‌رویم در عقبه‌های بحث و جوب متابعت قطع بنفسه و در آن جا نشان خواهیم داد که آقایان در حکمت نظری می‌گویند اگر به اصل امتناع اجتماع و ارتفاع نقیضین دست بخورد اثبات خدا و اصلاً خداشناسی ول می‌شود! لا إله إلا الله! این چه نوع برخوردی است؟! در این طرف هم اگر بگوییم ذاتی بودن حجیت قطع بحث دارد، یک توسعه و ضیقی باید پیدا کند، می‌گویند همه‌ی دین و همه‌ی احکام رها می‌شود. این با اعتقاد به حضرت ولی عصر(عج) و اعتقاد به زنده بودن ایشان، با اعتقاد به بقیه‌ی روایاتی که گفته‌اند ما مثل آفتاب در دوره‌ی غیبت می‌درخشیم، کمکتان می‌کنیم، نصرتتان می‌کنیم منافات دارد.

در هر صورت این تعریف باید جرح و تعدیل شود، اگر چه در یک زمان خوب بوده و حجت هم بوده است و حجیت عبادت را در یک زمانی حل می‌کرده. کسی منکر این موارد نیست.

در جلسات آینده از بحث‌های روشی وارد این مباحث می‌شویم.

## ۷. قرارگیری «باید» نفس الامریه و «باید» معذّر و منجز

### در مباحث روشنی

○ برادر انجم شعاع: عنوان بحث فلسفی آن را فرمودید، عنوان

بحث روشنی اش چه بود؟

● ج: بحث روشنی آن بحث حجیت قطع و وجوب متابعت از علم است.

○ س: وجوب متابعت علم که بحثی فلسفی است.

● ج: نه! بیان فلاسفه هست ولی بحثی روشنی است. بیان فلاسفه از تحلیل عمل در تحلیل از وجوب است، تحلیل از باید. یعنی یک درک نفس الامریه داریم که کشف باشد و یک درک از باید داریم. این بیان فلاسفه است. اما بیان فقها حجیت قطع است، یعنی معذریّت و منجزیت قطع.

○ س: در این جا احتمالاً از بحث تعریف بیرون می آیم و وارد بحث قطع می شویم. آیا کاملاً وارد بحث قطع می شویم یا تنها به میزان نیازی که داریم به قطع می پردازیم؟

## ۸. مروری بر دو احتمال در ورودی مباحث حکمت عملی

● ج: از ابتدای جلسه امروز گفتیم که اگر بخواهیم از حکمت نظری فاصله بگیریم، موضوع بحث ما عمل و فعل می شود. آمدیم ببینیم تفقه مصداقی از فعل است یا نیست. آیا تعیین حکم مکلف مصداقی از فعل است یا خیر. ابتدا باید ببینید فاصله‌ی بین حکمت عملی و حکمت نظری چیست؟

○ س: حکمت عملی به حکمت نظری باز می گردد.

● ج: نه! این طور نیست. حداقل تفاوت بین آن دو را که می گویند.

○ س: نه! پیش این است که عقل عملی انشایی و ایجادی می شود و چیزی که ایجادی شود دیگر مطابقت با واقع پیدا نمی کند.

● ج: این که ایجادی می شود بماند برای بحث بعد. فعلاً نمی خواهیم حکمت عملی را باز کنیم، این که جبر است، اختیاری است، قراردادی است و امثال این ها، همه را گذاشتیم کنار. می گوییم فعل است و سخن از فعل. سخن از فعل یعنی سخن از ثبات و تغییر است.

○ س: ثبات و تغییر بحث دیگری است، ولی فعل نمی تواند به عنوان تعریف علم اصول قرار گیرد.

● ج: نه! هنوز به علم اصول نرسیدیم. ببینید ابتداءً می گوییم...

○ س: شما فرمودید در تعریف علم اصول از حکمت نظری فاصله بگیریم و بیاییم به سوی عمل.

● ج: نه! عنایت بفرمایید. ما این بحث را مطرح کردیم که آیا باید موضوع و تعریف علم اصول را در حکمت نظری جست و جو کنیم که حکمت نظری دو شاخه شد؛ یکی حجیت استقرایی و دیگری حجیت منطقی. که بحث کردیم علم اصول را مصداق کدام یک بگیریم. بحث مفصل و مبسوطی طرح کردیم که اگر علم اصول مصداق منطق گرفته شود، چون پایگاه آن را حجیت می دانند و برای استقراء حجیت قایل نمی شوند احتمال اول ممکن نیست. آن چه در حکمت نظری برای آن حجیت قائلند منطق است.

در این احتمال علم اصول مصداق است برای منطق. یعنی تفقه را مصداق تفکر گرفتیم. بحث بر همین مبنا پیش رفت. به این شکل که گفتیم در منطق بحث نسبت می خواهد تمام بشود، یعنی موضوع و حکم. اگر یادتان باشد سنجش بالجمله، سنجش عام و سنجش اندراجی بود.

در آن بخش باید ببینیم تفقه مصداق سنجش اندراجی است یا نیست. این یک بحث که در لابه لای آن بحث ها کم و بیش طرح شد. در ضرورت نظری بحث اختیار هم نفی شد.

در مرحله‌ی دوم گفتیم تفقه را به عنوان مصداقی از حکمت عملی بشماریم. اول جلسه گفتیم که قبل از ورود به خود بحث، بیاییم حکمت عملی را بررسی کنیم که از نظر دستگاه منطق صوری موضوعش چیست. از نظر شما موضوعش چیست؟

○ س: فعل است.

● ج: بله! فعل است. حالا می خواهیم ببینیم تفقه مصداقی از فعل هست یا خیر. همان طور که در آن بحث می خواستیم ببینیم تفقه مصداقی از تفکر هست یا خیر. معنای فعل را هم لحاظ کردیم. حتی عام تر از علوم و اعتباریات. همه علوم جزئی و اعتباریات را با هم تحت عنوان فعل قرار دادیم. در حالی که آقایان تنها در

اعتباریات به دنبال آن هستند.

بر می‌گردیم در همان محدوده‌ی ضیقی که آقایان از آن بحث می‌کنند و فعل را در اعتباریات می‌جویند. آیا در نزد فلاسفه تفقه مصداقی از بحث اعتبارات است و در نزد اصولیون مصداقی از حجیت یقین؟ از این می‌خواهیم بحث کنیم. این بحث روشی آن است. اما در بحث فلسفی آن باید ببینیم که آیا تفقه مصداقی از پرستش است؟

○ س: ما یک بحث کلامی داریم.

● ج: بله! این بحث کلامی است. بحث فلسفی آن این می‌شود که تفقه مصداقی از عبادت خدا است یا خیر؟

بحث مصداقی آن چیست؟ این که آیا تفقه مصداقی از «اقامه» هست یا نیست؟ مصداقی از حادثه‌سازی است یا مصداقی از انفعال. در چه موضوعی؟ در موضوع تعبد. این بحث اندکی پیچیده است. بحث جامعه‌شناسی دارد و بحث فرهنگستان است. آن را برای آخر بحث می‌گذاریم. ولی لابه‌لای این بحث‌ها در همین دو بخش اول؛ بحث روشی و بحث فلسفی، من سرخ‌های جامعه‌شناسی سطح سوم را برای شما توضیح می‌دهم، ان شاء الله. □

و السلام علیکم و رحمة الله و برکاته





# بررسی و نقد کفایه - دور سوم

طرح سه احتمال پیرامون جریان عملی تفقه و بررسی اجمالی مباحث روشی حکمت عملی  
از مقاله‌ی ششم اصول فلسفه و روش رئالیسم علامه طباطبایی (ره)

سرپرست پژوهش تطبیقی:

حجة الاسلام والمسلمین صدوق

۸۱/۱۲/۴

جلسه ۶

۶..... پایگاه تحلیل فعل در کفایه‌الاصول	خلاصه مباحث گذشته: بیان انحاء و فروض مختلف پیرامون
۳/۲/۲. حسن و قبح عقل عملی پایگاه تحلیل از کلیه افعال در	تحلیل موضوع و تعریف علم اصول ..... ۳
۷..... نظریه فقها و متکلمین	۱. مروری کوتاه بر مبانی منطقی ..... ۴
۴. بررسی تطبیقی مباحث روشی حکمت عملی از مقاله‌ی ششم	۱/۱. منطق اصالت شیء ..... ۴
۸..... اصول فلسفه و روش رئالیسم	۱/۲. منطق اصالت حس ..... ۴
۴/۱. هدایت طبیعت و تکوین اساس در پیدایش صورت باید و	۱/۳. منطق تکاملی ..... ۵
۸..... تطبیق آن به فعل خارجی	۲. طرح سه احتمال در رابطه با جریان عملی تفقه ..... ۵
۴/۲. جعلی بودن مابحذاء فرد و کلی در اعتبارات و انتزاعی بودن	۲/۱. احتمال اول: تفقه به عنوان مصداقی از تفکر ← کشف .. ۵
۹..... مابحذاء فرد و کلی در قیاس	۲/۲. احتمال دوم: تفقه به عنوان مصداقی از فعل ← تفاهم و
۴/۳. ترتیب منطقی مباحث روشی، فلسفی و مصداقی در مقاله‌ی	تخاطب ..... ۵
۹..... ششم	۲/۳. احتمال سوم: تفقه، خلافتی در فهم کتاب و سنت ..... ۵
۴/۴. بازگشت صورت فعل جعلی به طبیعت تکوین و در نهایت،	۳. بررسی احتمال دوم: مصداقیت تفقه از فعل (تفاهم) ..... ۶
۹..... احساسات درونی و حالت	۳/۱. آثار کار مجتهد و فحص مکلف از مجتهد جامع الشرايط
۵. حاکمیت علیت مفهومی و علیت ماهوی بر تحلیل حسن و قبح	مصداقی تفقه ..... ۶
۱۰..... عقلی فعل اعتباری	۳/۲. تقریر اجمالی جریان عمل تفقه (به معنای فعل) در نظریه
۱۰..... پرسش و پاسخ: ۱. آیا اختیار با باید و نباید تنافی دارد؟	اصولین، متکلمین و فقها ..... ۶
۲. پایگاه علم اصول موجود چیست؟	۳/۲/۱. وجوب موافقت، حرمت مخالفت و معذرت و منجزیت

● دفتر فرهنگستان علوم اسلامی

	جلسه ۶	استاد حجة الاسلام والمسلمین صدوق
	تعداد صفحات: ۱۰	عنوان گذار: برادر علی رضا انجم شعاع
	تاریخ نشر: ۱۳۸۲/۲/۸	ویراستار: برادر زیبایی
	تیراژ: ۵ نسخه	پیاده نوار: محمدجواد محسن زاده
	کد بایگانی رایانه‌ای: 099	حروفچین: محمدجواد محسن زاده
	تاریخ جلسه: ۱۳۸۱/۱۲/۴	مجری و کنترل نهایی: حجة الاسلام موسوی موشح

## خلاصه مباحث گذشته: بیان انحاء و فروض مختلف بیرامون تحلیل موضوع و تعریف علم اصول

○ حجة الاسلام موشح: در جلسه ی قبل بیان شد که ما برای ورودمان به علم اصول، می توانیم از چند پایگاه شروع کنیم: اگر بخواهم تمام قوانین منطق را در علم اصول بیاوریم، پایگاه ما در اصول، «علم و قطع» می شود که مرحوم آخوند هم، به این صورت وارد علم اصول شده اند.

اما اگر بخواهیم از فقه وارد علم اصول شویم، پایگاه ما در اصول، «معدریت و منجزیت» (یعنی حجیت) می شود.

یک ورودی سومی هم، جناب عالی مطرح کردید که پایگاه علم اصول را، «حکمت عملی» (یعنی حسن و قبح عقلی) قرار دهیم. البته برای بنده واضح نشده است که چگونه حسن و قبح عقلی یا ذاتی، می تواند پایگاه علم اصول قرار گیرد؟

● حجة السلام و المسلمین صدوق: بنده ابتدا خلاصه ی جلسه ی قبل را بیان می کنم و بعد بحث را ادامه می دهیم.

در این دوره ی جدید اصول، از فضای بحثی که در دوره ی قبل داشتیم (یعنی بحث حلققات یا فهرست بحث علم اصول)، بیرون آمدیم. لذا تقسیمات و شبهات این دوره، بیشتر شده است.

در این دوره ی جدید، اولین بحث ما درباره ی موضوع علم اصول است، نه فهرست! چون می خواهیم به ترتیب و نظمی که آقایان در درس خارج یا در کفایه، بحث کرده اند، جلو برویم.

ابتدا می خواهیم بدانیم موضوع علم اصول چیست؟ تعریف علم اصول چیست؟ برای این مطلب، ما فرض دو ورودی را در خود متن کفایه، به دست آوردیم: یک فرض این است که ایشان بخواهند به صورت منطقی وارد علم اصول شوند، لذا وقتی می گویند: موضوع هر علمی «یبحث عن عوارض الذاتیه» است، این را از منطق استفاده کرده و به اینجا تطبیق داده اند.

ایشان در موضوع علم اصول مباحثی را مطرح می کنند که مثلاً آیا می توان موضوع علم اصول را تعریف کرد و یا فقط می توان غرض علم اصول را گفت؟ آیا وقتی غرض علم اصول را گفتیم، ما از بیان موضوع علم اصول بی نیاز می شویم؟

ما در جلسه ی گذشته این سیر بحث مرحوم آخوند را یک جرح و تعدیل کردیم و گفتیم: اگر بخواهیم ملتزم به منطق صوری باشیم، باید بدانیم که موضوع علم اصول چیست؟ که شناخت موضوع، علت نظم منطقی در یک علم شده و علم شامل مشخص می شود و برای این قضیه یک آثاری هم ذکر کردیم.

مرحوم آخوند در ادامه ی بحث، وقتی می خواهند منطق را به علم اصول تطبیق دهند، می گویند: بیان موضوع، لازم نیست و مشخص کردن غرض، لازم است. جلسه ی قبل در این که موضوع لازم نیست و فقط غرض کافی است، یک بحث منطقی و یک بحث حرکت عملی آقایان را بیان نمودیم. در بحث منطقی، ثابت کردیم که بیان موضوع لازم است و این «غرضی» که می گویند، همان موضوع و همان حیثیتی است که آقایان، آن را کشف می کنند. پس غرض و موضوع، دو چیز نیستند.

البته اگر این بحث، از منظر ما (منطق تکاملی) مطرح شود، ما تفکیک منطقی می کنیم و می گوئیم: هر علمی «ضرورت، موضوع و هدف» دارد و برای هر کدام از این سه، تعریف جداگانه ای می دهیم و اینها را باهم خلط نمی کنیم. لذا اگر در اینجا هم بخواهید توجه به غرض شود، لازم است که موضوع و ضرورت را به دست آورید.

اما بعد از این که گفتند: «موضوع لازم نیست و فقط غرض لازم است»، دچار استقراء شده اند. لذا اصلاً نمی خواهند بحث منطقی کنند. در منطق به معرّف و حجّت می توان تکیه کرد ولی به استقراء نمی توان تکیه کرد، خصوصاً اگر استقراء ناقص هم باشد. ما در منطق سه نوع حرکت داریم: از جزئی به جزئی که تمثیل می شود، از جزئی به کلی که استقراء می شود و از کلی به جزئی که حجّت می شود. لذا آقایان در تعریف علم اصول دچار استقراء شده اند و اصلاً بحث منطقی (برهانی) نکرده اند. پس این دو تا ورودی به بحث اصول شد که ما در جلسه ی گذشته از جرح و تعدیل موضوع و تعریف به دست آوردیم و اشکالات هر دو ورودی را گفتیم.

در نقدها و نقض‌هایی که کردیم، به این مطلب دست یافتیم که اگر تفقه، مصداقی از تفکر باشد، این بحث‌ها پیش می‌آید.

ولی اگر مصداقی از تفکر و علم نباشد، بلکه مصداقی از فعل باشد، آیا این فرض امکان دارد یا ندارد؟ که این فرض سوم می‌شود. پس ما در بحث موضوع و تعریف به این دو بخش برخورد کردیم.

البته فرض دیگری را هم بیان کردیم که آقایان ملتزم به منطق باشند و اصول را از فقه انتزاع کنند و سپس حد معقولی به دست بیاورند. یعنی راه عملیاتی قضیه را هم گفتیم که به چه صورت از تفاهم و تخاطب، پذیرش انتزاع شود و از پذیرش، رابطه انتزاع شود و هم‌هی قواعد علم اصول بر اساس یک حد معقول، قاعده‌مند شود. پس گاه یک موضوع، بالاجمال معرفی می‌شود و گاه موضوعی، منطقی تعریف می‌شود که باید از مصادیق به صورت دقیق انتزاع شود و حد معقول به دست آید و همه‌ی احکام یک علم به همین حد معقول برگردد.

لذا سه فرض و سه ورودی در بحث موضوع علم اصول مطرح شد. در این دور جدید، بحثمان با فهرست خیلی فاصله دارد.

حالا می‌خواهیم فرض چهارم را بحث کنیم. در جلسه قبل خدمتتان عرض شد که اگر از زاویه‌ی عقل عملی وارد شویم (یعنی حد اولیه‌مان عقل عمل باشد)، سه فرض داریم: فرض اول، بحث روشی است، فرض دوم، بحث فلسفی است و فرض سوم، بحث مصداقی است که در هر سه‌ی این فروض، بحث خواهیم کرد.

لذا برادران همان طور زحمت می‌کشید و جلسات را پیاده می‌کنید، مباحثه هم کنید تا به تمامی تقسیمات بحث مسلط شوید و اصلاً از بحث فهرست استفاده نکنید، چون همه‌ی نکات این دور، جدید است. در جلسات منطق هم همین طور است، یعنی در منطق هم ورودی‌هایمان، کثرت پیدا می‌کند.

### ۱. مروری کوتاه بر مبانی منطقی

امروز قبل از اینکه وارد فرض بعدی شویم، نکته‌ی عمیق‌تری را خدمتتان عرض می‌کنم:

### ۱/۱. منطق اصالت شیء

حکمت نظری و حکمت عملی باهم دیگر، یک دستگاه را تحویل می‌دهد که به آن «دستگاه انتزاعی یا اصالت شیء» می‌گویند و این دستگاه در هر جاسعی می‌کند تحلیل نظری خودش را بر بقیه‌ی ابعاد و بقیه‌ی وجوه غلبه دهد و علیت نظری و علیت مفهومی را ابزار کار خود قرار می‌دهد، در عمل هم با همین ابزار کار می‌کند. در علم هم وقتی می‌خواهد کلیت پیدا کند، قانون و ثبات آن را به خود بر می‌گرداند.

عمل را هم در وعاء ذهن و به صورت نظری معنا می‌کند. البته این دستگاه بریده از خارج هم نیست و در قدیم به یک نسبتی کارآمد، بوده و دنیا را اداره کرده است.

### ۱/۲. منطق اصالت حس

یک مبنایی دیگر هم داریم که مبنای اصالت حس می‌باشد. اصالت حس وقتی می‌خواهد انتزاع کند و کل و کل‌نگری نماید، ابتدا تحلیل می‌کند و می‌گوید: حرکت از اعصاب و مغز شروع می‌شود، یعنی واکنشی که انسان در مقابل محیط خود دارد (اصل انطباق با محیط)، از مغز و اعصاب شروع می‌شود. بعد به شکلی حساسیت‌هایی که در مغز و اعصاب هستند را به مفهوم‌سازی تبدیل می‌کند و محل مفهوم‌سازی را، ذهن قرار می‌دهد. لذا هوش و حافظه را حسی تعریف می‌کند، نه اصالت‌شیئی! یعنی وقتی می‌گوید: «هوش»؛ دقیقاً معین می‌کند که چه سلولی و کجای مغز قرار دارد و یا وقتی می‌گوید: «حافظه»؛ دقیقاً معین می‌کند که انبار ذخیره اطلاعات کجای مغز است. پس چگونگی نظام‌سازی، انتزاع‌گیری و کل‌سازی و... را حسی معنا می‌کند و اصلاً از چیزهایی مثل معقول اول، معقول ثانی، کلی، جزئی و... استفاده نمی‌کند. لذا فیزیولوژی بدن را اصل قرار می‌دهد و ذهن، یادآوری، هوش، حافظه، یادگیری، آموزش و مسائل روحی، مثل سلامت روحی، بهداشت روانی، خشم، غضب، شادی و تمام این امور را حسی معنا می‌کند.

حتی دین، جامعه، روابط اجتماعی، مدیریت و زبان را هم حسی تعریف می‌کند؛ یعنی هر مقوله‌ای که شما بگویید، هم پیش فرض‌ها حسی، هم تئوری‌ها حسی و

هم کنترل حسی است. لذا اصالت حس، دستگاه دیگری می‌شود.

### ۱/۳. منطق تکاملی

دستگاه سومی هم بعد از هشت هزار سال از زندگی بشر تا امروز به دست حضرت آیه‌الله العظمی سید منیرالدین حسینی الهاشمی، بوجود آمده است، به آن «منطق تکاملی» می‌گویند که بر پایه‌ی «اصالة الایمان» درست شده است، نه اصالت حس و نه اصالت نظر. البته پایگاه اصالت ایمان، به اختیار بر می‌گردد، نه چیزی که عرفا می‌گویند، مثل ریاضت‌های روحی! یعنی به تولی و ولایت بر می‌گردد، نه به درون انسان! حجیت آن هم، به جریان ولایت معصومین بر می‌گردد و ما هم اراده‌های تبعی هستیم، یعنی ایمان و یقین به دست آن‌ها جاری می‌شود.

اصالت ایمان، هر چیز را هم می‌خواهد معنی کند، به اختیار و فاعلیت معنی می‌کند، مثلاً کیفیت را به فاعلیت و علم را به کیف پرستش تعریف می‌کند. لذا همه چیز به حدّ اولیه‌ی خودش معنی می‌کند،

از این سه مبنا که ذکر کردیم، یکی آنها در شرق پذیرفته شده است، که منطق انتزاعی می‌باشد.<sup>۱</sup> و یک منطق هم در غرب پذیرفته شده است که منطق مجموعه‌نگری می‌باشد و پایگاهش به حس بر می‌گردد. منطق سوم (منطق تکاملی) در هیچ جا پذیرفته شده نیست، فعلاً فقط طراحی شده و می‌خواهد برای حیات خود، در مقابل آن دو پذیرش (منطق انتزاعی و منطق مجموعه‌نگری) مقاومت مقابل کند.

این سه مبنایی بود که قبل از ورود به بحث امروز خدمتتان عرض شد. حالا دوباره بحث خودمان بر می‌گردیم.

### ۲. طرح سه احتمال در رابطه با جریان عملی تفقه

بر اساس اصالت نظر، ما یک حکمت نظری و یک حکمت عملی داریم، که اصالت نظر، عمل را هم انتزاعی معنا می‌کند، یعنی عمل را هم در دستگاه خودشان معنا می‌کنند. حال بر این اساس می‌خواهیم ببینیم که موضوع

علم اصول چیست؟ آیا موضوع علم اصول همین فرض‌هایی بود که در ابتدای بحث اصول مطرح کرده‌اند؟ اصلاً کار علم اصول چیست؟

### ۲/۱. احتمال اول: تفقه به عنوان مصداقی از

#### تفکر ← کشف

کار علم اصول، تفقه مجتهد است. حال در اینجا یک احتمال این است که بگوییم: تفقه کار علمی است، (یعنی علم است). این احتمال بر می‌گردد به اینکه کار مجتهد مصداقی از تفکر باشد، چون علم، کشف است و کار مجتهد هم مصداقی از کشف است و فرقی نمی‌کند که این کار مقوله‌ای از بحث فهم باشد یا بحث تفاهم. (که در اینجا بحث تفاهم است).

### ۲/۲. احتمال دوم: تفقه به عنوان مصداقی از

#### فعل ← تفاهم و تخاطب

این احتمالی بود که در ابتدای کتاب بحث شده است. گاه می‌گوییم: تفقه یک نحوه جریان فعلی می‌باشد، یعنی تفاهم و تخاطب است، نه فهم نظری. این هم یک احتمال می‌شود.

### ۲/۳. احتمال سوم: تفقه، خلافتی در فهم کتاب و

#### سنت

یک احتمال دیگر هم این است که بگوییم: تفاهم و تخاطب از فردی سر می‌زند که باید عادل و مؤمن باشد و اصلاً تفقه یک امر ارزشی است و باید مجتهد پرورش یافته‌ی دست حضرت ولی عصر (عج) باشد. در این احتمال، فرض فعل بودن تفقه قوت می‌گیرد. یعنی تفقه خلافتی است «در فهم از قرآن و روایات» و اگر مجتهد ربوبیت شود و تقوا بورزد، عدالت اصل می‌شود در پیدا شدن تفقه و علم. پس هماهنگی بین عقل (که

۱. در شرق منطق انتزاعی، بر همه‌ی روابطشان حاکم است، مثل شعر، ادبیات، مدیریت و... البته در یک سری بخش‌ها، (مثل تکنولوژی و نحوه‌ی اداره و تنظیم قانون اساسی) انفعالی هم از غرب گرفته‌اند، ولی یک حیطه‌هایی (مثل مدل لباس پوشیدنشان، مدل زیباشناسی‌شان) را هم هنوز حفظ کرده‌اند، مانند جاهایی که با دینشان در تعارض بوده است.

عقل تسلیم شود) و نقل به وسیله ولایت حضرت (عج) واقع می‌شود. لذا باید این مطلب در وعاء علم حصولی هم بیاید و برای آن شاخصه و تعریف دهید و فقط ایمانی محض هم نباشد، یعنی باید آن را به تفاهم اجتماعی هم برسانید، که در این احتمال، کاملاً جریان فعل مطرح می‌شود. این نظری است که فرهنگستان درباره‌ی تفقه دارد و الان هم نمی‌خواهیم این احتمال را بررسی کنیم.

### ۳. بررسی احتمال دوم: مصداقیت تفقه از فعل (تفاهم)

حال به احتمال قبلی برمی‌گردیم: اگر تفقه را از جنس فعل بگیریم، باید آن را از معنای فهم بیرون آوریم و به معنای تفاهم بگیریم.

### ۳/۱. آثار کار مجتهد و فحص مکلف از مجتهد جامع الشرائط مصادیق تفقه

ولی اگر به آثار کار مجتهد، «مصداقی از فعل» گفته شود - یعنی نتیجه‌ی کار مجتهد، استخراج حکم مکلف است و حکم مکلف هم فعل می‌باشد - در این صورت از تعریف علم اصول خارج شده‌ایم.

یا اگر از وظیفه‌ای که مکلفین و وظیفه‌ای که مجتهدین دارند، یک امری را انتزاع کنیم و به آن تفقه گوئیم - یعنی همان طوری که مکلف باید روز قیامت جواب دهد که چرا از این آقا تقلید و تبعیت کرده است، مجتهد هم در موضوع کار خود باید روز قیامت جواب دهد - در این صورت، وارد بحث کلام می‌شویم که می‌خواهیم ضابطه‌ها و شاخصه‌های «معدریت و منجزیت» و «ثواب و عقاب» را در خانه‌ی خدا تعیین کنیم، لذا تفقه مجتهد، یک مصداق آن می‌شود و وظیفه‌ی مکلف برای پیدا کردن فقیه جامع‌الشرایط، مصداق دیگر آن می‌شود. (چون مکلف وظیفه دارد که فقیه جامع‌الشرایط را انتخاب کند، نه صوفی و درویش و یا هر روشنفکری که پرچم دین بلند کرد.)

ما در این بحث می‌خواهیم بفهمیم که موضوع علم اصول - چه در فقه باشد، چه در کلام و چه در اصول - آیا مصداقی از فعل است یا مصداقی از علم؟

اگر مصداقی از علم باشد، در جلسات گذشته بحث‌های آن را کردیم.

ولی اگر مصداقی از فعل باشد، باید بدانیم تحلیل دستگاه اصالت نظر، درباره‌ی فعل چیست؟

جلسه‌ی قبل خدمتتان عرض شد که از فعل، یک تحلیلی را فلاسفه دارند و یک تحلیلی را اصولیون دارند و ما می‌خواهیم به بررسی این دو تحلیل بپردازیم تا حکم اصلی را در رابطه با فعل پیدا کرده و به بحث اجتهاد و تفقه تطبیق دهیم که «موضوع علم اصول» شود. پس در قدم اول، فعل را به عنوان حدّ عام و شامل علم اصول پذیرفته‌ایم و می‌خواهیم قیودات آن را به دست آوریم. با این مطالبی که عرض کردم، برای شما منقح شد که چرا ورودی بحث امروز از زاویه‌ی حکمت عملی است.

### ۳/۲. تقریر اجمالی جریان عمل تفقه (به معنای فعل) در نظریه اصولیین، متکلمین و فقها حالا وارد بحث می‌شویم:

### ۳/۲/۱. وجوب موافقت، حرمت مخالفت و معدریت و منجزیت پایگاه تحلیل فعل در کفایة‌الاصول

ابتدا معنای فعل (باید) را - که من از خارج خدمتتان عرض کردم - از نظر صاحب کفایه (مرحوم آخوند)، می‌خوانیم (صفحه‌ی ۴۰۷): «امر اول از هفت امر مربوط به باب قطع، مشمول بر سه نکته است؛ نکته‌ی اول بیان احکام قطع: برای قطع سه نوع حکم می‌توان ذکر کرد:

۱. طریق بودن و کاشفیت از واقع (این یعنی تعریف قطع به معنی علم)

۲. وجوب موافقت و حرمت مخالفت» یعنی قطع، منشأ عمل است. پس اگر کسی نسبت به چیزی که شارع گفته است، حالت پیدا کند، باید عمل کند و حق ندارد مخالفت کند و این دو نوع حکم، حکم عقلی محض است، نه شرعی.

۳. بحث حجیت، یعنی آیا این کاری که کردیم (این فعلی که انجام دادیم)، در خانه‌ی خدا معدریت و

منجزیت دارد یا نه؟!

این همان تقریر سه فرضی بود که ما از خارج خدمتتان عرض کردیم، که ایشان هم، همان سه فرض را بیان کرده‌اند.

لذا فرض اول ایشان (یعنی طریق بودن و کاشفیت از واقع)، داخل در بحث حکمت نظری می‌شود. (البته کلمه‌ی قطع را به جای کلمه‌ی علم گرفته‌اند و این مطلب را خود ایشان به وضوح فرموده‌اند) که در جلسه‌ی قبل کلیه‌ی اشکال‌های آن را مطرح کردیم.

در فرض دوم و سوم، ایشان می‌خواهند یک مطلب را بگویند که اگر حالت پیدا شود، باید فرد به وظیفه‌اش عمل کند و بعد آیا این عمل، منجز و معذر بوده است یا نه؟ حال چه مکلف حکمی را به دست آورد و چه مجتهد در تفقهش نسبت به کلمات حالت پیدا کند و ابلاغ نماید. چون عمل مجتهد ابلاغ است و همین که حالت پیدا کرد، باید عمل کند و مکلف هم باید از مجتهد خود حکم را بپرسد و دنبال عمل برود.

اگر بحث هم، بین عمل مجتهد و عمل مکلف باشد، بحث کلامی می‌شود که آیا اعتقاداً هر کسی حالت پیدا کرد، می‌تواند دست به عمل شود؟

این بحث‌هایی است که می‌خواهیم مطرح کنیم.

آقایان چون اصالت نظری هستند، این مطالب را به عقل برمی‌گردانند و می‌گویند: ما یک مدرکات از فعل داریم و یک مدرکات از حقیقت خارجی. آن مدرکاتی که از حقیقت خارجی داریم، یک باب مستقل و محکمی است که برهان در آن جاری می‌شود. اما مدرکاتی که از فعل داریم، برهانی نیستند، بلکه اعتبارینند.

### ۳/۲/۲. حسن و قبح عقل عملی پایگاه تحلیل از

#### کلیه افعال در نظریه فقها و متکلمین

متکلمین و فقها این اعتبار را به حسن و قبح عقلی برمی‌گردانند، یعنی یک حکم عقلانی برای یک فعل عام داریم که هر فعلی تحت این یک حکم عقلانی است. پس همانطوری که حکم اجتماع و ارتفاع نقیضین (درک از هستی) ام‌القضایا در عقل نظری بود و هر قضیه‌ی دیگری به این حکم برمی‌گشت، در عقل عملی هم، یک

حکم عقلایی به نام «حسن و قبح عقلی» داریم که هر فعلی از هرکسی سر بزنند، مصداقی از این حکم می‌شود. لذا باید ابتدا بحث «حسن و قبح عقلی» تحلیل شود. البته این تحلیل حسن و قبح، از منظر دستگاه اصالت نظر انجام می‌گیرد، نه اصالت حسن. چون اصالت حسن، فعل را به «کنش و واکنش» و «اثر و اثرگذاری»، تحلیل می‌کند. لذا اصالت حسن در تحلیل خطابات شارع، ابتدا احکام اولیه‌ی حسی را تحلیل می‌کند و بعد فلسفه‌ی زبان‌شناسی را می‌گوید و سپس با آن فلسفه‌ی مادی از زبان‌شناسی، فلسفه‌ی زبان‌ادیان را تحلیل می‌کند. این «هرمنوتیک» می‌شود.

اما دستگاه اصالت نظر، ابتدا باید یک حکم کلی پیدا کند و بعد مصادیقی که پیدا می‌شود را به این حکم کلی تطبیق دهد. لذا در اینجا یک حکم عام (حسن و قبح عقلی) برای فعل پیدا می‌کند و همه‌ی افعال را مصداقی از این حکم قرار می‌دهد. یعنی هر فعلی را مصداق حکم عام «حسن عدل و قبح ظلم» قرار می‌دهد، که بعضی این حکم را وجدانی و فطری می‌دانند و مرحوم آخوند آن را مسناخ با قوه‌ی عاقله می‌دانند و بعضی دیگر حسن را تلائم و قبح را تنافر با نفس می‌دانند.

این تقریر بحث اصولیون بود که جناب حجت‌الاسلام والمسلمین صادق لاریجانی در مقاله‌ای درباره‌ی حسن و قبح عقلی، هم نظر مرحوم آخوند و هم نظر مرحوم شیخ محمد حسین اصفهانی (شاگرد مرحوم آخوند) را ذکر کرده‌اند که ما هر دو نظر را به عنوان دو نظر قابل طرح، بررسی می‌کنیم.

چون مرحوم آخوند در این بحث (یعنی بحثی که از کفایه خواندیم) قطع را به عمل کردن به آن، معنا می‌کند و بعد بحث «حجیت» را مطرح می‌کند و از طرف دیگر می‌دانیم که ریشه‌ی حجیت به حسن و قبح برمی‌گردد و بحث قطع در علم اصول هم، مصداقی از حسن و قبح است، لذا باید ابتدا بحث حسن و قبح را مطرح کنیم.

پس بنا به فرضی که تعریف و موضوع علم اصول به فعل برگردد، باید ابتدا بحث قطع کفایه بررسی شود، چون ریشه‌ی فعل و دسته‌بندی‌های فعل، در بحث قطع آمده است و به همین خاطر ما در ابتدا وارد بحث قطع

شدیم. (البته «فعل» در اینجا به معنای دوم و سوم است که در ابتدای بحث گفتیم، نه معنی اول).

#### ۴. بررسی تطبیقی مباحث روشی حکمت عملی از مقاله‌ی ششم اصول فلسفه و روش رئالیسم

در بحث فعل، از میان اصالت شیئی‌ها، ما اول نظر اصولیون را بررسی کردیم و بعد نظر فلاسفه را بررسی می‌کنیم که در میان فلاسفه، مرحوم علامه طباطبایی در مقاله‌ی ششم کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم، بحث فعل را به طور مبسوط آورده‌اند که ما حداقل ۱۵۰ عنوان به این بحث زده‌ایم.

#### ۴/۱. هدایت طبیعت و تکوین اساس در پیدایش

##### صورت باید و تطبیق آن به فعل خارجی

حاصل و چکیده‌ی حرف علامه طباطبایی در این چند جمله خلاصه می‌شود: ایشان می‌گویند جریان فعل هم، یک بحث نظری است که باید یک حکم کلی درست کنیم و بعد به یک مصداقی تطبیق دهیم و در تطبیق، اشتباه نکنیم. اما این حکم کلی با کلیات و افراد دیگر یک فرقی دارد که حقیقی نیست، بلکه اعتباری است و تطبیق و بسط دادنش، از مقوله‌ی حقایق نیست، بلکه از مقوله‌ی اعتباریات است و فردش یک فرد کلی نیست، یعنی شما وقتی می‌خواهید در فعل یک کلیتی را به یک کل تطبیق دهید، چون کل کثرت دارد (یعنی ذواجزاء است)، باید در تطبیق آن، یک مابعداء ذهنی، به نام «مفهوم باید» درست کنید که جانشین آن کثرت عینی و خارجی شود تا تطبیق حاصل گردد. به همین دلیل به آن «اعتباری» می‌گویند. لذا مثل وجه اشتراک‌گیری نیست که از مصادیق انتزاع شود، بلکه چون افعال کثرت دارند، نمی‌توان از آنها وجه اشتراک‌گیری کرد.

مأمعنای «کثرت» افعال را با یک مثال برایتان توضیح می‌دهیم: وقتی شما می‌خواهید چایی بنوشید، باید ابتدا آب را از سر چشمه بیاورید و بعد آن را در ظرفی روی گازی بگذارید تا آب جوش بیاید و بعد چایی را خریده و در قوری بریزید تا چایی دم بیاید و سپس آن را در استکان بریزید و با قند، چایی را بنوشید. پس چایی

خوردن دفعته‌اً واقع نمی‌شود، بلکه تدریجی واقع می‌شود و نمی‌توان فعل را مثل سفیدی، سیاهی و حیوان، از مصادیق انتزاع و بعد مندرج کرد. لذا مجبورید جای کثرت‌ها یک «بایدی» را انشاء کنید و این «باید» را جای همه‌ی فعل‌ها قرار دهید، مثلاً جای «چایی خواستن»، یک عنوانی و بایدی به نام «طلب» درست می‌کنیم که آن را بر همه‌ی افعال چایی خوردن، تطبیق می‌دهیم.

البته برای این افعال، یک فلسفه‌ی نظری علیتی خیلی مبسوطی را هم ذکر می‌کنند، ولی خلاصه‌ی آن همین توضیحاتی بود که خدمتان عرض کردم.

○ برادر انجم شعاع: کتاب نه‌یامه در فصل دهم، در تقسیم علم حصولی به ادراکات حقیقی و اعتباری، مقسم این تقسیم را تصورات می‌گیرند، یعنی به نظر می‌رسد که اعتباریات مصداقی از فکر باشند، نه عمل!

● ج: در اینجا یک مُدرک «بایدی» داریم که بر مصداق صورت تشنگی که طبیعت به شما داده بود، تطبیق می‌کند.

○ س: یعنی می‌خواهید بگویند که منشأ انتزاع آن از عمل است.  
● ج: بنده ابتدائاً نمی‌خواستم مکانیزم بحث مبسوط علامه را توضیح دهم، البته بعداً به طور مفصل آن را بررسی می‌کنیم. ولی می‌خواهم بگویم ایشان در ابتدا توضیح می‌دهند که غریزه غیر از کارهای اختیاری است و صورت غریزه با هدایت طبیعت و تکوین واقع می‌شود و امور نفسانی انسان تابع هدایت طبیعت است و بعد توضیح می‌دهند که وقتی این صورت‌ها پیدا می‌شود، ما چه طوری آنها را به اعمال و افعال تطبیق می‌دهد. لذا در آخر، صورت «باید» را به فعل خارجی تطبیق می‌دهند. پس برای اینکه ما در تطبیق، آب را با چایی اشتباه نگیریم و هر فعلی را سر جایش بگذاریم، همان روال منطقی صورتی، در اینجا هم می‌آید.

○ س: اینها بحث‌های مصداقی اعتباریات است، در صورتی که شما می‌خواستید بحث‌های فلسفی را مطرح کنید که بحث فلسفی اعتباریات از دیدگاه فلاسفه چه است.

● ج: ما هنوز به آن مباحث نرسیده‌ایم و بعداً خط به خط این مباحث را می‌خوانیم و اشکالات خود را مطرح می‌کنیم.



باب وارد می‌شوند که یک مفاهیم اولیه داریم که حقیقی می‌باشند و یک مفاهیم ثانویه داریم که اعتباری هستند.

#### ۴/۴. بازگشت صورت فعل جعلی به طبیعت تکوین و در نهایت، احساسات درونی و حالت

● ج: در جلسه قبل همین مطلب را گفتیم که آقایان سه در حوزه بحث دارند: یک بحث اعتبارات، یک بحث جزئیات علوم و یک بحث حقایق است، پایگاه حقایق، «قوهی مفکره» است، پایگاه اعتبارات، «قوهی تخیل» است و پایگاه علوم، «جزئیات» است که از برهان، خروج موضوعی دارد و عقل هم این تفکیک‌ها را می‌کند.

○ س: در نهایت مقسم اعتباری و حقیقی را علم حصولی (تصور)

قرار می‌دهند، پس چرا شما مقسم اعتبارات را «وهم» قرار می‌دهید؟

● ج: قوهی خیال، نه وهم! یعنی مثلاً در خارج هوا گرم می‌شود و شما تشنه می‌شوید، در این هنگام حالات نفسانی و احساسات درونی شما برانگیخته می‌شود، این برانگیخته شدن، شما را به سمت رفع عطش می‌کشانند و برای رفع عطش، شما احتیاج به علم دارید که با چه فعلی رفع عطش می‌شود، که صورت آن را طبیعت تکویناً به شما می‌دهد، یعنی هدایت‌گر ریزه به دست طبیعت است. بعد که شما صورت پیدا کردید، می‌خواهید با علمتان وارد عمل شوید که دوباره ممکن است خطا کنید، در نتیجه شما روی کثرت افعال، «باید» می‌گذارید تا کاری (که شرب باشد) به نتیجه برسد.

این تفصیل را علامه در اصول فلسفه و روش رئالیسم می‌آورند که شهید مطهری می‌گوید: هیچ کس بحث اعتبارات را به این گستردگی تنقیح نکرده است و اولین بار است که این بحث، به این وسعت و به این شفافیت و روشنی تنقیح شده است. حتی ملاصدرا هم به این وسعت نگفته است.

لذا به این علت، ما نظر ایشان را آوردیم و می‌خواهیم نقد کنیم. این خلاصه‌ی نظر فلاسفه شد.

حالا وارد نقد می‌شویم:

#### ۴/۲. جعلی بودن مابحذاء فرد و کلی در اعتبارات و انتزاعی بودن مابحذاء فرد و کلی در قیاس

ما فقط در بیان این مطلب بودیم که بحث اعتباریات، همان بحث اندراج است، با یک تفاوت که مابحذاء فرد کلی در حقایق، به وسیله‌ی وجه اشتراک‌گیری از حقیقت خارج به دست می‌آید، ولی در اعتباریات نمی‌توان وجه اشتراک‌گیری کرد، لذا عقل باید چیزی را جعل کند. این خلاصه‌ی حرف ایشان است.

○ س: باز هم این بحث اعتبار شد، نه اعتباری و بحث علامه در اصول فلسفه و نه‌ایه این نیست. شاید بتوان بحث‌های منطقی اصول را از آن درآورد، اما بحث فلسفی که ما در اینجا می‌خواهیم، نیست.

#### ۴/۳. ترتیب منطقی مباحث روشنی، فلسفی و مصداقی در مقاله‌ی ششم

● ج: اگر شما بحث اصول فلسفه و روش رئالیسم را تقسیم منطقی کنید، یک بحث روشنی، یک بحث فلسفی دارد و یک بحث مصداقی دارد و خیلی منظم، به همین ترتیب گفتم، ایشان این بحث را گفته‌اند.

مرحوم شیخ مهدی حائری هم در باب ولایت فقیه، به همین صورت بحث کرده است، یعنی ابتدا بحث روشنی کرده است - اول فرق بین «استی و هستی»، یعنی «باید و سلب و ایجاب»، را گفته است - و بعد بحث را در فلسفه و مواد آورده است و در نهایت بر مصداق (ولایت فقیه) تطبیق داده است.

لذا در بحث اعتبارات، اولین بحث ما، بحث روشنی است، یعنی این که می‌گوید: «مابحذاء دارد یا ندارد»، می‌خواهد بحث روشنی قضیه را بگوید و بعد در بحث فلسفی‌اش، می‌گوید: انسان‌شناسی انسان از حقیقت طبیعت، فطرت و غریزه تبعیت می‌کند و هدایت به دست طبیعت است و در نهایت، همان بحث روشنی را به مصداق تطبیق می‌دهد که مثلاً اگر کسی گرسنه یا تشنه می‌شود، چه طوری قوهی فعاله‌اش تحریک می‌شود و درست تطبیق می‌دهد و تطبیق غلط نمی‌دهد. همه‌ی حرف ایشان همین است.

○ س: ایشان در بحث فلسفی نه‌ایه، ابتدا بحث پیدایش مفهوم وجود و عدم و معقولات ثانویه را می‌آورد، یعنی اصلاً در این جا از این

## ۵. حاکمیت علیت مفهومی و علیت ماهوی بر تحلیل

### حسن و قبح عقلی فعل اعتباری

آیا این تحلیل از فعل که پایگاه آن به حسن و قبح برگردد یا پایگاه آن به مفهوم «باید» که همان معنی وجوب حسن عدل و وجوب قبح ظلم را می‌دهد، صحیح می‌باشد؟ چگونه این «وجوب» و «باید» را تحلیل کنیم؟

اصولیون و فقها و متکلمین در اینجا به یک درک بدیهی بر اساس اصالت ماهیت تکیه کرده‌اند و تحلیلی هم از آن نکرده‌اند و آن را به فطرت برمی‌گردانند، می‌گویند: «این موجود، این گونه است، لایتعلل و لایتخلف».

ولی مرحوم علامه طباطبایی (به زعم بنده) این را تحلیل فلسفی و روشی کرده است. لذا ایشان در دستگاه منطق صوری هم، علیت مفهومی و علیت ماهوی را جاری کرده‌اند. به همین دلیل، ما می‌خواهیم در هر دو (علیت مفهومی و علیت ماهوی) دقت کنیم و بحث نماییم که آیا فقیه جامع‌الشرایطی که می‌خواهد تکلیف عباد را مشخص کند یا مکلفینی که می‌خواهند روز قیامت جواب خدای متعال را بدهند، می‌توانند این دو علیت را پایگاه معذرت و منجزیت خود قرار دهند.

لذا پایگاه فعل از این موضع، باید به «اختیار» برگردد. حال آیا در حسن و قبح یا در مفهوم «باید» (در فلسفه)، «اختیار و ثواب و عقاب» توانسته پایگاه قرار بگیرد یا نه؟ پس مقصد نهایی مباحث ما این است که در تحلیل اصول فلسفه و روش رئالیسم یا در تحلیل آقایان، همین را پیدا کنیم.

### پرسش و پاسخ: ۱. آیا اختیار با باید و نباید تنافی

دارد؟

○ برادرزاده: اگر اختیار را پایگاه قرار دهیم، دیگر «باید و نباید»

معنا ندارد.

● ج: نخیر، بلکه فقط اختیار است که می‌توانید «باید» و «نباید» کنید، یعنی امر و نهی ذاتاً به جایی برمی‌گردد که بتوانید خلاف آن را انجام دهید و به جای طاعت بتوانید عصیان کنید. لذا چون اشیاء اختیار ندارند، قابلیت امر و

نهی هم ندارند.

س: حرف شما درست است، ولی از لحاظ فلسفه نظری، اگر ما اختیار داریم، دیگر به وجوب نیازی نیست، لذا وقتی یک چیزی را قصد می‌کنیم، قصد حاصل شده و دیگر به امر و نهی نیازی نداریم.

● ج: نخیر، بحث ما این است که در اصول چه چیزی را پایه قرار دهیم تا بتواند به آن خطاب شود. یعنی موضوع علم اصول چیزی است که قابلیت امر و نهی در آن فرض شود، چون می‌خواهید از خطابات شارع چیزی بفهمد که مثلاً گوشت خوک نخورید و گوشت گوسفند بخورید، حق یتیم را نخورید و معاونت به یتیم کنید.

### ۲. پایگاه علم اصول موجود چیست؟

○ برادر زیبایی: حال به نظر شما اصولیون پایه‌ی علم اصول را چه چیزی قرار دادند؟

● ج: ما که کلیت قضیه را گفتیم که اگر اصولیون بخواهند موضوع علم اصول را بر اساس تعریف فعل بگویند، باید آن را به «قطع» تعریف کنند و اگر بخواهند موضوع اصول را مصداقی از علم بگیرند، باید آن را به قطعی که معنی انکشاف و طریقیّت دارد، تعریف کنند. یعنی گاه می‌گویید: تفقه، مصداق علم نظری (انکشاف) است که در این صورت، بحث به اول کفایه بر می‌گردد که ما مباحث آن را در جلسات قبل بررسی کردیم.

و گاه می‌گویید: موضوع علم اصول (تفقه)، مصداقی از فعل است که در این صورت، باید به بحث قطع کفایه رجوع کنیم. البته قطع، به معنای حالت پیدا شدن و به این حالت عمل کردن؛ نه به معنای علم! حال اینکه در اینجا حالت است یا صورت، بحث آن جداگانه می‌شود.

لذا در جلسه‌ی آینده، هم نظر اصالت ماهیتی و بداهتی اصولیون - که از دستگاه اصالت ماهیت گرفته‌اند - و هم نظر اصالت وجودی مرحوم علامه طباطبایی را بحث و بررسی می‌کنیم. □

و السلام علیکم و رحمة الله و برکاته

# بررسی و نقد کفایه - دور سوم

بررسی مباحث روشی حکمت عملی در یک مقدمه و شش اصل روشی  
از مقاله‌ی ششم اصول فلسفه و روش رئالیسم علامه طباطبایی

سرپرست پژوهش تطبیقی:

حجة الاسلام والمسلمین صدوق

۸۱/۱۲/۱۲

جلسه ۷

۴	مقدمه: بررسی جایگاه مسایل اعتبارات در فلسفه.....	۴
۴	۱. وجود سه دسته مباحث روشی، فلسفی، مصداقی در مقاله‌ی ششم.....	۴
۴	۱/۱. ضرورت طرح بحث اعتبارات (در مقدمه استاد مطهری).....	۴
۵	۱/۲. عمومیت بحث اعتبارات نسبت به ادبیات و استعارات.....	۵
۵	۱/۲/۱. مجاز لفظی یا شأنی از معانی دو نظریه در مورد استعاره.....	۵
۵	۱/۳. بازگشت اعتبارات اجتماعی و انقلابات ادبی به امور غریزی و نفسانی و به تبع هدایت قوه‌ی طبیعت.....	۵
۵	۱/۳/۱. اشکال: ضرورت برقراری ارتباط بین فعل اختیاری و ادبیات.....	۵
۶	۱/۴. آیا در مقاله‌ی ششم قرائنی دال بر طرح بحث فعل اختیاری وجود دارد؟.....	۶
۶	۱/۴/۱. قرینه‌ی اول: در مقدمه‌ی استاد مطهری، اصل کوشش و اصل انطباق با محیط.....	۶
۶	۱/۴/۲. قرینه‌ی دوم: اعتبارات بعدالاجتماع.....	۶
۷	۱/۴/۳. قرینه‌ی سوم: اعتبار فعل وجوب از اصول بعدالاجتماع.....	۷
۷	۱/۴/۴. قرینه‌ی چهارم: بحث غریزه و اقتضائات در اصل استخدام و اجتماع.....	۷
۸	۱/۴/۵. قرینه‌ی پنجم: اصل جزا و مزد از اعتبارات بعدالاجتماع.....	۸
۹	۱/۴/۶. قرینه‌ی ششم: اصل ریاست و مرفوسیت از اعتبارات بعدالاجتماع.....	۹
۹	۱/۴/۷. ابواب و فصولی که در آنها بحث فعل اختیاری مطرح است.....	۹
۱۰	۱/۴/۸. اشکال: بحث فعل اختیاری در اعتبارات حذف گردیده است.....	۱۰
۱۰	۲. بررسی حدود و صغور حکمت عملی و حکمت نظری.....	۱۰
۱۰	۲/۱. «درک از هستی» پایگاه حکمت نظری (مادتاً و صورتاً).....	۱۰
۱۱	۲/۲. تحلیل از فعل پایگاه حکمت عملی.....	۱۱
۱۱	۳. تفاوت بحث اعتبارات در نهاییه و اصول فلسفه علامه.....	۱۱
۱۲	۳/۱. خروج اعتبارات بالمعنی‌الاعم از حکمت عملی در نزد علامه (محدود بودن موضع بحث به اعتبارات بالمعنی‌الاخص در سه سطح).....	۱۲
۱۲	۴. بررسی یک مقدمه و شش اصل روشی در ابتدای مقاله‌ی ششم اصول فلسفه.....	۱۲
۱۳	۴/۱. اصل اول: معنای وهمیه در ظرف توهم مطابق دارند.....	۱۳
۱۳	۴/۱/۱. اشکال: معنای وهمیه در ظرف خارج نیز مطابق دارند.....	۱۳
۱۳	۴/۲. اصل دوم: معنای وهمیه با تبدل عوامل وجودی خود متبدل می‌شوند.....	۱۳
۱۴	۴/۲/۱. اشکال: در ظرف خارج تبدل یا تغییر ماهیتی اتفاق نمی‌افتد.....	۱۴
۱۴	۴/۳. اصل سوم: معنای وهمی در خارج مابعداء حقیقی دارند؛ اشکال: اما نحوه‌ی انتزاع آنها حقیقی نیست.....	۱۴
۱۴	۴/۴. اصل چهارم: معنای وهمیه دارای آثار واقعیه هستند.....	۱۴
۱۴	۴/۴/۱. اشکال: فلسفی بودن این اصل (عدم لغویت یعنی علّیت در معانی وهمی جریان دارد).....	۱۴
۱۴	۴/۵. اصل پنجم: عوامل احساسی حد چیزی به چیز دیگر را نسبت می‌دهیم (حد فعل به حد جعل)؛ اشکال: خروج اصل پنجم مانند اصل چهارم از اصول روش.....	۱۴
۱۴	۴/۶. اصل ششم: ارتباط تولیدی نداشتن عوامل احساسی با ادراکات و علوم حقیقی.....	۱۴
۱۵	۴/۶/۱. اشکال: ادراکات زائیده‌ی عوامل احساسی نیستند.....	۱۵

● دفتر فرهنگستان علوم اسلامی

<p><b>گروه</b> <b>پژوهش‌های</b> <b>تطبیقی</b></p>	جلسه ۷	استاد حجة الاسلام والمسلمین صدوق
	تعداد صفحات: ۱۵	عنوان گذار: برادر علی رضا انجم شعاع
	تاریخ نشر: ۱۳۸۲/۴/۴	ویراستار: حجة الاسلام موسوی موشح
	تیراژ: ۷ نسخه	پیاده نوار: محمدجواد محسن زاده
	کد بایگانی رایانه‌ای: 101	حروفچین: محمدجواد محسن زاده
	تاریخ جلسه: ۱۳۸۱/۱۲/۱۲	مجری و کنترل نهایی: حجة الاسلام موسوی موشح

## — مقدمه: بررسی جایگاه مسایل اعتبارات در فلسفه

کتاب «کلیات فلسفه»<sup>۱</sup> و جلد سوم ترجمه کتاب «نهایة الحکمة»<sup>۲</sup> را که به بحث اتحاد عقل و عاقل و معقول، تقسیم علم به حصولی و حضوری و کلی و جزئی، تقسیم علم حضوری به حقیقی و اعتباری، تقسیم وجود به وجود ذهنی و خارجی، بحث مطابقت و بحث علت فاعلی پرداخته بودند بررسی می‌کردم، متوجه یک امر کلی در مورد فلاسفه شدم. آن مطلب این است که ایشان در عصر خود به دلیل هجمه‌ای که به اصالت ماهیت شده بود و در اصالت ماهیت هم امور حسّی اصل قرار گرفته بود، عقب‌نشینی کرده و سعی کردند مسایل خود را به علم حضوری برگردانند. بعد به این سو رفتند که ضعف‌های اصالت ماهیت در مواجهه با فلسفه‌ی حسّی رنسانس را از پایگاه عرفان و علم حضوری برطرف کنند. در این میان اصلاً توجه به این نکته نداشتند که تصرفاتشان در فلسفه چه آثاری در منطق داشته است. به عنوان مثال مطلب صحیحی را در این جا مطرح فرموده‌اند و آن مطلب این است که انسان ابتدا نسبت به وجود هر چیزی حالتی دارد و بر اساس این حالت حملی دارد و حکمی می‌کند، در کلام آقایان تصریح به این نکته وجود دارد و می‌توان آن را از درون کتابشان در آورد، در بحث وجود ذهنی به آن اشاره دارند، ولی این که بگویند این تحلیل در نتیجه‌ی پذیرش اصل امتناع اجتماع و ارتفاع نقیضین است، این کار را نتوانسته‌اند انجام بدهند. یعنی در یک اموری توانسته‌اند به منطق عمق بدهند، اما نتوانسته‌اند این مباحث را در تحلیل اصول منطق منعکس نمایند.

بحث علم حصولی و تقسیم آن به حقیقی و اعتباری که در فصل دهم کتاب نهایه آمده است، اصلاً ارتباطی به بحث ما ندارد، تا آن جا که در صفحه ۱۴۴ می‌خواهد اعتبارات اجتماعی را معنا کند، این قسمت ارتباط با بحثی دارد که در اصول فلسفه و روش رئالیسم طرح کردند. به تعبیر دیگر ابتدا علم حصولی را به حقیقی و اعتباری تقسیم می‌کنند و سپس می‌گویند که اعتبارات در این جا اعتبارات بالمعنی الاعم است نه اعتبارات

بالمعنی الاخص که وارد مبحث فعل و وجوب و عمل می‌شود. توضیحاتی که در این کتاب (نهایه) داده می‌شود بسیار مختصر است و در آخر هم ایشان مطلب را به کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم رجوع می‌دهد.

هدف از مقدمه‌ای که عرض کردم این بود که ما هر دو کتاب را هم کتاب نهایه و هم کتاب بدایه را دیده‌ام که در همه‌ی آن‌ها بحث اعتبارات را رجوع به کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم می‌دهند، از این رو و به همین دلیل کتاب اصول فلسفه را به عنوان متن خود در بحث اعتبارات قرار می‌دهیم چه این که تفصیلش بیشتر است. این تذکر اول بود درباره‌ی چگونگی منبع‌یابی.

### ۱. وجود سه دسته مباحث روشی، فلسفی، مصداقی

#### در مقاله‌ی ششم

در رابطه با بحثی که در این کتاب ارایه فرموده‌اند در ابتدا یک بحث روشی دارند، سپس یک بحث فلسفی و در نهایت یک بحث مصداقی.

### ۱/۱. ضرورت طرح بحث اعتبارات (در مقدمه

#### استاد مطهری)

اما قبل از همه‌ی این‌ها نخست ضرورت بحث از اعتبارات را بیان می‌کنند. در پاورقی‌ای که شهید مطهری در بیان ضرورت این مقاله‌ی ششم دارند می‌فرمایند:<sup>۳</sup> «در تاریخ همه‌ی ملل از این قبیل داستان‌ها که معرف ارزش ادبیات است زیاد است تأثیر ادبیات در روحیه و اخلاق و اوضاع زندگی بشر و تحولات تاریخی که در مجتمع بشری رخ داده، اگر بیشتر از تأثیر عقل و استدلال نباشد، کمتر نیست. گاه اتفاق می‌افتد که یک شعر و یا یک ضرب‌المثل که فقط ارزش شعری و ادبی دارد، پایه‌ی روحیه‌ی ملتی را تشکیل می‌دهد. به شهادت تاریخ، غالب انقلابات و تحولات علمی و فلسفی و صنعتی که در دنیا پدید آمده به دنبال انقلاب‌های ادبی بوده و در تمدن جدید اروپا، تأثیر وجود شعرا و نویسندگان بزرگ

۱. این کتاب ترجمه کتاب بدایه الحکمة می‌باشد.

۲. با ترجمه و شرح آقای شیروانی

۳. اصول فلسفه و روش رئالیسم، ص ۲۸۵

اروپایی، کمتر از تأثیر علمای طبیعی و ریاضی و فلسفه و مخترعین و مکتشفین نبوده است».

## ۱/۲. عمومیت بحث اعتبارات نسبت به ادبیات و

### استعارات

ایشان در یک پاورقی دیگر، جایی که علامه طباطبایی در بحث ادبیات برای طرح بحث اعتبارات، از شعر حافظ شروع می‌کند و مجاز و استعاره را در ادبیات طرح می‌کند، یعنی نشان می‌دهد که ورودی بحث اعتبارات‌شان از ادبیات است و می‌خواهند بگویند بحث اعتبارات از جمله‌ی بحث ادبیات و استعارات و این‌ها است، می‌فرمایند<sup>۱</sup>: «چیزی که تذکرش در این جا لازم است، این می‌باشد که تشبیه ساده اختصاص ندارد به مورد اعتبارات و تخیلات شاعرانه، بلکه در بیان حقایق و مسائل نظری نیز می‌توان از آن استفاده کرد مثل این که وقتی می‌خواهیم در درس جغرافی شکل کروی زمین و فرورفتگی‌های قطبین را به آسانی به شاگرد تعلیم دهیم زمین را تشبیه می‌کنیم به یک سیب که هم کروی شکل است و هم در دو طرف فرورفتگی دارد و اما تشبیه بلیغ و استعاره و تمثیل اختصاص دارد به تخیلات شاعرانه و اعتباریات».

لذا می‌بینیم که شهید مطهری این بحث را تعمیم می‌دهند و می‌گویند اعتبارات بحث عامی است و تنها مختص ادبیات نیست.

## ۱/۲/۱. مجاز لفظی یا شأنی از معانی دو نظریه در

### مورد استعاره

در نهایه نیز، جایی که کلمه‌ی «استعاره» در متن آمده و پیرامون آن صحبت شده، آقای شیروانی در شرح‌شان تذکر می‌دهند که دو نظر در معنای استعاره وجود دارد؛ یکی نظر سکاکی است و دیگری نظر غالب علمای ادب و می‌فرمایند: «غالب علمای عرب قایل‌اند که استعاره نوعی مجاز لفظی است که در آن، علاقه‌ی میان معنای حقیقی و معنای مجازی، علاقه‌ی مشابهت است. نظر گروه دیگر از اهل ادب که در رأس این‌ها سکاکی قرار دارد این است که استعاره از شؤن الفاظ نیست بلکه از

شؤن معانی است».

○ حجة الاسلام موشح: یعنی مجاز نیست. نظر ایشان در حوزه معروف است و می‌گویند که امام نیز قایل به همین نظر بوده‌اند.

● ج: بعد در صفحه ۱۴۶ می‌فرمایند: «مؤلف بزرگوار نظریه دوم را صحیح می‌داند و از این رو استعاره را به مفهوم اسناد داده‌اند نه به لفظ و فرمودند «و مآل الاعتبار بهذا المعنى إلى الاستعارة المفاهيم النفس الامرية».

لذا روشن است که جایگاه بحث اعتبارات در معانی است و به ادبیات به لحاظ معنا ادبیات گفته می‌شود.

## ۱/۳. بازگشت اعتبارات اجتماعی و انقلابات ادبی به

امور غریزی و نفسانی و به تبع هدایت قوه‌ی طبیعت تمام فیش‌هایی که عرض کردم برای تذکر این نکته بود که بعد از بحث روشی، وارد بحث فلسفی که می‌شوند، پایه‌ی تحولات اجتماعی و تحولاتی که به وسیله‌ی انقلابات ادبی پدید آمده را به امور غریزی و امور نفسانی انسان که تابع طبیعت است نسبت می‌دهند. یعنی معنای فعلی را که از انسان سر می‌زند در فعل غریزی و فعلی که جبری واقع می‌شود تحلیل می‌کنند و آن را پایه‌ی مباحث اعتبارات قرار می‌دهند، برای اعتباراتی که در اجتماع رخ داده و اعتباراتی که انقلاب‌هایی را به دنبال داشته است.

## ۱/۳/۱. اشکال: ضرورت برقراری ارتباط بین فعل

### اختیاری و ادبیات

این اولین اشکال ما است که ابتدا و در ورودی بحث، یعنی در اصول فلسفه و روش رئالیسم از ابتدای مقاله‌ی ششم تا پایان آن، پایگاه فعل «اختیاری» تعریف شده است یا غیراختیاری.

این سؤال کلی ما نسبت به ۸۰ صفحه مطلبی است که ایشان ارایه فرمودند. به دلیل این‌که در آخر کتاب می‌فرمایند<sup>۲</sup>: «و البته این بیان با نظر عقلا که فعل جبری را مستند به اختیار فاعل ندانسته و پاداش خوب و بد را ساقط می‌دانند منافات ندارد. چنان‌که اختیاری (انتخابی) بودن فعل با آن‌چه از آغاز سخن گفتیم که صدور فعل از

۱. همان، ص ۲۸۲      ۲. همان، ص ۳۴۷

قوه فعاله در مورد تشخیص ضروری است منافات ندارد. مباحث جبر و اختیار نتایج علمی بسیار دارد ولی از غرض این مقاله خارج می‌باشد و از این رو سخن را پایان داده و مقاله را ختم می‌کنیم.

این‌که دو بحث را از یکدیگر تفکیک می‌کنند و می‌گویند بحث اختیار، بحث دیگری است و آن چه در این‌جا گفتیم ربطی به بحث جبر و اختیار ندارد، می‌گوییم خیلی هم ربط داشت چرا می‌گویید نداشت؟! این‌که در ابتدا شما از بحث ادبیات شروع کردید و گفتید آثار دارد و استعاره‌ها و مجازات دروغ‌هایی هستند که اثر حقیقی دارند و فرق آن‌ها را با مفاهیم حقیقی توضیح فرموده‌اید، با پاورقی‌ای که آقای مطهری دارند فرق آن با امور جزئی توضیح داده می‌شود، بحث تنها در فعل وارد می‌شود.

#### ۱/۴. آیا در مقاله‌ی ششم قرائنی دال بر طرح بحث فعل اختیاری وجود دارد؟

#### ۱/۴/۱. قرینه‌ی اول: در مقدمه‌ی استاد مطهری، اصل کوشش و اصل انطباق با محیط

یعنی مقاله‌ی ششم بحث جزئیات به معنای «الجزئی لا یكون کاسباً و لا مکتسباً» نیست، چرا که در مقدماتی که فراهم می‌آورند و در جمله‌ای که از غرب به دستگاه فلسفی شرف شده و آن جمله را این‌گونه توضیح می‌دهند به این‌که غرب برای تحلیل عمل، زیربنای ثبات مفاهیم و پایگاه مفاهیم ثابت، یعنی مفاهیم حقیقی، را می‌زند، این مطلب را پاسخ داده‌اند. خود ایشان در مقدمه، یعنی صفحه‌ی ۲۶۹ تا ۲۷۱ در اصل کوشش برای حیات، اصل انطباق با محیط و مانند آن به این مطلب تصریح دارند و در جایی (شهید مطهری) می‌فرمایند که آن‌ها در این‌جا خلط کرده‌اند، ما قبول داریم که نتایج علمی‌ای که هست به میزان خودش مقبولیت دارد، ولی این‌جا غربی‌ها بحث مفاهیم اختیاری را با مفاهیم حقیقی خلط کرده‌اند و ضرورت این مقاله برای توضیح دادن به شبهاتی است که از غرب به طرف شرق هجمه آورده.

لذا آقای مطهری این مقاله را تفکیک می‌کنند به این‌که ما با علم دعوا نداریم و نتایج علمی ثابت هم نیست و

پایگاه آن ثبات ندارد و تغییر پیدا می‌کند و فقط تا روزی که دوام داشته باشد علمی است. به ایشان می‌گویید اما شما می‌خواستید کنش و واکنش فعل انسان را تحلیل بکنید، ما در باب مفاهیم اعتباری برای شما آن را تحلیل می‌کنیم.

#### ۱/۴/۲. قرینه‌ی دوم: اعتبارات بعدالاجتماع

آن چه در این مقاله به صورت متشتت و پراکنده گویی طرح شده است و می‌تواند به عنوان اولین سؤال مطرح شود این است که بالاخره از اول تا آخر، آیا این مقاله پایگاه تحلیل «فعل اختیاری» قرار می‌گیرد یا نه؟! قرینه‌ای هم دارند به این‌که اعتبارات را به اعتبارات قبل‌الاجتماع و بعدالاجتماع تقسیم می‌کنند. در اعتبارات بعدالاجتماع که دیگر نمی‌شود گفت اختیار حضور ندارد و در مورد جوامع نمی‌توانیم بگوییم مانند بچه‌ای که به وسیله مکیدن پستان مادرش تغذیه می‌کند، اعتبارات این جوامع هم همین‌طور به صورت غریزی ساخته می‌شود و یا مثلاً وقتی تولید فرهنگ را تحلیل می‌کنند، در آن‌جا که می‌خواهند ببینند «آوا» چگونه پیدا می‌شود، بگویند مانند بچه‌ی کوچکی است که به تدریج به سخن می‌آید، پیدایش سخن در جامعه و بین انسان‌ها این‌گونه بوده است! بعد بگوییم شاعری هم که دارد شعر می‌گویند همانند آن بچه، آرام آرام به حرف آمده است!! این یعنی چه؟!

پس سؤال جدی‌ای که ما نسبت به این مقاله از ابتدا تا آخر داریم همین است که آن و جوبی را که معنا می‌کنید، فعلی را که معنا می‌کنید، بایدی را که معنا می‌کنید ناظر بر فعل اختیاری هست یا نیست؟! پایگاه و ریشه‌اش اختیاری است یا نیست؟!

کل این مقاله می‌گوید که پایگاه آن اختیار است، ولی شما اشاره کردید ربطی به بحث اختیار ندارد! ولی ما می‌گوییم ربط خیلی جدی به بحث اختیار دارد و شما هم بالاخره همین مباحث مطرح شده در این مقاله را پایگاه فعل اختیاری قرار می‌دهید. چرا که بعد هم در تقسیم مَقَسَم اعتبارات قبل‌الاجتماع و بعدالاجتماع همین وجوب است. همین وجوبی است که در این مقاله تحلیل فرمودید. آن وجوب نیز همین «بایدی» بود که پایگاه

منطقی، روشی و فلسفی آن را تحلیل فرمودید.

این سؤال اول ما بود قبل از این که وارد متن مقاله بشویم. قرائتی بود که بنده از فیش‌های و فرمایشات ایشان داشتم که گفتم ناظر به بحث فعل اختیاری است.

### ۱/۴/۳. قرینه‌ی سوم: اعتبار فعل وجوب از اصول

#### بعداالاجتماع

یک قرینه‌ی دیگر نیز برای این مطلب در کلامشان وجود دارد و آن این می‌باشد که در صفحه ۳۱۶ می‌فرمایند: «پوشیده نماناد که اوصاف دیگری که گاهی افعال از قبیل اولویت و حرمت و مانند آن‌ها پیدا می‌کنند چنان‌که فقها افعال را به پنج قسم واجب و حرام و مستحب و مکروه و مباح قسمت کرده‌اند، دخلی به این وجوب که مورد بحث ما می‌باشد ندارند. زیرا وجوب مورد بحث ما نسبت و صفت فعل در مرحله صدور از فاعل می‌باشد و عمومی است و اوصاف نامبرده صفت فعل فی‌نفسه می‌باشند و خصوصی هستند و اگرچه آن‌ها نیز مانند وجوب عمومی، اعتباری عملی بوده و از محصولات کارخانه فعالیت انسان می‌باشند ولی اعتبار آن‌ها بسی متأخر از اعتبار وجوب عام است».

یعنی اگر وجوب را تقسیم به کلی و مصداقی کنید، این خاص است و تحت دیگری مندرج می‌باشد. این که ایشان می‌گویند آن وجوب از این قسم وجوب نیست نمی‌خواهد آن‌ها را از هم جدا کند و بگوید این وجوب خروج موضوعی از آن یکی دارد، بلکه می‌خواهد بگوید این وجوب متأخر از وجوب عامی است که ما درباره‌ی آن صحبت می‌کنیم. می‌گویند ما بحث عام وجوب را بیان می‌کنیم و این پنج قسم حتماً از مصداقی و افراد آن هستند. این یک قرینه بود.

### ۱/۴/۴. قرینه‌ی چهارم: بحث غریزه و اقتضائات

#### در اصل استخدام و اجتماع

قرینه بعدی در صفحه‌ی ۳۲۴ خط سوم، بعد از این که توضیحات‌شان را کامل ارایه داده‌اند و درباره‌ی بازگشت پایگاه فعل به مسائل غریزی صحبت کردند، می‌فرمایند: «مثلاً از این راه ما هیچ گاه تمایل جنسی را که از غیر

طریق زناشویی انجام می‌گیرد (مرد با مرد - زن با زن - زن و مرد از غیر طریق زناشویی - انسان با غیرانسان - انسان با خود - تناسل از غیر طریق ازدواج) تجویز نخواهیم نمود».

این‌ها موردهای مربوط به دوره‌ی بلوغ است، یعنی دقیقاً به اختیار بر می‌گردد!

در ادامه می‌فرمایند: «مثلاً تربیت اشتراکی نوزادان و الغاء نسبت و وراثت و ابطال نژاد و... را تحسین نخواهیم کرد. زیرا ساختمان مربوط به ازدواج و تربیت با این قضایا وفق نمی‌دهد».

یعنی احکامی که از طریق شارع مقدس جعل شده تابع مصالح و مفاسد حقیقی و اقتضائاتی است و بر آن اساس جعل شده، از بشر هم خواسته‌اند که از این طریق نروند! ایشان پایگاه این جعل را اقتضائات و مصالح و مفاسدی قرار می‌دهند که مورد نظر شارع مقدس است. اما فعلی که این فرد انجام می‌دهد که در آن صحت و غلط راه دارد، طاعت و عصیان راه دارد.

○ س: به نظر من، این که ایشان این بحث را طرح کرده است، علت تاریخی دارد، زیرا افلاطون وقتی جامعه را توضیح می‌دهد قابل به این مسایل می‌شود و یک سری از این مسایل مانند پرورش اشتراکی اولاد را طرح می‌کند و آن‌ها را تجویز می‌کند. ایشان برای نفی آن این مطلب را گفته است.

● ج: نه! فقط این نیست. مقابل کمونیست‌ها هم هست، مقابل غرب هم هست. می‌خواهد بگوید افعال چارچوب دارد. حُسن و قبحی که توضیح دادیم، تلاشی که طرح شد این هماهنگی با اموری است که از طرف خداوند متعال جعل شده است.

○ س: و حُسن و قبح هم جبری نیست!

● ج: حالا این یک بحث دیگری است که بعداً به آن خواهیم رسید. ایشان می‌خواهد بگوید که این دو با هم هماهنگ هستند. یعنی می‌خواهد بگوید آن پایگاه‌هایی که در درون نفس انسان و در طبیعت است با جعلی که شارع می‌کند، با هم تناسب دارند.

از موضع اشکال خودم که وارد می‌شوم، می‌گویم این تناسب‌هایی که در این جا دارند توضیح می‌دهند، بحث فعل‌های اختیاری است! و نمی‌توانند در بحث فعل از



مهمی است. درست مانند آن جایی که می‌گفتید «درک از هستی» در قضیه‌ی امتناع اجتماع و ارتفاع نقیضین پایه قرار می‌گیرد. و بعد از آن هر قضیه‌ای را که شما از وجود که منشأ آثار است انتزاع می‌کنید، موضوع و محمول از آن می‌سازید و به هم حمل می‌کنید، پایگاه آن به اجتماع و ارتفاع نقیضین باز می‌گردد. این در بحث حقایق بود، در بحث فعل، همه باز می‌گردد به این تحلیلی که ایشان از وجوب دارند. این نکته‌ی مهمی است که فعل را دارند در این مقاله تحلیل می‌کنند.

وقتی که وارد متن مقاله شویم، شما متوجه می‌شوید که ایشان در بخش‌هایی کاملاً به افعال غریزی و فطری تکیه می‌کند و از افعال اختیاری کاملاً پرهیز می‌کنند. با این وجود جاهایی بوده است که مسأله کشیده شده است به اختیار و نتوانسته‌اند مانع آن شوند. و من قرینه‌هایی که ایشان با آن برخورد کرده‌اند را دارم به صورت فیش در می‌آورم.

#### ۱/۴/۵. قرینه‌ی پنجم: اصل جزا و مزد از اعتبارات

##### بعدالاجتماع

در آخر صفحه ۳۳۹ می‌فرمایند: «چنان‌که عملی کردن اقتضائات غریزی و احساسی را مانند اقتضائات احساس شهوی یا دوستانه یا دشمنانه اطاعت حکم و امر غریزه می‌دانیم و هم‌چنین انجام دادن قضایایی که در شرایع آسمانی ثبت شده امثال امر شرع و مطابقت دادن عمل را با مندرجات یک قانون مدنی اطاعت امر و حکم قانون می‌شماریم و هم‌چنین یک سلسله اموری که فطرت به لزوم آن‌ها قضاوت می‌کند و صلاح جامعه که توأم به اصلاح و تکامل فردی است در آن‌ها می‌باشد احکام و اوامر عقلیه نامیده و انجام دادن آن‌ها را اطاعت اوامر عقلیه (یا اطاعت از امر وجدان) می‌دانیم و در مورد آن‌ها مجازاتی از ستایش و نکوهش معتقدیم».

این مطلب را ایشان در بحث سومین اعتبار بعدالاجتماع در قسمت «جزا و مزد» که از لوازم امر و نهی است، مطرح می‌کنند. یعنی قرینه‌هایی را طرح کرده‌اند که صراحت دارد بر این‌که دقیقاً فعل‌های اختیاری در این محدوده می‌آید و این پایگاه قدرت

موضع اختیار فرار کنند یا بگویند خروج موضوعی از بحث ما دارد! باید جبری بودن یا اختیاری بودن آن را واضح کنید، و لو این‌که پایگاه اعتبار را فعل‌های غریزی قرار می‌دهید. یعنی چی که بحث اختیار، یک بحث دیگری است و آثار علمی دیگری دارد؟! بالاخره به صورت پراکنده و در جاهای مختلف از این مقاله وارد بحث امور اختیاری شده‌اند.

○ س: سؤالی که در این جا است این می‌باشد که چرا در بحث فلسفه ایشان باید از افعال و تشریح و امور اعتباری و... بحث کنند؟

● ج: ابتدا عرض کردم که اگر در مقدمه ملاحظه بفرمایید چند اصل هست که مطرح می‌کنند.

○ س: اصلاً موضوع فلسفه اعتباریات نیست، چگونه شد که وارد بحث اعتباریات شدند؟

● ج: تُحِب این ضرورت عمل است.

○ س: منظور من این است که عدول کرد از مبنای فلسفی خودش!

● ج: این‌که عدول کرده بحثی است که به تدریج ما به آن اشاره می‌کنیم. از عینیت و فرهنگ رنسانس به طرف جامعه‌ی دینی شما هجمه وارد می‌شود، با بحثی که در علوم مطرح کرده‌اند. در علم زیست، اصل کوشش برای حیات، صفحه‌ی ۲۷۱ شروع می‌کند از تجربیون و طوایف مختلفی که در غرب هستند صحبت می‌کنند و در اصل انطباق با محیط.

○ س: این نحوه ورود استقرایی می‌شود. ایشان یک سری از مسائلی را غربی‌ها طرح کرده‌اند پیدا کرده و به آن‌ها دارد جواب می‌دهد.

● ج: خیر! ایشان برخوردی که با این مسایل پیدا کرده، نمی‌توانسته‌اند آن‌ها را در دستگاه حقایق حل کنند. بحث اعتبارات را علامه طباطبایی به صورت جدی مطرح کرده‌اند برای حل این بخش.

○ س: پس ایشان یک علم را تدوین نکرده‌اند، بلکه بر اساس استقراء شبهاتی را جمع‌آوری کرده و پاسخ می‌دهند.

● ج: نه! ما چون هنوز وارد متن نشده‌ایم، شما این قضاوت را می‌کنید، وارد متن شویم متوجه می‌شوید. یک پایه‌های بسیار محکم و عمیقی را در تحلیل مسائل اعتباری که همه به وجوب عام بر می‌گردد، طرح می‌کنند که هر فعلی را بشود به این‌جا برگردانند. این نکته‌ی

تحلیل آن را دارد.

○ برادر زیبایی: منظور شما این است که پایگاه افعال را جبری

معنا می‌کنند نه اختیاری؟

● ج: بله! حالا وارد آن می‌شویم و من برایتان دقیقاً می‌خوانم و معنا می‌کنم. حتی برای شما خواندم آن جایی که می‌گویند و خوب عام مورد بحث ما است و خوب اختصاصی مورد بحث ما نیست، آن‌جا مثال می‌آورند و می‌گویند حتی کسی که خودکشی می‌کند یا کسی که گناه می‌کند، ناچار است برای عمل کردن، یک وجوبی را جعل کند. می‌گویند ما این وجوب را داریم تحلیل می‌کنیم. یک وجوب عامی که عاصی، گنهگار، دروغگو، راستگو و به طور کلی هر کسی که فعل از او صادر می‌شود در رفتارش به آن ملتزم است، ما این وجوب را داریم تحلیل می‌کنیم. وقتی این وجوب را تحلیل می‌کنند، پایه‌های آن دقیقاً به علیت بر می‌گردد که این مربوط به بحث بعدی ما است.

#### ۱/۴/۷. ابواب و فصولی که در آن‌ها بحث فعل

##### اختیاری مطرح است

پس فی‌الجمله در این مقدمه می‌خواستیم از بیرون یک نظر عامی به متن بکنیم که وقتی شما درون آن می‌روید و تمام فیش‌ها را می‌خوانید، دقیقاً متوجه می‌شوید کاری به اختیار ندارند. گرچه کل بحث اعتبارات بعدالاجتماع که یک دسته از تقسیمات اعتبارات است به اختیار مرتبط می‌باشد. یعنی یک اعتبار قبل‌الاجتماع داریم که پنج مورد می‌باشد:

۱. وجوب

۲. حسن و قبح عقلی

۳. انتخاب اخف و أصح

۴. اصل استخدام و اجتماع

۵. اصل متابعت علم که بحث حجیت قطع است.

که از همین‌ها هم می‌توان قرینه برای اختیار در آورد. به این معنا ما بر خود این تقسیم هم اشکال داریم که در اعتبار قبل‌الاجتماع و بعدالاجتماع، حیثیت تقسیم چیست؟ که این اشکال بعدی ما است.

در اعتبارات بعدالاجتماع وضوح بیشتری دارد که اصل ملک، حقوق، کلام و سخن (یعنی فرهنگ و ایجاد

این فیش‌های پراکنده به صورت گذرا در کنار سایر مطالب از سوی علامه مطرح شده است.

#### ۱/۴/۶. قرینه‌ی ششم: اصل ریاست و مرئوسیت از

##### اعتبارات بعدالاجتماع

ممکن است در چند جای دیگر هم بتوانیم از این قراینی که دال بر اختیار است پیدا کنیم. البته کل بخش اعتبارات بعدالاجتماع چهره‌ی اجتماعی دارد، مثل «ریاست و مرئوسیت» که از این واضح‌تر نیست که این فعل، فعل اختیاری است. مانند تحلیل رفتار بچه‌ای در سن دو سالگی یا سه سالگی نیست که غریزی باشد، چون این برای یک مدیر مطرح شده است، برای پدر و مادر و مدرسه، شرکت و یک حکومت و این‌ها است. این‌جا دیگر اختیار کاملاً مشهود است.

یا بحث اعتبار «ملکیت»، در ملکیت و انتقال ملک تا فرد از نظر قانونی و شرعی و حقوقی بالغ نباشد هیچ محضری نمی‌تواند برود.

○ س: یعنی می‌فرمایید که پایگاه تمام این‌ها اختیار است.

● ج: کل اعتبارات بعدالاجتماع که می‌گوییم، پایگاهش اختیار است.

○ س: پس معنای این بحث‌های جناب‌عالی این می‌باشد که این‌ها باید بتوانند اختیار را معنا کنند و برایش قاعده بگویند؟

● ج: بله. یعنی ایشان نمی‌تواند معنای وجوب را تحلیل بکند و صحبتی از اختیار نکند که نکرده‌اند.

○ س: اختیار را در علت فاعلی می‌برند.

● ج: عیبی ندارد! این بحث را در جای دیگری به خاطر بحث جبر و علت فاعلی طرح کرده‌اند. اما چگونه می‌شود که در این مقاله از ابتدا تا آخر اصلاً بحث آن را مطرح نکرده‌اند. یعنی در جایی که فعل را می‌خواهند تحلیل کنند، فاعل، فعل، مقصدش. یکی از اعتبارات، اعتبار کلام و سخن است، یکی از اعتبارات را می‌گویند اعتبار ملک است و از این بحث می‌کنند که انسان‌ها چه زمانی می‌توانند در یک عینی تصرف بکنند. حتی بنا به شرع، بچه اصلاً نمی‌تواند برود در معاملات و محضر و خرید و فروش بکند! می‌گویند معامله‌اش باطل است.

ادبیات)، ریاست و مرئوسیت<sup>۱</sup> همه‌ی این‌ها بحث اختیاری است.

○ برادر انجم‌شعاع: شاید می‌خواستند بحث را آن قدر بدیهی مطرح بکنند که صحبت از بحث اختیار نکرده‌اند.

● ج: مثلاً وقتی در بحث حقوق می‌رویم آیا حقوق در جامعه ما بدیهی است؟!

○ س: نه، شروع از پایگاه غریزی کردند که بتواند با علم زیست‌شناسی و...

● ج: به مطلب شما خواهیم رسید و اشکالاتش را ریز به ریز مطرح خواهیم کرد.

پس اولاً برای اعتباریات مفصل استدلال کرده‌اند و آن را به بداهت بر نگردانده‌اند و جزء امور حقیقی هم نمی‌دانند. ادعای ایشان این است.

## ۱/۴/۸. اشکال: بحث فعل اختیاری در اعتبارات

### حذف گردیده است

اتفاقاً ما می‌خواهیم ایشان را ملزم کنیم که شما به بداهت‌ها تکیه کرده‌اید و به علیت تکیه فرموده‌اید و خبری هم از «وجوب و باید» نیست. شما تنها یک تطبیقی را انجام داده‌اید و اصلاً وجوب و باید هم بنا بر این تحلیلی که می‌فرمایید وجود ندارد. به صورت تطبیقی است، یعنی یک تطبیقی می‌کنید به این معنا که یک کلی درست می‌کنید و یک فرد برای آن درست می‌کنید و آن فرد چون متغیر است، برایش در ذهن یک اسم درست می‌کنید، که به آن بحث خواهیم رسید و آن اشکال دیگر ما است.

پس اولین اشکال ما به این مقاله این است که از ابتدا تا آخر «حذف بحث اختیار» شده است. موضوع اعتبارات ضرورتی بوده است که از عینیت مطرح شده و شما می‌خواستید به غریزه تکیه کنید و پاسخش را بدهید.

اکنون در سه سطح روشی، فلسفی و مصداقی وارد اصل بحث می‌شویم. بحث روشی ما می‌شود بحث «منطقی»، فلسفی می‌شود همین بحث «غریزه» و علیتی که پایگاه قرار گرفته برای تعریف فعل، مصداقی هم این است که چرا اعتبارات به قبل‌الاجتماع و بعدالاجتماع تقسیم شده و آیا ریشه‌ی این تقسیم اختیار است یا خیر؟!

این اشکالی که مطرح شد بر روی آن فضاسازی‌ای بود که جناب آقای مطهری در مقدمه فرموده بودند و بعد هم ورودی خود علامه طباطبایی بود که بحث خود را از ادبیات شروع کردند. پس به طور خلاصه این اشکال ناظر به فضای سیاسی بحث بود. هنوز به طور کامل و تفصیلی وارد بحث نشده‌ایم.

○ برادر زیبایی: لطفاً قبل از این‌که وارد بحث شویم بفرمایید که شروع بحث اعتبارات بنا بر کدام یک از فرض‌هایی بود که در ورودی بحث اصول طرح کردیم.

## ۲. بررسی حدود و صغور حکمت عملی و حکمت

### نظری

● ج: دو جلسه صحبت کردیم که گاهی علم اصول را مصداق حکمت نظری می‌گیریم که یک سلسله بحث در مورد موضوع و تعریف ارایه کردیم و گاهی علم اصول را مصداقی از حکمت عملی می‌گیریم.

حالا قبل از این‌که از فرد بودن اصول برای حکمت عملی صحبتی داشته باشیم، از این بحث می‌کنیم که خود حکمت عملی چیست؟ دو بیان در این جا است که یک بیانش (به تعبیر بنده) بر مبنای اصالت وجودی‌ها است که خواسته‌اند پایگاه حکمت عملی را به «عشق به کمال» برگردانند و به «حقیقت وجود»، که در مقاله‌ی ششم کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم طرح شده است. دیگر این‌که خواسته‌اند پایگاه فعل را به حُسن و قبح به معنای اصالت ماهیتی آن برگردانند. در دو متنی که برای مرحوم آخوند و مرحوم اصفهانی است این مطلب آمده که آن را هم می‌خوانیم و معنا می‌کنیم. لذا در این جا داریم وارد این بحث می‌شویم که خود حکمت عملی در مقابل حکمت نظری چیست؟

## ۲/۱. «درک از هستی» پایگاه حکمت نظری (مادتا و

### صورتاً)

چندین بار توضیح داده‌ایم، در همان بحث‌هایی که در

۱. که همین سیاست، فرهنگ، اقتصادی است که ما می‌گوییم که «ریاست و مرئوسیت» می‌شود سیاست، «لفظ و سخن» که ادبیات باشد می‌شود فرهنگ، «ملک و حقوق» هم اقتصاد می‌شود. پس سیاست، فرهنگ و اقتصاد را از پایگاه وجوب و فعل، تحلیل فرمودند.

خلط می‌کنید و اگر خلط نکنید ما مشکلی نداریم. یعنی به تعبیر دیگر این بحث توسط ایشان تأسیس شده است برای حفظ مفاهیم حقیقی، که به ساحت مقدس این مفاهیم جسارت نشود!

### ۳. تفاوت بحث اعتبارات در نهاییه و اصول فلسفه علامه

○ برادر انجم شعاع: بحث منطقی‌شان طبیعتاً باید پیرامون اصل تقسیم باشد که حیثیت تقسیم ادراکات به اعتباری و حقیقی چیست.

● ج: درست است!

○ س: علامه در نهاییه این حیثیت را «تصور» می‌داند که می‌گوید تصور یا علم حصولی به اعتباری و حقیقی تقسیم می‌شود.

● ج: نه! این گزارش اولی که دادم برای همین نکته بود.

○ س: اعتبارات اصطلاحات مختلفی دارد که ما باید ببینیم این اعتباراتی که در این جا مطرح شده به چه معنا است و حیثیت تقسیمش چه می‌باشد؟

● ج: بنده این بحث را تطبیق دادم و گفتم که این بحث اعتباری که این جا ارایه می‌کنند، همان اعتبارات اجتماعی‌ای است که در نهاییه گفته شد.

○ س: این مطلب شما درست است ولی اگر بخواهیم در این جا بحث منطقی (روشی) کنیم باید یک معنای عامی را برای اعتبار در نظر بگیریم، بعداً در احتمالات مختلف بررسی کنیم که در این کتاب این معنا و این اصطلاح در نظر گرفته شده است.

● ج: ما نمی‌خواهیم وارد بحث عام اعتبارات بشویم.  
○ س: اگر بخواهیم بحث منطقی کنیم باید از حیثیت تقسیم و مباحث مربوط به آن صحبت کنیم.

● ج: نه! ما می‌خواهیم ببینیم این معنایی که این جا پایگاه فعل شده است با آن ضرورتی که گفته‌اند، از چه زاویه‌ای از کل آن مباحثی که به آن مباحث حقیقی می‌گویند فاصله گرفته‌اند. جالا در خود آن مباحث هم تقسیماتی دارند که حقیقی و اعتباری به معنای اعم هم تعریف کرده‌اند.

○ س: آن مربوط به جایی است که بخواهیم وارد بحث فلسفی اعتبارات شویم. این جا می‌خواهیم بحث منطقی کنیم.

● ج: ما الآن که، به زعم نهاییه، علم حصولی تقسیم

منطق گفته‌ایم و نواریهاش هم موجود است. مختصر آن مباحث این می‌باشد که حکمت نظری یک حکم دارد که «درک از هستی» است و یک سلب این حکم که «قبول نکردن این که این دو تا با هم جمع نمی‌شود» است، یعنی اگر یقین باشد من حکم دارد، درک از هستی دارم و اگر شک داشته باشم، وجود با عدم جمع نمی‌شود و سلب الحکم است نه حکم به سلب، در این حالت هیچ حکمی ندارم، این برای کسی است که شک دارد.

این می‌شود اولین قضیه‌ی حکمت نظری که به آن می‌گوییم «یقین منطقی». بر اساس این قضیه می‌آید یک حیثیت را از واقعیت می‌گیرید و با جهت واحد بر دیگری حمل می‌کنید، مثل «انسان حیوان است» و «انسان ناطق است». تمام اندراجاتی که انجام می‌شود به این صورت است.

بحث مواد حکمت نظری هم از طرف دیگر، به این گونه است که عالم را ثابت، ضروری و کلی کرده‌اند و از آن به صورت حیثیتی ماده می‌گیرند. قاعده‌ای هم برای اخذ این حیثیات نمی‌دهند و این باعث هرج و مرج در مواد می‌شود. مگر این که این منطق صوری بشود «منطق تبعی» از منطق مجموعه‌نگری، تبعیت که بکند به این معنا است که سفارش می‌پذیرد. اگر سفارش بپذیرد، جهت پیدا می‌کند و از هرج و مرج در موادها می‌شود. این می‌شود حکمت نظری.

### ۲/۲. تحلیل از فعل پایگاه حکمت عملی

حکمت عملی چیست؟ موضوع حکمت عملی ذات و لوازم ذات یا هستی و لوازم آن نیست، بلکه موضوع آن «فعل» است. در حکمت نظری می‌شود هستی و واقعیت را ثابت کرد ولی فعل را که نمی‌شود ثابت کرد. حالا می‌خواهیم از فعل تحلیل بدهیم که در این جا علامه طباطبایی تحلیل داده‌اند. پس این مقاله ششم برای تحلیل فعل است، ولی ضرورت ارایه‌ی این تحلیل، ضرورت عمل آن، هجمه‌ی غرب بوده است به آن چه ایشان می‌گویند. پایگاه مفاهیم «تحلیل از فعل» حقیقی نیست بلکه اعتباری است. علامه طباطبایی دارد به غربی‌ها می‌گوید که شما این دو عرصه را با یکدیگر

شده به حقیقی و اعتباری، همه را، به زعم خودمان، حقیقی می‌گیریم. دقت فرمودید؟! همه را در حقایق می‌گیریم که این جا خودشان آن را تعریف فرموده‌اند می‌گویند یک سری مفاهیم اعتباری داریم و یک سری مفاهیم حقیقی و اعتباری‌ای که این جا می‌گوید، همان اعتبارات اجتماعی نه‌ایه است. آن وقت کاری با حقیقی و اعتباری بالمعنی‌الاعم که هر دو به زعم این کتاب جزء حقایق هستند نداریم. آن را به تحلیلی که خودمان فی‌الجمله طرح کردیم و سه ضرورت، سه مبنا و سه نتیجه برای آن ذکر کردیم و خلاصه‌ی آن را تعریف کردیم و گذار می‌کنیم که کار تطبیقی‌اش را هم داریم در جلسات معرفت‌شناسی انجام می‌دهیم.

الآن می‌خواهیم وارد این بحث بشویم که آن چه در باب اعتبارات اجتماعی، به اصطلاح نه‌ایه و اعتبارات بالمعنی‌الاصح که در این کتاب گفته شده با هم یکی است. در صفحه‌ی ۳۱۲ اصول فلسفه خط آخر می‌گوید: «با تذکر آن چه که در مقاله پنج‌گذشت روشن می‌شود که اعتباریات به دو قسم منقسم می‌باشند:

اعتباریات مقابل مہیات که آن‌ها را اعتباریات بالمعنی‌الاعم نیز می‌گوییم». که مقاله پنج وقتی کثرت اطلاعات را تحلیل می‌کند، همه‌اش جزء حقایق است.

○ س: یعنی وجود و عدم و غیره به نوعی اعتبارات عام است که علامه در نه‌ایه گفته است.

### ۳/۱. خروج اعتبارات بالمعنی‌الاعم از حکمت عملی در نزد علامه (محدود بودن موضع بحث به اعتبارات بالمعنی‌الاصح در سه سطح)

● ج: من در این جا می‌خواهم بگویم که این تحلیل اصالت و جودی‌ها است که اعتبارات بالمعنی‌الاعمی را در مفاهیم حقیقی پذیرفته‌اند و فیش آن را در نه‌ایه قبلاً خواندیم که می‌گفتند حقیقت وجود، حقیقتی است بسیط که عقل اضطرراً ماهیتی را جعل می‌کند که بتواند به حدود و کثرات ارتباط برقرار کند. به این می‌گوید اعتبارات بالمعنی‌الاعم که در حقایق از آن بحث می‌شود که الآن موضوع بحث ما نیست. موضوع بحث در این جا، به زعم ایشان، «اعتباراتی است که لازمه‌ی فعالیت قوای

فعال انسان یا هر موجود زنده است و آن‌ها را اعتباریات بالمعنی‌الاصح یا اعتباریات عملی می‌نامیم».

چون غرض ما در باب علم حصولی، این بود که علم حصولی را از باب حکمت عملی بتوانیم معنا کنیم لذا بنا بر مبنای مرحوم علامه طباطبایی، اعتبارات بالمعنی‌الاعم جزء حکمت عملی نیست. پس ما نیز در این جا وارد بحث آن نمی‌شویم و بحث مصداقی هم نیست و ما اعتبارات بالمعنی‌الاعم را در بحث «منطق» طرح می‌کنیم، در بحث اصول از آن صحبت نمی‌کنیم.

○ س: شما فرمودید در این جا ما یک بحث روشی و مصداقی و فلسفی داریم. این بحث اصولی می‌رود در بحث مصداقی و بحث روشی‌اش این است که اعتبارات چیست؟

● ج: نه! در خود اعتبارات بمعنی‌الاصح یک بحث روشی می‌کنیم، یک بحث فلسفی می‌کنیم و یک بحث مصداقی. عنایت بفرمایید! یعنی مرحوم علامه طباطبایی خود حکمت عملی را در سه سطح بحث کرده‌اند. منظم هم بحث کرده‌اند. یعنی در ابتدا بحث روشی را طرح کرده، بعد بحث فلسفی و در آخر هم بحث مصداقی آن را ارایه کرده است.

### ۴. بررسی یک مقدمه و شش اصل روشی در ابتدای مقاله‌ی ششم اصول فلسفه

تُخب، اولین بحثی که ایشان طرح می‌کنند مقدمه‌ای است تا صفحه ۲۸۵ و بعد نتیجه‌گیری در آخر از این بحث ارایه می‌کنند که هفت امر روشی را نتیجه‌گیری می‌کنند. تأکیدی که در مقدمه دارند بر این است که یک تخیلاتی داریم که وهمی است و دروغ محض است و هیچ آثاری ندارد، اما اعتباراتی که ما می‌خواهیم در این جا از آن صحبت کنیم، اعتباراتی است که آثار حقیقی دارد، هدف و غرض و کاربرد دارد.

فاعلی است و فعلی است و این فعل هم که انجام می‌شود لغو نیست. لذا ما این را از امور عدمی و خیالی جدا می‌کنیم. خیالی به معنای این که مثلاً انسان تصوّر یک «انسان هشت سر» می‌کند که مصداقی هم در خارج ندارد و هیچ مطابقی هم ندارد. این تخیل را فرق می‌گذارد با چیزهایی که استعاره و ادبی است و مابعداء خارجی هم

ندارد، ولی با این حال به دلیل این که آثار حقیقی دارد و می تواند در خارج تصرّفی بکند مستقل لحاظ می شود. این مطلب را مقدّماتاً در ابتدا توضیح می دهند و بعد وارد آن شش امر روشی می شوند.

#### ۴/۱. اصل اول: معنای وهمیه در ظرف توهم مطابق

دارند

«۱. این معنای وهمیه در ظرف توهم مطابق دارند اگرچه در ظرف خارج مطابق ندارند. یعنی در ظرف توهم و تخیل مثلاً انسان مصداق شیر یا ماه است اگرچه در ظرف خارج چنین نیست. یعنی در پندار حدّ شیر یا ماه به انسان داده شده، اگرچه در خارج از آن یک موجود دیگری است»<sup>۱</sup>.

#### ۴/۱/۱. اشکال: معنای وهمیه در ظرف خارج نیز

مطابق دارند

اولین سؤالی که ما داریم این است که چرا بعد که در بخش فلسفی اعتبارات می روند، در این مثال های ادبی نمی ایستند، در تولید نسل و تغذیه و امور تکوینی دور می زنند و به آن تصریح هم می کنند. در جاهایی می ایستند که به هدایت طبیعت و تکوین انجام می شود. در امور استعاره که طبیعت و تکوین وارد نمی شود تا هدایت بکنند. آیا تکوین و طبیعت می آید تخیلات شاعرانه یک شاعر را هدایت می کند؟ این طور نیست. این بر می گردد به قوه ی انسانی و قوه ی اختیار فرد که بعد هم می گویند این شخص تحوّل در ادبیات ایجاد کرد و جهشی انجام داد.

نُحْب، اگر بحث روشی شان بخواهد با بحث فلسفی شان هماهنگ باشد، باید ببینیم در امور تغذیه که خودشان هم مثال می زنند به جوجه که به طرف دانه گندم کشیده می شود یا مثلاً انسان دنبال دانه نمی رود بلکه دنبال شیر مادرش می رود و زمانی که بزرگ شد دنبال پختن غذاها می رود، مابعداء چیست! یعنی به تناسب اختلافاتی که بین انسان ها، حیوانات و گیاهان است نحوه ی تغذیه شان فرق می کند، غریزی هم است (به تعبیر ایشان)، آیا این ها در خارج مابعداء ندارد؟! چرا

ایشان می فرمایند مابعداء ندارد؟ مگر می شود در درون انسان برای رفع عطش چیزی قرار دهند، اما در بیرون آبی را برایش قرار ندهند؟! یک احتیاج یا نیازی در درون انسان باشد، مثل گردش خون یا تنفس و بعد هم در بیرون هوا نباشد؟! آیا می شود مابعداء نداشته باشد؟!<sup>۲</sup>

○ س: منظور این است که فرد حقیقی ذهنی داشته باشد.

● ج: نه! اول خارجی. در خارج من می خواهم فعلی انجام دهم، مثلاً چیزی بخورم یا نفس بکشم یا هر چیز دیگر. «این معنای وهمیه در ظرف توهم مطابق دارند نه در ظرف خارج»، مثل کلمه ی شیر که ممکن است مصداق داشته باشد نسبت به شخص خارجی شیر یا انسان همراه با اوصاف شیر.

در هر صورت باید بتوان ربط هر آنچه را که جمع بندی می شود با فصل بعد مشخص نمود. در فصل بعد به طور کلّ ادبیات عوض می شود، مثال ها هم عوض می شود! لذا شما در فصل آینده از مباحث اعتبارات می بینید کلیه مثال ها عوض شده و از این ادبیات بیرون می آید. لذا هر فعلی که انسان یا حیوان یا حتی درختان انجام می دهند دارای مابعداء بوده و لغو نمی باشد. لذا هر کدام به نحوه ی خاصی رشد کرده و با محیط خود ارتباط دارند این نشان دهنده ی مابعداء داشتن آن ها در جذب و دفعشان می باشد.

#### ۴/۲. اصل دوم: معنای وهمیه با تبدیل عوامل

وجودی خود متبدل می شوند

«۲. این مصادیق تازه دارای این حدود هستند تا جایی که احساسات و دواعی موجودند و با از میان رفتن آن ها از میان می روند و با تبدیل آن ها متبدل می شوند چنان که می توان مثلاً یک فرد انسان را از روی احساسات و ویژه شیر تصور کرد و روز دیگر به واسطه بروز احساسات دیگر موش قرار داد پس این معنای قابل تغییر می باشند و با تبدیل عوامل وجودی خود متبدل می شوند»<sup>۲</sup>.

۲. همان، ص ۲۸۶

۱. اصول فلسفه و روش رئالیسم، ص ۲۸۵

#### ۴/۲/۱. اشکال: در ظرف خارج تبدیل یا تغییر

##### ماهیتی اتفاق نمی‌افتد

بله ممکن است در ادبیات این گونه باشد اما آیا در تغذیه نیز این گونه است؟ اگر آدم بانان گندم سیر می‌شود تا آخر عمر بانان گندم سیر می‌شود و اگر پستاندار است زاد و ولد او تا آخر از دسته پستانداران است. لذا هیچ تبدیل یا تغییر ماهیتی اتفاق نمی‌افتد.

#### ۴/۳. اصل سوم: معانی وهمی در خارج مابحذاء

##### حقیقی دارند؛ اشکال: اما نحوه‌ی انتزاع آن‌ها حقیقی نیست

«۳. هر یک از این معانی وهمی روی حقیقتی استوار است»<sup>۱</sup>. یعنی در خارج دارای یک مابحذاء می‌باشند اما نحوه‌ی انتزاع آن حقیقی نیست.

«یعنی هر حد وهمی را که به مصداقی می‌دهیم، مصداقی واقعی نیز دارد که از آن جا گرفته شده است مثلاً اگر انسانی را شیر قرار دادیم یک شیر واقعی نیز هست که حد شیر از آن اوست.»

#### ۴/۴. اصل چهارم: معانی وهمیه دارای آثار واقعیه

##### هستند

۴. این معانی وهمی در عین حال که غیر واقعی هستند آثار واقعیه دارند پس می‌توان گفت اگر یکی از این معانی وهمیه فرض کنیم که اثر خارجی نداشته باشد از نوع این معانی نبوده و غلط حقیقی یا دروغ حقیقی خواهد بود (لغو و بی‌اثر) پس این معانی هیچ‌گاه لغو نخواهد بود»<sup>۲</sup>.

#### ۴/۴/۱. فلسفی بودن این اصل (عدم لغویت یعنی

##### علیت در معانی وهمی جریان دارد)

این بند ۴ دقیقاً هماهنگ با بحث فلسفه‌شان است. می‌فرمایند فعلی که صادر می‌شود لغو نیست. یعنی اگر انسانی تشنه است و به دنبال آب می‌گردد، این گشتن لغو نیست و هدفی دارد، پیدا کردن آب و نوشیدن که حقیقی است. بنابراین گاه می‌گوییم اثر دارد و گاه می‌گوییم علیت در این اثر جاری است. عدم لغویت یعنی علیت در آن جریان دارد. یعنی هدف حقیقی بوده و علت و

معلول در آن جریان دارد.

این اصلی است که استاد مطهری می‌فرماید «هدفداری و عدم لغویت یگانه مقیاس جاری در اعتباریات است» لذا با بند ۴ می‌توان پایگاه فعل را به علیت منتهی نمود.

#### ۴/۵. اصل پنجم: عوامل احساسی حد چیزی به چیز

##### دیگر را نسبت می‌دهیم (حد فعل به حد جعل)؛ اشکال:

خروج اصل پنجم مانند اصل چهارم از اصول روش «۵. این عمل فکری را می‌توان طبق نتایج گذشته می‌توان تحدید کرده و گفت عمل نامبرده این است که با عوامل احساسی حد چیزی را به چیز دیگری بدهیم به منظور ترتیب آثاری که ارتباط با عوامل احساسی خود دارند»<sup>۳</sup>.

این‌که می‌فرمایند با عوامل احساسی حد چیزی را به چیز دیگر بدهیم این است که حد و وحدت و کثرت فعلی را که در خارج انجام داده‌ایم می‌خواهیم به جعلی که انجام داده‌ایم، بدهیم، به باید، به خواستی که ناچار به آن شده‌ایم صور ادراکی که از طبیعت گرفته‌ایم، حدود آن‌چه از خارج به دست آورده‌ایم، به آن جعل تطبیقی نسبت دهیم. منظورشان از پنج این است. به نظر می‌رسد بند ۴ و ۵ جزو مباحث روشی نیستند.

#### ۴/۶. ارتباط تولیدی نداشتن عوامل احساسی با

##### ادراکات و علوم حقیقی

«۶. این ادراکات و معانی چون زاییده‌ی عوامل احساسی هستند دیگر ارتباط تولیدی با ادراکات و علوم حقیقی ندارند و به اصطلاح منطقی یک تصدیق شعری را با برهان نمی‌شود اثبات کرد و در این صورت برخی از تقسیمات معانی حقیقی در مورد این معانی وهمیه مثل بدیهی و نظری و مانند ضروری و محال و ممکن جاری نخواهد بود»<sup>۴</sup>.

۱. همان، ص ۲۸۷

۲. همان، ص ۲۸۸

۳. همان

۴. همان، ص ۲۸۹

#### ۴/۶/۱. اشکال: ادراکات زاییده‌ی عوامل احساسی

نیستند

چه کسی گفته است این ادراکات زاییده‌ی عوامل احساسی است؟! شما که می‌گویید با هدایت تکوین و طبیعت، انسان و حیوان فعل انجام می‌دهند لذا برای چه زاییده‌ی عوامل احساسی باشد.

اگر ادراکات و معنا را نگوئیم صور احساسی‌ای است که طبیعت ایجاد کرده، بلکه بگوئیم این ادراکات عمومی

یعنی همان جعل و بایدی که ایجاد کردید که زاییده‌ی عوامل احساسی است. خودِ وجوب یعنی این که آن چه جعل کردیم زاییده‌ی عوامل احساسی هستند. یعنی ناچار شدیم برای تطبیق دادن، یک بایدی را بیاوریم که صور احساسی به کلّ خارج که کثرت داشت و وحدت نداشت، تطبیق داده شود. □

و السلام علیکم و رحمة الله و برکاته



# بررسی و نقد کفایه - دور سوم

بررسی مسأله‌ی اعتبار و وضع و تحلیل وجوب و باید از مباحث روشی حکمت عملی  
در مقاله‌ی ششم کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم

سرپرست پژوهش تطبیقی:

جلسه ۸

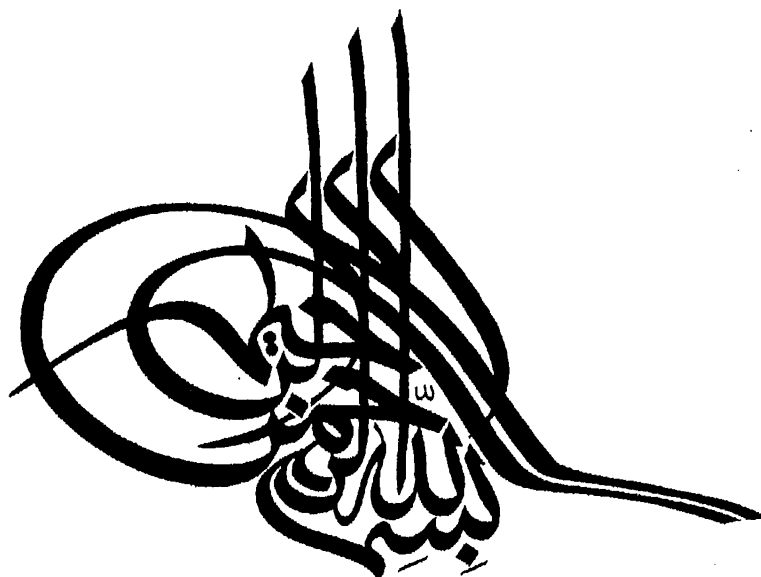
۸۱/۱۲/۱۷

حجة الاسلام والمسلمین صدوق

۱. ادامه‌ی بررسی مقاله‌ی ششم اصول فلسفه و روش رئالیسم ..... ۴
- ۱/۱. ناهماهنگی مثال‌ها در تطبیق مباحث روشی (وضع و شعر) فلسفی (امور تکوینی، غریزی و فطری) ..... ۴
- ۱/۲. بررسی مبحث اعتبار و وضع ..... ۴
- ۱/۲/۱. سؤال: آیا در بخش اعتبارات فلسفی، ریشه‌ی باید و فعل تحلیل می‌شود یا خیر؟ ..... ۴
- ۱/۲/۲. پاسخ ۱: تحلیل علیتی (ذات و اثر) از باید (فعل) در اعتبارات فلسفی ..... ۴
- ۱/۲/۳. پاسخ ۲: اگر از فعل و باید تحلیل قراردادی و انشائی صرف داده شود، مفسر حرکت و مقصد فعل نیست ..... ۴
- ۱/۳. تفاوت مسأله‌ی جعل و باید در مفاهیم اعتباری و مفاهیم حقیقی (تنافی تحلیل قراری و علیتی از حرکت و مقصد فعل) ..... ۵
- ۱/۴. ادراکات حقیقی و ادراکات اعتباری از دیدگاه استاد مطهری (ره) ..... ۵
- ۱/۴/۱. حضور نفس الامر در مباحث تطبیقی اعتبارات فلسفی (بحث غریزه) ..... ۶
- ۱/۴/۲. تصدیق و حکم (اندراج) مقسم تقسیم ادراکات حقیقی و اعتباری ..... ۶
- ۱/۴/۳. تفاوت ادراکات حقیقی و ادراکات اعتباری ..... ۶
- ۱/۵. تقریر بحث اعتبار و وضع، فعل و باید از دیدگاه علامه طباطبایی ..... ۶
- ۱/۵/۱. اشکال: خلط موضع تطبیق و موضع تصرّف در تقریر علامه ..... ۸
- ۱/۵/۲. تقریر نسبت در طبیعت انسانی و آثار تکوینی (هدایت طبیعت) ..... ۸
- ۱/۵/۳. وجود صور ادراکی به اقتضای قوای فعّاله و جهازات طبیعی ..... ۹
- ۱/۵/۴. تعمیم صور ادراکی احساسی به افعال درونی ..... ۱۰
- ۱/۵/۵. وجود نسبت باید (وجوب) میان قوه‌ی فعّاله و اثر آن (نفس الامر یا اختیاری) ..... ۱۰
- ۱/۵/۶. نسبت باید (وجوب) اگر چه واقعی و حقیقی است اما از سنخ برهان نیست ..... ۱۰
- ۱/۵/۷. علاوه بر آن که صفت وجوب اعتباری است، متعلق فعل نیز اعتباراً به صفت لزوم و وجوب متّصف می‌شود ..... ۱۱
- ۱/۵/۸. اشکال: عدم تحلیل فعل و جعل و اعتبار در مکانیزم تطبیق قوای فعّاله و هدایت طبیعت ..... ۱۱
- ۱/۶. اعتباری بودن حسن و عدمی شدن قبح ..... ۱۲

● دفتر فرهنگستان علوم اسلامی

<p><b>گروه</b> <b>پژوهش‌های</b> <b>تطبیقی</b></p>	جلسه ۸	استاد حجة الاسلام والمسلمین صدوق
	تعداد صفحات: ۱۴	عنوان‌گذار: برادر علی‌رضا انجم‌شعاع
	تاریخ نشر: ۱۳۸۲/۶/۳	ویراستار: برادر زیبایی
	تیراژ: ۷ نسخه	پیاده نوار: محمدجواد محسن‌زاده
	کد بایگانی رایانه‌ای: 093	حروفچین: محمدجواد محسن‌زاده
	تاریخ جلسه: ۱۳۸۱/۱۲/۱۷	مجری و کنترل‌نهایی: حجة الاسلام موسوی موشح



### آنچه در این جلسه مطرح شد!

- بحثی که در این جلسه بدان پرداخته شده است، بررسی اشکالی است که در کلام علامه طباطبایی، هنگامی که اعتباریات را در مقاله‌ی ششم از کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم خود تحلیل می‌نماید، بروز نموده است. عدم هماهنگی و مطابقت اصل بحث با مثال‌های ذکر شده، علت بروز این اشکال می‌باشد.
- بند ۱/۱ اصل اشکال را طرح می‌نماید.
- بند ۱/۲ اشکالات وارد بر تحلیل علامه از اعتبار و وضع را پوشش می‌دهد.
- دیدگاه‌های شهید مطهری نیز در خصوص تقسیم ادراکات به حقیقی و اعتباری در بند ۱/۴ مورد بررسی قرار گرفته است.
- در بند ۱/۵ برداشت‌ها و اشکالات وارد شده بر تحلیل علامه طباطبایی از وضع و اعتبار، به کلام ایشان تطبیق داده می‌شود و استاد با خواندن فیش‌هایی از مقاله‌ی ششم اصول فلسفه و روش رئالیسم، تحلیل علامه را نشان می‌دهند.
- نکته‌ای نیز در کلام علامه دال بر اعتباری بودن حُسن و قُبْح به دست می‌آید که در بند ۱/۶ گنجانده شده است.



## ۱. ادامه‌ی بررسی مقاله‌ی ششم اصول فلسفه و

### روش رئالیسم

در جلسات گذشته شروع به تحلیل بخش اعتبارات اصول فلسفه و روش رئالیسم (مقاله‌ی ششم) کردیم و تا صفحه‌ی ۲۹۰ اشکالات خود را خدمتتان عرض کردیم. در این جلسه به بررسی و تحلیل ادامه‌ی متن می‌پردازیم تا بتوانیم جمع‌بندی خوبی داشته باشیم.

### ۱/۱. ناهماهنگی مثال‌ها در تطبیق مباحث روشی

#### (وضع و شعر) فلسفی (امور تکوینی، غریزی و فطری)

عمده‌ی اشکالی که در جلسه‌ی قبل بیان کردیم این بود که مثال‌هایی که در این جا ذکر می‌کنند، با مطالبی که بعداً در خود متن تطبیق می‌دهند، مطابق نمی‌باشد، یعنی مثال‌هایی که در بحث روشی (مانند شعر) می‌آورند، از باب امور اعتباری است؛ لکن در قدم بعد برای توضیح جریان اعتبار و تحلیل فلسفی آن، از امور تکوینی، امور غریزی و امور فطری انسان‌ها مثال می‌زنند، که البته در آن امور نیز از جهت دیگر اشکالاتی وارد است. لذا بعضی از صحبت‌هایی که در این جا کرده‌اند، با «وضع» و «قراردادی بودن» جور در می‌آید، اما با بحثی که در مراحل بعدی دارند جور در نمی‌آید. ما نیز در جلسه‌ی گذشته این اشکال را بیان کردیم که وقتی در بحث امور غریزی می‌فرمایند:

صور احساسی با تحریک عوامل احساسی و هدایت طبیعت تطبیقی را انجام می‌دهد.

این مطلب چه ربطی به امور وضعی دارد که مثلاً یک کسی شعری را این‌گونه گفته و یا عده‌ای یک علامتی را برای قوانین راهنمایی و رانندگی گذاشته‌اند؟ این موضوعاً تطبیق دو موضوع جدا از هم است؛ یعنی امور غریزی و تکوینی جزء حقایق عالم است و وضع قوانین راهنمایی و شعر گفتن جزء امور اعتباری اجتماعی است. این خلطی است که علامه در این دو بخش کرده‌اند.

## ۱/۲. بررسی مبحث اعتبار و وضع

بنده ادامه‌ی بحث اعتبار را می‌خوانم تا ببینیم آیا از مطالبی که ایشان می‌گویند، کلمه‌ی «باید» (اعتبار و وضع) حتی در آن امری که تکوینی است، معنا و تحلیل می‌شود یا در این جا هم، همان ذات و اثر را معنا کردند و چون امور حقیقی، ذات و اثر است، جبری هم می‌باشند، یعنی آثار هستی یا ماهیت (چه بنا به اصالت ماهیتی‌ها که می‌گویند منشأ آثار ماهیت است و چه اصالت وجودی‌ها که منشأ آثار را خود نفس وجود می‌گیرند) یک امر ضروری لازم و جبری است و خدشه‌بردار هم نیست و علیّت در آن نیز جاری است.

### ۱/۲/۱. سؤال: آیا در بخش اعتبارات فلسفی،

#### ریشه‌ی باید و فعل تحلیل می‌شود یا خیر؟

حال آیا در این بخش از بحث اعتبارات که می‌خواهند به بخش فلسفی آن تطبیق دهند، همین معنا (امور حقیقی) حاکم است یا معنی «باید» (یعنی فعل) تحلیل می‌شود؟ یعنی آیا بالأخره اختیار و حرکتی که صادر می‌شود (یعنی عملیات فعل) تحلیل می‌شود یا نه؟

### ۱/۲/۲. پاسخ ۱: تحلیل علیتی (ذات و اثر) از باید

#### (فعل) در اعتبارات فلسفی

به نظر ما می‌آید در این بخش پایه قضیه را بر روی ذات و اثر و علیت می‌برند و «باید» هیچ خاصیتی پیدا نمی‌کند و فقط علیّت، حکم به جاری بودن افعال می‌کند. لذا در بخش فلسفی، بالعکس بخش روشی (که در آن جا تکیه می‌کنند به بحث قرارداد و وضع و انشاء) به علیّت تکیه می‌شود. این اشکالی کلی‌ای است که در این جا مطرح می‌کنیم.

### ۱/۲/۳. پاسخ ۲: اگر از فعل و باید تحلیل قراردادی

#### و انشائی صرف (مانند اعتبارات روشی) داده شود،

#### مفسر حرکت و مقصد فعل نیست

البته اگر در بخش فلسفه آن نیز به قرار و وضع تکیه

کنند، از قرار صرف و وضع صرف، حرکت و فعل تحلیل نمی‌شود. یعنی اگر قرار و وضع از مقصدش بریده باشد و راهی که برای رسیدن به آن مقصد باید طی شود، بیان نشود، مفسر حرکت نخواهد بود.

○ حجة الاسلام موشح: یعنی جعلی که بدون غایت باشد.

### ۱/۳. تفاوت مسأله‌ی جعل و باید در مفاهیم اعتباری و مفاهیم حقیقی (تنافی تحلیل قرار و علیتی از حرکت و مقصد فعل)

● ج: بله، یعنی در مفاهیم اعتباری، باید جعل راه و طریق کنید، باید جعل نسبت کنید؛ بالعکس مفاهیم حقیقی که نسبت تحت علیت جاری می‌شود، نه این‌که جعل شود، یعنی سنجش و مقایسه گاه ایجاد می‌شود و گاه تحت علیت جاری می‌شود. مقایسه در مفاهیم حقیقی، تحت اختیار فعل کسی نیست و ذهن در برخورد با جهان به این مفاهیم منتقل می‌شود، به طور مثال هر وقت تنبه پیدا کرد، می‌فهمند که این امر هست یا واقعیت این‌گونه است و یا نفس الامر این‌گونه است. اما در بحث اعتبارات که فاعل آن ما هستیم و تحت حیطة ماست - چه آن بخشش که در اختیار ما است مانند شعر گفتن و چه امور تکوینی که در اختیار فاعل‌های بالاتر مانند حضرت حق (جلت عظمته) است - اگر بخواهد فعلی صادر شود، مقصد می‌خواهد و برای رسیدن به آن مقصد، باید جعل نسبت شود.

البته برای رسیدن به مقصد تنها یک راه نیست که فقط یک اقتضا داشته باشد و بعد این اقتضا ما را به دامن جبر بیاندازد، بلکه می‌تواند ده راه داشته باشد یا صد راه داشته باشد، چون فعل اختیاری است و هیچ الزامی ندارد که حتماً از خط مستقیم برویم. زیرا غرض شما این است که مقصد واقع شود، شاید مقصد از خط مستقیم واقع نشود و باید راه دیگری طی کنید. لذا اگر آقایان بگویند در این جا قرار و اعتبار صرف است که بریده از مقصد و بی‌ارتباط با هدف می‌باشد، حرکت معنا نمی‌شود و اگر بگویند جریان علیت حاکم است نه قرار صرف که این

نیز با اراده و اختیار نمی‌سازد.

یک بیان دیگر هم دارند که می‌گویند:

عشق به کمال و عشق به مقصد، علت حرکت می‌شود.

که در این صورت لازمه‌ی ذات می‌شود، یعنی ذاتاً کششی به سوی مقصد است و بعد فرد نیز به طرف آن حرکت می‌کند که در نتیجه این فعل، فعل اختیاری را تعریف نمی‌کند و حتی می‌توان گفت نفس فعل را نیز تعریف نمی‌کند.

ملاصدرا در نهایت می‌خواهد این بحث را به حسن و قبح، خوبی و بدی تطبیق دهد و می‌گوید هر کسی که کار بدی انجام می‌دهد، در حقیقت در نزد خودش «حسن» بوده که به آن عمل کرده است. لذا «بدی» معنا پیدا نمی‌کند و فقط تلائم با ذات به صورت جبری معنا می‌شود. در نتیجه انسان ماهیتی می‌شود که دیگر قابلیت تکلیف و جعل و باید و نباید را ندارد و همه یک جور عمل می‌کنند، همان طوری که در عقل نظری می‌گفتند همه یک جور می‌فهمند، حالا در اینجا نیز همه یک جور عمل می‌کنند. یعنی در عقل نظری، همه از عدل خوششان می‌آید و از ظلم بدشان می‌آید. ولی در مصداق وقتی انسان می‌خواهد عملی انجام دهد، هر فعلی که انجام می‌دهد، به نیت حسن بودن انجام می‌دهد و لو این‌که خودش را بکشد!

این مطالب، تحلیل ما از این بخش بود که از روی متن می‌خوانیم و این تحلیل را به متن تطبیق می‌دهیم.

### ۱/۴. ادراکات حقیقی و ادراکات اعتباری از دیدگاه

#### استاد مطهری (ره)

شهید مطهری در صفحه‌ی ۲۶۹ به صورت مقدمه می‌فرماید:

ادراکات اعتباری در مقابل ادراکات حقیقی است، ادراکات حقیقی انکشافات و انعکاسات ذهنی واقع و نفس‌الامر است و آنچه در مقاله‌ی پنج در بیان اقسام تصورات و اقسام تصدیقات و طرز پیدایش آنها برای ذهن

۱. کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم، مقاله ششم

گفته شد، مربوط به ادراکات حقیقی بود و اما ادراکات اعتباری فرض‌هایی است که ذهن به منظور رفع احتیاجات حیاتی آن‌ها را ساخته و جنبه‌ی وضعی و قراردادی و فرضی و اعتباری دارد و با واقع و نفس‌الامر سر و کاری ندارد.

در این جا دو نکته است:

### ۱/۴/۱. حضور نفس‌الامر در مباحث تطبیقی اعتبارات فلسفی (بحث غریزه)

۱. همان‌گونه که قبلاً تذکر دادیم در متن وقتی می‌خواهند این بحث را به بخش فلسفی‌اش در امور غریزی تطبیق دهند، با نفس‌الامر سروکار دارند و ما نشان خواهیم داد که فرضی هم نیست، بلکه به صورت حقیقی تطبیق انجام می‌شود.

### ۱/۴/۲. تصدیق و حکم (اندراج) مقسم تقسیم ادراکات حقیقی و اعتباری

۲. مسأله‌ی ادراکات و تصورات هم نیست، بلکه بحث تصدیق است، یعنی ایشان می‌خواهند بگویند که تصدیق‌ها یا به مؤونه‌ی جعل انجام می‌شود یا بدون مؤونه‌ی جعل انجام می‌شود (یعنی تطبیق به خارج). پس این طور نیست که در اصل تقسیم، مفهوم یا ادراک به حقیقی و اعتباری تقسیم شود بلکه تصدیق و حکم کردن (یعنی مندرج کردن) است که به حقیقی و اعتباری تقسیم می‌شود؛ یعنی تصدیق یا احتیاج به مؤونه‌ی جعل دارد و یا خودش واقع می‌شود و احتیاجی به مؤونه‌ی جعل ندارد.

### ۱/۴/۳. تفاوت ادراکات حقیقی و ادراکات اعتباری

شهید مطهری در ادامه می‌فرماید:

ادراکات حقیقی را می‌توان در براهین فلسفی یا علمی طبیعی یا ریاضی جا داد و نتیجه‌ی علمی یا فلسفی گرفت و هم‌چنین می‌توان از یک برهان فلسفی یا علمی یا ادراک حقیقی تحصیل نمود. ولی در مورد اعتبارات نمی‌توان چنین استفاده‌ای کرد. به عبارت دیگر ادراکات حقیقی ارزش منطقی دارد و ادراکات اعتباری ارزش منطقی ندارد، ادراکات حقیقی تابع احتیاجات طبیعی موجود زنده و عوامل

مخصوص محیط زندگانی وی نیست و با تغییر احتیاجات طبیعی و عوامل محیط تغییر نمی‌کند اما ادراکات اعتباری، تابع احتیاجات حیاتی و عوامل مخصوص محیط است و با تغییر آن‌ها تغییر می‌کند.

قبلاً خدمتتان عرض کردیم که بیان ایشان در بحث اجتماعی‌اش، درست است ولی در بحث تکوینی این جور نیست. یعنی اگر انسان روی خشکی زندگی می‌کند، تا آخر عمرش نیز به همین صورت است و هیچ وقت نمی‌رود در عمق دریاها زندگی کند، هیچ وقت محیط زندگی‌اش را تغییر نمی‌دهد. البته تغییر به این معنا که نمی‌تواند نحوه‌ی تنفسش را عوض کند و به وسیله‌ی آبشش تنفس کند. پس درست است که انسان با ماهی فرق می‌کند، اما انسان در انسان بودنش (یعنی در وضعیت تغذیه، تولید نسل و تنفس و...) عوض نمی‌شود. لذا بحثی که ایشان متناسب با محیط در متن می‌آورند، تغییرناپذیر است.

### ۱/۵. تقریر بحث اعتبار و وضع، فعل و باید از دیدگاه علامه طباطبایی

حال وارد متن علامه می‌شویم. ایشان در صفحه‌ی ۲۹۳ می‌فرمایند:

ما در نگاه نخستین پدیده‌های جهانی را به دو قسم مختلف موجودات زنده دارای شعور و موجودات غیرزنده تقسیم می‌نماییم.

در این جا ایشان می‌خواهند بگویند که حرکت و فعل موجودات که شعور ندارند، بدون واسطه شدن شعور به عمل می‌رسد مثل درخت، خزه، کرم، ولی فعل‌های انسان و حیوان که دارای شعور هستند، شعورشان در ایجاد فعلشان واسطه قرار می‌گیرد. لذا مکانیزمی که در ایجاد صور احساسی طرح می‌کنند، فقط به ذی‌شعورها تطبیق می‌کند. البته فقط در بخش امور غریزی‌شان! بنابراین، قسمت اول فقط به توضیح همین مطلب می‌پردازند.

بعد از بیان مطلب فوق می‌فرمایند<sup>۱</sup>:

اکنون اگر از موجود غیرزنده به موجود زنده پرداخته و مثلاً انسان را مورد بررسی قرار دهیم خواهیم دید دارای همان فرمول وجودی است و یک فرد انسان عیناً وضعیت ذاتی یک موجود طبیعی را مانند درخت و هر فرد انسانی هر که و هر کجا باشد اعم از شاه و گدا اعم از مرد و زن اعم از عاقل و دیوانه، اعم از بیابانی و شهری، اعم از دانشمند و نادان یک واحد طبیعی است.

این قرینه‌ها تأکیدی بر این است که ایشان بر روی امور حقیقی که ثابت هستند دست گذاشته‌اند، در صورتی که باید در این جا وارد اعتبارات اجتماعی شوند و بعد بگویند دانشمند با نادان فرق می‌کند یا شاه با گدا دو نوع اعتبارات دارد، دو نوع حسن و قبح دارد و هر کدام خوبی و بدی را یک جور می‌فهمند و یا انبیاء یک جور خوبی را می‌فهمند و عقلاً جور دیگر؛ لذا در این جا باید اختلاف‌ها را بگویند نه این که به واحد طبیعی شان تکیه شود و بعد بگویند: ما در این بخش مثل خود درخت و گیاه ... هستیم!

... که در دایره‌ی هستی خود یک سلسله خواص و آثار طبیعی را از قبیل تغذیه و تنمیه و تولید مثل به حسب طبیعت و تکوین جبراً انجام می‌دهند و چندی بدین سان زندگی خود را ادامه داده و سپس از میان رفته و آثار وی نیز از میان می‌رود. این یک جنبه وجود موجود زنده (مثل انسان) است که مورد مطالعه قرار می‌دهیم.

یعنی انسان مانند غیر ذی شعورها یک جسمی دارد که جنبه‌ی حقیقی انسان می‌شود.

بعد از این مرحله، وارد جنبه‌ی فکری و اندیشه‌ای انسان می‌شوند و بعد از این که جنبه‌ی دوم - یعنی وعاء تفکر در انسان و در ذی شعور را ذکر می‌کنند - وارد این مطلب می‌شوند که آیا بخش فکر آن اصل است یا بخش واحد طبیعی که جبری بود؟ آیا فکر از بخش طبیعی تبعیت می‌کند یا بخش طبیعی است که از فکر تبعیت می‌کند؟

در همین راستا می‌فرمایند<sup>۲</sup>:

ولی آیا قامت انسان در کوی احساسات و اندیشه‌ها و فرو

رفتش در دریای پندار سازمان طبیعت و تکوین را ساقط یا را کد نموده و بنیان طبیعت و تکوین را کنده یا او را از فعالیت جبری خود باز می‌دارد؟ البته نه. در این صورت آیا اصالت و هستی حقیقی از آن کدام یک از این دو مرحله بوده و کدام یک از آن‌ها مستقل و متبوع و کدام یک تابع و طفیلی دیگری خواهد بود؟ و آیا طبیعت به واسطه‌ی پیش‌آمد مرگ از فعالیت خود باز می‌ایستد و در نتیجه طومار اندیشه و آرزوهای انسانی پیچیده می‌شود یا این که انسان به واسطه‌ی خاتمه دادن اندیشه و پندار به سیر طبیعت خاتمه داده و در آرامگاه جاودانی خود نشیمن می‌گزیند؟ پاسخ این که کاوش علمی بلکه معلومات بسیط ابتدایی انسان پرسش می‌دهد این است که سازمان طبیعت و تکوین متبوع و سازمان اندیشه و پندار تابع و طفیلی او می‌باشد.

در این جا ایشان می‌خواهند پایگاه فعل را در حقایق تعریف کنند و بعد آن را در بحث اجتماعات پایگاه فعل قرار دهند. در صورتی که آن جا (حقایق) فعل جبری است و به تعبیر دیگر فعل نیست بلکه فعلی که آن جا گفته می‌شود، همان وجودی است که می‌گویید منشأ اثر است یا نه.

یعنی ایشان می‌خواهد فعلی که تکویناً از انسان صادر می‌شود مانند تنفس - تنفس علت بقاء زندگی است و فعل جبری است - در سیر اعتبارات قرار دهد و پندار و شعور انسان واسطه در تصرف این فعل می‌شود. اما این شعور هدایت شده است، لذا لایتخلف می‌شود، مثلاً انسان می‌تواند فکر کند با همین وضعی که دارد برود زیر دریاها زندگی کند، این فکر به ذهنش می‌آید، ولی آیا می‌تواند این کار را انجام دهد؟! نه، چون وضعیت تکوینی‌اش در دست طبیعت است و کنترلش نیز در دست آن بخش است، روی این صور احساسی خط می‌زند و این فکر نمی‌تواند واسطه قرار گیرد و باعث زندگی انسان در زیر دریاها شود، زیرا در آن جا انسان می‌میرد، مگر این که در زیر دریا نیز محیطی مثل خشکی درست کنید. همین طوری که یک فضانورد در کره‌ی ماه که می‌رود محیطی مخصوص آن جا را طراحی می‌کند.

۲. همان، ص ۳۰۰

۱. همان، ص ۲۹۵



ایشان در ادامه می‌فرمایند<sup>۱</sup>:

با این همه، سازمان فکری را به کلی بی‌رابطه به سازمان طبیعت و تکوین نمی‌توان انگاشت.

یعنی چون این‌ها موجودات بی‌شعور نیستند، بنابراین، حتماً فکرشان واسطه قرار می‌گیرد.

پس همان طبیعت انسانی است مثلاً که این اندیشه‌ها را برای دریافت خواص و آثار خود به وجود آورده و از راه آن‌ها به هدف و مقصد طبیعی و تکوینی خود می‌رسد.

در این جا به صورت واضح به هدف طبیعی و تکوینی تصریح می‌کنند. ولی در بحث‌هایی که در ابتدای مقاله درباره‌ی شعر و... بیان کرده بودند، بحث تکوین مطرح نبود، بلکه مقصد، هدف اجتماعی یا هدف خانوادگی و یا هدف جنگ و صلح، هدف تغییر افکار عمومی، هدف کنترل ترافیک، هدف عدالت اجتماعی و... بوده است.

#### ۱/۵/۱. اشکال: خلط موضع تطبیق و موضع تصرف

##### در تقریر علامه

پس به طور خلاصه اشکال ما این است که تقسیمی که در مقدمه بیان کردند و می‌خواستند بدانند که آیا حقیقی است یا اعتباری، پایه این تقسیم را در حقایق می‌گذارند. حتی خود ایشان تصریح می‌کنند که در اینجا بحث تطبیق است، یعنی یک کلی درست کرده‌اند و می‌خواهند این کلی را در عالم خارج به فعلی که می‌خواهد انجام گیرد، تطبیق بدهد که در این هنگام با مشکل مواجه می‌شوند چون روبروی این کلی فرد نیست، بلکه کثرتی از اجزاء است، لذا مجبور می‌شوند برای این کثرات یک اسم و یک عنوان درست کنند تا بتوانند تطبیق دهند. به عبارت دیگر ایشان می‌خواهند آن بخش از افعالی را تحلیل کنند که در حیطه خود انسان قرار دارد و در اختیار خودش می‌باشد. زیرا بعضی از افعال تکوینی در بدن انسان در اختیار انسان نیست، مانند: در جاذبه زمین قرار گرفتن بدن انسان. مثلاً این که شما گوشت خوک بخورید یا گوشت ذبح‌شده‌ی گوسفند، این در اختیار شماست، شراب بخورید یا آب، این فعل تکوینی‌ای است که در

اختیار خودتان قرار دارد به تعبیر ایشان این افعال مقصدهای تکوینی برای خودمان دارد، اما اشکال این است که شما در آن جا کلّ نگری می‌کنید، نه کلی‌نگری! البته ما نمی‌خواهیم بگوییم که در کلّ نگری به کلی‌نگری احتیاج نداریم یعنی در کلّ نگری هم، حتماً یک تجزیه‌های انجام می‌دهیم اما مقصد از تجزیه‌ها، ترکیب است، یعنی می‌خواهیم تصرف کنیم و چیزی را بسازیم و بعد در خودمان هم می‌خواهیم ترکیبی ایجاد کنیم، به طور مثال انسان در غذا خوردن می‌خواهد در خودش تصرف کند و تعادل ایجاد کند تا قوت بگیرد، لذا غرض‌های مختلفی دارد و باید همه‌ی اوصاف را به دست بیاورد، بنابراین فقط تطبیق دادن نیست، یعنی به غیر از اینکه باید تطبیق دهد تا مثلاً ریحان و جعفری و... را با گیاهان دارویی عوضی بگیرد و شناخت تغیری داشته باشد، نیاز به امور دیگر مثل تصرف کردن و ساختن ترکیب نیز دارد. لذا در اینجا موضوع از اصل، خروج موضوعی دارد یعنی دو تا مطلب را قاطی می‌کند؛ یکی امور حقیقی را با امور اعتباری را خلط کردند و دیگری موضع تطبیق و موضع تصرف را با هم خلط کردند.

#### ۱/۵/۲. تقریر نسبت در طبیعت انسانی و آثار

##### تکوینی (هدایت طبیعت)

در ادامه مقاله (صفحه ۳۰۲) ایشان شروع به تحلیل منطقی قضیه می‌کنند و می‌فرمایند: میان طبیعت انسانی مثلاً از یک طرف و خواص و آثار طبیعی و تکوین وی از طرف دیگر، یک سلسله ادراکات و افکار موجود میانجی است که طبیعت نخست آن‌ها را ساخته، و بدست‌یاری آنها خواص و آثار خود را در خارج بروز و ظهور می‌دهد. اکنون باید دید که اولاً این ادراکات و افکاری که میان طبیعت و آثار طبیعت واسطه هستند چگونه افکاری می‌باشند و فرق آن‌ها با افکاری که دارای این خاصیت نیستند چیست؟ ثانیاً ارتباط آن افکار با

۱. همان، ص ۳۰۱

طبیعت چه ارتباطی است؟ ثالثاً ارتباط آن افکار با آثار طبیعت چگونه می‌باشد؟ جای تردید نیست که هر پدیده‌ای از پدیده‌های جهان در دایره‌ی پیدایش خود با افکاری سر و کار دارد و نقاطی را هدف فعالیت خود قرار می‌دهد که با قوا و ابزار و وسایل آن‌ها به حسب طبیعت و تکوین مجهز می‌باشد [در این جا می‌خواهند نسبت را در رفتار طبیعتشان ذکر کنند] چنان که مثلاً جانوران تخم‌کننده هیچ‌گاه اندیشه زاییدن و شیر دادن نمی‌کنند، و اگر زاییدن و شیر دادن یک جانور زاینده را ببیند، التذادی از تصور آن ندارند و جز آن چه تجهیزات آن‌ها اقتضاء می‌کند چیز دیگر تصور نمی‌کنند. پس با این بیان، این‌که قبلاً گفته بودند که موجودات با برخورد با محیط در حال تغییر هستند، نفی می‌شود. به طور مثال تخم‌گذار، تخم‌گذاری می‌کند و هیچ درکی هم از زاییدن گاوها ندارد، لذا یک امر ثابت است. البته در عین حال نسبت را هم در طبیعت قبول می‌کنند، یعنی به یک قاعده‌ی عامی در همه امور مثل تغذیه و تولید نسل و تنفس و گردش خون و... قائل نیستند و اگر هم قاعده عامی وجود داشته باشد، متکفل آن فیزیک است و آن قاعده عامی که در علم فیزیک از حرکت داده می‌شود، ربطی به تعیین هر کدام از این‌ها ندارد. در حالی که ایشان می‌خواهد تعیین را حل کند، یعنی می‌خواهد فعل و تصرف را حل کند.

در ادامه می‌آورند:

و جز آن چه تجهیزات آن‌ها اقتضا می‌کند چیز دیگری تصور نمی‌کنند و هم چنین آن‌چه را که به حسب طبیعت با ابزار مناسب وی مجهز هستند نمی‌توانند تصور نکنند یا منافی وی تصور نمایند.

یعنی تمام این‌ها به هدایت طبیعت است و در اختیار خود انسان‌ها نیست. حال با این بیان چرا می‌گویید وضعی و قراردادی است؟!

○ حجة الاسلام روح الله صدوق: یعنی قرار گذاشته‌ایم که ما نمی‌توانیم در تکوین و طبیعت تغییری بدهیم.

● ج: پس چرا می‌گوییم وضعی و قراردادی است.

○ س: چون وضع زاینده‌ی طبیعت است.

● ج: این‌که زاینده‌ی او است، ربطی ندارد به این‌که تغییری نباشد. چون - به طور مثال - قرار بود من لغات را وضع کنم، یا من شارع این ادبیات باشم! بنده می‌خواهم بگویم تمام این مسائلی که ایشان می‌گویند، خروج موضوعی دارد از بحث اعتباراتی که ایشان با بحث شعر شروع کرد<sup>۱</sup>.

### ۱/۵/۳. وجود صور ادراکی به اقتضای قوای فعاله و جهازات طبیعی

مثلاً پیش انسان برای جواز خوردن و نزدیکی جنسی حجتی بالاتر از جهاز طبیعی تغذیه و تولید مثل نیست، و از همین جا می‌شود حدس زد که اگر یکی از همین موجودات فعاله را علمی فرض کنیم به این معنای خود را با ادراک و فکر انجام دهد باید صور ادراکی افعال خود را به اقتضای قوای فعاله خود داشته باشد و چون افعال وی تعلق به ماده دارد باید صور علمی موادی را که متعلق افعال وی می‌باشد، داشته باشد و باید روابط خود را با آن‌ها بداند و اتفاقاً تجربه نیز همین حدس را تأیید می‌کند.

ایشان می‌خواهد بگوید که ما از تنفس و تغذیه و تولیدمثل و... باید صورت ادراکی داشته باشیم و چون باشعور هستیم، بدون این صورت ادراکی نمی‌توانیم تصرف کنیم. به طور مثال بدانند که هوا را استنشاق می‌کند، نه آب را، لذا آب را نباید در شش‌های خود ببرد، در صورتی که چنین چیزی برای کسی اتفاق نمی‌افتد. یعنی در این امور اصلاً صور ادراکی برای انسان پیدا نمی‌شود و به صورت خودکار انسان عمل می‌کند. در اموری به این صور احتیاج دارد که دارای «اختیار» باشد و به سن بلوغ رسیده باشد، به طور مثال خودکشی زمانی موضوعیت پیدا می‌کند که به سن بلوغ رسیده باشد و تا به حال شنیده نشده است که بچه‌ای در شش سالگی خودش را دار زده باشد.

...و اتفاقاً تجربه نیز همین حدس را تأیید می‌کند. ما ابتداً متعلق مادی فعل را نمی‌داده و سپس فعل را که یک

۱. همان، ص ۳۰۴

نوع تصرف در ماده است، انجام می‌دهیم.

فعل و به خود و به ماده می‌دهد و این جمله را در دل دارد «این خوردنی را باید بخورم» و پیشتر می‌گفت «این خواستنی را باید بخوهم» با بیانی که شده، مفهوم «باید» همان نسبتی است که میان قوه‌ی فعاله و میان اثر وی موجود است.

قوه‌ی فعاله، اشتهاست، مثل اشتهای سیری و گرسنگی، اشتهای تنفس، و تمام حرکت‌های تکوینی و اثر این قوه‌ی فعاله، سیری، بقاء، هوارساندن و هر چه که از نظر فیزیکی و علمی بیان شود، می‌باشد<sup>۱</sup> و این «باید» و جعل ایجاد یک نسبتی در بین قوای فعاله و اثر است. اثر هم همان مقصدمان است، پس بین فاعل و مقصد یک جعل نسبت می‌شود، حال اگر این جعل نسبت در امور غریزی و طبیعی و تکوینی باشد، جریان علیت در آن حاکم است و از دست ما خارج است. مثلاً من نمی‌توانم اراده کنم که از فردا در قعر دریاها زندگی کنم یا از فردا اراده‌ی پرواز کنم! حال آیا این امور قراردادی و بایدی است که در اختیار ما باشد؟! ادراکات و افکاری که میان طبیعت و آثار طبیعت واسطه هستند، جعلشان نیز در دست طبیعت و نفس الامر است و این که فرموده بودند این ادراکات ربطی به نفس الامر ندارد اشتباه است. آیا برای غذا خوردن و نوک زدن گنجشک کلاس آموزشی می‌گذارند؟! احتیاجات موجود متحرک، در طبیعت و غریزه و فطرتش گذاشته شده است. حال اگر متأله باشیم، می‌گوییم این امور را خدا گذاشته است و اگر جبری و دهری باشیم، می‌گوییم طبیعت گذاشته است<sup>۲</sup>. پس ایشان با این جمله:

باید، همان نسبتی است که میان قوه‌ی فعاله و میان اثر وی موجود است.

تحلیل اصلی خود را از اعتبارات بیان می‌کنند. ولی در ادامه‌ی این مقاله وقتی به بحث روشی می‌رسند،

یعنی ما برای تصرف، شناخت تغایری لازم داریم که مثلاً وقتی می‌خواهیم انار بخوریم، دانه‌ی آتش در منقل را بر نداریم و بگوییم این سرخ است و بخوریم. البته حیوان نیز همین‌طور است، یعنی شناخت تغایری دارد. مثلاً یک گوسفند برای عبور از جوی آب، فاصله‌ی آن را تشخیص می‌دهد تا در آب نیافتد. این شناخت تغایری را حیوان دارد و تشخیص می‌دهد و بعد عمل می‌کند.

#### ۱/۵/۴. تعمیم صور ادراکی احساسی به افعال

##### درونی

علامه در صفحه‌ی ۳۰۵ می‌فرمایند:

به هر حال قوای فعاله‌ی ما احساسات درونی در ما ایجاد می‌کنند. ما انجام دادن افعال قوای خود را دوست داشته و می‌خواهیم حوادث و وارداتی که با قوای ما ناجورند دشمن داشته و نمی‌خواهیم یا در مورد آن‌ها افعال مقابل آن‌ها را دوست داشته و می‌خواهیم. پس ناچار صورت ادراکی احساسی خود را هم به فعل و هم به ماده و هم به خودمان می‌دهیم. چنان‌که بچه در نخستین روزهای زندگی هر چه به دستش می‌آید، گرفته و به دهان می‌برد آنگاه چیزهای خوردنی را خورده و آن‌چه را نمی‌تواند، نمی‌خورد. البته اشتهای خوردن به صورت احساس در مغز وی جایگزین شده و سپس نام اراده، مراد و مرید (خواست، خواسته و خواهان) به وی داده و با آزمایش، خوردنی را تمیز داده و گاهی هم می‌فهمد ماده‌ای که در دست دارد خوردنی نیست.

این‌که ایشان به آزمایش و حس و این امور تکیه می‌کنند، منظورشان این است که این‌ها یک امور کلی هستند. مثل وحدت، کثرت، وجود و ماهیت و...

ولی این‌ها امور طبیعی هستند و بالذات باید همراهان باشد. لذا باید بعضی از فعل‌های تکوینی ما همراهان باشد و ما آن‌ها را بدانیم و بعضی دیگر را در حین رشد کردن یاد بگیریم.

#### ۱/۵/۵. وجود نسبت باید (وجوب) میان قوه‌ی فعاله

##### و اثر آن (نفس‌الامری یا اختیاری)

...البته آن وقت نام‌های خوردن، خوردنی و خورنده را به

۱. مانند: تعادل دستگاه تنفسی و گوارشی، تعادل دستگاه جذب و دفع بدنمان، سبک شدن بدن و ادامه دادن به حرکت و...

۲. خداوند متعال در قرآن دائماً پرندگان، حیوانات و جانوران را مثال می‌زند و تمام امور این‌ها را به خود بر می‌گرداند، ولی متأسفانه در این مقاله اسمی از خداوند برده نمی‌شود و دائماً این امور به طبیعت و تکوین برگردانده می‌شود.

دوباره بحث را تطبیقی می‌کنند.

### ۱/۵/۶. نسبت باید (وجوب) اگر چه واقعی و حقیقی

است اما از سنخ برهان نیست

ایشان در ادامه‌ی مقاله می‌آورند:

این نسبت اگرچه حقیقی و واقعی است، ولی انسان آن را میان قوای فعاله و اثر مستقیم خارجه‌ی وی نمی‌گذارد بلکه پیوسته در میان خود و میان صور علمی احساسی که در حال تحقق اثر و فعالیت قوه داشت می‌گذارد.<sup>۱</sup>

می‌خواهد بگوید که این گذاشتن نسبت، یک تطبیق است، ولی همانند تطبیقی که در برهان گفتیم نیست. در نتیجه از نظر روشی هم بحث قرارداد و جعل از بین می‌رود. چون منطقاً تطبیق انجام می‌شود.

### ۱/۵/۷. علاوه بر آن که صفت وجوب اعتباری است،

متعلق فعل نیز اعتباراً به صفت لزوم و وجوب متصف

می‌شود

...مثلاً وقتی انسان خوردن را می‌خواهد، نسبت مزبوره را نخستین بار مستقیماً میان خود و میان کارهای تنها که عضلات دست، لبها، فک، دهان، زبان، گلو، مری، معده، کبد، عروق، هنگام تغذیه انجام می‌دهند نمی‌گذارد بلکه در حال گرسنگی به یاد سیری افتاده و نسبت ضرورت را [یعنی جبر علی] در میان خود و میان احساس درونی سیری یا لذت و حال ملایمی که در سیری داشت گذاشته و صورت احساسی درونی خود را می‌خواهد و در این زمینه خود را خواهان و او را خواسته می‌پندارد، پس در مورد خوردن (مثال سابق) فکری که قبل از همه چیز پیش انسان جلوه می‌کند این است که این خواسته خود را (یعنی سیری) باید به وجود آورم و چنان که روشن است در این فکر نسبت «باید» از میان قوه‌ی فعاله و حرکتی که کار اوست، برداشته شده و در میان انسان و سیری گذاشته شده که خود یک اعتباری است و در نتیجه سیری صفت وجوب پیدا کرده، پس از این که نداشت و در حقیقت صفت وجوب و لزوم از آن حرکت مخصوص بود که کار و اثر قوه‌ی فعاله می‌باشد. در این میان ماده نیز که متعلق فعل است اعتباراً به صفت وجوب و لزوم متصف شد.

ایشان در پاراگراف بعدی می‌فرمایند:

مثلاً در مورد خوردن (مثال گذشته) اگرچه متعلق «باید»

را سیری قرار داده ولی چون می‌بیند سیری، بی‌بلعیدن غذا و بلعیدن، بی‌جویدن و بی‌دهان گذاشتن و به دهان گذاشتن، بی‌برداشتن و برداشتن بی‌نزدیک شدن و دست دراز کردن و گرفتن و... ممکن نیست به همه‌ی این حرکات صفت وجوب و لزوم می‌دهد و چون می‌بیند که قوه‌ی فعاله در حقیقت یک چیز می‌خواهد به همه‌ی این حرکات و یا به یک دسته از آنها صفت وحدت و یگانگی می‌دهد.

یعنی آن کلی که می‌خواهد در خارج در آن تصرف کند، به وحدت می‌رساند و در نهایت، آن را تبدیل به سیری می‌کند که اثر آن کل می‌باشد. لذا این سیری (اثر) فرد آن عوامل احساسی‌ای است که باعث تحریک گرسنگی شده بود. بنابراین، برای تطبیق و برطرف کردن گرسنگی، سیری فرد آن می‌شود.

حال برای اثبات بیشتر ادعای ما که قائل به تطبیقی بودن این بحث هستیم، به صفحه‌ی ۳۱۵ (اولین اعتبارات قبل الاجتماع) که در ادامه‌ی این بحث می‌آورند، رجوع می‌کنیم:

چنان‌که از بیانات گذشته روشن شد انسان در نخستین بار به کار انداختن قوای فعاله‌ی خود نسبت ضرورت و وجوب [یعنی باید و جریان علیت] را میان خود و میان صورت احساسی خود که به نتیجه‌ی عمل تطبیق می‌نماید [به خوبی می‌بیند که در این جا به تطبیق تصریح می‌کند] می‌گذارد و حال آن که این نسبت به حسب حقیقت در میان قوای فعاله و حرکات حقیقی صادره‌ی آنها جای دارد، پس نسبت نامبرده اعتباری خواهد بود.

یعنی وقتی فعلی صادر می‌شود و تصرفی انجام می‌گیرد و یک اثری حاصل می‌شود ایشان می‌آید صور احساسی که از هدایت تکوین گرفته بود را به وسیله‌ی یک جعل و اعتبار به کلی اثر تطبیق می‌دهد. به طور مثال سیری را از آثاری که همه دنبال آن هستند انتزاع می‌کند و با یک ضرورتی، این صور احساسی را که درک از تمام آن فعل‌ها بود، به این مفهوم سیری تطبیق می‌دهد و به این کار، اعتبار می‌گوید.

### ۱/۵/۸. اشکال: عدم تحلیل فعل و جعل و اعتبار در

۱. همان، ص ۳۱۰

حال اشکال این است که این مکانیزم، ربطی به تحلیل فعل ندارد، بلکه در این مکانیزم جریان ضروری علیتی در تطبیق حاکم است. در حالی که ایشان می‌خواستند فعل را تحلیل کنند! ولی با این تحلیل «باید» از «باید» می‌افتد، وضع از وضع می‌افتد و اصلاً تطبیق آن هم دست انسان نیست و باید این جابجایی و تطبیق را تکوین انجام دهد. همان طوری که گفته می‌شد که عقل به وسیله‌ی نفس الامر از دو جهت و خوب ذهنی و خارج می‌فهمد که کل بزرگتر از جزء است، در این جا نیز عقل با توجه به جریان علیت، تطبیق را انجام می‌دهد. زیرا خود آقایان، عقل را به همین صورت تحلیل کرده‌اند و فعالیت اختیاری عقل را تحلیل نکرده‌اند. لذا قوه‌ای که به حقایق دست پیدا می‌کند، با جریان علیت هم به راحتی تشخیص می‌دهد که چه بخورید و چه نخورید.

به همین دلیل است که شما می‌بینید ایشان در صفحه‌ی ۳۱۶ در پاراگراف سوم می‌نویسند:

... و این نظریه اگرچه با مشاهده‌ی موارد افعال مختلفه غیر قابل قبول به نظر می‌رسد [یعنی همه‌ی فعل‌ها را نمی‌توانیم تحلیل کنیم] چه بسیار می‌افتد که انسان کارهایی را به واسطه‌ی عادت یا نادانی یا عصبیت و مانند آن‌ها انجام می‌دهد در حالی که خود می‌داند کاری غیر لازم یا بی‌خود یا ناشایسته و نکردنی می‌باشد. ولی باریک بینی در همین موارد صحت و درستی نظریه‌ی نامبرده را تأیید می‌نماید زیرا ما می‌بینیم که کسانی که اگر این گونه کارهای پست نابایسته یا ناشایسته را با اعتقاد و اعتراف به عدم لزوم یا با ایمان به لزوم عدم، انجام می‌دهند. گاهی که از آنان پرسیده شود با این‌که می‌دانید و می‌گویید این گونه کارها نکردنی است پس چرا می‌کنید! به عنوان عذر و پوشش پاسخ می‌دهند که چاره نداریم، چون عادی [یعنی عادت داشتیم] هستیم یا در نکردن فلان محذور یا مجبور بودیم و از نکردن، ترسیدیم و مانند این پوشش‌ها.

یعنی می‌گویند ما کاری نداریم که این امور در اختیار ما هست یا نیست و یا عذر هست یا نه، محیط در آن اثر دارد یا نه، ولی وقتی انجام می‌شود با یک ضرورت واقع می‌گردد. در حالی که در صفحات قبل بحث بر سر اموری بود که با هدایت طبیعت و تکوین انجام می‌شود،

روشن است که مفهوم پوشششان این است که وجوب فعل، مقید به عدم تحقق عذر بوده یعنی فعل در صورت تحقق عذر وجوب نداشته یعنی فعل با اعتقاد وجوب انجام گرفته و پوشیده نماند که اوصاف دیگری که گاهی افعال از قبیل اولویت و حرمت و مانند آن‌ها پیدا می‌کنند چنانچه فقها افعال را به پنج قسم واجب و حرام و مستحب و مکروه و مباح قسمت کرده‌اند دخلی به این وجوب که مورد بحث ما می‌باشد ندارد زیرا وجوب مورد بحث مانست و صفت فعل در مرحله‌ی صدور از فاعل می‌باشد و عمومی است، و اوصاف نامبرده صفت فعل فی نفسه می‌باشند و خصوصی هستند و اگر چه آن‌ها نیز مانند وجوب عمومی، اعتباری عملی بوده و از محصولات کارخانه‌ی فعالیت انسان می‌باشند ولی اعتبار آن‌ها بسی متأخر از اعتبار وجوب عام است.

می‌خواهند بگویند که ما داریم وجوب عام را تحلیل می‌کنیم که پایگاه همه‌ی وجوبات است. یعنی وجوبی که پایگاهش تغذیه و تنمیه و تولید مثل و... است که این وجوب عام به جریان علیت برمی‌گشت.

حال آیا جریان علیت می‌تواند پایگاه اختیار قرار گیرد؟! مگر جریان علیت در خارج، یک امر نفس‌الامری و حقیقی نیست؟! و

### ۱/۶. اعتباری بودن حُسن و عدمی شدن قُبْح

جالب این است که علامه طباطبایی در بحث حُسن و قُبْح در پاراگراف آخر صفحه‌ی ۳۱۷ می‌فرماید:

خوب و بد، حُسن و قُبْح در افعال دو صفت اعتباری می‌باشند که در هر فعل صادر و کار انجام گرفته اعم از فعل انفرادی و اجتماعی معتبرند و پوشیده نماند که حسن نیز مانند وجوب بر دو قسم است؛ حُسنی که صفت فعل است فی نفسه و حُسنی که صفت لازم و غیرمتخلف صادر است، چون وجوب عام و بنابراین ممکن است که فعلی به حسب طبع بد و قبیح بوده و باز از فاعل صادر شود ولی صدورش ناچار با اعتقاد حُسن صورت خواهد گرفت.

دقیقاً در این جا روی قُبْح خط می‌زنند و همه چیز را حُسن می‌دانند و می‌فرمایند که قبیح صادر نمی‌شود. □

و السلام علیکم و رحمة الله و برکاته



# بررسی و نقد کفایه - دور سوم

بررسی مسأله اعتبار وجوب از مباحث روشی حکمت عملی  
در مقاله‌ی ششم کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم

سرپرست پژوهش تطبیقی:

حجة الاسلام والمسلمین صدوق

جلسه ۹

۸۱/۱۲/۲۷

۱. فعل به معنای «ضرورت و امکان» در حکمت عملی و «ضرورت و امتناع» در حکمت نظری. .... ۴
- ۱/۱. جریان فعل نوعی تصوّر و تطبیق با خارج است، از دیدگاه علامه طباطبایی. .... ۴
- ۱/۱/۱. اشکال: اعتبار فعل موضوع تصوّر و موضوع تطبیق نیست. .... ۴
- ۱/۲. تحلیل اعتبارات وجوبی در فعل عامّ و اعتبارات احساسی در فعل خاص. .... ۴
- ۱/۲/۱. عدم تمییز بین «فعل فی نفسه» و «فعل صادر شده». .... ۴
- ۱/۲/۲. حاکمیت اصل عدم لغویت بر فعل (فعل بدون مقصد ممکن نیست). .... ۵
- ۱/۳. بررسی اعتبار وجوب (نسبت ضرورت). .... ۶
- ۱/۳/۱. منتفی شدن نسبت ضرورت و وجوب در صورت فقدان حالت. .... ۶
- ۱/۳/۲. راه انتقال وصف وجوب از وجوب متابعت علم به صور احساسی و اعتباری شدن متعلق فعل. .... ۶
- ۱/۳/۳. حرکت وصف وجوب از فعل به صورت احساسی و عمل. .... ۷
- ۱/۳/۴. علیتی، اندراجی و انطباقی بودن ضرورت و وجوب. .... ۸
- ۱/۳/۵. اشکال: عدم تحلیل فعل، امکان و انتخاب در صورت علیتی شدن ضرورت وجوب. .... ۹
۲. اشکالات و سوالات عمومی در مبحث اعتبارات. .... ۹
- ۲/۱. ناتوانی حکمت نظری از تحلیل حکمت عملی. .... ۹
- ۲/۲. منتفی شدن تقسیم مفاهیم به اعتباری و حقیقی. .... ۹
- ۲/۳. آیا نسبت ضرورت و وجوب منحصر در ادراکات کلی است؟ .... ۱۰
- ۲/۴. آیا فعل در نهایت صورتی احساسی است یا جعل نسبت وجوب. .... ۱۰
- ۲/۵. علیّت مفهومی و نفس الامر پایگاه فعل وجوب. .... ۱۱
- ۳/۶. نفی «شعور» و ارتباط با خارج در صورت علیتی شدن فعل وجوب. .... ۱۱
- ۲/۷. شهودی و نفسانی شدن حکم به وجوب در اعتبارات عام. .... ۱۲
- ۲/۸. تفاوت حکم و تصدیق. .... ۱۲
- ۲/۹. «ایجاد فعل» کون و فساد است یا تشکیک؟ .... ۱۲

● دفتر فرهنگستان علوم اسلامی

<p><b>گروه</b> <b>پژوهش‌های</b> <b>تطبیقی</b></p>	جلسه ۹	استاد حجة الاسلام والمسلمین صدوق
	تعداد صفحات: ۱۳	عنوان‌گذار: برادر علی‌رضا انجم‌شعاع
	تاریخ نشر: ۱۳۸۲/۸/۶	ویراستار: برادر زیبایی و برادر انجم‌شعاع
	تیراژ: ۷ نسخه	پیاده نوار: برادر محسن‌زاده و برادر محمد صدوق
	کد بایگانی رایانه‌ای: 158	حروف‌چین: محمدجواد محسن‌زاده
	تاریخ جلسه: ۱۳۸۱/۱۲/۲۷	مجری و کنترل‌نهایی: حجة الاسلام موسوی موشح



## ۱. فعل به معنای «ضرورت و امکان» در حکمت عملی و «ضرورت و امتناع» در حکمت نظری

آن چه ما در اعتبارات بحث می‌کنیم این است که در دستگاه انتزاعی، «فعل» چگونه تحلیل می‌شود. «فعل» ذاتاً به معنای «ضرورت و امکان» است، در حالی که «ذات و اثر» لازمه‌ی بحث «ضرورت و امتناع» است. به این معنا که جریان پیدا کردن ذات یا ضروری است یا ممتنع و از این دو حال خارج نیست. در عقل نظری نیز همین‌گونه است، یعنی جریان علیّت اصل و جاری است. به معنای این که آن چه منشأ آثار است، جاری می‌باشد. ولی در فعل، ضرورت و امکان اصل است و در بحث از آن می‌خواهیم ببینیم که «امکان» چه فعلی وجود دارد. با این لحاظ دیگر فعل از ثبات، ضروری و دائمی بودن بیرون می‌آید.

### ۱/۱/۱. جریان فعل نوعی تصوّر و تطبیق با خارج است، از دیدگاه علامه طباطبایی

اکنون می‌خواهیم بررسی کنیم که آیا دستگاه فلسفی و روشی موجود توانسته این معنا را تحلیل کند یا نه! علامه طباطبایی در مقاله‌ی ششم اصول فلسفه و روش رئالیسم خواسته‌اند تا جریان فعل را در منطق صوری بیاورد و بگوید که جریان فعل نیز یک نوع تطبیق با خارج است. از سوی دیگر مکانیزمی را نیز برای پیدایش درک در ذهن طرح می‌کند. اما در مورد این درک می‌خواهند بگویند آیا این درک در نهایت بر واقعیت تطبیق می‌شود.

### ۱/۱/۱. اشکال: اعتبار فعل موضوع تصوّر و موضوع تطبیق نیست

به نظر ما این کار موضوعاً غلط است، زیرا موضوع تصرّف، موضوع تطبیق نیست، بلکه فعل، یک تصرّفی است که باید ببینیم اثر می‌کند یا نه! به عبارت دیگر یک اعتباری است و باید ببینیم این اعتبار اثر دارد یا نه! ما به دنبال یک اثر و یک مقصدی از فعل خود هستیم به طور

مثال در یک فعل تکوینی مثل غذا خوردن، می‌خواهیم ببینیم آیا ما با خوردن غذا سیر شده‌ایم یا نه و یا در یک فعل اجتماعی مثل قوانین راهنمایی و رانندگی، می‌خواهیم ببینیم این چراغ سبز را که سر چهارراه گذاشتیم آیا جلوی ترافیک را گرفت یا نه! آیا توانستیم هرج و مرج سر چهارراه‌ها را برطرف کنیم یا نه!

اکنون می‌خواهیم بررسی کنیم که آیا علامه طباطبایی در مقاله‌ی ششم توانسته‌اند اعتبارات را تحلیل کنند یا نه و آیا نحوه صحبت کردن ایشان از مکانیزم پیدایش اعتبارات در ذهن، به صورت متلائم و هماهنگ با هم بوده است یا خیر؟

### ۱/۲. تحلیل اعتبارات وجوبی در فعل عامّ و اعتبارات احساسی در فعل خاص

زیرا در اعتبارات گاهی به وصف و خوب و باید تکیه می‌کنند که این وصف وحدت مفاهیم اعتبارات است و گاهی به صور احساسی تکیه می‌کنند، مثل تصوّر احساسی‌ای که در رابطه با خوردن پیدا می‌شود که یک فعل خاص است. به عبارت دیگر گاه اعتبارات را در فعل عام تعریف می‌کنیم و گاه قواعد عامی را برای یک فعل خاص ارائه می‌دهیم، مانند خوردن، خوابیدن، تولید نسل کردن، جامعه درست کردن، ادبیات و... بنابراین ما می‌خواهیم به تحلیل این امور پردازیم.

### ۱/۲/۱. عدم تمییز بین «فعل فی نفسه» و «فعل صادر شده»

در جلسه‌ی قبل تا آخر صفحه‌ی ۳۱۶ از کتاب اصول فلسفه (معنی و خوب) را خواندیم، اکنون دوباره به صفحه‌ی ۳۱۰ باز می‌گردیم و یک دور دیگر آن را مرور می‌کنیم:

مثلاً وقتی که انسان خوردن را می‌خواهد، نسبت مزبوره را نخستین بار میان خود و کارهای تنهاتنها که عضلات دست و لب‌ها و فک و دهان و زبان و گلو و مری و معده و کبد و عروق ... هنگام تغذیه انجام

می دهند نمی گذارد!

خوردن «یک» فعل است. خوردن را خُرد می کنند و می گویند انقباض عضلات دست ها، رفتن دست به طرف دهان، حرکت لب ها، حرکت فک و... یعنی خود فعل را تجزیه می کنند. بنابراین همانگونه که می بینید کلام ایشان کاملاً مشوّش است، دلیل آن این می باشد که ایشان به دنبال تطبیق کلمه‌ی «باید» بر فعل است که البته در خود این تطبیق نیز، بحث‌شان مشوّش است به طور مثال مشخص نیست که در فعل، خود «باید» هست یا «صورت احساسی»!

این بخش ها را از این جهت می خوانم که شما این تشویش را از خود متن به دست بیاورید.

وقتی ایشان می گوید «میان خود و میان کارهای تنهاتنها»، مشخص نیست که منظورشان «میان خود و فعل فی نفسه» است یا «میان خود و فعل صادر شده» یا «میان خود و فعل خاصی که تجزیه شده»؟! اصلاً مشخص نیست که کدام یک از این ها منظور نظر ایشان است. البته بالاخره ایشان این مطلب را به یک جایی بر می گردانند و تحلیلی را ارائه می دهند ولی آخر کار با همه‌ی این تفاسیلی که می گویند آیا فعل معنا می شود؟!

## ۱/۲/۲. حاکمیت اصل عدم لغویت بر فعل (فعل بدون

### مقصد ممکن نیست)

در حالی که فعل یک امر متحرک است، یک امر متغیر است و هیچ نحوه ثباتی ندارد و از سوی دیگر دارای مقصد هم هست و بدون فاعل و مقصد معنا ندارد، بدون انگیزه و داعی معنا ندارد.

چرا در تعریف فعل بر روی عقلانیت آن نایستاده اند که بگویند «انگیزه بدون مقصد نمی شود»؟! در حالی که این همان حکم عقلانی است که شهید مطهری در پاورقی آورده است به این مضمون که در حکمت عملی یک حکم عقلانی داریم و آن این است که «فعل بدون مقصد ممکن نیست». یعنی در فعل عدم لغویت حاکم

این «خود» یعنی چه؟ ایشان در این بحث و اژه‌های بسیار مبهم و غیر فلسفی را به کار می برد و این باعث ابهام و ابهام مطلب می شود. در این جا «خود» به چه معناست؟ آیا به معنای «اختیار» است؟! آیا به این معناست که ما یک فاعل موجود مختار در خارج هستیم؟! آیا اصلاً در این جا بحث درک فعل است یا خود فعل؟! در متن ایشان این مفاهیم متفاوت از همدیگر و به صورت مبهم ذکر می شود. به طور مثال در آخر صفحه‌ی ۳۱۷ می آورند:

حُسن نیز مانند و جوب بر دو قسم است؛ حُسنی که صفت فعل است فی نفسه و حُسنی که صفت لازم و غیرمتخلف فعل صادر است.<sup>۲</sup>

ایشان یک «فعل فی نفسه» تعریف می کند و یک «فعل صادر شده». یعنی یک بار از فعل خاص صحبت می کند و یک بار از یک فعل عام.

○ حجة الاسلام موشح: یعنی یک بار ماهیت فعل مورد نظر است و یک بار مقام وقوع فعل.

● ج: احسنت! مقام وقوع فعل، همان فعل خاص می شود و مقام انتزاع از فعل ها نیز، همان فعل عام می شود.

○ س: یعنی در فعل عام می گوئیم این فعل ماهیتاً این صفت را دارد.

● ج: احسنت! در فعل عام می خواهند تعریف ماهیتی از فعل ارایه دهند.

اما در همین صفحه‌ی ۳۱۰ که می خواندیم می گویند: «مستقیماً میان خود و کارهای تنهاتنها که عضلات دست و لب ها...» که در این جا خود فعل را تجزیه کرده اند و فعل کثرت پیدا کرده است و نه فعل فی نفسه مورد توجه قرار داده شده است و نه فعل صادر شده! بلکه یک فعل خاص، خُرد شده است.

○ س: هر کدام از این ها یک فعل است، نه این که یک فعل، خُرد شده باشد!

● ج: نه! در این جا بحث خوردن را مطرح کرده اند.

۱. اصول فلسفه و روش رئالیسم، علامه طباطبایی، ص ۳۱۰

۲. همان، ص ۳۱۷

است. هر کسی که فعلی را انجام می‌دهد بی‌تردید دارای یک داعی و انگیزه و مقصدی است. این به معنای نفی هر ج و مرج در فعل است. حال آیا در این مطلب می‌توان قانون به دست آورد یا نه؟!

### ۱/۳ بررسی اعتبار وجوب (نسبت ضرورت)

#### ۱/۳/۱. منتفی شدن نسبت ضرورت و وجوب در

#### صورت فقدان حالت

می‌فرمایند:

... بلکه در حال گرسنگی به یاد سیری افتاده و نسبت ضرورت را در میان خود و میان احساس درونی سیری یا لذت و حال ملایمی که در سیری داشت گذاشته.<sup>۱</sup>

ایشان در این جا نسبت را ضروری گرفته‌اند، در حالی که نسبت ضروری نیست! به طور مثال یک شخصی پیدا می‌شود که مرتاض است و خودش را پرورش داده است که وقتی گرسنه می‌شود هیچ غذایی نخورد! در این جا هیچ نسبت ضروری‌ای وجود ندارد. مگر این که بگویید این ضرورت مربوط به دوره‌ی بچگی و قبل از بلوغ است، یعنی چنین ضرورتی را بخواهید معنا کنید!

می‌فرمایند: «میان خود و احساس درونی سیری»، آیا این «احساس درونی سیری» صورت است یا حالت؟! ادامه می‌دهند که «... و حال ملایمی که در سیری داشت»، این «حال ملایم» اکنون وجود ندارد چون سیر نیست و گرسنه است! آیا این ضرورت اعتباری را که می‌فرمایید، میان خود و حالی که «نیست» می‌گذارد؟! میان خودش و حال سیری که موجود نیست چه ضرورتی برقرار است؟!

○ س: حال را به عنوان غرض می‌گیرد.

● ج: در حالی که اصلاً به آن اشاره نمی‌کند؟! و از طرف دیگر، چرا حال می‌گویید؟! حال یک نحوه کششی است که یا هست و یا نیست و حالی که الآن هست حال گرسنگی است نه حال سیری!

○ س: قطعاً یک حال سیری قبلاً داشته است که با آن تجربه، این

را می‌گوید.

● ج: اگر این طور باشد، باید بگویید «صورت» موجود از آن حال سیری گذشته، داعی و انگیزه‌ی صدور فعل می‌شود، یعنی صورت سیری‌ای که در اثر یک خوردنی درست شده بود.

پس این اولین اشکال بود که آیا این ضرورت باید از ملاحظه‌ی بین خود و صورت باشد و یا بین خود و حال؟ و اشکال دوم این است که آن «حال» اکنون موجود نیست، ولی می‌توانید بگویید صورت هست! به این که صورت سیری در حافظه‌ی او موجود است. معنای این حرف این است که شخص، سیری را چشیده و از سیری یک صورتی دارد که در حافظه است و اکنون بین آن صورت سیری و خود ارتباط برقرار کرده و در نتیجه انگیزه و داعی برای خوردن در او پیدا شده است. در ادامه می‌آورند:

#### ۱/۳/۲. راه انتقال وصف وجوب از وجوب متابعت علم

#### به صور احساسی و اعتباری شدن متعلق فعل

... و صورت احساسی درونی خود را می‌خواهد [ببینید در این جا به خلاف چند خط قبل، تصریح «به صورت» می‌کنند و این نشانگر مشوش بودن متن است] و در این زمینه خود را خواهان و او را خواسته‌ی خود می‌پندارد. پس در مورد خوردن (مثال سابق) فکری که قبل از همه چیز پیش انسان جلوه می‌کند این است که این خواسته‌ی خود را (سیری) باید به وجود آورم [به عبارت دیگر مفهوم سیری را مقصد فرض می‌کند] و چنان که روشن است در این فکر نسبت «باید» از میان قوه‌ی فعاله [یعنی آن حالت گرسنگی که دواعی احساسی درونی انسان است] و حرکتی که کار اوست برداشته شده [یعنی فعلی که می‌خواهد به دنبال آن برود. این «باید» و ضرورت را از روی این نسبت بر می‌دارد] و در میان انسان و سیری، [یعنی میان خود و صورت، همان صور احساسی] (خواهان و خواسته) گذاشته شده که خود یک اعتباری است و در نتیجه سیری صفت

۱. همان، ص ۳۱۱

و جوب پیدا کرده، پس از آن که نداشت [«صفت و جوب» مربوط به و جوب متابعت از علم بود، یعنی و جوب وصف علم است که آن را برداشت و بر روی صورت احساسی گذاشت] و در حقیقت صفت و جوب و لزوم از آن حرکت مخصوص بود [یعنی فعل، و جوب و وصف فعلی خوردن شد] که کار و اثر قوه‌ی فعاله می‌باشد و در این میان ماده نیز که متعلق فعل است [که گوشت یا شیر باشد] اعتباراً به صفت و جوب و لزوم متصف شد.<sup>۱</sup>

یعنی و جوب متابعت از علم را برداشتیم و به صور احساسی (مانند غذایی که روبروی ما است) داده‌ایم. به دلیل این که می‌خواهیم بین این صور احساسی که در حافظه است با صورت شیر، صورت خورش سبزی، صورت آب و... انطباق بدهیم. به عبارت دیگر علامه در این جا می‌خواهد یک انطباقی را درست کند. یکی دیگر از موارد مشوش، آن جایی است که می‌گوید:

و در این میان ماده نیز که متعلق فعل است اعتباراً به صفت و جوب و لزوم متصف شد.<sup>۲</sup>

آیا این «اعتباراً» به این معنی است که ما چند تا اعتبار داریم و همه‌ی این اعتبارها بر محور «باید» است و یا این «اعتباراً» به صورت آب بر می‌گردد. از این رو صورت آب هم صفت و جوب پیدا می‌کند و اعتبار می‌شود. به عبارت دیگر آیا صور احساسی در ذهن، وصف و جوب پیدا می‌کند؟! و یا منظور این است که جعلی که ما می‌کنیم و می‌گویید «باید»، عام است؟! اگر به این معنا باشد، «و جوب» یا «باید» با صورت، ماده، کشش، طلب و... وحدت دارد و تنها یک چیز هستند. یک و جوب داریم، یک باید داریم، کشش داریم، خواست داریم، طلب داریم، همه‌ی این‌ها هم یک چیز است و وحدت دارد.

بنابراین همین که انسان قوای فعاله خود را به کار انداخت عده‌ی زیادی این نسبت باید را در غیر مورد حقیقی خودش گذاشته و هم‌چنین به چیزهای بسیاری صفت و جوب و لزوم داده در حالی که این صفت را به حسب حقیقت ندارند. مثلاً در مورد

خوردن (مثال گذشته) اگرچه متعلق باید را سیری قرار داده ولی چون می‌بیند سیری بی‌بلعیدن غذا و بلعیدن بی‌جویدن و بی‌به دهان گذاشتن و به دهان گذاشتن بی‌برداشتن و... ممکن نیست به همه‌ی این حرکات صفت و جوب و لزوم می‌دهد.<sup>۳</sup>

○ س: این همان بحث است که می‌گویند مقدمه‌ی واجب، واجب است عقلاً.

### ۱/۳/۳. حرکت وصف و جوب از فعل به صورت احساسی و عمل

● ج: نه! این بحث مقدمه‌ی واجب نیست. این بحث - همان طوری که قبلاً بیان کردیم - بحث و جوب متابعت از علم است. یعنی این که وقتی آدم علم پیدا می‌کند (یعنی نسبت به یک چیز حالت پیدا کرد) رفتن به طرف عمل واجب است، این یعنی و جوب متابعت از علم.

در ده صفحه‌ی قبل و جوب را از روی فعل آورده و بر روی صور احساسی قرار داد و سپس دوباره به عمل بر می‌گرداند، همانند بحث اندراج که گفتیم اول یک مابحذاء و فرد حقیقی را در نظر می‌گیرد و آن را انتزاع می‌کند و کلیتی درست می‌کند و بعد دوباره آن را بر فرد خودش منطبق می‌کند.

در این جا نیز ابتدا قوای فعاله‌ی ما که به تهییج در می‌آید به دنبال یک فعلی است. ایشان می‌گوید شخص «باید» را از این جا (به تهییج در آمدن قوای فعاله) بر می‌دارد و بین خود و صور احساسی قرار می‌دهد. از طرف دیگر، وقتی می‌خواهد مصداق تعیین کند، می‌بیند بدون فعل نمی‌تواند عمل خوردن را انجام دهد، از این رو، برای فعل هم و جوب اعتبار می‌کند، در نتیجه و جوب در همه‌ی مراحل، اعتباری محسوب می‌شود.

ایشان در صفحه‌ی ۳۱۰ برخلاف حکم متابعت از علم می‌فرمایند:

۱. همان، ص ۳۱۲  
۲. همان  
۳. همان

مثلاً وقتی که انسان خوردن را می‌خواهد نسبت مزبوره را نخستین بار مستقیماً میان خود و کارهای خود نمی‌گذارد<sup>۱</sup>.

در صورتی که - بنا به وجوب متابعت از علم - در ابتدا این نسبت را می‌گذارد. یعنی اگر حالتی پیدا شد، عمل به دنبال آن می‌آید و این عمل حجیت دارد<sup>۲</sup>. این همان معنای دومی از حجیت است که از جلد سوم ترجمه‌ی کفایه در بحث «قطع» خواندم. همین معنا را هم در بحث اعتبارات به عنوان پنجمین اعتبار قبل الاجتماع ذکر می‌فرمایند.

اولین حکمی که در حکمت نظری داشتیم این بود که اگر نسبت به واقعیت حالت پیدا شد، عقل نظری می‌گوید «حکم دارم پس درکی هست»، وجودی هست، واقعیتی هست.

حال اولین حکم در حکمت عملی چیست؟ در حکمت عملی، وقتی حالت پیدا می‌شود، دیگر نمی‌خواهد «حکم» بدهد، نمی‌خواهد «اذعاناً للنسبة» داشته باشد، بلکه صحبت از این است که آیا این حالت منجر به عمل می‌شود یا نمی‌شود؟ در این جا می‌گویند این یک امر بدیهی است که آدم تاگر سینه شود به دنبال این می‌رود که این حالت درونی خودش را آرامش دهد. می‌رود به سوی این که نیاز خودش را برطرف کند. یعنی دست به انجام عمل می‌شود.

پس به دلیل این که ایشان می‌خواهد تحلیل نظری از این رفتار بدهد، ابتدا این وجوب را در ذهن قرار می‌دهد و چون می‌خواهد بگوید این موجود باشعوری است، از این صحبت می‌کند که اول چطور به آن حالت، نسبت پیدا می‌کند!

#### ۱/۳/۴. علیتی، اندراجی و انطباقی بودن ضرورت و وجوب

بنابراین - در این دستگاه - اولین بدهات عقل عمل، بعد از ایجاد حالت و نیاز درونی، «عمل به این حالت» است.

البته آن چه گفتیم مربوط به این دستگاه است. دستگاه ما به گونه‌ی دیگری تحلیل می‌کند. دستگاه ما از تولی ولایت شروع می‌شود نه از حالت.

ایشان نیز در این جا می‌گویند قبل از این که انسان «باید» را در جمله‌ی «باید برود به دنبال فعلی تا به وسیله‌ی آن رفع عطش کند» بیاورد، ابتدا یک تحلیل عقلانی از «باید» ارایه می‌دهد. تحلیل عقلانی ایشان این است که وقتی شخص حالت گرسنگی پیدا می‌کند به یاد صورت احساس سیری می‌افتد. در آن وقت «باید» را بین صور احساسی از سیری و ماده‌ی خارجی‌ای که سیری را برطرف می‌کند (مثل آب) می‌گذارد.

البته این ضرورت را هم به صورت ضرورت علیّی معنا می‌کنند یعنی به صورت اندراجی و انطباقی که این صورت سیری منطبق به صورت آب است.

منطبق شدن به این معناست که انسان این «باید» را به فعل‌هایی که متناسب با «خوردن» است، منطبق کند.

و به همه‌ی این حرکات صفت وجوب و لزومی می‌دهد و چون می‌بیند که قوه‌ی فعاله در حقیقت یک چیز می‌خواهد، به همه‌ی این حرکات و یا به یک دسته از آن‌ها صفت وحدت و یگانگی می‌دهد و به همین قیاس.

یعنی تمام افعال و مواد را به وحدت و فرد تبدیل می‌کند تا بتواند این صور احساسی را به این فرد، تطبیق نماید، زیرا این صور احساسی به کثرت تطبیق نمی‌شوند. اگر در منطق صوری عملیات تصرف، به تطبیق و اندراج منحل می‌شود، بایستی کلیه‌ی فعالیت‌های گذشته را انجام داد.

نتیجه می‌شود که به کار انداختن قوای فعاله خود یک سلسله مفاهیم و افکار اعتباری تهیه می‌نماید.

آیا این سلسله مفاهیم و افکار اعتباری، اعم از همان صور احساسی است، یا تنها همین «وجوب» می‌باشد؟

۱. همان، ص ۳۱۰

۲. البته «حجیت» در این جا به معنای «وجوب متابعت» است، نه به معنای منجزیت و معدّرت.

(و جوب به معنای هدایت تکوین). از طرف دیگر اگر این وجوب، مانند یک جریان علیتی (نسبت ذات و اثر) و لایتخلف باشد، مانند عبارت صفحه‌ی ۳۱۷: «و حُسنی که صفت لازم و غیر متخلف فعل صادره است» و یا این‌که مثل نظام علت و معلولی باشد (ضرورت علیتی در انطباق فعل)، در این صورت فعل از وصف امکانیت خارج می‌شود.

### ۱/۳/۵. اشکال: عدم تحلیل فعل، امکان و انتخاب در صورت علیتی شدن ضرورت وجوب

لذا هیچ‌کدام از مفاهیم فعل، امکان و انتخاب تحلیل نمی‌شوند. چه امکان اختیاری (له أن يفعل و له أن لا يفعل) و چه امکان فلسفی (نسبت تساوی وجود و عدم)، بلکه تنها ضرورت امتناع (نه ضرورت امکان) تحلیل می‌شود. که در این صورت باید به آن حقیقی بگوییم نه اعتباری! خصوصاً این‌که پایگاه آن نفس الامر و طبیعت و واقعیت و وجود متابعت از علم است.

### ۲. اشکالات و سؤالات عمومی در مبحث اعتبارات

#### ۲/۱. ناتوانی حکمت نظری از تحلیل حکمت عملی

اشکال عمومی ما این است که حکمت نظری (علیت نظری) قدرت تحلیل حکمت عملی را ندارد. در غیر این صورت اصل تقسیم حکمت به نظری و عملی محل نزاع و خدشه می‌باشد.

○ س: همین‌که از حکمت عملی صحبت می‌کنیم و آن را توضیح می‌دهیم، به معنای تحلیل نظری از آن است!

● ج: خیر! حکمت نظری هرگز نمی‌تواند پایگاه تحلیل حکمت عملی قرار گیرد، زیرا سنخ ادراکات حکمت عملی تفاوت ماهوی با ادراکات حکمت نظری دارد. در صورت عدم تفاوت ماهوی این دو ادراک، اساس تقسیم حکمت نظری و حکمت عملی منتفی خواهد شد.

○ س: در مورد ادراک این تفاوت وجود دارد، اما در مقام تحلیل چه بخواهیم و چه نخواهیم، تحلیل ما نظری است.

● ج: ماهیت تحلیل شما از ادراکات باید تفاوت کند، اگر از هر دو به یک شکل تحلیل نمودید، ادراکات را از یک سنخ فرض کرده‌اید.

○ س: اساساً تحلیل یک امر نظری است!

● ج: نظری است، اما منحصر در تحلیل نظری انتزاعی نیست!

○ س: یعنی می‌فرمایید تحلیل به دو گونه است؛ تحلیل نظری نظری و تحلیل نظری عملی؟

● ج: بله. امروزه دانشمندان حرکت ماده را نیز مورد تحلیل و کنترل قرار می‌دهند، نمی‌توان گفت که آن‌ها قدرت تحلیل و پیش‌بینی و اساساً قدرت تصوّر حرکت را نداشته و چیزی را کنترل نمی‌کنند و محصولی را نمی‌سازند و بخواهید بگویید تحلیل تنها منحصر در قواعد عامی همچون «ضروری» و «دائمی» است و لاغیر! در این صورت باید بگویید تنها دستگاه انتزاعی قدرت تحلیل دارد. در حالی که ذاتاً موضوع تصرف علوم فیزیک و شیمی، بحث تغییر است و موضوعاً بحث از ثبات نیست و قدرت تحلیل هم دارد.

#### ۲/۲. منتفی شدن تقسیم مفاهیم به اعتباری و حقیقی

در هر صورت، تقسیم مفاهیم به حقیقی و اعتباری نسبی است و مطلق نیست. چنان‌که از نظر روشی نیز ایشان به این امر معترف می‌باشند. اما تحلیل‌شان از فعل، نشان از قائل بودن اطلاق در ادراکات اعتباری دارد، به این‌که:

« ۱. ضابطه‌ی کلیت را برای ادراکات اعتباری قرار داده‌اند.

« ۲. وجوب و ضرورت را در نسبت برقرار شده لحاظ می‌کنند.

« ۳. پایگاه این ادراکات اعتباری نیز صور احساسی است.

تمام ضوابطی که در مفاهیم حقیقی وجود دارد را ایشان در ادراکات اعتباری نیز جمع نموده است، پس چگونه می‌خواهند که مطلق و حقیقی نشود! بنابراین وجود این ضوابط نشان می‌دهد که تقسیم مفاهیم به حقیقی و اعتباری امری نادرست است و اساساً برای

پیدایش درک نیازی به دو سنخ درک نمی‌باشد و از این جهت، فعل نیز مانند ماهیات مبتنی بر «ذات و اثر» است. لذا تنها یک نوع ادراک برای انسان پیدا می‌شود!

### ۲/۳. آیا نسبت ضرورت و وجوب منحصر در ادراکات کلی است؟

البته بحث ما فعلاً در خودِ درک است اما این که اثر این درک در عالم خارج چگونه است سخنی دیگر می‌باشد. می‌خواهیم بگوییم که در هر صورت ایشان با این سوالات مواجه هستند که:

۱. شما می‌گویید: برهان در ادراکات جزئی جاری نمی‌باشد، حال آیا شما از ادراکات جزئی تحلیل ارائه داده‌اید یا خیر؟

۲. آیا صور جزئی (مانند ادراکات لامسه) در نفس یا در حافظه قرار می‌گیرند یا خیر؟

۳. آیا این ادراکات جزئی با ادراکات کلی ای که از طریق وجه اشتراک‌گیری به وجود می‌آیند تفاوت دارند یا خیر؟

۴. منطقیون قائل به تفاوت درک جزئی و کلی می‌باشند، اما آیا در کنار درک کلی و جزئی، درک از فعل و تفاوت آن را با دو درک دیگر بیان نموده‌اند؟

○ س: در هر صورت، در هر نوع درکی، ضرورت و علیت را جاری می‌دانند.

● ج: آیا جریان ضرورت و علیت در ادراکات جزئی نیز وجود دارد؟

○ س: بله. در ادراکات جزئی هم یقیناً ضرورت و علیت هست، چرا که در مباحث گذشته دیدیم که گفتند حس خطا نمی‌کند.

● ج: این که ما نسبت به حس حالت داریم، امری صحیح است.

○ س: گفته‌اند ادراک حسی (یعنی همان جزئی) به صورت ضروری و جبری برای انسان حاصل می‌شود. همچنین ادراکات نظری نیز ضروری هستند.

● ج: پس برای چه می‌گویند که «الجزئی لایکون کاسباً و لا مکتسباً»؟

○ س: برای آن که نمی‌شود این ادراکات جزئی را در یکدیگر مندرج کرد.

● ج: این حرف یعنی از سه ضابطه‌ی «کلیت»، «ضرورت» و «ثبات» خارج نیست!

○ س: کلی نیست ولی ضروری هست!

● ج: این که ضروری است، یعنی پایگاه آن به نفس الامر باز می‌گردد. لذا معنای این حرف شما این است که پایگاه امور حسی به نفس الامر و واقعیت منتهی می‌شود! از سه ضابطه‌ی مذکور تنها یک ضابطه را در امور حسی جاری می‌دانند و آن ضرورت است. بنابراین ضابطه‌ی کلیت و ثبات در امور حسی و جزئی جاری نیست و این به معنای خروج از دستگاه حکمت نظری است، زیرا هر جا که یکی از این سه ضابطه نباشد، از حکمت نظری خارج است!

### ۲/۴. آیا فعل در نهایت صورتی احساسی است یا جعل نسبت وجوب

باید این معنا را در فعل تطبیق کنیم و بفهمیم که ثمره‌ی آن در بحث ما چیست. آیا فعلی که ایشان تحلیل می‌نمایند در نهایت همان صور احساسی است که گفتم خروج موضوعی از حکمت نظری دارد؟ یا همان «باید» و «جعل نسبت وجوب» است. اگر این فعل همان «باید» باشد و تحلیل «باید» نیز ضروری شود، طبیعتاً آن فعل «جعلی» نخواهد بود و بدل به یک فعل جبری می‌شود.

○ س: بله. این فعل جبری می‌شود.

● ج: کلی که هست؟

○ س: «حالت» کلی نیست، تنها «صورت» کلی است.

● ج: «حالت» الآن موضوع بحث ما نیست. موضوع این است که توانستیم از فعل خوردن صورت سیری پیدا کنیم و جریان نسبت آن فعل و این صورت نیز ضروری شد. این را نیز بحث کردیم که یک فرد، برای کلی «خوردن» ساختیم تا بتوانیم آن کلی را بر آن فرد تطبیق دهیم.

○ س: نکته‌ی هم این است که جبر و ضرورتی که در فعل طرح می‌شود با جبر و ضرورت مطرح شده در نظر متفاوت می‌باشد. یعنی ضرورت علیّت نظری در بین مفاهیم جریان دارد، اما این‌جا مفهوم نیست بلکه یک حرکت و یک فعل است که ضرورتاً انجام می‌شود.

### ۲/۵. علیّت مفهومی و نفس الامر پایگاه فعل وجوب

● ج: خیر! این ضرورت از فعل خارج شده و در ذهن می‌باشد، چرا که ایشان برای این ضرورت یک جریان علیّت مفهومی درست کرده است و می‌گویند تا این درک پیدا نشود، علیّت نظری جاری نشده و کلی «خوردن» ساخته نمی‌شود و لذا «باید» نیز در عمل پیدا نمی‌شود!

○ س: البته این علیّت مفهومی بر اساس تحلیل نظری نیست. یعنی شما نمی‌گویید که چون من گرسنه هستم، یک قیاس منطقی می‌سازم و سپس نتیجه می‌گیرم که باید غذا بخورم. این علیّت مفهومی به صورت فطری انجام می‌شود (قیاسها معها).

● ج: این همان ملازمه‌ی عامه است و در ملازمه‌ی عامه نیز برهان جاری است. در صفحه‌ی ۳۱۲ می‌فرمایند:

ضابطه‌ی کلی در اعتباری بودن یک مفهوم [نه فعل] و فکری این است که به وجهی متعلق به قوای فعاله گردیده و نسبت باید را در وی، توان فرض کرد. پس اگر بگوییم سبب میوه‌ی درختی است، فکری خواهد بود حقیقی. و اگر بگوییم این سبب را باید خورد و این جامه از آن من است، اعتباری خواهد بود.

این‌که باید سبب را خورد، در واقع اندراجی بین صورت احساسی خوردن و یک فرد می‌باشد. پایگاه این «باید» نیز نفس الامر بوده و درک کلی نیز از آن به وجود می‌آید.

○ س: هر جا «باید» باشد، اعتبار است.

● ج: خیر! این «باید» یک جریان ضرورت علیّت مفهومی در ذهن فرد باشعور است. ابتدا فرمودند که یک موجود زنده و یک موجود غیر زنده داریم. موجود زنده نیز تبعیت از صور احساسی، اندراج، تطبیق و انطباق می‌نماید.

○ س: گاه شما از حقایق بحث می‌کنید و می‌گویید «سیری» از «خوردن» به وجود می‌آید که یک رابطه‌ی نفس‌الامری است و گاه می‌گویید «باید خورد» که در این صورت این «باید» اعتباری است. در هر صورت در اصل این‌که «باید خورد»، یک اندراج و یک برهان اقامه گردیده است.

● ج: احسنت! این‌جا نیز ایشان به همین مطلب اذعان نمایند.

○ س: اما فرض این برهان این است که «من گرسنه هستم».

● ج: مابعداء یک قضیه‌ی گاه یک فعل است و گاه فعل نیست.

○ س: در واقع تمام قضایا به علیّت نظری باز می‌گردند، البته گاه با واسطه (در حکمت عملی) گاه بدون واسطه (در حکمت نظری).

● ج: خیر! حکمت نظری هم با واسطه به علیّت نظری باز می‌گردد، به وسیله‌ی آلات حسّی است که به علیّت نظری بازگشت می‌کند.

○ س: این آلات حسّی به عنوان مقدمات آن محسوب می‌شوند نه واسطه.

● ج: بله. همین مقدمات یعنی واسطه. لذا هیچ چیز مستقیماً و بدون واسطه واقع نمی‌شود.

○ س: «حس» به عنوان مقدمه‌ی تمام ادراکات محسوب می‌شود. حال این ادراکات گاه نظری هستند و گاه فعل می‌باشند که فعل‌ها احتیاج به واسطه‌هایی دارند.

### ۳/۶. نفی «شعور» و ارتباط با خارج در صورت علیتی

#### شدن فعل وجوب

● ج: از دیدگاه ایشان و با توجه به تحلیلی که ارائه نموده‌اند، در نهایت چیزی به عنوان «فعل» وجود ندارد! ○ س: منظور شما این است که تقسیم عقل عملی و عقل نظری منتفی شده و تنها عقل نظری باقی می‌ماند.

● ج: به عبارت دیگر آن چه باقی می‌ماند، علیّت و جریان علیّت مفهومی است و دیگر از «شعور» و «ربط با خارج» سخنی در میان نیست.

○ س: ارتباط با خارج وجود دارد، ولی این ارتباط تنها از طریق حسّ است.



● ج: بله. اما آن چه که «واقع» می‌شود و به آن «حقیقت» می‌گوییم، جریان علیت است که آن هم تنها در وعاء ذهن می‌باشد.

○ س: حال گاه موضوع این واقعیت فعل است که منتهی می‌شود به «باید و نباید».

● ج: خیر! اساساً با این تعریف دیگر حقیقتی به نام فعل وجود ندارد.

○ س: یعنی ما از فعل «خبر» می‌دهیم.

● ج: خیر! در این دستگاه سخن از «فعل» یک تسامح است. آن چه در این دستگاه حقیقت دارد انطباق دو صورت در ذهن می‌باشد، مانند صورت تشنگی و صورت آب!

○ س: وقتی اصالت با وجود باشد، خود فعل نیز یک موجود محسوب می‌شود. زیرا فعل، معلول فاعل بوده و دارای هویتی در خارج است. اصلاً هر معلولی یک فعل است و این که گفته می‌شود علت و معلول با یکدیگر متحدند، بدین دلیل است که معلول، فعل علت است. علت فعلی را انجام می‌دهد که نفس آن فعل معلول علت می‌باشد.

## ۲/۷. شبهودی و نفسانی شدن حکم به وجوب در اعتبارات عام

● ج: ایشان در مقام تحلیل از فعل می‌باشند، حال ماهو الفعل؟ گاه این تحلیل به معنای ادراک از وجود و ماهیت اشیاء و افعال است و گاه به معنای ادراک نیست، بلکه نوعی تصرف می‌باشد. حال آیا در این شق دوم به دنبال تعریف هستید یا سلبی؟ چنان چه ایشان نیز در قسمتی به این مطلب اشاره می‌نمایند:

با تذکر آن چه در مقاله‌ی پنج گذشت، روشن می‌شود که اعتبارات به دو قسم منقسم می‌شود؛  
۱. اعتبارات مقابل ماهیت که آن را اعتبارات بمعنی الاعم نیز می‌گوییم. ۲. اعتباراتی که لازمه‌ی فعالیت قوه‌ی فاعله‌ی انسان است و آن‌ها را اعتبارات بمعنی الاخص و اعتبارات عملی می‌نامیم.

که البته اشکال ما نسبت به اعتباریات در مقابل ماهیت نیز وجود دارد. ایشان از بین موضوع و محمول (یعنی در قضیه) بمعنی الاعم می‌فرمایند که «فعل نفس» (یعنی یک امر شهودی) نسبت «هست یا نیست» برقرار می‌کند. در این حالت یک حکم و یک تصدیق وجود دارد که حکم فعل نفس می‌باشد و اما تصدیق همان درک از حالت استقلال موضوع و محمول و رابطه‌ی بین این دو است.

## ۲/۸. تفاوت حکم و تصدیق

○ س: تصدیق صورت است و حکم فعل است.

● ج: یعنی تصدیق حیثیت نظری و حصولی یک قضیه است و حکم حیثیت حضوری قضیه.

○ س: در این که حکم یک فعل است و غیر از صورت می‌باشد شکی نیست.

● ج: احسنت! حال دوئیت حکم و صورت فعل چگونه اثبات می‌شود؟

○ س: بر حسب دستگاه موجود، آن چه داریم فعل است و دیگر سخنی از تصدیق و ادراک در میان نیست. سپس آن فعل مورد ادراک حصولی قرار می‌گیرد. بنابراین هر آن چه که در خارج یافت می‌شود «فعل» می‌باشد، حتی ممکنات نیز یک فعل و معلولی می‌باشند که علتی آن را صادر کرده است.

## ۲/۹. «ایجاد فعل» کون و فساد است یا تشکیک؟

● ج: یعنی حقیقت‌شان فعل است و جریان علت و معلول هم همان جریان علت و فعل است!  
○ س: یعنی معلول فعلی علت است.

● ج: در نهایت این افعال به وجود منتهی می‌شوند. حال یا وجود قوی و یا وجود ضعیف.

○ س: موجود قوی، موجود ضعیف را به فعل و وجود می‌آورد.

● ج: به وجود آوردن یا ایجاد به چه معناست؟

○ س: ایجاد یعنی حرکت از قوه به فعل.

● ج: خیر! در فلسفه‌ی چرایی که بسیط است از فعل خبری نیست.

○ س: خود فعل بسیط است، ولی فعل هست.

● ج: احسنت! فعل بسیط است چه معنایی دارد؟ فعل یعنی تغییر و بساطت یعنی ثبات و این دو با هم جمع نمی‌شوند.

○ س: جدای از این اشکال عدم جمع، ایشان می‌فرمایند افعال فجأئاً و غیر تدریجی و ناگهانی به وجود می‌آیند. در افعال سخنی از تدریج و حرکت و تغییر نیست! ناگهان علت اراده می‌کند و معلول موجود می‌شود.

● ج: «کون و فساد» است یا «تشکیک»؟

○ س: کون و فساد است.

● ج: خیر! کون و فساد با تشکیک هماهنگ نیست.

○ س: ایشان کون و فساد و تشکیک را با یکدیگر جمع می‌نمایند به این که وقتی «کون» حادث شد، این اتفاق در یک مرتبه‌ای روی داده و از آن مرتبه بالاتر نمی‌رود.

● ج: در این صورت ایجاد کردن چه معنایی دارد؟

زیرا از ابتدا هست!

○ س: ابتدا نیست، بلکه بعداً ایجاد می‌شود.

● ج: ایشان می‌گویند «الشیء مالم یجب لن یوجد». یعنی شیء تا واجب نشود وجود پیدا نمی‌نماید. بر حسب اصالت وجود معنای امکانی از وجود محلی از اعراب ندارد. لذا هر چند که اصالت ماهیتی‌ها با تکیه به مفاهیم ممکن و ممتنع و واجب معنای خلق را تحلیل می‌نمایند، اما اصالت وجود با تکیه به معنای واجب، جریان فعل و جریان علیت را مورد تحلیل قرار می‌دهد.

○ س: یعنی چیزی که موجود است، قطعاً واجب است.

● ج: در این صورت «ایجاد شدن» معنایی نخواهد داشت.

○ س: آیا این که اکنون واجب است به معنای این است که دیروز هم واجب بوده است؟ یا این که فقط امروز واجب است؟ دیروز واجب نبود چون علتش نبود، حالا امروز بالغیر واجب شد، پس از امکان به وجود آمد.

● ج: در این دستگاه، اساساً با معنای امکان به تحلیل امور نمی‌پردازند. حتی بحث تبدیل نیز وجود ندارد و با رفع ید از همه‌ی مفاهیم به مفهوم وجود منتهی می‌شوند که آن مفهوم نیز واجب بوده و بقیه‌ی مفاهیم از مراتب آن می‌باشند. پس در این دستگاه خبری از ایجاد نبوده و در نهایت به بساطت محض و عدم تغایر منتهی می‌گردند.

○ س: این فرمایشات شما درست است. این مطلبی است که تحلیل ماست. اما خود ایشان چنین چیزی نگفته‌اند و دست از بساطت برداشته‌اند.

● ج: بالأخره کلمات ایشان ظهوراتی دارد که نمی‌توانند آن‌ها را نفی کنند و ما نیز به همین ظهورات تکیه می‌کنیم و به ایشان ثابت می‌نماییم که با این بیانات شما، فعل تعریف و تحلیل نشده است.

البتة در آینده - إن شاء الله - وقتی به بحث فلسفه رسیدیم، به شما نشان می‌دهیم که آیا ایشان توانسته‌اند «ایجاد» را معنا کنند یا خیر! □

و السلام علیکم و رحمة الله و برکاته

# بررسی و نقد کفایه - دور سوم

بررسی مسأله‌ی مکانیزم پیدایش فعل از مباحث روشی حکمت عملی  
در مقاله‌ی ششم کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم

سرپرست پژوهش تطبیقی:

حجة الاسلام والمسلمین صدوق

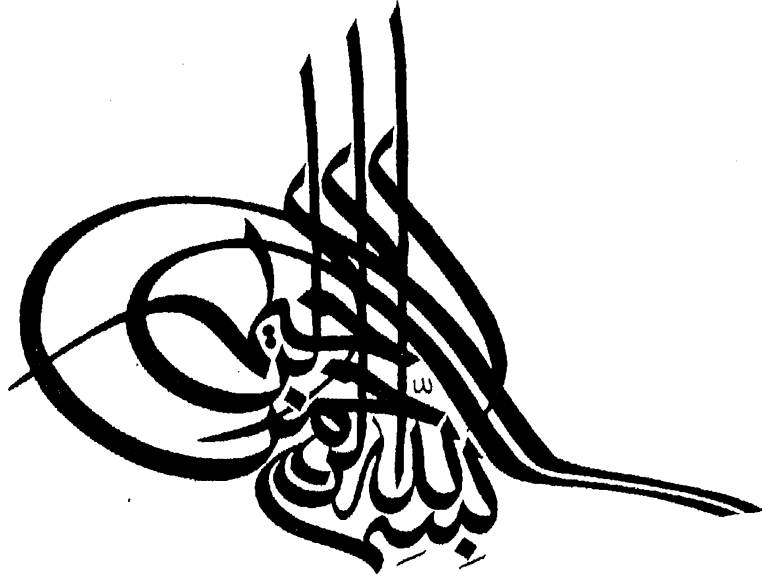
جلسه ۱۰

۸۲/۱/۱۶

- ۴ - مقدمه: اهمیت بررسی مباحث اعتبارات.....
- ۴ ۱. اضطراری و عدمی بودن اعتبارات بالمعنی الاعم.....
- ۴ ۲. مکانیزم پیدایش فعل در اعتبارات بالمعنی الاعم.....
- ۴ ۲/۱. تعلیق صور احساسی به نتیجه فعل و پیدایش «باید» در این میان.....
- ۴ ۲/۲. اختیاری بودن خاستگاه «باید» و امکانی شدن انتخاب «مقصد» (جعل نسبت و مقصد).....
- ۵ ۲/۳. اندراجی و علیتی شدن «باید» میان صور احساسی با هدایت تکوین و فرد خارجی در تطبیق.....
- ۵ ۲/۴. نفی جعل نسبت و ادراکات اختیاری و اثبات علیت، اندراج و کلیت در اعتبارات بالمعنی الاعم.....
- ۶ ۲/۵. عدم تبیین پایگاه فعل در کلام علامه.....
- ۶ ۳. نفس الامریه بودن اعتبارات بالمعنی الاعم و قراردادی و جعلی شدن اعتبارات بالمعنی الاخص.....
- ۷ ۴. بازگشت قوای فعاله انسان به فعالیت طبیعی و تکوینی (علیت) در پیدایش اعتباریات.....
- ۷ ۵/۱. جبری شدن فعل، فاعل و مقصد در صورت بازگشت قوای فعاله به فعالیت طبیعی و تکوینی.....
- ۸ ۵/۲. عدم تحلیل فعل در مکانیزم تطبیق قوای فعاله و صور احساسی.....
- ۹ ۶. ضرورت ملاحظه دوئیت میان افکار اجتماعی و امور فطری.....
- ۱۰ ۷. بررسی و تبیین اعتباریات قبل الاجتماع.....
- ۱۱ ۷/۱. تبیین تقدم اصل استخدام بر اصل اجتماع.....
- ۱۲ ۸. سؤال جلسه آینده.....

● دفتر فرهنگستان علوم اسلامی

<p><b>گروه</b> <b>پژوهش‌های</b> <b>تطبیقی</b></p>	جلسه ۱۰	استاد حجة الاسلام والمسلمین صدوق
	تعداد صفحات: ۱۲	عنوان‌گذار: برادر علی‌رضا انجم‌شعاع
	تاریخ نشر: ۱۳۸۳/۲/۸	ویراستار: برادر احمد زیبایی
	تیراژ: ۳ نسخه	پیاده نوار: محمدجواد محسن‌زاده
	کد بایگانی رایانه‌ای: 121	حروف‌چین: محمدجواد محسن‌زاده
	تاریخ جلسه: ۱۳۸۲/۱/۱۶	مجری و کنترل‌نهایی: برادر احمد زیبایی





## - مقدمه: اهمیت بررسی مبحث اعتبارات

ندارند.

إن شاء الله در این مباحث دقت کنید، چه این که بحث‌های بسیار مهمی است و به تعبیر آقایان ریشه‌ی تحلیل دین و پایگاه دین به اعتبارات بر می‌گردد و فلسفه‌ی حقوق، فقه، اخلاق و دین در اینجا بحث می‌شود. یعنی آن چه در اعتبارات می‌گویند یک ادراکی است که در معارف حوزه جاری است و سایه‌اش هم بر روی همه‌ی بحث‌ها افتاده است. لذا باید در این مباحث دقت بسزائی صورت گیرد.

### ۱. اضطراری و عدمی بودن اعتبارات بالمعنی‌الاعم

علامه طباطبائی اعتبارات را به دو دسته تقسیم کرده‌اند؛ یک اعتبارات بالمعنی‌الاعم که در مقابل ماهیات ذکر کرده‌اند. به نظر می‌آید این تحلیل، عدمی باشد یعنی عقل می‌خواهد ماهیت و حدود اشیاء را به دست بیاورد، لذا از روی اضطرار مجبور به تعیین حد و حدود می‌شود. یعنی ناچاراً توجه به ماهیت می‌کند و گرنه حقیقت عالم همان وجود و همان علم شهودی است. زیرا وقتی حقیقت امور نفس‌الامریه در اصالت وجود خود حقیقت وجود باشد، همه‌ی امور دیگر اضطراری و عدمی می‌شود. بنابراین اعتبارات بمعنی‌الاعم یک امر عدمی می‌شود.

### ۲. مکانیزم پیدایش فعل در اعتبارات بالمعنی‌الاعم

در اینجا از مباحث حکمت نظری مثل نفس‌الامر، جریان علیت، اصل واقعیت، ارتباط با واقع و... بیرون می‌آییم و به تحلیل فعل می‌پردازیم و در تحلیل فعل می‌خواهیم ببینیم علامه طباطبائی موفق بوده‌اند یا خیر؟ ایشان محدوده‌ی تحلیل فعل را فعل‌های غریزی، تکوینی و فطری قرار داده‌اند و این محدوده را مورد تجزیه و تحلیل و پایه قرار می‌دهند. این افعال به هدایت تکوین انجام می‌شوند یعنی این افعال در انسان که ذی‌شعور است با علم و آگاهی انجام می‌شود و بالعکس آن، در موجودات غیر زنده که شعور، آگاهی و علم

### ۲/۱. تعلیق صور احساسی به نتیجه فعل و پیدایش

#### «باید» در این میان

صور احساسی این علم با هدایت تکوین و طبیعت در هر ذی شعوری پیدا می‌شود و چون انسان را حیوان ناطق تعریف می‌کنند و علم او، علمی است که می‌تواند کسب کلیات کند؛ این صور احساسی باید به نتیجه‌ی فعل تطبیق داده شود. یعنی نتیجه‌ی این منطقی، کاری بیشتر از تطبیق کلیات به افراد خاصی نیست. به عبارت دیگر نتیجه‌ای به جز اندراج ندارد. لذا آقایان ناچار هستند فعل را در این دستگاه معنا کنند. اما فرقی میان مکانیزم پیدایش فعل با جریان نسبتی که از حقایق ارائه داده‌اند، قائل می‌شوند. یعنی در پیدایش صور افعال می‌گویند وقتی احساسات و هیجانات درونی فرد در ارتباط با محیط، بر افروخته می‌شود و ایجاد صوری می‌کند، فرد مجازاً یک نسبتی را بین قوای فعاله‌اش و خارج ایجاد می‌کند که آن معنی «باید» است. در نتیجه یک سلسله ادراکات دیگری را به وجود می‌آورد. بر این اساس، این جمله که می‌گویند: «سیب میوه‌ی درختی است» با این جمله که «این سیب را باید بخورم» در پیدایش ادراک‌شان اختلاف وجود دارد. یعنی برای رفع گرسنگی، بین قوای فعاله خود و نتیجه‌ی فعل، درکی به نام «باید» قائل می‌شود و می‌گوید «باید این سیب را بخورم».

### ۲/۲. اختیاری بودن خاستگاه «باید» و امکانی شدن

#### انتخاب «مقصد» (جعل نسبت و مقصد)

این تحلیل آقایان از مکانیزم پیدایش فعل بود. سؤالی که در این رابطه مطرح می‌شود این است که آیا این درک و پایدی که می‌گویند عدمی و مجازی است و حقیقتاً این صور احساسی به یک فردی در خارج تطبیق داده می‌شود؟ که در این صورت، این درک نیز جزء همان حقایق می‌شود. یعنی آیا در اینجا نیز همانند عقل نظر،

اندراج و برهان است؟ و یا می‌گویید ما با شعور خود، برای رفع عطش مان یک راهی پیدا می‌کنیم. یعنی فاعلی است، فعلی از او صادر می‌شود و به مقصدی هم می‌خواهد برسد، لذا برای رسیدن به این مقصد راه‌های مختلفی است که انسان می‌تواند یکی از آن‌ها را اختیار کند. به طور مثال برای رفع گرسنگی می‌تواند سیب یا گلابی یا نان و یا... را بخورد. پس در این احتمال دوم، اولاً خاستگاه بایدی که پیدا می‌شود به خلافت و اختیار ما برگردد و ثانیاً برای انتخاب مقصد، انحصاری وجود نداشته باشد و در نتیجه بحث امکان مطرح می‌شود، نه ضرورت و علت. یعنی انسان می‌تواند بین کیفیت‌های مختلف، جعل نسبت و مقصد کند.

### ۲/۳. اندراجی و علیتی شدن «باید» میان صُور احساسی با هدایت تکوین و فرد خارجی در تطبیق

در احتمال اول «باید» نسبتی است مجازی که در تطبیق و اندراج بین صُور احساسی با هدایت طبیعت و تکوین و نفس‌الامری برای انسان ایجاد می‌شود و سپس به یک فردی هم در خارج تطبیق داده می‌شود. بر این اساس اگر در خارج نسبتی هم داده می‌شود - مثل نسبت و جوب، نسبت حُسن و... - مجازاً می‌باشد و حقیقت، فقط یک اندراجی است که تحت علیت واقع می‌شود.

حال ما می‌خواهیم ببینیم از کلام ایشان کدامیک از این دو احتمال بر می‌آید.

به نظر ما از کلام ایشان همان تطبیق، همان علیت، همان ضرورت و همان انحصار یک راه بر می‌آید، که در این صورت کل اعتباراتی که امکانی است و به اختیار بر می‌گردد و پایگاه مالکیت و سیاست، فرهنگ و اقتصاد درست می‌کند، تحلیل نمی‌شود. این تحلیل ما از باطن حرف علامه طباطبایی بود. حالا می‌خواهیم از روی متن هم استناد کنیم که تحلیل علامه طباطبایی از فعل، به همان چیزی که از خارج بیان کردیم بر می‌گردد.

### ۲/۴. نفی جعل نسبت و ادراکات اختیاری و اثبات

### علیت، اندراج و کلیت در اعتبارات بالمعنی‌الاعم

یعنی در نهایت، اعتباریات به نفع علیت و اندراج و کلیت منحل می‌شود و هیچ خبری هم از جعل نسبت و ادراک اختیاری نیست. در نتیجه حکمت عملی در دستگاه علیت منحل می‌شود. لذا این‌که می‌گویند افعال انسان‌ها ثبات ندارد و تغییر در آن است، با این تحلیل‌ها سازگاری ندارد. زیرا با این تحلیل، بشری که از روز اول شروع به زندگی کرده، خورد و خوراک و خواب و زاد و ولدش یک مسیر داشته است و همانند حیوانات مسیر تمدن زندگی‌اش را عوض نکرده است.

در صفحه‌ی ۳۱۳ می‌فرمایند:

چون اعتبارات عملی مولود یا طفیلی احساسات هستند.

اگر منظورشان از این جمله خود، معنی «باید» است که ما «باید» را به نسبت بین قوای فعاله مان و خارج نسبت می‌دهیم، این هم یک مجاز است که در بحث اول هم می‌گفتند سبک مجاز عن مجاز و حقیقت مطلب چیز دیگری است، که ما باید ببینیم حقیقت مطلب چیست. اگر منظورشان آن صور احساسی است که برای تغذیه، تنمیه، تولید نسل و... به صورت لایتخلف برای انسان، مرغ، گوسفند و شیر حاصل می‌شود که در این صورت آن صُور ثابت هستند. یعنی تمام این جانوران به صورت فطری و طبیعی یک نحوه راه و رسم زندگی دارند. البته در نقض این تحلیل می‌توان گفت که در خیلی از موارد انسان از فطرتش عدول می‌کند و به طور مثال برای رفع نیاز غذایی خود، آن چیزی که ضرر دارد را می‌خورد، در حالی که می‌داند ضرر دارد، مثلاً از سیگار، تریاک، حشیش، مشروب و... استفاده می‌کند!

۱. این‌که انسان از فطرتش عدول می‌کند، مصادیق بارز تاریخی نیز دارد. به طور مثال می‌بینیم هزاران سال از عمر بشر گذشته و تمام انسان‌ها و حتی حیوانات فرزندی را که به دنیا می‌آورند حفظ می‌کنند، اما واقعاً چطور می‌شود که در دوران جاهلیت، پدرها دختران خود را زنده به گور می‌کردند! آیا این عدول از فطرت نیست؟! عجیب‌تر این‌که این کار فرهنگ یک جامعه می‌شود و برای آن روابط اجتماعی جامعه ساخته می‌شود!



## ۲/۵. عدم تبیین پایگاه فعل در کلام علامه

اما ما در این جا وارد نقض تحلیل علامه نمی شویم و می خواهیم به تحلیل خود علامه از فعل پردازیم و بر مبنای خود ایشان صحبت کنیم و ببینیم که آیا پایگاه فعل به دو جهت (یعنی اختیار) بر می گردد و یا به یک جهت و آن هم به صورت نفس الامر و علیتی؟ چون در متن به صورت مشتت آمده و گاه پایگاه را به طبیعت بر می گردانند و گاه به صور احساسی و از طرفی صور احساسی نمی تواند حقیقی نباشد. لذا سلسله ادراکاتی که انسان جعل می کند و آن را «باید» می نامد، توسط و تطبیق داده نمی شود، بلکه توسط و تطبیق برای صور احساسی ای که حقیقی هستند می باشد. یعنی صورت از تشنگی به ماده ای که رفع کننده تشنگی در خارج است، تطبیق داده می شود.

از جاهایی که می توان این تشتت را نشان داد، قسمتی است که ابتدائاً می گویند:

اعتبارات عملی مولود یا طفیلی احساساتی هستند که مناسب قوای فعاله می باشند و از جهت ثبات و تغییر و بقاء و زوال تابع آن احساسات درونی اند و احساسات نیز دو گونه هستند....

اما در خط بعد همین گفتار خود را نقض می کنند و می گویند: «احساسات عمومی لازم نوعیت»، یعنی احساساتی که ثابت اند! در این جا به خوبی واضح است که در ذات مقسم (یعنی اعتبارات) «تغییر» است، ولی وقتی همین مقسم را تقسیم به احساسات عمومی و خصوصی می کنند، شاخه ای احساسات عمومی را لازم نوعیت و ثابت بودن قرار می دهند! یعنی لازمی انسانیت انسان این است که اعتبارات خود را از طریق طبیعت قرار داده تأمین کند و این «لایتخلف» است و نمی توان از این دستگاه تکوینی و طبیعی عدول کرد. حال سؤال این است که این «احساسات عمومی لازم نوعیت» خود مقسم یک امر متغیر - یعنی اعتبارات - بود، ولی خودش ثابت و لایتغیر است! در حالی که از امر متغیر نمی توان حیثیت ثبات و تغییر انتزاع کرد. به

عبارت دیگر وقتی ایشان کلمه ای «لازمه نوعیت» را می آورند، آیا این لازمه نوعیت تغییر پذیر است؟!

○ برادر زیبایی: اعتبارات اموری هستند که در خارج مابعد حقیقی ندارند، حال این که شما فرمودید اینها متغیر هستند را به کجا استناد می کنید؟

## ۳. نفس الامریه بودن اعتبارات بالمعنی الاعم و قراردادی و جعلی شدن اعتبارات بالمعنی الاخص

● ج: ایشان در این جا یک سری اعتبارات عامه را نام می برند که نفس الامری اند و ارزش منطقی دارند (یعنی برهان درونشان جاری می شود) و ثبات و اطلاق دارند. بعد ادراکات اعتباری خاصه را نام می برند که قراردادی و جعلی اند. یعنی پایگاه آن به نفس الامر بر نمی گردد و برهان در آنها جاری نیست و متغیرند و نسبی هستند نه مطلق!

بنابراین اعتبارات بمعنی الاعم که در مقابل ماهیات قرار می گیرد، برای جایی است که علم حضوری می خواهد علم حصولی درست کند، لذا ناچار از جعل ملاحظه ای حدود شیء است. اما در اعتبارات بمعنی الاخص بحث تصور و تصدیق و علم حصولی مطرح نیست. بلکه پایگاه این اعتبارات فعل است. لذا ایشان می خواهد بگوید که سنخ این اعتبارات با اعتبارات بمعنی الاعم فرق دارد، زیرا این اعتبارات نسبی است. یعنی نسبت به احساسات درونی، تغییر پذیر است.

بنابراین ماده ای که در این اعتبارات قرار می گیرد، نه «ماده» و نه «صورة» حقیقی نیستند و همانند شعر، ثبات خاصی ندارد. بر این اساس موضوع این اعتبارات حسن و قبح و حکمت عملی است، نه وجود و آثار آن! یعنی درباره ای انجام دادن یا ندادن فعل است. به همین علت، درون آن حرکت، تغییر و عدم ثبات است. حال با این توضیحات آیا صحیح است که این اعتبارات را از یک حیث به ثابت و از حیث دیگر به متغیر تقسیم کنیم؟! البته ما ثابت بودن اعتبارات عملی (بمعنی الاخص) را قبول

نکردیم و به آن نیز اشکال وارد کردیم که اگر در این جا نیز بحث تطبیق به خارج باشد، تغییر در آن نیست و ثابت می شود. اما اگر قبول کنیم که در این اعتبارات تغییر وجود دارد، با این حال تقسیم آن به دو حیثیت ثابت و متغیر اشتباه است.

در صفحه‌ی بعد، اعتباریات پیش از اجتماع را توضیح می دهند که همان اعتباریات عمومی است و سپس اعتباریات بعد از اجتماع را می آورند که این نیز همان اعتباریات خصوصی است. علامه در تحلیل این دو اعتبار (قبل از اجتماع و بعد از اجتماع) می فرمایند:

ما افعالی داریم که شخص فعل به شخص فرد قائم است چون تغذی و افعالی داریم که شخص فعل به اجتماع قائم است چون ازدواج و تکلم.

یعنی بعضی از فعل ها به خود فرد بر می گردد، لذا لازمه‌ی نوعش می شود که لایتغیر هستند، مثل غذا خوردن. ولی اگر فعل، قائم به دو فرد باشد، مثل ازدواج و تکلم - در این صورت - متغیر می شود.

#### ۴. بازگشت قوای فعاله انسان به فعالیت طبیعی و تکوینی (علیت) در پیدایش اعتباریات

علامه طباطبایی قبل از ورود به بحث «ریشه‌ی اعتبارات و آغاز پیدایش آن‌ها» می فرماید:

آن چه بیانات گذشته تاکنون نتیجه داد این است که انسان یا هر جانور زنده میان خود - یعنی قوای فعاله - و میان حرکات حقیقی و خواص و افعال اختیاری خود اجمالاً یک سلسله ادراکات و علمی را ساخته و توسط می نماید.

سپس در توضیح بحث ریشه‌ی اعتبارات می فرمایند:

چنانچه از بیانات گذشته دستگیر می شود قوای فعاله انسان چون فعالیت طبیعی و تکوینی خود را روی اساس ادراک و علم استوار ساخته....

همان طور که می بینید ایشان قوای فعاله را به احساسات درونی‌ای که در حال تغییر باشند برنگرداندند، بلکه به فعالیت طبیعی و تکوینی

برمی گردانند. یعنی این که انسان نسبت به محیط تحریک می شود، تحت یک قاعده‌ی ثابتی است که تحریک می شود. به عبارت دیگر همان طور که در ادراکات حقیقی، انسان حکم می کند که کل اعظم از جزء است و این حکم ثابت و تغییرناپذیر است، در احساسات درونی - که به امور تکوینی و غریزی برمی گردد - نیز ادراکات، ثابت و لایتغیر هستند. به طور مثال همان احساس تشنگی و گرسنگی‌ای که در بچگی برای انسان حاصل می شود، در سن پیری نیز تکرار می شود و بنا بر مبنای آقایان این طور نیست که احساس دیگری در سن پیری برای انسان حاصل شود، بلکه هر دو احساس یکی هستند و دائماً تکرار می شوند.

ما فعلاً داریم علی‌المبنای آقایان صحبت می کنیم و گرنه به همین تحلیل نیز اشکال داریم. ولی فقط می‌خواهیم ببینیم که ایشان فعل را به کجا برمی گردانند. آیا بالأخره فعل به علیت تحلیل شد یا به اختیار؟!  
به نظر ما ایشان فعل را به علیت و به دستگاه اندراج تحلیل می کنند و بر این اساس وقتی صحبت از خوبی و بدی می کنند - یعنی چیزهای دو جهتی - نمی توانند تحلیل صحیحی از آن‌ها ارایه نمایند.  
ایشان در بحث ریشه‌ی اعتباریات فرمودند:

فعالیت طبیعی و تکوینی خود را روی اساس ادراک و علم استوار ساخته....

#### ۵/۱. جبری شدن فعل، فاعل و مقصد در صورت

##### بازگشت قوای فعاله به فعالیت طبیعی و تکوینی

در این جا سؤال می کنیم که این ادراک و علمی را که می گوید آیا جعل و نسبت اختیاری است یا ادراک و علمی است که به جبر و انفعالی که از طبیعت گرفته شده بر می گردد؟ ایشان اگر این ادراک و علم را به صور احساسی برگردانند، در نتیجه به طبیعت برمی گردد و انفعالی می شود و اگر به «باید» برگردانند و فعلی که خود

انسان انجام داده است، در این صورت یا آن را جعل راه و حقیقی می‌دانند و یا عدمی و اگر عدمی و مجاز باشد، کاری با آن نداریم. چون در خارج حقیقتی ندارد و در این صورت فعل و فاعل و مقصد نمی‌تواند حقیقی نباشد. جالب این‌که خود آقایان نیز در مباحث دیگرشان فرموده‌اند که یک اصل منطقی بر اعتبارات حاکم است و آن عدم لغویت می‌باشد. یعنی مقصد حقیقی است و انسان در خارج فعل لغو انجام نمی‌دهد، انسان مقصد حقیقی دارد و برای مقصد حقیقی خود فعالیت می‌کند. به همین دلیل است که هرج و مرج نمی‌شود و اگر ببیند که به مقصد خود نمی‌رسد، دوباره برمی‌گردد و مقصد خود را بهینه می‌کند. به عبارت دیگر این‌که می‌گویید «آثار اعتبارات، حقیقی است ولو مابعداء ندارد»، برای این است که می‌خواهید در جامعه جلوی هرج و مرج را بگیرید. به طور مثال اگر یک علامتی را برای جلوگیری از ترافیک یا دزدی یا فحشایی وضع کردید و بعد متوجه شدید که مشکل حل نشد، آن قانون را تغییر می‌دهید. زیرا مقصد حقیقی است و می‌خواهید به مقصد برسید. همانند امور تکوینی و فطری که اگر بشر برای رفع عطش خود عوضی تطبیق دهد و به جای آب، نمک خورد، عطش او بیشتر می‌شود و به مقصد خود نمی‌رسد. زیرا اثری که می‌خواهد، رفع عطش است و با نمک خوردن رفع عطش نمی‌شود. لذا اثرش حقیقی است. حال اگر فاعل، حقیقی باشد و مقصد نیز حقیقی شد، ممکن نیست جعل نسبت حقیقی نباشد. یعنی ممکن نیست آن راهی را که می‌خواهد ایجاد کند و به آن برسد، حقیقی نباشد.

○ حجة الاسلام موشح: مقصد، همیشه حقیقی نیست. بلکه بعضی مواقع ما می‌پنداریم که حقیقی است، یعنی خطا می‌کنیم یا فکر می‌کنیم که مقصد حقیقی است.

● ج: گاه این بحث مطرح می‌شود که ما در پیدایش درک ممکن است خطا کنیم، لذا احتیاج به منطق داریم تا جلوی خطا را بگیرد. در این جا نیز برای جلوگیری از خطا در مقصد از منطق استفاده می‌کنیم. اما این بحث

دلیل بر این نیست که مقصد، حقیقی نباشد، ولو من اشتباه کنم. درست است که ما در این جا نیاز به منطقی داریم که به ما مقصد غلط و صحیح را نشان دهد، ولی این مطلب به این معنا نیست که ما نمی‌توانیم مقصد را حقیقی قرار دهیم. همانطور که در مسأله‌ی ارتباط با واقع می‌گفتیم رئالیسم هستیم و می‌توانیم ارتباط با واقع برقرار کنیم و درباره‌ی اصل ارتباط برقرار کردن بحث می‌کردیم، در این جا نیز می‌خواهیم بگوییم وقتی فعل می‌خواهد جاری شود، می‌تواند به مقصد خود برسد. یعنی ما درباره‌ی اصل این قضیه داریم بحث می‌کنیم و بعد بحث دوم مطرح می‌شود که انسان‌ها در رسیدن به مقاصدشان ممکن است اشتباه کنند، لذا احتیاج به منطق دارند و منطق کمک می‌کند تا به مقصد غلط نرسیم.

پس ما در اصل تحلیل فاعل و فعل و مقصد می‌خواهیم صحبت کنیم که آیا راه به مقصدمان می‌توانیم پیدا کنیم یا نه. بیان کردیم که اگر خودمان حقیقت داریم - یعنی جزء حقایق عالم هستیم - و فعلی از ما صادر می‌شود و مقصدمان نیز حقیقی باشد، نمی‌تواند جعل نسبت حقیقی نباشد.

بله، اگر در انتخاب مقصد اشتباه کنیم، یک ابزاری می‌خواهیم تا جلوی مقصدهای وهمی که از قوه‌ی وهم می‌آید - مثل ادراکاتی که از قوه‌ی وهم می‌آید - را بگیرد.

## ۵/۲. عدم تحلیل فعل در مکانیزم تطبیق قوای فعاله و ضور احساسی

علامه در توضیح آغاز پیدایش اعتباریات می‌فرماید<sup>۱</sup>:

چنانچه از بیان گذشته مشخص می‌شود قوای فعاله‌ی انسان چون فعالیت طبیعی و تکوینی خود را روی اساس ادراک و علم استوار ساخته ناچار است برای مشخص کردن فعل و مورد فعل خود یک سلسله ادراکات احساسی چون حب و بغض و اراده و کراهت به وجود آورده و در مورد فعل به واسطه‌ی تطبیق همین صور احساسی متعلق فعالیت خود را از

۱. همان، ۳۱۴.

غیر آن تمییز داده و آنگاه مورد تطبیق را متعلق قوه‌ی فعاله قرار داده (معنای بایسته را به وی داده و وجوب میان خود و میان او گذاشته) و فعل را انجام دهد و آزمایش ممتد در افراد انسان و سایر جانوران زنده همین نظر را تأیید می‌کند.

پس همان طور که مشاهده کردید، صراحتاً بحث تطبیق را مطرح می‌کنند که انسان در تطبیق، یک بایدی را جعل می‌کند تا یک فعلی را انجام دهد. حال اگر این «باید» مجاز و عدمی باشد، بر آن برهان حاکم می‌شود. یعنی صُور احساسی آن حقیقی است و در خارج فرد خود را پیدا می‌کند و تطبیق داده می‌شود و اگر فرد نداشته باشد، در مقابل کثرت هستند، لذا همان طور که در منطق گفته شد، از آن یک فرد را انتزاع می‌کنید و سپس تطبیق می‌دهید. اما از این تحلیل، فعل تعریف نمی‌شود. زیرا از تطبیق، جز سلب و ایجاب چیزی به دست نمی‌آید.

ولی اگر بحث «باید» مطرح می‌شود، در «باید» فاعلی است که نیاز به مقصد دارد و می‌خواهد جعل راه کند و جعل راه هم باید کثرت داشته باشد تا شخص ذی‌شعور قدرت و امکان انتخاب داشته باشد. لذا جعل راه انحصار ندارد.

## ۶. ضرورت ملاحظه دوئیت میان افکار اجتماعی و

### امور فطری

ایشان در ادامه‌ی بحث می‌فرمایند:

چنانچه از نتیجه‌ی شش که در آغاز سخن گرفتیم روشن است که در اعتباریات نمی‌توان دست توقع به سوی برهان دراز کرد، زیرا مورد جریان برهان حقایق می‌باشد و بس. و از راه دیگر در نوع انسان مثلاً که روزگارهای دراز و سدهای متراکم از تاریخ پیدایش وی که به ما تاریک است گذشته و به واسطه‌ی تکاثر تدریجی جهان احتیاج فردی و نوعی که روز به روز کشف شده و هر روز اعتباریاتی و افکاری تازه و پیچیده‌تر به گذشته افزوده نمی‌توان از میان ابوه توده‌های متراکم اعتبار، ریشه‌های اصلی را پیدا نمود. ولی چیزی که هست این است که اجتماع امروزی ما با معلومات اعتباری و اجتماعی تدریجاً و به مرور زمان روی هم چیده شده و از این روی ما می‌توانیم با سیر قهقری به عقب برگشته و به سرچشمه‌ی اصلی این زاینده رود اگر هم نرسیم دست کم نزدیک شویم. و

همچنین با کنجکاوی در اجتماع و افکار اجتماعی ملل غیر مترقی که اجتماعات و افکاری نسبتاً ساده دارند و یا بررسی اجتماعات سایر جانوران زنده معلوماتی به دست آوریم. و همچنین در فعالیت‌های فکری و عملی نوزادان خودمان دقیق شده و ریشه‌های ساده‌ی افکار اجتماعی یا فطری را به دست آوریم.

در این جا این سؤال مطرح می‌شود که افکار اجتماعی چه ربطی به امور فطری دارد؟ در حالی که لازمه‌ی نوعیت، یک چیز است و دوئیت و ارتباط هم چیز دیگری می‌باشد. یعنی همان طور که خودتان گفتید، احساسات عمومی با احساسات خصوصی فرق دارد. به عبارت دیگر جامعه یعنی ارتباط و جمع شدن؛ ولی امور فطری یعنی امور فردی. جالب این است که در چند سطر بعد، خود ایشان به تفاوت بین این دو (اجتماع و امور فطری) اشاره می‌کنند و می‌فرمایند:

ما افعالی داریم که شخص فعل به شخص فرد قائم است، چون تغذی و افعالی داریم که شخص فعل به اجتماع قائم است.

پس این که گفته می‌شود «افکار اجتماعی یا فطری»، غلط است. زیرا فطری یعنی فردی و ربطی به اجتماع ندارد و امور اجتماعی - همانند ازدواج، تکلم، ملکیت، ریاست، مرئوسیت - دو طرفه و جمعی است. علامه در توضیح شاخه‌های اعتباریات می‌فرمایند:

چنانچه گذشت ساختن علوم اعتباری معلول اقتضای قوای فعاله‌ی طبیعی و تکوینی انسان می‌باشد و پرورش است که فعالیت این قوا یا پاره‌ای از آنها محدود و بسته به اجتماع نمی‌باشد مثلاً انسان قوای مدرکه و همچنین جهاز تغذیه‌ی خود را به کار خواهد انداخت خواه تنها باشد و خواه در میان هزار نفر. آری یک دسته از ادراکات اعتباری بی‌فرض اجتماع صورت پذیر نیست؛ مانند افکار مربوط به اجتماع ازدواجی و تربیت اطفال و نظائر آنها.

اگر اجتماع و فطریات قسیم یکدیگر هستند، باید مقسمشان را معرفی کنید. در صورتی که در ابتداء این - صفحه‌ی ۳۱۴ - وقتی می‌خواهند مقسم را توضیح دهند،

برای سود همه، عدل اجتماعی را می‌خواهد. یعنی «اعتبار حسن عدالت و قبح ظلم». [بنابر این فقط یک عدالت است و قبحی نیست و همه چیز، اعتبار عدالت است] و در نتیجه فطرت انسانی حکمی که با الهام طبیعت و تکوین می‌نماید قضاوت عمومی است و هیچ‌گونه کینه‌ی خصوصی با طبقه‌ای ندارد و دشمنی خاصی با طبقه‌ی پایین نمی‌کند، بلکه حکم طبیعت و تکوین را در اختلاف قرائح و استعدادات تسلیم داشته و روی سه اصل نام برده می‌خواهد هر کسی در جای خودش بنشیند. آزادی انسان که موهبتی طبیعی است در حدود هدایت طبیعت می‌باشد و البته هدایت طبیعت بسته به تجهیزاتی است که ساختمان نوعی دارای آنها می‌باشد و از این رو هدایت طبیعت (احکام فطری) به کارهایی که با اشکال و ترکیبات جهازات بدنی وفق می‌دهد محدود خواهد بود مثلاً<sup>۱</sup> از این راه ما هیچ‌گاه تمایلات جنسی را که از غیر طریق زنا شویی انجام می‌گیرد تجویز نخواهیم نمود.<sup>۱</sup>

حال اگر انسان - به طور مثال - در تمایلات جنسی‌ای که از غیر طریق زناشویی است، سود ببیند و پایگاه آن را به نفع خود در نظر بگیرد، چه مشکلی وجود دارد؟!

○ برادر زیبایی: البته منظور ایشان، انسان‌هایی هستند که فطرت سلیم داشته باشند، نه هر انسانی.

● ج: شما باید برای ما مشخص کنید که «فطرت سلیم» چیست؟ ما از قرائنی که در متن می‌آوریم، برای شما ثابت می‌کنیم که این فطرت، «فطرت الله الذی فطر الناس علیها» نیست. مثلاً در همین بحث، علامه می‌فرماید:

ما در خارج به هر پدیده‌ی مادی که می‌رسیم، ترکیبی یا همراه ترکیبی است که برای حفظ بقای خود از خارج به نحوی استفاده می‌نماید و این خاصیت در همه‌ی موجودات بوژه در یک دسته موجودات که جانوران زنده را تشکیل می‌دهند بسیار روشن می‌باشد. این دسته مثلاً آب را نوشیده یا میوه را خورده و با به کار انداختن جهاز تغذی در هضم مخصوص خود اجزایی را که برای بدن خود لازم دارد از آن گرفته و باز مانده را پس می‌دهد و پاره‌ای از جانوران با پاره‌ای دیگر چون گرگ با گوسفند و باز با کبوتر تغذی می‌نمایند و جانوران با شعورتر و به ویژه انسان این روش را نه تنها در خواص طبیعی و لوازم مادی به کار می‌برند، بلکه در هر کاری که وابسته به احتیاجات است - اگر چه به وسائط زیاد نیز بوده

باشد - روش آنها همین است. انسان اولی برای رهایی از شر درندگان و دشمنان خود میان آب زندگی می‌کرد و بالای درختان یا در شکاف کوهها می‌نشست و هر محذوری را با ضد آن پاسخ عملی می‌داد. انسان احتیاجات صنایع خود را نخست با سنگ‌های تیز برنده و... تأمین می‌کرده و می‌کند. نتیجه‌های گوناگونی که از کار حیوانات می‌گرفت... اکنون آبا این موجود عجیب با نیروی اندیشه‌ی خود اگر با یک هم نوع خود - انسان دیگر - روبه‌رو شود به فکر استفاده از وجود و از افعال او نخواهد افتاد؟ و در مورد هم نوعان خود استثناء قائل خواهد شد؟ بی‌شبهه چنین نیست زیرا این خوی همگانی یا واگیر را که پیوسته دامنگیر همه‌ی افراد انسان می‌باشد نمی‌توان غیر طبیعی شمرد.<sup>۲</sup>

پس همان‌طور که می‌بینید، این فطرت ربطی به فطرتی که خدا و پیامبران فرموده‌اند ندارد.

#### ۷/۱. تبیین تقدّم اصل استخدام بر اصل اجتماع

سپس ایشان در اثبات تقدّم اصل استخدام بر اصل اجتماع می‌فرمایند:

خواه و ناخواه این روش مستند به طبیعت است ولی سخن اینجا است که آیا روش استخدام مستقیماً و بلاواسطه مقتضای طبیعت می‌باشد و این اندیشه نخست در مغز انسان جایگیر شده و در دنبال آن، اندیشه‌ی دیگری به نام اندیشه‌ی اجتماع (گرد هم آمدن و زندگی دسته‌جمعی کردن) پیدا می‌شود؟ یا اینکه انسان با مشاهده‌ی هم نوعان خود اول به فکر اجتماع و زندگی دست جمعی افتاده...<sup>۳</sup>

سپس در انتهای این بحث می‌فرماید:

هر پدیده‌ای از پدیده‌های جهان و از جمله حیوان و به ویژه فرد انسان حب ذات را داشته و خود را دوست دارد و هم نوع خود را همان خود می‌بیند و از این راه احساس انس در وی پدید آمده و نزدیک شدن و گرایش به هم نوعان خود را می‌خواهد و به اجتماع فعلیت می‌دهد و چنانچه پیدا است همین نزدیک شدن و گرد هم آمدن (تقارب و اجتماع) یک نوع استخدام و استفاده هست که به سود احساس غریزی انجام می‌گیرد و سپس در هر مورد که یک فرد راهی به استفاده از هم نوعان خود را پیدا نماید خواهد پیمود و چون این غریزه در

۲. ص ۳۱۹

۱. ص ۳۲۳

۳. همان

مقسّم را «افکار اجتماعی یا فطری» قرار می‌دهند و کلمه‌ی «یا» یعنی این‌که اجتماعی و فطری یک چیز هستند، در حالی که چند خط پایین‌تر - که الآن خواندیم - این دو را قسیم همدیگر قرار می‌دهند!<sup>۱</sup>

## ۷. بررسی و تبیین اعتباریات قبل‌الاجتماع

حال وارد اعتباریات قبل از اجتماع می‌شویم:

چنانچه از بیان گذشته روشن شد انسان در اولین بار به کار انداختن قوای فعاله‌ی خود، نسبت ضرورت و وجوب «باید» [اگر دقت کنید، می‌پسندید که بحث «ضرورت» را از این‌جا آغاز می‌کنند و ضرورت به علیت و لازمه‌ی ذات برمی‌گردد].  
را میان خود و میان صور احساسی خود که به نتیجه عمل تطبیق می‌نماید می‌گذارد و حال آن‌که این نسبت به حسب حقیقت در میان قوه‌ی فعاله و حرکات حقیقی صادره آنها جای دارد پس نسبت نامبرده اعتباری خواهد بود و از این‌جا روشن می‌شد ۱. نخستین ادراک اعتباری از اعتبارات عملی که انسان می‌تواند بسازد همان نسبت وجوب است. این اولین حلقه‌ی دامی است که انسان در میان فعالیت خود با تحریک طبیعت [در حالی که تحریک طبیعت و نفس الامر، تغییرپذیر نیستند!] گرفتار وی می‌شود. [اگر انسان قرار است چیزی را عوض کند، دیگر «گرفتار شدن» معنا ندارد. پس این «گرفتار شدن» را می‌گویند برای این‌که یک ضرورت لایتخلف را تمام کنند].  
۲. اعتبار وجوب، اعتباری است عمومی که هیچ فعلی از وی استغناء ندارد پس هر فعلی که از فاعل صادر می‌شود، با اعتبار وجوب صادر می‌شود.

### علامه در پایان بحث اعتباریات قبل اجتماع

می‌فرمایند:

زیرا وجوب مورد بحث ما نسبت و صفت فعل در مرحله‌ی صدور از فاعل می‌باشد و عمومی است و اوصاف نامبرده صفت فعل فی‌نفسه می‌باشد و خصوصی هستند و اگر چه آنها نیز مانند وجوب عمومی، اعتباری عملی بوده و از محصولات کارخانه‌ی فعالیت انسان می‌باشد ولی اعتبار آنها بسی متأخر از اعتبار وجوب عام است.

پس همان‌طور که ملاحظه می‌کنید، وجوب، یک وجوب عامی است که لایتخلف و یک جریان ضروری می‌باشد. لذا فعل بدون یک جریان نسبی و بدون یک

لازمه ذاتی نوع، حرکت نمی‌کند و بر این اساس وقتی به بحث ادراکات حسن و قبح - خوبی و بدی - می‌رسند، می‌گویند همه‌ی افعال حسن است، و افعال بد وجود ندارد:

بنابراین ممکن است که فعلی به حسب طبع بد و قبیح بوده و باز از فاعل صادر شود ولی صدورش ناچار با اعتقاد حسن صورت خواهد گرفت.

یعنی «بدی» ممکن نیست، زیرا فعل، واجب است و وقتی من تحریک می‌شوم، به سوی انجام کار کشیده می‌شوم. لذا علیت جاری است و ضرورت نیز هست و با اعتقاد به این‌که «من کار خوبی می‌خواهم انجام دهم» فعل صادر می‌شود. بنابراین «بدی» دیگر معنا ندارد. مثل همین تحلیل را در بحث «وجوب متابعت علم» مطرح می‌کنند که در آن‌جا اگر بحث تبعیت از صور احساسی است، باید از علم و صور احساسی که طبیعت به من می‌دهد، تبعیت نمایم و اگر منظور از علم، حالت و یقین است - که متن صراحتاً این معنا را می‌آورد - در این صورت هر گاه حالت پیدا شود، عمل نیز به دنبال آن می‌آید. پس علت صدور فعل، پیدایش حالت می‌شود. اما در قسم اول، علت صدور فعل، پیدا شدن صور احساسی است (یعنی به حکمت نظری برمی‌گردد).

پس به طور کلی، آن‌چه از تحلیل پنج اصل ذکر شده به دست می‌آید «حسن و وجوب و جاری بودن متابعت از علم، نفع و سود داشتن استخدام و اجتماع» می‌باشد. به طور مثال در بحث اصل استخدام و اجتماع، به طور صریح بحث «سود و نفع داشتن» را مطرح می‌کنند و می‌فرمایند:

ما می‌گوییم انسان با هدایت طبیعت و تکوین پیوسته از همه سود خود را می‌خواهد - یعنی اعتبار استخدام - و برای سود خود، سود همه را می‌خواهد - یعنی «اعتبار اجتماع» - و

۱. لطفاً دوستان در متن بسیار دقت کنند و اگر فکر می‌کنند که بنده اشتباه برداشت کردم، در جلسات بعد حتماً تذکر دهند و ما دوباره بر می‌گردیم و آن را بررسی می‌کنیم. به نظر بنده علامه در فلسفه‌ی خود به این‌گونه صحبت نکرده‌اند. اما در این‌جا بسیار متشنت و پراکنده صحبت نموده‌اند.

همه به صورت متشابه موجود است نتیجه‌ی اجتماع را می‌دهد و این همان اجتماع است که مورد نظر و بحث ما است - اجتماع تعاونی که احتیاجات همه با هم تأمین شود - و تأمل و مطالعه در فعالیتهای متحول نوزاد انسان و جانوارن زنده‌ی دیگر این نظر را تأمین می‌نماید. از بیان گذشته نتیجه می‌شود که ۱. انسان در نخستین بار استخدام را اعتبار داده است. ۲. انسان مدنی بالطبع است. ۳. عدل اجتماعی خوب و ظلم بد می‌باشد.<sup>۱</sup>

### ۸. سؤال جلسه آینده

سؤال اساسی ما در این جا این است که آیا حرکت بر اساس حبّ ذات تحلیل می‌شود یا نمی‌شود؟ و اصلاً حبّ چیست؟ ذات چیست؟ تعلق طرفش چه چیزی است؟

در جلسه‌ی آینده به بررسی این سؤال‌ها می‌پردازیم و این بحث فلسفی را مطرح می‌کنیم که آیا بر مبنای ایشان، حرکت تحلیل می‌شود یا نه؟ و آیا پایگاه اعتبارات به حبّ ذات و سود و در نهایت به فطرت و طبیعت بر می‌گردد؟ که در این صورت فعل انسان همانند حیوان، جبری و ضروری خواهد شد و در نتیجه پایگاه اختیار و خلافت و فلسفه رسالت انبیاء و معصومین تحلیل نخواهد شد. در حالی که خداوند فعل را به صورتی قرار داده است که انسان بتواند در آن تقلا کند و حتی نسبت به امور تکوینی و فطری‌اش آزاد باشد. یعنی به طور مثال می‌تواند به جای خوردن آب - که یک امر فطری تکوینی است - مشروب بخورد و مست شود.

پس در جلسه‌ی آینده به بررسی و تحلیل این امور می‌پردازیم. □

و السلام علیکم و رحمة الله و برکاته





# بررسی و نقد کفایه - دور سوم

نقد و بررسی اصل چهارم (استخدام و اجتماع) و اصل پنجم (وجوب متابعت علم) در مباحث فلسفی حکمت عملی از مقاله ششم اصول فلسفه (ناتوانی تحلیل از کشش و جاذبه (شهود و حالت) در اصل چهارم و عدم هماهنگی یقین و صورت ادراکی به عنوان پایگاه عمل در اصل پنجم)

سرپرست پژوهش تطبیقی:

جلسه ۱۲

۸۲/۲/۱۳

حجة الاسلام والمسلمین صدوق

- مروری بر فصل‌های جلسه‌ی گذشته ..... ۳
۱. بررسی اصل اجتماع و استخدام به عنوان پایگاه جامعه‌شناسی در حکمت عملی (اعتبار چهارم) ..... ۳
- ۱/۱. اشکال اصل بودن فرد و امور درونی انسان و عدم استقلال جامعه ..... ۳
- ۱/۱/۱. «جامعه به عنوان وصفی از اوصاف انسان»، مفهوم حاکم بر اصل اجتماع و استخدام ..... ۳
- ۱/۱/۲. اصل بودن اصل استخدام (تعریف مقید) بر اصل اجتماع در نظریه علامه ..... ۳
- ۱/۱/۳. اصل بودن تکوین، تاریخ و جامعه در پیدایش کثرات در نظریه مقبول ..... ۴
- ۱/۲. مصداقیت اصل اجتماع نسبت به اصل استخدام (اجتماع همان استخدام است) در نزد علامه ..... ۴
- ۱/۲/۱. اشکال اول: ضعف «حُبّ به ذات» به عنوان منشأ حرکت و پایگاه فلسفی اصل اعتبار اجتماع و استخدام ..... ۶
- ۱/۲/۲. اشکال دوم: تحلیل جبری و مکانیکی از رابطه و تعلق اصل اجتماع و استخدام ..... ۶
- ۱/۲/۳. اشکال سوم: جبری شدن جاذبه و آزادی در اصل استخدام و اجتماع ..... ۶
۲. بررسی اصل متابعت علم (عمل به علم و حجیت قطع) در اعتبار پنجم ..... ۶
- ۲/۱. اشکال اول: عدم اجتماع یقین و صورت ادراکی به عنوان پایگاه عمل ..... ۷
- ۲/۲. اشکال دوم: منشأ آثار نبودن صورت ادراکی و بازگشت آن به آثار جبری خارج ..... ۷
- ۲/۳. اشکال سوم: بازگشت پایگاه علم و عمل و خارج به ثبات قانون (تأثیر و تأثر جبری) ..... ۸
۳. تشخیص قاعده و جوب دفع ضرر محتمل بر اساس اصل متابعت علم ..... ۹
- ۳/۱. اشکال: عدم قرارگیری علم و یقین به عنوان متعلق قاعده دفع ضرر محتمل (مثال) ..... ۹
۴. جمع‌بندی: ناتوانی اعتبارات استخدام، اجتماع و اصل متابعت علم در تحلیل پایگاه کلیه علوم نظری ..... ۹
۵. «بدهت‌ها» پایگاه کلیه علوم نظری ..... ۱۰
- ۵/۱. اشکال: دخیل نبودن ظن و علم در تعیین پایگاه امور نظری و معرفی قوانین به عنوان پایگاه ..... ۱۰
۶. بازگشت قواعد استصحاب، برائت و احتیاط به اصل متابعت از علم ..... ۱۰
۷. اعتباری بودن تغییر اعتباریات در نزد علامه ..... ۱۰

● دفتر فرهنگستان علوم اسلامی

<p><b>گروه</b> <b>پژوهش‌های</b> <b>تطبیقی</b></p>	جلسه ۱۲	استاد حجة الاسلام والمسلمین صدوق
	تعداد صفحات: ۱۱	عنوان گذار: برادر علی رضا انجم شعاع
	تاریخ نشر: ۱۳۸۲/۲/۱۴	ویراستار: حجة الاسلام روح الله صدوق، برادر زیبایی
	تیراژ: ۷ نسخه	پیاده نوار: حجة الاسلام روح الله صدوق، ضیا، الحق، کشوری
	کد بایگانی رایانه‌ای: 103	حروفچین: حجة الاسلام موسوی موشح
	تاریخ جلسه: ۱۳۸۲/۲/۱۳	مجری و کنترل نهایی: حجة الاسلام موسوی موشح

## مروری بر فصل‌های جلسه‌ی گذشته

بحث ما در رابطه با تعریف علم اصول از پایگاه حکمت عملی (بر مبنای آقایان) بود.

در بحث حکمت عملی، وارد مقاله ششم از کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم شدیم و می‌خواستیم حکمت عملی را بر مبنای فلاسفه تعریف کنیم. به این جهت که در ابتدای تعریف مرحوم آخوند در کفایه یک تعریف فلسفی وجود دارد و ما ناگزیر شدیم ابتدا اقوال فلاسفه را به صورت عمیق بررسی کنیم.

دانستیم که ایشان در منطق صوری به دنبال یک منطق انتزاعی و کلی‌نگر و تطبیق، توسیع و تضییق مصادیق هستند. اکنون وارد چند اعتبار عام می‌شویم و بررسی می‌کنیم که آیا آقایان می‌توانند عمل و فعل انسان را تعریف کنید یا خیر؟

در جلسات گذشته اشکالاتی بر «اعتبار وجود» و «حسن و قبح» و «خوبی و بدی» وارد کردیم و فی‌الجمله اشاره‌ای به اصل «استخدام» و «اجتماع» که علامه طرح می‌نماید کردیم.

### ۱. بررسی اصل اجتماع و استخدام به عنوان پایگاه جامعه‌شناسی در حکمت عملی (اعتبار چهارم)

برای بررسی بیشتر این دو اصل که پایگاه جامعه‌شناسی آقایان است.

#### ۱/۱. اشکال اصل بودن فرد و امور درونی انسان و

##### عدم استقلال جامعه

می‌خواهیم ببینیم آیا در این مبنا «جامعه» تعریف شده است یا این که دوباره «فرد» و امری درونی در انسان را مورد توجه قرار داده‌اند و برای وحدت جامعه هویت مستقلی بیان نمی‌کنند. این نخستین اشکالی است که بر اصل استخدام و اجتماع وارد است. در صفحه ۳۲۲ مقاله‌ی ششم، قرینه‌ای بر این اشکال به چشم می‌خورد.

#### ۱/۱/۱. «جامعه به عنوان وصفی از اوصاف انسان»

##### مفهوم حاکم بر اصل اجتماع و استخدام

ایشان در این صفحه ابتداء روش استخدام را به «کلیات

تصرف انسان بر خارج» تعریف کرده و بعد قیدی را به آن اضافه می‌نمایند و می‌گویند روش استخدام عبارت است از: «تصرف با اندیشه انسان، ولی مستند به طبیعت». در نهایت نیز انسان‌شناسی را مطرح می‌نمایند. البته مانعی ندارد که برای تعریف جامعه‌شناسی از انسان‌شناسی آغاز شود، این کار خوبی است، ولی باید در انتها بحث را به جامعه ختم کنند. باید پاسخ دهند که تعریف جامعه چه شد؟ و نیز اگر جامعه را به درون انسان تعریف کنیم و بگوییم «انسان مدنی بالطبع» است. در این صورت گفته‌ایم جامعه، جامعه نیست، بلکه همان انسان است و در این صورت است که جامعه را وصفی از اوصاف انسان قرار داده‌ایم. همانطور که به انسان اوصافی مثل تفکر و تعقل و ضحک و... را نسبت می‌دهیم، می‌توانیم وصف اجتماعی بودن را هم به او نسبت دهیم.

ضمناً برای اثبات این مطلب قرینه‌هایی وجود دارد. ایشان در توضیحاتی می‌فرمایند: ابزار آلتی که در وجود انسان هست، به صورت اجتماعی خلق شده است، مثل پستان مادر که طوری خلق شده است که بچه بتواند آن را بمکد و تغذیه کند یعنی انسان ذاتاً اجتماعی خلق شده است. بعد ایشان در ادامه تحلیلشان می‌فرمایند که در حقیقت اینگونه نیست، بلکه در حقیقت انسان در ابتدا استخدام را اعتبار کرده و در فرع آن، به دنبال تشکیل جامعه و ارتباط اجتماعی می‌رود.

این قرینه‌ها، دقیقاً بیانگر این است که جامعه را به عنوان وصفی از اوصاف انسان تعریف می‌نمایند.

حال فرازهایی را که در این رابطه است، می‌خوانیم. در آخر صفحه ۳۲۱ می‌فرمایند:

#### ۱/۱/۲. اصل بودن استخدام (تعریف مقید) بر

##### اصل اجتماع در نظریه علامه

«پس در حقیقت اینگونه اجتماع فرع استخدام بوده و در اثر پیدایش توافق دو استخدام از دو طرف متقابل می‌باشد، نه اینکه طبیعت، انسان را مستقیماً به چنین اندیشه‌ای رهبری نماید.

در این قسمت، این ادعا را بطور صریح بیان

می‌فرمایند، ولی در محتوای توضیحاتی که می‌دهند نیز همین‌گونه است و خلاف آن را نمی‌توان برداشت نمود. در ادامه نیز می‌فرمایند:

«گذشته از این سخنان، اصولاً نمی‌توان باور کرد که انسان با همه پدیده‌های جهان کار دارد و به هر موجودی که از راه خیال و حس یا عقل راه پیدا می‌کند تماس ذی‌غرضانه با وی می‌گیرد، در همه این دسته‌های بیرون از اندازه و شمار سودای استفاده و استخدام داشته باشد و درجه اول سود خود را بخواهد، تنها در یک دسته از آنها، با همان قوای فعاله و اراده‌گریزی استثنائاً اجتماع را خواسته و استخدام را تبدیل به استفاده اشتراکی نماید.» این عبارت به این معناست که انسان از هزاران نوع ارتباطی که دارد (ارتباط با سنگ، با چوب، با درخت) تنها در آن دسته از ارتباطات بحث از اجتماع مطرح می‌شود که مربوط به ارتباط با هم‌نوع است.

لذا اصل اجتماع را به عنوان یک اصل عام نمی‌توان در نظر گرفت، به این معنا که بر تمام ارتباطات حاکم باشد و همه را تحت پوشش قرار دهد، ولی اصل استخدام عام است. به این معنی که هر وقت انسان را ملاحظه کنیم، می‌بینیم که با موجودات زیادی ارتباط دارد مثلاً یا با آب برای رفع عطش ارتباط دارد یا با گیاهان برای تغذیه ارتباط دارد و... بنابراین تصرف «عام» است، ولی تصرف در هم‌نوع، «بخش» است. (تصرف مقید)

### ۱/۱/۳. اصل بودن تکوین، تاریخ و جامعه در پیدایش کثرات در نظریه مقبول

این مطلب برعکس آن چیزی است که ما در فرهنگستان می‌گوییم، در فرهنگستان بیان می‌کنیم که اصلاً جامعه علت پیدایش کثرت می‌شود و فرد تبعی از جامعه است.

یعنی اگر اصل خلقت را نگاه کنید، می‌بینید که همه برای نبی اکرم - صلی الله علیه و آله و سلم - خلق شده‌اند و همه‌ی عالم یک فاعل تبعی پیش نیست. یعنی خورشید و ماه و کرسی و عرش و انسان و همه چیز، برای وجود مبارک ایشان خلق شده است. حال در ملاحظه‌ی بقیه‌ی تصرفات انسان (حضور در

جامعه و تاریخ) می‌بینیم که اگر انسان بعد از رسیدن به بلوغ در جهت مثبت حرکت کند، وارد دستگاه الهی می‌شود و اگر در جهت منفی حرکت کند، وارد دستگاه شیطان می‌شود و ضمناً در تحلیل تاریخ هم می‌گوییم اداره این دو دستگاه (الهی و مادی) از دست خدای متعال خارج نخواهد شد. در شبهای قدر اولیاء نعم رقم خواهند زد که باید چقدر دستگاه کفر را امداد کنیم تا دستگاه ایمان ارتقا پیدا کند. لذا تکوین و تاریخ و جامعه، علت پیدایش کثرت هستند.

این یک نوع از جامعه‌شناسی است که ما در فرهنگستان داریم و یک جامعه‌شناسی هم کفار در غرب دارند که برای جامعه هویت قایل می‌شوند، اما در اینکه در آن مبنا (مبنای غرب) جامعه اصل است یا انسان، بیان می‌کنیم که ممکن است که از نظر ثئوریک متشدد باشد ولی در عمل دارای نظم بوده و متشدد نیست.

مثلاً آقای بوش تصمیم می‌گیرد و چه مردم بخواهند و چه نخواهند، همه‌ی آزادیها را سلب می‌نماید، یعنی مصلحت امریکا اقتضا می‌کند که دنیا را این‌گونه اداره کنیم.

لذا از نظر جامعه‌شناسی (در عمل) به مبنای ما نزدیک هستند، ولی به صورت مادی عمل می‌کنند. مبنای غرب، مبنایی است که در آن نیاز مادی محور شده و صحبت از نیاز به خدای متعال و معنویت مطرح نیست و به همین دلیل است که آن جوامع، دارای تشدد و تغییر مبنا و فریب و دروغ و کذب می‌باشند.

پس بنابراین از این دستگاه (مقاله‌ی ششم اصول فلسفه و روش رئالیسم) نمی‌توان جامعه‌شناسی را استخراج نمود.

۱/۲. مصداقیت اصل اجتماع نسبت به اصل استخدام (اجتماع همان استخدام است) در نزد علامه اشکال دومی که مطرح است، این‌گونه است: «گرچه ذاتاً تجهیزات تنمیه و تغذیه و... اجتماعی ساخته شده‌اند، اما کلی و دائمی و همگانی نیستند»

یعنی می‌خواهند بگویند که همه‌ی تصرفات، به صورت اجتماعی واقع نمی‌شوند و مثلاً انسان مستقلاً

نمی‌تواند از رودخانه آب بیاورد و این کار، چه ربطی به جامعه دارد. البته ممکن است که شما در یک بستر از تاریخ تصور کنید که انسان نیازهای اولیه‌ی خود را (مثل آب آوردن از رودخانه) به تنهایی و بدون نیاز اجتماع انجام می‌داده است، ولی ثابت خواهیم کرد که این تصور هم درست نیست و بحث مبسوط در مورد آن را به آینده واگذار می‌کنیم و فقط به صورت اشاره بیان می‌کنیم که اگر از ابتدای خلقت حضرت آدم (ع) ملاحظه کنیم، می‌بینیم که تمام نیازهای حضرت آدم را به او وحی کرده‌اند، مثلاً وقتی حضرت حوا را برای حضرت آدم خلق می‌کنند، حضرت آدم معنای خواستگاری را نمی‌دانسته است و جبرئیل نازل شده و به ایشان می‌گوید که از حضرت حوا خواستگاری کن و خطبه را نیز جبرئیل می‌خواند و این مطلب نه تنها در مورد فاعل‌های مثبت، بلکه در مورد فاعل‌های منفی نیز صدق می‌کند، مثلاً وقتی قابیل، حضرت هابیل را به قتل می‌رساند، نمی‌داند که با جسد برادرش چه کند، تا این که خداوند به وسیله‌ی آن کلاغ، طریقه‌ی به خاک سپاری را به او یاد می‌دهد، بنابراین انسان در برآورده ساختن نیازهای اولیه‌اش نیز در حیرت بوده و نمی‌دانسته که باید چه کند؟ بله! ممکن است که انسان، یک نوع حرکات اولیه‌ی تبعی داشته باشد (مثل نفس کشیدن و دیدن و شنیدن و...)، ولی همین حرکات اولیه نیز به اراده‌ی خدای متعال می‌باشد (لا حول و لا قوة الا بالله) یعنی خداوند، نسبت به مخلوقی که خلق کرده است، قیوم و رازق و حافظ و قوه دهنده و... است، یعنی انسان در اصل ظرفیت وجودی خود، خالق نبوده و تناسب مخلوق در مورد آن جاری است، ولی در آن جایی که فاعلیت و طلب پیدا می‌کند، از خداوند سؤال می‌کند که چه کنم و چه نکنم. حتی حضرت نبی اکرم (ص) که در حیات و ممات خود هم مختار بوده‌اند (که در این دنیا بمانند یا این که ملک الموت جان ایشان را بگیرد) در مورد مرگ خود، آنچه که خداوند دوست داشته است را از جبرئیل جویا می‌شوند و وقتی که جبرئیل می‌فرماید: خداوند به لقاء شما علاقه دارد، آن وقت به ملک الموت می‌گویند: جان من را هم اخذ کن. یعنی در این جا هم می‌خواهند به طلب خدای

متعال، متولی شوند.

به بحث بر می‌گردیم. در صفحه‌ی ۳۲۲، در یک عبارتی می‌فرمایند:

«بلی هر پدیده از پدیده‌های جهان و از آن جمله حیوان و به ویژه فرد انسان حب ذات را داشته و خود را دوست دارد و هم نوع خود را همان خود می‌بیند و از این راه احساس انس در درون وی پدید آمده و نزدیک شدن و گرایش به هم‌نوعان خود را می‌خواهد و به اجتماع فعلیت می‌دهد و چنانکه پیداست، همین نزدیک شدن و گرد هم آمدن (تقارب و اجتماع) یک نوع استخدام و استفاده است که به سود احساس غریزی انجام می‌گیرد و سپس در هر مورد که یک فرد راهی به استفاده از هم‌نوعان خود پیدا نماید، خواهد پیمود و چون این غریزه در همه به طور متشابه موجود است، نتیجه اجتماع را می‌دهد و این همان اجتماع است که مورد بحث و نظر ما است (اجتماع تعاونی که احتیاجات همه با همه تأمین شود)»

با بیان این مطلب، می‌خواهند از آن چه که در گذشته از اصل استخدام و اجتماع گفتند و بیان کردند که اجتماع، فرع بر استخدام است، عدول کرده و بیان می‌کنند که اصلاً اجتماع یک مصداق است و حقیقتاً اعتبار اجتماع، همان اعتبار استخدام است. یعنی در تحلیل فلسفی‌ای که می‌کنند، می‌گویند: جریان حب ذات است و حب ذات هم به این معناست که غیر خودش را هم، همان خود می‌بیند. پس اجتماع، چیزی پیش از استخدام نیست و فقط نوع آن فرق می‌کند، به این معنا که استخدام، در مورد همه چیز است و اجتماع فقط در مورد هم نوع جریان دارد. بنابراین در این عبارت به طور صریح بیان می‌کنند که اجتماع همان استخدام است و با هم فرقی ندارند. در عبارت دیگری نیز در صفحه‌ی ۳۲۳ می‌فرمایند:

«بلکه ما می‌گوییم انسان با هدایت طبیعت و تکوین، پیوسته از همه سود خود را می‌خواهد (اعتبار استخدام) و برای سود خود، سود همه را می‌خواهد (اعتبار اجتماع) و برای سود همه، عدل اجتماعی را می‌خواهد (اعتبار حسن عدالت و قبح ظلم) و در نتیجه فطرت انسانی حکمی که با الهام طبیعت و تکوین می‌نماید،

«آزادی انسان که موهبتی طبیعی است، در حدود هدایت طبیعت می‌باشد.»

یعنی آزادی نیز جبری است. بلکه در صفحه‌ی بعد (ص ۳۲۴) به صورت تمثیلی اشاره این می‌فرمایند:

«مثلاً از این راه، ما هیچ‌گاه تمایل جنسی را که از غیر طریق زناشویی انجام می‌گیرد، تجویز نخواهیم نمود.»  
در این عبارت، اگر چه ارشاداً این عمل را تقبیح می‌کنند، ولی در مبنای تعریف، انجام این عمل را تجویز می‌کنند، یعنی تعریف آقایان، به یک اختیاری باید مقید شود و اختیار نیز باید به تشریح مقید شود که در این مقاله، به این قیودات تصریحی نشده است. در جای دیگری هم می‌فرمایند که هدایت طبیعت از طریق دو دسته از قوانین صورت می‌پذیرد. یعنی هم می‌توانیم با شرارت رفع عطش نماییم و هم با آب می‌توان تشنگی را بر طرف نمود. لذا به نظر ما در انسان‌شناسی تعریف عام و جبری و مادی بوده و علاوه بر این، جامعه‌شناسی را نیز تعریف نمی‌کنند و اشاره‌ای ندارند که آیا جامعه حقیقی است یا نه؟

بعد از این در اعتبارات بعدالاجتماع نیز باید ببینیم که چه مسائلی وجود دارد و اشکالاتی را هم در آنجا مطرح خواهیم کرد.

## ۲. بررسی اصل متابعت علم (عمل به علم و حجیت قطع) در اعتبار پنجم

حال وارد اعتبار پنجم می‌شویم که اصل متابعت علم نام دارد.

ایشان بعد از اینکه اصل جاذبه را توضیح می‌دهند، متابعت از علم را (چون روش استخدام و اجتماع، مقید به اندیشه بود و اندیشه نیز تابع طبیعت است) به عنوان پایگاه عمل قرار داده و آن را یک اعتبار عام می‌دانند که انسان اگر علم پیدا کرد، حتماً به علم خود عمل نیز می‌کند. حال اشکالی که به نظر می‌رسد این است که آیا این نوع اعتبار، علم است یا نه؟ و آیا از علم، تکلیف و حکم و اختیار نیز می‌توان استخراج نمود؟! در توضیح این اصل در صفحه‌ی ۳۲۴ می‌فرمایند:

«در همه‌ی این مراحل سروکار ما با خود خارج و

## ۱/۲/۱. اشکال اول: ضعف «حب به ذات» به عنوان منشأ حرکت و پایگاه فلسفی اصل اعتبار اجتماع و استخدام

این بیان اصل مطلب بود. حال یکی از اشکالاتی را که در جلسه‌ی قبل مطرح کردیم، بحث حرکت بود و بیان کردیم که «حب به ذات» نمی‌تواند منشأ حرکت باشد، یعنی پایگاه فلسفی قضیه که اعتبار اجتماع و استخدام را به «حب به ذات» معنا کردند، درست نبوده و ثابت کردیم که حب به یک صورتی از هم نوع و تعلق به کیفیت، منشأ حرکت نمی‌شود.

## ۱/۲/۲. اشکال دوم: تحلیل جبری و مکانیکی از رابطه و تعلق اصل اجتماع و استخدام

حال اشکالات دیگری که داریم این است که به طور کلی این تحلیل، یک تحلیل صد در صد مادی و مکانیکی (یعنی انسان را به صورت یک ماشین تعریف می‌کنند)، و جاذبه و تعلق انسان را در ارتباط با محیط به کنش و واکنش برمی‌گردانند) پس اگر بگوییم این ارتباط جبری است، به این معنا است که تحت هدایت طبیعت می‌باشد و گویی در طبیعت، هیچ خدشه‌ای نیست و هیچ‌گاه زلزله یا آتش فشان یا سیلی وجود ندارد، در حالی که اینگونه نیست و سیل و زلزله، از قوانین طبیعی نمی‌باشد و منخراب زیبایی و نظم طبیعت هستند، بلکه حالت طبیعی زمین این است که ثبات داشته باشد. در نتیجه هم در تاریخ و هم در جامعه و هم در انسان، اراده را فاقد هرگونه جایگاهی می‌نمایند، یعنی به نظر ما همان بحثی را که فلسفه‌ی هگل و دیالکتیک جبر علمی می‌گوید، در این‌جا نیز مورد قبول است.

## ۱/۲/۳. اشکال سوم: جبری شدن جاذبه و آزادی در اصل استخدام و اجتماع

در اصل استخدام و اجتماع، جاذبه را جبری تعریف می‌کنند و حتی معنای آزادی را نیز جبری می‌دانند و در صفحه ۳۲۳ می‌فرمایند:

واقعیست و واقع بین هستیم. پس ناچار به علم اعتبار واقعیست داده‌ایم. یعنی صورت ادراکی را همان واقعیست خارج می‌گیریم و آثار خارج را از آن علم و ادراک می‌شماریم.»

در این جا (به دلیل این‌که آقایان اصالت وجودی هستند) بیان می‌کنند که «منشأ آثار» خارج، طبیعت و تکوین، «حقیقت وجود» است و چون «صورت علمی» بر مبنای ماهیت بنا شده است و ماهیت نیز دارای آثار نیست، بنابراین ناچار می‌شوند که آثار وجود آب را به صورت آب هم حمل نمایند و اگر این اعتبار را به آب ندهند، در این صورت نمی‌توان بر طبق آن علم حصولی، عمل نمود. این بخش اول.

در بخش دوم بیان می‌کنند که اگر حالت و کشش و تعین (نه به معنای صورت، بلکه معنای دوم از علم) پیدا شود، در این صورت دلیلی برای این‌که انسان به سمت عمل کشیده شود، به وجود خواهد آمد. مثلاً وقتی به انسان حالت تشنگی دست دهد، به سمت خوردن آب کشیده خواهد شد. ایشان در صفحه ۳۲۵ نیز می‌فرمایند: «اعتبار واقعیست علم به اصطلاح این مقاله - حجیت قطع به اعتبار فن اصول... و انسان نمی‌تواند در دایره‌ی زندگی خود به یک نقطه برسد که از عمل به علم خالی بوده باشد.»

در توضیح عبارت «عمل به علم» اشاره‌ای به آن مقدمه‌ای که آقای محمدی در شرح کفایه گفته‌اند را لازم می‌دانم. در آن مقدمه برای حجیت قطع چند بحث را مطرح کرده‌اند:

۱- قطع به معنای صورت ادراکی

۲- قطع به معنای یقین و حالت داشتن

۳- قطع به معنای حجیت

و نیز بیان کردند که آنچه در بحث اصول مورد نظر

است همان موارد ۲ و ۳ است.

**۲/۱. اشکال اول: عدم اجتماع یقین و صورت**

**ادراکی به عنوان پایگاه عمل**

در نتیجه آقایان نمی‌توانند علم (به معنای صورت

ادراکی) و یقین (به معنای پایگاه حالت) را با یکدیگر جمع نموده و نمی‌توانند پاسخ دهند که بالاخره علم و یقین است یا صورت ادراکی؟! یعنی پایگاه عمل به صورت ادراکی بر می‌گردد یا به حالت؟

**۲/۲. اشکال دوم: منشأ آثار نبودن صورت ادراکی و**

**بازگشت آن به آثار جبری خارج**

اشکال دوم آن را پایگاهش قرار دادید صورت ادراکی و پایگاه صورت ادراکی هم، به ماهیت بر می‌گشت و چون ماهیت، منشأ آثار نبود، مجبور شدید بگویید: «پایگاه ادراک به خارج بر می‌گردد و خارج منشأ اثر است لذا برای اثر دار شدن علم، اعتبار لازم است». یعنی علم نیز دارای همان آثار واقعیست است. مثلاً از طرفی واقعیست آب، رفع عطش می‌کند و از طرف دیگر، صورت ادراکی آب که در ذهنتان می‌باشد، شما را به دنبال رفع عطش می‌کشاند. پس باید به دنبال رفع عطش بروید. لذا عمل به صورت ادراکی بدون اثر و خاصیت برگشت و صورت ادراکی هم به واقعیست برگشت.

حال این چه نوع تعریف از عمل و علمی است که شما پایگاه آن را به ضرورت جبری آثار در خارج برگردانید؟! یعنی چه در اصالت وجود بگویید «وجود منشأ آثار است»، این ضروری و لایتخلف می‌شود و چه در اصالت ماهیت بگویید «آثار از ماهیت خارج می‌شود»، این آثار ضروری و لایتخلف می‌شود و بعد حکمت نظری را واسطه برای عمل قرار می‌دهید! آیا این تعریف درست است؟! آیا وقتی کسی مثل عمر (لعنه‌الله) جنایت می‌کند و سرنوشت تاریخ را عوض می‌کند، پایگاه افعالش به صورت ادراکی و سپس این صورت ادراکی به خارج بر می‌گردد؟! این چه نوع تحلیل کردن است؟! با این تحلیل همین‌طور که عمل جبری می‌شود، صورت ادراکی هم جبری می‌شود و همین‌طور که کشش غریزی و لایتخلف شد، علم هم لایتخلف می‌شود. اگر چه ریشه‌ی این تحلیل هم سست می‌باشد که بخواهید پایه‌ی علم را به ماهیت برگردانید و بعد هم آثار خارج را بر آن اعتبار کنیم.

هر آثاری در عالم واقع می‌شود به وجود

نبی اکرم (ص) و اراده و کیفیت عبادت ایشان به درگاه خداوند متعال بر می‌گردد، نه به وجود! شما در این تحلیل می‌خواهید قوانین دینی را اعتبار شارع فرض کنید و سپس اعتبار و جعل را تحلیل کنید که مثلاً به چه صورت نماز و حج جعل شده است. یعنی می‌خواهید مصلحت و مفسده‌ی قوانین دینی را تحلیل فلسفی کنید و بعد می‌خواهید قدرت عامّ بودن و پوشش این تحلیل را به همه جا سرایت دهید و به همین دلیل اصل متابعت علم را جزء اعتبارات عمومی می‌دانید.

### ۲/۳. اشکال سوم: بازگشت پایگاه علم و عمل و خارج به ثبات قانون (تأثیر و تأثر جبری)

حال اشکال ما این است که پیدایش علم نمی‌تواند در رابطه‌ی تأثیر و تأثر جبری باشد، چه در درون علم قایل به علیّت مفهومی باشید و چه نسبت علم را به خارج و عمل بسنجید، یعنی بگویید «حکمت نظری واسطه‌ی واقعیت خارجی با عمل است.

با این تحلیل‌های شما هم عمل و هم علم و هم اثر خارج جبری می‌شوند. حال تقلای اختیار و اراده و امتحان و معاد را چگونه تحلیل می‌کنید؟!

البته آقایان با این تحلیل‌ها می‌خواهند پایه‌های محکمی را برای جلوگیری از هرج و مرج در دنیا بنا کنند. لذا اگر تحلیل اصل انگیزه این باشد، نباید به صورت ادراکی شما برگردد و همین‌طور نباید به خارجی که منشأ آثار است و عملی که تحت این آثار است برگردد. بلکه خارج به قانون بر می‌گردد. یعنی مثلاً آب هر وقت با کاغذ برخورد کند آن را تر می‌کند و یا خورشید هر وقت از طرف مشرق طلوع کرد، می‌درخشد و آثار خودش را به زمین و درختان و گیاهان و... می‌دهد و به این‌ها حیات می‌دهد. چون نور بخشی از حیات است. پس پایه‌ی این آثاری که می‌گویید ثابت است به قانون ثابت بر می‌گردد و الا خود این آثار ثابت نیستند، بلکه متغیّراند. یعنی مثلاً دیشب تا صبح خورشید نبوده است و حال که صبح سر می‌زند، نور می‌آید. لذا هم صاحب اثر و هم اثر در حال تغییّراند و ثبات آن‌ها به حقیقت قانون بر می‌گردد که به طور مثال قانون حکم می‌کند که خورشید هر روز صبح

از مشرق طلوع و در مغرب غروب کند. یعنی مدت اثر گذاری خورشید در این مدت است. یا زمان اذان صبح در حال تغییّر است و زمان آن هر روز به صورت ثابت و در یک ساعت خاصّ نیست. لذا شما باید ثبات این‌ها را به ثبات قانون برگردانید و بعد نسبت بین متغیّر و ثبات را تحلیل کنید، در حالی که نتوانسته‌اید آن را تحلیل کنید. پس اشکال ما به فلسفه‌ی غرب این است که شما نمی‌توانید نسبت بین ثبات و تغییّر را تحلیل کنید، اگر چه قایل به تعلق و جاذبه نیز باشید. تعلق به فعالیت حضرت حق بر می‌گردد و چیزی مستحکم‌تر از اراده‌ی الهی نیست تا جلوی هرج و مرج را بگیرد.

در نتیجه، اگر بخواهید تمام این امور را به ذات خودشان برگردانیم و بگویید پایه‌ی علم به خودش محکم است و پایه‌ی خارج به خودش و پایه‌ی عمل هم به خودش، از قانون هم صحبتی به میان نیاورید، این در نهایت، اشتباه است. به خاطر این‌که در خود این‌ها اصل تغییّر حاکم است و هیچ ثباتی در علم و عمل و خارج نیست. ما بداهت این‌که خارج دائماً در حال تغییّر است را به وضوح می‌بینیم و ادراک خودمان که دائم در حال تغییّر است را نیز می‌بینیم و عمل خودمان همین‌طور است و نمی‌توانیم منکر آن بشویم.

پس آن چیزی را که می‌توانید احتمال دهید قانون است. که بگویید تحت یک قانونی آب بر روی نفت می‌ایستد و هوا بر روی آب می‌ایستد. بر زمان و مکان و غایات قانون حاکم است. لذا این احتمال (حرف هگل) قوی‌تر از تحلیل شما می‌باشد. البته ما می‌گوییم از قانون هم کاری بر نمی‌آید و ولایت اصل است که این بحث در جای خودش مطرح خواهد شد.

بنابراین، این تحلیل‌ها اشکالات فلسفی جدی دارد و هیچ فرقی هم با بحث نظری‌شان ندارد و همان بحث حکمت نظری‌شان را در این جا آورده‌اند. یعنی به طور مثال اگر شما همین بحث را با بحث علیّت که در حکمت نظری می‌گویند مقایسه کنید می‌بینید از همان مبنا استفاده کرده‌اند.

البته در این جا بعضاً مثال‌هایی را می‌آورند که احتمالش شاذ یا غیر ممکن است. به طور مثال در



صفحه‌ی ۳۲۵ می‌گویند: «مثلاً یک رئیس و هر مافوق می‌تواند گزاره‌گویی کرده و به زیردست خود بگوید از این پس در فرمان‌های من آن چه را که علم داری ترک گفته و موارد مشکوک را انجام دهی». این فرض بسیار بعیدی است. هیچ مدیری حتی چنین چیزی را فرض نمی‌کند. حال اگر فرض کنیم که یک شخصی مانند هیتلر یا ناپلئون در یک بحران روحی گیر کرده و دیوانه شده باشد و این دستور را بدهند، قابل فرض است، ولی آیا شما می‌خواهید مبنای فلسفی‌تان را بنا به حرف یک دیوانه بگذارید؟! در هر صورت اگر چه مثالی که می‌آورند به بحث جامعه‌شناسی و مدیریت تناسب دارد ولی به نظر من چنین مصداقی در عالم خارج وجود ندارد.

### ۳. تشخیص قاعده و جوب دفع ضرر محتمل براساس اصل متابعت علم

ایشان در ادامه (ص ۳۲۶) می‌فرمایند: «مثلاً انسان در موارد محذورات احتمالی استنکاف کرده و وارد نمی‌شود (قاعده‌ی دفع ضرر محتمل) آبی را که راستی احتمال مسمومیت دارد نمی‌خورد. به جایی که احتمال چاه می‌رود پای نمی‌گذارد. به ماده‌ای که احتمال انفجار دارد، دست نمی‌زند. ولی این‌ها مواردی است که انسان در سر دو راه ایستاده؛ مقطوع‌الامر و دیگری غیر مقطوع و با غریزه‌ی عمل به علم راه مقطوع‌الامر را انتخاب می‌نماید. گذشته از این که احتمال محذور را نیز با علم تشخیص می‌دهد».

### ۳/۱. اشکال: عدم قرارگیری علم و یقین به عنوان متعلق قاعده دفع ضرر محتمل (مثال)

حال واقعاً بشر این طور است؟! بشری که می‌داند سیگار ضرر دارد و می‌کشد، بشری که می‌داند مرفین ضرر دارد و می‌کشد و یا مثلاً رئیس‌جمهور آمریکا به خوبی می‌داند که چه خساراتی را به دنیا وارد می‌کند ولی هم به خودش و هم به دنیا خسارت وارد می‌کند که به این کارها جنون قاعده‌مند می‌گوییم، جنونی که سراب مدیریت درست می‌کند. کسی که علم ندارد، واقعاً چه

چیز سبب می‌شود که حق دیگران را بگیرد و بگوید من رئیس هستم؟! آیا علتی غیر از عشق به دنیا دارد؟! و بعد این شخص به گونه‌ای غوغاسالاری می‌کند که همه فکر می‌کنند مدیری بی‌نظیر می‌باشد! برای مثال عایشه‌ی ملعون کار را به جایی رساند که او را مقدس می‌پنداشتند و پشگل شترش را به عنوان تبرک می‌بردند، حال این ملعون چه علمی داشت؟! با این که هیچ علمی نداشت چندین غائله را به خاطر نادانی‌اش به پا کرد. احتمال ضرر هم می‌داد ولی مشارکت در خطرهای بزرگ کرد. انسان قدرت ریسک دارد و تصمیم‌های خطرناکی می‌گیرد. از اول تاریخ تا به امروز دستگاه کفر، اصلاً به این قاعده (دفع ضرر محتمل) عمل نکرده است. مؤمنین هم از ترس قیامت در راه با احتیاط قدم بر می‌دارند.

لذا ابتدا به خاطر خطر و نفع به آخرت ایمان می‌آورند. چون انسان در حال کودکی عقل به فکر تأمین امنیت خویش است ولی بعد که رشد می‌کند، دائماً در فکر این است که کاری انجام ندهد تا از مولای خویش فاصله بگیرد. این جا دیگر بحث قرب و مراتب قرب است، نه بحث نفع و ضرر! چون در این دستگاه همیشه نفع است و ضرری در کار نیست.

### ۴. جمع‌بندی: ناتوانی اعتبارات استخدام، اجتماع و

اصل متابعت علم در تحلیل پایگاه کلیه علوم نظری  
بنابراین، ما این مصداق‌ها و مثال‌ها را برای دوران کودکی عقل می‌پذیریم. البته بچه نیز بعضی وقت‌ها به خاطر نافرمانی دست در آتش می‌برد، یعنی کودک هم اختیار و جسارت دارد. در مجموع به نظر ما می‌آید که ایشان پایگاه عمل را تعریف نکرده‌اند. چون در اصل متابعت علم، بحث صورت ادراکی و حالت را تمام نکرده‌اند و در اصل استخدام و اصل اجتماع بحث جاذبه را تمام نکرده‌اند. چون موضوع اصل استخدام و اصل اجتماع جاذبه و کشش (شهود و حالت) است و موضوع اصل متابعت، بحث علم است. یعنی اگر از حالت هم سخن می‌گویند، از وصف یقین بودن آن صحبت می‌کنند و وقتی از صورت ادراکی صحبت می‌کنند، از منشأ آثار بودن یا نبودن آن صحبت می‌کنند که هم تطابق و معنای

کشف دهد و هم منشأ عمل شود. به نظر ما این تحلیل‌ها نمی‌تواند پایگاه برای علم اصول قرار بگیرد. زیرا در علم اصول می‌خواهیم تکلیف را پیدا کنیم، می‌خواهیم وظیفه عباد را استخراج کنیم و عباد هم می‌خواهند بندگی کنند. لذا در این جا بحث تشریح مطرح می‌شود و در تشریح «اختیار» اصل است و اختیار هم در همه‌ی مراتب تکوینی، تاریخی، اجتماعی، فردی، صنفی و... مطرح است.

### ۵. «بدهت‌ها» پایگاه کلیه علوم نظری

ایشان در ادامه نکاتی چند راجع به ادراکات ظنی را مطرح کرده‌اند و مجدداً وارد بحث علم می‌شوند. در این جا ایشان می‌خواهد پایگاه علم را به یک سری امور بدیهی برگردانند و این بدهت‌ها را برای بقیه‌ی بحث‌های نظری پایه قرار دهند.

### ۵/۱. اشکال: دخیل نبودن ظن و علم در تعیین

#### پایگاه امور نظری و معرفی قوانین به عنوان پایگاه

به نظر ما بدهت‌ها پایگاه امور نظری نیستند، بلکه قوانین پایگاه امور نظری هستند. شما منطبق هم که درست می‌کنید، می‌خواهید برای علیت مفهومی قانون کشف کنید. از این رو، همان طور که برای خارج اگر قانونی را کشف نکنید و به آن ملتزم نشوید، به عمل صحیح نمی‌رسید، در فکر هم همین علیت و قاعده و ضابطه را قرار می‌دهیم. پس اولاً شما در پایگاه حرکت علمی می‌پذیرید که خطا و صواب راه دارد و ثانیاً برای جلوگیری از خطا و صواب‌ها قانون وضع می‌کنید. لذا در این جا بحث از ظن و علم نیست. البته نمی‌خواهیم بگوییم بدهت نداریم، چون یک سری ادراکات کودکانه و عمومی را همه دارا می‌باشند و باید این ادراکات به نفس الامر برگردد. مثلاً وقتی می‌گویند «الآن روز است» این به نفس الامر بر می‌گردد و الا بسیار دیده می‌شود که در خارج بدهت‌های غیر نفس‌الامریه درست می‌کنند. مثلاً سراب تکنولوژی درست می‌شود و عمل کردن به آن را بدهت می‌دانند و یا در تاریخ حکومت عمر و ابوبکر (لعنه الله) درست شده است و طبق این روش

حکومت کردن را بدیهی می‌دانند.

بنابراین، در دستگاه شما بدهتی می‌توانند پایه‌ی امور نظری قرار بگیرد که معلوم باشد به نفس‌الامریه بر می‌گردد، البته عقل در اجمال‌ها می‌تواند به راحتی حکم کند ولی در تفصیل، به این صورت نیست و گاهی دیده می‌شود، عقل در اولیات حکم به بدهت ناصحیح می‌دهد. مثلاً حدود ۱۰۱۰ سال بشر اعتقاد به بدهت چرخش خورشید به دور زمین داشته است.

سپس باید تعریف بدهت به نفس‌الامر بر می‌گردد یعنی چیزی که تا روز قیامت عوض نمی‌شود. البته این مطلب هم کامل نیست. زیرا آن چه که عوض نمی‌شود، اعتقاد به خداست. یعنی اعتقادی که بشر از روز اول به خدا و انبیاء از روز اول داشته‌اند، عوض نخواهد شد. بله، جمعیتی هم به این امور اعتقاد نداشته‌اند و دائماً در حال ظلم و کشتار مردم بوده‌اند.

### ۶. بازگشت قواعد استصحاب، برائت و احتیاط به

#### اصل متابعت از علم

در بحث بعدی، قاعده‌ی استصحاب، برائت، احتیاط و تغییر را بر پایه‌ی عمل به ظن مطرح می‌کنند و می‌خواهند اثبات نمایند که تمام این قواعد به اصل متابعت علم بر می‌گردد. اصل متابعت علم (حجیت عمل به علم) برای بقیه تقسیم‌ها ریشه قرار می‌دهد. برادران در جلسه بعد روی این مطلب دقت کنید که چگونه از بحث حجیت عمل به علم، این چهار اصل استخراج می‌شود.

### ۷. اعتباری بودن تغییر اعتباریات در نزد علامه

پس ایشان افعال و اعتباریات را ثابت و غیر متغیر فرض کرده‌اند و در صفحه‌ی ۳۳۰ خود ایشان به این مطلب تصریح می‌کنند و می‌گویند «تغییر اعتبارات خود یکی از اعتبارات عمومی است» و می‌گویند منظور از «تغییر اعتبارات» این است که اصول اعتبارات عمومی ثابت است. ولی مصداق‌های آن عوض می‌شود. یعنی در قدیم مصداق آب خوردن بشر آب رودخانه بوده است ولی حالا مصداق آب خوردن بشر آب لوله‌کشی است و

یا زمانی مسافرت با کجاوه و چهارپا بوده است، ولی در زمان الآن با ماشین و قطار این کار را می‌کنند. و در همین صفحه تصریح می‌کنند:

«چیزی که هست این است که اصول اعتبارات عمومی پیوسته زنده و سرگرم ادامه فعالیت بوده، تنها موارد و مصادیق آن‌ها جابه‌جا می‌شود»

یعنی آدم با هیجان‌ات روحی نسبت به خارج تعریف می‌شود و بعد یک چیزی را اعتبار می‌کند، مثلاً وقتی آب می‌خورد و رفع عطش می‌کند، این صورت از بین می‌رود.

پس صورت احساسی‌ای که از طبیعت می‌گیرید، ثابت است. مثلاً هر وقت آب می‌خورد از گوش نمی‌خورد، از دهان می‌خورد و این ثابت است. اما ایشان

در ابتدای کتاب می‌گفتند که اعتبارات در تغییر و زوال هستند! در حالی که در تغییر و زوال نیستند، یعنی همان طوری که در بحث علم گفتید: ابتدا صورت در حافظه قرار می‌گیرد و هر وقت عقل به آن نیاز داشته باشد، به آن رجوع می‌کند، در این جا هم هر وقت لازم باشد، این صورت برای ما حاضر می‌شود مثلاً هر وقت نیاز به آب داشته باشید صورت رفع عطش و احتیاج به آب حاضر می‌شود. بنابراین، همان طوری که قبلاً عرض کردم، این بحث هیچ فرقی با مفاهیم حقیقی ندارد و بنابراین، تحلیلی که می‌کنند، تمام اعتبارات عمومی، همان مفاهیم حقیقی می‌شود. □

و السلام علیکم و رحمة الله و برکاته



## بررسی و نقد کفایه - دور سوم

بررسی اعتبارات عمومی و اعتبارات بعدالاجتماع از مباحث فلسفی حکمت عملی در مقاله‌ی ششم اصول فلسفه و روش رئالیسم (متناقض بودن تحلیل از تغییر مصادیق با تعریف مفاهیم اعتباری عمومی و بررسی اصل ملک از اصول بعدالاجتماع به عنوان پایگاه تعریف از حقوق)

سرپرست پژوهش تطبیقی:

حجة الاسلام والمسلمین صدوق

۸۲/۲/۲۲

جلسه ۱۳

- ۴ - خلاصه جلسه گذشته: ادامه بررسی پایگاه علم اصول از منظر حکمت عملی..... ۴
- ۴ ۱. مروری بر مباحث فلسفی حکمت عملی در سه سطح..... ۴
- ۴ ۱/۱. مفاهیم حقیقی..... ۴
- ۴ ۱/۲. اعتبارات بالمعنی الاعم..... ۴
- ۴ ۱/۳. اعتبارات بالمعنی الاخص..... ۴
- ۵ ۲. بررسی اجمالی اعتبارات عمومی در مقاله‌ی ششم..... ۵
- ۵ ۲/۱. متناقض بودن تحلیل تغییر مصادیق و تعریف از مفاهیم اعتباری عمومی..... ۵
- ۵ ۲/۲. تلخیص مباحث تغییر مصادیق اعتبارات عمومی در سه بخش..... ۵
- ۵ ۲/۲/۱. اشکال تفکیک بحث اعتبارات از حقایق و علوم جزئی..... ۵
- ۶ ۳. بررسی اعتبارات بعدالاجتماع (اصول اول تا سوم)..... ۶
- ۶ ۳/۱. اصل ملک، پایگاه تعریف حقوق (اصل اختصاص)..... ۶
- ۶ ۳/۱/۱. طرح حقوق و قوانین خاصه در اصل ملک و خاستگاه پیدایش حقوق در اصل اختصاص مطلق..... ۶
- ۷ ۳/۱/۲. تحلیل اثباتی اصل استخدام بر مبنای نظام فاعلیت..... ۷
- ۸ ۳/۱/۳. تعلق به کیفیت و قانون و نفی اصل حرکت در اصل استخدام..... ۸
- ۹ ۳/۱/۴. بازگشت پایگاه حقوق به طاعت و عبادت در نظام ولایت..... ۹
- ۱۰ ۴. تحلیل اثباتی از جریان فعل در حکمت عملی در نظام ولایت..... ۱۰
- ۱۰ ۵. تعریف نشدن پایگاه حقوق و اصل اختصاص و ضرورت ارتباط میان اصل ملک و اختصاص یا قوانین خاص (حکم شارع)..... ۱۰
- ۱۱ ۵/۱. ضرورت تعیین معنای تشریح و مسأله ولایت اجتماعی در اصل ملک و اختصاص..... ۱۱
- ۱۱ ۵/۲. عدم تعیین خاستگاه حقوق شرع در اصل ملک..... ۱۱

● دفتر فرهنگستان علوم اسلامی

<p><b>گروه</b> <b>پژوهش‌های</b> <b>تطبیقی</b></p>	جلسه ۱۳	استاد حجة الاسلام والمسلمین صدوق
	تعداد صفحات: ۱۱	عنوان گذار: برادر علی‌رضا انجم‌شعاع
	تاریخ نشر: ۱۳۸۲/۲/۲۷	ویراستار: حجة الاسلام روح‌الله صدوق، برادر زیبایی
	تیراژ: ۷ نسخه	پیاده نوار: حجة الاسلام روح‌الله صدوق، زیبایی و ضیا، الحق
	کد بایگانی رایانه‌ای: 107	حروفچین: حجة الاسلام موسوی موشح
	تاریخ جلسه: ۱۳۸۲/۲/۲۲	مجری و کنترل‌نهایی: حجة الاسلام موسوی موشح

## — خلاصه جلسه گذشته: ادامه بررسی پایگاه علم اصول از منظر حکمت عملی

بحث ما در این چند جلسه بررسی و تجزیه حکمت عملی است تا این حکمت عملی پایگاه برای علم اصول قرار گیرد. در جلسات قبل مباحث پایگاه حکمت نظری و نسبت این پایگاه به تعریف علم اصول و موضوعیت علم اصول را تحلیل و بررسی کردیم و در این چند جلسه اخیر می‌خواستیم «عمل» را تعریف و تحلیل کنیم تا دانسته شود که آیا این عمل می‌تواند پایگاه علم اصول قرار بگیرد یا خیر؟

در اقوال و نظرات اصولیون هم کمابیش توجهی به این پایگاه شده است، چون علم اصول می‌خواهد وظیفه عمل مکلف را تعیین نماید و «عمل مکلف» موضوع کار علم اصول است و علم اصول می‌خواهد برای این عمل وظیفه مشخص نماید.

البته این احتمال هم بیان شد که خود «تفقه» را نیز می‌توان از پایگاه حکمت عملی مورد توجه قرار داد، یعنی کار شخص مجتهد در حکمت عملی تحلیل شود که این احتمال را در کنار احتمالات دیگر ذکر نمودیم. در هر صورت ما در این جلسه به ادامه‌ی بررسی پایگاه حکمت عملی از منظر مقاله‌ی ششم کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم می‌پردازیم.

### ۱. مروری بر مباحث فلسفی حکمت عملی در سه

#### سطح

فلاسفه مفاهیم را به حقیقی و اعتباری تقسیم می‌کنند که مفاهیم حقیقی در فلسفه قرار می‌گیرد و اعتبارات را به دو قسم اعتبارات بالمعنی‌الاعم و اعتبارات بالمعنی‌الاخص تقسیم می‌نمایند که اعتبارات بالمعنی‌الاعم، در فلسفه‌ی اصالت وجود در بحث ماهیت و احکام آن قرار می‌گیرد.

بنابراین، حکمت عملی در سه سطح بحث شده است:

#### ۱/۱. مفاهیم حقیقی

۱. در قسم حقایق؛ یعنی در بحث علت فاعلی -

که در مبحث علت و معلول آمده است - مطرح شده است. در آن جا تنوع علت‌ها (مثل علت به رضا، علت بالعنايه، علت قصری، علت طبیعی، علت بالمقصد و...) و بحث جزءالعلیت بودن اختیار تحلیل شده است، که این تحلیلی از حکمت عملی می‌باشد. یعنی فاعل، فعل و مقصد در مفاهیم حقیقی در بحث علت تحلیل شده است.

### ۱/۲. اعتبارات بالمعنی‌الاعم

۲. در قسم اعتبارات بالمعنی‌الاعم (ماهیت)؛

یعنی ابتدا ماهیت را به جوهر و عرض و عرضیات را به کمیت و کیفیت و کیفیات را هم به چهار قسم تقسیم می‌نمایند که در بحث کیفیت نفسانی به بررسی «اراده و فعل» می‌پردازند و چگونگی بازگشت فعل به اراده را تحلیل می‌کنند که اراده، مبدأ پیدایش فعل می‌شود. در این جا بحث اراده، علم حصولی، قدرت، خلق (لذت و الم)، قوه‌ی شهوت، قوه‌ی غضب و... به صورت تحلیل ماهوی (کیفیت اراده) مطرح می‌شود که در نتیجه، حکمت عملی (فعل) از این منظر نیز بار دیگر تحلیل می‌شود.

پس در قسم اول بحث اصل ایجاد اراده مطرح می‌شود که همه‌ی ایجادها را به حضرت حق عزوجل بر می‌گردانند و در قسم دوم بحث کیفیت اراده و انسان مطرح می‌شود که در این قسم کمتر به بحث حضرت عزوجل می‌پردازند. یعنی فقط در اوصاف فعل حضرت حق عزوجل بحث ماهیتی مطرح می‌کنند و در رابطه‌ی اصل ذات قایل به ماهیتی نیستند، بلکه قایل به وجودی بودن اصل ذات هستند.

### ۱/۳. اعتبارات بالمعنی‌الاخص

۳. در قسم اعتبارات بالمعنی‌الاخص؛ که مقاله‌ی

ششم اصول فلسفه و روش رئالیسم در همین قسم قرار می‌گیرد. این مقاله می‌خواهد ریشه‌ی فعلی قراردادی را تحلیل کند و اعتبارات اجتماعی، بر اساس اعتبارات عمومی تحلیل شود. این کلیت مباحث فلاسفه بود که بنده به صورت اجمال توضیح دادم.

به نظر بنده مرحوم آخوند بخشی از تحلیل حکمت عملی را بر مفاهیم حقیقی بر می گردانند و بخشی دیگر تحلیل حکمت عملی را (مثل تلائم و عدم تلائم و قوه‌ی عاقله) به اعتبارات بالمعنی الاعم بر می گردانند. لذا اصلاً وارد بحث اعتبارات بالمعنی الاخص نمی شوند. ولی مرحوم اصفهانی در تحلیل حکمت عملی، وارد بحث اعتبارات بالمعنی الاخص می شوند که ما در جلسات آینده نظر ایشان را بررسی خواهیم کرد.

پس ما باید تمامی نظراتی که در حکمت عملی آمده است را جمع آوری و بررسی نماییم. چون در بسیاری از مباحث علم اصول - مثل امارات، قطع، معذرت و منجزیت و حجیت در عمل - از این ادبیات استفاده شده است. این مقدمه‌ای بود بر ضرورت بررسی علم اصول از پایگاه حکمت عملی.

## ۲. بررسی اجمالی اعتبارات عمومی در مقاله‌ی

ششم

### ۲/۱. متناقض بودن تحلیل تغییر مصادیق و تعریف

از مفاهیم اعتباری عمومی

حال به ادامه‌ی نقد و بررسی مقاله‌ی ششم اصول فلسفه و روش رئالیسم می پردازیم. در ابتدای این مقاله، علامه طباطبایی (ره) فرمودند: «از خصوصیات اعتبارات این است که موضوع آن در حال تغییر می باشد. یعنی نفس با تحریک محیط، تحریک می شود و سپس به سمت برطرف کردن نیاز خود می رود و بعد از برطرف کردن نیاز خود، آن تحریک از بین می رود».

اما در صفحه‌ی ۳۳۰ ایشان می فرمایند: «چیزی که هست این است که اصول اعتبارات عمومی پیوسته زنده و سرگرم ادامه فعالیت بوده تنها موارد و مصادیق آن‌ها جابه جا می شود و جامعه بشری پیوسته به پیشرفت خود در استخدام و استفاده از ماده‌ی ادامه داده و سرگرم توسعه و رفع تضییقات زندگی بوده و هر روز صحنه زندگی دیروزی خود را عوض می کند و این لازمه برخورد و فعل و انفعالی است که اصول اعتبارات در همدیگر دارند و از این بیان نتیجه گرفته می شود: تغییر اعتبارات خود یکی از اعتبارات عمومی است».

تغییر اعتبارات - به تعبیر ایشان - یعنی تغییر مصادیق؛ اما اصل اجتماع، اصل استخدام، اصل متابعت از علم، اصل حُسن و قُبْح، اصل وجوب و... این‌ها اعتبارات عمومی هستند و ثابت می باشند و فقط مصادیق تغییر می کند.

این مطلب ایشان در این جا، با اصل تعریف مفاهیم اعتباری که گفته بودند این مفاهیم مابعداء در خارج ندارد و بنفسه ثابت نیست و در حال تغییر می باشد، تناقض دارد که در جلسه‌ی قبل این تناقض را مطرح کردیم.

## ۲/۲. تلخیص مباحث تغییر مصادیق اعتبارات

### عمومی در سه بخش

سپس ایشان تغییر اعتبارات را (یعنی تغییر مصادیق اعتبارات عمومی) در سه بخش تلخیص می نمایند.

در بخش اول، عوامل تغییر مصادیق در تأثیر منطقه‌ی جغرافیایی و محیط را ذکر می نمایند.

در بخش دوم، بحث تأثیر توارث افکار، تلقین، اعتیاد و تربیت را در مصادیق عمومی عامه و اعتباری ذکر می کنند.

در بخش سوم، به طور کلی اصل تکامل مادی را ذکر می نمایند که انسان به طور کلی در حال توسعه مادی است که این توسعه مادی علت تغییر مصادیق می شود و تمام این‌ها تحت پایگاه اعتبارات عمومی است. بنابراین، اعتبارات عمومی، اعتبارات ثابت و لایتنی می شود و عناوین و مصادیق در ظل آن تغییر می کند.

### ۲/۲/۱. اشکال تفکیک بحث اعتبارات از حقایق و

#### علوم جزئی

اما این که ربط تکامل مادی به تکامل معنوی چیست و چرا باید این دو از هم جدا باشند و یا چرا باید به یکدیگر مرتبط باشند را اصلاً تحلیل نکرده اند، گویی مفروض ایشان این بوده که تکامل مادی هم از تکامل معنوی جدا از هم بوده است و تکامل حقیقی دارند. دومین مسأله که ایشان اصلاً به تحلیل آن نپرداخته اند این است که با توجه به مصادیق، بحث اعتبارات ربطی به علم و امور جزئی



پیدا می‌کند و باید گفته شود که تکامل مادی بر عهده‌ی جزییات و علوم است و ارتباط اعتبارات با علم مشخص شود.

○ حجة الاسلام زارعی: لطفاً اشکال دوم را دوباره توضیح دهید.  
● ج: با توجه به این‌که علوم سهم به سزایی در پیشرفت تکامل دارند، باید ربط بحث اعتبارات با بحث علوم مشخص شود که ایشان این مسأله را بیان نمی‌کنند. پس اولاً ایشان بحث اعتبارات را با بحث حقایق بریده و جدا از هم فرض کرده‌اند و ثانیاً ربط این مباحث با علوم را مشخص نکرده‌اند.

### ۳. بررسی اعتبارات بعدالاجتماع (اصول اول تا سوم)

حُب، حالا وارد بحث اعتبارات اعتبارات بعد از اجتماع می‌شویم. اولین اعتبار بعد از اجتماع، «اصل ملک» یا حقوقی تصرف در عین می‌باشد. دومین اعتبار «اصل کلام و سخن» می‌باشد. اصل سوم «ریاست و مرئوسیت» و لوازم آن‌ها است و اصل چهارم هم اعتبارات در مورد «تساوی طرفین» می‌باشد که این اصل چهارم یا جزیی از اصل ریاست و مرئوسیت (امر و نهی) است و یا جزء اصل استخدام در اعتبارات عمومی می‌باشد. پس باید به یکی از این دو اصل (اصل ریاست و مرئوسیت و اصل استخدام) ضمیمه شود. چون اگر در اصل تساوی طرفین، مولویت و امر و نهی نباشد، جزء اعتبارات بعد از اجتماع قرار نمی‌گیرد و در اعتبارات عمومی و اصل استخدام وارد می‌شود.

پس ما در این جا به بررسی سه اصل ملک، فرهنگ و ادبیات و ریاست و مرئوسیت می‌پردازیم.

### ۳/۱. اصل ملک، پایگاه تعریف حقوق (اصل اختصاص)

اصل ملک؛ در ابتدا ایشان می‌خواهند حقوق را تعریف کنند و این بحث حقوق را به اعتبار اختصاص برگردانند که درباره‌ی اعتبار اختصاص در صفحه‌ی ۳۲۸ می‌نویسند: «چنان‌که اعتبار اختصاص و اعتبار فایده و غایت در عمل از اعتبارات عامه هستند، زیرا اگر انسان را

تنها و در حال انفراد فرض کنیم در هر استفاده که از ماده می‌کند اگر یک مانع و مزاحمی (اگر چه انسان و یا موجود زنده دیگری نبوده و یک مانع طبیعی باشد) پیش آمده و بخواهد انسان فعال را از اصل فعالیت یا از کمال فعالیت یا از تکمیل فعالیت مانع شود انسان نیز ناچار و خواهی نخواهی به مقام دفاع برآمده...». یعنی انسان قوه‌ی اختیار دارد مثل این‌که اگر کسی بخواهد به مال و یا ناموس یا منصب شما تجاوز کند، شما به دفاع از این امور می‌پردازید... و با فعالیت دفاعی خود ماده را تخصیص به خود داده و تصرف خود را بر وی مستقر خواهد ساخت و در عین حال این وضع را یک نسبتی میان خود و ماده اندیشیده و مفهوم اختصاص (این ماده از آن من است) در پندار وی جلوه گر خواهد شد». یعنی اگر مانعی نباشد به دنبال سود خود، تصرف می‌کند و از سود خود بهره می‌گیرد و اگر مانعی باشد، اعتبار دیگری را به نام اعتبار اختصاص ایجاد می‌کند که مثلاً می‌گوید «این زمین یا این زن یا این منصب برای من است». بنابراین، سیطره و حق خود را به وسیله‌ی اختصاص معین می‌کند.

پس اصل اختصاص همان اصل حقوقی می‌باشد که در صفحه‌ی ۳۳۳ هم می‌خواهند اصل حقوق را به اصل اختصاص بازگردانند. لذا پیدایش اصل اختصاص از قوه‌ی اختیار و مزاحمت آن (یعنی تجاوز و عدم تجاوز) می‌باشد که در این هنگام بحث حقوق انسان مطرح می‌شود. چون این حقوقی که برای انسان در اعتبارات بعد از اجتماع می‌آوریم، در مورد حیوانات آورده نمی‌شود.

### ۳/۱/۱. طرح حقوق و قوانین خاصه در اصل ملک و خاستگاه پیدایش حقوق در اصل اختصاص مطلق

سپس ایشان در صفحه‌ی ۳۳۳ در توضیح اصل ملک می‌آورند: «چنان‌که از بحث‌های گذشته به دست آمد ریشه این اصل پیش از تحقق اجتماع محقق بوده و آن همان اختصاص است که بعدها به صورت ملک تکمیل شده و دارای اثر خاصی که جواز همه‌گونه تصرفات بوده باشد گردیده و اصل اختصاص یا اختصاص مطلق در مورد بعضی تصرفات اعتبار پذیرفته چنان‌که می‌بینیم در

### ۳/۱/۲. تحلیل اثباتی اصل استخدام بر مبنای نظام

#### فاعلیت

در این جا بنده می‌خواهم درباره‌ی حقوق الهی و پایگاه پیدایش این حقوق مطلبی را بیان نمایم: به طور کلی باید بینیم که در اصل اختصاص اگر به صورت طبیعی هر کسی کار خودش را انجام می‌داد و هیچ مزاحمتی نبود (یعنی ایمان و کفری نبود). بنابراین، مبنای همان اصل استخدام و اصل اجتماع مورد نظر است؛ ولی وقتی مزاحمتی پیدا می‌شود و یک کسی خوی تجاوزگری دارد و به عبارت دیگر در جامعه یک عده، به هر دلیلی، دست به یک اعمالی می‌زنند که روال عمومی مردم نیست و این نیز اعم از دستگاه الهی و غیر الهی است، این سؤال پیش می‌آید که چرا یک نفر تجاوز می‌کند؟ و چرا یک کسی هم بر صراط حق حرکت می‌کند؟ اگر به این سؤال کمی دقت کنیم، تحلیل قضیه روشن خواهد شد و می‌بینیم که مانند آن چه آقایان گفته‌اند، این قضیه به «درون» انسان بر نمی‌گردد و وقتی از «بیرون» صحبت می‌کنیم، آن بیرون، بی‌خاصیت نیست. یعنی صحبت از مانع و غیر مانع است، نه کافر و غیر کافر و نیز ممکن است آقایان آن را وارد بحث عقلاء کنند که بحث بر سر این است که در هر جامعه‌ای، یک عده تخلف می‌کنند؛ ولی این که «چرا تخلف می‌کنند» را مورد دقت قرار نمی‌دهند. به عبارت دیگر باید بینیم که چرا یک عده قوانین را پذیرفته و صحیح حرکت می‌کنند (و لو این که قوانین آن جامعه ظلم باشد) و همیشه یک عده‌ای پذیرای دستگاه‌ها هستند و چرا یک عده‌ای نیز مخالف قوانین پذیرفته شده حرکت می‌کنند؟ لذا اگر جوانب مختلفی را ملاحظه کنید که ممکن است در یک جامعه‌ای، کفر و ایمان هم جابه‌جا شده و قوانین عوض شوند و در زمانی کفر حاکم شده و قوانین آن جاری گردد و در زمانی نیز ایمان جاری شود و قوانین الهی جریان یابد، می‌بینید که همیشه یک عده پذیرای قوانین موجود هستند و عده‌ای نیز متخلف از آن قوانین می‌شوند. پس بنا بر دستگاه‌های مختلف، تخلف از قوانین متفاوت می‌باشد و ممکن است که در جامعه‌ی حضرت یوسف (ع) که عدالت جریان دارد و قوانین الهی حاکم

ملک دیگران می‌توانیم اختصاصاتی (امتیازات) داشته باشیم یا آن که می‌توانیم اختصاصی در مواردی پیدا کنیم که مورد تعلق ملک نخواهد بود مانند اختصاصات زوجیت و دوستی و همسایگی و پدری و فرزندی و خویشاوندی و جز این‌ها». ایشان ابتدا به صورت کلی و اجمال در اصل اختصاص توضیحاتی را بیان کرده‌اند و بعد در این جا به صورت تعیین و جزئی وارد مصادیق شده‌اند مثل اختصاصات زوجیت یا رابطه‌ی پدر و فرزند در بین مسلمانان یا در بین دیگر اقوام.

پس در اصل ملک وارد حقوق و قوانین خاصه می‌شوند ولی اصل اختصاص، اختصاص مطلق است یعنی خاستگاه پیدایش حقوق را تحلیل می‌کند. در ادامه ایشان می‌نویسند: «البته این اختصاصات نیز هر کدام در مورد مخصوص خود به اندازه‌ی تماس احتیاج اجتماعی قیود تازه‌ای به خود گرفته و نام‌های ویژه‌ای پیدا می‌کنند و در نتیجه، احکام و آثار تازه‌ای برای آن‌ها اعتبار می‌شود که قابل انطباق به مورد بوده باشد. در عین حال همه‌ی این گونه اختصاصات حقوق نامیده می‌شوند و تقریباً یا تحقیقاً در نظر اجتماع، مورد اختصاص، فایده می‌باشد و در نخستین روزی که اجتماع میان عین و فایده فرق گذاشته اختصاص (حق) را به معنای ملک فایده نامیده و ملک را اختصاص به عین (که محل جمیع تصرفات ممکنه است) اعتبار نموده است». در این جا بحث مصداقی است که می‌خواهد رابطه‌ی بین شیء و فایده‌ی آن را بیان کنند.

○ حجة الاسلام موشح: یعنی می‌خواهد بگوید اصالت با فایده است نه باشیء. یعنی در اصل استخدام ما فایده را می‌خواهیم و به خاطر همین و بالعرض عین را هم می‌گیریم و مالک می‌شویم.

● ج: بله، یعنی رابطه‌ی میان عین و فایده را می‌بینیم و اعتباری را به نام «حق ملکیت» جعل می‌کند. خلاصه به این مطلب می‌خواهند اشاره نمایند که وقتی قانونی را در قوه‌ی مقننه وضع می‌کنند، باید آثار عینی داشته باشد و این آثار در جامعه جاری شود که اگر در جامعه جاری نشود، این قانون تغییر می‌کند چون اعتبارات اجتماعی است و باید اثر اجتماعی داشته باشد و این تحلیل در همین حد صحیح و درست می‌باشد.

است، عده‌ای کافر متخلف باشند، ولی در حکومت صدام که حکومت ظلم است، عده‌ای مسلمان، متخلف باشند.

حال اگر به ریشه‌ی این مطلب توجه کنید، خواهید دید که اصل حرکت به دو صورت است:

۱. فاعلی که در اصل حرکت خود تکیه به خدای می‌آید و چون خداوند از او (فاعل مافوق) کاری را خواسته است، این تصرف را در مادون انجام می‌دهد که مادون خود را هم به حصّی از عبادت برساند، در حالی که فاعل مافوق به مادون خود محتاج نیست. البته این به معنای این‌که هیچ مادونی وجود ندارد و انسان از مخلوق بودن خارج شود نیست، بلکه اگر کسی مخلوق است، باید با خدا و فاعل مافوق ارتباط داشته باشد و نیز باید تصرف در مادون نیز انجام دهد، ولی تصرف در این مادون یا آن مادون برای انسان دارای فاعلیّت مثبت مهم نیست. در هر صورت وقتی می‌خواهد تصرف کند، اصل این است که نسبت به مادون دستگیری کرده و آن را بر در خانه‌ی خدا راهنمایی کند، یعنی «به قرب رساندن مادون» هم برای او وظیفه محسوب می‌شود.

حال اگر کسی به قدرت نامحدود اتکا کند (قدرت خدای متعال) مانند کسی است که موجودی حساب بانکی او بی‌نهایت است و نیز مانند آبی است که به گُر وصل باشد و وقتی که شخصی به خدا متکی باشد، نیازمندی اصلی آن نیز به خدای متعال قرار می‌گیرد.

در نتیجه، برای فاعلی که برای رفع تمام نیازمندی‌اش به خدا متکی باشد، فرض تجاوز به فاعلیّت‌های دیگران وجود ندارد و سعی نمی‌کند که فاعلیّت‌های بقیه را به فاعلیّت خود ضمیمه کند، زیرا هر قدرتی بخواهد، از خدای خود طلب می‌کند. لذا فلسفه‌ی تصرف فاعل مافوق در مادون، دستگیری از مادون می‌باشد.

۲. ولی کسی که تکیه به قدرت نامحدود نمی‌کند، یعنی از قدرت نامحدود اعراض می‌کند و درصدد است که تکیه به قدرت‌های محدود کند، همیشه مضطرب و ترسناک است که این قدرت‌های محدود تمام شود. مثلاً اگر کسی موجودی حساب او یک میلیون تومان باشد می‌داند که بالاخره روزی فرا می‌رسد که این مقدار پول

تمام می‌شود. لذا حرکت این فاعل‌ها بر اساس آرامش انجام نمی‌گیرد و همیشه مضطرب است و به همین دلیل سعی می‌کند که قدرت فاعل‌های دیگر را به قدرت خود ضمیمه کند و در این صورت نسبت به غیر دستگیری نمی‌کند و همیشه در پی آن است که قدرت دیگران را تسخیر کند.

○ حجة الاسلام موشح: این‌که فرمودید اشکالات وارد بر اصل استخدام است؟

### ۳/۱/۳. تعلق به کیفیت و قانون و نفی اصل حرکت در اصل استخدام

● ج: این‌ها تحلیلی از اصل حرکت است. یعنی حرکت در اصل استخدام. اشکال کردیم که اصلاً اگر تعلق حرکت به صورت باشد، حرکت واقع نخواهد شد. به عبارت دیگر، تعلق به کیفیت تعقل به حدّ است.

○ س: یعنی هر جا که حدّ باشد حرکت نخواهد بود؟!

● ج: در قبل بحث کردیم که اصلاً هر جا که «حد» باشد حرکت نخواهد بود. ولی در این جا می‌خواهیم حرکت کفرآمیز را تحلیل کنیم (حرکتی که از او تجاوز سر می‌زند).

○ س: که به نظر شما اصل استخدام، این نوع از حرکت را شامل می‌شود؟

● ج: اصل استخدام و تمام بحث‌هایی که ایشان (علامه) می‌کنند، تعلق به «خود» است. یعنی وقتی می‌گویند «حبّ به ذات»، یعنی چیزی پایین‌تر و سخیف‌تر از «تعلق به کیفیت و قانون» حاکم است و آن «تعلق به خود» است. حتی این اصل، حرکت شیطان را نیز نمی‌تواند معنا کند، بلکه حداکثر می‌تواند حرکت یک بچه شیرخواره را تحلیل کند!

○ س: یعنی می‌فرمایید حرکت شیطان حبّ به ذات نیست؟!

● ج: بله! حبّ به ذات نیست. بلکه حرکت شیطان تعلق به قانون و تعلق به تسخیر همه‌ی قدرت‌های غیر از خود می‌باشد و به عبارت دیگر می‌خواهد دستگاهی در مقابل دستگاه خدا درست کند تا بتواند از خدا روی‌گردان شود. البته تعلق به خدا نیز دارد و خودش می‌فهمد که خدا خالق او است و هفت هزار سال نیز او را

نمی‌شود و فاعلیت (یعنی خلافت و نیابت) با حقانیت و عدالت به وحدت می‌رسد.

○ حجة الاسلام زارعی: شما حرکت شیطان را به ذات برنگردانید...

● ج: بنده در این جامی خواستم فلسفه‌ی نظام ولایت را بیان کنم که در فلسفه‌ی نظام ولایت، پایگاه حقوق به عبادت بر می‌گردد و «عبادت» به معنای راضی بودن اختیار شما به رضای حضرت. حق جلت عظمت می‌باشد. چون اراده‌ی خداوند اراده‌ی مطلق است و از تصرفی که می‌کند، نفع و ضرری به خودش نمی‌رسد، بلکه تمام نفع به عباد می‌رسد.

چون مطلق است و هر چه عنایت فرماید، از او چیزی کم نمی‌شود و در راه ایجاد کردن، هیچ وقت دستش بسته نیست و اوست که حقیقتاً دستش باز است و اگر هر کسی مکاری کند، خداوند در مقابل، با مکاری بزرگتر بساطشان را بر هم می‌زند «والله خیر الماکرین». چه در فاعلیت مثبت و چه در فاعلیت منفی، خالق اوست. او «لم یلد و لم یولد» است. اوست که نفع و ضرر به نفس ذاتش بر نمی‌گردد. تعریف حق همان اراده‌ی حضرت حق جلت و عظمت است. بنابراین اگر حق را این‌گونه تعریف کنیم مخلوق نیز بر صراط حق قدم می‌گذارد تا بتواند اگر خلافت و عبادت تعریف شود خلیفه شود. این مبنا مبنای فرهنگستان است در تحلیل خلافت است و معنی عبادت نیز به تحلیل درست از خلافت محقق است و پاسخ به این که «چرا یک مؤمن تجاوز نمی‌کند؟» نیز روشن خواهد شد. بنابراین، حق تعریف شد و در نتیجه، عدالت نیز تعریف شد و برعکس این مطلب، یعنی هر کس بنده نباشد پس خلیفه نیست و هر کس خلیفه نباشد همه‌ی فعلش تجاوز و بی‌عدالتی است و همه‌ی وجودش او را به طرف بی‌عدالتی می‌کشاند.

○ حجة الاسلام موشح: یعنی در واقع، نیت در عمل تأثیر می‌گذارد.

● ج: بحث اراده است. حالت این اراده را می‌توان بر روی نیت، علم، فعل و تمام کثراتی که به وجود می‌آید تطبیق دهید.

○ س: یعنی مثلاً ممکن است دو نفر یک فعل را در ظاهر مثل هم

عبادت کرده است و می‌داند که حرکت بدون تعلق به او (خدا) واقع نمی‌شود. ولی شیطان تعلق به خدا را مبنا و پایگاه حرکت خود قرار نمی‌دهد و محور شدن خود را اصل قرار می‌دهد، البته محور شدنی که قابلیت آن را نداشت، زیرا شیطان خدا نیست و مخلوق است و هر چه هم بالا برود باز هم مخلوق است.

حال همه‌ی مخلوقات باید در ارتزاق خود، اراده‌ی خدا را واسطه قرار دهند و اگر این کار را انجام دهند آرامش می‌یابند (مانند امیرالمؤمنین (ع) که در دعای کمیل می‌فرماید: خدایا اگر من را در جهنم ببری و بسوزانی، باز می‌گویم که تو را دوست دارم و به همه نیز می‌گویم که عاشق تو هستم. یعنی اگر چه از جهنم، عالمی پست‌تر و پایین‌تر و ظلمانی‌تر وجود ندارد ولی در آن صورت هم توجه من به تو است).

○ س: یعنی آقایان این مطالب را به «حب ذات» برگردانده‌اند که به نظر شما این کار درست نیست!

● ج: این که آقایان چه تحلیلی می‌کنند، یک بحث است که به نظر ما، اصلاً آقایان این مباحث را مطرح نکرده‌اند و به همین دلیل است که می‌گوییم حقوق تعریف درستی پیدا نمی‌کند و این تعریف، تعریفی است که همه (کافر و غیر کافر) در آن مشترک هستند و با این تعریف همه‌ی حقوق در طول تاریخ مورد تأیید قرار می‌گیرد.

### ۳/۱/۴. بازگشت پایگاه حقوق به طاعت و عبادت

#### در نظام ولایت

ولی اگر پایگاه حرکت را به ربوبیت حضرت حق عزوجل و قدرت بی‌نهایت برگردانید، باعث آرامش می‌شود و دیگر تجاوز واقع نمی‌شود و در غیر این صورت - که به قدرت محدود تکیه شود - باعث اضطراب می‌شود و استعمار، استثمار و تجاوز و عنانیت واقع می‌شود.

بنابراین، پایگاه حقوق حقه به خلافت، نیابت و عبادت بر می‌گردد و «حق» به عبادت و «ناحق» به شرک و کفر و اعراض از خدای متعال تعریف می‌شود. با این تعریف، حقوق به اصالت‌الکیفیتی و جدا از قدرت، معنا

این صورت امتحان و ثواب و عقاب و اختیار و گناه از بین می‌رود.

لذا به نظر می‌آید که خداوند متعال فقط فطرت و غریزه را خلق نکرده است بلکه وسوسه‌هایی را نیز در انسان خلق کرده است که این وسوسه‌ها غیر از امور غریزی و فطری است. و نمی‌شود گفت انسان فقط دارای خیر است، بلکه خداوند هم خیر و هم شر قرار داده است تا بدین وسیله انسان را امتحان کند و این شر که در انسان موجود است، زائیده‌ی فعالیت‌ها و اشتباه‌های او در عالم دُربوده است و حال می‌خواهند این بدی‌ها را از وجودتان بزدایند. در نتیجه، ما باید خدایی را که می‌خواهد ما را از این مرحله عبور داده و پاک کند حمد و ستایش کنیم. زیرا ما برای بهشت خلق شده بودیم و می‌خواهیم به آن جا نیز بازگردیم.

#### ۵. تعریف نشدن پایگاه حقوق و اصل اختصاص و ضرورت ارتباط میان اصل ملک و اختصاص یا قوانین خاص (حکم شارع)

لذا می‌خواستیم بگوییم نه تنها به وسیله‌ی این دستگاه، پایگاه حقوق را نمی‌شود تعریف کرد بلکه اصل اختصاص به صورت عامّ را نیز نمی‌تواند تعریف کند. زیرا می‌خواهند به وسیله‌ی «تعریف»، فلسفه تأسیس کنند. البته اگر اصل ملک را مُشعر به قوانین خاصّ (حکم شارع) بدانیم و مُشعر به اصل اختصاص و بحث اعتقادی و فلسفی نباشد، دیگر نمی‌توانیم آن را به عقلاء منسوب نماییم و باید حداقل یک جمله‌ای اضافه کنیم که «بشر نمی‌تواند رابطه‌ی بین علم و فایده را اعتبار کند، بلکه این اعتبار فقط بر عهده‌ی شارع است. حتی بنا بر مبنای فقهی، تا شارع چیزی را امضاء نکند حکمی واقع نمی‌شود. یعنی می‌گوییم عرفی و عقلایی را هم شارع باید امضاء کند. به طور مثال در ازدواج این مطلب واضح‌تر است، چنان که می‌فرمایید تا صیغه‌ای را که شارع فرموده خوانده نشود حتی نمی‌توانید به یکدیگر نگاه کنید! در پست و منصب نیز چنین است که تا حجیتش ثابت نشود، بر پست و منصبی نمی‌توان نشست. حال اگر این امضای شارع موجود نباشد چطور

#### ۴. تحلیل اثباتی از جریان فعل در حکمت عملی در نظام ولایت

● ج: اصلاً دیگر نمی‌توان فعلی را به ظاهر انجام داد. یعنی از ابتدا پایگاه حرکت را مورد بررسی قرار دادیم و فهمیدیم که دو صورت است؛ این فاعل یا تکیه بر خداوند دارد یا تکیه بر شیطان دارد. یعنی این فرد یا عبادت می‌کند و یا بی‌عدالتی می‌کند. یعنی حقوق و عدالت و فاعلیّت و خلافت را به وسیله‌ی دستگاه کفر و ایمان تعریف می‌کنید. این مبنای فرهنگستان است که مجال بررسی پایه‌های فلسفی آن نیز در این مقال نمی‌گنجد و در آینده خواهیم گفت که به چه صورت از اصالت ماهیت و تعلق و... به این که حدّ اولیه فاعلیّت باشد رسیده‌ایم. اما این علم کلام، حقوق را در اصل استخدام و اختصاص می‌برد و به حبّ ذات برمی‌گرداند. مگر این چنین نیست که حبّ به ذات، حبّ به محدودیت است؟! حال ممکن است این طور بگویند «این حبّ به ذات همان تعلق به فطرتی است که خدا خلق کرده و آن فطرت مخلوق اوست». یعنی حبّی که می‌گوییم حبّ به غرائض است و قدرت خداوند، او را خلق کرده است و ما تعلق به او داریم. ما در جواب می‌گوییم: حبّ، در این صورت مگر می‌شود که تمام چیزهایی که در این دنیا خلق شده است و فطرت محض باشد. اگر همه‌ی مخلوقات بر طبق فطرت خلق شده باشند، پس نفس اماره چیست؟! و سواس خناس در سوره‌ی ناس چیست؟! و در این صورت نیز باید نفس اماره و وسوسه‌ها و... را عدمی دانست! زیرا همه‌ی این‌ها (خیر و شر و جبر و اختیار) در این دستگاه به سلب و ایجاب تعریف می‌شود. و بنابراین، مثلاً وقتی به لذت و درد می‌رسیم چون لذت ایجابی است، وجودی می‌شود و به دلیل این که درد سلبی است، عدمی می‌شود و به این ترتیب همه‌ی سلبی‌ها عدمی می‌شوند.

○ س: یعنی همه‌ی شرور عدمی است.

● ج: بله! خیر وجودی است و شر عدمی است. در

با این اختیارات و اخلاق می‌توان ولایت امور را در دست گرفت؟! یعنی اگر ربط این‌ها با دین تمام نشود، حتی یک کلمه‌اش هم درست نیست. به عبارت دیگر امورات باید از فردی (اصل استخدام که حبّ به ذات است) و عقلایی و عرفی بودن درآمده و به شرع منتسب گردد.

○ س: یعنی به شرع برگردد؟

● ج: بله! البته در مورد اصل اختصاص اشکالی ندارد که به عقل برگردد و ربطی به شرع ندارد زیرا اصل اختصاص یک بحث فلسفی است، ولی در اصول ملک که از اعتبارات بعد از اجتماع است، می‌بینیم که به دست عقل به وجود می‌آید و عقلا هم با اغراضی که ایشان ذکر می‌کنند رابطه‌ی بین علم و فایده را می‌بینند و یک چیزی را تفاهم می‌کنند که به نظر ما این تفاهم و مصلحت‌اندیشی ممکن است برخلاف مصالح دین واقع شود و این کار درستی نیست.

○ س: یعنی می‌فرمایید که بگوییم همه‌ی ملکیت‌ها برای شارع و خداوند است و بعد خداوند به یک شکلی این ملکیت را به بندگان منتقل می‌نماید. یعنی تعبیر ملکیت را به شرع برگردانیم؟!

## ۵/۱. ضرورت تعیین معنای تشریح و مسأله ولایت

### اجتماعی در اصل ملک و اختصاص

● ج: اگر فرق بین اصل ملک و اصل اختصاص بدین شکل باشد که اصل اختصاص یک بحث اعتقادی است و به دلیل این که مطلق است، پایگاه حقوق و معنی عدالت و حسن و قبح را در اعتقادات تمام می‌کند، ولی اصل ملک اعتبار بعد از اجتماع است و می‌خواهد وضع قانون را در جامعه مطرح کند. در این صورت دو سؤال پیش می‌آید: ۱. در این اعتبار بعد از اجتماع آیا شرع نیز دارای پایگاهی هست یا نه؟ و آیا شارع حق دارد در رابطه‌ی بین پدر و پسر و زن و مرد و همسایه و... نظر دهد یا نه؟ به عبارت دیگر ابتدا می‌پرسیم معنی تشریح چیست؟

۲. مسأله‌ی ولایت اجتماعی چه می‌شود؟

اگر در این قسمت (بدون این که جایگاه شرع را مشخص کنید) احکام اعتبارات بعد از اجتماع را بگوییم ورد شویم، مانند این است که قضیه، مادی تعریف شود.

البته می‌توانید بفرمایید هنوز صحبت از اصل ملک نیست، بلکه بحث اصل اختصاص است و چیزی اضافه نگفته‌ایم.

○ حجة الاسلام زارع: این اصل اختصاص همان اختصاص الهی است. یعنی اگر خداوند اختصاص ندهد، انسان نمی‌تواند حکم کند.

## ۵/۲. عدم تعیین خاستگاه حقوق شرع در اصل

### ملک

● ج: در گذشته گفتیم که در این صورت اشکالی که هست این است که در اعتقادات نیز باید اصل اختصاص را به تعریف عبادت بازگردانید و نمی‌توان آن را مادی تعریف کرد. ولی حالا به یک اشکال دیگری اشاره می‌کنیم. یعنی هم اکنون وارد اصل ملک در بحث حقوق‌شناسی می‌شویم و بیان می‌کنیم که در روابط بین الملل، باید ملت‌ها چگونه رابطه‌ای داشته باشند. آیا همه آزادند؟ یا همه بنده‌ی خداوند و باید تسلیم فرمان او باشند. پس در این جا جایگاه ادیان و جایگاه تشریح مطرح می‌شود. بعد در مرحله‌ی دوم شما می‌گویید حالا مرحله‌ی تحقق این تشریح چگونه است؟ و ما در جواب می‌گوییم «ولایت اجتماعی‌ای که به شما داده‌اند برای تحقق این تشریح است. بنابراین، بحث بر سر این است که چگونه آن را محقق سازم. در نتیجه، در این جا بحث تخصیص است نه اختصاص! یعنی شارع یک اصول عامّ و قواعد عامّی داده است و گفته است این‌گونه تجارت کن! این‌گونه معامله کن! این‌گونه مضاربه کن! این‌گونه مساقات کن! و شما فقط در ترکیب‌سازی‌های آن برای تحقق رشد خود دارای خلافت می‌باشید. و در همین ترکیب‌سازی هم باید قانون و قاعده بدهید تا بتوانید رشدی را که واقع می‌شود به دین نسبت دهید. یعنی هیچ جا دایره‌ی آزادی نداریم!

این جا تردیدی برای من پیش آمد و گفتم ممکن است ایشان به بحث شرع اشاره‌ای کرده باشند و من آن را ندیده باشم، به همین دلیل صفحه‌ی ۳۳۴ را تا آخر خواندم و دیدم اصلاً اشاره‌ای نکرده است بلکه می‌فرمایند: «هر یک از این موضوعات اعتباریه و آثار دامنه‌دار آن‌ها قابل گفت‌وگوهای علمی دراز می‌باشد که

ممکنست در اطراف آن‌ها نظرهای گوناگون داده شود و در جاهای مخصوص به خود مورد کنجکاوی گردیده‌اند ولی از غرض بحث ما کنار بوده و فقط نظر ما از این بحث تذکر دادن این نکته است که همه این موضوعات و خواص و آثار آن‌ها اعتباری و ساخته ذهن هستند که مطابق حقیقی خارجی ندارند».

یعنی اصلاً حقوق شرع ساخته‌ی ذهن است و مطابق خارجی هم ندارد. یعنی حقوق بین زن و مرد بر این مبنا ساخته‌ی ذهن است. حال سؤال ما این است که چنین چیزی ممکن است؟!

○ حجة الاسلام موشح: در خارج حقوقی نیست! بلکه در خارج یک انسان است با یک انسان دیگر و حالا ما فرض می‌کنیم که مثلاً چون این انسان به آن دیگری یک دوچرخه داد پس او سی تومان طلب‌کار است. یعنی طلب و حق و بدهی را ما در ذهن مان اعتبار می‌کنیم و دارای واقعیت خارجی نیست.

● ج: پس دین در این بحث چه می‌شود؟!

○ س: دین قواعدی را برای این حقوق بیان می‌کند و در نتیجه، دین هم اعتباری می‌شود.

● ج: حُب، اگر دین هم اعتباری شد، آیا ما بین اعتبار خودمان و اعتبار شارع لازم بود یک جمله‌ای در این جا بگوییم یا نه؟! آیا نباید ربط بین اعتبار عقل و اعتبار شارع را بیان می‌کردیم؟! ما این کتاب‌ها را مطالعه کردیم

(فلسفه‌ی حقوق) و دیدیم که اولاً این‌ها (آراء علامه) جزء نظرهای ارسطو و افلاطون و... است که کلاً در دنیای امروز از حیث انتفاع افتاده است. یعنی در بیان سیر تاریخی آن گفته‌اند که این نظریات مربوط به عهد سابق است.

جمع‌بندی بحث این است که در دانشگاه که می‌روید، آراء علامه طباطبایی و این‌ها را در موزه گذاشته‌اند. مثلاً اگر بخواهند بگویند وضع صنعت ۲۰۰۰ سال پیش چگونه بوده است، می‌گویند باید در فلان موزه آن را مشاهده کنیم.

الآن نیز در مورد این آرای که ایشان فرمودند (در مورد اصل ملک و اصل حقوق) می‌گویند این آراء، آراء قدما است و هم اکنون مورد استفاده نیست. اگر وقت بود، تحلیل غربی‌ها را از روی متونشان می‌خواندم و بیان می‌کردم که تحت چه عنوانی می‌گویند. به طور اشاره در فلسفه‌ی تحقیقی تقسیماتی دارند و در تاریخ هم تاریخچه‌ی آن را گفته‌اند، ولی بعد می‌گویند وضع حقوق امروز چگونه است. البته در بیان وضع حقوق امروز نیز این‌ها (فلسفه حقوق دانشگاه) حتی یک کلمه به حقوق انبیاء اشاره نمی‌کنند! □

و السلام علیکم و رحمة الله و برکاته





# بررسی و نقد کفایه - دور سوم

بررسی اصل دوم از اعتبارات عمومی و اعتبارات بعدالاجتماع از مباحث فلسفی حکمت عملی و مقاله ششم اصول فلسفه (تبیین اشکالات وارد بر اعتبارات اجتماعی در دیدگاه پایگاه اصالت شیء، اصالت شرایط و تحلیل اثباتی اعتبارات بر اساس فلسفه نظام ولایت)

سرپرست پژوهش تطبیقی:

جلسه ۱۴

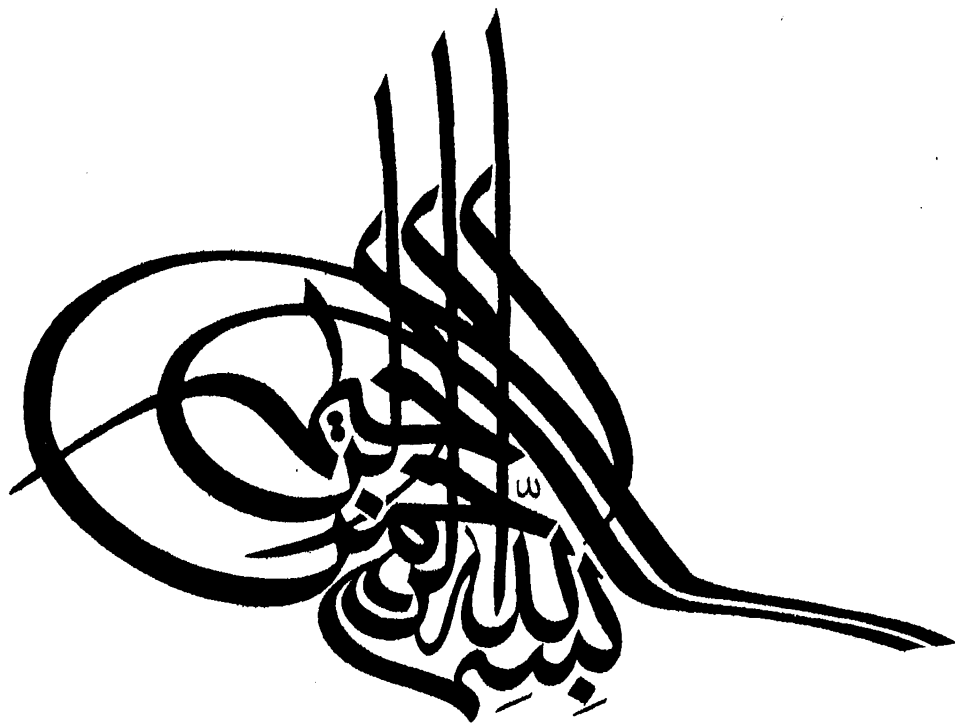
۸۲/۲/۲۷

حجة الاسلام والمسلمین صدوق

- ۴..... خلاصه جلسه گذشته: بررسی اعتبارات بعدالاجتماع
- ۴..... بررسی اصل «کلام و سخن» از اصول بعدالاجتماع
- ۴..... ۱/۱. کلام و سخن از لوازم ماهیت و ضروری و جبری شدن آن بر اساس مبنای اصالت ماهیت
- ۴..... ۱/۲. تبیین اجمالی اشکالات وارد بر اعتبارات اجتماعی در دیدگاه اصالت شیء
- ۴..... ۱/۲/۱. عدم امکان تحلیل اختیار انسان بر اساس علیّت در فرض بازگشت اعتبارات اجتماعی به علیّت
- ۵..... ۱/۲/۲. عدم امکان استخراج قانون از قرارداد محض در فرض بازگشت اعتبارات اجتماعی بر قرارداد محض
- ۵..... ۱/۲/۳. بازگشت هرج و مرج به «قرار» و نظم و قانون به علیّت و ضرورت
- ۵..... ۱/۲/۴. نفی اختیار در فرض بازگشت قرار به روابط علیتی و نفس الامر
- ۶..... ۱/۲/۵. عدم تعیین قرار در عالم خارج در فرض بازگشت اعتبار و قرارداد به قرار
- ۶..... ۱/۳. تبیین اجمالی اشکالات وارد بر اعتبارات اجتماعی در دیدگاه اصالت شرایط
- ۶..... ۱/۳/۱. سمبلیک بودن ادبیات و بازگشت اندیشه به زبان در نظریه‌ی مارکسیسم
- ۶..... ۱/۳/۲. تحلیل زبان و ادبیات بر اساس فلسفه و زبان‌شناسی حسی در نظریه فلسفه‌ی غرب
- ۷..... ۱/۴. تحلیل اثباتی ادبیات بر اساس فلسفه‌ی نظام ولایت (ادبیات به عنوان تناسبات نظام ولایت)
- ۸..... ۱/۴/۱. بازگشت اعتبار به طغیان و شرّ در فلسفه‌ی نظام ولایت
- ۸..... ۱/۴/۲. ربوبیت حضرت حق جلّ عظمته پایگاه تحلیل از زبان و ادبیات در فلسفه‌ی تاریخ نظام ولایت
- ۸..... ۱/۴/۳. حاکمیت اختیار بر لفظ و معنا و مقصد
- ۱۰..... ۲. بررسی عبارات علامه در اصل کلام و سخن
- ۱۰..... ۲/۱. بازگشت اعتبارات به فطرت و غریزه و هدایت طبیعت
- ۱۰..... ۲/۲. هدایت تکوینی پایگاه پیدایش دلالات لفظی، عقلی و طبیعی
- ۱۱..... ۲/۳. اعتباری و علیتی بودن وحدت لفظ و معنا
- ۱۲..... ۲/۴. دو احتمال در کلمات علامه
- ۱۲..... ۲/۴/۱. احتمال اول: بازگشت ادبیات به علل و معالیل نسبی، احتمال دوم: «عرف» به عنوان پایگاه ادبیات
- ۱۲..... ۲/۵. اعتباری بودن محیط تفهیم و تفهیم

● دفتر فرهنگستان علوم اسلامی

<p><b>گروه</b> <b>پژوهش‌های</b> <b>تطبیقی</b></p>	جلسه ۱۴	استاد حجة الاسلام والمسلمین صدوق
	تعداد صفحات: ۱۳ صفحه	عنوان‌گذار: برادر علی‌رضا انجم‌شعاع
	تاریخ نشر: ۱۳۸۲/۳/۶	ویراستار: حجة الاسلام روح‌الله صدوق، برادر زیبایی
	تیراژ: ۷ نسخه	پیاده نوار: حجة الاسلام روح‌الله صدوق، برادر زیبایی
	کد بایگانی رایانه‌ای: 110	حروف‌چین: حجة الاسلام موسوی موشح
	تاریخ جلسه: ۱۳۸۲/۲/۲۷	مجری و کنترل‌نهایی: حجة الاسلام موسوی موشح



### آن چه در این جلسه مطرح شد!

- در این جلسه، حجة الاسلام والمسلمین صدوق به بررسی اصل «کلام و سخن» پرداختند، اصلی که علامه طباطبایی آن را به عنوان دومین اصل اعتباری از اعتبارات بعدالاجتماع در کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم در مقاله‌ی ششم مطرح نموده‌اند.
- ایشان در ابتدا به تبیین اجمالی اشکالات وارد به این اصل از سه پایگاه «اصالت الشیء»، «اصالت الشرایط» و «نظام ولایت» پرداختند که پنج اشکال وارد از پایگاه اصالت الشیء را در بند ۱/۲، دو اشکال وارد از پایگاه اصالت الشرایط را در بند ۱/۳ و سه اشکال وارد از پایگاه نظام ولایت را در بند ۱/۴ می‌خوانید.
- سپس در بند ۲ به بررسی عبارت علامه طباطبایی پرداخته و بعد از تطبیق اشکالات طرح شده به متن ایشان، احتمالات مستفاد از عباراتشان را در بند ۲/۴ طرح نموده‌اند.
- در انتهای بحث نیز، در بند ۲/۵، اشاره‌ای به اعتباری بودن محیط تفاهم و تفهیم شده است.
- این جلسه در راستای سیر بحثی است که در جلسات گذشته با عنوان «بررسی اعتبارات بعدالاجتماع» بر اساس متن اصول فلسفه و روش رئالیسم آغاز شده است. بحثی که بالعرض هنگام بررسی امر اول از مقدمه‌ی کفایة‌الاصول مرحوم آخوند، در بیان موضوع و تعریف علم اصول، به آن نیاز افتاد.



## — خلاصه جلسه گذشته: بررسی اعتبارات بعدالاجتماع

بحث در رابطه با اعتبارات بعدالاجتماع بود که می‌خواستیم ببینیم می‌تواند پایگاه علم اصول قرار گیرد یا نه؟ و در جلسه‌ی قبل اصل اختصاص و ملک را مورد بحث قرار دادیم که این دو اصل، پایگاه حقوق را مشخص می‌کردند و بیان کردیم که با یک امر بالذات یا یک امر جبری، حقوق تعریف نمی‌شود، بلکه حقوق، راجع به انسان‌ها است و در حقوق فرض تجاوز و عدم تجاوز و عدل و ظلم اجتماعی، متصور است و بنابراین، باید از پایگاه ادیان و اشیاء تحلیل شود.

### ۱. بررسی اصل «کلام و سخن» از اصول بعدالاجتماع

حال اعتبار دوم، یک امر حقیقی و عینی و خارجی است و یک امر ذهنی نیست که مابعداء نداشته باشد. در اعتبار دوم (از اعتبارات بعدالاجتماع) بحث از «کلام و سخن» به میان می‌آید. در اجتماعات امروز از «کلام و سخن» به عنوان «فرهنگ» نام برده می‌شود، یعنی عبارت «کلام و سخن» عبارتی ساده و عامیانه و نازل شده است ولی در اجتماعات امروزی به آن «فرهنگ و ادبیات» اطلاق می‌شود و بنابراین باید «فرهنگ و ادبیات» را مورد تحلیل قرار دهیم، البته در این تحلیلی که علامه در این مقاله آورده‌اند بخشی از امور را به امور تجربی و حسّی بر می‌گردانند که به تعبیر آقایان این امور حسّی زمینه و مابعداء برای انتزاع می‌باشند، البته یک جاهایی نیز بوی ادبیات مادی‌ای که با آن ادبیات برخورد داشته‌اند، به مشام می‌رسد ولی ما هم اکنون بر روی آن صحبت نمی‌کنیم.

۱/۱. کلام و سخن از لوازم ماهیت و ضروری و جبری شدن آن بر اساس مبنای اصالت ماهیت  
بر اساس دستگاه اصالت ماهیت حتماً «کلام و سخن» از لوازم ماهیت است، نه از لوازم امور حقیقی و به همین دلیل این ماهیت دارای آثاری است و آن آثار نیز لوازمی دارد و آن لوازم هم یک انعکاسی در عقل به جا می‌گذارد،

یعنی یک ماهیت ذهنی دارد که حکایت از آن ماهیت عقلانی می‌کند، لذا وقتی دلالت وضعی با دلالت عقلی ترکیب می‌شود، جریان علیّت را تمام می‌کند (نحو اختصاص بین اللفظ و المعنی). به عبارت دیگر یک نحوه اختصاصی است که لازمه‌ی ضروری جبری است که دیگر نمی‌توان کلام را از معنی جدا کرد، زیرا علیّت جاری است و شما چه بخواهید و چه نخواهید ذهنتان به آن معنا منصرف می‌شود.

حال گاهی این بحث را در نظام علت و معلول می‌برند و گاهی بحث را به اعتباری که برای آن معنا می‌باشد بر می‌گردانند. یعنی گاهی به یک ضرورت جبری تمام می‌کنند و گاهی آن را به اعتبار و قرارداد معنی می‌کنند که پایگاه آن قرارداد نیز (بنا بر مباحثی که تا اینجا داشتیم) به طبیعت و هدایت طبیعت و نفس الامر بر می‌گردد که در نهایت اگر پایگاه اعتبار به امور حقیقی برگردد، دوباره به جبر بازگشت می‌کند.

### ۱/۲. تبیین اجمالی اشکالات وارد بر اعتبارات اجتماعی در دیدگاه اصالت شیء

اشکالاتی که بر این‌ها وارد است را مجدداً به صورت اجمالی بیان می‌کنیم. بحث اعتبارات اجتماعی، یک بحث انسانی است که انسان نیز دارای اختیار است و از لوازمات اختیار این است که «له أن يفعل و له أن لا يفعل» و مرجح می‌خواهد و این مرجح نیز نمی‌تواند علیّت باشد زیرا علیّت با اختیار جمع نمی‌شود (این دو نقیض هم هستند).

### ۱/۲/۱. عدم امکان تحلیل اختیار انسان بر اساس علیّت در فرض بازگشت اعتبارات اجتماعی به علیّت

به هر حال باطن قضیه این است که آقایان می‌خواهند اختیار را بر اساس علیّت تعریف کنند و این امر امکان ندارد و نیز نمی‌توان بر اساس اختیار، علیّت را تعریف نمود (البته در این دستگاه). ولی اگر تصرفی در مبنای ایجاد شود و از اصالت ذات خارج شده و به فاعلیّت بازگشت کند، آن‌گاه می‌توان علیّت را به فاعلیّت تعریف نمود. لذا بر مبنای اصالت فاعلیّت، خود اختیار نیز مرکب است و

می‌توان ظرفیت آن را بالا و پایین برد و او را دارای قرب و بعد نمود که در این صورت «کلام و سخن» از خود انسان می‌شوند. یعنی همگی ظروفي هستند که می‌توان به وسیله‌ی آن اموری را جابه‌جا نمود و در قالب آن می‌توانیم با دیگران حرف بزنیم. آن وقت برای این فعل نیز یک مکانیزم شدن وجود دارد و بیان می‌کنیم که چگونه جهت اختیار تبدیل به حالت می‌شود و حالت چگونه به صورت تبدیل می‌شود و صورت نیز به چه کیفیت تبدیل به تجسد خارجی می‌شود. یعنی همان گونه که مثلاً صوت را به امواج مغناطیسی تبدیل کرده و مجدداً آن را به صوت تبدیل می‌کنیم، در این جا نیز یک مکانیزم شدن برای تبدیل اختیار به تجسد خارجی و تجسد خارجی به اختیار تعریف خواهیم کرد. البته محاسبات و دستگاه ریاضی این عملیات نیز فرق می‌کند.

○ برادر علی محمدی: آیا ضرورت ایجاد اعتبارات بعدالاجتماع علیت است یا بعد از یک نیاز (رابطه و تفاهم با اجتماع) این اعتبارات ایجاد شده است؟

### ۱/۲/۲. عدم امکان استخراج قانون از قرارداد محض در فرض بازگشت اعتبارات اجتماعی بر قرارداد محض

● ج: صحبت این است که آقایان در بعضی از عباراتشان آن را به علیت بر می‌گردانند (که اشکالات آن را بیان کردیم) و در بعضی از جاها آن را به اعتباری (که می‌فرمایید قرارداد محض) بر می‌گردانند که در این صورت هم نمی‌توان از «قرارداد محض» هیچ قانونی استخراج نمود و اصلاً این امر در عینیت تحقق ندارد، مانند این که بگوییم جامعه‌ی ما از امروز قرار گذاشته‌اند که ارزش پول ملی بالا رود، آیا با این قرارداد بالا رفتن وزن پول ملی در خارج محقق خواهد شد؟!

○ س: این مثال شما یک امر حقیقی است، نه اعتبار و قرارداد.

● ج: در این مقاله به صراحت می‌فرمایند که پول جزء امور قراردادی و اعتباری است. ایشان می‌فرمایند:

«...سلسله موضوعات اعتباری تازه‌ی دامنه‌دار از معاملات گوناگون و وضع احکام گوناگون از برای آن‌ها گردیده است. و در نتیجه‌ی عدم تعادل نسبت میان مواد

مورد مبادله، احتیاج به اعتبار پول پیش آمده که یکی از مواد مورد رغبت را واحد مقیاس از برای سنجش سایر مواد مورد حاجت قرار بدهند و البته این اعتبار نیز یک سلسله اعتبارات عرفی مربوطه را ایجاد می‌کند که دستگاه وضع پول طلا و نقره و اسکناس و چک و اوراق دیگر به‌دار و اعتبار و غیره با احکام و آثار خود نماینده‌ی آن‌ها می‌باشد».

حال آیا این اعتبار اعتباری است که از اراده‌ی جمعی بر می‌خیزد یا علیت بر آن حاکم است؟! اشکال ما در این جا به مفهوم اعتبار بر می‌گردد یعنی آیا اعتبار یک امر قراردادی است؟

○ س: در مرحله‌ی جعل قراردادی است، ولی خود عمل یک امر حقیقی است.

### ۱/۲/۳. بازگشت هرج و مرج به «قرار» و نظم و قانون به علیت و ضرورت

● ج: حرف ما این است همان طور که وجود و عدم نقیض هم هستند، «قرار» هم در مقابل «ضرورت» است و نقیض هم هستند، یعنی قرار با هرج و مرج همراه است و اگر عالم بر محور «قرار» بچرخد، هرج و مرج به وجود می‌آید و حال آن‌که سلب هرج و مرج «نظم» است و پایگاه نظم هم «قانون» است و پایگاه قانون نیز «علیت» و «ضرورت» می‌باشد. حال تمام بحث ما این است که آیا کلام و سخن و ادبیات، «وضعی و قراردادی» است؟! آقایان می‌گویند هم اعتبار اعتبار کننده را قرار می‌گوییم و هم پذیرش مردم را جزء همان قرار می‌دانیم. یعنی اگر مثلاً از امروز قرار گذاشته‌اند که به این شیء اسم تلفن را اطلاق کنند و این قرار نیز به پذیرش رسیده است.

### ۱/۲/۴. نفی اختیار در فرض بازگشت قرار به روابط علیتی و نفس‌الامر

حال به نظر ما از کلام آقایان دو نوع می‌توان استنباط نمود:

۱. این اعتبار و قرارداد به یک روابط علیتی بر می‌گردد و جزء حقایق و نفس‌الامر است که این نوع با

۱. اصول فلسفه و روش رئالیسم، علامه طباطبایی، مقاله‌ی ششم، ص ۳۳۴

اختیار در تضاد است، زیرا معنای اختیار، ضرورت و امکان است نه ضرورت و امتناع.

### ۱/۲/۵. عدم تعیین قرار در عالم خارج در فرض بازگشت اعتبار و قرارداد به قرار

۱. اگر این اعتبار و قرارداد به خود «قرار» بازگشت کند هم اشکالی وارد است و آن این که چنین قراری در عالم خارج وجود ندارد. مثلاً انسان می بیند که اگر چه پول و اسکناس را مردم اعتبار می کنند، ولی این اعتبار و جعل دارای نظم است و ممکن نیست که هر وقت هر کسی بتواند آن جعل را تغییر دهد، بلکه یک قواعد و قانون هایی بر آن حاکم است.

○ برادر زیبایی: به این صورت، تحلیل شما از آقايان این گونه بود که اعتبار و قرار را به هرج و مرج بر می گردانید. این چگونه ممکن است؟

● ج: وقتی امورات قراری باشد در این صورت یک عده ای به این شیء تلفن می گویند و یک عده ای دیگری قرار می گذارند که به آن آب اطلاق کنند. در این صورت آیا تفاهم از بین نمی رود؟

○ برادر محمدی: این قراردادهای مختلف اشکالی ندارد، زیرا ممکن است در زبان های مختلف، یک شیء دارای چند اسم مختلف باشد.

● ج: گاهی بحث از وضع لغت اسم است که در زبان های مختلف، مختلف است و در این باب ترجمه نیز راهگشا است، ولی گاهی بحث از خاضع معنا است. مثلاً ممکن است که به مفهوم «آب» در زبان انگلیسی، نام «واتر» را اطلاق کنند و در زبان عربی به آن «ماء» بگویند و در زبان های دیگر، نام دیگری داشته باشد. ولی بحث ما در مورد اختلاف زبان نیست بلکه بحث این است که در همه ی زبان ها مفهوم آب یکسان است.

این مبنای آقایان بود که بر اساس اصالت شیء، صحبت از اعتبارات کرده اند و بیان کردیم که یا به علیت بر می گردانند یا به قرار که اشکالات هر دو نیز واضح شد.

### ۱/۳. تبیین اجمالی اشکالات وارد به اعتبارات اجتماعی در دیدگاه اصالت شرایط

حال آن چه را که اصالت شرایط (غربی ها) مطرح می کنند به دو قسمت تقسیم می شود:

### ۱/۳/۱. سمبلیک بودن ادبیات و بازگشت اندیشه به زبان در نظریه ی مارکسیسم

۱. مارکسیست ها که به طور کلی، ادبیات را سمبلیک می دانند و برای آن پایگاهی در حقایق تعریف نمی کنند و از طرف دیگر، پایگاه اندیشه را نیز به زبان بر می گردانند که زبان را هم مانند ابزار می دانند (یعنی مثلاً یک روز بشر با داس و بیل کشاورزی می کرده است ولی اکنون با ابزارهای پیشرفته این کار را انجام می دهد). یعنی بشر در زمانی ساده صحبت می کرده است ولی اکنون به وسیله ی مقالات تخصصی و پیچیده صحبت می کند. در قدم بعد نیز منشأ پیدایش اندیشه را زبان دانسته و قایل اند که به هر اندازه زبان رشد کند، اندیشه رشد می کند و بعد که اندیشه رشد کرد، تکنولوژی و تکامل برای بشر حاصل خواهد شد. به عبارت دیگر تکامل اجتماعی به تکامل ابزار بر می گردد.

مارکسیست ها این گونه تحلیل می کنند و به همین دلیل ادبیات را مانند بقیه ی تکنولوژی تنها یک ابزار می دانند و هیچ فرقی بین آن ها قایل نیستند و فلسفه ی تاریخی را هم که برای بشریت نوشته اند، تابع رشد ابزار است (تاریخ را به کمون اولیه، فئودالیته، صنعتی و امپریالیزم و دوباره به کمون اولیه بازگشتن تقسیم می کنند). یعنی روابط تولیدی تابع روابط تولید است.

### ۱/۳/۲. تحلیل زبان و ادبیات بر اساس فلسفه و زبان شناسی حسی در نظریه فلسفه ی غرب

۲. نظر دوم فلسفه ی غرب است که تمام امور را به قوانین فیزیکی بر می گرداند. مثلاً کلمات را به صورت آوا دانسته و برای آوا نیز ساختاری تعریف می کنند ولی آن ساختار دارای یک ریاضیات هدف دار نیست، بلکه بر اساس اصول موضوعه وارد یک موضوعی شده و برای آن تئوری می دهند و آن تئوری هم از هیچ پایگاه فلسفی برخوردار نیست (به همان نسبت که تئوری می تواند در خارج تصرف کند، به همان نسبت آن تئوری دارای

کارآمدی است و کارآمدی در او اصل است). بر این اساس، برای زبان هم به تئوری پردازی پرداخته و بر مبنای آن چه که می‌شناسند، تئوری می‌دهند. یعنی آن را کاملاً حسی ارزیابی می‌کنند که در این صورت ادبیات را مانند علم اقتصاد و جامعه‌شناسی و زیست و فیزیک و... دانسته و همان مبنایی را که در فیزیک پذیرفته‌اند (که هدف از ماوراء طبیعت منقطع می‌باشد) در زبان‌شناسی هم جاری می‌کنند. بر این اساس هم یک فلسفه‌ی زبان حسی تعریف کرده و به وسیله‌ی این فلسفه‌ی زبان حسی، از دستور زبان تحلیل آرایه می‌کنند (به وسیله‌ی آن زبان سانسکریت و انگلیسی و لاتین و عربی و فارسی را شناسایی می‌کنند). این دو گونه، مبنای اصالت شرایط بود که توضیح دادیم.

#### ۱/۴. تحلیل اثباتی ادبیات بر اساس فلسفه‌ی نظام ولایت (ادبیات به عنوان تناسبات نظام ولایت)

حال آن چه را که ما در متد فلسفه‌ی نظام ولایت در رابطه با فرهنگ و ادبیات بیان می‌کنیم به این‌گونه است که ادبیات ظرف جریان علم است و علم ظرف جریان حساسیت است و حساسیت ظرف جریان اختیار است و این قانون از ملاحظه‌ی نسبت بین تولی و ولایت کشف می‌گردد. یعنی بعد از تحلیل از تکوینی و تاریخ وارد جامعه شده و بیان می‌کنیم که نسبیّت منزلت تصرفی شما در نظام ولایت، معین می‌کند که چه کیفی از جریان علم و نور را دارا هستید (در دستگاه الهی) و این منزلت نیز، وحدت و کثرت ادبیات را معلوم می‌سازد. به عبارت دیگر، ادبیات ظرف علم است. مثلاً همان طور که لیوان ظرف جابه‌جا کردن آب است، کلام هم ظرف جریان علم است. البته این مطلب در منزلت خیلی پایین مطرح است.

اگر یک قدم بالا بیاییم می‌بینیم که کلمه (به معنای فلسفی اش) بحث دیگری است که مثلاً در آن حضرت ولی عصر (عج) را با عبارت «کلمة تامّة» مورد خطاب قرار می‌دهیم و در این جاست که همه‌ی عالم را در اسماء متجلی می‌یابیم و در این صورت همه‌ی عالم حتی خود اختیار شما حقیقتاً همان «نام» است و در این جا دیگر

«نام» را به معنای ظرف به کار نمی‌بریم بلکه خود حقیقت خارجی است و «ظرف» تنها وسیله‌ای است که برای تفاهم در زمان کودکی و نازل کردن آن معنا به کار می‌رود. بنابراین، همه‌ی عالم «اسم» است که برای وجود مبارک حضرت ولی عصر (عج) خلق شده است. یعنی خود انسان و روحيات او و علم و ادبیات و فرزندان و هر چیزی که وجود انسان را تشکیل می‌دهد، یک کلمه‌ی واحد را به وجود می‌آورد که این کلمه‌ی واحد در اختیار کلمه‌ی تامه (حضرت ولی عصر - عج) قرار می‌گیرد. در این جا پیش از این مجال نیست که در این رابطه به توضیح پردازیم بلکه وقتی بحث فلسفه‌ی نظام ولایت را که مطرح کنیم، می‌فهمیم که همه‌ی نظام تولی و ولایت، اسم و کلمه و به عبارت دیگر تناسبات نظام ولایت می‌باشد.

○ حجة الاسلام موسّح: آیا خود این که می‌گویید «اسم» حقیقت اشیاء است هم یک نوع اسم‌گذاری نیست؟ و آیا نمی‌توانیم از این جهان به چیز دیگری تعبیر کنیم و مثلاً به همه‌ی عالم به جای «اسم» بگوییم «وجود»؟

● ج: یک مرتبه‌ی خیلی نازل این‌گونه است که مثلاً وقتی قرآن نازل می‌شود، دو صورت دارد؛ صورت اول ظاهر قرآن است که همین کلماتی است که در دست ماست ولی در صورت دوم آن می‌گویند قرآن هفتاد بطن دارد که این هفتاد بطن را ما نمی‌فهمیم بلکه فهم آن مختص کسانی است که قرآن، خطاب به آن‌ها نازل شده است.

○ س: منظور من این است که چه فرقی می‌کند که بگوییم «همه‌ی عالم اسم است» یا بگوییم «همه‌ی عالم وجود است»؟  
● ج: فرقی نمی‌کند. ولی ما «اسم» را به «اختیار» معنی می‌کنیم نه به «وجود».

○ س: پس لفظ دارای موضوعیت نیست و مهم این است که معنای این اسم همان حقیقت خارجی است.

● ج: بله، لفظ دارای موضوعیت نیست، ولی معنای آن همان فلسفه‌ای است که حاج آقای حسینی رحمته‌الله به وجود آورده‌اند (البته این فلسفه در شرایط الآن دارای کارایی است، ولی بعداً باید همین فلسفه‌ی نظام ولایت هم تکامل پیدا کند).



## ۱/۴/۱. بازگشت اعتبار به طغیان و شرّ در فلسفه‌ی نظام ولایت

○ س: یعنی به محض این‌که گفتیم انسان‌ها «اسم» هستند، به این معنا نیست که انسان‌ها اعتباری می‌شوند؟

● ج: اصلاً در این صورت معنی اعتبار به معنای گذشته نیست. بلکه همه‌ی عالم، حقیقت جریان ربوبی حضرت حق جلّت عظمته است. یعنی معنای اعتبار به طغیان بر می‌گردد (در فلسفه‌ی نظام ولایت). یعنی اگر بگویند که آیا شما در این فلسفه اعتباریات دارید یا نه؟ پاسخ می‌دهیم که اعتباریات در دستگاه ما به هر اراده‌ای که کفر بورزد اطلاق می‌شود و همه‌ی شرور اعتباری می‌شوند.

○ س: یعنی شرور عدمی هستند و دارای حقیقتی نیستند؟

● ج: نه! عدمی نیست. بلکه اعتباری است و اعتبار هم به معنای عدم نیست. بلکه این اعتبار هم وجودی است ولی وجودی است که دارای دوام نمی‌باشد و موقتی است و به تعبیر عامیانه، کف روی آب می‌باشد.

○ س: پس به طور کلی معنای اعتبار عوض می‌شود.

● ج: بله، در دستگاه ما معنای اعتبار عوض می‌شود و اعتبار به طغیان و گناه و فسق و فجور و... معنا می‌شود که ارتکاب این افعال به معنای عدول از اصل ظرفیت است. جهنم هم همین‌گونه است. یعنی جهنم عدمی نیست بلکه حقیقتاً انسان در آن می‌سوزد و در این صورت اگر این‌ها را عدمی بدانیم، به معنای این است که به قرآن نسبت وهم بدهیم و آیات آن را وهمی بدانیم.

○ س: پس به طور کلی اعتبار به آن معنا نفی شده و همه چیز حقیقی می‌شود.

● ج: اصلاً معنای حقیقت هم عوض می‌شود و به عبارت دیگر حقیقت به به چیزی که حق باشد اطلاق می‌شود. یعنی حق و باطل معیار تشخیص تلائم و عدم تلائم و صحّت و غلط می‌باشد، نه این‌که صحّت و غلط پایگاه تعریف حق و باطل قرار بگیرد. زیرا در این صورت عنانیت عقل صورت می‌پذیرد.

۱/۴/۲. ربوبیت حضرت حق جلّ عظمته پایگاه تحلیل از زبان و ادبیات در فلسفه‌ی تاریخ نظام ولایت البته دعای سمات را هم که ملاحظه کنید تمام این مطالب را به وضوح مشاهده می‌کنید. مثلاً می‌فرمایند «و جاوزت بنی اسرائیل البحر و تمّت کلمتک الحسنی ... و بشأن کلمتک التامة».

کلیدی بحثی که در این دعای سمات راجع به کلمات دارند (که فقط در دعای سمات نیست بلکه در دعای شب عرفه و شب جمعه و بسیاری از دعاهای دیگر) بیان می‌کند که نازل‌ترین سطح از حقیقت کلمه، ادبیات و دستور زبان است که ما انسان‌ها از آن بهره برده تا به عنوان ظرف عقلانیت و تکامل مورد استفاده قرار گیرد، لذا به نظر ما ادبیات هم جهت‌دار است و پایگاه ادبیات نیز به ربوبیت حضرت حق جلّت عظمته بازگشت می‌کند.

پایگاه زبان و کلام به حضرت آدم باز می‌گردد. از زمان ایشان است که با تسبیح و تهلیل سخن گفتن شروع می‌شود و به همان اندازه که انسان در طول تاریخ تنزل پیدا می‌کند و از خدا روی بر می‌گرداند و توبه نمی‌کند، دچار حیرت می‌شود (و زبان او تغییر می‌کند).

حضرت جبرائیل (ع) مسؤول نازل کردن علم بر قلب انبیاء و اولیاء الهی بوده‌اند و «علم» نیز فقط ایجاد صورت نیست، بلکه نیاز به ظرف «کلمه» دارد و باید «علم» در «کلمه» انشاء شود تا آن‌ها بتوانند ارتباط برقرار کنند. در غیر این صورت، انبیاء نمی‌توانند با دیگران ارتباط برقرار کنند و قلب آن‌ها را مسخّر نمایند.

○ برادر علی محمدی: رابطه‌ی بین لفظ، معنا و مقصود چگونه برقرار می‌شود؟

## ۱/۴/۳. حاکمیت اختیار بر لفظ و معنا و مقصد

● ج: ما می‌گوییم بر لفظ و معنا و مقصد «اختیار» حاکم است. یعنی این سه با محوریت اختیار ایمانی به وحدت می‌رسد و با محوریت اختیار کفرآمیز به تشتت و تجزیه می‌رسد.

○ س: این اختیار چگونه بین لفظ و معنا ایجاد ارتباط می‌کند؟

● ج: اختیار مقصد خود را تبدیل به معنا و معناراً

تبدیل به ادبیات می‌کند و اگر این تبدیل را انجام ندهد، نمی‌تواند مقصد خود را به دیگران برساند. به همین علت است که وقتی کسی نتواند با روابط حقوقی موجود از خود دفاع کند، و کیلی را برای خود انتخاب می‌کند که بر این روابط مسلط می‌باشد تا از هویت شخصی‌اش دفاع نماید. لذا وکیل این روابط را به ادبیات مخصوصی «تبدیل» می‌کند.

پس در عین حالی که مقصد و لفظ و معنا با هم تغایر دارند و ربط اجمالی هم با یکدیگر دارند، باید شما بتوانید ربط تبدیلی این سه را مشخص نمایید که ربط تبدیلی این سه در نظام ولایت نازل شدن قرآن کریم بر تمام دنیا می‌باشد. یعنی قرآن کریم کلمه‌ای است برای هدایت بشر و این کتاب آسمانی با ادبیاتی که دارد، می‌تواند جوامع امروزی را نجات دهد. اگر چه این ادبیات برای ۱۴۰۰ سال پیش باشد و اگر چه امروزه روابط اجتماعی تغییر کرده باشد. یعنی اگر شما روابط فردی و اجتماعی خود را تغییر دهید، از همین کتاب مقدس می‌توانید به صورت متکامل تری استفاده نمایید. بنابراین، معنی «کلمه» در نظام ولایت تغییر پیدا می‌کند و به طور مثال قیام امام خمینی (ره) برای تحقق حکومت اسلامی، کلمه‌ای است که ایشان از قرآن کریم تفقه کرده و به دست آورده‌اند.<sup>۱</sup>

○ س: پس بر اساس فلسفه‌ی نظام ولایت، زبان و کلام ظرف علم است و علم نیز ظرف جریان حساسیت می‌باشد و این که علما نتوانسته‌اند به این نظام دست یابند به خاطر نبودن ظرفیت تاریخی آن‌ها بوده است. این سؤال مطرح می‌شود که شما چگونه در این نظام خود، لفظی را برای معنایی وضع می‌کنید؟

● ج: این طور نیست که ما لفظی را برای معنایی وضع کنیم. گاهی شما ادبیات را به این نحو تعریف می‌کنید که بخواهید کلمات عربی را به فارسی ترجمه کنید که این یک سطح از ادبیات است و گاهی ادبیات را به وارد شدن کلمه‌ای در قلب مؤمنی در شب قدر تعریف می‌کنید که باعث تشکیل حکومت اسلامی شده و خون‌های بسیاری برای ایجاد این کلمه ریخته شده است. لذا به این کلمه خون تعلق دارد و این طور نیست که برای لفظ این کلمه، معنای خون را وضع کنیم!

در دستگاه کفر نیز همین مسأله وجود دارد و برای ایجاد کلمه‌ای، ضلالت‌های بسیاری نازل می‌شود. پس کلمه علت ایجاد حوادث بزرگ اجتماعی می‌شود. به طور مثال آقای کینز در دستگاه کفر، ایجاد کلمه‌ای می‌کند که مقیاس «ربا» را به طور کلی عوض می‌کند. یک میلیارد مسلمانانی که اعتقاد دارند ربا جنگ با پیامبر (ص) می‌باشد، این مقیاس از ربا را نمی‌فهمند! یعنی مسلمانان

۱. لذا عرفان امام (ره) عرفان سازمانی (یعنی کلمه‌ی اجتماعی) است و ایشان برای به دست آوردن این عرفان زحمات بسیاری کشیدند. یعنی ابتدا به درجات عالی فقه (مرجعیت) و فلسفه (فیلسوف) و عرفان موجود رسیده بودند و سپس برای تشکیل حکومت اسلامی از تمام این‌ها دست کشیده‌اند و با تکیه به عبادت و زیارت به درگاه ائمه اطهار (ع) توانستند این امر خطیر را به مرحله‌ی تحقق برسانند. بنابراین، وحدت به این کلمه‌ی اجتماعی که حضرت امام ایجاد کردند بر می‌گردد. اما این که آیه‌الله جوادی آملی در خطبه‌های نماز جمعه (۸۲/۲/۲۶) فرمودند: «وحدت بین مسلمین به عقلانیت بر می‌گردد» اشتباه می‌باشد. چون به طور عینی همه می‌دانند که مثلاً زمانی که امام خمینی (ره) برای ایجاد حکومت اسلامی قیام کردند، هم علمای حوزه و هم روشنفکران تحصیل کرده این کار را اشتباه و ناشدنی می‌دانستند. در حالی که همه‌ی این‌ها از روی عقلانیت خود این مطالب را می‌گفتند. ولی ایشان برای ایجاد عبادت اجتماعی در جامعه، این راه را انتخاب کردند و به تحقق رساندند و ما اثبات خواهیم کرد که پایگاه انتخاب این راه - یعنی تشکیل حکومت اسلامی - در ادبیات موجود حوزه، به هیچ نحوی وجود ندارد. البته در فرهنگ تخصصی حوزه این پایگاه وجود ندارد، نه در ایمان علماء حوزه علمیه! علمای حوزه‌های علمیه ایماناً خادمان دین هستند و در این راه موفق نیز بوده‌اند. فرق اساسی تحلیل و نقدهای فرهنگستان علوم اسلامی با روشنفکران در همین مطلب است که روشنفکران وقتی به ادبیات حوزه حمله می‌کنند، حکم بی‌دینی علما را می‌دهند و آن‌ها را افرادی دنیاپرست می‌شمارند، ولی فرهنگستان در عین حالی که ادبیات غلط را محکوم می‌کند اما علماء حوزه را افرادی می‌داند که تولی‌شان به قرآن و روایات واضح و روشن می‌باشد و در این مطلب شکی وجود ندارد.

○ حجة الاسلام موشح: آیا می‌توان ادبیات را مستقل از افرادی که آن‌ها را تولید کرده و نشر داده‌اند دانست؟!

● ج: بله! اولاً اگر شما این امور را مرکب بدانید، می‌توانید هر کدام را مستقل از هم ببینید و ثانیاً ما در طور زمان غیبت به فقها محوریت می‌دهیم و آن‌ها را متغیر اصلی می‌دانیم و این روشی که فقها طی نموده‌اند را مورد تأیید قرار می‌دهیم. چون اگر شما برای تاریخ تکامل قایل باشید، از دوران نطفه تا دوران بلوغ شیعیه، این روش فقها در صحت کامل قرار دارد. البته طبیعی است که این روش با روش شخص معصوم (ع) بسیار فاصله دارد ولی این فقها بودند که در زمان خود پرچمداری توحید را به عهده داشتند. لذا ضعف فقها در تشکیل حکومت اسلامی و دیگر بخش‌ها به تکامل تاریخ بر می‌گردد. همان طوری که هر چه تاریخ تکامل پیدا می‌کند، ضعف‌های منطق تکاملی فرهنگستان نیز مشخص می‌شود. پس فقها در زمان غیبت نسبت به عرف زمان خودشان، پاک‌ترین افراد بودند و ابزاری هم که در دست داشتند، در زمان خودشان کارآمد بوده و تکالیف عباد را مشخص نموده است. بنابراین، بحث فقها جدا از بحث عرفا و فلاسفه می‌باشد.

ربای ساده‌ی بین دو نفر را به خوبی می‌فهمند ولی ربای پیچیده در بانک‌داری را نمی‌فهمند.

○ حجة الاسلام موشح: پس علامه در اصل کلام و سخن می‌خواهند برای این کلام، واضع انسانی درست کنند که شما این را نمی‌کنید.

## ۲. بررسی عبارات علامه در اصل کلام و سخن

● ج: بنده برای وضوح بیشتر متن علامه را می‌خوانم!

«نیازمندی به ساختن سخن و وضع لفظ دلالت‌کننده از چیزهایی است که انسان و غالب جانوران صدادار تا آن‌جا که می‌دانیم در اولین مرحله اجتماع پی به آن می‌برند. زیرا هر اجتماع کوچک یا بزرگ احتیاج افراد خود را به فهمیدن مقاصد و منویات همدیگر تثبیت می‌کند [یعنی هدف از ادبیات، مقاصد آن می‌باشد. چون انسان‌ها مقاصدی دارند که برای رسیدن به آن مقاصد مجبورند لفظی را معین کنند]. البته این ساخته اجتماعی نیز مانند سایر ساخته‌های پر شاخ و برگ اجتماعی نخستین بار به طور خیلی ساده از یک فطرت بسیار ساده و بی‌آلایش سرچشمه گرفته است.»

### ۲/۱. بازگشت اعتبارات به فطرت و غریزه و هدایت

#### طبیعت

اگر دقت کنید می‌بینید که تمام این اعتبارات را به فطرت و غریزه‌ای که در مقدمه بیان کردند بر می‌گردانند و سپس این فطرت و غریزه را به هدایت طبیعت بر می‌گردانند و در نهایت، هدایت طبیعت را نیز به حقایق بر می‌گردانند. در نتیجه، با این تقدیر ایشان، زمان علیتی می‌شود.

### ۲/۲. هدایت تکوینی پایگاه پیدایش دلالات لفظی،

#### عقلی و طبیعی

«و چنان که میان نوزادان حیوانات و مادرهای آن‌ها در نخستین تفهیم و تفهّم و همچنین در فهمانیدن و فهمیدن نوزادان انسانی مشاهده می‌نماییم این کار از محسوسات شروع می‌شود. چنان که مرغ به جهت فهمانیدن جوجه

برابر چشم او نوک منقار به دانه زده و برداشته و می‌خورد و جوجه نیز همان کار را کرده و رفع حاجت گرسنگی خود را حس می‌کند و اگر چنانچه جوجه غافل بوده باشد مرغ صدایی کرده و این کار را انجام می‌دهد [یعنی وقتی که تفهیم و تفاهم از طریق چشم نباشد، از طریق گوش این کار انجام می‌گیرد] و جوجه نیز به موجب غریزه بحث از علل و حوادث که غریزه حیوانی است متوجه صدا شده و کار مادر را دیده و خود نیز با تقلید همان کار را انجام می‌دهد و نظایر این کار در انسان و سایر حیوانات زیاد می‌باشد و چنان که می‌بینیم در این مرحله دلالت صدا به معنی مقصود دلالت عقلی بوده [یعنی جوجه نیز مانند بقیه حیوانات شعور دارد و این دلالت عقلی (دلالت صدا) را متوجه می‌شود که این جریان علیّت می‌شود و هیچ تناسبی با اختیار علم و بلوغ و... ندارد. لذا در ادبیات ارتکاز علت جریان فهم معنا می‌شود و این تحت قاعده علیّت می‌باشد] و بالملازمه است و خود معنی مقصود با وجود خارجی به مخاطب نشان داده می‌شود و همه صداها در افاده این غرض یکسان بوده و تمیزی لازم نیست [یعنی صدای خاص، برای نیاز خاص، برای یک طایفه و جانور خاص هم یکسان است] ولی پس از چند بار تکرار ذهن مخاطب میان مقصود و صدا یک نحوه ملازمه [یعنی ارتکاز از دلالت عقلی آغاز می‌شود و به دلالت صدا و زبان در می‌آید] معتقد شده با شنیدن صدا از دور به سوی مادر به قصد دانه می‌شتابد.

و از طرف دیگر، اختلاف احساسات درونی مانند مهر و کینه و دوستی و دشمنی و انفعال و شفقت و تملق و شهوت جنسی و غیر آن‌ها در شکل صدا اختلافاتی غیر قابل انکار به وجود می‌آورد [این همان بحثی است که ما قایل به آن می‌باشیم. یعنی ابتدا حالت روحی داریم و این حالت روحی تبدیل به معنا می‌شود و بعد معنا تبدیل به کلمه می‌شود. یعنی مثلاً وقتی شما می‌خواهید حالت مهر یا کینه یا دوستی یا دشمنی خود را به کسی نشان دهید. این حالت و مقصد خود را باید تبدیل به معنا کنید و سپس این معنا تبدیل به لفظ شود. لذا برای حالات

۱. اصول فلسفه و روش رئالیسم، علامه طباطبایی، ص ۳۳۵

مختلف، ادبیات‌های مختلفی وجود دارد] و به این وسیله صداها تنوع پیدا کرده و کم و بیش تمییز و تعدد می‌پذیرند و در این مرحله مستمع یک گام فراتر گذاشته و با صداهای مختلف به مقاصد نسبتاً گوناگونی استدلال کرده و به چیزهایی غایب از حواس پی می‌برد ولی باز چنان که روشن است دلالت صدا بر مقصود عقلی و طبیعی است [یعنی این دلالت از یک طرف مربوط به خارج است (فطرت) و از طرف دیگر، به وسیله عقل، بین صداهای گوناگون تمییز داده می‌شود. چون ما یک سری موجودات زنده با شعور داریم و یک سری موجودات زنده بی‌شعور داریم و دلالت صدا برای موجوداتی که با شعور هستند. حتماً از طریق عقل باید بگذرد] و در این حال ذهن مستمع و خاصه انسان به رابطه میان حادثه و صدای ویژه‌ی وی کم و بیش آشنا می‌گردد و در نتیجه، حروف تهجی از همدیگر تمییز پیدا کرده و کلمات مرکبه پیدا می‌شود چنان که می‌بینیم مقدار زیاد و معنی به‌ای از کلمات در لغت‌های گوناگون حکایت‌اصواتی است که در حوادث صدادار مقارن حادثه پیدا می‌شوند و در این باب استعمال اشاره با دست و سر و چشم و سایر اعضا زیاد مؤثر هستند [یعنی ما فقط علایم صوتی نداریم بلکه علایم اشاره‌ای نیز داریم که می‌توان به وسیله‌ی آن‌ها مفاهیمی را بفهمیم] و مقارن این احوال، دیگر انسان به مجرد شنیدن کلمه بی‌توقف به یاد حادثه می‌افتد و دلالت عقلی و طبیعی جای خود را به دلالت لفظی می‌دهد».

پس دلالت لفظی تابع عقل و طبیعت شد، در حالی که قبلاً ایشان گفته بودند که دلالت وضعی به جعل جاعل بر می‌گردد! اما در این جا پیدایش دلالت لفظی را به دلالت عقلی و طبیعی برگردانند و پایگاه دلالت عقلی و طبیعی را فطرت قرار دادند و فطرت را نیز به هدایت تکوینی برگردانند و سپس هدایت تکوینی را به یک حقیقتی که مابعداء خارجی دارد - یعنی قانون - بر می‌گردانند و در نهایت، این قانون به جریان علیّت باز می‌گردد.

○ برادر علی محمدی: ایشان فلسفه کلی ادبیات را می‌خواهند توضیح دهند.

### ۲/۳. اعتباری و علیتی بودن وحدت لفظ و معنا

● ج: شما قبول دارید با این تقریر ایشان، فلسفه‌ی ادبیات به علیّت بر می‌گردد؟

○ س: بله!

● ج: ما نیز می‌خواستیم همین را از بیان ایشان استنباط کنیم.

در ادامه ایشان می‌فرمایند: «و انسان با پیدا کردن شعور به این خاصه کار تکلم را یک سره می‌نماید تا کار به جایی می‌رسد که انسان هنگام سخن گفتن یا سخن شنیدن از الفاظ غفلت کرده و تنها متوجه معنی می‌شود چنان که گویی معنی را می‌گوید یا می‌شنود یعنی معنی به حسب عقیده وی خود لفظ گردیده و از این جاست که زشتی و زیبایی محبوبیت و منفوریت معنی در لفظ تأثیر کرده و گاهی می‌شود که صفتی از معنایی به لفظی و از لفظ به معنای دیگر و همچنین... سرایت می‌کند. این جاست که کار اعتبار تمام شده و به حسب اعتبار لفظ عین معنا می‌شود».

پس اعتباری که ایشان در این جا می‌گویند، مقرونیت بین لفظ و معنا می‌باشد که وحدت پیدا می‌کنند و این وحدت و این دو، وحدت حقیقی و خارجی نیست بلکه اعتباری می‌باشد. حال این وحدت را دلالت عقلی و طبیعی - که دلالت لفظی شده بود - اعتبار کرده است یا وضع واضح؟!

○ حجة الاسلام موشح: کسی این را اعتبار نکرده است، بلکه جبراً این اعتبار واقع شده است.

● ج: حال این اعتبار یک جریان ضروری و علیتی است یا ارادی؟!

○ س: با این تقریر ایشان، این اعتبار علیتی شد.

○ برادر محمدی: در کلیت فلسفه، ادبیات علیتی است ولی در خود ادبیات، وقتی می‌خواهیم لفظی را برای معنایی وضع کنیم، علیتی نیست.

● ج: در این جا دیگر ما لفظی را برای معنایی وضع نمی‌کنیم، بلکه عقل و طبیعت حکم می‌کند که این لفظ را به کار ببریم.

○ س: در این جا می‌خواهند بگویند نیاز ما به لفظ علی است، ولی

در هنگام وضع لفظ برای معنا این علیّت وجود ندارد.

○ حجة الاسلام موشح: ظاهر بیان علامه این را می‌رساند که کسی لفظی را وضع نکرده است، بلکه از حالات روحی ما این لفظ درست شده است.

● ج: لطفاً شما این چند خط را یک بار دیگر با دقت بخوانید و ببینید آیا پایگاه این اعتباری که گفته شد به جریان دلالت علی بر می‌گردد یا جریان دلالت وضعی که به اراده و اختیار و قرار بر می‌گردد! یعنی آیا خانواده‌ی ما که از کودکی به این مایع «آب» می‌گفتند، می‌توانند از امروز به این مایع «آب» نگویند و لفظ دیگری برای آن وضع کنند! به نظر بنده با تحلیلی که ایشان از ادبیات در این جا آورده‌اند، این تغییر وضع ممکن نیست.

در ادامه می‌نویسند: «آن‌گاه اختلاف محیط‌هایی که افراد انسان به واسطه‌ی مهاجرت و انشعابات قومی به وجود آورده‌اند از یک طرف [در این جا وارد اعتبارات بالمعنی‌الاعم شده‌اند] و وضع الفاظ تازه به واسطه‌ی مواجهه با احتیاجات تازه به واسطه تکامل زندگی اجتماعی از طرف دیگر، و انتخاب اخف و اسهل از طرف دیگر، موجب اشتقاق لغت‌های متنوعه از یک لغت اصلی و بروز و ظهور تهجی‌های گوناگون در محیط‌های مختلف شده و تکلمات کامله صورت می‌پذیرد [پس تکامل و تنوع ادبیات در جامعه نیز به محیط جغرافیایی و قومی و نیازمندی‌های مادی و زندگی بر می‌گردد].»

#### ۲/۴. دو احتمال در کلمات علامه

در این جا از این بیان ایشان می‌توانیم دو احتمال را فرض کنیم:

۲/۴/۱. احتمال اول: بازگشت ادبیات به علل و معالیل نسبی، احتمال دوم: «عرف» به عنوان پایگاه ادبیات

◀ ۱. ایشان خواسته باشند همانند غرب، پایگاه ادبیات را به علل و معالیل نسبی و جامعه‌شناسی مادی برگردانند.

◀ ۲. خواسته باشند پایگاه ادبیات را به عرف برگردانند که در این جا این بحث مطرح می‌شود که آیا عرف اراده دارد یا خیر؟! یعنی آیا عرف‌ها و امت‌ها دارای اختیار هستند یا خیر؟ و اگر دارای اختیار نیستند این یک امر عدمی است یا دارای اعتبار قرار می‌دهند؟ بنابراین، اگر دارای اختیار نباشند و علیت حاکم بر آن‌ها باشد، این همان استنباط ما از بیان ایشان می‌شود و دارای اشکالاتی است که به آن خواهیم پرداخت و اگر اعتبار قرار می‌دهد، هر ج و مرج حاکم می‌شود و هر عرف و قومی بدون قاعده، هر خیری را که می‌خواهد وضع می‌کند.

#### ۲/۵. اعتباری بودن محیط تفهیم و تفهیم

در پایان بحث کلام و سخن می‌نویسند: «در همه‌ی کلمات لفظ نماینده معنی گردیده و بلکه در ظرف اعتبار و محیط تفهیم و تفهیم خود معنی می‌گردد». در این جا می‌خواهند بگویند که محیط تفهیم و تفهیم و فرهنگ، محیط اعتباری است.

○ حجة الاسلام موشح: البته منظورشان از اعتباری، وحدت این‌ها است یعنی وحدت لفظ و معنا اعتباری است.

● ج: این وحدت به چه چیزی بر می‌گردد؟ آیا اراده و اختیار به این دو وحدت می‌دهد یا خیر؟! حال اگر وحدت هم به این دو بدهند، چگونه می‌توانند وحدت خود را با وحدتی که دیگران به لفظ و معنا می‌دهند ارتباط برقرار کنند؟!

البته اگر ادبیات را به وضع واضح بر می‌گردانید، باید به طور مثال یک دفترچه‌ی راهنما به هر شخصی داده شود تا بتواند با دیگران صحبت نماید. یعنی در این زمان به خاطر پیدا شدن کثرت موضوعات، اگر دفترچه‌ای به صورت راهنمای ادبیات به افراد داده نشود، مردم نمی‌توانند با هم ارتباط برقرار کنند. □

و السلام علیکم و رحمة الله و برکاته



# بررسی و نقد کفایه - دور سوم

نقد و بررسی اعتبار امر، نهی و جزاء در اصل ریاست و مرنوسیت به عنوان اصل سوم و اصل چهارم (تساوی طرفین) از اعتبارات عمومی بعدالاجتماع (از مباحث فلسفی حکمت عملی) در مقاله ششم اصول فلسفه و آغاز مباحث روشی حکمت عملی (نظریه‌ی اصولیون، مرحوم آخوند و اصفهانی)

سرپرست پژوهش تطبیقی:

حجة الاسلام والمسلمین صدوق

۸۲/۳/۳

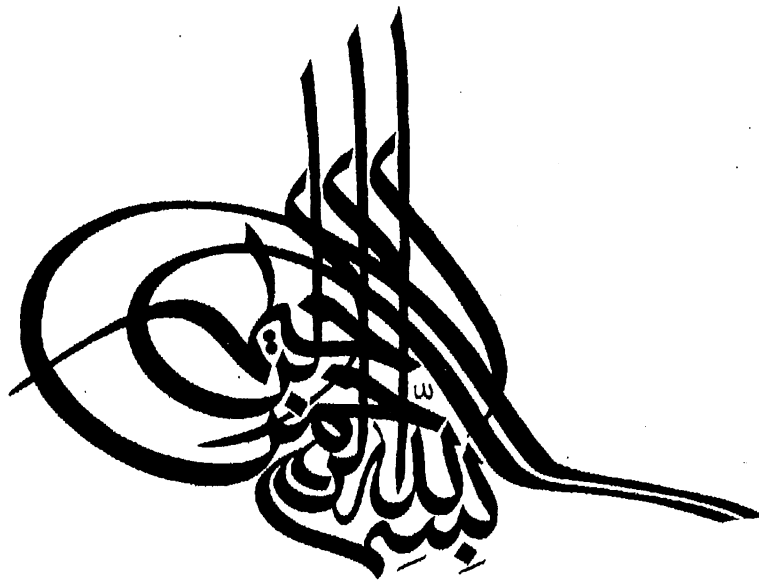
جلسه ۱۵

- ۴..... بررسی اصل ریاست و مرنوسیت از اصول بعدالاجتماع
- ۴..... بررسی و تقریر اعتبار «امر» در اصل ریاست و مرنوسیت
- ۴..... ۱/۱ حضور اختیار در اراده و فعل «امر»
- ۴..... ۱/۲ بازگشت اراده مرید به حب ذات و ضرورت ملاحظه‌ی وضع و اعتبار برای اراده‌ی امر
- ۵..... ۱/۲/۱ ادرکی بودن و نه وضعی بودن معنای اعتبار در نزد علامه
- ۵..... ۱/۳ توسعه‌ی اعتبار اراده امر نسبت به اراده‌ی مأمور (وجود مأمور به منزله‌ی عضو فعال امر)
- ۵..... ۱/۳/۱ اشکال: حقیقی بودن تابعیت اراده‌ی مأمور نسبت به اراده‌ی امر
- ۵..... ۱/۴ هم‌سنخ بودن نسبت میان مأمور و فعل (وجود) با نسبت میان عضو فعال مرید و فعل (و خوب)
- ۵..... ۱/۴/۱ اشکال: مساوی شدن معنای حقیقی و اعتباری و نفی تقسیمات اعتباری در صورت پذیرش عبارت «وجود مأمور به منزله‌ی عضو فعال امر است» و نسبت و خوب و یا بد بین فرد و فعل
- ۶..... ۲ بررسی و تقریر اعتبار جزا و کفر در اصل ریاست و مرنوسیت
- ۶..... ۲/۱ اضطرابی بودن اعتبار جزا و کفر از جهت ضعف اراده و خوب اعتباری نسبت به و خوب حقیقی
- ۶..... ۲/۱/۱ اشکال: اعتبار «اختیار» علت جعل جزا و کفر به دلیل فرض تخلف
- ۷..... ۲/۱/۲ اشکال: نفی جزا (و خوب شکر مُنعم) در فرض قرارگیری فعل به عنوان لازمه‌ی طلب امر
- ۷..... ۲/۱/۳ اشکال: نفی اراده‌ی انسانی در صورت ضروری و تکوینی شدن فعل نسبت به اراده‌ی امر در عبارت علامه
- ۸..... ۲/۲ عدم جزای موافقت و اجب به دلیل ضروری و علیتی بودن امریت امر (ریاست رئیس)
- ۸..... ۲/۳ اطاعت (جزا) و معصیت (کفر) نسبت به اراده‌ی امر بر حسب تأثیر خارجی در طاعت و عدم تأثیر خارجی در معصیت
- ۹..... ۲/۳/۱ اشکال: ضرورت بررسی تحقق یا عدم تحقق، مابعداً، آثار حقیقی و نفس الامر در اعتبار طاعت و معصیت
- ۹..... ۲/۴ نسبت کلی و فرد میان طاعت و امتثال، معصیت و تمرد
- ۹..... ۲/۴/۱ اشکال: کلی بودن فرد طاعت و عصیان
- ۹..... ۲/۵ بازگشت اعتبار امر تکوینی و تشریحی (در رابطه‌ی فعل رئیس و مرنوس) به اصل استخدام
- ۱۰..... ۳ تقریر اجمالی اعتبار نهی در اصل ریاست و مرنوسیت
- ۱۰..... ۳/۱ اعتبار نهی به عنوان اعتبار عدم تعلق اراده به فعل
- ۱۰..... ۳/۱/۱ اشکال: عدمی بودن معنای نهی در نزد علامه
- ۱۰..... ۴ جمع بندی از اشکالات وارد بر اعتبار امر و نهی در اصل ریاست و مرنوسیت
- ۱۱..... ۵ تقریر اجمالی اصل چهارم از اصول بعدالاجتماع (تساوی طرفین)
- ۱۱..... ۵/۱ اشکال: خلط حیثیت تقسیم بین مولویت و ارشادیت
- ۱۲..... ۶ مروری کوتاه بر مباحث روشی حکمت عملی (نظریه‌ی اصولیون)
- ۱۲..... ۶/۱ تقریر مباحث مرحوم آخوند در مقاله‌ی حسن و قبح عقلی
- ۱۲..... ۶/۱/۱ افعال دارای مقتضی مدح و ذم قطع نظر از شرع هستند
- ۱۲..... ۶/۱/۲ سعه و ضیق وجودی منشأ اختلاف افعال در آثار خیر و شرعی شود
- ۱۲..... ۶/۱/۳ مناظر ملائمت و منافرت افعال همان سعه و ضیق وجودی است که منشأ آثار خیر و شرعی باشد
- ۱۳..... ۶/۱/۴ منشأ ملائمت و منافرت به مدرکی بازمی‌گردد که دارای سعه‌ی وجودی و هم‌سنخی با قوه‌ی عاقله و ضیق وجودی و بینوینیت با قوه‌ی عاقله است
- ۱۳..... ۶/۱/۵ اشکال: عدم تحلیل خیر، شر، اراده و معاد در صورت وحدت تشکیکی شدن سعه و ضیق وجودی افعال (آثار خیر و شر)

● دفتر فرهنگستان علوم اسلامی

<p><b>گروه</b> <b>پژوهش‌های</b> <b>تطبیقی</b></p>	جلسه ۱۵	استاد حجة الاسلام والمسلمین صدوق
	تعداد صفحات: ۱۳	عنوان گذار: برادر علی‌رضا انجم‌شعاع
	تاریخ نشر: ۱۳۸۲/۳/۱۰	ویراستار: حجة الاسلام موسوی موشح، برادر زیبایی
	تیراژ: ۷ نسخه	پیاده نوار: حجة الاسلام کشوری، برادر زیبایی
	کد بایگانی رایانه‌ای: 113	حروف‌چین: حجة الاسلام موسوی موشح
	تاریخ جلسه: ۱۳۸۲/۳/۳	مجری و کنترل‌نهایی: حجة الاسلام موسوی موشح





### آن چه در این جلسه مطرح شد!

- در این جلسه دو اصل «ریاست و مرئوسیت» و «تساوی طرفین» که علامه آن‌ها را با عنوان اصل سه و چهار از اعتبارات عمومی بعدالاجتماع مطرح ساخته است، مورد بررسی قرار گرفت و با بررسی این دو اصل، بحث «فلسفی» حکمت عملی پایان یافت و بحث «روشی» آن آغاز گشت.
- سه بند ابتدایی فهرست به بررسی چهار عنصر اصلی «ریاست و مرئوسیت» اختصاص دارد. این چهار عنصر «امر»، «نهی»، «جزا» و «کیفر» می‌باشند.
- در بند ۱ عنصر «امر» در چهار بند تقریر شده است و دو اشکال در بندهای ۱/۳/۱ و ۱/۴/۱ نسبت به آن طرح گشته است.
- در بند ۲ برای تقریر دو عنصر «جزا» و «کیفر» پنج بیان ذکر شده است که پنج اشکال نیز در حین بحث طرح گردید.
- بند ۳ به بیان عنصر «نهی» اختصاص یافته و یک تقریر و یک اشکال بر آن مطرح شده است.
- در پایان تقریر این چهار عنصر، در بند ۴ جمع‌بندی نهایی نسبت به اصل «ریاست و مرئوسیت» ارایه شده است.
- بند ۵ نیز تماماً به تقریر اصل «تساوی طرفین» به عنوان آخرین اصل از اعتبارات بعدالاجتماع طرح شده است.
- سپس مباحث «روشی» حکمت عملی آغاز شده و تقریر مرحوم آخوند در خصوص حُسن و قُبْح عقلی که در رساله‌ای مستقل مطرح ساخته است و توسط حجة الاسلام صادق لاریجانی ترجمه گشته مورد توجه قرار گرفته است.



## — بررسی اصل ریاست و مرئوسیت از اصول بعدالاجتماع

آخرین بحثی که در این مقاله به آن می‌پردازیم، مبحث «ریاست و مرئوسیت» است یا به تعبیر امروزی فلسفه‌ی علوم سیاسی یا مبانی علم سیاست. این مباحث دیدگاه فلسفی قوم در بخش سیاسی را ارایه می‌نماید.<sup>۱</sup> مرحوم علامه طباطبایی در صدد تحلیل فلسفی این مطلب می‌باشند و می‌خواهند ریشه‌ی فلسفی آن را طرح نمایند. از سوی دیگر به جهت آن‌که اصل و پایه‌ی این بحث را در بخش اعتبارات بیان نموده‌اند، به نظر می‌رسد که در این قسمت در حال تطبیق می‌باشند. اگر چه در اصل تقسیم اعتبارات به اعتبارات قبل‌الاجتماع و بعدالاجتماع، بی‌تردید ملاکی برای فرق این دو لحاظ شده است، ولی بر روی این تفاوت، کار صورت نگرفته است.

علامه در ابتدای ورود به مطلب (در پاراگراف دوم)، تحلیلی تاریخی از این اعتبار ارایه می‌نمایند و بسیار ساده آن چه را که در علوم سیاسی از آن به قدرت تعبیر می‌شود، با تعبیر به ریاست بررسی می‌نمایند.

در پاراگراف بعد، اشاره به نتیجه‌ای می‌نمایند که از اصل استخدام گرفته‌اند و در بحث امر و نهی و جزا و مزد همان ریشه‌ی فلسفی را مجدداً طرح کرده و آن را شرح می‌دهند. بحث ایشان در عرض و همراه با بیان امر و نهی و جزا و مزد، هم انسان‌شناسی است و هم یک بحث تکوینی است، یعنی بیان ارتباط انسان با تکوین. لذا با توجه به نظمی که ارایه داده‌اند و امر و نهی را مقدم بر بحث فلسفی خود کرده‌اند، ما نیز ابتدا امر و نهی و جزا و مزد را می‌خوانیم.

### ۱. بررسی و تقریر اعتبار «امر» در اصل ریاست و

#### مرئوسیت

«امر و خواستن کاری از دیگری چنان‌که با تأمل به دست می‌آید بستگی دادن خواست و ربط دادن اراده است به فعل دیگری»<sup>۲</sup>.

### ۱/۱. حضور اختیار در اراده و فعل «امر»

منظور ایشان از اراده و فعل در این جا قطعاً «اختیار» است. به معنای این‌که اختیار حضرت تعالی در مقابل اختیار ایشان که غیر از شما می‌باشد قرار گرفته است یا اختیار ما مسلمانان نسبت به کفار. در هر صورت اختیار حضور دارد. ریاست و مرئوسیت یک امر اجتماعی است و باید که اراده به معنای اختیار در آن حضور داشته باشد.

### ۱/۲. بازگشت اراده مرید به حب ذات و ضرورت

#### ملاحظه‌ی وضع و اعتبار برای اراده‌ی امر

«و چون به حسب واقع اراده هر فرد مرید جز به فعل خود یعنی حرکات عضلانی خود تعلق نمی‌گیرد و همچنین فعل دیگری نیز جز به اراده خودش به جای دیگر متعلق نمی‌شود ناچار تعلق دادن مرید اراده خودش را به فعل غیر، جز دعوی و اعتبار صورت

۱. سعی کنید بر روی مباحثی که در جلسات طرح می‌شود مباحثه داشته باشید. اما اگر مباحثه نمی‌شود تجزیه کنید که خیلی مفید است. یک متن را تکه تکه کنید، تکه‌های مفهومی تخمینی. اگر هم به بحث‌های دفتر مسلط باشید می‌توانید بحث‌های تکه تکه شده را بر اساس مباحث دفتر عنوان‌گذاری کنید و بگویید این بحث تکوینی است، این بحث تاریخی است و اجتماعی است یا انسان‌شناسی است. بعد هم بحث‌ها را به اصلی و فرعی و تبعی تفکیک کنید. یعنی بگویید در نظر نویسنده کدام مطلب اصلی است که بقیه‌ی موارد را هم بر آن سوار کرده است. این کار در فهم بسیار مؤثر است و به یک تعبیر این کار فهرست‌زدن است. اگر برای تقسیم‌های خود عنوان‌گذاری کنید، می‌شود فهرست. اگر مباحثه ندارید، سعی نمایید این محیط عملیاتی را برای خود طراحی کنید تا مطلب را بفهمید. این روش را در بحث‌های مختلف می‌توانید به کار ببندید؛ بحث علامه طباطبایی، بحث حاج آقای حسینی رحمته‌الله و یا بحث‌های خودمان.

۲. اصول فلسفه و روش رئالیسم، علامه طباطبایی، ص ۳۳۸

دیگری نخواهد داشت»<sup>۱</sup>. این عبارت به معنای حبّ ذاتی است که ریشه‌ی اصل استخدام بود. در این جا نیز همان، منشأ حرکت می‌شود که هر دو طرف دارای حبّ ذات بوده و این پایه‌ی حرکت هر دو طرف می‌شود. ولی در خصوص ارتباط برقرار کردن ناگزیر باید یک وضع و اعتبار صورت گیرد.

### ۱/۲/۱. ادراکی بودن و نه وضعی بودن معنای اعتبار

#### در نزد علامه

در حالی که معنای اعتبار در کلام علامه به معنای ادراک بود و نه قرار و جعل و وضع! در برقراری ارتباط یک نحوه اعتبار صورت می‌پذیرد که حقیقی نیست. در صورتی که اعتبار در دستگاه ایشان به معنی قرار گذاشتن دو آدم نیست، بلکه «اعتبار» یک مفهوم نظری است، یک ادراک نظری است که عقل آن را وضع می‌کند و این وضع به جهت تطبیق دادن به آن ادراکاتی است که انسان از طبیعت برای رفع نیازهای روزمره‌اش می‌گیرد. از طرفی چون نمی‌تواند این ادراک را با خارج که یک کثرت کلّ است تطبیق دهد، مجبور است آن را به صورت ذهنی خود تطبیق دهد و این‌گونه نیست که ناگزیر باشد برای آن‌که نتیجه‌ی همه‌ی آن اعمالی را که انجام می‌دهد به خارج تطبیق دهد، یک درکی را اعتبار کند. درست است که از در تعریف اعتبار از اراده سخن به میان می‌آورند، ولی با همان تعریفی که در مقدمات فرموده‌اند آن را معنا می‌کنند و می‌گویند اعتباری است و حقیقی نیست. چرا حقیقی نیست؟! به دلیل این‌که ریشه‌ی روشی و مابعداء حقیق در خارج ندارد. آن درکی حقیقی است که کلیت آن درک در خارج دارای مابعداء باشد.

### ۱/۳. توسعه‌ی اعتبار اراده امر نسبت به اراده‌ی

#### مأمور (وجود مأمور به منزله‌ی عضو فعال امر)

در ادامه می‌فرمایند: «...به فعل غیر، جز دعوی و اعتبار صورت دیگری نخواهد داشت و از این روی همین اعتبار تعلق اراده ارتباط مستقیم به اعتبار ریاست دارد که به معنای توسعه دادن وجود خود و دیگران را جزء وجود نمودن تفسیر نمودیم و در نتیجه، باید گفت

که در مورد شخص امر مأمور را جزء وجود خود و به منزله‌ی عضو فعال خود قرار می‌دهد».

### ۱/۳/۱. اشکال: حقیقی بودن تابعیت اراده‌ی مأمور

#### نسبت به اراده‌ی امر

واقعاً اگر بنده فرد خارج از خود را جزء وجود خود بدانم، می‌شود اعتبار؟! این دیگر بحث اعتبار نیست! می‌گوید همان طور که اگر کسی حمله کند، دست من دفاع می‌کند، این آقام دفاع می‌کند! یک افعال و اعضایی داریم که تحت اراده است، افعال و اعضایی هم داریم که تحت اراده نیست. این‌که من به این انسان دستور می‌دهم و او در حیطة‌ی دستور من قرار می‌گیرد و تبدیل به عضو فعال بدن من می‌شود نمی‌تواند اعتبار فرض شود، یک امر حقیقی تابع اراده است و عمل هم می‌کند. باید به همان معنای اولی که برای اعتبار ذکر کرده‌اند، بگویند که اعتبار به معنای ادراکاتی است در مقابل ادراکات حقیقی.

### ۱/۴. هم‌سنخ بودن نسبت میان مأمور و فعل

#### (وجود) با نسبت میان عضو فعال مرید و فعل (وجوب)

«پس نسبت میان مأمور و میان فعل نسبت وجود (باید) می‌باشد چنان‌که نسبت میان عضو فعال مرید و میان فعل مربوط نسبت وجوب (ضرورت تکوینی) است».

### ۱/۴/۱. اشکال: مساوی شدن معنای حقیقی و

#### اعتباری و نفی تقسیمات اعتباری در صورت پذیرش

#### عبارت «وجود مأمور به منزله‌ی عضو فعال امر است» و

#### نسبت وجوب و باید بین فرد و فعل

اکنون اگر این قسمت را که «واقعاً جزء وجود ما است» را حذف کنیم و دوباره بحث را برگردانیم به همین تعبیری که در این جا می‌کنند، یعنی همان معنای اعتبار وجوب و بایندی که نسبت بین فرد و فعلش است، بله،

۱. همان

۲. همان

این را قبول داریم، ولی این دو خط را باید حذف بفرمایید!

○ برادر محمدی: منظور ایشان از اعتبار این است که ایشان وقتی فکر می‌کند و می‌خواهد امر و نهی کند، ضرورت دارد که برای امر و نهی کردن یک کاری کند که اراده‌اش به فعل آن آقا تعلق بگیرد و لازمه‌اش این است که فکر کند آن شخص جزئی از وجود خود او است، در صورتی که در واقع این طور نیست و این تصمیم مابعداء خارجی ندارد، لذا به آن می‌گویند اعتبار.

● ج: اگر بگویید حقیقتاً این‌گونه نیست مانعی ندارد. «فکر کرده» و وهم او را گرفته است! اگر منظور از اعتبار این است و این معنا را می‌دهد که برای انجام یک فعل باید کثراتی از افعال را انجام دهیم، چون که نمی‌شود این امر کلی را که صورت ادراکی از تغذیه است و طبیعت مرا به آن هدایت کرده است به کثرت تطبیق بدهیم، اگر این منظور شما است، مانعی ندارد. بنده هم تصحیح کردم که اگر معنای حقیقی ندهد می‌پذیریم. یعنی اگر معنای همان اعتباری را که قبلاً گفته‌اند بدهد. در این صورت میان فعل مربوطه نسبت و جوب (ضرورت تکوینی) پیدا می‌شود. یعنی دقیقاً همان بحثی که قبلاً طرح کردند که افعال غریزی موجودات باشعور را تحلیل فلسفی کردند و به این نظریه رسیدند که در اعتبارات بعدالاجتماع نیز همین را مبنا قرار می‌دهند. هیچ فرقی نمی‌کند و از همین رو ما این جا هم اشکال داریم که اگر در اعتبارات بعدالاجتماع نیز همان ضرورت منشعب از غریزه پایه قرار می‌گیرد، پس به چه چیزی گفتید اعتبارات عام؟! و چرا تقسیم کردید به اعتبارات عمومی قبل‌الاجتماع و اعتبارات بعدالاجتماع؟! این بعدالاجتماع چه حیثیتی دارد که قسم واقع شده؟ چه فرقی با تقسیم خود دارد؟! اگر در این فلسفه تقسیم می‌کنند که بگویند هر قسم لوازمی دارد مختص به خودش. یعنی با دو حکم متفاوت به طرفین تقسیم نظر می‌کنند. ولی در این جا با این که تقسیم صورت پذیرفته هیچ فرقی وجود ندارد و این همان است!

## ۲. بررسی و تقریر اعتبار جزا و کیفر در اصل ریاست و مرئوسیت

۲/۱. اضطراری بودن اعتبار جزا و کیفر از جهت ضعف اراده و جوب اعتباری نسبت به وجوب حقیقی سپس کمی جلوتر می‌گویند: «و نظر به این که وجوب حقیقی با وجوب اعتباری از جهت قوت و ضعف فرق روشن دارد استتعار این ضعف در اراده اعتباری و وجوب اعتباری، بشر را مضطر و وادار به اعتبار جزا یعنی اعتبار پاداش در صورت اطاعت و امتثال که دست پایین و حداقلش ثنا و مدح و ستایش است و اعتبار کیفر در صورت مخالفت و تمرد که کمترین درجه‌اش ذم و لوم و نکوهش است می‌نماید».

### ۲/۱/۱. اشکال: اعتبار «اختیار» علت جعل جزا و کیفر به دلیل فرض تخلف

این که تفاوت وجوب حقیقی و وجوب اعتباری از جهت قوت و ضعف روشن است و آن دو را با یکدیگر مقایسه می‌نمایند و ضعف و قوت را علت جزا می‌دانند، نه، این چنین نیست! ضعف و قوت نمی‌تواند علت جعل جزا شود، بلکه اعتبار دلیل جعل جزا و پاداش می‌شود و کاری به حقیقی بودن ندارد. اعتبار هم یعنی بحث اختیار، چرا که فرض تخلف وجود دارد.

مولایی به عبد خود دستور می‌دهد آب بیاورد. عبد چون اختیار دارد و سنگ نیست و فقط غریزه ندارد، می‌تواند تخلف نماید! از معنایی که ایشان گفت جزا بیرون نمی‌آید. اعتباری که معنای تطبیق بدهد و در تطبیق آن صحیح و غلط راه داشته باشد، این اعتبار دیگری نمی‌آورد. فرض تخلف عبد است که علت می‌شود تا مولی بگوید اگر این فعل را انجام دادی پاداش داری و اگر انجام ندادی پاداش نداری و عقاب داری! چند خط پایین تر از آن هم مطلبی را می‌گویند که انکار مبنای خودشان است و جزا و پاداش را انکار می‌کنند، به این که جزا و پاداش یک ضرورت و واجب

جبری است. عرض بنده این است که اعتبار جزا و پاداش به قوه‌ی اختیار باز می‌گردد و اگر این‌گونه نباشد معنا ندارد و ایشان نیز از ابتدا تا انتها یک جا هم اسم «اختیار» را نمی‌آورد! در صورتی که در فلسفه بحث اختیار را، جایی که می‌توانستند از آن استفاده کنند، مطرح کرده‌اند. حتی می‌توانستند استناد به همان بحث کنند و به آن ارجاع دهند که بگویند در این جا دارند اختیاری را که آن‌جا گفته‌اند تطبیق می‌کنند، ولی این را نیز فرموده‌اند. پس این که اختلاف بین وجوب حقیقی و وجوب اعتباری را قوت و ضعف می‌دانند حرف غلطی است. از طرف دیگر خود اعتبار نیز در معنایی طرح شده که صحّت و غلط در تطبیق آن وارد می‌شود و این لازم می‌آورد که منطقی بیاید تا صحیح را از غلط تمییز دهد!

### ۲/۱/۲. اشکال: نفی جزا (وجوب شکر مُنعم) در فرض قرارگیری فعل به عنوان لازمه‌ی طلب آمر

«قوت و ضعف جزا نیز با قوت و ضعف مقام آمریت نسبت متعکس دارد [ما به این عبارت کاری نداریم]... با این همه به حسب نظر عمومی جزای موافقت واجب نیست [از این جا پایه‌ی بحث را می‌گذارند]! چرا واجب نیست؟! شما به کسی امر کرده‌اید کاری را انجام دهد، بعد از انجام باید او را تشویق کنید! این یعنی «وجوب شکر مُنعم»! حق این است که اگر کسی کاری انجام داد از او تشکر شود، تا دوباره انگیزه برایش پیدا شود. زیرا این لازمه‌ی آمریت آمر یعنی ریاست رئیس است.

اگر لازمه‌ی ریاست رئیس هنگامی که می‌گوید «آب بیاور» فعل شما شد، یعنی لازمه‌ی طلب رئیس و امر او جبر محض بود، دیگر فعل جاری نمی‌شود. اگر فعل جاری نشود نظام درست نمی‌شود، ریاست و مرئوسیت هم درست نمی‌شود. این که فعل یک شخص دیگر لازمه‌ی طلب این شخص شود، دیگر برای چه پاداش دهیم؟! اگر جبر باشد پاداش مفهومی ندارد.

«...ولی جزای مخالفت به معنی استحقاق مأمور متمرّد لازم است اگر چه فعلیت وی بسته بخواست آمر است». یعنی در طرف اثباتی نه در طرف تمرّد که همان

ابتدا گفت لازمه‌ی امر است.

○ س: چگونه جبر لازم می‌آید؟

● ج: فعل شما لازمه‌ی امر من شد، یعنی جبر.

○ س: لازمه یعنی در شأن و جایگاه است. مثل نماز خواندن که وظیفه در برابر مولی است.

### ۲/۱/۳. اشکال: نفی اراده‌ی انسانی در صورت ضروری و تکوینی شدن فعل نسبت به اراده‌ی آمر در عبارت علامه

● ج: اگر به بخش استخدام رجوع کنید، معنای آن را متوجه می‌شوید.

من از ابتدای مطلب می‌خوانم: «چنان که تأمل کافی در روش جامعه‌های انسانی حتی جامعه‌های مترقی امروزه به دست می‌دهد و همچنین تاریخ نقلی از دوره‌های نسبتاً نزدیک زندگانی بشر و وسایل دیگر تاریخی از دوره‌های دور و دراز زندگی دسته‌جمعی انسان اولی نشان می‌دهد به مقتضای قریحه و غریزه استخدام، افرادی که در جامعه‌های ابتدایی از همه قوی‌تر بوده‌اند و خاصه آن‌که توانایی جسمی و توانایی ارادی بیشتری داشته‌اند همان گونه که موجودات جمادی و نباتی و حیوانی دیگر را مورد استفاده خود قرار می‌داده‌اند افراد دیگر جامعه را نیز استخدام می‌کرده و اراده خود را به آن‌ها تحمیل می‌نموده‌اند یعنی وجود فعال خود را بزرگتر و وسیعتر می‌ساخته و در میان افراد پراکنده نسبتی پیدا کرده‌اند که نسبت روان به تن یا به عبارت ساده‌تر و شاید هم باستانی‌تر و کهنه‌تر نسبت سر به بدن بوده باشد. زیرا چنان که قراین نشان می‌دهد انسان به اهمیت سر در بدن بیشتر از اهمیت قلب در بدن پی برده گذشته از این که به حسب حسّ نیز در ابتدای اجزاء و بالاتر از همه می‌باشد و از این روی نام‌گذاری این‌گونه نسبت‌ها را از «سر» گرفته‌اند مانند سرنخ و سر راه و سردسته و سر لشکر و سرسلسله و جز آن‌ها. و در

۱. همان

۲. همان، ص ۳۷۷

نتیجه‌ی این اعتبار لوازم طبیعی حقیقت این نسبت از قبیل فرمان‌روایی جامعه و انقیاد دسته‌جمعی و انقیادهای فردی و یک سلسله مقررات و رسوم و آداب که مقامه رئیس را نشان داده و مظاهر احترام و تعظیم او می‌باشد مانند اقسام تعارفات و کرنش‌ها و پرسش‌های بزرگ و کوچک با وجهی که مناسب کمال فعلی اجتماع می‌باشد جعل و اعتبار شده».

این‌که می‌گویند زور من بیشتر است پس فعل دیگری (که ضعیف‌تر است) ضرورت و وجوب تکوینی نسبت به اراده‌ی من بنا به هدایت طبیعت پیدا می‌کند! این سخیف‌ترین تعریف انسان‌شناسی است! این به معنای صفر کردن اراده و سنگ کردن انسان‌ها است.

○ س: وجوب حقیقی و وجوب اعتباری هم ناظر به همین مطلب است.

● ج: وجوب حقیقی چیست؟

○ س: ضرورت تکوینی.

● ج: خیر، این مقاله در چه موضوعی است؛ در اعتباریات. وجوب حقیقی چیست؟ ضرورت وجود واجب ایجاد و خلق است. وجوب حقیقی اصلاً در رابطه‌ی با بود و نبود و ایجاد و خلق است. می‌گویند این وجوب حقیقی چون قوی است چنین اعتباراتی ندارد ولی این چون ضعیف است، این اعتبارات را دارد.

به این مطلب اشکال کردیم و گفتیم این مقایسه غلط است و حیثیت آن قوت و ضعف نیست. ابتدا مفاهیم را تقسیم می‌شود به حقیقی و اعتباری، همین که می‌گویید یک شیء در خارج مابعداء دارد یا ندارد، ثابت است یا متغیّر، مطلق است یا نسبی، این مطلب علت شد نه قوت و ضعف. قوت و ضعف تشکیک می‌آورد، وحدت و کثرت تشکیک می‌آورد، این مطلب را هم حقیقی می‌کند، این حرف اشکالات بسیاری دارد!

۲/۲. عدم جزای موافقت واجب به دلیل ضروری و

علیتی بودن آمریت امر (ریاست رئیس)

ایشان در ادامه می‌گویند: «به حسب نظر عمومی جزای موافقت واجب نیست زیرا وی لازمه‌ی آمریت امر یعنی ریاست رئیس است».

طلب رئیس موجب فعل باقی افراد می‌شود. بنا بر این دستگاه، این یک لازمه‌ی ضروری و واجب است. چرا که علیّت در آن جاری است. البته این را ما بر اساس مبنای این فلسفه که به دنبال جاری کردن علیّت در همه‌ی سطوح است می‌گوییم. اما اگر بگویند منظور ما «لازمه‌ی اختیاری» است، یعنی جزا و تنبیه، طاعت و عصیان به موضوع «اختیار» باز گردد، حرفی نیست و ما موافقیم. لکن این قرینه‌های موجود در کلام ایشان بحث را به سوی علیّت می‌برد نه اختیار.

فلسفه‌ی مدیریت، فلسفه‌ی علوم سیاسی علی‌المبنای علامه در اصول فلسفه به علیّت بر می‌گردد و این حرف غلط است. این بحث با بسیاری از فصول و مباحث‌شان در این دستگاه ناهماهنگ است. چون صاحبان این دستگاه قوه‌ی اختیار را «وجدانی» دانسته‌اند. اما این‌که چرا اختیار را در فصولی دیگر پذیرفته‌اند به این بر می‌گردد که جزء متألّهین هستند (به معنای متدینین) و قایل به آخرت می‌باشند. از این رو، در اعتقادات بمعنی الاخص روی این بحث کار می‌کنند. ولی این حرف‌شان در این بخش درست نیست. به جهت این‌که این بحث مربوط به اختیار است و مسئولیت و مهم است، تمام آن را می‌خوانیم.

۲/۳. اطاعت (جزا) و معصیت (کیفر) نسبت به اراده‌ی آمر بر حسب تأثیر خارجی در طاعت و عدم تأثیر خارجی در معصیت

«و در این مرحله اطاعت و معصیت نسبت به اراده اعتباری (امر) طبق انقیاد و گردن‌گذاری حقیقی و عصیان و سرپیچی حقیقی اعتبار شده یعنی اطاعت را از مطاوعت و پذیرش تأثیر خارجی و معصیت را از عصیان و نپذیرفتن تأثیر خارجی گرفته‌اند»<sup>۱</sup>.

۱. همان

۲. همان

## ۲/۳/۱. اشکال: ضرورت بررسی تحقق یا عدم تحقق، مابعداء، آثار حقیقی و نفس الامر در اعتبار طاعت و معصیت

در اول همین مقاله بحثی را مطرح کرده بودند مبنی بر این که هر اعتباری یک مابعداء حقیقی در خارج دارد، این پاراگراف نیز اشاره به همان مطلب دارد و می گوید که از امری عدمی گرفته نشده است. در ابتدا یک مابعداء دارد و بعد هم که دستور می دهند، چه آن دستور موافقت بشود و چه مخالفت بشود، تأثیر خارجی دارد. در این مطلب اشاره کردیم که اشکالی وجود داشت مبنی بر این که توضیح بدهند این اعتبار مابعداء دارد یا ندارد و آثار آن حقیقی است یا حقیقی نیست و این حقیقی به نفس الامر باز می گردد یا نه؟ این اشکالی بود که در آن بخش داشتیم و در این قسمت هم منعکس است.

## ۲/۴. نسبت کلی و فرد میان طاعت و امتثال، معصیت و تمرد

«و به همین ملاحظه نسبت طاعت به امتثال های خصوصی اوامر خاصه نسبت کلی به فرد می باشد و همچنین نسبت معصیت به تمردهای خصوصی»<sup>۱</sup>.

## ۲/۴/۱. اشکال: کلی بودن فرد طاعت و عصیان

به این هم اشاره کردیم که بحث تطبیق است که مفاهیم ادراکی به خارج که فرد او است تطبیق داده می شود و فرد او هم کلی است و مصداق جزئی نیست که مجبور باشند برای آن یک مصداق فرضی درست کنند و به اعتباری واحد برگردانند.

## ۲/۵. بازگشت اعتبار امر تکوینی و تشریحی (در رابطه ی فعل رئیس و مرئوس) به اصل استخدام

«و همچنین به همین نظر نسبت میان طاعت و میان مأمور نسبت و خوب است چنان که نسبت میان فعل (متعلق امر) و مأمور همین است. و چون انسان همین طاعت و خوب را برای نخستین بار به موجب فطرت در مورد ریاست و امر گرفته در هر جا که خوب طاعت را ببیند همان جا وجود «امر» را معتقد خواهد بود و در

نتیجه، امر و حاکم نیز اثبات خواهد نمود. چنان که عملی کردن اقتضائات غریزی و احساسی را مانند اقتضائات احساس شهوی یا دوستانه یا دشمنانه طاعت حکم امر غریزه می دانیم و همچنین انجام دادن قضایایی که در شرایع آسمانی ثبت شده امتثال امر شرع و مطابقت دادن عمل را با مندرجات یک قانون مدنی طاعت امر و حکم قانون می شماریم و همچنین یک سلسله اموری که فطرت به لزوم آنها قضاوت می کند و صلاح جامعه که توأم به اصلاح و تکامل فردی است در آنها می باشد احکام و اوامر عقلیه نامیده و انجام دادن آنها را طاعت اوامر عقلیه (یا طاعت از امر و وجدان) می دانیم و در مورد آنها مجازاتی از ستایش و نکوهش معتقدیم. با تأمل در اطراف این بیان روشن خواهد شد که این مفاهیم اعتباریه و افکار مصنوعی انسانی که چون دریای بیکران بیرون و اندرون تمام ادراکات ما را فرا گرفته و به همه جای افکار ما نفوذ کرده و ریشه دوانیده است یک سازمان ریاست و مرئوسیت (فرمانروایی و فرمان برداری) بیش نبوده و نیروی فعاله ای به جز اصل استخدام سابق الذکر ندارد. هر گونه اندیشه تازه که تکامل اجتماع پیش آورد و هر طرح نوینی که ریخته شود باز کاری را که انسان به حسب فطرت اولی انجام داده پیروی کرده و روی همان کارگاه نخستین و نقشه اولی می بافتد. البته همه این ها مستوره و نمایش دهنده سازمان حقیقی علیت و معلولیت است که حتی در افکار اعتباری خودنمایی می کند»<sup>۲</sup>.

در این جا به طور واضح مشخص شد که اعتبار به معنای امر در رابطه ی بین فعل رئیس و مرئوس از اصل استخدام درست می شود و در حقیقت، فعل مرئوس ذاتی طلب آمر شد و امری که از این طلب خارج می شود، امر تکوینی است. البته ایشان در این جا<sup>۳</sup> امر تشریحی هم

۱. همان

۲. همان، ص ۳۴۰

۳. منظور صفحه ی ۳۴۰ است که گفته اند: «و همچنین انجام دادن قضایایی



اضافه نمودند. یعنی همان طوری که انسان قوانین نیازهای اولیه خود را (مثل تغذیه، تولید نسل و...) با هدایت تکوین به دست می آورد، قوانین مدنی را نیز با هدایت تشریح به دست می آورد.

### ۳. تقریر اجمالی اعتبار نهی در اصل ریاست و مرئوسیت

#### ۳/۱. اعتبار نهی به عنوان اعتبار عدم تعلق اراده به فعل

در ادامه می نویسد<sup>۱</sup>: «سخن در اعتبار نهی مانند سخنی است که در اعتبار امر گفته شد جز این که اعتبار اولی نهی نباید اعتبار تعلق اراده به ترک فعل بوده باشد برای این که انسان کاری را که با قصد و اراده خود نمی کند حقیقتاً اراده اش به ترک و عدم فعل متعلق نمی شود زیرا اراده هیچگاه به عدم قابل تعلق نیست بلکه حقیقتاً اعتبار نهی اعتبار عدم تعلق اراده است به فعل ولی چون انسان پیوسته در جای عدم ارادهی فعل، فعل دیگری را اراده کرده نظر مردم به همین جا معطوف شده و تصور می کنند که انسان عدم الفعل را اراده نموده است».

#### ۳/۱/۱. اشکال: عدمی بودن معنای نهی در نزد

##### علامه

علامه در این جا معنای نهی را به صورت عدمی بیان کرده اند. یعنی در حقیقت نهی وجود ندارد و اگر به شما می گویند «شراب نخور»، به خاطر این است که در مقابل این نهی «آب بخور» بوده است. لذا ما امر عدمی نداریم. چون عدم در خارج، حقیقتی ندارد. به همین دلیل نهی به «باید» بر می گردد. تمام این ها دلیل بر این است که علامه این امور را به رابطه علیت بر می گرداند.

#### ۴. جمع بندی از اشکالات وارد بر اعتبار امر و نهی

##### در اصل ریاست و مرئوسیت

اشکالی که در این جا مطرح می شود این است: اگر امر و نهی و ریاست و مرئوسیت که در اصل استخدام و در امر فطری و غریزی منحل شود، دیگر نمی توان معنای

مشارکت و معنای تعاون، معنای اختیار، معنای تغییر و تحوّل حقوق مدنی، معنای تکامل ادیان، معنای اصل حرکت، معنای اصل تشریح را از آن به دست آورد. آیا امر و نهی شارع، به امور غریزی که لازمه ی ذات فعل طرفین است بر می گردد؟! اگر پایگاه این امر و نهی به غریزه برگردد، دیگر قانون مدنی و تشریح معنا ندارد و تمام این امور فطری و غریزی می شود. یعنی کسانی که قدرت بیشتری دارند، دیگران را که ضعیف ترند، به استخدام در می آورند و ضعیف ترها باید امر آن ها را انجام دهند!

در حالی که این معنا با بدیهی ترین ارتکاز در وجود تمام ادیان مخالفت دارد. این که ایشان در پایگاه امر و نهی کفر و نفاق و اسلام و قوه ی اختیار را نمی آورند و امر و نهی را به امور فطری و غریزی بر می گردانند و در امور فطری نیز، بحث توحید و خداپرستی را نمی آورند و آن را به ضرورت علت و معلول بر می گردانند، تحلیل ها در نهایت اشتباه می باشد و نمی تواند پایگاه فلسفه ی تشریح و دین قرار گیرد. در حالی که ایشان با این تحلیل ها می خواهند فلسفه ی امامت اجتماعی را پایه ریزی نمایند!

این تحلیل، نقد و بررسی امر و نهی اجتماعی در کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم بود. اما بحث امر و نهی را می توان در دو سطح دیگر نیز بررسی کرد:

۱. امر و نهی به قید کیف نفسانی (یعنی علم و اراده و اختیار)

۲. امر و نهی را به علت و معلول و علت فاعلی برگردد.

○ برادر انجم شعاع: در اصول همین بحث را آوردند که آیا امر و نهی به معنای کیف نفس است یا به معنای «نباید» است. در اصول اختلافاتی در این باره وجود دارد که به نظر می رسد این اختلافات به تحلیل از «وجود» و «باید» بر می گردد.

● ج: به نظر ما در اصول نیز این مباحث را به صورت

○ که در شرایع آسمانی ثبت شده امتثال امر شرع و مطابقت دادن عمل را با

مندرجات یک قانون مدنی اطاعت امر و حکم قانون می شماریم».

۱. همان

متشئت بیان کرده‌اند. یعنی گاهی بحث را به اموری بر می‌گردانند که لازمه‌ی کیف نفسانی است و در نتیجه، امر و نهی را اعتباری می‌دانند و گاهی بحث را به علت و معلول و علت فاعلی برگردانند.

پس اگر ما بخواهیم به یک نتیجه‌ی صحیحی برسیم، باید تمام این مباحث را بررسی کنیم. اما چون سیر بحث ما در اصول می‌باشد، فقط به همین بحث کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم قناعت می‌کنیم و مباحث دیگر را در بحث فلسفه بررسی می‌کنیم.

آن چه در این جا می‌توانیم به صراحت بگوییم این است که این تحلیل قدرت پاسخگویی به مسأله‌ی حکومت و انقلاب را ندارد. در حالی که به وسیله‌ی همین تحلیل می‌خواهند در مجلس قانون وضع کنند و کشور را اداره کنند!

این تحلیل نه با ضروریات دین سازگاری دارد و نه می‌تواند ولایت فقیه را تحلیل کند. آیا چون امام خمینی علیه السلام به عنوان ولی فقیه، قدرت جسمانی و اراده‌شان از همه بیشتر بود، توانستند اراده‌شان را بر دیگران تحمیل کنند؟! یعنی آیا ایشان از اصل استخدام استفاده کرده‌اند؟!

حتی حکومت‌ها و جوامع پیشرفته‌ی امروز به علت پیچیدگی خباثت و ظالمیت‌شان، مدعی چنین مطالبی نیستند و ادعای دموکراسی می‌کنند و در این ادعای خود از تحلیلی که ایشان در اصل استخدام بیان کردند، اصلاً استفاده نمی‌کنند.

لذا این مبنا نه قدرت تحلیل جوامع دموکراتیک امروزی را دارد و نه می‌تواند این قدرت و حکومتی که امروز شیعه به دست آورده را تحلیل کند.

## ۵. تقریر اجمالی اصل چهارم از اصول بعدالاجتماع (تساوی طرفین)

ایشان اصل چهارم اعتباریات بعدالاجتماع را «اعتباریات در مورد تساوی طرفین» قرار می‌دهند و می‌فرمایند: «ما یک سلسله اعتباریات با لحاظ تساوی طرفین نیز داریم که در میان افراد متساوی‌الحال (بدون ریاست و مرئوسیت) از راه حاجت اجتماع اعتبار

شده‌اند مانند اقسام مبادله‌ها و ارتباط‌ها و حقوق متعادل اجتماعی که حاجت به شرح تفصیلی ندارد و باید دانست که اعتباریات باب ریاست و مرئوسیت در این باب نیز مانند امر و نهی و جزا خوب و بد در این مرحله نیز قابل جریان است. ولی چیزی که هست امر و نهی در این جا تکیه به مولویت ندارد». این تحلیل شما تکیه به مولویت نداشت، بلکه تکیه به غریزه و وجوب تکوینی و لازمه‌ی فعل داشت.

«...بلکه به خوبی و بدی فعل و همچنین جزا به خود فعل متکی است و از این رو، این اوامر و نواهی را مولوی نمی‌گویند بلکه ارشادی می‌نامند».

## ۵/۱. اشکال: خلط حیثیت تقسیم بین مولویت و

### ارشادیت

در این قسمت می‌خواهند بگویند ما ریاست و مرئوسیت را تحلیل کردیم و اکنون می‌خواهیم امرهای ارشادی را نیز تحلیل کنیم. سؤال این است که حیثیت تقسیم و افتراق بین مولویت و ارشاد چیست؟ در حالی که مَقَسَم عام‌تان (استخدام) را تقسیم نمی‌کنید تا حیثیت‌ها مشخص شوند. بله، ما می‌پذیریم که در بعضی از بخش‌های ریاست و مرئوسیت، مولویت وجود دارد. یعنی مثلاً در سطح تبعی، برای دفاع از یک سرزمین، به تمام سازمان‌ها دستور مولوی داده می‌شود و اگر کسی اطاعت نکند، مورد برخورد قرار می‌گیرد، ولی اشکال ما این است که مبنای فلسفی شما نتوانست از این امور تعریف علمی و تخصصی بدهد و به تعریف عرفی «هست و نیست» اکتفا کرده است. این که شما تمام اقسام را به همان مَقَسَم‌هایشان تعریف کنید، تعریف علمی تحویل نخواهید داد. البته ما بر این که به این صورت تعریف می‌کنید، اشکالی نداریم، بلکه می‌گوییم چرا حکم اختلافی بین مَقَسَم و اقسامش را تحلیل نکرده‌اید. البته مطلبی را خدمت شما عرض کنم که همین تحلیل مقاله‌ی ششم امروز بر افکار خواص انقلابی کشور ما سیطره دارد، حتی افرادی که در مناصب اصلی

کشور هستند و به همین دلیل است که نظرات و عکس‌العمل‌ها در اجرا متشکست است و قدرت تشخیص بعضی از امور را ندارند.

### ۶. مروری کوتاه بر مباحث روشی حکمت عملی (نظریه‌ی اصولیون)

در این جا بررسی مقاله‌ی ششم به پایان رسید. قبل از این که به بررسی تحلیل مرحوم آخوند و مرحوم اصفهانی از فعل پردازیم، بنده به صورت اجمال به روند این دو تحلیل اشاره می‌کنم. مرحوم آخوند از همان ابتدا برای تنقیح عقل نظری و عقل عملی وارد بحث فلسفی می‌شوند، ولی مرحوم اصفهانی (شاگرد مرحوم آخوند) این بحث را از موضع فلسفی بیرون می‌آورند و از دیدگاه عقلایی و اجتماعی به این بحث می‌پردازند.

### ۶/۱. تقریر مباحث مرحوم آخوند در مقاله‌ی حُسن و قبح عقلی

ابتدا متن تقریر مرحوم آخوند را می‌خوانیم و سپس به بررسی آن می‌پردازیم<sup>۱</sup>:

### ۶/۱/۱. افعال دارای مقتضی مدح و ذم قطع نظر از شرع هستند

«همان گونه که امامیه و معتزله، برخلاف اشاعره، معتقدند، حق آن است که افعال نزد عقل یکسان نیستند؛ یعنی نمی‌توان گفت در هیچ یک از افعال خصوصیتی ذاتی یا صفتی حقیقی یا جهتی اعتباری وجود ندارد که مقتضی مدح و ذم باشد؛ بلکه افعال نزد عقل مختلف‌اند: در بعضی افعال، فی حدّ نفسها، با قطع نظر از شرع، مقتضی مدح یا ذم فاعل آن وجود دارد.»

ایشان بعد از این مطلب، وارد مقدماتی می‌شوند که در این مقدمات می‌خواهند حکمت عملی را از منظر حکمت نظری تحلیل کنند:

### ۶/۱/۲. سعه و ضیق وجودی منشأ اختلاف افعال در آثار خیر و شر می‌شود

«توضیح این نظر منوط به بیان مقدمه‌ای است و آن این که وجود افعال، همچون سایر اشیاء، دارای سعه و ضیق است [همان طوری که برای نظام مخلوقات، سعه و ضیق وجودی که تشکیک در آن راه دارد را قایل هستند، برای وجود افعال نیز سعه و ضیق قایل‌اند] و از این نظر افعال با یکدیگر اختلاف پیدا می‌کنند و این اختلاف وجودی، منشأ اختلاف در آثار خیر و شر می‌گردد. و همان طور که سنگ‌ها و درخت‌ها و سایر جمادات و نباتات از این نظر با یکدیگر تفاوت فاحشی دارند افعال هم به همین گونه متفاوت‌اند. و لذا ضرب و شتمی که موجب درد و اندوه است کجا، و اعطای موجب شادی و سرور کجا! این اختلاف چنان روشن است که بر مبتدیان نیز پوشیده نیست.

### ۶/۱/۳. مناط ملائمت و منافرت افعال همان سعه و ضیق وجودی است که منشأ آثار خیر و شر می‌باشد

از طرف دیگر، این نکته هم واضح است که اشیاء از لحاظ ملائمت و منافرت نسبت به حواس ظاهری و قوای باطنی و طبایع و غرایز، مختلف‌اند و لذا چه بسا شیئی که با قوه‌ی سامعه یا باصره ملائمت دارد و با دیگر قوا منافرت. قوه‌ی عاقله نیز که در زمره‌ی قوای انسانی و بلکه رئیس این قواست ناگزیر از ادراک بعضی امور ملائمه، فرحمند و از ادراک بعضی امور منافره، مشمئز می‌گردد. و البته معلوم است که مناط ملائمت و منافرت نزد قوه‌ی عاقله، همان سعه یا ضیق وجودی است که منشأ آثار خیر یا شر می‌گردد و از این جا است که آثار شرعی‌ی مختلفی بر آن‌ها بار می‌گردد.

۱. حُسن و قُبح عقلی، مرحوم آخوند خراسانی، ترجمه و تعلیق صادق

لاریجانی، مجله‌ی نقد و نظر، سال چهارم، شماره اول و دوم، ص ۱۰۹

۶/۱/۴. منشأ ملائمت و منافرت به مدرکی باز می‌گردد که دارای سعوی وجودی و هم‌سنخی با قوهی عاقله و ضیق وجودی و بینونیت با قوهی عاقله است منشأ این ملائمت و منافرت هم آن است که مُدرّکی که دارای سعوی وجودی است، با قوهی عاقله سنخیت دارد و مُدرّکی که دارای ضیق وجودی است، با قوهی عاقله - که سعوی وجودی تامی دارد - بُعد و بینونت. قوهی عاقله به لحاظ تجردش با هر آن چه حظّ وجودی بیشتری دارد، ملائمت و سنخیت بیشتر، و با آن چه از حظّ وجودی کمتری برخوردار است، منافرت تامی دارد. و این ملائمت و منافرت به خاطر وجدان (کمال) در اولی و فقدان در دومی است».

در این جا «خیر و شر» به سعوی و ضیق افعال تحلیل شد. یعنی افعال دارای «سعوی وجودی» هستند که بعضی از افعال سعوی وجودیشان زیاد است که به آن «خیر» می‌گوییم. به عبارتی دیگر، همان طوری که «بو» به قوهی شامه تناسب دارد، سعوی و ضیق وجودی افعال نیز از نظر ادراکی به قوهی عاقله تناسب دارد. لذا اگر سعوی وجودی افعال بزرگ باشد، به آن «خیر» می‌گوییم و اگر سعوی وجودی افعال کوچک باشد، به آن «شر» می‌گوییم. پس بنا بر نظر مرحوم آخوند، مناط خیر و شر افعال به ملائمت و عدم ملائمت افعال نسبت به قوهی عاقله بر می‌گردد.

۶/۱/۵. اشکال: عدم تحلیل خیر، شر، اراده و معاد در صورت وحدت تشکیکی شدن سعوی و ضیق وجودی افعال (آثار خیر و شر)

در این تحلیل، دیگر بحث از اختیار و جهنم و بهشت

مطرح نمی‌شود، بلکه فقط بحث سعوی و ضیق وجودی افعال است و این تلائم و عدم تلائم ضروری می‌باشد! یعنی همان طوری که حشرات نسبت به کثافات تلائم دارند، انسان‌ها نیز نسبت به افعال خیر تلائم دارند و نسبت به افعال شر، عدم تلائم دارند.

این تحلیل خیر و شر از پایگاه حسن و قبح عقلی شد و وجود تشکیکی، پایگاه تحلیل افعال تشکیکی قرار گرفت.

○ حجة الاسلام زارع: با این تحلیل، شروز عدمی نمی‌شوند بلکه وجودی هستند.

● ج: البته وجودی به معنای تشکیک!

○ س: در این صورت، هر مرحله‌ی وجود نسبت به وجود بالاتر خود، شر محسوب می‌شود و نسبت به وجود پایین‌تر خود، خیر محسوب می‌شود.

● ج: بله، در این صورت خیر و شر تشکیکی و نسبی می‌شود.

○ برادر محمدی: پس دیگر نباید بگوییم «شر»، بلکه باید بگوییم «خیر بیشتر» یا «خیر کمتر».

○ س: بله، خود آقایان می‌گویند «شدت و ضعف»! یعنی به طور مثال شما بعضی از عطرها را مست کننده می‌دانید و به بعضی دیگر خوش‌بو می‌گویید و به برخی از عطرها می‌گویید «بوی بدی ندارد»!

پس به طور خلاصه ایشان پایگاه عقل عملی را به عقل نظری و عقل نظری را نیز به وحدت تشکیکی برگردانند و به نظر ما با این تحلیل خیر، شر، اراده و معاد تحلیل نمی‌شوند. □

و السلام علیکم و رحمة الله و برکاته

# بررسی و نقد کفایه - دور سوم

تحلیل و تطبیق حکمت عملی مبحث تلائم و عدم تلائم عقلی در نظریه مرحوم آخوند در مباحث کیف نفسانی (از جمله مقولات عشر) از کتاب نه‌ایة الحکمة (معرفی پایگاه حُسن و قبح عقلی بر اساس مباحث فلسفی نه‌ایة الحکمة)

سرپرست پژوهش تطبیقی:

حجة الاسلام والمسلمین صدوق

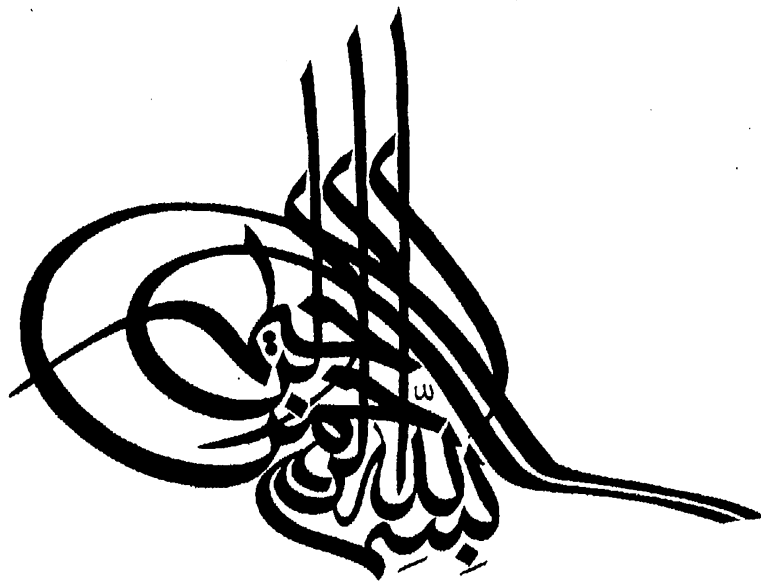
۸۲/۳/۱۰

جلسه ۱۶

- ۴..... خلاصه‌ی جلسه‌ی گذشته
- ۴..... بررسی مباحث روشی حکمت عملی
- ۴..... تبیین تحلیلی تلائم و عدم تلائم عقلی در نه‌ایة الحکمة
- ۴..... ۱/۱ کیف نفسانی (از مقولات عشر) جایگاه طرح مباحث تلائم و تنافر عقلی
- ۵..... ۱/۱/۱ اشکال اول: وهمی شدن کیف نفسانی و بالطبع اراده و اختیار در صورت اعتباری شدن ماهیت
- ۵..... ۱/۱/۲ اشکال دوم: تنافی حمل شایع صناعی در کیف نفسانی با اعتباری بودن ماهیت
- ۵..... ۱/۱/۳ اشکال سوم: تنافی اجتماع جوهر و عرض بودن کیف نفسانی
- ۶..... ۱/۱/۴ اشکال چهارم: تقسیم نشدن جوهر به جسم و غیر جسم
- ۶..... ۲ تبیین تطبیقی مباحث کیف نفسانی در نه‌ایة الحکمة
- ۶..... ۲/۱ تعریف کیف نفسانی به حالت (حال و ملکه)
- ۶..... ۲/۲ بدیهی بودن تعریف اراده و تغایر آن با شوق و شهوت در نزد ملاصدرا
- ۷..... ۲/۲/۱ جوهر به عنوان مبدأ علمی فعل هر فاعل
- ۷..... ۲/۳ بازگشت اراده به شوق انجام فعل
- ۸..... ۲/۴ اشکال اول: دو جهتی شدن تعریف اراده و امکانی بودن آن نسبت به فعل
- ۸..... ۲/۵ اشکال دوم: عدم اجتماع فعل ارادی با ضرورت و امکان
- ۸..... ۲/۶ بازگشت تعریف قدرت به اراده
- ۹..... ۲/۶/۱ ضرورت انحلال قدرت در اراده یا شوق یا خُلق
- ۹..... ۲/۷ تعریف خُلق به ملکه نفسانی که افعال با سهولت از آن صادر می‌شوند
- ۹..... ۲/۷/۱ خُلق علت جریان فعل
- ۱۰..... ۳ خُلق (تحت علیّت) پایگاه تلائم و عدم تلائم عقلی در نظریه‌ی مرحوم آخوند
- ۱۰..... ۳/۱ تقسیم خُلق به قوه‌ی شهوت، قوه‌ی غضب و قوه‌ی عقل
- ۱۰..... ۳/۱/۱ قوه‌ی شهوت: برانگیزنده‌ی انسان به سوی خیر و جلب نفع (ملائم با طبع)
- ۱۰..... ۳/۱/۲ قوه‌ی غضب: برانگیزنده‌ی انسان به سوی دفع شرّ (منافر با طبع)
- ۱۰..... ۳/۱/۳ قوه‌ی عقل: ترکیبی از قوه‌ی غضب و شهوت
- ۱۰..... ۳/۱/۴ ملکات حکمت، جُربزه و غباوت تقسیمات خُلق‌های عقلی
- ۱۱..... ۳/۱/۵ عدالت حاصل اجتماع ملکات سه گانه
- ۱۱..... ۳/۱/۶ بیان دو نکته پیرامون خُلق

● دفتر فرهنگستان علوم اسلامی

<p><b>گروه</b> <b>پژوهش‌های</b> <b>تطبیقی</b></p>	جلسه ۱۶	استاد حجة الاسلام والمسلمین صدوق
	تعداد صفحات: ۱۱	عنوان‌گذار: برادر علی‌رضا انجم‌شعاع
	تاریخ نشر: ۱۳۸۲/۳/۱۹	ویراستار: برادر زیبایی
	تیراژ: ۷ نسخه	بیاده‌نوار: برادر زیبایی
	کد بایگانی رایانه‌ای: 117	حروف‌چین: حجة الاسلام موسوی موشح
	تاریخ جلسه: ۱۳۸۲/۳/۱۰	مجری و کنترل‌نهایی: حجة الاسلام موسوی موشح



### آن چه در این جلسه مطرح شد!

- مباحثی که مرحوم آخوند در رساله‌ی خویش تحت عنوان حُسن و قبح عقلی مطرح ساخته بودند، در ادامه‌ی تحلیل علم اصول از منظر حکمت عملی موضوع اصلی بحث در این جلسه بود.
- با توجه به این که تحلیل مرحوم آخوند در حُسن و قبح عقلی و ذکر ثلاثم و عدم ثلاثم (تنافر) به عنوان پایگاه آن، به سعه و ضیق وجودی بازگشت می‌نمود و این نیز بحثی فلسفی است، به کتاب نه‌ایة‌الحکمة رجوع شد تا نظر فلاسفه مستقیماً در این خصوص مورد بررسی قرار گیرد.
- در بند ۱، تحلیل آن چه مرحوم علامه طباطبایی در نه‌ایه در توضیح «کیف نفسانی» و تعریف آن بیان فرموده‌اند همراه با چهار اشکال ارایه شده است.
- سپس از روی متن کتاب تعاریف ارایه شده از سوی ایشان در بازگشت «کیف نفسانی» به حالت (حال و ملکه) خوانده شده و تحلیل‌های مذکور در بند ۱ با آن چه ایشان مکتوب فرموده‌اند، تطبیق داده شد. بند ۲ از این جزوه به همین بحث اختصاص یافته است.
- تعاریفی که در ذیل بحث از «کیف نفسانی» علامه طرح فرموده‌اند به بیان «شوق»، «اراده»، «شهوت»، «غضب»، «خُلق» و مانند آن منجر شده است که عناوین فرعی تحت بند ۲ مانند ۲/۲، ۲/۳، ۲/۶ و ۲/۷ به شرح این موارد پرداخته‌اند.
- در بند آخر یعنی بند ۳ به بحث مرحوم آخوند باز می‌گردیم. در این مرحله از بحث، «خُلق» که به عنوان تحلیل فلسفی آن چه مرحوم آخوند در صدد بیان آن بوده است و پایگاه تعریف ثلاثم و عدم ثلاثم او می‌باشد شرح داده شده است و تعاریف علامه طباطبایی به دقت آورده شده است. در ضمن این بحث، قوایی که علامه برای «خُلق» ذکر نموده‌اند نیز مورد توجه قرار گرفته‌اند.





## — خلاصه‌ی جلسه‌ی گذشته

در جلسات گذشته، ابتدا تعریف علم اصول را از منظر حکمت نظری مورد بررسی قرار دادیم و سپس تعریف علم اصول را از منظر «حکمت عملی» مورد دقت قرار دادیم و می‌خواستیم و ببینیم که آیا علمای قوم از این منظر، به تعریف علم اصول پرداخته‌اند یا نه؟ و اگر مطلبی را در این باره بیان کرده‌اند، ما به بررسی و تحلیل آن پردازیم.

در بحث حکمت عملی، ابتدا نظر فلاسفه را مورد دقت قرار دادیم و از آن جایی که آن‌ها موضوع بحث حکمت عملی را در مفاهیم اعتباریات قرار داده‌اند و چون، بنا بر تصریح علامه شهید مطهری، مقاله‌ی ششم کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم، تنها مقاله‌ای است که در بین فلاسفه به صورت بسیار مبسوط و منظم به بحث حکمت عملی (اعتباریات) پرداخته است، ما نیز ابتدا به بررسی و تحلیل خط به خط این مقاله پرداختیم و حال می‌خواهیم وارد اقوال فقها در بحث حکمت عملی بشویم.

در بین اقوال فقها، در جلسه‌ی گذشته به بررسی نظرات مرحوم علامه ملا محمد کاظم خراسانی<sup>۱</sup> پرداختیم.

بیان کردیم که نظر مرحوم آخوند خراسانی درباره‌ی حسن و قبح عقلی «تلائم و تنافر با قوه‌ی عاقله» است که این تلائم و تنافر را یک امر وجودی که تابع «سعه و ضیق» است قرار داده‌اند. یعنی تلائم و تنافر با قوه‌ی عاقله منشأ آثار خیر و شر می‌شود که تحلیل فلسفی این مطلب هم، به سعه و ضیق وجودی قوه‌ی عاقله بر می‌گردد. چون قوه‌ی عاقله، یک امر وجودی است که اگر «سعه»ی آن زیاد باشد، «تلائم» دارد و اگر «سعه»ی آن زیاد نباشد، «عدم تلائم» دارد.

جلسه‌ی قبل در بررسی و تحلیل بیان ایشان عرض کردیم که اگر تلائم و عدم تلائم با قوه‌ی عاقله و آثار خیر و شر آن، به سعه و ضیق وجودی برگردد و سعه و ضیق وجودی نیز به وحدت و کثرت تشکیکی برگردد، در این صورت به طور کلی بحث اختیار، طاعت، طغیان، معاد و در نتیجه، خیر و شر تحلیل نمی‌شود. زیرا تمام این امور،

امر وجودی، واجب و ضروری می‌شوند و شدت و ضعف آن‌ها در همه‌ی امور به صورت جبری واقع می‌شود. یعنی همان اشکالاتی که در فلسفه مطرح کردیم، در این جا نیز وارد می‌باشد. لذا نظر مرحوم آخوند دوباره وارد آراء فلاسفه می‌شود و در آن جا باید تحلیل و بررسی شود.

## — بررسی مباحث روشی حکمت عملی

### ۱. تبیین تحلیلی تلائم و عدم تلائم عقلی در نه‌ایة الحکمة

در این جلسه مجدداً در نظر مرحوم آخوند دقت بیشتری می‌کنیم و ابتدا به بررسی بحث تلائم و عدم تلائم و بحث قوه‌ی عاقله از کتاب نه‌ایة الحکمة می‌پردازیم تا تعریف این دو مطلب به صورت واضح مشخص شود.

### ۱/۱. کیف نفسانی (از مقولات عشر) جایگاه طرح

#### مباحث تلائم و تنافر عقلی

البته در کتاب نه‌ایة بعضی از قسمت‌های این بحث، به بحث وجود بر می‌گردد (مثل آن جایی که بحث لذت و الم و خیر و شر را مطرح می‌کنند) که اشکالات ما در جلسه‌ی قبل مطرح می‌شود و بعض دیگر، به بحث اراده بر می‌گردد (یعنی بایستی و نبایستی فعل ارادی) که این قسم از بحث، مربوط به بحث وجود نمی‌شود و در بحث کیفیت و ماهیت قرار گرفته است.

علامه در کتاب نه‌ایة الحکمة، ابتدا ماهیت را بر اساس اصالت وجود تحلیل می‌کنند و بعد ماهیت ممکن را به جوهر (آن چه موضوع نمی‌خواهد) و عرض (آن چه موضوع می‌خواهد) تقسیم می‌نمایند و سپس برای عرضیات تقسیماتی را ذکر می‌کنند که یکی از آن تقسیمات «کیف نفسانی» است و در تقسیمات کیف نفسانی «اراده» را می‌آورند. بنابراین، علی‌المبنای اصالت وجود، بحث اراده و اختیار که از آن پایگاه حکمت عملی (مثل تکلیف، طاعت و عصیان و معاد) برای انسان

۱. نظرات ایشان مذکور در مقاله‌ی حُسن و قُبْح عقلی است که به وسیله‌ی حجة الاسلام والمسلمین صادق لاریجانی تنظیم شده است.

### ۱/۱/۳. اشکال سوم: تنافی اجتماع جوهر و عرض

#### بودن کیف نفسانی

﴿ثالثاً اشکال دیگری که به اصل تقسیم جوهر و عرض وارد است این می باشد که از طرفی «نفس» را جزء جوهر قرار می دهند و از طرف دیگر، «کیف نفسانی» را جزء تقسیمات عرض می آورند. حال چگونه جوهر با عرض در «کیف نفسانی» به وحدت رسیده است؟!﴾

○ حجة الاسلام موشح: جوهر و عرض از تقسیماتی است که در ذهن قرار می گیرد، از این رو، ذهن است که این دو را به وحدت می رساند.

● ج: آیا این دو در ذهن تباین دارند یا خیر؟ و اگر تباین دارند، چگونه می توان این دو را به وحدت رساند؟!﴾

○ س: در ذهن، تمام ماهیات و مفاهیم، عرض و کیف هستند. یعنی جوهر از حیثی که در ذهن قرار دارد، یک عرض و کیف می باشد.

● ج: بحث بنده درباره ی این مطلب نیست. بنده می گویم وقتی در ذهن دو قسم بیان می شود و برای هر کدام از آن دو احکامی گفته می شود، دیگر نمی توانید یکی از این دو را به دیگری اضافه کنید. «نفس» از امور جوهری است و «کیف» از امور عرضی است، اضافه کردن این دو به هم و ساختن ترکیب «کیف نفسانی» غلط است.

○ س: همیشه اعراض بر روی جوهر عارض می شوند. لذا بر روی نفس، کیف عارض می شود. بنابراین، همیشه عرض با جوهر در مصداق وحدت دارند.

● ج: پس وقتی در مصداق وحدت دارند، دیگر نباید در مصداق، یعنی در خارج، بگویند این کیف نفسانی جوهر است یا عرض! بلکه باید حیثیت خارجی این کیف نفسانی را بیان کنید.

○ س: در خارج، تمام این امور فقط «وجود» هستند.

● ج: پس همان اشکال اول ما مطرح می شود که آیا کیف نفسانی، یک امر وجودی و حقیقی است و یا از عوارض ماهیت است که اعتبار عقلی و یک امر عدمی می شود؟!﴾

۱. لذا پایگاه «اراده» نه وجود قرار می گیرد و نه ماهیت. بلکه پایگاه آن فاعلیت (اصل حرکت) است.

درست می شود، در کیف نفسانی قرار می گیرد.

اما علی المبنای فلسفه ی نظام ولایت، پایگاه حکمت عملی به اراده ی ربوبی حضرت حق عزوجل و خیر و حق محض بر می گردد و بر این اساس تکوین، تاریخ و رسالت فاعلیت مثبت و منفی را تحلیل می کنیم و بعد در رابطه ی بین فاعلیت مثبت و منفی، بحث تکامل را بیان می کنیم و سپس بحث هدایت، امتحان و... را تحلیل می نماییم<sup>۱</sup> که این مباحث را در جلسات اثباتی مطرح می کنیم. پس در این جلسات، مورد بحث ما قرار نمی گیرد.

حال فیش های مباحث مرحوم آخوند خراسانی را (درباره ی ثلاثم و عدم ثلاثم و قوه ی عاقله) از کتاب نهایة الحکمة استخراج می نمایم. قبل از این که وارد متن نهایة الحکمة شویم، اشکالاتی را اجمالاً بیان می کنیم:

### ۱/۱/۱. اشکال اول: وهمی شدن کیف نفسانی و

#### بالطبع اراده و اختیار در صورت اعتباری شدن ماهیت

﴿اولاً از آن جایی که کیف نفسانی از عوارض ماهیت است و اراده و اختیار (یعنی اموری که تکلیفزا می باشند) نیز از عوارض کیف نفسانی می باشد، اگر ماهیت را اعتبار عقل قرار دهند، تمام این امور (اراده و اختیار و بقیه عوارض کیف نفسانی) نیز وهمی و اعتبار عقل می شوند و در خارج حقیقتی ندارند!﴾

### ۱/۱/۲. اشکال دوم: تنافی حمل شایع صناعی در

#### کیف نفسانی با اعتباری بودن ماهیت

﴿ثانیاً علامه حمل هایی که در مبحث مقولات (از جمله کیف نفسانی) واقع می شود را حمل های شایع صناعی می دانند و از آن جایی که موضوع و محمول حمل شایع صناعی در مفهوم مختلف هستند ولی در خارج و مصداق یکی می باشند و وجود خارجی دارند، این مطلب با ماهیات، که آن ها را اعتبار عقلی می دانند، تناقض دارد. چون ایشان از طرف دیگر، مقولات را از عوارض ماهیت می دانند!﴾

دارند!

#### ۱/۱/۴. اشکال چهارم: تقسیم نشدن جوهر به

##### جسم و غیر جسم

اشکال دیگری که مطرح می‌شود این است که جوهر را به جسم و غیر جسم تقسیم می‌کنند، در حالی که از خصوصیات جوهر، حسی نبودن و از مدرکات حس نبودن می‌باشد (چرا که تمام مقولات حسی در مقوله‌ی عرض قرار گرفته‌اند). لذا تقسیم جوهر به جسم که قابل حس می‌باشد و غیر جسم اشتباه می‌باشد و فقط اعراض قابلیت حس شدن را دارند.

#### ۲. تبیین تطبیقی مباحث کیف نفسانی در

##### نهاية الحکمة

اکنون وارد متن کتاب نه‌ایة الحکمة می‌شویم تا تعریف «اراده» را در بحث «کیف نفسانی» به دست آوریم و آن را تحلیل کنیم.

#### ۲/۱. تعریف کیف نفسانی به حالت (حال و ملکه)

«کیفیت نفسانی آن گونه که شیخ‌الرئیس گفته، عبارت است از کیفیاتی که به اجسام تعلق نمی‌گیرند، در برابر اجسام سه‌گانه‌ی پیشین کیفیت که همگی متعلق به اجسام هستند. کیفیت نفسانی به طور کلی بر دو قسم است؛ حال و ملکه. به این صورت که کیفیت نفسانی اگر در نفس راسخ و پایدار نباشد، حال نامیده می‌شود و اگر در نفس رسوخ و ثبوت داشته باشد ملکه خوانده می‌شود»<sup>۱</sup>.

لذا می‌گوییم بحث از کیف نفسانی، بحث حالت است. یعنی چیزی در نفس رسوخ و ثبوت داشته باشد، بحث روح می‌باشد.

#### ۲/۲. بدیهی بودن تعریف اراده و تغایر آن با شوق

##### و شهوت در نزد ملاصدرا

تعریف اراده را در این کتاب مورد دقت قرار می‌دهیم. البته اراده را در بحث «علت فاعلی» نیز بیان کرده‌اند، ولی در آن قسمت فقط علت ناقصه بودن اختیار

لذا ما قبل از ورود به متن می‌خواستیم تشنّت‌هایی را که در این بحث وجود دارد به صورت اجمالی بیان کنیم و بگوییم که اگر قرار باشد دائماً تقسیمات را از یک حیث به یک سری از امور و از حیث دیگر به اموری دیگر برگردانید، دیگر نمی‌توانید به یک جمع‌بندی صحیح و قاعده‌مند دست یابید و این به معنای این است که منطق قدرت قاعده‌مند کردن ندارد.

بنابراین، به نظر ما ایشان منطق صوری را نیز غلط تحلیل کرده‌اند و از همین روست که نتوانسته‌اند به صورت قاعده‌مند به بحث فلسفه پردازند و فقط منطق فرهنگستان (منطق تکاملی) توانسته است تحلیل صحیحی از منطق صوری ارائه دهد و آن را قاعده‌مند کند تا ابزاری برای قاعده‌مند کردن بقیه علوم شود.

پس به دلیل این‌که نتوانسته‌اند منطق صوری را قاعده‌مند نمایند، در تمام فصل‌ها و تمام بحث‌ها که ادعای بداهت در آن‌ها را نیز دارند، به خوبی دیده می‌شود که اقوال گوناگون و متفاوتی وجود دارد که هر کدام از این اقوال، قول دیگری را نفی و ردّ می‌کند و در نهایت، از میان این اقوال - به اصطلاح - بدیهی دو مبنای اصالت وجود و اصالت ماهیت به وجود آمده است.

مرحوم حاج آقای حسینی رحمته‌الله می‌فرمودند بسیار عجیب است با این‌که هم اصالت وجود و هم اصالت ماهیت یک تعریف از علم ارائه می‌دهند و هر دو یک منطق هم دارند، ولی هر کدام یک حدّ اولیه‌ای از فلسفه به دست آورده‌اند!

○ س: به طور خلاصه، اشکال شما درباره‌ی «کیف نفسانی»

چیست؟

● ج: بنده عرض کردم که اگر «کیف» در مقوله‌ی عرض و «نفس» در مقوله‌ی جوهر قرار گیرد، دیگر نمی‌توانیم این دو را به هم اضافه کنیم. یعنی ما حق نداریم قسیم‌ها را که با هم در ذهن تباین حقیقی دارند به یکدیگر اضافه کنیم. بلکه اگر بخواهیم از وحدت‌شان صحبت کنیم باید از اقسام دست برداریم و مقسم را که اجمال دارد به کیف نفسانی نسبت دهیم. زیرا اضافه کردن این دو به یکدیگر به معنای وجه اشتراک‌گیری از این دو است و این دو فقط در «مقسم» با هم وجه اشتراک

۱. نه‌ایة الحکمة، علامه طباطبایی، ترجمه علی شیروانی، ص ۳۹۳

را اثبات می‌کنند و درباره‌ی ماهیت اختیار بحث نمی‌کنند. اما در این فصل (کیف نفسانی) درباره‌ی ماهیت اختیار صحبت می‌کنند.

«از جمله کیفیات نفسانی اراده است. صدرالمتألهین در اسفار می‌گوید: به نظر می‌رسد که معنای اراده نزد عقل روشن است و عقل آن را از امور دیگر جدا می‌سازد، ولی در عین حال آرایه‌ی تعریفی که حقیقت اراده را تبیین کند دشوار می‌نماید»<sup>۱</sup>.

با این بیان، خود را از تعریف اراده معذور نموده‌اند! فقط به تغایر اراده با امور دیگر اشاره دارند. مثل این‌که می‌گویند اراده غیر از شوق و شهوت است.

### ۲/۲/۱. جوهر به عنوان مبدأ علمی فعل هر فاعل

علامه درباره‌ی اراده می‌گوید:<sup>۲</sup> «فشرده‌ی گفتاری که روشنگر حقیقت اراده است، اراده‌ای که فعل فاعل مختار متوقت بر آن می‌باشد، آن است که مقتضای قواعد عقلی این است که هر نوعی از انواع جوهری مبدأ فاعلی برای افعالی است...».

چون نتوانسته‌اند اراده را تعریف کنند، مبدأ فاعلی افعال را به جوهر برگردانده‌اند. اما اگر به اقسام جوهر در این کتاب رجوع کنید، در هیچ کدام از این قسمت‌ها، بحث اراده و اختیار مطرح نشده است.

«هر نوعی از انواع جوهری مبدأ فاعلی برای افعالی است که صدور آن افعال به او نسبت داده می‌شود»<sup>۳</sup>.

حال سؤال این است که صدور افعال باید به چه چیز نسبت داده شود؟ مگر نباید صدور افعال به اراده نسبت داده شود؟!

«افعالی که کمالات ثانی برای آن نوع می‌باشند و به دیگر بیان به هر نوعی از انواع جوهری افعالی نسبت داده می‌شود که کمالات ثانی برای آن نوع هستند. نوع جوهری مبدأ فاعلی چنین افعالی می‌باشد. با توجه به قاعده‌ی عقلی یاد شده، نفس انسانی که یک صورت جوهری است که ذاتاً مجرد از ماده است اما در مقام فعل متعلق به ماده می‌باشد، علت فاعلی افعالی است که از انسان صادر می‌شود. اما نفس انسانی یک مبدأ فاعلی علمی است که تنها آموزی از او صادر می‌شد که آن‌ها را

کمال برای خود تشخیص داده است و از این روی نیاز به آن است که پیش از انجام کار، آن کار را تصور کند و کمال بودن آن را مورد تصدیق قرار دهد»<sup>۴</sup>. لذا این جوهری که می‌گویند، مبدأ یک امر علمی است و مبدأ اصل فعل نیست.

### ۲/۳. بازگشت اراده به شوق انجام فعل

سپس ایشان در ادامه‌ی بحث می‌فرمایند:<sup>۵</sup> «به دنبال تصدیق به فایده‌ی کار و کمال بودن، بنا بر آن چه حکما گفته‌اند، شوق به انجام آن کار در نفس پدید می‌آید، چرا که شوق یک کمال ثانی است که معلول تصدیق به فایده کار می‌باشد».

شوق، همان احساسات درونی است که در مقاله‌ی ششم اصول فلسفه و روش رئالیسم<sup>۶</sup> به توضیح آن پرداخته‌اند. اما در این جا می‌خواهند بگویند که مکانیزم ایجاد شوق در درون انسان، نوع جوهرها هستند که این‌ها قضایا را از طبیعت می‌گیرند.

«به دنبال شوق، اراده تحقق می‌یابد و اگر چه تعبیری که حقیقت اراده را تبیین کند در اختیار نداریم»<sup>۷</sup>.

ایشان اصلاً تعریفی از اراده آرایه نمی‌دهند. البته آقای شیروانی در شرح خود می‌فرمایند که اراده یعنی «له أن يفعل و له أن لا يفعل»، ولی این‌که شوق چگونه یک امر امکانی را به وجود می‌آورد و چگونه این امر امکانی، حرکت عضلانی را به وجود می‌آورد تا عملی ایجاد شود، این مطلب را اصلاً توضیح نداده‌اند.

«...اما نباید در این‌که اراده حقیقتی است غیر از تحریک عضلات که به دنبال شوق در نفس پدید می‌آید تردید کنیم. شاهد بر وجود اراده حالتی است که در شخص ناتوانی که خود را قادر بر انجام کاری می‌داند و لذا اراده می‌کند آن را انجام دهد، اما انجام نمی‌دهد،

۱. همان، ص ۳۹۴

۲. همان، ص ۳۹۵

۳. همان

۴. همان، ص ۳۹۷

۵. در این مقاله تحریکات خارجی را علت ایجاد احساسات درونی می‌دانست و احساسات درونی، شوق به سمت امری را ایجاد می‌کردند و اراده‌هایی که شعور داشتند، نیاز به صورت داشتند و صورت با هدایت تکوین ایجاد می‌شود. همان ۷.

می‌یابیم».

○ حجة الاسلام روح الله صدوق: از این مطالب مشخص می‌شود که علیّت را جاری بر اختیار نمی‌دانند.

## ۲/۴. اشکال اول: دو جهتی شدن تعریف اراده و مکانی بودن آن نسبت به فعل

● ج: به این معنا که وقتی می‌خواهند اصل اراده را تعریف کنند، آن را دو جهتی می‌دانند، یعنی «له أن يفعل و له أن لا يفعل». در توضیح این مطلب در صفحه‌ی ۳۹۹ می‌فرمایند: «معیار اختیاری بودن فعل آن است که نسبت انسان به انجام و ترک آن یکسان باشد [یعنی ضرورت در آن جاری نیست] اگر چه صدور فعل از انسان در آن حال که فاعلیّت وی تامّ گشته به نحو ضرورت و وجوب بوده باشد».

## ۲/۵. اشکال دوم: عدم اجتماع فعل ارادی با ضرورت و امکان

پس اصل اراده نسبت به فعل حالت امکانی دارد. ولی فعلی که جاری می‌شود، جدا از فاعلش، در مکانیزم علیّت قرار می‌گیرد. یعنی یک فاعل داریم که با اراده برابر است و نسبتش با انجام دادن فعل، تساوی است و یک فعل، جدا از فاعل، داریم که وقتی این فعل را در کنار بقیه افعال قرار می‌دهیم، در یک مکانیزم علیتی قرار دارد. حال اشکال این است که آیا این فعل را به ضرورت علّت و معلولی نسبت دهیم که جبر حاکم شود و یا به فاعل مختار نسبت دهیم که اختیار حاکم شود و عقاب و ثواب معنا پیدا کند؟!

○ س: ترکیب فعل با فاعل حکم دیگری پیدا می‌کند.

● ج: سؤال من این است که آیا خداوند می‌تواند بخشی از این فعل را به اختیار شما برگرداند و شما را عقاب یا ثواب کند؟ یعنی اموری که با این فعل ترکیب شده است را جدا کند و فقط آن بخشی که به اختیار شما بر می‌گردد را به شما نسبت دهد.

○ س: آن بخشی که به اختیار ما بر می‌گردد از علیّت خود تخلف کرده است.

● ج: احسنت! لذا ضرورت با امکان جمع نمی‌شود.

چون این دو، مقسّم‌های یک قسم هستند و مقسّم‌ها هیچ‌گاه در مصداق با هم جمع نمی‌شوند. پس بالاخره در این جا معلوم نشد که آن بخش از افعال که تحت حوزه‌ی تصرف شما است (جدا از بقیه‌ی علم‌هایی که در به وجود آمدن این فعل سهم داشتند)، به اختیار شما نسبت بدهیم یا به جریان علیّت و معلولیت؟! چون ما بالوجدان می‌دانیم که اختیار با علیّت و وجوب با امکان در حکم امتناع اجتماع و ارتفاع نقیضین هستند و با هم جمع نمی‌شوند.

## ۲/۶. بازگشت تعریف قدرت به اراده

ایشان برای این‌که این مشکل را حل کند، وارد تعریف «قدرت» می‌شود<sup>۱</sup>: «از جمله کیفیات نفسانی قدرت است. قدرت که در برابر عجز است، عبارت است از حالتی در حیوان که به واسطه‌ی آن می‌تواند در صورتی که بخواهد، کار را انجام دهد و در صورتی که نخواهد آن را انجام ندهد». با این تعریف، قدرت همان معنای اراده را می‌دهد.

○ س: ایشان قدرت را یک معنای عامّ بین انسان و حیوانات گرفته‌اند، لذا آقای شیروانی در شرح جمله‌ی بالا می‌فرمایند «این است حقیقت قدرت در حیوان».

● ج: حال آیا انسان با این قدرت، به معنای عامّ، می‌تواند گناه انجام دهد و عقاب شود؟!

○ س: انسان با این قدرت که با حیوانات مساوی است، عقاب نمی‌شود.

● ج: آیا قرآن با تعریف اراده برای انسان تکلیف مشخص می‌کند و او را عقاب و ثواب می‌کند یا با تعریف قدرت؟!

○ حجة الاسلام موشح: این قدرت در طول اراده تعریف می‌شود، یعنی اگر شما خواستید کاری را انجام دهید، برای انجام آن کار قدرت داشته باشید.

● ج: ما دوباره تعریف قدرت را می‌خوانیم تا مشخص شود که این تعریف همان مطلبی است که شما می‌فرمایید یا خیر<sup>۲</sup>: «حالتی در حیوان که به واسطه‌ی آن می‌تواند در صورتی که بخواهد، کار را انجام دهد و در

۲. همان

۱. همان، ص ۴۰۰

صورتی که نخواهد آن را انجام ندهد».

○ س: یعنی در صورتی که اراده کرد، قدرت دارد که کار را انجام دهد.

● ج: آیا منظور از این حالت، حالتی است که تحت اراده می‌باشد؟

○ س: تحت اراده نیست، بلکه به این معنا است که وقتی شما اراده می‌کنید، حالتی پیدا می‌شود که شما می‌توانید آن کار را انجام دهید.

## ۲/۶/۱. ضرورت انحلال قدرت در اراده یا شوق یا خُلق

● ج: پس این قدرت یا باید در تعریف اراده منحل شود یا در تعریف خُلق و یا در تعریف شوق که خُلق بعد از اراده است و شوق قبل از اراده است و دو طرفه بودن فعل هم، خود اراده است. لذا مستقل مطرح کردن بحث قدرت، اشتباه است و باید حذف شود. البته ادامه‌ی بحث که ضرورت و امکان را در مقابل هم قرار می‌دهد، نشان‌گر این است که قدرت همان اراده می‌باشد.

○ س: گاهی شما برای انجام دادن فعلی اراده کرده‌اید ولی قدرت انجام آن را ندارید، در نتیجه، آن فعل انجام نمی‌شود، لذا اراده غیر از قدرت است.

● ج: یعنی یا حال است و یا ملکه که اگر راسخ شده باشد، تبدیل به خُلق می‌شود و عمل انجام می‌شود اگر راسخ نشده باشد، حال است و تبدیل به عمل نمی‌شود.

○ حجة الاسلام روح‌الله صدوق: منظور از قدرت، توان جسمانی است.

● ج: این جا بحث جسم نیست، بلکه بحث قدرت است.

## ۲/۷. تعریف خُلق به ملکه نفسانی که افعال با

### سهولت از آن صادر می‌شوند

اکنون وارد بحث خُلق می‌شویم و به بررسی آن می‌پردازیم: «از جمله کیفیات نفسانی خُلق است. خُلق عبارت است از ملکه‌ی نفسانی که افعال با سهولت و بدون تأمل و درنگ از آن صادر می‌شوند». یعنی قدرت موجود است و ملکه نیز هست و لذا با سهولت انجام

می‌شود. به عبارت دیگر اراده، موجود است، شوق نیز قبلاً بوده است و الآن خُلق به وجود آمده است، لذا مبدأ پیدایش فعل می‌شود.

○ حجة الاسلام موشح: احتمال دیگری نیز در این جا مطرح است و آن این‌که شما گاهی فکر می‌کنید و سپس اراده می‌نمایید و گاهی بدون فکر، اراده می‌کنید، ولی باز برای اراده کردن نیاز به قدرت دارید، لذا خُلق به اراده نزدیک‌تر است تا به قدرت!

● ج: در بحث علم خواهیم خواند که آیا نیاز به فکر کردن داریم یا نه؛ ولی در این جا بحث ملکه‌ی نفسانی است که افعال با سهولت و بدون تأمل از آن صادر می‌شود. لذا از همان ابتدا می‌توان کیف نفسانی را به ملکه و حال تقسیم کرد که حال در انسان رسوخ نمی‌کند ولی ملکه در انسان رسوخ می‌کند.

○ س: یعنی اراده در انسان مرتکز می‌شود.

● ج: نه، بحث ارتکاز و صورت نیست، بلکه بحث حالت است. به طور مثال وقتی حالت عطش باشد و قدرت و اراده‌ی آن نیز باشد، حتماً به دنبال رفع عطش خواهد رفت. بنابراین، بحث فطرت و بالاتر از آن بحث ملکه است.

## ۲/۷/۱. خُلق علت جریان فعل

ایشان در ادامه می‌فرماید: «نباید خُلق را همان قدرت بر فعل دانست [چون همان طور که بیان کردیم قدرت به اراده انصراف دارد] زیرا نسبت قدرت به فعل و ترک یکسان است [دقیقاً همانند اراده] در حالی که خُلق نسبتی جز به فعل ندارد». یعنی وقتی حال باشد، حتماً عمل به دنبال آن نیز می‌آید و به همین علت وقتی قتل نفس انجام دهید، به خاطر نفس این کار مؤاخذه نمی‌شوید، بلکه به خاطر مقدمات آن شما را مؤاخذه می‌کنند. لذا همان طوری که در بحث حجیت قطع، حالت قطع را منشأ عمل می‌دانند، در این جا نیز خُلق را مبدأ پیدایش اعمال می‌دانند و به همین علت همانند شخص قاطع، به خاطر عمل او را مؤاخذه نمی‌کنند.

«...یعنی هر خُلقی اقتضای انجام کار خاصی دارد و دیگر نسبت به ترک آن کار اقتضایی ندارد و نیز مقصود از

خُلق همان فعل نیست [یعنی خُلق عِلَّت جریان فعل است و پایگاه فعل نیست] اگر چه گاهی به رفتار انسان نیز اطلاق می‌گردد، زیرا خُلق در این اصطلاح آن امر راسخ و ثابتی است که فعل بر آن مبتنی است»<sup>۱</sup>.

### ۳. خُلق (تحت علّیت) پایگاه تلائم و عدم تلائم عقلی در نظریه‌ی مرحوم آخوند

با این بیان «فعل» دو منشأ پیدایش دارد:

«۱. «خُلق» که تحت علّیت می‌باشد.

«۲. «اراده» که تحت علّیت نیست.

البته آن چه در این بحث غلبه پیدا می‌کند، مکانیزم مسائلی است که با هدایت تکوینی در انسان به وجود می‌آید، لذا بحث اراده به صورت فرع قرار می‌گیرد. یعنی وجداناً قبول دارند که چیزی به نام اراده موجود است ولی آن چه را به صورت اصل و حقیقت قرار می‌دهند، جریان علّیت می‌باشد. بر این اساس وارد توضیح دادن پایگاه تکوینی و فطرتی خُلق می‌شوند که این خُلق پایگاه تلائم و عدم تلائمی می‌شود که در مقاله‌ی مرحوم آخوند آمده است<sup>۲</sup>: «خُلق دارای انشعاب‌ها و شاخه‌های فراوانی است که احصاء و شمارش همه‌ی آن‌ها دشوار می‌نماید، اما اصول اخلاق با توجه به تعداد قوایی که برانگیزاننده‌ی انسان به سوی فعل می‌باشد سه تا هستند.

### ۳/۱ تقسیم خُلق به قوه‌ی شهوت، قوه‌ی غضب و

#### قوه‌ی عقل

و آن قوا عبارتند از:

«۱. قوه‌ی شهوت

«۲. قوه‌ی غضب

«۳. عقل

### ۳/۱/۱ قوه‌ی شهوت: برانگیزنده‌ی انسان به

#### سوی خیر و جلب نفع (ملائم با طبع)

قوه‌ی شهوت که برانگیزنده‌ی انسان است به سوی جذب خیر و جلب امور نافع که ملائم با طبع اوست».

بنابراین، این همان حُسن و قبح عقلی است که اگر

تلائم و عدم تلائم با فطرت و طبع انسان وجود داشته باشد، پایگاه آن قوه‌ی شهوت است. لذا چون در مقاله‌ی ششم اصول فلسفه، تلائم و عدم تلائم با طبع و غریزه بود، پایگاه احساسات درونی که گفته می‌شد به قوه‌ی شهوت باز می‌گردد.

### ۳/۱/۲ قوه‌ی غضب: برانگیزنده‌ی انسان به سوی

#### دفع شرّ (منافر با طبع)

«۲. قوه‌ی غضب که برانگیزنده‌ی انسان است به سوی دفع شر و امور مضرّ»<sup>۳</sup>. پس قوه‌ی شهوت یک امر اثباتی و قوه‌ی غضب یک امر دفعی است. لذا این دو با هم مساوی هستند و هر دو ملائم با طبع می‌باشند، فقط یکی اثباتی و دیگری سلبی است. یعنی چیزهایی که نفع دارد و برای کمال ما خوب است، قوه‌ی شهوت ما را به طرف آن می‌برد و قوه‌ی غضب جلوی چیزهایی را که برای انسان ضرر دارد می‌گیرد.

### ۳/۱/۳ قوه‌ی عقل: ترکیبی از قوه‌ی غضب و

#### شهوت

«۳. عقل؛ که انسان را به خیر و سعادت رهنمون می‌گردد و از شر و شقاوت باز می‌دارد»<sup>۴</sup>. یعنی عقل ترکیبی از غضب و شهوت است. به عبارت دیگر اگر عقل را مقسّم قرار دهید، قسم‌های آن قوه‌ی شهوت و قوه‌ی غضب می‌شود. چون خُلق‌های مربوط به قوه‌ی شهوت و غضب جزء بحث ما نیست، آن‌ها را نمی‌خوانیم و وارد خُلق‌های مربوط به عقل می‌شویم<sup>۵</sup>.

### ۳/۱/۴ ملکات حکمت، جُریزه و غباوت تقسیمات

#### خُلق‌های عقلی

«۱. حکمت: ملکه‌ی حکم‌کننده در مورد خیر و شر و کارهای سودبخش و زیان‌بخش در صورتی که با اعتدال ملازم باشد و در باره‌ی آن چه شایسته‌ی اندیشه است به نحو مناسب بیان‌دیشد، حکمت نامیده می‌شود. ۲.

۲. همان

۱. همان

۴. همان

۳. همان

۵. همان، ص ۴۰۴

جُربزه: آن ملکه در صورتی که به حدّ افراط منحرف گردد جُربزه نامیده می‌شود. ۳. غباوت: آن ملکه در صورتی که به حدّ تفریط منحرف گردد غباوت نامیده می‌شود.

### ۳/۱/۵. عدالت حاصل اجتماع ملکات سه‌گانه

عدالت: از اجتماع ملکات سه‌گانه هیئتی حاصل می‌گردد که نسبتش به آن ملکات نسبت مزاج به ممتزج است و اثرش آن است که به هر قوه آن چه را سزاوار آن است اعطا می‌کند و حق هر قوه را ادا می‌نماید. این هیئت در صورتی که در حدّ اعتدال باشد عدالت نامیده می‌شود و در صورتی که به افراط گراید ظلم نامیده می‌شود و اگر به تفریط گراید به آن انظلام گویند. حدّ وسط و نقطه‌ی اعتدال این ملکات که اصول هستند و همچنین حدّ وسط خُلق‌هایی که از فروع این ملکات به شمار می‌آیند فضیلت پسندیده است و دو طرف آن یعنی طرف افراط و طرف تفریط ردیلت ناپسند می‌باشد. بحث و گفت‌وگو از این فضیلت‌ها و ردیلت‌ها به علم دیگری مربوط می‌باشد».

پس به طور خلاصه، ما ترکیب این امور را نمی‌پذیریم و تنها به تقسیم آن‌ها قائل هستیم، یعنی قوه‌ی عقل، مقسّم قرار می‌گیرد و قوه‌ی شهوت و قوه‌ی غضب، قسم‌های آن قرار می‌گیرند.

### ۳/۱/۶. بیان دو نکته پیرامون خُلق

حال وارد نکاتی که در این جا بیان کرده‌اند می‌شویم:<sup>۱</sup> «نکته‌ی نخست: خُلق تنها در انسان و دیگر موجوداتی است که دارای نفس هستند [بحث خُلق را علیتی تحلیل کردند، پس هم انسان و هم جنّ و هم دیگر موجودات صاحب نفس را در بر می‌گیرد] و توسط افعال ارادی متناسب با کمال و جودی خود تکامل می‌یابند یافت می‌شود. بنابراین، در مفارقات کیفیتی به نام خُلق وجود ندارد، زیرا در آن‌ها نه عقل عملی وجود دارد و نه حرکت تکاملی ارادی. نکته‌ی دوم: در برابر هر یک از خُلق‌ها از آن جهت که کیفیات نفسانی راسخ و استواری در نفس آدمی هستند، یک حال از همان کیفیت قرار دارد، مانند

شهوت، غضب، خوف، فزع، حزن و... گفت‌وگو از اسباب طبیعی این حالات در علم طب و بحث از اصلاح و تنظیم این حالات به گونه‌ای که در جهت سعادت انسانی قرار گیرد در علم اخلاق انجام می‌شود».

إن شاء الله در جلسه‌ی بعد به بررسی و تحلیل بحث «لذت و الم» خواهیم پرداخت. □

و السلام علیکم و رحمة الله و برکاته

۱. همان، ص ۴۰۶



# بررسی و نقد کفایه - دور سوم

ادامه‌ی تحلیل و تطبیق حکمت عملی مبحث ملائمت و عدم ملائمت در نظریه‌ی حُسن و قُبْح عقلی مرحوم آخوند از کتاب نه‌ایة الحکمة (معرفی پایگاه مدح و ذم + ملائمت و منافرت)

سرپرست پژوهش تطبیقی:

حجة الاسلام والمسلمین صدوق

۸۲/۳/۱۷

جلسه ۱۷

۱. ادامه‌ی بررسی کیف نفسانی (اراده و متعلقات آن) ..... ۴
- ۱/۱. آگاهی تصدیقی منشأ پیدایش اراده در نزد علامه ..... ۴
- ۱/۲. امکانی بودن اراده و ضروری بودن علیّت نافی اجتماع این دو ..... ۴
- ۱/۲/۱. تفاوت صورت و مکانیزم آگاهی و اراده ..... ۴
- ۱/۳. بررسی رابطه‌ی فعل ارادی از پایگاه علّت و معلول ..... ۴
- ۱/۳/۱. اشکال اول: ناتوانی پایگاه علّت از تحلیل وحدت و کثرت فعل ارادی حضرت حق و انسان ..... ۵
- ۱/۳/۲. اشکال دوم: ضرورت ملاحظه‌ی تعدد و کثرت در تعریف فعل ارادی انسان ..... ۵
۲. بررسی ملائمت و منافرت نفسانی در نزد مرحوم آخوند ..... ۵
- ۲/۱. اشکال اول: نفی تلائم یک شیء نسبت به یک قوه و عدم تلائم همان شیء نسبت به قوه‌ی دیگر ..... ۵
- ۲/۲. اشکال دوم: ضرورت ملاحظه‌ی ملائمت و منافرت قوای انسانی ..... ۶
- ۲/۳. اشکال سوم: نفی اختیار، عدالت، عصیان، خیر و شرّ در صورت بازگشت ملائمت و منافرت به سعه و ضیق وجودی (وحدت و کثرت تشکیکی) ..... ۶
۳. تحلیل فلسفه نظام ولایت از پایگاه خیر و شر ..... ۶
۴. بررسی تطبیقی مدح و ذم در نظریه مرحوم آخوند از مباحث نه‌ایه ..... ۷
- ۴/۱. لذت به معنای ادراک ملائم ..... ۷
- ۴/۱/۱. بازگشت خیر و شرّ به غضب و شهوت از قوای عقل (عقل مقسّم خیر و شرّ) ..... ۷
- ۴/۱/۲. وجود سه شرط در تحقق قوه‌ی لذت ..... ۸
- ۴/۱/۳. اشکال: نسبی شدن ملائمت و منافرت و نفی خاصیت درک بما هو درک ..... ۸
- ۴/۲. «ألم» به معنای ادراک منافی طبع ..... ۸
- ۴/۲/۱. عدمی بودن تعریف «ألم» (ضرورت وجودی بودن ملائمت و منافرت در مبنای وجود) ..... ۹
- ۴/۲/۲. اشکال: بازگشت ملائمت و منافرت به خصوصیت ..... ۹
- ۴/۳. تقسیمات لذت و ألم ..... ۹
- ۴/۳/۱. عقلی، حسی و خیالی ..... ۹
- ۴/۳/۲. اشکال: نفی حضوری و عدمی بودن ادراک لذت و نفرت ..... ۱۰
- ۴/۳/۳. اشکال دوم: نفی اصل درک در صورت عدمی شدن ادراک ناملائم (نفرت) ..... ۱۰
- ۴/۳/۴. اشکال سوم: ضرورت ملاحظه‌ی تعریف لذت و ألم در سه سطح انتزاعی، مجموعه‌ای و تکاملی ..... ۱۱
۵. حُسن و قُبْح؛ پایگاه باید و نباید؛ موضوع جلسه‌ی آینده ..... ۱۱

● دفتر فرهنگستان علوم اسلامی

<p><b>گروه</b> <b>پژوهش‌های</b> <b>تسلیمی</b></p>	جلسه ۱۷	استاد حجة الاسلام والمسلمین صدوق
	تعداد صفحات: ۱۱	عنوان‌گذار: برادر علی‌رضا انجم‌شعاع
	تاریخ نشر: ۱۳۸۲/۳/۲۴	ویراستار: حجة الاسلام روح‌الله صدوق، برادر زیبایی
	تیراژ: ۷ نسخه	پیاده‌نوار: حجة الاسلام روح‌الله صدوق
	کد بایگانی رایانه‌ای: 118	حروف‌چین: حجة الاسلام موسوی موشح
	تاریخ جلسه: ۱۳۸۲/۳/۱۷	مجری جلسه‌ی پژوهشی: حجة الاسلام موسوی موشح

## ۱. ادامه‌ی بررسی کیف نفسانی (اراده و متعلقات

(آن

در جلسه‌ی گذشته بیان کردیم که در کتاب نه‌ایة‌الحکمة در بحث کیف نفس به تعریف «اراده» پرداخته و در همان بخش «شوق» را نیز مطرح کرده است.

به نظر می‌رسد این شوقی که می‌فرمایند، همان احساسات درونی‌ای باشد که در مقاله‌ی ششم از اصول فلسفه و روش رئالیسم مطرح نموده‌اند که گفتند انسان از سوی محیط تحریک می‌شود. در ادامه گفته‌اند که اگر تحریک محیط یا احساسات درونی یا شوق، زمان زیادی در انسان باقی بماند، تبدیل به «خُلُق» و «ملکه» می‌شود. تعریف خُلُق نیز این چنین بود که قوای انسان بالضرورة تبدیل به فعل می‌شود.

### ۱/۱. آگاهی تصدیقی منشأ پیدایش اراده در نزد

علامه

در مقاله‌ی ششم گفتند که چون فعل، ارادی است و موجود زنده‌ی با شعور می‌خواهد فعلی را انجام دهد، احتیاج به آگاهی و تصدیق دارد. یعنی تصدیق به فایده‌ی کار و کمال و تکامل آن (یعنی این فعلی که می‌خواهند انجام دهد برای تکامل آن نیاز است). البته در مقاله‌ی ششم با صراحت می‌فرمایند که آگاهی با هدایت طبیعت و به صورت تکوینی پیدا می‌شود، ولی در این‌جا (نه‌ایة‌الحکمة) من به خاطر ندارم که این مطلب را ذکر کرده باشند.

در مقاله‌ی ششم می‌گویند به جای اراده ناچار هستیم در نسبت بین قوای فعّاله و حالت سیری از غذا امری را اعتبار کنیم، ولی در این‌جا معنای اراده را توضیح نمی‌دهند و تنها به این نکته اشاره می‌نمایند که فاعل مختار گاهی می‌تواند آن چه را که به آن شوق هم دارد انجام ندهد، اما به توضیح اراده نمی‌پردازند و بحث از آن را به بخش علّت و معلول واگذار می‌کنند.

در علّت و معلول از این نکته بحث می‌کنند که آیا اختیار علّت تامه‌ی انجام فعل است یا علّت ناقصه‌ی آن. پس آن چه ما از این بخش به دست آوریم، منحصر در

چند امر است:

۱. آگاهی بر اراده حکومت می‌کند.

۲. غضب و شهوت از تقسیمات قوه‌ی عاقله هستند.

۳. با توجه به بحث علم واضح می‌شود که بحث قوه‌ی عاقله به علاوه‌ی بحث علم، بر مبدأ پیدایش اراده حکومت می‌کند.

### ۱/۲. امکانی بودن اراده و ضروری بودن علّیت نافی اجتماع این دو

در جلسه‌ی گذشته، مضاف بر موارد فوق، بیان کردیم که «علّیت مفهومی»، جریان ضرورت را تمام می‌کند و «اراده»، امکان را بیان می‌کند. بنابراین، این دو (اختیار و علّیت) بالوجدان دو امری هستند که با یکدیگر جمع نمی‌شوند.

اگر به خاطر داشته باشید یکی از اعتبارات قبل‌الاجتماع، اصل متابعت علم به نحو ضرورت بود. یعنی اگر آگاهی پیدا کردید، حالت دارید و اگر حالت داشته باشید، این حالت مبدأ فعل می‌شود و در نتیجه، باید تابع این آگاهی بود.

### ۱/۲/۱. تفاوت صورت و مکانیزم آگاهی و اراده

آگاهی یک صورت دارد و یک مکانیزم عمل. مکانیزم عمل آن خُلُق است که واسطه‌ی بین صورت و فعل می‌شود. پس در حقیقت آگاهی یک ضرورت علیّی است که شخص نمی‌تواند از آن تخلف کند. ولی اراده به این معنا نیست. اراده یعنی «له أن يفعل و له أن لا يفعل»!

### ۱/۳. بررسی رابطه‌ی فعل ارادی از پایگاه علّت و معلول

اکنون خلاصه‌ای از بحث علّیت را می‌خوانیم و پس از خواندن بحث لذت و ألم، وارد حُسن و قُبْح در کلام می‌شویم و در آن‌جا است که پایه‌های قول مرحوم اصفهانی روشن می‌شود. تا این‌جا روشن شد که تلاثم و عدم تلاثم با قوه‌ی عاقله بحث حکمت عملی است (خلق‌های مربوط به عقل و علم حصولی) که می‌گویند

اگر چیزی با این قوه (عاقله) تلائم داشته باشد، خیر است و اگر چیزی با این قوه تلائم نداشته باشد شر است و سپس مرحوم آخوند کل بحث خُلق و ملکه و اراده و علم و... را امری وجودی دانسته و در وحدت و کثرت تشکیکی آن را تحلیل می‌کنند و این‌ها را در بحث علیّت تحلیل نکرده‌اند.

البته در بحث علیّت بیان خواهیم کرد که آیا در نهایت، رابطه‌ی علّت و معلول یک رابطه‌ی ذهنی است یا عینی؟ و اگر عینی است، آیا دوئیت علّت و معلول حفظ می‌شود یا نه؟ یعنی آیا معلول از استقلال خواهد افتاد یا نه؟ و نیز آیا بحث از وجود است یا از ماهیت و کیفیت و شدن آن بحث می‌کنند؟ و آیا بر اساس آن مبنا، معلول عین الربط می‌باشد و در عین الربط بودن، عدمی است و وجود حضرت حق جلّت عظمته حقیقت می‌باشد؟ که البته در این صورت بحث شأن نیز مسأله را حل نمی‌کند که بگوئیم مخلوقات شأنی از حضرت حق جلّت عظمته هستند.

### ۱/۳/۱. اشکال اول: ناتوانی پایگاه علّت از تحلیل

وحدت و کثرت فعل ارادی حضرت حق و انسان  
حال اگر وحدت و کثرت تحلیل نشود و در نتیجه موجودات با ذات حضرت حق به وحدت برسند، علیّت هم نفی می‌شود و اگر علیّت نفی شود علّت فاعلی هم نفی می‌شود.

خلاصه در بحث علیّت ایجاد نسبت به حضرت حق معنا ندارد و تحلیل نمی‌شود. بعد هم که وارد بحث اختیار می‌شوید، اختیار را علّت ناقصه دانسته و علّت تامه، مجموعه‌ی شرایط جبری و طبیعی قرار می‌گیرد.

البته در بخش اولی که گفتم نیز بین اراده حضرت حق جلّت عظمته و نحوه‌ی اراده‌ای که انسان دارد مقایسه‌ای انجام می‌دهند مثلاً می‌خواهند طلب و علم و شوق و حرکت عضلانی و... را در مورد خدای متعال هم معنی کنند که در این صورت می‌گوییم، این کار برای انسان امکان دارد ولی برای خداوند این تعاریف غیر ممکن است بلکه مجرای اراده‌ی خدای متعال «کن فیکون» می‌باشد و اگر در مورد توصیف این جمله (کن فیکون)

هم سؤال کنید، پاسخ می‌دهیم که خداوند منزّه است از این که یک مخلوقی در جایگاه او بنشیند و ایجاد او را توصیف کرده و از رفتار او در مورد «خلق» معنا آرایه دهد.

### ۱/۳/۲. اشکال دوم: ضرورت ملاحظه‌ی تعدد و

#### کثرت در تعریف فعل ارادی انسان

در نتیجه، نه در منزلت حضرت حق جلّت عظمته از فعل تعریف آرایه می‌دهند و نه در منزلت انسان می‌توانند فعل را تعریف کنند. بنابراین، طلب که سنخ آن امکانی است (یعنی دو طرفه است) با علیّت که ضروری است (و یک طرفه است) جمع نمی‌شود. به عبارت دیگر اگر تعدد و کثرت وجود نداشته باشد، اراده و طلب معنا نخواهد داشت و اگر در جریان فعل، انحصاری وجود داشته باشد، علیّت حکمفرما خواهد شد. پس اراده، هم در تعریف خودش باید تعدد را بپذیرد و هم نسبت به غایت و مفعولش باید به تعدد قائل باشد.

### ۲. بررسی ملائمت و منافرت نفسانی در نزد مرحوم

#### آخوند

مرحوم آخوند خراسانی در مقاله‌ی خود می‌فرمایند: «این اختلاف چنان روشن است که بر مبتدیان نیز پوشیده نیست. از طرف دیگر، این نکته هم واضح است که اشیاء از لحاظ ملائمت و منافرت نسبت به حواس ظاهری و قولی باطنی و طبایع و غرایز مختلفند و لذا چه بسا شیئی که با قوه‌ی سامعه یا باصره ملائمت دارد و با دیگر قوا منافرت»<sup>۱</sup>.

### ۲/۱. اشکال اول: نفی تلائم یک شیء نسبت به

یک قوه و عدم تلائم همان شیء نسبت به قوه‌ی دیگر  
به نظر ما این استدلال غلط است، مثلاً گوش می‌تواند فقط خاصیتی را بسنجد که در باره‌ی آواها باشد و تغایر بین صداها را می‌تواند درک کند و نیز قوه‌ی دیگری به نام چشم فقط می‌تواند بین نورها تمییز دهد و نمی‌تواند

۱. مقاله‌ی حُسن و قُبْح عقلی، مرحوم آخوند خراسانی، ترجمه‌ی صادق لاریجانی

تغایر بین آوا را درک کند، همان طور که گوش نمی‌تواند تفاوت بین رنگ‌ها را بفهمد. با این مثال روشن شد که نمی‌توانیم بگوییم یک شیء با یک قوه منافرت دارد و با قوه‌ی دیگری تنافر ندارد.

و نیز می‌فرمایند: «قوه‌ی عاقله نیز که در زمره‌ی قوای انسانی و بلکه رئیس این قواست ناگزیر از ادراک بعضی امور ملائمه، فرحمند و از ادراک بعضی امور منافره مشمئز می‌گردد»<sup>۱</sup>.

## ۲/۲. اشکال دوم: ضرورت ملاحظه‌ی ملائمت و

### منافرت قوای انسانی

در جواب به این جمله نیز می‌گوییم باید در خود صوت مثلاً تقسیم غنا و غیر غنا را وارد کنیم و در خود چشایی می‌توان مثلاً ملائمت سرکه و تنافر شراب را مطرح نمود. یعنی در خود قوه‌ی چشایی است که می‌توانیم بگوییم مؤمن از سر کشیدن شراب نفرت دارد و کافر با آن ملائمت دارد. در نتیجه، حق ندارید این‌گونه، به صورتی که در متن آمده است، مقایسه کنید. بنابراین، مثلاً باید گفته شود: مؤمن نسبت به تحلیل‌های شیطانی نفرت دارد و قلب او با کلمات قرآن و اذان و ذکر اهل بیت و امثال این‌ها به نشاط می‌آید. ایشان در ادامه می‌فرمایند:

«البته معلوم است که مناط ملائمت و منافرت نزد قوه‌ی عاقله، همان سعه یا ضیق وجودی است که منشأ آثار خیر یا شر می‌گردد و از این جا است که آثار شرعی‌ی مختلفی بر آن‌ها بار می‌گردد»<sup>۲</sup>.

## ۲/۳. اشکال سوم: نفی اختیار، عدالت، عصیان،

### خیر و شر در صورت بازگشت ملائمت و منافرت به سعه و ضیق وجودی (وحدت و کثرت تشکیکی)

این جمله اشاره به وحدت و کثرت تشکیکی دارد که طاعت و عصیان و خیر و شر هم از این نوع وحدت و کثرت به وجود می‌آید و نیز به همین دلیل است که اختیار نفی می‌شود. اگر شما به توضیح وحدت و کثرت وجود بپردازید، نمی‌توانید بیان کنید که کدام قسمت آن را اختیار تشکیل می‌دهد، بلکه باید بگویید اراده‌ی قوی

(که شاء حضرت حق جلّت عظمته است) دارای سعه‌ی وجودی است و اراده‌ی انسان‌ها، سعه‌ی ضعیفی دارد و در بین انسان‌ها، اراده‌ی ضعیف نسبت به آن قوی‌تر، «شر» است و آن‌که نسبت به دیگری قوی‌تر است، «خیر» محسوب می‌شود و به نظر ما این معنا درست نیست.

○ برادر انجم‌شعاع: «خیر و شر» از آثار ملائمت و منافرت است و به طور مستقیم از آثار سعه و ضیق نمی‌باشد.

● ج: من عبارت را دوباره می‌خوانم و بعد جنابعالی قضاوت بفرمایید: «البته معلوم است که مناط ملائمت و منافرت نزد قوه‌ی عاقله همان سعه یا ضیق وجودی است». در این جمله مناط ملائمت و منافرت به سعه و ضیق وجود قوه‌ی عاقله تان بیشتر است پس خیر بیشتر هستید و این آقایی که قوه‌ی عاقله‌اش کمتر است، دارای خیر کمتر است و شما به نسبت به ایشان خیر هستید و ایشان به نسبت به شما شر است. و نیز در مورد بقیه‌ی موجودات همین گونه - به صورت طولی - حکم می‌شود (همان طور که برای وجودات مراتب طولی قائل هستند).

البته اشکال دیگر این است که ابتدا باید وارد بحث علیت می‌شدند و پس از آن از وجود بحث می‌نمودند. مجدداً مرحوم آخوند می‌فرمایند:

«منشأ ملائمت و منافرت هم آن است که مُدَرّکی که دارای سعه‌ی وجودی است با قوه‌ی عاقله سنخیت دارد و مُدَرّکی که دارای ضیق وجودی است با قوه‌ی عاقله - که سعه‌ی وجودی تامی دارد - بُعد و بینونیت، قوه‌ی عاقله به لحاظ تجردش با هر آن چه حظّ وجودی بیشتری دارد، ملائمت و سنخیت بیشتر و با آن چه از حظّ وجودی کمتری برخوردار است، منافرت تامی دارد. و این ملائمت و منافرت به خاطر وجدان (کمال) در اولی و فقدان در دومی است».

## ۳. تحلیل فلسفه نظام ولایت از پایگاه خیر و شر

به نظر ما «خیر و شر» هر دو معنای دارایی (وجودی) دارند، ولی در دستگاه نظام ولایت «خیر و شر» به خاطر جهت‌شان، معنای خیر و شر پیدا می‌کنند. یعنی تغایر

۱. همان.

۲. همان.

#### ۴/۱. لذت به معنای ادراک ملائم

«از جمله کیفیات نفسانی لذت و ألم است. لذت بنا به تعریف حکیمات عبارت از ادراک آن چه ملائم و موافق با طبع است».

البته در مورد ملائم و موافق با طبع در چند صفحه قبل (صفحه ۴۰۳) می فرمایند:

«قوهی شهوت که برانگیزندهی انسان است به سوی جذب خیر و جذب امور نافع که ملائم با طبع اوست و قوهی غضب که برانگیزندهی انسان است به سوی دفع شر و امور مضر».

#### ۴/۱/۱. بازگشت خیر و شرّ به غضب و شهوت از

##### قوای عقل (عقل مقسّم خیر و شرّ)

یعنی معنای خیر و شر در این پاراگراف تعریف می شود (غضب = شر و شهوت = خیر) که ملاک آن نیز تلائم و عدم تلائم با طبع است و عقل نیز حاکم بر هر دو آنها است، یعنی به عبارت دیگر عقل مقسّم قرار می گیرد که یکی از اقسامش «شر» و قسم دیگر آن «خیر» است. لذا در این جا که می فرمایند:

«ادراک آن چه ملائم است از آن جهت که ملائم است». در جواب می گوئیم: این عبارت نیز دارای اشکال است، زیرا تلائم حتماً به یک مطلبی انصراف دارد و دیگر قید «از آن جهت که ملائم است» معنا ندارد.

○ حجة الاسلام موشح: یعنی یک حیثیات دیگری هم ممکن است داشته باشد که ملائم نباشد ولی در این جا از آن حیث که ملائم است آن را مورد بررسی قرار می دهند.

● ج: در این جا می گویند: «ادراک آن چه ملائم است» و نگفته اند: «ادراک آن چه اعمّ از ملائم و غیر ملائم است»! لذا اگر اعمّ از ملائم و غیر ملائم مورد نظر بود، باید می گفتند: لذت و ألم «ادراک» هستند و ادراک هم به ملائم و غیر ملائم تقسیم می شود.

○ س: خود ادراکی که ملائم است یک ویژگی های دیگری هم دارد و از ویژگی های دیگر، دارای یک آثار دیگری هم است، بنابراین، ما از حیث ملائمت به بررسی آن می پردازیم.

● ج: حیثیت ملائمت را که در ابتدا هم ذکر کرده اید،

دارا و ندار و بُعد و بینویت به این معناست که خداوند بُعد تو را دوست ندارد و اوست که امر می کند و انجام امورات او «خیر» است و بنابراین، پایگاه «خیر و شر» به «خیر محض» و ارادهی حضرت حق جلّت عظمت بر می گردد. البته این دو جهتی را که می گوئیم (جهت خیر و شرّ) برای اعطای بیشتر و به قرب رسیدن است، ولی فلسفهی خلقت دارای یک جهت بیشتر نیست و همهی آن برای رسیدن به «خیر محض» است.

حال در این مورد یک بحث دیگری را هم مطرح کرده اند و آن این که آیا خداوند می تواند یک کار شری را انجام دهد یا نه؟! که بنده از بعضی از عناوینی که در کلام می بینم خیلی ناراحت می شوم. مگر می شود در مورد خالق چنین سؤالی را مطرح کرد؟! خداوند در خیلی از آیات نیز خود را تنزیه می کند و می فرماید این خود شما هستید که باعث عذاب و جهنم می شوید و جهنم از تناسبات فعل بندگان است، نه از افعال خداوند. بله! از تناسبات فعل ما، امداد خداوند است یعنی «شر» به جهتش تعریف می شود، نه به قوه و قدرت و این جهت شرّ، به حول قوه خدا بر می گردد، چه در بین عباد و چه در میان طاغیان. ولی جهت اختیار، مخصوص مخلوق است و خود مخلوقات هستند که برای خود خیر و شر را رقم می زنند. این مباحثی است که بعداً ذکر می کنیم.

لذا آن چه در این جا مطرح می کنند، کاملاً مباحثی فلسفی است و در نتیجه گیری هم، حُسن و قُبْح عقلی (صِحّت و فساد) را به سعه و ضیق وجودی بر می گردانند.

○ س: آیا بحث حُسن و قُبْح دیگر تمام شد؟

#### ۴. بررسی تطبیقی مدح و ذم در نظریه مرحوم

##### آخوند از مباحث نهاییه

● ج: مرحوم آخوند حُسن و قُبْح را به بحث فلسفه بر می گردانند و ما نیز آن چه در کتاب نهاییه در مورد قوهی عاقله ذکر کرده اند، بیان کردیم و حال در مورد بحث صِحّت مدح و ذم که در قسمت بعدی مقاله آمده است، بخش لذت و ألم را می خوانیم<sup>۱</sup>:

۱. نهاییه الحکمة، علامه طباطبایی، ترجمه علی شبروانی، ص ۴۰۷

حال ملائمت دوم به چه معناست؟ مثلاً می‌توانیم بگوییم ادراکی که گیرنده‌ی صورت است و یا ادراکی که گیرنده‌ی نور است و یا ادراکی که گیرنده‌ی قوه‌ی عاقله است و... ولی نمی‌توانیم بگوییم «ادراک صوتی، از آن جهت که صوتی است» زیرا این عبارت، بی‌معنا است.

○ برادر انجم‌شعاع: این تکرار، بک نوع تأکید است.

● ج: بارک الله! ولی لازمه‌ی حرف شما این است که آقایان شعر می‌گویند! در فلسفه تأکید نداریم. فیلسوف اجازه‌ی کم و زیاد کردن حتی یک و او را ندارد، چه برسد به این‌که کلمه‌ای را برای تأکید بیاورد. تأکید برای شعر است که برای به غمزه آوردن عشاق هر آن چه را که می‌خواهند می‌گویند.

#### ۴/۱/۲. وجود سه شرط در تحقق قوه‌ی لذت

البته مانند این تعبیر را از اوّل اصالت وجود تا آخر مشاهده می‌کنیم. ایشان در ادامه می‌فرمایند:

«بنابراین، برای تحقق لذت سه شرط لازم است: ۱. وجود قوه‌ی مدرکه و لذا برای موجوداتی که فاقد ادراک و قوه‌ی مدرک هستند، لذت حاصل نمی‌گردد». این قسم موضوع است و در این مورد سؤال می‌کنیم که اگر منظور ایشان موجودات با شعور باشد که دارای ادراک هستند، چه موجودی است که قوه‌ی مدرکه نداشته باشد؟

#### ۴/۱/۳. اشکال: نسبی شدن ملائمت و منافرت و

نفی خاصیت درک بماهو درک

«۲. حصول امر ملائم ۳. ادراک امر ملائم از آن جهت که ملائم است». که ما منظور از این قسم را نفهمیدیم. ادامه‌ی سخن: «با توجه به شرط اخیر اگر امر ملائم برای شخص حاصل گردد اما آن را ادراک نکند یا به آن توجه نداشته باشد یا آن را ملائم با خود نداند». با این عبارت معلوم می‌شود که ملائمت و عدم ملائمت نسبی است. یعنی نسبت به این شخص ملائم است و نسبت به آن شخص ملائم نیست.

حال اگر قوه‌ی عاقله یک ذات است، مانند نمک و شکر و بقیه‌ی ذوات، پس دارای آثاری است و فرقی

نمی‌کند که چه کسی دارای قوه‌ی عاقله است و هر کسی که دارای آن باشد، آثار آن را نیز دارا است.

«و یا به ملائم بودن آن توجه نداشته باشد، در او لذت حاصل نخواهد شد».

در این جا مشخص می‌شود که «ملائم از آن جهت که ملائم است» به این معناست که درک بماهو درک، خاصیتی ندارد و درک بماهو درک، به شخص دارای قوه‌ی عاقله بر می‌گردد و البته این مطلب را دو گونه می‌توان معنی کرد:

● ۱. می‌توانیم آن را نسبی بدانیم که از این جهت به آقایان اشکال کنیم.

● ۲. می‌توانیم بگوییم که منظور آقایان سعه‌ی وجودی است (همان وحدت و کثرت تشکیکی که مرحوم آخوند می‌گفتند) یعنی هر که سعه‌ی وجودش بیشتر باشد پس قوه‌ی عاقله‌اش نیز به همان مقدار است و نیز درک را تنها به اندازه‌ی قوه‌ی عاقله‌اش پیدا می‌کند و در نتیجه، یک وجود خیر می‌شود و یک وجود شر.

○ برادر زیبایی: که البته این وجود شر هم به لحاظ پایین‌تر از خودش، وجود خیر است.

● ج: بله! زیرا هر چه پایین باشد شر است و هر چه بالا باشد خیر است.

○ س: یعنی در نهایت، نسبی می‌شود؟

#### ۴/۲. «ألم» به معنای ادراک منافی طبع

● ج: بله، البته نسبی تشکیکی.

حال ایشان در ادامه می‌فرمایند: «و ألم عبارت از ادراک آن چه منافی و ناسازگار با طبع است از آن جهت که منافی است. نظیر شرایط یاد شده برای تحقق لذت، در مورد ألم نیز معتبر است و لذا موجودات فاقد ادراک ألم و درد ندارند و نیز اگر امر منافی با طبع در کسی حاصل شود اما ادراک نشود و یا به آن توجه نشود و یا شخص مورد نظر آن را منافی با طبع خود نداند و یا به منافی بودن آن توجه نداشته باشد در او درد حاصل نمی‌شود»<sup>۱</sup>.

۱. همان، ص ۴۰۷.

## ۴/۲/۱. عدمی بودن تعریف «ألم» (ضرورت وجودی بودن ملائمت و منافرت در مبنای وجود)

این عبارت بیانگر آن است که تعریف «ألم» عدمی است و ایشان آن را سلبی معنا نمود که اشکال ما این است که منافات و ملائمت باید هر دو یک امر و وجودی باشد و در تعریف ألم نمی توان گفت: اگر ملائمت نبود، منافاتی است.

○ س: ایشان فرموده اند که اگر ادراک نشود یا شخص مورد نظر آن را منافاتی طبع خود نداند، در او ألم حاصل نخواهد شد.

● ج: پس معنای آن عدمی است در حالی که اگر بوی آزار دهنده ای باشد، شما از آن مشمئز می شوید. بوی آزار دهنده عدمی نیست بلکه وجودی است. بنابراین، حالت اشمئزاز بعد از وجود آن بوی بد حاصل می شود.

○ س: صحبت ایشان نیز همین است. ایشان نیز می گویند اگر بوی کثافات باشد ولی شما درک نکنید، پس مشمئز نمی شوید.

● ج: پس در این جا اصلاً تنافر موضوعیت ندارد، زیرا نفرت یک امر و وجودی است نه عدمی. مثلاً باید کثافتی باشد تا درک بوی آن حاصل شود و پس از آن تنافر به وجود می آید.

○ س: حال اگر درک پیدا نشود چه می شود؟

## ۴/۲/۲. اشکال: بازگشت ملائمت و منافرت به

### خصوصیت

● ج: در این صورت اصلاً تنافر معنا پیدا نمی کند، زیرا گاهی درباره ی بود و نبود یک چیز صحبت می کنید و گاهی تنافر را به «خصوصیت» تعریف می کنید (یعنی یک خصوصیت خاصی است که من در برخورد با آن یک موضع گیری ای دارم) که این قسم وجودی است، ولی در قسم اول، تنافر موضوعیت ندارد و عدمی می باشد، زیرا در قسم اول بحث از بود و نبود است. البته در صفحه ی بعد به طور صریح می فرمایند: «لذت از امور وجودی و ألم از امور عدمی است»<sup>۱</sup>. که مقصود ما این است که بر این عبارت اشکال کنیم. زیرا ملائمت و عدم ملائمت به خصوصیت بازگشت می کند نه به وجود (بود و نبود)!! اگر این را به وجود برگردانیم مانند این است که بعضی از حجم و وزن و سستی و سختی و... را وجودی

دانسته و بقیه را بگوییم عدمی است. آیا به نظر شما این امکان دارد؟! به نظر ما کسی حق ندارد این گونه حکم کند زیرا گفتیم که وقتی از اصل واقعیت، «بودن، خصوصیت و شدن» را انتزاع می کنیم، نمی توانیم «بودن» را اصیل بدانیم و بقیه را اعتباری!! چون در اصل واقعیت پذیرفته بودیم که یک حیثیت، «بودن» شیء است و یک حیثیت، «خصوصیت» آن می باشد و این را نمی توان انکار نمود، زیرا استدلال به کیفیت و خصوصیات اشیاء، محاجه ای در مقابل سופسطایی بود تا آن ها در عمل، به وجود تغایر و اختلاف بین اشیاء اقرار نمایند. پس اشیاء هم وجود دارند و هم دارای کیفیت هستند و نمی توان یکی از آن ها را از شیء سلب کرد.

خلاصه ی کلام این که آقایان ابتدا با تکیه به خصوصیت اشیاء، سופسطایی را متقاعد می کنند و در این جا بر خلاف ادعای خودشان منکر وجود خصوصیت می شوند. یعنی ابتدا لذت را وجودی دانسته و ألم را عدمی می شمارند و پس آن ها را با هم وحدت می رسانند و کثرت این دو را نفی می کنند. البته در خود علّیت هم همین گونه است، در علّیت نفی معلول می کنند و علّت و معلول را یکی می دانند و می گویند اضافه بر علّت چیز دیگری موجود نیست. تمام این به وحدت رساندن ها برای این است که بساطت را اصل قرار دهد و منکر ترکیب شوند و ما هم می خواهیم اثبات کنیم که مخلوق اصل است و ادراکات آن نیز مرکب است و عقل مخلوق نمی تواند درباره ی وجود حضرت حق جلّت عظمته قضاوت نماید، حتی این مطلب در مورد علم و اراده و قدرت و تمام صفات او جاری است و مخلوق قدرت وارد شدن به این حیطه را ندارد.

## ۴/۳. تقسیمات لذت و ألم

### ۴/۳/۱. عقلی، حسی و خیالی

درست است وارد تقسیمات لذت و ألم می شوند که لذت و ألم حسی، خیالی و عقلی از تقسیمات آن است که به نظر ما از یک حیث دیگری آن را تقسیم کرده اند زیرا آن حیثی که در گذشته (شهوة و غضب و قوه ی عقلی)

۱. همان، ص ۴۰۸



تقسیم کرده بودند، نسبت به خارج بود، ولی در این جا تقسیمی را که ذکر می‌کنند، نسبت به درون است. یعنی گاهی متعلق درک، خیر و شرّ خارجی است و گاهی متعلق آن درونی است که درونی آن، همین اقسام حسّی و خیالی و عقلی است که ایشان در تعریف لذت عقلی می‌فرمایند: «لذت عقلی عبارت است از آن که نفس به توسط قوه‌ی عاقله بعضی از کمالات راستین عقلی را که بدان نائل آمده ادراک نماید. لذت عقلی از دیگر لذات شدیدتر و قوی‌تر می‌باشد چرا که از ماده مجرد است و دارای ثبات و دوام می‌باشد. حسّی در برابر لذت حسّی و ألم خیالی در مقابل لذت خیالی و ألم عقلی نیز در برابر لذت عقلی می‌باشد»<sup>۱</sup>.

البته آن دو قسم دیگر (حسّی و خیالی) متعلق ماده غیر مجرد هستند، یعنی اگر بخواهیم سلب و ایجاب این قسم را ذکر کنیم، می‌توانیم بگوییم که علم مقسم است و مجرد و غیر مجرد از اقسام آن می‌باشد.

○ س: علامه در این جا به اشکالی که در بحث عدمی بودن ألم مطرح می‌شود، جوابی را آورده‌اند. لطفاً این جواب را نیز بخوانید.

● ج: بله، ایشان در جواب می‌فرمایند: «وجود هر شیئی، نفس آن شیء است، خواه آن وجود در ذهن باشد، خواه در خارج. پس حضور یک امر عدمی نزد مدرک چیزی جز نفس آن امر عدمی نیست»<sup>۲</sup>.

#### ۴/۳/۲. اشکال: نفی حضوری و عدمی بودن ادراک

##### لذت و نفرت

در این عبارت می‌خواهند بگویند که این ادراکی که ما داریم حصولی نیست، بلکه حضوری است که به نظر ما این بحث در فلسفه‌ی منطق باید طرح شود یعنی در همان جایی که می‌گویند: «وقتی حالتی داریم، پس واقعی» هست که در این صورت عدم نیست، یعنی اصل واقعی که شما می‌گویید با وجود سنخیت دارد نه با عدم و بعد از این قضیه نیز نوبت به خصوصیت می‌رسد. زیرا انتزاعی را که می‌گویند، یعنی خصوصیتی را کندن که ما هم این مطلب را قبول داریم. حال در این جا شما آمدید در اصل تعریف، ألم را عدمی تعریف نمودید. حال آیا وقتی در خارج یک نفرتی پیدا کنیم، این

نفرت عدمی است؟! قطعاً این چنین نیست زیرا یک امر وجودی اتفاق افتاده است مثلاً اگر یک غذای بسیار لذیذی از گوشت خوک درست کنند و آن را برای یک مسلمان بیاورند، آن مسلمان از خوردن آن نفرت پیدا کرده و از خوردن آن امتناع می‌کند و هر چه به او اصرار می‌کنند که بهترین آشپز دنیا آن را طبخ نموده است، او راضی نمی‌شود که آن را بخورد. حال در این مثال به نظر شما این نفرت یک امر عدمی است، یعنی آیا غذایی در میان نیست یا این که نفرت از آن به وجود نیامده است؟! پس نفرت به خصوصیت بازگشت می‌کند زیرا قبلاً بود آن اثبات شده است (اگر بود آن اثبات نشود پس حالتی نیز نبوده است).

○ س: ایشان می‌فرمایند: چون از این گوشت خوک لذت نداریم پس ألم عدمی است.

#### ۴/۳/۳. اشکال دوم: نفی اصل درک در صورت

##### عدمی شدن ادراک ناملائم (نفرت)

● ج: اگر این گونه بگوییم یعنی اصلاً درکی نیست! نه این که لذتی نیست. مثلاً الآن گوش و چشم ما اشعه‌ی ماوراء بنفش را نمی‌تواند ببیند و بشنود! بنابراین، اصلاً حالتی نیست و اگر حالت نباشد صورتی نیز متصوّر نخواهد شد و به عبارت دیگر ارتباطی وجود ندارد پس تلائم و عدم تلائمی نیز وجود نخواهد داشت تا بتوانیم از خیر و شرّ بودن آن سخن به میان آوریم و به نسبت به شخص من، عدم محض می‌باشد. لذا تنافر و عدم تنافر در یک امر وجودی قابل طرح است.

○ س: ایشان می‌گویند چون این چیز برای بنده لذت ندارد پس عدمی است.

● ج: یک بحثی داریم که لذت در نسبت بین شما و ایشان مختلف است که خارج از این بحث است. آن چه در این جا مورد نظر است این است که باید اصل تعریف لذت و ألم را بفهمیم و بعد از آن از مطلق و نسبی بودن آن صحبت خواهیم کرد. به عبارت دیگر سخن ما بر سر آن بداهت اولیه‌ای است که همه قبول دارند که در آن جا سؤال می‌کنیم که تلائم و عدم تلائم دو امر وجودی

۱. همان، ص ۴۰۹

۲. همان، ص ۴۰۹

هستند یا یکی وجودی و دیگری عدمی است؟  
○ س: فرض دوم مورد نظر آقایان است.

۴/۳/۴. اشکال سوم: ضرورت ملاحظه‌ی تعریف لذت و ألم در سه سطح انتزاعی، مجموعه‌ای و تکاملی  
● ج: حال در این فرض وقتی می‌گویید لذت نیست آیا به این معناست که درک نیز وجود ندارد؟ یا این که درک وجود دارد؟ مثلاً وقتی که در زندان هستید، به شما فشار روحی و درد وارد می‌شود. آیا می‌توان این درد را عدمی دانست؟

○ س: این فشار روحی و درد به دلیل آن است که لذت نیست.

● ج: حُب در این صورت هر چیزی را می‌توان با سلب مخالفتش تعریف نمود مثلاً وقتی سؤال کنیم که درد چیست؟ می‌گویید: «لذت نیست» و وقتی می‌پرسیم لذت چیست؟ پاسخ می‌دهید: «درد نیست» که این نوع تعریف کردن غلط می‌باشد. البته یک سطح انتزاعی از تعاریف به سلب ضد آن قابل طرح است، ولی این تعریف کاملی نیست. یک نوع تعریف دیگر، تعریف در منطق مجموعه است و نوع سوم آن تعریف در منطق تکاملی است که اشیاء را به کمال آن‌ها تعریف می‌کند. بنابراین، تعریف به ضد تعریف کاملی نیست.

○ س: شما سطح تبعی این تعریف را قبول کرده‌اید.

● ج: قبول سطح تبعی به این معناست که در منطق، «انسان» به گاو و گوسفند و بقیه‌ی حیوانات و

موجودات تعریف می‌شود. بنابراین، «انسان» تعریف وجودی دارد و این تعریف را به عدم محض بر نمی‌گردانند. لذا نقیض، عدم نسبی (یا به قول منطقیون: عدمی که مضاف است) می‌باشد، نه عدم محض!

○ س: گاهی انسان و لایسان را در مفهوم می‌سنجیم که در این صورت عدمی می‌شود و گاهی می‌خواهیم آن را به خارج تطبیق دهیم، ولی غالباً وقتی می‌گویند: «انسان و لایسان»، خارج مورد نظرشان نیست.

● ج: احسنت! پس بحثی را که می‌کنند ذهنی است. ولی مثال آن در خارج روشن است و در خارج همه‌ی آن‌ها وجودی هستند و دارای خصوصیت نیز می‌باشند.

### ۵. حُسن و قُبْح؛ پایگاه باید و نباید؛ موضوع جلسه‌ی آینده

حُب این صحبت‌هایی که امروز مطرح کردیم، پایگاه حُسن و قُبْح می‌باشد یعنی اگر بایسته بودن و نبایسته بودن را یک امر «روحی» معنا کنیم، همان لذت و ألم می‌شود ولی اگر این دو را به صورت «نظری» معنا کنیم (یعنی حکمت عملی را به وسیله‌ی حکمت نظری معنا کنیم)، همان قوه‌ی عاقله را تشکیل می‌دهد که در جلسات آینده در مورد آن بحث می‌کنیم. □

و السلام علیکم و رحمة الله و برکاته

# بررسی و نقد کفایه - دور سوم

بررسی مباحث فلسفی، روشی و مصداقی حکمت عملی  
تحلیل و بررسی مقاله‌ی حُسن و قُبْح مرحوم آخوند

سرپرست پژوهش تطبیقی:

حجة الاسلام والمسلمین صدوق

جلسه ۱۸

۸۲/۴/۱۶

۱. بررسی مقاله‌ی حُسن و قُبْح مرحوم آخوند ..... ۴
- ۱/۱. «اختلاف اشیاء در میزان عقل» یک اشتباه روشی! ..... ۴
- ۲/۲. خالی نبودن افعال از خصوصیتی ذاتی یا صفتی حقیقی و یا جهتی اعتباری ..... ۴
- ۲/۳. بازگشت افعال حُسن و قُبْح به اختلاف آثار هستی نه خصوصیت یا صفت ذات در نظریه‌ی مرحوم آخوند ..... ۵
- ۲/۳/۱. تحلیل فلسفی نظریه ..... ۵
- ۲/۳/۲. تحلیلی مصداقی نظریه (تمثیلی) ..... ۵
- ۲/۳/۳. «اصالت وجود» مبنای تحلیل حُسن و قُبْح در نظریه‌ی مرحوم آخوند ..... ۶
۳. نقد و بررسی نظریه‌ی مرحوم آخوند ..... ۷
- ۳/۱. ناتوانی وحدت تشکیکی از تحلیل خیر و شرّ (ملائمت و منافرت) ..... ۷
- ۳/۲. جبری شدن و نفی پایگاه تشریح، تکلیف و اختیار و معذرت و منجزیت ..... ۷
- ۳/۳. خروج موضوعی طرح شبهه‌ی اشاعره و پاسخ به آن ..... ۸
۴. بازگشت نقص و کمال قوه‌ی عاقله به سعه و ضیق وجودی آن در نظریه‌ی مرحوم آخوند ..... ۸
۵. اصل بودن اختیار در تحلیل مبنای سعه و ضیق وجودی (اختیار در کیف فعل نه اصل حرکت) ..... ۸
۶. اتصاف افعال در نزد خداوند به حُسن و قُبْح در نظریه‌ی مرحوم آخوند ..... ۱۰
- ۶/۱. اشکال: خیر بودن اصل خلقت افعال قبیح و ظلمانی در نزد خداوند ..... ۱۰
۷. چگونگی بررسی مبحث حُسن و قُبْح مرحوم آخوند (نگرش روشی و نگرش فلسفی) ..... ۱۰

● دفتر فرهنگستان علوم اسلامی

<p><b>گروه</b> <b>پژوهش‌های</b> <b>تألیقاتی</b></p>	جلسه ۱۸	استاد حجة الاسلام والمسلمین صدوق
	تعداد صفحات: ۱۰	عنوان‌گذار: برادر علی‌رضا انجم‌شعاع
	تاریخ نشر: ۱۳۸۳/۲/۸	ویراستار: احمد زیبایی
	تیراژ: ۳ نسخه	پیاده نوار: محمد صدوق
	کد بایگانی رایانه‌ای: 173	حروفچین: حجة الاسلام روح‌الله صدوق
	تاریخ جلسه: ۱۳۸۲/۴/۱۶	مجری و کنترل‌نهایی: برادر احمد زیبایی

## ۱. بررسی مقاله‌ی حُسن و قُبْح مرحوم آخوند

● حجة الاسلام والمسلمین صدوق: لطفاً جنابعالی خلاصه‌ای از نظر ایشان و اشکالاتی که ما به این نظر وارد کردیم را بیان نمایید.

○ حجة الاسلام موشح: ایشان پایگاه حُسن و قُبْح را ملائمت و عدم ملائمت با قوه‌ی عاقله می‌دانستند و این ملائمت نیز به سعه‌ی وجودی برمی‌گشت. یعنی نفس وجود انسان در سطحی است که از نفس وجود بعضی چیزها خوشش می‌آید، یعنی با همدیگر سنخیت دارند. بعد رجوعی به کتاب نه‌ایة الحکمة کردید تا ببینیم در آن‌جا مدح و ذم و ملائمت و منافرت با قوه‌ی عاقله به چه صورت تحلیل شد.

### ۱/۱. «اختلاف اشیاء در میزان عقل» یک اشتباه

روشی!

● ج: در این جلسه بار دیگر نظر مرحوم آخوند را بررسی می‌نماییم تا اگر مطلب و اشکالی باقی مانده باشد به آن پردازیم.

ایشان در ابتدا عنوانی را به نام «اختلاف اشیاء در میزان عقل» می‌آورند که به نظر ما این عنوان اشتباه است. زیرا باید گفته شود اختلاف «افعال» در میزان عقل!

○ س: ایشان فعل را هم، یک شیء فرض کرده‌اند.

● ج: اگر فعل را هم یک شیء فرض کرده باشد، به این معناست که از همان ابتدا می‌خواهد تفاوت بین حکمت نظری با حکمت عملی را بردارند. حداقل این کار روشاً غلط است.

○ س: ایشان می‌خواهد بگوید هر چه در واقعیت هست، وجود و شیء است. از طرفی اصالت وجود «شئیت» را مساوق با «وجود» می‌داند.

● ج: اگر منظورشان این باشد، چرا می‌خواهند این اختلاف را نزد میزان عقل بررسی کنند؟ در حالی که باید این اختلاف را «عندالواقعیت و هستی» بررسی نمایند. البته این یک اشکال روشی به عنوان بحث بود. حال وارد بحث می‌شویم.

### ۲/۲. خالی نبودن افعال از خصوصیتی ذاتی یا

صفتی حقیقی و یا جهتی اعتباری

همان گونه که امامیه و معتزله برخلاف اشاعره معتقدند، حق آن است که افعال نزد عقل یکسان نیست. یعنی نمی‌توان گفت در هیچ یک از افعال، خصوصیتی ذاتی یا صفتی حقیقی یا جهتی اعتباری وجود ندارد.

آقای صادق لاریجانی در پاورقی و توضیح این پاراگراف می‌فرمایند:

سه تعبیر فوق اشاره به سه نظریه درباره‌ی کیفیت تحقق وصف خوبی و بدی یا حُسن و قُبْح دارد که آیا حُسن و قُبْح قائم به ذات فعل و مستند به آن هستند یا این که به اوصاف ذات قائمند و یا هیچ یک، بلکه قائم به وجوه و اعتباراتی هستند که در اوضاع و شرایط مختلف فرق می‌کنند.

گاه حُسن و قُبْح را همانند چربی روغن، ذاتی اوصاف می‌دانید که در نتیجه «لایتعلل و لایتخلف»! یعنی حُسن و قُبْح، وصف مقوم ذات است و اگر این وصف برداشته شود، ذات دیگر نیست. مانند حُسن فعل و قُبْح ظلم که این حُسن و قُبْح ذاتی، عقل عمل است. این یک نظریه است.

نظریه‌ی دیگر این است که انسان هر فعلی را انجام می‌دهد، در نزد خودش یک امر حُسن انجام داده است. یعنی ابتدا یک حُسنی را در نزد خود جعل می‌کند و به اقتضای آن حُسن، فعل انجام می‌دهد. این نظریه‌ای بود که علامه طباطبایی در مقاله‌ی خود آورده بودند. البته حُسنی که علامه در این جا می‌آورد به صورت ضرورت فعل آورده می‌شود که به اصل متابعت علم برمی‌گردد. پس در این جا ایشان می‌خواهد عمل را در عینیت - که جاری است - تحلیل نماید و این فرق دارد با زمانی که عقل می‌خواهد قضاوت کند و بگوید فلان فعل، حُسن یا قبیح است و یا این فعل را انجام بده یا ترک کن!

یک نظریه‌ی دیگر نیز این است که حُسن و قُبْح به اوصاف ذات قائم باشند. لذا قائم به مقوم ذات نیستند که اگر حُسن و قُبْح نباشد، ذات هم از بین برود. بلکه اگر حُسن و قُبْح نباشد، وصف فعل (وصف ذات) از بین

می‌رود.

هستی شیء می‌داند و اختلاف را به این معنا قبول دارد که از هستی، یک آثار خیر و یک آثار شرّ صادر می‌شود. از این رو، وقتی می‌خواهد شرّ و خیر را معنا کند به کمال و نقص هستی معنا می‌کند. یعنی دارایی و عدم دارایی، وجدان و عدم وجدان.

### ۲/۳/۱. تحلیل فلسفی نظریه

مرحوم آخوند در توضیح این مطلب می‌فرماید:

البته معلوم است که مناط ملائمت و منافرت نزد قوه‌ی عاقله، همان سعه و ضیق وجودی است که منشأ آثار خیر یا شرّ می‌گردد. از این‌جا است که آثار شرعیّه‌ی مختلف به آن‌ها بار می‌گردد. منشأ این ملائمت و منافرت هم آن است که مدرکی که دارای سعه‌ی وجودی است، با قوه‌ی عاقله سنخیت دارد. و مدرکی که دارای ضیق وجودی است با قوه‌ی عاقله که سعه‌ی وجودی تامی دارد، بُعد و بینوینیت. قوه‌ی عاقله به لحاظ تجردش با هر آن چه حض وجودی بیشتری دارد، ملائمت و سنخیت بیشتر، (ملائمت را به سنخیت و تقرب تعریف می‌کند) و با آن‌که با حض وجودی کمتری برخوردار است، منافرت تامی دارد. و این ملائمت و منافرت به خاطر وجدان در اولی و فقدان در دومی است (یعنی وجود و عدم).

با این بیان در حقیقت خود مراتب تشکیک نیز نسبی تعریف می‌شود و در نسبت نیز، به وجود و عدم برمی‌گردد. یعنی این وجود، نسبت به وجود بالاتر خود، مرتبه‌ای از کمال را ندارد و نسبت به وجود پایین‌تر خود، یک کمالاتی را دارد. بنابراین خود «رتبه» نیز به وجود و عدم تعریف می‌شود، اما به صورت نسبی.

### ۲/۳/۲. تحلیلی مصداقی نظریه (تمثیلی)

این نظریه مرحوم آخوند، نظریه چهارم در باب افعال است و ریشه‌ی این نظریه به انتزاع وجود و ماهیت از اصل واقعیت برمی‌گردد که ابتدا در مقدمه از یک بداهتی شروع می‌کند و می‌فرماید:

توضیح این نظر منوط به بیان مقدمه‌ای است ...

در نظریه‌ی آخر نیز حُسن و قُبْح، وجوه و اعتباراتی هستند که در اوضاع و شرایط مختلف فرق می‌کند. در نظریه‌های قبلی، حُسن و قُبْح مابحذاء خارجی داشتند و حقیقی بودند ولی در این نظریه، حُسن و قُبْح مابحذاء ندارند. آن چه در این نظریه‌ی آخر مورد توجه ما قرار می‌گیرد این است که ایشان در توضیح این نظریه می‌فرمایند:

در این صورت حُسن و قُبْح به عنوان به وجوهی قائمند که نسبی و اضافی‌اند و مراد از وجوه و اعتبار همین اضافی بودن عناوین و اختلاف آن‌ها است.

یعنی حُسن و قُبْح اضافه‌ی عقل است و یک جعل عقلانی می‌باشد و اگر حُسن و قُبْح به جعل عقلانی برگردد، همان اعتبارات بمعنی‌الاعم می‌شود که عقل ناچار است وضع کند. به عبارت دیگر، عقل مجبور است اصل کیفیت را وضع کند. لذا پایگاه آن به علم حصولی برمی‌گردد و اگر شما در کتاب نه‌ایة‌الحکمة دقت کنید، در می‌یابید کثرت مفاهیمی که در آن‌جا آمده، از اعتبارات بمعنی‌الاعم درست شده است.

### ۲/۳. بازگشت افعال حُسن و قُبْح به اختلاف آثار

هستی نه خصوصیت یا صفت ذات در نظریه‌ی مرحوم آخوند

مرحوم آخوند، در این مقاله‌ی خود، وارد تحلیل و بررسی اشکالات این سه نظریه نمی‌شوند بلکه در ادامه بحث، به خوبی روشن می‌شود که ایشان فعل را یک ذات قرار نمی‌دهند که بخواهند آن را به ماهیت برگردانند. در نظرات قبلی، حُسن و قُبْح یا خصوصیت ذات می‌شد و یا به صفت ذات قائم بود که در نهایت به اصالت ماهیت برمی‌گشت اما ایشان می‌خواهند فعل را بر مبنای اصالت وجود تحلیل نمایند. لذا فعل را یک نحوه هستی قرار می‌دهند و بر اساس اصل تشکیک می‌خواهند از آن تعریف ارائه دهند. زیرا منشأ آثار را نه از اقتضائات ماهیت می‌داند و نه از اوصاف مقوم ذات؛ بلکه آثار را از

### ۲/۳/۳. «اصالت وجود» مبنای تحلیل حُسن و قُبْح

#### در نظریه‌ی مرحوم آخوند

قبل از این که وارد اشکالات تحلیل ایشان بشویم، این مطلب حائز اهمیت است که اصالت وجود، چون با سوفسطائیان در انکار حقایق مواجه بوده است، محور مباحث خود را ادراکات حقیقی و نفس‌الامریه قرار می‌دهد و بعد برای جلوگیری از ادراکات قوه واهمه، مباحث علیّت مفهومی، جریان علیّت، تطابق و کشف را مطرح می‌کنند. بر این اساس نیاز به یک ابزار (منطق صوری) دارند که پایگاه آن به علم حصولی برگردد تا بتواند جلو خطا را بگیرند. بنابراین اصالت وجود، به وسیله‌ی این مباحث، ادراکات عقل نظری را مطرح می‌کند. حال مرحوم آخوند در این جا می‌خواهد ادراکات عقل عملی را تعریف و تحلیل نماید. از این رو، ابتدائاً خیر و شرّ افعال را می‌پذیرد، زیرا می‌خواهد پایگاه تشریح و اختیار را تحلیل نماید و برای افعال یک پایگاه فلسفی ارائه دهد. پس ابتدا باید به صورت خیلی عام، مدرکات دو جهتی - مثل لذت آور و درد آور، خیر و شرّ، حُسن و قُبْح - را تحلیل کند و بعد این دوئیت را از اصالت ماهیت می‌گیرد و در مبنای فلسفی خود (یعنی اصالت وجود) منحل می‌کند. لذا تحلیل ایشان «علی المبنای» درست است و اشکالاتی که ما قبلاً بیان کردیم، به خود مبنا وارد بود. یعنی اشکال ما به خود مبنای اصالت وجود و وحدت تشکیکی است.

ما در بیان اشکالات اصالت وجود بیان کردیم که وجود، وجه اشتراک است زیرا لوازم یک امر انتزاعی را بررسی می‌کنند و کاری به هستی خارجی ندارند. البته بنده در این جا نمی‌خواهم دوباره وارد توضیح اشکالات اصالت وجود بشویم، بلکه غرض از این توضیحات، این بود که مرحوم آخوند در این چند خط ابتدا می‌خواهد دوئیت ملائمت و منافرت با قوه‌ی عاقله را درست نماید و سپس این سنخیت و عدم سنخیت با قوه‌ی عاقله را به سعه و ضیق وجودی بر گردانند. یعنی مراتب وجود.

که وجود افعال همچون سایر اشیاء دارای سعه و ضیق است و از این نظر افعال با یکدیگر اختلاف پیدا می‌کنند و این اختلاف وجودی منشأ اختلاف در آثار خیر و شرّ می‌گردد. همان طور که سنگ‌ها و درخت‌ها و سایر جامدات و نباتات از این نظر با یکدیگر تفاوت فاحشی دارند، افعال نیز به هم به همین گونه متفاوتند. لذا ضرب و شتمی که موجب درد و اندوه است کجا، اعطای موجب شادی و سرور کجا (یعنی می‌خواهد اختلاف فعل را ثابت کند) این اختلاف چنان روشن است که بر مبتدیان نیز پوشیده نیست.

تا این جا توضیح تمثیلی قضیه بود، بعد می‌خواهد وارد تحلیل فلسفی آن شود. در تحلیل فلسفی، ابتدا از فلسفه‌ی اصالت ماهیت شروع می‌کند، یعنی شروع می‌کند به تحلیل اختلاف اشیاء و اختلاف افعال در قوایی که انسان دارد و اگر به خاطر داشته باشید در کتاب نه‌ایة الحکمة بحث این قوا، در کیف نفسانی مطرح می‌شود و کیف نفسانی نیز از تقسیمات ماهیت است. بنابراین ایشان در ابتدا از ماهیت شروع می‌کنند و سپس آن را به وحدت تشکیکی (اصالت وجود) بر می‌گردانند:

از طرف دیگر، این نکته نسبت به حواس ظاهری و قوای باطنی و غرایز مختلفند (این توضیحات ربطی به فعل ندارد بلکه ایشان درباره‌ی اشیاء صحبت می‌کند یعنی می‌خواهند بگویند گوش شما به امور مختلفی که برخورد می‌کند، واکنش مختلف دارد، چشم شما وقتی به رنگ‌ها برخورد می‌کند، واکنش مختلف دارد) چه بسا شیء با قوه‌ی سامعه یا باصره ملائمت دارد و با دیگر قوا، منافرت. قوه‌ی عاقله نیز که در زمره‌ی قوای انسانی بلکه رئیس این قوا است ناگزیر از ادراک بعضی از امور ملائمه، فرمند و از ادراک بعضی امور منافره، مشمئذ می‌گردد.

### ۳. نقد و بررسی نظریه‌ی مرحوم آخوند

۳/۱. ناتوانی وحدت تشکیکی از تحلیل خیر و شر

(ملائمت و منافرت)

حال وارد اشکالات این تحلیل، از درون مبنایشان می‌شویم. به طور مثال: آقای الف، افعال و قوه‌ی عاقله‌ای دارد که با اصل هستی او تناسب دارد. اصل هستی او در هر مرتبه‌ای که باشد، افعال این شخص نسبت به خودش، یک اثر بیشتر ندارد. یعنی افعال این شخص در مرتبه‌ی خود و نسبت به خود، تماماً حَسَن می‌باشد. زیرا او بسیط است و هستی او قابل تجزیه از قوه‌ی عاقله‌ی او نیست. بله، اگر افعال این شخص، نسبت به وجود ما فوق خود، سنجیده شود، «شر» می‌باشد. به دلیل این که این شخص، نسبت به هستی بالا یک سری از چیزها را در اصل هستی خود ندارد و صورت مجرد آن امور نیز در قوه‌ی عاقله‌ی خویش نیز ندارد، لذا تلائم آن نیز موجود نمی‌باشد. اما افعال این شخص الف، نسبت به خودش، خیر و حَسَن محض است. بنابراین لازمه‌ی وحدت تشکیکی، این توضیحات بنده می‌باشد<sup>۱</sup>. از این رو، هر کس در رتبه‌ی خود، تَمَّ است و در سنجش با وجود برتر خود و وجود پایین‌تر خود، نقص و کمال معنا می‌شود. مرحوم آخوند نیز در توضیح همین مطلب می‌فرماید:

«و این ملائمت و منافرت به خاطر وجدان کمال در اولی و فقدان در دومی (که اصل هستی اش ضیق است) است»

این همان معنای سعه و ضیق و وجودی می‌باشد که «ضیق» یعنی نداشتن و «سعه» یعنی دارایی و کمال.

با این توضیحات مشخص می‌شود که وحدت تشکیکی قدرت تحلیل عدل و ظلم (تلائم و عدم تلائم) را ندارد. زیرا در تحلیلشان از افعال، جریان علیّت جاری است، لذا نمی‌تواند دوئیت خیر و شر را معنا کند.

### ۳/۲. جبری شدن و نفی پایگاه تشریح، تکلیف و

اختیار و معذرت و منجزیت

همان طوری که در مقاله‌ی ششم اصول فلسفه و روش رئالیسم علامه طباطبایی، فعل به صورت ضروری و جبری تحلیل می‌شود. یعنی چه فرد، یک شخصی را بکشد و یا به شخصی احترام و گذشت کند، فعل به صورت جبری حاصل می‌شود. در این چنانیز، مرحوم آخوند، حَسَن و قُبُح افعال را به ضرورت جبری وجودی اشخاص بر می‌گرداند. بنابراین، این تحلیل، نمی‌تواند پایگاه تشریح و تکلیف و اختیار - که در علم اصول لازم است - بشود. در نتیجه دیگر مدح و ذمّ افعال معنا ندارد. زیرا هر کسی به آن چه دارد، عمل می‌کند و به آن چه ندارد، عمل نمی‌کند، سپس به چه دلیل او را «ذم» یا «مدح» کنیم؟! این که شخصی نسبت به شخص دیگر، چیزی را ندارد، ربطی به مدح یا ذمّ فعل خود این شخص ندارد. به طور مثال به بنده وحی نمی‌شود و قوه‌ی عصمت ندارم، پس آیا به خاطر نداشتن این قوه و ندیدن خیلی از تلائمات و انجام ندادن خیلی از تکلیف‌ها مرا به جهنم می‌برند؟! مگر نه این که گفته‌اند «لایکلف الله نفساً الاّ وسعها»!!

اگر بخواهیم تحلیل مرحوم آخوند را به صورت خلاصه بیان کنیم، باید بگوییم که ایشان در تقریر مطلب از استدلالهای اصالت ماهیتی شروع می‌کنند و سپس آن‌ها را به مبنای اصالت وجودی - که سعه و ضیق وجودی باشد - بر می‌گردانند و در تحلیل سعه و ضیق وجودی به جریان علیّت تکیه می‌کنند که در نتیجه پایگاه تشریح معنا نمی‌شود و عقلانیتی که منجر به تحلیل رابطه‌ی بین عباد و مولی می‌شود و بحث معذرت و

۱. حجة الاسلام موشح: افعال این شخص، حتی نسبت به مرد بالاتر از خود نیز، شر محسوب نمی‌شود. زیرا نداشتن یک سری از امور، مزاحمتی به وجود نمی‌آورد و زمانی به افعال «شر» اطلاق می‌شود که مزاحمت با وجود بالاتر ایجاد کند.

● ج: در این جا بحث مزاحمت نیست بلکه می‌خواهیم خیر و شر را تعریف کنیم. اما این که مزاحمت ایجاد می‌کند یا نه، یک بحث دیگری است. آن چه در این جا مورد نظر است این می‌باشد که شخص الف، نسبت به هستی برتر خود، یک سری از چیزها را ندارد. و به همین دلیل صورت آن‌ها در قوه‌ی عاقله‌ی او، موجود نمی‌باشد تا تلائم داشته باشد. این «نداشتن» یعنی بُعد و بینوینت نسبت به هستی برتر، نه نسبت به خود. زیرا او نسبت به خود، همه چیز را دارا هست. پس این همان وحدت تشکیکی می‌شود.



منجزیت و دیگر مباحث اصول از این تحلیل ایشان، بدست نمی‌آید.

### ۳/۳. خروج موضوعی طرح شبهه‌ی اشاعره و

#### پاسخ به آن

مرحوم آخوند در ادامه‌ی مباحث خود، بر اساس همین پایگاه می‌خواهند جواب شبهات اشاعره را بدهند. ایشان شبهه اشاعره را به این صورت نقل می‌کنند:

«در افعال باری تعالی از این روی که افعال صادر از خداوند همه بجا و حق است. او مالک جمیع خلائق است؛ به نحوی که اگر عاصی را ثواب دهد و مطیع را عقوبت، فعل قبیحی از او سر نزده است.»

اولاً این طرح شبهه، از اصل غلط است و این همانند شبهه‌ای است که گفته می‌شود «آیا خداوند می‌تواند سنگی را خلق کند که نتواند آن را بلند کند؟»!! و ثانیاً جواب مرحوم آخوند به این شبهه نیز اشتباه است. مرحوم آخوند در جواب این شبهه می‌فرمایند:

آن چه مانع صدور افعالی می‌گردد که جهات کمال و خیرش مغلوب جهات نقص و شرش باشد، همانا علم و استغناى تام اوست.

در حالی که خداوند متعال علم دارد که این شخص فساد کرده است و باید در جهنم برود.

### ۴. بازگشت نقص و کمال قوه‌ی عاقله به سعه و

#### ضیق وجودی آن در نظریه‌ی مرحوم آخوند

سپس مرحوم آخوند اشکال مستشکلی را بر بیان خود مطرح می‌کند:

با این بیان عقل باید در همه‌ی افعال، مستقل به حُسن و قُبْح باشد، در حالی که فساد این لازمه بدیهی است.

ایشان در جواب این اشکال می‌فرمایند:

این عدم استقلال در مورد عقول ناقصه است؛ از باب این‌که بر جهات خیر و شرّ واقعی احاطه ندارد.

ایشان می‌خواهد بگویند که ما یک عقول ناقصه داریم و یک عقول کامله؛ یعنی اگر کسی از نظر وجود، سعه داشته باشد، قوه‌ی عاقله‌اش، تامّ و کامل است و اگر کسی ضیق وجودی داشته باشد، قوه‌ی عاقله‌اش متناسب با او نقص دارد. از این رو، نقص و کمال عقل به سعه‌ی وجودی و ضیق وجودی بر می‌گردد و چون این قوه‌ی عاقله مجرد است، در نسبت خود، تامّ می‌باشد. یعنی خیر و شری مورد ملاحظه‌اش قرار می‌گیرد که آثار وجودی خودش باشد، نه آثار وجودی کلّ عالم یا آثار وجودی دیگر موجودات! لذا لازم نیست به آثار وجودی غیر خودش، احاطه داشته باشد.

### ۵. اصل بودن اختیار در تحلیل مبنای سعه و ضیق

#### وجودی (اختیار در کیف فعل نه اصل حرکت)

اما اگر از این مبنا عدول کنیم و سعه وجودی را به وحدت تشکیکی بر نگردانیم، دیگر باید بحث اصل نیازمندی فرد به خالق مطرح شود. بنابراین فرد در همه‌ی جوه و سعه‌اش به تولی از خدای متعال بر می‌گردد و در همه جا (چه در خلق و بقاء‌اش و چه در افعالش) باید اراده‌ی حضرت حق حضور پیدا کند تا بتواند متقوم با اراده‌ی حضرت حق عمل کند و نیاز او به اراده‌ی خدای متعال، فقط نیاز وجودی نیست، بلکه نیاز عملی هم هست. بنابراین تکوین حکم می‌کند که تشریح (یعنی هدایت) واقع شود. در این جا است که بحث اختیار مطرح می‌شود و اختیار، نه بحث سعه و ضیق وجودی است و نه بحث کامل و ناقص بودن عقل و قوه‌ی اختیار است.

بله، قوه‌ی اختیار حضرت رسول (ص) بر کلّ عالم سیطره دارد و اختیار ما یک محدوده‌ی خیلی کمی را در بر می‌گیرد، اما این ربطی به تعریف خود قوه‌ی اختیار ندارد. زیرا اختیار یعنی «امکان طلبِ جهتِ خلافِ ظرفیت». به عبارت دیگر می‌تواند بر علیه اصل ظرفیت خود - که خدا دوست داشته او به تکامل برسد - حرکت کند و طلبی بر خلاف اصل جهتش داشته باشد. بنابراین

اختیار، اصالت شکن است و می تواند اصالت وجود یا ماهیت خود را بشکند و این به معنای اعدام خود نیست. زیرا نمی تواند خود را «نیست» کند. حتی وقتی که خودکشی می کند، نمی تواند از اصل خلقت بیرون برود، بلکه فقط کیفیت زندگی اش را عوض می کند و از این دنیا به دوزخ می رود که آن جا نیز حیات وجود دارد. بنابراین اختیار، نمی تواند در مقام خدایی قرار گیرد که همانند او، خلق یا معدوم کند.

پس اختیار، حرکت است که این حرکت می تواند در موضوع ظرفیت باشد و هم می تواند پایین تر از حیوانات قرار گیرد و این قوه مخصوص انسان و جن است و بر این اساس است که در قرآن گفته می شود که ما این امانت خودمان را عرضه کردیم و انسان بد عمل کرد.

این امانت، اشتداد و فوق اشتداد در خدمتگذاری به آستان معصومین علیهم السلام است.

○ حجة الاسلام روح الله صدوق: در این صورت موضوع جبر و اختیار در حیطة غیر مخلوقیت مطرح نمی شود.

● ج: اختیار در کیف حرکت مطرح است نه در اصل حرکت! زیرا در اصل حرکت، فقط یک خالق وجود دارد: «قل هو الله احد». خالق و بی نیاز یکی است. لذا پیغمبر (ص) هم نیازمند به فعل و تصرف خداوند متعال است. پس وقتی از این فاعل تامی که هیچ درکی از آن نداریم و نمی توانیم از آن تعریف ارائه دهیم، پایین تر می آییم، معنای دیگری از اختیار مطرح می شود. خوب حالا این اختیار چیست؟ اختیار، کیف بندگی است. کیف بندگی از ملائکه گرفته تا همه ی سطوح عالم؛ که نمی توانند ظرفیت خود را تغییر دهند. فقط می توانند در حرکتشان، تندی و کندی کنند. به طور مثال یک ملک می تواند یک فعل را کند انجام دهد یا با سرعت؛ اما نمی تواند ظرفیت خود را تغییر دهد و ظرفیت خود را از ملائکه بالاتر یا پایین تر بیاورد.

سنگ و خورشید و ماه و... نیز همین طور هستند. این اشیاء دارای فعالیت هستند ولی نمی توانند در اصل

ظرفیتشان تصرف کنند.

موجوداتی که می توانند در ظرفیتشان تصرف کنند، در مرحله ی اول معصومین علیهم السلام هستند که دائماً جهت گیریشان ارتقاء پیدا می کند و در مرحله ی بعدی و تصرفی، انس و جن هستند که می توانند در خدمت گذاری به این انوار مطهره، ظرفیت خود را عوض کنند و این «تغییر ظرفیت» به این معنا است که جهت گیری شما ارتقاء پیدا می کند و وقتی ظرفیت و سعه ی شما تغییر کند، وحدت و کثرت موضوعاتی که در آن قرار می گیرد، ماهیتاً عوض می شود. یعنی تا دیروز مشغول امور جسمانی خودتان بودید، اما از امروز مشغول علم نورانی هستید.

البته همین تغییر ظرفیت در انسان، به طفیلی معصومین علیهم السلام می باشد و فقط آنها هستند که ارتقاء ظرفیتشان با طهارت و عصمت صورت می گیرد و انسان به کمک آنها هست که می تواند ارتقاء سعه پیدا کند.

بنابراین اختیار یعنی «تغییر ظرفیت». و این امر هم در امور مثبت این گونه است و هم در امور منفی. در امور مثبت «تکامل»، و در امور منفی «توسعه» است. یعنی انسان در جهت گیری منفی خود، در ضلالت و گمراهی، غلظت پیدا می کند و هر روز از این مرتبه ضلالت به مرتبه ی بالاتر ضلالت، تغییر ظرفیت می دهد.

از این رو، وحدت و کثرت غلظت شیطنتی که بشر امروز در جهان انجام می دهد، در پانصد سال پیش، نمی توانست اسقاء کند. حضور در شهواتی که امروز بشر با فرهنگ مدرنیته ترویج می کند، بسیار متفاوت است به آن چه که در ۵۰۰ سال پیش بوده است.

علت ورود در این مباحث این است که بگوییم ابتدا باید معنای اختیار مشخص شود تا معنای «تکلیف» روشن شود. بنابراین فلسفه ی عمل، فلسفه ی توجه به موضوع جریان اختیار است و اگر این فلسفه تحلیل نشود، گرفتار «جبر» خواهیم شد و در جبر نیز نفی تشریح می شود.

لذا بحثی را هم که مرحوم آخوند مطرح می‌کنند و می‌خواهند جواب شبهه را با قوه‌ی عاقله و عقول ناقصه بدهند، مشکل را حل نمی‌کند و ربطی هم به بحث اختیار ندارد.

## ۶. اتصاف افعال در نزد خداوند به حُسن و قُبْح در نظریه‌ی مرحوم آخوند

مرحوم آخوند در بحث حُسن و قُبْح اشیاء در نزد خداوند می‌فرماید:

از آن چه در بیان اتصاف افعال به حُسن و قُبْح در نزد عقل گذشت می‌توان پی برد که افعال در نزد خداوند متعال هم به حُسن و قُبْح متصف می‌گردند.

## ۶/۱. اشکال: خیر بودن اصل خلقت افعال قبیح و ظلمانی در نزد خداوند

این مطلب درباره‌ی خداوند متعال اشتباه است. چون خداوند شَرّ و خیر را خلق کرده است یعنی هم اسماء حسنی الهی را خلق کرده است و هم اسماء ضلالت را خلق کرده است. حال آیا خود خلق اسماء ضلالت، فعل قبیحی است؟! در حالی که خداوند ظلمت را خلق کرده است تا در جهت منفی که به وجود آمده، اشتداد را به نبی اکرم (ص) عطا کند که در فرض مثبت آن، فقط یک حدی از اشتداد هست. بنابراین، این خلق ظلمت از ناحیه‌ی خداوند نیز خیر محض است.

○ حجة الاسلام موشح: ایشان نمی‌خواهند بگویند افعال خداوند حُسن و قُبْح دارند، بلکه منظور ایشان این است که نزد خداوند که به ذات افعال حکومت و اشراف دارد نیز نفس یک فعلی حُسن و نفس فعل دیگر قبیح محسوب می‌شود. لذا این حُسن و قُبْح برای نفس آن فعل است نه فعل خداوند!

● ج: ایشان فرمودند که از اتصاف افعال به حُسن و قُبْح در نزد عقل می‌توان پی برد که افعال در نزد خداوند هم به حُسن و قُبْح متصف می‌گردند. یعنی افعالی که از انسان صادر می‌شود، گاه افعال خیرات و گاه افعال شرّ

است. سپس ایشان می‌گویند، همین مطلب نیز در افعال نزد خداوند وجود دارد.

○ س: ایشان نمی‌خواهد بگوید افعال خدا حُسن و قُبْح دارد. لذا در متن می‌آورند: «می‌تواند پی برد که افعال نزد خداوند به حُسن و قُبْح متصف می‌گردد». یعنی این فعلی که من انجام می‌دهم نزد خدا نیز یک فعل حُسن محسوب می‌شود. چون ذاتاً این فعل حُسن است.

● ج: یک بحث حُسن و قُبْح افعال داریم و یک بحث مدح و ذمّ، که بعد از انجام فعل این مسئله مطرح می‌شود که آیا این فعل مورد مدح واقع می‌گردد یا ذمّ؟! ○ س: مدح و ذمّ شاخصه‌ی حُسن و قُبْح است.

● ج: نخیر، در این جا دو بحث است که این دو بحث نیز به همدیگر مرتبط می‌باشند. به طور مثال بنده فعلی را انجام می‌دهم و شما به عنوان عقلاء این فعل را ذمّ یا مدح می‌کنید. این می‌شود مدح و ذمّ غیر. این مدح و ذمّ غیر، مرتبط با حُسن و قُبْح هم است. یعنی شما باید فعل حُسن را مدح و فعل قبیح را ذمّ کنید. امّا ایشان علی‌المبنای خودشان که قوه‌ی عاقله و سعه‌ی وجودی را برای تمام موجودات و خداوند قائل بودند، اتصاف حُسن و قُبْح را هم در افعال نزد خداوند آورده‌اند.

○ س: یعنی شما نتیجه می‌گیرید که این دستگاه چون در مباحث قبلی خود، همین نظر را دارد، ناچار است درباره‌ی خداوند نیز حُسن و قُبْح را قائل باشد.

● ج: حتماً حرفشان همین است و در کلام هم به طور صریح این بحث را مطرح می‌کنند. که این فرض وجود دارد که فعل قبیح را به خدا نسبت دهیم ولی در عمل، از خدا فعل قبیح سر نمی‌زند. یعنی فرض امکان آن را ثابت می‌کنند امّا فرض علمی آن را نفی می‌کنند.

در حالی که هر فعلی از حضرت حق صادر می‌شود، خیر محض می‌باشد و حتی این مطلب درباره‌ی معصومین علیهم السلام نیز وجود دارد. یعنی هیچ فعلی از آن‌ها صادر نمی‌شود مگر این که حق باشد، «ان ذکر الخیر کنتم اوله و اصله و فرعه و معدنه و مأوئه و منتهاه».

## ۷. چگونگی بررسی مبحث حُسن و قُبْح مرحوم آخوند (نگرش روشی و نگرش فلسفی)

پس این بحث از این چند منظر مورد هجمه‌ی ما قرار می‌گیرد.

۱. از منظر روش؛ منطق آقایان فقط وجه اشتراک و وجه اختلاف‌سازی می‌کند و وقتی از یک چیزی وجه اشتراک‌گیری می‌کنند، لوازم این اشتراک که یک امر ذهنی انتزاعی است، مورد بررسی قرار می‌گیرد. لذا این لوازم ربطی به خارج ندارد. زیرا در خارج هر چیزی با زمان و مکان خودشان معنا پیدا می‌کند. در وجه اختلاف نیز تباین ایجاد می‌شود و وقتی ربط قطع شود، هیچ ترکیبی به وجود نمی‌آید. لذا از منظر روش، این دستگاه نمی‌تواند در خارج درباره مجموعه و مواد و تکامل صحبت کند، زیرا خاصیت این وجه اشتراک و وجه اختلاف‌گیری، فقط طبقه‌بندی علوم و اطلاعات است. پس از منظر روش، مرحوم آخوند نمی‌توانند بحث حُسن و قُبْح و سعیه و جودی و... را اثبات کنند.

۲. از منظر فلسفی نیز چون قائل به اصالت وجود هستند و تمام موجودات خارجی را بسیط می‌دانند، بساطت نمی‌تواند ترکیب تحویل دهد و منجر به اتصال و انفصال مطلق می‌شود. بنابراین از منظر مبنای فلسفی خود آقایان نیز نمی‌توان دوئیت حُسن و قُبْح را در خارج ثابت کنند. چون دستگاه فلسفی‌شان، قائل به بساطت موجودات خارجی است.

پس اگر از همان اوّل قائل به تغایر بین افعال هستند، علّت تغایر، ربط ترکیبی است. در ترکّب، اثر گذاری و اثر پذیری است و در اثر گذاری و اثر پذیری است که بحث فعل و افعال مطرح می‌شود.

بنابراین تمام چیزهایی که در فلسفه مورد مطالعه شما قرار می‌گیرد (چه شیء باشد، چه عقل نظر باشد و چه عقل عمل باشد و چه ادراک و خارج باشد) همگی «فعل» هستند که برای این افعال ابتدائاً ربط ترکیبی آن را

می‌گوییم و بعد ربط تعلق (کشش و اثر گذاری و اثر پذیری) و در نهایت ربط فاعلی آن‌ها را ذکر می‌کنیم.

بر این اساس آقایان در ریشه نمی‌توانند اصل حرکت (اصل حرکت در مرحله‌ی قبل از منطق است که مواد و صورت با هم وحدت دارند) را تحلیل کنند. زیرا تغایر را نمی‌توانند در خارج اثبات کنند. به علّت این که تغایر با منطق انتزاعی، تباین تحویل می‌دهد و از طرفی این تباین هم، تباین حقیقی نیست. زیرا همه‌ی عالم به هم ربط دارد و نمی‌توان در خارج تباین حقیقی را اثبات کرد. بله، در ذهن می‌توانید امور را منفصل فرض کنید، یعنی این کار را عقل می‌تواند بکند. اما در خارج این طور نیست که علّت حرکت موجودات به تباین آن‌ها برگردد. حتی اصل حرکت خود ذهن هم به تباین بر نمی‌گردد، بلکه به تغایر تکیه می‌شود و در تغایر هم «ربط» اصل است که در غیر این صورت، شما نمی‌توانستید صغری و کبری بسازید و نتیجه‌گیری کنید. بدون «ربط» بین این‌ها، نمی‌توانید قیاس درست کنید.

از این رو، چه در خارج و چه در علم و شناخت‌شناسی، ربط وجود دارد. ربط نیز به ما ربط ترکیبی تحویل می‌دهد و ما را از بساطت بیرون می‌آورد. وقتی از بساطت در خارج، بیرون آمدیم، لوازم ترکیب مورد بررسی قرار می‌گیرد که بحث اثر گذاری و اثر پذیری و بعد تعلق و کشش و بعد هم فاعلیت و دیگر مباحث حاج آقای حسینی رحمته‌الله مطرح می‌شود.

در این جلسه ما مجدداً اشکالات مبنایی نظریه‌ی اصالت وجود را مطرح کردیم و مرحوم آخوند نیز بر اساس همین مبنای اصالت وجود، وارد بحث افعال و حُسن و قُبْح شدند و بخاطر همین ما در ریشه به این مبنا اشکالات را مطرح کردیم و اثبات نمودیم که بر اساس این مبنا، نمی‌توانند دوئیت افعال را اثبات کنند و حُسن و قُبْح آن‌ها را در خارج مطرح کنند. □

و السلام علیکم و رحمة الله و برکاته

# بررسی و نقد کفایه - دور سوم

بررسی مباحث فلسفی، روشی و مصداقی حکمت عملی  
از دیدگاه علامه طباطبائی، مرحوم آخوند، مرحوم اصفهانی و کتاب کشف المراد

سرپرست پژوهش تطبیقی:

حجة الاسلام والمسلمین صدوق

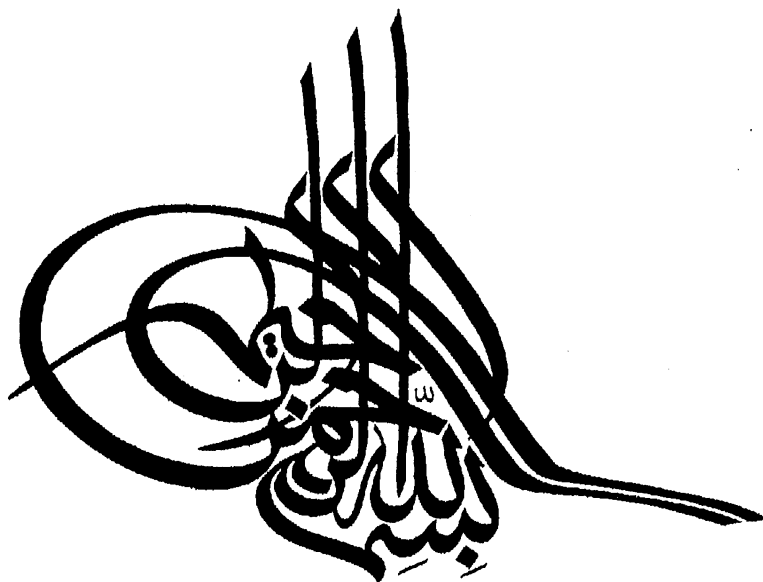
جلسه ۱۹

۸۲/۴/۲۱

۱. جمع‌بندی از مباحث روشی و فلسفی حکمت عملی در مقاله‌ی ششم..... ۴
۲. بررسی مباحث حکمت عملی در مقاله‌ی حُسن و قُبْح مرحوم آخوند (بحث فلسفی)..... ۴
- ۲/۱. تفاوت تحلیل حکمت عملی در دیدگاه علامه و مرحوم آخوند..... ۴
- ۲/۱/۱. واسطه قرار گرفتن درک و جوب و اعتبار میان صُور ادراکی حقیقی و خارج (بحث روشی علامه)..... ۴
- ۲/۱/۲. تقدّم تلائم و عدم تلائم با قوه‌ی عاقله بر صُور ادراکی و بازگشت آن به سعه و ضیق وجودی (بحث فلسفی آخوند)..... ۴
- ۲/۲. تحلیل درک عقل عمل در مقدمه‌ی مقاله‌ی مرحوم آخوند..... ۵
- ۲/۲/۱. بازگشت اختلاف افعال در ملائمت و منافرت به سعه و ضیق وجودی..... ۵
- ۲/۳. اختلاف در افعال به حسب سعه و ضیق وجودی منشأ خیر و شرّ و در نتیجه ملائمت و منافرت قوه‌ی عاقله می‌گردد..... ۶
- ۲/۳/۱. تحلیل سعه و ضیق وجودی بر اساس وحدت و کثرت تشکیکی..... ۶
- ۲/۴. مروری بر اختلاف علامه و مرحوم آخوند در تحلیل حکمت عملی..... ۶
- ۲/۴/۱. درک از فعل (حُسن و قُبْح عقلی) پایگاه اختلاف افعال و مدح و ذم عقلا (در نزد مرحوم آخوند)..... ۷
- ۲/۴/۲. حُسن و قُبْح همان ملائمت و منافرت فعل با قوه‌ی عاقله است..... ۷
- ۲/۴/۳. بازگشت ملائمت و منافرت افعال به سعه و ضیق وجودی نه فعلی!..... ۸
۳. بررسی مباحث حکمت عملی در مقاله‌ی حُسن و قُبْح مرحوم اصفهانی (بحث مصداقی)..... ۸
- ۳/۱. بازگشت تلائم و عدم تلائم (مدح و ذم) به اتفاق آراء عقلا..... ۹
- ۳/۲. تفاوت دیدگاه مرحوم آخوند، علامه و مرحوم اصفهانی در تحلیل افعال..... ۹
- ۳/۳. موضوعیت مفسده و مصلحت عقلا برای حفظ نظام در نزد مرحوم اصفهانی..... ۱۰
- ۳/۴. علت تشریح: تشخیص مصلحت و مفسده در حفظ نظام..... ۱۰
- ۳/۵. اعتباری بودن حُسن و قُبْح و تشریحات شارح و قانون به عنوان آثاری برای حفظ نظام و جامعه..... ۱۰
۴. بررسی مباحث حکمت عملی در کتاب کشف المراد (بحث روشی)..... ۱۱
- ۴/۱. تفاوت دیدگاه علامه و کشف المراد در عقل عمل..... ۱۱

● دفتر فرهنگستان علوم اسلامی

<p><b>گروه</b> <b>پژوهش‌های</b> <b>تطبیقی</b></p>	جلسه ۱۹	استاد حجة الاسلام والمسلمین صدوق
	تعداد صفحات: ۱۲	عنوان‌گذار: برادر علی‌رضا انجم‌شعاع
	تاریخ نشر: ۱۳۸۲/۷/۵	ویراستار: برادر احمد زیبایی
	تیراژ: ۷ نسخه	پیاده‌نوار: برادر محمد صدوق
	کد بایگانی رایانه‌ای: 154	حروف‌چین: برادر مؤمن‌دوست
	تاریخ جلسه: ۱۳۸۲/۴/۲۱	مجری و کنترل‌نهایی: حجة الاسلام موسوی موشح



### آن چه در این جلسه مطرح شد!

- در این جلسه حکمت عملی از چهار منظر مورد بحث و دقت قرار گرفت.
- نخستین منظر، دیدگاه مرحوم علامه طباطبایی است که در مقاله‌ی ششم از کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم طرح شده است. بند ۱ از فهرست به این دیدگاه پرداخته است.
- دومین منظر، دیدگاه مرحوم آخوند خراسانی است که از مقاله‌ی حجة الاسلام لاریجانی منتشره در مجله‌ی نقد و نظر برداشت شده است. بند ۲ از فهرست این دیدگاه را مورد بررسی قرار داده است. در بند ۲/۱ و ۲/۴ نیز اختلاف این دیدگاه با آن چه توسط علامه طباطبایی مطرح شده است مورد توجه قرار گرفته است.
- بند ۳ نیز به دیدگاه مرحوم اصفهانی پرداخته که این بخش نیز از مقاله‌ی دیگر حجة الاسلام لاریجانی در همان مجله استخراج شده است. تفاوت این دیدگاه با دو دیدگاه قبل نیز در بند ۳/۲ طرح گردیده است.
- در بند ۴ نیز می‌توانید آن چه از کتاب کشف المراد به عنوان نظر یک متکلم استخراج شده است را ببینید و تفاوت دیدگاه‌ها را در بند ۴/۱ ملاحظه فرمایید.





## ۱. جمع‌بندی از مباحث روشی و فلسفی حکمت

### عملی در مقاله‌ی ششم

در جلسات گذشته، نظر مرحوم آخوند را به صورت خیلی خلاصه، خواندیم. قبلاً بیان کردیم که بحث حکمت عملی، یک بحث روشی، یک بحث فلسفی و یک بحث مصداقی دارد. در بحث روشی آن، گفتند که مفاهیم یا حقیقی است یا اعتباری؛ که منشأ این تقسیم، تطابق است؛ یعنی برابری با واقعیت. این برابری حتماً یک مابعداتی دارد، موضوعاً تطابقی هم نیست.

در بحث فلسفی هم، می‌خواستند ربط معنای اعتبار را با واقعیت تمام کنند و هدف از این کار، تحلیل «عمل» بوده است، نه اینکه درک از عمل را تحلیل کنند!

مقاله ششم کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم به تحلیل جریان عمل می‌پردازد که چگونه عقل ضرورت مفهوم اعتباری را تمام می‌کند تا یک عملی انجام گیرد و این همان اصل متابعت از علم است که وقتی انسان درک از چیزی پیدا می‌کند، عملی را انجام می‌دهد و مرحوم علامه طباطبائی نیز این اصل را متناظر با حجیت قطع دانسته‌اند. البته در توضیح مکانیزم این اصل، گفته‌اند که این اصل بر صور ادراکات حقیقی تکیه دارد، یعنی صور ادراکات حقیقی، یک درک و جعل دیگری را به نام «باید» قرار می‌دهد تا عملی را انجام دهد. لذا علامه در اینجا می‌خواهد بگوید که سابق بر عمل، یک درک حقیقی وجود دارد که ملازم آن، یک درک ایجابی و اعتباری می‌باشد. این بحثی بود که علامه در مقاله ششم، مطرح کرده بودند.

## ۲. بررسی مباحث حکمت عملی در مقاله‌ی حسن و

### قبح مرحوم آخوند (بحث فلسفی)

مرحوم آخوند به تحلیل فلسفی از این مطلب می‌پردازد و می‌گویند که مقدم بر این اعمال، صور و ادراکاتی می‌باشد که عدم تلائم با قوه‌ی عاقله دارند. بنابراین، پایگاه ادراکات عقل عملی، تلائم و عدم تلائم (موافقت و منافرت) با قوه‌ی عاقله می‌باشد و مرحوم

آخوند، پایگاه تلائم و عدم تلائم با قوه‌ی عاقله را «سعه و ضیق وجودی» قرار داده‌اند؛ یعنی بر اساس اصالت وجود، تحلیل کرده‌اند. به عبارت دیگر، حکمت عملی را به اصالت وجود بر گردانده‌اند و بر اساس اصالت وجود تحلیل وجودی از افعال داده‌اند.

## ۲/۱. تفاوت تحلیل حکمت عملی در دیدگاه علامه و

### مرحوم آخوند

لذا تحلیل ایشان با تحلیلی که علامه طباطبائی بیان کرده‌اند، کلاً فرق می‌کند. گرچه هر دو تحلیل، به جریان علیت برمی‌گردد ولی با دو بیان مطرح شده است.

## ۲/۱/۱. واسطه قرار گرفتن درک وجوب و اعتبار

### میان صور ادراکی حقیقی و خارج (بحث روشی علامه)

به نظر می‌آید مرحوم علامه طباطبائی می‌خواستند تحلیل روشی این مطلب را بگویند که چگونه عمل در خارج، به یک کل تطبیق داده می‌شود. یعنی چگونه یک درکی به عنوان درک وجوب و ضرورت و اعتبار بین صور ادراکی حقیقی و خارج واسطه می‌شود و عمل تطبیق را انجام می‌دهد. لذا ایشان مکانیزم بحث روشی این مطلب را مطرح می‌کند.

## ۲/۱/۲. تقدّم تلائم و عدم تلائم با قوه‌ی عاقله بر

### صور ادراکی و بازگشت آن به سعه و ضیق وجودی

### (بحث فلسفی آخوند)

اما مرحوم آخوند به صورت خیلی صریح و واضح می‌گویند که ما یک دستگاه فلسفی داریم که آن دستگاه فلسفی اصالت وجود می‌باشد و اصالت وجود هر موردی را - اعم از اشیاء و افعال - تحلیل می‌کند. بنابراین، افعال نیز، یک مراتب وجودی دارند و مراتب وجودی آن‌ها هم تابع سعه و ضیق (رتبه) وجودی‌شان است، در نتیجه تلائم و عدم تلائم با قوه‌ی عاقله‌ی هر فردی، متناسب با رتبه وجودی‌اش تعریف می‌شود. پس مرحوم آخوند، تحلیل دیگری را بیان می‌کنند.

○ حجة الاسلام موشح: یعنی افعال نسبی می شوند.

● ج: در جلسه قبل بیان کردیم که با این تحلیل نسبی می شوند.

○ س: اما ایشان قصد ندارند که تلائم و عدم تلائم را نسبی معنا کند.

● ج: شاید قصد نداشته باشند ولی لازمه حرفشان، این است.

س: ایشان می خواهند بگویند که افعال به تلائم و عدم تلائم حقیقی برمی گردند، نه به رتبه‌ی وجودی!

● ج: وقتی گفته می شود توسعه و ضیق وجودی؛ این توسعه و ضیق وجودی در همان نسبت خودش کامل است. یعنی کمال و نقص در سنجش رتبه‌ها با همدیگر واقع می شود.

○ س: ایشان نمی خواهند افعال را به سعه و ضیق وجودی شخصی که می خواهد حُسن و قُبْح را کشف کند، برگرداند، بلکه می خواهد به سعه و ضیق خود حُسن و قُبْح برگرداند.

● ج: بله، خود حُسن و قُبْح و اصلاً بحث کشف مطرح نیست. مثلاً شخص «الف» دارای یک سعه‌ی وجودی است و بنابر وحدت و کثرت تشکیکی، یک رتبه‌ای نیز دارد.

○ س: در اینجا نباید سعه‌ی وجودی اشخاص را مثال بزنید، بلکه باید سعه‌ی وجودی افعال را بگویید.

● ج: شخصی که می خواهد فعلی را انجام بدهد، خود نیز دارای یک سعه‌ی وجودی است.

○ س: به نظر می رسد که ایشان در اینجا می خواهند فعل را مستقل از خود شخص ببینند. مثلاً دروغگوی، بما هو دروغگوی یک سعه‌ی وجودی دارد، حال این فعل از چه کسی صادر می شود، ربطی به بحث ما ندارد. بنابراین، خود دروغگوی دارای یک سعه‌ی وجودی است که این سعه‌ی وجودی، شر و قبیح است.

● ج: حالا این سعه‌ی وجودی را تحلیل نمایید.

○ س: یعنی هر فعلی، نسبت به مراتب وجودی که دارد، می تواند به آن حُسن یا قبیح گفت.

● ج: در هر صورت در متن بحث، تلائم و عدم تلائم با قوه‌ی عاقله‌ی افراد می باشد. یعنی می خواهد بگوید که

ما به تبع سعه‌ی وجودی خودمان افعالمان نیز یک سعه‌ی وجودی پیدا می کنند و تحلیل آن سعه‌ی وجودی فعلی، تلائم و عدم تلائم با قوه‌ی عاقله‌ی مان است.

○ س: لازمه‌ی حرف شما این می شود که یک فعل برای من قبیح و همان فعل برای شما حُسن باشد. اما به نظر بنده، مرحوم آخوند می خواهند بگویند که اولاً حُسن و قُبْح، بحث تلائم و عدم تلائم با قوه‌ی عاقله است، یعنی آنچه مورد پسند عقل قرار می گیرد، به آن حُسن گفته می شود و بالعکس؛ ثانیاً هر فعلی دارای یک مرتبه‌ی وجودی می باشد که هر قوه‌ی عاقله‌ای وقتی با آن مواجه می شود، آن را حُسن یا قبیح می داند و به همین دلیل پایگاه حُسن و قُبْح افعال به رتبه‌ی وجودی افعال برمی گردد.

## ۲/۲. تحلیل درک عقل عمل در مقدمه‌ی مقاله‌ی

### مرحوم آخوند

### ۲/۲/۱. بازگشت اختلاف افعال در ملائمت و

#### منافرت به سعه و ضیق وجودی

● ج: ایشان در قسمت اول اختلاف اشیاء در میزان و عقل، اختلاف افعال در میزان عقل را بیان می کنند که اختلاف را به سنخیت و بُعد و سعه‌ی وجودی فرد برمی گردانند؛ یعنی هر فردی یک سعه‌ی وجودی و ضیق وجودی دارد و یک قوه‌ی عاقله دارد که این تابع سعه‌ی وجودی می باشد که این سعه‌ی وجودی دارای مراتب است و یک فعلی دارد. لذا خود ایشان می فرمایند:

و آنچه از حُصّ وجودی کمتری بر خوردار است، منافرت تامی دارد و این ملائمت و منافرت به خاطر وجدان کمال در اولی و فقدان در دومی است.

لذا این امر را به کمال و نقص و وحدت و کثرت تشکیکی برمی گردانند.

بنابراین، در مقدمه‌ی اول اصلاً بحث فعل نیست، بلکه بحث یک درک از عقل عمل است. یعنی همانطوری که وقتی درک از عقل نظر پیدا می کردید، به آن «علم» می گفتید، در اینجا یک مدرک دیگری نیز پیدا می شود که به آن درک عقل عمل می گویند.

لذا ما در اینجا دو بحث داریم: گاه بحث از حُسن و

## ۲/۳/۱. تحلیل سعه و ضیق وجودی بر اساس وحدت و کثرت تشکیکی

به عبارت دیگر ایشان سعه و ضیق وجودی - که دارای آثار خیر و شرّ می‌باشد - را در بحث وحدت و کثرت تشکیکی تحلیل می‌کند و بعد متناسب با وحدت و کثرت تشکیکی می‌گوید این سعه و ضیق وجودی، یک تلائم و عدم تلائمی برای قوه‌ی عاقله درست می‌کند.

ببینید، پایگاه اصالت وجود به وجود برمی‌گردد ولی قوه عاقله و درک و علم حصولی و... به ماهیت برمی‌گردد، به همین علت ایشان می‌خواستند با این تحلیل، تناسبات این بحث را با اصالت وجود تمام کنند تا پایگاه خیر و شرّ مشخص گردد.

○ س: آیا این سعه و ضیق وجودی برای قوه عاقله است یا برای خود فعل می‌باشد؟

● ج: این سعه و ضیق وجودی برای خود شماست. یعنی شما که قائل به اصالت وجود هستید، غیر از وجود چیز دیگری در خارج نیست.

○ س: در اینجا ایشان درباره فعل صحبت می‌کنند، نه موجودات!

## ۲/۴. مروری بر اختلاف علامه و مرحوم آخوند در تحلیل حکمت عملی

● ج: ایشان در مقدمه می‌خواهند فعل را تحلیل کنند. مرحوم علامه طباطبایی در مقاله ششم اصول فلسفه و روش رئالیسم، ابتدائاً مفاهیم را به حقیقی و اعتباری تقسیم می‌کنند و سپس می‌فرمایند چون مفاهیم اعتباری، مابعداء حقیقی ندارند، عقل در تحلیل فعل‌های حقیقی - مثل خوردن و آشامیدن و... - با مشکل مواجه می‌شود، زیرا عقل می‌خواهد آنچه را در ذهن دارد را در خارج به یک «کل» تطبیق دهد، نه به یک فرد! به همین علت علامه طباطبایی برای تحلیل روشی این بحث، می‌گویند عقل در اینجا مدرک جدیدی به نام اعتبار «باید و نباید» را ایجاد می‌کند. به عبارت دیگر وقتی عقل صورت تشنگی، گرسنگی، تولید مثل و... را از تکوین و طبیعت

قبح عقلی به میان می‌آید. یعنی یک مدرکی که غیر از درک تصور و تصدیق است. به عبارت دیگر غیر از درک علمی است که از مفاهیم حقیقی و ادراکات حقیقی بودن گرفته می‌شود. بنابراین ایشان می‌خواهند سنخ دیگری از درکها را تحلیل نمایند و شکی نیست که این سنخ از درک در وعاء ذهن قرار دارد و اصلاً بحث فعل مطرح نمی‌باشد.

بحث دیگر، بحث فعل می‌باشد. در این بحث بررسی می‌شود که کدام افعال حجیت دارد. پس در حُسن و قُبْح عقلی دو بحث وجود دارد. در مقدمه ایشان ابتدائاً می‌فرمایند:

منشأ این ملائمت و منافرت هم آن است که مدرکی که دارای سعه‌ی وجودی است با قوه‌ی عاقله سنخیت دارد و مدرکی که دارای ضیق وجودی است با قوه‌ی عاقله که سعه‌ی وجودی تامی دارد بُعد و بینویت دارد.

از این بیان مشخص می‌شود که ایشان می‌خواهند ابتدائاً پایگاه درک عقل عمل را تحلیل کنند. این مقدمه تمام شد!

## ۲/۳. اختلاف در افعال به حسب سعه و ضیق وجودی منشأ خیر و شرّ و در نتیجه ملائمت و منافرت قوه‌ی عاقله می‌گردد

و بعد از تحلیل درک عقل عمل، به تحلیل افعال خارجی می‌پردازند و می‌گویند:

حال که این مقدمه را دانستی، بدان که اختلاف افعال به حسب سعه و ضیق وجودی که منشأ آثار خیر و شرّ و در نتیجه موجب ملائمت و منافرت قوه‌ی عاقله می‌گردد، امری است غیر قابل انکار.

پس ابتدائاً درک عقل عمل را تحلیل می‌کند و بر اساس آن می‌خواهد اختلاف افعال تحلیل نماید.

گرفت، برای تطبیق این صورت، نیازمند یک درک عقلانی اعتباری ضروری بین صور حقیقی که از طبیعت و خارج گرفته بود، می باشد. البته در خارج «فرد» نیست، بلکه کثرتی از افعال است که من را به رفع تشنگی می رساند. پس علامه با این تحلیل، تطبیقی نه از جنس تطابق کلی به فرد، بلکه تطبیق بین یک صور بسیط عقلانی حقیقی و یک وحدت و کثرت کل خارجی، را انجام داده اند.

اما مرحوم آخوند، اختلاف افعال را به این صورت تحلیل نمی کنند بلکه اختلاف افعال را مثل اختلاف اشیاء تحلیل می کنند. یعنی مثل اختلاف وجود تحلیل می کنند. بنابراین، همانطوری که اختلاف وجودی را با وحدت و کثرت تشکیکی تحلیل کردند، فعل را هم همین گونه تحلیل می کنند. اما قبل از این که فعل را تحلیل کند، درک از فعل (یعنی حُسن و قُبْح عقلی) را تحلیل می کنند.

**۲/۴/۱. درک از فعل (حُسن و قُبْح عقلی) پایگاه اختلاف افعال و مدح و ذم عقلا (در نزد مرحوم آخوند)**  
 پس شما باید توجه به این مسأله داشته باشید که گاه آقایان حُسن و قُبْح عقلی را تحلیل می کنند که این، یک حُسن و قُبْح ادراکی و عقلانی است، یعنی چگونه یک صورتی نزد عقل از فعل، از اختیار، از خیر و شرّ (ملائمت و عدم ملائمت) وجود دارد. پس همانطور که در بحث علم مکانیزمی را برای چگونگی بوجود آمدن علم حصولی ذکر می کردند، در اینجا نیز می خواهند مکانیزم پیدا شدن درک از عقل عمل را تحلیل کنند. لذا این تحلیل از خود فعل نیست، بلکه تحلیل از پایگاه فعل است یعنی پایگاه اختلاف افعال که در خارج پیدا می شود و موجب مدح و ذمّ عقلا (خود عقل و دیگران) می گردد، به درکی که در نزد عقل است، (یعنی حُسن و قُبْح) برمی گردد و مرحوم آخوند می خواهند این مکانیزم را تحلیل نمایند و به نظر بنده، تحلیل ایشان، بر اساس اصالت وجود می باشد. البته در جلسه قبل نیز برای اثبات این مطلب فیش هایی را از کتاب نهایة الحکمة برایتان

خواندیم و بیان نمودیم که تلائم با قوه‌ی عاقله، ضمیمه‌ی وجود به ماهیت می باشد. زیرا اساساً بحث اختلاف، بحث ماهوی است که اگر توانستید به اختلاف وحدت و کثرت تشکیکی برگردانید، این اختلاف افعال، حقیقی می شود و اگر به وحدت و کثرت تشکیکی برنگردد، این اختلاف، ماهوی می شود و در نتیجه هیچ حقیقتی هم ندارد و اضطراب عقل ایجادش کرده است و بعد هم از بین می رود.

بنابراین، ما در مقدمه‌ی اول پیدایش درک حُسن و قُبْح «عند العقل» و «عقل عند الوجود» را تحلیل نمودیم.

## **۲/۴/۲. حُسن و قُبْح همان ملائمت و منافرت فعل با قوه‌ی عاقله است**

مرحوم آخوند در مقدمه‌ی دوم می فرماید:

بدان که اختلاف افعال به حسب سعه و ضیق وجودی که منشأ آثار خیر و شرّ و در نتیجه موجب ملائمت و منافرت قوه‌ی عاقله می گردد، امری است غیر قابل انکار [یعنی اختلاف افعال را به اختلاف تلائم و عدم تلائم با قوه‌ی عاقله برمی گردانیم و آن نیز به سعه و ضیق وجودی برمی گردد] و با پذیرش این معنا، مجالی برای انکار حُسن و قُبْح عقلی نیست چرا که مراد از حُسن و قُبْح عقلی جز همین ملائمت و منافرت فعل با قوه‌ی عاقله که موجب فرح و اشمئزاز از آن می گردد نیست.

یعنی عقل از فعلی که در نزدش انجام گرفته است، انبساط و عدم انبساط پیدا می کند که اگر ملائمت پیدا شد، انبساط پیدا می کند و اگر منافرت (عدم ملائمت) حاصل شد، عدم انبساط پیدا می کند. به طور مثال وقتی شخصی را می زنند، در نزد عقل گرفتگی پیدا می شود و وقتی یک ایثاری به کسی کرد، در نزد عقل انبساط پیدا می شود. بنابراین، قوه عاقله نسبت به فعل هایی (مثل محبت) یک درک خاصی پیدا می کند که این درک خاص، به سعه‌ی وجودی اش تناسب دارد.

اینکه ایشان می فرمایند «انکار اختلاف افعال از حیث سعه و ضیق وجودی» به این معنا است که سعه و ضیق

### ۲/۴/۳. بازگشت ملائمت و منافرت افعال به سعه و ضیق وجودی نه فعلی!

ایشان در ادامه می‌فرمایند:

صحت مدح فاعل مختاری که فعلش با قوه‌ی عاقله ملائمت دارد یا صحت ذم فاعل مختاری که فعلش با قوه‌ی عاقله منافرت دارد، مکابره‌ی آشکار است.

یعنی این افعال متناسب با تلائم و عدم تلائم، مدح و ذم می‌شوند و تلائم و عدم تلائم نیز به نسبت قوه‌ی عاقله با سعه‌ی وجودی برمی‌گردد، نه به سعه‌ی وجودی فعل! یعنی هر شخصی یک سعه‌ی وجودی دارد که به آن کمال یا نقصان گفته می‌شود.

○ س: پس اختلاف افعال به نسبت قوه‌ی عاقله با سعه‌ی وجودی فاعل برمی‌گردد. حال اشکال این است که قوه‌ی عاقله همان فاعل می‌باشد؟

● ج: بله، در واقع نیز، حقیقت فقط همان وجود فرد می‌باشد و دیگر مباحث، مثل قوه‌ی عاقله و تلائم و عدم تلائم و بحث فعل و هر کثرت دیگری که بحث می‌کنید، - بنابه اصالت وجود - بحث ماهوی قضیه است. تحلیل ما از مقاله‌ی مرحوم آخوند این است که بحث ایشان، یک بحث روشی نیست، بلکه فلسفی می‌باشد، ولی نحوه‌ی ورود به بحث در مقاله ششم علامه طباطبایی، به صورت بحث روشی می‌باشد.

### ۳. بررسی مباحث حکمت عملی در مقاله‌ی حُسن و قُبْح مرحوم اصفهانی (بحث مصداقی)

اما کتاب کشف مراد و مرحوم اصفهانی به بحث‌های صغروی و مصداقی افعال می‌پردازند که ما به تحلیل این بحث‌ها می‌پردازیم. مرحوم اصفهانی در بحث عقل عملی و عقل نظری، قضیه‌ی حُسن عدل و احسان و قُبْح ظلم و عدوان را در طبقه‌بندی مواد قرار می‌دهند و می‌گویند که این قضیه جزء قضایای مشهوره و آراء محموده است.

وجودی حیثیت برای فعل قرار می‌گیرد تا بتوانیم اختلاف افعال را معنا کنیم.

○ س: بنده نیز به همین مطلب اشاره کردم که ایشان می‌خواهند سعه و ضیق افعال را بررسی کنند.

● ج: وقتی شما می‌خواهید بوسیله‌ی حیثیت فعل، اختلاف افعال را بگویید، بوسیله‌ی سعه‌ی وجودی چه چیزی این اختلاف مشخص می‌شود؟ فعل یا فاعل؟

○ س: باید بوسیله‌ی حیثیت سعه‌ی خود فعل، اختلاف مشخص شود.

● ج: با این بیان، شما مصادره به مطلوب می‌کنید. زیرا مختلف بودن افعال، مجهول شماسست و بوسیله‌ی مقدمات به اثبات این مطلب برسید. نه اینکه از همان اول قبول کنید. حال شما برای اثبات، از چه مقدماتی استفاده می‌کنید؟

○ س: ما می‌گوییم هر فعلی وجود دارد...

● ج: شما با همین یک جمله اختلاف افعال را اثبات کردید و این، همان مصادره به مطلوب می‌باشد. البته مرحوم آخوند، به این صورت اثبات نمی‌کنند و اگر شما این مقاله را تجزیه کنید درمی‌یابید که ایشان ابتدائاً یک درک ملائم و عدم ملائم را تمام می‌کند که پایگاه آن، سعه و ضیق وجودی می‌باشد و دارای آثار خیر و شر است. و اگر دقت بفرمایید، در پاراگراف بعد نیز ایشان به این مطلب اشاره می‌کنند:

و انکار اختلاف افعال از حیث سعه و ضیق وجودی، همچون انکار ملازمه‌ی آن با ملائمت و منافرت قوه‌ی عاقله است.

یعنی همان طوری که چشم‌گاه از یک رنگ، خوشش می‌آید و از رنگ دیگر بی‌زار است، قوه‌ی عاقله نیز نسبت به یک فعل ملائمت و نسبت به فعل دیگر، منافرت دارد و به همین علت قوه‌ی عاقله، مقدم بر فعل است. به عبارت دیگر، قوه‌ی عاقله - بالبداهة و به صورت جبری - وقتی نگاه به افعال می‌کند، تلائم و عدم تلائم پیدا می‌کند.

### ۳/۱. بازگشت تلائم و عدم تلائم (مدح و ذم) به

#### اتفاق آراء عقلا

به عبارت دیگر ایشان می‌خواهند بگویند که ما کاری نداریم به این که در نزد عقل تلائم و عدم تلائمی است یا نه و یا این تلائم و عدم تلائم به وجود برمی‌گردد یا چیز دیگر؛ (یعنی فرض می‌گیریم که بحث فلسفی آن، اثبات شده است) بلکه آنچه مورد نظر ما می‌باشد، این است که آیا اتفاق آراء عقلا بر مدح و ذم فعل واقع می‌گردد یا نه؟! بنابراین شاخصه‌ی اصلی در بحث حُسن و قُبْح مرحوم اصفهانی، مدح و ذم فاعل‌ها است که پایگاه این مدح و ذم، اتفاق آراء می‌باشد. لذا پایگاه آن یک امر نفس الامری (یعنی تطابق و عدم تطابق در پیدایش صور ادراکی از منظر بحث روشی) نیست و همین‌طور به این صورت نیست که پایگاه آن به حقیقت وجودی که دارای آثار حقیقی (خیر و شر) می‌باشد، برگردد که به تلائم و عدم تلائم با قوه‌ی عاقله برخورد گشت. لذا مرحوم اصفهانی می‌فرماید اگر این تحلیل‌ها درست هم باشد، محل نزاع ما نیست. بلکه محل نزاع این است که وقتی فعل از فردی صادر می‌شود، عقلا آن فرد را مدح می‌کنند یا ذم؟ و این مدح و ذم نیز، به صورت اتقاقی است و به هیچ امر حقیقی بر نمی‌گردد. یعنی اگر خوبی یک فعلی به پذیرش عرفی و عقلانی و عقلی برسد، باعث مدح آن فعل می‌شود و در غیر این صورت، آن فعل را قبیح می‌دانند.

پس مرحوم اصفهانی از این منظر وارد بحث افعال می‌شوند و برای این بحث، به منطق احتجاج می‌کنند و می‌گویند در مواد و در صناعات خمس، دو دسته مواد وجود دارد:

﴿ ۱. مواد ضروری؛ مثل بدیهیات حسی که پایگاه آن به نفس الامر و علیت برمی‌گردد.

﴿ ۲. موادی که صحت آنها به اتفاق و اجماع آراء عقلا برمی‌گردد.

در این رابطه، مرحوم اصفهانی می‌فرماید:

در اینجا این نکته را نیز اضافه می‌کنیم که در نزد

اهل منطق صحت مواد اولیه قضایای برهانی که منحصر در ضروریات ششگانه است، به مطابقت آن‌ها با واقع و نفس الامر است و صحت قضایای مشهوره و آراء محموده به مطابقت آنها با شیء است که آراء عقلا به آن اتفاق و اجماع یافته است. چه این قضایا واقعیاتی جز اتفاق و توافق آراء ندارد.

یعنی اعتباری‌اند و بعد در ادامه برای اثبات حرف خود اقوال حکما (و فلاسفه مثل شیخ الرئیس، علامه خواجه نصیر الدین طوسی و علامه قطب الدین صاحب محکمت) در باب مشهورات را می‌آورند.

### ۳/۲. تفاوت دیدگاه مرحوم آخوند، علامه و مرحوم

#### اصفهانی در تحلیل افعال

پس به طور خلاصه می‌توان گفت که مرحوم اصفهانی در تحلیل افعال، حیثیت کاربردی افعال (یعنی فعل بما هو فعل) را اصل قرار می‌دهند. اما مرحوم علامه طباطبایی حیثیت روشی را اصل قرار دادند و مرحوم آخوند حیثیت فلسفی را.

منظور از حیثیت کاربردی افعال، این است که هر فعلی، یک اثری در خارج دارد که آن اثرش مورد مدح یا ذم قرار می‌گیرد و پایگاه این مدح و ذم نیز به اتفاق آراء برمی‌گردد و سپس مرحوم اصفهانی به تحلیل از اتفاق آراء می‌پردازند و می‌گویند علت اینکه یک جمع اتفاق بر روی مدح یا ذم فعلی دارند این است که جامعه‌شان باعث هرج و مرج نشود و نظام‌شان حفظ گردد.

بنابراین، ایشان دقیقاً بحث اعتبارات بعدالاجتماع را مطرح می‌کنند. یعنی در بحث اعتبارات بعدالاجتماع، آن آثاری که جامعه را حفظ می‌کند یا از بین می‌برد را بیان می‌کنند. که مرحوم علامه‌ی طباطبایی مرتب از این بحث فرار می‌کردند یعنی حتی وقتی می‌خواستند ریاست و مرئوسیت را تحلیل کنند، به اصل استخدام و اصل اجتماع برمی‌گردانند و این دو اصل را هم تکوینی تعریف می‌کردند. به عبارت دیگر پایگاه اصل استخدام و اصل اجتماع را به نیاز فطری افراد برمی‌گردانند.

اما مرحوم اصفهانی بحث را به بقای جامعه با عدم

بقا برمی گردانند و اینکه می گویند باید در مدح و ذم به «اتفاق آراء» رجوع کنیم، برای این است که در جامعه هرج و مرج نشود.

○ س: منظور ایشان از اتفاق آراء، اتفاق عرف است یا اتفاق عقلا؟

● ج: هم عرف، هم عقل و هم عقلا و موضوع آن جامعه است. یعنی هم عرف مردم می توانند نسبت به یک جامعه ای توافق بکنند و آن جامعه را بپذیرند یا نپذیرند و هم منطبق یک ملت، می تواند یک جامعه ای را مدح یا ذم کند و هم عقلای یک جامعه، می توانند چنین حکمی داشته باشند. عقلای یک جامعه، حقوقدانان یک جامعه هستند و عاقل های یک جامعه، منطقیون آن جامعه هستند که لوازم جامعه و آثار آن را بررسی می کنند که مواد آن نیز، همین مشهورات و آراء محموده می باشد. پس گاه بوسیله برهان (منطق) امری را اثبات می کنید و گاه آن را به وجدان عمومی و حاکم بر جامعه برمی گردانید (عقلا) و گاه برای اثبات آن از پذیرش عرفی استفاده می کنید، یعنی مردم می خواهند یا نمی خواهند.

موضوع این عرف یا عقل یا عقلا «جامعه» است که در نزد منطق صوری یک امر اعتباری می باشد، نه حقیقی! منطقیون می گویند: کلمه ی جامعه، برای آحاد یک کشور وضع شده است و در خارج حقیقتاً، فقط افراد هستند. ولی ما برای تسهیل، کلمه ی جامعه را برای این افراد وضع می کنیم و در حقیقت، این کلمه مابه ازای حقیقی ندارد مثل کلمه ی لشکر، دسته، گروه.

### ۳/۳. موضوعیت مفسده و مصلحت عقلا برای حفظ

#### نظام در نزد مرحوم اصفهانی

مرحوم اصفهانی ابتدائاً به بررسی علت «تکوینی» پیدایش مدرکات و فعل می پردازد و بعد از قبول مباحث تکوینی، می گوید در بحث حُسن و قُبْح عقلی، این مباحث مورد نظر ما نمی باشد بلکه چیزی که مورد نظر ما است، مفسده و مصلحتی می باشد که عقلا برای حفظ

نظام بیان می کنند. بنابراین، بحث ما بحث تشریح است و می خواهیم خطابات شارع مقدس را به عنوان یکی از عقلا در مقام تشریح و در مقام اعتبار - نه یک امر حقیقی - بحث و بررسی کنیم.

○ س: با این بیان، حُسن و قُبْح اعتباری می شود و این نظر اشاعره است، نه امامیه! زیرا اشاعره می گویند هر چیزی که خدا انجام دهد، حَسَن است. لذا تعریف حُسن و قُبْح به فعل شارع برمی گردد، ولی امامیه می گویند خود افعال ذاتاً دارای حُسن و قُبْحی هستند و چون افعال خدا داخل در همین مجموعه است، همیشه خداوند حَسَن انجام می دهد.

### ۳/۴. علت تشریح: تشخیص مصلحت و مفسده در

#### حفظ نظام

● ج: ایشان می خواهند بگویند که علت وضع تشریح، تشخیص مصلحت و مفسده برای حفظ نظام می باشد و این کار را عقلا انجام می دهند. لذا ابتدائاً بحث تشریح شارع (خداوند) نیست، بلکه بحث عقلا می باشد. همانند عقل نظر که در آنجا بحث می کنیم که به صورت منطقی چگونه علم پیدا می شود یا چگونه یقین حاصل می شود و بحث ابتدائاً ربطی به خدا و غیر خدا ندارد. در بحث عقل عمل هم، ایشان ابتدائاً می فرمایند ما یک اعتباراتی داریم که پایگاه آنها اتفاق جمع می باشد و پایگاه اتفاق جمع هم به حفظ نظام برمی گردد و اصلاً فلسفه ی وضع قانون در یک جامعه یا وضع مجازات یا تشویق، برای این است که جامعه هرج و مرج نشود و نظام به هم نخورد. لذا حفظ نظام پایگاه عقل عملی است و عقل عمل می خواهد جمع حفظ شود.

○ س: یعنی حُسن و قُبْح به ذات فعل بر نمی گردد، بلکه به اتفاق آراء عقلا برمی گردد.

### ۳/۵. اعتباری بودن حُسن و قُبْح و تشریحات شارع

#### و قانون به عنوان آثاری برای حفظ نظام و جامعه

● ج: بله، ایشان همین را می گویند یعنی می خواهد بگوید که حُسن و قُبْح، یک امر اعتباری است و این اعتبار یک آثاری را در خارج دارد که آن آثار نیز برای

حفظ نظام و جامعه است.

﴿۳﴾ حُسن و قُبْح عقلی چون ثابت و کلی است، بر افعال حکومت می‌کند. یعنی عقل عمل یک پایگاه ثباتی پیدا می‌کند. پس دلیل سوم، لازمه‌ی دلیل اول می‌باشد. زیرا وقتی ما بپذیریم که حُسن و قُبْح بین تمام افراد مسلمان و بین کفر و الحاد مشترک است، عقل عمل یک پایگاه ثباتی پیدا می‌کند.

بعد از تحلیل پایگاه عقل عمل به این صورت، می‌گویند تشریحات شارع مقدس نیز، به همین نحو است زیرا او نیز مصداقی از عقلای قوم می‌باشد. یعنی خداوند نیز می‌خواهد افراد جامعه به هم تجاوز نکنند و اختیارات جامعه به هم نخورد. بنابراین، تشریح شارع برای این است که نظام زندگی در این دنیا به هم نخورد، به همین علت تشریحات شارع یک مصداقی از آن می‌شود و در نتیجه پایگاه تشریح شارع هم مصلحت و مفسده‌ای می‌شود که بوسیله‌ی آن، نظام جامعه‌ی الهی حفظ می‌گردد. یعنی اگر مردم به قوانین الهی عمل نمایند و از آن تخلف نکنند، جامعه‌ی مؤمنین حفظ می‌شود. پس حفظ جامعه‌ی مؤمنین، مصداقی از بحث اصلی ما است و بر این اساس، بحث مرحوم اصفهانی، یک بحث مصداقی می‌باشد.

#### ۴/۱. تفاوت دیدگاه علامه و کشف‌المراد در عقل

##### عمل

با این توضیح، بحث صاحب کشف‌المراد، یک بحث روشی است. یعنی نسبت بین عقل عمل و عقل نظر از پایگاه روشی مورد بررسی قرار می‌گیرد. لذا این بحث نیز، همانند بحث مرحوم علامه‌ی طباطبایی که یک بحث روشی بود، مورد دقت قرار می‌گیرد. اما ظاهراً مرحوم علامه طباطبایی قبول نداشتند که امور اعتباری جزء امور متغیر باشند. البته در آنجا ایشان به صورت متشدد بحث کرده‌اند. یعنی ابتدائاً در بحث روشی ادعا می‌کنند احکام اعتباری نسبی و متغیر هستند، اما وقتی می‌خواهند وارد تطبیق این مطلب شوند پایگاه این امور را به صور نفس‌الامریه‌ی ثابت و لایتغیر برمی‌گردانند.

اما این که آیا ایشان توانسته‌اند بحث جامعه را به صورت فلسفی هم تحلیل نمایند، در آینده به بررسی و قضاوت این مطلب خواهیم پرداخت. اما آنچه مسلم است، اصل قرار دادن مدح و ذم جمع، در بحث حُسن و قُبْح عقلی است. البته منکر تحلیل‌های فلسفی مثل تلائم و عدم تلائم یا پسند و عدم پسند و... نشدند. ولی گفتند چون ما می‌خواهیم به صورت حیثیتی بحث می‌کنیم، این تحلیل‌ها خروج موضوعی از بحث ما دارد.

ولی در کتاب کشف‌المراد، برای اثبات مبنای خود به بداهت سه امری که بیان شد، تکیه می‌کنند. به طور مثال می‌گویند: وقتی می‌بینیم که مارکسیست‌ها به دنبال عدالت هستند و الهیون نیز به دنبال عدالت هستند و حکومت اسلامی هم به دنبال همین عدالت می‌باشد، نتیجه می‌گیریم که همه عدالت را قبول دارند.

#### ۴. بررسی مباحث حکمت عملی در کتاب

##### کشف‌المراد (بحث روشی)

آنچه گذشت، تحلیل مبنای مرحوم اصفهانی بود. حال وارد تحلیل مبنای صاحب کشف‌المراد می‌شویم. در کتاب کشف‌المراد سه مطلب را اثبات می‌کنند:

حال سؤال این است که آیا وصف عدالت با خصوصیت مخصوص خود، مورد قبول همه می‌باشد؟ یعنی گاه شما یک خودکار را با قندان از حیث شیئیت انتزاع می‌کنید. و سپس می‌گویید: قندان شیء و خودکار هم شیء. ولی گاه می‌گویید این خودکار می‌نویسد ولی از قندان نوشتن بر نمی‌آید. حال کسی که کافر است و کفران می‌کند، چه چیزی را می‌پوشاند؟ یقیناً عدالت را می‌پوشاند تا بتواند تجاوز کند. لذا اگر ادعا کردند که ما

﴿۱﴾ حُسن و قُبْح یک امر مشترک بین همه‌ی آحاد انسان‌ها است. یعنی بدیهی است و هیچ عقلی آن را منکر نمی‌شود.

﴿۲﴾ حجیت حُسن و قُبْح شرعی به حُسن و قُبْح عقلی برمی‌گردد.



اصلاح کنندگان جامعه هستیم، می‌توانیم از آنها بپذیریم؟! و یا باید وصف فعلشان را نگاه کنیم که وصف فعلشان کذب و دروغ است. یعنی تجاوز و بی‌عدالتی می‌باشد.

○ س: شاید منظور ایشان این باشد که همین قدر آنها دنبال عدالت هستند و شعار آن را می‌دهند یعنی عدالت را می‌فهمند.

● ج: شما وقتی می‌خواهید وجه اشتراک بگیرید، از اقوال آنها می‌گیرید یا از فعل‌ها؟!

○ س: ایشان می‌خواهد از قول‌ها استشهاد بیاورد که عدالت حَسَن است.

● ج: بنده هم عرض کردم که قول این کافر، ناظر بر فعلش نیست و می‌دانیم که فعل کافر، تجاوز است چون خدا را قبول ندارد، هر فعلی را به دلخواه قانون می‌کند.

○ س: حرف ایشان به همان بیان علامه طباطبایی برمی‌گردد که فرمودند: هر کس فعلی را انجام می‌دهد، یک حَسَنی برای آن جعل می‌کند. اینجا نیز کافر اگر چه می‌داند که عدالت حَسَن دارد، ولی برای ظلم خود یک حَسَن جعل می‌کند، زیرا آن را به نفع خود می‌داند.

● ج: بحثی که ایشان در اینجا بیان می‌کنند، صحبت از مصادیق انتزاعی حرف شما است و ایشان نمی‌خواهند به تحلیل فلسفی به معنایی که علامه‌ی طباطبایی بیان کردند، پردازند. و بر این اساس است که به بحث مصادقی مطلب می‌پردازند و به طور مثال عدالت را مصادقی از یک امر حَسَن می‌شمارند که تمام افراد - چه مسلمان و چه کافر - آن را حَسَن می‌دانند.

اما از یک طرف به وضوح می‌بینیم که بین قول کافر و عملش بسیار فاصله است و اساساً فرق بین انبیاء و صلحاء و مؤمنین، با بقیه در همین مطلب است که این‌ها فرقی بین فعل و قولشان نیست. از طرف دیگر فعلی که از کافر صادر می‌شود، می‌خواهد رحمت و عدالت الهی

را بپوشاند و کلمه‌ی «کفر» نیز به همین معنا است. حال با این وجود، کافر از عدالت چه مابعداء خارجی دارد که ما آن را انتزاع کنیم و با عدالت مؤمنین، وجه مشترک بگیریم؟! حتی عقل هم این حکم را نمی‌کند. عقل می‌گوید باید مابعداء آن در خارج باشد تا بتوانیم انتزاع کنیم و وجه اشتراک بگیریم.

○ س: یعنی چون انتزاع از واقعیت خارجی می‌باشد و واقعیت خارجی کافر، ظلم است نه عدالت، هیچ وجه اشتراکی وجود ندارد.

● ج: بله. همانطوری که شما فرمودید، وصف فعل کافر تجاوز است. حال بنده چگونگی از وصف تجاوز کافر و وصف عدالت انبیاء وجه مشترک بگیریم؟! بله، می‌توانم فعلیت را انتزاع کنم، اما عدالت را نمی‌توانم. لذا وجه اشتراک‌گیری بین افعال مؤمنین و اهل ایمان حرف درستی است، ولی بین دستگاه کفر و ایمان ممکن نیست. مطلب دومی که ایشان می‌خواهند اثبات کنند، ثبات است. حال اگر بخواهند ثبات را به کلیت برگردانند، بیان کردیم که چنین چیزی ممکن نیست. زیرا همه‌ی امور در حال تغییر هستند یعنی هم کفر در حال تغییر است و هم ایمان در حال رشد می‌باشد. چون در عالم خارج، حقیقت فعل در حال تغییر است و با تطبیق کلیت چیزی به جزء، شمارش و طبقه‌بندی به دست نمی‌آید. پس بنابر مبنای خودشان نیز، وقتی از فعل انتزاعی می‌کنند، نمی‌توانند با خارج تطابق دهند و آن انتزاع، مابعداء نخواهد داشت. زیرا وحدت حقیقی وجود ندارد و افعال در حال تغییر می‌باشند.

اشکال سوم را که پایگاه عقل عمل را به عقل نظر برمی‌گردانند، در جلسه‌ی آینده بیان می‌کنیم. □

و السلام علیکم و رحمة الله و برکاته



# بررسی و نقد کفایه - دور سوم

بررسی مباحث فلسفی، روشی و مصداقی حکمت عملی  
تحلیل و بررسی مقاله‌ی حُسن و قُبْح مرحوم اصفهانی

سرپرست پژوهش تطبیقی:

حجة الاسلام والمسلمین صدوق

جلسه ۲۰

۸۲/۴/۲۸

۱. بررسی مباحث حکمت عملی در مقاله‌ی حُسن و قُبْح مرحوم اصفهانی ..... ۴
- ۱/۱. مدح و ذمّ عقلا شاخصه‌ی تفاوت حکمت نظری و حکمت عملی ..... ۴
- ۱/۲. اتفاق و اجتماع آراء عقلا پایگاه مدح و ذمّ عقلا ..... ۴
- ۱/۳. مصلحت «حفظ نظام» علت توافق آراء عقلا ..... ۴
- ۱/۴. حُسن عدل و قُبْح ظلم به معنای صحت بر اولی و صحت ذم بر دومی است ..... ۴
- ۱/۵. بالغیر بودن حُسن و قُبْح در نزد مرحوم اصفهانی ..... ۵
- ۱/۶. وجود دو معنا برای اقتضای افعال ..... ۵
- ۱/۶/۱. معنای اول: حالت قطع، علت ایجاد فعل مدح و ذمّ (محل کلام نزد اشاعره و دیگران) ..... ۵
- ۱/۶/۲. معنای دوم: وجدان، علت ایجاد فعل مدح و ذمّ (تعیین قانون برای حفظ نظام) ..... ۵
- ۱/۶/۳. معنای دوم اقتضاء مناسب حکم عقلایی و قابل استناد به شارع ..... ۵
۲. تفاوت دیدگاه مرحوم آخوند، مرحوم اصفهانی و علامه طباطبایی در تحلیل حکمت عملی ..... ۶
۳. نقد و بررسی «اقتضای سببیت» در افعال (معنای اول) ..... ۷
- ۳/۱. اشکال: عدم تطبیق اقتضای علیتی بر تکالیف ..... ۷
- ۳/۲. اشکال: اقتضای حالت، طریق الی الوقوع است نه الی الواقع ..... ۷
۴. عقلا چه کسانی هستند ..... ۷
- ۴/۱. ضرورت ملاحظه‌ی وحدت جمع (نظام) عقلا (قانون‌گذاران) و عرف (عمل‌کنندگان) در تحلیل جعل عقلایی ..... ۷
- ۴/۲. اشکال: اگر شارع رئیس العقلا باشد بایستی تعریف وحدت نظام و جعل مقاصد و مطلوبیت‌ها به او بازگردد ..... ۸
- ۴/۳. اشکال: اگر شارع رئیس العقلا باشد، کلیه‌ی جعل‌ها و مقاصد مختص او بوده و تکرار پذیر نخواهد بود ..... ۸
۵. بررسی مبحث جامعه در فرض این‌که شارع رئیس العقلا باشد ..... ۸
- ۵/۱. مابعداء نداشتن و اعتباری بودن جامعه ..... ۸
- ۵/۲. اشکال: اگر جامعه اعتباری باشد، فعل و غایت اعتباری و وهمی می‌شوند ..... ۹
- ۵/۳. اشکال: اگر هدف، حقیقی باشد طریقی آن نیز حقیقی می‌باشد ..... ۹
- ۵/۴. رابطه اصل استخدام و بحث جامعه (علت پیدایش نیازهای جمعی چیست؟ اصل استخدام، اقتصاد، فرهنگ، تولی و ولایت) ..... ۹
۶. سؤال: عقلا و حافظان حقیقی جامعه چه کسانی هستند (فقیه یا حقوقدان یا ادیب) ..... ۱۰
۷. سؤال: حفظ نظام چه ارتباطی با شارع دارد ..... ۱۱
- ۷/۱. پاسخ: حفظ نظام موضوع شارع نیست، بلکه وظیفه‌ی شارع منحصر در تشریعاتی برای تکامل معنوی است ..... ۱۱
۸. تحلیل روشی مباحث حکمت عملی ..... ۱۱
۹. هروری اجمالی بر اشکالات وارد بر مرحوم اصفهانی ..... ۱۲

● دفتر فرهنگستان علوم اسلامی

<p><b>گروه</b> <b>پژوهش‌های</b> <b>تطبیقی</b></p>	جلسه ۲۰	استاد حجة الاسلام والمسلمین صدوق
	تعداد صفحات: ۱۲	عنوان‌گذار: برادر علی‌رضا انجم‌شعاع
	تاریخ نشر: ۱۳۸۲/۷/۱۷	ویراستار: برادر احمد زیبایی
	تیراژ: ۷ نسخه	پیاده نوار: برادر محمد صدوق
	کد بایگانی رایانه‌ای: 156	حروف‌چین: حجة الاسلام موسوی موشح
	تاریخ جلسه: ۱۳۸۲/۴/۲۸	مجری و کنترل‌نهایی: حجة الاسلام موسوی موشح

## ۱. بررسی مباحث حکمت عملی در مقاله‌ی حُسن و قُبَح مرحوم اصفهانی

در جلسه‌ی قبل به بررسی و تحلیل نظر مرحوم آخوند خراسانی پرداختم. در این جلسه وارد بررسی نظر مرحوم اصفهانی می‌شویم.

### ۱/۱. مدح و ذمّ عقلا شاخصه‌ی تفاوت حکمت

#### نظری و حکمت عملی

به طور خلاصه می‌توان گفت که شاخصه‌ی اصلی مرحوم اصفهانی در بحث حُسن و قُبَح عقلی، تحقق درک حُسن و قُبَح در نفس الامر و در حقیقت وجود انسان و پیدایش درکی ملایم با طبع و این امور نیست. البته منکر این امور هم نیستند ولی به دلیل این که به اختلاف ماهوی بین حکمت نظری و حکمت عملی قائل می‌باشد، امور ضروری و واقعی و امور نفس‌الامری را خارج از شأن عقل عملی می‌داند و به همین دلیل شاخصه‌ای که برای جدا کردن عقل نظر از عقل عمل نام می‌برند «مدح و ذم عقلا» نسبت به حُسن عدل و قُبَح ظلم می‌باشد.

### ۱/۲. اتفاق و اجتماع آراء عقلا پایگاه مدح و ذمّ

#### عقلا

لذا پایگاه این مدح و ذمّ، اتفاق و اجتماع آراء عقلا هست که در مقاله‌ی خود می‌آورند:

صحت قضایای مشهوره و آراء محموده به مطابقت آن‌ها با شیئی است که آراء عقلا بر آن اتفاق و اجتماع یافته است نه [نفس‌الامر]. چه این قضایا واقعیتی جز اتفاق و توافق آراء ندارد.<sup>۱</sup>

تفاوت عقل نظری با عقل عملی هم به تفاوت مدرکات آن‌ها است، از این لحاظ که آیا مدرک شیء است که شایستگی تعلق علم را دارد [یعنی عقل نظر] یا شایستگی فعل و ترک را [یعنی عقل عمل].<sup>۲</sup>

این خلاصه‌ی بحث مرحوم اصفهانی در مقدمه‌ی اول بود. بعد از مقدمه‌ی اول وارد اقوال حکما در باب

مشهورات می‌شوند و نظرات شیخ الرئیس، علامه خواجه نصیر طوسی و علامه قطب الدین - صاحب محکّمات - را می‌آورد.

### ۱/۳. مصلحت «حفظ نظام» علت توافق آراء عقلا

در نهایت برهانی بر مطالب ذکر شده می‌آورد:

این حقیقت که عدل و احسان مشتمل بر مصلحت عامه‌ای است که موجب حفظ نظام و ظلم عدوان مشتمل بر مفسده‌ی عامه‌ای که موجب اختلال نظام می‌گردد، امری است که همه‌ی انسان‌ها آن را می‌یابند و لذا همه نیز بدان اعتراف و اذعان دارند.<sup>۳</sup>

در این جا می‌خواهند علت این مطلب را بیان کنند که چرا حُسن و قُبَح قضایا به توافق آراء عقلا بر می‌گردد. بنابراین، علت این توافق آراء را مصلحتی می‌دانند که موجب حفظ نظام می‌شود و جلوی هرج و مرج در نظام را می‌گیرد. در نتیجه قانونی را وضع می‌کنند که مردم در چارچوب آن قانون زندگی و معیشت‌شان را انجام دهند. لذا وضع قانون برای حفظ نظام است و حفظ نظام یعنی برآورده شدن نیازهای معمول عُرف و چرخش امور عادی مردم. بنابراین، قوانین حاکم بر نظم عمومی مردم، براساس مصلحت عامه‌ی آن‌ها پایه‌ریزی می‌شود.

### ۱/۴. حُسن عدل و قُبَح ظلم به معنای صحت بر

#### اولی و صحت ذمّ بر دومی است

در نهایت این دریافتن به لحاظ تفاوت افراد و مصادیق احسان و ظلم فرق می‌کند و همین‌طور این حقیقت هم که هر عاقلی نفس خویش و آن چه را که بدان مربوط می‌شود دوست دارد، امری است وجدانی که هر انسانی آن را در وجدان خویش احساس می‌کند. همین‌طور این حقیقت که هر مصلحتی با انسان ملائم است و هر مفسده‌ای با وی

۱. شیخ محمد حسین اصفهانی، حُسن و قُبَح عقلی و قاعده‌ی ملازمه، ترجمه‌ی صادق لاریجانی، ص ۲

۲. همان، ص ۱

۳. همان، ص ۳

منافر، امری است وجدانی که انسان در هنگام تماس با مصالح و مفاسد آن را وجداناً می‌یابد. بنابراین، هر انسانی یقیناً احسان را دوست دارد و اسائه را بد. همه‌ی این مطالب از واقعیات است و کسی را در آن‌ها نزاعی نیست. نزاع در حُسن عدل و قُبْح ظلم به معنای صَحّت مدح بر اولی و صَحّت ذمّ بر دومی است.<sup>۱</sup>

### ۱/۵. بالغیر بودن حُسن و قُبْح در نزد مرحوم

#### اصفهانی

بنابراین نزاع بر حُسن عدل و قُبْح ظلم به معنای ارتباط به غیر است نه به معنای ارتباط با خود. چون ما می‌توانیم در سه مرتبه از حُسن و قُبْح صحبت کنیم:

۱. حُسن و قُبْح عندالنفس

۲. حُسن و قُبْح عندالعقلا

۳. حُسن و قُبْح عندالشارع

نظر ایشان حُسن و قُبْح عندالنفس نیست، بلکه بحث در حُسن و قُبْح عندالغیر می‌باشد که آیا مدح و ذمّ از طرف غیر بر فلان امر می‌آید یا نه؟ و بر این اساس در ادامه می‌فرمایند:

مدعا در این مقام ثبوت حُسن و قُبْح است؛ آن هم به توافق آراء عقلا، نه ثبوتشان در افعال به همان شکلی که مشتمل بر مصلحت و مفسده‌اند.<sup>۲</sup>

### ۱/۶. وجود دو معنا برای اقتضای افعال

#### ۱/۶/۱. معنای اول: حالت قطع، علت ایجاد فعل

#### مدح و ذمّ (محل کلام نزد اشاعره و دیگران)

مرحوم اصفهانی بعد از مقدمات فوق، وارد بحث اقتضاء در افعال می‌شوند. در رابطه با اقتضاء در افعال که مدح و ذمّ به آن تعلق می‌گیرد می‌فرماید که گاه یک حالتی برای فرد پیدا می‌شود که آن حالت علت فعل می‌شود. مثلاً کسی او را مورد ضرب و شتم قرار داده است و او می‌خواهد انتقام بگیرد. چون این شخص حالت دارد، برای انتقام فعلی از او سر می‌زند. بنابراین قطع و حالتی

که پیدا می‌شود، سبب اقتضایی است برای ایجاد فعل که علت از آن جاری می‌شود. این یک نوع اقتضاء است.

### ۱/۶/۲. معنای دوم: وجدان، علت ایجاد فعل مدح و

#### ذمّ (تعیین قانون برای حفظ نظام)

اقتضای دیگری در رابطه با مدح و ذمّ است که در رابطه با تعیین قانون برای حفظ نظام می‌باشد و حتماً برای آن غرضی مترتب است. یعنی یک آثار و یک غایتی را مورد نظر قرار می‌دهند و برای تحقق آن غایت و هدف وضع قانون می‌کنند.

پس دو نوع اقتضاء در افعال وجود دارد و مرحوم اصفهانی معنایی از اقتضاء که مناسب حکم عقلایی است و می‌توان آن را به شارع نسبت داد را همین معنای دوم می‌داند.

در نوع اول شخص می‌خواهد نیازی را در خودش برطرف کند و نسبت به آن نیاز حالت دارد و برای آن حالت، یک فعلی را انجام می‌دهد.

اما درباره‌ی خداوند متعال نمی‌توان گفت که به علت نیاز درون خود، دستور به عبادت خود داده است تا نیازی را از خود برطرف سازد. پس دستورات شارع از نوع اقتضای دوم می‌باشد نه اول. یعنی به خاطر مصلحت و مفسده‌ای که برای عباد دیده می‌شود امری را وضع می‌کند.

### ۱/۶/۳. معنای دوم اقتضاء مناسب حکم عقلایی و

#### قابل استناد به شارع

در همین راستا مرحوم اصفهانی توضیح می‌دهند:

معنایی از اقتضاء که مناسب حکم عقلایی است و می‌توان آن را به شارع نسبت داد، همین معنای دوم است، نه معنا اول که نه فقط لایق مقام شارع نیست، بلکه مناسب حال عقلا بماه عقلا نیز نیست. این‌گونه احکام عقلایی است که می‌توان آن را تأدیبات صلاحیه نامید. چه، این حکم به مدح و ذمّ

۱. همان

۲. همان

نسبت به عدل و ظلم است که موجب ترویج افعالی می‌گردد که در آن‌ها مصالح عامه وجود دارد؛ نه مدح و ذم بر افعال به لحاظ دواعی حیوانی. چه، بر این مدح و ذم نه مصلحت عامه‌ای مترتب می‌شود و نه مفسده‌ی عامه‌ای دفع می‌گردد. بنابراین، اقتضاء به این معنا، محل کلام نیست و ثبوت آن وجدانی است؛ بلکه این اقتضاء به معنای اول است که میان اشاعره و دیگران محل کلام است و ثبوت آن منحصر است به همان دلیلی که بارها به آن اشاره کرده‌ایم که حفظ نظام و بقای نوع مشترک برای همه امری محبوب است و خلاف آن مکروه و همین موجب شود که عقلاً حکم به مدح فاعل فعلی کنند که مشتمل بر مصلحتی عام است و نیز حکم به ذم فاعل فعلی نمایند که مشتمل بر مفسده‌ی عام است. به این ترتیب مراد از این که عدل مستحق مدح و ظلم مستحق ذم است، اصول این معنا در نزد عقلا، به حسب توافق آراء ایشان است و نه در نفس الامر.<sup>۱</sup>

## ۲. تفاوت دیدگاه مرحوم آخوند، مرحوم اصفهانی و علامه طباطبایی در تحلیل حکمت عملی

○ حجة الاسلام موشح: ظاهراً ایشان به صورت منطقی بحث حُسن و قُبْح را بررسی می‌کند ولی مرحوم آخوند به صورت فلسفی بررسی کرده است.

● ج: بله. ایشان بحث خود را وارد منطق کرده است. اما در منطق دو بحث وجود دارد. یک بار کیفیت خود مدرک در نظر گرفته می‌شود و این که در خارج مابعداتی دارد یا ندارد؛ که در این صورت بحث صدق مفاهیم حقیقی و اعتباری مطرح می‌شود. یعنی به طور مثال واضح، کلمه‌ی «جامعه» را برای یک مجموعه‌ی چند صد هزار نفری وضع می‌کند، ولی حقیقتاً در خارج مابعداء ندارد. البته این وضع، دارای اثر نیز می‌باشد یعنی باعث تسهیل در تفاهم می‌شود. ولی با مفاهیم حقیقی فرق دارند. به طور مثال در مفاهیم حقیقی وقتی «آب» گفته می‌شود، لفظ آب ما را به یک مایع سیالی در خارج منتقل می‌کند. لذا مابعداء خارجی دارد.

پس این یک نوع بحث کردن در منطق می‌باشد که مرحوم اصفهانی به این صورت بحث نکرده است. یعنی

ایشان درباره‌ی مواد منطقی و در ساخت خود منطق صحبت نکرده‌اند. بلکه بعد از این که مسأله‌ی برهان در منطق تمام می‌شود، ایشان در مورد به کارگیری و تطبیق آن صحبت کرده است. یعنی درباره‌ی موادی که در برهان ریخته می‌شود بحث نموده‌اند.

مرحوم آخوند قائل به این هستند که اگر چه ما منطق را متکفل مواد ندانیم، اما فلسفه را متکفل مواد می‌دانیم و فلسفه باید مواد را تحلیل کند. لذا ایشان به تحلیل فلسفی فعل پرداخته‌اند.

اما مرحوم اصفهانی از تحلیل مواد - که غیر فلسفی است - در منطق صوری و در مقام تطبیق (نه در مقام تحلیل روشی) استفاده کرده و مواد مورد استفاده‌ی خود را بی‌نیاز از برهان دانسته و به بررسی ریشه‌ای این مواد نپرداخته است.

ولی علامه طباطبایی بحث خود را وارد بررسی ریشه‌ای مواد برده است و هم روشاً و هم فلسفتاً و هم مصداقاً تحلیل مفصلی را ارائه داده‌اند. یعنی وارد بررسی و تحلیل ریشه از معنای اعتبار و «باید» شده‌اند. پس به طور خلاصه در بررسی و تحلیل فعل، علما از مباحث مختلفی - مثل فلسفه، منطق و... - وارد بحث شده‌اند و از جمله مرحوم اصفهانی که وارد بحث صناعات خمس شده‌اند و به بدهات‌هایی که در تعریف مواد و طبقه‌بندی مواد آمده است، تکیه کرده‌اند.

این تحلیل کلی بود از اقوالی که در مورد فعل و اعتبار آمده است که موضوع بحث ما در این جلسه نیست، ما در این بحث، می‌خواهیم بفهمیم که اعتباراتی که ایشان (مرحوم اصفهانی) می‌گویند، یعنی چه؟ اتفاق آراء یعنی چه؟ حفظ نظام یعنی چه؟ آیا واقعاً - همان طوری که ایشان گفته‌اند - در این امور برهان جاری نمی‌شود؟ و آیا در حفظ نظام علیت جاری نمی‌شود؟

ابتدا بیان کردیم که مرحوم اصفهانی در بحث خود، دو نوع اقتضاء را نام برده‌اند که یکی اقتضای حقیقی در انسان بود که موجب صدور فعل از انسان می‌شد و این را

۱. همان، ص ۴

اقتضای سببیت نامیدند.

اقتضای دیگر را «بالغایه» نامیدند که به جعل مقصد و هدف عقلا برگرداندند. یعنی آن‌ها برای حفظ نظام، قانونی را وضع می‌کنند. این قسم دوم را در آینده بررسی خواهیم کرد.

### ۳. نقد و بررسی «اقتضای سببیت» در افعال (معنای اول)

#### ۳/۱. اشکال: عدم تطبیق اقتضای علیتی بر تکالیف

اما در قسم اول یک بحثی مطرح می‌شود که در سلسله‌ی علل و واقعیت و حقیقی است. یعنی حقیقتاً در خارج فعل از انسان صادر می‌شود که به نظر بنده این همان حجیت قطع است که آن را ذاتی قطع می‌دانند؛ لآنکه طریقاً الی الواقع. حال اگر این اقتضاء علیتی و به صورت سبب و مسببی باشد، اشکال‌هایی در آن وجود دارد که باعث می‌شود این اقتضاء تطبیق بر تکالیف نکند. چون وقتی حالت پیدا می‌شود، ضرورتاً فعل هم صادر می‌شود و بر این اساس، این سبب و مسببی ذاتاً مورد خطاب شارع نمی‌تواند قرار بگیرد و نمی‌توانیم در باب تعیین تکلیف در علم اصول از آن استفاده کنیم. حال چه این تعیین تکلیف برای مکلف باشد که حالت پیدا می‌کند و چه این تعیین تکلیف برای مجتهد باشد که امر تفقه را بر عهده دارد و در تفقه نیز دچار صواب و خطا و انحراف و عدم انحراف هم می‌شود. یعنی برای فهم از روایات و نسبت دادن به شارع هم بحث قیاس و تأویل در عمل مطرح می‌شود و هم خطا و صواب در نزد عقل مطرح می‌شود.

#### ۳/۲. اشکال: اقتضای حالت، طریق الی الوقوع

است نه الی الواقع

حاج آقای حسینی رحمته‌الله اشکال دیگری که در این باب مطرح می‌کردند این بود که وقتی برای انسان حالت پیدا می‌شود به دنبال آب برای رفع عطش می‌رود، این حالت و یقین طریق الی الوقوع است، نه الی الواقع! چون در

این جا بحث عقل عمل مطرح می‌شود و عقل عمل به وسیله‌ی صدور فعل، ما را به وقوع - یعنی آب - می‌رساند نه به یک ادراک نظری - یعنی واقع - که ماهیت ذهنی‌ای باشد و بعد بخواهیم آن را به یک ماهیت عینی تطابق دهیم. زیرا «واقع» در تعریف آقایان در نظر گرفتن یک ماهیت ذهنی و یک ماهیت عینی می‌باشد که به یکدیگر تطابق داده می‌شود. بر این اساس عقل عمل، طریق الی الواقع نیست، بلکه ما را به «وقوع» می‌رساند.

#### ۴. عقلا چه کسانی هستند

#### ۴/۱. ضرورت ملاحظه‌ی وحدت جمع (نظام) عقلا (قانون‌گذاران) و عرف (عمل‌کنندگان) در تحلیل جعل عقلایی

حالا به بررسی و تحلیل مبنای مرحوم اصفهانی می‌پردازیم. حاج آقای حسینی رحمته‌الله در این جا سؤال می‌کنند که «عقلا چه کسانی هستند؟». ایشان می‌گویند: عقلا کسانی هستند که مراقب وجود جمع هستند تا جمعی که به وجود آمده از هم نپاشد. به تعبیر دیگر به دنبال وحدت کلمه و وحدت نظام می‌باشند.

پس یک موضوعی به نام وحدت نظام وجود دارد که برای حفظ آن یک جعل عقلایی صورت می‌گیرد و یک عرفی نیز وجود دارد که یا به تبع جعل عقلا و انشاء عقلا، افعالشان را اصلاح می‌کنند و یا به جعل آن‌ها عمل نمی‌کنند و در نتیجه یا جامعه به خاطر آن مصلحت وضع شده، حفظ می‌شود و یا هرج و مرج و بی‌نظمی حاکم می‌گردد. پس ما با سه امر روبه‌رو هستیم که باید این‌ها را به هم ربط دهیم:

۱. وحدت جمع (نظام)

۲. عقلا (قانون‌گذاران)

۳. عرف (عمل‌کنندگان)

یعنی ابتدائاً باید مشخص شود که آیا «نظام» در خارج حقیقتی دارد یا نه؟ آیا جمع شدن افراد در خارج حقیقتی دارد یا خیر؟ و اگر حقیقتی در خارج دارد، علت آن چیست؟



در مرحله‌ی بعد باید بدانیم که برای حرکت و تداوم و ارتقاء و تکامل یک جامعه و یا برای دفاع از تهدیدات، چه قانون‌هایی باید وضع شود؟ و یا اصلاً نیازی به قانون داریم یا خیر؟ و در نهایت باید بررسی شود که واکنش عرف نسبت به حقیقت وجودی جامعه چیست؟ و در مقابل انشائی که عقلا وضع می‌کنند، چه واکنشی از خود نشان می‌دهند؟

#### ۴/۲. اشکال: اگر شارع رئیس‌العقلا باشد بایستی تعریف وحدت نظام و جعل مقاصد و مطلوبیت‌ها به او باز گردد

بنابراین ما در تمام این سه سطح، سؤالاتی را مطرح می‌کنیم و به بررسی آن‌ها می‌پردازیم. اما به نظر می‌آید مرحوم اصفهانی چون مواد را به صورت استقرایی از صناعات خمس گرفته‌اند، نیازی به تحلیل آن ندیده است. زیرا نه در منطق و نه در فلسفه، جایی برای این تحلیل باز نکرده است. مرحوم اصفهانی به دلیل این که می‌خواسته بین عقلا و شارع امر مشترکی را تحلیل کند، شارع را یکی از عقلا و یا به تعبیر دیگر رئیس‌العقلا قرار داده است. حال که شارع را رئیس‌العقلا قرار داده‌اند، باید ابتدائاً تعریف وحدت جامعه را از خود شارع به دست آورند. یعنی باید دید که آیا شارع وحدت جامعه را عرفی بیان کرده است یا شرعی؟ آیا برای جعل خود، مقاصد و مطلوبیت‌هایی را بیان کرده است یا نه؟ و اگر مطلوبیت‌هایی را مشخص کرده است، آن‌ها چیست؟ و عرفی هم که مورد خطاب قرار داده است، چه عرف‌هایی هستند؟

#### ۴/۳. اشکال: اگر شارع رئیس‌العقلا باشد، کلیه‌ی جعل‌ها و مقاصد مختص او بوده و تکرارپذیر نخواهد بود

فرض دیگری که در این جا باقی می‌ماند این است که شارع رئیس‌العقلا در جامعه متدینین می‌باشد و جعل‌هایی که از طرف او صورت می‌گیرد، فقط خاص

شارع است و تکرارپذیر هم نیست. «عرفی» هم که شارع می‌گوید به سه دسته (مؤمنین، منافقین و کفار) تقسیم می‌شوند و متناسب با هر کدام، یک مقصد و یک جهت و حتی یک کلمات خاصی آمده است. به طور مثال برای مؤمنین «هدی و رحمة» آمده است و یا برای منافقین و کفار «بشیراً و نذیراً» آمده است که می‌خواهد حجّت تمام کند.

این نظریه‌ی دوم، فرضی است که در فلسفه‌ی نظام ولایت مطرح می‌شود که روابط جامعه به تاریخ و تاریخ نیز به تکوین بر می‌گردد و هر سه در فلسفه‌ی منطق به «تولی و ولایت» بر می‌گردد. حال از این نظریه‌ی دوم خارج می‌شود و بحث مبسوط آن را به جای دیگری ارجاع می‌دهیم و به بررسی مبنای مرحوم اصفهانی بر می‌گردیم.

آن چه مسلم است منظور ایشان از کلمه‌ی رئیس‌العقلا معنای عامی که در نظریه‌ی دوم<sup>۱</sup> ذکر کردیم نمی‌باشد و از طرفی دیگر در «عمل» ابتدائاً درباره‌ی حفظ نظام و عقلا بحث کرده‌اند و سپس این بحث را به فردی از عقلا به نام شارع تعمیم و تطبیق داده‌اند. اگر چه کلمه‌ی «رئیس» را هم برای شارع آورده‌اند ولی در در عمل به آن مستلزم نبوده‌اند.

#### ۵. بررسی مبحث جامعه در فرض این که شارع رئیس‌العقلا باشد

پس ما نیز به بررسی همین احتمال می‌پردازیم و سؤالاتی را مطرح می‌کنیم. اولین سؤالی که در این جا مطرح می‌شود این است که جامعه چیست؟

#### ۵/۱. مابحذاء نداشتن و اعتباری بودن جامعه

آقایان در مورد جامعه یک بحث منطقی دارند که آن را اعتباری و غیر حقیقی می‌دانند که مابحذاء در خارج ندارد.

۱. یعنی نظریه‌ی فلسفه‌ی نظام ولایت

## ۵/۲. اشکال: اگر جامعه اعتباری باشد، فعل و غایت

### اعتباری و وهمی می‌شوند

در این صورت فعل نیز اعتباری می‌شود و مابعداء خارجی نخواهد داشت و در نتیجه، غایت نیز وهمی خواهد شد.

## ۵/۳. اشکال: اگر هدف، حقیقی باشد طی طریق آن

### نیز حقیقی می‌باشد

در حالی که برای ما واضح است که هدف، حقیقی است و وقتی هدف حقیقی است، امکان ندارد وضع و جعل عقلا که وسیله‌ی رسیدن به آن هدف است، غیر حقیقی باشد. به عبارت دیگر، اگر هدف حقیقی باشد امکان ندارد طی طریق آن غیر حقیقی باشد. اگر به خاطر داشته باشید، شهید مطهری نیز در پاورقی‌های کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم بیان کردند که در اعتباریات یک اصل حقیقی وجود دارد و آن «عدم لغویت در فعل» است. یعنی یک بداهت حاکم بر عقل عمل است و آن عدم لغویت در صدور فعل می‌باشد و این بداهت، حقیقی بودن هدف و مقصد را اثبات می‌کند. در نتیجه اگر مقصد حقیقی باشد، امکان ندارد جعل انشای عقلا نسبت به یک امر، غیر حقیقی باشد. یعنی ممکن نیست بگویید هدف حقیقی است ولی جعل نسبت آن، امر غیر حقیقی - که مابعداء ندارد - باشد. چون زمانی جعل نسبت غیر حقیقی است که هدف نیز غیر حقیقی باشد. پس وقتی گفته شود «جامعه حقیقی نیست»، لوازم این مطلب در فعل، مدح و ذم، اجتماع، مصلحت و مفسده و... می‌آید. حتی این که گفته می‌شود «اعتبارات دارای آثار حقیقی هستند» با حقیقی نبودن جامعه حرف لغوی خواهد بود. زیرا حقیقی نبودن به همه جا سرایت می‌کند. در حالی که ما بالبداهه می‌بینیم وقتی یک جعل و قانونی وضع می‌شود، علت اصلاح رفتار مردم می‌شود و آن نیز علت حفظ نظام خواهد شد. یعنی با قانونی که وضع می‌شود مردم حقیقتاً در فعل خود تغییر می‌دهند. به طور مثال وقتی از امروز برای

ساختن خانه، قانون گرفتن پروانه را وضع کردند و در قبال عدم پروانه، چند خانه را خراب کردند، از فردا تمام مردم برای ساختمان‌سازی پروانه‌ی ساخت خواهند گرفت. البته در این جا ما نمی‌خواهیم وارد مقوله‌ی «انقلاب» شویم که مردم از یک ساختار و روابط حقوقی ظالمانه روی بر می‌گردانند و به روابط دیگری روی می‌آورند. چون فلاسفه وارد این بحث نشده‌اند ما نیز فعلاً به این بحث نمی‌پردازیم.

اما اگر وحدت جامعه را حقیقی بدانیم و آن را از اعتبار بیرون آوریم، در این صورت باید علت وحدت جامعه را تحلیل کنیم. یعنی علت جمع شدن مردم حول یکدیگر چیست؟ آیا «نژاد» علت جمع شدن آن‌ها است یا جغرافیا و یا...؟ یک احتمال دارد که رفع نیازهای مادی علت وحدت آن‌ها باشد. مثلاً فرض کنید شما حرفه‌ی دامداری دارید و آن آقا حرفه‌ی نانوائی و شخص دیگر لبنیات تولید می‌کند، این‌ها به یکدیگر نیاز دارند تا با عرضه‌ی تولیدات خود در بازار نیازهای مادی‌شان رفع گردد. پس نیازهای مادی علت جمع شدن جامعه می‌شود<sup>۱</sup>. این یک احتمال در علت جمع شدن مردم بود.

○ حجة الاسلام زارع: آیا این احتمال، همان اصل استخدام است؟

## ۵/۴. رابطه اصل استخدام و بحث جامعه (آیا علت

### پیدایش نیازهای جمعی اصل استخدام است یا اقتصاد یا فرهنگ و یا تولی و ولایت)

● ج: این بحث جامعه‌شناسی است ولی اصل استخدام بحث انسان‌شناسی بود.

○ س: بالأخره در همین رفع نیاز است که همدیگر را استخدام می‌کنند

● ج: این احتمال، نیاز را تعمیم می‌دهد و می‌خواهد از نیاز اجتماعی تعریف دهد، ولی بحث اصل استخدام، نیاز فطری را تحلیل می‌کند. به عبارت دیگر گاه شما

۱. البته تمام این بحث‌ها مربوط به زمانی است که قائل به حقیقی بودن جامعه باشیم و بخواهیم تحلیل فلسفی بدهیم.

بحث انسان‌شناسی می‌کنید و پایگاه آن را در فطرت و درون انسان تحلیل می‌کنید و گاه می‌خواهید تحلیل کنید که روند به وجود آمدن نیازها در جامعه چگونه است.

حال در این احتمال اگر نیازها ساده باشد، پیوستگی جامعه هم نیز ساده است. همان طوری که وقتی پیوند مولکولی بین چند عنصر، خیلی ساده باشد، با یک ضربه از هم می‌پاشد، وقتی پیوند اجتماعی جامعه به صورت ساده باشد، به راحتی نیز می‌توان آن جامعه را از هم پاشاند. ولی گاه پیوند یک جامعه خیلی پیچیده شده است. اگر چه نیازهای مادی، علت پیدایش این پیوند شده باشد، اما این جمع خیلی به همدیگر پیوسته هستند. حال آیا این درست است که گفته شود علت پیدایش تولید نیازها، اصل استخدام است؟ یعنی آیا پسند یا عدم پسند فطرت‌های انسان‌ها علت تولید نیازهایی شده است که روابط پیچیده‌ی یک جامعه را تشکیل می‌دهد؟! در حالی که اصلاً عقل بشر نمی‌تواند علت تولید این همه نیازهای گوناگون باشد. آیا عقل بشر است که علت تولید نیاز انسان به هزاران نوع لباس شده است؟!!

آن چه که علت تولید این نیازها می‌شود، هویت اجتماعی جامعه است. لذا تولید این نیازها به صورت اجتماعی و سازمانی می‌باشد.

اما کسانی که تمام این امور را به درون فطرت بر می‌گردانند، می‌خواهند بگویند که در خارج حقیقتاً جامعه‌ای نیست و مکانیزم به وجود آمدن نیازهای جامعه، اصل استخدام و اصل اشتراک است. یعنی یک نیاز حقیقی درون مرد وجود دارد و یک نیاز حقیقی درون زن و زمانی که این‌ها می‌خواهند ارتباط برقرار نمایند، ارتباطشان حقیقی نیست، بلکه مرد نیاز خود را رفع می‌کند و زن نیز نیاز خود را و هیچ وحدتی در خارج بین این دو رفع نیاز پیدا نمی‌شود. این قول، نتیجه‌ی یک انسان‌شناسی‌ای است که ربط را حقیقی نمی‌داند.

اما در احتمال دوم، بر اساس حقیقی بودن جامعه صحبت می‌کنید که تولید نیاز اقتصادی علت پیدایش جمع شود. یعنی یک پایگاهی برای تشکیل جامعه

معرفی می‌کنید. به عبارت دیگر خود جمع نیز به یک هویتی دیگر از جمع بر می‌گردد که آن وحدت ترکیب تولید نیازهای اقتصادی جمع باشد.

یک احتمال دیگر نیز وجود دارد که نیازهای فرهنگی، علت پیدایش یک جمع باشد. مثل زبان مشترک، قومیت مشترک، فرهنگ مشترک، دین مشترک. احتمال دیگری که می‌توان برای به وجود آمدن یک جمع نام برد، «تولی و ولایت» یا نظام حساسیت‌های یک جامعه است. یعنی جمع برای یک اراده و خلق حاضرند بچنگند. به طور مثال یک جامعه برای تولی از یک رهبر، مثل هیتلر یا عمر و ابوبکر حاضرند بچنگند. حال می‌خواهد این خلق و اراده‌ی رهبر در قالب برتری نژاد باشد و یا در قالب خلافت بعد از پیامبر ﷺ. در این احتمال، اراده‌ها خود را در اراده‌ی دیگری منحل می‌کنند. یعنی تصمیمات دیگری را پسندند و قبول کنند که در تصمیمات او منحل شوند. این احتمال بالاترین سطح تشکیل یک جامعه است. به عبارت دیگر این بزرگترین پایگاه برای تشکیل یک جمع است. در احتمال اول نیازهای اقتصادی جمع منحل در یک سری از نیازها می‌شود و در احتمال دوم اعتقادات - مثل زبان، نژاد، دین و... - منحل در یک فرهنگ می‌شود. اما در احتمال سوم، اختیارات خود را در اختیار دیگری منحل می‌کنند.

به نظر ما در بحث علت پیدایش یک جامعه، این احتمال سوم قوی‌ترین علت پیوند یک جمع است که حاضرند برای یک نظام حساسیت، فداکاری و ایثار کنند و حتی جان خود را فدا نمایند. حال چه این نظام حساسیت در دستگاه کفر باشد و چه در دستگاه ایمان، چه برای دنیا باشد و چه برای آخرت.

**۶. سؤال: عقلا و حافظان حقیقی جامعه چه کسانی هستند (فقیه یا حقوقدان یا ادیب)**

پس سؤال ما از مرحوم اصفهانی این است که اگر جامعه را حقیقی می‌داند، چه تحلیل فلسفی از آن دارد و

حافظان حقیقی جوامع را چه کسانی می‌دانند؟ و اصلاً عقلا که جامعه را حفظ می‌کنند، چه کسانی هستند؟ آیا حقوقدان‌ها هستند یا ادیبان یک قوم می‌باشند؟ و یا هنرمندان؟

چرا این بحث را مطرح می‌کنیم؟ زیرا می‌خواهیم بدانیم وقتی مرحوم اصفهانی می‌خواهد این بحث را در علم اصول - که بحث عقل عمل یا عقل عقلا است - تطبیق دهد، یک فقیه را در امر تفقه، حقوقدان شرع می‌داند یا ادیب شرع؟ یعنی آیا باید بر ادبیات قوم عرب زمان تخاطب مسلط شود، یا به روابط اجتماعی استخراج شده از دین؟ زیرا حقوقدان حافظ روابط اجتماعی یک قوم است و وقتی بین دو نفر در خرید یک خانه اختلاف می‌شود و نزد یک قاضی و حقوقدان می‌روند، او درباره‌ی نوشته یا گفتاری که بین آن دو نفر رد و بدل شده است سؤال و تحقیق می‌کند که به عنوان مثال انصراف این نوشته یا گفتار به چه امری حکم می‌کند. در حالی که یک ادیب در حرف زدن خود آزاد است و می‌تواند مطلبی را بزرگ یا کوچک کند. لذا قواعد گفتاری دارد نه قواعد استعمالی.

حال آیا فقیه می‌خواهد قواعد استعمالی را از کتاب و سنت استخراج کند و به مردم بگوید یا می‌خواهد کار هنری بر روی کتاب و سنت بکند؟ این‌ها سؤال‌هایی است که در این جا مطرح است.

اجتماعی جامعه را به عهده‌ی عقلا گذاشته است. بر این اساس، شارع در کنار عقلا مطرح می‌شود.

پس همان طور که در اول جلسه گفتیم یک فرض این است که شارع رئیس‌العقلا باشد و فرض دیگر این بود که شارع همانند بقیه‌ی عقلا با تشریحات خود می‌خواهد نظامی را حفظ کند.

#### ۷/۱. پاسخ: حفظ نظام موضوع شارع نیست، بلکه وظیفه‌ی شارع منحصر در تشریحاتی برای تکامل معنوی است

اما در فرضی که در آخر ذکر کردیم، اصلاً حفظ نظام موضوع شارع نیست، بلکه تشریحاتی است که می‌خواهد به تبع آن، اسبابی درست کند تا یک عده به بهشت بروند و یک عده به جهنم. بنابراین در این فرض آخر - که مبنای آقایان نیز همین فرض آخر می‌باشد - شارع مقدس تکامل معنوی انسان را خواسته است، نه تکامل اجتماعی و حفظ نظام آن‌ها را! زیرا آقایان در بحث تکامل، بین تکامل مادی و معنوی تفصیل قائل می‌شوند و در تکامل مادی، رابطه‌ی بین خدا و انسان را مطرح می‌کنند. لذا اصلاً بحث حفظ نظام، خروج موضوعی از مبنایشان دارد و عقل عملی هیچ ربطی به شارع و خطابات شارع - علی‌المبنای خودشان - ندارد.

#### ۸. تحلیل روشی مباحث حکمت عملی

تا این جا از منظر فلسفی اشکالاتی را بیان کردیم. حال از نظر روشی به این بحث می‌پردازیم. از نگاه روشی، شما گمانه و فرضی از یک عده خبره یا نخبه یا نمایندگان مجلس یا هیئت امنای تشکیلاتی و یا غیره دارید. خود این گمانه بنفسه اعتباری است. البته یک خاستگاه تاریخی و یک خاستگاه تکوینی و یک خاستگاه اجتماعی دارد، ولی نسبت به جمعی که هست، به ذهن می‌رسد که فرض فرض‌کننده، اعتباری است. اما وقتی می‌خواهد به یک مقصدی و یک روابط اجتماعی و یا یک جمعی نازل بشود، باید اثر حقیقی این گمانه را توجه

#### ۷. سؤال: حفظ نظام چه ارتباطی با شارع دارد

اما سؤال دیگر این است که اصلاً مسأله‌ی حفظ نظام - که در قول مرحوم اصفهانی است - چه ربطی به شارع دارد. زیرا علی‌المبنای آقایان، اصلاً شارع نمی‌خواهد نظامی به وجود آید، بلکه شارع روابطی که انسان‌ها باید در رابطه با حقوق الهی حفظ کنند را تشریح کرده و از عباد نیز خواسته اگر انجام دهند به بهشت می‌روند و در غیر این صورت به جهنم خواهند رفت. لذا شارع از مردم نخواستار است تا یک نظامی را به وجود بیاورند، بلکه او تکامل معنوی انسان‌ها را خواسته است و تکامل

کنند. اگر گمانه هیچ ربطی به هیچ اثری نداشته باشد، و همی محض می شود. بنابراین عقلا از میان صد فرضی که به ذهن شان می آید، عده ای از آن ها را برای یک اثر و هدفی گزینش می کنند و وضع می نمایند که در این هنگام این جعل، «به نسبت» حقیقی می شود. بعد اگر عرف، «به نسبت» این جعل را پذیرفت و در مقابل آن عکس العمل منفی نشان نداد و به نسبت از آن وضع و هدفی که قانون گذار به دنبال آن است تبعیت کرد، در این هنگام این الزام و التزامی که گفته می شود، پایگاه قانونی پیدا می کند و علت این می شود که عرف در صورت مخالفت با این قانون، به قضات حق بدهند تا با آن ها برخورد کنند یا آن ها را مجرم بشناسد. اما اگر مردم قوانین را نپذیرند، قاضی یا مأمور قانون نیز قدرت برخورد با متخلفان را ندارد.

بنابراین از نظر روشی که می گفتند مفاهیم یا حقیقی اند یا اعتباری (یعنی یا مابعداء دارد یا مابعداء ندارد)، این مطلب، مطلق نیست. بلکه در وعاء ذهن فرض کننده که گمانه ها را مقایسه می کند، هیچ مابعدائی ندارد<sup>۱</sup> و اعتباری می باشد. اما برای گزینش بین گمانه های، باید یک هدف و اثر حقیقی در نظر بگیرید و بعد اگر به پذیرش عرف برسد الزام و التزام می آورد و در این هنگام فعل مردم نسبت به این قانون یا اصلاح افعال قبلی نسبت به وضع جدید، همگی به صورت حقیقی است و مابعداء خارجی دارد. لذا دارای آثار حقیقی نیز هست و این آثار حقیقی است که هم معلوم می کند چقدر به مقصد نزدیک شدیم و هم به قضات قدرت می دهد تا جلوی خطا کارها را بگیرند.

○ س: آیا این گزینش به وسیله عقل انجام می گیرد؟

● ج: بله. «گمانه، گزینش و پردازش» مربوط به عقل است. اما «پذیرش» مربوط به عرف است.

## ۹. مروری اجمالی بر اشکالات وارد بر مرحوم

### اصفهانی

لذا همه ی این ها باید یک به یک تحلیل شود که به نظر

ما مرحوم اصفهانی هیچ کدام را تحلیل نکرده اند. یعنی جایگاه عقل عمل عندالنفس را در امور واقعی معنی کردند و همان تحلیل هایی که مرحوم آخوند بیان کردند را قبول نموده اند. عقل عمل عندالعقلا و عندالشارع نیز تحلیل نشده است و ربط این ها به «عندالنفس» نیز معلوم نکرده اند. ممکن است بپذیریم که عندالعقلا و عندالشارع اختیار و ضرورت و امکان را پذیرفتند، اما ربط آن را با ضرورت و امتناع فرد مشخص نکرده اند. یعنی پایگاه انسان شناسی این مطلب تحلیل نشده است و اگر بخواهند به انسان شناسی ای که مرحوم آخوند گفته اند تکیه نمایند، سر از جبر در می آورند. لذا این احتمال نمی تواند پایگاه اختیارات اجتماعی برای حفظ نظام باشد. به عبارت دیگر تحلیل از انسان شناسی مرحوم آخوند، نمی تواند پایگاه این جامعه شناسی باشد. بر این اساس اگر ایشان بحث حفظ نظام را انتخاب می کنند، باید برگردند و انسان شناسی متناسب به آن را ارائه دهند. بنابراین «له أن یفعل و له أن لا یفعل» را که در بحث حُسن و قُبْح قبول می کنند باید ابتدائاً تحلیل آن را نیز ارائه دهند. نه این که به تحلیل جبری و سعه و ضیق وجودی ای که مرحوم آخوند می گفت تکیه نمایند و بعد بخواهند وارد بحث حفظ نظام شوند!

این اجمال و کلیاتی از بحث روشی و بحث فلسفی نظر مرحوم اصفهانی بود. □

و السلام علیکم و رحمة الله و برکاته

۱. البته منظور از اعتباری بودن، این نیست که خاستگاه پیدایش گمانه نیز اعتباری باشد، بلکه گمانه ها خاستگاه اجتماعی حقیقی دارند. مثلاً در زمان فرعون ها، مدیریت مشارکتی به این شکلی که امروز در جهان حاکم است، معنا نداشت. لذا گمانه هایی هم که برای حکومت فرعونی به وجود می آمد نسبت به وضعیت اجتماعی زمان خودشان بود. مثلاً در آن زمان کسی حق نظر دادن درباره ی تصمیمات نداشتند. اما امروز دقیقاً برعکس است و حتی در بعضی کشورها مانند ژاپن اگر کارکنان کارخانه ها اشکالی از کار را پیدا کنند و آن را بیان نمایند مورد تشویق قرار می گیرند و به آن ها جایزه می دهند. لذا خاستگاه پیدایش گمانه با ایجاد خود گمانه در وعاء ذهن، دو بحث جدا گانه است.



# بررسی و نقد کفایه - دور سوم

بررسی مباحث فلسفی، روشی و مصداقی حکمت عملی  
تحلیل و بررسی مقاله ی حُسن و قُبَح مرحوم اصفهانی

سرپرست پژوهش تطبیقی:

حجة الاسلام والمسلمین صدوق

جلسه ۲۱

۸۲/۵/۱۴

۱. تقریر اشکالات مرحوم اصفهانی بر مرحوم آخوند ..... ۴
۲. عقلایی بودن جریان حُسن و قُبَح در دیدگاه مرحوم اصفهانی ..... ۴
۳. جمع بندی مباحث گذشته ..... ۵
۴. بررسی پایگاه عقل عمل در دیدگاه مرحوم اصفهانی ..... ۸
- ۴/۱. اعتباری یا حقیقی بودن پایگاه عقل عملی (اتفاق آراء عقلا) ..... ۸
- ۴/۲. ضرورت حقیقی شدن جعل اعتبار و عدم لغویت جریان فعل در پایگاه عقل عملی ..... ۸
- ۴/۳. عدم اطلاق اعتبار و قرار در تحقق روابط اجتماعی ..... ۹
۵. سؤال: ارتباط مباحث عقل عملی با حد علم اصول ..... ۱۰
۶. حاکمیت مبنای مرحوم اصفهانی در علم اصول و هم مشرب بودن فقها و متکلمین با ایشان ..... ۱۱
۷. بررسی رابطه عقل عمل و عقل نظر در مباحث آینده ..... ۱۲

● دفتر فرهنگستان علوم اسلامی

<p><b>گروه</b> <b>پژوهش‌های</b> <b>تطبیقی</b></p>	جلسه ۲۱	استاد حجة الاسلام والمسلمین صدوق
	تعداد صفحات: ۱۱	عنوان‌گذار: برادر علی‌رضا انجم‌شعاع
	تاریخ نشر: ۱۳۸۳/۲/۸	ویراستار: حجة الاسلام روح‌الله صدوق
	تیراژ: ۳ نسخه	پیاده نوار: سرکار خانم کشوری
	کد بایگانی رایانه‌ای: 182	حروف‌چین: حجة الاسلام روح‌الله صدوق
	تاریخ جلسه: ۱۳۸۲/۵/۱۴	مجری و کنترل‌نهایی: برادر احمد زیبایی

ملاحظه: نوار این جلسه بعد از پیاده کردن مفقود شده است و ویراست آن بدون نوار انجام شده است.



## ۱. تقریر اشکالات مرحوم اصفهانی بر مرحوم آخوند

○ حجة الاسلام موشح: اشکال اولی که مرحوم اصفهانی وارد می‌کند، (آنچه که من از این عبارت استفاده می‌کنم) به این معناست که مرحوم آخوند به هر نوع فعلی به صورت مطلق نگاه می‌کند مثلاً فعل عدلی را که می‌گوید منظور، مطلق عدل است و نیز می‌گوید این مطلق عدل، ملائم است با قوه عاقله همه انسانها.

اشکال این است که اولاً قوه عاقله جزئی است و متعلق به همه انسان‌هاست، بنابراین مطلق عاقله نداریم مثلاً قوه عاقله این شخص، آن شخص و شخص دیگر، با هم فرق دارد. مرحوم اصفهانی به مطلب مرحوم آخوند که می‌گوید عدل یا راست‌گویی، با قوه عاقله همه انسانها ملائم است، ظاهراً اشکال وارد می‌کند و می‌گوید نمی‌توانیم بگوییم مطلق عدل ملائم است، زیرا عدل در مورد این شخص، فقط با قوه عاقله خود او ملائم است و بعد هم مثال می‌زند و می‌گوید: ضرب و شتم برای این شخص و در همه حال برای خودش منافرت دارد و غیر ملائم است. پس حتی اگر این ضرب و شتم، در واقع عدل باشد، باز با قوه عاقله این شخص منافرت دارد. بنابراین عدل، شخصی و جزئی می‌شود و کلی نیست.

پس درست نیست که بگوییم مطلق عدل و ضرب و شتم، با قوه عاقله منافرت دارد بلکه ضرب و شتم آقای الف منافرت دارد با قوه عاقله آقای الف و ضرب و شتم آقای ب با آقای الف منافرت ندارد. بله اگر هم دلش می‌سوزد، به خاطر رقت است و به خاطر منافرت نیست بلکه یک چیز دیگری است که باعث شده برای طرف دلش بسوزد تا به او آسیب نزنند.

حجّت الاسلام و المسلمین صدوق: مرحوم اصفهانی به چه چیز اشکال دارد؟

○ برادر انجم شعاع: اشکال این است که این دیگر دارای کلیت نیست. یعنی این ربط به مسائل عمومی ندارد بلکه این ربط به خود این شخص دارد. از این رو، جزء مسائل عمومی و حُسن عمومی نیست. چون مرحوم اصفهانی دو تا تعریف از حُسن و قُبْح می‌گوید. یک موقع منظور از مدح و ذمّ و ملائمت و منافرت شخصی است و یک موقع هم ملائمت و منافرت گروهی است، یعنی عقلاً می‌نشینند و اتفاق آراء می‌کنند بر اینکه راست‌گویی خوب است و دروغ‌گویی بد است پس چون ایشان غالباً دومین فرض را قبول دارد بنابراین می‌گوید آن ملائمت و منافرتی که با شخص است، جزء مسائل قانونی نیست. یعنی اینکه شما این شخص را ضرب و شتم می‌کنید، ممکن است با قوه عاقله خود این شخص منافرت داشته و ناراحت شود، در حالی که این

فعل دارای مسائل عمومی هست. منتها مصلحت عمومی تضاد دارد با منافرتی که این شخص از ضرب و شتم دارد. سپس مرحوم اصفهانی در تعریف حُسن و قُبْح می‌گوید: حُسن و قُبْح به اتفاق آراء بر می‌گردد، نه به حقیقت واقعی خارجی. این اشکال اول ایشان است.

● ج: اشکال دوم ایشان چه می‌شود؟

○ س: در اشکال دوم می‌گویند ضروری نیست. یعنی در واقع به تعریف ایشان بر می‌گردد. ایشان در این مقاله می‌گویند که نظر مرحوم آخوند این است که به ضرورت این باعث می‌شود که شما....

● ج: هم کلی نیست، هم ضروری؟

○ س: بله، در ابتدا می‌گوید که مطلق و کلی نیست یعنی آنچه ضروری است، ضروری است به این معنا که دارای حقیقت واقعی و خارجی نیست، که به ضرورت بگوییم «ناراحت می‌شویم» بلکه می‌گوید ضروری آن به اتفاق آراء بر می‌گردد به عبارت دیگر چون آراء اتفاق بر این کرده که راست‌گویی خوب است پس ضرورتاً راست‌گویی خوب است، اما این ضرورت، ضرورت اعتباری است نه ضرورت واقعی.

● ج: خوب آن وقت مطلب خاصی که شما داشتید چه بود؟

○ حجة الاسلام موشح: در بحث و اشکال اول گفتم که آیا مرحوم آخوند کلی گفته یا اینکه مرحوم اصفهانی دارد آن را کلی می‌کند؟ البته آن عبارتی هم خود ایشان گفته است، کلیت داشت. چون مرحوم اصفهانی گفته است که قوه عاقله شما با ضرب و شتم منافرت دارد و لو اینکه شخص مستحق ضرب و شتم هم باشد. بنظر بنده درون این عبارت کلیت است و آقای انجم شعاع متوجه نشده بودند و گفته بودند که مرحوم اصفهانی دارد کلیش می‌کند یعنی می‌گوید ضرب و شتم با قوه عاقله منافرت دارد و لو اینکه شخص مستحق ضرب و شتم باشد. من گفتم که در واقع دارد جزئیش می‌کند و می‌گوید شما که می‌گفتید ضرب و شتم با عدل ملائمت دارد یعنی می‌گوید در جایی که عدل، مستلزم ضرب و شتم است، دیگر عدل دارای منافرت نیست، چون ضرب و شتم فقط با این شخص منافرت دارد. اینجا حرف آقای آخوند را می‌شکنند. ولی بحث این بود که آقای انجم شعاع می‌گفت، ظاهر کلام مرحوم اصفهانی، اطلاق دیگری دارد یعنی وقتی می‌گوید ضرب و شتم، همیشه از یک حالت خارج نیست و آن منافرت داشتن با این شخص است. پس برای این شخص مطلق است.

## ۲. عقلایی بودن جریان حُسن و قُبْح در دیدگاه

### مرحوم اصفهانی

● ج: در مبنا مشخص است که در بحث صناعات

خمس، مرحوم اصفهانی می‌گوید، بنا بر تقسیم‌بندی در مواد، بحث حُسن و قُبْح جزء مسائل برهانی نیست بلکه جزء مشهورات است.

پس وقتی این‌گونه شد، هم جریان علیّت از آن سلب می‌شود و هم کلیّت سلب می‌شود و هم ضرورت سلب می‌شود، یعنی همه چیزها سلب می‌شود و در نتیجه ربط آن به نفس الامر قطع می‌شود.

دلیشان هم این است که آن چیزی که هست، بحث فلسفی قضیه نیست یعنی من منکر بحث فلسفی قضیه نیستم که تلائم و عدم تلائم، یک امر واقعی درون قوه عاقله انسان است یا نیست. یعنی می‌گوید در امور فردی من منکر آن نیستم و در این جا که برای علم اصول بحث می‌کنیم، بحث جریان حُسن و قُبْح در حقیقت وجود انسان نیست بلکه یک بحث عقلانی است و این بحث عقلانی را می‌خواهیم پایه قرار دهیم که رابطه بین شارع و مکلف را تمام کنیم. بنابراین یک بحث اجتماعی است. به عبارت دیگر رابطه بین دو نفر را می‌خواهیم تمام کنیم به این صورت که شارع خطباتی دارد و بعد تکلیف این مکلف نسبت به این خطبات چه می‌شود و رابطه بین مولی و عبد چه طور تمام می‌شود. بنظر می‌رسد که بحث مرحوم آقای اصفهانی همین است که می‌گوید در مابه‌النزاع، باید از دستگاه منطقمان استفاده کرده و آن را پایه قرار دهیم تا بتوانیم در بحث علم اصول از آن استفاده کنیم، پس رابطه بین مولی و عبد، بحث عقلایی قضیه و بحث اتفاق آرا هست که پایگاه رابطه بین دو نفر قرار می‌گیرد.

بقیه مسائل هم لوازم همین مطلب می‌شود. یعنی اینکه می‌گویید ضروری نیست و کلیّت ندارد و... همه این مسائل لوازم این مطلب است که برهانی نیست و هر اشکال دیگری هم که کنند مانند همین است.

### ۳. جمع‌بندی مباحث گذشته

○ س: نتیجه‌گیری ما از این بحث چیست؟ یعنی چرا ما وارد بحث حُسن و قُبْح در کلام آخوند مرحوم اصفهانی شدیم؟

● ج: ما می‌خواهیم حدّ تعریف علم اصول را مشخص کنیم یعنی می‌خواهیم ببینیم تعریف علم اصول به عقل نظری بر می‌گردد یا به عقل عملی؟

○ س: یعنی کلاً در دوره چهارم ما روی همین بحث می‌کنیم؟

● ج: بله، از اوّل هم بحثمان همین بود. یعنی یک دور بحث کردیم که اگر حول و حوش عقل نظری باشد چه لوازماتی دارد.

○ س: تفکر روی مسائل منطقی می‌شود.

● ج: بله. حالا در دور دوم بحث می‌خواهیم ببینیم آیا تعریف علم اصول را یک مصداقی از عقل عمل قرار می‌دهند یا نه؟ به همین دلیل وارد تعریف فلاسفه از بحث عقل عمل شدیم و همه آن و جوه مطلب را در مقاله ششم بحث کردیم. که آیا از دین، تعریف عمل در می‌آید یا در نمی‌آید؟ و دیدیم که عمل هم چون یک امر اختیاری است پس ناظر بر بحث اختیار و تحلیل اختیار نیست یعنی مولایی هست و عبدی دارد و به اختیار آن می‌خواهد حکم بکند یعنی بگوید این کار را بکن یا این کار نکن و آن عبد هم اختیار دارد و هم می‌تواند اطاعت کند و هم می‌تواند عصیان کند. ضمناً اگر یادتان باشد در بحث معذرت و منجزیت هم (در همان ترجمه‌ای که آقای محمدی داشتند) چند فرض را در رابطه با قطع خواندیم، که یکی عقل نظری بود که آن را بحث کردیم و یکی هم بحث عقل عمل بود که آن دارای چند وجه بود، یکی عقلی که پایه عمل می‌شود یعنی این سؤالات مطرح است که چه چیز علت عمل می‌شود؟ چه چیز علت معذرت و منجزیت می‌شود؟ چه چیز علت مدح و ذمّ می‌شود؟

پس به طور اجمال، قول فلاسفه را گفتیم و حالا می‌خواهیم وارد قول فقها شویم. در قول فقها هم دو تا نظر عمده را آقای لاریجانی ترجمه کرده بودند. ما هم خودمان را به همین دو تا رأی محدود می‌کنیم و بررسی می‌نماییم که این دو تا رأی چقدر پاسخ تعریف علم اصول را می‌دهد؟ مثلاً مکلف چه طور تکلیفش معین می‌شود؟ به اصطلاح عقل عمل، چگونه ارتباطی به علم

اصول دارد و به چه درد اصولیون می خورد؟

در جلسات گذشته رأی فلاسفه در مورد تحلیل از فعل را خواندیم و تمام شد. مجتهدین هم هستند که می خواهند وظیفه مکلف را در رابطه با شارع تعیین کنند و شارع هم خطباتی دارد. اگر یادتان باشد گفتیم که علم اصول باید از بحث اجتهاد شروع شود و تعریف اجتهاد در آخر بحث اصول آمده و اجمالاً به این صورت است که پیامبری آمده و قرآنی آورده و خطباتی دارد و بندگان هم هستند که به نوعی از خطبات، مکلف هستند. در نتیجه واسطه‌ی بین مکلف و شارع، مجتهدینی هستند که می خواهند کار تخصصی بکنند و از این کلمات به نحو تخصصی مطلبی را بیرون آورده و بعد به مکلفین بگویند که وظیفه‌تان این است. یعنی به آن‌ها ابلاغ کند. چرا؟ چون این کلمات ثقیل است.

حال ممکن است این ثقالت بخاطر فاصله‌ی زبانی باشد (مثلاً زبان قرآن عربی است و زبان ما فارسی و یا انگلیسی و... است) یا این که عقل در فهم کلمات دچار اشتباه می شود و بدلیل مخطئه بودن آن، باید تلاش کند و روز به روز فهم خودش را از این کلمات بهینه کند و رشد بدهد، یعنی باب اجتهاد باز است و بعدی‌ها می توانند خطای قبلی‌ها را بگیرند. حالا می خواهیم بینیم این فعل را (چه ناظر بر مکلف و چه ناظر بر فقیه) عقل عمل چگونه پوشش می دهد. به عبارت دیگر باید اصول، بیگانه از عمل مکلف باشد، مثلاً یک چیزی نگوید که حدّ اصول را در فیزیک و شیمی ببرد، یعنی نباید این طور بگوید که چون من می خواستم تعیین تکلیف مکلف بکنم، پس رفتم تلفن اختراع کردم. بنابراین نباید طوری باشد که حدش خروج موضوعی پیدا کند و علوم دیگر را فرا بگیرد. لذا باید حدی را که برای اصول تعیین می کند، ناظر بر تعیین تکلیف مکلف باشد. یعنی ناظر بر فقه باشد. بنابراین نمی تواند اصول مطلقاً بریده از فقه باشد.

در مورد عقل عمل دو مبنای فلسفی وجود دارد و اصالت ماهیتی‌ها و اصالت وجودی‌ها به دو گونه

مختلف تعریفش کرده‌اند. مبنای اصالت وجودی‌ها را در باب تقسیم مفاهیم به حقیقی و اعتباری بررسی کردیم و پایگاه عقل عمل را در اعتبارات (مقاله ششم) مرحوم علامه طباطبائی دیدیم و نیز ملاحظه کردیم که از مبنای ایشان تکلیف و تعریف اختیار در نیامده و در آن مکلفی دیده نشد. بلکه همه آن ضرورت‌های جبری و نظام علی و معلولی بود و ضمناً در مورد فعل که موضوعاً امری است در حرکت و تغییر، دیدیم که با توصیف و تطبیق منطق صوری می خواستند مسئله را حل کنند در حالی که اصلاً منطق صوری بیگانه از حرکت است. او تنها منطقی است برای آدرس بندی و دسته بندی و ربطی به فعل ندارد. این اشکال بود که در آنجا مطرح کردیم.

در این چند جلسه اخیر وارد بحث عقل عمل در نظر مرحوم آخوند شده‌ایم و دیدیم که پایگاه‌های فلسفی عقل عمل هم که مرحوم آخوند می گوید، سر از همان مباحث نهایی در آورد، اما نه معنی روشی‌ای که علامه طباطبائی در مقاله ششم می گوید بلکه یک بحث فلسفی است که در بحث لوازم کیف نفسانی و بحث قوه عاقله و تلائم و عدم تلائم با فطرت، بکار می رود. برای رسیدن به این هدف، معنی قوه عاقله، بحث خلق و بحث لذت و علم را خواندیم. البته با وجود اینکه مرحوم آخوند این مطالب را می گویند ولی خودشان ملزم نبودند که جایگاه بحث را درون فلسفه، از طبقات کیف نفسانی مطرح کنند، بلکه تنها قوه عاقله را عمیق کردند و آنرا به وحدت و کثرت تشکیکی تعریف کردند. یعنی به نظر ما می آید که از بحث نهایی هم عدول کردند.

خوب این یک نظر بود که دوباره ضرورت جبری از آن در می آمد و نفی اختیار می شد یعنی ضرورت جبر علی و معلولی حاکم می شود و جای اختیار را می گیرد. لذا از درون این تحلیل، تکلیف در نمی آید.

بعد وارد بحث مرحوم آقای اصفهانی شدیم. دیدیم ایشان نمی خواهد مسائل برهانی جریان علت و معلولی را بعنوان پایگاه معرفی کند، گر چه منکر آن مسائل برای فرد نیست. اما موضوعاً بحث اصول و فقه و مکلف را در

رابطه بین دو نفر (رابطه بین عبد و مولی) مطرح می‌کند و لذا اجتماعی می‌شود. حال اشکال این است که وقتی اجتماعی شد، بحث مصلحت و مفسده و اتفاق آراء به میان می‌آید و در این صورت از بحث نفس الامر امور برهانی دور می‌شود. این هم بحث ایشان بود.

حال شما می‌فرمائید: پایگاه بحث مصلحه و مفسده و اتفاق آراء به کجا بر می‌گردد؟ در جواب به این سؤال بحث جامعه را مطرح کرده‌اند و گفتند که در چندین سطح از جامعه تحلیل داریم. در اینکه جمع چه طوری تشکیل می‌شود، می‌گویند انسانها مدنی الطبع هستند. یعنی جامعه را جزء امور ذاتی تعریف می‌کنند. مثل طلب علم که امری ذاتی هست. بنابراین اجتماعی شدن انسان‌ها هم امری فطری هست. اگر این تحلیل را قبول کنیم، دوباره سر از جریان علیت در می‌آورد. پس غرضشان نباید این باشد، در نتیجه وقتی می‌گویند اتفاق آراء یعنی عقلانیت جمعی که همان بحث اعتبارات است. لذا می‌گویند این اعتباریات در خارج ما به ازاء ندارد؛ مثلاً رنگ قرمز را برای توقف می‌گذارند، رنگ زرد را برای احتیاط می‌گذارند و رنگ سبز را برای عبور از سر چهارراه می‌گذارند. اگر این اعتبار، اثر گذار بود، آنرا ابقاء می‌کنند و اگر اثر گذار نبود، آنرا عوض می‌کنند، پس امور اعتباری اینگونه هستند. یک مقدار در این جا دقت کردیم و بحث را توسعه دادیم. اگر یادتان باشد گفتیم که آیا مصلحت جمع به آثار حقیقی خارجی بر می‌گردد؟ که در این صورت آثار حقیقه خارجی باید کنترل بشود یعنی افعال عباد در خارج باید به تبع این اعتباری که شما می‌کنید تغییر پیدا کند، به تعبیر دیگر، هم فعل‌های قبلی حقیقی بوده، زیرا دارای غرض و اثر بوده است و هم فعل‌های بعد از اعتبار شما حقیقی است و به نسبت اثر گذاری آن، شما آنرا ثابت می‌کنید و بعد سعی می‌کنید بوسیله آن در جامعه نظم پیدا شود و آن نظم حقیقتاً تحقق پیدا بکند. پس نظم‌های اجتماعی به قوانین و روابط اجتماعی بر می‌گردد. و آنجا هم این طوری نیست که اختیار مطلق باشد و بگوییم قرار گذاشتیم که

هیچ تناسباتی در خارج نداشته باشیم. البته یک مرتبه‌ای از جعل، انشاء و فرض معتبر است. یعنی قبل از پذیرش عرف، گمانه و احتمالاتی را عقلاء مطرح می‌کنند که معتبر است ولی وقتی قرار می‌گذارند که هیچ کس از آن تخلف نکند آنجا دیگر قانون می‌شود. اگر در عمل هم به نسبت اثر گذاشت، مرتبه دوم قانونیتش تمام می‌شود یعنی مثلاً اگر آثارش را دیدند که کنترل ترافیک شد و یا اگر آثارش را دیدند که گرانی کنترل شد، تورم کنترل شد، آن وقت قانون ثابت و حقیقی می‌شود. ولی اینکه بگوییم اراده جمعی بر این تعلق بگیرد که پول ملی یک کشوری یک دفعه زیاد بشود و قدرت خرید مردم زیاد بشود، این تعریف از اعتبار، حرف غلطی است، زیرا این نوع اراده جمعی، در خارج محقق نمی‌شود. زیرا باید اول در مقام گمانه‌زنی و تطرق احتمالات گمانه‌ای باشد و بعد با عقلاء طرح شود. یعنی باید کارشناس‌ها بپذیرند که این گمانه خوبی است و در قدم بعد هم وقتی به جامعه گفتند باید جامعه پذیرشش را داشته باشد یعنی قراری التزامی که می‌گذارند باید با حقیقت و جودی و وحدت ترکیبی و تعلقات مردم تناسب داشته باشد. به عبارت دیگر به آن اثری که در خارج می‌خواهند بگذارند، باید تناسب داشته باشد.

در ضمن، این بحث را هم خدمتتان عرض کردیم که عقلاء چه کسانی هستند آیا ادبا هستند یا حقوقدانان؟! و متوجه شدیم که در رابطه با عقل عمل، حقوقدانان هستند که حافظ جامعه و حافظ روابط اجتماعی هستند یعنی حافظ آن آثاری می‌باشند که اعتبارکننده‌ها به دنبالش هستند مثل ایجاد نظم؛ زیرا وجدان عمومی را می‌شناسند و برای آن مجازات تعیین می‌کنند مثلاً می‌گویند باید جلوی دزدی را بگیرند، جلوی اعتیاد را بگیرند، جلوی هرج و مرج بگیرند تا مالکیت، ملکیت، انتقال ثروت و تمام این مسائل نظم داشته باشد و نیازهایی که جامعه دارد در سیکلی بگردد و حیات اجتماعی داشته باشد علت همه این‌ها هم تکامل و رشد است. خوب این بحث‌ها را جلسات قبل اشاده کردیم.

#### ۴. بررسی پایگاه عقل عمل در دیدگاه مرحوم

##### اصفهانی

حالا می‌خواستیم ببینیم آیا عقل عمل بر مبنای مرحوم اصفهانی همان روابط اجتماعی می‌شود که رابطه پایگاه عقل عمل است؟ اگر این باشد آن وقت می‌بینیم که رابطه اعتباری است اگر هم حقیقی باشد، باید ببینیم که مبانی مختلف اصالت وجود، اصالت ماهیت، اصالت ربط و دیگر فلسفه‌هایی که وجود دارد، چه تحلیلی برای این حقیقت دارند؟

○ س: ایشان به صراحت نگفته است که رابطه، پایگاه عقل عمل قرار می‌گیرد ولی گفته مصالح و مفاسد عمومی....

● ج: همین حفظ نظام را که می‌گویند به معنای مصالح و مفاسد بازگشت می‌کند و غایتش حفظ نظام است.

○ س: یعنی مثلاً آراء عقلا اتفاق پیدا می‌کند بر اینکه اگر این کار را بکنیم، نظام حفظ می‌شود.

#### ۴/۱. اعتباری یا حقیقی بودن پایگاه عقل عملی

##### (اتفاق آراء عقلا)

● ج: همه بحث در این است که گاه می‌گویند این رابطه‌ای را که قرار داده‌اند، اعتباری محض است و هیچ محافظه‌ای هم ندارد و تنها برای سهولت کار است مثلاً در جامعه یک عنوانی را قرار می‌دهند به اسم لشکر، دسته، سازمان، مؤسسه و آقایان می‌گویند این سازمان، دسته، لشکر، حقیقت خارجی ندارند و فقط برای سهولت امر است یعنی قراری است که انسان‌ها اختیار کرده‌اند که به این امر جامعه بگویند و هیچ پایگاه نفس‌الامریه‌ای ندارد و اگر بخواهند می‌توانند آنرا چیز دیگری بدانند.

○ س: ظاهراً همین است چون ایشان بعداً می‌گویند آن نظریه در مورد حسن و قبحی که آنرا ذاتی معنا می‌کند، باید به نفس‌الامر برگردد ولی ما می‌خواهیم به اتفاق آراء برگردانیم و اتفاق آراء هم غیر از نفس‌الامر است.

● ج: بله، آن‌که مشخص است. حالا می‌خواهیم ببینیم واقعاً آن اتفاق آرای که می‌گویند، همین‌طور است؟ مثلاً آیا در مسائل مالی و پولی، اگر ملت فردا تصمیم بگیرند و قرار بگذارند که قدرت خرید مالی و پولی آن‌ها در موازنه با دلار این قدر ضعیف نباشد، آیا در واقعیت و خارج، چنین چیزی امکان‌پذیر است.  
○ س: یعنی شما الان می‌خواهید برهان بیاورید؟

#### ۴/۲. ضرورت حقیقی شدن جعل اعتبار و عدم

##### لغویت جریان فعل در پایگاه عقل عملی

● ج: بله، ما بنا به بحث خودشان می‌گوییم اعتباری که می‌کنید باید اثر حقیقی بگذارد (درست است که می‌گویند ما به ازاء ندارد ولی این ما به ازاء نداشتن را از باب منطق می‌گویند و در منطق، بین مفاهیم حقیقی و اعتباری فرق است). یعنی پس از این‌که ما این مطلب را اعتبار می‌کنیم، باید در خارج اثر حقیقی بگذارد و معنی اثر حقیقی این است که فعل مردم را عوض کند. البته این خودش یک بحث است که آیا منظور از اثر حقیقی و عقل عملی که می‌گویند این است که برهان در آن جاری باشد؟ یعنی این‌که فعل لغو انجام نمی‌شود؟ به عبارت دیگر اعتبار، برای افعال صورت می‌گیرد تا افعال در یک جهت دیگر قرار گیرند و در آن جهتی که می‌خواهند قرار بدهند، باید اثر حقیقی بگذارد. لذا فعل نمی‌تواند لغو باشد. زیرا عدم لغویت از افعال، تنها دلیل عقلانیت در جریان فعل است. همچنین فعل، نمی‌تواند از اثر خودش بریده باشد. در نتیجه اگر از اثر خودش بریده نباشد، و دارای اثر حقیقی و غایت حقیقی باشد، و فعل هم حقیقی باشد، بنابراین باید مسیر آن هم حقیقی باشد، یعنی باید جعل اعتبار هم حقیقی باشد.

○ س: خوب یک نکته این‌جا هست. الان شما می‌فرمایید که بعضی چیزها را که ما اعتبار می‌کنیم، این‌ها در خارج محقق می‌شوند. مثلاً اعتبار بکنیم که از این به بعد چراغ قرمز را بگذاریم سر چهارراه که مردم بایستند تا نظم برقرار بشود و بعضی چیزها را که اعتبار می‌کنیم، در خارج محقق نمی‌شوند، مثلاً اعتبار می‌کنیم که از فردا قدرت خرید مردم زیاد بشود، اما نمی‌شود. این دوگانگی اعتبار می‌تواند خودش

دلیل باشد بر این که بگوییم حتماً باید یک روابط حقیقی در خارج باشد، یعنی اعتبار اول چون با روابط تناسب دارد، اثر می‌گذارد و اعتبار دومی اثر نمی‌گذارد. یعنی خود این مطلب که بعضی اعتبارات دارای اثر نیستند، نشان می‌دهد که روابط حقیقی هست که این باید با تناسب به این دو باشد.

### ۴/۳. عدم اطلاق اعتبار و قرار در تحقق روابط

#### اجتماعی

● ج: عقلاء دائم اعتباراتشان را بهینه می‌کنند و تغییر می‌دهند.

○ س: متناسب با روابط اجتماعی؟

● ج: متناسب با یک حقیقتی است.

○ س: که آن حقیقت رابطه‌ی اجتماعی است؟

● ج: بله، رابطه در خارج حقیقی است، رابطه‌ی بین دو نفر حقیقی است. بین شما و آن آقا حقیقی است.

○ س: خُب، اصطلاحاً می‌گویند این حقیقت خارجی مشت پرکن نیست که البته مشت پرکن یک اصطلاح است.

● ج: این مشت پرکن اصطلاح است یعنی چه؟ توضیح دهید.

○ س: یعنی آن چیزی که هیز انتفاع باشد.

● ج: در مورد مسائل مالی و پولی، این اعتباری که می‌گذارند، مردم جهان را فقیرتر می‌کند. از این به اصطلاح مشت پرکن تر هم داریم؟ یک کشوری درست اعتبار می‌کند و ثروتمند می‌شود و یک کشوری غلط اعتبار می‌کند و بدبخت می‌شود. یعنی ذلت و عزت، با اعتبار شما در خارج محقق می‌شود. اثر خارجی آن هم این است که نظم روحی انسان‌ها به هم می‌ریزد. یا نظم روحی انسان‌ها شدید می‌شود یا ضعیف می‌شود. یعنی هم درون تعلقات مردم اثر دارد و هم درون نان شب مردم اثر دارد. مثلاً یک شخصی با آن که پس انداز کرده است و قناعت هم کرده و پولش را نگه داشته است و سال دیگر می‌خواهد برود و با همان پول، همان چیزی را که سال قبل می‌توانسته بخرد، بخرد، اما حالا نمی‌تواند بخرد. این به چه علت است؟ به دلیل تصمیمات

مسئولین در شورای عالی پول و اعتبار است. در این شوراهاى مختلف اعتباراتی انجام می‌دهند، ولی تورم کنترل نمی‌شود، گرانی کنترل نمی‌شود، بالاتر این که در کشورهای جنوب آسیا، سرمایه‌گذاران ملعون امریکایی با یک تصمیم‌هایی که می‌گیرند، نه فقط یک نفر - دو نفر بلکه ده تا کشور را بدبخت می‌کنند. (کره جنوبی و فیلیپین و تایوان و ژاپن و مالزی و اندونزی و...) چرا این‌گونه می‌شود؟ دلیل این است که سرمایه‌دارهای حقیقی آمدند و یک تصمیمی گرفتند و به اصطلاح یک بازار کاذب درست کردند.

می‌خواهم بگویم که این تغییر و تحوّل‌های اجتماعی که واقع می‌شود، به صرف قرار و اعتبار نیست. البته نه این که بگوییم هیچ‌قراری در آن نیست، منکر این نیستیم، زیرا اگر منکر مطلق شویم، آن وقت ربطش مطلقاً قطع می‌شود و اگر ربط کاملاً قطع شود، همه‌ی امور و همه‌ی می‌شوند و تناسباتی هم در عالم خارج پیدا نمی‌کند و طرفداری هم پیدا نمی‌کند و اصلاً جامعه‌ای درست نمی‌شود، زیرا به دنبال و هم که جامعه‌ای درست نمی‌شود. اگر هم درست شود چهار تا آدم متخلف هستند که دنبال و هم خودشان هستند و کسی به آن‌ها اهمیت نمی‌دهد. ولی وقتی که جامعه حقیقی است، آن وقت عقلای آن دائماً در حال تصمیم‌گیری هستند. نمایندگان مجلس آن دائم دارند تصمیم می‌گیرند و این تصمیمات را هم هدایت و کنترل می‌کنند. بله این اعتبارات هم اختیاری است (به اصطلاح) یعنی اعتباراتشان را عوض می‌کنند. ولی ربط این اعتبارات به پذیرش عمومی تمام می‌شود. از این رو نمی‌شود که پذیرش عمومی به آثاری که بعداً فعل‌ها می‌گذارند، ربط نداشته باشد و آن آثار فعل نیز ممکن نیست به محیط بیرونی ربط نداشته باشد. زیرا بالأخره این‌ها می‌خواهند با جوامع دیگر ارتباط برقرار کنند. صادرات کنند، واردات کنند، جنس بیاورند، جنس ببرند. در نهایت می‌خواهیم ببینیم این حفظ نظام که در این بخش می‌گویند، تحلیلش چیست؟ پایگاهش چیست؟ آیا

اصالت ماهیت می تواند تعریفش کند یا اصالت وجود می تواند تعریفش کند؟ و بعد آیا حقیقی است یا غیر حقیقی است؟ و بعد ببینیم حافظش کیست؟ آیا جبری است یا خود این هم اختیاری است؟ یا تحت علیّت است؟ فرق قوانین اجتماعی و قوانین طبیعی چیست؟ آیا فرقی در علیّت و اختیار است؟

○ س: ظاهراً همین طور است که در قوانین اجتماعی چون اختیار هست، می آید و قانون را تغییر می دهد و آن موقع یک طور دیگر عوض می کند، یعنی با قوانین طبیعی فرق می کند. حالا این فرق آیا به این معنی است که قوانین طبیعی، حقیقت دارند و قوانین اجتماعی دارای حقیقت نیستند یا این که بگوییم قوانین طبیعی ثبات دارند و قوانین اجتماعی متغیرند؟

● ج: آیا ثبات و تغییر در حقیقی بودن و غیر حقیقی بودنشان تأثیری دارد؟

○ س: آن چیزی که حقیقت دارد، ثبات دارد و مرحوم اصفهانی هم باید در همین دستگاه فکر کند، اما آن چیزی که اعتباری است، متغیر می شود و می تواند تغییر کند ولی حقیقت نمی تواند متغیر باشد.

● ج: اگر متغیر هم باشد، پایه ای در نفس الامر ندارد و اگر نداشته باشد، اثری هم در رشد مردم نمی گذارد.

○ س: یک همچنین معنایی هم درست می شود.

● ج: در صورتی که رشد، یک امر غیر قابل انکار در تکامل مادی و اجتماعی مردم است.

○ س: پس اثبات می شود که روابط اجتماعی در عین حال که متغیر است، دارای حقیقت هم هست.

● ج: بله.

## ۵. سؤال: ارتباط مباحث عقل عملی با حد علم

### اصول

○ س: حالا ربط این به بحث اصول چیست؟ می خواهیم برگردیم به بحث اصول و بگوییم که موضوع اصول، عمل و فعل است و فعل هم متغیر است که دارای حقیقت هم هست.

● ج: و فردی هم نیست، بلکه اجتماعی است. در این صورت سؤال می کنیم که حد علم اصول، اجتماعی تعریف می شود یا فردی؟

○ س: من فکر می کنم که بحث عوض شد. ما روی این موضوع

صحبت نمی کردیم.

● ج: جلسه ی قبل هم این ها را اشاره کردیم.

○ س: این ها را نگفتیم که علم اصول باید اجتماعی بشود.

● ج: بله، گفتیم.

○ س: خیلی کم بود. مقدماتش بود. یعنی می فرمایید که نباید بگوییم علم اصول علمی است که می خواهد تکلیف مکلف را مشخص بکند و باید بگوییم که می خواهد بیاید تکلیف اجتماع را مشخص بکند.

● ج: تکلیف رابطه را می خواهد معین کند. یعنی می خواهد بگوید که رابطه باید چگونه باشد. شارع مقدس می خواهد بگوید روابط چگونه باشد. می خواهد بگوید رابطه ی زن و مرد چگونه باشد. می خواهد بگوید رابطه ی بین پدر و پسر چگونه باشد. رابطه ی بین شما و همسایه ات چگونه باشد.

○ س: پس این از فعل هم خارج شد.

● ج: نه، فعل است.

○ س: بحث از رابطه، دیگر بحث از فعل نیست.

● ج: چرا! فعل ایجاد رابطه می کند.

○ س: آیا علت ربط فعل است؟

● ج: بله، فعل یعنی چه؟

○ س: برای کنترل ارتباط، علم اصول باید فعل ها را کنترل کند.

● ج: بله، یعنی خطابات ناظر بر روابط اجتماعی است.

○ س: که مصالح مجاز است.

● ج: بله، که حالا می گوئید روابط اجتماعی تُخرَد، رابطه ی بین زن و مرد و پدر و پسر و همسایه و برادر و مؤمن است و روابط اجتماعی کلان و توسعه، رابطه ی بین کفر و ایمان و رابطه ی بین ایمان و نفاق است که در سطح اقامه موضوعیت دارد. بنابراین روابط اجتماعی ناظر بر این روابط هم هست. پس به این راحتی از بحث حفظ نظام عبور نکنیم، زیرا این قول مرحوم اصفهانی به مبنای فرهنگستان نزدیک تر است، تا این که بخواهیم در حُسن و قُبْح، آنرا به صورت عقلی درونی فردی در عقل

نظر تحلیل کنیم، زیرا آن دو تا به اصالت شیء بیشتر نزدیک است.

○ س: خوب پس مبنای مفهوم در کل علم اصول در بحث ضروری و ذاتی قرار می‌گیرد و این تعریف، معادل تعریفی است که از حسن و قبح می‌گوید، اما اگر بخواهیم طرف تحلیل مرحوم اصفهانی برویم، بعید می‌دانم که ایشان در علم اصول این تعریف را دخالت داده باشد. این بعید است.

● ج: صراحتاً می‌گویند منظور من از عقل عمل، اتفاق آراء است.

○ س: یعنی اگر ما الآن کتاب علم اصول ایشان را بخوانیم، همین مطلب را می‌گویند؟

● ج: کاری به کتاب اصول ایشان نداریم، بلکه درباره‌ی همین متن ایشان که روپرویمان هست، قضاوت می‌کنیم.

○ س: این مبنا را ایشان گفتند، ولی در علم اصول نتوانستند وارد کنند، چون که علم اصول را دیگران نوشته‌اند و بعد یک نظم دیگری هم دارد.

## ۶. حاکمیت مبنای مرحوم اصفهانی در علم اصول و هم‌مشرک بودن فقها و متکلمین با ایشان

● ج: حالا بعد آثارش را هم می‌بینیم که تا چه اندازه توانسته‌اند در خود علم اصول وارد کنند. ولی حالا در تعریف که حداقل به ما کمک کرده‌اند. به نظر من می‌آید که فقها و متکلمین هم، مشرب مرحوم اصفهانی را دارند و در اصول هم همین‌طور است، زیرا وقتی آقایان از منطق صوری فاصله می‌گیرند، ادبیات را درشت می‌کنند. بحث وضع و اصول لفظی درشت می‌شود و به همین دلیل است که بحث از روابط اجتماعی آغاز می‌شود. همچنین از آن جهت که منطق صوری، منطق فهم نیست، به منطق تفاهم نزدیک می‌شوند، ولو این که منطق تفاهم را خرد و تبعی دیده‌اند و از ادبیات شروع کرده‌اند. این مشرب آقایان فقها و متکلمین است. یعنی خود مرحوم آخوند هم در اصولش به این تعریف ملتزم نبودند.

○ س: یعنی خواستند منطقی بکنند، اما هنوز نشده است.

● ج: نه، خواسته‌اند فلسفی بکنند، اما در عمل فلسفی عمل نکرده‌اند. یعنی بعد از بحث تعریف، عدول کرده‌اند و وارد بحث وضع می‌شوند. گرچه آن‌جا هم باز مذاق‌های فلسفیشان را می‌آورند و خواسته‌اند آن‌ها را در فلسفه حل کنند، ولی دوباره در عمل به دنبال آثار آن نبوده‌اند، اما با همه‌ی این توضیحات، به نظر ما می‌آید که مبنای مرحوم اصفهانی بر اصول حاکم است، همین‌طور که از نظر اعتقادی گفتیم که علم کلام در علم اصول حضور دارد که توانسته بحث اختیار را حل کند، زیرا در کلام بحث طاعت و عصیان و عدل الهی و فعل الهی و همه‌ی این‌ها را بزرگ کرده‌اند و در فلسفه به این مسائل اشاره‌ای ندارد. در فلسفه همین که اثبات صانع بشود، می‌گویند برای اسلام کافی است. بنابراین در تمام این مسائل، سایه‌ی کلام بر علم اصول افتاده است، چون می‌خواهند تعیین تکلیف مکلف بکنند، نمی‌توانند عدل مطلق، یعنی مذهب را منکر بشوند که حضرت حق جلت عظمت، انبیایی را فرستاده است و دار، دار امتحان است و در امتحان‌ها هم باید تعاریفی را بدهند که بتوانند این‌ها را کنترل بکنند. یعنی ربط بین عباد به حضرت حق جلت عظمت و مسئله‌ی معاد و مسئله‌ی بهشت و جهنم، معذرت و منجزیت، طاعت و عصیان را باید حل کنند، زیرا این مفاهیم، مفاهیمی است که می‌خواهد رابطه‌ی بشر را با بالا تمام کند.

○ س: این‌جا که فرمودید بحث رابطه هست، من خاطر هست که بعضی از این جامعه شناس‌های اسلامی یک طرح دیگری از این ارتباط را داده‌اند. حالا این ارتباط را موضوع گرفته‌اند و می‌گویند ما سه چیز را بررسی می‌کنیم: ۱. ارتباط انسان با خدا ۲. ارتباط انسان با خودش ۳. ارتباط انسان با طبیعت. و می‌گویند ما این سه تا را بررسی می‌کنیم تا رابطه درست شود یعنی این را مبنای جامعه‌شناسی خودشان قرار می‌دهند. من جدیداً یک همچین مسئله‌ای را دیدم.

● ج: خوب، عیبی ندارد که شما از روابط شروع کنید و بعد در روابط هم اصلی و فرعی و تبعی کنید که در این صورت ارتباط با خدا، متغیّر اصلی است و ارتباط با انسان‌ها متغیّر فرعی است و ارتباط با طبیعت هم متغیّر تبعی است. در فرهنگستان هم چنین چیزی هست.



○ س: آقای واسطی چنین بحث‌هایی را مطرح کرده‌اند.

● ج: مهم این است که گاهی این‌ها را به عنوان یک مبنای فلسفی وارد می‌کنند و گاه استقرایی برخوردار می‌کنند، یعنی ممکن است بعضی از حرف‌های ما را به چیزهای دیگری تعبیر کنند. مثلاً یک وقت به حاج آقای حسینی می‌گفتند که شما بحث تعمیم امامت بنی صدر را دارید می‌گویید و یک عده‌ی دیگر می‌گفتند که شما مثل حرف‌های مارکسیست‌ها را دارید می‌زنید و یک عده‌ی دیگر هم چیز دیگری می‌گفتند. پس هر که از زاویه‌ی دید خودش یک بخشی از صحبت‌های حاج آقای حسینی را می‌دید و نسبت به آن قضاوت می‌کرد.

○ س: یعنی حاج آقا در مباحثشان همین ارتباط خدا و انسان و طبیعت را مطرح می‌کنند؟

● ج: اصلاً این دسته‌بندی‌های ماست که روابط را از یک زاویه‌ی دیگر تقسیم می‌کنیم.

○ س: این را در هرم می‌کشید که بالا ارتباط با خدا و...

● ج: بله، یک حجیت عند الله داریم، یک حجیت عند العقلاء داریم و یک حجیت عند النفس داریم. یعنی خود حجیت سه مرتبه دارد.

○ س: ایشان برای طرحی که می‌خواست در سایت طراحی کند، گفته بود که شما در صفحه‌ی اول سایت، یک هرم بکشید که اضلاع آن را ارتباط با خدا و خودش و طبیعت تشکیل دهد. بعد از این‌جا سایتان شروع بشود و وارد بخش خودشان بشوند.

● ج: بله، بعید هم نیست که به دسته‌بندی‌های حاج آقا برخورد کرده‌اند و گزینش کرده‌اند، چون این بحث حجیت ما است و همه‌ی این‌ها تعریف دارد. مثلاً وقتی می‌گوییم عند العقلاء، بیان می‌کنیم که عقلاً به چه کسانی اطلاق می‌شود و بعد توضیح می‌دهیم که عقلاً به فقهای عظیم‌الشأن شیعه اطلاق می‌شود، نه عقلایی که شیعه‌اند و قانون راهنمایی و رانندگی را وضع می‌کنند. بعد درباره‌ی حجیت عند النفس هم می‌گوییم که این حجیت عند النفس برای مؤمن است که می‌گوید: «ذلک الكتاب

لاریب فیه هدی للمتقین». پس فقط حجیت عند النفس برای متقین است، نه برای هر نفسی. یعنی این حجیت برای اهل تقوا و پرچمداران توحید مطرح می‌شود.

## ۷. بررسی رابطه عقل عمل و عقل نظر در مباحث آینده

○ س: آیا بحث تعریف اصول تا این‌جا تمام شد یا این‌که ادامه دارد؟

● ج: حالا بعد از این بحث، ربط بین عقل عمل و عقل نظر را بحث کرده و ملازمه‌ی بین عقل عمل و عقل نظر را مورد دقت قرار می‌دهیم و این‌که تفسیر «ما حکم به العقل حکم به الشرع» به چه صورت است؟ آیا عقل قدش تا کجا می‌کشد؟ عقل عملی و عقل نظری و ربطش به حکم شرع چیست؟

○ س: در این باره، دو بحث مطرح است. یک بحث این است که اگر حکمی را شرع داد، عقل در مورد این حکم چه می‌تواند بگوید، آیا عقل هم همین حکم را می‌دهد یا خلاف این حکم را می‌دهد و اگر عقل یک حکمی را داد، می‌توانیم بگوییم شرع هم این حکم را می‌دهد؟

● ج: بله، بحث این است که بالأخره شأن شارع و حوزه و حیطة‌اش تا کجاست؟ شأن عقل هم حوزه و حیطة‌اش تا کجاست؟

○ س: پس در این باره باید در جلسه‌ی بعد بحث شود.

● ج: بله، هر دو هم، دو مبنا دارند و دو جور وارد می‌شوند. ولی شما در جلسه‌ی آینده ابتدائاً وارد مبنای مرحوم آخوند بشوید و تجزیه‌اش کنید و تک تک بحث‌ها را باید جدا جدا کنید و هر بحثش را هم باید بررسی کنید، زیرا کثرت بحثی دارد. بنابراین به یک خلاصه‌ای که به صورت گذرا رد می‌شود تکیه نکنید، بلکه باید ببینید که ورود و خروج ایشان چه طوری است. مثل این‌که بخواهید بحث ایشان را تقریر کنید، باید ببینید که مرحوم آخوند چه می‌گوید. جلسه‌ی آینده روی این بحث می‌کنیم. ان شاء الله. □  
و السلام علیکم و رحمة الله و برکاته