



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

بررسی مباحث فلسفی، روشی و مصداقی حکمت عملی
تحلیل و بررسی مقاله حُسن و قُبْح مرحوم آخوند در مقدمه دوم (رابطه حُسن و قُبْح با حکم)

سرپرست پژوهش تطبیقی:

حجة الاسلام والمسلمین صدوق

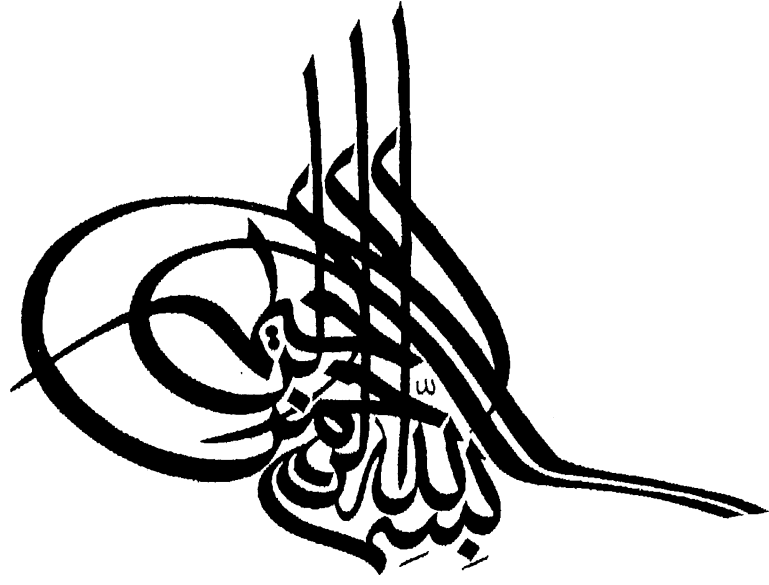
جلسه ۲۳

۸۲/۵/۲۲

۱. مروری بر تحلیل، روشی، فلسفی و مصداقی عقل عملی..... ۴
۲. ضرورت طرح مباحث روشی، فلسفی و مصداقی عقل عملی در فلسفه‌ی تفقه..... ۵
۳. نقد و بررسی مقدمه دوم؛ رابطه‌ی حُسن و قُبْح در مقاله‌ی مرحوم آخوند..... ۵
- ۳/۱. عمومیت مقدمه‌ی دوم بر مقدمه‌ی اول..... ۵
- ۳/۲. انحلال رابطه‌ی شارع و مکلفین در رابطه‌ی عقلاء و عبید..... ۵
- ۳/۳. تعارض بحث عقلاء در مقدمه‌ی دوم با بحث ملائمت و منافرت قوه‌ی عاقله..... ۶
- ۳/۴. تنافی تحلیل «درونی بودن» پایه‌ی مدح و ذمّ اجتماعی با عقلانی بودن این پایگاه..... ۶
- ۳/۵. تقریر: مجرد حُسن و قُبْح کافی برای بعث و زجر نیست، بلکه اغراض و دواعی دیگری لازم است..... ۶
- ۳/۶. تقریر اشکال و پاسخ اول..... ۷
- ۳/۶/۱. خروج از مبنای تعریف حُسن و قُبْح..... ۷
- ۳/۶/۲. شرایط تحقق عمل در مقدمه‌ی دوم..... ۸
- ۳/۷. تقریر اشکال و پاسخ دوم..... ۸
- ۳/۷/۱. تقریر مثال‌های پاسخ دوم..... ۹
- ۳/۷/۲. پرسش و پاسخ در مورد مثال‌های پاسخ دوم..... ۱۰

● دفتر فرهنگستان علوم اسلامی

<p>گروه پژوهش‌های تطبیقی</p>	جلسه ۲۳	استاد حجة الاسلام والمسلمین صدوق
	تعداد صفحات: ۱۲	عنوان‌گذار: برادر علی‌رضا انجم‌شعاع
	تاریخ نشر: ۱۳۸۳/۲/۲۲	ویراستار: برادر احمد زیبایی
	تیراژ: ۳ نسخه	پیاده‌نوار: برادر احمد زیبایی
	کد بایگانی رایانه‌ای: 183	حروفچین: شرکت کاتب
	تاریخ جلسه: ۱۳۸۲/۵/۲۲	مجری و کنترل‌نهایی: برادر احمد زیبایی



۱. مروری بر تحلیل، روشی، فلسفی و مصداقی

عقل عمل

● حجة الاسلام والمسلمین صدوق: در جلسه گذشته بیان کردیم که «عقل عمل»، یک بحث روشی و یک بحث فلسفی و یک بحث مصداقی دارد. در بحث روشی آن، بحث نسبت و تناسب مطرح می‌شود. یعنی آیا بر اساس منطوق صوری در عقل عملی، لوازم ذات و جریان نسبت سنجش ملاحظه می‌شود؟! سنجش هم به معنای ملازمه عام بین دو چیزی که می‌خواهد تحت علیت باشد و از وهمیات خارج شود.

به عبارت دیگر در این سنجش، جریان نسبت و ارتباط و علقه‌ها ملاحظه می‌شود. در اثر این سنجش، «علم» حاصل می‌شود. حال سؤال این است که آیا عقل عملی می‌خواهد نسبت بین افعال را ببیند یا تناسب آن‌ها را؟

تناسب نیز گاه در کل نگری ملاحظه می‌شود (یعنی در مجموعه انتخاب‌ها) که همان وحدت و کثرت نسبت‌ها با حفظ مقصد است. به طور مثال وقتی می‌خواهید یک تأثیر یا یک معجونی را درست کنید، ابتدا یک مقصدی را معین می‌کنید و سپس وحدت و کثرتی را به هم پیوند می‌دهید تا به آن برسید. این، همان وحدت و کثرت نسبت‌هاست. حال اگر مقصد از درون باشد، خود آن مقصد، نسبتی در مقابل بقیه نسبت‌ها می‌شود. در این امور تناسب نیز گفته شده است ولی هنوز «اختیار» در آن ملاحظه نشده است و اگر «مقصد» نیز گفته می‌شود، مقصد را از درون مورد بررسی قرار می‌دهند.

گاه وقتی می‌خواهید چیزی را درست کنید، در نظر دارید موضوعاً نرخ شتاب آن را عوض کنید.

البته منظور از نرخ شتاب، نرخ شتاب اجسام نیست، بلکه می‌خواهید ظرفیت و جهت اختیار یک شیء‌ای را عوض کنید. لذا باید تناسب بین دو اختیار را ملاحظه کنید. به عبارت دیگر بحث فعل را می‌خواهیم موضوع

قرار دهیم، نه موضوع متعلق فعل!

بنابراین اگر بخواهید خود فعل را ملاحظه کنید، باید

نسبت بین دو فعل بررسی شود و فعل هم از موجود مختار صادر می‌شود. البته این ملاحظه ما نیز در مرحله‌ی اعلامی این صدور می‌باشد یعنی مرحله‌ای که طاعت و عصیان مطرح می‌شود. زیرا وقتی در علم اصول بحث عقل عملی مطرح می‌شود، می‌خواهد تکلیف مکلفین را مشخص کند و این مکلفین، اختیار دارند. و فلسفه بعثت انبیاء و نازل شدن کتاب و تشریح احکام، برای بهینه کردن و اصلاح نمودن و هدایت کردن قوه اختیاری است که فساد می‌کند و خلاف جهت عالم حرکت می‌نماید.

لذا در این علم، نسبت بین جهت اختیار خداوند متعال و جهت اختیار عقل بررسی می‌شود که آیا این دو به وحدت می‌رسند و یا به کثرت؛ که اگر به وحدت برسند، قرب واقع می‌شود و اگر بخواهد به کثرت برسد، دور می‌شود و از جهت اختیار حضرت حق تجزیه می‌شود. پس نسبت بین دو جهت، «تناسب» می‌شود، نه نسبت! این بحث روشی عقل عمل بود.

در بحث فلسفی عقل عمل، وارد خود معنای اختیار می‌شویم و این مطالب بررسی می‌شود که اختیار و تبعات آن چیست؟ آیا به معنای «له أن يفعل و له أن لا يفعل» است؟ مکانیزم حرکت اختیار چیست؟^۱ در کتاب کفایه همین مباحث با اختلافاتی که بین آقایان وجود دارد، مطرح می‌شود.

ما نیز بر اساس فلسفه اصوات و ولایت، تحلیل جداگانه‌ای داریم. بر اساس اصالت شرایط نیز همین قوه اختیار مورد تحلیل قرار می‌گیرد. یعنی از مبنای اصالت شرایط بررسی می‌شود که روانشناسی و مفاهیم کاربردی در غرب قوه اختیار بر اساس مبانی مختلف مطرح می‌شود که روانشناسی و مفاهیم کاربردی در غرب، قوه‌ی اختیار را چگونه تحلیل می‌کند. در غرب در رابطه با حس، حرکت را از محیط آغاز می‌کنند و بعد به سلسله‌ی اعصاب می‌رسانند و بعد به وعاء

۱. علامه طباطبایی در کتاب نهاییه، این مکانیزم را مورد بررسی قرار می‌دهد و در پیدایش اراده، مباحث انگیزه، شوق، خلق، حالت، علم و... را مطرح می‌نمایند.

صورت‌سازی و سپس به حالت می‌رسانند و در نهایت بحث روح تحت محیط و امور حسی (جسم) قرار می‌گیرد. این تحلیل اجمالی غرب از قوه اختیار است. پس از منظر بحث فلسفی، قوه اختیار بر اساس مبانی مختلف مطرح می‌شود و چون در اصول گفته می‌شود که «تا مکلف علم و قدرت پیدا نکند، تکلیف منجز نمی‌شود»، باید ماهیت این علم و قدرت در فلسفه مورد بررسی قرار گیرد.

در مرحله‌ی سوم، باید از منظر بحث مصداقی به این موضوع پردازیم. از این منظر، رابطه بین شارع و مکلف ملاحظه می‌شود. لذا مصداقی از قبیل اوامر تعبدیه، اوامر ظاهریه، اوامر امتحانی و... مورد تحلیل واقع می‌شود.

۲. ضرورت طرح مباحث روشی، فلسفی و مصداقی عقل عمل در فلسفه‌ی تفقه

این مباحثی بود که در جلسه گذشته مورد دقت قرار گرفت. نتیجه، آنکه تا زمانی که بحث فهم از کتاب و خطابات و به طور کلی بحث از تفقه مطرح نشده است، آنچه مورد بحث و بررسی قرار می‌گیرد، «فلسفه تفقه» است. یعنی بحث، یک بحث کلامی است. بنابراین بحث از این سه منظر (روشی، فلسفی و مصداقی) که مطرح می‌شود، یک بحث اعتقادی می‌باشد. مباحث «فلسفه تفقه» پیش فرض‌های فهم از خطابات را تعیین می‌کند. به عبارت دیگر، فلسفه تفقه، اصول موضوعه و تئوری‌هایی را درست می‌کند تا این نظریه و تئوری‌ها بتوانند مصادیق تفاهم و تخاطب را تحلیل کنند.

از این رو، علت اینکه ما نسبت به بحث «مفاد قاعده‌ی ملازمه بین حلم عقل و حکم شرع»^۱ حساس شده‌ایم و مورد دقت بیشتری قرار می‌دهیم. جرح و تعدیل‌هایی که در این بحث واقع شده و حکم به عموم و خصوص مطلق بین حکم به حکم عقل و حکم شرع داده‌اند نیست. بلکه غرض از بررسی این قسمت مقدماتی است که مرحوم آخوند وارد آن شده‌اند و مورد بررسی و

تحلیل قرار داده‌اند.

روح بحث در مقدمه اول (در معنای حکم شرعی)، درباره رابطه بین مولا و عبد از طریق خطابات است. لذا یک بحث اصولی می‌باشد.

۳. نقد و بررسی مقدمه دوم؛ رابطه‌ی حُسن و قُبْح در مقاله‌ی مرحوم آخوند

اما در مقدمه دوم، به بررسی فلسفه حاکم بر مقدمه اول می‌پردازند. یعنی رابطه‌ی حسن و قبح با حکم مورد تحلیل واقع می‌گردد. بنابراین در مقدمه دوم، ابتدائاً بحث پایگاه عقل عمل در انسان و در نزد شارع مطرح می‌شود و بعد ربط بین ربوبیت حضرت حق عز و جل و اختیار عبد را تمام می‌کند و سپس به پاسخ دو سئوالی که در ابتدای بحث مطرح کرده بودید، می‌پردازد.

۳/۱. عمومیت مقدمه‌ی دوم بر مقدمه‌ی اول

این بحث برای ما بسیار حائز اهمیت است. زیرا اگر بتوانیم این ارتباط را درست تحلیل کنیم، جایگاه خطابات مولا در رابطه با حرف‌شنوایی عبد مشخص می‌شود و این یک ارتباط خاص است که مولی و عبد از طریق «بیان» با هم ارتباط برقرار کنند. پس این بحث، یک بحث عام‌تر نسبت به مقدمه اول است. مرحوم آخوند در بیان ارتباط بین حسن و قبح با حکم می‌گویند:

مجرد حسن و قبح عقلی موجب نمی‌شود که عقلا، فرمانبران خویش را نسبت به فعل تحریک کنند و یا آن‌ها را بازدارند.^۲

۳/۲. انحلال رابطه‌ی شارع و مکلفین در رابطه‌ی عقلاء و عبد

همانطوری که مشاهده می‌کنید، ایشان قبل از اینکه

۱. مقاله حسن و قبح عقلی مرحوم آخوند خراسانی ترجمه صادق لاریجانی.

۲. حُسن و قُبْح عقلی مرحوم آخوند، ترجمه‌ی صادق لاریجانی، ص ۶

رابطه‌ی بین شارع و مکلف را مورد بحث قرار دهند، رابطه بین عقلاء و عبدشان تحلیل می‌کنند و در نهایت شارع و مکلف را مصداقی از رابطه بین عقلاء و عبدشان قرار می‌دهند. یعنی شارع، رئیس‌العقلاء مکلفین، اهل ایمان می‌شوند.

۳/۳. تعارض بحث عقلاء در مقدمه‌ی دوم با بحث

ملائمت و منافرت قوه‌ی عاقله

حال سؤال این است که مرحوم آخوند در مقدمه مقاله گفته بودند که بحث مدح و ذم فاعل چیزی بیشتر از تنفر و تعلق با قوه‌ی عاقله نیست. لذا دیگر صحبت از عقلاء مطرح نبود و عقلاء در همان بحث ملائمت و عدم ملائمت با قوه عاقله، منحل و منکد شده بودند. اما در این مقدمه، بحث از عقلاء و اختیار آن‌ها مطرح می‌شود که با مباحث دو صفحه قبل (بحث کمال و جودی و ملائمت با قوه‌ی عاقله) تعارض دارد. سپس ایشان در ادامه می‌فرمایند:

گر چه اگر فعل مذکور از باب اتفاق از کسی سرزند یا از آن اجتناب شود، او را تحسین و تقیح می‌نمایند؛ بلکه برای بعث و زجر (تحریک و منع) لازم است که اغراض و دواعی دیگری وجود داشته باشد.^۱

۳/۴. تنافی تحلیل «درونی بودن» پایه‌ی مدح و ذم

اجتماعی با عقلانی بودن این پایگاه

بنابراین همانطور که ملاحظه می‌کنید این مطلب ایشان در اینجا دقیقاً متفاوت با تحلیل قبلی‌اش از حسن و قبح است. در تحلیل قبلی‌شان که در دو صفحه قبل بیان کردند، حسن و قبح کاملاً درونی معنا می‌شود و مدح و ذم نیز برابر با ملائمت و عدم ملائمت با قوه عاقله است. پس همانطور که آقایان در عقل نظر بیان کردند که «تمام انسان‌ها دارای قوه عقل هستند و قوه عقل نیز تحت نفس الامر قرار دارد و این باعث می‌شود که تمام انسان‌ها در حکم بدهات‌های عقلی به وحدت نظر برسند»، ایشان

نیز در تحلیل قبلی خود از عقل عمل همانند عقل نظر، حسن و قبح را یک امر مشترک بین تمام انسان‌ها گرفتند که این دو تابع سعه و ضیق و جودی هستند و در تلائم و عدم تلائم با قوه عاقله منجر به مدح و ذم اجتماعی می‌شوند. زیرا افراد مختلف اجتماع هم قوه، عاقله دارند و تلائم و عدم تلائم با این قوه را تشخیص می‌دهند. بنابراین در تحلیل قبلی، پایگاه مدح و ذم اجتماعی به درون انسان برمی‌گشت.

اما در این تحلیل جدید ایشان، در مقدمه دوم، پایگاه مدح و ذم اجتماعی به رابطه‌ی عقلاء برگشت یعنی اگر عقلاء تحریک یا منع می‌کنند، غرض و دواعی دارند و منظور از غرض و دواعی، اعتباراتی است که اعتبار کننده وضع می‌کند و این بحث به قول مختار مرحوم اصفهانی برمی‌گردد که قائل بودند محل بحث و نزاع در علم اصول، مواردی است که به مشهورات و اتفاق عقلاء برمی‌گردد.

۳/۵. تقریر: مجرد حُسن و قُبْح کافی برای بعث و

زجر نیست، بلکه اغراض در دواعی دیگری لازم است

در ادامه، مرحوم آخوند می‌فرمایند:

بنابراین گر چه ممکن است در بعضی اوقات، نسبت به صدور فعل حسن، غرض و انگیزه‌ای داشته باشند و لکن در مقابل چه بسا هم چنین فرضی وجود نداشته باشد خلاصه این که مجرد حسن فعل، انگیزه‌ای برای اراده‌ی فعل از دیگری نمی‌شود و واضح است تا این انگیزه نباشد، اراده‌ای هم وجود نخواهد یافت. شاهد بر این دعوی، وجدان است.^۲

یعنی همه با اینکه در وجدان خود درک از حسن و قبح دارند، ولی گاهی در عمل ظلم انجام می‌دهند و یا در وجدان خود کراهت نسبت به یک چیزی دارند، اما خلاف آن را انجام می‌دهند.

چه، با مراجعه به نفس خویش می‌یابیم که به محض حسن فعل [یعنی درک از عقل عمل داشتن]،

۲. همان، ص ۷

۱. همان

در آن اراده‌ای یافت نمی‌شود.^۱

پیدا می‌کند که در تمام انسان‌ها، این تصورات بدیهی وجود دارد، در اینجا نیز به دلیل بدهاوت و جدانی، حکم به بطلان اشکال وارده می‌دهیم.

مضافاً بر این که در بسیاری از اوقات، خود عقلاء، فعل قبیح را اختیار می‌کنند و فعل حسن را ترک؛ [مانند دکتری که خودش سیگار می‌کشد یا قانونگذاری که خود تخلف قانون می‌کند] در حالی که می‌دانیم هیچ فعل اختیاری‌ای جز به اراده صادر نمی‌شود و سرّ مطلب هم این است که انگیزه‌ی فعل، که سبب تحقق اراده است، به اختلاف احوال و اشخاص از حیث غلبه شهوت و تفاوت در ملکات و ملاحظه نظام کائنات فرق می‌کند.^۵

۳/۶/۱. خروج از مبنای تعریف حُسن و قُبَح

ایشان علت انگیزه فعل را به نسبت بین متغیرهای درونی (غلبه شهوت و تفاوت در ملکات) و متغیرهای بیرونی (نظام کائنات) تعریف کردند. از این رو، این بحث، در مباحث اعتبارات است و سیره عقلاء قرار می‌گیرد در نتیجه جزء اموری است که برهان در آن‌ها جاری نمی‌شود. زیرا (علی‌المبنای منطق صوری) یک اثر ثابت نیست. بلکه از امور متغیر است. پس همانطور که ملاحظه می‌کنید، مرحوم آخوند در اینجا کاملاً از مبنای خود در تعریف حسن و قبح (که ابتدا مقاله بیان کرده بودند) عدول نموده‌اند. زیرا در اینجا می‌خواهد ملازمه‌ی بین عقل عمل (اراده‌ی مکلف) با حکم شارع (اراده‌ی مولا) را بررسی کند. لذا مجبور است که در این ملازمه، «اختیار» را ملاحظه نماید، تا این مبنا، پایه برای اصول و فقه قرار گیرد. بنابراین در اینجا نمی‌تواند همانند ابتدای مقاله، حُسن و قُبَح را به سعه و ضیق وجودی بر گرداند که در نتیجه جبر بر آن حاکم شود و تمام انسان‌ها در این حسن و قبح یکسان و ثابت باشند. پس به نظر بنده، این تحلیل ایشان در این جا، همانند

یعنی همانطوری که در بحث قطع مطرح شد، آنچه در درون انسان موجب انجام فعل می‌شود، حالت درونی انسان است و وجود صورت آن فعل به تن‌هایی موجب صدور فعل نمی‌شود. به عبارت دیگر علم داشتن به فعل، کفایت برای صدور آن فعل نمی‌شود. بلکه نیاز به انگیزه دارد و گاه این انگیزه از درون مورد تحریک واقع می‌شود و گاه بوسیله عقلاء و جامعه ایجاد می‌شود.

گاه می‌شود که مطلقاً مایل به صدور احسان از دیگری نیستیم و بلکه ممکن است این احسان مورد کراهت ما هم باشد و لو این که اگر احسان نمود، مستحق تحسین خواهند بود. این مقدار از مطلب روشن و ابهامی ندارد.^۲

۳/۶. تقریر اشکال و پاسخ اول

سپس مرحوم آخوند به طرح یک اشکال می‌پردازند:

اشکال: چگونه ممکن است انسان عاقل خواهان آنچه عقلش آن را حَسَن می‌داند، نباشد و یا این که نسبت به آنچه عقل وی آن را قبیح می‌داند، کراهت نداشته باشد، در حالی که معنای تحسین و تقبیح جز فرح و رضای عقل، و تفر و غضب وی چیزی نیست و فرح و تفر عقل نیز جز اراده و کراهت نیست.^۳

این اشکال ناظر به همان اشکال اول ما است که این مطالب شما در اینجا با مبنای قبلی خودتان که حسن و قبح را به اراده و کراهت درونی برگردانده بودید، متعارض است.

ایشان در جواب می‌گویند:

این نظر واضح البطلان است. چه، دیدیم که وجدان بهترین شاهد بر عدم کفایت حسن و قبح عقلی در اراده و کراهت فعل است.^۴

یعنی درک از حسن عدل و قبح ظلم، کفایت در اراده و کراهت فعل که منجر به عمل شود، نمی‌کند. دلیل آن هم «وجدان» است. همانند تصوراتی که انسان از خارج

۱. همان

۲. همان

۳. همان

۴. همان

۵. همان

مبنای مرحوم اصفهانی از حُسن و قبح عقلی می‌باشد.
○ برادر انجم شعاع: در اینجا مبنای ایشان عوض شده است. بلکه بدلیل اینکه می‌خواهند بحث ملازمه را مطرح کنند، به سراغ اراده و دواعی دیگری می‌آیند.

● ج: اگر شما به عنوان مقدمه دوم دقت کنید، می‌بیند که ایشان در صدد بررسی رابطه‌ی حسن و قبح با حکم است. لذا درباره خود حسن و قبح بحث می‌کنند، نه دواعی دیگر!

○ س: بله، ایشان یک مبنایی در حسن و قبح داشتند که در اینجا به تکمیل آن می‌پردازند.

● ج: در اینجا بحث تکمیل نیست. بلکه از مبنای قبلی خود عدول کرده‌اند. زیرا در اینجا می‌گویند:

وجدان حکم می‌کند که برای تحقق عمل، درک از حسن و قبح کافی نیست.

همانطوری که علامه طباطبایی در مقاله ششم اصول فلسفه خود فرمودند برای تحقق عمل، «اعتبار علم» لازم است و بدون آن، عمل به علم امکان ندارد و این اعتبار را همان قطع اصولی دانستند.

۳/۶/۲. شرایط تحقق عمل در مقدمه‌ی دوم

بنابراین مرحوم آخوند در مقدمه دوم برای تحقق عمل دو مطلب (شرط) را بیان می‌کنند:

۱. درک از حسن و قبح که در همه وجود دارد، کفایت بر صدور فعل نمی‌شود.

۲. درک از حسن و قبح درونی برای تحریک و منعی که از بیرون نسبت به یک فعلی برای انسان ایجاد می‌شود، کفایت بر صدور آن فعل نمی‌کند، بلکه کسی که از بیرون تحریک و منعی انجام می‌دهد، باید بتواند غایت این کار خود را به دیگران تفهیم کند تا باعث صدور فعل از آن‌ها شود.

پس بسیار واضح است که این مطلب ایشان در اینجا بسیار متفاوت است با اینکه گفته شود سعه و ضیق وجودی و ملائمت و عدم ملائمت با قوه‌ی عاقله، پایگاه مدح و ذم می‌شود!

به عبارت دیگر در مبنای قبلی خود مدح و ذم برابر با ملائمت و عدم ملائمت با قوه‌ی عاقله است.

○ س: ایشان وقتی وارد اشکال و جواب بعدی می‌شوند، دوباره اراده و دواعی دیگر را هم به همان حسن و قبح درونی برمی‌گردانند.

● ج: نخیر؛ اگر دقت کنید ایشان در تمام مقدمه دوم، همین مبنای جدیدشان را تا آخر حفظ می‌کنند. لذا به نظر بنده در کل این مقدمه دوم، هماهنگ صحبت کرده‌اند و از مبنای اولشان عدول نموده‌اند.

۳/۷. تقریر اشکال و پاسخ دوم

اشکال دومی که مرحوم آخوند ذکر می‌کنند این است:

این امر در مورد عقلا واضح است و اما در مورد خالق تعالی شأنه مشکل. زیرا اراده و کراهت در مورد خداوند جز علم او به مصلحت و مفسده فعل نیست و حسن و قبح هم جز به مصلحت و مفسده تقوّم ندارد^۱.

مستشکل می‌خواهد بگوید حسن و قبحی که شما بیان کردید تناسب دارد با ملائمت و عدم ملائمت، که این هم به سعه و ضیق وجودی برمی‌گردد و در نهایت نیز به نفس الامر و اصل خلقت برمی‌گردد و در نتیجه خدشه بردار نیست و از طرف دیگر عقلایی که روبروی ما قرار دارد، خداوند متعالی است و وجدانا برای خداوند محال است که آنچه خود وضع می‌کند، مورد تخلف اش واقع گردد (برخلاف بقیه عقلا، که ممکن است قانونی را وضع کنند، ولی خود عامل به آن نباشند). لذا در مورد شارع و نمایندگان او (انبیاء و ائمه اطهار) این مطلب صدق نمی‌کند.

بنابراین هم تعریف از حسن و قبح، تحت علیت قرار دارد و پاک و منزّه می‌باشد و هم در عمل نیز بر اساس مصلحت و مفسده است و تخلف ناپذیر می‌باشد.

توجه داشته باشید که این اشکالات علی المبنای خود مرحوم آخوند بر مطالب ایشان است. ایشان نیز در

۱. همان

جواب می‌گویند:

عمل و در چهار چوب شرع، حکم رشد خود را تشخیص بدهد و این به معنای تشریح مکلف نیست.

۳/۷/۱. تقریر مثال‌های پاسخ دوم

در ادامه ایشان برای تأیید بحث خود چنین مثال‌های را ذکر می‌کنند:

یا مثل مواردی که در آن مکلفین استعداد برای تکلیف ندارند؛ همچون صدر اسلام که ممکن بود تکلیف آنان هب همه‌ی احکام موجب نفرت از اصل اسلام گردد یا مثل مواردی که در فعل مصلحت وجود دارد، ولی به دلایلی که بر ما مخفی است. و معرفت آن هم لزومی ندارد، تکلیف وجود ندارد. همچون کودکی که به حد بلوغ نرسیده و لکن دارای قریحه‌ای لطیف و ذکاوتی نیکوست. چه، با وجود این که افعال چنین کودکی ضرورتاً دارای مصلحت و مفسده است، عدم بحث و زجر در موردی وی، از ضروریات (بدیهیات) دین ما و بلکه دیگر ادیان است. علاوه بر همه‌ی این‌ها، مورد و محل هم باید برای تکلیف مولوی قابل باشد، یعنی از مواردی نباشد که آثار تکلیف از عقوبت و مثبت و قرب و بعد، بدون تکلیف مولوی بر آن، مترتب باشد؛ مثل اطاعت و عصیان یا تجزی و انقیاد که در این صورت ملاک طلب مولوی در آن وجود ندارد و در نتیجه تکلیف مولوی لغو و بدون فایده خواهد بود.^۳

در مثال اول ایشان که بحث تزاحم مطرح شد، بیان کردیم که در اینجا اصلاً بحث تشریح نیست، بلکه بحث خلافت عبد می‌باشد که در مقام رشد خود، بر اساس احکام حاکم بر رشد که در کتاب و سنه آمده، حکم رشد خود را گزینش و ترکیب می‌کند و باید آثار رشد خود را کنترل نماید و این بحث خلافت عبد، بحث عامتر و مهمتر از بحث تزاحم است. زیرا بحث تزاحم، یک بحث جزئی است که مصادیق آن بسیار محدود اتفاق می‌افتد.

اما بحث خلافت عبد بوسیله احکام حاکم بر رشد،

اگر چه در مورد خداوند متعال، اراده همچون صفات دیگر، با علم وجوداً و مصداقاً متحد است، لکن مجرد علم به مصلحت، همان گونه که در فوائد سابق دیدیم، نمی‌تواند اراده‌ی تکوین‌ای باشد که سبب تحقق مراد در خارج است و شاهد آن همان کلام خداوند متعال است که: اذا اراد شیئاً ان یقول له کن فیکون!^۱

ایشان می‌خواهند بگویند اینطور نیست که تمام تشریحات شارع، دارای اراده‌ی تکوینی باشند. زیرا اگر اراده تکوینی در این تشریحات باشد، حتماً و بلافاصله حاصل می‌شود (کن فیکون) و مهلتی وجود ندارد تا مکلف عکس‌العمل نسبت به آن داشته باشد. لذا مصلحت و مفسده وجود دارد. اما اراده، اراده‌ی تکوینی نیست که تخلف ناپذیر باشند.

به همین ترتیب علم به مصلحت نمی‌تواند اراده‌ی تشریحیه‌ای باشد که موجب تحریک مکلفین به سوی مراد است چون مانعی ندارد که در مورد علم خداوند به مصلحت، با مانع عقلی از بحث و زجر روبرو شود. مثل موارد مزاحمت مصلحت ملزمه با مصلحتی اهم. چه، در این صورت بحث به غیر اهم یا بحث به هر دو، قبیح است، با وجودی که فعل مهم همچون موارد غیر مزاحم، بر مصلحت خویش باقی است.^۲

ایشان موارد نقضی را می‌آورند که مورد خلافت عبد است، نه مورد تصرف شارع!

یعنی اهم و مهم کردن، جای تصمیم‌گیری عبد است و الا حکم التزامی آن از طرف شارع آمده است. به عبارت دیگر وقتی تزاحم بین اقامه صلاوة و نجات غریق پیش می‌آید، حکم التزامی هر دوی این‌ها وجود دارد. اما شما در مقام عمل، بین اولویت اجرای این دو، با مشکل مواجه شده‌اید. لذا در اینجا تزاحم بین دو حکم در حال تشریح نیست، بلکه تزاحم در موضع عمل است. بنابراین اصلاً بحث اراده‌ی تشریحیه نیست و این مثال خروج موضوعی از بحث تشریح دارد و مکلف باید در

۱. همان، ص ۸

۲. همان

۳. همان

حتی در حکومت نیز مورد نیاز می‌باشد. یعنی در جامعه و حکومت نیز شما با تحقیقات میدانی، دائماً کنترل می‌کنید که وحدت و کثرت شدت مردم نسبت به تحقق معارف اسلام تا چه اندازه‌ای بوده است و تا چه اندازه به طرف «قرب» حرکت کرده‌اند.

در مثال دوم، بحث عدم استعداد مردم برای اجرای همه‌ی احکام و تکالیف مطرح می‌شود و علت آن را نفرت مردم از اصل اسلام ذکر می‌کنند.

حال سؤال این است که اگر منظور از ختم نبوت این است که دیگر احکامی به غیر از احکام اسلام نمی‌آید، طبیعتاً زمان تشریح این احکام در همان زمان بوده است و معنا ندارد که در ۱۰ سال یا ۲۰ سال یا ۵۰ سال بعد این احکام وارد شود. لذا اینکه گفته شود «موجب نفرت مردم به اسلام می‌شود» دلیلی بی‌اساس و بی‌منطق است. زیرا در عمل دیدیم که این احکام موجب نفرت آن‌ها شد و در اثر آن علی (علیه السلام) و اولاد او را هم کشتند و از طرف دیگر، عده‌ای از اعراب که در همان شرایط و همان زمان و مکان بودند، این احکام را با تمام وجود قبول کردند و خدمتگذار اهل‌البیت شدند و در این راه خون خود را هم دادند.

بنابراین اگر منظور تان از احکام نورانی اسلامی، تشریح احکام و ختم نبوت است، وقت این تشریح در همان زمان بوده است و یک عده نیز نسبت به این احکام تنفر پیدا می‌کنند و یک عده بهجت پیدا می‌کنند.

۳/۷/۲. پرسش و پاسخ در مورد مثال‌های پاسخ

دوم

○ حجة‌السلام موشح: آقایان برای اثبات این مطلب، مثال‌هایی از قبیل به تأخیر افتادن حکم واقعی حجاب در همان زمان ختم نبوت می‌آورند.

● ج: در اینجا یک بحث دیگری مطرح می‌شود که مربوط به حکم این دو مورد نیست، و آن بحث این است که چرا قرآن به تدریج نازل شده است. اما اینکه احکامی مثل این دو مورد، به تأخیر افتاده بود، به خاطر این است

که وقت تشریح آن نیامده بود.

○ س: آقایان نیز علت نیامدن وقت تشریح این احکام را، تنفر مردم نسبت اسلام ذکر می‌کنند.

یعنی اگر زودتر حکم حرمت شرب خمر می‌آمد، تمام مسلمانان اسلام را رها می‌کردند و همین‌طور اگر حکم حجاب زودتر می‌آمد مورد تنفر مردم قرار می‌گرفت. لذا در تاریخ هم آمده است که عایشه در جنگ احد بدون حجاب حضور داشت و هنوز حکم واقعی حجاب نیامده بود.

● ج: در این موارد، رشد مکلف در نظر گرفته شده و بحث نفرت نیست. یعنی چون مکلفین باید به بلوغ برسند، باید به تدریج، احکام برای آن‌ها بیاید.

○ س: حالا این سؤال مطرح می‌شود که اگر زودتر از موعد، این حکم بیاید، چه اتفاقی می‌افتد؟! یقیناً باعث عدم رشد و نفرت آنان به اسلام می‌شود.

● ج: من از شما یک سؤال می‌کنم: آیا برای یک کفار حکم حجاب نفرت برانگیز بر است یا حمله به بت و خدای او؟! حال اینکه اولین حکمی که آمده «قولوا لا اله الا... تفلحوا» بوده است. یعنی اولین حکم اسلام برای رؤسای کفر این است که حکومت خود را رهاکن؛ نه اینکه شرب خمر نکن! زیرا آن‌ها بوسیله همین بت‌ها حکومت می‌کردند. حال آیا در بین حمک‌ها، حکم گرفتن ریاست (یعنی حکم‌های اعتقادی) به مردم بیشتر فشار می‌آورد و ایجاد جنگ می‌کند یا حکم‌هایی نظیر حرمت شرب خمر یا حجاب؟!

به نظر بنده، اگر عکس این عمل می‌شد و پیامبر (ص) ابتدا حکم حرمت شرب خمر یا حجاب را می‌آورد و ابتدائاً کاری به بت‌های آن‌ها نداشت، تنفر و ستیز کفار نسبت به اسلام بسیار کمتر می‌شد.

الآن هم اگر شما در کشورهای اروپایی ترویج حجاب کنید و بحث حجاب را مطرح کنید با عکس العمل‌های صریح و جنگ بر انگیزانه‌ای مواجه نمی‌شوید، اما اگر به طور مثال به کشور انگلستان گفته شود که این حق «وتو» شما قانون جنگل است و اصل این

حق برای خداوند و اسلام می‌باشد، سر همین مطلب لشکر کشی و جنگ ایجاد می‌شود.

بنابراین در صدر اسلام نیز بزرگترین فشاری که به کفار وارد شد، همان حکم اولیه‌ی اسلام بود که شما حق حکومت را ندارد و فقط خداوند چنین حقی را دارد. پس اگر بحث نفرت باشد که اسلام از همان ابتدا به ریشه و اساس کفرانیت آن‌ها حمله کرد و به همین دلیل بود که ابوسفیان به پیامبر (ص) پیشنهاد قدرت و شراکت در حکومت می‌داد و به ایشان می‌گفت که ما خدای تو را قبول می‌کنیم، تو نیز به خدایان ما احترام بگذار. سران کفار نیز به خوبی می‌فهمیدند که پیامبر و اهل‌البیت (علیهم‌السلام) به دنبال قدرت نیستند و به همین خاطر برای جمع کردن مردم به در خانه اسلام از راه‌هایی و سیاست‌هایی که آن‌ها انجام می‌دهند، استفاده نمی‌کنند و به خاطر همین است که بین مسلمانان اعلام می‌کردند که علی (علیه‌السلام) سیاست و مدیریت نمی‌فهمد! بنابراین اگر اهل‌البیت علیهم‌السلام نیز می‌خواستند از همان سیاست شیطان صفت کفار برای جمع آوری مردم استفاده کنند، دین دیگری را باید ترویج و تبلیغ می‌کردند، نه دین اسلام!

لذا وقتی مؤمنین دین اسلام را قبول کردند، هر روز منتظر حکم جدیدی بودند و با تمام وجود از احکام اسلام تبعیت می‌کردند. لذا مؤمنین دائماً به احکام رشد و آینده خود کشش دارند، نه تنفر! اگر هم جزء مؤمنین نباشد و اصل اسلام را قبول نکرده باشد. نسبت به تمام احکام اسلام تنفر دارد و فقط بحث تنفر به حکم آینده نیست و از این رو با تمام وجود خود به تمام احکام حمله می‌کردند.

پس اینکه گفته شود «چون مکلفین استعداد تکلیف را ندارد و تشریح بعضی احکام باعث تنفر آن‌ها از اسلامی می‌شود، لذا حکم بعضی از موارد به تأخیر افتاده است»، این مطلب بسیار بی‌اساس و اشتباه است؛ زیرا دقیقاً بر عکس این قضیه اتفاق افتاده است. یعنی از همان اول پیامبر (ص) احکامی را بیان کردند که بسیاری از کفار

متنفر شدند و به خاطر این احکام، بیش از ۷۰ جنگ راه افتاد.

در مثال دیگری که مرحوم آخوند برای اثبات مدعای خود می‌آورند، بحث کودکی است که به حد بلوغ نرسیده است و می‌گویند که عدم بعث و زجر در مورد وی، از ضروریات دین ما و بلکه دیگر ادیان است. در حالی در اسلام از همان ابتدای انعقاد نطفه و تا زمان حمل این کودک و سپس مراحل رشد این کودکی که به بلوغ نرسیده است، احکام مخصوص در این موضوع آمده است.

○ س: مخاطب این احکام خود کودک نیست، بلکه پدر و مادر او مورد خطاب این احکام هستند.

● ج: علت اینکه کودک مورد خطاب نیست، عدم اختیار و علم کودک است. اما این احکام برای این کودک است که بوسیله قیم او (یعنی پدر و مادرش) انجام می‌شود.

پس احکامی در اسلام، قبل از دوره بلوغ برای کودک وجود دارد. به طور مثال اینکه گفته می‌شود که به بچه نماز خواندن یا قرآن خواندن بیاموزید، این حکم برای کودک غیر بالغ است که بوسیله قیم او انجام می‌شود.

○ برادر انجم شعاع: این احکام قبل بلوغ، احکام اخلاقی است.

● ج: آیا اینکه گفته می‌شود اگر شرایط بستن نطفه را همانگونه که اسلام بیان کرده، رعایت نشود، بچه دچار مرض «پیسی» می‌شود، این حکم اخلاقی است؟! آیا این بچه‌ی بیچاره‌ای که دچار مرض پسی می‌شود، تا آخر عمر پدر و مادر خود را مقصر نمی‌داند؟!

○ حجة الاسلام موشح: منظور ایشان این است که کودک، قبل از بلوغ اگر دچار گناهی شود یا به طور مثال دزدی کند مورد زجر شارع واقع نمی‌شود.

● ج: آنچه که ما در صدد اثبات آن هستیم این است که شارع در اسلام برای کودک از ابتدای نطفه تا قبل از بلوغ احکامی را آورده است که موضوع این احکام نیز خود «کودک» می‌باشد یعنی رشد و نقص بچه را تمام می‌کند.

اما مخاطب این احکام، اولیاء این کودک هستند. همانند اعمال حج که بوسیله پدر و مادر برای کودک انجام می‌شود. اما اگر به طور مثال قیّم‌های این کودک، بعضی از اعمال حج (مثل طواف نساء) را به صورت غلط یا اشتباه برای کودک انجام داده باشند، این کودک است که نمی‌تواند ازدواج کند، نه پدر و مادر او! یعنی مصلحت و مفسده برای خود کودک می‌آورد.

پس حکم، برای کودک است و تبعات این حکم نیز بر خود کودک وارد می‌شود و پیاده‌کننده این احکام اولیاء و قیّم کودک است و اگر کوتاهی در انجام آن صورت

بگیرد، اثر وضعی آن بر خود کودک ایجاد می‌شود. یعنی اگر احکام قبل از بلوغ را برای بچه انجام ندهید، کودک بعد از بلوغ شما را مأخذه می‌کند.

پس در این مثال نیز، مشخص گردید که اسلام احکام کلی‌ای مخصوص زمان قبل بلوغ دارد. بله؛ در موارد و مصادیق خاص نیز احکام جداگانه‌ای برای کودکان خاصّ - که قریحه‌ای لطیف و ذکاوتی نیکو دارند - وجود دارد که از خود شرع نیز بدست می‌آید. □

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 مقاله ی حُسن و قُبْح مرحوم آخوند در مقام اول

سرپرست پژوهش تطبیقی:

حجة الاسلام والمسلمین صدوق

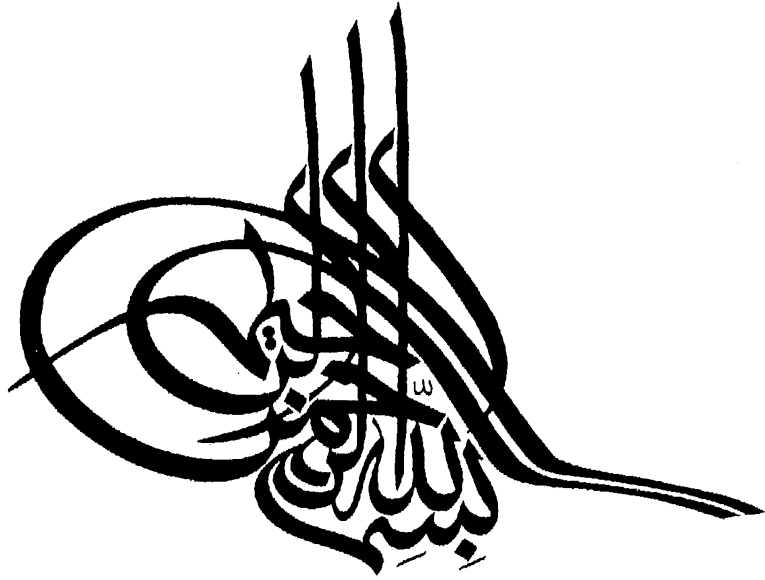
جلسه ۲۴

۸۲/۵/۲۵

۱. نقد و بررسی مقام اول: آیا ممکن است که بعضی وقایع از حکم شرعی خالی باشد به طوری که در آن هیچ بعث و زجری یا اراده و کراهت مولوی و یا امر و نهی وجود نداشته باشد؟ ۴
- ۱/۱. تفاوت میان مقام اول و مقام دوم ۵
- ۱/۲. خلط میان مقام اول و مقام دوم ۵
- ۱/۳. تنافی مبانی مرحوم آخوند در مقدمه با مقام اول ۵
- ۱/۴. نقض مثال های مقدمه ی دوم ۶
- ۱/۵. فقدان بحث عقلا در مقدمه و طرح آن در مقام اول ۷
- ۱/۶. تنافی ملاحظه اختیار در مقام اول و حکم ضروری عقل در مقدمه ۷
۲. منظور از عقلاء در کلام مرحوم آخوند ۷
۳. قرینه ای دال بر عدول مرحوم آخوند از مبنای خود ۸
۴. ادامه بررسی مقدمه دوم ۸
- ۴/۱. بازگشت نسبت بین حکم عقل در حُسن و قُبْح با حکم شرعی به اصول اعتقادات، نه فقه ۸
- ۴/۲. تنافی بازگشت نسبت بین حکم عقل و حکم شرع به فقه با اصول اعتقادات ۹
۵. جمع بندی از مقدمات و مقام اول (اعتقادی بودن مقام اول) ۱۰
۶. ملاحظه حیث شاریت مولی در مقام دوم ۱۱

● دفتر فرهنگستان علوم اسلامی

<p>گروه پژوهش‌های تطبیقی</p>	جلسه ۲۴	استاد حجة الاسلام والمسلمین صدوق
	تعداد صفحات: ۱۱	عنوان‌گذار: برادر علی‌رضا انجم‌شعاع
	تاریخ نشر: ۱۳۸۳/۲/۲۲	ویراستار: برادر احمد زیبایی
	تیراژ: ۳ نسخه	پیاده‌نوار: برادر احمد زیبایی
	کد بایگانی رایانه‌ای: 184	حروف‌چین: شرکت کاتب
	تاریخ جلسه: ۱۳۸۲/۵/۲۵	مجری و کنترل‌نهایی: برادر احمد زیبایی



۱. نقد و بررسی مقام اول: آیا ممکن است که بعضی وقایع از حکم شرعی خالی باشد به طوری که در آن هیچ بعث و زجری یا اراده و کراهت مولوی و یا امر و نهیی وجود نداشته باشد؟

○ حجة الاسلام موشح: انتهای جلسه گذشته مثال‌هایی که مرحوم آخوند در اثبات مدعی خود آورده بودند را مورد بررسی و نقد قرار دادید و فرمودید که علت تأخیر بعضی از احکام در صدر اسلام، به خاطر ایجاد تنفر مردم نسبت به اسلام نبوده است، بلکه بخاطر رشد و بلوغ آن‌ها است و همچنین اثبات فرمودید که در اسلام برای کودک، از همان آغاز بسته شدن نطفه تا قبل بلوغ احکام مخصوصی تشریح شده است.

● حجة الاسلام والمسلمین صدوق: یعنی در تدریج احکام، تناسبات رشد مهم است؛ به طور مثال برای کودکی که فقط می‌تواند شیر بخورد، نمی‌توانیم تجویز چلوکباب کنیم.

○ س: حال آنچه مهم است این می‌باشد که مرحوم آخوند این مثال‌ها را طرح کردند برای اینکه بگویند حسن فعل در نزد خداوند (همانند عقلاً) به تنهایی کافی برای تحقق تکلیف شرعی نیست. ایشان می‌خواهند بگویند از آن چهار قسمی که برای حکم شرعی ذکر کردیم^۱، فقط قسم چهارم که اراده همراه با خطاب می‌باشد، باعث تنجز تکلیف برای مکلف می‌شود. لذا صرف اراده به تنهایی کافی نیست برای انجام فعل. بنابراین ممکن است به وسیله حکم عقل به حسن بودن فعلی برسیم، اما این باعث و جوب شرعی از طرف شارع نمی‌شود.

● ج: این جمع بندی که شما از این بحث کرده‌اید، اشتباه است. مرحوم آخوند دو مقام را ذکر می‌کنند. در مقام اول ایشان می‌خواهند بررسی کنند که آیا جایی است که در آن حکم شرعی نباشد؟ و در مقام دوم به این سؤال می‌پردازند که در جایی که عقل حکم الزامی دارد، شرع چه وضعیتی نسبت به این حکم عقل دارد؟ یعنی به دلیل اینکه عقل، قدرت تشخیص راه را دارد، می‌خواهیم

بدانیم که حکم شارع نسبت به این تشخیص چگونه است.

○ برادر انجم اشعاع: در اینجا یک سوء برداشتی شده است. زیرا مثال‌هایی که مرحوم آخوند آورده‌اند و شما در جلسه گذشته به بررسی آن‌ها پرداختید ربطی به پرسش‌های این دو مقام ندارد. بلکه این مثال‌ها در جهت جواب به اشکال دومی است که در مقدمه دوم بیان شده است.

● ج: بله؛ مطلب شما درست است و بنده مصادره به مطلوب کردم.

○ حجة الاسلام موشح: در مقام اول یک اشکال اساسی باقی می‌ماند و آن اینکه در مقام اول قرار بود که فقط اثبات کند جاهایی هست که شرع دارای حکم نیست، اما آنچه عملاً به اثبات آن‌ها می‌پردازد این است که مجرد حسن و قبح، منشأ اراده و کراهت نیست. یعنی حسن و قبح است، ولی اراده و کراهت شارع وجود ندارد تا باعث تکلیف شود. یعنی عملاً آنچه مرحوم آخوند می‌خواهند اثبات کنند، بیشتر ادعایشان است.

● ج: ایشان ابتدائاً اثبات می‌کنند که در بعضی از موارد شرع حکم ندارد و بعد به این مطلب می‌پردازند که حسن و قبح بدون اراده و کراهت، برای تنجز تکلیف کافی نیست. حال این مطلب چه ربطی به بود و نبود حکم شرعی دارد؟

○ س: ایشان در ابتدا گفتند که هر فعلی با قوه‌ی عاقله یا ملائمت دارد و یا منافرت و از این دو حالت خارج نیست. حال ایشان می‌خواهند بگویند آیا این که هر فعلی با قوه عاقله ملائمت یا منافرت دارد، ایجاب می‌کند که حتماً شارع در همه‌ی موضوعات تکلیف معین کند؟ ایشان در جواب می‌گویند نخیر، زیرا خیلی از حسن و قبح‌ها بخاطر ضعیف بودنشان به این حد نمی‌رسد که شارع برای آن‌ها تکلیف مشخص نماید.

۱. چهار قسم عبارت است از الف: حکم شرعی فقط با اراده ب: حکم شرعی با خطاب ج: حکم شرعی با خطاب و فعلیت د: حکم شرعی با خطاب و تنجز

۱/۱. تفاوت میان مقام اول و مقام دوم

● ج: منظور از این «نرسیدن به حد» چیست؟ وقتی که قوه‌ی عاقله حکم به «حسن و قبح فعلی» می‌دهد، چه لزومی دارد که شرع در این حکم دخالت کند؟! بنابراین این صغری و کبرایی که در اینجا می‌آورد، بود یا نبود حکم شرعی را نتیجه نمی‌دهد. بلکه این صغری و کبری درباره‌ی ملازمه حکم عقلی با حکم شرعی است. لذا اگر دو مقام جداگانه‌ای را ذکر می‌کند باید در استدلالاتی که در هر مقام می‌آورد، تفکیک این دو مقام رعایت شود.

○ س: ایشان این تفکیک را رعایت نموده‌اند. زیرا در مقام دوم می‌گویند که اگر عقل حکم به الزام فعلی کرد، (یعنی حسن بودن آن در حد الزامی است) شرع نیز در این موارد حکم دارد. اما در مقام اول نمی‌خواهد درباره الزام حکم عقل بحث کند، بلکه می‌خواهد بحث کند که هر فعلی یا حسن است یا قبیح، اگر چه عمل به آن حد الزام آور نرسیده باشد.

● ج: نخیر؛ در مقام اول موارد خالی بودن از حکم شرعی را مورد بحث و اثبات قرار می‌دهد. از این رو، مثال‌ها و برهان‌هایی را می‌آورد تا اثبات کند در بعضی موارد، شارع حکمی ندارد

۱/۲. خلط میان مقام اول و مقام دوم

اما اشکال ما این است که این مثال‌ها و استدلال‌ها مربوط به اثبات مقام اول نیست بلکه درباره مقام دوم می‌باشد. لذا ایشان این دو مقام را با هم خلط کرده‌اند.

○ س: اینجا خلطی صورت نگرفته است. چون در مقام دوم بحث «الزام» است و این «الزام»، این دو مقام را از هم جدا می‌کند. یعنی بحث دوم، نسبت بین دو الزام است و در مقام اول اصلاً بحث الزام نیست. لذا ایشان این دو بحث را از هم تفکیک کرده‌اند.

● ج: سؤال ما این است که وقتی ایشان در مقام اول بحث ملازمه بین حسن فعل و تفکیک شرعی را مطرح می‌کند، آیا این بحث «ملازمه» نیست؟!!

ایشان دقیقاً در انتهای صفحه هشتم در مقام اول می‌آوردند:

به این ترتیب نتیجه می‌گیریم که در تحقیق تکلیف شرعی لازم است که فعل حسن باشد و لکن حسن فعل به تنهایی، کافی برای تحقق تکلیف شرعی نیست.

در حالی که این بحث مربوط به مقام دوم است!
○ س: در اینجا بحث «الزام» حکم عقل مطرح نیست.
● ج: اینکه گفته می‌شود: «این فعل حسن است» یعنی چه؟

○ س: یعنی این فعل حسن است؛ نه به حد الزام و نه به حد غیر الزام!
● ج: حسن و قبح در نزد عقل، الزامی است یا غیر الزامی!

○ س: این حسن و قبح در نزد عقل، برای تحقیق فعل کافی نیست.

● ج: «تحقق»، بحث تحقق تکلیف شرعی است. اما اینکه گفته می‌شود: عقل حکم به وجوب حسن عدل و وجوب قبح ظلم می‌دهد، این همان «الزام» عقلی می‌باشد.

○ س: ایشان از صفحه ششم از این مطلب عدول می‌کنند و می‌خواهند بگویند که هر حسن و قبحی وجوب عقلی نمی‌آورد. دقیقاً ایشان می‌فرمایند:

مجرد حسن و قبح عقلی موجب نمی‌شود که عقلاً، فرمانبران خویش را نسبت به فعل تحریک کنند و یا آن‌ها را باز دارند.

● ج: در این جمله ایشان، بحث وجوب «عقلاً» و حکم آن‌ها به مدح و ذم می‌باشد نه وجوب عقلی!
○ س: علت مدح و ذم عقلاً، همان حسن و قبح است. لذا مدح و ذم برآیند و نتیجه‌ی حسن و قبح است.

۱/۳. تنافی مبانی مرحوم آخوند در مقدمه با مقام

اول

● ج: مرحوم آخوند در مقدمه می‌گویند که چون

انسان‌ها عقل دارند و حکم به حسن و قبح می‌دهند، مدح و ذم نیز جمع عددی و کمی این حسن و قبح است. یعنی اینکه قوه عاقله ما چه چیزی را می‌فهمد، این بحث درونی ماست، اما وقتی بحث عقلا مطرح می‌شود باید ارتباط بین عقلا بحث شود.

البته در جلسه گذشته بیان کردیم که همین بحث مدح و ذمی که در مقدمه می‌آورند با این مدح و ذم عقلا در اینجا مغایرت دارد و به عبارت دیگر مرحوم آخوند از مبنای اولشان در مقدمه عدول کرده‌اند، زیرا در مقدمه می‌آورند:

همانطور که بر هر عاقلی روشن است، این ملائمت و منافرت فعل با قوه‌ی عاقله، بالضرورة موجب صحت مدح فاعل مختار، بما هو فاعل و یا ذم وی می‌گردد.

یعنی همانند عقل نظر که هر کس وقتی با قوه عاقله خود به جهان نگاه می‌کند، بالضرورة، حکم به بزرگی کلی از جزء می‌دهد، در عقل عمل نیز قوه عاقله وقتی حکم به حسن و قبح چیزی می‌دهد، بالضرورة موجب صحت مدح فاعل آن یا ذم وی می‌شود. به عبارت دیگر در عقل نظر یک درک نظری پیدا می‌شود و بالضرورة حکم آن عمومی می‌شود، در اینجا نیز یک درک عملی پیدا می‌شود و بالضرورة حکم آن عمومی می‌گردد. بنابراین مبنای مرحوم آخوند در مقدمه این است که مدح و ذم به ملائمت و منافرت بر می‌گردد، از این رو یک امر درونی می‌شود. پس مدح و ذم در اینجا به معنای جمع کمی حسن و قبح است. یعنی حسن و قبح شما با حسن و قبح فلان آقا و حسن قبح دیگری (که هر سه این‌ها، بالضرورة یک حکم دارند) جمع شده و حکم به مدح یا ذم می‌دهد و این فرق دارد با «جمع کیفی». در جمع کیفی بحث عقلا مطرح می‌شود.

بنابراین ایشان در این مقاله، ابتدا به رابطه‌ی بین عقل عمل و عقلا می‌پردازد و سپس ملازمه‌ی بین مدح و ذم عقلا با شرع را مطرح می‌کند و در نهایت اثبات می‌کند که شارع بعضی از جاها را منطقه‌الفرآغ قرار داده است.^۱ مانند

کودک که شارع حکمی برای او ندارد.

۱/۴. نقض مثال‌های مقدمه‌ی دوم

ما نیز در جلسه قبل گفتیم که شارع درباره‌ی کودک حکم دارد و خطاب این حکم نیز به قیم این کودک است. یعنی موضوع حکم، کودک است و عمل‌کننده‌ی، آن قیم کودک است.

مثال دیگری که برای اثبات مدعای خود بیان کردند، بحث اهم و مهم در خطابات شارع بود، که در جواب گفتیم این مثال موضوعاً خارج از بحث ما است. زیرا در اینجا بحث از بود و نبود اصل خطابات است، در حالی که در بحث اهم و مهم، بودن اصل خطابات ثابت شده است و فقط بحث تعیین اولویت می‌باشد.^۲ مثال دیگری که در جلسه گذشته مورد بررسی قرار گرفت، بحث تنفر از اسلام به خاطر تسریع در تشریح بعضی از احکام اسلام بود. در نقض این مثال نیز بیان کردیم که شارع در همان ابتدای دعوت به اسلام، حکم‌های بزرگتری را تشریح و اعلام کرد که باعث برپایی بیش از ۷۰ جنگ شد.

پس با نقض تمام مثال‌های ایشان، عملاً مدعای ایشان مورد نقض و خدشه قرار می‌گیرد.

○ س: همانطوری که جنابعالی فرمودید مرحوم آخوند از مبنای خود در مقدمه عدول کرده‌اند و در اینجا بحث مدح و ذم عقلا را مطرح می‌کنند. اما برای حل این تناقض در مبنای مرحوم آخوند، می‌توانیم به صفحه ۸ رجوع کنیم که ایشان می‌گویند گاهی حسن و قبح به حدی می‌رسد که از آنجا به بعد، الزام عقلی می‌آورد. حال اگر حسن و قبح از این حد کمتر باشد، تکلیفی را الزام نمی‌کند. پس جاهایی در کل افعال پیدا می‌شود که شارع چیزی نمی‌گوید.

۱. البته همین بحث را ما هم مطرح می‌کنیم، اما به این صورت که خداوند جاهایی را به انسان خلافت داده است یعنی ما منطق الفراغ را در خلافت قرار دادیم. جاهایی که شما مسئول رشد خود هستی. در این جاها، شرع قوانین حاکم بر رشد را برای شما می‌فرستد و شما آزاد هستی در اینکه رشد خود را کنترل کنید.

۲. بر مبنای فرهنگستان، اینجا مکانی است که تعیین تخصیص صورت می‌گیرد و خلافت شما کنترل می‌شود.

● ج: به نظر بنده، ایشان هر جا که حسن و قبح می‌گویند، منظور «وجوب عقلی» است، نه وجوب عقلایی!

○ س: ایشان وجوب عقلی را از وجوب عقلایی جدا نمی‌کند. زیرا به قول شما، «عقلا» جمع کمی عقل‌ها هست.

۱/۵. فقدان بحث عقلا در مقدمه و طرح آن در

مقام اول

● ج: نخیر. ایشان وجوب عقلی را از وجوب عقلا جدا می‌کند و لذا در مقدمه دوم نیز می‌آورند:

مجرد حسن و قبح عقلی موجب نمی‌شود که عقلا فرمانبران خویش را نسبت به فعل تحریک کنند.

بنابراین عدولی که ایشان از مبنای خود می‌کنند به این صورت است که در مقدمه اصلاً بحث عقلا مطرح نمی‌شود و عقلا در عقل عمل منحل می‌شود، اما در این جا برای اینکه می‌خواهد بحث از شارع را مطرح کند، مجبور است که عقلا را به عنوان ملاک مدح و ذم بیاورد. لذا وارد شرح و بسط بحث عقلا می‌شود.

بنابراین در اینجا می‌خواهد نسبت الزام عقل با حکم عقلا را بررسی نمایند. از این رو در رابطه‌ی بین عبد و مولا (که یک بحث عقلایی است) اصلاً بحث ملائمت و عدم ملائمت با قوه عاقله مطرح نیست. بلکه آنچه مهم است حکم و قضاوت عقلاء بر حسن یا قبح فعل عبد نسبت به مولای خود می‌باشد.

○ س: در رابطه بین عبد و مولا نیز حکم عقلا به حسن و قبح به ملائمت و عدم ملائمت فعل با قوه‌ی عاقله مولا و عبد بر می‌گردد. زیرا در مبنای ایشان در هیچ سطحی بین عقلا و قوه عاقله جدایی وجود ندارد. لذا هر جا که عقلا می‌گویند، منظور جمع کمی چند قوه عاقله است.

۱/۶. تنافی ملاحظه اختیار در مقام اول و حکم ضروری عقل در مقدمه

● ج: با این مطلب شما، مرحوم آخوند همان مبنای اول خود را در این بحث نیز آورده‌اند و عدولی هم صورت نگرفته است. یعنی همان ملائمت و منافرت با قوه عاقله که به ضرورت برای هر کس واقع می‌شود. در حالی که این مطلب شما با خود مطالب مرحوم آخوند در این مقدمه دوم، تناقض دارد زیرا در اینجا بحث اختیار را مطرح می‌کنند و مواردی را نام می‌برند که بالوجدان می‌یابیم اختیار با آن حکم ضروری عقل به حسن و قبح، در تضاد است.

○ س: قوه اختیاری که مرحوم آخوند ذکر می‌کنند در کنار قوه‌ی عاقله، در انسان قرار دارد و اصلاً بحث عقلا مطرح نیست.

● ج: اگر شما دقت کنید، می‌بینید که مرحوم آخوند، هم مثال برای انسان می‌آورد که به حکم عقل خود عمل نمی‌کند و هم مثال عقلا را می‌آورد که گاه آن‌ها به آنچه وضع می‌کنند، عمل نمی‌کنند. یعنی هم اختیار برای عقلا قائل است و هم اختیار برای فرد.

○ س: اینکه مرحوم آخوند می‌فرمایند: «بسیاری از اوقات خود عقلا فعل قبیح را اختیار می‌کنند و فعل حسن را ترک.» منظور ایشان این است که هر «انسان عاقلی» دیده شده است که فعل قبیح را اختیار کرده است. لذا منظور از عقلا، ربط کیفی بین عقلا نیست، بلکه منظور یک عاقلی است که فعل قبیح را اختیار می‌کند.

۲. منظور از عقلاء در کلام مرحوم آخوند

● ج: اولاً از قرائن بسیاری در متن، مخالف ادعای شما ثابت می‌شود و ثانیاً منظور بنده از عقلا این نیست که مرحوم آخوند عقلا و جامعه را یک امر حقیقی لحاظ کرده، بلکه عقلا در کلام ایشان همان مشهورات است که آن‌ها را یک امر اعتباری می‌دانند. بنابراین هر وقت «فرد» در نظر گرفته شود، جریان علیت و سببیت حاکم می‌شود (همانگونه که مرحوم اصفهانی، همین مطلب را در ردّ

آن اراده یافت نمی‌شود.

همانطور که می‌بینید در اینجا بحث اختیار مطرح می‌شود. یعنی با اینکه حسن فعل وجود دارد، اختیار خلاف آن را انجام می‌دهد و این امر هم در حکم عقل جاری است و هم در حکم عقلا.

○ س: منظور ایشان این است که چون بعضی از حسن و قبح‌ها خیلی مهم نیستند، عقل می‌تواند خلاف آن را انجام دهد.

● ج: بحث ایشان در مورد یک یا دو مصداق نیست، بلکه یک بحث مبنایی است و کلیت دارد. بنابراین اختیار در همه‌ی موارد (چه حسن و قبح خیلی مهم باشد و چه نباشد) حاکم است.

۴. ادامه بررسی مقدمه دوم

نکته مهم دیگری که در این مقدمه دوم باید مورد دقت قرار گیرد این است که ایشان در صفحه ۸ می‌فرمایند:

علاوه بر همه این‌ها، مورد و محل هم باید برای تکلیف مولوی قابل باشد، یعنی از مواردی نباشد که آثار تکلیف از عقوبت و ثبوت و قرب و بُعد، بدون تکلیف مولوی بر آن، مترتب باشد، مثل اطاعت و عصیان یا تجری و انقیاد، که در این صورت ملاک طلب مولوی در آن وجود ندارد و در نتیجه تکلیف مولوی لغو و بدون فایده خواهد بود.

و همچنین در صفحه ۱۰ می‌آورند:

اگر مولی مدح و ذمی بر صدور فعل حسن یا قبیح دارد، از حیث عاقلیت است نه از حیث مولویت و شارعیت.

۴/۱. بازگشت نسبت بین حکم عقل در حسن و قبح با حکم شرعی به اصول اعتقادات، نه فقه

این مطالب نشان می‌دهد که کل این مباحث درباره‌ی نسبت بین حکم عقل در حسن و قبح با حکم شرعی در اصول اعتقادات می‌باشد، نه حکم شرعی در فقه! بخاطر

مبنای مرحوم آخوند می‌گویند) و هر وقت عقلا در نظر گرفته می‌شود، یک اعتباری است که در خارج هیچ مابعداتی ندارد، اما اعتبار در خارج، دارای اثر حقیقی است. مرحوم آخوند نیز در مقدمه دوم بحث عقلا را مطرح می‌کنند که این غیر از بحث عقل است. لذا عنوانی هم که برای این مقدمه می‌آورند، درباره رابطه‌ی حسن و قبح عقلی با حکم شرعی می‌باشد. یعنی رابطه حکم عقل با حکم عقلا. زیرا شارع نیز جزء عقلا (بلکه رئیس عقلا) می‌باشد.

○ س: در همین جا به مرحوم آخوند اشکال می‌کنند که «این امر در مورد عقلا واضح است، اما در مورد خالق - تعالی شأنه - مشکل».

۳. قرینه‌ای دال بر عدول مرحوم آخوند از مبنای

خود

مرحوم آخوند در جواب به یک مطلب مهمی اشاره می‌کند و آن اینکه هر حسن و قبحی بالضروره موجب انجام فعل نمی‌شود بلکه وقتی حسن و قبح منجر به فعل می‌شود که به یک حدی از شدت در نزد عقلا و شارع برسد.

● ج: این مطلب نیز قرینه‌ای دیگر برای ادعای ما مبنی بر عدول از مبنای خود در مقدمه می‌باشد. اکثر مباحثی که مرحوم آخوند در مقدمه دوم می‌آورند، عدول از مبنای اول خود که در مقدمه‌ی مقاله آمده است. اما آنچه مهم است این می‌باشد که ایشان در اینجا اختیار را حامل علیت قرار می‌دهد. یعنی مثال‌ها و قرائنی در این مقدمه دوم است که نشان می‌دهد بر حسن و قبح، هم در فرد و هم در عقلا اختیار حاکم است و این خلاف «بالضروره» است که در مقدمه مقاله آمده بود.

○ س: پس عدول مبنای ایشان، از علیت به اختیار است، نه عدول از عقل به عقلا!

● ج: بله؛ لذا خود ایشان می‌گویند:

شاهد بر این دعوی، وجدان است. چه با مراجعه به نفس خویش می‌یابیم که به محض حسن فعل، در

همین است که می‌گوید: «از حیث عاقلیت است، نه از حیث مولویت و شارعیت!» یعنی جاهایی که از حیث عاقلیت است، در کلام و اصول اعتقادات قرار می‌گیرد و جاهایی که از حیث مولویت و شارعیت است، مخصوص مواردی می‌باشد، که خطاب آمده است. البته خود خطابات نیز ناشی از اراده و کراهت مولا می‌باشد. پس در اعتقادات شما بوسیله‌ی عقل خود اثبات اموری را می‌کنید، اما در فقه بدون کلمات و خطابات شارع حکم داد.

○ س: مرحوم آخوند و دیگران در فقه نیز از حکم عقل استفاده می‌کنند، به طور مثال مرحوم آخوند در کتاب کفایه، در بحث مستقلات عقلیه و صاحب کتاب حلقات، در بحث ادله محرزیه عقلیه، ادله‌ای را ذکر می‌کنند که بدون خطاب، می‌توان حکم شرعی را بدست آورد. یعنی بوسیله عقل محض، حکم شرعی فهمیده می‌شود.

● ج: اگر دقت کنید می‌بینید که خود همین آقایان، این مباحث را خارج از بحث‌های اصولی می‌دانند و ریشه‌ی این مباحث را در اعتقادات قرار می‌دهند و اگر یک بحث اعتقادی بدون خطاب، اثبات شود، می‌توان آن را در تمام مباحث اصولی استفاده کرد.

○ س: منظور بنده این است که آقایان در فقه در بعضی از موارد، بدون خطاب شرعی فتوی می‌دهند و چون علت صدور حکم مولا را اراده و کراهت مولا می‌دانند، می‌گویند در فلان مورد، به علت اینکه می‌دانیم مولا به این مسئله کراهت دارد، می‌گوییم حکم این مورد حرمت است.

● ج: این حکم حرمت و حلیت در اینجا، از حیث عاقلیت است یا شارعیت؟

○ س: از حیث عاقلیت است. یعنی چون شارع رئیس‌العقلا است و مصالح را می‌بیند این حکم را می‌دهد.

● ج: پس این همان بحث کلامی است که ما می‌گوییم. ○ س: این بحث کلامی در فقه جاری می‌شود و به آن

فتوی می‌دهد.

● ج: قطعاً همین طور است. قبلاً نیز بیان کردیم که چون کلام در افق بالاتری از فقه قرار دارد، حکم آن در فقه نیز جاری می‌شود.

لذا سؤال بنده این است که مجموعه‌ی فقه‌ای که آقایان تدوین کرده‌اند، آیا از طریق خطابات شارع بدست آورده‌اند یا به خاطر چند حکم که از اصول اعتقادات بدست آورده‌اند، بگوییم که کل فقه از حیث عاقلیت است؟!

○ س: می‌گوییم ریشه فقه از اصول اعتقادات است.

● ج: بله، این را قبول داریم که علم مادر اصول و فقه، کلام است و بدون اجتهاد در کلام، نمی‌توان در فقه مجتهد شد. اما این مطلب غیر از این است که قائل باشیم احکام اصول و فقه از کلام بدست می‌آید. زیرا اصول و فقه تحت خطابات و کلمات شارع است.

۴/۲. تنافی بازگشت نسبت بین حکم عقل و حکم شرع به فقه با اصول اعتقادات

بنابراین آنچه مرحوم آخوند مورد بحث قرار داده است، نسبت بین حکم شرعی و حکم عقل در فقه می‌باشد و دقیقاً ما نیز همین بحث را مورد خدشه و اشکال قرار دادیم. زیرا این بحث با علل تبعیت از انبیا و ائمه اطهار (علیهم السلام) که در اصول اعتقادات اثبات شد، تناقض دارد. زیرا در اصول اعتقادات اثبات شد که عقل انسان نمی‌تواند بدون انبیا و ائمه اطهار احکام تکامل خود را بدست آورد، لذا باید از آن‌ها تبعیت کند. حال این بحث مرحوم آخوند در فقه، در واقع انکار وجوب این تبعیت می‌باشد.

اما این که مرحوم آخوند حیثیت شارعیت را از حیثیت عاقلیت جدا می‌کند، اگر در کلام باشد، یک کار درست و صحیحی است.

○ س: منظور شما این است که آقایان نباید بوسیله

عقل و بدون حکم شارع، یک حکم فقهی صادر کنند.

● ج: بله.

○ س: اما ما می‌بینیم که آقایان در بحث مستقلات عقلی همین کار را انجام می‌دهند.

● ج: اگر هم این کار را انجام داده باشند، مبنایشان در فقه این طور نیست.

○ س: اما در اصول از احکام عقل استفاده می‌شود.

● ج: ما جلو عقل را در اصول نمی‌گیریم، ولی در فقه از حکم عقل استفاده نمی‌شود. البته عقل در اصول نیز مشروط به «عقل متعبد» است، نه هر عقلی! یعنی عقلی که ایمان آورده است و می‌خواهد تسلیم خداوند باشد.

○ برادر انجم شعاع: به طور مثال مرحوم آخوند در بحث قصد قربت که یک بحث فقهی است، می‌گویند لازم نیست امر شارع به آن تعلق بگیرد، بلکه امر شارع فقط به فعل مأمور به تعلق می‌گیرد و عقل است که حکم به قصد قربت در انجام آن فعل می‌کند. بنابراین ایشان عقل را در فقه هم آورده‌اند.

● ج: قصد قربت، یک بحث فقهی دارد و یک بحث کلامی. مطالبی که مرحوم آخوند در اینجا بیان کردند، مباحث اصولی است و خود آقایان این نوع مباحث اصولی را جزء کلام می‌دانند.

۵. جمع‌بندی از مقدمات و مقام اول (اعتقادی بودن

مقام اول)

پس به طور کلی آنچه از پرسش مقام اول بدست می‌آید، این است که این بحث اعم است از اینکه خطابات داشته باشیم یا نداشته باشیم. از این رو، یک بحث کلامی است. به عبارت دیگر در این بحث، نسبت بین اراده عبد با مولیٰ بررسی می‌شود و سپس همین نسبت را درباره‌ی خطابات جاری می‌کند. یعنی می‌توان گفت که ایشان فلسفه‌ی خطابات و تشریح را در کلام بحث می‌کنند.

قرائن بسیاری هم موجود است که موید این جمع بندی ما از پرسش مقام اول می‌باشد، و از همه مهم‌تر این است که خود ایشان صراحتاً می‌گویند در این مباحث، بحث از حیث عاقلیت مولیٰ است، نه شارعیت او. یعنی در این مباحث ربط عقلانیت ما با شارع تمام می‌شود.

بنابراین به نظر ما این بحث‌ها، جزء مباحث اعتقادات است و این نشانگر این است که نظام ولایت، اصل در تفاهم و تخاطب است. یعنی همان اراده و کراهت مولا در صدور احکام است اما به صورت ساده و با فرهنگ «إذا امر مولا بعبده». اما دیگر به فرهنگ حادث سازی و فرهنگ مشارکت این نظام نمی‌پردازند.

پس ما در این جلسه به دو بحث پرداختیم:

۱. نسبت بین حکم عقل و حکم شرع (که یک بحث کلامی است)

۲. آیا جایی است که از خطابات خالی باشد؟

در بررسی بحث دوم بیان کردیم که محال است در اسلام جایی از خطابات خالی باشد و اسلام دین خاتم و کامل است و تمام مراحل رشد تاریخ و مراحل رشد جامعه و مراحل رشد فرد را بیان کرده است و اسلام «تبیان کل شیء» می‌باشد. لذا نباید بخاطر اینکه می‌خواهیم به عقل عمل در مواردی ریاست بدهیم، خاتمیت و کامل بودن اسلام را مشروط کنیم.

البته این مطلب به این معنا نیست که برای بدست آوردن حکم شارع، باید دائماً به عقل، امر و نهی کرد و عقل نمی‌تواند حکم شارع را بدست بیاورد، بلکه منظور این است که جایگاه عقل، خلافت است و حیطة خلافت، تشریح کردن نیست. بلکه حیطة خلافت، تخصیص است. یعنی احکام حاکم بر رشد انسان تشریح شده است. حال این عقل است که به نسبت شدت و قوت خود، می‌تواند درجات قرب خود را بالا ببرد و خداوند برای طی این مسیر بوسیله قرآن و در روایات، شاخصه رشد را معین کرده است و این فقط به صورت شاخصه است، نه حکم! شما هستید که باید حکم بدهید و در روز قیامت برای حکم خود دلیل داشته باشید. از این رو اوامر امتحانی، در خلافت کردن تعمیم پیدا می‌کند و فقط منحصر به حضرت ابراهیم (علیه السلام) و مواردی که خطاب آمده است، نمی‌شود. زیرا منزلت نبی با غیر نبی فرق می‌کند و هر کدام به نوع خود تکلیف کسب می‌کنند. بنابراین باید مراحل تکلیف را مشخص کنیم و بدانیم که

در خلافت، امتحان اصل است. یعنی جایی که به شما خلافت دادند و رشد خودتان را به خودتان واگذار کردند، لحظه به لحظه‌ی آن، امتحان است و باید دائماً خودتان را با احکام حاکم بر رشد تطبیق کنید. پس به نظر بنده، مقدمه دوم یک بحث اعتقادی است و در کلام جا دارد. به عبارت دیگر مقدمه اول از حیث شاریت است و مقدمه دوم از حیث عاقلیت می‌باشد.

۶. ملاحظه حیث شاریت مولی در مقام دوم

مباحث مقام دوم نیز از حیث شاریت مولی می‌باشد. یعنی در مقام دوم بحث تولی و ولایت مفهومی است و این پایگاه اصول قرار می‌گیرد و تفقه در این جا انجام می‌شود. بحث مقام اول، تولی و ولایت عام بود که هم فلسفه تفاهم و هم فلسفه تعلق و هم فلسفه تعاون را در بر می‌گیرد. به عبارت دیگر هم حکومت و هم حجیت و هم جریان اعجاز را در بر می‌گیرد. □

و السلام علیکم و رحمة الله و برکاته

بررسی و نقد کفایه دور سوم

بررسی مباحث فلسفی، روشی و مصداقی حکمت عملی
نقد و بررسی مقاله حُسن و قُبْح مرحوم آخوند، در مقام دوم و جمع‌بندی

سرپرست پژوهش تطبیقی:

حجة الاسلام والمسلمین صدوق

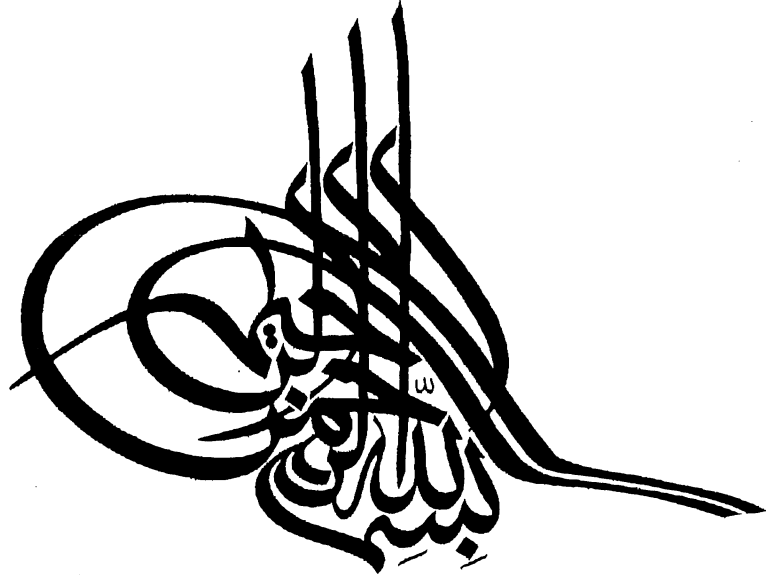
جلسه ۲۵

۸۲/۵/۲۹

- ۱- جمع‌بندی و طرح سؤالات جلسه گذشته ۴
- ۲- تحلیل فلسفی و عقلانی از نسبت بین اختیار عبد و اختیار مولی؛ عنوان کلی مقاله حُسن و قُبْح مرحوم آخوند ۴
- ۲/۱. تحلیل فلسفی از رابطه عقل و عقلا و تحلیل مصداقی از رابطه شارع و مکلف ۵
- ۲/۲. قابلیت تجزیه مقاله در سه سطح طاعت، حجیت و حکم ۵
۳. حاکمیت جریان علیّت و مکانیزم اندراج منطق صوری بر مقاله مرحوم آخوند ۶
- ۳/۱. انحلال اختیار در جبر علیّ حُسن و قُبْح ۶
- ۳/۲. انحلال امر و نهی شارع در حُسن و قُبْح عقلی ۷
- ۳/۳. ارشادی شدن اوامر و نواهی شارع ۷
۴. وجود سه نوع اراده و کراهت در مقدمه دوم ۷
۵. نقد و بررسی مقام دوم: آیا حکم عقل با حکم شرع مطابقت دارد؟ ۸
- ۵/۱. کلامی بودن ریشه و مبانی مقام دوم (در ادعای اوّل و دوم) ۹
- ۵/۲. اعتباری شدن طلب در صورت عرفی بودن مصلحت (در ادعای دوم) ۹
- ۵/۳. اثبات اختیار در ادعای اوّل و نفی آن در ادعای دوم ۱۰
۶. بررسی امثله و اشکالات مطرح شده در مقام دوم ۱۰
- ۶/۱. اشکال و پاسخ به اوامر امتحانی ۱۰
- ۶/۲. بازگشت دواعی به خصوصیت، نه طلب؛ در پاسخ مرحوم آخوند ۱۰
- ۶/۳. جریان علیّت در نفس اختیار؛ در پاسخ مرحوم آخوند ۱۱
- ۶/۴. انحلال دواعی در نفس طلب و انحلال طلب در غایت و خصوصیت؛ در پاسخ مرحوم آخوند ۱۱
- ۶/۵. ذاتی بودن دواعی صدور فعل از سوی خداوند ۱۱
۷. جمع‌بندی از نتیجه‌گیری مرحوم آخوند در پایان مقام دوم ۱۱
۸. ادامه بررسی اشکالات و پاسخهای مقام دوم ۱۲
- ۸/۱. بازگشت علم به مصلحت و مفسده به حُسن و قُبْح عقلی ۱۲
- ۸/۲. پاسخ به اوامر عبادی ۱۳
- ۸/۲/۱. ذاتی بودن مصلحت اوامر حقیقی و خروج قصد قربت از آن (در وجه اوّل) ۱۳
- ۸/۲/۲. عدم تحقق غرضی بودن قصد قربت (در وجه دوم) ۱۳
- ۸/۲/۳. قصد قربت به معنای رجحان در نزد شارع در وجه اوّل و به معنای غرض حکم در وجه دوم ۱۳
- ۸/۲/۴. بینونیت حقیقی میان غرض مولی و قصد قربت عبد ۱۴
- ۸/۲/۵. قصد قربت به معنای طاعت و عصیان ۱۴

● دفتر فرهنگستان علوم اسلامی

<p>گروه پژوهش‌های تطبیقی</p>	جلسه ۲۵	استاد حجة الاسلام والمسلمین صدوق
	تعداد صفحات: ۱۴	عنوان‌گذار: برادر علی‌رضا انجم‌شعاع
	تاریخ نشر: ۱۳۸۳/۳/۱	ویراستار: برادر احمد زیبایی
	تیراژ: ۳ نسخه	پیاده‌نوار: برادر احمد زیبایی
	کد بایگانی رایانه‌ای: 185	حروفچین: شرکت کاتب
	تاریخ جلسه: ۱۳۸۲/۵/۲۹	مجری و کنترل‌نهایی: برادر احمد زیبایی



۱- جمع‌بندی و طرح سؤالات جلسه گذشته

○ حجة الاسلام سید مهدی موشح: در جلسه گذشته بیان کردیم که مرحوم آخوند در مقاله حسن قبح عقلی خود، دو مقدمه آورده‌اند و مثالهایی برای این دو مقدمه ذکر کرده‌اند و سپس وارد مقام اول می‌شوند و در این مقام می‌خواهند اثبات نمایند که خالی بودن بعضی وقایع از حکم شرعی، مانعی ندارد.

در مقام دوم اثبات می‌کنند جاهایی که از حکم شرعی خالی است، اگر حکم عقل باشد، همین حکم عقل را می‌توان به شارع نیز نسبت داد.

بیشتر مباحث جلسه گذشته درباره بررسی و رد مباحث مقام اول بود. بنده نیز در دفاع از مرحوم آخوند، برهانی را بیان کردم که جنابعالی فرمودید این برهان برای بحث ملازم حکم شرعی با حکم عقلی است و در اینجا مطرح نمی‌شود. حال بنده یکبار دیگر این برهان را بیان می‌کنم و توضیحات خود را عرض خواهم کرد.

مرحوم آخوند در اثبات بحث مقام اول فرمودند: هر فعلی دارای سعه و ضیق وجودی است. لذا در هر فعلی، حسن و قبح وجود دارد. اما سؤال این است که آیا همین حسن و قبح ذاتی در هر فعل، کافی است تا مولا به کراهت و اراده برسد و برای ما حکم محسوب بشود؟ جواب این سؤال باید در مقام دوم بررسی شود. زیرا در اینجا بحث از ملازمه حسن و قبح با حکم شارع است.

اما آنچه باید مورد دقت قرارگیرد این است که وقتی مرحوم آخوند به بررسی نسبت حسن و قبح یا اراده و کراهت شارع می‌پردازد، می‌خواهند ابتدائاً کیفیت حکم نزد شارع را تحلیل نمایند. لذا می‌گویند وقتی شارع می‌خواهد حکمی را بدهد، اول با یک فعلی مواجه می‌شود که دارای حسن یا قبح است که این حسن و قبح نزد شارع با حسن و قبح نزد عقل ما عقلاً فرق دارد.

لذا اگر این فعل نزد شارع دارای کراهت یا اراده باشد، حکم از طرف او برای ما صادر می‌شود. بنابراین هر حسن و قبحی برای شارع اراده یا کراهت نمی‌آورد. در تقریر این بحث می‌فرماید که عقلاً نیز همین گونه

هستند. یعنی آنها نیز گاهی قبیحی را انجام می‌دهند. پس معلوم می‌شود که این قبیح، ضعیف بوده است و الا اگر قبیح مهم و قوی باشد، از آنها سر نمی‌زند. زیرا مرحوم آخوند قائل به علیتی بودن بحث حسن و قبح بودند و در ابتدا مقاله نیز فرموده بودند که قبیح بودن فعل لاجرم به این می‌انجامد که عاقل، آن قبیح را انجام ندهد. لذا اصلاً نمی‌تواند فعل قبیح انجام دهد و یا اگر هم بخواهد انجام دهد - به قول علامه طباطبایی - باید یک حسنی را برای خودش اعتبار کند و سپس آن فعل را انجام دهد.

جنابعالی در جلسه گذشته از بیان ایشان که گفته بودند گاه عقلاً فعل قبیح انجام می‌دهد، این تحلیل را فرمودید که ایشان در اینجا اختیار را حاکم کرده‌اند و بر خلاف ابتدای مقاله خود، جریان علیّت را حاکم نکرده‌اند.

اما در کلام ایشان، کلمه اختیار نیامده است و به نظر می‌رسد تحلیل جنابعالی اشتباه باشد.

۲- تحلیل فلسفی و عقلانی از نسبت بین اختیار عبد و اختیار مولی؛ عنوان کلی مقاله حسن و قبح مرحوم آخوند

حجة الاسلام و المسلمین صدوق: اختیاری که ما بیان کردیم، می‌توان از مثالهای ایشان استنباط کرد. به طور نمونه اینکه می‌گویند: «با اینکه این فعل، عقلاً حسن بود، اما این فعل را انجام نمی‌دهد»؛ در اینجا چه قوه‌ای است که باعث عدم انجام فعل حسن می‌شود؟ ○ س: آنچه بنده از تحلیل ایشان می‌فهمم این است که حسن و قبح زمانی ضرورتاً و اجباراً باعث انجام فعل می‌شود که از یک حدّی بگذارد و اگر حسن و قبح از آن حد پایین‌تر باشد، در آن، ضرورت انجام فعل نیست.

● ج: این مطالبی که جنابعالی در ابتدا بحث مطرح کردید، یک عنوان عامّ بر کل مقاله مرحوم آخوند است. یعنی اگر بخواهیم بدانیم که غرض کل مقاله چیست، باید گفته شود که ایشان در این مقاله تحلیل فلسفی و عقلانی از نسبت بین اختیار عبد با اختیار مولا را بیان کرده‌اند.

○ س: آیا منظور شما این است که مرحوم آخوند در این مقاله به دنبال تحلیل فلسفی از نسبت بین اختیار عبد و مولی بودند؟

● ج: منظور ما این است که وقتی نویسنده، مطلبی را بیان می‌کند، مخاطب نیز باید تحلیل خود را آنچه که نویسنده نوشته است، بیان کند. ما نیز به عنوان مخاطب، وقتی کل این مقاله را تجزیه می‌کنیم و به تحلیل کلی این مقاله می‌پردازیم، به نویسنده می‌گوییم که هدف کلی شما از بیان این مقاله، تحلیل اختیار عبد و مولا می‌باشد.

○ س: پس این تحلیل، برداشت شما از این مقاله است، نه تحلیل خود مرحوم آخوند.

● ج: بله؛ در واقع به نویسنده می‌خواهیم بگوییم که ما از مقاله شما اینطور می‌فهمیم که این مقدمات و استدلالاتی که بیان کردیم، می‌خواستید این نسبت را تحلیل نمایید تا این نسبت پایگاه اصول و فقه قرار گیرد.

زیرا از تحلیل عقلانی نسبت بین اراده‌ی عبد و اراده‌ی مولا، حکم عقل و حکم شرع و ملازمه بین این دو و آثار و تبعات این ملازمات استخراج می‌شود.

○ س: پس بهتر است گفته شود نسبت بین عقلها؛ یعنی عقل مولا و عقل مکلف.

● ج: در اینجا ابتدائاً فقط بحث یک نفر مطرح می‌شود و آن حسن و قبح عقلی مکلف (عبد) می‌باشد و سپس گفته می‌شود که عقلا از این مکلف چه انتظاری دارند؛ که یک مصداق این عقلا، شارع می‌باشد.

۲/۱. تحلیل فلسفی از رابطه عقل و عقلا و تحلیل

مصداقی از رابطه شارع و مکلف

بنابراین مرحوم آخوند ابتدائاً از لحاظ فلسفی به تحلیل رابطه‌ی بین عقل و عقلا می‌پردازد، سپس این تحلیل را به یک مصداقی از این رابطه - یعنی رابطه بین شارع و مکلف - تطبیق می‌دهد.

یعنی مکلف به عنوان مصداقی از حسن و قبح عقلی قرار می‌گیرد و شارع نیز به عنوان رئیس العقلا، مصداقی از عقلا می‌باشد.

○ س: در میان بیانات مرحوم آخوند به دو صورت حسن و قبح به کار برده شده است:

۱- حسن و قبح عقلی نزد عاقل و مکلف

۲- حسن و قبح نزد شارع که منجر به صدور حکم می‌شود.

● ج: موضوع بحث این دو صورت، از حسن و قبح است. اما با روش منطقی صوری به تحلیل این موضوع پرداخته است. لذا وقتی می‌خواهد حسن و قبح در نزد شارع را بررسی کند، مکلف را به عنوان یک فرض در نزد شارع آورده است. یعنی مکانیزم تحلیل ایشان، انتزاعی است و ما نیز در اینجا نمی‌خواهیم به بررسی این مکانیزم و روش بحث ایشان بپردازیم.

۲/۲. قابلیت تجزیه مقاله در سه سطح طاعت،

حجیت، حکم

پس آنچه به طور کلی می‌توان گفت این است که اگر این مقاله تجزیه شود و عنوان زده شود، مسخص می‌شود که بحث اصلی، تحلیل نسبت بین اختیار عبد و مولا می‌باشد. حال در این تحلیل، چند بحث نهفته است. از جمله اینکه رابطه بین عبد و مولی، بحث امتثال اوامر مولا است که در اینجا «عبادت» معنا می‌شود. یعنی در فرهنگ موجود حوزه «عبادت» به این معنا است که عبد نسبت به مولای خود تسلیم باشد و حرف او را عمل نماید. لذا این تسلیم بودن به معنای طاعت و عدم عصیان و پرستش می‌باشد و اگر دقت کنید می‌یابید که مرحوم آخوند وقتی بحث عبد و مولا را بیان می‌کند به دنبال این است که آیا طاعت و عصیان حاصل می‌شود یا نه؟

بحث دیگری که در اینجا نهفته است، بحث نسبت فعل رفتاری عبد و فعل رفتاری مولا می‌باشد که در واقع بحث «حجیت» است. زیرا هرگاه این سنجش صورت می‌گیرد که: «چه رابطه علمی ای بین عبد و مولا از لحاظ عاقلیت منجر به چه ملازمه‌ای می‌شود»، بحث «حجیت» مطرح می‌شود.

○ س: یعنی شما «حجیت» را از «طاعت» تفکیک می‌کنید.

● ج: ما یک معنی از حجیت داریم و یک معنی از طاعت. شما بگویید تعریف از طاعت چیست، تا بگویم تعریف از حجیت چیست^(۱) و چه لازمه‌ای بین این دو است؟ آیا ملازمه را در نسبت می‌بینیم یا در تناسب؟ آیا فقط نسبت بین یک خصوصیت در نزد مکلف و یک خصوصیت علمی در نزد عقلا و شارع دیده می‌شود؟ به عبارت دیگر ملازمه بین مصلحت و مفسده‌ی علمی نزد شارع با مصلحت و مفسده حسن و قبح عقلی نزد عقل، چگونه تمام می‌شود؟

بنابراین، بحث از «نسبت»، بحث از «حجیت» است و بحث از طاعت و عصیان، بحث از «عبادت» است و سپس بررسی می‌شود که آیا از این معنای حجیت و این معنای عبادت، باید و نبایدی از طرف مولا برای عبد معین می‌شود یا نه؟ که در اینجا معنای «حکم» مشخص می‌گردد.

این تحلیلهایی که بیان کردیم، استنباط فرهنگستانی ما از این مقاله بود. یعنی اگر تمام این مقاله به صورت پژوهش دقیقاً تجزیه و عنوان بخورد، می‌توان این تحلیلها را استخراج کرد.^(۲)

۳. حاکمیت جریان علیت و مکانیزم اندراج منطق صوری بر مقاله مرحوم آخوند

بحث دیگری که باید مورد دقت قرار گیرد، این است که ما در جلسه قبل بیان کردیم که مبنای اصلی ایشان بر اساس جریان علیت می‌باشد و در ابتدای مقاله نیز به این ضرورت و علیت حسن و قبح عقلی تکیه می‌کنند. البته در مقام اول صحبت از قوه اختیار به میان می‌آید و بحث حاکم بودن اراده مکلف بر انجام ندادن فعل حسن، مطرح می‌شود، اما در مقام دوم وقتی اشکالاتی را به مرحوم آخوند وارد می‌کنند، ایشان در پاسخ به این اشکالات دوباره به همان مبنای اول خود بر می‌گردند. لذا حکم شرع را مُندک در حسن و قبح عقلی می‌کنند.

○ س: این مطلب برمی‌گردد به مکانیزمی که ایشان می‌خواهد درباره‌ی صدور فعل در نزد شارع بیان کند.

● ج: بنده می‌خواهیم بگوییم که در مقام دوم، دیگر بحث شارع مطرح نمی‌شود. بلکه همان بحث حسن و قبح عقلی محور قرار می‌گیرد.

○ برادر انجم شعاع: در تأیید مطلب جنابعالی، در نتیجه‌ای که مرحوم آخوند در نهایت می‌گیرد، می‌آورد: «نتیجه‌ای که از این بحث عاید شد این که الزام شرعی، جز در موارد الزامات عقلی، تحقق نمی‌باید و موارد که توهم تخلف الزام عقلی از الزام شرعی در آن رفته، یا از مواردی است که در آنها حقیقتاً الزامی شرعی نیست و یا اینکه الزام شرعی هست و لکن الزام عقلی هم وجود دارد.»

۳/۱. انحلال اختیار در جبر علی حسن و قبح

● ج: بنابراین اگر دقت کنید آنجایی که از مبنای

۱- آقایان «حجیت» را به معنای ملاحظه نسبت می‌دانند لذا ملاحظه تناسب و ملاحظه سند از بحث حجیت شان خارج می‌شود. در صورتی که در حجیت، هم تناسب بکار و هم سند را بکار می‌برند، اما در مباحث خود به این دو نمی‌پردازد و فقط به بحث نسبت (علیت) می‌پردازد. یعنی در دستگاه آقایان، ریاست رابه علیت داده می‌شود. اما در دستگاه ما ریاست به تناسب داده می‌شود و تناسب نیز به اختیار و اختیار نیز به ربوبیت حضرت حق عزوجل برگرداننده می‌شود.

۲- تجزیه‌ای که باید انجام بگیرد، به این صورت می‌باشد: هر فیشی که درباره‌ی حسن و قبح است، خارج شود و در یک ستون قرار گیرد، بعد هر بخشی که راجع عقلا گفته‌اند، در یک ستون دیگر قرار بدهید و سپس هر مطلبی که درباره‌ی امثال امر مولا و قصد قربت می‌باشد، در یک جا قرار دهید و بخشی را هم که راجع حکم آورده‌اند، در یک جا جمع‌آوری می‌شود و در نهایت می‌توان با اصلی، فرعی و تبعی کردن آنها، بر مباحث این مقاله مسلط شد.

خود عدول می‌کند و بحث اختیار را مطرح می‌نماید، نمی‌خواهد نسبت اختیار دو جهت ایمان و کفر را بررسی کند. از این رو، در نهایت تعریف ایشان از اختیار نیز بر اساس علیت خواهد شد.

به عبارت دیگر اختیاری که در تعریف آن «له آن یفعل و له آن لا یفعل» می‌آورند، در عمل تبدیل به یک خصوصیت و یک کیفیت می‌شود که جریان علیت بر آن حاکم است.

حتی در جاهایی که درباره فاعلیت صحبت می‌شود، به صورت علیتی بحث می‌شود و در نهایت اختیار منحل در نسبت و علیت می‌شود و در نتیجه یا جبر حسن و قبح جاری می‌شود و یا جبر دواعی مولا. ○ س: در واقع نیز جبر حسن و قبح است که جاری می‌شود. زیرا هم دواعی مولا و هم دواعی عقل در نزد مکلف، حُسن و قُبْح عقلی است و در اینجا است که گفته می‌شود: «کل ما حکم العقل، حکم به الشرع».

۳/۲. انحلال امر و نهی شارع در حُسن و قُبْح عقلی

● ج: بله؛ بالاخره آنچه به وضوح دیده می‌شود این است که امر و نهی شارع منحل در حسن و قبح عقلی می‌شود و به عبارت دیگر خود مکلف نیز می‌تواند این امر و نهی را تشخیص دهد.

○ برادر انجم شعاع: البته منظور این است که اگر عقل به یک مصلحت و مفسده‌ای برسد، شارع دیگر نمی‌تواند امر و نهی ایجاب و تحریمی بدهد. لذا امر شارع استحبابی و نهی او تنزیهی است. پس اینکه می‌گویند امر و نهی شارع منحل می‌شود، به این معنا درست است.

۳/۳. ارشادی شدن اوامر و نواهی شارع

● ج: پس در نتیجه، در این موارد شارع حکمی ندارد و عقل رئیس است و از باب ارشاد به امر و نهی مولا نگاه می‌کند.

○ حجة الاسلام موشح: اینکه گفته می‌شود «عقل رئیس است»، به علت این است که در خود شارع نیز عقل او رئیس است و از همین جهت است که جبراً به

اراده و کراهت می‌رسد. لذا همان حسن و قبح عقلی‌ای که شارع را به کراهت و اراده می‌رساند، ما را نیز به اراده، کراهت می‌رساند. زیرا منشأ پیدایش حکم در نزد شارع و عقل ما یکی است.

● ج: یعنی شارع همان ماهیتی که در عاقبت خود دارد، در عقل ما نیز گذاشته است.

○ س: یعنی به قول آقایان «نفخت من روحی» است.

● ج: البته آقایان باید این «نفخت من روحی» را به صورت اصالت وجودی بیان کنند. چون فلسفه آنها بر این مبنا است. پس یا این را به وجود بر می‌گردانند و یا به ماهیت؛ که در هر صورت ذات بسیطی است که یک چهره کیفیتی دارد و یک چهره بی رنگی؛ ما نیز بیان کردیم که از چهره بی رنگ آن هیچ درکی حاصل نمی‌شود و در چهره کیفیتی آن، دوئیت اشیاء مشخص است و به همین علت است که عقل عملی را از عقل نظری جدا کرده‌اند و دوئیت آنها را قائل شده‌اند. لذا آنجایی که صحبت از کیفیت در عقل عمل می‌شود، بوسیله عقل نظر، عقل عمل را تحلیل می‌کنند.

اما در این صورت اینطور نیست که عقل عمل جاری می‌شود، بلکه جریان حجیت عقل عمل به حجیت قطع بر می‌گردد. یعنی تا حالت نباشد، عملی واقع نمی‌شود. پس اینکه گفته می‌شود: «القطع حجة لانه طریق الی الواقع»، در مقام تحلیل است. اما «لانه طریق الی الواقع» زمانی است که فعل جاری می‌شود. از این رو منظور از قطع در «طریق الی الواقع»، قطع نظری (درک از حُسن و قُبْح) است و قطع در «طریق الی الواقع»، به معنای «حالت» است و حجیت نیز در قسم اول، حجیت نظری (یعنی جریان نسبت و علیت مفهومی) است و در قسم دوم، حجیت به معنای علیت عملی است. یعنی قطع (حالت)، علت پیدایش فعل شد. به عبارت دیگر جریان علیت در عینیت ملاحظه می‌شود.

۴. وجود سه نوع اراده و کراهت در مقدمه دوم

حال به تطبیق این مباحث با متن مقاله می‌پردازیم.

در جلسه گذشته به این مطلب رسیدیم که ایشان در صفحه‌ی ۱۰، که در مقام بررسی رابطه حسن و قبح با حکم بودند، از مبنای خود عدول کرده‌اند؛ به این صورت که ابتدا خطابات را در اراده و کراهت مولا منحل کرد، لذا هرگاه عقلا و مولا گفته می‌شود، منظور اراده و کراهت مولا می‌باشد. یعنی اراده آنها به یک موضوعی متعلق شده است و آن موضوع یا مورد طلب و رضایت شارع است و یا مورد کراهت و غضب او. بنابراین در اینجا اختیار مولا اثبات می‌شود.

سپس به حسن و قبح عبد می‌پردازد و می‌گوید حسن و قبح عبد در نسبت بین کراهت و اراده کفایت نمی‌کند، بلکه به طاعت و عصیان او بر می‌گردد. یعنی متعلق اراده و کراهت مولی، طاعت و عصیان و انقیاد و تجری عبد می‌باشد. به عبارت دیگر، اختیار عبد است که متعلق اراده مولا قرار می‌گیرد. زیرا اینکه ایشان دائماً می‌فرمایند که «بالوجدان می‌یابیم که حسن و قبح کافی نیست»، این نشان‌گر تکیه ایشان بر «اختیار» می‌باشد. بر این اساس به این بحث می‌پردازد که اگر عبد از اراده و کراهت مولا نکول کند، آیا منجز و معذور هست یا نه؟ پس با «بالوجدانهایی» که در اثبات تخلف از حسن و قبح در نزد عقلا و مکلف می‌آورد، در واقع سه نوع اراده و کراهت را بیان می‌کند:

۱- اراده و کراهت به حسن و قبح

۲- اراده و کراهت به اختیار

۳- اراده و کراهت به دواعی مولا

بنابراین وقتی بحث اراده و اختیار مطرح می‌شود، دیگر لغواً انجام شدن فعل، ممکن نخواهد بود.

زیرا حتماً باید یک غرض و خصوصیتی را در نظر بگیرد و بعد از شما یک امری را بخواهد. به طور امثال باید بداند که بواسطه شرب خمر به بدن شما ضرر حاصل می‌شود، لذا حکم به حرمت آن دهد. پس یک غرض سلبی یا ایجابی را باید تعریف کند تا گفته شود که مولا اراده پیدا کرد یا نه؟ این همان بخشی است که در اعتبارات می‌گفتند که اعتبار باید منشأ اثر باشد. منشأ اثر بودن اعتبار نیز به غرض داشتن آن است. پس منظور مرحوم آخوند از بیان نسبت‌هایی که در

اینجا می‌آورد این می‌باشد که سه نوع اراده و کراهت باید باهم باشند. یعنی اگر نسبت بین اراده و کراهت را می‌سنجید، اگر با اختیار به تنهایی باشد، تمام نیست و اگر با حسن و قبح به تنهایی نیز باشد، تمام نیست و اگر بانفس خود اراده و کراهت به تنهایی سنجده شود، باز مطلب تمام نیست. بنابراین اراده و طلب باید هدفدار باشند.

○ س: هدفی هم که از حسن و قبح عقلی بیان می‌کند، به جبر روی می‌آورد.

● ج: نخیر؛ در این قسمت از بحث، اینطور نیست. بلکه در مقدمه مقاله و در مقام دوم که می‌خواهد جواب بحث قصد قرب را بدهد، این مطلب شما صدق پیدا می‌کند.^(۱) بعد مرحوم آخوند می‌گویند آنجایی که بحث از مدح دوم به میان می‌آید، می‌خواهیم ربط بین مولا و عبد را تمام کنیم. یعنی مدح و ذم چیزی به جز همان ملائمت و عدم ملائمت با قوه عاقله نیست. لذا مدح و ذم اعتباری می‌شود. زیرا ما ناچار هستیم ارتباط بین مولا و عبد را بررسی نماییم و عقل یک اعتباری برای این ارتباط وضع می‌کند. یعنی دقیقاً مانند اضافه ذهنی در عقل نظر که ذهن در سنجش مجبور بود چیزی به یک چیز دیگر اضافه کند تا درک حاصل شود، در اینجا نیز عقل مجبور است اضافه عینی انجام دهد.

۵. نقد و بررسی مقام دوم: آیا حکم عقل با حکم شرع مطابقت دارد؟

مرحوم آخوند، وقتی وارد بحث مقام دوم می‌شوند،

۱- دقیقاً مانند همان بحث اصل استخدام در مقاله مرحوم علامه طباطبایی می‌باشد. در آنجا نیز اصل استخدام را به فطرت و درون انسان تعریف کرد که با یک مکانیزم جبری، عمل در عالم جاری می‌شود و تمام نیازهای بشر با هدایت تکوینی و به صورت مستقل از یکدیگر انجام می‌شود و صورت رفع نیاز هر یک را به بشر، به صورت جداگانه داده شده است. لذا ارتباط، یک امر حقیقی تعریف نمی‌شود.

ذاتی یا مصلحت عرضی (به سبب عروض بعضی عناوین و اعتبارات) است. چون در مورد خداوند تعالی، غرض و داعی دیگری متصور نیست»^(۲).

بنابراین اگر طلب این مصلحت ذاتی در مورد یک امر حقیقی باشد، دواعی آن نیز جبری و حقیقی می شود و دیگر تشریح و اختیار مولا معنا پیدا نمی کند و عقل عمل مولا در عقل نظر وی، در جریان علیت منحل می شود.

○ س: پس در واقع به این صورت می شود که از حسن ذاتی اشیاء دواعی پیدا می شود و دواعی، اختیار را قید می زند و به او، امر می کند که چه کاری انجام دهد و شارع نیز فقط همین دواعی را به ما خبر می دهد.

۵/۳. اعتباری شدن طلب در صورت عرفی بودن مصلحت (در ادعای دوم)

● ج: و اگر طلب به سبب مصلحت عرضی (یعنی سبب عروض بعضی عناوین و اعتبارات) باشد، طلب یک امر اعتباری می شود و طلب در خارج ما به ازاء ندارد و دواعی نیز هیچ ما به ازاء خارجی ندارند. بر این اساس دیگر اختیار و تشریح و امتحان و... معنا ندارد.

○ س: البته ممکن است بگوییم که در اینجا امتحان در مورد همان مصلحت عرضی هست.

● ج: حال این مصلحت عرضی چیست؟ آیا با این تعریف، چیزهایی جز امور غیر حقیقی قرار دادی هست؟! که در این صورت دیگر بهشت و جهنم معنا پیدا نمی کند. مگر اینکه برای اعتبار که می گویند، در خارج اثر حقیقی ای قائل باشند، که در این صورت سؤال ما این است این اعتبار که اثر حقیقی دارد، با مصلحت های ذاتی ای که آنها نیز اثر حقیقی دارند، چه فرقی دارد؟!

○ س: یعنی شما می خواهید بگویید که ذاتی بودن

دو ادعا را بیان می کنند که در اثبات ادعای اول، تکیه به مباحث مقام اول می کنند. لذا بیان این ادعا در مقام دوم، تکرار همان مقام اول می باشد.

در اثبات ادعای دوم می فرمایند: «لزوم این که شرع به غیر آنچه الزام عقلی دارد، الزام نداشته باشد.»

○ س: یعنی شارع در مورد حسن و قبح که الزام عقلی وجود دارد، می تواند حکم صادر کند.

○ برادر انجم شعاع: در واقع یعنی جایی که مصلحت آن ذاتی و عرضی باشد. که به همان علیت برمی گردد.

○ حجة الاسلام موشح: یعنی شارع فقط تشخیص می دهد که یک امری یک مصلحت دارد، لذا حکم به انجام آن می دهد.

● ج: حال این حکم کلم شارع چه فایده ای دارد؟!
○ س: شارع همانند ناظری است که مصالح را می بیند و بعد به ما می گوید تا عمل کنیم.

۵/۱. کلامی بودن ریشه و مبانی مقام دوم (در ادعای اول و دوم)

● ج: پس اگر خود عقل توانست مصلحت و مفسده اموری را بفهمد می تواند حکم شرعی را بدست آورد. لذا به خاطر همین مطلب است که بنده بیان کردم ریشه این بحث در علم کلام قرار دارد و آقایان با یک ضرورت دیگری روبرو هستند و آن ضرورت نیاز عقل به شرع می باشد که این همان ضرورت نیاز به انبیا علیهم السلام است. اما متأسفانه ایشان با مقدمه ای که در اینجا می آورند، در نهایت به انکار ضرورت نیاز عقل به شرع می انجامد.

حال برای وضوح بیشتر این تناقض و انکار، ادامه ادعا دوم را می خوانیم:

«چون طلب حقیقی و بعث جدی الزامی جز با ملاکی که در مطلوب یا مبعوث الیها وجود دارد تحقیق نمی گردد»^(۱)

یعنی اختیار شارع به دواعی (مطلوب یا مبعوث الیها) قید می خورد. اما این دواعی را غیر اختیاری تعریف می کنند و می فرماید:

«تنها ملاکی که در نظر شارع مقدس وجود دارد همان مصلحت

۱- حُسن و قُبْح عقلی، مرحوم آخوند خراسانی -

ترجمه ی صادق لاریجانی، صفحه ی ۱۱

۲- همان

به معنای اثر حقیقی داشتن است. زیرا علی المبنای آقایان، وجود آن است که باعث می شود اثر حقیقی داشته باشد.

● ج: دقیقاً درست است. یعنی اگر این اعتبار هم اثر حقیقی داشته باشد، همان ذاتی و حقیقی است.

○ برادر انجم شعاع: پس به طور خلاصه مدعای ایشان این بود: «جواز تخلف الزام شرعی از الزام عقلی»؛ سپس خود این مدعا، در دو مدعای دیگری منحل می شد:

۱- عدم لزوم الزام شرعی نسبت به آنچه الزام عقلی دارد. ۲- لزوم این که شرع به غیر آنچه الزام عقلی دارد، الزام نداشته باشد.

این دو ادعای ایشان بود. اشکالات نیز در ذیل همین ادعای دوم مطرح می شود.

۵/۴. اثبات اختیار در ادعای اول و نفی آن در ادعای

دوم

● ج: البته ایشان در ادعای اول، اختیار را قبول کردند. اما ادعای دوم، منجر به نفی اختیار می شود. یک سری از اشکالاتی که در ذیل این بحث بیان می کنند، مباحث اختیاری است.

۶. بررسی امثله و اشکالات مطرح شده در مقام

دوم

به طور مثال درباره امر و نهی و متعلق این دو، تحلیل‌هایی را ارائه می دهند و به صورت انتزاعی در اموری مانند قصد قربت یا اوامر امتحانی اشکالاتی را مطرح می کنند.

۶/۱. اشکال و پاسخ به اوامر امتحانی

○ س: در اینجا بحث بر سر این است که آیا آن مصلحت ذاتی یا عرضی ای که بیان کردید به متعلق فعل هم سرایت می کند یا نه؟ یعنی آیا لازم است که در مأمور به و مبعوث الیه، مصلحت و مفسده ذاتی باشد و یا مصلحت و مفسده به این امور تعلق نمی گیرد؟

● ج: در واقع اشکال کننده، مسئله‌ی تکلیف را

تجزیه می کند و می گوید: شما درباره‌ی هر مسئله‌ای سه چیز دارید: ۱- موضوع

۲- امر و نهی (نسبت)

۳- طلب؛

به طور مثال وقتی می گوید «شراب نخور»، «شراب»، موضوع حقیقی خارجی می شود. «نخور»، نسبت می شود و مجموع این مسئله، یک طلبی است از طرف مولا.

هدف از این تجزیه، سنجیدن نسبت طلب شارع به اراده‌ی مکلف است.

○ س: بله؛ بر همین اساس است که مستشکل می گوید:

«در حسن تکلیف کافی است که در نفس الزام و طلب، مصلحتی نهفته باشد و لازم نیست در متعلق آن، یعنی واجب و حرام، مصلحت یا مفسده‌ای باشد؛ کما اینکه در بسیاری از موارد، مصلحت و مفسده نه در متعلق امر، که در خود امر است مثل اوامر امتحانی و اوامر عبادی.»^(۱)

● ج: یعنی در تجزیه‌ی خود می خواهند بررسی کنند آیا این دواعی، به نفس طلب است یا به موضوع و یا نسبت؟ یعنی به طور مثال بررسی می کنند که آیا رجحانی در خود «باید نبایدها» است یا نه.

۶/۲. بازگشت دواعی به خصوصیت، نه طلب؛ در

پاسخ مرحوم آخوند

ایشان در ادامه برای اثبات مدعای خود و جواب به مستشکل می فرماید:

«طلب حقیقی و الزام جدی و بعث واقعی هیچ گاه به شیئی تعلق نمی یابد. مگر آن که در آنها بذاتها و یا به وجوه و اعتبارات، خصوصیتی باشد موافق با غرض داعی بر طلب.»^(۲)

همانطور که می بینید ایشان دواعی امر را به «خصوصیت» بر می گردانند، نه به نفس طلب! زیرا دستگاه علیتی، نمی تواند از طلب تحلیل ارائه می دهد. به عبارت دیگر نسبت علیت با نفس طلب و اختیار همانند نسبت وجود و عدم است. لذا سلب علیت، به

۲- همان، صفحه ۱۲

۱- همان

معنای ایجاب اختیار است و سلب اختیار به معنای ایجاب نسبت (علیّت) است. بر این اساس است که «غرض داعی بر طلب»، یک خصوصیت در نظر گرفته می‌شود.

۶/۳. جریان علیّت در نفس اختیار؛ در پاسخ مرحوم

آخوند

«وگرنه واضح است که تعلق طلب شیئی که با غرض مناسبتی ندارد، ترجیح بلامرجح است.»^(۱)

یعنی اختیاری که یک خصوصیتی را در نظر نگیرد و فعلی را انجام دهد، ترجیح بلامرجح و بدون علیت است. زیرا علیت حکم می‌کند که اگر اختیار بخواهد طرفی را رجحان دهد، باید خصوصیتی را در نظر بگیرد. یعنی اختیار محکوم به یک خصوصیت است.

۶/۴. انحلال دواعی در نفس طلب و انحلال طلب

در غایت و خصوصیت؛ در پاسخ مرحوم آخوند

پس به خوبی واضح است که ایشان می‌خواهد علیت را در نفس اختیار جاری کند. از این رو، دواعی امر را از تکوین و مصلحت ذاتی و متعلق آن خارج کرد و آن را در نفس طلب قرار داد و نفس طلب را نیز به غایت برگردانند و در نهایت، غایت را هم به خصوصیت معنا کرد.

○ س: ایشان می‌گویند خصوصیت، همان مصلحت است حال این مصلحت چه نوع کیفیتی است؟
● ج: اگر این خصوصیت را به مصلحت برگردانند، دیگر اختیار نفی می‌شود.

۶/۵. ذاتی بودن دواعی صدور فعل از سوی خداوند

مرحوم آخوند در این باره می‌فرماید:

«و این خصوصیت مذکور در مورد خداوند، جز مصلحت نیست که موجب می‌شود صدور فعل، عقلاً رجحان داشته باشد.»^(۲)
اگر منظور ایشان صدور فعل از طرف خداوند باشد که درباره خداوند صدور فعل معنا ندارد؛ بلکه خداوند طلب دارد و می‌خواهد خبر از انجام کار یا نهی از فعلی بدهد.

زیرا درباره خداوند عزوجل گاهی گفته می‌شود صدور فعل است که به اراده و کراهت او بر می‌گردد و گاه می‌گویند صدور فعل معنا ندارد، بلکه فقط «علم» است به صدور فعل.

○ حجة الاسلام موّشّح: ایشان نمی‌خواهد بگویند که خداوند فعل را صادر می‌کند بلکه منظور ایشان این است که نزد خداوند، صدور فعل از طرف مکلف رجحان پیدا می‌کند، لذا خداوند حکم به صدور آن فعل دهد. بنابراین «صدور فعل» که در متن آمده، منظور، صدور فعل از طرف مکلف است.

● ج: ما هر دو فرض را در نظر می‌گیریم (یعنی هم فرض اینکه منظور صدور فعل، از طرف خداوند باشد و هم منظور صدور فعل، از طرف مکلف باشد) و سپس به نقد هر دو می‌پردازیم. اما در فرض اینکه صدور فعل از طرف مکلف باشد، منظور ایشان از عبارت متن به این معنا می‌شود: خصوصیتی که مکلف از مصلحت و علم خداوند متعال بدست آورده است، علت می‌شود تا مکلف چیزی را رجحان دهد.

حال سؤال این است که عقل چگونه علم و مصلحت خداوند را بدست می‌آورد؟

○ س: نقطه وحدت بین ما و شارع، دواعی صدور حکم است. به این معنا که همان دواعی‌ای که باعث شده است تا شارع حکمی را صادر کند، در نزد ما نیز هست و باعث می‌شود تا ما نیز مصلحت و مفسده در نزد شارع را بفهمیم و این دواعی، همان حسن و قبح ذاتی است.

۷. جمع‌بندی از نتیجه‌گیری مرحوم آخوند در پایان

مقام دوم

● ج: احسنت! به خاطر همین است که ایشان در نتیجه‌ای که در نهایت بیان می‌کنند، می‌آورند: «نتیجه‌ای که از این بحث عاید شد این که الزام شرعی، جز در موارد الزامات عقلی، تحقق نمی‌یابد و موارد که توهم الزام عقلی از الزام شرعی در رفته، یا از مواردی است که در آنها حقیقتاً الزام

شرعی نیست [یعنی صوری است] و یا این که الزام شرعی هست و لکن الزام عقلی هم وجود دارد.^(۱)

بنابراین در اینجا است که ایشان دوباره به مبنای اول خود - که در مقدمه مقاله آورده بودند - برمی‌گردند. یعنی آنچه باعث می‌شود خصوصیتی که در نزد شارع بود، عقلاً برای ما نیز رجحان پیدا کند، همان حسن و قبح عقلی‌ای است که مورد فهم ما قرار می‌گیرد و همین حسن و قبح عقلی است که پایه مدح و ذم عقلاً قرار می‌گرفت و مدح و ذم فاعل نیز چیزی جز منافرت و ملائمت با قوه‌ی عاقله نبود و برای شارع نیز - که تنافر و تعلق قوه‌ی عاقله ندارد - علم به مصلحت است که پایه مدح و ذم قرار می‌گیرد.

○ برادرانجم شعاع: آقای صادق لاریجانی در مورد این مصلحت که درباره خداوند می‌باشد، می‌فرماید: «این امر و امثال آن کاشف از آن است که احکام الله تعالی تابع مصالح و مفاسد متعلقات نیست؛ بلکه تابع خصوصیتی است که به نفس احکام بر می‌گردد.»^(۲)

● ج: حال سؤال این است که ما به چه وسیله‌ای رجحان این خصوصیات را بدست می‌آوریم؟
○ س: خود این خصوصیات، ذاتاً رجحان دارد.

● ج: درست است که خود این خصوصیات، ذاتاً رجحان دارد، اما این رجحان را چگونه مکلف بفهمد؟ یعنی انعکاس این امر ذاتی در مکلف به چه وسیله‌ای است؟ مرحوم آخوند انعکاس این امر ذاتی در مکلف را بوسیله حسن و قبح عقلی می‌داند؛ زیرا خداوند متعال قوه‌ی عقل را متناسب با علم خود خلق کرده است. لذا عقل ما نیز متناسب با همان علم خداوند به مصلحت و مفاسد، نسبتی را ایجاد می‌کند و این امر همانند این است که می‌گوییم: «آتش، ذاتاً ایجاد حرارت می‌کند و روغن، ذاتاً چرب است.»

پس عقل عمل هم با حسن و قبح خود دواعی و علم شارع به مصالح و مفاسد را در عمل می‌فهمد. لذا لازمه این بیان این است که عقل عمل محتاج اخبار انبیا نیست.

○ س: این لازمه را نمی‌توان از بیان ایشان فهمید. زیرا سؤال این است که وقتی شارع مأمور به را ایجاب

می‌کند، آیا مصلحت، به خود این مأمور به برمی‌گردد یا به یک داعی و غرض دیگر که خارج از این مأمور به است؟

۸. ادامه بررسی اشکالات و پاسخهای مقام دوم

● ج: بله؛ ممکن است در جای دیگر این مقاله پیدا کنید که مرحوم آخوند گفته باشد مصلحت و مفاسد به خارج از مأمور به برمی‌گردد و به خود طلب بر نمی‌گردد. اما در اینجا این مطلب را نمی‌گویید و حتی در جواب خود، به مستشکل می‌آورند:

۸/۱. بازگشت علم به مصلحت و مفاسد به حسن و

قبح عقلی

«طلب حقیقی و الزام جدی و بعث واقعی، هیچ‌گاه به شیئی تعلق خود نمی‌یابد، مگر آن که در آنها بذاتها یا به وجوه و اعتبارات، خصوصیتی باشد موافق با غرض داعی بر طلب.»^(۳)

بنابراین آن خصوصیت در مورد خداوند متعال علم آن حضرت به خارج است که همین علم، عقلاً علت صدور فعل در نزد مکلف می‌شود. حال از بیان مرحوم آخوند در اینجا، این علم به مصلحت و مفاسد چگونه بدست می‌آید؟ ایشان قائل بودند که این علم بوسیله حسن و قبح عقلی بدست می‌آید. نه بوسیله‌ی انبیا!! حتی نگفته‌اند که عقل به وسیله اخبار از انبیا، این علم را می‌فهمد.

البته درست است که آقایان در علم کلام قائل می‌باشند که ما یک نبی درونی داریم و یک نبی بیرونی؛ و این دو متقوم یکدیگر در فهم از مصالح و مفاسد هستند، اما متأسفانه ایشان حتی همین بحث کلامی را در اینجا نیاورده‌اند و لازمه بیان ایشان، انکار وحی می‌باشد.

○ حجة الاسلام موشح: در تأیید مطلب شما، به خوبی می‌بینیم که حتی ایشان او امر امتحانی را یک سری تکالیف صوری می‌دانند و جزء تکالیف حقیقی و

۱- همان، صفحه ۱۳

۲- همان، صفحه ۲۲

۳- همان، صفحه ۱۲

۸/۲/۲. عدم تحقق غرضی بودن قصد قربت (در

وجه دوم)

● ج: مرحوم آخوند در وجه دومی که در توجیه قصد قربت ذکر می‌کنند، می‌فرماید:

«وجه دوم: امر در این موارد اگر چه به ذات فعل راجع تعلق یافته، نه به فعل به قید رجحان، در عین حال چون می‌دانیم غرض از این افعال، تکمیل عباد است، نه همچون توصیلات، مجرد سیاست و نظم امور بلاد، لذا چون این غرض بدون قصد امتثال حاصل نمی‌شود، عقل حکم استقلالی می‌کند به لزوم انجام فعل به نحوی که غرض حاصل شود، نه این که فقط «مأمور به» را ایجاد کند.»^(۳)

○ س: ایشان در این وجه دوم می‌خواهند قصد قربت را داخل در خود رجحان کنند، به این صورت که چون این اوامر برای کامل شدن عباد هستند، پس کامل شدن عباد در این است که در انجام فعلشان قصد قربت داشته باشند. یعنی این نماز نیست که رجحان دارد، بلکه نماز همراه با قصد قربت است که در خارج دارای اثر است. بنابراین قصد قربت داخل در رجحان ذات فعل است.

۸/۲/۳. قصد قربت به معنای رجحان در نزد شارع

در وجه اول و به معنای غرض حکم در وجه دوم

● ج: در وجه اول، ایشان کلاً معنای قصد قربت را عوض کردند و فرمودند که فعل در نزد عقل عمل نیز باید رجحانی داشته باشد و این رجحان، همان چیزی است که باعث شده تا شارع امر به آن فعل کند. بنابراین در این وجه اول، قصد قربت، همان رجحان نزد شارع است.

در وجه دوم ایشان غرض از حکم را همان قصد قربت می‌دانند. بنابراین غرض، بدون قصد قربت حاصل نمی‌شود.

واقعی قرار نمی‌دهند و سپس اثبات می‌کنند که طلب و اراده، عین همدیگر هستند و دو معنای جدا از یکدیگر نمی‌دهند. لازمه بیان ایشان این است که اگر کسی بفهمد که شارع یک حکمی را امتحاناً گفته است، می‌تواند به آن حکم عمل نکند.

۸/۲. پاسخ به اوامر عبادی

● ج: ایشان در بحث قصد قربت، دلیل تکیه به حسن و قبح عقلی را این طور ذکر می‌کنند: «اما در مورد اوامر عبادت، ملزم می‌شویم که امر به شیئی راجع تعلق گرفته؛ اما این که قصد قربت در آن لازم است و بدون قصد قربت امتثال نمی‌شود، به یکی از این دو وجه توجیه می‌شود.»^(۱)

۸/۲/۱. ذاتی بودن مصلحت اوامر حقیقی و خروج

قصد قربت از آن (در وجه اول)

ایشان اوامر عبادی را اوامر حقیقی ذکر می‌کنند و خصوصیت آنها را در خارج حقیقی می‌دانند. لذا مصلحت آن نیز ذاتی است. پس قصد قربت در آن لازم نیست. زیرا جبراً این اوامر جاری می‌شود؛ چه قصد قربت داشته باشیم و چه نداشته باشیم. سپس برای توجیه اینکه چرا شارع قصد قربت را لازم داشته است، می‌فرماید: «وجه اول: امر به این افعال بماهو راجع تعلق گرفته و بنابراین باید آنها را به انگیزه رجحانی که دارند تحصیل نمود، نه به انگیزه‌های نفسانی دیگر.»^(۲)

○ س: یعنی منظور از قصد قربت این نیست که برای خدا یک فعلی را انجام می‌دهیم، بلکه به خاطر این که عقل ما این فعل را راجح می‌داند، آن را انجام می‌دهیم، نه به خاطر هوای نفس! اما به نظر بنده این تحریف معنای قصد قربت است.

● ج: لازمه این مطلب، این است که عقل عمل نیز دارای داعی است و می‌تواند مستقلاً و به صورت جبری دواعی شارع را کشف کند.

○ س: لذا این قصد قربت، به این معنا، همیشه در انجام افعال وجود دارد و جریان علیت بر آن حاکم است.

۱- همان

۲- همان

۳- همان، صفحه ۱۳

۸/۲/۴. بینونیت حقیقی میان غرض مولی و قصد

قربت عبد

به نظر بنده، این مطلبِ اشتباهی است، زیرا غرض برای مولا است و قصد قربت برای عبد؛ لذا این دو، بینونیت حقیقی دارند.

○ برادر انجم شعاع: ایشان می‌خواهند بگویند که غرض چگونه ایجاد می‌شود...

● ج: اینکه غرض چگونه ایجاد شده است، ربطی به این ندارد که قصد قربت، غیر از غرض است.

○ س: قصد قربت متوقف بر غرض است و تا غرض نباشد، نمی‌توانیم قصد قربتی داشته باشیم.

● ج: غرض مولا با قصد قربت عبد، بینونیت حقیقی دارد و قصد قربتی که من می‌خواهم بکنم، برای طلبم است و عقل است که رجحان می‌دهد و این رجحان به علم حضرت حق عزوجل برمی‌گردد و من باید این رجحان را کشف بکنم و این رجحان نیز با قصد قربت، دوئیت حقیقی دارد.

○ س: عقل می‌خواهد حکمی دهد تا علاوه بر

اینکه فعل انجام می‌شود، غرض نیز حاصل شود.

۸/۲/۵. قصد قربت به معنای طاعت و عصیان

● ج: قصد قربت یعنی طاعت و عصیان. از این رو، اگر قصد قربت نباشد، فعل به صورت ریائاً انجام شده است. بنابراین اگر قصد قربت را برداریم، جای آن اخلاق رذیله می‌آید و این طور نیست که در صورت عدم قصد قربت، قُرب انسان پایین‌تر بشود. یعنی در اینجا شدت و ضعف نیست و این امر به اختیار بر می‌گردد. دواعی و غرض در نزد عقل عمل نیز علم است که این علم بنا بر مبنای مرحوم آخوند تحت علیت واقع می‌شود. بر این اساس، علم، ماهیتاً غیر از طلب است و در نزد مکلف نیز علم، با علیت جاری می‌شود و طلب، با اختیار. از این رو، دوئیت محض دارند و اصلاً باهم جمع نمی‌شوند. □

و السلام علیکم و رحمة الله و برکاته

ج: این مثال چه ربطی به این بحث دارد؟
س: خوب اگر ربطش را مشخص کنید، یک جنبه‌ی بحث را می‌گیرد.
ج: نه، این بحث کلی قضیه بود که اگر یادتان باشد ایشان گفتند که این بحث در دو ادعا منحل می‌شود، ادعای اول همان مقام اول شد که بحث آن گذشت که خداوند تعالی غرض و داعیه‌ی دیگری غیر از مصلحت ذاتی و مصلحت عرضی ندارد. حالا می‌آییم و در مقام دوم، اشکال‌های مصداقی مطلب را طرح می‌کنیم. یعنی ما اشکال‌های روشی و فلسفی را قبلاً بیان کردیم. حال می‌خواهیم ببینیم که اوامر امتحانی و اوامر تقیه‌ای و اوامر عبادی، این‌ها به نحو کلی نسبت به ملازمه‌ی عقلی و شرعی به چه صورت است. چون نسبت‌های بین حُسن و قُبْح و نسبت بین داعی مولی یا اراده و کراهت مولی، یا علیتی است و یا اختیاری. حال وقتی می‌خواهند تطبیق بدهند، به دلیل این که علّیت جواب نمی‌دهد، مجبور می‌شوند یا از مبنا دست بردارند و یا اگر می‌خواهند توجه به اختیار کنند، مجبور هستند که در معانی قصد قربت و عبادتی که بعد انجام می‌دهد را تصرف کنند.
س: حالا که بحث از اختیار و علّیت را مطرح کردید، یک بحثی را مرحوم آخوند در کفایه در این موضوع مطرح می‌کنند که دقیقاً اشاره می‌فرمایند که اراده، اختیاری نیست. در واقع یک سری از منشأهای بحث آن‌جا است که اگر می‌خواهید، از روی آن بخوانیم؟
ج: نه، حالا ربط این کلیات بحث را متوجه شدید؟

حجّه‌الاسلام موشح: جلسه‌ی قبل در مقام اول (مقاله‌ی مرحوم آخوند) به جمع‌بندی رسیدیم، در مقام دوم ایشان سه مثال نقض (اوامر امتحانی، قصد قربت و تقیه) داشتند. این مثال‌ها را مطرح کرده و ایشان پاسخ گفتند که با آن مبنایی که ما در مورد التزام عقلی یا ملازمه‌ی عقلی گفتیم، ایشان می‌گفتند بین الزام عقلی و الزام شرعی ممکن است سه مثال نقض بیاورید و ما جواب می‌دهیم. تا این که بحث بدان جا رسید که در مثال دوم (که قصد قربت بود)، مناقشه‌ای پیش آمد که یک سوم از بحث‌های جلسه‌ی پیش روی این مطلب بود. ایشان دو توجیه در بحث قصد امتثال امر داشتند که مطرح کردند، حال ما روی این مطلب مطالعه کردیم که اگر صلاح می‌دانید، از این مثال رد شده و بحث اصلیمان را ادامه دهیم، زیرا این مثال طولانی است و منشأ نزاع را مشخص کنیم که چرا مرحوم آخوند مجبور شده‌اند در این‌جا یک چنین بحثی را طرح کنند و هدف ایشان چه چیز بوده است؟ بنابراین باید باز گردیم و ببینیم مشکل چه چیزی بوده است؟ بنظر ما این‌ها با یک بحث عقلی مواجه شده بودند که یک عده گفتند: شارع نمی‌تواند هنگام امر به نماز بگوید قصد قربت را نیز مراعات کنید و عقلاً چنین چیزی به خاطر مباحثی که دارند ممکن نیست. حالا صلاح می‌دانید که از این بحث رد شویم.
ج: ما هنوز می‌خواهیم ببینیم: ربط بین الزام عقلی و شرعی به چه طور است؟
س: خوب الزام عقلی و شرعی که در اصل بحث است.

س: می‌خواهیم این سه کَلِّي را بررسی کنیم.

ج: می‌خواهیم ببینیم که در بحث عبادات، آیا این مطلب به عنوان مورد مصداقی از نسبت بین ملازمه‌ی حُسن و قُبْح عقلي (یعنی تحلیل فلسفی و عقلانی، نه شرعی) و اراده و کراهت مولی آیا مفسر اوامر امتحانی هست یا نه؟ پس محل نزاع روشن است؟ یعنی یک نسبتی را تحلیل کرده است که بیان باشد از حُسن و قُبْح عقلي و اراده و کراهت مولی. آیا این مطلب در اوامر امتحانی و یا تقیه‌ای و یا عبادی تطبیق می‌شود؟

س: در این سه مورد، ادعای اولیه‌ی شما این است که تطبیق نمی‌شود، ولی ایشان توجیه می‌کنند و می‌فرمایند که تطبیق می‌شود.

ج: بله! همین‌طور است.

س: در همان مثال نقض می‌آورند.

ج: بله، عیبی ندارد که شخصی گفته است که ما سه مورد نقض پیدا کرده‌ایم. او می‌خواهد بگوید در تک تک این مطلب مبنای من جاری است. یعنی می‌خواهد بگوید تحلیل علاوه بر این که اشکال فلسفی و روشی ندارد، اشکال مصداقی هم ندارد. حالا این سه استثناء را هم که می‌گوید، تحلیل می‌کنم.

در وجه اول بحث قصد قربت گفتیم که ایشان دوباره به مبنای اولیه‌ی خود باز گشتند. یعنی از بحث اختیار عدول کرده و گفتند یک معنای قصد قربت این است که حُسن عدل و قُبْح ظلم توجه به داعی دارد و آن داعی هم باید کشف شود. لذا جریان علیّت است. چون مبنای ایشان این است که حُسن و قُبْح را به سعه و ضیق وجودی معنا می‌کردند. این‌جا می‌فرمایند: قصد قربت چیزی جز رجحان نیست و قصد قربت هم همین است. در این معنا یک نوع تعویلی است که در توجیه وجه اول ذکر کرده‌اند.

س: در واقع چون مبنای ایشان در قصد قربت این است که: فعلی می‌تواند حکم شرعی داشته باشد که رجحان عقلي داشته باشد.

ج: وجه اول یعنی همین مطلب که شما می‌فرمایید ولی این را کنار می‌گذاریم. زیرا کسی نمی‌پسندد که قصد قربت از اوصاف درک باشد بلکه از اوصاف اراده است. وقتی می‌گوییم کسی قصد قربت دارد یا ندارد، این وصف علم و جسم نیست بلکه وصف اراده و اختیار است که آیا قصد قربت کرده و یا قصد نکرده است؟ و آیا عبادت می‌خواهد بکند یا نمی‌خواهد؟ پس این وصف اراده است و وقتی این معنایی که ایشان کرده‌اند می‌آید، قصد قربت را وصف درک قرار می‌دهند و در درک نیز شاخصه‌ی رجحان را وارد می‌نمایند و می‌گویند «کیفیتی هست» که به نظر ما این مطلب قابل پذیرش نیست. پس این اشکال بر وجه اول است. س: اصل اشکال واضح است. اما اصل مطلب این است که چرا ایشان مجبور شده‌اند که از قصد قربت بحث نمایند. یعنی چرا قصد قربت مثال نقض شد؟!

ج: مستشکل سه نوع امر را ذکر کرده است: ۱- اوامر

عبادی ۲- اوامر تقیه‌ای ۳- اوامر امتحانی. در آن‌جا

می‌گوید این مبنا قابل جریان نیست.

س: ابتدا باید اشکال را واضح نماییم و بعد ببینیم توجیه ایشان وارد است یا خیر؟

ج: مستشکل می‌گوید: «...مثل اوامر امتحانی و اوامر

عبادی (چه در مستحبات و چه در واجبات) چون در این دو طلب به شیء که فی حد ذاتها راجح و مصلحت‌دار باشد، تعلق نگرفته است. زیرا در عبادیات تا قصد قربتی نباشد، رجحانی ندارد»

ایشان (مستشکل) رجحان را به قصد قربت باز گردانده است. مثلاً مولی چیزی را که از عبد خواسته باید دارای غرض و انگیزه باشد (داعیه داشتن) این داعیه داشتن مندرک در قصد قربت عبد می باشد و این قصد قربت همان معنای رجحان را دارد. پس مستشکل رجحان و قصد قربت را در یک وحدت ملاحظه کرده و آن را وصف طلب قرار می دهد. اما مرحوم آخوند این وحدت را وصف علم می داند.

س: منشأ اشکال این است که این ها قصد قربت را از فعلی مانند صلاة تفکیک کرده اند. اما اگر این تفکیک صورت نگیرد. یعنی صلاة با قید قصد قربت در نزد شارع رجحان دارد، در این صورت در مورد آن نزاع و اشکالی وجود ندارد.

ج: صلاة چیست؟

س: صلاة فعلی است که با...

ج: خیر! جزئی از صلاة، قصد قربت است. یعنی در همه ی عبادات اولین جزء رئیسه ی آن ها قصد قربت می باشد. (رکن)

س: اما چرا مستشکل نسبت به قصد قربت اشکال کرده است؟ به نظر بنده این مسئله یک ریشه ی تاریخی دارد و آن این که فقها و اصولیون قائلند که قصد قربت نمی تواند جزء فعل باشد (نه جزء فعل و نه جزء شرط) و نزاع مشهوری در این مورد وجود دارد. حتی می گویند: شارع نمی تواند بگوید «صل مع قصد قربت»، زیرا این خطاب دچار یک تناقض عقلانی است.

ج: خیر، این بحث شما در مقام اوّل نیست و باید در جای خودش بحث شود یعنی نزاعی را که شما می گوید، در وجه دوم است و قبلاً هم گفتیم که این بحث در دو مقام قابل طرح است:

۱ - حیثیت عاقلیت یعنی بحث کلامی قضیه که بیان می کند نسبت بین حُسن و قُبْح و اراده و کراهت مولی چیست؟ و عقل چه حکمی دارد؟

۲ - حیثیت شاریت که در این بخش، وقتی بحث خطاب تمام شد دیگر نسبت بین این دو (اراده و کراهت) موضوعاً خط می خورد و وقتی خط خورد، وارد جزئیات در فقه می شود و وقتی در فقه رفت، آن گاه خود فعل تجزیه می شود. یعنی چیزی که مورد خطاب شارع می باشد، افعال مکلفین است و افعال مکلفین هم مرکب است و وقتی مرکب است، ذو اجزاء و ذو شرط است. بنابراین در این جا آقایان متکلمین حق ندارند بگویند فعل فلان هست یا نیست. زیرا این از لوازم فقه است و در فقه نیز صلاة را تجزیه کرده و رکن برایش گفته اید. لذا در وجه اوّل، مستشکل بحث را در فقه آورده است.

س: ظاهراً این طور نیست.

ج: همین طور است. مستشکل بحث را در فقه آورده و ایشان آن را از فقه بیرون آورده است، و برای این که آن را کلامی کند، آن را وصف علم می کند (به نحو عام) و این تأویل، غلط است.

س: منشأ این اشکالی را که مستشکل گفته است، همه در اصول مطرح کرده اند.

ج: نه! ما کاری به این حرف ها نداریم، ما خودمان وقتی یک فیش را می خوانیم، باید بتوانیم آن را درست جا بدهیم.

س: خوب داریم جایش می دهیم، شما چرا می فرمایید بحث فقهی است؟

ج: اشکال را بخوانید و تجزیه و تحلیل کنید تا بفهمید که چرا بحث فقهی است.

س: «در حُسن تکلیف کافی است که در نفس الزام و طلب، مصلحتی نهفته باشد، و لازم نیست در متعلق (یعنی

واجب و حرام) مفسده‌هاي باشد. کما اين که در بسياري از مصالح و مفاسد، نه در متعلق امر، بلکه در خود امر است.»

يعني ايشان دارد اين اشکال را مطرح مي کند که در خود فعل صلاة مصلحت نيست، اما در امر، مصلحت هست. يعني اطاعت کردن شما که شاخصه اش همان فعل است، مصلحت است.

ايشان مي فرمايند: «مثل اوامر امتحاني و اوامر عبادي چه در مستحبات و چه در واجبات چون در اين دو طلب به شي‌ءي که في حد ذاتها راجح و مصلحت دار باشد، تعلق نگرفته است.»

يعني مي گويد نماز داراي رجحان نيست.

«چون در عبادات تا قصد قربت در ميان نباشد، رجحاني ندارد و مصلحت دار هم نيست.»

يعني اصل رجحان مال قصد قربت و اطاعت است. «و مع هذا واضح است که متعلق امر، يعني نفس ماهيت مأمور به که خود صلاة باشد، خالي از قصد قربت هست.»

اين يک نکته است که صلاة داراي قصد قربت نيست يعني جزء آن نيست و شرط آن هم نيست، پس قصد قربت مستقل مي شود.

«چون قيودي مثل قصد قربت که خود ناشي از امر است، امکان ندارد در متعلق امر اخذ شود.»

اين جا يک بحث اصولي است که گفتيم يک درگيري تاريخي بر روي آن صورت گرفته است و بايد بحث شود.

ج: اين که مي گوييد بحث اصولي است، يعني مي خواهيد مطلب را از لوازم خطاب بفهميد و بنده نيز وقتي مي گويم بحث اصولي است به دليل اين است که بحث تکليف را موضوع قرار مي دهد، واجب و حرام را

موضوع قرار مي دهد، مستحب و واجب را موضوع قرار مي دهد، لوازم امر را بررسي مي کند، طلب تو را مورد خطاب قرار مي دهد. اين ها همه بحث هاي اصولي است. اما جواب را که مي دهند....

س: اجازه بدهيد تمام سؤال را بخوانيم، بعد به جواب برسيم.

ج: ادامه ي بحث را بخوانيد.

س: «و در نتيجه ماهيت مأمور به، زماني راجح مي شود

که امري به آن تعلق گيرد و با قصد قربت هم اتصال گردد. پس قبل از امر و قبل از قصد قربت، ماهيتي که امر به آن تعلق گرفته، داراي رجحان نيست و بنا بر اين امر، به شي‌ءي تعلق گرفته است که في حد ذاتها داراي رجحان نيست.»

اين يک اشکال است که به مبناي مرحوم آخوند گرفته اند، زيرا ايشان مي گويد هر جا شارع حکم مي دهد، حتما رجحان عقلي دارد اما مستشکل مي گويد صلاة داراي حکم عقلي نبود ولي شارع به آن امر کرد، اين همان مثال نقض است. حالا چرا آن مستشکل آمده و

قصد قربت را مطرح کرده و گفته که قصد قربت نمي تواند داخل فعل منحل شود که بعد هم به چنين اشکالي برخورد کرده است؟ اين يک بحثي دارد که اگر ما آن را واضح نکنيم، نمي توانيم جواب مرحوم آخوند را بفهميم يعني بايد روشن شود که چرا ايشان مي گويد قصد قربت نمي تواند داخل فعل صلاة شود چون خود همين مستشکل قبول دارد که اگر بگويم قصد قربت داخل فعل صلاة است، ديگر داراي رجحان نيست. آن وقت قبول مي کند که حرف مرحوم آخوند درست است که مي گويد چون امر به فعل تعلق گرفته و اين فعل داراي قصد قربت است، پس رجحان دارد.

بنابراین باید ببینیم که چرا مستشکل می گوید قصد قربت نمی تواند داخل فعل قرار بگیرد؟

ج: قبل از این که شما بحث را مطرح کنید، بنده این بحث را این گونه عرض می کنم که: در قصد قربت، گاه بحث کلامی مطرح می شود و کاری هم به خطابه ها ندارید که بخواهید لوازم امر و نهی را بررسی کنید، بلکه تنها فرض عقلی مطلب را مورد بحث قرار می دهید، ولی گاه لوازم ربط را بررسی می فرمایید که لوازم این ارتباط چیست.

بنابراین گاهی نفس عبادت بحث می شود که بحث از وجوب شکر منعم است که عبد چطوری باید انعام مولایش را جواب دهد یعنی می خواهد بحث پرستش را به طور عام مطرح کند. پس قصد قربت به معنای عام بررسی می شود که چگونه عبد بندگی کند. این می شود اجمال بحث.

اما گاهی می گویند که کیفیت تحقق یک فعل چگونه است. یعنی کیفیت عبادت چگونه است که در این جا می گویند باید لوازم حرف شارع را ببینید که چیست؟ و باید خصوصیاتش را بدست آورید. در بحث کیفیت عبادت وقتی خصوصیت را می خواهد بدست آورد، می گوید اولین خصوصیت، وصف اراده است. یعنی اول قصد قربت به معنای عام مطرح است. به عبارت دیگر در عبادیات اول باید خودسازی کنید و نفس خودسازی، جزئی از فعل است.

س: حالا نکته از این جا شروع می شود که تعریف قصد قربت چیست؟ الان در اصول که بحث می کنیم، برای قصد قربت سه قول ذکر کرده اند.

ج: ما می خواهیم بگوییم در رابطه با قصد قربت وقتی می آییم در اصول فقه، اولین جزء، در تقسیمات اوامر عبادی می شود، ولی این قصد قربت در اوامر توسلی

نیست، زیرا فقط محدودش می کنند به یک قسم (اوامر عبادی) بنابراین قصد قربت در اوامر عبادی می شود تنها یک خصوصیت از ده خصوصیت فعل. بنابراین یک جزء فعل می شود، البته جزء رئیسه ی فعل است که در فقه بحث می شود و در فقه، هیچ کس نیست که قبول نکند که قصد قربت، جزء رئیسه ی فعل است (البته فقط در بخش اوامر عبادی)
س: حالا ما نشان می دهیم که در اصول، مرحوم آخوند قبول نمی کند.

ج: اگر در اصول بحث می کند، می گوئیم رساله ات با اصولت نمی خورد. بنظر بنده محال است که مرحوم آخوند در تمام عبادات، قصد قربت را به عنوان جزء رئیسه در رابطه ی با فعل معین نکرده باشد، یعنی وقتی به کاربرد رسیده است و اصولش را بکار گرفته، در اصطکاک با کلمات شارع - در اوامر عبادی - همیشه قصد قربت لحاظ شده است، یعنی از میان فقهای شیعه، از اول تا آخر تاریخ یک نفر نیست که در عبادات، ابتدائاً قصد قربت را جزء رئیسه ی فعل نداند. یعنی قصد قربت رکن فعل است. لذا می خواهیم بگوییم اگر فرض شما درست باشد، فقهایشان با تحلیلی که در اصول گفته اند، نمی خورد.

برادر زیبایی: بحث این است که آیا عقلاً جایز است که این شارع با قید قصد قربت، امر به نماز کند؟ یا نه لازم نیست که قصد قربت را لحاظ کند؟

ج: آیا آن که می گویند مع قصد القربه، با توجه به جزء بودن قصد قربت است یا بدون توجه به جزء بودن آن؟ به نظر ما این قید «مع» قید عبادت به نحو عام است که در کلام بحث می شود.

حجة الاسلام موشح: نه! در اصول داریم بحث می کنیم.

ج: در اصول دو مرحله دارد. گاه به طور کلی و اجمالی گفته «نماز بخوان» و گاه آمده و جزئیات را هم توضیح داده است. پس وقتی به طور کلی می‌گوید اقم الصلاة، خطاب به نحو عام است و یک وقت در بیان جزئیات نماز، شارع می‌گوید: هیأت نماز این جور است. پس متعلق فعل به نحو کلی، عنوان کلی است مانند صلاة که در این جا تفاوت کلی صلاة مورد نظر هست و این که این فعل (صلاة) به روزه اطلاق نمی‌شود. ولی بعدا شارع می‌گوید این طوری بگوئید الله اکبر و این گونه قرائت کنید و رکوع بروید و سجده کنید. تمام اجزاء حج را می‌گوید که این نوع خطاب، بیان جزئیات است. پس گاه کل ترکیبی را می‌گوید و گاه می‌خواهد تفصیل دهد و این دو با هم تناقض ندارد مثلاً می‌گوید فروع دین ده تا هست (نماز و روزه و حج و زکات و خمس و...) و در قدم بعد می‌آید و احکام و جزئیات نماز و روزه و... را بیان می‌کند. پس این دو با هم متناقض نیستند.

س: ممکن است که در تاریخ، از لحاظ نقلی چیزی به شما رسیده باشد، لکن اصول می‌خواهد بگوید از لحاظ عقلی آیا وقتی شارع خطاب می‌کند، آیا می‌تواند برای انجام این فعل قید بیاورد یا نه؟

ج: این دو تا قید دارد. حیثیت عاقلیت و شاریت. اگر با حفظ خطاب مورد نظر است، بنابراین باید لوازم خطاب را هم در نظر بگیریم و نمی‌توانید از خودتان چیزی را اضافه کنید. ولی اگر بدون توجه به خطاب بحث می‌کنید پس این یک بحث کلی است که همان بحث بندگی عام کلامی است. این‌ها حیطه‌هایی است که ما از بیرون به صورت منظم تعیین کرده‌ایم و حالا شما باید متن را بخوانید تا فیش‌ها در این طبقه‌بندی که عرض کردم، منظم شود.

س: در این جا که می‌آیند قصد قربت را تعریف کنند، چند تا قول ذکر می‌کنند. یک قولی که رویش بحث می‌کنند این است که قصد قربت یعنی قصد امتثال امر مولی، یعنی من نماز می‌خوانم زیرا می‌خواهم خدا را اطاعت کنم.

ج: آن وقت نماز مصداق می‌شود، حج مصداق می‌شود، و در همین معنا «اطاعت» به امتثال امر مولی اطلاق می‌شود که در بحث کلام مورد بررسی قرار می‌گیرد که جلسه‌ی قبل هم گفتیم که وجوب شکر منعم به عنوان مصداق حُسن و قُبْح عقلی و امتثال امر مولی هم، مصداق وجوب شکر منعم قرار گرفت.

س: این پاسخ شما به این مطلب است که مرحوم آخوند، این بیان شما را نگفته‌اند.

ج: اگر فرض کنیم که مرحوم آخوند، قول شما را پذیرفته باشد، آن را توضیح دادیم.

س: قبل از این که به توضیح آن پردازیم، باید عوارض و لوازم آن را بررسی کنیم. زیرا مرحوم آخوند، مطلبی را بیان کرده‌اند که مستشکل به آن اشکال کرده است که: قصد قربت یعنی قصد امتثال امر مولی. حال آیا مولی می‌تواند بگوید نماز بخوان و در این نماز، قصد امتثال امر را قید کند؟ در جواب می‌گویند مولی نمی‌تواند چنین قیدی کند. زیرا وقتی مولی می‌گوید «صل مع قصد امتثال امر»...

ج: اصلاً طرح چنین صورتی غلط است.

س: چرا؟

ج: چون قبلاً کلیت مسئله را در تعریفمان در علم کلام گفته‌ایم و حالا بحث این است که آیا این فعل مصداق امتثال امر مولی قرار می‌گیرد یا نه؟ پس بحث بر سر اثبات کلیت امتثال امر نیست، بلکه بر سر مصداق است که این فعل به امتثال امر تطبیق می‌کند یا نه؟ بنابراین

دیگر نمی‌توانیم این بحث کلی را در همه جا تکرار کنیم. زیرا این جا نسبت بین مصداق و کلی مورد بررسی است.

س: خوب شما اشکال می‌کنید که ما این کلیت را در علم کلام گفتیم و در این جا همین که می‌گوییم عبادی است، قصد قربت در آن لحاظ شده است.

ج: این که می‌گویید عبادی است به این معنی است که این فعل مصداق این کلیت است و در آن مندرج

می‌شود. بنابراین طرح مطلب شما غلط است زیرا مثل این

است که اول شما می‌گویید هر انسانی حیوان ناطق است

و بعد که می‌رسیم به آقای زیبایی، بگویید: ایشان، انسان

به قید حیوان ناطق است.» بنابراین نمی‌توانیم حکم کلی

را برای همه‌ی مصداق مجدداً تکرار کنیم.

س: ما دو نوع فعل داریم: ۱- احکام عبادی آن‌هایی

هستند که برایشان قصد قربت لازم است.

۲- احکام توسلی که در آن‌ها قصد قربت لازم نیست.

مثلاً در شستن این لیوان که لازم نیست، قصد قربت

کنیم.

حالا می‌خواهیم ببینیم این فعل صلاة که شارع به آن امر

کرده از سنخ آن‌هایی است که عبادی است و در آن

قصد قربت لازم است و یا از آن سنخی است که قصد

قربت نمی‌خواهد. سؤال این است که این را از کجا

بفهمیم؟

ج: این یک بحث دیگر است که اولاً باید ببینیم حیثیت

تقسیم احکام به توسلی یا عبادی چیست؟ و ثانياً آیا

حیثیت دیگری به عنوان حیثیت شامل یا حیثیت مشمول

برای آن قابل فرض است یا نه؟ یعنی آیا می‌خواهیم

لوازم خطاب را تقسیم کنیم یا حکم عقل را تقسیم کنیم؟

به عبارت دیگر باید دو چیز مشخص شود: ۱- مقسم این

تقسیم چیست؟ (آیا حکم عقل نسبت به حکم است یا حکم شرع نسبت به حکم است؟)

۲- حیثیت تقسیم چیست؟

س: اولاً مقسم خود حکم شرعی است نه حکم عقلی.

ج: آیا حکم شرعی را عقل تعریف کرده است یا شارع

تعریف کرده است یا عرف تعریف کرده است.

س: این یک بحث دیگری است. زیرا در کلام تعریف

شده است و در این جا فرقی نمی‌کند که آن را چگونه

تعریف کرده‌اند.

ج: این خیلی فرق می‌کند. چون اگر این حکم را در

کلام تعریف کردیم، پس تقسیماتش هم کلامی است و

اگر آن را عرفی تعریف کرده باشد، پس تقسیماتش نیز

عرفی است و اگر عقل آن را تعریف کرده است، پس

تقسیماتش نیز عقلی می‌شود.

س: لازم نیست که ببینیم کلامی است یا اصولی، بلکه در

این جا باید ببینیم اصل بحث چیست؟

ج: حکم را به چه تعریف کرده‌اند؟

س: ما کاری نداریم که از حکم چه تعریفی داده‌اند،

بلکه من می‌خواهم اصل بحث را بگویم که مقسم

چیست؟ و تقسیم چیست؟ دو تا نظر این جا مرحوم مظفر

گفته‌اند. اول این که به واجبی که در آن، قصد قربت در

شرط باشد، تعبدی می‌گویند و دوم این که به واجبی که

قصد قربت در آن شرط نباشد، توسلی می‌گویند. البته

یک احتمال دیگر که بعضی‌ها گفته‌اند این است که

احکامی را که ما غرضش را می‌دانیم، توسلی می‌شود و

آن‌هایی که غرضش را نمی‌دانیم، تعبدی می‌شود مثل

نماز که نمی‌دانیم برای چه نماز می‌خوانیم، تعبدی

می‌شود. این دومی را کسی از متأخرین قبول ندارد و

اولی را قبول می‌کنند. حالا مسئله این جا است که

می‌گویند در تعبدیات قصد قربت شرط است، حالا

می‌خواهیم بینیم این حکمی که شارع کرده، تعبدي است یا توسلي. می‌گوییم برای این که این را بفهمیم، باید بینیم خود شارع چه می‌گوید. شارع می‌گوید این فعل تعبدي و این فعل توسلي است. بعد گفتند ما قصد قربت را به معنای امثال امر مولی گرفتیم، حالا سؤال می‌کنند و می‌گویند ما می‌بینیم در فعل نماز، شارع نگفته است که قصد قربت واجب است. بعد سؤال می‌کنیم که اگر نگفته است، پس نماز توسلي می‌شود؟ می‌گویند نه! بلکه شارع نمی‌توانسته بگوید و چون ممتنع بود بگوید، پس نمی‌توانیم به نگفتنش تمسک کرده و آن را توسلي بدانیم.

ج: چرا ممتنع بود؟

س: مرحوم آخوند می‌فرماید: ۴ نظریه در حکم است:

۱. اراده‌ی کراهت

۲. خطاب

۳. فعل

۴. تنجس

قول مشهور این است که جعل حکم، در مقام خطاب امکان‌پذیر است. یعنی وقتی شارع حکم را به پیامبرش گفت و پیامبرش هم آن را اعلام کرد و حکم «صل» ابلاغ شد، در این جا حکم جعل شده است. حال فرض کنیم که شارع می‌خواهد قید «صل» را بگوید، بنابراین می‌گوید صل مع الامثال الامر. این امر همین صل است ولی قبل از این که خود این امر جعل شود، شارع به همراه امر، امثال این امر را هم جعل می‌کند. در این جا می‌گویند: دور پیش می‌آید یعنی نمی‌شود داخل خود شیء، به خود شیء ارجاع دهید و بگویید که من می‌گویم نماز بخوان و بعد داخل این نماز خواندن بگویند این امری را هم که دارم، جعل می‌کنم، این قصد امثال را هم بگویم، پس می‌گویند عقلاً چنین چیزی

محال است در منطق، که یک چیزی ذاتاً به خودش قائم باشد. بنابراین برای حل شکل این جا شارع باید مرتبه بگوید، یک بار بگوید صل و دفعه‌ی بعد بگوید این صل را که به شما گفتم با قصد امثال امر انجامش دهید. بنابراین در این جا دو تا امر می‌شود.

ج: با دو تا امر باید بگوید؟

س: بله! با دو تا امر - ولی دو تا امر را مرحوم آخوند

اشکال می‌کند. اولاً می‌گوید ما یقین داریم که در

عبادیات یک امر آمده و می‌گوید ولو به این هم یقین

نداریم و فرض بگیریم که دو تا امر باید باشد، اشکال

پیش می‌آید. امر اول این که نماز بخوان و امر دوم این که

امثال امر مولی کن. حالا اگر کسی امثال امر مولی و

قصد قربت نکرد و نماز را خواند، در این جا تناقض پیش

می‌آید، زیرا نمازی که خوانده، نماز بوده و یک واجب

را اطاعت کرده ولی قصد امثال نکرده است، در حالی

که در عبادات ما می‌گوییم این فعل باطل است و هیچ

واجبی را اطاعت نکرده و مستوجب هیچ ثوابی هم

نیست. ایشان می‌گوید پس دو امری نیست و قطعاً یک

امر است. چون اگر دو امری باشد معنی‌اش این است

که صلاة بدون قصد قربت یک ثوابی دارد زیرا صرفاً

نمازی خواندی و خدا آن را قبول می‌کند ولو قصد قربت

نباشد که کامل ترش کند. مرحوم آخوند می‌گوید چون

این طوری نیست، پس نمی‌شود که شارع قصد قربت را

در خود فعل بیاورد. از این جایی بحث نزاعی پیش می‌آید

که باید حل شود.

برادر زیبایی: نتیجه‌ی بحث اصولی‌اش این است که اگر

صل آمد، شما نمی‌توانید به اطلاقش حمل کنید که این

توسلي است.

ج: اصلاً غلط وارد شده‌اند و این حرفها درست نیست.

حجة الاسلام موشح: خوب حالا از این جا که می گویند قصد قربت را نمی توانید در خود فعل بیاورید، مستشکل تمسک می کند و می گوید قصد قربت رجحان دارد نه خود فعل و اگر قصد قربت نمی تواند داخل فعل شود، پس ما یک فعل داریم که شارع به آن حکم کرده و بدون رجحان است. ریشه ی این اشکال این جا است. ج: نه! ما کاری نداریم که ریشه اش کجاست و از کجا آورده بلکه الآن در این عبارت که آورده است، اشکال می کنیم که این بحث، یک بحث فقهی است. یعنی اشکال کننده آن را در فقه برده است. س: نه! در اصول برده است.

ج: نخیر، این که واجب و حرام و مستحب می گوید، ناظر به این است که فقهی است. س: قواعد عام در اصول بحث می شود.

ج: نه، قواعد عام نیست، اصلاً همین تقسیم احکام به تعبدی و توسلی، استقرایی و فقهی است. وقتی شما می گوید احکام تعبدی و توسلی است باید ببینیم از کجا آورده اید. آیا استقراء فرموده اید؟ در کلمات شارع آیا جایی گفته قصد قربت لازم است و جایی گفته لازم نیست؟ و اگر استقرایی است آیا این استقراء، تحلیل عقلانی است یا استقراء عرفی؟ یعنی اگر آن را به عرف واگذار کنیم، عرف یک جایی را می فهمد و می گوید شارع به من گفته عبادت کن و در این عبادت هم باید قصد قربت داشته باشی و اگر نه، فعلت باطل است، بنابراین تعریف عبادی را عرفی کنید که عرف بفهمد، نه کلامی متکلم. پس عرفی تقسیم می شود.

حالا اگر آمدید و گفتید من استقراء نکرده ام بکله با تحلیل عقلانی این تقسیم را می گویم، در جواب می گویم تحلیل عقلانی شما چیست؟ می گوید تحلیل عقلانی ما امثال امر مولاست. بنابراین این استدلال از فقه

بیرون می آید و در کلام می رود و در کلام هم هر چه بگویند، بر کل فقه حکومت می کند.

س: پس شما می گوید اصل اشکال درست نیست و جمع بندی بحث این می شود که عبادیات را در کلام تعریف کردیم و حالا هر جا رسیدیم که این فعل عبادی است، خود به خود در آن قصد امثال و احکام عبادیات می آید. پس این اشکال وارد نمی شود. بنابراین جمع بندی بحث شما این است.

ج: اگر هم بحث کلامی شد، دیگر هیچ جا وجود ندارد که امر شارع، خارج از پرستش باشد و این حکم کلی است.

س: یعنی می فرمایید تقسیم تعبدی و توسلی غلط است. ج: بله! البته در کلام این تقسیم غلط است و همه ی افعال تعبدی است.

س: پس قصد قربت در نماز چیست؟

ج: تا این جا حیثیت عاقلیت را مطرح کردیم. حالا می آیم و حیثیت شاریت را بررسی می کنیم، یعنی خطاب را باید طبقه بندی کنید و در این طبقه بندی، قصد قربت در نماز بدست می آید.

س: اگر بخواهیم طبقه بندی کنیم، بعضی جاها شارع می گوید نیاز نیست که توجه داشته باشیم آیا باید این طوری تقسیم کنیم؟

ج: نه! چنین تقسیمی نمی کنیم. ما نحوه ی تقسیم بندی مان کلاً عوض می شود. یعنی باید بگوییم در چه نسبتی سؤال می کنید؟ آیا عرف می گوید یا عقل می گوید یا عقلاء می گویند. بنابراین برای همه یک جور حرف نمی زنیم. س: در تمام این صورت ها، نماز قصد قربت می خواهد. ج: وقتی با خود آقایان صحبت کنید، می گویند شما در احکام و در کلمات شارع گشته اید و یک دسته پیدا

کرده‌اید که شارع گفته جزء الفعل، قصد قربت است و یک جا هم گفته جزء الفعل قصد قربت نیست.

س: شارع نگفته جزء الفعل قصد قربت است بلکه شارع گفته فعل باید با قصد قربت باشد. حالا

تحلیل این به جزء بودن یا شرط بودن یا قید بودن، این تحلیل ماست.

ج: به عبارت دیگر گاه محصول را دارید تقسیم می‌کنید و گاه کار اصولی دارید انجام می‌دهید، در کار اصولی باید بگویید مثلاً کلّ خطابات وضعش چگونه است.

س: این‌ها می‌گویند کلّ خطابات دو جور است یعنی دارند تقسیم اصولی انجام می‌دهند.

ج: خوب منشأ این تقسیم چیست؟

س: عقلایی است.

ج: عیبی ندارد. عقل چرا چنین حکمی می‌کند؟ از کجا آورده؟ استدلالش چیست؟

س: می‌گویید یک موقعی هست که شارع حق دارد

بگوید در این جا قصد قربت کن و یک جایی هست که نمی‌خواهد بگوید. این تقسیم عقلایی است و کلاً احکام دو دسته می‌شوند.

ج: اول می‌گویید یک سری اوامر داریم و یک سری

توصیف داریم و یک سری تکلیف داریم. ما می‌خواهیم

منشأ این تقسیمات را بفهمیم. می‌خواهیم تعریف حکم

شرعی را بدست آوریم. برای بدست آوردن تعریف

حکم شرعی باید تعریف عقلانی آن را بدست آوریم و

یک عقلانی به نحو عام داریم و یک عقلانی به قید

خطابات داریم که در آن لوازم اوامر را دیدید که از

درون لوازم و اوامر نمی‌توانید چنین تعریفی را در

بیاورید. بله! از درون محصول می‌توانید در بیاورید و

خود آقایان هم این تعریف را از فقه در آورده‌اند. تمام

تقسیماتی که گفته‌اند استقرایی است و حصر عقلی هم ندارد.

س: بحث استقرایی بودن را در جلسه‌ی ۴ شما فرمودید که ورودی این‌ها به علم اصول استقرایی است و بر گرفته از علم فقه است.

ج: و عرفی هم است. اگر استقرایی و عرفی بودن را قبول

کنید، پس این می‌شود جزء الفعل. یعنی گفتند در یک

افعالی که شارع گفته، در آن قصد قربت نخواستند و در

یک افعالی هم نخواستند است که در آن‌ها که جزء هم

هست و هیچ حیثیت عقلانی هم ندارد.

س: نکته این است که حکم شرعی را در علم اصول

تعریف نکرده‌اند. نه کفایه و نه مرحوم مظفر، حکم

شرعی را تعریف نکرده‌اند و ظاهراً تعریف حکم شرعی

در کلام است و آن جا اثبات می‌شود و در این جا فقط

گفته‌اند که علم اصول ابزاری است برای استنباط حکم

شرعی.

ج: بله! هیچ تعریفی را نکرده‌اند اما از مذاق آقایان

می‌توان فهمید که این که می‌گویند آیات الاحکام، به این

معنی است که در قرآن گشتند (به نحو استقرایی و

عرفی) و به هر چه که باید و نباید در آن بوده گفتند این

در حیطه‌ی علم اصول و فقه قرار می‌گیرد و بقیه‌اش در

حیطه‌ی تفسیر و... قرار می‌گیرد. این تعریف حکم

شرعی اصولی است.

س: حالا این‌ها می‌گویند این تعریف بدیهی بوده است.

ج: نه! وقتی می‌گویید تعریف شرعی است، باید بتوانید

این تعریف را به شارع نسبت بدهید.

س: نمی‌خواهیم بگوییم خود این تعریف مال شارع

است، بلکه عرف می‌گوید حکم شرعی همان نظر شارع

است. پس تعریف عرفی است ولی نظر شارع ملاک

است.

ج: درست است که روی حرف شارع جست و جو کرده است، ولی تعریفش یک تعریف عرفی است.
س: وقتی می گوید حکم چیست یعنی باید و نباید شارع چیست؟

ج: وقتی بگویند باید و نباید شارع، می پرسیم تعریف «باید» عرفی چیست؟

س: آیا منظور تان خود شیء است یا منظور طریقه‌ی وصول آن است؟

ج: گاه الزام‌ها عرفی است و گاه الزامات، سازمانی و حکومتی است.

س: الزام‌ها چه سازمانی باشد و چه حکومتی، در نهایت می خواهد به الزام شارع برسد.

ج: الزام شارع وقتی مطرح می شود که شارع را مفروض گرفته باشیم، یعنی خودمان را به حرف انبیاء محدود می کنیم و بعد از باید و نبایدها حرف می زنیم.

س: این همان حکم شرعی است.

ج: باریک الله، پس این همان موضوع است. بنابراین وقتی نسبت می دهید به یک نفر، به خاطر موضوع است نه به خاطر تعریف باید، بلکه تعریف باید را خود انسان داده است.

برادر زیبایی: یک اشاره‌ای کرده‌اند و گفته‌اند آن موضوعاتی را که برای سیاست و نظم امور بلاد باشد، حکم توسلی است و آنهایی که شخصی و فردی باشد، تعبدی است.

ج: این وجه دوم است. در وجه دوم که در رابطه با قصد قربت صحبت می کنیم، می خواهد بگوید که: «امر در این موارد اگر چه بر ذات فعل راجح تعلق یافته نه به فعل به قید رجحان، در عین حال چون می دانیم غرض این افعال تکمیل عباد است، نه هم چون توسلیات مجرد سیاست و نظم امور بلاد»

این تقسیم مانند آن جایی است که می گفتید تکامل یا فردی است یا اجتماعی. برای این تقسیم، دلیل فلسفی دارند و می گویند موضوعاً آن چیزی که مورد خطاب دین و مورد تعلق شارع است، رابطه‌ی بین انسان و خداست و در رابطه‌ی انسان با بقیه، شارع انسان را آزاد گذاشته است، پس برای این یک دلیل فلسفی می آورید. ولی گاهی است که یک دلیل فقهی می آورید که برای اشکال به آن هزار مورد نقض داریم (در سیاست و نظم امور بلاد و این‌ها) مثلاً شما در جهاد مگر می توانید قصد قربت نداشته باشید و نیز جهاد مگر می شود گفت در رابطه‌ی با سیاست و نظم امور بلاد نیست.

س: در جهاد نیاز نیست که قصد قربت کنیم. البته این که ثواب ببرد یا نبرد یک بحث دیگری است، ولی اصل در جهاد نیاز به قصد قربت ندارد.

ج: نه خیر! باید قصد قربت داشته باشد. با این اشکال،

اصل این حیثیت عدم قصد قربت مردود است و در بسیاری از فقه، این حیثیت مورد خدشه است. لذا در وجه دوم به نظر می آید بحث قصد قربت کلاً کلامی است و فقهی نیست و از این موضوع بحث هم خارج می شود. لذا در وجه دوم بحث فلسفی است و در وجه اول بحث روشی است و به نظر ما می آید در قسمتی هم که مستشکل صحبت کرده، بحث فقهی است. پس برای هر کدامشان تعریف آقایان را در می آوریم و لوازمش را جواب می دهیم.

جمع بندی این است که اشکال مستشکل از موضع فقه است و جواب مرحوم آخوند در وجه اول از موضع روش است و در وجه دوم از موضع فلسفه است که چرا تکامل (قرب عباد که موضوعی اش اختیار است) این اختیار تقسیم می شود به توسلی و تعبدی؟ چه کسی گفته است؟ بنظر ما تکامل قرب دارد و تقسیم هم نمی شود که

بگوئیم یک سری خروج موضوعی از دین دارد و یک سری هم داخل دین است.

س: هر دو داخل دین است یعنی یک جایی تعبدی است و جای دیگر توسلی است و آن توسلی هم داخل دین است.

ج: دو معنی می‌توان در نظر گرفت. یک معنا این که بحث تکامل است و خروج موضوعی از دین دارد که این بحثی بود که گفتیم آقایان فقها و متکلمین، تکامل را تجزیه می‌کنند. یک تکامل معنوی تعریف می‌کنند که می‌گویند ارتباط بین انسان و خدا که در ارتباط بین انسان و خدا هم مسئله‌ی ارث و ازدواج و اجتماعیات (همه‌ی اجتماعیات و معنای دینی) وارد می‌شود. یعنی می‌گویند همه چیز برای قرب است. آقایان این را قبول دارند و یک تقسیم است که البته حالا بحث داریم که در اعتقادات آیا این تقسیم درست است یا نه؟ ولی الآن مورد بحث نیست. این می‌شود بحث فلسفی.

یک معنای دیگر این است که درون دین، داخل و خارج را معنی کنند. یعنی در خود فقه بگویند درون این هم به داخل و خارج تقسیم می‌شود، به این صورت که دوباره نظم امور بلاد و سیاست که در دین گفته شده است، می‌گویند نیاز به قصد قربت ندارد. حال اگر این وجه دوم مورد نظر باشد، فیه تأمل. ولی اگر وجه اول مورد نظر است، بحث به کلام باز گشت می‌کند. مثلاً مگر می‌شود که امر به معروف و نهی از منکر بکنید، بحث ولایت فقیه را تعریف کنید و در آن قصد قربت نباشد. برای نمونه وقتی که حضرت علی (ع) در جنگ احزاب، عمر ابن عبدود به امام توهین کرد، امام بلند شد و دور زد و بعد او را کشت و فرمودند که می‌خواستم با غضب نکشته باشم. این به این معنی است که می‌خواستند با قصد قربت باشد، برای رضای خدا باشد. بنظر ما آقایان

اصلاً امور سیاست و نظم امور بلاد را به این معنا موضوع تفقه قرار نداده‌اند.

س: یک وقت است که شما می‌گویید قصد قربت باعث کمال فعل است و گاهی می‌گویید نبودنش باعث بطلان فعل است.

ج: ما دو بحث داریم. یکی بحث فقهی داریم که من نمونه‌ی فقهی را مثال زدم که شما نمی‌توانید بگویند که در رابطه‌ی با جهاد این موضوعی که حضرت علی (ع) عمل کرد، این را من خارج می‌کنم و بعد حکم جهاد می‌دهم.

س: منظورم این است که اگر ایشان این کار را کرد، برای کمال فعلش این کار را کرد و اگر این کار را هم نمی‌کرد، باز این فعل قبول بود زیرا به هر حال دشمن را کشته بود.

ج: اگر قصد قربت نمی‌کرد، به چه دلیل مقبول بود؟ باید دلیل بیاورید.

س: خوب، دلیل می‌آورند.

ج: چه دلیلی؟ در جهاد یک دلیلی بیاورند مثلاً این که می‌گویند به اسراء با مروت برخورد کنید و با ضعفاء فلان کنید همه‌اش برای اخلاق است و قصد قربت لازم دارد یعنی وقتی می‌خواهیم بحث فقهی کنیم، باید ببینیم آیا قصد قربت را جزء الفعل قرار بدهیم یا نه که مرحوم آخوند در تحلیل نفس فعل جواب می‌دهد که اولاً حُسن و قُبْح، عقلی است و در ثانی فعل به معنای فعل، بدون رجحان از انسان صادر نمی‌شود. پس منظور ما اصل عامی است که عقل عملی را حاکم کرده و می‌گویند فعل باید با فایده باشد و نباید عن لغو انجام شود. بنابراین این یک بحث عمیق عامّ روشی است که ایشان در جواب یک بحث فقهی در اصول، به آن می‌پردازند. در نتیجه بحثی را که مرحوم آخوند در جواب مستشکل

می‌دهند، یک بحث در ریشه‌ی عقل عملی است، یعنی قصد قربت شرعی را به دلیل عقلانی تأویل کنیم که در این برهان هم، فیه تأمل.

لذا این بحث را که مطرح کردند بحث مهمی است و من عمداً روی آن ایستادم. مسئله‌ی قصد قربت، مسئله‌ی دعوایی ما با اصول موجود است. ما از پایگاه کلام وارد می‌شویم که هیچ چیز عباد نمی‌تواند از حیطه‌ی بندگی خارج شود و همه‌ی فقه چهره‌ی عبادت است.

حالا بعد می‌آییم در فقه و می‌گوییم، اگر یک جاهایی را شارع تخفیفی داده و گذشت کرده برای این است که مکلف کودک است و گفته است تا وقتی که بزرگ نشده‌اید، در این جاها قصد قربت لازم نیست (مراحل رشد) یعنی در بحث فقه که می‌آییم می‌خواهیم ببینیم که مراحل رشدی را که شارع حکم داده چه جور است. البته این نقض آن هم نیست.

والسلام علیکم ورحمة الله وبرکاته

بررسی و نقد کفایه دور سوم

بررسی مباحث فلسفی، روشی و مصداقی حکمت عملی
نقد و بررسی مقاله حُسن و قُبْح مرحوم اصفهانی

سرپرست پژوهش تطبیقی:

حجة الاسلام والمسلمین صدوق

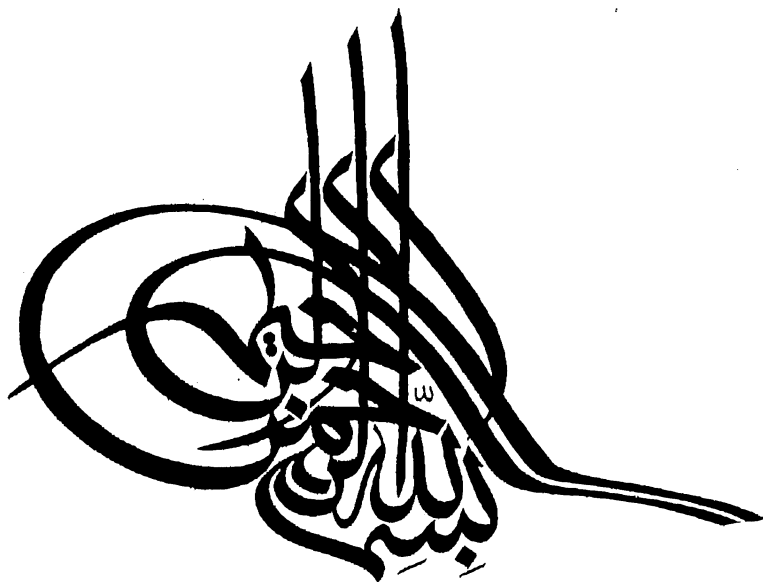
جلسه ۲۷

۵ / ۶ / ۸۲

۱. نقد و بررسی مقاله حُسن و قُبْح مرحوم اصفهانی ۴
- ۱/۱. بازگشت حکم شرعی به حُسن و قُبْح عقلانی ۴
- ۱/۲. بررسی حیثیت عاقلیت شارع (مقایسه عقلانی بودن شارع و عقلانی بودن اُمت) ۵
- ۱/۲/۱. شارع به عنوان رئیس الفقهاء ۶
- ۱/۳. تامّ نبودن انتزاع نظم و حفظ نظام عقلاء، به عنوان پایگاه علم اصول ۶
- ۱/۴. حذف اختیار و اعتبار شارع (نفی انشائیت)، در صورت نفس الامری شدن ثبوت ملازمه ۷
- ۱/۵. بررسی حقیقی بودن یا اعتباری بودن اتفاق آراء عقلاء ۷
- ۱/۶. بازگشت حُسن و قُبْح عقلی به «امور نفس الامریه» و حُسن و قُبْح عقلانی به «جعل» ۸
- ۱/۷. نفی رئیس العقلاء بودن شارع ۹
- ۱/۸. بازگشت ملازمه حکم عقل و حکم شرع به عقل عمل در دیدگاه مرحوم اصفهانی ۱۰
- ۱/۹. عدم بازگشت مدح و ذم عقلاء به ثواب و عقاب ۱۰

● دفتر فرهنگستان علوم اسلامی

<p>گروه</p> <p>پژوهش‌های</p> <p>تطبیقی</p>	جلسه ۲۷	استاد حجة الاسلام والمسلمین صدوق
	تعداد صفحات: ۱۰	عنوان‌گذار: برادر علی‌رضا انجم‌شعاع
	تاریخ نشر: ۱۳۸۳/۳/۵	ویراستار: برادر علی‌رضا انجم‌شعاع و برادر زیبایی
	تیراژ: ۳ نسخه	پیاده نوار: برادر علی‌رضا انجم‌شعاع و برادر زیبایی
	کد بایگانی رایانه‌ای: 186	حروفچین: شرکت کاتب
	تاریخ جلسه: ۱۳۸۲/۶/۵	مجری و کنترل‌نهایی: برادر احمد زیبایی



۱. نقد و بررسی مقاله حُسن و قُبْح مرحوم

اصفهانی

● حجت الاسلام و المسلمین صدوق: موضوع جلسه تحریر بحث در قاعده ملازمه از دیدگاه مرحوم اصفهانی است:

«حال که حقیقت تحسین و تقبیح عقلی و معنای عرفی یا ذاتی بودن آن را دانستی، مناسب است که به قاعده ملازمه‌ی بین حکم عقل و شرع و مورد قابل برای حکم مولوی نیز اشاره‌ای داشته باشیم. بحث در ملازمه در دو ناحیه واقع شده است:

اول: اگر عقل حکم به امری نمود، آیا شارع می‌تواند بر خلاف آن حکم نماید یا نه؟ و اگر نه، آیا بر طبق آن حکم مولوی دارد یا نه؟ (مخالفت با حکم عقل یا عدم مخالفت) دوم: اگر شارع حکمی نمود، آیا عقل هم بر وفق آن حکم می‌کند یا نه؟^(۱)

بنابر مباحثی که گذشت، نسبت به قسمت دوم: «اگر شارع حکمی نمود، آیا عقل هم بر وفق آن حکم می‌کند یا نه؟» این مطلب مطرح می‌شود که به طور کلی، جایگاه شارع، هدایت عقل می‌باشد. هدایت عقل نیز به این معنا نیست که امری جبری باشد. بلکه احکام شارع ناظر بر عقلی است که دارای اختیار (جهت عصیان یا جهت طاعت) باشد.

پس احکام شارع ناظر بر موجود اختیاری است. عقل و جسم و اختیار این موجود هم می‌تواند در جهت خلافت و نیابت از خدای متعال حرکت نماید، و هم می‌تواند در جهت دستگاه ابلیس باشد. در هر صورت تبعیت محض از احکام شارع بدین معنا نیست که هیچ اختیاری برای این موجود باقی نگذارد بلکه این موجود در کلیه سطوح تکلیف و توصیف و ارزش نسبت به رشد خود موجد و مختار است. چرا که این موجود می‌تواند رشد و درجات قُرب و بُعد خود را تعیین نماید. البته همگی این مراحل از احکام حاکم بر رشد را خداوند به انسان نشان داده است و انسان می‌تواند از این احکام با اختیار خود تبعیت کند.

اما نسبت به قسمت اول متن: «اگر عقل حکم به امری نمود، آیا شارع می‌تواند بر خلاف آن حکم نماید یا نه؟ و اگر نه آیا بر طبق آن حکم مولوی دارد یا نه؟» باید

گفت این مطلب محل تامل و اشکال است. زیرا فلسفه وجودی وحی و انزال کتاب و ارسال رسل و تشریح و ربوبیت در این مطلب خلاصه می‌شود که خود عقل در درون مجموعه قرار دارد و نمی‌تواند مستقلاً عمل کرده و نیازمند به محوریت انبیاء نباشد. به طور کلی مقام حکم صادر کردن عقل، مرتبه‌ای نیست که مهیمن بر همه مجموعه باشد؛ یعنی این طور نیست که همه مراتب زمانی و مکانی عالم را در نظر بگیرد و سپس حکمی را صادر کند و به همین دلیل نیازمند به هدایت است. جدای از این مسئله حتی احکام رشد و خلافت او نیز نیازمند مقام ربوبیت خدای متعال است و تا این چنین پایگاهی نباشد، نمیتواند برای خود ایجاد راه و رسم بنماید؛ اینها مباحثی کلامی است که فی الجمله قبلاً نیز به آنها پرداختیم.

حال در این جا مطالبی چند وجود دارد و آن اینکه اصولیین به دنبال دستیابی به حجیت هستند تا معذرت و منجزیت را بر فرد تمام نمایند، این حجیت از کجا به دست آمده است؟ از عقل نظری یا از عقل عملی! نسبت بین عقل نظری و عقل عملی چیست؟ برای دستیابی به پاسخ این سوالات متن مقاله مرحوم اصفهانی را دنبال می‌نمائیم.

۱/۱. بازگشت حکم شرعی به حُسن و قُبْح عقلانی

«بحث اول: امکان حکم شرع بر خلاف حکم عقل؟» در این مبحث سخنی از شرع در میان نیست و هر چه بحث شده است مربوط به عقلاء می‌باشد. زیرا طبق مبنای مرحوم اصفهانی بناء عقلاء و حسن و قبح را به معنای اتفاق آراء در نظر گرفته‌اند، نه یک امر نفس الامری! البته بر حسب مبنای ایشان حکم شرع را به حسن و قبح عقلانی باز میگردانند نه حسن و قبح عقلی! چرا که حسن و قبح عقلی مربوط به درک تکوینی انسان بوده و از بحث خروج موضوعی دارد. به طور کلی ایشان زمانی که حکم شارع را مطرح

۱- حُسن و قُبْح عقلی و قاعده ملازمه مرحوم اصفهانی - ترجمه صادق

می‌نمایند، شارع را به عنوان یکی از عقلاء و مصداقی در کنار آنها قرار می‌دهد؛ البته شیوه ایشان این است که نسبت بین حسن و قبح عقلی و عقلایی را ملاحظه می‌نمایند.

۱/۲. بررسی حیثیت عاقلیت شارع (مقایسه عقلایی بودن شارع و عقلایی بودن امت)

○ برادر زیبایی: در قسمت اول می‌گویند شارع جزء عقلاء هست شما این قضیه را قبول دارید؟

● ج: در اینجا می‌گویند معقول نیست شارع حکمی بر خلاف آراء عقلاء داشته باشد و در دلیل آن می‌آورند: «چون دیدیم تحسین و تقییح عقلی از اموری است که آراء عقلاء به صحت مصالح و مفساد عامه متفق است، ناگزیر معقول نیست که شارع حکمی بر خلاف آن داشته باشد.»^(۱)

ایشان از دو نوع عقلاء بحث کرده‌اند: یکی شارع و دیگری عقلاء اجتماعی. یعنی ناگزیر معقول نیست شارع که به عنوان رئیس عقلاء است بر خلاف اتفاق عقلاء سخنی بگوید. این مطلب نشان می‌دهد که ایشان نسبت بین دو جمعیت از عقلاء را ملاحظه کرده‌اند:

۱. عقلاء عامه

۲. رئیس العقلاء که شارع است. (که در مقام حکم دادن است.)

لذا می‌گویند معقول نیست که شارع حکمی صادر نماید که خود جزء و فردی از این عقلاء است.

○ س: فکر نمی‌کنم مطالب ایشان، این باشد.

● ج: ایشان می‌گویند:

«چه، طبق فرض، این حکم اختصاص به عاقل یا طایفه‌ای از عقلاء ندارد و به لحاظ مصالح عمومی برای همه روشن و متفق علیه است و شارع هم از عقلاء بلکه رئیس عقلاء است.»^(۲)

○ س: در اینجا منظور از عقلاء یک دسته است، نه دو دسته!

● ج: خیر! در مقایسه‌ای که ایشان می‌کند، می‌خواهند تفکیک می‌نمایند و اشکالی ندارد که گاه اینها را از هم تفکیک و گاه در یک وحدت ملاحظه نماید، همانطوری که در ادامه می‌آورند:

«شارع از عقلاء، بلکه رئیس عقلاء است. پس او هم از آن

حیث که عاقل است. همچون دیگر عقلاء است و گرنه عدم حکم شارع به ما هو عاقل مستلزم خلف است.»^(۳)

زیرا خودش عضو اینها است. لذا این دلیل بر این مطلب است. حال این سوال مطرح می‌شود که اگر شارع به نیز جزء عضوی از عقلاء است، فلسفه وجودی شارع و ارسال انبیا چیست؟

○ س: هدایت عقلاء.

● ج: آمده‌اند عقلاء را هدایت کنند و طغیان اینها را کنترل نمایند.

○ س: کسی که هدایت می‌کند، خودش هم جزء عقلاء می‌باشد.

● ج: خیر! یک انتزاعی است که از بین نظام ایمان، نظام تقاط و نظام کفر انجام شده است و می‌گوید هر سه نظم می‌خواهند (یعنی اینها بما هو نظم را دوست دارند). البته در عمل و در مقام تطبیق کلیت به مصداق نمیتوان این انتزاع کلی را پذیرفت. زیرا در هر یک از نظامات سه گاه فوق، معنای حسن و عدل متفاوت است. اما این مطلب به معنای قابلیت نداشت چنین انتزاعی نیست. بلکه سخن در این است که این عنوان عام کاربرد عملی و تطبیقی ندارد.

○ حجة الاسلام موشح: یعنی می‌گویید این گونه نیست که راستگویی عند کل العقلاء حسن باشد، بلکه حَسَنٌ عند بعضٍ و قَبِيحٌ عند بعضٍ!

● ج: بله؛ اصلاً به طور کلی حسن در نزد عقلاء تا به حالا خلاف دستگاه الهی بوده، یعنی این معنایی که تا کنون از حسن و قبیح به مردم القاء شده است، خلاف آنچه پیابان آورده بودند، است.

○ س: در واقع این اشکال شما، اصل مقدمه را زیر سوال می‌برد که فرمودید که این طور نیست که عقلاء در طول تاریخ همه یک مبنای واحد داشته باشند.

● ج: اینجا دارد مقایسه می‌کنند بین عقلایی بودن شارع و عقلایی بودن امت! ایشان نسبت بین این دو را توافق و تساوی می‌دانند، در حالی که از دیدگاه ما این

۱- همان، صفحه ۱۱

۲- همان

۳- همان

نسبت تخالف و نزاع است.

● ج: عقل متعبد، «جهت» تفقه (فلسفه اصول) را ارائه می‌نماید، اما خود علم اصول را به وجود نمی‌آورد.

○ س: آیا خود جهتی را که عقل متعبد اتخاذ می‌نماید، دارای حجیت است؟

● ج: بله! این مثل بحث اطاعت و انقیاد در کلام قوم است. یعنی در جهت خصوصیت مطرح نیست، و تکلیف نسبت به جهت با تکلیف نسبت به خصوصیات متفاوت است. زیرا فقط در دومی، ابزار موضوعیت دارد.

در هر صورت بحث ایشان در باب جهت است، لذا می‌گوید:

«البته تفاوت نظریات در اینکه فعلی خاص عدل است یا ظلم امری معقول است و لکن موجب نقض آن کبرای کلی نمی‌شود.»^(۱)

۱/۳. تامّ نبودن انتزاع نظم و حفظ نظام عقلاء، به عنوان پایگاه علم اصول

○ برادر زیبایی: یعنی ایشان می‌گویند معمولاً جهت دهی عقلاء درست است.

● ج: بله! لذا می‌گوییم این گونه نیست. پس معنای که مطرح شد - یعنی انتزاع نظم به معنای کلی که همه خواهان نظم و توییح و تشویق هستند - حجیت را تمام نمی‌نماید. خصوصاً شارع که کاری به منطوق و کلی ندارد. امر و نهی و معجزه و تعجیز دارد. و لذا خاصیت این بحث در نهایت باید بهشت و یا جهنم باشد!

○ س: یعنی آیا می‌گویید نظم بین کفر و اسلام اشتراک لفظی است یا اینکه نظم دارای یک معنا است که یکی مقید به کفر و دیگری مقید به اسلام است.

● ج: هر چه که باشد اگر چه یک معنای عام نیز داشته باشد، نمی‌تواند پایه علم اصول - که حد اولیه تفقه است - قرار گیرد. زیرا علم اصول می‌خواهد حجیت و تعیین خصوصیات برای مکلفین بنماید. و اگر این پایه غلط باشد، مکلفین را به اضلال منتهی می‌نماید؛ چنانچه فقهای اهل سنت این گونه کرده‌اند.

۱/۲/۱. شارع به عنوان رئیس الفقهاء

○ س: البته شما این نسبت را قید می‌زنید به عقلاء متشرعه؛ نه اینکه آن را محل نزاع قرار دهید.

● ج: خیر! اصلاً بین این دو نزاع و دعوا وجود دارد. از این رو، بحث عقلاء متشرعه نیست، زیرا متشرعه نیز نمایندگان شارع محسوب می‌شوند.

○ س: یعنی امرای مسلمان، خلاف شارع حکم نمی‌نمایند.

● ج: خود شارع، محل بحث ما است، نه مسلمین و متشرعین. در متشرعه دو بحث وجود دارد: یکی اهل ایمان و دیگری منافقین. پس در اصل تعریف، باید گفت شارع با سایر عقلاء فرق و بل ضد آنها است. نه رئیس آنها!

○ س: منظور عقلاء کافر و التقاتلی است.

● ج: یعنی کسانی که تاکنون حکومت در اختیار آنها بوده است.

○ س: حال اگر عقلاء را مقید نمائیم به مسلمین و متشرعین!

● ج: احسنت! اگر بگویید شارع رئیس فقهاء است، مطلب صحیحی است.

○ س: البته برای آن دلیل نیز داریم: «علماء امت من بر خلاف، اتفاق نمی‌نمایند.»

● ج: بله؛ لذا بحث مشهورات و عقلاء بحثی منطقی است و خود عقلاء مثل عقل، دارای معنایی عام و انتزاعی است. البته اینکه عقل باید تسلیم باشد تنها مرحوم حضرت استاد(ره) بیان فرموده‌اند و لا غیر! ایشان تنها کسی است که در تعریف عقل تصرف نموده است. یعنی عقل متعبد می‌تواند به عنوان پایگاه علم اصول قرار می‌دهند و در هر صورت آن را مشروط به تسلیم بودن نسبت به کلمات و خدای متعال است. اساساً تفقه زمانی معنا پیدا می‌نماید که عقل مقید به قید تسلیم بودن باشد.

○ س: در اینجا نیز اشکال می‌نمایند که فعل عقل متعبد نیز حجیت ندارد.

در هر صورت فلسفه وجودی دین (بنا بر بحث علم کلام) برخورد با ارتکاز عقلاء بوده و ایجاد عقلای متعبد و خواص متفقه و منضبط در امر تفقه است. لذا عقلاء همانند عقل، مقید به تعبد شده و در این صورت عقلاء برابر با فقهاء می‌باشند. لذا فقط اجماع فقهاء شیعه است که ملازمه را تمام می‌نماید، البته نه برابری! به عبارت دیگر قرب را تمام می‌نماید، امّا برابری با کلمات و سخنان رسولان را تمام نمی‌نماید.

○ س: یعنی در فروعات نمی‌آید، امّا در جهت گیری می‌آید.

● ج: می‌خواهیم بگوییم که این عقلاء نیز حجیت تمام می‌نمایند، امّا حرفشان برابر با وحی نمی‌شود.

○ س: حجیت، یعنی برابر شدن!

● ج: خیر! یعنی نازل منزله وحی است. امّا عین زمان حضور نیست.

○ س: یعنی احکامشان ظاهری است، نه واقعی!

● ج: احسنت! زمان حضور حضرت ولی عصر(ع) کلمات و سخن ایشان واقعی است، نه ظاهری! همانگونه که در زمان پیامبر(ص) این گونه بوده است. اما در زمان غیبت تمام احکام فقهاء، حکم ظاهری است و حجت نیز می‌باشد.

پس این عقلاء به معنا عقلاء خاص شد و لذا اینکه می‌فرمایند: «البته تفاوت نظرها در اینکه فعل خاصی عدل است یا ظلم، امری معقولی است»، امر صحیحی نیست. به طور کلی می‌توان گفت که فقهاء اسلام یک جهت واحدی را حفظ نموده‌اند و لذا فرق بین زمانهای تاریخی تفقه را در مراتب رشد تفقه معنا می‌نماییم. یعنی اساساً ظرفیت عقلانیت غیر معصومین بر حسب اصل تکامل بالاتر رفته و در این بالاتر رفتن استضاء و نورانیت آنها بیشتر می‌شود. البته در درون این بحث می‌توان گفت بین دو فقه تفاوت نظریات وجود دارد. اما چون تقوای وجود داشته است، انرژی آنها در هم متراکم شده است. بنابراین هم در این مقالات و هم در سایر کلمات قوم، معنای عقلاء، یک معنای عام می‌باشد؛ یعنی متناظر بحث اصل حرکت است. مانند بحث نظم و حفظ نظام که همگی آن را قبول دارند، است.

پس بحث ما کلاً این است که تبیین این ملازمات به لازمه‌هایی انتزاعی علاوه بر اینکه حجیت را تمام نمی‌نمایند، هیچ گونه کاربردی نیز ندارند. حال آیا از این «کُلِّمَا حَكَمٌ بِه الْعَقْل، حَكَمٌ بِه الشَّرْع»، حجیت بیرون می‌آید یا نظام ادراکات بیرون می‌آید به اینکه بین ما و شارع یک وحدت نظریه وجود دارد؟!

۱/۴. حذف اختیار و اعتبار شارع (نفی انشائیت)، در صورت نفس‌الامری شدن ثبوت ملازمه

ایشان در ادامه می‌فرمایند:

«دلیل کلاً مبتنی بر ثبوت استحقاق است به اتفاق آراء نه نفس‌الامر. امّا اگر قائل شدیم که استحقاق مدح و ذم در واقع و نفس‌الامر، ثابت است، در این صورت وجود ملازمه اولی است. چه، ثبوت شی برای نفس‌الامر نسبت به عقلاء و شارع یکسان است.»^(۱)

اینها مباحثی است که همه قضایای را تحت ماهیت و جبر علیّ قرار می‌دهد و اساساً اختیار و اعتبار شارع و عقلاء را حذف می‌نماید.

لذا این بحث اول تمام شد؛ که اگر این بحث اعتباری است باید اعتباریات در روبروی همدیگر مطرح شوند، زیرا اگر اعتباریات را انتزاعی مورد بررسی قرار دهند، در واقع آنها را از انشائیت منتفی کرده‌اند.

۱/۵. بررسی حقیقی بودن یا اعتباری بودن اتفاق

آراء عقلاء

○ س: پس نتیجه گرفتیم که چون حسن و قبح عقلایی است، اعتباری می‌شود و حالا که اعتباری شد، دیگر مطابقت با معنا در آن نیست.

● ج: بنابراین اعتبارات باید اثر مخصوص خود را بوجود آورد. یعنی در نظام کفر یک آثار مخصوص دارد و در نظام ایمان، نیاز به آثار دیگری دارد. اثر اعتباراتی که خداوند جعل می‌کند، قرب عبد می‌باشد. حال آیا عقلاء قوم هدفشان از اعتباراتی که وضع می‌کنند، چنین اثری است؟!

○ س: نکته‌ای که در مبنای آقایان هست این می‌باشد که یک عاقل ولو اینکه کافر باشد، در نزد وجدان خود نمی‌تواند نفی کند که راستگویی خوب است و دروغگویی بد است. ولو اینکه عملاً به خاطر اختیارش، خلاف این را عمل کند. بر این اساس می‌گویند اگر عقلاء بخواهد واقعاً به آنچه وجدان می‌کنند عمل نمایند، نظر شارع نیز عیناً در آن است ولو اینکه خودشان به خاطر کافر یا التقاطی بودنشان، غافل از این باشند. لذا شما الحاد را نباید به عقل برگردانید، بلکه باید به اختیار برگردانید. یعنی کافر اگر خدا را نفی می‌کند، به خاطر اختیارش است، نه به خاطر عقلش. زیرا بوسیله انتخاب کفر، عقل خود را پوشاند.

● ج: آیا اینکه اختیار در عقلانیت، متغیر می‌شود را قبول دارند؟

○ س: در عقلانیت، نه! بلکه در رفتار. یعنی ما دو تا متغیر داریم: ۱- عقلانیت ۲- اختیار؛ که در اثر ترکیب این دو، رفتار ساخته می‌شود.

● ج: پس عقل خنثی است.

○ س: عقل حکم می‌کند حکم به حُسن و قُبْح می‌کند و حکم او، مطابقت با واقعیت است.

● ج: این مطلب در حقایق است. اما بحث ما دربارهٔ اعتباریات است. در اینجا چطور؟!

○ س: آنجایی که تمام عقلاء حکم کردند که فلان امر حَسَن است، آن امر در واقع نیز قطعاً حَسَن می‌باشد. ● ج: آیا عقلاء، اعتبار می‌کنند یا حکم آنها یک درک جبری است؟! در مبنای مرحوم آخوند، حکم عقلاء، یک درک جبری بود.

○ س: در مبنای مرحوم اصفهانی، حکم عقلاء اعتباری نبود.

● ج: در اینجا دو بحث وجود دارد. یک بحث دربارهٔ حسن و قبح عقلی این است که یک مراتب تکوینی وجود دارد؛ که ما کاری با این بحث نداریم.

بحث ما دربارهٔ حکم حسن و قبح عقلی است که به اتفاق آراء عقلاء برمی‌گردد. آیا در اینجا قبول دارید که حکم عقلاء، اعتباری است؟

○ س: آیا اتفاق آراء عقلا به معنای اعتباری است؟

مرحوم اصفهانی در مقاله خود کلمهٔ «اعتباری» را به کار نبرده است.

● ج: اینکه ایشان در مقدمه فرمودند که حسن و قبح عقلی برهان نیست و جزء مشهودات است، به چه معنا است؟ آیا این مطلب معنایی جز اعتباری بودن حسن و قبح را دارد؟

○ س: شاید منظور ایشان «جعل» باشد.

● ج: بله؛ یعنی جعل تشریحی، نه تکوینی!

○ س: ایشان در مقدمه بیان کردند که ممکن است امری از مشهورات، بدیهی نیز باشد؛ اما ما مشهور بودن آن را لحاظ می‌کنیم. یعنی ممکن است حقیقی باشد (اعتباری نباشد) و جزء مشهورات نیز باشد.

● ج: احسنت! یعنی از حیثی که حقیقی هست، مورد بحث ما قرار نمی‌گیرد.

○ س: بله. بلکه از حیثی که جز مشهودات است، مورد بحث قرار می‌گیرد. اما مشهور بودن به معنای اعتباری بودن نیست.

● ج: مشهور بودن، یعنی برهانی نیست. حال چیزی که برهانی نیست، یعنی چه؟!

○ س: آیا هر چیزی که برهانی نیست، اعتباری است؟

● ج: آن چیزی که حقیقی نیست، یا جزء اعتبارات است و یا جزء وهمیات.

○ س: در منطق یک بحثی را مطرح می‌کنند که منشأ مشهورات چیست؟ در آنجا می‌گویند که ممکن است سبب شهرت مشهورات، حقیقی و برهانی بودنشان باشد و یا ممکن است سبب شهرتشان، وهمیات یا اعتباریات باشد. اما آنچه در این قضایا مهم است این است که هم اکنون مشهور می‌باشند.

۱/۶. بازگشت حُسن و قُبْح عقلی به «امور نفس‌الامریه» و حُسن و قُبْح عقلانی به «جعل»

● ج: مرحوم اصفهانی این مطالب را می‌گویند و حتی می‌فرمایند یک دسته از مشهودات، قضایایی هستند که اتفاق آراء در امور حقایق دارند. اما تمام این‌ها را از بحث خود جدا می‌کند، زیرا اصول، بحث

عقل عمل است. لذا خود ایشان صراحتاً می‌فرمایند: «تحسین و تقیح عقلی از اموری است که آراء عقلاء به جهت مصالح و مفاسد عامه بر آن متفق است.»^(۱)

حال «اتفاق عقلاء» یعنی چه؟ آیا معنایی غیر از «اعتبار بودن» دارد؟! اینکه ایشان در مقاله لفظ «انشاء» عقلاء می‌آورد، یعنی چه؟!

○ س: یعنی جعل، ساختن؛ یعنی «نبود»، حال «بود» شد.

● ج: پس یعنی اعتباری! زیرا جعل، یا تکوینی است که در اینجا مورد بحث ایشان نیست و یا تشریحی است و تشریح، یعنی اعتبار کردن.

○ برادر زیبایی: ایشان نمی‌خواهند بگویند عقلاء جعل می‌کنند که فلان امر حسن است.

● ج: پس کار عقلاء چیست؟
○ س: عقلاء، فقط حکم می‌کنند که فلان امر حسن است.

● ج: بالاخره حسن و قبح عقلی یا به نفس الامر برمی‌گردد که همان مبنای مرحوم آخوند می‌شود یا به امور جعلی برمی‌گردد که اتفاق آراء عقلاء می‌شود.

و علت اینکه مرحوم اصفهانی در مقدمه، اقوال ابن سینا، علامه قطب الدین و علامه خواجه نصیر الدین طوسی در باب مشهورات را آورد، برای این بود که اثبات کند مشهورات از قضایای حقیقیه نیست.

بنابراین مرحوم اصفهانی در مقاله خود، بحث از انشائیات می‌کند و انشائیات یا تکوینی است و یا تشریحی؛ تشریحی، یعنی جعل نسبت و جعل نسبت، یک امر اعتباری است و هیچ حقیقتی ندارد و فقط «داعی» آن حقیقت دارد. از این رو، مرحوم اصفهانی می‌گویند: تمام عقلاء در تاریخ یک امری را حسن جعل کرده‌اند.

○ س: حال به چه وسیله‌ای ثابت می‌کنید که شارع نیز جزء این عقلاء است؟

۱/۷. نفی رئیس العقلاء بودن شارع

● ج: ایشان می‌گویند: شارع نیز رئیس العقلاء است و تمام اشکال ما نیز به همین است. زیرا شارع، تمام

انبیاء را فرستاده است تا با احکام همین عقلاء مبارزه کنند.

همچنین در بحث حکم عقلی می‌گویند عقل در همه عمومی است. در حالی که عقل، تحت پرچم اختیار است و تمام تجاوزها و گناهان و جنایات عالم، برای قوه اختیار است که از سن بلوغ، شروع به شیطنت می‌کند و همین عقل است که برای قوه اختیار تدبیر و مکر می‌کند. لذا آنانی که عقل دارد بر اساس همین تعریفی است که آقایان از عقل ارائه می‌دهند. یعنی تعریفی که از علم در منطق صوری ارائه می‌دهند را خطاناپذیر می‌دانند^(۲) و وقتی وارد دستگاه عقل عمل می‌شوند، با همین منطق کار می‌کنند. در حالی که ما اثبات کردیم منطق صوری نمی‌تواند مواد خود را تحلیل کند، حال همین منطق صوری می‌خواهد پایه عمل اصول را تحلیل کند!!

کار منطق صوری انتزاع کردن و جریان نسبت درست کردن است، در حالی که کار عقل عمل و اصول، جریان تناسب است. لذا این منطق نمی‌تواند استراتژی و پایه برای عقل عمل باشد. بله؛ در امور خرد اصول، کاربرد دسته بندی و طبقه بندی اطلاعات دارد، اما اینکه عقل عمل را نیز به انتزاع کردن و جریان نسبت درست کردن، تعریف بکنند، اشتباه مسلمی است که آقایان مرتکب شده‌اند. در حالی که علم اصول قواعد تناسب اراده شارع با اراده عبد است که هر دو در حکم دادن اختیار دارند. لذا منطق صوری که کارش انتزاع کردن است، حق ندارد در اینجا پایگاه و اساس قرار گیرد و این مطلب، غیر از این است که بگوییم منطق صوری می‌تواند در اصول هم، به صورت انتزاعی، اطلاعات را طبقه بندی و تقسیم بندی کند. زیرا این دو مطلب، با هم تناقض ندارند.

حال دوباره وارد متن می‌شویم و به تحلیل آن می‌پردازیم.

۲- صورة حاصله عند عقل.

۱- همان، صفحه ۱۰

۱/۸. بازگشت ملازمه حکم عقل و حکم شرع به عقل عمل در دیدگاه مرحوم اصفهانی

مرحوم اصفهانی در بحث ملازمه، به نقل و نقد قول حکیم سبزواری می‌پردازد و فرماید:

«هر شیئی که در نفس الامر ممدوح و مذموم باشد، نزد خداوند هم ممدوح و یا مذموم خواهد بود، و گرنه لازم می‌آید که خداوند نسبت به واقع و نفس الامر جاهل باشد.

این برهان زمانی تمام است که مراد از ثبوت مدح و ذم در نزد شارع و یا عقل، ثبوت علمی باشد. زیرا تنها این نحوه ثبوت است که اگر محقق نشود، لازمه اش جهل خداوند به نفس الامر است و اما اگر غرض از این نزاع، استحقاق ثواب و عقاب از شارع، بعد از حکم واقعی عقل به استحقاق مدح و ذم باشد، تالی فاسدی که بر عدم ثبوت آن دو نزد شارع بار است، «خلف» خواهد بود. چون استحقاق مزبور نسبت به شارع و سایر عقلا مساوی است»^(۱)

یعنی ما در اینجا بحث عقل عمل می‌کنیم، نه ملاحظه‌ای از نوع عقل نظر! به عبارت دیگر ما نفس درک را بحث نمی‌کنیم، بلکه نفس فعل را بحث می‌کنیم که آیا وقتی عبد فعلی را انجام می‌دهد، مدح و ذم می‌شود یا نه. لذا بحث حجیت (معذرت و منجزیت) است. از این رو، این یک بحث علمی نیست که صورت آن در نزد خداوند و عقل باشد و ما بخواهیم بررسی کنیم که این دو صورت (نزد خدا و عقل) هماهنگ است یا نه. البته مرحوم اصفهانی، همین بحث را دوباره در صفحه ۱۶ مطرح می‌کنند.

تا اینجا بحث بر سر این مطلب بود که ممکن نیست حکم شارع، خلاف آراء عقلاء باشد. اما در ادامه، ایشان به این بحث می‌پردازند که آیا شارع می‌تواند بر طبق حکم عقلا، حکم مولوی داشته باشد یا نه؟

۱/۹. عدم بازگشت مدح و ذم عقلاء به ثواب و

عقاب

ایشان می‌فرمایند که وقتی عقلاء مدح و ذم می‌کنند، منظورشان همان منجزیت و معذرت است. لذا مدح و ذم از ثواب و عقاب مستقل نیست و مدح و ذم عقلاء برای تحریک فعل و عدم فعل کافی است. زیرا شارع جزء عقلاء است و مدح و ذم عقلاء همانند امر و نهی

شارع، محرک مکلفین می‌شود و احتیاج به امر مولوی شارع ندارد.

بر این اساس مرحوم اصفهانی در نتیجه گیری خود می‌آورند:

«روشن است که وجه این حکم عقلایی جز این نیست که موافقت نمودن با تکلیف واصل، عدل و عبودیت است که در نتیجه مستحق مدح و ثواب خواهد بود و مخالفت آن خروج از زیّ بندگی است که در نتیجه مصداق ظلم بر مولی و مستحق ذم و عقاب خواهد بود»^(۲)

یعنی همانطور که در حسن و قبح عقلی گفتند که وجوب شکر منعم مصداق حسن عقلی است و وجوب امتثال اوامر مولی، مصداق وجوب شکر منعم است، در بحث عقلایی نیز، همین جریان واقع می‌شود. لذا حکم عقلاء محرکیت برای مکلف دارد و احتیاج به حکم مولوی شارع، اضافه بر حکم عقلاء نیست.

و اگر هم حکمی، اضافه بر حکم عقلاء در اوامر دیده شد، حکم ارشادی است، نه مولوی! پس با این مبنا، عقلاء در تشریح احکام پایه و جایگاه پیدا می‌کنند. یعنی هم از طرف شارع امکان آمدن حکمی، خلاف حکم عقلا وجود ندارد و هم آمدن حکم مولوی بر طبق حکم عقل، ممکن نیست. □

و السلام علیکم و رحمة الله و برکاته

۲- همان، صفحه ۱۳

۱- همان، صفحه ۱۱

بررسی و نقد کفایه دور سوم

بررسی مباحث فلسفی، روشی و مصداقی حکمت عملی
نقد و بررسی مقاله حُسن و قُبْح مرحوم اصفهانی

سرپرست پژوهش تطبیقی:

حجة الاسلام والمسلمین صدوق

جلسه ۲۸

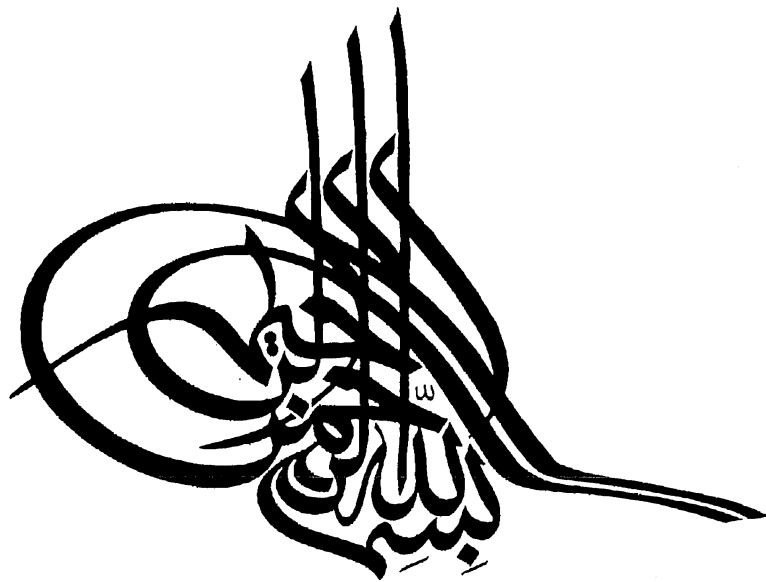
۸۲/۶/۸

۱. ادامه نقد و بررسی مقاله حُسن و قُبْح مرحوم اصفهانی ۴
- ۱/۱. تحقق ملازمه در صورت عقلائی بودن حُسن و قُبْح ۴
- ۱/۲. تحلیل معنای عقلاء در دیدگاه مرحوم اصفهانی ۴
- ۱/۳. بررسی فرض مصداقیت شارع از عقلاء ۵
- ۱/۴. بررسی تعریف عقلاء ۵
- ۱/۵. کبروی بودن «ما هو العقلاء» ۶
۲. جایگاه مباحث عقلاء در بحث اثباتی ۷
۳. بررسی ذاتی یا وجدانی بودن ملازمه حُسن و قُبْح ۷
۴. آیا تلازم عقلائی، حقیقی است یا اعتباری؟ ۸
۵. اصولی بودن ملازمه قطعی حکم شارع و عقلاء ۹
۶. جمع بندی ۹

● دفتر فرهنگستان علوم اسلامی

<p>گروه پژوهش‌های تطبیقی</p>	جلسه ۲۸	استاد حجة الاسلام والمسلمین صدوق
	تعداد صفحات: ۹	عنوان گذار: برادر علی‌رضا انجم‌شعاع
	تاریخ نشر: ۱۳۸۳/۳/۵	ویراستار: برادر علی‌رضا انجم‌شعاع
	تیراژ: ۳ نسخه	پیاپی: برادر علی‌رضا انجم‌شعاع
	کد بایگانی رایانه‌ای: 188	حروفچین: برادر انجم‌شعاع
	تاریخ جلسه: ۱۳۸۲/۶/۸	مجری و کنترل نهایی: برادر احمد زیبایی

* این جزوه به صورت تدوینی، تنظیم شده است.



۱. ادامه نقد و بررسی مقاله حُسن و قُبْح مرحوم

اصفهانی

○ حجة الاسلام موشح: جلسه قبل مطرح شد که مرحوم اصفهانی مبنائاً حُسن و قُبْح را عقلائی می‌داند، نه عقلی! و عقلاء، جعل و اعتبار حُسن و قُبْح می‌نمایند، طبق این مبنا دیگر نایست حکم شرع را با عقل مورد بررسی قرار داد و این خلاف مبنای ایشان است. طبیعی است که منشأ این جعل و اعتبار عقلاء می‌تواند حقیقی باشد، امّا می‌بینیم ایشان با مستنداتی از فلاسفه و منطقپون، در صدد اثبات حکم عقلاء هستند. امّا در عین حال در بحث ملازمه به بداهت حکم عقل تکیه می‌نمایند و این نوع دوگانگی در بحث ایشان است به اینکه بالآخره این منشأ را اعتباری می‌داند یا حقیقی! البته با همه اشکال و پاسخها ایشان بین حکم عقل و حکم مولوی شارع ملازمه‌ای بیان نمی‌نمایند و اساساً آن را منتفی می‌دانند.

۱/۱. تحقق ملازمه در صورت عقلائی بودن حُسن

و قُبْح

● ج: در مبنای ایشان اگر عقلائی باشد، ملازمه است، و اگر عقلی باشد ملازمه‌ای وجود ندارد.

○ س: ایشان می‌گویند:

«بنابراین برای عقل از آن لحاظ که عقل است راهی به این ملاکات و مناطات نیست!»^(۱)

در هر صورت بحث ایشان خیلی مشوش می‌شود. حتی در بحث تقسیم قضایای مشهورات (اتفاق آراء عقلاء) که آن را به ۳ دسته‌ی تأدیبات صلاحیه (مثل عدل، حُسن است)، اخلاق فاضله (مثل حیاء) و رقیّت و حمیت تقسیم می‌نمایند، می‌گویند شارع می‌تواند نسبت به تأدیبات صلاحیه و اخلاق فاضله حکم داشته باشد، امّا رقیّت و حمیت نمی‌تواند مورد حکم شارع قرار گیرد. برای آن نیز مثالی مطرح می‌نمایند که مثلاً سنگسار و حد شرعی خلاف رقیّت است.

اصل بحث این است که ایشان قائل به استلزام در بین اقوال عقلاء می‌شوند، در حالی که قول عقلاء دارای منشأ حقیقی نبوده و اعتباری است. لذا چگونه

می‌توان آن را به شارع نسبت داد. تعبیر ایشان این است که چون عقلاء چنین حکمی نموده‌اند، شارع نمی‌تواند خلاف آن حکم نماید. مگر دلیل عقلی یا نقلی بر خلاف آن مطرح شود.

● ج: دلیل ایشان این است که شارع یکی از عقلاء است.

○ س: آنچه مرحوم آخوند می‌گویند قابل تطبیق به اینکه شارع چون عاقل بوده و عقل نیز واحد است، می‌باشد.

● ج: امّا مرحوم اصفهانی نمی‌گویند چون شارع عقل دارد، پس جزء عقلاء می‌باشد.

○ س: درست است. امّا مرحوم آخوند وقتی می‌گویند ملازمه بین عقلاء و شارع است، دلیل ایشان این است که چون عقل محض، امری مستقل بوده و بین شارع و غیر او مشترک است، مطلبی قابل درک می‌باشد. امّا قول مرحوم اصفهانی که می‌گویند چون عقلاء حکم کرده‌اند، پس شارع نیز حکم می‌نماید، محل تأمل است!

۱/۲. تحلیل معنای عقلاء در دیدگاه مرحوم

اصفهانی

● ج: در دیدگاه ایشان عقلاء شامل جماعتی تحت عنوان موالی و جماعتی دیگر تحت عنوان اطاعت کنندگان (عبید) می‌باشد. پس عقلاء در برگیرنده سه عنوان «مولی، عبد و اطاعت کردن» است. بنابراین ابتدائاً باید بحث تعریف عقلاء مشخص شود، سپس سخن از ملازمه مطرح گردد.

به طور کلی عقلاء، موالی هستند که برای حفظ نظم و جامعه اموری قراردادی را اعتبار می‌نمایند. (عقلاء شامل مصداقی پیشماری هستند) علاوه بر این مسئله موضوع امتثال اوامر و نواهی نیز در جامعه عقلاء مطرح می‌باشد. حال مصداقی از عقلاء در جامعه، شارع می‌باشد که به واسطه تشریح، عباد را مورد هدایت و نظم قرار می‌دهد. پس مصداقی از عقلاء در جامعه بین

۱- حُسن و قُبْح عقلی و قاعده ملازمه - مقاله مرحوم اصفهانی، ص ۱۶

خدا و عباد قرار دارد. این مصداق شبیه رابطه حُکام و رعایا در جامعه عرفی می‌باشد. با این تفاوت که علاوه بر مسئله تکوین و ایجاد، موضوع تشریح اوامر و نواهی نیز درباره‌ی خداوند می‌باشد. شراب نخوردن، ظلم نکردن، شرک نورزیدن و... از نمونه‌های تشریح در جامعه عقلاء شرعی است. علاوه بر این مطلب شارع به عنوان رئیس العقلاء محسوب می‌شود. زیرا شارع، خالق و موجد همه امور از جمله عقلاء است. بنابراین نوع و مصداقی از عقلاء وجود دارد که از رابطه تشریح (نه تکوین) خالق و مخلوق به دست می‌آید. پس سؤال «ما هو العقلاء» در برگرفته معنای مولویت، عبدیت و امثالیت است.

۱/۳. بررسی فرض مصداقیت شارع از عقلاء

از این رو، مرحوم اصفهانی می‌گویند هرگاه کلیت قواعدی را برای عموم عقلاء ثابت نمودید، این مسئله شارع را نیز شامل می‌گردد. اما ایشان در مصداق به یک تفاوت نظری میان عقلاء و شارع قائل هستند. اما کلیت حکم عقلاء همان حکم به حُسن عدل و قُبْح ظلم می‌باشد. پس شارع برخلاف این حکم، حکمی صادر نمی‌نماید و اگر حکمی صادر نماید از حیث عاقلیت او است.

○ س: این حکم آیا به این معناست که بین شارع و عقلاء وحدت وجود دارد!
● ج: خیر! شارع به عنوان مصداق در اینجا مطرح است.

○ س: گاه استقراء کرده و می‌گوئیم شارع و عقلاء می‌گویند: عدل حُسن است و گاه برای این مطلب دلیل و برهان می‌آوریم؟

● ج: شارع به عنوان مصداقی از مولی منظور نظر است و بحث حیثیت عاقلیت او مطلب دیگری است.
○ س: سؤال این است که شارع به عنوان یک مولی قائل به حُسن عدل می‌باشد آیا این حکم دلیل دارد؟
● ج: شارع نظام را ایجاد می‌نماید.

○ س: اگر بگویید چون شارع نظام را به وجود آورده، پس او هم می‌گوید: عدل حُسن است، در واقع

بین حُسن عدل و ایجاد نظام ملازمه را مطرح نموده‌اید.
● ج: به طور کلی ابتدائاً به دنبال تعریف عقلاء هستیم، عقلاء به معنای حافظان جامعه محسوب می‌شوند (و این تعریف است، نه دلیل) لذا اساساً سؤال این است قوم چگونه عقلاء را تعریف می‌نمایند؟
○ س: نکته اینجاست که وقتی می‌گوییم مولی این حکم کلی را قبول دارد، باید مستدل باشد.

● ج: شارع به عنوان مصداقی از عقلاء می‌باشد. و این مطلب، مانند قضیه‌ای است که می‌گوییم انسان حیوان ناطق است، لذا همچنانکه نطق دارای مصداق بسیاری است عقلاء نیز دارای مصداق گوناگونی است. مرحوم اصفهانی در مقدمه عقلاء را در کلیت آن معنا نموده و سپس این کلیت را تطبیق و مندرج در مصداق کرده است.

○ س: مرحوم اصفهانی در مقدمه می‌گویند: عقلاء اتفاق بر این امر دارند که عدل حُسن است. اما این را از راه استقراء به دست آورده است.

● ج: در مقدمه، استدلال بر معنای عقلاء بر اساس وجدان است، نه استقراء! یعنی استدلال خود تعریف، وجدانیت می‌باشد.

○ س: پس منشأ این ملازمه وجدان است.

● ج: خیر! بین تعریف و مصداق خلط می‌نمایید.

○ س: تعریف عقلاء باید حاکم بر هر دو باشد.

● ج: بحث هر دو نیست، بلکه باید ابتدائاً تعریف عقلاء را تمام نماییم.

۱/۴. بررسی تعریف عقلاء

○ س: اینکه شارع عاقل است دلیل آن چیست؟

● ج: بحث شارع نیست، هیچ عمومیتی نیز در بین نمی‌باشد. بلکه سؤال ما این است که تعریف قوم از عقلاء چیست؟ قوم از آنجائی که دارای منطوق مواد نیستند، تعریف این گونه موارد را بدیهی می‌دانند.
○ س: اگر تعریف بدیهی باشد، همان حد تام بوده و حقیقی می‌باشد.

● ج: تعریف گاه از امور حقیقی و گاه از امور اعتباری و وهمی است. لذا هر گونه که باشد تعریف

حقیقی نمی‌شود، اینکه از اعتباری یا وهمی تعریف داده شود به معنای حقیقی شدن تعریف نیست. لذا اینکه بگوییم از هر ذاتی تعریف بدهیم، حقیقی است، علی‌المبنای منطق صوری مورد تأمل و اشکال است! بنابراین منظور از ما هو العقلاء این نیست که جنس و فصل حقیقی ارائه شود. لذا اینکه تعریف آن بدیهی باشد دلیل بر حقیقی بودن آن تعریف نیست. به طور کلی تعریف عقلاء این است که ایشان اقدام بر تشریح و نظام سازی می‌نمایند. پایه مطلب این است که عقلاء دارای ثواب و عقاب هستند شارع نیز دارای ثواب و عقاب می‌باشد پس شارع رئیس العقلاء است. و بر این پایه ملازمه حُسن و قُبْح به دست می‌آید (مدح و ذم به خاطر حُسن و قُبْح است) در پایان اینکه باید استنباطی از معنای عقلاء در کلام قوم انجام شود چراکه به شکل منطقی مقدمه ای را پیرامون تعریف عقلاء مطرح ننموده‌اند تا بعد از تعریف به بررسی مصادیق آن بپردازند.

○ س: سؤال این است که ملازمه بین حُسن و قُبْح چگونه به دست می‌آید؟ اینکه هر عاقلی نظام می‌سازد و دارای حُسن و قُبْح می‌باشد، امری مسلم است. اما آیا مصادیق حُسن و قُبْح یک عاقل، مصادیق حُسن و قُبْح عاقل دیگر نیز است؟ ایشان می‌گویند مصادیق حُسن و قُبْح شارع مانند مصادیق حُسن و قُبْح عقلاء است.

۱/۵. کبروی بودن «ما هو العقلاء»

● ج: بحث ما در مورد کلیت بحث می‌باشد.

○ س: خیر. نسبت به مصادیق است.

● ج: متن را مورد دقت قرار می‌دهیم:

«البتة تفاوت نظرها در اینکه فعلی خاص عدل است یا ظلم امری معقول است لکن موجب نقض کبرای کلی نخواهد شد.»

یعنی بحث ما در کبرای کلی است؛ لذا بحث مصادیقی آن، اینجا مطرح نمی‌شود؛ بلکه در صفحه ۱۴ مقاله مرحوم اصفهانی بحث مصادیق مطرح شده است. بنابراین در بحث «ما هو العقلاء» در مقدمه، کلیت کبرای تمام شده است به اینکه شارع جزء عقلاء و رئیس آنها است.

○ س: نزاع کبروی آن خارج از موضوع می‌باشد و آنچه مهم است نزاع صغروی بحث است. از این رو، با آن مطلبی که فرمودید هیچگاه صغرای بحث به دست نمی‌آید، یعنی مساوی بودن مصادیق حُسن و قُبْح در دو عاقل اثبات نمی‌شود. مگر اینکه ملازمه بین آنها باشد. و ایشان در همین بحث مصادیقی، بحث عقل را مطرح نموده‌اند.

● ج: ایشان بر کلیه مصادیق عقلاء، یک کلیت را حاکم کرده است و می‌گویند هیچ کس آن را منکر نیست. آنجایی که بحث مصادیقی مطرح می‌شود، مصادیق حُسن، صدق و کذب است. یعنی ایشان حُسن و قُبْح را موضوعاً در منزلت مصادیقی نمی‌پذیرد. لذا مصادیق آن را صدق و کذب و اهلاک مؤمن و... می‌داند.

○ س: صدق و کذب، یعنی مصادیق.

● ج: حُسن با صدق متفاوت است. (همچنانکه ارزش با مطابقت و عدم مطابقت متفاوت است).

○ س: تا زمانی که نتوانید تلازم بین مصادیق را بر قرار کنید، نمی‌توانید بگویید که حکم من به حُسن، همانند حکم دیگری به حُسن است.

● ج: حُسن و قُبْح در هیچ جا قابل اختلاف نیستند. لذا هر مصادیقی که خلاف این مطلب آورده شود، نقض شده تا کلیت بحث اثبات شود. یعنی محل نزاع در ساختن کلیت است، نه مصادیق!

○ س: کلیت اشتراک لفظی است.

● ج: دو حالت دارد گاه از موضع تعریف حرکت می‌نماییم و گاه هر مصادیق نقضی که آورده شود، نفی شده تا کلیت مطلق اثبات شود.

○ س: کلیت به معنای مطلق شدن امری صحیح است اما به معنای اینکه هر عاقلی حُسن و قُبْح را قبول دارد اگر چه یکی صدق را حُسن بداند و دیگری صدق را کذب بداند، دلیل می‌خواهد.

● ج: می‌گویند اگر چه در تعریفشان اختلاف باشد، اما به زعم حُسن تشریح می‌نمایند.

○ س: یعنی همه عقلاء عدل را حُسن می‌دانند.

● ج: کلیت یعنی انتزاع کردن، اگر چه تعریف آنها ضد یکدیگر باشد ما از بیرون انتزاع می‌کنیم و همین

۳. بررسی ذاتی یا وجدانی بودن ملازمه حُسن و

قبح

● ج: این خاصیت منطقی این دستگاه است که وقتی امری کلیت پیدا کرد، زمان بردار نیست. نه اینکه استدلال و دلیل باشد.

○ س: منشأ این کلیت استقراء است. در اینجا شما از چند چیز این انتزاع را انجام داده و به همه سرایت می‌دهید.

● ج: این درست است که شما کلیتی که بر اساس استقراء ناقص باشد را صحیح ندانید.

○ س: منطقیون کلیتی را برای انتزاع کردن صحیح می‌داند که انتزاع از ذاتیات شی باشد مثلاً می‌گویند: ذاتی هر عاقلی نظم است، آن وقت این نظم انتزاع شده بر هر عاقل سومی قابل تطبیق و صدق است. زیرا منشأ انتزاع ذاتی است. اما اینکه شما بگویید انتزاع می‌کنم و کاری ندارم ذاتی است یا نیست، خود منطقیون می‌گویند نمی‌توان این را برکس دیگری صادق دانست. عین اینکه بگویید انسان سفید است و من سفیدی را از انسان انتزاع می‌کنم و سپس بگویید هر انسان دیگری باید سفید باشد! منطقیون می‌گویند این سفیدی، عرضی انسان است، نه ذاتی او! (یعنی فقط در ذاتیات اجزاء، می‌توان از انتزاع حکم صادر نمود).

● ج: چرا ذاتی آن نیست!

○ س: ایشان می‌گویند نظم و صدق و... ذاتی عقلاء است.

● ج: حال چرا ذاتی نباشد. دلیل بیاورید؟

○ س: ایشان دلیل نیاورده‌اند که چرا ذاتی است.

● ج: کجا دلیل نیاورده‌اند.

○ س: ادله ایشان، فقط اثبات اصل حُسن و قُبْح می‌نماید و دیگر بحث از ذاتی بودن عقلاء نکرده‌اند.

● ج: خیر، گفته است.

○ س: تنها به وجدان تکیه نموده است.

● ج: از اول تا آخر بر ملازمه این دو تکیه نموده است.

○ س: یعنی بر ملازمه ذاتی یا وجدانی تکیه کرده

است.

کافی است. ایشان چون حُسن و قبح را در منطق انتزاعی، نه منطق عمل مورد بحث قرار می‌دهند، برای ارائه یک تعریف عام اقدام به انتزاع می‌نمایند. مثلاً نظم را به «وضع کل شی فی موضعه» معنا می‌کنند؛ اگر چه این نظم را یک ظالم اجرا کند. در حالی که در فرهنگ اسلام، نظم به معنای «عدل» است.

○ س: این مطلب اثبات نمی‌نماید که اگر عاقل اول نظم را مصداق حُسن دانست، عاقل دیگر نیز نظم را مصداق حُسن بداند.

● ج: بحث تعریف است، نه مصداق!

○ س: وقتی شما می‌گویید عدل حُسن است، خود عدل، مصداق حُسن می‌شود.

● ج: بحث مصداقی نیست.

○ س: داریم اندراج انجام می‌دهیم. یعنی حُسن ۱۰۰ مصداق دارد که یکی صدق و دیگری عدل است.

۲. جایگاه مباحث عقلاء در بحث اثباتی

● ج: ایشان کلیت شاملی را به عنوان عقلاء، مورد بحث و تعریف قرار داده‌اند، اگر بخواهیم بنابر مباحث اثباتی این مسئله را مورد نقض و نقد قرار دهیم، گاه می‌گوییم: مولویت و عبدیت دارای مصادیقی است که تحت پوشش عقلاء قرار نمی‌گیرد. مثل مبحث مدیریت مشارکتی یا حادثه سازی و... که این نحو ورودی در نقض و نقد صحیح می‌باشد و گاه از زاویه ملاحظه رابطه مدیریت بین مولی و عبد حرکت می‌نماییم که در این صورت همین معنای از عقلاء عام بوده و همه مصادیق را پوشش می‌دهد. و البته در مدیریت گاه نظم براساس عدل، یا مصلحت یا تقوا صورت می‌گیرد و گاه براساس هوای نفسانی این نظم محقق می‌شود، قوم از این زاویه دوم، کلیتی را به عنوان نظم، انتزاع می‌نمایند.

○ س: علاوه برای آن انتزاع، حکم نیز صادر می‌نمایند به اینکه اگر عاقل سوم پیدا شود باید نظم را حُسن بداند.

● ج: بله!

○ س: اگر این باشد بحث من همین است که لاجرم باید به ملازمه عقلی قائل باشد که بین عقل و نظم ملازمه عقلی وجود دارد.

● ج: ذاتی نیز هست.

○ س: بله، این برهانی است.

● ج: این در مقاله است یا نه؟

○ س: در قسمتی که بحث عدل می‌نمایند به همین دلیل از عقل صحبت کرده‌اند. یعنی حکم عقل را آورده و ملازمه را عقلی، اثبات نموده‌اند، نه عقلائی! زیرا با عقلائی محض، نمی‌توان چیزی را ثابت کرد. یعنی با ملازمه‌ی عقلی باید ثابت کند که نظم با عاقل بودن تلازم دارد.

۴. آیا تلازم عقلائی، حقیقی است یا اعتباری؟

● ج: منظورتان اثبات با منطق صوری است؟

○ س: بله، منطق صوری همان عقل است.

● ج: پس این که معلوم است که از اول تا آخر انتزاع کرده و با همین منطق کار می‌کنند.

○ س: در حالی که جمع‌بندی شما این بود که ایشان اعتباری بحث می‌نمایند.

● ج: خیر! موضوع آن اعتبارات است.

○ س: در خود اعتباریات، بحث ذاتی را مطرح می‌نمایند.

● ج: در خود موضوع اعتبارات با روش منطق صوری بحث می‌نمایند.

○ س: که زبان آن، زبان ذاتیات است.

● ج: بله.

○ س: اما شما این را نفی فرمودید!

● ج: خیر! مگر می‌شود عالم و دانشمند از دستگاه خودش خارج شود.

○ س: بنده عرض کردم در اعتبارات هم تکیه به ذاتیات می‌کنند.

● ج: خیر! از اول تا آخر با ادبیات منطق صوری سخن می‌گویند و این دلیل نمی‌شود که هر چه با منطق صوری می‌گویند جزء حقایق عالم باشد.

این نتیجه‌گیری بحث شما بود: «الان در مورد اعتبارات، بوسیله‌ی منطق صوری سخن می‌گویید، پس باید جزء نفس الامر شود»، آیا این نتیجه‌گیری درست است؟! جنابعالی می‌گویید چون در بحث اعتبارات دارد از ذاتیات بحث می‌نماید، پس جزء حقایق عالم می‌شود!!

○ س: گفتم که ناچاراً جایی به حقایق عالم باز می‌گردند و همین جاست که حکم عقلی - یعنی تلازم بین نظم و عاقل بودن - حقیقی است. زیرا در خارج و در نفس الامر واقعاً تلازمی می‌باشد. و الا نمی‌توان بحث نمود!

● ج: در بحث عقلاء این گونه نیست که ربط آن با امور حقیقی قطع باشد، همانگونه که جعل اعتبار برای اثر حقیقی گرفتن در خارج است. اما این دلیل نمی‌شود که وقتی امور حقیقی بکار گرفته شود، کل اعتبارات حقیقی شود.

○ س: اولاً اشکال به ایشان وارد است که در بحث اعتبارات، بحث عقلی کرده‌اند و از تلازم حقیقی بحث نموده‌اند.

● ج: این مطلب در کجاست؟

○ س: در صفحه ۱۴، در بحث «اموری که عقل مستقلاً به حُسن و قُبْح آنها حکم می‌نماید»، می‌آورند: «اگرچه ممکن نیست شارع بر خلاف آنها حکم کند اما ممکن هم نیست که بر طبق حکم مولوی داشته باشد.»

مدعی این است که عقل، مستقلاً به حُسن و قُبْح‌هایی حکم می‌نمایند. البته قطعاً ایشان در نهایت بحث را به عقلاء باز می‌گردانند، اما اگر به بحث عقل باز نگردد دلیل ایشان ناتمام است.

● ج: آنجایی که بحث عقل می‌شود، در این قسمت نیست، بلکه در نکته دوم صفحه ۱۶ است:

«آنچه تاکنون بیان کردیم درباره عدم استلزام حکم عقلی عملی نسبت به حکم شرعی مولوی است.»

این حکم عقلی عملی در نزد مرحوم اصفهانی همان عقلاء است. لذا از بحث: «اما مستلزم حکم عقل نظری نسبت به حکم شرعی»، مربوط به بحث عقل می‌باشد که شما می‌گویید.

○ س: چرا وارد این مطلب می‌شوند؟

● ج: به دلیل آنکه اصولیون، اتباعاً للقوم و استطراداً این بحث را مطرح نموده‌اند، ایشان نیز خواسته‌اند جواب این بحث را بدهند. هرچند بر حسب مبنای خودش عقل عملی همان عقلاء می‌باشد. (نه بر مبنای آخوند که حُسن و قُبْح را مبنا قرار می‌دهد) لذا نیازی به این بحث ندارد. مرحوم آخوند اگر چه عقل عمل را به سعه و ضیق وجودی باز می‌گردانند، امّا غرضشان این نبوده است که مطالب‌شان، همان عقل نظری می‌شود.

○ س: اشکال این بود که اگر ایشان به اعتباری بودن عقل عمل قائل باشند نمی‌توانند بگویند که اگر عاقل اول نظم را حسن می‌داند، باید عاقل دوم نیز نظم را حسن بداند. در غیر این صورت باید یک بحث عقلی و نظری در این میان انجام دهند به اینکه مثلاً نظم را کاشف از واقع بدانند. حال اگر این مطلب داخل در بحث باشد برهان ایشان تمام است و در غیر این صورت، خیر!

● ج: اینکه ایشان (اصفهانی) از بحث منطقی خود خارج شده است یا داخل! آیا می‌بایست وارد بحث اتفاق آراء عقلاء بشوند یا خیر؟ این مسائل مبحثی جداگانه است که باید به آن پرداخته شود. ظاهراً مرحوم اصفهانی که مبنای خود را اتفاق آراء عقلاء قرار داده‌اند، اصلاً نباید وارد این بحث (استلزام حکم عقل نظری نسبت به حکم شرعی) شود.

○ س: و اگر وارد این بحث نمی‌شد، برهان‌شان تمام نبود. پس ناچاراً برای اثبات تلازم بین نظم و عاقلیت وارد این بحث می‌شوند.

● ج: این همان بحث اول است که باید بررسی شود. امّا اینکه بحث نظم، حسن و قبح و مدح و ذم به مولویت، عبد و مسئله طاعت باز می‌گردد، علی‌المبنای مرحوم اصفهانی صحیح است.

○ س: اینجا نظم، ذاتی عاقل و کاشف از آن است که

در نفس الامر با هم ملازمه داشته‌اند! در هر صورت مرحوم اصفهانی می‌خواهد بررسی کند که آیا بین حکم شارع و حکم عقلاء، ملازمه قطعی وجود دارد یا ملازمه ظنی و اعتباری؟ به نظر می‌رسد که ایشان این ملازمه را قطعی می‌دانند.

۵. اصولی بودن ملازمه قطعی حکم شارع و عقلاء

● ج: نخیر؛ زیرا وقتی آقایان در کلّ اعتبارات، منطق صوری را بکار می‌گیرند، تمام مباحثشان ظنی می‌شود، نه قطعی! ایشان نیز اگر این ملازمه را قطعی بدانند، به معنای قطع اصولی است، نه قطع منطقی! از جهت دیگر این بحث را باید جدای از کلیت بحث در نظر گرفت زیرا در کلیت بحث قائل به اعتباری و ظنی بودن علم اصول هستند. امّا اگر به شکل جزئی نیز به این مسئله توجه نماییم، می‌بینیم که ماده و موضوع این قضیه اعتباری است، هر چند که در قالب سنجش قیاسی قرار گرفته باشد، لذا نمی‌توان این ملازمه را ذاتی و کشفی و حقیقی دانست. اینکه دستگاه منطق صوری کشفی است دلیل بر این نمی‌شود که موضوع مسائل و علوم دیگر را حقیقی نماید.

۶. جمع‌بندی

○ س: جمع‌بندی بحث این است که چون مقدمات اعتباری است نتیجه و موضوع نیز اعتباری و ظنی می‌شود، امّا اگر نتیجه قطعی باشد باید کلاً مقدمات نیز به قطع ذاتی و نظری باز گردند. حال اشکال بنده این است که ظاهر کلام ایشان مشعر به این است که ملازمه را قطعی می‌دانند نه ظنی! در حالی که شما می‌فرمایید این قطعی که در مورد این ملازمه آمده است، صد درصد نیست، بلکه به معنای عرفی آن (اصرار بر ملازمه) است. □

و السلام علیکم و رحمة الله و برکاته

می‌شود علّت قاعده‌مند شدن آن علم خواهد شد. لذا در آن حیظه با توجه به این موضوع با این منطق وارد می‌شوند و مسائل و موضوعات پیرامون اعتبارات را آرایش می‌دهند، استدلال‌هایی برایش می‌آورند و همه را بر آن حدّ معقول برمی‌گردانند و خاصیت این منطق این است که هر علمی را قاعده‌مند بکند. این هم دلیل نمی‌شود که هر علمی چون منطق قدرت قاعده‌مند کردنش را دارد، مادّاتاً موادش حقیقی باشد و وقتی ترکیب با اتدلالات می‌شود، همه‌ی نتایج حقیقی بشود. بلکه با همه‌ی این توضیحات، همه‌ی نتایج ظنیّ الدلات است و با این منطق صوری هم توانستیم آن علم را قاعده‌مند کنیم و به آن نظم بدهیم. این حاصل بحث است که اگر فرهنگستان وارد بهینه منطق صوری بشود (با بهینه منطق صوری) می‌تواند وارد بهینه‌ی همه‌ی علوم بشود که این منطق وارد آنها شده که و خواسته به آنها نظم بدهد.

البته قطعاً اینها با ورود و خروجی که داشتند، همچنین غرضی را که ذکر کردیم، اینها نداشتند و ما هم با این مبنا، سراغ مطلب می‌رویم و ارزیابی می‌کنیم و سعی می‌کنیم که از اینها کشف مبنا کرده و به مطلب نظم بدهیم.

موشح: «یعنی در هر صورت مرحوم اصفهانی با این مبنایی که پیش گرفته ملازمه‌ی عقلی را بین حکم

«جلسه قبل یک بحث مفصلی در مورد نظر مرحوم اصفهانی صورت گرفت، که ایشان مواد برهان خودشان را از اعتباریات اخذ کرده و لذا تا آخر بحث هم، هر چه بحث بکند، ظنی می‌شود.

بعد شما فرمودید؛ ولو در کلام خودش هم عبارت‌هایش ناظر به قطعیت باشد اما ممکن است خلاف این ثابت شود. البته گفتیم که اصولیون این کار را زیاد کرده‌اند که از اول علم اصول تا آخر علم اصول با این‌که همگی ظنی است و موادش مشهورات است، اما چون خیلی سفت و محکم با هم محاجّه می‌کنند، ظاهرش این است که قطعی بحث می‌کنند. بحث اینجا ختم شد و تمام شد. حالا ظاهراً قرار شد که بقیه بحث را از روی همین جزوه پیش برویم.»

ج: با توجه به تصرفی که ما در منطق کردیم، که حدّ معقول را اضافه کردیم، این حدّ معقول قدرت این را دارد که خودش بصورت انتزاعی از موضوعی اخذ بشود؛ ولو این‌که در نزد نفس الامر امر حقیقی نباشد ولی در نزد آن علم موضوع علم باشد، مثل اعتبارات. اعتبارات به نسبت به امر نفس-الامریه، جز حقایق نیست. ولی به نسبت به خود آن علم، موضوع آ علم است و حدّ معقول آن علم هم

عقلاء با حکم شارع نمی‌تواند اثبات کند.

وارد شوند و تفصیلاتی دادند، ابعاد حسن و قبح و ابعاد عقل علمی باز شده و نسبتش به حکم شرعی تفصیل بیشتری پیدا کرده، به این دلایل می‌خواهیم ببینیم که موضوع علم اصول از منظر عقل عمل چیست؟

به نظر ما می‌آید نزاع بین این است که آیا یک امر در علم اصول تحت علیت قرار می‌گیرد یا یک امر تحت اختیار قرار می‌گیرد؟ آیا علم اصول می‌خواهد علیت یا اختیار را نسبت به عقل عمل، قاعده‌مند بکند؟ آیا یک ضرورتی را می‌خواهد قاعده‌مند بکند؟ یا یک امر اختیاری؟ این را از لابلاي صحبت‌ها و کلمات می‌خواهیم بیرون بکشیم.

لذا کشف مبنایی که می‌خواهیم در خود تعریف از منظر عقل عمل بکنیم این است که اگر به علیت تکیه بکنید، با اصل عقل عمل موضوعاً جور در نمی‌آید. چون عقل عمل حکم می‌کند که در آن اختیار اخذ شود. بنابراین عقل عمل، عقل ادراکات حسی نیست. بلکه، عقل فعل انسان مختار است. می‌خواهند ببینند آیا این عقل، این شأنت را دارد که به آن حکم بکنند یا نه؟ آیا می‌توانند، تویخ‌اش کنند یا نه؟ می‌توان، آن را مدح یا ذم کرد یا نه؟ هیچ وقت شما از این که اکسیژن با هیدروژن ترکیب شده و تشکیل آب می‌دهد، نمی‌گویید ممدوح است یا مقدموم، زیرا اصلاً این فعل، قابلیت مدح و مذم ندارد. پس در اینجا فقط فعل انسان را به ما هو فعل انسان می‌خواهیم مورد بررسی قرار بدهیم و اثبات کنیم که نسبت به مولایش قابلیت تویخ دارد. بنابراین در این مقام می‌خواهیم از لابلاي کلمات آن‌ها کشف حدود اولیه کرده و بداهت و تعاریف ریشه‌ای که به آن تکیه می‌کنند، آنها را می‌خواهیم

ج: بله، این هم که می‌گوییم، به جهات مختلف است، هر جا به یک قرینه‌ای، هر جا به یک شأن نزولی که آن هم خرد است. این کاری که ابتدئاً خدمت شما عرض کردم کار نهایی بعدی ماست که اگر به ما اجازه بدهند همه‌ی اینها را با این منطق خودمان تجزیه کنیم؛ دقیقاً اینها را اصلی، فرعی، تبعی بکنیم، تعریف و برهان و تقسیم بکنیم، خیلی چیزها کلاً روشن می‌شود. مثل کاری که اول راجع به منطق صوری کردیم، خیلی چیزها حذف شد، خلاصه‌ای شده و نظمش دادیم. حالا ما درونش هستیم و داریم به صورت خرد اشکالاتی را مطرح می‌کنیم (به صورت خیلی تبعی) البته نه خود آنها چنین غرضی دارند که بخوانند این علم را از نظر علمی اثبات کنن و اگر هم چنین غرضی را داشته‌اند، توانایی آنرا نداشته‌اند. زیرا ابتدا باید منطق صوری را بهینه کنند. و این همان کاری است که حاج آقا کردند که حد معقول را کنار ماده صورت گذاشته‌اند ولی آقایان این کار را نکردند و چون منطق مجموعه‌نگری هم ندارند که بخوانند بنیه‌ی مواد بکنند. بنابراین فقط می‌تواند بنیه‌ی صورت بکنند. یعنی با آنها جدل بکنید. لذا ما مورد موردی هر جا می‌رسیم به یک بحث‌هایی اشاراتی می‌کنیم.

حالا هم غرض ما در کل این مباحی که داشتیم چه نظر مرحوم آقاخان چه نظر مرحوم اصفهانی، در بحث تعریف علم اصول است که باید تعریف‌اش تحت عقل علم بیاید یعنی مصداقی از عقل عمل قرار بگیرد. پس به این دلیل ما داریم حسن و قبح عقلی را بررسی می‌کنیم و بعد ملازمه بین حسن و قبح عقلی و حکم شارع را می‌بینیم بنابراین خود آنها موضوع نیست بلکه چون در این امور

موشح: «بحث را تا صفحه ۱۶ (طرح اشکال و پاسخ) از حیث همان ملازمه‌ی عقلی بحث کردیم.»

ج: بطور خلاصه عرض می‌کنم که در صفحه‌ی ۱۲ امکان حکم مولوی بر طبق حکم عقل، در اینجا معنی طاعت و حجیت و تکلیف خیلی واضح می‌شود که مولایی‌ست و عبدی است و باید امتثالی بکند، کاملاً از این قسمت روشن می‌شود و در نهایت مشخص می‌شود که حسن قبح عقلی، پایگاه وجوب و شکر مُنعم می‌شود. پس می‌توانیم به لازمه‌ی حرف‌ها خودشان، با آنها مباحثه کنیم و اینها را در بیاوریم. در طرح یک اشکال و پاسخ آن اعتراف به وجود اختیار است و همچنین بحث جعل داعی امکانی (نه جعل داعی ضروری) به میان می‌آید و می‌گوید جعل انگیزه و جعل دعوت، امکانی است، چون طرف خطابش، وجود مختار است. (اگر و آنگاه است یعنی. اگر این کار را بکند این طوری می‌شود بنابراین کلمه‌ی امکانی که می‌آید به نظر ما قرینه است برای بحث اختیار. پس باید بگویند که در وجه دارد.

خُب درباره‌ی تفکیک بین جهت عاقلیت و شاریعت هم در صفحه‌ی ۱۴ می‌گوید: «از طرف دیگر هم معقول نیست که بین انقیاد نسبت مولا از جهت عاقلیت و انقیاد نسبت به وی از جهت شاریعت و مولویت، انفکاک قائل بشویم.»

این نشان می‌دهد که بحث در منظره‌ی فلسفه‌ی تشریح است و این یک بحث کلامی است. دارد رابطه‌ی بین عبد و مولا را تحلیل فلسفی می‌کند. تشریح را در منظر کلام دارد صحبت می‌کند که می‌گوید درست نیست که این را تفکیک‌کننده کنیم و

نظر موحوم آخوند را که دیدیم. حالا نظر مرحوم اصفهانی تکیه‌گاهی را که دارد این است که عقل عمل را (حسن و قبح را) «عقلی» تعریف نکرد بلکه حسن و قبح را «عقلایی» (اتفاق آراء) تعریف کرد. حالا بر اساس این مبنا می‌خواهیم ببینیم در کدام قسمت‌ها کلا کلمات‌شان مشعر به أخذ اختیار هست و در کدام قسمت‌ها هم کلمات‌شان مشعر به أخذ یک ضرورت جبری است و بعد می‌گوییم که آنجا که مشعر به ضرورت جبری است، با اصل عقل نمی‌خواند حسن و قبح عقلی باشد و چه حسن و قبح عقلایی. ربط حسن و قبح عقلی با اختیار قطع نیست و حسن و قبح عقلایی هم ربطش به اختیارات اجتماعی قطع نیست.

«در نهایت ما می‌خواهیم اختیار را در تعریف علم اصول از پایگاه عقل عمل أخذ کنیم»

این را از لابلا‌ی حرف‌ها می‌خواهم در بیاوریم اگر این در نیاید حکم شارع مبنی بر این که مولای ناظر بر این اختیار بخواهد فرمانی بدهد و باید و نباید و تشریح و همه‌ی اینها کند استدلال‌های ما برای این است که آیا اختیاری در می‌آید که بر اساس آن مولایی هم بر آن امر و نهی بکند و مصلحت و مطلبی هم بر آن گوشزد بکند و به طبع آن مسئله آخرت و بهشت و اینها مطرح بشود یا نه؟ پس باید از رابطه بین عبد و مولا و امتثال تشریح موضوعیت پیدا بکند. یعنی از رابطه‌ی طاعت، بحث حجیت مطرح می‌شود. و از بحث رابطه‌ی حجیت هم، مسئله‌ی حکم و عمل در می‌آید. این باطن باطن مطلب است. پس سرنخ کار را از دست شما در نرود. تا کجا خواندیم. و بحث کردیم از نظر صحنه

اگر تفکیک کردیم پس بحث مولویت باید از بحث تخاطب شروع بشود. باید لوازم یک تخاطب را به دست بیاوریم و برای این منظور باید از بحث زبان-شناسی باید شروع کنیم. یعنی ابتدا فرض گرفتیم که شارع، مولویت کرده و کتابی را هم فرستاده حالا و حالا ما می‌خواهیم ببینیم که چطوری تسلیم این کلمات باشیم و ببینیم که از این کلمات چه می‌فهمیم. بنابراین وقتی می‌گوید تفکیک نکنید، به این معنی است که در کلام بحث می‌کند و می‌خواهد این ملازمه را در نسبت بین عقل عمل و حکم شارع در بحث عامّ عامّ صحبت کند که قرینه‌ای هم در کلام حروم آقا آخوند بود که می‌گفت فرقی نمی‌کند که شارع چه کلمه‌ای را بکار ببرد بلکه ما می‌خواهیم اراده و کراهت مولا رانسبت بهتسلیم بدن عبد بررسی کنیم که آیا قابلیت مدح و ذم را دارد یا نه؟ آن وقت در نتیجه بحث، (عدم امکان حکم مولوی بر طبق حکم عقلی) در مورد این بحث کلی را خدمت شما عرض کردیم می‌گوید اینجا منظور از عقل ما هر عقلی نیست بلکه عقل متعبد است، چون بحث مصداقی می‌کند یعنی قبلاً کلیت حسن و قبح را گرفته و بعد می‌گوید بعضی وقت‌ها یکبار می‌بینیم که یک دروغی یک مؤمنی را نجات می‌دهد و یک راستی یک آشوبی را به پا می‌کند. پس باید ببینیم که وضعش چگونه می‌شود؟

«البته در حالتی که صدق معنون به عنوانی باشد که در آن غرض مولوی برای شارع وجود داشته باشد که داعی ولی بر تحریم آن باشد یا کذب معنون به عنوان باشد که در آن غرضی مولوی برای شارع و خود داشته باشد که داعی وی برای تجویز آن باشد، در این موارد چون صدق و کذب به این عنوان برای مکلف معلوم نیست، برای شارع میسر

است که حکمی مولوی برخلاف حکم عقلی طبعی داشته باشد. زیرا میان حکم طبعی و حکم عقلی منافاتی نیست کما این‌که مانعی هم از اعمال مولویت در کار نیست چه این عنوان تالی برای صدق و کذب بر مکلف از ناحیه عقلش انگیزه‌ای ایجاد نمی‌کند تا موردی برای مولویت شارع باقی نگذارد.»

در این موارد می‌گوید عقل قدرت ندارد. بنابراین باید برود از کلمات شارع؛ کسب انگیزه بکند. لذا وقتی که می‌گوید از این طریق باید به دست بیاورد یعنی عقل را لذا حکم طبعی و حکم عقلی در اینجا، به داعیه مولا مشروط می‌شود. یعنی برو از کلمات-اش به دست بیاور زیرا عقل خودش نمی‌تواند کلیاتش را بفهمد، پس مشروط می‌شود که از کلمات بفهمد. لذا باید عقل تسلیم کلماتی بشود تا دواعی را به دست بیاورد. بنابراین وقتی وارد بحث مصداقی می‌شوند، از کلیت در می‌آید.

در ادامه می‌فرمایند: «ذکر دو نکته، دو نکته باقیست، که باید به آنها پرداخت نکته‌ی اول قضایای مشهوره‌ای که مُمَهَّز در شهرتند یعنی غیر از شهوت جهت دیگر مثل اولیات امثال آن ندارند منقسم به اقسامی می‌شوند. دسته‌ای از آنها دارای مصالح عامه، مثل عبد حسن است و جرم قبیح است که از آنها به عدیبات صالحیه تعبیر می‌شود. پاره‌ای دیگر برخاسته از اخلاق فاضله است مثل حکم به قبح کشف عورت. که این حکم از حیاست که خلقی فاضل است ناشی می‌شود و دسته‌ای هم برخاسته از رغبت و حمیت و جز آن هم»

این تفکیک‌هایی که می‌کند و بعد می‌گوید در دو قسمش می‌تواند عقلاً و عقل علم روی آن حکم

داشته باشد ولی در رغبت و همیت نمی‌تواند روی آن حکم داشته باشد و بعد شارع آنجایی که عقل نمی‌تواند حکم داشته باشد، حکم داده مثل حکم زنا.

بنظر ما این تفصیلات کلاً غلط است، چون ما بالوجدان می‌فهمیم که در خارج، کفار حُسن را یک جور تعریف می‌کنند و مؤمنان هم حُسن را یک جور دیگر تعریف می‌کنند. و انتزاع از امور هم غلط است. در نتیجه ما در تشخیص حُسن و قبح در مصداق، دچار ضعف می‌شویم، عقل عاجز می‌شود و می‌گوید نمی‌توانم تشخیص بدهم. همچنین در اخلاق خَلقیات هم همین‌طور است، ما دائم احساس می‌کنیم خَلقیاتمان در ضعف است، دچار یک قوت جدیدی که می‌شویم، مقابل یک تواضع بزرگتری که قرار می‌گیریم، مقابل یک گذشت بزرگتری که قرار می‌گیریم، مقابل یک مردانگی بیشتری که قرار می‌گیریم، آدم احساس ضعف می‌کند که ای داد، من چقدر ضعیف هستم. بطور مثال وقتی مقابل یک هم مباحثه‌ی قوی‌تری که قرار می‌گیریم می‌بینیم یک اشکال قوی‌تری می‌کند، آنگاه احساس ضعف به ما دست می‌دهد، بنابراین وجدان می‌کنیم بر این که هم در امورات روحی و جسمی و فکری، هم در اخلاق فاضله، هم در آنجایی که رَغت قلب است، هم در آنجایی که حُسن و قبح است، در همه‌ی امور احساس ضعف می‌کنیم. پس ضعف و نقص و عجز از امور عامه‌ی بشر است که دائم با آن دست و پنجه نرم می‌کند و در این مورد هم اگر خودش را به غیر خدا بسپارد، ضلالت را می‌فهمد، اگر هم خودش را به خدا بسپارد، نصرت خدا را درک می‌کند. لذا عقل به معنای کامل، (چه کافر باشد، چه مسلم باشد چه منافق باشد) از بچگی داریم نسبت به ناتوانی‌هایش

در همه‌ی عرصه‌ها اذعان دارد این مربوط به درون خودش است و نسبت به بیرون هم دریم توانایی و عدم توانایی افراد را می‌بینید و قضاوت می‌کند. مثلاً وقتی می‌بیند پدرش عصبانی می‌شود، می‌فهمد که ناتوان است. یعنی در عصبانیت وقتی کتک می‌خورد و می‌فهمد که پدرش بی‌جهت به او زده و ظلم به او کرده است، ظلم را می‌چشد. لذا حکم می‌کند به ناتوان بودن پدرش. (این در خانه) در جامعه هم همین‌طور است، بنابراین دقیقاً انسان از همان بچگی هم عجز را درون خودش هم بیرون خودش و در همه‌ی امور حسّ می‌کند و لذا عدل و ظلم تعمیر دارد. البته عدل و ظلم عینی و عملی نه انتزاعی. و به همین دلیل، حجت بر همه تمام می‌شود زیرا می‌تواند تشخیص بدهد که ظلم چیست و بعد اراده کند که دنبال آن نرود. مثلاً دیگر اخلاق پدرش را پیگیری نکند، اخلاق معلمش را پیگیری نکند، نه این که بگوید همین هست غیر از این نیست، چرا؟ چون به او القا هم می‌شود که چیز دیگری هم هست، البته غیر از آن، شرایط اجتماعی و خبر معجزات انبیا هم به او می‌رسد. لذا این تفکیک‌ها و تفصیلات توسط آقایان، حکایت از بماند داشتن دارد و انسان بدون تحلیل درست، دچار تفصیل می‌شود کلیه تفصیلاتی که اصول قایل شدند همین‌طور است.

و اما نکته‌ی دوم:

«آنچه تاکنون بیان کردیم درباره‌ی اعدم استلزام حکم عقلی عملی نسبت به حکم شرعی مولوی بود اما استلزام حکم عقل نظری به حکم شرعی مولوی اجمالاً به قرار ذیل است.»

موشح: یعنی در این قسمت، بحث عقلی مطرح

کرده‌اند؟ می‌خواهیم بگوییم در مقالات مرحوم اصفهانی آ «جایی که گفتند حکم عقلی عملی همه مشعر به حکم عقلی است ولی عقلایی بودن را ما باید خودمان به مبنایی ایشان حمل کنیم پس تا اینجا، وقتی که حکم عقل عملی می‌گوید منظورش همان عقل عملی است که خودش به «اتفاق آرا» تعریف کرد. یک جاهایی هم قرینه دارد که وارد عقل عملی می‌شوند. و اما در رابطه با اینجا که بحث عقل نظری را می‌کنند سؤال می‌کنیم که چه عقل نظری مورد نظر است؟

خودشان می‌فرمایند احکام «مصلح احکام شرعی مولوی که ملاک و منات احکام مزبور را تشکیل می‌دهند، تحت قاعده معینی درج نمی‌گردد و لازم نیست که درست همان مصالح عمومی باشد که حفظ نظام و ابقای نوع بر آن مبتنی است» تا حالا ایشان در رابطه با عقل عملی و کار عقلایی می‌گفتند باید مبتنی باشد.

موشح: یعنی ایشان می‌فرمودند شارع جزء عقل است و اگر عقل بر چیزی اتفاق کنند، شارع هم داخل آنها است. ولی در عقل می‌گوید که خود رفتار شارع تحت قاعده‌ی معینی قابل درج نیست (از بُعد عقل نظری)

ج: یعنی اختیار تحت قاعده در نمی‌آید به عبارت دیگر نه فقط شارع بلکه عقلا هم تحت قاعده نمی‌آیند.

موشح: جمله‌ی بعد آن جمله‌ای است که توضیح بیشتری می‌دهد. می‌گوید:

«بنابراین برای عقل از آن لحاظ که عقل است، را به این ملاکات و مناتات نیست.»

ج: یعنی برای عقل نظری راهی به این ملکات و مناتات نیست و این یعنی علیت نمی‌تواند اختیار را تحلیل کند. البته گاه اعلام عجز می‌کنیم و گاه می‌گوییم خروج موضوعی از علیت دارد. توجه کنید که همه‌ی اینها با هم فرق می‌کند.

موشح: ظاهرش هیچ کدام از اینها نیست»

ج: گاهی هم می‌گویید بنا به اعتبارات قراردادی است یعنی چون یک امر قراری است و مورد اتفاق آرا هست، پس اتفاق آرا قابل کنترل نیست. لذا می‌توان احتمال‌های مختلف داد. حالا بخوانید برویم جلو.

موشح: یعنی در هر سه احتمال می‌خواهید بگویید که آنچه که شارع مصحلت ملاک حکمش بود، نفس‌الامری نیست.»

ج: بله ربطی به نفس‌الامر ندارد و چون عقل نظری کاری که می‌تواند بکند کشف است پس عقل عملی چیزی را نمی‌تواند کشف کند.

پس مجدّد عرض می‌کنم که یا از باب عجزش است یا از باب خروج موضوعی است که از آن دارد مثل این که می‌گویند امور جزئی لایکون کاسباً و لامکتسباً، در اعتبارات هم همین‌طور می‌گویند و یا به نفس تعریف «قرار» تکیه می‌کند و امر قراری هم یعنی غیرقاعده بودن و این یعنی ضد علیت است.

ادامه‌ی مطلب «البته اگر فرض شود که اتفاقاً در موردی...» این بحث تمام است یعنی هیچ ملازمه‌ای نیست و حالا با اگر درستش می‌کنند.

«البته اگر فرض شود که اتفاقاً در موردی عقل

به مصلحت خاصی راجع به حکمی دست یافت به طوری که در نظر عقل آن مصلحت اقتضای تام نسبت به حکم مورد نظر داشته باشد»

موشح: «یعنی علت حکم باشد»

ج: باز این جا هم خروج موضوعی دارد. یعنی شما دوباره در کشف رفتید.

موشح: «حُب پس نشان می دهد که ایشان در خط قبل هم منظورشان نفی نفس الامر بوده»

ج: نه نه! در کلام ایشان هم اگر دارد و هم می گویند فرض شود.

موشح: «یعنی دوباره در این خط از دو خط بالا عدول کرده»

ج: بله، البته وقتی می گویند فرض شود باز هم بحث کشف نیست. بلکه بحث عقل نظر نسبت به خارج است این وقتی می گویند: «مصلحت اقتضای تام نسبت به حکم مورد نظر داشته باشد». اصلاً بحث کشف نیست. البته در پایین تر هم می گوید: «ایجاب به تحقق علت تامه اش محقق بشود و علت تامه اش مرگب از مقتضی موجود در واجب که داعی بر ایجاب است و عدم مانع از ایجاب، می خواهم بگویم همه ی اضافه هایی که فرمودید غلط است زیرا مقتضی موجود در وقع است نه واجب و نیز عدم مانع از وقوع است نه ایجاب. پس این اضافات و ترکیبات اشتباه است. به عبارت دیگر وقتی بحث اقتضا و مقتضی را می گوئیم، بحث عینیت است. و نابار تحلیل فلسفی که باید ببینیم آیا این شرایط برایش موجود است که ایجاد بشود این ترکیب به وقوع پیوندند و خلق شود»

موشح: این مطلب برمی گردد به مبنای ایشان در خود حکم.

ج: نه بحث حکم نیست این پنج خط بخوانید. آنگاه من یک سؤال دارم. آیا موضوعاً بحث وقوع است یا بحث وجوب است؟

موشح: بحث واقعه شدن وجوب است یعنی شارع می خواهد جعل حکم بکند در مقام مخاطبه و آنجا موقع جعل حکم، یک مانعی است که در این موقع شارع می گوید من این حکم را به یک مصالح دیگری نمی خواهم جعل کنم. یعنی هم بحث وقوع است و هم بحث وجوب»

ج: نه من باز دوباره از شما سؤال می کنم. مقام وقوع یعنی مقام تکوین. (که اگر یک چیزی بخواهد به وجود بیاید، مانعی سر راهش نباشد) حال آیا آن بحث علت صوری، علت مادی، علت فاعلی و علت غایی را که مطرح می کنند (مقتضی، موجود مانع مفقود) اینها بحث تکوین است یا بحث تشریح؟

موشح: «بحث وقوع است وقوع یعنی واقعه چون در خارج»

ج: یعنی بحث تکوینی است

موشح: «یعنی این که می گوئیم شاید این کلمه صحیح نباشد.»

ج: در فلسفه این را کجا قرار می دهیم؟

موشح: در فلسفه هم بر این معنی است که در خارج واقع باشد، حالا وقوع اعم از تشریح و تکوین است چون تشریح هم خودش واقع کردن یک امر در خارج است. یعنی مولا دارد با تشریح دارد یک چیزی را در نفس الامر واقع می کند.

ج: فرق بین ایجاد و انشاء چیست؟ «هر دو یکی است فقط موضوعش فرق می‌کند یعنی شما می‌گویید در ایجاد من یک شیء مادی ساختم و در انشاء یک حکم و یک قانون ساختم»

خیلی فرق می‌کند «هر دوی آنها ایجاد دارد»

ج: نه، این طوری نیست در مبنای آقایان ایجاد: بحث تکوینی و وقع است و ربطه به علیّت پیدا می‌کند. ولی انشاء: بحث حکم و امر است، امر و نهی است، عنایت می‌فرماید. حالا ممکن است به شکل - های مختلف باشد مثلاً بعت بگوید یعنی بگوید معامله می‌کنم یا امرت بکند حکم بکند. پس نوع - های مختلف وجود دارد. البته خود انشاء هم تقسیماتی دارد.

به نظر ما می‌آید اگر ضابطه تفکیک بین تکوین و تشریح را درست دیدیم (در مبنای آقایان) مشکل حل می‌شود البته قبلاً هم من این موضوع را تکرار کردم که موضوع یا تحت علیت است یا تحت علیت نیست یعنی وقت عقل می‌خواهد راجع به یک موضوعی حکم بدهد یا این موضوع حکم عقل تحت علیت است (که جزء امور نفس‌الامریه می‌شود) یا علیت نیست. آن‌که تحت علیت نیست یا از امور ایجادیه است که (با فاعلیت موجود مختار که خداست، ایجاد می‌شود) که ایجاد او تحت علیت نیست لذا آنی که تحت علیت نیست یا تکوینی است یعنی ایجادیه است یا تکوینی نیست، آنی که تکوینی نیست، جعل نسبت است یعنی طریق است به عبارت دیگر ایجاد راهی برای به وجود آوردن است. حالا آن‌که بوجود می‌آید یا ربطی به غایت‌اش دارد یا ندارد و آنی که ربطی ب غایت ندارد، او هام غیر معتبر، است. آنی که ربطی به غایت دارد یا با

علم تامّ غایت را دیده که به آن می‌گوییم وحی (جعل نسبتی و تشریحی که کرده با علم تامّ بود) می‌شود تشریح و حیانی یا آن علم، ناقص بوده است، به آنی که ناقص بوده می‌گویید بناء عقلاء عنایت فرمودید، لذا می‌خواستم بگویم یک تقسیمی را داشتیم که تمام موضوعات درون منطق صوری را در آن تقسیم جا دادیم.

(در این قسمت جدول صفحه آخر آورده شود)

موشح: «تقسیم واضح شد الآن در بحث انشاء هستیم، می‌گوییم تا دیروز این حکم نبود ولی امروز این حکم هست.»

ج: نه! این هست و نیست را که می‌گویید نه معنی تکوینی دارد و نه معنی نفس‌الامر را دارد.

موشح: اعتباری است.

ج: بله اعتباری است.

موشح: حالا همین اعتباراتی که تا دیروز نبود، امروز هست و ایجاد شد این آن لحظه‌ای که ایجاد شد، یک سری مقتضیاتی را داشته که موانع ایجاد بود و حال برطرف شده‌اند.

ج: همه‌ی بحث بنده این است که از او بیات و مفاهیمی که قدرت تولید و ترسیم تکوین و نفس - الامر را دارد، نمی‌توانید برای تحلیل آن بکار ببرید و به این دلیل، تمام ترکیباتی که ایشان کرده است، خلاف است.

موشح: شما می‌فرمایید مقتضی و مانع فقط متکی به تکوین است.

ج: نه می‌خواهم بگویم بله در تکوین در کجا

در سطح نه اصل ایجاد که باز مراتب دارد یعنی گاه صحبت از ایجاد خدای متعال است و گاه صحبت از تحلیل اسباب است یعنی می‌خواهیم وارد فلسفه شده و استشهاد بیاوریم. توضیح بهتر این که گاه در اصل ایجاد صحبت می‌کنند که علت‌العلل و علت فاعلی همه‌ی امور خدای متعال است. این یک بحث است و یک بحث دیگر این است که بعد می‌خواهیم بیاییم چگونگی را تعریف کنند.

می‌خواهم بگویم این اصطلاحات، اصطلاحات مقتضی مانع موجود مانع مفقود) اینها مربوط به مکانیزم تکوینی است.

موشح: «حالا من عرض می‌کنیم که اتفاقاً این طور نیست یعنی. مقتضی و مانع موضوعش فعل هر موجود مختاری است. این اعم از این است که تکوین باشد یا تشریح باشد. کلاً وقتی می‌خواهد از این فاعل فعلی مختار فعلی صادر شود، یک سری مقتضی‌هایی است که باعث ایجاد فعل می‌شود و یک سری موانعی هم هست که مانع ایجاد فعل می‌شود.

ج: منظورشان از این فعلی که می‌گویند چیست؟

موشح: «فعل ممکن است برای خدای متعال خلق انسان یک انسان باشد و نیز ممکن است انشا یک حکم باشد»

ج: یک سند بیاورید زیرا همین طور که نمی‌شود صحبت کرد. این منطقی هست و این هم بدایه. ما سند از شما می‌خواهم.

موشح: شما باید سند بیاورید که اقایان فلسفه‌ی تکوین را هم گفته‌اند.

ج: من از نه‌ایده می‌آورم.

موشح: این واضح است که اقتضاء، یک فعل است.

ج: همه‌ی ما دعوایی را که داریم همین است که مرحوم آخوند آمدند و حسن و قبح عقلی را تعریف کردند.

موشح: بله! «در آنجا بحث اقتضا و مانع نیست. بلکه ضرورت علی است.» زیرا جایی بحث اقتضا پیش می‌آید که ضرورت نباشد بلکه بحث فعل و اختیار باشد.

ج: نه! این طور نیست که شما می‌فرمایید. بلکه فعل هست و فعل ملائکه هم هست و فعل ضروری هم هست.

موشح: این ادعا، احتیاج به سند دارد.

ج: سند می‌آوریم.

موشح: ظاهر اقتضاد، به معنای فعل اختیاری است که یک موانعی دارد و یک اقتضائی دارد.

ج: اصلاً وقتی تعریف اقتضاء را بکشایم، از درون آن ضرورت درمی‌آید.

موشح: وقتی مانع می‌آید، آن مانع ضرورت می‌شود.

ج: نه! آن مانعی را هم که می‌گویند، عدمی تعریفش می‌کنند

موشح: این اشکالی است که در کلام آقایان، دیده می‌شود.

ج: بنده می‌خواهم بگویم این اصطلاح کلاً در بود و نبود مطرح است و یک بحث ضرورت علی تکوینی است ولو این که صحبت از مکانیزم باشد. پس یک بحثی هست و نیستی داریم که در آن عقل

حکم می‌کند که چیزی هست یا نه؟ (بحث منطقی هست که باید به یقین عامم بازگشت کند. که آیا اصلاً روی وهمیات داریم حرف می‌زنیم یا روی یک چیزی که هست می‌خواهیم حرف زنیم.)

ولی یک دیگر هم داریم که بحث وقوع است، که وقوع بحث تکوین است. البته وقوع هم مراتب دارد یعنی یک وقوعی دارید که در عالم تکوین از آن صحبت می‌کنید و یک وقوعی هم دارید که دارید با آن تمدن می‌سازید که قطعاً منظورشان تمدن‌سازی نیست، منظورشان صنعت و تکنولوژی ساختن نیست. پس بحث اقتضاء موجود و موانع مفقود، اصلاً بحث تمدن‌سازی نیست.

موشح: در اختیار، صحبت از تمدن‌سازی است. البته ممکن است که لفظ تمدن‌سازی را نگفته باشند ولی هر جا که اختیار گفته شود، بحث مقتضی و مانع است و بحث ضرورت جبری نیست.

ولو شما می‌گویید اشکال بر آن وارد است که در دستگاه‌های آنها چیزی به نام اختیار نیست بلکه همه‌ی آنها جبری است اما وقتی می‌گویند مقتضی و مانع، در جایی می‌خواهند بحث بکنند که موجود مختار، می‌خواهد یک فعلی را انجام دهد.

ج: من این بحث را تمام کردم. یعنی، وجود مشخص شد و وقوع هم که مشخص شد حالا شما می‌گویید که بحث اقتضا، در وجوب هم مطرح است. این را برای منقح کنید و بطور واضح بیان کنید که آقایان چه می‌گویند؟

موشح: «وقتی وجوب رخ می‌دهد، یک امر ضروری که درون‌اش هم هیچ اختیاری نیست، بوجود می‌آید مثل آن چیزی که مرحوم آخوند می‌گوید که حسن و قبح ذاتی بوده، هم برای شاعر هم

برای عاقل و هر دوی آنها به یک حکم رسیدند اینجا اصلاً بحث مانع و اقتضا نیست، اما یک موقع است که می‌رسیم به بحث مرحوم اصفهانی که شما فرمودید که شارع اختیار دارد (مثل عقلا) و حکم جعل بکند. اینجا می‌گویید چرا این حکم را جعل کرد؟ می‌گوید اختیار داشت و می‌توانست این حکم را جلب نکند (امکانی است) ولی یک سری اقتضاهایی بود که فشار آورد به اختیار که بیاید و جعل بکند. و این طرف هم یک سری موانعی بود که می‌گفت جلب نکن.

ج: اقتضا یعنی چه

موشح: «اقتضاء آن چیزی هست که تحریک می‌کند اختیار را به ارزش‌گذاری یک فعل و موانع: آن چیزی هست که ممانعت کند که اختیار را آن فعل را صادر کند و هر کدام که غایب شود، حکم به نفع او صادر می‌شود.

ج: آیا اقتضا از طرف شارع و موانع از طرف عبد است؟

س: متعدّد و متکثر است یعنی ممکن است همه‌ی اقتضا طرف عبد باشد و یا همه‌ی آن طرف شارع باشد، همه‌ی اینها متکثر است. اما مطمئناً همه‌ی آن (چه اقتضا و چه مانع) طرف شارع نیست. یعنی خود شارع به ماهر شارع چه دلیل دارد که جعل کند. قطعاً درونش عقل اقتضا می‌کند.

ج: پس برای اختیارات مولا اقتضایی است تا یک چیزی را جلب کند حال این اقتضاها چه چیزی هستند؟

س: «مصلحی است برای عبد»

ج: قضیه، اقتضاها به رشد عبد برگشت

س: البته این اقتضائات وجودی هستند، نه
عدمی. یعنی مصالحی هست که باید محقق بشوند»

ج: پس با این تعریف، تکوینی است!!

س: منظورتان از تکوینی چیست؟

ج: یعنی به طور مثال، عبد دو چیز دارد. یک
کبدی دارد که تحت علیت کار می‌کند و اگر
مشروب بخورد، با آن ترکیب می‌شود و در نتیجه
تشمع کبد می‌گیرد، همچنین گوش، قلب و جسمی
که دارد تحت تکوین کار می‌کنند. از طرف دیگر،
عبد دارای اختیار نیز هست. پس دو چیز دارد.
مرحوم آخوند هم این بحث‌ها را اشتند. در بحث
اوامر امتحانی و تکلیفی، اشکالی که شد به همین
مطلب بود که آیا امر به اختیار می‌شود یا به متعلق
افراد. مثلاً آیا وقتی امر یا نهی گفته شده به اراده
مکلف برمی‌گردد یا این مصلحت و مفسده‌ای که
می‌گویی با اراده و طلب بر نمی‌گردد، برمی‌گردد
بلکه به متعلق مکلف (یعنی جسم او) که آیا شراب
خورد یا نخورد.

بنابراین مرحوم آخوند این دو اختیار و متعلق-
اش را از هم تفکیک کردند. به اصل طلب و اراده
برمی‌گردد الا در اوامر تعبدی.

حال عمین تفکیک برای عبد نیز وجود دارد.
یعنی عبد یک طلبی دارد (یعنی حلال و حرامی
دارد) و یک جسم؛ حال مصالح و مفسد به کدام
یک از اینها برمی‌گردد؟ به عبارت دیگر وقتی شارع
می‌خواهد یک حکمی بدهد، آیا این حکم ناظر به
تعلق فعل است که این جسم‌اش را مرتبط با شراب
می‌کند یا نمی‌کند یا به اراده و طلب عبد است؟!

س: ممکن است عم از این دو باشد یعنی یک

موقع است که شارع امر می‌کند تو شراب نخور بر
جسم است ضرر دارد، یک موقع نیز می‌گوید نماز
بخوان برای روحت مفید است. کمال انسان، به
روح و جسم است با همدیگر زیرا انسان مرکب
است. یعنی خدا کمال انسان را می‌خواهد و در راه
کمال او، مصلحتی را أخذ می‌کند»

ج: آقایان چی می‌گویند؟ اصولیون نیز همین را
می‌گویند، یعنی می‌گویند: ممکن است یک موقع
مصلحت از شراب باشد و ممکن است مصلحت از
نماز باشد. بنا به بحث‌هایی که در اصول فلسفه
روش رئالیسم و تمام بحث‌هایی که در اعتبارات
داشتیم، آیا بحث اراده عبد، جز امور اعتباری هست
یا نه؟ یعنی عبد دو چیز دارد: ۱- اراده؛ «اراده‌ی عبد
نیست عبد اراده آن اراده‌ی که در اصول فلسفه می-
گویند اراده‌ی استقلال نیست، اراده‌ی که اختیاری و
قراردادی است ۲- روح و جسم؛ که تحت تصرف
امور تکوینی و قانون و جریان علیت است.

س: یعنی منظور شما این است که عبد نمی-

تواند مشروب نخورد

ج: بنده می‌خواهم بگویم که در مبنای آقایان،
عبد، اراده‌ی دارد که جز امور اعتباری است و بقیه
امورش، جز امور تکوینی می‌اشد. حال سؤال این
است که وقتی شارع مصلحت و مفسده را در نظر
می‌گیرد، راجع به کدام یک از این دو است؟ این از
دو فرض خارج نیست. یا راجع به اختیارش هست
که در این صورت احکام ناظر بر امور اعتباری یا
راجع به بقیه امورش است که با این فرض احکام
ناظر بر امور حقیقی عبد می‌شود.

س: احکام ناظر بر امور حقیقی هست یعنی

مصلحت حقیقی دارد که مقتضی حکم می‌شود و اما

موضوع، اشاره به مکلفی دارد که دارای اراده است. یعنی مکلفی که دارای اراده هستی، مشروبی که حقیقتاً در تواتر می‌گذارد، نخور که اثر نگذارد.

ج: سؤال این است که آیا مصلحت در نسبت بنیه‌ای حقیقی تکوینی در عبد با امر تکوینی و حقیقی در خارج است یا در نسبت بین اراده‌ی عبد با جسم‌اش در خارج است؟ به هر کدام از این دو قائل باشید، به یک نتیجه جداگانه از دیگری می‌رسید.

س: مصلحت، اعم از هر دو اینها است.

ج: اصلاً اعم نمی‌توانید بگیرید یعنی نمی‌توانید انتزاع کنید. زیرا این دو ضد همدیگر هستند و اجتماع و ارتفاع نقضین محال است امر اعتباری ضد امر تکوینی است. لذا نمی‌توانید انتزاع کنید و بگویید مصلحت اعم از هر دو است.

س: با همدیگر ارتباط دارند.

ج: هیچ نحوه ارتباطی ندارند. و در خارج تباین حقیقی دارند.

آقایان بین امور حقیقی با امور اعتباری تفصیل قائل شدند. لذا نسبت این دو، تباین کلی است؛ بنابراین عموم خصوص مطلق و عموم خصوص من وجه نیست.

س: علامه در اصول فلسفه در روش رئالیسم فرمودند که آثار اعتبار، حقیقی است. لذا این دو به هم مرتبط هستند.

ج: ما نیز این اشکال را به علامه مطرح کردیم که شما نمی‌توانید ربط بین این دو را برقرار کنیم. زیرا اعتبار حقیقی است؛ اعتبار حقیقی است» نه

نقض ما به آن بوده یعنی چی حقیقی است. اشکال در حیثیت اولیه‌ای که آورده‌اید، تباین را تمام کرده- اید و همچنین بیان کردیم که ممکن نیست اعتبارات اثر داشته باشند ولی مابازاء نداشته باشد.

در اینجا نیز تمام نزع ما بر سر اصطلاحاتی است که مرحوم اصفهانی بکار بردند. ایشان گفتند: مقتضی موجود در واجب. ما می‌گوییم مقتضی موجود در وقوع؛ زیرا اصطلاح «مقتضی موجود و عدم مانع»، در امور تکوینی و حقیقی است نه در تشریح!

شاهد این ادعا، این است که در فلسفه، هر جا درباره‌ی علت صوری، علت مادی، علت فاعلی و علت غایی صحبت کرده‌اند، ربطی به اختیار ندارد.

بنابراین در فلسفه، بحث تکوین، بحث جبر است.

س: اگر بحث تکوینی، بحث جبر است، دیگر بحث مانع و مقتضی معنا ندارد. زیرا در جبر دیگر مقتضی و مانع وجود ندارد.

ج: گاه بحث جبر در اصل ایجاد مطرح می‌شود و گاه در مکانیزم ایجاد است.

بحث مقتضی و مانع در مکانیزم مطرح می‌شود. یعنی آقایان در بیان مکانیزم، علیت را از بساطت درمی‌آورند و آن را مرگب می‌کنند. یعنی انسان را مرگب فرض می‌کنند. اما «همان مرگب بودن، اختیار را علیتی معنا می‌کنند. یعنی اختیار را جزء علة قرار می‌دهند. البته این جزء علة را نیز دو جهتی فرض نمی‌کنند بلکه فعلی که به ضرورت صادر شد را جزء علة قرار می‌دهند.

س: شما فرمودید که در اینجا باید گفته شود مقتضی وقوع، نه مقتضی وجوب!...

ج: حال اشکال این است با توجه به این که مبنای ایشان در صدور وجوب، اتفاق آراء، بود، دیگر اقتضا به معنایی که گفتند، جا ندارد. بلکه اقتضایی معنا دارد که ما به ازاء آن خارج باشد. بنابراین باید اقتضاء را با قید اجتماع بیاورید. یعنی بگویید: برای صدور فعل، اقتضائات اجتماعی و موانع اجتماعی وجود دارد.

س: حالا شما چه این موانع و اقتضائات را اجتماعی کنید چه تکوینی، در اقتضاء بودن فرقی نمی‌کند.

ج: اتفاقاً خیلی فرق می‌کند. اگر تکوینی شود، علیت بر آن حاکم می‌شود و اگر اجتماعی شود، اختیارات اجتماعی بر آن حاکم می‌شود.

س: برای شارع، فرقی بین اجتماع و تکوین نیست. زیرا شارع در مقام جعل است و با یک جعل، تکوین می‌سازد و با یک جعل اجتماع می‌سازد. لذا اگر در مقام شارع بنشینند، تکوین، عین جامعه می‌ماند.

ج: سؤال این است که وقتی هدایت شارع به جامعه می‌رسد، قید اختیار می‌خورد یا نه؟

س: در مقام شارع، همه چیز اختیاری است و در مقام مکلف، جامعه اختیاری است و تکوین، جبری است.

ج: تمام بحث ما بر سر این است که وقتی شارع می‌خواهد تشریح کند. نسبت بین اراده خود و اراده عبد را در نظر می‌گیرد. در نتیجه این، «جمع»

می‌شود. بنابراین بحث آقایان در تشریح، نسبت بین عبد و مولا است.

حال اگر این نسبت را تکوینی کنند، از تشریح بیرون می‌رود.

س: در اینجا درباره رابطه بین تشریح و تکوین خلطی صورت گرفته است که بنده به تصحیح آن می‌پردازم: آقایان می‌گویند که خداوند عبدی را تکوین خلق کرده است که برای این عبد، یک مسیر کمال در نظر گرفته شده است که اگر عبد این مسیر را تکویناً طی کند، به کمال می‌رسد. و طرف دیگر شارع تکویناً در این عبد اختیار قرار داده است تا بتواند این عبد را به کمال هدایت کند. شارع، یک سری احکام برای عبد تشریح کرده است که مصلحت این احکام، همان کمال تکوینی است. بنابراین مصالح احکام، مصالح حقیقی و تکوینی هست. همان شارع در مقام جعل، مصالح را مقایسه می‌کند؛ بعضی مصالح، مقتضی حکم هستند و بعضی از مصالح مانع حکم هستند. اگر مقتضی، قوی‌تر از مانع باشد، آن حکم را جعل می‌کند تا عبد به کمال برسد.

پس همه‌ی مصالح تشریح، تکوینی‌اند و حتی خود مرحوم اصفهانی در آخر مقاله می‌گویند ما نمی‌توانیم بگوییم خو جعل، مصلحت جعل باشد. زیرا باید مصلحت حقیقی و تکوینی باشد تا جعل کند.

ج: حالا ریشه‌ی این مصلحت، به کجا برمی‌گردد؟ آیا به اراده شارع برمی‌گردد یا به امور تکوینی که علیت در آن جاری است؟ به عبارت دیگر، ضرورت علی شد یا طلب شارع؟

«شارع مصالح واقعیه تکوینی را همدیگر مقایسه کرد ادغام کرد و آنجاهایی که اقتضاءاش زیاد و مانع‌اش کم بود. را جعل کرد.

ج: آیا شارع در جعل خود، ملاحظه قانون کرد یا اراده خود؟

س: ملاحظه روابط علی را کرد تا و بین روابط علی، یک حکمی را جعل کرد که آن روابط به نحو احسن در خارج عمل بشود

ج: این روابط علی روابط اراده‌ی عبد که نیست

س: از عبد خواست که خود را در روابط علی دسته «الف» قرار بدهد و خود را در روابط علی» دسته «ب» قرار ندهد. اگر کسی در جیان رابط علی دست الف قرار گیرد، به کمال می‌رسد؛ یعنی کسی که نماز بخواند، یک رابطه‌ی علی بین نماز و آثارش هست که او را به کمال می‌رساند و از طرف دیگر اگر کسی در روابط علی دسته «ب» قرار گیرد، منحرف می‌شود. یعنی اگر کسی خمر بخورد، تشمع کبد می‌گیرد لذا شارع از عبد خواسته که خودش را در این روابط قرار ندهد.

ج: بنابراین، خداوند باید علم ظلالت دسته «ب» را نیز به عبد بدهد. پس باید یک کتاب ظلالت نیز بفرستد. یعنی دو دسته روابط در نزد شارع، تکویناً هست. حالا که می‌خواهد تشریح کند، باید دو تا کتاب بفرستد.

س: یک کتاب می‌فرستد و در آن کتاب می‌آورد این دسته، واجب این دسته حرام هستند

ج: بنده می‌خواهیم بگوییم که در فرض علیتی شدن مسیر کمال، باید خداوند فقط مصالح را بیان

می‌کرد وحتی یک حکم حرام نباید داده شود.

س: اگر گفته شود که تمام علیت‌ها خوب هستند، دیگر تشریح حکم معنا ندارد.

ج: اشکال ما نیز دقیقاً همین مطلب است. یعنی اگر قائل به اقتضاء مصالح به صورت علی هستند، باید فقط یک دسته احکام تشریح شود. و اگر به صورت اختیاری باشد، باید خداوند کتاب ظلال را هم بفرستد. یعنی باید در یک کتاب تمام روابط ظلالت را مشخص کند تا عبد در آن قرار نگیرد و تمام روابط خیرات را در یک کتاب دیگر بیاورد تا عبد در آن قرار گیرد.

س: سؤال این است که شارع وقتی به مکلف می‌گوید این روابط را انجام نده، آیا باید کل آن رابطه را به او بگوید؟ یعنی آیا باید بگوید که خمر بخوری، تشمع کبد می‌گیری؟ یا این که لازم نیست این روابط را بگویند بلکه فقط بگوید: خمر نخور و مکلف هم نمی‌داند علت این نهی چیست، ولی حتماً می‌داند که برای او ضرر دارد. یعنی شارع نفس حکم را تشریح می‌کند و نمی‌خواهد که خود روابط را هم به عبد آموزش بدهد

ج: منظور بنده این نیست که خداوند علل احکام را بیان کند. بلکه منظور این است همان طویر که خداوند تمام خوبی‌ها را در قرآن آورده است، باید تمام شیظنت‌ها را نیز در یک کتاب بیاورد تا عبد در آن رویط قرار نگیرد.

«کتاب این شیظنت‌ها نیز، قرآن است در قرآن گفته شما دروغ نگو، یعنی دروغ گمراهی است. در قرآن گفته شما فسق نکن، یعنی جز گمراهی است. فحشا نکن و... تمام کارهای ظلال را آموزش می-

دهد. لذا وقتی می‌گویید این کار ضلال است، یعنی آن را انجام نده. بنابراین در قرآن تمام شیطنت‌ها گفته شده است.

ج: در قرآن حجم زیادی درباره‌ی خیرات و مناسک آن آمده است یعنی مشخص کرده است که وجه صورت و در چه زمانی نماز بخوانید. لذا باید در مقابل همین حجم؛ ضلالت و مناسک آن را آورده شود. یعنی همان طوری که مناسک راست گفتن را بیان کرده است، باید مناسک دروغ گفتن نیز بیان شود.

آقای زیبایی: اتفاقاً مناسک ضلالت نیز آورده شده است. در داستان فرعون، قوم ثمود، قوم عاد و دیگر کفار، تمام مناسک ضلالت مشخص شده است.

ج: در تمام این داستان‌ها، اخبار کفار بیان می‌شود. نه توصیف مناسک ضلالت. یعنی شما در رابطه‌ی علیت، نیاز به توصیف و بیان ایجاد رابطه‌ی ضلالت دارید.

بنابراین علی‌المبنای آقایان، فقط دو حالت فرض می‌شود. اگر روابط علیتی باشد، خداوند فقط باید مصالح را بیان کند و اگر هم عبد را صاحب اختیار بدانند، باید دو دسته از روابط (روابط خیر و ضلالت) را همراه با مناسک هر کدام تشریح شود. که در این فرض نفی اختیار است اجازه بدهید پیچ و مهره می‌شود در هر دو اشکال هست. دو نیز دوباره نفی اختیار می‌شود. چون همان پیچ و مهره باید تمام مناسک آورده شود تا عبد در ضلالت نیفتد.

والسلام

حال اگر این پنبه، تر باشد، ای پنبه آتش نمی-
گیرد. لذا خیس بودن پنبه، «مانع» می شود.

البته در مباحث فلسفی، مانع را عدمی ذکر می-
کنند یعنی می گویند برای جاری شدن علیت، باید
عدم مانع باشد.

با این توضیح قطعاً هر جا که بعث مقتضی و
مانع باشد، بعث اختیار مطرح می شود. یعنی عملاً
شما هستید که می خواهید اراده کنید تا این پنبه آتش
بگیرد، لذا این پنبه را در جریان رابطه‌ی علیت
(سوختن پنبه به وسیله آتش باشد) قرار می دهید.

حال اگر بخواهیم همین بعث را به مباحث خود
(درباره حسن و قبح عقلی) تطبیق کنیم، می توانیم
این گونه بگوییم که چون شارع می خواهد ما... کبد
نگیرد و از طرفی یک رابطه‌ی علی و تکوینی بین
خوردن خمر و... کبد وجود دارد، به همین خاطر
شارع می گوید: خمر نخور تا داخل آن رابطه‌ی علیت
- که ... کبد است - قرار نگیری. به عبارت دیگر
شارع می خواهد مانع درست کند برای آن رابطه
علیت. و یا با امر کردن به خواندن نماز، می خواهد
مقتضی ایجاد کند تا در آن رابطه‌ی علیت تکوینی -
که به کمال رسیدن باشد - قرار بگیریم.

ج: آنچه در این بعث باید مقدمتاً مورد دقت قرار

حجّت الإسلام موشح: در جلسه گذشته بعث درباره
کلمه «مقتضی» و «مانع» متوقف شد و نباشد که بنده
معانی دقیق این دو کلمه را از میان اقوال آقایان
استخراج کنم.

در کتب منطقی به صورت مبسوط و روشن، این
دو کلمه را توضیح نداده اند. در کتاب‌های اصولی -
مثل کفایه و اصول فقه مرحوم مظفر - به توضیح این
دو کلمه نپرداخته اند و فقط آن دو را در بعث‌هایی
مثل مقدمه واجب بکارگیری کرده اند.

اما در کتاب الموجز آقای سبحانی، به علت
آموزشی بودن این کتاب، به صورت مبسوط این دو
کلمه را توضیح داده اند.

ایشان در توضیح کلمه «مقتضی»: می فرماید:
مقتضی، چیزی است که کمک می کند فعل انجام شود
مثلاً برای بالارفتن از نردبان، وقتی شما از یک پله‌ی
نردبان بالا می روید، این علت مقتضی است تا
شما بتوانید از پله بالا بروید و اگر از این پله بالا
نروید، نمی توانید به پله بعدی برسید. یا برای آتش
زدن پنبه، باید آن پنبه را به آتش نزدیک کنید تا رابطه
علیت که اشتعال پنبه باشد، حاصل گردد.

این نزدیک کردن پنبه به آتش، مقتضی می شود.

شود و یک ترکیب سریع‌تر انجام شود.

بنابراین در این تحلیل‌ها، بعث خلق و ایجاد نیست. یعنی این طور نیست که چیزی از وعاء عدم به وعاء وجود و هستی بیاید. بلکه از درون چیزی که خلق شده است، ترکیباتی مورد تحلیل قرار می‌گیرد و خواصی را بدست می‌آورند. به طور مثال از اکسیژن و هیدروژن - که در عالم وجود دارد - آب را بدست می‌آورند. بنابراین تفصیل فلسفی ترکیباتی که در عالم هست، همین بعث اقتضا و مانع می‌باشد.

اما آنچه مورد بعث ما قرار می‌گیرد این است که آیا خاستگاه فعل به اراده برمی‌گردد. یا فعل مُنرک در مکانیزم پیدایش یک محصول و ترکیبی می‌شود که جریان علیت بر آن حاکم است و باید اختیار تحت روابط علی، قانون خود را کشف بکند و خود را تحت آن قاعده در روابط قرار دهد تا بتواند آن ترکیب و خاصیتی که می‌خواهد، بدست بیاورد؟

اگر شما به اشکالاتی که مرحوم اصفهانی بر مبنای خود می‌آورند، دقت کنید، می‌بینید که نزاع بر سر این است که اگر مبنای شما [مرحوم اصفهانی] درست باشد و همه‌ی اقتضائات وجود داشته باشد و موانع نیز مفقود باشد، داعی اختیاری که به خواست شاء برمی‌گردد، دیگر معنا ندارد و تشریح نیز بی‌معنا خواهد بود. مرحوم اصفهانی نیز به جواب این اشکالات می‌پردازد. لذا تا آخر صفحه ۱۸ این مقاله، نزاع بین اختیار و علیت وجود دارد. به طور مثال متشکل می‌گوید: «آنچه گفته در بعث فعلی‌ای که به نحو قضیه خارجی باشد، تمام است؛ اما در بعث کلی

بگیرد این است: در ترکیباتی که تحت تصرف ما قرار دارد، حضور اختیار ما است. اما خیلی از ترکیبات تحت تصرف ما نیست، ولی تحت تصرف فاعل‌های دیگر مثل ملائکه است. به طور مثال اگر شما در جامعه مسئول اداره راهنمایی و رانندگی باشید، مسئولیت ترافیک شهر به عهده‌ی شما می‌باشد، اما تأمین و تهیه نان مردم وظیفه شما نیست، بلکه اداره‌ی های دیگری مثل اداره غله، این وظیفه را دارند و یا وقتی زلزله در جایی واقع می‌شود، فاعل‌های مثل ملائکه هستند که آن را ایجاد می‌کنند. لذا همان طوری که شما فرمودید، علیت محور تمام ترکیبات نیست. بلکه علیت، فرع بر وجود اراده‌ها و نظام اختیارات است و این بعثی است که در مبنای فرهنگستان وجود دارد.

اما آنچه در اقوال قوم آمده اس و جنابعالی نیز اشاره کردید، این است که باید برای سوختن پنبه، مقتضی موجود باشد و مانع نیز نباشد. یعنی باید بوسیله چیزی پنبه نزدیک آتش شود تا آتش بگیرد حال می‌خواهد دست انسان باشد و یا بوسیله باد، این مقتضی انجام شود.

بنابراین در این تحلیل مهم نیست که این جابجایی تحت اراده باشد و یا تحت علیت؛ بلکه می‌خواهند یک تعین خاصی را - مثل آتش گرفتن یا جوش آمدن آب - تحت یک جریان علی توصیف کنند. لذا باید هم اقتضائات موجود باشند و هم موانع مفقود باشند. لذا به طور مثال می‌بینید که در شیمی، کاتولیزهایی را نام می‌برند. تا اقتضا را شدت داده

که به نحو قضیه حقیقه است، مفسده‌ای در جعل حکم کلی بر موضوع کلی مقدر، متصور نیست.» یعنی در قضایای نفس‌الامریه، چون علیت محض جاری است، دیگر بعث فعل مطرح نمی‌شود. بلکه در قضایای خارجی است که بعث عدم مانع و اقتضا مطرح می‌شود. به عبار دیگر در قضایای خارجی است که علیت قابل تجزیه است اما مرحوم اصفهانی می‌خواهند در قضایای حقیقی نیز این امور را قابل تصور بدانند، لذا در جواب می‌گویند: «جعل حکم کلی نیز به انگیزه «جعل دائمی» است، به طوری که اگر حکم و اصل شود و موضوع آن هم فعلی گردد، حکم کلی، فعلی خواهد گشت. بنابراین اگر فعلیت بعث، مستتبع مفسده‌ای باشد، ناگزیر انشاء به داعی جعل، داعی معقول نیست؛ الا این که آن را مفید به مواردی سازیم که فعلیتش مفسده‌زا نباشد.»

با این «الا» نشان می‌دهد که در قضایای حقیقی نیز که می‌خواهد جعل حکم شود، نباید مفسده را باشد. بلکه باید مصحلت عبد باید رعایت بشود. این مطلب نشانگر این است که هم جعل حکم اختیاری است و هم حکمی که داده می‌شود ناظر بر موجودی به نام «اختیار» است.

بنابراین همان طوری که می‌بینید این ملازمه بین علّت و معلول و انشاء و وجود اختیار باعث شده است که چندین بار اشکال به ایشان شود و ایشان به جواب آنها پردازد.

تمام نزاع در اینجا بر سر این مطلب است که وقتی انشائی می‌خواهد صورت بگیرد و شارع نیز

داعی‌ای دارد، و یا نه؛ بلکه شارع می‌تواند انگیزه‌های مختلفی داشته باشد و راه‌های مختلفی ایجاد کند؟!

حال اگر قبول نداشته باشید که غرض‌های شارع و جعل نسبت‌های او، کثرت داشته باشد، شما با مشکل مواجه می‌شوید. زیرا صدها اراده و ظرفیت‌ها، مختلفی وجود دارد و همه نتوانند از همان راهی که پیامبر رفته است، با همان کیفیت و با همان حالات و توجهات عبور عبد را به اندازه ظرفیت‌اش بپذیرید.

یعنی، کیفیت را به مقتضای ظرفیت‌های مختلف، قید بزیند و نازل تر کنید.

در هر صورت قبول کردن کثرت و تنوع راه‌ها در اراده و جعل نسبت، غیر از بعث علیت است. زیرا در علیت، همیشه یک ضرورت و یک رابطه‌ی غیر قابل تخلف وجود دارد.

در ادامه بعثی را با عنوان «عدم امکان حکم مولوی در صورت احراز ملاک تامّ ایجاب» مطرح می‌کنند. در این بعث می‌خواهد بگویند که اگر در اینجا جریان علّت و معلول تحقق پیدا نکند، دیگر لازم نیست شارع بخواهد داعی دیگر را جعل کند. زیرا یکبار تکویناً ایجاد کرده است و عقل نیز از طریق قضایای حقیقه این ملاک را بدست آورده است.

س: یعنی اگر عقل رسید به این که باید نماز بخوانیم، دیگر نیازی نیست که شارع نسبت به خواندن به نماز حکم کند. زیرا شارع یکبار تکویناً (یعنی به وسیله خلق عقل) گفته است.

ج: و عقل نیز این امر شارع را بوسیله قضایای حقیقیه و در یک رابطه‌ی نفس‌الامریه بدست آورده است.

در اینجا اشکالی را به این بعث مطرح می‌کنند و می‌آورند: «بنابراین هیچ‌گاه بعث و زجر ممکن نیست. زیرا بعث و زجر کاشف از مصلحت و مفسده ملزمه در متعلق حکم است».

یعنی اگر شما به علیت تکیه کردید و عقل نیز مستقلاً می‌تواند حکم شارع را بدست بیاورد، دیگر بعث و زجر امکان ندارد.

مرجوم اصفهانی در پاسخ به این اشکال می‌فرماید: «اولاً طبق فرض انشاء کاشف، بعث فعلی است و لذا کاشف از وجود علت تامه بعث است. بنابراین فرض مانعیت علت منکشفه، خلف است. زیرا فرض مانعیت آن، فرض عدم صلاحیت بعث برای تحریک و دعوت است. پس، از وجود بعث، عدم آن لازم می‌آید، که مستعیل است.

ثانیاً: آنچه واقعاً از بعث بعد از بعث یا جعل او بعث در آن واحد، با بحث بعد از وجود آنچه عقلاً داعویت و تحریک دارد، مانع می‌شود، این نیست که امکان فعلیت در خارج ندارد به امتناع غیر، بلکه مانع واقعاً این است که با وجود داعی عقلی یا داعی مولوی، وجود نداشته باشد ما در این صورت مانعی از جعل داعی نیست.»

س: ظاهراً ایشان می‌خواهند بگویند که عقل نمی‌تواند در همه امور، به ملاک‌ها و مناط‌ها دست

پیدا کند.

ج: دلیل ایشان بر این مطلب چیست؟

س: زیرا مصداق نقض زیاد دارد و عملاً اتفاق افتاده است که عقل نتوانسته ملاک و مناط حکمی را بدست آورد.

ج: اگر عقل می‌تواند در یک بخشی به نفس‌الامر دست پیدا کند، چرا نتوانیم این کار عقل را تعمیم بدهیم؟ به عبارت دیگر اگر عقل (علی‌المبنای آقایان) مادماً و صورتاً قدرت اشراف تام پیدا بکند، ادعای عدم امکان این قدر در بعضی از امور، نیاز به دلیل دارد.

زیرا اگر ملاک احکام، حقیقی باشد، باید عقل به ملاک آنها دست پیدا کند. و طرفی می‌دانیم که ملاک احکام شارع، در وهمیات یا اعتبارات قرار ندارد. بلکه مصلحت و مفسده احکام، حقیقی هستند.

در ادامه بحث ایشان وارد شق دوم ملازمه می‌شوند.

س: در شق اول ملازمه، می‌خواستیم از حکم عقل به حکم شارع برسیم، اما در اینجا می‌خواهیم از حکم شرع به حکم عقل برسیم.

ج: از لحاظ مبنایی با هم فرقی نمی‌کنند. یعنی اگر اولی اثبات شود، دومی نیز اثبات شده است. لذا در این شق دوم ملازمه، تکرار مباحث قبل صورت گرفته است.

یعنی هر وقت به علیّت تکیه کنند، قبول می‌کنند که عقل حکم کلی نسبت به این مصلحت دارد و احتیاجی ندارد که شارع حکم مولوی داشته باشد. زیرا حکم مولوی شارع، لغو می‌شود.

بر این اساس، ایشان می‌فرمایند: «حکم شرعی فقط به نحو اجمال از مصالح و مفاسدی که در متعلقات احکام وجود دارد، پرده برمی‌گیرد و بنابراین برای عقل راهی برای حکم تفصیلی به حسن و قبح متعلقات احکام نیست. اما حکم عقل به حسن و قبح به نحو اجمال، به طوری که این حکم عقلی در اقسام قضایای مشهوره داخل گردد، دلیلی ندارد. چون مصالح و فاسدی که مناط و ملاک احکام شرعیه‌ی مولویه را تشکیل می‌دهد، لازم نیست از مصالح عمومیه‌ای باشد که موجب حفظ نظام و بقای نوع می‌گردد؛ کما این که احکام شرعیه از انفعالات امر، ملاکی دیگر برای حسن و قبح عقلی نیست. البته عقل حکم می‌کند که احکام شرعی جز از مصالح و حکمت‌هایی که به مکلفین برمی‌گردد، منبث نمی‌شود؛ لکن حکم به علّت از باب احراز معلول، امری است و حکم به حسن و قبح عقلایی، امر دیگر.

آنچه در اینجا در باب استلزام بین حکم شرع و حکم عقل، اختیار کردیم، بعد از بیانی که از حسن و قبح گذشت و این که قضایای حسن و قبح داخل در مشهورات است برهانیات و این که برای آن حقیقتی جز توافق آراء وجود ندارد، کلامی است برهانی که از آن گریزی نیست؛ اگر چه خلاف ظاهر کلمات اصولیین و بلکه عده‌ای از اهل معقول است، لکن

آنچه باید متبع باشد، برهان است نه غیر آن.»

س: ایشان در شق دوم، ملازمه را نپذیرفت. زیرا این ملازمه عقلایی است ولی در شق اول، ملازمه عقلانی بود.

ج: نخیر، در مباحث قبل نیز، بحث عقلایی بود. زیرا تمام مباحث را به جعل داعی برمی‌گرداند و جعل داعی که ایجاد انگیزه است، یک بحث عقلایی می‌باشد. اما بحث حسن و قبح عقلی، بحث تلائم و عدم تلائم بافطرت است.

س: حال آیا ایشان در شق دوم، ملازمه را می‌پذیرد؟

ج: بنده می‌خواهم بگویم که چه از حکم شرع به حکم عقل برسیم و چه از حکم عقلی به حکم شرعی برسیم، هر دو یک موضوع است. نه دو نوع ملازمه!

س: در اینجا دو موضوع وجود دارد. یعنی در یک موضوع اثبات می‌شود که شارع ملزم نیست که حتماً طبق آراء عقلاء حکم دهد و در موضوع ملازمه‌ی دوم اثبات می‌کنند که چون اتفاق آراء عقلاء نسبت به یک مطلب صورت گرفته است، شارع نیز ناگزیر است که نسبت به همین مطلب حکم دهد. زیرا در قسم اول، شارع یک نفر است. لذا لازم نیست. که عقلاء دیگر از حکم او تبعیت کنند. بنابراین دلیل ندارد مصالح و مفاسدی که مناط احکام شارع است، دارای مصالح عمومیه باشد. بلکه می‌تواند مصالحی باشد که دارای اتفاق آراء عقلا نباشد.

ج: مصالح عمومی‌ای که در اینجا می‌گویند، اموری بود که از مشهورات جدا کرده بود و جریان علیت در آنها راه دارد. لذا این قسمت از مصالح عمومی را نفی کردند.

پس آن قسمت از فعل و انفعالاتی که از انسان صورت می‌گیرد و تحت علیت می‌باشد، جدا می‌کند و قسمت که مور اتفاق آراء عقلاء است را برهانی نمی‌داند، لذا می‌گویند هیچ ملازمه‌ای هم بین آنها نیست.

سپس وارد «اشکال وجوب» می‌شوند و دقیقاً همان مباحثی که در صفحه ۱۴ آورده بودند را در اینجا تکرار می‌نمایند.

مرحوم اصفهانی، خلاصه و چکیده‌ی مبنای خود را در عنوان «جوب عقلی به معنای دیگر» می‌آورند و در نهایت می‌گویند: «این تمام آن چیزی است که نظر قاصر ما در باب استلزام میان حکم شارع و حکم عقلی تعقیب کرده است.»

در ادامه وار نقل و نقد مبنای مرحوم آخوند می‌شوند و می‌فرمایند: «گاه برای نفی استلزام دلیل دیگری اقامه می‌شود. این دلیل می‌گوید: استلزام مورد بحث، مبتنی بر تبعیت احکام شرعی از مصالح و مفاسدی است که در متعلق احکام وجود دارد، [نه در نفس اراده و طلب] و حال آن‌که این قضیه مسلم نیست. چون در حسن تکلیف و حکم، همین بس که نفس حکم و تکلیف دارای مصلحت باشد و در نتیجه وجود حکم کاشف از وجود مصلحت در

متعلق آن نیست، تا این‌که از واجبات عقلی باشد. برای اثبات این مطلب می‌توان به مواردی چند تمسک کرد؛ مانند اوامر امتحانی که در متعلقات آنها مصلحتی نیست و حتی ممکن است مفسده هم باش. [س: یعنی به طور مثال لازم نیست در خود متعلق زلزله مصلحت باشد بلکه همین که در جعل آن مصلحت باشد، کافی است.] و نیز مانند اوامر تقیه که در موافقت با مخالفین از اهل سنت مصلحتی وجود ندارد. و نیز مانند اوامر تبعیدی که مصلحت در آنها مترتب بر آوردن متعلق به داعی امر است که در نتیجه ذات متعلق بی‌مصلحت خواهد بود.

مرحوم اصفهانی در جواب به بیانات فوق که مبنای مرحوم آخوند باشد، می‌فرمایند:

«این دلیل ناتمام است. اما جواب از اصل مبنای ذکر شده، این است که حقیقت حکم، انشاء منبعث از اراده‌ای حتمی یا غیرحتمی است که به انگیزه بعث و تحریک باشد. زیرا این انشاء است که استحقاق ثواب و عقاب بر اطاعت و عصیان آن مترتب گشته، نه انشاء به دواعی دیگر، مثل مسخره و ارشاد و تعجیر و غیر آن.»

س: یعنی قصد متکلم، از گفتن «برو»، شوخی بوده است و نمی‌خواسته مخاطب به این امر عمل کند

ج: این اراده‌ی متکلم، متعلق به استهزاء بوده است یعنی در عالم خود استهزاء نیز مستقلاً قابل لحاظ است.

س: بله، مستقلاً قابل لحاظ است ولی قطعاً در آن حکم و تشریح نیست.

ج: اصلاً این مقایسه باحکم و تشریح اشتباه است. به طور مثال وقتی ما یک چیزی را توصیف می‌کنیم، آیا طرح این مسئله که «این توصیف، حکم و امر نیست»، درست است؟!

س: ایشان می‌خواهند بگویند که آنچه مهم است، خود لفظ «برو» نیست. بلکه اراده معنای «رفتن» مهم است. یعنی لفظ «برو» نیست که باعث «رفتن» می‌شود.

پس متشکل می‌خواهد بگوید که آنچه شارع به آن امر کرده است، نفس افعال نماز نیست بلکه مامور به، اطاعت است که به شکل افعال نماز، خود را نشان می‌دهد. مرحوم اصفهانی نیز در جواب می‌گوید آنچه در جعل مورد داعی شارع است، متعلق امر است.

یعنی شارع خود فعل را می‌خواهد، لذا به آن امر می‌کند. بنابراین این طور نیست که فقط همان امر کردن، داعی شارع باشد. بلکه متعلق امر است که مورد نظر شارع است.

ج: مرحوم اصفهانی استدلالی در جواب متشکل می‌آورند: «پس از معلوم شدن این مطلب به فعل می‌گردد - چون فعل غیر به اختیار صادر می‌گردد و تحصیل آن فعل هم بدون ایجاد داعی در وی ممکن نیست، چون تا داعی نباشد، شوقی هم که باید عضلات را به سوی فعل به حرکت درآورد در کار نخواهد بود... و خود شوق هم از افعالی نیست که

فی حدتها، مصلحت دار باشد تا بتوان آن را به خاطر مصلحتی در خودش ایجاد کرد. بنابراین تعلق اراده به فعلی بدون وجود جهت مرجحی در فعل که موجب تعلق اراده گردد، ترجیح لامرجح است، نه ترجیح بلامرجح!»

توضیح مطالب ایشان به این صورت است که وقتی مولا می‌خواهد به عبد حکم کند، باید این حکم مصلحت و مفسده‌ای برای عبد داشته باشد. حال سؤال این که این مصلحت و مفسده‌ای که شارع برای عبد در نظر گرفته است، نسبت به چه بخش از اعمال عبد است؟ آیا این مصلحت و مفسده درباره‌ی اراده-ی عبد است یا درباره‌ی فعلی است که از عبد صادر می‌شود و یا درباره‌ی متعلق فعل است؟

س: متشکل می‌گوید ترجیح در خود ذات فعل نیست، بلکه در خود آن داعی جعل است. یعنی در خود جعل کردن شارع، مصلحت است. پس ترجیح لامرجح نیست. زیرا وقتی شارع امر به افعال نماز می‌کند، اگر چه ذاتاً در خود این افعال مصلحت و رجحانی نیست، اما در خود اطاعت امر شارع، مصلحتی است.

مرحوم اصفهانی نیز در جواب می‌گوید: اگر چه ترجیح بالامرجح نیست، اما ترجیح لامرجح است.

زیرا در نهایت افعال نماز که دارای مصلحت نبود، رجحان داده شد.

یعنی اگر چه شارع به خاطر امر دیگری - مثل اطاعت - این افعال را رجحان داده است، اما بالاخره

فعلی که دارای رجحان نبود، بدون علت رجحان داده شد.

ج: مرحوم اصفهانی در ادامه‌ی همین بحث می‌فرماید: «و اما انشاء به داعی بعث و تحریک، چون از افعالی است که می‌تواند مصلحت و مفسده داشته باشد، ممکن است به خاطر مصلحتی در نفس همین انشاء ایجاد گردد و از آنجا که دخل فعل خاصی ک مقوم انشاء است، در مصلحت انشاء، امری است، و مصلحت داشتن ذات فعل به نحوی که باعث بر انشاء، به داعی بحث باشد، امر دیگری است. در نتیجه برهانی که در اراده بیان کردیم، در اینجا جاری نیست.»

آنچه در این نزاع‌ها مهم است این می‌باشد که اگر نسبت بین دو اراده ملاحظه نشود، مصلحت را در هر جزئی ببرند، طرف مقابل می‌توان نسبت به آن خدشه ایجاد کند. زیرا دلیلی وجود ندارد که یک جزئی رجحان پیدا کند.

یعنی برای انجام شدن یک امر، از اراده فعل و متعلق فعل به صورت تدریجی لازم است اما آن چیزی که مصلحت و مفسده را درست می‌کند، جهت حاکم بر اراده است که عبد برای آن خلق شده است و دارای هویت اختیاری است. یعنی هویتی که می‌توان به آن امر و نهی کرد. بنابراین عبد دارای هویت علیتی نیست. زیرا نمی‌توان به آن امر و نهی کرد. همانند سنگ و دیوار که نمی‌توان به آنها تشریح کرد. بنابراین اگر مصلحت را به مجور وحدت - که همان جهت حاکم بر اراده است - برنگردانند، این نزاع‌ها

ادامه دارد و هر کس مصلحت را به تحت علیت و جزءالعلیت معنا کنند، دیگر تشریح معنا نخواهد داشت.

حال واقعاً تشریح به اختیار برمی‌گردد یا به علیت که در مبنای آقایان است؟!

در مبنای ما، هم تکوین به اراده برمی‌گردد و هم تشریح؛ اما در دستگاه آقایان که تکوین به علیت و تشریح به اراده برمی‌گردد، قابل جمع نخواهد بود.

لذا اگر دقت کنید می‌بینید به دلیل این که نمی‌توانند مبنای واحدی را ارائه بدهد، به طرق مختلف برای اوامر امتحانی، اوامر تقیه‌ای و اوامر تعبیدی توجیه درست می‌کنند و جالب این که هر کسی با حیث خود، یک نوع توجیه را می‌آورد.

«بنابراین بعث حقیقی و تحریک جدی نسبت به فعل غیر، جز به لحاظ غرضی که در فعل موجود است که موجب قیام مولی نسبت به ایجاد تسیبی آن می‌گردد، نخواهد بود.»

حالا اگر شخص عین همین استدلال را برای خود انشاء یا متعلق فعل - که خمر باشد - بیاورد، در آن دو نیز واقعاً غرض و تسیب وجود دارد. زیرا هیچ تکویناً بدون غایت خلق نشده است.

«از اینجا معلوم می‌شود احکام شرعی تابع اغراض مولوی‌ای هستند که جز مصالح و مفاسد قائم به متعلقات آنها چیزی نیست؛ ولو این که قائل شویم که در تکالیف شرعی، اراده‌ی تشریحی وجود ندارد؛

همان گونه که مفصلاً در مبحث طلب و اراده بیان کردیم و در بحث «جعل طرق» هم به اشاره گذرانیدیم.»

مرحوم اصفهانی تا اینجا جواب مبنای آخوند را ذکر کردند. سپس وارد جواب به مثال‌هایی می‌شوند که مرحوم آخوند برای اثبات مبنای خود ذکر کرده بودند.

مرحوم آخوند برای اثبات مبنای خود، اوامر امتحانی، اوامر تقیه‌ای و اوامر تبعدی را مثال زده بودند. حال آنچه باید در مورد دقت قرار بگیرد این است که در اوامر تبعدی قصد قربت شرط است و در هر امر تبعدی، ممکن نیست امتحان نباشد. امتحان یعنی وسوسه‌هایی که شیطان ایجاد می‌کند برای خلط کردن اراده‌های ایمانی که از مومنین صادر می‌شود و یا به آنها الهام می‌گردد، بنابراین بحث اوامر امتحانی با اوامر تبعدی، باید در یک مبنا حل شود و قابل تفکیک نیست. زیرا «هیچ تبعدی، بدون امتحان نیست و هیچ امتحانی، بدون قرب نیست».

بر این اساس، به خاطر تفکیکی که آقایان بین این دو قائل می‌شوند، حوادثی مثل قربانی کردن حضرت اسماعیل بوسیله حضرت ابراهیم، قابل تحلیل نمی‌شود.

زیرا خود این موضوع (بریدن سر پسر) برایشان شنیع است و در جاهای دیگر، شارع بریدن سر فرزندان را نهی کرده است. حالا چرا شارع در اینجا امر کرده به بریدن سر فرزندان؟! بر این اساس، آقایان

نتوانسته‌اند این امر را با بقیه اوامر دیگر جمع کنند. زیرا اوامر را برای همه مساوی می‌دانند. یعنی تمام عباد را در یک ظرفیت قرار می‌دهند و بعد می‌خواهند یک معنای انتزاعی از تمام اوامر استخراج کنند و سپس این معنا را به همه تطبیق می‌دهند و چون در این تطبیق با مشکل مواجه می‌شوند، مجبورند اوامر امتحانی‌ای که مخصوص بعضی از انبیاء بوده است را توجیه کنند.

در صورتی تمام اوامر شارع، به خاطر این بوده است که مکلفین را در برابر وسوسه‌های شیطان هدایت کند. لذا این مسئله فقط مخصوص اوامر هم نیست بلکه در مسیر قرب که حرکت می‌کنید نیز این وسوسه‌ها وجود دارد.

به طور مثال شیطان در مسیر قرب حضرت آدم، وسوسه ایجاد کرد. یعنی به او گفت اینکه خداوند خوردن از این درخت را به تو اجازه نداده است به خاطر این است که نمی‌خواهد ملک خلد را به تو بدهد!! لذا به اسم نرسیدن به مراتب قرب، او را اخفاء کرد.

بنابراین هر جا گناه باشد، امتحان نیز است.

چرا در امور تقیه‌ای مصلحت نیست؟! در مورد اوامر تقیه‌ای هم می‌گویند مصلحت در متعلق آنها نیست.

چرا در امور تقیه‌ای مصلحت نیست؟! اگر شیعیان امر به تقیه نشده بودند و شیعیان به انجام مناسک اسلام حتی در حد ظواهر فشار نمی‌آوردند و

با اهل نفاق و سنی‌ها مراوده و زندگی نمی‌کردند، هیچ چیز از اصل اسلام باقی نمی‌ماند؛ حتی در حدّ ظواهر! و تمام این‌ها به همان اصل کفر خود برمی‌گشتند.

پس به طور خلاصه این سه بحث - یعنی اوامر تبعدی، اوامر امتحانی و اوامر تقیه‌ای - باید در علم کلام قرار بگیرد و در آنجا مبنای این سه نوع اوامر، تحلیل بشود تا دست خویش توجیهات آقایان قرار نگیرد.

حالا اجمالاً به تحلیل اوامر امتحانی که برای انبیاء است، از منظر مبنای فرهنگستان می‌پردازیم:

در زمان حضرت ابراهیم به دلیل این‌که شرایط جهاد نبوده و حکم جهاد نیز به خاطر عدم گسترش دین، هنوز نیامده بود، با امر به قربانی کردن پسر خود، می‌خواستند مقام قربی را برای ایشان رقم بزنند. در رابطه با قوم حضرت لوط نیز همین مسئله به نوع دیگر نیز بود. حضرت لوط، دختران خود را به خبیث‌ترین افراد زمان خود تسلیم می‌کنند تا آنها دست از اعمال کثیف و زشت خود بردارند - البته این امر واقع نمی‌شود و در نهایت به عذاب قوم می‌انجامد. واقعاً جا دارد انسان فکر کنند که چگونه ممکن است که یک پیامبر، دختران خود را به کثیف‌ترین افراد عالم در آن زمان تسلیم کند؟ و یا زمان پیامبر اسلام (ص)، حضرت و آقا امیرالمومنین (علیهما السلام) مجبور می‌شوند دختران خود را به ازدواج، بعضی از منافقین اسلام دریاورند و حتی بعضی از این دختران، زیردست آنها در اثر کتک

خوردن کشته شدند.

حال این مسائل را چگونه می‌توانند تحلیل کنند؟! آیا نباید این اوامر را خاصّ شخص «محمّد» بدانیم؟! همان طوری که برای شخص نبی اکرم (ص)، نه زن تقدیر شده بود در حالی که در قرآن به صراحت بیش از چهار زن را جایز نمی‌داند!

بنابراین عمومی کردن شأن تکالیف، امر اشتباهی است. به عبارت دیگر انتزاعی کردن مسئله تکلیف، یک امر غلطی است.

در ادامه مقاله، مرحوم اصفهانی به توجیه و تحلیل اوامر امتحانی می‌پردازند. آنچه مشکل اساسی این نوع تحلیل‌ها می‌باشد این است که وقتی می‌خواهیم تسلیم باشیم، در اراده و فاعلیت، کیفیت مطرح نیست. بلکه مهم تسلیم بودن به فاعلیت حضرت حق عزوجل است. زیرا خالق خصوصیت اوست، پس اصل تسلیم بودن به فاعلیت، به معنای تسلیم بودن «ابهام» است، نه به خصوصیت! یعنی ابهام در حین تسلیم و لذّت بردن در مرحله بعد که خصوصیت ظهور و بروز پیدا می‌کند. به عبارت دیگر فقط شما می‌دانید که فلان امر را از شما خاسته‌اند و شما باید اطاعت کنید و بعد بوسیله‌ی این خواستن، علم به خصوصیت و ثمره پیدا می‌شود. بنابراین ثمره اطاعت، حتماً باید مآخر باشد. از این رو، اگر شما از همان ابتدا خصوصیت و ثمره را بدانید، عمل را بخاطر خصوصیت انجام می‌دهید، نه بخاطر اطاعت! زیرا برای خصوصیت، ابتدائاً علم به آن لازم است که در کنار آن اراده نیز باید باشد و این به معنای ادعای

خالقیت است.

ندارد. بنابراین نبی اکرم نیز حتماً در یک سطوحی ابهام دارند و این مطلب را از روایت نیز می توان بدست آورد.

به طور مثال می بینیم در روایات آمده است که خداوند ۷۳ اسم دارد و معصومین علیهم السلام فقط ۷۲ اسم را می دانند و یک اسم دیگر، فقط مخصوص خداوند است. لذا تمام بحث بر سر این است که ما حق نداریم مخلوق را با خالق یکی بدانیم.

یعنی نباید مرگب را بسیط کنیم. مخلوق، دائماً علم پذیر است. حتی در روایت آمده که هر شب جمعه حضرت ولی عصر (عج) در کنار عرش می برند و به علم ایشان اضافه می شود. بنابراین اضافه در عالم قطع نمی شود. یعنی اعطاء خدای متعال و صلوات حضرت حق بر نبی اکرم و ائمه اطهار علیهم السلام قطع نمی شود و این مطلب، یعنی خالقیت خالق سر جای خود است و مخلوقیت و بنده بودن اینها نیز به جای خود است. لذا محتاج بودن اینها هیچ وقت از بین نمی رود. پس برای تمام مخلوقین، حتی معصومین این مطلب است که به جایی می رسند که نسبت به فاعلیت حضرت حق تسلیم هستند، اما خصوصیت و کیفیت را نمی دانند و بعد از این که ربوبیت شدند و از امتحان عبور کردند، از ابهام خصوصیت آن امتحا بیرون می آیند و نسبت به مادون خود در اشراف بالاتری قرار می گیرند.

اما متأسفانه در مبنای آقایان به علت این که می خواهند خصوصیتی را برای همه جا ترسیم کنند، آن خصوصیت در بعضی از جاها مانع می شود.

س: در اینجا حاج آقای حسینی (ره) می فرمایند: اگر ابلیس می دانست که در حضرت آدم، نور پنج تن هست، سجده می کرد. اما دیگر این سجده، سجده به علم خود است نه به اطاعت از خدا. لذا باید در حالت جهل، سجده می کرد.

ج: تمام بحث بر سر این است که اگر مخلوق می خواهد قرب پیدا کند. باید تدریجاً قرب پیدا کند و در حین قرب پیدا کردن، علم او حضور در زمان آینده ندارد. زیرا مخلوق است و از لحاظ رتبه، در مقام بالاتر قرار ندارد، بلکه می خواهد در آینده به رتبه بالاتر برسد.

س: براساس این مبنا، این اشکال به عصمت معصومین (علیهم السلام) وارد می شود که اگر عصمت به این معنا باشد که علم امام علیه السلام به گناه، باعث گناه نکردن امام می شود، این دیگر برتری امام علیه السلام نمی شود. زیرا اگر ما نیز علم به ثمره گناه داشتیم، دیگر گناه نمی کردیم.

ج: البته فقط بحث علم نیست. زیرا در مخلوقیت بحث زمان و مکان است، نه بحث علم. یعنی مخلوق برای قرب خود، زمان و مکان بردار است و به صورت تدریجی این قرب حاصل می شود. از این رو، استغفار نبی اکرم (ص) نیز به همین معنا است ولو این که ایشان علم عصمت و علم کذئی دارد. زیرا داشتن علم کذئی به معنای خالق بودن نیست و فقط خداوند است که بسیط و ساکن است و هیچ تغییر در او راه

در حالی که خصوصیت مفسّر فاعلیت و اراده نیست؛ خصوصیت مفسّر امتحان نیست؛ خصوصیت مفسّر نسبت بین اراده شارع و اراده مکلف نیز نیست. بلکه باید از ابهام شروع شود و بعد به تفصیل و خصوصیت برسد.

مرحوم اصفهانی اوامر تقیه‌ای را به دو مورد تقسیم می‌کند و سپس اثبات کند که در هر دو فرض، متعلق امر مصلحت ندارد.

ما نیز بیان کردیم که مصلحت در اوامر تقیه‌ای، مصلحت حفظ کل اسلام است. زیرا اگر در تاریخ دقت کنید در زمان‌هایی که فشار بر روی شیعیان بسیار کم بوده است و شیعیان به راحتی می‌توانستند نشر معارف مذهب خو را بکنند - مانند زمان امام صادق (ع) علیه‌السلام که حضرت ۴۰۰۰ شاگرد داشتن و به آسانی نشر معارف اهل‌البیت را می‌کردند - در آن زمان‌ها نیز اوامر تقیه‌ای بوده است. برای این که اصل اسلام حفظ شود. یعنی اگر شیعیان با آنها نماز نمی‌خواندند و حج نمی‌رفتند، به علت این که ریشه‌ی نفاق به کفر برمی‌گردد، آ‌ها دست از اصل اسلام هم برمی‌داشتند. بنابراین فشار شیعیان بود که آنها توانستند به اسم احکام اسلام، حکومت کنند. اما ایشان درباره‌ی مصلحت تقیه می‌فرمایند: «امر به تقیه، امر حقیقی است و منبعث از مصلحت نهفته در فعل، لکن از این حیث که به آن نفس مکلف یا عرض و مال او حفظ می‌شود».

در حالی که امر به وضو گرفتن به صورت تقیه - ای، برای حفظ اصل وضو است و یا امر به خواندن

نماز به صورت تقیه‌ای، برای این است که اصل نماز از بین نرود.

برادر زیبایی: در اینجا این اشکال مطرح می‌شود که اصل وضو، همان وضو گرفتنی است که اهل‌البیت یاد داده‌اند وضو گرفتن سنی‌ها، اصلاً وضو نیست بلکه همانند این است که شما بر روی دستان خود آب بریزید. پس امر به تقیه وضو گرفتن به خاطر حفظ اصل وضو نیست بلکه بخاطر حفظ جان یا حفظ مال و یا حفظ آبروست. زیرا حفظ اصل وضو، همان وضو شیعیان است.

ج: منظور این است که اگر شما به صورت تقیه - ای وضو بگیرید، دیگر اسمی از وضو یا دین باقی نمی‌ماند. دین به انجام ادن همین جزئیات است. یعنی نماز خواندن، روزه گرفتن، حج رفتن و... لذا اگر با آنها رفت و آمد نکنید و اعمال تقیه‌ای انجام دهید، آنها قیام بر علیه اصل دین می‌کنند.

بنابراین تمام حرف ما این است که اوامر تقیه‌ای باید به پرستش خدای متعال قصد قربت او تعریف شود. یعنی باید تحلیل کلامی از آن داده شود، نه تحلیل فردی و موردی!

مرحوم اصفهانی زاوت افعال در اوامر تعبیدی را دارای مصالح خاص می‌داند و اثبات می‌کند که فعلیت مصلحت منوط به قصد قربت است و ای امر موجب نمی‌گردد که امر به شیئی تعلق گرفته باشد که خالی از مصلحت است.

سپس در ادامه به طرح و نقد مبنای مرحوم

آخوند درباره اوامر تعبدی می‌پردازند: « اما جوابی که استاد علامه‌ی ما در فوائدش مطرح ساخته - که در تعبدیات امر به شیئی که خالی از حسن عقلی باشد تعلق نیافته، بلکه متعلق آن فی حدّ ذاته راجح است - بی‌اشکال نیست. زیرا اولاً این طور نیست که تمام تعبدیات فی حدّ ذاته عقلاً راجح باشند؛ گرچه بعضی از عبادات ذاتی، طوری هستند که بدون امر هم می‌توان عبادیت آنها را ثابت کرد، مانند نماز که مرکّب از اجزائی است که همگی عقلاً راجح هستند.» چون مرحوم آخوند رجحان تعبدیات را ذاتی معنا می‌کنند، لذا عقلاً نیز همه تعبدیات پیدا کند، دیگر نمی‌تواند این کار عقل را محدود کرد و عمومیت نداد.

بنابراین اگر مرحوم اصفهانی اصل این مبنا را قبول کرده باشند - که عقل می‌تواند در بعضی از عبادات، رجحان را بدست بیاورد - دیگر نمی‌توانند نفی کلیت کنند.

جالب این است که برای اثبات ادعای خود مثال می‌آورند که اجزاء نماز، عقلاً رجحان دارند.

در حالی که رجحان اجزاء نماز، شرعی است نه عقلی! بله، درست است که انسان آثار نماز را با عقل خود تشخیص می‌دهد. یعنی می‌تواند بفهمد که آیا نمازی که می‌خواند باعث رشد و قرب خود می‌شود یا نه، اما آیا علت تشریح این اجزاء نماز، بوسیله عقل قابل فهم است؟! آیا عقل مستقلاً می‌تواند رجحان این اجزاء را بدست بیاورد؟!

لذا اگر این مطلب ایشان به تشریح برگردد - که عقل نیز می‌تواند رجحان را بدست آورد - این حرف باطنی است و اگر منظور ایشان این است که عقل می‌تواند آثار عبارات را بفهمد کنترل کند دیگر این حرف نباید منجر به تشریح شود، بلکه باید باعث بهینه کردن فهم از کلمات شارع شود.

در این طلبه، بررسی و نقد مقاله مرحوم اصفهانی نیز به پایان رسید. و از جلسه آینده دوباره به متن خود کفایه برمی‌گردیم.

در بحث‌های گذشته که اشکالی ندارید؟

آقای موشح: فعلاً موضوع خاصی در ذهنم نیست. بحث اول ما در تعریف بود که تمام شد. تعریف و موضوع علم اصول. یک مقداری تأمل بکنیم ببینیم تعریفی را که آقایان دنبالش بودند با منطق صوری آمده- اند سراغش روی موضوع و هدف و ضرورت صحبت- هایی دارند همان ابتدای کفایه. روی موضوع تعریف صحبت می‌کنند با منطق صوری هم صحبت می‌کنند. یعنی منطق‌شان براساس منطق صوری است که موضوع هر علمی «يُيَحْتُ عَنْ عَوَارِضِ الذَّاتِيَّةِ» می‌خواهند موضوع علم اصول را هم معین کنند. این شیوه‌ی ورود و خروج در تعریف برای همه‌ی علوم منطق صوری قائل است که وارد شویم با عقل نظری یعنی یک ذاتی را عین بکند و آثاری هم برایش بگوید.

آقای موشح: البته دو روش بود آنجایی که بحث موضوع علم اصول بود فرمودید شما که منطقی هست اما یک مبحثی بود که تعریف به غایت بود مرحوم آخوند گفته بود که استقرایی هست اینجا. غیر از منطق صوری. بله اگر که معنای غایت را غایت موضوعی بگویند.

آقای موشح: خیر غایت تدوینی است. خوب آن که تدوینی بوده است. و در غایت تدوینی دیگر استقرایی می‌شد. یعنی اصول تابع فقه می‌شد و این یادتان باشد. خوب این بحث‌های بخش اول. حالا اگر از موضع عقل

عمل بخواهیم با قضیه برخورد بکنیم. با علم اصول می‌شود حسن و قبح عقلی در چه براساس تعریف اول که اشاره هم شد که چه استقرایی چه انتزاعی حدّ معقول فقه، حدّ معقول اصول چه می‌شود؟ شد روابط اجتماعی شد موضوعش تفاهم و تقاطع از آن هم انتزاع کردیم. شد روابط اجتماعی. یعنی الفاظ و بعد هم معانی و بعد هم ارتباط و شد موضوعش موضوع جامعه در رابطه با عقل عمل دو تا نظر بود یکی نظر مرحوم آخوند بود که پایگاهش می‌شد حسن و قبح عقلی یعنی یک ماهیتی در درون انسان نظر مرحوم اصفهانی می‌شد اتفاق آرا. یک امر اجتماعی می‌شد. اما در هر دو دیدیم که همه دنبال مصحح ثواب و عقاب‌اند. یعنی موضوع علم اصول می- خواهد تکیه‌گاه ثواب و عقاب را پیدا بکند. تکیه‌گاه مغدریت منجذیت را پیدا بکند. اما اینها چون دستگاه- هایشان، دستگاه‌های اصالت نظری هست. ابتداءً دنبال یک درک درون انسان هستند. یک درک ثابت و لایتنغیر و پایگاه حجّیت. اما از آنجایی که درک یک امر علیّی است. صورت، منشأ عمل نمی‌شود. مجبور هستند یک درک دیگری را ضمیمه‌اش بکنند. و آن درک باید و درک وجود، درک متابعت از علم. به عنوان یک اعتبار تعیین کنند که این بشود پایگاه عمل که این هم باز تحلیل از قضیه هست یعنی یک درک دیگری کنار درک اول درک عملی. مثلاً فرض کنید که انسان یکی نیازی دارد و می‌خواهد آن نیاز را بطرف بکند از آن نیازش یک صورت‌هایی دارد مثل خوردن، آشامیدن. بعد کنار

این یک درک دیگری هم باید اعتبار بکند که آن درک به این ضمیمه بشود و آن منشأ عمل شود. آقایان این را گفتند در فلسفه اما در اصول چه می‌گویند برای علم حجیت قطع را مطرح می‌کنند ذاتی بودن حجیت قطع را مطرح می‌کنند. ذاتی بودن حجیت قحط یعنی چه؟ یعنی اینکه اگر انسان حالت پیدا کرد به تبعض عمل می‌کند. کسی که تشنه‌اش هست برایش احساسات درست می‌شود. دنبال آب می‌گردد. فعل منشأ آن برمی‌گردد به وجود یک حالت نه یک درک حسن و قبح گرچه او را هم می‌شود ملاحظه‌اش کرد با فطرتش هم تلائم دارد. تلائم و عدم تلائم را هم می‌شود بحث کرد و بحث هم کردند مرحوم طباطبایی بحث کردند که یُحاسبُ به فطرت وعد مربنا سبت و به فطرت که هر فعلی یک تناسبات بخاص خودش را دارد. فعل تغذیه تناسبات خاص خودش را دارد. خوب این بحث‌ها را کردیم من جمله اشارات مبسوطی هم دارد. اشاره هم نه جز به جزء آن را خوانده‌ایم. حالا همه‌ی نزاع‌ها چه شد؟ اشکال‌هایی که کردیم در بخش‌های مختلف این است که اگر مصحح ثواب و عقاب بالفعل را بخواهیم بکنیم چون دانش شما دانش مذهبی است. دانش فقه می‌شود خواهد منجر به فقه شود و باید و نبایدی شود و مکلف برود دنبال وظیفه‌اش می‌خواهید وظیفه‌ای را تعیین بکنید برای افراد این وظیفه مجرایش چیست؟ قوه‌ای است به نام اختیار که در لابه لای این بتواند خللی ایجاد بکند یا نه تسلیم باشد و قرب پیدا بکند. نسبت بین اراده‌ی مولی و اراده‌ی عبد. مولی چه می‌خواهد. مصالحی را برای عبدش می‌خواهد. اراده و کراهتی دارد عبد از این عمل به چه می‌خواهد برسد. می‌خواهد نجات پیدا بکند جهنم نرود. به قرب برسد. همه‌ی بحث سر این بود که این تعاریفی که شد از عقل نظر یا عقل عمل آیا رابطه‌ی بین مولی و عبد را حل می‌کند یا نمی‌کند. و در این رابطه‌ی

بین عبد و مولی مصحح اختیار وجود دارد یا ندارد؟ یعنی اختیار معنی شد یا نشد؟ تکلیف معنی شد یا نشد؟ حکم به بندگی به چه برمی‌گردد لذا ما حالا طبقه‌بندی می‌کنیم می‌گوییم سه چیز لازم داریم.

۱- مصحح تغییر، مصحح حرکت در چه؟ در عقل عمل. چه چیز مصحح صدور فعل است. حرکت را معنا کند.

۲- مصحح حجیت یعنی معذرت و منجذیت به زعم آقایان که حجیت به آثار تعریف شده یعنی معذور و منجذ بودن یعنی چه؟ اثرش این می‌شود. خود حجیت چیست بحثش، بحث بعد است. لذا ما یکی را هم مصحح حجیت می‌گوییم. برای چه؟ برای تکلیف، مصحح تکلیف. حجیت پایگاه تکلیف است. آخر بندگی خدا شد یا نشد؟ آیا اطاعت از مولی شد یا نشد؟ امتصال از مولی شد یا نشد؟

۳- مصحح رشد بود. کارآمدی، غلبه، پیروزی، قرب، رشد ۳ تا مصحح می‌خواهیم حرکت، حجیت، قرب، رشد که اینها را قاطی نباید بکنیم. مصحح حرکت باید در فلسفه تمام بشود. در فلسفه‌ی منطق باید تمام بشود. در نسبیّت عامّ باید تمام بشود. مصحح حجیت در اصول باید تمام شود. نسبیّت خاصّ است به تکلیف عامّ نیست. حرکت عامّ نیست. حرکت به قید خصوصیت خاصّ است. این حرکت با چه قیوداتی؟ با چه مناسکی؟ این را می‌خواهیم در حجیت. و مصحح رشد هم شاخصه می‌خواهد.

که ما به قربی که می‌خواستیم رسیدیم یا نرسیدیم

باید شاخصه بدهیم، قدرت ارزیابی را باید داشته باشیم. دستگاه آماری باید بدهیم. کنترل باید بکنیم، بهینه باید بکنیم. خوب این اجمال قضیه حالا برگردیم، بیایم ببینیم که از کل بحث‌هایی که شد چه مفهومی چه مبنایی چه ریشه‌ای را می‌توانیم برای علم اصول پایگاه تعریف قرار بدهیم. و همه‌ی قواعد، همه‌ی مصاحح و همه‌ی بخش‌های درونی این به این ریشه برگردد. از لابه‌لای کلمات قوم به نظر آمد که ولو اینکه یک دم مذاق فلسفی داشته‌اند. ولو حتی مرحوم علامه طباطبایی که در مثلاً فرض کنید مصحح حرکت را، اصل متابعت از علم را مطرح می‌کنند که اگر آگاهی پیدا شد انسان وظیفه‌اش هست که عمل بکند می‌گویند این همان حجیت قطع است که در اصول گفته می‌شود. و یک اصل تمام شده است که پایگاه علم اصول باید برگردد به قوه‌ای به نام قوه‌ی اختیار. وجدانی است وجود قوه‌ی درون انسان به نام اختیار و حجیت به این برمی‌گردد. که آیا من تسلیم بودم یا نبودم؟ اطاعت از مولایم کردم یا نکردم؟ لذا ما می‌خواهیم بحث اختیار را مبسوط‌تر بایستیم رویش. که آقایان چه‌ها گفته‌اند و ما در کنارش چه می‌خواهیم بگوییم. ریشه‌ی علم اصول بحث اختیار است. چرا چون ریشه‌ی علم اصول بحث حجیت است. حجیت هم مقوم چه؟ بحث اختیار است یعنی اگر اختیاری نبود. به دنبال حجتی هم گشتن نیست. چه لازم است؟ شناخت‌شناسی کافی است. من آگاه بشوم براساس آگاهی عمل بکنم. ولی بحث حجیت برای چه هست؟ برای این‌که بگوییم روز قیامت، قیامتی هست، بهشتی هست، جهنمی هست. قوه‌ی اختیاری هم هست می‌خواهم جواب بدهم. من آن طور که تو گفתי راه رفتم، عمل کردم. خوب در

لابه لای کلمات قوم یک بحث از اختیار می‌کند در علت فاعلی که می‌شود جزء العلة اختیار در مجموعه شرایط تکوینی و اجتماعی می‌شود جزء العلة. این جزء العلة. این جزء العلة اختیار نیست. فعل صادر شده است. امر متعین است نه لا علی تعین. اختیار امر لا علی تعین است. و بای امر لا علی تعین را بحثش را بکنیم. که تعریف خودش واضح بشود و گرنه فعلی که صادر شده است و یناسب به این مجموعه و یا عدم یناسب به این مجموعه اگر ضرورت علی ایجاد بکند و تناسب داشت جزء العلة هست اگر تناسب نداشت مال این مجموعه نیست. جزء العلة اولین چیزی که در آن هست این است که یناسب به این مجموعه لذا بای صادر شده باشد. پس کیفیت خاص دارد. این تعریف با اختیار جور در نمی‌آید این تعریف با علیت جور در می‌آید. اختیار را می‌گذارید به علیت یک تعریف دیگری از اختیار دارند که «لَهُ عَنِ يَفْعَل لُهُ عَنِ لَا يَفْعَل» اما به آن نمی‌پردازند که براساس ماهیت شکل گرفته است. آن جزء العلة را سعی می‌کنند براساس اصالت وجود جواب بدهند. وجودی جواب به آن بدهند. لذا بی‌رنگ هم هست. کیفیت چه هست؟ تبع هست در آن اما در بحث «لَهُ عَنِ يَفْعَل و لُهُ عَنِ لَا يَفْعَل» یک قال و قیل‌هایی هست که در این رغبت مقدم است؟ شوق مقدم است؟ چه چیزی مقدم است؟ آیا قوه‌ی عقل مقدم است؟ صورتی لازم هست برای این قضیه یا نه که اگر یادتان باشد در بحث‌های گذشته هم از روی نهایه خواندیم که این اختیار است که از تبعات کیف نفسانی بود یعنی از فروع بحث ماهیت در ماهیت کیف و در کیف، کیف نفسانی و در کیف نفسانی هم خدمت شما عرض کنم که اراده و طلب

و شوق و قوه‌ی شهوت و قوه‌ی عقل و این بحث-
 هایی که اگر یادتان باشد از روش خواندیم لَدَّت و
 عَلِمَ این بحث‌ها. این جا هم بحث گاه روی لَهْ عن
 یفعل و لَهْ عن لایفعل بگوییم شاخصه‌ی اختیار این
 یک بحث که این بحث مفروضات آن این است که
 در عالم یک امور جبری داریم یک امور تکوینی
 داریم که براساس علیت می‌چرخد مثل گردش
 خورشید، گردش ماه، آمدن باران و این حرف‌ها
 نیازهای طبیعی و تکوینی که به اصطلاح نفس
 کشیدن زمین و گیاهان و حیوانات و همه‌ی اینها را
 براساس علیت تحلیل می‌کنیم. این وسط یک
 موجودی است به نام انسان که این دارای قوه‌ای
 است به نام اختیار «لَهْ عن یفعل» می‌تواند عمل
 بکند، می‌تواند عمل نکند. در مقابلش هم وقتی که
 از این دنیا می‌رود بهشت و جهنمی، آخرتی هست
 که ثواب و عقابش می‌کنن یعنی اجر به او می‌دهند.
 آنهایی که یُنَاسِبُ به طبیعت، هماهنگ با عالم
 تکوین عمل کردند به اینها پاداش می‌دهند. این
 مفروضاتش همین است که یک عضو از مجموعه
 قدرت تخلف دارد اما این جا اشکالی که بر آن
 هست این است که مطلق ذکر شده «لَهْ عن یفعل و
 لَهْ عن لایفعل» می‌تاند یا نمی‌تواند یعنی می‌تواند
 بزند و یک نفر را بکشد. می‌تواند خودش را بکشد.
 می‌تواند غصب بکند اموال این و آن را. این هیچ
 قیدی ندارد نه قید جامعه دارد، نه قید خانواده دارد،
 نه قید مشیت، تبارک و تعالی دارد اگر بخواهد یا
 نخواهد «لَهْ عن یفعل و لَهْ عن لایفعل» موارد نقض
 زیاد دارد این طور نیست که انسان هر کاری دلش
 می‌خواهد بکند مطلقاً می‌تواند بکند. یک دفعه
 تصمیم بگیرد که تلویزیون درست بکند و امواج را
 از آن طرف دنیا بگیرد. می‌تواند این طوری نیست

۵۰۰ سال پیش هم همچنین چیزی هیچ کاری نمی-
 توانست بکند اگر یک وقت تخیلش هم برایش در
 داستان‌ها پیدا می‌شد. فعل بعد هم می‌گویی فعل نه
 طلب. می‌تواند بکند می‌تواند نکند. یا می‌گویید می-
 تواند رویا برای خودش درست کند یا طلب می-
 تواند و آرزو برای خودش درست بکند این فعل
 انجام بدهد. فعل می‌گوید آن مطلق خوب این موارد
 نقض خیلی دارد.

آقای موشح: می‌فرمایید: مطلق اختیار پیدا می‌کند.
 اطلاق پیدا می‌کند

ج: و اطلاقش هم در عینیت واقعاً این طور نیست.

آقای موشح: یعنی هر فعلی را می‌تواند انجام بدهد
 یا ندهد

ج: بله می‌تواند بکند یا نکند.

آقای موشح: اگر موضوعش را مقید کنیم به افعالی
 که در شأنیت این موجود هست.

ج: بله همین شأنیت که می‌گویید در آن قید جامعه را
 می‌زنید، قید خانواده را می‌زنید، قید خود ظرفیت و
 فاعلیت خودش را می‌زنید، قید خالقش را می‌زنید،
 قید چیزهای مختلف را می‌زنید.

آقای موشح: آن هم بعید نیست که آنها همین لحاظ
 را کرده و در ظرف خودش می‌تواند

ج: تعریف این را نشان نمی‌دهد، تعریف خود
 تعریف «لَهْ عن یفعل و لَهْ عن لایفعل» نه این که کل
 کلمات‌شان را غرض ما این نبود در کلمات‌شان اگر
 دقت شود می‌بینید اصلاً این خیلی کوچک می‌شود.
 اگر یادتان باشد از روی نهاییه که می‌خواندیم، می-

دیدیم اصلاً این در آن گم می‌شود. شوق و رغبت و طلب و میل اینها یک طرف و از آن طرف این را نشان نمی‌دهد، تعریف خود تعریف «لَهُ عَنِ يَفْعَلُ وَ لُهُ عَنِ يَفْعَلُ» نه این که کل کلمات‌شان را غرض ما این نبود در کلمات‌شان اگر دقت شود می‌بینید اصلاً این خیلی کوچک می‌شود. اگر یادتان باشد از روی نهایه که می‌خواندیم، می‌دیدیم اصلاً این در آن گم می‌شود. شوق و رغبت و طلب و میل اینها یک طرف و از آن طرف عقل نظر، عقلائیّت قضیه یعنی تحلیل از طلب بنا به دستگاه اصالت عقل نظر متغیّر اصلی می‌شود برای صدور فعل چه ببریمش در بحث اعتبارات اگر یادتان باشد که وقتی که محیط انسان را تحریک می‌کند برای تغذیه‌ی چیزی این احساس دوایی شروع می‌کند به تحریک و بعد کشش که پیدا می‌کند می‌رود به طرف عمل این یک سیکلی را دارد که آقایان این سیکل را معرفی می‌کنند. که چه طوری شوق پیدا می‌شود بعد رغبت پیدا می‌شود. بعد کشش پیدا می‌شود، میل پیدا می‌شود این سیرهایی که می‌گویند همه‌اش از علیت است. بعد می‌بینید لابه‌لای این آن به اصطلاح در اصول فلسفه و روش رئالیسم که هیچی یک ضرورت غایتی هم کنارش می‌گذاشتیم که اصلاً لَا يَتَخَلَّفُ بُوْد هَمَاهَنَگ بَا طَبِيعَت و تَكْوِين بُوْد اصلاً می‌گفت بحث اختیار هم نیست. بعد می‌آییم در جاهای دیگر خدمت‌تان عرض کردم تحلیل منطقی قضیه گم می‌شو «لَهُ يَفْعَلُ وَ لُهُ عَنِ يَفْعَلُ» قوه‌ی اختیار می‌شود قوه‌ی انتخاب. اختیار که بایستد دو جهتی؟؟؟ و طاعت و عصیان و طغیان و این‌ها برایش مطرح بشود ول می‌شود.

آقای موشح: حاج آقا فرق این تابع اختیار چیست؟

ج: بله این وقتی می‌شود اختیار بحث طاعت و عصیان است، بحث انتخاب درون طاعت‌ها چه چیز می‌خواهد در حلال‌ها چه چیز می‌خواهد انتخاب این طور می‌شود.

آقای موشح: ظاهراً تعریف شما می‌شود در عرف در جامعه می‌گویند انتخاب همان اختیار است.

ج: عیب ندارد ما حالا کاری به واژه نداریم کاری به لفظ نداریم که برای این چه معنایی گذاشته‌اند. مهم نیست ولی واقعیت امر این طوری نیست می‌بینیم از قوه‌ی اختیار تعریف انتخاب می‌دهند یعنی درون دستگاه معنا می‌دهند خدمت‌تان که عرض کنم. و در بعد هم دارند خودشان در کلمات‌شان وقتی که به یکدیگر حمله می‌کنند، جدل می‌کنند می‌خواهند تعریف یکدیگر را گوش بکنند از همین جواب استفاده می‌کنند. می‌گویند که می‌بینند طرف مقابل تشنه‌اش هست نمی‌رود آب بخورد مثل آن هندویی که دارد ریاضت می‌کشد و واقعاً از درون بدنش دارد فریاد می‌زند که آب بخور یا غذا بخور آن نمی‌رود بخورد. دو بار بدنش را همین‌طور تمرین می‌دهد یا کسانی که خودشان را می‌کشند یعنی موارد زیادی در جامعه هست که خلاف نظام طبیعی و تکوینی است که آقایان فرمودند با هدایت طبیعت و اینها این مکانیزم می‌چرخد انجام می‌دهند این نقص‌ها را به یکدیگر می‌کنند اینها دلیل بر همان لَهُ عَنِ يَفْعَلُ وَ لُهُ عَنِ يَفْعَلُ است که این در مکانیزم گردش یک فعل گم شده بود که این آقا تحلیل نکرده است و حالا مستشکل می‌آید به آن اشکال می‌کند و می‌گوید این طور حل می‌کنیم. می‌شود اشکال صغروی در کبری حلش نکرده است می‌شود اشکال صغروی. عنایت فرمودید. لذا در این

بحث یک قوه‌ی له عن یفعل و له‌ی عن لایفعل یک قوه‌ی اختیار است و به آن اذهان هم می‌کنند که هست نه در مبنا و در تعریف اصلی آن، یک وجود کشش تعلق اعم از شوق و میل و رغبت و همین چیزهایی که تعریف می‌کنند همه‌ی اینها ماده‌ی یک مطلب است که یک کششی هم هست. که اگر مصحح حرکت را بخواهیم پیدا بکنیم وجود اختیار و تعلق لازم است. اختیار بدون تعلق نمی‌شود بدون کشش نمی‌شود اگر اختیار را بدون تعلق ملاحظه بکنیم یک امر بسیطی می‌شود اگر تعلق بدون اختیار نگاه کنید جبر محض می‌شود این یک بحث و یک بحث یعنی مصحح حجیت می‌خواهیم تا آگاهی پیدا بکنیم. خصوصیت، کیفیت، مناسک علم می‌خواهد. باید جزئیات قضیه روشن بشود. نمی‌توانید با علم حضوری یا با کشش عامه که گفتید به آن توجه بکنید با آن به اصطلاح نمی‌شود بالاخره آب را در یک لیوان می‌ریزی و می‌خوری با کف دست می‌خوری یا گل آلود آب چشمه است آب قنات است این وقتی در عمل می‌آید این خصوصیات همه‌اش پیدا می‌شود. وقتی پیدا شد بحث درک و ادراکات هم مطرح می‌شود که آقایان این‌ها را همه یک جا می‌آورند. اگر درست هم تجزیه‌اش بکنید یک دفعه می‌بینید که بحث حجیت حاکم می‌شود بر حرکت، غلط است دیگر. یعنی اصل حرکت را جواب ندادی آگاهی آن را آورده‌ای زیرا که دستگاه‌هایشان دستگاه‌های اصالت نظر است. لذا این یک بحث دیگری می‌شود.

حالا برای این که به اصل منظم بگوییم به همین نحو می‌فرمایند. این به اصطلاح خلاصه‌ها اشکال می‌کنند بر له عن یفعل و له عن لایفعل بعد می‌گویند

حالا اگر بگوییم طلب تصرف نه فعل طلب این که بیاییم فعلی را انجام بدهیم، تصرفی را انجام بدهیم می‌گوییم در این فرض بقیه موجودات زمینه هستند برای این ببینید آن را یک امر تکوینی و جبری بود این طرف وجود اختیار حالا طلب تصرف که می‌گویی انگار که می‌خواهند آن امر تکوینی را مسخر این قرار دهند. یعنی یک مقداری اصلی تر می‌شود تعریف اختیار آن جا محکوم است این جا هم عرض می‌شود یا بخشی مصخر این می‌خواهد بشود طلب می‌کند که تصرف کند در آب، طلب می‌کند که تصرف کند در حیوانات، طلب می‌کند که تصرف بکند در گیاهان یعنی بخشی از عالم می‌شود مسخر این موجود این جا هم می‌گویند که چون مقید به مشیته تبارک و تعالی نیست این اشکال را بر آن وارد می‌کنند. می‌فرمایند که این اختیار فرقی طلب تصرف یعنی اختیار را ما تعریف می‌کنیم به طلب تصرف. قبلاً گفته بودیم که «له عن یفعل و له عن لایفعل» رفعت می‌کند چون اطلاق دارد و موارد نقض خیلی در آن است پس در این مطلب به اولی شبهه است که در این یک موجود مختار جداگانه است و موجودات غیرمختار هم جداگانه است در این که این تفکیک هست درست هم هست. تفاوتش با اولی این است که احتمال اول فاعلیت به استقلال لحاظ شده بود و فقط بحث ارشاد مطرح هست. وقتی که «له عن یفعل و له عن لایفعل» بشود. دیگه ارشادش می‌کنند. که اگر عرق خوردی می‌روی جهنم. اگر سرکه خوردی می‌روی بهشت دیگه هیچ بحث دیگری نیست فقط ارشاد و عدم ارشاد مطرح می‌شود. که اگر چنین کردی پاداش می‌بینی و اگر چنان کردی عقاب می‌شوی. اما معنای طلب تصرف این است که خودش فاعلیت

ندارد. فاعلیتش با افاضه و امداد الهی مشیت واقع می‌شود زیرا که فقط گفتی طلب. طلب که می‌کنی بعد برای تصرف احتیاج به امداد داری خدا باید کمک بکند اثر بدهد در کار.

مقداری که در مشیت صحیح باشد امداد می‌شود و موجود مختار آن قدرت عن یفعل را پیدا می‌کند به امداد خدای متعال پیدا می‌کند. و مقداری هم که متناسب با مشیت نباشد امداد شده و آن عطا نمی‌شود حاصل این‌که موجود مختار و موجود غیرمختار در یک وحدت ترکیبی تحلیل نشد. و اطلاق طلب تصرف دست مشیت خدا را می‌بندد. بله، خدمت‌تان که عرض کنم این هم احتمال دوم، احتمال سوّم می‌گویند که دیگر ما طلب اولایه هست. اصلاً طلب سرپرستی شدن

آقای موشح: یا سرپرستی کردن

ج: نه شدن مرا سرپرستی کن

آقای موشح: آن می‌شود طلب تولی

ج: بله دیگر طلب الولایه یعنی ولایتم کن. آن وقت به تبع این دیگران را هم ولایت می‌کنید شما یعنی خودتان که ولایت شدید، بزرگ شدید، مقرب شدید، بالا رفتید. دیگر از قله‌ی کوه که نگاه می‌کنید خیلی چیزها تحت اشراف‌تان هست.

آقای موشح: یعنی اختیار می‌توانم رد نکنم چنین چیزی را

ج: نه نمی‌شود رد کرد

آقای موشح: جبری است؟

ج: تناسب است بحث جبر نیست

آقای موشح: این تناسب نفی نمی‌کند اختیار را

ج: نه شما دارید نسبت، تناسب اختیار را مطرح می‌کنید. مثل تناسب ماهیت که می‌گفتید. می‌گفتید لوازم وجود این است لوازم ماهیت این است شما دارید لوازم اختیار را می‌گوییم.

آقای موشح: چون در بحث قبلی فرمودید که اگر بگوییم اختیار جزء العله باشد تناسب در آن می‌آید نسبت در آن می‌آید و جبری می‌شود.

ج: نه آن حالا بحث اینجا را نمی‌کند این هنوز به اصطلاح له عن یفعل و عن لایفعل در آن تعین بود هم طلب تصرف و تعین در آن بود. جایی را که دارید صحبت می‌کنید طلب الولایه دارید می‌گویید ولایتم بکن. گاه این را می‌گویید با ادراکات با تعین یعنی این جا ببرم آن جا ببرم.

آقای موشح: یعنی الآن کاملاً مصداقی و با کیفیت مشخص شده

ج: بله طلب الولایه که می‌آید اصلاً هیچ مشخص نیست. جهت مشخص است.

آقای موشح: یعنی عین همان وجود فقط ابهام در آن هست.

ج: ابهام در آن هست یعنی طیف در آن می‌گویید که ما به این سمت می‌رویم. عنایت کردید. بعد در آن هم دو تا سمت بیشتر نیست. سمت کفر چون این را هم که دارید معنا می‌کنید می‌گویید سمت، سمتی هم نیست که درون مجموعه باشد، می‌گویید آن طرف می‌روم یا این طرف می‌روم. طرف ابلیس

می‌روم یا طرف خدا می‌روم. دارید طیفی را هم می‌گویید که به اصل ظرفیتش و البته هست یعنی بالا می‌رود یا پایین می‌آید. بالا و پایین یعنی ظرفیت را دارید بحث می‌کنید. اما در این طیفی که دارید بحث می‌کنید دیگر صحبت می‌کنید که پیامبر است عالم است، نانوا است، چه هست؟ بعد می‌رود و ریز ریز مشخص می‌شود.

آقای موشح: این‌جا یک سؤال مطرح می‌شود که اگر کسی تولگی کرد و بالا آمد بخواهد دیگران را ولایت کند این ولایت کردن؟؟؟ نمی‌کند خودش را

ج: نه حالا صبر کنید می‌گویم. اول ببینیم خود تعریف چه هست. تعریف می‌خواهد از بساطت در بیاید حالا من قبل از این‌که شروع کنم طلب‌الولایه که این‌جا گفته می‌شود باز هنوز از امر ثابت جدا نشده یعنی بحث رضا و رضوان و نقشه‌ی فاعلیت و نقشه فعل و اینها در بحثی که اینجا ذکر می‌کنم هست. مبسوط است. لذا من برمی‌گردم قبل از این‌که جلو برویم مقداری بحث را چون اینجا می‌خواهم به اصطلاح ابتداءً حرکت را تمام کنیم یعنی بحث‌هایی که الآن داریم می‌کنیم حجیت تمام نمی‌کند. (؟؟؟) حالا این را که بخواهیم معنا کنیم بیاییم از تغایر شروع کنیم. یعنی بگوییم که اگر یادتان باشد اولین حکمی که در اصل واقعیت آقایان می‌خواست مطرح شود بحث تغایر بود یعنی بدون تغایر هیچ حرفی نمی‌توانستند بزنند. بعد از تغایر چون دستگاه، دستگاه این همانی بود رفت، فوری گفت واقعیتی هست. اما تغایرچی گفت این آن نیست در آن‌جا این آن هست را گفت در دستگاه ما این آن نیست را گفت. به خود تغایر تکیه می‌کرد

خوب آن یک لوازماتی داشت. که کلیه‌ی مواد برمی‌گشت به اصل هستی. واقعیتی هست. نسبت بین سنجش و حالت و آن ماده ضرورت امتناء عقلی را تمام می‌کند یعنی یقین عام را تمام می‌کند لذا قدرت این را ندارد که مواد به اعتبار این و موادی که ذات و اثر، ضرورت علی در آن جاری هست آن را خارج می‌کند موضوع از دستگاه خودش به همین دلیل نمی‌تواند اختیار را تعریف بکند. اما شما که می‌آید این طرف می‌گویید تغایر روی طلب تکیه می‌کنید گفتید علت تغایر چیست؟ شد ربط لذا پایگاه درک، پایگاه حرکت، پایگاه سنجش به درون برنگشت آمد بیرون به ربط تکیه کرد. بعد برای ربط هم موضوع درست می‌شود، می‌شود تعلق. پس ظرفیتی در می‌آید و یک طرفه می‌شود. تعلق به جهت و تا ربط هست طرفین دارد.

وقتی می‌گوییم ربط نسبت ۱، ۲ یک دویی باید باشد تا این ارتباط برقرار شود. وقتی که موضوع پیدا می‌کند می‌شود تعلق، تعلق بدون مقصد نمی‌شود، کشش بدون طرف نمی‌شود این تغایرهای مبنایی که پیدا می‌شود ما بحث‌هایش را هم برای شما مبسوط نکردیم، می‌خواهیم ببینیم ریشه‌ی بحث را کجا برده‌اند برای مصحح اختیار را می‌خواهیم درست کنیم. حرکت اختیار را می‌خواهیم ببینیم چه وقت آغاز می‌شود؟ خوب بعد از ربط تعلق می‌خواهیم نفی جبر از آن بکنیم. کشش و مقصد. این کشش و مقصد را اگر بخواهیم جبر را از آن نفی بکنیم. از فاعلیت از درونش درمی‌آید. چه طوری؟ بحثی را که داشتیم در زمان و مکان تعلقی هست می‌خواهد. برود به طرف تعلق مرحله‌ی بعدش این اگر بخواهد برود با اضافه‌ای که به آن

می‌شود. درون خودش را صفر کنید.

آقای موشح: یعنی خودش تأثیرگذاری آن را صفر کنیم.

ج: صفر کنیم، اگر صفر بکنید بسیط می‌شود.

آقای موشح: یعنی اگر خودش تأثیر نکرده باشد جبری می‌شود یعنی اگر خودش اراده نکرده باشد این میل را)

ج: هیچ میلی درونش نباشد هیچ فاعلیت و کششی برای این که این دو تا با هم ترکیب باشند. درون خودش نباشد.

آقای موشح: خوب اینجا ممکن است کشش درون خودش باشد اما به اراده‌ی خودش نباشد کاری به اختیار نداشته باشیم

ج: کاری به اختیار نداشته باشیم. ما فعلاً اصل فاعلیت را در مصحح حرکت می‌دانیم. نه اختیار مصحح حرکت میل است بدون فاعلیت

آقای موشح: یکی درونش هست یکی اشباع آن هست)

ج: احسن، کشش هم به اصطلاح فاعلی باشد.

آقای موشح: یعنی اختیاری باشد، نه فاعلی به این که به اصطلاح تصرف درون آن نکنند. بکشندش.

آقای موشح: یعنی عین آهن‌ریا خودش بیاید بالا

ج: نه این هم که خودش حتی یک قدم بالاتر در یک ترکیب می‌گوید یکی فاعل است یکی مفعول است. مثلاً اسید مثلاً یکی آن برندگی آن بیشتر

است یکی از آن کمتر است. یکی تأثیر می‌گذارد، یکی تأثیر می‌پذیرد. می‌گوییم در پذیرش هم اگر در پذیرش هم اگر در پذیرش هیچ نحو فاعلیتی نباشد.

آقای موشح: این جبر و اختیار می‌شود معنایش برای فاعلیت

ج: بله

آقای موشح: این معنا از فاعلیت یعنی در واقع همان اختیار شما می‌گویید درون شیء هم به اختیار خودش هست

ج: عیب ندارد همین معنایی که ترکیب را معنا کند. ببینید. ما الآن می‌خواهیم ترکیب را معنا کنیم. بین دو شیء که ترکیبی نخواهد واقع شود چه در اثرگذاری چه در اثرپذیری هر کدام را صفر بکنید ترکیب واقع نمی‌شود.

آقای موشح: این که هر کدام میل باشند به آن ترکیب

ج: بله کشش باشد، اگر نباشد. در پذیرش اثر یا در فاعلیت در اثر. این را بردارد چه می‌شود؟ به اصطلاح حرکت ول می‌شود. ما می‌خواهیم مصحح حرکت ایجاد کنیم. لذا نمی‌توانید کشش و فاعلیت را چه کار کنید از هم ببرید. در عینیت در ترکیب، بگویید یا تعلق یا فاعلیت می‌گوییم هم فاعلیت هم. تقوا هم دارد به یکدیگر. کشش و فاعلیت نمی‌توانید اصلاً از یکدیگر ببریدش. اولین پایگاهی که درست بشود برای فاعلیت که ترکیب را معنا بکند. به اصطلاح نفی جبر از تعلق است.

آقای موشح: اینجا بحث اختیار هم معنا شد

ج: نه نشد هنوز نفی جبر شد

آقای موشح: نفی جبر نشده است هنوز شما فرمودید که خود آن در واقع، درون این شیء میل و اراده باشد به ترکیب اما این اراده به اختیار خودش یا به اختیار یک چیز دیگری بستگی داشته باشد می گویند این از قبل یک چیزی گذاشته اند که این بخواهد یا نخواهد این را اراده می کند. این ترکیب را اراده می کند یعنی چه؟

آقای موشح: اراده دو حالت دارد یک موقع اراده از اختیار و یک موقع اراده از غیراختیار

ج: نه نه هنوز بحث اختیار را ما نکرده ایم.

آقای موشح: آن وقت شما می گویند نفی اختیار دیگه

ج: نه می خواهیم ترکیب را معنا کنیم. فاعلیت با می خواهید ببینید آقایان چه علی المعاللی نسبی چه علی المعاللی که آقایان مطلق معنا می کنند در جریان علیت است. ذات و اثر است. در این گذاشتن این اثر می گذارد در این اثر گذاشتن که مال خودش نیست. مال خودش یعنی چه؟ یعنی اعمال فاعلیت می کند از اعمال فاعلیت می کند به نسبت مال خودش هست دیگر این جبر نیست جبر یعنی چه؟ ذات و اثر یعنی تحت قانون

آقای موشح: در علم شیمی هم این بحث را می کنند در ترکیب مواد می گویند میل ترکیبی

ج: احسنت

آقای موشح: این میل ترکیبی نفی جبر نمی کند، اختیار نمی دهد. نمی خواهند بگویند که آن هیدروژن

اختیار داده است می تواند ترکیب بشود یا نشود نه می گویند میل ترکیبی دارد یعنی یک خاصیت دارد یک ذات دارد. که این خاصیتش این است که ترکیب می شود با این میل در آن ایجاد می شود

ج: یا این قانون کار می کند که صفر شد درون این برای چه می گویند این میل دارد قانون دارد کار می کند. قانون این حکم را می کند. که این به این طرف کشیده بشود همین بحث ما در بحث ترکیب هم همین است اگر صفر بکنید ترکیب معنا نمی شود تألیف معنا می شود این را برداشتم قانون برش داشت یک آقایی بالای سرش بود هر کسی بود مهم نیست. همان خاصیت هایی که بیرون این است این را برمی داری می گذاری کنار این این طوری حرکت را بر این معنا کنید. مهم نیست ترکیب معنی نمی شود بساطت کنار هم گذاشتن است. این را از این طرف کشاندن آوردند یان را هم از این طرف. ولی حقیقت ترکیب که می گویند. باید همان میل ترکیبی که درون خود این است. که خودش فشار می آورد. اگر خودش فشار نیارد. این فشار آوردن ها را اگر به قانون برگردانید و به علیت تألیف می شود. حالا این بحث ها را که حاج آقا پایه اش را می گذارند. نمی توانید تعلق را از فاعلیت ببرید. در هر دو منجر به انفصال مطلق و اتصال مطلق می شود. اتصال مطلق وقتی است که فاعلیت را از فاعلیت بیندازیم. انفصال مطلق وقتی است که تعلق را از کثرت بیندازیم. این ها را هی تجزیه کنیم. در عینیت ببریمش از هم. این هم یک بحث. حالا بحث های مبسوطش باز در فلسفه خدمت تان هستیم. بحث دیگری که داریم. همان بحث قوهی عقلانی است که در نهایت می گویند. اصلاً برای اجمال حرکت لازم

نیست. برای تعیین حرکت لازم است اصول کلی تعیین وقتی که مناسبک بخواهید بدهید که دقیقاً باید بگویند چه مقدار آب، چه مقدار اکسیژن، چه مقدار مثلاً فلان کاتالیزور چه آلیاژی بخواهی بدهی. آنجا آگاهی مطرح می‌شود. لذا «لَهُ عَنِ يَفْعَلِ وَ لَهُ عَنِ لَا يَفْعَلِ» طلب تصرف، طلب الولاية در طلب الولاية تقوّم این تعلق و فاعلیت است. چیزی هم که در آن مطرح است طیف است، جهت است. هیچ تعیین خاصی در آن نیست. فقط اجمالاً می‌گوید کفر یا چه؟ الحاد، اما کفر الحاد بدون کیفیت. یعنی چه؟ خود این یعنی اگر آدم می‌آید به طرف دستگاه خدا، به نحو عام حرکتش را انجام می‌دهد. آرامش پیدا می‌کند. همین که می‌رود به طرف گناه اعضا و جوارح شروع می‌کند به لرزیدن. اضطراب آدم را می‌گیرد. کفر و ایمان به الاجبار یعنی در جهت، دارای دو آثار اولیه است، آرامش و اضطراب اما بعد می‌رود تعیین پیدا می‌کند. مشخص می‌شود که عرق خورده به چه میزان خورده است. دزدی کرده به چه میزان دزدی کرده، کجا را زده، آفتابه دزدی کرده، بانک را زده. آن‌ها دقیقاً مشخص می‌کند که غلظت-ها چقدر است. اصلاً رهبر دزدها هست. به اصطلاح پادو. عنایت فرمودید. اینها دیگر جزئیات قضیه هست. این طرف هم همین‌طور که حالا رفته طرف مسلمان شده آمده، رفته، هجرت کرده، نکرده، پیامبر را پیدا کرده، آن شخص را تابعش شده در جنگ شرکت کرده باموالهم، به انفسم، چه طوری؟ قضیه چیست؟

این‌ها این‌ها بحث‌های بعد است. این‌جا می‌گوییم مصحح حرکت می‌خواهیم به طور کلی تعلق و فاعلیت این طلب سرپرستی شدن که به تبع قربش

سرپرستی می‌کند اشتدادش هم چه است؟ اشتدادش تبع ولایتش هست. توگی آن هست. خود اشتداده اصل نیست. یک بحثی را این‌جا مبسوط دارند که این تابع رضا و رضوا بحث مشیّت گاه به کتاب تعریف می‌شود یعنی به کیفیت. که طلب مشیّت را آن می‌کند. ولی در طلب مشیّت آن کیفیت، طلب کثرت است. کتاب یعنی با جزئیاتش گاه نه در دور سوّم که بحث را مطرح می‌کنند اصل امر ثابت را می‌شکنند. به طور کلی می‌شود طلب توگی به فاعلیت مافوق نه مشیّت به معنای کتاب، امر ثابت، نقشه‌ی فاعلیت. لذا دیگر تعلق با فاعلیتی را که گفتیم به هم متقوّم است توجه کردید می‌شود تعلق می‌شود فاعلیت می‌شود فاعلیت زمانی، اختیار می‌شود فاعلیت مکانی می‌شود تقوّم زمان و مکان. مدل اختیار که معنی اتمش را بدهد می‌شود زمانی که فعلی که درخواست بشود آن تصرف بکند بعد هر دو متقوّم در مادون حاضر بشوند در هر صورت اختیار در چهار مرحله توسعه پیدا می‌کند. مبنایش در دستگاه چه؟ فلسفه‌ی نظام ولایت. اما نکته‌ی اصلی آن چیست؟ نکته‌ی اصلی آن این است که چه شما بگیرید اختیار را به عنوان جزء العله در آن تعریفی که از حالت وجود دارد.

چه بعد بیاورید این را در لوازمات کیف نفسانی که آقایان بحثش را کرده‌اند. که آن‌جا هم محکوم عقل نظر می‌شود محکوم آگاهی می‌شود. محکوم یک کیفیت‌هایی می‌شود تا کسی چیزی را نفهمد، فهمیدن صورتی نمی‌تواند عمل بکند. آن‌جا هم آن تمام می‌شود. چه رشدهایی که حاج آقا دادند گفتند طلب تصرف یا طلب الولاية که تقوّم و تعلق و فاعلیت است. تا وقتی که یک نقشه‌ای بر این

موجود حاکم بشود به نسبت می‌شود جبر را پذیرفت. به نسبت به اصطلاح از معنی اختیار و معنی آن آزادی که می‌گویید. رفعت کردید. یا به نسبت جبر را آوردید یا به نسبت بساطت را آورده- اید. معنی ترکیب را فاصله گرفته‌اید از آن. معنی نظام و تقوّم را از آن فاصله گرفته‌اید. تا آن موقعی که اختیار به حرکت علی‌الحرکت تعریف بشود یعنی چه؟ یعنی جاذبه‌ی اختیار. جاذبه‌ی طلب، می‌شود، جاذبه می‌شود وصف طلب. بعد آن معلق می‌شود. به چه؟ به جریان طلب و اراده؟؟؟ که آن هم که آن هم نقشه دیگر نیست. این تعریف که تمام بشود آن وقت بر این اساس، می‌گوید کیفیت را دوباره تعریف کن. کتاب را تعریف کن. آن وقت تشریح حضرت جَلَّتْ عَظْمَتُهُ می‌شود فاعل تبعی متعلق به ارادش عنایت فرمودید

آقای موشح: این یک نکته‌ای هست. این هست که بالاخره اراده فاعل مافوق برای فاعل مادون این ولو نگوئیم نقشه، نقش ظاهر که هست یعنی فاعل مافوق را ده می‌کند فعلی را فاعل مادون تحت تصرف آن است این جا که جبر جاری می‌شود ولو این که بگوئیم نقش متغیّر شده ولی نقشه هست. و نقشه همان فعل فاعل مافوق است. نه دیگر معنی جبر عوض می‌شود جبر را گاهی می‌گویید من مجبورم اجبار فاعلی به خالق دارم گاه همه‌ی بحث را که ما داریم. این است که جبر به کیفیت برگردد اصالت کیفیه بشود. همان چیزی که ابلیس مقابل خدا قرار داد. که قرب و بعد را تحت چه می‌خواست قرار بدهد. که جنس من نار جنس آن فلان است

آقای موشح: پس موضوع بحث درباره‌ی حیثیت

جبر است جبر هست ببینید اگر حیثیت علیّت نژاد باشد جبر باشد این اشکال دارد.

حالا کیفیت هم طیف دارد از این که وقتی جزءالعله- ای که براساس اصالت وجود می‌گویند خیلی پررنگ است آن جا تا اصالت کیفیه‌ای که در تقوّم و تعلق و فاعلیّت تا رشدش می‌دهند خیلی کم رنگ هم هست.

آقای موشح: یعنی آن جایی که کمرنگ هست شما می‌گویید جبر را اگر براساس تقوا یا منزلت معنا کنیم. این اشکال ندارد اما براساس نژاد و کیفیت باشد اشکال پیدا می‌کند

ج: یعنی اگر حرکت بریده از خالق به خود معنا بشود ولو مصنوعی از خالق که بشود تقوا یا بشود کتاب حرکت، حرکت معنا نمی‌شود. ما می‌خواهیم حرکت را معنا کنیم

آقای موشح: این بحث کیفیت هم بحث خالق است خالق است که کیفیت را عطا کرده است ابلیس را خالق عطا کرده است

ج: عیب ندارد همه‌ی بحث سر این هست که وقتی شد کیفیت حدّ بردار است وقتی که شد حدّ بردار حیدری تلقی به امر حدّ بردار چه در قدم اول چه صد قدم برتر که شما بگوئید هزار کیفیت پیدا می‌کند بعد آن جا حرکت را قطع می‌کنیم

آقای موشح: پس می‌گویید که ثبات در نقشه است

ج: نه مشکل ما تحلیل از حرکت است، حرکت باید به حرکت تعریف بشود و بعد به اصطلاح تمام نشدنی هم باشد

آقای موشح: می‌خواهم عرض کنم چه مشکلی در کیفیت هست که نمی‌تواند حرکت را معنا بکند. می‌فرمایید که ثبات است در واقع چون در کیفیت و حتم یک ثبات ازلیت و ابدی و عبادی هست مشکل می‌شه. ولی باز نقشه این جا ثابت است اما شما در فاعلیت هم گفتید که نقشه متغیر است. یعنی مشکل ما ثبات است. مشکل ما نقشه نیست.

ج: وقتی که در حجیت بحث می‌شود. یا رشد را بخواهیم بحث کنیم. دقیقاً مسئله‌ی نقشه حضور جدی پیدا می‌کند. چون دیگر آن جا مصحح حجیت هست و رشد نه مصحح تغییر، می‌خواهیم بگوییم در مصحح تغییر کیفیت لازم نیست. در مصحح تغییر تکتبه به اراده و به اصطلاح تصرف آن.

آقای موشح: کیفیت مهم نیست اما اصل نقشه نیاز است برای رشد، تغییر، چرا؟ برای این که شما می‌خواهید بگویید اگر طلب کند به او اعطا می‌شود. و این می‌دهد که طلب مساوی است با اعطاء این نقشه است دیگر داریم ترسیم می‌کنیم.

ج: نه این دو تا فاعلیت است ببینید این دو تا فاعلیت است

آقای موشح: شما دارید قاعده می‌گویید این جا، حاج آقا، قاعده‌ی نقشه که قاعده‌ی طلب، اعطاء است

ج: نه ببینید بحثی را که دارید می‌کنید قطعاً تحلیل می‌کنید. اما گاهی این تحلیل تان می‌گوید خود این پایه است مثل همان بحث که آقایان می‌کنند می‌گویید من روی خود این صحبت نمی‌کنم. این دارد مرأت چیست؟

آقای موشح: همیشه هم نقش مرأت و واقعیت است ج: نه این واقعیتی را که می‌گویی تقوّم دو تا فعل است ببینید دارید حدّ را به چه تعریف می‌کنید. تقوّم دو تا فعل. بله خوب می‌دانم الآن من دارم با یک عینکی این حرف‌ها را می‌زنم. با عینک تحلیلی دارم این حرف را می‌زنم. من غرضم به شناخت‌شناسی نیست. که آن موقع هم که له عن یفعل و له عن لایفعل می‌گویید دارید تحلیل می‌گویید. آن موقع هم که طلب تصرف را می‌گویید ما داریم حرف می‌زنیم با یکدیگر عنایت می‌فرمایید. همه‌اش در بحث آگاهی هستیم درست است. غرضمان که این‌ها نیست بعداً خود این می‌تواند موضوع قرار بگیرد. تحلیل بشود. الآن تعریف شد تقوّم دو فعل، مصحح حرکت، عنایت فرمودید: تقوّم دو فعل، مصحح حرکت شد بالایی شد جای امر ثابت پایینی شد موضوع متغیر. ولایت حضرت حق جَلَّتْ عَظَمَتُهُ شد محور کائنات عالم علّت ثبات که هرج و مرج نشود در عالم نقشه هم لازم نیست. خود فعل، لفظ فعلش، جریان فعل علّت ثبات است هم ایجادش هم قیومیتش هم اعطائش و این متغیر هم شناور در آن است. مصحح حرکت می‌شود یعنی حرکت زمانی به آن علّت تصرف در مادون هم می‌شود. که ضمیمه می‌شود، ترکیب هم می‌شود. این حالا بحث عامّ عامّان هست تا بعد بیاییم در جلسات بعد همین بحث را بکشانیم. بیاییم در بحث حجیت، یعنی مکانیزم بحث حرکت را من بگویم. اختیار را می‌گویم. حالا حدّ اولیه را داریم می‌گوییم. می‌آییم انسان‌شناسی را ذکر می‌کنیم. حالا انسان‌شناسی را نگفتیم، مقابل انسان‌شناسی، انسان‌شناسی نداریم. انسان‌شناسی را می‌گوییم چه

طوری طلب، چه طوری حالات روحی، چه طوری
نظام علمی و نظام تصرف پیدا می‌شود. بعد براساس
آن می‌آییم حجیت را معنا می‌کنیم. یعنی نسبت عام
را در انسان بحث می‌کنیم بعد می‌آییم نسبت
خاص را بحث می‌کنیم.

و صلی علی محمد و آل محمد

خدمت شما که عرض کنیم، بحث ما درباره‌ی
تعریف علم اصول بود و کارهای تبعی و عقل‌نظر و عقل
عمل را در کلمات قوم بررسی کردیم و فیش‌ها را
براساس بحث‌های روشی، فلسفی، مصداقی جا دادیم و
در آن یک استنباطی هم پیدا شد. یک جوهره در بحث‌ها
بدست آمد و آن این‌که آقایان برای این‌که علم اصول را
تعریف کنند ناچار هستند که اختیار را پایگاه استناد دادن
به وحی قرار دهند. پایگاه نسبت دادن تکلیف، توصیف
و ارزش به کلمات وحی، به اختیار برمی‌گردد. بنابراین
باید ببینیم که آیا می‌تواند حجّیت را تمام بکند یا نه؟ آیا
می‌تواند، طاعت را تمام بکند یا نه؟ در نتیجه، چه مکلفی
که بخواهد به حکمی عمل بکند، چه مجتهدی که می-
خواهد تفقه بکند، باید از پیش‌داوری و تأویل و
استحسانات عقلی برحذر باشد. یعنی اگر مولا خطباتی
دارد و مجتهد بخواهد آنها را استنباط کند، باید مأمّن از
عقاب پیدا بکند و نیز اگر مکلف هم بخواهد عمل بکند،
باید او هم باید مأمّن از عقاب پیدا بکند. لذا خطاب به
اختیار صورت می‌پذیرد و در اینجا نسبت بین دو اراده
 مطرح است. بنابراین به تبع این گفتیم باید وارد بحث
اختیار بشویم که ببینیم آقایان چه تعریفی از این اختیار را
به عنوان پیش‌فرض در علم اصول قبول کرده‌اند تا بعد
از آن، برای اختیار مصحّح حرکت پیدا بشود و بعد

مصحّح حجّیت برای اختیار پیدا کنیم. و بعد هم مصحّح
رشد برای اختیار پیدا کنیم. در مجموع سه تا مصحّح
می‌خواهیم پیدا کنیم.

این روند بحث برای آینده است. امّا در جلسه‌ی
قبل تعریف اختیار را به له ان یفعل و له ان یفعل نمودند
که فیش آنرا در نهاییه هم من پیدا کردم و در جلسات
قبل بیان کردم که در این تعریف، تصریح دارند. (هم در
کلمات قوم هست و هم در شرح تجرید هست).

حالا باید ببینیم که آیا اختیار به فعل تعریف می‌شود
(برای صدور فعل، فاعلی است و فعلی و مقصدی). یا
به طلب تعریف می‌شود؟ البته اجمالاً گفتیم که اختیار،
طلب و نیّت و اراده است نه فعل.

البته دو نوع طلب داریم: ۱- طلب تصرف داریم که
اجمالاً جلسه‌ی قبل به آن اشاره کردیم و ۲- طلب اولایه
است: در طلب الولایه، طلب تصرف نمی‌خواهد، بلکه
طلب سرپرستی شدن می‌خواهد یعنی می‌خواهد یک
کسی در او تصرف بکند، تا بزرگ بشود، و سایه‌ی این
طلب الولایت، تصرف کردن در دیگران می‌شود، یعنی
زمان مقدّم بر مکان بشود، دعا مقدّم بر خلافت بشود. در
این باره هم گفتیم که در آن یک سیری در مباحث حاج
آقای حسینی طی شده. که ابتدائاً وضعیت طلب را تعلق

بحث می‌کنند و بیان می‌کنند که این طلب و اراده نمی‌تواند بریده از تعلق باشد، پس طلب، کششی است به کثرت یعنی تعلق است به ۱۰ امر و در تصرفی که می‌خواهد واقع بشود، اختیار می‌آید و با توجه به اراده ربوبی، محور محور طلب و فاعلیت، این کثرت را به وحدت می‌ساند.

لذا اینجا تعلق و فاعلیت، بصورت تألیفی تحلیل شده است و در هر دو هم حرکت هست یعنی هم فاعلیت حرکت هست و هم در تعلق حرکت هست اما حول نقشه فاعلیت. بنابراین اینکه قبلاً می‌گفتند فاعلیت تعلیقیه و فعلیت تحقیقه، حال تبدیل به فاعلیت تعلیقیه و فاعلیت تحقیقه می‌شود. البته نظام ولایت و نظام ربوبی هم در آن مؤثر هست. جلسه‌ی قبل خدمت شما عرض کردیم که تا وقتی که در اصالت‌الکیفیه، یک طرف تئوری‌ها در نسبت بین امر متغیّر و امر قانونمند امر ثابت، این قابل تحلیل نباشد در نتیجه باید یک طرف به نفع طرف دیگر، رفعیّت کند. البته این در مبنای اصالت شرایط هم همین هست زیرا آنها وقتی به علل‌المعایل نسبی دست می‌زنند، در آنجا تکیه به قانون می‌کنند یعنی تکیه به کیفیت می‌کنند یعنی مرتّب می‌خواهند کیفیت پیدا کنند و برای تصرف در کیفیت هم می‌خواهند قانون پیدا کنند. پس هم منطبق صوری اصالت تعینی است و هم اصالت شرایط اصالت تعینی است. این (منطق صوری) با مطلق‌گرایی و آن (اصالت شرایط) با نسبت‌گرایی‌اش. همچنین بحث شد که اختیار متولی به اختیار

ما فوق می‌باشد، یعنی هم در اصل ایجادش تحت آن اختیار بالاتر است (فلسفه‌ی چرایی)

و هم در نوع کیفیت داشتن و در این حدّ از قرب و با این کارآمدی بودنش هم، تحت اختیار مافوق است. و این همان ماهیتی است که آقایان می‌گویند (فلسفه‌ی چیستی).

و فلسفه چگونگی‌اش هم دست فاعل مافوق است یعنی اگر او اضافه نکند، اگر او اعطاء نکند، برای آن هیچ‌گونه حرکتی واقع نخواهد شد. یعنی هر اختیاری، جاذبه‌ای از طلب دارد. می‌گویند یعنی چه؟ می‌گویم: یعنی در کدام زمان و در کدام مکان؟ آیا در قرن هفتم است، یا در قرن هشتم است یا در قرن بیستم؟ در هر کدام از این صورت‌ها، وحدت و کثرت طلبش فرق می‌کند. یعنی آدم‌های مختلف در قرن‌های مختلف خلق می‌کنند. یعنی خلق انسان‌ها، به تناسب جامعه، تاریخ و تکوین است. پس انسان مرگب است. چه در اصل ایجادش و چه بعد که می‌خواهند امدادش بکنند و درجه‌اش را بالا و پایین بکنند. لذا در نظام ولایت، یک فاعلی (بالاتر) متصرف در این فاعل است (پایین‌تر) است پس فاعلی به فاعل بالاتر متعلق است تا تصرف بکند در توسعه‌ی فاعلیت‌ش. به عبارت دیگر نظام ولایت، حرکت علی‌الحرکت می‌باشد یعنی فاعل مافوق، به جای امر ثابت قرار می‌گیرد. البته واحد و ثابت بودنش، به این معناست که خدایی خدا که ثابت است، مافوقیت و علا بودنش ثابت است نه این‌که آنرا به معنای ذات بسیط

بگیریم که دوباره بین ثبات و تغییر گیر بکنیم که چطوری مشکلش را حل کنیم. عنایت فرمودید. پس شد ربوبیت او، فاعلیت او، شاع او، فعل او، ایجاد خداوند تبارک و تعالی. آن وقت بین این متغیر و ایجاد خداوند متعال، یک نوع سنخیت موجود است، و سنخیت یعنی حرکت علل الحركت. حالا می‌توانیم حرکت بکنیم.

ابتداً آنها می‌گفتند بساطت علی البساطت، ثبات علی الثبات ولی در روندی که آمدیم جلو و اشکالاتی که کردیم، مجبور شدند که قبول کنند که یک طرف (مخلوق) تغایر و تغییر است و ذر ادامه نیز از ذات بسیط دست کشیدن و به قانون تکیه کردند بعد هم از قانون دست کشیدند و در نهایت، برای قانون هم فاعلیت تعریف شد.

بنابراین هیچ چیز نیست که حرکت نداشته باشد، هیچ چیز نیست که قابلیت تصرف در آن نباشد. می‌گوید هیچ چیز ثابتی نداریم؟ می‌گوییم هر چه می‌بینید تغییر است، اما یک فاعلی بالاسبت و یک فاعلی پایین. یعنی فاعلی که موجد است، فاعلی که خالق است، تعدد بردار نیست بلکه یکی است. ولی این به این معنا نیست که حالا چون تعدد بردار نیست. ایجاد هم از او گرفته می‌شود. بلکه تا خدایی خدا هست و ما هم حس می‌کنیم که چیز جدید خلق کرده، می‌توانیم اقرار بکنیم که او فاعل برتر است. پس اقرار ما به حس کردن ماست و ایجاد او به فاعلیت است.

در قدم بعد می‌گوییم عالم محور می‌خواهد و محور

عالم، اشرف مخلوقات عالم نبی اکرم (صلی الله علیه و آله وسلم) است. حال آیا فرض عقلی دارد محور عالم عوض بشود؟ بله فرض عقلی دارد. ولی فرض عینی ندارد. بشود. فرض فلسفه‌ی عمل این نیست که محور عالم را عوضش کنیم پس این که عالم محور می‌خواهد و نظام بدون محور نمی‌شود، یک امر عقلی و انتزاعی است یک محور که انتزاع بکنیم هر کسی می‌خواهد باشد و این محور هم یکی بیشتر نیست؛ لکن این محور با آنکه فرض عقلی دارد که عوض بشود، ولی این فرض غلطی است زیرا با عینیت هماهنگ نیست. لذا ثبات‌هایی که می‌گوییم، ثباتی است که مربوط به منزلت‌ها هست و به وسیله‌ی نقل علمی که خدای متعال به ما داده، ما به ثبوت‌شان، اقرار می‌کنیم البته بعد هم تصرفش را حس می‌کنیم، و چون تصرفش را می‌بینیم و حس می‌کنیم که تصرفاتش عالم را نورانی می‌کند، ایمان‌مان محکم‌تر می‌شود. لذا معنی ثبات در امر ثابت و اصالت‌الکیفیه که در تحلیل تغییر کیفیت اصل باشد. این تحلیل حرکت را تحویل نمی‌دهد. به عبارت دیگر تعلقی که تحت کیفیت باشد، بالاخره در یک جایی قفل می‌شود. زیرا معنای کیفیت، حد بردای نیست.

موشح: می‌گوییم، آن قدر آن حد را بالا قرار می‌دهیم که هیچ وقت به آن نرسد.

ج: حد «هر چقدر هم بالا بگیری باز حد است».

موشح: اگر «آن قدر بالا باشد که به آن نرسد چی؟»

ج: باید بتوانید «آنجا از نظر ریاضی بگویید: بی حد، بی نهایت».

موشح: «می‌گوییم آن قدر زمان کم دارد که به آن حد نمی‌رسد. مثلاً یک حدی برای تعیین می‌کنیم که رسیدن به آن حد هزار سال زمان می‌خواهد ولی حداکثر زمانی که به او می‌دهیم. ۵۰ سال، ۶۰ سال است، بنابراین ایشان هرگز به آن نرسد دیگر، محال است».

ج: وقتی برای این یک حد ۵۰ سال معین کردیم یعنی آن وقت تعلقش به آن است و اگر تعلق به آن نداشته باشد نمی‌تواند حرکت کند بنابراین می‌گوید من تعلق به ۵۰ سالگی دارم و تعلق به هزار سالگی ندارم و آن (تعلق به هزار سالگی) هم یک حد دیگری است و ربطی به این (تعلق به ۵۰ سالگی) ندارد. در هر صورت در هر تعلق، اگر طرف تعلقش کیفیت باشد، حدبردار بوده و منجر به سکون می‌شود ولی اگر طرف تعلقش به نفس فاعلیت باشد، و آن فاعلی هم از سنخ خودش نباشد بلکه خالقش باشد، یعنی فاعلی است که مکانی-ست و دیگر زمان ندارد. در نتیجه فاعل‌های درون، فاعل‌هایی هستند که به فاعل‌های بالاتر تعلق دارند که او تصرف بکند در توسعه فاعلیت اینها، ولی فاعلیت حضرت حق جله عظمته خالق است و فاعلیتی نیاز ندارد که یک کسی بیاید و در آن تصرف کند، چون مخلوق نیست، خالق است و فقط فاعلیت مکانی دارد و به فاعلیت زمانی محتاج نیست یعنی نسخ فاعلیتیش در عین حال که ایجاد و تغییر در آن است، یک اختلافی با

فاعل مخلوق دارد که دیگر زمان ندارد. چون محتاج نیست. حال اگر تعلق به چنین فاعلیتی شد، دیگر حدبردار نیست یعنی هر چه او فاعلیت بکند باز فاعلیتیش امکان دارد. به عبارت دیگر ابتدأ مبهم است یعنی اگر برسد که اراده‌ی او تا چه وقت است. می‌گوییم تا وقتی که او اراده بکند، هر وقت او اراده بکند و اگر بگویید این همان خلود و بی‌نهایت است، می‌گوییم هر چی که می‌خواهید اسمش را بگذارید زیرا درک هم از آن نیست (نه از ابهامش، نه از بی‌نهایتش).

خوب بنابراین، اختیار را این طوری تعریف می‌کنم که اختیار، طلب تصرف مافوق در خود برای توسعه‌ی بیشتر می‌باشد. اجمالاً نظامش هم (نظام فاعلیت و نظام ولایت) روشن شد که اعطا او (خداوند متعال) محور (حضرت نبی اکرم (ص)) دارد و به خاطر محور است که به فاعل‌های دیگر اضافه می‌کنند یعنی با طلب او (پیغمبر اکرم (ص)) او به دیگران هم اعطا می‌شود. به عبارت دیگر آقا امیرالمؤمنین (ع) را برای او خلق می‌کنند، حضرت زهرا (سلام الله علیها) را برای او خلق می‌کنند، نور پاک چهارده معصوم را برای او خلق می‌کنند و بقیه-ی کائنات را هم برای این چهارده تن خلق می‌کنند. در قدم بعد می‌گوییم که انسان‌ها در طلب این چهارده تن در فلسفه‌ی چرایی (اصل ایجاد و بود و نبود) هیچ‌گونه مشارکتی ندارند. زیرا فرقی بین خداوند متعال و این چهارده نور پاک وجود ندارد الا این که خداوند خالق است و اینها مخلوقند و هیچ مخلوقی هم خالق نمی‌شود

و خالق یعنی فاعلی که زمان نداشته باشد بلکه فقط مکان دارد البته خود این هم قابل تحلیل نیست. بلکه تسییحی است و تنزیهی است، در قدم بعد، افاضه‌ای که می‌شود به این صورت است که اول او طلب می‌کند یعنی زمان دارد برای این که حضور مکانی پیدا کند. پس زمان به مکان متقوم است، اما زمان برای مکان نیست بلکه مکان برای زمان است چون او (محور که نبی-اکرم(ص)) خواسته است که خداوند، تناسبات مخلوق را این طوری قرار دهد. که در مادون هم حاضر باشد. پس این تناسبات ترکیب است، تناسبات نظام است، تناسبات تقوم است، لذا او (نبی اکرم) رضا و رضوان خدا را می‌خواهد. لذا اشتداد به تبع امر زمانی برای مخلوق (محور) مطرح می‌شود که بتواند به همه زبان‌ها طلب بکند و با حضور همه مخلوقات، خدا را بخواند، در این صورت فقط نیاز خودش را نمی‌بیند، بلکه نیاز مجموعه را هم می‌بیند و با نیاز همه خدا را می‌خواند دو قدم بعد هم برای اشتداد بیشتر حاضر است که با نیازهای فاعل-های منفی هم خدا را بخواند. پس می‌گوید، در هر سطحی که فرض داشته باشد، حاضر تو را بخوانم یعنی وجود شیطنت شیطان هم باز خدا را می‌خواند، با نیش زدن مار و عقرب و تمام کفار و منافقین و مشرکین هم باز حاضر است که خدا را بخواند تا از این مسیر هم صلوات به او برسد، از این طریق هم نعمت به او برسد.

موشح: با فاعل‌های منفی هم خدا را بخواند یعنی

چه؟

ج: یعنی چون فاعل منفی از نظام خلقت بیرون نیست و دائم می‌خواهد که از خدا دور شود و با این دور شدن، بر روی مجموعه اثر می‌گذارد، با تمام این تواصیف باز نبی اکرم حاضر است که خدا را بخواند، اصلاً اصل ایجاد فاعل منفی هم برای اشتداد ایشان است، بنابراین در فلسفه‌ی چرایی‌اش که گاه کنید، در اصل ظرفیتش که گاه کنید، می‌بینید که فاعل‌های منفی هم در نهایت آثار مثبت دارند. یعنی همگی برای نبی-اکرم(ص) خلق شده‌اند (همه‌ی کفار، همه‌ی مشرکین، همه‌ی منافقین)

موشح: یعنی برای این که آفرینش رشد پیدا بکند

فاعل منفی خلق کردند؟

ج: بله! و به همین دلیل اصل خلقت‌شان مثبت است، ولی خود فاعلیت‌شان منفی است زیرا خدا راضی نیست که این دور بشود، ولی خودش طلب می‌کند که دور شود می‌گوید چرا خودش طلب می‌کند؟ می‌گوییم چون مثل سنگ و چوب خلق نشده، بلکه به او اختیار داده‌اند که بتواند بالا و پایین بکند. لذا این که دور می‌شود، به خودش نسبت و نیز آن کسی هم که دور نمی‌شود و بالا می‌آید باز به خودش نسبت دارد دور و نزدیکی اهل ایمان و اهل کفر و نفاق به خودشان نسبت دارد) اما در مسیر حرکت (چیستی و چگونگی‌شان) فاعل محور در مقابل مقرب شدن کسانی که می‌خواهند مقرب شوند، شاد می‌شود و آنها را در آن جهت کمک می‌کند و همچنین در مقابل کسانی که می‌خواهند دور شوند،

خیلی ناراحت می‌شود و هر چه می‌تواند کمک می‌کند تا اینها به جهنم نروند و این که در قرآن گفته می‌شود تو چرا این طوری خودت را برای کفار، برای مشرکین به زحمت می‌اندازی به همین دلیل است بنابراین حضرت ناراحت است که اینها موج موج به سمت جهنم می‌روند چون متعلق به خودش خلق شده‌اند یعنی باطن اینها متعلق به نبی اکرم (ص) است و وقتی اینها دور می‌شوند به این معنی است که پاره‌ی تن ایشان را می‌خواهند بکنند و ضربه و وجود ایشان دارد می‌شود به عبارت دیگر شیطان‌ها کار دو دشنه گرفتند و افتاد به جان این بدن و حضرت هم دردی را در باطن خودشان می‌چشند که آنرا حاضرند تحمل کنند و خدای متعال به تحملی که می‌کنند آن درد را برطرف می‌کند و همچنین از این که خود این هم جدا می‌شود و به جهنم می‌رود ناراحت هستند یعنی خودش هم در عین حالی که متعلق است، یک استقلال نسبی هم دارد مثلاً همین طور که این دست من متعلق به من هست، خودش هم فاعلیت تبعی دارد، یک فاعلیت استقلال نسبی دارد.

لذا وقتی می‌خواهند که با تقاضاهای همه عالم می‌خواهند خدا را بخوانند، این اشتداد را تمام می‌کند (وحدت و کثرت، تسبیح، تحمید و تحلیل همراه با فاعلیت‌های مثبت و منفی).

خوب حالا باید ببینیم که مکانیزم حرکت فاعلیت انسان چیست؟

این مکانیزم، ابتداً از طلب و تقاضا شروع می‌شود.

زیرا فاعل‌های تصرفی درون مجموعه هستند یعنی جهت توسعه و تکامل عالم را معین نمی‌کنند بنابراین در درون که هستند، می‌توانند با قبول ظرفیت مثبت، حضور در توسعه داشته باشند، مشارکت در توسعه داشته باشند.

موشح: «مشارکت دارند ولی سهمش را بیشتر می‌کنند».

ج: نه، از اصلش فاعلیت‌های تصرفی و فاعلیت‌های تبعی، حضور فاعلیتی دارند اما فرقی که با سنگ و چوب و حیوانات دارند این است که می‌توانند تقاضا هم بدهند یعنی درخواست داشته باشند و بگویند ما این را می‌خواهیم یا ما آن را می‌خواهیم به عبارت دیگر می‌توانند دعا داشته باشند ولی دعایشان روی جهت تکامل نیست. بلکه در کثرت تکامل است یعنی در ساقه است و در ریشه نیست یعنی در تغییر جهت گیری نیست و سرفصل‌های تاریخ را نمی‌توانند عوض بکنند، سرفصل‌های تکوینی را هم نمی‌توانند تقاضا بکنند به تعبیر دیگر، سرفصل‌های استراتژیک نمی‌توانند داشته باشند، ولی در برنامه، می‌توانند بگویند که ماده و بند را عوض کنید که همین کار را چوب و درخت نمی‌توانند انجام دهند، یعنی فاعل تبعی راجع به ماده و قانون و بد نمی‌تواند حرف بزند آن بلکه فقط راجع به همان جایی که می‌خواهد مصرف بشود، می‌تواند بگوید که تند مصرف بشود یا کند مصرف بشود مثلاً وقتی که روی زمینی می‌خواهد گناه واقع بشود، زمین ناله می‌کند یعنی دلش می‌خواهد که این کار کند انجام بشود ولی چون منحصر آن

بندگانی است که گناه روی آن انجام می‌دهند، پس ناچاراً این فعل‌ها واقع می‌شود یعنی عرق‌خوری واقع می‌شود یا نماز خواندن واقع می‌شود. بنابراین زمین مسخر است، خودکار مسخر است اما در سرعت و کندی اگر در جهت قرب باشد؛ دلش می‌خواهد که سریع جذب بشود و اگر در جهت بعد باشد، دلش می‌خواهد که کند جذب شود. البته حالا بعداً بحث فیزیکی‌اش هم خواهد شد.

موشح: نسخ اراده است یا در عمل هم می‌تواند آنرا سریع کند؟

ج: در عمل این کار را سریع می‌کند « و امداد هم می‌شود یعنی بواسطه‌ی طلبی که می‌کند، در حقیقت خودکار و چوب و درخت و اینها هم امداد می‌شوند یعنی او حضور اراده‌ی مستقل بریده محض نیست بلکه ما داریم می‌گوییم طلبش تبعی است یعنی فاعل تبعی طلبش پس از تقاضا و توسعه است اما فاعل تصرفی در خود توسعه (نه در مسائل استراتژیک) تقاضای قبل از تصرف هم می‌توانند داشته باشند یک چیزهایی از خدا بخواهند، یک رنگ و بوهایی از خدا بخواهند چه در جهت قربش، در توسعه‌ی دستگاه نظام ایمانی، حضور و تقاضا و دعا دارند، چه ابلیس و اعوان و انصارش می‌توانند بگویند که ما فلان تکنولوژی را برای فلان شیطنت می‌خواهیم یعنی فاعل‌های منفی هم متناسب با جهت کلی امداد می‌شوند.

پس فرق بین فاعل محوری و فاعل تصرفی و فاعل

تبعی اجمالاً روشن شد که بحث‌های تفصیلی اینها را انشاء الله در فلسفه، مقابل بحث‌هایی که آقایان مطرح می‌کنند توضیح خواهیم داد.

اما در رابطه با انسان که دورن مجموعه است، مصحح حرکتش طلب داشتن و تقاضا داشتن است و در این تقاضا هم می‌تواند مثلاً مُبَل‌های مختلف را سفارش بدهد غذاهای مختلف را سفارش بدهد، یعنی در نیازهای خود، تقاضا ایجاد کن است. البته اصل ظرفیت تقاضا دادن، مربوط به فاعل مافوق است که او را ایجاد کرده است، لذا یک ظرفیت تبعی اولیه دارد که در اصل ایجادش، متعلق به خودش نیست، بلکه متعلق به نبی-اکرم(ص) است. ولی وقتی خود این می‌خواهد حرکت کند، از آنجایی که خودش می‌خواهد حرکت کند، منسوب به خودش است یعنی می‌گوید دارای طلب است و این طلبش هم ابتدأ طیف است یعنی می‌گویند در تغییر ظرفیت، وجوه حقایق عالم را می‌خواهم یا دور شدن از آنها را می‌خواهم که این در رابطه با اصل ظرفیت، در جهت بالا و پایین است چون اصل ظرفیت انسان دو بعدی است بنابراین انسان و جن می‌توانند اصل ظرفیت‌شان را در جهت مثبت و منفی، بالا و پایین کنند.

به عبارت دیگر هم می‌تواند جهت ظرفیت اولیه‌اش را تثبیت بکند و هم می‌تواند از آن فاصله بگیرد. پس اولین حرکت انسان در جهت، نسبت به اصل ظرفیت است، و می‌تواند بگوید آن را می‌خواهم یا آن را نمی-

خواهم و با این خواستن و نخواستن‌ها، قطعاً یک آثار وضعی در نظام حساسیت و جنود و لشکر و فاعلیت- های تبعی که حول محوریت فاعلیت این خلق شده‌اند، بوجود می‌آید و این تأثیر در نظام حساسیتی‌اش وارد می‌شود در مرحله دوم یا حالت را که مثلاً بعد از آن که آن را طلب کرد دلش ریخته این دل ریختن را می‌خواهد یا نه دلش قوی شد این دل ریختن را هم نمی‌خواهد یا می‌خواهد می‌گوییم فاعلیت دوم است یعنی فاعلیت دومش اولین مرحله نظام حساسیتی این است که برخورد کرده با نظام حساسیتی دیگری از جامعه (اعمّ از فاعلیت تبعی که حیوانی و درختی و اینها هست تا فاعل‌های ملکی که ملکوت و عالم بالاهاست) و یک شکل تبعی می‌گیرد که نظام حساسیتی این دارای اضطراب می‌شود شجاعت، یک چیزهایی ساییده می‌شود. یعنی چه؟ یعنی از ابتدا طلا خلق شده بود ولی حالا با این طلبی که می‌کند تبدیل به مس می‌شود، مثلاً زنگ می‌زند! بنابراین تغییر در ظرفیتش پیدا می‌شود (در فاعلیت دوم) و این تغییری که در ظرفیتش پیدا شده است را می‌تواند استمرار بدهد و بگوید همین را می‌خواهم یعنی فاعلیت تبعیش را تثبیت بکند و همچنین. می‌تواند بگوید نمی‌خواهم. لذا اولین تأثیری که در آن جهت‌گیری می‌گذارد تغییر در ظرفیت است. حول طلب خودش واقع شد به نسبت. بقیه نظام هم در آن حاضرند ولی به نسبت فاعلیت خودش یک تغییری پیدا شد این فاعلیت دوم است به ای بمی گوییم فاعلیت تبعی. یعنی تثبیت طلب اولش نظام حساسیت‌هایش، در جنودش یا منشأ آن

آرامش و یقین بوده یا اضطراب. با این وضعیت حالا می‌خواهد بیاید داخل نظام. لذا طلب اول همیشه خارج از نظام است. طلب اولی که خواسته اختیار معنی‌اش همین است. خارج از همه مراحل. همه‌ی نظام به اصطلاح نظام اجتماعی که «آنچه تا حالا بوده» یعنی اختیار طلب اولش حاکم بر جامعه است. «یعنی آن چیزی را می‌خواهد تا نبود یعنی نیستی را ارائه می‌کند، انتخاب نیست» احسن، انتخاب نیست تغییر ظرفیت بعد در مرحله دوم وحدت و کثرت پیدا می‌کند در مرحله سوم می‌خواهد، او را بیاورد در جامعه مقابل اراده تصرفی می‌گوید حالا با این مس بودن به من، به من منصب بدهید، منصب می‌خواهد منصب تصرف می‌خواهد یعنی طلا بودن حالا می‌خواهد بگوید می‌خواهم انگشتر روی دست بشوم، مس بود می‌گوید می‌خواهم فلان ظرفیت داخل هواپیما بشوم. آهن بود. فض کنید می‌گوید می‌خواهم کمد بشوم، می‌خواهم میلگرد بشوم، می‌خواهد منصب بگیرد می‌خواهد برود یک جایی برای خودش تعیین کند. در اینجا سه مرحله طی می‌کند. تکی، تبدّد، تمسّب. اینجا هست که برایش آگاهی پیدا می‌شود، صورت پیدا می‌شود، علم پیدا می‌شود. علم یعنی درود در نظام و در برخورد با مناسب و بالا و پایین شدن که ابتدائاً گمانه برایش پیدا می‌شود. می‌گوید: خوب است بروید مثلاً دانشجوی رشته‌ی مکانیک بشویم. خوب است برویم حوزه، مرتباً گمانه- های مختلف برایش پیدا می‌شود و بعد تبدّد یعنی این در را می‌زند، آن در را می‌زند، اینجا جایش می‌دهند، آنجا

جایش نمی‌دهند تا بعد که می‌رود یک جایی مستقر می‌شود تمثیل دیگر جای استقرار است شما می‌بینید دیگر مردم دائم در جامعه دنبال گرفتن این مناصب هستند اختیار و نظام اختیارات جای تصرف خودشان را می‌خواهد عوض کنند. الآن همین بحثی را که قبل از جلسه داشتیم با آقای انجامشاهی می‌کردیم مصداقی از همین که داریم بررسی می‌کنیم گمانه‌ها را برای تبدیل بیشتر، تمثیل بیشتر، ورود به فرهنگستان برای این که جایی پیدا بشود در یک منصب دیگر خود این به ما آگاهی می‌دهد. آگاهی یعنی این، یعنی نسبت بین توگی و ولایت شما در نظام خلقت از تکوین تاریخ و جامعه هر جا که قرار گرفتید به شما می‌گویند زمان و مکان علم شما چیست؟ منصب تحت تصرف و خلافت شما چیست؟ مثلاً شما این را تحویل دادید این می‌شود خلافت شما این را تحویل دادید منصب خلافت شما این است. این بحث را دارید می‌برید مثلاً فرض کنید انقلاب فرهنگی را پایه‌اش را حاج آقای حسینی گذاشتند منصب و خلافت ایشان تصرف در فرهنگ یک نظام در قرن بیستم است لذا و توسعه‌ای که انجام شده در همان نسبتی که انجام شده نسبت بین توگی به فاعل‌های مافوق اعم از تکوین و تاریخ و اجتماعی‌اش و چی؟ کسانی که مادون شما هستند معین می‌کند نسبت توگی و ولایت در منصب تصرف در ورودتان به نظام. ورود به نظام معنی آگاهی می‌دهد. معنی حجیت می‌دهد که این را با اخلاق دارید انجام می‌دهید یعنی دارد حلم شما زیاد می‌شود، صبر شما زیاد می‌شود یعنی ظرفیت طلا بودن شما دارد بالا

می‌رود یا دارید مس می‌شوید خیلی زود ممکن است است یک پستی را هم بگیرید خیلی هم بالا باشد ولی رنگ شما را از طلا برده مس می‌شود یعنی چه؟ یعنی در زمان شکننده است زود طومار شما را می‌پیچد ولی اگر نه یک به اصطلاح فلز خوبی بودید منصب خوبی هم یعنی به اصطلاح شکل‌گیری این فلز چه فرمی را بگیرد. در منصب معلوم می‌شود اصل ظرفیتش در نظام حساسیت فرم‌گیری‌اش نشان‌دهنده‌ی منصب تصرف است در مرحله‌ی دوم مشخص می‌شود آن وقت با این فرم‌گیری مرحله‌ی سوم را فاعلیت تحقیقی شما تشکیل می‌گیرد حالا چقدر نسبت، تأثیر دارد؟

در چه قلبی نفوذ می‌کند؟ چه ظرفیتی را به هم می‌ریزید؟ یعنی این ظرفیت که طلا بود یا نبود. با این فرمی که داشت، خدمت شما عرض کنم که، چشم چقدر افراد را که دردست بود چکار کرد؟ به خودش جذب کرد شد انگشتر دیگر. حال میلگرد شد توانست چه سقف‌هایی را در چه ساختمان‌هایی تحمل کند شد فاعلیت تحقیقی. بعد از آن آهن بودن و فرم‌گرفتنش حالا در تحقیقش می‌گویید که در شهر شیراز در خیابان عطف آباد خانه‌ی چندم شده سقف خانه‌ی فلان آیت الله یا فلان مهندس.

حالا آنها دارند در آن خانه عبادت می‌کنند یا نمی‌کنند حاصل این میلگرد دارد ضربدر عبادت چه کسی می‌شود. حاصل این منصب دارد عبادت چه کسانی را رقم می‌زند کسانی که رهبرند مثلاً رهبری جامعه را

دارند. مشاوره می‌دهد یا در یک مدرسه‌ای دارد مشاوره می‌دهد مثلاً مدرسه‌ی هدایت. به هر جهت در انقلاب فرهنگی می‌خواستید به این برسید یا می‌خواستید مثلاً رهبری نظام را «حالا دیگر برویم داخل بحث انقلاب فرهنگی» همین این فی‌الجمله این شد انسان‌شناسی اختیار تا بعد دیگر حالا جلسه‌ی بعد بیاوریم‌اش روی فهم و مفهوم به اصطلاح حکم بحث حقیقی بودنش، اعتبار بودنش.

والسلام علیکم ورحمة الله و برکاته

بین همهی آنها انفصال مطلق می‌شود. این تعریف قوم از اختیار بود. اما ما می‌گوییم اختیار مرکب است، یعنی اختیار هم مثل بقیه‌ی موجودات مرکب است و از این حیث با بقیه‌ی موجودات، مشترک است، پس مثل امور مادی و غیر مادی که تغایر و تغییر در آنها راه دارد، در اختیارات هم تغایر راه دارد. حال می‌گوییم در این امر مرکب جاذبه اصل است و ترکیب بدون جاذبه نمی‌شود (بدون کنش و تنش نمی‌شود)، و کنش و تنش هم بدون میل ترکیبی واقع نمی‌شود و میل ترکیبی هم بدون طلب محقق نمی‌شود. پس همهی قبض و بسط‌ها، جذب و دفع‌ها، میل ترکیبی‌ها، همهی این‌ها میل ترکیبی طلب‌ها است. از این‌جا داریم پا به عرصه‌ی یک فیزیکی جدید می‌گذاریم. فیزیکی که از رابطه‌ی علیت در حال فاصله گرفتن است. بعد هم بحث به این‌جا رسید که خود این طلب هم مستقل نیست، بلکه طلبی است که متقوم به ما فوقش می‌باشد. بنابراین حرکت تقوّم دو طلب است یعنی مصحح حرکت، میل فاعلی درونی می‌باشد.

خوب بر این اساس یک مکانیزمی برای انسان‌شناسی گفتیم، این که انسان جاذبه‌ی طلبش ابتدا جاذبه به جهت است. یعنی یک موجود را معرفی کردیم که قدرت شکستن ظرفیتش را دارد و از این‌جا دیگر اختیار معنا پیدا می‌کند. یعنی یک اختیار دارد که در شکستن اصل ظرفیت و بیرون آمدن از آهن بودن، جیوه بودن و حیوان بودن و بیرون آمدن از اصل ظرفیت، می‌توان یک حرکتی را تعریف کرد که در یک جهت خاصی مرتب، نسبت به ظرفیتش، رشد دارد و این به معنی رفعت کردن از اختیار

حجّت الاسلام و المسلمین صدوق: باید خلاصه‌ی منظمی که فهرست بخورد گفته شود تا روشن شود که اختیاری که ما تعریف می‌کنیم، کلاً با اختیاری که قوم تعریف می‌کنند، فاصله دارد.

حجّه‌الاسلام موشح: یعنی آن‌جا ظاهراً جبر می‌شد و در نهایت انتخاب می‌شد و اختیار نمی‌شد.

ج: و چون دستگاه، دستگاه اصالت ماهیتی است، اختیار را هم به عنوان یک ماهیت تعریف می‌کند، یعنی ماهیتی است که له آن یفعل و له آن لا یفعل.

س: این تعریف، تعریف انتخاب است، نه اختیار.

ج: نه! خود این دو جهتی بودن، تعریف اختیار است، ولی این تعریف را نمی‌توانند با علیّت جمع کنند، زیرا علیّت یعنی جریان یک طرفه‌ی ضروری، ولی اختیار یک جریان دو طرفه است. به عبارت دیگر خود انتخاب، یک طرفه است، زیرا انتخاب یعنی یک فعلی را انجام دادن یعنی آب خوردن و غذا خوردن و... و در رابطه با علیّت هم کثرت روبرویش هست، جریان ضروری که می‌گویید، کثرت روبرویش است و یک کنش و واکنش هست و یک فعلی جاری می‌شود، اما وقتی صحبت از یک فعل خاص می‌کنیم، آن‌گاه یک قانون خاصی بر آن حاکم است و وقتی انتخاب باشد، هیچ وقت نمی‌گوییم بر اساس اختیار. یعنی مادیین این‌طور هستند که خود انتخاب را هم بر اساس قانون تعریف می‌کنند، اما اختیار به معنی دو جهتی بودن است (یعنی فعلی را انجام دهد یا ندهد) و آقایان این را بسیط تعریف می‌کنند مثل ماهیت که بسیط است، لذا نه فاعل تعریف می‌شود، نه فعل و نه مقصدش و

گذشته و رفتن به ظرفیت بالاتر می‌باشد. این یک جهت جدیدی را در حرکت تعریف می‌کند. البته درست است که هر حرکت ترکیبی تبعی را هم که بگوییم، در جهت است، اما آن جهت، یک جهت تبعی است و به تعبیر ادبیات روز، یک جهت جبری است که اگر اکسیژن را کنار هیدروژن گذاشتیم، حتماً یک آبی درست می‌شود، اما جهتی را که در نظام ولایت می‌گوییم، به معنای ارتقاء ظرفیت اختیار است.

س: یعنی در واقع، این سیستم قابل پیش بینی نیست، یعنی در

آن جا می‌توان گفت ده سال دیگر چه اتفاقی می‌افتد ولی در این جا قابل پیش بینی نیست، چون ممکن است این فاعل‌های مختلف جور دیگری در همدیگر تأثیر بگذارند و یک طلب‌های دیگری بکنند.

ج: از پایگاه علیت و قانون که نگاه کنیم، همین طور است. س: چون قانون قابل پیش بینی است و اختیار قابل پیش بینی نیست.

ج: در این جا حرکت به سمت بالا همین طور است (حرکت زمانی) زیرا فاعلی در درون مجموعه هستند البته حرکت دارند ولی مشرف نیستند و دائماً طلب می‌کنند که ظرفیتشان عوض بشود.

س: و نمی‌داند که چه رخ خواهد داد.

ج: بله! نمی‌داند که در حرکت به سمت بالا چه رخ خواهد داد. پس همیشه نسبت به زمان در حیرت است، اما نسبت به مادون چطور؟

س: طبیعتاً آن جا هم باید ابهام باشد، برای این که ممکن است مادون طلب نکند.

ج: خیر، در نسبیتهای مادون حضور دارد، زیرا فاعل تصرفی است و مادون، مکان تصرف خودش است پس

در آن جا ابهام ندارد، بلکه فقط نسبت به زمانش ابهام دارد.

س: خوب نکته این جا است که یکی از ابعاد مکانی‌اش، همان فاعل‌های تبعی‌اش می‌باشد.

ج: خوب، به آن جا هم می‌رسیم. ولی حالا اول می‌خواهیم توسعه‌ی خودش را تعریف کنیم که آیا در توسعه‌ی خودش حضور دارد یا ندارد؟ جواب این است که در توسعه‌ی خودش حضور دارد، اما این حضور نسبت به اصل ظرفیت نیست، بلکه نسبت به جهت است، نسبت به عاملیت است، نسبت به جذب و دفع کردن فاعل‌های مادون است. البته آن هم به نسبت است و حضور تام نیست.

س: انسان ممکن است برای جذب فاعل‌های تبعی‌اش (در عاملیتش) یک فعلی را انجام دهد. حالا اگر جذب نشدند چطور؟

ج: اگر خودش طلب کرده باشد، و این طلبش را هم استمرار دهد و بعد به نسبت هم امداد شود، آن وقت چون فاعلیت مادون به نسبت مسخر، در نتیجه مانعی برای حرکت وجود ندارد.

س: بنابراین این که شما می‌فرمایید «به نسبت»، پس علم ایشان هم به نسبت است، و علم به نسبت، قابل پیش بینی است.

ج: همه‌اش «به نسبت» است.

س: یعنی چه در مادون و چه در مافوق، پیش بینی‌اش نسبی است. در حالی که در قانون شما پیش بینی قطعی می‌دهید.

ج: بله! البته آن‌ها را وهم گرفته است.

س: یعنی یقینی است که علم نیست.

ج: همان یقینی را هم که می‌گویند، وهم است، زیرا مطلق فقط علم خدای متعال و ائمه‌ی معصومین هستند.

س: پس پیش بینی در همه‌ی سطوح نسبی می‌شود.

ج: در همه‌ی سطوح پیش بینی‌ها نسبی است. البته غیر از محور (خدا) که در کئی هم از آن نداریم، بلکه فقط به او ایمان می‌آوریم، یعنی هر چقدر جلو می‌رویم، می‌بینیم که همه‌ی قدرت‌ها را در خود منحل می‌کند و همه عاجز می‌شوند. «عجز» همه‌ی قدرت‌ها را می‌بینیم که

قدرت‌هایشان در مقابل دستگاه خداوند متعال می‌شکنند.

همه‌ی انبیاء و نایبان بر حق آن‌ها که آمدند، توانسته‌اند که

در عرصه‌های مختلف، قدرت روز را بشکنند و از این

استمرار شکستن قدرت‌های پوشالی است که پی می‌بریم

قدرت خداوند بی‌نهایت است، نه این که می‌توانیم از بی

نهایت و مطلق، تحلیل یا تعریف بدهیم، بلکه با مؤمن

شدن به استمرار مشیت خداوند تبارک و تعالی در تاریخ،

می‌توانیم بگوییم که روی احتیاجش نیست که این

تصرفات را انجام می‌دهد بنابراین نه علمش محدود است،

و نه قدرتش محدود است. در نتیجه مرتب تنزیه می‌کنید؛

در جلسه‌ی قبل هم گفتیم که معنای تنزیه جایی است که

جای سنجش و جای ورود و خروج عقلانی نیست، بلکه

جای حس کردن ایمانی است. بنابراین جایی است که

یقین می‌شکند، حالت می‌شکند. مثل این است که شما

یقین داشتید که آرامش داشتید و حال اگر در این اطاق

هوا را تخلیه کنند، در هوا معلق می‌شوید و هر چه سعی

می‌کنید، نمی‌توانید بنشینید و آرامش خود را از دست

می‌دهید. بنابراین زلزله‌های اجتماعی هم همین‌طور است،

زیرا یقین‌های عرفی را می‌شکند، یعنی با تمام این

برنامه‌ریزی‌هایی که انجام می‌دهند، ناگهان طوفانی می‌آید

و همه‌ی باورها را در هم می‌کوبد. این یعنی تخلیه کردن

هوا و جاذبه‌ها را شکستن. چه کسی همه‌ی این کارها را می‌کند؟ مگر خداوند مقابل مکر آن‌ها است. «و مکروا و

مکر الله و الله خیر الماکرین». آن‌ها یک استقراری پیدا می‌کنند و خداوند همه‌ی آن‌ها را به هم می‌ریزد. مثلاً چه

طور می‌شود که حضرت امام به تنهایی دستگاه شاه را بهم

می‌ریزد. ۳۷ سال مورد تأیید همه‌ی ابر قدرت‌ها بود و تا

دندان نیز مسلح بود و فرهنگ مردم را هم به ابتدال کشیده

بود، ولی امام خمینی همه‌ی این‌ها را در ده روز به هم

ریخت. حالا معجزه‌ی همه‌ی انبیاء و امور نقلی هم پیش

کششان.

برادر زیبایی: شما این دستگاه منطقی را نسبی تعریف

می‌کنید و غرب نیز همه چیز را نسبی تعریف کند. پس

فرق این دو با هم چیست؟

ج: هر دو مجموعه‌نگر هستند و نسبی تعریف می‌دهند،

ولی فرق نسبییت ما با نسبییت مادی این است که نسبییت

مادی به عقلانیت تکیه دارد ولی آن عقلانیت، اصول

موضوعه‌ای و اجتماعی است، بدون این که هیچ پذیرفته

شده‌ی غیر حسّی را قبول داشته باشند. البته به زعم

خودشان در ابتدا ادعا می‌کنند که شک کردن، علت

کثرت علوم و دانش می‌شود اما در باطن واقعا این‌طور

نیست، بلکه این‌ها فقط پذیرفته شده‌ی حسّی را قبول

دارند. یعنی در هر صورت فقط به دنیا تکیه می‌کنند.

پذیرفته شده‌ی حسّی یعنی پیش فرضیه‌ی حسّی، تئوری

حسّی، کارآمدی حسّی را پایگاه نسبییتشان قرار می‌دهند

(و لو این مطالب را نگویند).

اما شما تکیه گاهتان را چه قرار می‌دهید؟ درست است که

شما هم برای علم غیر معصوم، نسبییت قائل هستید اما آیا

این نسبییت رها است یا این که هدایت یافته است؟ آیا این

نسبییت هدایت می‌شود یا نه؟

س: آخر خود هدایت هم نسبی است.

ج: وقتی ما به بالا مرتبط می‌شویم، نسبی است ولی وقتی او (خداوند متعال) اراده‌اش جاری است، مطلق است.

س: آن‌جا هم نسبی است. چون اراده‌ی او متوقف بر طلب ماست.

ج: خیر، این تعبیر شما به این معنا است که دارید ارتباط خودتان را تحلیل می‌کنید و درست هم هست، ولی وقتی اراده‌ی او را که در عالم جاری می‌بینید، اراده‌ی حضرت حق جلت عظمته اراده‌ی مطلق است و محتاج به کسی نیست، خطا پذیر هم نیست. لذا نسبت شما جهت واحد دارد و در آن جهت هم مطلق است، ولی نه مطلق به معنای اطلاق که در ام‌القضایا (اجتماع و ارتفاع نقیضین) است، بلکه ثبات و اطلاق مشیت خداوند تبارک و تعالی و یک سطح پایین‌تر، علم معصومین (س) (قرآن و کلمات آن‌ها) به این معنی است که اختلاف بردار نیست، یعنی نمی‌شود که زمان بگذرد و بگوییم قرآن و کلمات دیگری بیاید. بنابراین ثباتش به این معنا است. اما این درست نیست که بگوییم دیگر خداوند تصرف نمی‌کند و ساکن است بلکه تصرف می‌کند و این تصرف کردنش نیز بدلیل محتاج بودنش نیست، بلکه برای احتیاج مادون است. در نهایت هم احتیاج مادون مطلق نمی‌شود و خداوند تنها متناسب با عقل هر کسی (به قدر عقولهم) در آن تصرف می‌کند. پس خالق ایجاد می‌کند ولی همیشه نیاز از مخلوق بلند می‌شود و مفاهیمی مانند نیاز، رشد، حرکت، تغایر، تغییر، این‌ها ابزار فهمیدن و معرفت پیدا کردن نسبت به خالق است و معرفت راه دیگری ندارد ولی این که خدا چیست؟ آن موجودی است تنزیهی، البته

در معرفت‌شناسی آن را تنزیهی می‌گوییم ولی وقتی به اجتماع می‌رسیم، عصای حضرت موسی را مثال می‌زنیم که دریا را باز می‌کند، عصای امام خمینی را می‌زنیم که دستگاه شاه را به هم می‌ریزد و در دهه‌ی فجر، همه از آن رهایی می‌یابند و این کار با معادلات غربی جور در نمی‌آید. معادلات محاسبه‌ی این امورات، تفاوت میان نسبیّت ما و نسبیّت غربی‌ها است.

در هر صورت بحث حجّیت بر می‌گردد به اختیار و اختیار هم یک عوامل درون‌زا دارد و یک عوامل برون‌زا. عوامل برون‌زای آن، ولایت حضرت حق جلت عظمته

در سه سطح تکوین، تاریخ و جامعه است؛ و عوامل درون‌زای آن هم که طلب (محور) و تغییر ظرفیت در وجود اختیار (اصل سفارش دادن وجود اختیاری) است که در جلسه‌ی قبل هم گفتیم که حول امداد حضرت حق و فاعلیّت تبعی خودش، ظرفیتش عوض می‌شود، یعنی حالات روحی، نظام حساسیت، (نظام اوصاف) انسان به هم می‌ریزد، مثلاً این طلا بوده است و حال مطابق با طلبی که انجام می‌دهد، جنسیت آن عوض می‌شود.

حجّت الاسلام کشوری: آیا طلب غیر از اراده است؟
ج: اصلاً ما داریم اختیار را به جاذبه طلب در توسعه تعریف می‌کنیم. یعنی به شما اجازه داده‌اند که در توسعه‌ی عالم حاضر باشید. (از وقتی به سن بلوغ می‌رسید، این قوه شروع به کار کردن و تقاضا دادن می‌کند. حالا می‌تواند این تقاضا دادن در امور دنیایی باشد، مثلاً نظر بدهید که کدام، خانم، ماشین، خانه‌ام این طور باشد، که مرتب طلب می‌دهد و به دنبالش می‌رود تا تحققش بدهد یا این که می‌تواند این تقاضا دادنش در امور آخرتی باشد، زیرا به او اجازه داده‌اند که در عالم تقاضا بدهد.
س: پس طلب غیر از اراده است.

ج: نه! اراده همین است. اراده چیزی غیر از این نیست. از اول چند جلسه به این طرف داریم تعریف آقایان را از اراده و اختیار (چیزی که انسان دارد و بقیه‌ی موجودات ندارند) نقد می‌کنیم و در نهایت هم داریم تعریف خودمان را می‌گوییم. اراده در تعریف خودمان یعنی «جاذبه‌ی تقاضا دادن در توسعه». اراده از این جا آغاز می‌شود، و به امداد حضرت حق در او تصرف می‌شود و این جاذبه، تغییر ظرفیت می‌دهد. بنابراین اولین جایی که اراده ظهور پیدا می‌کند، ظرفیت است. مثلاً شما طلا بودید و تقاضا کردید که آهن شوید و یا آهن بودید و تقاضا کردید که طلا بشوید و یا طلا بودید و تقاضا کردید که الماس بشوید.

بنابراین به نسبت امداد می‌شوید و تغییر پیدا می‌کنید و اوضاع نظام حساسیتتان به هم می‌ریزد. یعنی درصد شجاعتتان، همتتان و غیرتات به هم می‌ریزد و تخصیص‌های آن عوض می‌شود. وقتی عوض شد، با این توان جدید، حالا می‌خواهید وارد نظام فاعلیت شوید و برای وارد شدن در این نظام، باید مناصب را به هم بریزید. یعنی باید برای منصب خودتان، جایی را درست کرده و آن را تعریف کنید، زیرا می‌خواهید خلافت کرده و تصرف کنید، به تعبیر دیگر وقتی طلب اولتان را استمرار می‌دهید و بعد ظرفیتتان تغییر کرد، حالا می‌خواهید این را در نظام فاعلیت‌ها، ظهور و بروز دهید.

البته حتماً با یکی از این دو اخلاق در این قضیه وارد می‌شوید. یا با اخلاق الهی وارد می‌شوید که اگر بخواهید با اخلاق الهی وارد شوید، در نظام متدینین قرار می‌گیرید و در آن جا جایگاه پیدا می‌کنید یا با اخلاق مادی وارد می‌شوید و در دستگاه نفاق و کفر می‌روید. بعد که درون هر کدام از این دو دستگاه رفتید، دیگر بحث انتخاب

پیش می‌آید، دیگر تکلیف و تمثل و تبدل دارید و در همان دستگاه سعی می‌کنید که غلیظ و شدید شده و بالا و پایین بروید.

البته هیچ کدام از این‌ها نیز مطلق نیست. یعنی این که می‌گوییم آدم همیشه در حال رفت و آمد است، به این معنی است که انسان دائم بهینه می‌کند که آیا هنوز در نظام متدینین هست یا اهل نفاق شده است. بنابراین برای انسان‌هایی مانند ما، نه ایمان مطلق داریم و نه کفر مطلق و نه نفاق مطلق، ولی برای محورهای نار (ابلیس) و نور (معصومین علیهم السلام)، اطلاق معنی پیدا می‌کند.

س: پس ایمان ثابت که در روایات آمده معنایش چیست؟

ج: مستقر بودن برای ما به نسبت است، زیرا مورد خطاب تمام روایات و قرآن فقط معصوم است. یعنی مخاطب حقیقت کلمات که گفته شد، (فمنهم من قضی نحبه و منهم من ینتظر، ذلک الكتاب لاریب فیه، سوره‌ی مؤمنون) حضرت علی و اولاد ایشان هستند.

س: در روایتی که ذکر کرده‌اند، می‌خواهند اوصاف مؤمنین را بگویند.

ج: خیر، بعضی وقت‌ها ما را وهم می‌گیرد. شما تحف العقول را که نگاه کنید، تمام این شاخصه‌ها را که داده‌اند، تنها به علم حضرت علی (ع) صدق می‌کند و هیچ کدام از آن‌ها را نمی‌توان به ما نسبت داد. وقتی ایشان راجع به شاخصه‌های دانش و تقوی و صبر می‌گویند، راجع به خودشان است، یعنی می‌خواهد کوه (که همه‌ی عالم تکانش نمی‌دهند) را تعریف کند که شما قله را ببینید و خودت را هم به نسبت ببینی که در کجا هستی.

س: روایات صریحی است که مؤمنین را توصیف می‌کند.

ج: نه، این طور نیست. فقط شما می‌توانید به نسبت تئوری‌های مختلف بدهید. مثلاً می‌توانید بگویید که آقای

فلاني مثلاً ۵٪ صبر و ۸٪ شجاعت و ... دارد. بعد مي بينيم هر فردي از مؤمنين را که مي گوييم، یک وحدت و کثرتي از اين اوصاف دارد. مثل گياهاني که متنوع هستند و رنگها و بوهاي مختلفي دارند، انسانها هم گلهاي مختلفي از ايمانهاي مختلف هستند.

اين تحليل شما به اين دليل است که روايت و حديث و ايمان را بسيط و مطلق مي بينيد، در حالي که اين طور نيست، بلکه شما بايد منطقي داشته باشيد که بتواند به صورت کمي دقيقاً بر اساس اين احاديث بگويد که صدها نوع رنگ و بو از ايمان داريد. آن وقت تنها يکي از مؤمنين سلمان است که همهي اين اوصاف را داراست که مي گویند اگر اين حدّ از علمي را که سلمان مي دانست، ابوذر مي دانست، کافر مي شد يا دچار مشکل مي شد. در اين صورت، سلمان اصلاً يک جور ديگري روايت و حديث را مي فهمد. بنابراین ناظر به وحدت و کثرت از جريان اراده ها و طلبها است که همه نيز مرکب و متقوم به هم هستند. عنايت فرموديد. هيچ کدام مطلق نيست. حجة الاسلام موشح: اين مطلبي را که فرموديد، خلاصه اي از مباحث جلسه ي اول (مباني اصول) بود.

ج: اين مطالب را مي گوييم که در نهايت آن را به مکانيزم فهم شناسي بر گردانيم و بگوييم اگر نظام ولايت مفسر اختيار شد، ديگر فهم قوه ي فهم هم به وسيله ي نقل واقع مي شود؛ همين طور که در اصل اختيار هم، با آن که حرکت عقلا نيش به خودش برمي گردد، ولي بايد شاخصه هاي صحيح بودن حجيتش، از نقل بيايد. نقل است که مي تواند بگويد ما هو الاختيار؟ يعني آن که حاضر در آن است و آن را بزرگ و کوچک مي کند، مي تواند او را تعريف کند.

س: يعني چيزي غير از تکوين هم هست که اختيار را تغيير مي دهد؟

ج: خير، اصلاً تکوين آن دست معصوم است.

س: در واقع رشد و تغيير ظرفيتش در تکوين آن با همان نقل انجام مي شود؟

ج: خير، مي خواهيم بگوييم آن کسي که در آن متصرف است، قدرت تحليل آن را دارد و در نقل هم او را تعريف کرده است.

س: علاوه بر اين، اصلاً روشي براي تغيير ظرفيتش ارائه نموده است. يعني براي او، تشريع در اصل ظرفيت پيدا مي شود.

ج: نخير، اين شأن فقط شأن آنها است. تصرف در اصل ظرفيت، فقط شأن معصوم (س) است، پس تحليلش هم ... س: درست است که فقط شأن معصوم است، ولي بايد يک مکانيزمي داشته باشد.

ج: اين که بايد يک مکانيزمي داشته باشد، يک حرف ديگري است.

س: چون مکانيزم در شرع آمده، پس شرع مي تواند حاکم بر تغيير ظرفيت اختيارها باشد.

ج: گاه شرع را در منزلت ربوبيت مي بينيم که اراده اش جاري است که اين مي شود عقل عملش ولي گاه از اين عقل عمل، يک عقل نظر هم براي ما فرستاده اند که همان قرآن و روايت مي شود و در تحليل رفتارشان، به ميزاني که قرآن نازل شده باشد، ما مي توانيم تحليل داشته باشيم، زيرا قرآن که نازل شده است، ۷۰ بطن دارد که اين ۷۰ بطن فقط نزد آنها است، ولي براي اين که ما هم حظي ببريم، عنايتي به ما شده و از نور آن استفاده هايي نيز مي بريم، و گر نه حقيقت من خوطب به آن خودشان هستند. لذا فهم از اصل قوه ي فهم، تحت تصرف ما نيست،

البته نه این که فاعلیت تبعی ما در آن نیست، بلکه فهمش به دست آن‌ها و از طریق نقل پیدا می‌شود و به هر نسبتی که تسلیم باشیم، فهم پیدا می‌کنیم و اگر تسلیم نباشیم، هیچ چیز نمی‌فهمیم و همه‌ی راه را به گمراهی رفته‌ایم. حجّت الاسلام کشوری: اگر من خوطب به قرآن فقط معصومین هستند، پس مخاطب خطابات‌ی که در آن با عنوان هدی للناس و یا ایها الناس آمده، چه کسانی هستند آن‌جا فهم تخصصی نمی‌خواهد و مردم می‌فهمند و عمل می‌کنند. ولی در فهم تخصصی، تا نتوانید آن را به وحدت برسانید، نمی‌توانید درباره‌ی آن حکم کنید.

در نتیجه کلاً علم ما با تبعیت حاصل می‌شود و باید تولی به نقل داشته باشیم تا فهم پیدا کنیم و اگر تولی به نقل نباشد، هیچ فهمی پیدا نمی‌شود، این ضرورت اول (فهم موضوعاً) است.

ضرورت دوم در موضوعات و آثار فهم می‌آید که این‌جا تحت تصرف ما هست. یعنی به نسبت (نه به طور مطلق) می‌توانیم در وضعیت روحی خودمان حاضر باشیم. این‌ها موضوعات فهم است که تقسیم به حضوری و حصولی و حسّی می‌کنند. پس این‌ها اصل قوه‌ی فهم نیست، بلکه موضوعات فهم است.

بعد یک اموری هم آثار فهم است، به طور مثال، شما سرما و گرما را می‌چشید، جامعه را هم می‌چشید، ادبیات ارتکاز را هم می‌چشید، آثاری هم از بیرون می‌آید.

لذا فهم سه سطح دارد:

۱ - فهم موضوعاً،

۲ - موضوعات فهم

۳ - آثار فهم.

بنابراین اصل قوه‌ی فهم مثل اصل قوه‌ی اختیار، تحت تصرف انسان نیست. توصیف و تحلیل از آن هم باید به وسیله‌ی نقل واقع شود، اگر متولی بودید، فهم پیدا می‌کنید، ولی در موضوعات و آثار فهم به نسبت حاضر هستید، یعنی می‌توانید خلافت کنید و ابزار بسازید. مثل فلسفه که یک ابزاری است که برای نجات عباد یا برای ارتقاء درجات قرب ساخته‌اید. پس به شما خلافت و مسئولیت داده‌اند تا بتوانید ابزار فهم را ایجاد کنید. یک سطح آن در بخش حجّت است و یک سطح دیگر آن در بخش معادله است و یک سطح دیگر آن هم در بخش مدل است، یعنی ابزارهای آزمایشگاهی، یک دسته از ابزارهایی هستند که برای تحقق بکار می‌روند، یک دسته ابزارها، ابزارهای تئوری‌سازی هستند (منطق‌ها) و یک دسته‌ی دیگر هم حجّت و فهم از روایت (معرفت‌شناسی) است. این‌ها نظام معرفتی ما از وحی را تشکیل می‌دهد که البته حجّت متغیّر اصلی است؛ چون حق و باطل که در حجّت بحث می‌شود را بر صحت و غلط که در منطق بحث می‌شود، حاکم کردید. در نتیجه هر چه اجتهادتان از حق و باطل بالا برود، صحت و غلط را هم تغییر می‌دهد و بعد آن صحت و غلط هم، کارآمدی و عدم کارآمدی در عینیت را تغییر می‌دهد.

به قسمت اولش که طلب داشتیم و بعد تغییر ظرفیت پیدا می‌شود، می‌گوییم فاعلیت و به قسمت دوم که می‌آید و وارد نظام می‌شوید، حاکمیت می‌گویید که می‌خواهید یک منصبی را بدست آورید و به قسمت سوم که دیگر ارتباط اجتماعی است و بحث انتخاب است، فاهمیت و ناطقیت می‌گویید. پس ما نطق را در حیوان ناطق، در آن جایی تعریف می‌کنیم که اجتماعی می‌شود، یعنی شما برای این که با دیگران ارتباط برقرار کنید، باید به فهمتان

زبان بدهید و اگر فهمتان را زبان دار نکنید، آن را قاعده‌مند نکرده‌اید. لذا ادبیات، حول ادبیات ثابت نقل، دائما در حال توسعه است. یعنی خلافت در ابزارسازی برای پرستش خدای متعال، دائم در حال تغییر است. آن وقت در این جایی که می‌گوییم نطق، در این جا، دیگر معنا از لفظ و مقصد جدا نیست، بلکه وحدت دارند، یعنی این که بگوییم وعاء لفظ یک دنیای جداگانه‌ای است و مربوط به علم اصول نیست، یک ادعای اشتباهی است، زیرا معنا بدون لفظ منتقل نمی‌شود. «مقصد»، «انگیزه» و «مقاصد» بدون معنا و بدون لفظ منتقل نمی‌شوند، بلکه هر سه بعد یک رابطه هستند.

وصلی اللہ علی محمد و آلہ الطاهرین

«بسمه تعالی»

کفایه دور سوم

جلسه ۳۵

حجّت الاسلام و المسلمین صدوق: در جلسه‌ی گذشته این اشکال مطرح شد که به دلیل اثباتی بودن این مباحث جدید، قابل تطبیق بر مبنای موجود نیست.

در جواب باید بگویم اجمالاً در دستگاه منطق صوری یک پایگاه‌ها و بداهت‌های نظری و عملی را پایه‌ی ساخت منطق قرار می‌دهند و عقل را هم در این جا مستقل و بی نیاز از وحی می‌دانند و سپس همین پایه در ساخت مواد، مفروض قرار می‌گیرد و در نهایت به یک مصداقی در خارج تطبیق می‌دهند. به صورت اجمال این روش کار آقایان در ساخت منطق و فلسفه می‌باشد. اما در مبانی فرهنگستان به جای بداهت‌های استقلالی عقلی، بداهت تکلیف، اختیار و آخرت و... این امور قرار می‌گیرد. به طور مثال آن‌ها ابتدا از یقین و علم و حجیت قطع شروع می‌کنند و عقل نظر نیز از بداهت ام‌القضایا (امتناع اجتماع و ارتفاع نقیضین) و در بداهت عقل عمل از درک تلاثم و عدم تلاثم با فطرت که حُسن و قُبْح را درست می‌کند، شروع می‌کنند. لذا از همان پایه‌های اولیه، کار به اختیار ندارند. بعد می‌آیند جلو، در عقل عمل تحلیلی که مرحوم آخوند می‌کند این است که بحث حُسن و قُبْح را به سعه و ضیق وجودی تعریف می‌کند ولی جلو که می‌رود، در نسبت بین عبد و مولی، همان بحث اراده و کراهت را مطرح می‌کند. یعنی می‌خواهند چیزی را ابتدائاً پایه قرار دهند، یعنی در ریشه هم معنی معذرت و منجزیت را که می‌گویند درست کنند برای مکلف. لذا این را در تعریف علم پیدا می‌کنند که به چیزی علم پیدا کرده یا نه. البته جای دیگری گفته‌اند قدرت علم، شرایط عامّ تکلیف

است ولی این را تحلیل دقیقش می‌کنند. لذا اگر بخواهیم مقایسه بکنیم در بحث روش همین که درک عقل نظر و درک عقل عمل چگونه پایه‌ی تشخیص تکلیف می‌شود و چگونه فرد علم پیدا می‌کند، این را به عنوان قاعده‌ی عامّ پایه‌های دستگاه منطقی‌شان می‌چینند، اما به عنوان تئوری بیرون که اختیار تعریفش چیست؟ له آن یفعل و له آن لا یفعل یک عالمی داریم که تحت قانون جبری می‌چرخد. در بحث اول بحث روش بود بحث دوم بحث فلسفه است. یک عالمی دارید. خورشید هر روز صبح از مشرق طلوع می‌کند و از مغرب غروب می‌کند. بهار که می‌شود، زمین و زمان حیات پیدا می‌کند. ابتدای پاییز شروع به زوال پیدا می‌کند و در زمستان همه می‌میرند. این سیکل یک سیکل جبری است بخش از عالم روی روال جبری می‌چرخد. در این موجودی است به نام انسان که دارای اختیار است که می‌تواند تخلف کند و به تخلفش ثواب و اجر می‌برد و آخرتی هست. این یک تئوری است که یک عضو مجموعه خلاف حرکت می‌تواند شنا کند و به تبع او هم پاداش دهند و مسئله‌ی آخرت و بهشت و جهنم را ترسیم کند. این یک دید است که در بحث فلسفه است. بعد می‌آید تشریح می‌کند بر اساس آن پایه‌ی عقل عملش می‌گوید، چیزهایی در درون انسان است که با فطرت تلاثم دارد. یعنی اصل ظرفیتش که همه‌ی آنان این درک را دارند. می‌شود حُسن عدل و قُبْح ظلم. بعد برای این مصداق معین می‌کند. در رابطه‌ی خالق و مخلوق و... که منعم را مطرح می‌کند که لازم است کسی که به او انعام کرده را شکر کند... آن وقت باز برای این شکر مصداق

معین می‌کند. می‌گوید اگر مولی امری را کرد، اطاعتش واجب می‌شود. این می‌شود مصداق شکر، شکر می‌شود مصداق حُسن. این شد ثنوری که تطبیقش را که پایه‌ی عمل چه شد در نسبت عامّ نه در مکانیزم جزئیاتی که می‌خواهیم بگوییم شناخت چگونه پیدا می‌شود در بحث‌های ریز و فردی که در اصول فلسفه و روش رئالیسم داشتیم که در رابطه با خوردن و آشامیدن و تولید نسل چه جوری است که بایدی را جعل می‌کند. حالا آن جزئیات را..... به اصطلاح مکانیزم پیدایش عقل عمل توضیح داده که مختص خاصّ ایشان هم هست قبلاً به این تفسیر کسی نگفته مرحوم شهید مطهری می‌گویند از مخترعات خود علامه است. خوب ما حالا داریم این‌ها را تطبیق می‌کنیم. تطبیق یعنی این که ابتدا پذیرفته شده‌هایی را که آقایان روی عقل عمل و عقل نظر قبول می‌کنند ما هم می‌گوییم مشروط است. اگر عقل نظری می‌گوید ربط به عقل عمل دارد و آن هم به عقل حسّی ربط دارد و هر سه حول محور اختیار می‌گویند از کجا گفتید می‌گوییم همه‌ی امور مثل علم حضوری و علم حصولی که شما بحثش را می‌کنید و پایه هایش را مطرح می‌کنید این‌ها مصادیقی از امر وجود هستند. مصادیقی که به ماهیتش برمی‌گردد. لذا ابتدا می‌آییم تکلیف حدود را مشخص می‌کنیم که آیا این صور قدرت تحلیل تغایر و تغییر و هماهنگی را دارد یا نه که بحث را از تغایر شروع کردیم و رشدش دادیم از ربط و تعلق رسیدیم به فاعلیّت و از فاعلیّت به اختیار. لذا آمدیم گفتیم ما مصحح حرکت می‌خواهیم. قبل از این که مصحح حجّیت بخواهیم، مصحح حرکت می‌خواهیم و آن آقایان ابتدا باید مصحح حرکت را جواب دهند. بالأخره در عقل نظرشان یک سنجشی را انجام می‌دهند. عقل هم یک حرکتی را دارد. مقدمه و تالی می‌گیرد و به

نتیجه‌ای می‌رسد. حرکت فی الجملة را در خارج انکار نمی‌کند.

وصلی اللّٰه علی محمد و آله الطاهیرین

برادر موشح: در جلسه قبل، بحث اختیارات و کیفیت مطرح شد که آیا اختیار حاکم بر کیفی است یا کیفیت بر اختیار؟ که من وقتی در این مورد فکر کردم دیدم که ظاهراً حوزه، کیفیت را حاکم بر اختیار می‌داند و بدین جهت نمی‌تواند توسعه، تمدن و رشد را معنا کند و غرب هم اگر چه اختیار را حاکم بر کیفیت می‌داند، اما چون همه را تحت قانون می‌داند، باز نمی‌تواند توسعه همیشگی و همه‌جانبه بدهد و بنابراین متوقف می‌شود.

ج: شما نگویید که غرب، اختیار را حاکم بر کیفیت می‌داند زیرا آنها آنجا روی اختیار خط می‌زنند و فقط بحث انتخاب را مطرح می‌کنند و انتخاب هم مثل بقیه‌ی امور مادی تحت قانون و علل المعالیل نسبی اس.

س: این یک بحث عامّ بود ولی بع می‌خواستیم ببینیم که تمایز خواص و عوام چه جوری است؟ تا بعد بتوانیم بگویی فرق مجتهد با مکلف چیست؟

ج: در جلسه‌ی قبل بیان ردیم که هم مبنای ما (فرهنگستان) یک نسبت عامّ در بحث حجّیت دارد و هم مباحث آنها، یک پایه‌های منطقی و بدیهی دارد می‌خواستیم این‌ها را به صورت مقایسه‌ای توضیح دهیم و جلو بیایم تا بعد برسیم به این که وقتی تفصیل پیدا می‌کند چه لوازم و چه تبعاتی دارد.

به طور کلی وقتی از تعریف بدیهی (چه راجع به اختیار و چه راجع به یقین و چه راجع به حجّیت و چه راجع به هر موضوعی) خارج می‌شویم و با دستگاه منطقی خود شروع به جرح و تعدیل می‌کنیم، در این

صورت وارد حوزه‌ی تفقه و تخصص شده‌ایم و در این جا دیگر نمی‌توانید بگویید قطع ذاتاً حجّت است، قطع یک امر وجدانی و یک امر بدیهی است، حجّیت یک امر وجدانی و بدیهی است، قطع یک امر عرفی است، بلکه در اینجا باید ببینیم که قطع جنسش چیست؟ فصلش چیست؟ چه طور تقسیم می‌شود؟ روی چه حیثیاتی؟ و آیا حیثیتش نفس‌الامری؟ یا نفس‌الامری نیست؟

و در نه‌ای باید برای این قضیه که «یقین حجّیت است»، استدلال بیاورید.

س: یعنی می‌فرمایید که مباحث تخصصی نمی‌تواند از پایگاه بدیهی شروع شود.

ج: اشکال ندارد که از یک بدیهی شروع کنند اما باید در ملاحظه‌ی لوازم، کار نظری انجام دهند. یعنی تعریف بدهند، تقسیم کنند، سلسله‌ی برهان‌شان را بیاورند، بنابراین اشکالی ندارد که یک بداهتی را پایه قرار داده باشند ولی در ادامه اگر بخواهند برای مطلب استدلال بیاورند، باید وارد حوزه‌ی تخصص شوند لذا اینجاست که شما به واسطه‌ی این حرف‌ها و این سلسله استدلال‌ها، هیچ وقت به یک مکلف نمی‌گویید که تو به دلیل این که این وقت‌های عقلانی را نکردی، مؤاخذستی و منجز و معزّر نیستی زیرا به به یک مکلفی که یک عمر گوسفند می‌کشد و قصاب بوده نمی‌توانید بگویید که بهشت و جهنّم به کفایه تمام می‌شود.

لذا وقتی وارد بحث‌های تخصص می‌شویم که

تعریف‌ها را حرج و تعدیل می‌کنیم و دقت‌های عقلی عمیق می‌کنیم، دیگر وارد حوزه‌ی اجتهادی شده‌ایم.

این کلیت قضیه است که تخصص علت معزّیت و منجزی فقها می‌شود. البته در بین متخصصین هم این طور نیست که همه در یک سطح باشند مثلاً یک دفعه می‌گویند از شیخ طوسی تا صد سال بعد، همه‌ی مجتهدین مقلد ایشان بوده‌اند. چون حرف تازه‌ای به میان نیامده و همه حرف ایشان را تکرار کرده‌اند. و نیز مثلاً شما می‌گویید تا صد سال بعد از حاج آقای حسینی، هیچ کس حرف جدیدی نمی‌آورد و فلانی هم فقط تطبیق می‌کند و حوزه‌ی حرف ایشان را در موضوعات بیشتر گسترده می‌دهد و نه اصلی را کم می‌کند و نه اصلی را اضافه می‌کند. بنابراین همه مقلد هستیم. به همین دلیل ما قائلیم که، در باب ولایت فرهنگی، فقط تولی فرهنگی داریم. یعنی ابتدائاً تولی به کلمات معصومین داریم که اشرف تولی است، تولی به نور محض است، در قدم دوم ه به قدر عقولهم، زماناً و مکاناً، تولی‌های دیگری هم داریم.

حالا برگردیم به بحث قبلی. سیر بحثی که داشتیم این بود که از کلمات قوم ما بدهتی را به دست آوردیم و آن فهم اختیار بود یعنی به دنبال تعریف علم اصول بودیم و تعریف علم اصول را به عنوان مصداقی از عقل نظر بررسی کردیم و بعد از آن به دنبال مصداقی از عقل عمل بودیم. در تبیین و تشریح عقل عمل، به مقوله‌ای به نام اختیار برخورد کردیم. وقتی آقایان خواستند یک معزّیت و منجزیتی برای عقل تمام کنند، گفتند باید اراده و کراهت مولا را تشخیص داده و به آن عمل کنند و گرنه عقلا او را ذم می‌کنند (ذمه العلاء). به عبارت دیگر یک عده با ذمه العلاء حرکت عبد را نسبت به مولا تحلیل کردند و یک عده هم آنرا به تلائم و عدم

تلائم با فطرت تحلیل کردند یعنی یک عده آنرا به امر درونی برگردانند (مدح و ذم عقاء چیزی غیر از تلائم و عدم تلائم با فطرت نیست) که این نظر مرحوم آخوند اس و یک عده هم آنرا به یک امر بیرونی و اجتماعی برمی‌گردانند. (ذمه العلاء چیزی جز اتفاق آراء نیست) که این نظر مرحوم اصفهانی است. این دو نظر بود اما از لابه‌لای اینها، گفتیم آن امری را که باید به آن توجه شود، بحث اختیار است، یعنی باید نسبت بین اراده مولا و عبد با توجه به فعل اختیاری (نه فعل جبری) مورد دقت قرار بگیرد لذا به تعریف اختیار در دستگاه اصالت ماهیت پرداختیم و آنرا بصورت مبنایی رشد دادیم و در نهایت تعریف اختیار خودمان را گفتیم. این نسبیّت عامّ است که در باب تکلیف نمی‌شود اختیار را حذف کرد. این مطلب را در کلمات قوم هم دیدیم.

به تناسب این مطلب، نسبیّت عامّ را هم مطرح کردیم که برای ما مصحح حرکت برای مکلفین است. یعنی همه‌ی موجودات حرکت می‌کنند و مختار نیز هستند و متناسب با محیط خانوادگی و اجتماعی و تاریخی‌ای که در آن به دنیا آمده‌اند، یک جور زندگی می‌کنند و این جور هم زندگی‌شان ختم می‌شود، چه کافر باشد و چه مسلم و چه منافق. این مصحح حرکت شده و اختیار نیز تعریف شد.

حال در قدم دوم می‌خواهیم مصحح حجّیت را بدست بیاوریم. یعنی می‌خواهیم ببینیم چه دسته‌ای در نزد خدای متعال جواب دارند و می‌توانند بگویند ما سعادت‌مند هستیم ما ادامه دهنده‌ی راه انبیاء هستیم و وقتی که در شب اول قبر شهود پیدا می‌کند می‌گویند الحمدلله علی ما هدینا و بعد چه کسانی تا روز قیامت امداد می‌شوند و به بهشت می‌رسند. این می‌شود مصحح حجّیت...

انجم شعاع: حجیت به معنای احتجاج کرد است (معنای لغوی) و فرقی نمی‌کند که این احتجاج کردن که باش یا عکله باشد یعنی فرق نمی‌کند که مولا به عبد احتجاج کند یا عبد به مولا احتجاج کند. معنای منطقی آن هم به این صورت است که باید در آن قیاس منطقی باشد یعنی عنوان باید حدّ وسط در برهان قرار بگیرد.

ج: یعنی در باب حجیت تعریفی در عقل نظر داریم که همان حجّت در مقابل معرف است یعنی حدّ وسط در اندراج و قیاس. یک تعریف دیگری هم در عقل عمل منطقی صوری داریم که همان اسکات خصم می‌شود که در بحث جدل در صناعت خمس، بحث حجّت مطرح می‌شود بنابراین یک حجیت عینی عملی هم وجود دارد. در نتیجه دو معنای منطقی برای حجّت داریم: ۱- اسکات خصم ۲- حدّ وسط برای برهان

انجم شعاع: در رساله هم هر دو معنای منطقی را می‌گویند ولی اصولیون می‌گویند هر آنچه که متعلق خود را اثبات کند اما به حدّ یقین نرسد، «حجّت است». ج: این مطلب را بیشتر توضیح دهید.

موشح: حجّت غیر از قطع است. حجّت در علم اصول یعنی امار است (فلنون معتبره) لذا هر جا که گفته می‌شود حجّت داریم به معنای این است که به قطع نرسیده‌ایم و عقل هم نتوانسته است که حکم بدهد. در ای وقت شارع نمی‌گوید که به ظنّ خود عمل کن و ما به آن ظن عمل می‌کنیم بنابراین هر جا که قطع نیست می‌شود حجّت.

ج: خیر! هر جا که قطع نیست اماره می‌شود، نه حجّت

موشح: اسم دیگر اماره، حجّت است.

ممشوح: به قطع نمی‌گویند حجّت وقتی می‌گویند حجّت یعنی غیر ذاتی

زیبایی: چون ذاتی است نمی‌گویند حجّت

موشح: همین است یعنی اگر بگویند حجّت یعنی آنچه غیر قطع است و عمل است آنچه معتبر ولی غیر قطع است می‌شود حجّت خود کلمه‌ی حجّت یعنی ظنی ج: در بحث که گفتیم عل اصول مصداقی از عقل عمل است تعریف قطع و حجّت را از صفحه ۴۰۷ که امر اول از هفت امر مربوط به باب قطع مشتمل بر ۳ نکته است نکته‌ی اول: بیان احکام قطع برای قطع ۳ نوع حکم می‌توان ذکر کرد:

۱- طریق بودن و کاشفیت ۲- وجوب موافقت و حرمت مخالفت ۳- حجیت

لذا حجیتی که اینجا بحث می‌کنیم به عنوان حکم قطع یعنی چه یعنی می‌گوییم قطع ذاتاً حجّت است حکم می‌دهیم یعنی محمول قرار می‌دهیم قطع را موضوع قرار می‌دهیم و این را برایش یک حکم قرار می‌دهیم و گاه می‌گوییم کاشف است طریق بودن کاشفیت از واقع گاه می‌گوییم وجوب موافقت و حرمت مخالفت دارد قطع ۳ تعبیر اینجا می‌فرمایند که یکی از اینها را حمل کردیم به عقل نظری قطعی که به اصطلاح بگویند حجّت است. به معنای کاشفیت بحث طریق الی الواقع رشته‌ی عقل نظر دیگر عقل عمل نیست و دو تا بحث دیگر یک بحث این که قطع مبدأ عمل می‌شود یعنی وقتی انسان حالت نداشته باشد اراده در او پیدا نمی‌شود به تعبیر آقایان شوق نباشد مبادی پیدایش اراده، قطع جزء مبادی پیدایش اراده شود عمل یا مبادی

پیدایش فعل شود یا مبادی پیدایش اراده‌ای که آقایان نقل می‌کنند و یک معنا معزّیت و منجزیت حجّت اس یعنی معزر و منجز است هر کسی قطع پیدا کرد و به آن عمل کرد در خانه‌ی خدا معزر و منجز است یعنی می‌رود به بهشت.

زیبایی: یعنی معزّیت و منجزیت چیز جداگانه‌ای نیست این لوازم قطع اس یعنی از لوازم قطع معزّیت و منجزیت است

ج: عیب ندارد گاه این حکم که می‌گویید قطع حجّت است جزء لوازم ذاتی می‌گیرید و تفکیک آن هم وحدت دارد یعنی به تعبیر شما می‌خواهید بگویید که این یک قضیه؟؟؟ بسیطه است و مرکّب نیست ما می‌خواهیم ببینیم که علم اصول را اگر بخواهیم تعریف کنیم کجا باید صحبتش شود یعنی پایگاه چه مطلبی است پایگاه استناد به تعبیر دیگر چگونه نسبت دهیم چه کسی؟ فقیه البته می‌توانیم استناد را با عملی که مکلف انجام دهد مقلّد و مقلّد یک انتزاع از آن باشد یک امر شامل تری را بگیرد چون ما گفتیم بحث اختیار آنجا که همه مشترک هستند بحث اختیار عامه است تسلیم بودن عبد نیست به مولا. و اما بحث تخصّصی را از کجا وارد شویم در بحث عام نسبت بین اختیار عبد و اختیار مولا

انجم شعاع: متعلقه باید ماده‌ی خودش اثبات کند

ج: بحث روشی است.

انجم شعاع: بله

انجم شعاع: خود یقین هم یک نوع حجّت اس ولی تا بر این حجّیتی که الآن داریم بحث می‌کنیم ای

حجّیت که تعریف می‌کنیم شامل امارات می‌شود و اصول عملیه را خارج می‌کند.

ج: این بحث روشی است یا فلسفی حالا جلسه‌ی بعد روی آن صحبت می‌کنیم حالا چطور آنجا بحث رابطه بین سنجش و حالت (اصل واقعیت) و بحث کردیم نسبت را سنجیدم که واقعیتی است شد پایگاه همه‌ی قضایا یعنی پایگاه همه ادراکات و حکم‌ها که اگر یقین نباشد و حالت نباشد هیچ حکمی نیست که به تبع آن هم درک از هستی و بعد طلب آن جمع نمی‌شود و هر دو رفع هم نمی‌شود اجتماع و انتفاع نقیضین هم شد ضدّ این حکمی که داریم برای کنترل تمام علوم و احکام سنجش که عقل می‌آید ارتباط برقرار می‌کند برمی‌گردد به این حکم این را آنجا بحث کردیم حالا در علم اصول اگر موضوعش عمل و عقل عمل است چه چیزی پایگاه است؟ که بود و نبودنش منشأ بود و نبود فعل شود این را پایگاه قرار دهیم و بعد بیاییم در کیفیت ببینیم چه چیز از مبنای قوم قابلیت خطاب ندارد یعنی اصل حرکت را تمام می‌کند اصل حرکت را نمی‌گویند مورد خطاب است. چه کسی مورد خطاب است کیف حرکت چرا؟ چون کیف حرکت ربطی به تکامل و رشد شما دارد این کار را نکن این کار را بکن کیف اختیار می‌تواند مورد خطاب مولا واقع شود و گرنه عبد نمی‌تواند زنده باشد نفس بکشد چون خلق شده نفس می‌-

کشد و راه می‌رود این آغاز بحث ما است در رابطه با بحث اختیار که کردیم و منعکس کردیم در بحث انسان‌شناسی که براساس فلسفه‌ی نظام ولایت گفتیم رابطه بین اختیار و حجّیت را گفتیم اما رابطه‌ی بین آگاهی و حجّیت و این دو را با اختیار نگفتیم یعنی

این که یک اختیاری اختیار عبد در برابر مولا تسلیم باشد بعد گفتیم اولین اثرش این است که تغییر ظرفیت پیدا می کند و این تغییر ظرفیت نتیجه اش ابتهاج و اضطراب است و بعد می آید منعکس می شود در وعاء دوم در عالم علمی. حالا چگونه در دنیای شناخت شناسی خود طلب ??? کنترل کند؟ قابل بهینه است یا نه؟ چرا؟ چون این کثرت پیدا کرده و آمده در نظام روبرویی انسان های مختلف و کیفیت های مختلف اینجا دیگر کیفیت بردار شده می گوئیم جهت فرق می کند می گوئیم درست یعنی اگر که مضطرب باشد یا نباشد دو نوع وحدت کثرت دارد در دو نظام هم هست یعنی یا در دستگاه الهی است یا در دستگاه مادی حس می کند چه طور حس می کند؟ همان اعیاناً حس می کند که مضطرب شد یا آرامش پیدا کرد حالا می آید این اثر می گذارد در وحدت کثرت تکلیف ها. احتمالاتش، گمانه زنی هایش اصلاً گمانه هایی که برای یک انسان شیعه متدین پیدا می شود خیلی فرق می کند با گمانه هایی که یک کافر پیدا می کند البته اینها مطلق نیست مطلق نیست یعنی چه؟ یعنی اگر شما رفتید در نظام الهی بیمه هستید تا آخر نه خیر دست شیطان باز هست برای القاء شیطنت همین طور که در دستگاه کفر هم درست است که کافر هست ولی دست ملائکه و دستگاه الهی برای ابهام اموری بسته نیست که می توانند امور خیری را به او الهام کنند اما فی الجمله که مشخص شد و شما داخل یک نظام که شدید وحدت و کثرت که پیدا کردید از بچگی که مسجد رفتید مسجد یک کثرتی است که بچه های شیعه با آن روبرو می شدند و بچه ها یهودی روبرو نمی شوند آنها با کلیسا روبرو می شود و یا افراد بودایی وارد معبد می شوند که ما اصلاً

معبد ندیده ایم. برخورد با طهارت و نجاست که امری است که در مسلمان ها و در شیعه ها که بیشتر از اهل سنت است حالا چه آمد وحدت کثرت خامی را جلوی شما قرار داد یعنی جهت گیری دارید مقابل جهت گیری موضع گیری دارید یعنی موضع گیری بحث انتخاب درون نظام است.

این حالت شما وحدت و کثرت ها را چقدر پوشش می دهد چون شما می خواهید قوی باشید قدرت تصرف بیشتری داشته باشید و اراده ات بیشتر جاری شود به هر میزانی که بتواند کثرت را تبدیل به وحدت کند حول جهتش حالا اگر نتوانست باید فکر کند چرا نمی شود؟ من که شیعه هستم چرا در دنیای متمدن امروز جهان سوّمی تلقی می شوم کسی که صاحب قدرت هست تلقی نمی شوم یعنی وحدت و کثرت موضوعات را نمی توام پوشش دهم اما جهت گیری کفر قدرت حضور در وحدت و کثرت مسائل زیادی را دارد اینجا جای گمانه است گمانه برای تغییر حدود، تعاریف چرا کارآمد نیست؟

چرا حدود تعریفی من در گمانه زنی نسبت به امر حجّیت چرا من در یک محدوده ی خاصی احکام دام با عینیت که برخورد می کنم موضوعات زیادی است وقتی می آیم در خانه ی حجّیت می بینم حکم ندارم ولو این که می گویم دین من کامل است پاسخی نداریم می گوئیم آنها مربوط به دین نمی شود لذا این مطلب کجا وارد می شود وقتی در وضع گیری در نظام شما روبرو می شوید با تعاریف تان و با قدرت تان در عینیت و با مسئله حجّیت یعنی شکل تمثلی خود حجّت خود شناخت شناسی و خود کارآمدی عینی کجا زیر

سؤال می‌رود یعنی قسمت دوم یعنی به دو قسمت دیگر هم می‌توانیم ارتباط برقرار کنیم و بگویید چرا یقین من بزرگ نیست چرا محور من قدرت پوشش همه‌ی مسائل را ندارد می‌توانید گمانه‌زنی کنید اگر هم از همان اول دسته دسته کردید از همان اول نظام یقین‌تان نظام جهت‌گیری موضع‌گیری و مجاهده‌ی عینی‌تان را هماجا مشروط کردید. گفتید این بخش دینی‌اش مربوط به حالات روحی است بخش اجتماعی آن مشترک است با کفار لذا لوازم آن را هم باید بخرید یعنی از همان جا که تسلیم آنها می‌شوید آنها حضور در دین شما هم پیدا می‌کنند خوب پس وحدت کثرت تبدیل کثرت به وحدت با هماهنگی انجام شود حجّت است جهت من حجّت است به این که چقدر پوشش می‌دهد وحدت کثرت را تبدیل به وحدت می‌کند هم درونی یعنی ادراکات ذهنی، روحی و عینی و هم بیرونی نسبت به محیط اجتماعی‌تان و جامعه و تاریخ چقدر حاضر هستید در پیش‌بینی تاریخی در وحدت کثرت اجتماعی در محیط خانوادگی آنها را هم می‌تواند پوشش دهد یا نه این رفت و برگشت‌ها و ایجاد گمانه‌ها هماهنگی بیشتر. حجّت در مرتبه اول شد اصلاح نیت در مرحله‌ی دوم شد یقین برتر حالت برتر حال در صحت سوّم تبدیل کثرت به وحدت هماهنگ‌تر یعنی مقنن‌تر یعنی آن نیت و آن یقین مقنن شود یعنی وحدت کثرت بیشتری را پوشش دهد هم کما و هم ؟؟؟ و هم در جهت یعنی جهت را هم ارتقاء دهد.

بحث ما در رابطه با تعریف علم اصول بود و گاه به عنوان مصداق نظر و گاه به عنوان مصداق عقل عمل که حالا داریم بحث عقل عمل را بحث و بررسی می‌کنیم دو تا هم قول مرحوم آخوند که پایگاه عقل عمل را به حسنو قبح عقلی به عنوان یک امر عدم ملائم با فطرت و اصل وجود و هستی فرد تعریف فرمودند به معنی ذمه العقلاء را هم به معنی تلائم و عدم تلائم گرفته‌اند اگر ملائم هست عقلاء مدح می‌کنند و اگر ناملائم است تناسب ندارد عقلاء ذمّ می‌کنند و چون به اصل هستی برمی‌گردد و اختیار هم در آن جاری هست مدح و ذمّ عقلاء هم یک امر ضروری می‌شود که اصل تناسب و عدم تناسب به اصل وجود انسان برمی‌گردد و؟؟؟؟؟؟ اثر وجود است اثر توسعه و ضیق وجود است اثر وجود هم یک رابطه‌ی علیّتی دارد. ذات و اثر هست و جاری هم هست لذا مدح و ذمّ عقلاء در تعریف ایشان یک امر ضروری جبری جاری می‌شود بالعکس نظر مرحوم اصفهانی که ایشان حسن و قبح را یک امر اعتباری و اتفاق آراء فرضی قرار دادیم که آن هم می‌گویند منشأ اثری است اما نه جزء حقایق عالم روی توافقی که کردند دنبال یک اثر و غرضی هستند اثر حسن و قبح عقلی را برگردانند به مدح و ذمّ عقلاء یعنی اتفاق آراء لذا نسبی می‌شود و اعتباری یعنی نمی‌خواهد بگویند حسن و قبح عقلی یک تلائم و عدم تلائم با فطرت و جزء حقایق عالم دارد یا ندارد این که مدح و ذمّ را برگردانید به تلائم و عدم تلائم حالا می‌خواهیم این بحث را تطبیق دهیم به عمل مجتهد که مجتهد کاری را که می‌خواهد انجام دهد چرا حجّت است؟ یعنی به دنبال مدّرت و

منجزیت برای یک خُرد مجتهد هستیم چون او هم مکلف است و باید تکلیفش را انجام دهد هر جوری که دلش خواست از روایت و حدیث بفهمد و ما هر کسی را که یک لباس پوشید و خواست مردم را گول بزند قبول نداریم باید عملاء مراقبش باشند و با یک ابزاری جلی تعویض و قیاس را بگیرند همان طوری که جلوی علماء اهل سنت ایستادند جلوی استثنائات و قیاسات اینها ایستادند ولی اینها حجّیت قائل نبودند بالاخره اینها هم فتوی دادند و جمعیت زیادی را هم دنبال خودشان بردند می‌خواهیم ببینیم قواعد فتوی دادن و نسبت دادن د رنظر یک مجتهد چیست؟ که مصداقی از مکلف هم هست یعنی خودش از جهت این که مثل یک مکلف باید نماز بخواند و شرب خمر نکند و... مکلف است ولی از جهت این که می‌خواهد استنباط کند اجتهاد کند مأمورتی است و تکلیفی است مختص به خودش پس اگر امر مشترک بین مجتهد و مکلف بگیریم حجّیت را در معنای عامّش بحث کردیم در نسبت عامّ بحث کردیم. خُب در لابه‌لای صحبت آقایان دیدیم که بحث این که بخواهیم تطبیق دهیم معزّرت و منجزیت را نمی‌توانیم قائل بر بحث اختیار باشیم حالا می‌خواهیم حدّ اولیه منطقی پیدا کنیم حدّ اولیه اصولی که اصول یک منطق است برای استناد دادن مثل حدّ اولیه‌ای که تعیین عامی که در منطق صوری برای فهم توصیفات پایگاهش گذاشته شده که وجود و عدم بود و نبود آنجا حدّ اولیه‌ی منطق چه بود؟ سنجش فی‌الجمله یعنی برقراری نسبت. برقراری ربط بین امور ربط برقرار می‌کند مقایسه می‌کند سنجش می‌کند و نسبت برقرار می‌کند این ملازمات عامّ است و

اولین نسبتی را که در منطق گفتیم چه بود؟ سلب و ایجاب که هست یا نیست این می‌شود پایگاه همه‌ی شاقول‌ها و خط‌کش‌ها یعنی یک فرضی داریم که عقل در سنجش و حرکت آن فرض خطا و ثواب دارد شما می‌خواهید یک خط‌کش را درست کنید که با آن بیاپید تفکران را کنترل کنید که کج بالا نیاید گمانه‌زنی، جمع-بندی و علم‌تان را و تحلیل‌تان را کج نیاید بالا مثل یک ساختمان که ساخته می‌شود باید آجرها درست چیده شود تا کج نشود اگر کج شود ساختمان روی ساکنانش خراب می‌شود فلسفه هم همین‌طور است کلام یک ساختمان فکری است که شاقول این‌که طول و عرض این ساختمان چطور اندازه‌گیری گرفته که تجاوز نکنید به حدّ زمین بغلی یا کم بگذریم از زمین خودمان و بعد دیوارها صاف بیاید بالا و کاشی و سنگ و موزاییک درست چسبانده شود برای همه‌ی اینها ابزار می‌خواهیم درست نقاشی شود برای نقاشی کردن ابزار می‌خواهیم تا درست نقاشی شود هر که متخصص‌تر باشد ابزار بیشتری استفاده می‌کند لذا شما هم در تفکر که یک ساختمان را می‌سازید منطق می‌شود شاقول جلوی خطا و ثواب و جلوی انحراف و عدم انحراف را در فکر کردن می‌گیرد همین کار را می‌خواهیم در اصول و در نسبت دادن یک مجتهد به شارع و مولا و کلماتش می‌خواهیم منطق درست کنیم حدّ اولیه متناظر حدّ واقعی هست و بعد سلبش کردیم و وجود و عدم را با هم جمع و ارتفاعش را نفی کردیم برای این بود که بگوییم فرق بین یقین و شک چیست؟ ارتفاع و اجتماع نقیضین شد دو مصداق از وجود شک و نداشتن حالت در امر سنجش اگر در امر سنجش انسان حالت نداشته باشد حکمی ندارد این شد پایه لوازم هستی و لوازم اصل واقعیت و عقل حکم داد و بر آن هم دیگر حکمی را روی کیفیت آورد دیگر هوویت و قیاس ضوابط بحث

جریان کیفیت است حالا می‌خواهیم در اصول ببینیم پایه‌ی قضیه را چه بگذاریم فرقی با عقل نظر چیست؟ وجود اختیار فرض صحّت و غلط در فعل نیست فعل غلط و فعل صحیح فرض تخلف و عدم تخلف از فرمان مولاست این اولین فرقی است چون آنجا بحث این است که علمی که پیدا می‌کنیم صحیح و غلط دارد علم حصولی‌تان در آن فرض غلط و صحیح راه دارد ما برایش خط‌کش خواستیم اینجا نمی‌گویید فعل صحیح نیست فعل غلط است شما فعل صحیح و غلط را در بحث فیزیک و تمدن می‌توانید بحث کنید ما نمی‌گوییم برای فعل یک همین چیزی نیست خیر اینجا چون می‌خواهیم تبعیت از یک مولا کند و بحث ارتباط به یک متن است و تسلیم بودن نسبت به فرامین شارع است این را می‌خواهیم بگوییم فرض تخلف، عدم تخلف دارد به چه معنا؟ طاعت و عصیان فرض طاعت و عصیان داریم طاعت کرد مولایش را یا سرپیچی کرد امثال یا عدم امثال (یعنی فعلی که انجام داد نتیجه‌اش امثال مولا شد یا عدم امثال) لذا مقابل عقل نظر فرض مان طاعت و عصیان شد چون طاعت و عصیان می‌شود مفروضمان نمی‌شود وجود اختیار نباشد اگر یک پیچ و مهره باشد و آدم ماشینی باشد که برنامه‌ی کامپیوتری به آن اده باشیم دیگر اینجا فرض طاعت و عصیان نداریم برنامه را به آن می‌دهند آن برنامه خدماتی را که باید به انسان بدهد می‌دهد مثل ماشینی ظرفشویی که وسط کار یکدفعه بخواهد مولایش را بکشد یا این‌که بر علیه مولا توطئه کند یا سرکشی کند. از ماشین چنین چیزی بر نمی‌آید لذا بحث اختیار مطرح شد خوب پس یک فرقی که با عقل نظر دارد این است که فرض صحیح و غلط شد حق و باطل ش طاعت و عصیان و براساس این فرض در آنجا هر کس جاری می‌شد به یقین عامّ به واقعش هست. ما می‌توانستیم سنجش و تحلیل را

قاعده‌مند کنیم اینجا می‌خواهیم فعل را قاعده‌مند کنیم لذا اول باید مصحح حرکت درست کنیم برای فعل. فعل چه موقع جاری است یعنی چه؟ یعنی مصحح جریان اختیار را باید پیدا کنیم اختیار چه وقت جاری است این‌که حالت داشته باشد یقین داشته باشد یقین می‌شود مجرای جریان اختیار. راه رسیدن اختیار یا راه رسیدن عصیان یا راه رسیدن طاعت. فاعلی است فعلی می‌خواهد انجام دهد به مقصدی برسد این فاعل فعلش و مقصدش روی هم می‌تواند بگوید سرپیچی شد طاعت شد یعنی یک کیفیتی دارد که این کیفیت تناسبی به کیفیتی که مولا خواسته بود ندارد مولا گفت شراب نخور این خورد گفت انگور و سرکه بخور و شراب نخور آن فرد خورد لذا فرض طاعت عصیان و فرض اختیار و فرض سومش فرض فعل لذا در کی نیست که آن درک کیف نفسانی شود کشف ماهیت شود کشف نیست نوع درکش بنا به عقل نظر می‌گفتید ارتباط با واقع باید داشته باشد شما می‌گویید باید اختیار جاری شود علی‌الوقوع. فعل وقوع پیدا کند و چه موقع فعل وقوع پیدا می‌کند اراده چه وقت می‌توانید بگویید تحقق پیدا کرد اینجا سرو کله‌ی قطع و یقین پیدا می‌شود که شما اگر اراده‌ای که می‌فرمایید حالت نداشته باشید بلکه تردید داشته باشید. اگر کشش و میل (من جمیع الجهات) نسبت به نیازهای طبیعی مساوی باشد، هیچ تصمیم و حرکتی اتفاق نمی‌افتد. مگر آنکه رجحان یا حالت و یقین ۱۰۰٪ وجود داشته باشد.

س: قطع زمانی مطرح می‌شود که خصوصیت باشد، قطع طریقی زمانی موضوعیت می‌یابد که خصوصیت باشد.

ج: بنا بر مبنای مختار یک مصحح حرکت برای فاعلیت داشتیم که نفس طیف کافی است (جهت

اجمالی) طلب کرده و حرکت می‌نماید.

س: آن التفات نسبت اجمالی مجتهد است.

ج: که این التفات اجمالی آحاد مردم است و مخصوص مجتهد نیست.

س: گروهی معتقد به مجتهد و گروهی معتقد به آحاد مکلفین هستند.

ج: خیر کاری به مجتهد نداریم. این مصحح حرکت است اما مصحح حجّت بایستی کیفیت پیدا نماید. (بدون نمونه‌سازی، تحلیل و کیفیت نیست) مصحح جهت مصحح تصمیم و کنترل آن است.

س: که این تقسیم قطع، ظن و شک مسابق با همان وجوب، امتناع و امکان فلسفی است، (بنابر تطهیر آقا ضیاء عراقی)

ج: اگر اختیار را حذف نمایید، این مطلب صحیح است یعنی اگر قطع را مجرای جریان اختیار ندانید!

س: این همان حجّت مفدر و منجز است

ج: قبل از آنکه مقدرات یا نسبت باید بینیم جاری و مصحح حرکت است یا خیر؟ قطع مصحح حرکت است یا مصحح حجّت؟ ما ابتدا می‌خواهیم بینیم مصحح حرکت چیست؟

س: در نسبت عام

ج: بله، یعنی اختیار، اگر حالت نداشته باشد حرکتش اتفاق نمی‌افتد. اراده هم هست طلب هم کرده ولی چون حالت ندارد می‌ایستد چون نسبت به این‌که از کدام راه برو تردید دارد تردید کیف حالت است قطع هم کیفیت حالت است ظن کیفیت حالت است اصل

حالت نمی‌شود نداشته باشد کسی اگر حالت را حذف کنیم مثل بحث وجود ذهنیت را می‌خواهند اثبات کنند وجود حالت نباشد اراده جاری نیست. آن وقت می‌گویید این حالت اگر تردید باشد امکان ندارد جاری شود لذا ما داریم بحث را با این چند قید وجود اختیار، وجود فعل نه ماهیت و کشف چون علم وقتی کیف نفسانی می‌شود در عقل نظر کشف ماهیت می‌کند وقتی کشف ماهیت می‌کند لوازم ماهیت در علم جاری می‌شود این وجوبی است که آقایان می‌گویند ببینید شما یک درکی دارید از مساحت مربع که می‌گوییم این ضلع ضرب در ضلع دیگر می‌شود مساحت این مقوم به اختیار نیست که اگر کسی اختیار کند مساحت مربع این می‌شود یا نمی‌شود حتی مقید به وجود خارجی هم نیست که آیا در خارج به نام اصالت ماهیت باید محقق شود تا این خصوصیت‌ها را داشته باشد یا نه در علم سوق ربوبی در یک مرتبه‌ی دیگر دایره، دایره است و مربع، مربع است خصوصیت هر چیزی واجب است برای خودش و مقوم به وجود خارجی هم نیست لذا وقتی علم پیدا می‌شود این علم به ذات پیدا می‌شود.

انجم شعاع: یعنی قبل از هر راهی پیدا شود وجوب دنبالش هست.

ج: یکی وجوبش هست و یکی ذاتی بودنش وجوب و ذاتی بودن مال ماهیت است مال علم و عقل - نظر است نه عقل عمل

انجم شعاع: می‌گویند نه نمی‌شود آن را اثبات کرد و نه نفی کرد چون هر دُرّ پیش می‌آید و هم تسلسل

ج: اگر این را حمل کنیم بر معنی درک نظری حرف آقایان درست است ولی اگر حملش کنیم به درک عمل یعنی حسن و قبح عقلی این غلط است حسن و قبح

عقلی یک درک اختیاری و ارادی است این درک اختیاری که آن یَفْعَل و لَهْ أَنْ لَا يَفْعَل ضروری بودن یعنی چه اولین قیدی که می‌خورد همین جاست و دومین قیدی که می‌خورد فعل است تدریج الاصول واقع می‌شود نه راجع به هستی و نیستی است یعنی در ماهیت وقتی می‌گویید وجود و عدم، هست یا نیست ایستا هم هست نه در تدریج این واقع می‌شود فعل امری است متغیر تا تحقق پیدا کند یک چیزی را عکسش شما بگیرید بگویید آب خوران حالا عکسش یعنی این، لذا این هم دومین قیدش است و سومین قیدش هم جاری است که می‌خواهد بشود فعل بدون حالت نمی‌شود نفس حالت مقدم است بر حسن قبح. یعنی اگر حالت نباشد حسن و ظلم جاری نیست چرا این جور است؟ به خاطر این که لوازم وجوب و ماهیت را نمی‌بینید ولی لوازم موجود را می‌بینید یعنی می‌گویید تلائم و عدم تلائم با فطرت این آقا یعنی موجود بالوجود نه وجود را انتزاع می‌کنیم ماهیت را انتزاع می‌کنیم در ذهن به ظن آقایان یا به ظن تحلیلی که ما از ام القضا یا دادیم حالتی است عقل حکم می‌کند واقعیتی است که هستی را که حکم می‌کند تصویری است از همه‌ی واقعیت‌ها لذا شما لوازم وجود را نمی‌بینید لوازم موجود را می‌بینید موجود شخصی که آقایان در بعضی از کلمات‌شان هست که اینجا بحث تشخیص است

انجم شعاع: البته می‌گویند ظن اینجا نوعی است ظن شخصی اینجا نداریم ...

ج: الآن بحث ما اعم از خود تقسیم است.

انجم شعاع: چون این خود پایه‌ی تقسیم است

ج: خیر خود مقسم چی است؟

انجم شعاع: التفات مکلف که یعنی انطباقش یعنی
حلت پیدا کردنش

ج: همین حالت پیدا کردنش با اراده است یا بی اراده
تا حالا تقسیمش بخشی از آن ظن است اصل حالت را
ما داریم بحث می کنیم این حالت حالت شخصیه است.

انجم شعاع: ظن و قطع و شک را ذاتی می دانند

ج: خیر. ما داریم در ذاتی بودنش تردید می کنیم اگر
بگویید دقیقش حمل می شود به عقل نظر. حرف درستی
هم هست یعنی اگر کلمات قوم را حمل به عقل نظر
کنید کلمات درستی است اگر حمل کنید به عقل عمل
حرف غلطی است عمل امر ذاتی نیست و ما هم داریم
دقیقاً یک حد اولیه درست می کنیم برای حجیت چه
برای مجتهد و چه برای مکلف به نحو عام چه اراده ای
جاری شود یعنی عقل عملش جاری شود این قیودات
کلاً دارد می خواند این قیودات یکی شد فعل یکی شد
اعتبار در فعل از ذاتی بودن جدا می شود و جوبش جدا
می شود از لوازم هستی می آید بیرون لوازم موجود می -
شود یعنی چه؟ یعنی حسن و قبح عقلی این لوازمات را
دارد ما دقیقاً داریم حسن و قبح عقلی را تحلیل می کنیم
و سابق بر حسن و قبح می گوییم باید حالت وجود
داشته باشد برای جریان اراده اگر حالتی نباشد هیچ
اراده ای جاری نمی شود این حد اولیه عقل عمل است.
حجّت است یا مصحح حرکت است؟ مصحح حرکت
است باید حالت پیدا شود تا اراده جاری شود حجّت
نیست چرا؟ چون مال کفار جاری می شود مال شما هم
جاری می شود آنها بدون حالت فعلی از شما صادر نمی -
شود و شما بدون حالت فعلی از شما صادر نمی شود.

انجم شعاع: این که عبارتی دارند می گویند حسن
شارع همان سوابق قبض عقاب است

ج: حالا حجیت می آید روی کیف حالت

انجم شعاع: در اینجا انتزاعی می شود یا خیر

ج: خیر

انجم شعاع: ما می گوییم مجهول بالاستقلال هست
یعنی حکم عقل مستقلاً حکم می کند که یک حجیتی
هست

ج: خیر کافر نیز حالت دارد پس آیا حجیت
دارد! (اراده اش جاری است)

س: قطع از راه هر سبب و مسببی که باشد جاری
بوده و حجّت دارد

ج: قوم پاسخ این مطلب را این گونه می دهند که
مؤاخذ به مقدمات است

س: این در مباحث بعد مطرح می شود در ابتدا باید
بینیم قطع حجیت دارد یا خیر؟

ج: نمی آید این اشکال است چون اشکال هم به آنها
وارد شده آن جواب را داده اند خواستند بگیرند خودش،
خودش است ولی یک چیز دیگری خرابش کرده
خودش آقای منزّهی است.

یعنی بدون حالت اراده جاری نمی شود لذا امر
بالذات نیست امر بالغیر است یعنی خود درک عقل عمل
امر بالغیری است نه بالذات چون مقوم به فاعل و فعل و
مفسد است هر لحظه هم به هم می ریزد آنرا کی به هم
می ریزد فاعل به هم می ریزد مختار است به هم می -
ریزدش منصرف می شود وسط کار تصمیم گرفته بود
برود طرف را بکشد پولش را بدست بیاورد ارث بگیرد
وسط کار می ترسد رها می کند.

موشح: نه وقتی که رها می‌کند این یعنی

یقین‌های قبل از بین رفته

ج: بله مصحح حرکت درست است یعنی هر حرکتی از هر جهتی که برود منصرف شود یا نشود در هر صورت فعل وقتی صادر می‌شود که حالت باشد این درست است اما معزیت و منجزیت روی چه چیزی می‌آید سوابق‌ها، مدح و ظن، تلائم و عدم تلائم روی کیف حالت می‌آید که این کیفیت را نکن می‌خواستیم این بحث را بکنیم که آیا شأن شارع در این هست که بگوید که حالت را مجرای جریان ارادت قرار دهد یا ندهد می‌گوییم نه شارع تو را این جور خلق کرده شأن حکم که ندارد اراده جاری می‌شود حالت باشه جاری می‌شود حالت نباشد جاری نمی‌شود پس این حکم عقل است

موشح: می‌شود علیتی و جاری می‌شود

ج: خیر این که به شکل علیتی هست داریم همش قیودات می‌زنیم که از علیت فاصله می‌گیریم از اصل اختیار با علیت شده این ۱- چه چیزی می‌خواهد جاری شود اراده نه علیت ۲- بعد می‌گوییم لوازم ماهیت شیت ۳- لوازم هستی نیست لوازم وجود است یعنی نحوه‌ی درکش درک نسبت نیست درک تناسب است یعنی کشف از واقع نمی‌خواهد انجام دهد مثل عقل نظر نمی‌خواست یک چیزی را بفهمد

موشح: تلازم بین حالت و فعل هست

ج: حالا این تناسب است نه نسبت گاه می‌گویید ذاتی هست و اثر این می‌شود نسبت یک نسبتی را ملاحظه می‌کنید گاه می‌گویید که فعل می‌خواهد صادر

شود فعل کثرت دارد یعنی تناسب دو چیز با چیز سوم هماهنگی می‌خواهد هم آوایی می‌خواهد نه یک آوایی. علیت دو طرف بیشتر ندارد علت، معلول جاری هست یا نیست.

موشح: مگر شما نفرمودید هر جا حالت باشد

ج: فعل از سنخ تدریج و تغییر است نه از سنخ ماهیت که ایستا هست بعد می‌گوییم که این ذات روغن علت اثر چربی است شد ذات و اثر علت و معلول این عکس گرفتید ایستا است تغییری نسبت شما نخواستید بگویید که آب شد بخار تبدیل را که نمی‌خواهید.

موشح: علیت موضوعاً مال تغییر است یعنی اگر ثبات باشد که دیگر علیت نیست علیت می‌خواهد بگوید نبود و شد

ج: خیر علیت نظری، علیت مفهومی

موشح: هر دو

ج: خیر، بله می‌شود هر دو را انتزاع کرد و یک علیت دیگری را تعریف کرد حالا بحث را که داریم دستگاه منطق صوری است که عقل نظر بخواهد این عقل عمل را تحلیل کند.

موشح: حرف من این است که تعریف از علیت شامل هر دو است هم تغییر هم ثابت

ج: شما آن علتی را که دارید در موردش صحبت می‌کنید مصداقش را نشان ما بدهید جاری هم بکنید توضیح هم بدهید ما در خدمت شما هستیم این علیتی را که آقایان می‌گویند علیت مفهومی داریم که در منطق بحث است و یک علیت ماهوی داریم که در رابطه با ماده صحبت کنید که آن علیت ماهوی بحث علت و

معلول یک انتزاعی را از خارج بکنید در ذهنش و...

موشح: ??? علیّت بین حالت و فعل ملازمه هست

ج: خیر کاری به عقل عمل نداشته باشید ما می-
خواهیم بگویم همان علیّت وقتی می آید اینجا چند تا
قید می خورد مشروطش می کنیم اینها که یک علیّت که
بیشتر ندارد نظر قدم را هم داریم بررسی می کنیم می-
خواهیم ببینیم این عقل نظر می تواند عقل علم را تحلیل
کند یا نه این منطق صوری با این پایگاهی که دارد می-
تواند حسن و قبح را تعریف کند یا نه با این علیّت بنیم
چند بار مشروط می شود ما داریم علی المبناء قوم صحبت
می کنیم تا جلسه ی قبل اختیار را تغییر مبنایی دادیم
تحلیلش هم کردیم نظام ولایت چه چیز می گوید کیفیت
هم همیشه محکوم شده درست است؟ آن مبنای خودمان
مبنای مختار حالا برگشتیم به کجا دوباره سر پله اول
خوب بحث اختیار را که شکافتیم که ابعادی دارد آقای
اراده و این جوری نیست که حرف باشه در عامّ نسبت
به آن شکافتیم و حالا برمی گردیم در بحث خودمان می-
خواهیم تطبیقش دهیم در بحث اختیار می خواهیم تطبیق
دهیم حسن و قبح را. آیا حسن و قبح عقلی پایگاه، علم
اصول می تواند باش یا نه؟ پایگاه فرد مکلف فرد مجتهد
پایگاه به دست آوردن تکالیف قواعد الممهّد لاسْتِنْبَاطِ
أَحْكَامِ الشَّرْعِيَةِ الْفَرَعِيَةِ الدَّلَّةُ التَّصْلِيَتَةُ پایگاه این تعریف
می تواند باشد یا نه حالا ببینیم چند تا قید دارد. یک
علّیتی را آقایان تعریف می کنند معنی کشف می دهد. در
علم غیر از این است این کشفی را که می گویند کشف
خصوصیت موجود ساکن است یعنی وقتی که می گویند
مربع، دایره و ماهیه این بحث تبدّل ماهیت است یا نه
ماهیت ذهنی را درست می کنند؟؟؟ به قید خارجش که
اعراض هست که دارد می بردش جلو. متغیّرهایش مقدم-
های ذاتش نیستند چون آن گن فساد می آورد برایش یا

هست یا نیست مقدّم ذاتش را بردارید گن فساد برایش
پیش می آید این که به منحنی تغییر نیست معنی کن فساد
است معنی تغییر در تدریج می گوید آب را در رابطه با
حرارت شرایطی برایش درست می کنند می شود بخار
این می شود تغییر

موشح: شاید تعبیرشان از تغییر هین گن فساد است

ج: خیر اصالت ماهیت هم همین طور است یعنی در
آنجا که می خواهید بگویند اصالت ماهیت تغییر را به کن
فساد تعبیر می کند آنجا که علیّت را نمی خواهد جاری
کن چرا؟ به خاطر این که وجود عدم برایش اعتباری
است. اصالت ماهیت می گوید همه ی عامّ را ماهیت
گرفته. ذات را ماهیت تعریف می کند.

موشح: اصالت ماهیت نیز از علّت تحقق سؤال می-
کند یعنی اصالت ماهیت نیز هم می گوید هم ماهیت
محقق و هم ماهیت غیرمحقق داریم

ج: تحقق امری اعتباری است و عقل ناچار است که
بگوید محقق و غیرمحقق در نزد اصالت ماهیت وجود
عدم امری اعتباری است.

موشح: این که وجود و عدم امری اعتباری است قول
اصالت ماهیت است

ج: خیر اصالت وجود است، اصل تحقق را حقیقی
می داند و ماهیت را اعتباری می داند

موشح: هم اصالت وجود و هم اصالت ماهیت
نسبت وجود و عدم را در ذات ماهیت اخذ نمی نماید

ج: خیر، وجود از اساس مفروض می باشد و
خصوصیت بود و نبود است نه اصل وجود ذات حقیق
یک ذاتی هست که وجود دارد. در هر صورت علیّتی که

در نزد اصالت ماهیت است برمی گردد به ماهیت و علیتی که در نزد اصالت وجود است برمی گردد به وجود لذا هر صحبت دیگری که در اصالت ماهیت شود روی وجود علیتی مجازی است هر علیتی برمی گردد روی ماهیت در اصالت وجود اضطرار عقل است مثلاً بحث رتبه اینها می گویند عقل ناچار که این کار را کند این اختلاف این دو تا است اما در باب علم هر دو یک حرف را می زنند در باب علم حصولی دو تا تعریف ندارند هر دو کشف خصوصیت است بله در فلسفه‌ی چرائی دو تا مکانیزم دارند در فلسفه‌ی چرائی علم، علم حصولی برمی گردد به علم حضوری و صبور هم اعطاء می شود (ایجاد شده و به علت فاعلی باز می گردد) اما در فلسفه‌ی چیستی که کیف نفس می شود اگر حاضر در نزد نفس نشود صورت، علم به آن گفته نمی شود و نفس باید برایش کیفیت حاضر شود (تحت رابطه‌ی علیت تا به آن بگوییم صورت حقیقی) لذا باید ساکن شود لازمه‌ی ذات باشد یعنی باید انتزاع شود بعد مفروض آن تعریف علم شود صورت یک امر انتزاعی است (عکس است) اعراض نیست (اعراض که در حال تبدل و تغییر هستند) تعریف مشترک درند در اینجا. هر دو مینا در باب علم اصول تعریف واحد دارند (در فلسفه‌ی چیستی و چگونگی آن) در فلسفه‌ی چرائی نه. در چرائی بناء به اصالت ماهیت امر واجب می شود محتاج به بود و نبود هم نمی شود از اول هم بوده (در علم سوق ربوبی بوده و مراتب هم دارد) اینجا هست دز صد رتبه دیگر هم بگویند (بالذات است اما به بر اصالت وجود صور بایستی اعطاء شود و به علت فاعلی باز گردند پس اختلاف شان در فلسفه‌ی چرائی علم است. نه در چیستی و چگونگی ما در چیستی و چگونگی هم داریم صحبت می کنیم چون بحث ما بحث فلسفی نیست بلکه می - خواهیم یک مفروضی را به عنوان حدّ اولیه چیستی و

چگونگی عقل عمل قرار دهیم. (بنابر مبنای قوم) چرا چون در علم اصول از چرائی عقل عمل سخنی در میان نیامده. ما صحبت کردیم علی المبناء تعریف اختیار خودمان چرائی و چیستی و چگونگی نشر از هم تفکیک شود وقتی اصل قوه‌ی اختیار و قوه‌ی فهم و تمام قوای جسمانی انسان حول محصور اختیار متولی شد به فاعل بالاتر (که اصل ظرفیت آن تحت تصرف است) هم ظرفیت اختیار هم ظرفیت فهم. چه چیزی تحت تصرفش قرار گرفت. موضوعات و آثار آن و قابل کنترل می شود به وسیله‌ی اختیار آن هم نه فقط درونی بلکه در نسبت بین تکوین، تاریخ و اجتماعی اما آقایان که توجه به این مطلب ندارند بینیم از همان موضع ایشان چند قید را می توان وارد کرد. ۱- اختیار یعنی نفی علیت کشف ماهیت نسبت جریان فعل است ۲- بدون حالت نسبت یعنی حالت واسطه‌ی جریان ارادات عین وجود و عدمی که واسطه‌ی و جریان احکام در هوویت است یعنی واقعی هست را به عنوان یقین عامّ واسطه‌ی تمام قضایا در هوویت و قیاس شد. آنجا تمام احکام می - گوید هست یا نیست همان حکم اولیه واسطه می شود برای این که بگویند حیوان ناطق است یا نه هر حکمی که برید همان حدّ معقول اولیه واسطه‌ی جریان بقیه‌ی احکم می شود اینجا می خواهیم بگوییم حالت، قطع واسطه‌ی جریان در اراده است (کافر یا مسلم)

انجم شعاع: آیا کاشفیت از اراده پیدا می نماید یا کاشفیت از علم

ج: اصلاً کاشفیتی مطرح نیست (کاشفیت مال علم است)

انجم شعاع: پس اولاً متعلق آن چیست و ثانیاً آیا قطع طریقت دارد

ج: آن مطلب به عقل نظری باز می‌گردد در آنجا نیز بحث نمودیم که اگر علم اصول به عنوان مصداقی از عقل نظر باشد چه تبعاتی دارد. این را بحث کردیم علم اصول را اگر تابعی از تفکر بدانیم از علم بدانید تبعات آن را بحث کردیم حالا می‌خواهیم اگر آن را تابعی از عقل عمل بدانیم آیا حسن و قبحی را که تعریف کردند با همین معنایی که گفتند با همین اجمالش کفایت می‌کند یا نه این بحث دوم است یک احتمال دیگری هم که دارد که استقرایی علم اصول را از درون فقه دریاوریم سه احتمال را ما بررسی کردیم الان باید دقت کنیم که حسن و قبح را (چه تعریف مرحوم آخوند و چه تعریف مرحوم اصفهانی) که همین دو احتمال هم بیشتر نیست که دو احتمال را بینم علم اصول را می‌توانیم تحت عنوان اینها قرار دهیم و اگر قرار دهیم چه کار کنیم این موضوع بحث ما شد.

انجم شعاع:

ج: قوم ۵ معنا برای قطع کرده گاه در این موضع است که کاشفیت را بحث کرده گاه موافقت و مخالفت با حرمت را بحث می‌کند و گاه بحث معززیت و منجزیت را می‌کند یعنی هر جا یک مقامی دارد بحث ما این را دقیقاً تفکیک کردیم و جایش را هم مشخص کردیم اگر بخواهیم بگویی علم اصول مصداقی از تفکر و عقل نظر هر چند تبعاتی دارد دیگر اصلاً اصول ساختن نمی‌خواهد بحث صورت و ماده را هم کردیم اگر از نظر صورت بگویند که قیاس در همین جا جاری باشد ماده‌اش هم به بداهت‌ها برگردد انکار وحی شد این اشکالی است که به بحث گرفتیم لذا اگر قطع را بگیرد به این که تناظر با وجوب و امتناع و فلان دارد و غرضش از قطع علم باشد و عقل نظر این اشکال دارد وحی گذاریم کنار حالا اگر این طرف گرفتید عقل

راسته‌ی جرین در فعل شد این احتمال دوم موافقت و مخالفت با حرمت که می‌گوید علت جریان فعل است دارد بحث می‌کند.

انجم شعاع: همان احتمال را ما چرا جلو نمی‌بریم و قواعدش را بررسی کنیم همان احتمالی که بر پایه‌ی عقل نظر باشد

ج: خیر این سه چیزی را گفتند بیاید تطبیق دهیم کدامش با حسن و قبح می‌خواند دقت کنید کدام درک درون انسان علت جریان اراده می‌شود آیا با کیفیت که بحث معززیت و منجزیت است که مصحح حجیت است نه حرکت

انجم شعاع: آقایان می‌گویند حجیت از احکام عقل عملی است ولی در تحلیلش می‌گویند از عقل نظری است.

ج: خیر ما اصلاً نمی‌خواهیم از مبنای خودمان استفاده کنیم می‌خواهیم با عقل نظر آقایان بینیم با این دستگاه چگونه وارد عقل عمل شویم با همین بضاعت با همین بضاعت منطق صوری چگونه می‌توانیم قیودات را بیاوریم که قدرت تحلیل را داشته باشد این خیلی کار مهمی است که حاج آقای حسینی (ه) انجام داده است.

انجم شعاع: قدرت تحلیل چه چیزی

ج: قدرت تحلیل عقل عمل داشته باشد

انجم شعاع: خوب من هم که دارم تحلیل می‌کنم

ج: نه غلط تحلیل می‌کنید یعنی اگر می‌خواهید بگویید جریان فعل واقع شود که نمی‌توانید به انکشاف تکیه کنید انکشاف چه ربطی دارد به مصحح حکرت این دقیقاً ص ۴۰۷ آقای محمدی خیلی قشنگ این را گفته

انجم شعاع: علم مقدمه‌ی عمل است

ج: خیر گاه می‌گویید با عقل نظر تحیل می‌کنم عقل عمل را نمی‌گوییم ربط ندارد منشأ تقسیم چه چیزی است

انجم شعاع: برخورداری که مجتهد دارد

ج: منشأ تقسیم از نظر منطقی ذرک بالاجمال که انتزاع کردید از عقل نظر و عقل عمل را گذاشتید بالا یک چیزی است به اسم کیف نفسانی می‌خواهیم تقسیم کنیم این که می‌خواهیم تقسیم کنیم می‌گوید کاشفیت از واقع داشته باشیم می‌شود لوازم ماهیت گاه می‌گویید کاشفیت از واقع نداشته باشد حقیقی نباشد می‌گوییم چه چیز حقیقی نباشد. آن وقت مخل مجرای فاعلیت هست یا نه و شما را به مقصدی می‌رساند یا نه دقیقاً در اصول فلسفه و روش رئالیسم حرف علامه را بررسی می‌کنیم می‌گوییم آن نحوه بحث کردن اشکال دارد ما همین بحث‌ها صمبت و غلط و آرایش را می‌خواهیم وارد کنیم.

انجم شعاع: حسن و قبح را الآن وارد کردید

ج: خیر قبل از آن اول این بحث

انجم: آنچه مقسم قرار می‌گیرد حالات تکلیف است

ج: خیر این تقسیم نیست بحثی که می‌کند می‌گوید قطع دارای سه خصوصیت است این غیر از تصمیم آن هست غیر از این قصه است که بگوییم گاه نظری است گاه عملی خصوصیاتش را دارد ذکر می‌کنند بعد که خصوصیاتش را ذکر کرد می‌گوییم. سه خصوصیت را ذکر کرده ما تطبیق دادیم به تقسیماتش چرا؟ چون اگر هستیم حیثیتش نفس‌الامری است مقسم درست و؟؟؟

امر اول از ۷ امر مربوط به باب قطع مشتمل بر ۳ نکته است نکته‌ی اول بیان احکام قطع برای قطع سه نوع حکم می‌توان ذکر کرد مرحوم شهید صدر اول حلقات بحث حجیت و ذاتیت و کاشفیت را بحث می‌کند ما می‌خواهیم ببینیم به چه چیز می‌شود تکیه کرد و عقل عمل را تعریف کرد در باب قطع قطع چه کاره است در باب عقل عمل؟ حسن و قبح چه کاره است؟ تناسب و عدم تناسب به چه معنی است؟

۴- مدح ذمّ به چه معنی است؟

۴ مطلب را از اول می‌خواهیم تحلیل کنیم تحلیل چه چیز علی‌المبناء قدم راهی برایش پیدا کنیم راه پیدا کردن جدل است و راه پیدا کردن با یک لیت و لعلّ است ولی این راهی که حاج آقا وارد شده است انصافاً دقیق‌ترین حرف است در بحث قوم علی‌المبناء خودش بودن این که حدّ اولیه اختیارش را بیاورد خیلی مهم است یعنی آخرین ترکیب‌سازی است و اینها معلوم است مشدد است من چگونه می‌توان به طریق بودن و کاشفیت از واقع همین را که گفتیم یعنی عقل نظر این یعنی خودت دارید تقسیم را می‌شکنید مگر نگفتید عقل یا عقل نظر است یا عقل عمل اگر عقل نظر را پایگاه قرار دهید برای عقل عمل تقسیم را شکستی و ذرک را شکستی اشکال را جواب دهید

انجم شعاع: در هر صورت ما به علم می‌خواهیم

برسیم

ج: خیر

انجم شعاع: پیش چه چیزی می‌خواهیم برسیم

ج: به عمل می‌خواهیم برسیم به عقل عمل

هست سلب و ایجاب است احکامش از هم

جدا شود

انجم شعاع: الآن حجیت اعتباری است لذا این می-

رود در بحث عقل عمل

ج: احسنت لذا خود معنی قطع حجیت تعریف فلسفی اش می خواهیم بدانیم چی است به بداهت که نمی خواهیم تکیه کنیم بداهت عرفی به بداهت عرفی تکیه کنیم منطق و اصول تولید می شود. بعضی وقتها غش می کنند برای عقل نظری که اگر رفتید تمام تبعات را آنجا گفتیم وارد می شود اگر علم اصول ریشه اش برود در عقل نظر ما همان اشکالاتی که کردیم و اگر بخواهد عرفی اش کند تخصّصش درست نمی شود اگر بخواهیم تخصّصش درست کنیم از پایگاه دستگاه منطق صوری؟؟؟ می دهیم. شما نتوانستید ما می توانیم

انجم:

ج: کلّ اصول عرضی است یعنی بیسوادی است

وقتی عرضی شود بیسوادی است نه منطق فهمیدند نه

اصول.

والسلام

عمل را آقایان به چه تعریف کردند به حسن و قبح عقلی با دو تحلیل که حسن و قبح را گاه عندالعقل بگیریم و گاه عندالعقلاء بگیریم یعنی اتفاق آراء که یک امر اعتباری است آن باشه یا یک امر کیف نسانی یک درک باشد.

انجم شعاع: یعنی پایه‌ی حسن و قبح عقلی حجیت می‌شود یک امر انتزاعی مجهول بالاستقلال می‌شود اما از پایگاه حسن و قبح عقلایی به متعلق حجیت می‌رسیم.

ج: حالا اجازه دهید قدم قدم برویم بینیم اساساً حجیت می‌تواند پایه‌ی عقل عمل قرار بگیرد چه چیزی از این باید پایگاه عقل عمل قرار بگیرد. گاه تحلیل از عقل عمل می‌دهیم گاه می‌گوییم الموقنُ یعمَلُ به یقینهِ تحلیل نمی‌دهیم داریم تحقّق یقین را بیان یقین را معنی می‌کنیم عین همان بحثی که می‌گویند مفهوم کاشفیت دارد گاه نظر به خودش می‌کنیم عینک واسطه‌ی دیدن من می‌شود اما ما خود عینک را موضوع بحث و بررسی قرار می‌دهیم پس دو مقام است اینجا هم همین‌طور اگر از حسن و قبح عقلی صحبت می‌کنید گاه می‌خواهید بگویید چگونه پایگاه جریان فعل می‌شود که آقای که موقن است این حسن و قبح علت فعلش می‌شود به این می‌گویید یقین تحقّق عقلی عمل تحقّق، گاه می‌گویید نه این خودش چیست؟ این عینک کلیت دارد ضرورت دارد اطلاق دارد خود مفاهیم را اوصافش را دارید می‌- بگویید خود این حسن و قبح را می‌خواهید تحلیلش کنید.

حجّت الاسلام و المسلمین صدوق: ایشان می‌فرمایند بحث قطع جزء مباحث اصول نیست. خروج موضوعی دارد این معلوم است هم می‌خواهند منطقی حرف بزنند و هم اصول را از دل فقه در بیاورند. مثالی هم که ایشان می‌زند آیا حج صغری است یا کبری قطع قرار گرفته یا نه خلاصه به همین دلیل پس این جزء علم اصول نیست به خاطر این که ما می‌خواستیم حدّ وسط را پیدا کنیم که طریق دست‌یابی به احکام شرعیّه فرعیه مثلاً باشد و این هم نیست خوب اصلاً تعریف غلط است. تعریف اصول در فقه آوردن و حکم شرعی را در منطقی تعریف کردن را بخواهند به مصداق فهم عرفی معنا بکنید همین جور می‌شود.

انجم شعاع: عبارت اول می‌گوید التفات به حکم شرعی برای انسان سخت است یعنی چه؟ حکم شرعی آنچه در فقه است یا نه اصلاً یک معنی دیگر می‌دهد.

ج: عرفی حکم شرعی یعنی عرفی حکم شرع در عقل و حکم شرع در شرع عندالعقلاء عندالشارع عندالعقل (یعنی در نفس) این مراتبش تعریف باید بدهید اگر مدعی تخصص هستید. نه همین که مردم می‌- گویند همین که نماز می‌خوانند یعنی چه نماز و روزه و فلان ما می‌می‌خواهیم پایه را درست کنیم چرا متعبّد باشیم و بعد این چگونه این تعبدمان را در فهم دینی مان جاری کنیم. خوب حالا وارد بحث خودمان می‌شویم دیروز اصل بحث دنبال این هستیم که یک حدّ اولیه برای علم اصول براساس عقل عمل تعریف دهیم گفتیم عقل

انجم شعاع: حسن و قبح را قبلاً تحلیل کردیم حالا می‌خواهیم.

ج: خیر می‌خواهیم همین جا بایستم و می‌خواهیم دقت کنیم بنا به بحث دیروز ابتدائاً گفتیم نسبت این قبح و حسن به اختیار چه می‌شود؟ یعنی در کلام قوم دیدیم وقتی می‌روند جلو می‌خواهند معزرت و منجزیت یک بحثی داشتند که آقایان می‌خواهند بگویند مجتهد یا مکلف باید تلاش کند معزرت و منجز پیدا کند یعنی آخرت خود را آباد کند از این بدست آوردیم وجود اختیار و تسلیم به مولا گفتیم این درکلام آقایان بود و حالا می‌خواهیم این را بهمان حد اولیه حسن و قبح بسنجیم نمی‌شود که حذفش کنیم یعنی حسن و قبح باید پایه‌ی این تلاش شود بنا زعم آقایان بنا به مبنای قوم و یا بالعکس این تلاش پایگاه تعریف حسن و قبح شود اینها را می‌خواهیم بسنجیم کدام اصلی است و کدام فرعی کدام ریشه است و کدام تابع می‌خواهیم این دقت‌ها را بکنیم.

انجم شعاع: اختیار را می‌آورند صفت فاعل از فعل می‌آورندش بیرون در بحث تجلی که می‌شود می‌گویند یا فاعل است یا فعل آنجا نمود بحث اختیار مشخص می‌شود.

ج: بله، درست است یعنی در یک بحث‌هایی بحث تجرّی و انقیاد به تبع آن عقل عمل متناظر بحث تحلیل نظر. عقل نظر برایش یک خطا و ثوابی فرض کردیم و جریانش را تحلیل کردیم جریان حرکت سنجشی را اینجا باید فرض طاعت و عصیان بگذاریم تا جریان عقل عمل را بتوانیم تعریف کنیم. دیروز گفتیم حالا چه بحث تجرّی انقیاد باشد که نمونه‌ای از طاعت و عصیان را خودش بحث می‌کند لذا شما احتیاج دارید به این‌که

یقین شرعی را تعریف کنید و یقین شرعی رابطه‌ی بین عبد و مولا است اگر عبد تلاش کند نسبت به شاء و فرمان و خواست مولا و تمام هم و غم خود را بگذارد و ببیند که طاعت کرد امتثال کرد یا نه پایگاه یقین شرعی است یعنی خود نفس بحث حجیت می‌تواند پایگاه یقین شرعی. اگر من درست رابطه‌ی حجیت را برقرار کنم و تلاش کنم حاصلش چیست یقین پیدا می‌شود که تحققاً می‌توانید یقین شرعی است نه یقین عقلی. چرا؟ چون مولا می‌گوید همین بود که می‌خواستیم می‌توانید به مولا نسبت دهید مولا چون دید من دائم تلاش می‌کنم حفظ همین را از من می‌خواهد و خواهم می‌پذیرد البته تشکیکی است خدای متعال متناسب با بضاعت هر کسی به قدر غفولهم و به قدر ظرفیتش هر تلاشی را می‌پذیرد. خوب لذا حسن و قبح نسبتش به بحث اختیار و حجیت چی می‌شود؟ این‌که یک رابطه‌ی ضروری منطقی از داخلش بکشیم بیرون بگوییم هر کسی متناسب با فطرتش یک حالتی یک درکی دارد و حکم می‌کند به این‌که عدل خوب است ظلم بد نیست این عدل خوب است ظلم بد است این را گفتند به اصطلاح یک حکم عقل عمل حالا واقعاً این تحلیل عقل نظر از عقل عمل است مثل این‌که می‌گویند قطع ذاتاً حجّت است یعنی حالتی را که شما دارید که یک مصداقش حسن و قبح است حجّت یعنی عدل حجّت است وقتی می‌گویید موضوعی، محمولی، استی این یک حکم عقل نظر است این غیر از این است که بگوییم این درک اگر پیدا شد که این درک نظری است یا درک عملی است کیف نفسانی شده تازه درک نظری هم حتماً باید کیف نفسانی شود کیف نفسانی نشود در نفس حاضر نشود غایب است به آن علم نمی‌گویند از هر سنخی که هست علت پیدایش عمل است این می‌شود جریان فعل موفع. پس یک یقین تحقیقی داریم که دیروز بحث کردیم یقین مجرای جریان

اراده است و یک یقین نظری داریم که می‌گوییم موضوع
محمول است یقین، قطع ذاتاً حجّت است، عدل ذاتاً
خوب است. ظلم ذاتاً بد است. اینها می‌شود یک یقین -
های نظری و یقین‌های تحقیقی که در عمل جاری می -
شود این دو تا تعریف و یک تعریف هم گفتیم یقینی
شرعی که نفس حجّت تسلیم بودن دو اراده. البته آن
یقین شرعی از جنس یقین تحقیقی است. از جنس یقین
نظری نیست چون بحث تناسب بین دو اراده ایت یک
اراده نسبت به یک اراده دیگر تسلیم هست یعنی چه؟
مجرای اراده مافوق شد یا نشد. ابتدائاً در حجیت
موضوعش بحث جریان نسبت نیست که بگویید که یک
حرکت سنجش؟؟؟ انجام شود نسبتی برقرار شود
موضوعش جریان نسبت نیست بلکه موضوع آن جریان
تناسب است. یعنی چه؟ یعنی فاعلی است که فعلی از
آن سر می‌زند حاصلش می‌شود همان حالت تناسب
تناسب یعنی دو چیز هماهنگ شوند با یک مقصد. لذا
در ذاتش زمان و مکان خوابیده (در تناسب) در ترکیب
که مثال می‌زنید که بالا ترکیب می‌شود و آب بدست
می‌آید این هم زمان می‌برد و هم مکان یعنی در تدریج
باید واقع شود لذا تناسب ذات فعل است یعنی از لوازم
ذات فعل است. فعل هم ماهیت نیست یک امر تدریجی
است که واقع می‌شود لذا کثرتی به وحدتی واقع می‌شود
علیت آن علیت عینی است حقیقی است و عمل است

انجم‌شعاع: یعنی به وجود متابعت عامی گوییم
حجّت

ج: همین که می‌گوییم وجود متابعت دقیقاً هر
حرفی که می‌زنند باید فوی آن را تفکیک کنید که
وجوب متابعت یعنی چه؟ یعنی فعل باید تحت یک
قانون عمل شود و این قانون یک قانون کلی است و این
فعل هم کلی است.

انجم‌شعاع: قانون آن قطع است ذاتی بودن قطع...

ج: پس شما می‌گویید قطع علت پیدایش فعل است
یک قطعی را که می‌گویید دو معنا دارد. قطعی که
انکشاف از واقعی که صورت است و گاه قطعی است
که حالتی است در موقع. اینها را باید تفکیک کنیم. کدام
منظور شماست.

انجم‌شعاع: همان طریقت و کاشفیت هر دو

ج: ما نمی‌گذاریم این دو را قاطی بگویند می‌گوییم
اگر انکشاف آن را بگویید حکم عقل نظر است می‌گویید
قطع ذاتاً حجّت است لَعْلَه طریق عکلی الواقع این یک
حکم است ما می‌خواهیم این را تحلیل کنیم موضوعی
است محمولی است استی است. یک بحثی دارید که
یقین جریان مجرای اراده ایت را هم می‌خواهیم تحلیل
کنیم. تفکیک کنیم دو موضوع در دو باکس و حساب هر
کدا را جدا جدا برسیم. و نمی‌توان سریع از روی آن
عبور کرد مگر بدیهی است که بخواهیم از روی آن
سریع عبور کنیم می‌فرمایید قطع حجّت است یک نفر
سؤال می‌کند قطع یعنی چه؟ حجّت یعنی چه؟ چرا این
نسبت را می‌دهید؟ مثل این که گفته است الانسان حیوان
ناطق انسان چه ربطی به حیوان دارد چه ربطی به نطق
دارد. اگر یک حکمی را بخواهید یقین عام را بگویید که
نسبت به انسان و حیوان حالت دارد؟؟؟؟؟؟؟؟ کاری من
به کیفیت انسان و حیوان ندارم نمی‌خواهیم
بگوییم؟؟؟؟؟؟؟؟؟؟ تعریف نمی‌خواهم بدهم می‌خواهم
بگویم حالت دارند این؟؟؟؟ است حکم عامی را که
راجع به هر چیز می‌توان گفت میکروفون هم یک
مصادقش است همان اصل واقعیت است یک چیزی
است هیچ چیز نیست تلفن عدم نیست این می‌شود یقین
منطقی شما یعنی همان استی که می‌گویید وقتی می -

گویند قطع حجّت است قبلش این است حل شده بود هم به یقین هم به حجّت. این قدم اول راداشیتد. شک ندارید سلب شیء نفسه در بحث حکم عقل نظر است سلب شیء نفسه نمی شود پس حالت دارد اما چرا قطع را به حجّت نسبت می دهید.

انجم شعاع: خود حجّت به معنای وجوب متابعت است وجود متابعت معنای عصیان و طاعت فعل می دهید اینها می گویند این عصیان و طاعت فعل ذاتی یک ماهیتی به نام قطع است مشکل اینجاست که یک ماهیتی را می گویند ذاتی آ» است آن وقت این با معنای حسن و قبح عقلی جور در نمی آید اما باید بینیم از مبنای حکمت عقل چه طور می شود.

ج: نه، ما کار به حکمت عملی نداریم الان می خواهیم بینیم امر چه حکمی است چه چیز اینجا حاکم است عقل. چرا؟ چون محمول داریم؟؟؟ درست است کنترل می خواهیم انجام دهیم و حدّ وسط را پیدا کنیم اگر بخواهید اینجا این کار را بکنید در خود یقین می توانید وارد انقسام، انتزاع نشوید می توانید وارد تعریف نشوید اگر به بداهة تکیه نیند و بگویید بدیهی است این یک فرض است

انجم شعاع: یقین را به معنای تصدیق جادم و ظن را هم می گویند تصدیق راجع

ج: خوب اگر منظورتان از تصدیق تعریف علم است که در منطق صوری می گویند ملازمه ی عام حجّت است حجّت یعنی چه؟ در نظر آقایان اصولی

انجم شعاع: یک ذاتاً شما را به واقع می رساند برای شما حجّت می شود و می توانید به آن احتجاج کنید.

ج: بحث معزّریّت و منجزیّت نسبت حجّت یعنی

چه

س: لازمه اش معزّریّت و منجزیّت است

ج: خیر

انجم شعاع: اینها از آثار حجّیت هستند معزّریّت و منجزیّت طریقت و کاشفیّت همه از آثار حجّیت می- شوند.

ج: چرا معزّریّت و منجزیّت

س: چون دارد می بیند

ج: خوب ببینید این همه بحث فلسفه و منطق کردید نگفتید معزّز است و نه منجز. معزّز و منجز. یعنی بهشت و جهنم اینها فرمانی از طرف مولا باشه شما می- گویند قابلیت حکم شارع را ندارد علم است آگاهی است، تعبیر شما عینی است شفاف است و دارید می- بینید آنرا می گویند موضوعاً خروج موضوعی از فرمان ملا دارد. حجّت است همان بحث معرف حجّت که می- گویند یعنی جریان علیّت در آن جاری است لذا بحثی را که دارید بحث این است که تعریف حجّیت چیست یعنی برهان. یعنی اندراج. یقین یک مصداقی از کبرای کلی اندراج است این را می خواهید بگویید. خوب این که مشخص است بنا به منطق صوری یقین را گرفتید تعریف علم. علم را هم گفتید بدون قیاس جاری نمی- شود. غرض آقایان این است

انجم شعاع: نه می گویند یقین حاکم بر وجود است

ج: نه این که به این معنا نیستس وقتی می گویند موضوع و محمول، محمول شما کبرای کلی است یقین را موضوع قرار دادید می شود مصداقش، صغری شما چیست. یقین است.

انجم شعاع: مشکلی نیست می‌تاند در صغری هم
بیاید. یقین را که دایم بحث می‌کنیم کبری قضیه باید
باشد

مصدافی از جریان اندراج است.

انجم شعاع: پس به معنای حالت نیست.

ج: چرا؟ عیب ندارد شما به عنوان نتیجه که نگاهش
کنید وقتی الف ب است و ب ج است یقین باید توی آن
الف باشد یعنی جای الف نشسته باشد و نتیجه هم باید
ج باشد همه‌ی بحث که داریم می‌گوییم یقین ذاتاً حجّت
است برای چه کسی داشتید درباره‌ی مجتهد حرف می-
زنید سر از این درآورید که آگاهی تعریفش جریان
اندراج است.

س: خیر بحث مجتهد که نبود بحث کلی بود یعنی
ابتدائاً همه دارند بحث کلی می‌کنند یقین همه حجّت
است حتی کافر

ج: اشکال ندارد که این مشترک است. شما دارید
اصول می‌سازید.

س: اصول هم همین رامی‌گوید ابتدائاً

ج: این اصلاً ربطی به اصول ندارد این راجع به
منطق است می‌گوید آگاهی تعریفش چیست جریان
قیاس

انجم شعاع: مثال می‌زنند می‌گویند اگر از پریدن
کلاغ هم برای شما یقین حاصل شه این حجّت است.

ج: عیب ندارد

انجم شعاع: معنای آن یک معنای عام و عرفی است.

ج: خیر نه معنای عام است و نه به معنای عرض
بلکه معنای عقل نظر است این تعریف را که می‌دهند
قصه این است که یقین معنی علم می‌دهد و علم

ج: یک معنی این است و هیچ ربطی ندارد به
معزّیت و منجزّیت

چه کسی آمده منطق را نوشته بحث علم و آگاهی و
برهان را کرده و گفته معزّز و منجزز بگویند تعریفش
تعریف جریان قیاس و اندراج نیست. همین‌طور که
خواندیم. یعنی مقاله مرحوم آخوند را خواندیم. حسن و
قبح را تعریف می‌کنیم و دو قدم آن طرف‌تر سر از مولا
و عبد در می‌آورد سر از اراده و کراهت در می‌آورد.
بحث؟؟؟ شرعی درمی‌آید بحث نفقه از آن درمی‌آید.
یک دفعه بحث می‌آید در باب انکشاف خوب معلوم
است علم انکشاف دارد در دستگاه آقایان می‌روند آن
قسمت بعد می‌خواهند از طرفی بگوییم چگونه اراده
تبعیت کرده از مولا و حجّیتی درست شده و اندراج
درست شده سر از وقوع درمی‌آورد. انکشاف می-
خواست سر از واقع در بیاورد. وقتی که عبد دارد عمل
می‌کند همه‌ی مثال‌ها همین می‌شود که آیا خواست نماز
بخواند مطابق با واقع شد یا نشد معزّز است یا منجزز.
بحث انشاء هست و این‌که چه جوری منجز می‌شود.
سیاق جلو رفتن قضیه تا آخر مقاله تعریف حجّیت
عرض را که معنا می‌کنند رابطه‌ی بین عبد و مولا هست
این‌که نماز را چه چوری می‌خواند مطابق شد یا نشد
فهمش چه طور شد از روایت درست فهمید یا نفهمید
این مسائل است اما این‌که می‌رسیم به این مطلب را
معنی کنید علم شود مصدافی از کبری کلی حجّیت به
معنای معرف حجّت یعنی جریان برهان چه ربطی دارد
به اصول و معزّز و منجزز و چه ربطی دارد به محلّ نزاع.
لذا بهتر است حمل کنید هم یقین هم حجّیت به اهمال-

های عرضی نگویید تعریف قطع را می‌گویید انکشاف از واقع و علم قرینه‌هایی که می‌آورد قرینه‌های مجتهد است نه بحث کلی (هم مجتهد است و هم مکلف). ایشان می‌فرمایند الفاظ عین آینه معنا و مقاصد شارع را نشان می‌دهد. که بحث علم است که در منطق صوری بحث می‌کنیم که بحث جریان علیّت است یعنی انتزاع و انقسام و مندرج کردیم چه ربطی به لفظ دارد منطق چه ربطی به لفظ دارد. منطق چه ربطی به لفظ دارد. لفظ برایش واسطه و تبع است. اما خود مفاهیم برایش تبع نیست خود تعریف از فهم و مکانیزم فهم و مفاهیم و تقسیماتی که دارد برایش بحث تبعی است؟ معنا غرض اصلیش است اما در اصول چه طور؟ لفظ یک رکن است نمی‌شود که نباشد این که خلط‌هایی می‌فرمایند اگر هر کدام از اینها را درست تفکیک نکنید مشخص نمی‌شود چه طور می‌شود. حالا می‌خواستیم بگوییم وقتی می‌گوییم یقین حجّت است به دلیلی که ماده بدیهی نیست و حقیقی هم نیست یعنی یقین را که تعریف می‌کنید معنای علم ندارد چیزی که مجرای عمل است لذا ماده- اش بدیهی نیست از بداهت‌های حسّی نیست. از بداهت‌های عمل هم نیست و از بداهت‌های نظری هم نیست لذا مظنون است مادّاتاً مظنون است باید بگویید یقین ذاتاً مجهول‌الیه است نه صد در صد چیزی را نشان شما می‌دهد ما همین حکم را می‌خواستیم بگوییم عقل در ماده‌ای که فلسفی باشه و یقین عام نباشد اگر یقین را بمعنای اصل واقعیت می‌گیرید منکشف از صد در صد است اگر منظورتان یقین است که پس از اختیار می‌آید یک فعلی را برای مکلف انجام می‌دهد بحث اصل واقعیت نیست کیفیت دارد و اختیار هم بر آن حاکم است. می‌شود ماده‌ی فلسفی. یعنی ماده‌ی حیثیتی. انتزاع فرمودید یک خصوصیتی را اینجا بحث خصوصیت است کیفیت دارد آنجایی که کیفیت دارد

بدیهی نیست اگر بدیهی نشد ماده‌ای در هوهویت موضوعاً اگر از بداهة و عقل نظر رفت بیرون چیزی که عقل اشراف تامّ بر آن دارد یعنی انتزاع محض می‌کند می‌گوید لوازم وجود. اشراف تامّ دارد بر انتزاع خودش اگر انتزاع تامّ نباشد یعنی از ماده‌ی عقل نظر نباشد یقین صد در صد ندارد مظنون الحجیته. این اشکال شد بر این که معنای از یقین را به معنای انکشاف بگیرد به معنی علم بگیرید. مندرجش کنید در حجّیت منطقی هم موضوع شد منطقی و هم حیثیت شد منطقی. این اندراج هم که واقع شد بحث منطق است و ربطی به معزّیت و منجزّیت ندارد. اگر بحث حالتی است که پیدا می‌شد برای مکلف که شرب خمر می‌کند یا نمی‌کند اول که اختیار بالای سرش است و بعد هم فعل کیفیت دارد کیفیت عل هم مولا رویش نظر دارد مصالح و مفاسد دارد همه‌ی قیودات را که بگیرید ماده می‌شود فلسفی ??? ماده که فلسفی شد حکم تعلیقی می‌شود از عقل نظر اس اگر توجه کردید بر این که قطع ذاتاً حجّت است لعلّه طریق الی الواقع این واقع را که می‌گویید اولاً که ??? و بعداً هم حکمش حکم ظنی است.

انجم شعاع: شخی هم حجّیت را حدّ وسط منطقی معنا می‌کند یعنی حجّت عبارت از حدّ وسطی که به وسیله آن حدّ وسط احتجاج می‌شود بر ??? اکبر برای ??? و می‌گردد واسطه‌ی قطع ??? اکبر به اصغر مثل قضیه‌ی تغییر برای اثبات ???

ج: اگر قطع شد حدّ وسط چه حکم عقل نظری است که منشأ عمل شود. حکمی دارید حکم اذعاناً بالنسبة عقل حکم کرد این، آن است این همانی. من ادراک پیدا کردم که این پاک‌کن سفید است توصیف دادم شما در منطق صوری و فلسفه جایی بیاورید که از توصیف عمل درآید. باید درآید بحث شما علم اصول و

عمل مکلف است باید، باید عملی برای مکلف تعریف کنید. از کجای توصیف باید در آید

س: این توصیف می‌رود در تکالیف و برحسب تکلیفی که پیش می‌آید باید را از توی آن درمی‌آوریم.

ج: چطور، این می‌گوید این هست؟؟؟

س: این هست یک وقتی می‌گویید آب هست یا این را می‌روید در تکالیف

ج: اصلاً ما یقین داریم که این لیوان شراب است

س: خوب یک حکمی که؟؟؟

ج: خیر شما می‌خواهید اصول درست کنید نمی‌خواهید برای مردم عامی بگویید که اگر این لیوان شراب اس نخور. می‌خواهید تحضض درست کنید می‌گویید تحلیل تحضضی دهید از باید. مثل ای که می‌گویید براساس اصل واقعیت حالتی دارند به اموری و کارهایی را می‌کنند. خوب می‌کنند. دیگر این همه اجتماع و انتفاع نقیضین و تحلیل از یقین و شک و کنترل کردن و بعد هوویت را تعریف کن قیاس را تعریف کن ماده و صورت را کنترل کن که جلوی خطای از کل را بگیرد چه کسی بگیرد فیلسوف نه بازاری. شما می‌خواهید از این تعاریف مجتهد درست کنید که یک ملت بیابند از شما تقلید کنند شما منطقاً و فلسفتاً بفرمایید چگونه از توصیف بای درمی‌آید مرحوم علامه طباطبایی در اصول فلسفه و روش رئالیسم این را تحلیل کرده مقاله ششم ص ۳۲۴ اصل متابعت علم خودشان متوجه هستند که علم غیرتوصیف چیز دیگری نمی‌دهد بعد آمدند این مقاله را بررسی کردند و گفتند یک ادراک‌های دیگری هم لازم اس که کنار توصیفات ضمیمه شو و منشأ پیدایش عمل شود شد مقاله‌ی ۶ یعنی مانع چه چیزی

بود؟ این صورت؟؟؟ را که شما می‌گویید می‌خواص تطبیقش شود یعنی حاصل این مقاله این بود که می‌گفت به هدایت تکوین برای شما صورت اس وقتی که برای شما عطش پیدا می‌شود و این صور قشنگی پیدا شد می‌خواهید تطبیقش دهید اما اینجا مابۀ اذا ندارد و او هم اینکه وقتی به عمل می‌رسیم یک فرد سبیطی نیست که من این را به او تطبیق دهم. کثرتی از افعال یعنی جزءهای مختلف دار این را می‌خواهم تطبیقش دهم چون این کثرت را می‌خواهم به وحدت برسانم احتیاج دارم به یک درکی به نام وجوب و بای که فرض کنم که این کثرت، وحدت دارد. فرض کن اعتبارکن. درک اعتباری باید از اضطرار عقل برای تطبیق صورت کلیه‌ی تصدیق کلی نفع و ضرری که در اذعاناً نسبتاً برای من پیدا شد که ضرر دارد نفع دارد حالا می‌خواهم تطبیقش دهم نمی‌توانم تطبیق دهم عقل می‌آید کثر این را به عنوان یک وحدت در ذهن فرض می‌کند فرض می‌کند این فرض می‌شود یک درک بایدی. این باید را تطبیق دهد لذا وجوب واسطه می‌شود. بایدانشاء فرض واسطه شود برای این تطبیق. این تحلیل مرحوم علامه طباطبایی است. حال یک دانه از این اعتبارات که اعتبار شماره‌ی ۵ بود عمل به این توصیف است یعنی ۸۰ صفحه در تحلیل پایه‌اش را ریخته که با یک اصل متابعت علم تطبیق دهد عین بقیه‌ی اصل استخدام و اصل حسن و قبح. و گرنه باطنش همان است این را می‌گویند تخصص که می‌آورد آن را در منطق صوری منحل می‌کند. که آنجا اشکالاتش را گفتیم.

انجم شعاع: واسطه‌ی برای ظن می‌شود

ج: حجی یعنی چه

انجم شعاع: همین تعریفی که کردند به عنوان حدّ

انجم شعاع: یک عبارتی دیگری هم دارند که می-
گویند به مجرد حصول قطع صغری و کبری حاصل می-
شود.

ج: بله اینها قطع را برابر علم گرفته‌اند.

انجم شعاع: اشاره به بحث حسن و قبح هم در اینجا
کرده ولی نه به طور مشخص می‌گویند آیا خود قطع که
مطلوبیت دارد و مغبوضیت که؟؟؟ آیا می‌تواند در
سیرورت فعل که حسن و قبح پیدا می‌شود عقل باشد یا
نباشد یعنی این که فعل حسن و قبح دارد مسلم است اما
مطلوبیت و مغبوضیت می‌تواند واسطه شود که در این که
فعل حسن و قبح پیدا کند یا نه

ج: نه بحث ما سر این اس که این نحوه درکی را که
در علم گفتیم با نحوه‌ی درکی که در حسن و قبح می-
گویند ماهیتاً آن بالذات است و این بالغیر

انجم شعاع:

ج: یک بحث نفس است که؟؟؟ ولی ما تقسیم می-
کنیم عقل نظر و عقل عمل ماهیتاً چه فرقی می‌کند یعنی
این حیثیت تقسیم حقیقی است یا نه حیثیت تقسیم می-
گویند عقل نظر و عقل عمل اگر می‌گویند عقل نظر لوازم
ماهیت است.

و اگر می‌گویند عقل عمل لوازم فعل است حسن و
قبح هم باید لوازم فعل باشد

انجم شعاع: هست اما منشائی که این حسن و قبح
فعل می‌شود می‌گویند مطلوبیت و مغبوضیت عقل است

ج: خیر اهر دو را می‌گویند عقل یعنی هر دو کیف
نفس می‌شود و عقل هم دارد قضاوت می‌کند اما دو
جنس است یکی در باب اعتبارات و یکی در باب عقاید

ج: آن تعریف حجیت منطقی است.

انجم شعاع: می‌گویند این حجیت حد وسط برای
قطع واقع می‌شود آیا حجیت به خود قطع اطلاق می‌شود
بگوئیم قطع حُجَّة

ج: اینجا که می‌گویند وصف است

انجم شعاع: ایشان می‌گویند؟؟؟؟؟؟؟؟؟؟؟؟؟؟؟؟؟؟؟؟
این که بگوئیم قطع حجّت است معقول نیست.

ج: ما یک بحث داریم که این بحث در چه بابی باید
گفته شود از آن. ما می‌گوئیم در اعتباراً بحث می‌شود
یک وقت می‌گویند در حقایق از آن بحث می‌کنیم این
کیف نفسانی لوازم ماهیت است ضرورت امتناع از آن
درمی‌آید ربطی هم به اختیار ندارد لازمه‌ی ضروری
است که واجب است برایش. حتی گفتیم که مشهود به
وجود نیست بنابر مبنای اصالت: ماهیت $2 \times 2 = 4$ بحث
زوجیت برای عدد ۲ اینجا ربطی دارد به این که اختیار
بگویند این می‌شود یا نمی‌شود ببینید می‌خواهیم بگوئیم
محل؟؟؟؟؟؟ ما هم همین تفکیک را داریم انجام می-
دهیم می‌خواهیم عقل بیاید حکم کند قواعدی دارد
موضوع می‌گذارد و محمول می‌گذارد. موضوعاً خروج
موضوعی دارد برایش بحث اختیار. خوب کیف اختیار
چطور کیف اختیار که تعیین دارد خود اختیار؟؟؟ اما
کیف اختیار را که موضوع قرار می‌دهد می‌شود ماده‌ی
فلسفی. می‌تواند احکام تعلیقی دهد. اگر بدهد یعنی
قیاس‌های استثنایی می‌گویند قیاس‌های مشروط بگویند
مثلاً بعضی یا اگر فلان شود این طور می‌شود حکم این
طوری هم می‌تواند بدهد و درست هم هست پس حکم
صد در صد نمی‌توان بدهد

این قاطی کردن این دو یعنی چه عیب هم ندارد که به وسیله هوهویت بیایند در اعتبارات حرف بزنند همان طور که در شعر حرف می زنند و یا در خیلی جاها ولی چرا می گوید صد در صد است. به نظر من آقایان خلط کردند یعنی تحلیل از حسن و قبح را با تحقق از حسن و قبح را قاطی کردند عین بحث مفهوم را من حیث کاشفیت دارد خارج را نشان من می دهد و من صحبت از خارج می کنم و خود مفهوم هم یک وجود ذهنی است و قابل تحلیل است این را که آیا آقایان قاطی می کنند؟ در مقام بحث منطق قاطی نمی کنند.

والسلام

حالت قرار می‌گیرد. در این صورت یقین یعنی حالت، شوق و کشش که علت تحرک انسان و صدور فعل می‌شود مثل حالت عطش برای انسان. حال کلیه این مصادیق به این منشاء عمل و حالت که همان حسن و قبح باشد، باز میگردند. مثلاً آب خوردن فعلی حسن است که انسان به سمت آن حرکت مینماید یعنی یک تلائمی با ذات و فطرت انسان دارد که به سمت او حرکت نموده است. در هر صورت اگر قطع طریق الی الوقوع باشد به حکمت عملی منتهی می‌شود. وقتی میگوئیم قطع ذاتاً حجت است به معنای این است که پایگاه عمل و معذرت و منجزیت قرار گرفته است. یعنی فعلی که پایگاه آن قطع و حالت بوده و صادر شود، مامن از عقاب است. زیرا فاعلی است که به علت کشش و تبدل حالت فعلی از او صادر شده است. پس این تحلیل بر این اساس است که قطع ذاتاً حجت است را در عقل عمل معنا نمائیم. حال می‌خواهیم مباحث حضرت استاد را در این قسمت مطرح نمائیم ایشان این مسئله قطع ذاتاً حجت است را هم بر اساس عقل عمل و هم بر اساس عقل نظر (علی المبنی) مطرح نموده و بر هر دو نیز اشکال وارد مینمایند. (البته قبلاً مباحث اختیار و پایگاه نظام ولایت را در این مورد مطرح نمودیم) حال در «قطع ذاتاً حجت است» در قطع معنای علمی و کشف از واقع و در حجت معنای جریان علیت مفهومی نفس الامری وجود دارد. حال حضرت استاد میفرمایند: وقتی قطع مصداقی از علم و کشف از واقع (مواد منطقی و فلسفی) قرار میگیرد در آن باید فرض موضوع، محمول و نسبت حکمی را مطرح نمود. که در این

در جمع بندی بحث در مورد تعریف علم اصول بودیم؛ یک سیر آراء فلاسفه و فقهاء را در باب عقل عمل و عقل نظر را بیان نمودیم (مباحث مرحوم علامه و اصفهانی و آخوند مورد مرور و بررسی قرار گرفت). حال همه بحث در این مورد است که بیشتر توجه فقهاء این بوده است که تعریف اصول را در حیطه ی عقل عمل مطرح نموده و براساس عقل عمل تعریفی را برای علم اصول بیان نمایند. حال تعریفی را که از باب عقل عمل (که به حسن و قبح تعریف شده و بعنوان حد اولیه عقل عمل محسوب می‌شود) و بحث وجوب و اعتبارات علامه، (یا وجوب ضروری عمل) حال عمل چگونه صادر می‌شود. (که علامه طباطبائی در توسیع و تطبیق، به عینیت تحلیل نموده اند) و مرحوم آخوند و اصفهانی با دو مذاق فلسفی و عقلانی به صورت فردی و اجتماعی آن را تریف نمودند اما با بداهت از آن عبور نمودند) حال ریشه اجتهاد و تفقه و علم اصول به بحث قطع (به معنای کشف از واقع و تعریف علم) باز می‌گردد؟ یعنی تفقه (فهم از کلمات و یا حکم) مصداقی از قطع (یا کشف از واقع) قرار گیرد. این نحوه ملاحظه ریشه علم اصول به پایگاه عقل نظری باز می‌گردد. در این قسمت بحثی تحت عنوان «قطع ذاتاً حجت است» وجود دارد حال اگر تفقه مصداقی از علم شود در این صورت این قطع ذاتاً حجت است به چه معناست؟ گاه می‌گوئیم قطع طریق الی واقع نیست (یعنی کشف نیست!) بلکه طریق الی الوقوع است در این صورت بعنوان منشاء عمل و

صورت موضوع «قطع» و محمول «حجت» و نسبت حکمی «است» میباشند. لذا در اینجا دیگر سخنی از عمل در میان نیست. بلکه بحث در مورد یک قضیه منطقی است. که این «است» همان اصل واقعیت بوده و نباید نسبت به «وجود» این موادی که در واقعیت وجود دارند انکاری صورت گیرد. (یعنی نسبت به این یقین و حجت شک مطرح نیست) این مطلب براساس پایگاه اصالت وجود است اما براساس اصالت ماهیت، وجود شرط ماهیت نیست یعنی قبل از آنکه اصل واقعیت را بپذیریم یک وعاء قبل از وجود مطرح است که به آن علم سوق ربوبی می گویند. (دایره دایره است!) حال یقین (قطع) و حجیت بعنوان دو ماده (وحدتاً یا کثرتاً) اگر بخواهد جزء حقائق قرار گیرند باید جنس و فصل آنها مشخص شود. پس حضرت استاد (ره) می فرمایند اگر این دو جزء امور حقیقی باشند باید مواد آنها نظری باشد. یعنی آنچه ۱۰۰٪ و بوده و تطابق نظری ۱۰۰٪ را تمام مینماید باید ماده آن نظری باشد (یک طرف آن به انتزاع و طرف دیگر به نفس الاور باز گردد) پس یقین و حجیت باید دارای منشاء انتزاع حقیقی و نفس الامری باشند. و در نهایت نسبتی که از بین این دو به دست می آید حقیقی و ضروری است. حال پس از این تذکرات منطقی و فلسفی پیرامون این قضیه می خواهیم بدانیم یقین و حجیت به چه معنا هستند؟ به طور کلی این دو معلق بر مواد فلسفی هستند زیرا در آنها سخن از بود و نبود منطقی در میان نیست. در این صورت احکامی که از این دو صادر می شود تعلیقی بوده و ۱۰۰٪ نمی باشند. (زیرا تمام مواد فلسفی از یک حیث آغاز می نمایند) و در دیگر سخنی از تمام حقیقت بودن در میان نیست! سوال دیگر اینکه یقین به معنای حالت است یا آگاهی؟ در تبیین این سوال گاه می گوئیم یقین به معنای حالت داشتن و حجت به معنای عمل کردن و گاه می گوئیم یقین به

معنای علم داشتن و حجت به معنای منطقی و علت مفهومی است (علم علت پیدایش معلوم می شود) در فرض اخیر این مسئله ربطی به علم اصول ندارد زیرا این بحثی منطقی است و لاغیراً و قطعاً این معنای از یقین و حجیت منظور نظر اصولیین نیست. زیرا از قرینه محمول این قضیه به دست می آید که یقین به معنای حالت است و یا اینکه براساس بحث اعتبارات اگر یقین به معنای علم باشد حجت به معنای عمل است زیرا صورت به هدایت طبیعت موجب بروز فعل و فایده ای فعل در عمل می شود. در این صورت حجت به معنای فایده فعل است و لذا جزء امور حقیقی قرار نمیگیرد. یقین و قطع ظنی شده و حجت نیز به معنای اثر فعل می شود که در این صورت تطابق میان این دو رها شده و از امور حقیقی خارج می شوند. و ما در این قضیه چیزی جز افعال، فعل و مقصد نخواهیم داشت (نه تصور و نه تصدیق و نه تطابقی ماهوی در میان نیست) در این صورت بحث تصرف مطرح می شود، (تصرف به نسبت) به قول ایشان این جعلی بوده و ما بحذاء ندارد یعنی یک بادی آمده و هیچ مابازائی ندارد.

پس اگر یقین به معنای حالت باشد در این صورت به معنای شوق متبدل و متغیر بوده و هیچ گونه تطابقی واقع نمی شود (بنابر حرف علامه) لذا ماده حالت ماده ای ثابت و کلی نبوده و لذا دارای ضرورت و تطابق پیدا نمی نماید. اما اینکه یقین به معنای علم حضوری باشد بحث دیگری است! لذا ماده یقین ماده نفس الامریه و دارای تطابق نظری نیست. بلکه ماده ای روحی و اعتباری است. اما حجیت نیز دارای دو معنای مختلف است. حجیت به معنای مامن از عقاب در زمانی مطرح می شود که دو اراده نسبت به تسلیم بودن یا نبودن، روبروی هم قرار گیرند. به اینکه یک یا از اراده ها انشائی و امری نموده و این انشاء و امر جزء اعتباریات و

مشهورات است. (مشهورات ماداً ظنی هستند) پس موضوع و هم محمول این قضیه ظنی بوده و دارای نسبت حکمیه مظنون الحجیه میباشند. لذا اینکه قطع ذاتاً حجت است قابل خدشه نباشد محل تامل و اشکال است. جدای از این مطلب لانه طریق الواقع نیز نمیباشد، زیرا قطع علم نمی باشد، بلکه حالت است! بلکه طریق الی الوقوع و منشاء عمل است. لو فرض که این قطع به معنای علم و حجت به معنای عمل به علم باشد که این مسئله از اعتبار و جوب متابعت علم (قطع اصولی) از جمله اعتبارات ۵ گانه قبل الاجتماع نیز به دست می آید. پس قطع مظنون الحجیه است و لا غیر!

اما بحث دیگر این است که این قضیه را یک قضیه منطقی ندانیم بلکه نسبت بین قطع و حجت را مصداقی از حسن و قبح عقلی بدانیم (عقل عمل) این مورد دارای چند فرض می باشد. گاه یقین و قطع را موضوعاً (وجوداً) مورد بحث قرار می دهیم (زیرا سخن از یقین ذاتاً مطرح شده است. و گاه یقین و قطع را شخصاً و موجوداً (موقن) مورد دقت قرار می دهیم. پس گاه قطع و گاه موقن می گوئیم. فرض دیگر این است که نه یقین و نه موقن نباشد بلکه کیفیت یقین مطرح باشد. مثلاً لذت، گرسنگی و ... پس یک بحث در مورد قطع ذاتاً و یک بحث در مورد موقن و یک بحث در مورد کیفیت یقین مطرح می باشد. حال قطع ذاتاً به چه معناست؟ اساساً زمانی می توانیم به حسن و قبح توجه نمائیم که قطع و حالت نسبت به حسن و قبح داشته باشیم یعنی بین حسن و قبح امر مشترکی را انتزاع نموده و آن تلائم و عدم تلائم با فطرت (طبع) است. حسن به تلائم با طبع و ظلم عدم به عدم تلائم با طبع نیست. (قطع انتزاع از این دو نیست) پس به طور کلی ابتداً قطع بحث هستی نیست بلکه بحث موجود می باشد زیرا قطع ابتداً تحقق پیدا می نماید یعنی حالت است نه تصور از حالت. پس

بحث قطع از موضع عقل عمل بحثی عینی است نه نظری! در این صورت پیدایش و تحقق حالت عمومیت دارد نسبت به عاقل و جاهل الا مغمی علیه. اما حالت با سنجش و برقراری نسبت تفاوت دارد پس در بررسی قطع از زاویه عقل عمل خصوصیت عاقل بودن موضوعیتی ندارد. پس منشاء درک از عقل عمل از عقل نظر دو تا است. عقل عمل به حالت و عقل نظر به سنجش و علم حصولی منتهی می شوند. اما حالت نقش وجود را در قضایا یعقل عملی به خود اختصاص می دهد. همانگونه که نسبت بین موضوع و محمول هر قضیه ای هستی و وجود است در قضایای عقل عملی نیز یقین واسطه و نسبت حکمیه قرار می گیرد. این یقین در جمیع جهات صفر شود موجب بروز تردید در همین وصف یقین می شود نه وصف علم در اجتماع و ارتفاع نقیضین. پس یقین وصف حالت است. مثلاً موردی درنده ای که به شخصی حمله نماید و این شخص قدرت تصمیم گیری از او سلب شود به معنای تردید است. لذا تصمیم و اراده زمانی محقق می شود که حالت باشد و اگر حالت نباشد فعل تبدیل به تردی شده و حرکت متوقف می شود. بنابراین واسطه جریان اراده و تصمیم و سپس عمل به آن داشتن حالت است و این یقین بالاجمال است. یقین بالتفصیل یا یقین در مقابل ظن و تردید نیست. این مانند قضیه تا حالت نباشد حکمی نیست است. در اینجا نیز تا یقین نباشد اراده ای جریان نمی یابد. پس در اینجا یقین عام مورد بررسی قرار می گیرد نه یقین خاص.

پس قطع واسطه ی جریان اراده در عقل عمل می شود و لذا بعنوان حد اولیه عقل عمل محسوب می شود اما در بر مبنای قوم به تناسب با فطرت (نه نسبت) تعریف می شود. موشح: تناسب امری نسبی است لذا تناسب این شخص با شخص دیگر متفاوت است.

ج: چون تکیه گاه آن به اراده و اختیار است، تحقق آن نیز ۱۰۰٪ نمی‌باشد. بحث در مورد اصل جریان اراده از طریق جریان حالت است. اما چرا نسبت نیست چرا که ماهیت و صورت نمی‌باشد بلکه حالت است و لاغیراً حتی نفس الامر نیز در اینجا مطرح نمی‌باشد بلکه تنها غایت و هدف بقاء یا تکامل را دارد. و لذا در آن نسبت جریان مینماید. اما مسئله مهم در این قسمت این است که جریان نسبت نیست بلکه جریان تناسب است تناسب به معنای تصرف بوده و تصرف بدون غایت نمی‌باشد. پس این نگرش از علیت مفهومی و جریان نسبت یک طرفه (خواه علت باشد یا نباشد خواه غرض فاعل باشد یا نباشد) خارج شده و به سمت تناسب و هماهنگی میان چند چیز نسبت به یک غرض حرکت می‌نماید. بنابراین بحث تناسب بحث تصرف و فعل می‌باشد. لذا تناسب با ذات و فطرت (یافت) منشاء جریان اراده در فعل می‌باشد. پس وقتی قطع دارم یعنی تناسب را می‌یابم نه می‌بینم! اما در مقابل جریان فعل و وجوب آن عدم جریان فعل وجود دارد که در این صورت این همان تردید و قفل شدن حرکت و فعل می‌باشد. (مقابل تناسب با ذات عدم تناسب با ذات است) در این نگرش حسن و قبح به تناسب و عدم تناسب جریان (شدن) اراده معنا و تبدیل می‌شود.

اما بحث دوم در همین مسئله در مورد کیفیت تناسب است. گفتیم که در عقل عمل سخن از تناسب نه نسبت در میان است و بالطبع این تناسب بعث و زجر را نیز به دنبال دارد یعنی به واسطه کیفیت تناسب می‌توان امر و نهی نمود. چرا که کیفیت قابل تشریح است. در قسمت اول (اصل حالت و تناسب) طریقت اصل می‌باشد مثل اصل سنجش حرکتی عقلکه فلسفه جرائی قطع مطرح میشود! اما در کیفیت تناسب این قابلیت وجود دارد که مولی از عبد امر و نهی را طلب نماید. در این قسمت

موضوع بحث در فلسفه چیستی قطع در میان است. کیفیت فعل و رفتار و قابلیت تشریح نسبت به آن همگی مربوط به فلسفه چیستی قطع می‌باشد. در این باب تسلیم بودن و عدم تسلیم بودن نسبت به مولی، این همانی حالت در تناسب و کیف فعل است. در فلسفه چیستی بیشتر به دنبال تبیین جریان تناسب و نسبت بین دو اراده در میان است و این همانی مطرح در اینجا در کیفیت نه اصل تناسب! لذا اگر شخصی در کیفیت خود تابع و تسلیم باشد حالت او به منزله این همانی در تناسب است.

موشح: این همانی یعنی اینکه اراده شما عیناً همانند اراده دیگری شود و هر چه او خواست شما نیز بخواهید.

ج: منظور از این همانی در اینجا جریان نسبت نیست. س: خیر در جریان تناسب نیز این گونه است در هر صورت این قضیه این همانی در تناسب نیز قطعی نمی‌باشد.

ج: یعنی علمی و تطابقی نیست.

س: در اینجا کیفیت نزدیک به کیفیت دیگری شده است لذا این همانی نیست بلکه قرب و نزدیکی یک اراده به اراده دیگر است.

ج: بله! در کیفیت این صحبت صحیح است به اینکه آیا این عنوان در عنوان دیگر مندرج است یا مندرج نیست؟ س: مثلاً آن اراده گفته است که اراده دیگر مشروط باشد حال این اراده یا مشروط است یا مشروط نیست.

ج: بله!

س: لذا این اینکه اراده ای تحت اراده دیگر قرار گیرد براساس عنوان انتزاعی است.

ج: به همین دلیل می‌گوئیم بین این دو اراده این همانی در اینجا وجود دارد. تا کنون از سه مطلب اجمالاً سخن گفتیم: قطع موضوعاً - یقین مقنن و موقن (یعنی عمل علی یقینه) که الموقن در نسبت است.

س: یعنی چیزی واقع و جاری میشود

ج: خیر آنجا نیز اراده جاری است اما در نسبت و تحققاً اما زمانی که از حیثیت آن بحث مینمائیم موضوع اندراج یا عدم اندراج آن تحت عنوان مطرح میشود و میتوان این عنوان را انتزاعی مورد دقت قرار داد.

س: یعنی کیفیت آب خوردن جدای از سایر کیفیات آیا تحت اراده آب خوردن است یا خیر؟

ج: یعنی یقین تحت عنوانی که اراده او خواسته است میباشد یا خیر؟ لذا میتوان به آن این همانی گفت. البته بحث فرهنگستان در این باب مطلب دیگری است و ما در اینجا جدلاً با قوم مماشات مینمائیم.

س: زیرا نمیشود کیفیت آب خوردن را از کمیت آن منفک نمود.

ج: کیفیت آب خوردن را نمیشود از عنوانش منفک و جدا دانست اما تشخیص موضوعی آن مطلب دیگری است!

زیبایی: در بحث چرائی یقین ذاتی بودن طریقت قطع اثبات شد.

ج: احسنت! یعنی چه بخواهیم و چه نخواهیم فعل از مجرای یقین جاری می شود.

س: اما بحث چیستی یقین به چه معناست؟

ج: در چیستی یقین به اراده و گفتار مولی توجه داریم یعنی یا تسلیم هستیم یا تسلیم نیستیم. همچنین این تفاوت در مورد حجیت نیز وجود دارد در بحث چرائی، حجیت به معنای جریان یا عدم جریان ازاده است. و در بحث چیستی، حجیت به معنای کیفیت تسلیم بودن یا نبودن میباشد. (آیا تسلیم کیفیتی که مولی میخواهد هستیم یا نیستیم)

س: در بحث چرائی سخن از قطع طریقی و در بحث چیستی سخن از بحث موضوعی در میان است.

ج: قطع موضوعی مربوط به موقن است که به یقینش عمل مینماید. اما بحث اینجا کلاً مربوط به نسبت تشریح به عبد میباشد. اینکه عبد توجه به تشریح مولی دارد یا ندارد؟ در هر صورت حجت به معنای اول مربوط به اصل حرکت و حجیت به معنای دوم به معنای تسلیم بودن در کیفیت است. لذا در حجیت به معنای دوم بحث مدح و ذم موضوعیت میباشد. اینکه قوم در بحث حسن و قبح مستقیماً به مسئله مدح و ذم وارد میشوند مویذ بحث کیفیت است. در اینجا یک بحث حسن و قبح عام وجود دارد که به معنای این است که تلائم و عدم تلائم با فطرت مجرای جریان فعل ششده و موضوعاً ربطی به شارع ندارد. اما اگر همین بحث تلائم و عدم تلائم، کیف فعل قرار گیرد شارع موضوعیت می یابد.

بنابراین اگر اصل یقین (چرائی) مورد بحث قرار گیرد در این صورت یقین مجرای جریان اراده است (نه اینکه بحث از توسعه و ضیق وجودی آن مطرح شود!) اما اصل تلائم و عدم تلائم به معنای بود و نبود فعل است نه حسن و قبح! زیرا حسن و قبح بحث کیفیت و تلائم بحث اصل حرکت بود و نبود فعل می باشد لذا حسن و قبح به تلائم و عدم تلائمی باز میگردد که اصل فعل و حرکت است. اما وقتی حسن و قبح کیفیت پیدا مینماید باید به اراده مولی و خواست او نسبت به کیفیات خاص مراجعه نمود. در اینجا مسئله تسلیم بودن و حجیت مطرح میشود لذا همان گونه که گفته شد حجیت به معنای تسلیم بودن در کیفیات است. مثلاً اگر عبدی درصدد تسلیم بودن باشد دیگر از او سوال نمیشود چرا تسلیم نبوده ای! زیرا اگر بخواهد تسلیم باشد به دنبال کیفیات منظور نظر مولی میگردد تا به آن عمل کند لذا مواخذة نشده و انتخاب و قطع او باطل نمیشود! پس ابتداءً در تسلیم شدن التزام مطرح است یعنی آنچه تشخیص داده تحت عنوان مولی مندرج شود و پس از

آن در عینیت و عمل و تطبیق مسئله شبهه در کیفیات مطرح شده که در اینجا مبحث قطع موضوعی موضوعیت می یابد لذا قطع موضوعی از آن موقن است نه تفقه! زیرا رد تفقه باید به درستی و بدون تاویل فهم صورت گیرد یعنی تسلیم بودن و قاعده مندی هر دو رعایت شوند. اشکالی که بر قوم در مسئله حسن و قبح و تلائم و عدم تناسب با ذات مطرح است این است که ایشان مسئله اختیار ارها کرده و به جبریت منتهی شده اند لذا طریقت حالت جبری شده و بالطبع هر آنچه انتخاب(نه اختیار) و عمل نمود جبری میشود. اما اگر این حسن و قبح از باب مامن از عقاب بودن و حجیت معنا شوند باید در اینجا اختیار معنا شده و شیطنتهای آن شناخته شود.

پس بحث اول مربوط به مجرای جریان اراده است یعنی هر اراده ای که بخواهد جاری شود بدون حالت نمیشود چه این حالت روحی یا ذهنی یا عینی باشد! از این جهت بحث اول هم رتبه اصل واقعیت میباشد همچنانکه بدون داشتن درک از اصل هستی نوبت به کیفیت هستی نمیرسد در اینجا نیز بدون مجرای جریان اراده(حالت) سخن از کیفیات آن به میان نمیآید. بنابراین در بحث اول اصل حرکت، اراده ای است که به سمت شارع حرکت مینماید. براساس مباحث اثباتی این اصل حرکت اراده همان وجه الطلب است و لاغیر! به عبارت دیگر ابتدأ حرکت از طرف مولی(که اصل ظرفیت و حیات عبد را افاضه مینماید) و عبد فاعلیت تبعی داشته و با فاعلیت ما فوق ترکیب میشود نشان دهنده وجود اراده در عبد میباشد. اما حرکتی که از عبد صادر میشود(همان حالت اولیه که مجرای جریان اراده میشود) باید همان با وجه الطلب آغاز شود و این وجه الطلب یا به طرف خالق و یا به سمت اراده های ضعیف میباشد. پس از تعیین جهت حرکت از طریق وجه الطلب انوقف کیفیت در

سنجش واقع و محقق میشود. به طور کلی عبد زمانی که در نظام اراده ها به دنبال تعیین منزلت است، در این تعیین منزلت اگر جریان اخلاص مطرح باشد منصب و منزلت او نورانی میشود و در نتیجه کیفیات او نیز نورانی میگردند و اگر وجه الطلب او به سمت دستگاه کفر و نفاق باشد کیفیتهای او شکل دیگری پیدا مینمایند لذا وجه الطلب به هر سمت که باش گمانه های خاصی به وجود می آید. البته این گونه نیست که گمانه های نورانی هیچ شائبه ای از کفر و نفاق را نداشته باشند بلکه در همانجا نیز ابلیس حضور دارد.

موشح: حجیت این گمانه ها به کجا باز میگردد؟

ج: قاعده مند کردن احتمالات و متقوم شدن و حدت و کثرت آنها حول جهت مقصد

س: این قاعده مندی بعد از این است که روشش موجود باشد!

ج: این قاعده مندی با تخمین در شرایط اضطراری انجام میشود.

س: در زمان اضطرار نیز آیا باید به گمانه برتر عمل نمود یا اینکه باید نسبت به آن احتیاطاً عمل کرد؟

ج: در هر صورت هیچگاه ما خارج از ظرفیت منطق موجود نمیباشیم بلکه به همان که عطاء شده است عمل مینمائیم

س: آنچه عطا شده است یک امر درونی است نه یک امر قاعده مند!

ج: فقهاء با منطق حجیت فعالیت کرده اند و هر چه از منطق صوری فاصله گرفته اند حفظ شده اند. اما همین مطلب در ریشه به تولی و ولایت آنها باز نمیگردد.

س: اعطاء ایمان یعنی غیر حجیت گرائی لذا اعطاء ایمان قاعده مند نیست.

ج: حجیت دارای سه سطح است سیاسی، فرهنگی و اقتصادی

س: حجیت سطح فرهنگی قاعده مند است اما سطح سیاسی حجیتش درونی میباشد.

ج: هیچ کدام درونی نیست بلکه سه مرحله زمانی است در فلسفه عمل اول صورت اعطاء نمیشود...

س: در سطح سیاسی مثل مرحوم امام اول در ۱۵ خرداد قیام کردند و بعد این خودش قاعده شد. لذا حکم امام اول درونی و بعد حجیت به وجود آمد.

ج: درونی نیست بلکه اعجاز تاریخی است که دارای ابهام و اجمال است ابهام به معنای این است که اگر تعریف نداشته باشیم اجمال است این بدین معنا نیست که هیچ گونه تصرفی به واسطه آن در عالم واقع نشده است.

س: پس از تعریف قاعده مند میشود گاه میگوئیم هرگاه تصرف به فرهنگ برسد، به آن حجت میگوئیم و گاه میگوئیم حجت ۲۷ متغیر اصلی دارد که متغیر اصلی آن فرهنگ نیست!

س: اینکه فقیه از نظام احکام و روایات برداشتی داشته است که به معنای حجت نمیباشد.

ج: آیا داریم حجیت را تحلیل مینمائیم یا حجیت رفتار شخص فقیه! فرض فرض اول درونی و فرض اول باید قاعده مند باشد از ما باید ابتداً حجیت در سه انقلاب سیاسی، فرهنگی و اقتصادی معنا شود.

نمایند و به طور کلی یقین به چه معناست؟ آیا به معنای حالت است یا علم؟ کلمات قوم انصراف به هر دو دارد و همانگونه که در مقدمه بحث قطع در شرح کفایه آمده قطع گاه به معنای علم (قطع به معنای همان علم حصولی) و گاه به معنای حالت است.

س: وقتی خود قطع را در نظر می‌گیریم حالت است اما وقتی با لازمه آن یعنی حجیت ملاحظه می‌نمائیم قطع به معنای علم می‌باشد لذا وقتی می‌گوئیم قطع حجت است یعنی علم آور می‌باشد.

ج: همین مطلب یعنی کیف نفسانی است. کیف نفسانی صورتی است که به حالت تبدیل می‌شود (مشابه مسئله تبدیل علم حصولی به علم حضوری) البته این مطلب براساس اصالت وجود است اما براساس اصالت ماهیت صورت حاصله عند العقل ... معنا می‌شود. و سپس آن را به تصور و تصدیق و سایر تعاریف منطقی تبدیل می‌نمایند. اما حجت است به چه معناست؟ به همان تعریف منطقیین تکیه نمائیم (حجت در مقابل معرف) که در تعریف ایشان علیت حضور دارد. قطعاً نظر اصولین این گونه تعریف از حجیت نمی‌باشد، زیرا ایشان می‌خواهند حد اولیه عقل عمل و فعل را مورد تحلیل قرار دهند.

س: می‌گویند ذاتی باب برهان منظور نظر است نه ذاتی باب ایساغوجی!

ج: می‌خواهند برای ملکف (مجتهد یا مقلد) معذر و منجز درست نمایند، لذا یقین می‌شود حالت و حجیت نیز به معنای معذر و منجز در عمل می‌باشد. پس از آنجائیکه مواد اصولی از جمله حجیت مربوط به عقل

در جلسه گذشته اشکالات ذاتی بودن حجیت قطع را از دیدگاه مرحوم حضرت استاد(ره) را مطرح نمودیم. لذا حجیت ذاتی قطع را هم از زاویه عقل نظر و هم از زاویه عقل عمل مورد دقت قرا دادیم. و به این نتیجه دست یافتیم که قطع مظنون الحجیه است لذا ذاتاً حجیت ندارد.

اما از موضع عقل عمل به چه معناست؟

موشح: اصولیین فعلی می‌گویند عرف به آن عمل می‌کند چون غیر از این ممکن نیست.

ج: لذا حجت است یعنی مجرای عمل عمل پس انسان نمی‌تواند بدون یقین اراده‌اش را در چیزی جاری نماید. حال آیا این مباحث و اشکالاتی که در جلسه قبل مطرح شد وارد است یا خیر؟

انجم شعاع: مظنون الحجیه بودن قطع به چه معناست؟

ج: این در قسمت اول مطرح می‌شود در این باب حضرت استاد (ره) می‌فرمایند هر قضیه‌ای دارای موضوع، محمول و نسبت حکمیه است این نسبت حکمیه قبل از آنکه به کیفیت آن کاری داشته باشیم دو مرحله دارد گاه در مورد اصل بود آن عقل حکم دارد که هر رتبه با اصل واقعیت است. (وجود «الف» و وجود «ب» و وجود دوئیت بین آنها غیر قابل انکار و تردید است. که این همان اصل واقعیت می‌باشد.) و گاه در مورد کیفیت آن بحث می‌نمائیم که در این صورت مواد آن فلسفی می‌باشد. (از مواد منطقی خارج می‌باشد) لذا بدیهی نیست در اینجا یقین بعنوان «موضوع»، حجت بعنوان «محمول» و «است» بعنوان نسبت حکمیه باشند که هر یک از اصالت‌های فلسفی باید آن را تعریف

عملی می‌باشد، لذا این مواد بدیهی نمی‌باشند و از این رو قضیه یقین ذاتاً حجت است ضروری (ماده یقین و معذر و منجز یعنی حجیت) و نفس الامر نمی‌باشند (بر حسب مباحث هو هویت ماده حمل باید نفس الامریه باشد) به طور کلی ماده این قضیه (یقین) وصف اختیار و اعتبار بوده و به نفس الامر منتهی نمی‌شود (ذات و اثری وجود ندارد که بگوئیم یقین ذاتی است که بالضروره از آثار آن حجیت نمی‌باشد) پس مواد این قضیه اختیاری و اعتباری هستند و در نهایت این قضیه مظنون الحجیه است به دلیل خصوصیات موادش!

س: ایشان به وجود آن و بداهت تکیه کرده و مواد اصولی را فوق برهان می‌دانند و به طور کلی می‌گویند یک ذاتی است که احکامی دارد و آن احکام لازمه ذاتی آن ذات است.

ج: اینکه ذات داشته باشد یعنی قطع و یقین علم باشد نه حالت! اگر این ذات علم و کاشف از واقع باشد ربطی به عمل ندارد.

س: قطع ذاتاً حجت است، فوق دسترسی ید جعل اثباتاً و نفیاً است.

ج: این یعنی اینکه قطع به معنای علم کاشف از واقع (براساس عقل نظری) باشد در این صورت قطع (کاشف از واقع) حجت است به چه معناست؟ به طور کلی یک خاصیتی ذاتی برای علم در نظر گرفته شده (حتی اصالت ماهیت می‌گوید این خاصیت معلق بر وجود در خارج نیست چه این خصوصیت در خارج باشد یا نباشد مثل دایره دایره است می‌باشد که قبل الخلق و جعل این خاصیت را دارد. لذا اصالت ماهیت به کیفیات برخورد مینماید و این مسئله معلق بر وجود نیز نمی‌باشد) به نظر می‌رسد این تحلیل اصولیین از این قضیه نباشد، حداقل اینکه علامه در بحث اعتبارات (اعتبار ۵) عمل به علم را اعتباری می‌داند به اینکه در قضیه علم حجت است عقل

ناچار است یک اعتبار وجودی را جعل (برای عمل) نماید در همانجا اشکال کردیم که این علم و وصفی را که مدعی هستند به کل تطبیق نمی‌نماید. (کل وحدت ندارد بلکه کثرت دارد) لذا مجبور می‌شوند درک اعتباری را جعل کرده تا بتوان توسعه و ضیق بین کلیت درک کما هی به امر اعتباری داد. (به کثرت وحدتی داده و برای آن جعل و جوب می‌نمایند).

س: نهایت مطلب این است که قطع علت و حجیت معلول باشد و البته بدون جریان برهان نظری بلکه با تکیه بر وجدان!

ج: تعابیر و بیانات مختلفی در تقریر این مطلب وجود دارد در هر حال آن معنای از علم که نفس الامری و کاشف از واقع و جزء اولیات و بدیهیات باشد در اینجا مطرح نمی‌باشد. زیرا همانطور که گفتیم هر ۲ ماده این قضیه (یقین و حجیت) مشروط و معلق بر اعتبار و اختیار (از مفاهیم عقل عمل) می‌شود مشروط شدن این قضیه معنای ذاتی و صوری بودن را در این قضیه نفی می‌نماید (موضوعاً یقین ما را به حجیت منتقل می‌نماید امری منتفی است!) لذا اگر حجیت و یقین را براساس علیت معنا نمائیم دیگر این قضیه مشروط به آن دسته از مفاهیم عملی نخواهد شد. اما اگر در صدد تحلیل پایگاه علم اصول و عقل عمل باشیم، تحلیل این قضیه براساس علیت نخواهد بود. حال اگر این قضیه یقین ذاتاً حجت است را براساس عقل عمل تحلیل نمائیم؛ اولین مبحث این است که نسبت یقین به حسن و قبح چیست؟ در عقل عمل اموری فطری داریم که نسبت به بعضی از افعال حکم به قبح و نسبت به بعض دیگر حکم به حسن می‌نمائیم. (یعنی فطرت انسان را به افعال هدایت می‌نماید) به عبارت دقیق‌تر حسن و قبح به اموری بازمی‌گردد که یا تلائم با فطرت و یا عدم تلائم با فطرت دارند. چرا از دیدگاه قوم این تلائم با ذات یا فطرت به

معنای جریان نسبت نیست به اینکه بگوئیم انسان ذاتی دارای اثر حسن یا ملائم یا قبیح یا غیر ملائم است مثل دایره یا زرد آلو... علت آن این است که فعل ذات و اثر نمی‌باشد؛ بلکه فعل، فاعل و مقصدی در مقابل کثرت میباشد در این صورت مسئله جعل نسبت مطرح میشود این جعل نسبت میان تناسبات دو یا چند حیثیت با امر سوم است جعل نسبت یک رابطه علیتی صرف نمیشود، زیرا در علیت جریان سبب و مسبب همیشه یک طرفه می‌باشد، اما در هماهنگی جریان چند طرفه و متکثر است مثل تلفظ «هم آهنگ» اساساً فعل همیشه با کثرت مواجه میباشد؛ بنابراین در مبحث جعل نسبت و تناسبات، از علیت مفهومی خارج شده و به علیت عینی منتقل می‌شویم، به همین دلیل می‌گوئیم تناسب با ذات نه نسبت با ذات، زیرا فعلی است که از فاعل صادر شده و در صدد تعریف و رسیدن به مقصد و غایت میباشد. در این صورت یقین را به تناسب با ذات معنا میشود یک قاعده کلی در اینجا این است که هر چیزی که تناسب با ذات داشته باشد موجب جریان اراده در عمل میشود. بنابراین گاه یقین را در شاملترین منزلت مورد دقت قرار میدهیم که بدون کیفیت میباشد (مثل حسن و قبح و یقین و عقل عمل به معنای عام که همه عقلاء آن را قبول دارند) در این صورت یقین به معنای مجرای جریان اراده شده و دیگر سخنی از حجیت داشتن یا نداشتن آن بیمورد است. چه کافر و چه مسلم آن را انجام دهد اختیار و اراده بدون یقین نمیتواند جریان پیدا نماید. اما بحث حجیت زمانی مطرح میشود که در کیفیت یقین بیائیم مثلاً در وقتی که برای رفع عطش میل به شراب یا آب پیدا شده است یعنی یعنی تلائم با ذات دارد یا ندارد میگوئید شراب تناسب برای رفع تشنگی ندارد این میل و کیفیت قابل انجام نیست. بلکه یقین با کیفیت دیگری مطلوب است که ضرر و قبیح نباشد. بنابراین آنجائیکه

بحث حق و باطل و صحیح و غلط در یقین مطرح میشود مسئله حجت راه پیدا مینماید.

س: یعنی در قطع طریقی نباید حجیت مطرح شود و باید حجیت در قطع موضوعی بیان شود.

ج: یعنی وقتی یقین موضوعاً و ذاتاً را بحث مینمائیم حجت به معنای موضوع محسوب میشود و یقین بعنوان کبری و محمول قرار می‌گیرد (مفروض قضیه این است که حجیت محمول و یقین بعنوان موضوع باشد) اما اگر یقین به معنای تناسب با ذات (که عام و خالی از کیفیت است) نمیتواند بعنوان موضوع قرار گیرد چرا که تنها یقینی که دارای کیفیت است موضوع قرار گرفته و حجت یا معذر و منجز مندرج در آن میشود ما یک یقین بالاجمال و یک یقین بالتفصیل داریم یقین بالاجمال موضوع قرار نمی‌گیرد اما یقین بالتفصیل میتواند موضوع قرار گیرد اما چه وقت یقین بالتفصیل میشود؟ زمانی که اختیار و اراده (با وجود زمینه تکلیف و امتحان) در یقین حضور پیدا نماید لذا وقتی که کیفیت یقین مطرح میشود اختیار و اراده حاضر میشود و الا اگر بحث کیفیت یقین نباشد چه مسلم و چه کافر نمیتواند اراده اش بدون یقین جاری شود (مشابه حد اولیه ای که برای علم بیان کردیم که در برخورد با اصل واقعیت عقل حکم به وجود چیزی مینماید در اینجا بحث اختیار نمیشود یعنی موضوع حرکت و سنجش عقل است.)

موشح: میفرمایند: در بودن یقین باید یقینی باشد که فعل انجام شود اما در اینکه چه نحوه کیفیتی از یقین باید باشد مربوط به بحث حجیت است.

ج: در چرایی یقین (بود و نبود یقین که به این معنا است که یقین حد اولیه عقل عمل شده برای جریان اراده) در این معنا یقین نمیتواند موضوع قرار گیرد.

س: یعنی گاه کلی یقینی و گاه مصداق یقین است.

ج: یعنی همان یقین موضوعا یا ذاتا یا اصل ماهیت آن که معلق به یقین نیست.

س: اینجا میفرمایند یقین مصداقی محصول اختیار است.

ج: در کیفیت صحیح است زیرا رد کیفیت اراده حاضر میشود اما قبل از اراده میگوئید انسان عقل عمل و تلائم و عدم تلائم با ذات دارد لذا در اینجا تناسب با ذات معنای یقین را میدهد که مجرای جریان اراده میشود همانگونه که مفهوم هستی مجرای حکم داده عقل میشود در اصل واقعیت (بعنوان حد اولیه)

س: در موضوعاً حجیت چگونه کبرای قرار میگیرد؟

ج: در موضوعاً قرار گیری حجیت بعنوان محمول یقین امری نادرست است.

س: چون این ساخته خود ما است.

ج: خیر مکانیزم موضوعاً جریان اراده است در مکانیزم کلمه حجت است یا نیست صحیح نمیشود.

س: در مکانیزم میگوئیم با توجه به اختیار فعل و محصولی به دست میاید بعنوان کیفیت یقین محسوب میشود.

ج: اگر یقین کیفیت پیدا نماید در اینجا اراده حاضر میشود مثلاً برا رفع عطش یا ظلم فعلی انجام داده ائید.

س: و در نهایت آن یقین کیفی به عمل منتهی میشود.

ج: هرگاه بحث کیفیت مطرح میشود مبحث اصل واقعیت مطرح میگردد یعنی یقین عام و اصل آگاهی است اما کیفیت آن حکم آخر است (مشابه موخر بودن هوویت از اصل اجتماع و ارتفاع نقیضین) لذا یقین ذاتاً حجت است موخر از بحث حسن و قبح و تلائم یا عدم تلائم با ذات است. (تلائم یا عدم تلائم در هر عقل عمل و رفتاری وجود دارد.)

انجم شعاع: علاوه بر اینکه حجت است یا حجت نیست در یقین عام منتفی است آیا وجوب متابعت از علم در

اینجا مطرح نیست!

ج: این وجوب متابعت از علم دیگر معنای آگاهی نمیدهد بلکه حالت بوده و مجرای جریان اراده میباشد و در همین قسمت است که عقل عمل تعریف میشود.

س: آیا ید شارع میتواند یقین عام را نفی نماید؟

ج: بحث شارع در میان نیست تنها میتوانیم بگوئیم شارع ان را این گونه خلق کرده است که آگاهی، حکم و حرکت عقل و اراده در اینجا اراده با مجرای یقین میتواند جاری شود در یقین موضوعا چون قابلیت حکم کردن به دلیل نحوه خلقت آن وجود ندارد پس اصلاً معذر و منجز نیست.

س: پس میگوئید سوال از معذر و منجز در یقینهای موضوعی و مصداقی قرار میگرد.

ج: البته با یک فاصله ... حضرت استاد(ره) یقین را در سه سطح مطرح مینمایند: ۱. بین موضوعاً ۲. کیفیت یقین ۳. موقن لذا تحقق یقین با یک فاصله میباشد. همانگونه که گفته شد یقین موضوعا یا ذاتا (در دیدگاه قوم) قابل معذر و منجز (حجت بردار بودن یا نبودن) نیست اما قابلیت جریان اراده در آن وجود دارد (یعنی چیزی را نفی کرده و چیزی را در جای آن قرار میدهیم)

موشح: این تحلیل شبیه گفتار علامه است که میگوید اعتبار یقین و حسنی را جعل کرده و به آن عمل مینمائیم.

ج: اولاً ذهنی و عقلی نیست که اعتبار نمائیم. بلکه اول حالت (کیف نفسانی) است (در علم حضوری هم که گفته به معنای کیف نفسانی نمیشد بلکه به معنای مجرای جریان اراده است) دو: اصلاً اعتباری نیست بلکه حقیقی است مانند مفهوم وجو یا علم نیست. بحث موجود و موقن است که مورد تحلیل ما قرار گرفته است.

س: که بگوئیم موقن اول یقینی را ساخته است.

ج: نمیتواند بسازد بلکه هرگاه اراده او جاری میشو، یقین مجرای جریان اراده او میشود.

س: مگر اراده اش جبری واقع میشود.

ج: اینجا بنابر بحث آقایان جبری است (جدلاً) لذا اراده نمیتواند بدون یقین ذاتاً و جبراً جاری شود.

س: این یعنی اینکه علم و یقین مقدم بر اراده باشد. در حالی که در مکانیزم شما یقین موخر از اراده است. در اینجا دو بحث وجود دارد گاه یقین مقدم بر اراده است که یقین مصداقی و کیفیتی است یعنی اولاً یقین دارد و سپس اراده و در نهایت فعل را انجام میدهیم در حالی که شما ب عکس میفرمائید اول اراده وبعد یقین و در نهایت...

ج: خیر!

س: فرمودید اختیار کیفیت یقین را تخصیص میدهید.

ج: خیر! باید به معنای یقین عام و یقین خاص توجه شود.

س: یقین خاص را اختیار میسازد.

ج: یقین عام چگونه؟

س: یقین عام مبدا حرکت است.

ج: تحلیل آن چیست؟

س: یقین عام یعنی اصل حالت که مبهم بوده و کافر و مسلم را شامل میشود.

ج: بگوئید براساس دستگاه آقایان بدیهی است که آن را تحلیل نمیکنند.

س: ولی منشاء فعل نمیشود.

ج: خیر!

س: چون منشاء فعل عام است نه فعل خاص

ج: منشاء فعل عام را چرا تحلیل نمیکنند؟

س: منشاء پیدایش اصل فعل است به نحو عام

ج: احسنت!

س: اما نمیتواند فعل مصداقی را به وجود آورد.

ج: بله تا کیفیت و مصداق پیدا ننماید فعل به وجود نمی آید. شاهکار حضرت استاد(ره) این است که هم عقل نظری و هم عقل عملی را درست تحلیل نموده اند یعنی حد اولیه عقل نظری را علی المبنای خودشان تحلیل نموده اند.

طرف b

انجم شعاع: یک بحث در اصول و یک بحث در کیفیت علم اصول قرار میگیرد.

ج: چه وقت عام میشود وقتی که حسن و قبح در تعریف حسن و قبح خارج شده (حسن و قبح از مدح و ذم عقلاء خارج شود) و تلائم و عدم تلائم با ذات تبدیل شود. زیرا داریم به انسان شناسی تعریف مینمائیم در هر صورت ما هو العقل، عقل ایجاد نسبت مینماید نه اینکه تصور جبری پیدا شود. ما از اختیار و دیگری از یقین (تلائم و عدم تلائم) شروع میکنند ما در حال تحلیل این عقل عمل هستیم میگوئیم عقل عمل در این دستگاه (در عامترین مرحله) مجرای جریان اراده است (هر گونه که باشد هواه موضوعش روحی یا فکری یا حسی ... باشد) عمل یا جریان فعل از آن اراده است و اراده نیز وقتی حالت باشد جاری میشود. در اینجا یقین و شک را با هم میسنجیم (البته نه به معنای قطع ظن و شک در کنار هم) بلکه در رابطه با بود و نبود(نه در کیفیت که خصوصیات راجح و یا عدم راجح نیاز داریم).

س: نسبت به چه حکمی؟ آیا نسبت به حکمهای فعلی است؟ (یعنی در ملحه انشاء و اقتضاء و حکم نیست)

ج: نسبت به اقتضاء عمل است اگر در عمل حالت بیاید (صفر شود) اراده جاری نمیشود. این مطلب مثل اجتماع و ارتفاع نقیضین است که شک یا یقین به

واقعیت داریم اگر نسبت به واقعیت حالت نباشد حکمی نیست یعنی واقعیت هست را عقل بدان حکم ننمایید. س: حکم انشائی یا اقتضائی یعنی در اصل پیدایش حکم ج: اصل حکم است. اگر نسبت به عمل شک باشد هیچ حرکتی بروز ننمایید. حال اگر این حالت عام باشد اراده جاری میشود و این حد اولیه عقل عمل است. (اگر حالت باشد اراده جاری میشود و اگر نباشد شک است و جاری نمیشود.) اما تعریف دقیق این حد اولیه عمل المبنای قوم تلائم و تناسب (نه نسبت) با ذات است تناسب با ذات همان داشتن حالت است اما بدون کیفیت است این مطلب مثل اصل حکم. واقعیتی هست، میباشد که بدون کیفیت واقعیت است. و ادراک از اصل هستی که نمیتوان آن را سلب کرده و عقل نسبت به آن حکم میکند اما در اینجا میگوئیم اراده جاری میشود در حالی که در آن قضیه میگوئیم عقل حکم میکند) پس فعل عام بواسطه یقین و حالت داشتن جاری میشود و اگر حالت نباشد اختیار و اراده جاری نمیگردد اما در مبنای فرهنگستان اصل تفکیک عقل عمل و عقل نظری و مواردی مثل کلی و جزئی را منتفی دانسته و اصل حرکت را در همه جا عام دانسته و حرکت را بدون فعالیت نمیداند.

س: باید قطع بگونه ای تحلیل شود که وظیفه مجتهد معین شود.

ج: میگوئیم ایشان به درستی عقل عمل را تحلیل ننموده اند یعنی خود حسن و قبح گناه با کیفیت و گاه با مصادیق گاه در بحث فلسفی و گاه در بحث عقلانی دچار خلط و تشویش شده است. لذا با اختلافات گوناگونی در بحث ایشان مواجه هستیم لذا نظریه حضرت استاد (ره) کل دستگاه ایشان را در قدم اول هماهنگ میکند به اینکه تعریف از عقل عمل مجرای جریان فعل است. نه آنگونه که قوم میگویند مثلاً اراده

سب پیدایش شوق میشود. فرق خلق و شوق و فرق آنها با قدرت! که در همه موارد این امور اختلاف وجود دارد و در انتهای معلوم نمیشود که اراده به له ان یفعل و ان یفعل تمام میشود یا نمیشود در هر صورت با یک ضرورت جبری تمام مینمایند. مثلاً علامه در صفحه ۳۹۹ و ۴۰۰ بحث اراده (در نکته سوم) معیار اختیاری بودن فعل آن است که نسبت انسان به فعل و ترک آن یکسان باشد اگر چه صدور فعل از انسان در آن حال که فاعلیت وی تام گشته و همه مبادی انجام کار در او پدید آمد به نحو ضرورت و وجوب بوده است. آیا این به امکان اراده باز میگردد یا اینکه فاعلیت به نحو ضرورت و جبریت است؟ در اصول فلسفه و روش رئالیسم به همین ضرورت وجوب تکیه شده است.

موشح: ایشان اختیار ا جزالعله میدانند و این ضرورت برای فعل است نه فاعل

ج: فاعل به چه کسی باز میگردد؟

س: به شخصی که اختیار میکند ولذا شما فاعل را چوب میزنید نه فعل را!

ج: برای چه او را میزنیم؟

س: برای اینکه اختیار کرده است.

ج: مبادی همه جبری است.

س: این بحث دیگری است که بگوئیم مبادی اختیار جبری است.

ج: این را گفته اند شوق و خلق و... را جبری معنا کرده اند اینجا اراده را نیز وقتی به فعل میرسد جبری معنا میشود.

س: فعل جبراً از اراده ناشی میشود.

ج: این فعل از علیت نشأت میگیرد یا فاعل؟

س: نسبت به فاعل علت است اما خود فاعلیت محل شوق و اراده و... است (در قسمت اول اشکال است نه دوم)

ج: در همه جای آن اشکال وجود دارد قبل از آن بگوئید شوق منشاء پیدایش اراده است.

س: این جا اشکالی ندارد.

ج: بعد از آن بگوئید فعل منشاء علیت است. در هر صورت همگی به علیت باز میگردند لذا اختیار در آن مفقود است.

س: میگویند اگر به علیت باز نگرند معنای آن این است که اختیار باشد اما فعل انجام بشود یا نشود!

ج: بگوئید این فعل صادر شده، از آن اختیار است.

س: یعنی اختیار اگر هست فعل نیز هست و لا فلا و این یعنی علیت

ج: این یعنی امکان نه علیت

س: امکان یعنی اینکه اگر اختیار باشد فعل بتواند باشد یا نباشد.

ج: یکی از مصادیق امکان اختیار است.

س: خود اختیار امکانی است ام فعل آن جبری است.

ج: چرا؟

س: زیرا اگر اختیار باشد فعل نیز باید باشد و اگر نیاید تناقض میشود.

ج: اینجا بحث اختیار نیست چه اراده باشد چه نباشد فعل در عالم جاری است.

س: فعل خاص

ج: نه همه فعل عام، فعل خاص به اراده باز میگردد.

س: اگر فعل امکانی باشد نباید فاعل چوب را بزنند در حالی که چون فعل اجباری است فاعل مواخذ میشود.

ج: آیا اختیار را حد می زنند؟ مثلاً وقتی کسی را اعدام میکنند اختیار او را حد میزنند یا جسم او را؟

س: چون اختیار در آن جسم حلول کرده آن جسم حد میخورد تا اختیار حد بخورد.

ج: اما اختیار در فعل حلول کرده است.

س: فعل که همان قتل بود...

ج: پس فعل یک امر عدمی است.

س: الان شما هستید و فاعل

ج: ما هم همین را میگوئیم که افعال کشیدگی فاعلها هستند.

س: اشکال به ایشان وارد نیست که بین فعل و اختیار رابطه علیت جاری شده است.

ج: این تفکیکها غلط است بین فاعل و فعل و غایت و دوئیت بین آنها ...

س: دوئیت بین فعل و فاعل

ج: آیا در خارج حقیقتناص دوئیت است.

س: بله

ج: عجب! این فعل از آن ایشان نیست.

س: وحدت دارند در اصالت وجود اما در اینجا رابطه علیت نفی نمیشود.

ج: شما میگوئید وحدت دارد و بالوجدان واسطه به اختیارات است و این تناقض است.

س: شما وابستگی را به غیر رابطه علیت معنا مینمائید در حالیکه وابستگی اعم است.

ج: و این تناقض را حل نمینماید.

س: اینکه در خارج علت و معلول وحدت دارند اشکال دارد.

ج: شما میگوئید در یک موضوع اختیار و علیت هر دو وجدانی در یک موضوع اجتماع نموده اند.

س: اشکال شما این است که علی رغم اینکه میخواست این شخص را نکشد اما مجبور به کشتنش شد.

ج: خیر چرا مثال را عوض مینمائید بلکه طرف قاتل بوده و در دادگاه اعتراف نموده است.

س: نمیگوئیم رابطه علیت است بلکه از آن قاتل سوال میکنیم که شما اراده کردید که بکشید آیا اراده شما جاری شد میگوید بله میگوی میشد که بکشید و لینمیرد

یعنی اراده و این یعنی رابطه علیت.

ج: آن بحثها را ندایم بلکه شخص کشته شده

س: آن فعل تخطی از اراده نمیکند.

ج: چه بکند و چه نکند این شخص را کشته و اعتراف نیز کرده است.

س: همگان میگویند رابطه قعل بین خود فعل و اختیار جبری است.

ج: خیر! مرحوم اصفهانی میگویند رابطه فعل و فاعل به بناء عقلاء و مدح و ذم آنها باز بزمیگردد.

س: آن در بحث اعتبارات است.

ج: اصلاً این محدوده موضوعاً به بحث اعتبارات مربوط است نه بحث حقائق که جبری است یا نیست!

زیبایی: میگویند آن جمله آخر علامه به همین بحث مقاله مرحوم اصفهانی باز میگردد.

ج: مقاله ششم موضوعاً با این بحث متفاوت است در بحث اعتبارات نیز ایشان علیت را جاری نموده اند و عنوان بحث غلط است مرگ نمیگوئید که در اول اسفار به تقسیم عقل نظر و عقل عمل اشاره شده است حیثیت این تقسیم چیست؟

موشح: یعنی حیثیت یک سیری چیزها صورت و درک ...

ج: هر دو حیثیت به علیت باز میگردد.

س: هر دو رابطه علیت نمیخواهد.

ج: ابدأ محال است ان را تقسیم نمود تقسیم نیاز به حیثیت دارد.

س: پایگاه فلاسفه علیت است در ذهن و خارج

ج: ۱۰ اصل مطرح کرده که در آنها علیت نیست آنجائیکه ما به ازاء ندارد یعنی علیت نیست.

س: علیت ما به ازاء نیست.

ج: همه علیت یعنی کشف از واقع

س: این یعنی علیت نظری

ج: علیت غیر از این است.

س: اما تعریف علیت عام است هم داخلی و هم خارجی

ج: علت خارجی را کجا تحلیل کرده اند کجا خلق را مطرح نموده اند؟ اساساً دعوی کلام و فلسفه در مورد همین خلق است که فلاسفه آن را علیتی مطرح نموده اند. و کلامیین میگویند خلق!

س: آنها میگویند خلق به نحو علیت است.

ج: خیر منشاء پیدایش دو علم شده است (کلام و فلسفه) اینها یک علیت تعریف میکنند و آن قابل تطبیق به عینیت نیست.

س: اینها میگویند یک علیت داریم که آنها نظری است و میگویند علیت یا خارجی و یا داخلی است.

ج: کجا گفته اند! ایشان عقل را به نظری و خارجی تقسیم میکنند نه علیت را و این چیزی را که ادعا میکنید نگفته اند ایشان دهها تقسیم برای علیت مطرح مینمایند اما تقسیم نظری و خارجی را مطرح نکرده اند در هر صورت حیثیت تقسیم عقل نظری و عقل عملی چیست؟ س: مشهور این گونه میگویند که عقل دو فعل انجام میدهد گاه عقل به تحلیل صور ادراکی قضایا میپردازد و گاه از رفتارها تحلی ارائه میدهد اولی را نظری و دوم پرا عملی مینامیم اما در هر حال هر دو به یک عقل باز میگردند یعنی حیثیت ما فعل عقل است.

ج: مقسم هر دو فعل است.

س: فعل عقل نه مطلق فعل

ج: این فعل عقل یعنی انجام سنجش ...

س: عقل تنها سنجش نمیکند بلکه دو کار میکند گاه سنجش و گاه عمل را انجام میدهد.

زیبایی: عقل عمل افعال خارجی را تحلیل مینماید.

ج: یکی از مصادیق آن فعل در بخش عقل نظر است

یعنی اگر در عقل عمل فعل را تحلیل نمائیم یکی از موارد آن تحلیل فعل در بخش نظر است.

מושح: این اشکالی صحیح بر این مطلب است
ج: به همین راحتی این مطلب را نگفته اند در اصول
فلسفه نیز گفته اند که نفس یک حالت انفعالی و یک
حالت فعال دارد بحث فعالیت آن همان علم حضوری
بوده که به جریان علت فاعلی، اضافه (در اصل چرائی نه
چیستی و چگونگی) باز میگردد اما در بحث انفعال علم
حصولی را تعریف میکنند و هر دو را نیز حقیقی میدانند
در مقابل یک حیثیت اعتباری نیز وجود دارد. میگویند
اعتبارایات موضوعاتشان تغییر بوده و هیچ ما به ازائی
ندارد (جعل نسبت) از دستگاه منطق صوری موضوعاص
خارج است اگر چه علامه خواسته اند یک شل منطقی به
آن بدهند (در بحث باید و وجوب) همانگونه که
جزئیات خروج از منطق صوری داشته و به علوم تعلق
دارند، عقل عمل نیز خروج موضوعی دارد. لذا در
حیثیت شامل خارج از حقائق میباشد زیرا یک طرف
دیگر تغییر است. صدور و اثر فعل همگی متغیر بوده و
در مقابل کثرات قرار دارند هر چند که حرکت جوهری
وجود دارد اما هیچگاه براساس حرکت جوهری آن را
تحلیل ننموده اند به اینکه اعتبارات مصداقی از حرکت
شده و جزء حقائق قرار گیرد لذا وهمیاتی پیرامون
حرکت میگویند جالب است که این اعتبار دارای آثار
فلسفی است.

زیبایی: فلسفه چرائی و چیستی یقین مطرح شد حال
باید در مورد موقن بحث نمائیم

ج: ادامه این بحث را از زاویه اثباتی مطرح مینمائیم یعنی
مبحث تعبد، تفاهم و قاعده مندی اما در مورد موقن و
تحقق ایشان بیشتر عرفی بحث می نمایند تا تخصص!

ایشان می‌گویند یقین بسیط و ماهیت نیست، بلکه ذو مراتب و مرکب و جهت‌دار است و در نتیجه اختیار بر آن حاکم می‌باشد و همچنین باید قاعده‌مند شود... در هر صورت باید بحث تعریف علم اصول را از زاویه اثباتی آن نیز مطرح نمود. تاکنون مباحث تعریف کفایه را مورد نقد قرار دادیم به اینکه در آن علیت جاری است، حجیت آن ذاتی نیست و...

س: چرا بر همان مبنا وارد مباحث صغروی و خرد کفایه نمی‌شویم؟

ج: زیرا باید تقسیمات قاعده‌مند آن را مطرح نمائیم؛ مثلاً اگر یقین مقنن بعنوان حد اولیه علم اصول قرار گیرد، باید تقسیمات و سرفصل‌های آن را به شکل تطبیقی (غیر اثباتی) مورد دقت قرار گیرد. از دیدگاه ما پس از بحث یقین مقنن سه بحث قواعد عرفی، عقلی و عقلایی وجود دارد.

بنابراین از آنجائیکه هنوز فهرست مبهم است نمی‌توان وارد مباحث خرد کفایه شد. ما باید بدانیم که این ۳ سرفصل عرف، عقل و عقلاء از کجا به وجود آمده‌اند. لذا گاه وارد متن و گاه وارد فهرست می‌شویم تا بتوانیم فهرست را تمام نمائیم؛ از دیدگاه ما فهرست همان موضوع و تعریف است. این موضوع در علم منطق (علم و آگاهی) است؛ علم به معنای فعالیتی که ذهن انجام می‌دهد و فعالیت ذهن همان برقراری نسبت و ملازمه است و سپس این نسبت را به اندراجی و قیاسی تقسیم

انجم شعاع: از مروری که در مباحث گذشته انجام شد به این نتیجه دست یافتیم که گاه به مباحث اثباتی و گاه به مباحث تطبیقی پرداخته شده است.

حجه الاسلام و المسلمین صدوق: به عبارت دیگر پس از تطبیق بحث عقل عمل از دیدگاه قوم (که ایشان عقل عمل را به اختیار باز می‌گردانند) اکنون در صدد بررسی لوازم بحث اختیار را در تعریف علم اصول هستیم. تا جایگاه علم اصول مشخص شود. به نظر می‌رسد بر اساس این مبنا، علم اصول، در منزلت و جایگاه، قاعده‌مند نمودن قوه‌ی اختیار است؛ البته قاعده‌مندی نه به این معنا که تناقضات علیت و جبر را رفع نماید، بلکه قاعده‌مندی به معنای تناسبات نظام ولایت و هدایت و تبعداست و اینکه علم اصول علم شریفی است به همین دلیل می‌باشد.

بر پایه حد تعریفی منطق صوری در تعریف قاعده‌مندی عنایت حضور داشته، لذا اعملیت از مرجعیت منفک می‌شود. در صورتی که براساس علم اصول مرجعیت برخواسته از ایمان برتر یا ولایت فقیه بوده و این مرجعیت مبحثی تخصصی و مربوط به منصب ولایت می‌باشد. که باید بر اینکه خودش هدایت شده است، بتواند سرپرستی زمانی و مکانی کند.

حال باید ببینیم مباحث عقل عمل و عقل نظر چه فاصله‌ای با این مبحث دارد. و به طور کلی مرحوم استاد(ره) چه توسعه‌ای در این بحث ایجاد نموده‌اند؟

می‌شود. حال باید به همان سبک منطبق تعریف علم اصول را تمام نمائیم.

در تعریف علم اصول گفتیم یقین یا قطع علت جریان فعل و عمل است حال یا حجت و یا جاری است؟ پس از مشخص شدن تعریف و موضوع علم اصول باید ارتباط آن را با بحث وضع، اختیار، هدایت، قواعد تعبد و تسلیم، مستقلات عقلیه، سرفصل‌های ادبیات (که در آن نزاع‌های صغروی وجود دارد) و... تمام نمائیم.

بنابراین باید تقسیمات را یک دوره به شکل فهرست مورد بررسی قرار داد و علت و استدلال تقدم و تاخر آنها را مطرح نمائیم، سپس باید این مباحث به مباحث صغروی کفایه تطبیق داده شوند. ما باید ابتداً مباحث کبروی علم اصول را تمام نمائیم تا بتوانیم نقدهای مناسبی را وارد کنیم. (همچنانکه در معرفت‌شناسی ابتداً مسلح به فهرست بودیم و به سرعت وارد متن شدیم) زیرا تا کنون ضرورت، موضوع و هدف علم اصول را به اتمام رسانده‌ایم. در هر صورت باید در علم اصول پس از بحث تعریف، منشاء قواعد عقلی، عرفی و عقلانی را مورد دقت قرار دهیم.

حجه الاسلام موشح: در معرفت‌شناسی جداولی ۹ گانه داشتیم که ساخت و مراحل معرفت‌شناسی را بیان می‌نمود در ظاهر در علم اصول نیز به دنبال همین شیوه هستیم.

ج: البته نه با آن دقت! اما حداقل باید یک تقسیم اولیه را بعنوان پایگاه مطرح نمائیم؛ حضرت استاد در جداول اثباتی خود در واقع تقسیمات اختیار را بیان می‌فرمودند هر چند که در ظاهر نامی از اختیار آورده در آنها مطرح نشده است. ما با وسعت بیشتر و با توجه به بحث ایشان اما از زوایای دیگر همین بحث اختیار را به شکل مقایسه‌ای بین مبنای قوم و مبنای مختار در علم اصول، مورد دقت قرار دادیم. از دیدگاه ایشان تعریف ایشان از

اختیار این است که اختیار نوعی نور بوده و بر سایر نورهای دیگر مانند اشعه و جاذبه برتری داشته و بر آنها تصرف می‌نماید و اساساً با حضور او است که این اکتشافات به وجود می‌آید و یقین و علم و... مراتبی از نور هستند؛ زیرا اختیار پایه عمل بوده و قوم آن را مبنای عقل عمل دانسته‌اند که می‌توان آن را لابه لای مباحث مرحوم آخوند در کفایه و مقالات حسن و قبح به دست آورد. اما حضرت استاد به این شکل به این مطالب پرداخته‌اند (هر چند که ادبیات و ارتکاز آن وجود دارد). بلکه تنها به بحث یقین و قطع وارد شده‌اند.

اما موضوع علم اصول از دیدگاه ما اختیار است؛ یعنی موجودی که قابلیت خطاب از طرف شارع را دارد. زیرا مولی و عبدی وجود دارد که این عبد مختار است و باید علت رفتار این عبد مورد تحلیل فلسفی قرار گیرد. (یعنی اختیار است که استناد می‌دهد)

بنابراین اختیار پایگاه نسبت‌های استنادی است و عقل (امر) مجرد سنجشی که به ماهیت باز می‌گردد) پایگاه نسبت‌های اندارجی است و این مطلب بر مبنای قوم می‌باشد. ما عقل را در نسبت بین تولی و ولایت تعریف می‌نمائیم و اختیار را به اصل حرکت تعریف کرده و در نهایت خود تولی و ولایت بعنوان ۳ فعل می‌باشند. به طور کلی علم چیزی شبیه نور بوده و کیف اختیار و تولی و ولایت محسوب می‌شود که البته باید در بحث اثباتی مقایسه بیشتری بین این ۳ فعل انجام شود. در بحث فهرست گفتیم که باید ابتداً از مبحث اجتهاد و سپس تعریف و بعد از آن از امارات و قطع مباحث را آغاز نمود. در بحث فهرست باید بتوانیم تعریف و سپس شامل‌ترین تقسیمات آن را مورد دقت قرار دهیم. برحسب مبنا باید مبحث اختیار آنقدر گسترده باشد که قواعد تعبد، تفاهم اجتماعی و قواعد عرفی، عقلی و عقلانی، تکوینی و تاریخی و اجتماعی و... از آن به

دست آید. البته می‌توان از بداهت‌های قوم این مباحث را آغاز نمود به اینکه بگوئیم موضوع علم اصول یا تفاهم و تخاطب بعنوان مصداقی از حرکت اختیار است. به عبارت دیگر انسان تنها با حرف و سخن تفاهم و تخاطب نمی‌کند، بلکه با رفتار نیز این تفاهم و تخاطب انجام می‌شود (یعنی سوال این است که تفاهم و تخاطب اعم از لفظ است یا محدود به آن می‌باشد؟) منطق انتزاعی از یک حیثیت فعالیت اختیاری را انتزاع کرده و سپس آن را محدود کرده و مجدداً انتزاع کرده و در نهایت از قواعد عقل عمل، فاصله می‌گیرد.

حجه الاسلام موشح: ایشان می‌گویند انسان در هر کلامی که آدا می‌کند دو اراده دارد؛ اراده تصویری و اراده تصدیقیه! اما آنچه در حکم شارع است، همان اراده‌ی تصدیقیه است که همه رفتارهای انسان، حاکی از همان اراده‌ی تصدیقیه می‌باشد، شهید صدر(ره) این اراده تصدیقی را به اولی و ثانوی تقسیم می‌کند؛ بنابراین آنچه اصل است خارج از کلام و بیان است.

ج: قرائنی این گون در موارد صغروی می‌توان پیدا کرد، اما ما در ریشه این بحث را پیدا نمودیم که ایشان ریشه را در بحث عقل عمل می‌دانند. اصولیین بحث لفظ و کلام را در رتبه اعتبارات معنا کرده و لذا خود اعتبار علی‌المبنا بعنوان پایگاه عقل عمل و علم اصول انتخاب می‌شود، چرا که پایگاه استناد و حقیقت، اختیار می‌باشد. حال اگر پایگاه علم اصول عقل عمل باشد، در این صورت قواعد عقلی، عرفی و عقلانی در محدود به وظیفه مجتهد معنا می‌شوند یعنی اولین حیثیت پس از قواعد عمل، تفقه مجتهد است. زیرا اگر تکلیف شرعی بخواهد موضوع قرار گیرد، عدل و جایگزین آن اختیار است. لذا اگر تکلیف مجتهد زمانی تام می‌شود که، بحث قواعد ۳ گانه و تفاهم و تخاطب موضوع علم اصول قرار داده شود. اما در تفاهم و تخاطب نیز بحث اعم از لفظ و

عدم لفظ مطرح می‌شود؛ لذا باید به اولین تقسیم تفاهم و تخاطب پردازیم. بنابراین در علم اصول به دنبال قاعده‌مندی تفاهم (اثینی) هستیم نه فهم! لذا اراده تصویری و تصدیقیه

مربوط به فرد بوده و از مبحث تفاهم خارج است. پس ارتباط برقرار کردن بین دو نفر عقلاً، باید مبدا تقسیم قرار گیرد نه اینکه فهم و قواعد آن دخلی در این تقسیم داشته باشد! لذا دیگر نمی‌توان مدعی شمولیت منطق نسبت به علم اصول شد. ما باید به تفاوت نسبت‌های اندارجی و نسبت‌های استنادی توجه نمائیم، زیرا از نظر ماهیت دو نوع استناد بوده در یکدیگر منحل نمی‌شوند.

س: اصل آن نسبت است که به اندارجی و استنادی تقسیم شده است!

ج: آن وقتی که فهم اصل باشد اندراج و آنگاه که تفاهم اصل باشد، استناد مطرح می‌شود. لذا در آنجائیکه عقل عمل، اصل باشد، مسئله تناسب مطرح می‌گردد و در آنجائیکه عقل نظر اصل باشد، مسئله نسبت مطرح می‌شود. همانطور که گفته شد، اینها دو ماهیت هستند، لذا نباید تفاهم را در فهم منحل نمود؛ زیرا تفاهم اثینی بوده و در فهم فردیت اصل می‌باشد.

س: آیا در اینجا قطع و امارات بعنوان تقسیم شامل محسوب نمی‌شوند؟

ج: بحث شما در تفاهم است نه فهم موضوعاً حال تفاهم و تخاطب دارای چه لوازمی هستند؟ در اینجا عقل محض نمی‌تواند کاری انجام دهد. در دنیای فهم، خارج از لفظ، معنا فعالیت‌های بسیاری انجام می‌دهد. مثلاً قیاس درست می‌نماید. در هر صورت احتیاج آن به لفظ تبعی است، اما در عقل عمل این الفاظ و علائم نگارشی و غیر نگارشی کاملاً موضوعیت دارند، یعنی عقل عمل به ۳ چیز احتیاج دارد الف: ادبیات، عرف ب: در طرفین تفاهم ج: و هر نوع علائم به طور کلی عرف، عقل و

عقلاء بعنوان ابعاد تفاهم و تخاطب محسوب می‌شوند. ادبیات موجب پیدایش ذهن، سپس وجدان، و در نهایت علت تحرک و عمل قرار می‌گیرد. (همانگونه که در مورد معقولات ثانوی و اولی در فلسفه نوعی حرکت و تقدم و تاخر وجود دارد.)

شکستن نظام یقین و ارتقاء وجدان شخصی به واسطه عقل عمل انجام می‌شود. زیرا به دنبال منشاء عمل و آنچه منشاء جریان فعل است می‌باشیم! البته تفاهم دارای مصادیقی همچون اسکات خصم در منطق نیز می‌باشد که از خطای در قیاسات جلوگیری می‌کند، اما هیچگاه بعنوان موضوع منطق محسوب نمی‌شود! زیرا ساخت منطق ضوابطی برای قاعده‌مند شدن پیدایش فهم است و بعد از آن در معرض و مواجهه با اجتماع و تفاهم قرار می‌گیرد. اما در علم اصول خود تفاهم و در اجتماع بودن، موضوعیت دارد. در تفاهم خبر دادن و تعریف کردن اهمیتی ندارد یعنی ارتباط برقرار کردن یا نکردن اولویت و اهمیت دارد (تخاطب یعنی خطاب کننده و شوند و تفاهم یا ربط)

پس سوال اساسی این است که آیا تفاهم در عقل عمل است یا عقل نظر؟ اینکه اراده را به تصویریه و اراده تصدیقیه تقسیم می‌نمائیم، اگر به دنبال انحلال تفاهم در فهم باشیم! به دلایلی که ذکر شد، امری مخدوش می‌باشد. البته در همین تقسیم فوق اصل ارتباط وجود و بحث کیفیت مطرح می‌باشد، یعنی در این اراده چه جدی و چه غیر جدی، اصل ارتباط برقرار شده است؛ بنابراین همه خطابات شارع برای ارتباط برقرار کردن است و حضور و عدم حضور موضوعیتی ندارد، بلکه نفس ارتباط برقرار کردن، اهمیت دارد. پس تفاهم و تخاطب مصداق عقل عمل و تصور و تصدیق مصداق عقل نظر است. به طور کلی موضوع علم اصول ربط و حقیقت جامعه است. حقیقت جامعه نیز روابط اجتماعی جبراً و

یا اختیاراً می‌باشد، که در این صورت فهم کلام شارع و حجیت آن نیز مصداقی از همین رابطه محسوب می‌شوند.

بحثی که در آخر جلسه قبل مطرح شد بحث قطع موضوعی و قطع طریقی بود که آیا این بحث طریقی تقسیمی برای قطع است. یعنی آیا ما قطع را روی موضوعی و طریقی تقسیم کردیم و یا اینکه این دو کاربرد برای قطع است. یعنی قطع به صورت دو جور به کار می‌رود. ۱- اینکه شارع حکم را به ما می‌دهد و حالا ما در پیدا کردن موضوع آن باید با هر روشی قطع پیدا کنیم. ۲- یک موقع است که شارع یک نوع قطعی را از یک مقدمات خاصی در خود حکم طرح می‌کند و آن را ملاک قرار می‌دهد که آن حکم صادر شود و یا آن موضوع داخل حکم شود.

یک اشکالی که شما در بحث آن فرمودید: یعنی شما گفتید که دو بحث داریم: یک بحث این بود که آیا واقعا این اتفاق افتاده است که احمد آقا ظاهرا اصرار داشتند که اساتیدشان فرمودند که اصلا قطع موضوعی در احکام شارع نیست و ما تا به حال قطع موضوعی را ندیدیم که البته خلاف این شاید در خیلی از احکام و قضاوت و از این موارد به آشکارای دیده می‌شود. اما حالا اگر بخواهیم بحث اثباتی اش داشته باشیم یعنی پیدا کردن اینکه در کلام شارع قطع موضوع هایی است و یا نیست را کنار بگذاریم و در مورد ثبوتی آن بحث کنیم یعنی بگوییم که اساسا نمی‌تواند چنین قطعی را به کار گیرد یعنی بگوید من از شما این را می‌خواهم که هر بار از طریق چهار شاهد عادل به قطع رسید که این

خمر است نخور، اما اگر از طریق دو شاهد به قطع رسیدید و یا از طریق و یا فرض کنید از طریق آزمایش شیمی به قطع رسید این قطعی که از مقدمات آزمایش شیمی بوده است لازم‌المعتبر نیست که شما بگویید این خمر را شما نباید بخورید و حرام است، این احتمالات بحث بود که اشکال شما این بود که فرمودید (آخر بحث جلسه قبل) قطع یعنی کشف از واقع که حالا چه شارع اخذ کند و چه شارع اخذ نکند و دیگر نمی‌تواند که اخذ نکند زیرا قطع یعنی کشف از واقع و قابل اخذ کردن در حکم نیست ولو اگر بخواهد اخذ بکند این قطع است و با قطع‌های دیگر هیچ فرقی ندارد و ظاهرا شما این را فرموده بودید.

ولی به نظر می‌آید که ما گاه از زاویه عرف به یک مطلب نگاه می‌کنیم و گاه از زاویه عقل با مطلب برخوردی کنیم و گاه از زاویه عقلا با یک مطلب برخوردی بکنیم و باید این را در کلمات آقایان دقت بکنیم و ببینیم این صحبتی که می‌کنند انصراف به کدام قسمت دارد. گاه راجع به خود قطع می‌گوییم که قطع به معنای کشف از واقع است، چه کسی این را گفته است؟ عقل گفته است. آیا عرف هم این حرف را می‌زند؟ نمی‌دانیم و باید ببینیم می‌گوید یا نمی‌گوید، آیا عقلا هم این حرف را می‌گویند؟ نمی‌دانیم و باید ببینیم می‌گویند یا نمی‌گویند و یا ممکن است عرف بگوید اصلا وظیفه من نیست و عقل باید تعریف بدهد و هر چه عقل

تعریف داد من می‌پذیرم ولی من تعریف نمی‌دهم. من یا می‌پذیرم و یا نمی‌پذیرم، اصلاً کار من تعریف دادن نیست! عرف می‌گوید کار من که تعریف دادن نیست، کار عقل تعریف دادن است. کار من پذیرفتن و یا نپذیرفتن است، من یک تعریفی را می‌پذیرم و یک تعریفی را نمی‌پذیرم.

شاخصه برخورد عرف چیست؟ پذیرش و عدم پذیرش است.

عقلاً هم همینطور، نه فقط راجع به تعریف بلکه راجع به شخصیت، راجع به عنصر، راجع به محصور، راجع به یک حکومت و راجع به هر چیزی.

عرف در راجع به حکومت می‌گوید: یک حکومتی را می‌پذیرم و یک حکومتی را نمی‌پذیرم، یک سلطانی را می‌پذیرم و یک سلطانی را نمی‌پذیرم، پس کار عرف در عرصه‌های مختلف پذیرش است که یا حکومتی را می‌پذیرد و یا یک دستگاه ادبیات و منطق را می‌پذیرد و یا یک فرهنگ علمی را می‌پذیرد و یا نمی‌پذیرد. یک تمدن را در آداب زندگی و خوراکش می‌پذیرد و یا نمی‌پذیرد. اصلاً کار عرف همین است و کار عرف تعریف دادن نیست و عقل و منطق‌ها هستند که تعریف می‌دهند.

کار عقلاً چیست؟ کار عقلاً و است. یعنی هر چیزی را چگونه می‌شود تویخ کرد و چگونه می‌شود تشویق کرد، یعنی در راه فرمان دادن و فرمان پذیرفتن آن‌ها یک تعریف چقدر اثر دارد مثلاً تعریف علم چه اثری دارد، می‌تواند به یک تعریف کسی روی آن خوب بزند یا نزند. این بحث یک مقدمه‌ای بود که عرض کردم. از موضع تعریف که می‌گویید ثبوت و اثبات، اصلاً ثبوت و اثبات مال چه کسی است؟ آیا عقلاً صحبت از ثبوت و اثبات می‌کنند و یا عرف صحبت از ثبوت و اثبات می‌کند و آیا عقل صحبت از ثبوت و اثبات

می‌کند؟ عقل است که دو مرحله قرار می‌دهد. ۱- مرحله فرض یک چیزی، یعنی فرض عقلانی دارد یا ندارد؟ ۲- مرحله فرض وقوع یک چیزی، یعنی فرض وقوع دارد یا ندارد، که به آن می‌گویند اثبات و فرض ثبوت.

لذا اصلاً این مقوله بحث عقل است و حکمی که عقل می‌خواهد بکند. آیا مطلب اول روشن شد؟

- مقدمه اول این بود که عقل، عقلاً، عرف سه تا حاکم هستند و سه جور رفتار می‌کنند. عرف فقط پذیرش دارد و عقلاً هم بحث حسن و دارد و عقل هم بحث عقلانی دارد.

یک جور تعریف است، وقتی می‌گوییم قطع معنی کشف از واقع را دارد در واقع داریم آن را تعریف می‌کنیم.

- پس این یک تقسیم بندی است. پس این بحث اول، بحث دومی که شما می‌خواهید بفرمایید این است که می‌گویید ثبوت و اثبات بحث عقل است.

حالا می‌خواهیم ببینیم صحبت‌هایی که آقایان می‌کنند وقتی که قطع طریقی و یا قطع موضوعی می‌گویند و یا می‌گویند که قطع یعنی کشف از واقع، یعنی در مقام تعریف و تقسیم بندی هستند، تعریف و تقسیم مال عقل است و کاری به شارع ندارد نظر شارع در مورد این تعریف چیست؟ تعریفی نمی‌تواند داشته باشد.

خروج موضوعی دارد، خروج موضوعی از بحث عرف و عقلاً دارد. چه چیزی؟ تعریف و تقسیم. تعریف و تقسیم کار عقل است، عقل می‌تواند بگوید که با این دستگاهی که من دارم می‌خواهم بروم و یک موضوعی را تعریف کنم، وقتی جنس و فصل آن را بدهم آن را تعریف کردم. مقسم معین می‌کند، حیثیت را معین می‌کند، صلب ایجاد را می‌آورد پس حصر آن تمام می‌شود و تقسیم می‌شود. اگر چنین کارها را نکرده

باشد یعنی تعریف نکرده است و تقسیم نکرده است. یعنی در واقع استقراء کرده است و گشته است و گفته است که این اندازه‌ای که من دیده‌ام این است. این ضوابط کلی کار عقل بود. حالا می‌خواهیم آن را در بحث قطع بیاوریم. آیا بحثی را که آقایان در بحث قطع کردند چه در تعریف آن و چه قطع موضوعی و طریقی آن بحث عقلانی است یا نه؟ می‌خواهیم ببینیم آیا بحثی است عقلانی، البته به نظر این بنده حقیر اینگونه می‌آید. یعنی گزارشاتی که می‌دهید و میخواهند وارد بشوند و خارج بشوند یک بحث عقلانی بکنیم. البته ممکن است یک جاهایی کند و یک جاهایی و توی خاکریز بروند، می‌خواهیم جلوی اینها را بگیریم و تصحیح کنیم و بگوییم در چنین جایی حق نداشتی که چنین کاری بکنید و حق نداشتید چنین صحبتی بکنید و یا حق نداشتید که اینجوری وارد بشوید، اینکه شارع می‌خواهد صحبت کند (مثلا می‌گوییم) تعریف قطع را عقلا که شارع هم یکی از این عقلا است از عقل می‌پذیرد و یا نمی‌پذیرد و ممکن است با خودش تعریف دهد که ممکن است بعدا بگوییم شارع تعریف علم و تعریف ظن، تعریف قطع و.. را هم داده است. ممکن است در فرهنگ شیعه پیدا کنیم که در نظر شرع تعریف مهم چیست. که در مورد این آقایان کار نکردند که استنباط بشود.

في الجملة حالا اگر تعریف عقل در نظر شرع یک روزی پیدا شد «مثلا شد الف» حالا می‌خواهیم ببینیم این چهار نفر که شهادت دادن مصداق این تعریف «العلم عند الشرع» است یا نه؟ آیا این را می‌خواهید بگویید؟

- آیا قطع موضوعی منظور شما است؟

نه، کلی، اصلا بحث را از خارج دارم می‌گویم، یا نه، این تعریف اصلا در گرد شارع ندارد. عقلا و شارع

آمده‌اند و تعریف قطع را از عقل گرفته‌اند که قطع یعنی کشف از واقع. این را گرفتیم حالا آیا شهود می‌توانند مصداق قطع باشند یا نباشند؟ آیا خبر واحد مصداقی از قطع هست یا نه؟

یک بحث هایی می‌شود کرد، حالا وارد جزئیات می‌شویم، یعنی من این جدولها را معین کردم می‌خواهم که بینم وقتی حرف آقایان را متوجه می‌شویم، آیا به آقایان اجازه بدهیم که در یک عرصه هایی وارد بشوند و یا نشوند، و جلوییشان را می‌خواهیم با این معیارهایی که در بحث قطع دادیم بگیریم.

آیا این بحثی را که در رابطه با قطع کردند بحثی است عقلانی یا عقلایی؟ اگر از طریق عقلی بحث قطع را کرده باشند چند تا مسئله را حل کردند: ۱- قطع را تعریف کردند یا تکیه کردند یک ارتکابی داشتند به کار گرفتند. قطع یعنی کشف از واقع، یعنی علم صد در صد، این ارتکاب را به کار گرفتند آن را تعریف نکرده‌اند. یعنی از تعریف در آمده است و ارتکاب شده است. یعنی مثلا ارتکاب آقایان فلاسفه و یا آقایان اصولی شده است. در واقع حالا که آن را تعریف کرده‌اند عرفی هم شده است و پذیرش عمومی هم شده است. پذیرش عمومی یعنی اهل فهم، حالا این گاه در مقام تعریف و ارتکاب هستند.

گاه در مقام تقسیم هستند، آیا این چیزی که ارتکاب آنها بود آمدند تقسیم کردند و گفتند طریقی و موضوعی داریم؟

اگر در این مقام باشند سوال ما این است که این مقسم حیثیت تقسیم آن چیست؟

اگر نخواستند تقسیم کنند در موردها گشتند و دو نوع قطع تعریف کردند به هر حال از این چند سوال خارج نیست. حالا آقایان سوالهای ما را پاسخ بدهند. یا استقراء است و یا تقسیم است و یا ارتکاب و تعریف.

این سوالهایی ما است با تمام بحث هایی که کردید و با تمام گزارشهایی که کردید.

- که تعریف از قطع کدام از اینهاست؟

نه، این بحث هایی که کلا در باب قطع قطع طریقی و قطع موضوعی است کدام یک از این مقامات است؟

- این سه مقام را شما فرض کردید، حالا شما

می فرمایید کدام از این فرضهاست؟

من می گویم ۱- بحث عقلانی است، بحث عقلایی

نیست و بحث عرفی هم نیست. ۲- در باب قطع،

تعریف و ارتکاب آن کاملا مشخص است یعنی امر

صددرصد است که در مقابل آن ظن است و ظن چیزی

است که صددرصد نیست یعنی اگر از نود و نه که پایین

بیاید همین جور به آن ظن گفته می شود تا پنجاه، یعنی

پنجاه و یک ظن است ولی پنجاه آن شک است و این

تعریف است، حالا می گوید قطع طریقی و قطع

موضوعی، می گویم قطع طریقی قطعی است که

موضوعا مورد خطاب شارع نمی تواند باشد، مجرای

جریان اراده است و اصلا مورد خطاب نیست که

بگویند این بد است و است. مورد خطاب شارع

نمی تواند باشد یعنی مورد خطاب عقلا نیم تواند قرار

بگیرد و مورد خطاب عقلا نمی تواند قرار بگیرد یعنی

مورد ظن نمی تواند باشد یعنی موضوع نیست.

خروجی موضوعی دارد، نمی شود پای یک قطع طریقی

چوب زد. قطع طریقی قطعی است که شارع نمی تواند

کسی را چوب بزند. ما از قطع طریقی این را می فهمیم.

۱- آیا درست فهمیدیم یا نفهمیدیم؟ اما قطع موضوعی

قطعی است که خصوصیت بردار است و طریق جریان

اراده نیست، حق و باطل بردار و صحیح و باطل بردار

است. یعنی قطع داشت به اینکه شراب است و

خصوصیت آن را می دانست و خورد، اینجا دیگر

دانستن نیست، قطع موضوعی: ۱- کیفیت در آن اخذ

شده است یعنی معنی علمی ندارد پایگاه عمل است.

قطع موضوعی، قطع عقل عمل است. نه قطع عقل نظر.

قطعی که کشف از واقع معنای آن است نیست. قطعی

که می دانم باشد نیست. ۱- حالت بود عمل کردم است

و ۲- کیفیت هم در آن اخذ بود و نفس حالت نبود.

شراب آب بود و خصوصیت داشت لذا و در

آن وارد می شود و می تواند مورد خطاب شارع قرار

بگیرد، می تواند مورد خطاب عقلا قرار بگیرد و بگوید

مولا گفت: برو آب بیاور، ولی او رفت آبلیمو آورد، او

را بزند و یا بگوید غلط کردی، من از تو آب

می خواستم نه آبلیمو، عطش داشتم نه اینکه صفرا

داشتم.

مثال: که به این می گویند قطع موضوعی چیزی که ما از

قطع طریقی موضوعی می توانیم بفهمیم، آیا آقایان همین

را می گویند یا نمی گویند؟

- حالا من یک نکته هایی را عرض می کنم. این را من

قبول دارم و درست هم هست که اگر قطع به معنای

ادراک مطابق واقع و صددرصدی باشد آنوقت دیگر

قطع موضوعی اصلا جا ندارد چون در قطع موضوعی

شارع می خواهد بگوید اگر از این مقدمات به قطع رسید

درست است و اگر از این مقدمات نرسیدی قبول ندارم.

این موضوعا می شود فهمید که قطعی که مطابق واقع

صددرصد باشد اصلا نمی تواند در قطع موضوعی واقع

شود.

یعنی نمی تواند مورد خطاب واقع شود.

- چون آنجا در آن مقدمات اصلا مطرح نیست، قطع

صددرصد مقدمات از هر مقدماتی می خواهد باشد اصلا

برهانی بوده است که شما به قطع صددرصدی رسیدید.

اصلا موضوع عقل نظر است و برای شرع باید عقل

عمل باشد.

- می‌خواهم همین را عرض کنم، می‌خواهم بگویم که اگر هم قطع صددرصدی که نمی‌تواند موضوع قرار بگیرد بگوییم به خاطر اینکه نظری نیست، عملی است. بلکه بگوییم به خاطر اینکه ماهیتاً مقدماتش برهان بوده است و این از علم است و یقین مطلق است. اینجا مقدمات در آن حضور ندارد، در نتیجه که بخواهیم بگوییم اگر با این مقدمات بود پس ممکن است اشتباه کرده باشی، سپس شارع بیاید و بگوید برایش درست می‌کنیم.

عیب ندارد، این حرف غلط نیست ولی آن حرف هم غلط نیست که بگویی ذات عقلا، عقلا آن چیزی که برایشان مهم است امر و نهی است، اصلاً وقتی عقلا می‌گویند یعنی چه؟

عقلا یعنی بکن و نکن، یعنی در آن باید اخذ شده است و در آن دانستن اخذ شده است. آن حرف شما غلط نیست که می‌گویید این بدیهی بوده است و به خاطر مقدماتش بوده است. در اینجا می‌شود این اشکال را بر آن وارد کرد زیرا بعضی از برهان‌ها است که با ده تا واسطه بدهت بر می‌گردد ولی باز هم برهانی است و باز هم صددرصدی است، در منطق این را می‌گویند گرچه حاج آقاها این را قبول ندارند. حاج آقا حسینی با منطق در این بخش روی آن کار می‌کنند و می‌گویند همین که حیثیت بیاید صددرصدی می‌افتد، آن اشکال متدلوژیکی هست، آن سرچایش، ولی حالا علی‌المبنای دستگاه آقایان که یک بدهتی تعریف می‌کنند و یک نظریاتی تعریف می‌کنند، در نظریات هم آنهایی که به بدهت‌ها بازگشت می‌کنند یقین تام مادتا و صورتاً برایشان پیدا می‌شود و آنوقت صددرصد می‌شود گفت.

- یک نکته دیگر هم هست و آن نکته این است: شما فرمودید که قطعی که به معنای نظری صددرصدی است

نمی‌تواند مورد عقاب واقع شود و بیاید بواسطه این قطع چوب بزیم.

موضوع ما از نظر منجزیت نیست.

- یعنی اینکه قطع نظری و قطع علمی موضوع و نیست، اینجا بحث دارد برای اینکه درست است که قطع علمی است ولی از نوع دانستن است. طرف می‌داند که این کار را خدا دوست ندارد، این یک نوع دانستن است، شما بدانید که خدا از این کار متنفر است این دانستن را موضوعاً می‌توانید به آن چوب بزید مگر که شما زمانی بگویید، فاصله بین این قطع و عمل من که فعل انجام می‌دهم جبری است. اگر من دانستم این فعل مورد رضایت خدا است جبر بر آن فعل واقع خواهد شد و اینجا قبول است که آن قطع چوب زدن ندارد و دارای اختیار نیست، یعنی اگر شما آن اختیار را از آن دانستن بردارید دیگه موضوع چوب و تاب نیست. در حالی که ما می‌گوییم بعد از اینکه شما دانستید می‌توانید در عملتان طمع نکنید یعنی بعضی قائل هستند که این فاصله بین قطع نظری و صدور فعل جبری نیست، اگر این را جبری ببینید نمی‌توانیم بگوییم که آنجا منجز نیست، چرا اینجا هم اگر بدانید که این فعل را خدا دوست دارد، عمل نکنید منجز نمی‌تواند شما را تاب کند.

نه، آن بحثی را که داریم اصلاً منها از عمل است.

- بگوییم موضوعاً قطع نظری از عمل نیست؟

نه، اصلاً قطع نظری قطعی نظری است. قطع نظری یعنی اینکه من یک چیزی را می‌دانم.

- این دانستن که برای شما انگیزه است که فعل انجام دهید.

نه، آن بحثی که می‌کنید دیگر شما می‌توانید تعطیل بکنید که گره قضیه اختیار بود، شوق بود و... چه چیزی بود؟

هیچ کس در آن مسیری هم که برود این اطلاع

صددرد را خوب نمی‌زنند.

- اطلاع می‌تواند منجز واقع شود یعنی به آن اطلاع

تمسک کنم و بگویم چون می‌دانستم این کار را کردم،

به من خوب نزن، یعنی موضوع شدن قرار می‌گیرد.

نه، مثلاً چون می‌دانم این آب است آن را خوردم، هیچ

که نمی‌تواند بگوید چون میدانستم آب است آن را

خوردم.

- چرا دیگه، آنوقت معزر می‌شود، می‌گوید چون من

علم داشتم آن آب را خوردم پس معزر است، چرا معزر

نیست؟

اصلاً بحث ما سر این نیست که خودش به نفس است.

اگر شما می‌خواهید بطور آن را به عمل بدهید عیب

ندارد و به عمل هم آن را ربط دادن ولی تا به عمل ربط

پیدا نکند بحث موضوع و کلاً قرار نمی‌گیرد، آیا این

حرف را قبول ندارید؟

- من قبول دارم که معزر منجز زمانی می‌آید که فعلی

انجام می‌شود.

بحث، بحث عمل است و ما هم همین را گفتیم.

- بحث من این است که شما یک فعل انجام می‌دهید

چون همیشه با واجب و حرام فعل می‌آید با افعال

می‌آید و روی افکار نمی‌آید چون مثلاً بگویم شما

چون چنین فعل را کردی کار حرام کردی. شاید هم این

باشد که اگر کسی فعلاً فکری بکند آن را حرام بگویند.

نه، آن درست، ولی ببینید از موضع شارع که می‌شود در

مورد فرهنگ شارع هم بحث کرد که آیا راجع به فکر

حرف زده است؟ آیا راجع به علم صحبت کرده است؟

- که بعضی از تفکرات حرام باشد.

بله، این را آقایان همان ابتدا تقسیم می‌کنند که اگر چنین

چیزی شارع گفته است نظر مولوی ندارد و نظر ارشادی

است. خروج موضوعی دارد. مثلاً در بحث فلسفه

می‌گویند که آقا شما باید بروید خدا را اثبات بکنید و

اگر هم در قرآن بحث خداشناسی کردی نظر ارشادی

است. عقل باید اثبات کند که خدا هست یا نیست،

یعنی برای عقل یک پای مستقل می‌گذارند، علی‌المبنای

آقایان است.

- عدله‌ای هم برایش می‌گذارند.

به، عدله‌ای هم برایش می‌گذارند و این عدله‌ای را که

هم می‌آورند الان ما هم داریم بر آن عدله تکیه می‌کنیم.

می‌گویند خروج موضوعی دارد و محال است که شارع

بگوید به اصطلاح به تو عقل داده‌ایم، از طریق عقل

فلان را بفهم و خود این را موضوعی برایش قرار بده و

بعد و برای آن حکم بده و این نمی‌شود، حرفی را که

آقایان می‌زنند همین است.

- در مجموع، برداشتی که از فرمایش شما ما داشتیم این

بود که شما یک تقسیم‌بندی جدید در مورد طریقی

موضوعی ارائه دادید، فرمودید آنجایی که قطع نظری

است یعنی تو مطابق با واقع صددرصدی است قطع

طریقی می‌شود. آنجایی که عملی است و بحث فعل و

افعال است قطع موضوعی می‌شود. یعنی شما این

تقسیم را در آخر بیان کردید.

نه، ما چند چیز را تقسیم، یک بحث عقل نظر است که

می‌گوییم خروج موضوعی از عمل دارد. یعنی هست و

غیر از باید است. از هست باید در نمی‌آید (علی

المبنای آقایان)، آیا این مبنای آقایان نیست معنای واقعی

متولوژیک است.

- اینکه هست غیر باید است درست است ولی اینکه از

هست باید در نمی‌آید غیر قابل تامل است. خیلی از

هست و نیست‌ها است که طبیعی است باید و نباید باید

شود. یعنی شما می‌گویید میل خدا به این فعل هست

پس حتماً باید انجام دهم. طبیعی است که هست باید

شد. یعنی یک دانستن‌هایی تبدیل به باید و نباید

می‌شود. بلکه هست غیر از باید است این درست است اما اینکه هست باید و نباید نمی‌شود باید در آن تأمل کرد.

هست چیست؟

- هست یک دانستن است یعنی شما می‌دانید که چنین چیزی وجود دارد و واقع شده است، خبر دارید و در مورد آن علم دارید و از نسخ ادراک است.

این ادراک چه ربطی به عمل دارد؟

- اگر شما ادراک بکنید که مولای شما الان میل به گوشت دارد این تبدیل به باید می‌شود یعنی باید بروم برایش گوشت بخرم. این تبدیل صورت می‌گیرد. نه، اصلاً این چیزی که می‌گویید ادراک دارم مولای من، اصلاً جز مفاهیم حقیقی نیست، جزء مفاهیم اعتباری است.

درک از فعل و درک از خاص و درک از طلب دیگران جزو ادراکات اعتباری است و ادراکات نفس الامری نیست. ما داریم می‌گوییم ادراکات نفس الامریه که می‌گوید روز روز است و شب شب است.

- مشکل این است که تمام مسائل شارع همه نفس الامریه هستند. یعنی آنچیزی که شارع در مورد سعادت، خوشبختی و کمال طرح می‌کند همه امور تکوینی جهان هستی هستند یعنی میل شارع با میل ولی معمولی فرق دارد. میل شارع امیالی هستند که حسن واقعی دارند. نه، اینکه کرده بر اینکه نماز بخوان، روزه بگیر، حج برو و... این را اعتباری می‌دانند، یا تکوینی؟

- خود نماز را می‌گویند که یک فعل اعتبار است. جعل یعنی باید.

- من یک دلیل برایش می‌آورم چون خود آقایان این را دارند و از این بحث می‌کنند یعنی می‌گویند اگر کسی به مصالح اصلی احکام از راه عقل پی برد، (همین جمله را در اصول روی آن خیلی بحث می‌کنند) آنوقت

تکلیف چیست؟ آیا می‌تواند خودش تشریح کند که به فرض این واجب است؟ و اینکه معضل روی آن بحث می‌کنند نشان می‌دهد که آقایان قائل هستند که مسائل شارع نفس الامریه و واقع است و می‌شود به بعضی از آنها پی برد. مثلاً شما می‌توانید بفهمید که آن فعل اعتباری نماز دارای یک مسائل واقعی در عالم واقع است که اعتبار جعل خدا رد نشود و یا لغو می‌شود جعل شارع، آن مسائل واقعی هست و می‌گویند که رسیدن به آنها برای انسان محال است. اما اگر یک انسان به مسائل واقعی دست پیدا کرد آنوقت برایش تکلیف به وجود می‌آید و می‌گوید باید آن کار را انجام دهم ولو شارع نگفته باشد. اما می‌دانم مسائل واقعی من این است و شارع اگر می‌توانست به من می‌گفت و شاید به من نرسیده است، یک چیزی به این مضمون آیا این جعفر شارع حقیقی شده است علی‌المبنای آقایان.

- حالا می‌خواهیم آن ضعیف‌ترین قول یعنی قولی که خیلی دور باشد از بحث خودمان بگیریم، بگوییم جعل اعتباری

است. جعل که اعتباری باشد یعنی این خطابی که شارع کرد اعتبار کرد اما آن را اعتبار کرد برای اینکه شما را به طرف مسائل واقعی احکام سوق بدهد و شما به آن کمال تکوینی برسید. یعنی می‌گویند اگر شما خمر را بخورید آثار وضعیه دارد و آثار وضعیه آثار اعتباری نیست، آثار حقیقی حمد است.

آثارش یا خود جعل

- خود جعل یک امر اعتباری است مثل تابلوی چراغ قرمز، تابلوی تبلیغات است که می‌گذارد و اعتبار هم می‌کند که شما بفهمید این خمر یک آثار واقعی زشتی برای شما دارد.

می‌توانست یک تابلوی دیگری بزند.

- می‌توانست یک تابلوی دیگری وصل کند که به شما خبر دهد، حالا از این تابلو استفاده کرده است یعنی تابلویی که عقلا از آن استفاده می‌کردند. حالا هر چي، یک تابلو برای استفاده است در خارج ندارد.

- خود جعل؟

خود جعل هیچ ندارد، ولو اینکه آثاری دارد، اثر وضعیه می‌گذارد.

- نه، جعل اثر وضعیه نمی‌گذارد. فعل اثر وضعیه می‌گذارد.

بله فعلی که شما می‌روید و بز آن اساس انجام می‌دهید یک آثاری را دارد که یا به مفسری می‌رسد و یا به غیر مفسدی.

- می‌تواند یک بحث باشد که بگوییم جعل خودش است.

آقایان چي می‌گویند؟

نمی‌توانیم بگوییم مصالح احکام اعتباری هستند. نه، من کاری به مصالح ندارم.

- خب، من چرا کار داشتم، برای اینکه این سوال را دارم. اگر کسی فهمید که مصالح واقعی است.

اگر این آقایان اگر که مصالح را که به اصطلاح واقعی بود و سرایت به جعل‌ها بدهند آیا جعل‌ها واقعی است؟

- نه، سرایتی ندارد.

این فرآیند فرهنگستان است و بد هم نیست.

- نه سرایت نمی‌دهیم.

قطعا سرایت نمی‌دهند. یعنی اینکه به صورت نفس الامر

در ذهن من واقع می‌شود که کل بزرگ‌تر از جزء است و روز، روز است و شب، شب است. این ضروری

جبری آن است (لایتنخلف و لایتعل)، در قرارها چیزی

نمی‌گویند و می‌گویند تابلو است. نه آن‌که عالم مفسد

ندارد و حالا مصالح و مفسد دارد.

- من می‌خواستم به این برسم که بعضی از هست‌ها به

باید منجر می‌شود مثل همین که شما بفرمایید مثل

واقعی هست و بعد آنوقت تکلیف بوجود می‌آید که

باید من این طور انجام بدهم، بحث روی این است.

اینکه شما می‌گویید که می‌خواهیم بین هست‌ها و بایدها

ربط بدهیم اگر هم ربط بدهید باید هیچ تاثیری در

هست نمی‌گذارد و هست هم هیچ تاثیری در باید

نمی‌گذارد.

- چرا، چون هستی باید به وجود آورد.

ابداً، این مبنا محال است که چنین کاری را انجام دهد.

- شما تا امروز می‌گفتید که من باید نماز می‌خواندم

حالا می‌روید نگاه می‌کنید و می‌بینید که مصالح واقعی

این جور بود که باید به آن شکل نماز می‌خواندم. خوب

این تاثیر می‌گذارد و آن باید حذف می‌شود و آن یک

باید دیگر به وجود می‌آید. یعنی هست‌ها در باید تاثیر

می‌گذارند.

می‌گذارد اما آیا آقایان این را می‌گویند؟

- می‌خواهم بگویم که باید در ظاهرشان همه این را

بگویند ولی ندیدم خلاف آن را بگویند یعنی بگویند

هست در باید تاثیر نمی‌گذارد، دیدم که می‌گویند هست

غیر از باید است.

x همین مقوله شما را اعلام تهلیل می‌کند. می‌گوید

وقتی که در خودم هست می‌فهمم که تشنه‌ام هست و یا

گرسنه‌ام هست، که این گرسنه و تشنه بودن من را به

یک باید می‌رساند.

بله، یک بحث‌هایی بود که نظر فلاسفه چه چیزی است

و نظر علامه چه چیزی است. یک بحث نظر آقایان را

بحث کردیم و گفتیم غیر از فلاسفه صحبت می‌کنند که

این یک بحث، بحث دیگری هم حتی در خود نظر

علامه داشتیم و گفتیم شما با ادبیات شروع کردی،

می‌گویی شعر سرنوشت این ملتها را عوض کرده است،

یعنی نقش ادبیات و صنعت و... را اول در زندگی توضیح می‌دهد و بعد وارد بحث تکوینیت می‌شود. ما می‌خواهیم بفهمیم فرق بین امور تکوینی و اجتماعی که آنجا بود و بفرد است و اینجا انشاء و اعتبار است. X نه، اینکه شکی در آن نیست که باید و نباید غیر از هست است و فرق آن را قبول داریم. حالا شما فرمودید که هیچ ربطی به هم ندارند. آیا تباین حقیقی دارند. X نه، ربط به همدیگر دارند. اول می‌گوییم که دوئیت دارد و هست غیر از باید است. X اینکه دوئیت دارد و ما هم قبول داریم. آیا تباین حقیقی دارد؟ X نه، تبایل حقیقی ندارد. تباینشان چه جور است آیا ذهنی است؟ X به هم ربط دارند. شما بفرمایید چه نوع تباینی دارند؟ X تباینشان حقیقی است یعنی نمی‌توانند به هم برسند. نه، زیرا چیزی که تباین ندارد ربطی به هم ندارند. - این اشکالی که به منطق سوری وارد کردیم این است که وقتی بین اشیاء تباین باشد ربط بی مفهوم می‌شود اما ما این اشکال را از آن صرف نظر می‌کنیم یعنی می‌گوییم تباین دارند و ربط هم دارند، که قبلا بر روی آن در منطق سوری بحث کردیم که یا اشیاء تباین دارند و یا وحدت دارند.

یعنی تباینشان ذهنی است یا تباینشان در خارج حقیقی است. اگر حقیقی باشد هیچ ربطی به هم ندارند. دو تا در دنیا بریده از هم هستند. مثلا شما با گویای من شعر بخوان، اینکه نمی‌شود چون منطق شما این را می‌گویند. حتی اینجا که بحث فعل می‌کنند. یعنی بحث ایجاد که می‌کنند، ایجاد چه جور است، چه از طرف خدا وارد شود و چه از طرف انسان، فعل می‌خواهد وارد شود با

اختیار وارد می‌شود و یا با ضرورت جبر، بحث اعتبار و انشاء هم نیست که بخواهیم جعل نسبت بکنیم، (کن فیکون) می‌گویید خدا خلق کرده است، رابطه بین فاعل و فعل ضرورت جبری است. ما می‌توانیم یک جور دیگر خلق بکنیم آیا این جور است؟ نه، همین‌جور که خلق کرد باید خلق کنید. (یدالله مغلول بالعلیه) ید انسان مغلول به علیت و علت تام است که آنجا هم دعوا داریم و جور است که رها کنیم. آخرش علیت جاری می‌شود و یا علیت جاری می‌شود. این بحث‌ها و اشکالهایی است که کردیم. لذا بر می‌گردیم به بحث خودمان بحث قطع طریقی و موضوعی که همان منا را تطبیق می‌دهیم یعنی می‌گوییم یک قطع طریقی داریم که قطع طریقی آقایان علی المبناي دستگاهشان می‌گویند خروج موضوعی دارد که عقلا یا شارع بیاید و راجع به آن نظر داشته باشد و طریق فهم انسان قرار داده است و طریق دیدن قرار داده است. وقتی چیست را طریق دیدن قرار داده است، حالا حکم کند که ببین یا نبین.

خب وقتی داده است دارد می‌بیند، محال است که بیاید روی آن حرف بزند. (این حرف آقایان است) پس قطع طریق یعنی نفس طریق اصل حرکت است، طریق اصل حرکت بودن چه در عقل عمل و چه در عقل نظر، که در عقل نظر دانستن است و در عقل عمل اراده جاری می‌شود و معزز و منجز ندارد.

قطع موضوعی ۱- باید حتما قید عقل نظر نداشته باشد و قید عقل عمل داشته باشد و در قید عقل عمل نفس آن حرکت باشد و کیفیت باشد یعنی اینکه برای جریان اراده طریق قرار بگیرد موضوعا نمی‌تواند موضوع حکم شارع قرار بگیرد. کیفیت در نظر است، یعنی بین شراب و آب باید مقایسه شود نه انتضابه اصل شرب کنید، یعنی انتضا از همه مایع هم می‌کنم و نفس شرب را در

نظر می‌گیرم و بین شرب و تغذیه را هم نفس فعل را انتضا می‌کنم. وقتی نفس فعل باشد معزز و منجز نیست، هر کسی که حالت داشته باشد دست به عمل می‌زند و هر کسی هم شک داشته باشد توقف و هیچ کاری نمی‌کند و این طریقی می‌شود و موضوعی آن کیفیت می‌خواهد و برای عقل عمل است و معزز و منجز هم دارد.

× این تقسیمی که الان شما برای قطع موضوعی و طریقی کردید درست و دقیق است. اما قطع موضوعی که می‌گویند این نیست.

خب پس حقیقت چیست؟

× قطع موضوعی بحث این چیزها نیست.

شما بگویند تا من بگویم کجای آن غلط است.

× شما در مثالی که زدید گفتید که قطع موضوعی یعنی اینکه شارع می‌گوید من از تو آب می‌خواهم و اگر تو رفتی برای چیز غیر از آب آوردی من یقه تو را می‌گیرم و تو را دعوا می‌کنم.

نه، همین که موضوع را در مولا و عبد ببریم که آقایان هم می‌برند و حضرت عالی در تحقیقی که کرده بودید بحث را هم در آنجا می‌بردید، یک مولایی است و یک عبد، اینکه چه جور فرمان بدهد و یا ندهد این بحث عقل است و بحث عقلی نیست و بحث استقرا و بحث تعریف دادن و تقسیم دادن نیست بلکه بحث عقل است. در بحث عقلا هر بحثی که آقایان می‌خواهند بکنند باید ببیند در مقام مدح و ظلم هست یا نه؟

× در بحث عقلی آن همچنین تفسیری نکرده‌اند. این تقسیمی که شما کردید از لحاظ عقلی درست است اما کلمه قطع موضوعی که در کلام قم هست این به تعریفی که شما از قطع موضوعی کردید بر نمی‌گردد. آیا می‌خواهید استقرا بکنند، در عقلا می‌خواهند بگردند و نمونه پیدا کنند عقل که سه تا کار بیشتر نمی‌تواند

بکند، اگر می‌خواهند کار چهارمی را انجام بدهند برای من توضیح بدهید. گاه می‌خواهند در عقلا بگردند و یک موردی پیدا کنند و نشان بدهند یعنی این مورد بین مولا و عبد است. این مورد هم هست که به این استقرا می‌گویند. گاه می‌خواهند تقسیم منطقی بکنند و گاه هم می‌خواهند تعریف بدهند، کدام را شما می‌گویید؟

× برداشت من این است که استقرایی هست.

نه، تقسیم است و نه تعریف، استقرا است. حالا شما به من بگویید چند نوع پیدا کردید؟

× دو نوع، یکی قطع طریقی و یک قطع موضوعی.

× خلاف است. قطع طریقی که حکم موضوع عقلا شارع نیست.

× نه حالا من آنچیزی پیدا کردم یکی را اسمش گذاشتم قطع موضوعی دیگری را قطع طریقی گذاشتم.

نه، نمی‌توانی. اصلا عقلا خروج موضوعی دارد.

× هنوز من تعریفی از قطع موضوعی و طریقی استقرایی خودم نداده‌ام که شما دارید می‌گویید.

خب بگویید.

× تعریف جدیدی نیست. همان تعریفی که آقای جلسه قبل گفتند.

این تعریف که من گفتم آیا در آن هست؟

× خیر، تعریف قطع طریقی، قطعی است که در آن شارع موضوع در قطع آن اخذ نکرده است و گفته است هر موقع که شما فهمیدید این خمر است از هر راهی و از هر مسیری حجیت دارد. ولی در قطع موضوعی راه را مشخص کرده است یعنی موضوع حکم شارع نیست که این دو نوع قطع است که ما از احکام به دست آورده‌ایم. اما آن تعریفی که شما در اول جلسه از قطع موضوع کردید ربط به این موضوع نداشته است.

نه، کاری به اینها نداریم. مولایی و عبدی است که شما می‌گویید که این دو رابطه با هم دارند یک رابطه حکم

مطلق می‌دهند مثلاً می‌گویید آقا جان برو طرف را بگیر و بیاور، برو آب بیاور، برو طرف را بکش... یک چیزی می‌گوید و مطلق می‌گوید و هیچ خصوصیتی و هیچ راهی و هیچ قیدی وجود ندارد. نمی‌گوید که از کجا برود و از کجا نرود یا از کجا بیاورد و از کجا نیاورد، از چه راهی برود و از چه راهی نرود، هیچ قیدی ندارد. می‌گوید برو آب بیاور، و یا می‌گوید که برو او را بکش و بیاور مطلق دارد. گاه هم مطلق یک خصوصیتی را ذکر می‌کند و راجع به چه فعل خصوصیتی را ذکر می‌کند. گاه مطلق و مقید نیست یعنی مطلق و مقیدی که قید فعل باشد نیست، همه افعال شارع در یک دسته بندی بزرگ جای می‌گیرند و شارع کاری به فعل‌ها ندارد و چیزی که خطاب قرار می‌دهد ایمان شما است که چه وضعیتی دارد. کاری به فعل صادر شده از ایمان ندارد نو نفس حالت را مورد خطاب قرار داده است. اینجوری ایمان بیاورید و اینجوری ایمان نیاورید، پس مورد خطابش فعل‌ها نیست، مورد خطابش پایگاه فعل‌ها که ایمان هست است. گاه راجع به ایمان‌ها می‌گوید هر جور که مومن شدید بروید فعلتان را انجام بدهید، گاه می‌گوید نه، از طریقی که من می‌گویم مومن بشوید. یعنی طریق مومن شدن را خودش می‌گوید. راه رسیدن مومن شدن انسان‌ها را توضیح می‌دهد. پس یک امیری به نام ایمان، مومن شدن این را مورد خطاب قرار می‌دهد که پایگاه افعال است و آن را گاه مطلق می‌دهد و گاه نمونه می‌آورد. اگر مطلق گفت موضوعی می‌شود و اگر برای آگاه شدن و مومن شدن طریق داد طریقی می‌شود.

مثلاً می‌گوید شما می‌خواهی علم پیدا کنی حرف وحی را گوش کنی، نروید قیاس کنی، نروید عقلتان را به کار بیندازید، یا بگویید هم قول را قبول دارم و هم عقل را به کار بینداز، و یا می‌گوید من به تو بصر دادم نه من به تو

فواد دادم و... این طریق‌ها را معین می‌کند و گاه هیچ کدام از اینها را معین نمی‌کند. مثلاً می‌گوید شما بروید و حرف انبیاء مرا گوش بدهید، شما اگر حرف اینها را گوش بدهید و اینها را حاکم بکنید هم ایمانتان درست می‌شود و هم اعمالتان درست می‌شود.

- آن مورد اولی که شما فرمودید در مورد اینکه فعل با خصوصیت و فعلی بی خصوصیت که یکی طریقی و یکی موضوعی می‌شود این احتمال را من جلسه قبل عرض کردم و یک اصلاح کوچک روی آن کردم، گفتم که نه مطلق خصوصیت، فعل بی خصوصیت و یا با خصوصیت و آن طرف خصوصیتی که از نوع ایمانی در آن باشد. یعنی خصوصیت ایمان باشد، نباشد. اگر نباشد بگوییم قطع طریقی و اگر باشد بگوییم قطع موضوعی که این مورد دوم شما خیلی گویاتر است. یعنی این تقسیم بندی دومی که کردید که فرمودید موضوع یعنی نحوه ایمان آوردن است یعنی نحوه قطع است. کار به افعال ندارد.

- اما نه قواعدی که شارع بخواهد بگوید برای مطلق ایمان آوردن است. مثلاً بگوید کلاً شما هیچ ایمانی را غیر این روش قبول نکنید، نه. مصداقی مثلاً می‌گوید در مورد زنا این مهر ایمان بیاورد. این معتبر است و بقیه معتبر نیستند. و همینطور می‌گوید در مورد سرقت این نحو معتبر است، در مورد شراب و خمر این نحو معتبر است. برای هر موضوعی یک نحوه‌ای خاص از ایمان را ذکر بکند و معتبر کند و ممکن است که نکند که اگر معتبر و ذکر نکند که خیلی قضیه راحت می‌شود و هر کسی از هر روشی چه ظن، چه قطع، چه احتیاط و... به آن مطلب رسید عمل یم کند یا عمل نمی‌کند. آنجایی که نحوه ایمان آوردن را شارع مشخص کرده باشد دیگر نمی‌شود از طریق هر قطعی فعل انجام داد یعنی می‌گوید شما آنجایی که شما از طریق چهار شاهد ایمان

آوردید حد بزیند، مطلقا تمام این مطالب درست است اما باید ایمان را مقید به موضوعات کنیم. نمی‌گوییم شارع آمده است و گفته است که ایمانی را قبول دارد که این شرایط را قبول داشته باشد و برای همه احکام، نه اینطور نیست.

آنجا هم بحث ایمان است و دیگر بحث قطع و ظن و از این چیزها نیست.

- قطع یعنی حالت، بحث قطع است.

نه بحث قطع است و نه بحث ظن و... کلیه مسائلی را که در باب عقل گفتیم آن موضوع نیست. ما فی الجمله گفتیم که اگر کسی راجع به چیزی مومن نباشد فعلی را انجام نمی‌دهد.

- کلمه ایمان را الان شما در یک معنای عام دارید

استفاده می‌کنید، آقایان وقتی می‌گویند ایمان یعنی همیشه طرف رابطه ایمان با خداست، طرف رابطه ما که فعل واقع نمی‌شود، شما می‌گویید من ایمان ندارم که این خمر است، طرفی این ایمان خمر نیست.

نه، اصلا بحث شارع نیست در بحث عقلا است.

- شما می‌گویید اگر از طریق چهار شاهد ایمان پیدا کردید که این خمر است، من می‌گویم که خمر موضوع ما واقع نمی‌شود.

نه، می‌خواهم بگویم که یک کافر به بنده‌اش می‌گوید، می‌گوید برو سر این آدم را بیاور، اگر این عبدی که این جا هست مردد باشد.

- عرض من این است که شما ایمان را به معنای نبرد و تردید گرفته‌اید، نبود تردید مطلق است، این را فرمودید برای ایمان گرفتید.

نه، یک قدم بالاتر.

- حالتی که فرد همین فعل دارد.

نه، یک قدم بالاتر. من می‌خواهم بگویم مولا خودش از ایمان تعریف دارد، می‌گوید که تو باید بنده من باشی، اگر اصلا آن فردی که باصطلاح بر کرسی پادشاهی نشسته است همینجور الکی فریاد نمی‌زند که ای مردم یکی از شما بودید و این آدم را بکشید و بیاورید. - من فرموده شما را فهمیدم.

به چه کسی بگوید این فکر را می‌کند و تامل می‌کند که به او وفادار است و آن کسی که وفادار است و قابل اطمینان است به او می‌گوید که برو و آن فرد را بکشد. - من فرموده شما را فهمیدم و چون موقع نماز است من این را یک جمع بندی می‌کنم. عرض من این است که این درست اما این ایمان به معنای حالت و یقین فعل است یا به معنای تبعیت از مولا، این را باید تفکیک کنیم.

تعریف آن که در نزد خود مولا معنا دارد. اصلا برای فعل واقع نمی‌شود، به ۸ تعریف عمومی که عقل بدهد اصلا مولا چنین کاری نمی‌کند. همیشه فرمانهایش باید عمومی باشد، نه اینکه آن تعریف در هیچ جا به درد مولا نمی‌خورد، نه. برای فرمان دادن یک حساب و کتاب دیگری دارد. ایمان‌ها و حالت‌ها.

- اگر ایمان را به معنای یقین بگیریم یعنی به معنای حالت داشتن قبول است اما اگر ایمان را به معنای آن نفس و حالت بین مولا و عبد باشد که این مولا را قبول دارم و یا ندارم، این ایمان را قبول نمی‌کنم. حالا انشاء الله در جلسه بعدی روی آن بحث می‌کنیم.

البته در اوّل بحث حلقه‌ی اوّل، وقتی می‌خواهد جواز استنباط را ثابت کند، نامی هم از قیاس برده است. خُب، می‌دانیم که روایاتی داریم که می‌فرمایند اجتهاد حرام است، ایشان توضیح می‌دهد که آن اجتهادی که حکم حرمت برای آن آمده، اجتهادی است که قیاس در آن بوده و توسط اهل سنّت در زمان اهل بیت (ع) به آن عمل می‌شده و این نهی‌ها متوجه آن نوع اجتهاد است. در این بحث نیز نامی از قیاس برده‌اند، ولی به این معنا نیست که از قیاس بحث کرده باشند و ارتباطی به بحث ما ندارد.

اما مرحوم مظفر بسیار مفصّل از قیاس بحث می‌کند. ایشان یک باب (باب هشتم) را به قیاس اختصاص می‌دهد. آن‌جا ایشان از چهار نوع انحراف اسم می‌برد؛ قیاس، استحسان، مصالح مرسله و سدّ ذرایع. در تبیین تاریخی نیز این امور را منسوب به اهل سنّت می‌کند و می‌گوید ابوحنیفه بود که قیاس را شروع کرد. عبارت مهمی که در کلام ایشان به چشم می‌خورد این است که می‌گوید: «شیعه به تبع اهل بیت (ع) قیاس

را نفی می‌کند». این شبیه آن چیزی است که شما در مورد قیاس می‌فرمودید! اما در مرحله‌ی بعد وارد بحث عقلی از حجّیت قیاس می‌شود و می‌گوید که یک دلیل تنها در دو حالت می‌تواند دلّیلت داشته باشد؛ به تنهایی ما را به حکم شرعی برساند، به صورت تامّ و یقینی و یا این‌که اگر طریقیّت آن مشکوک است، باید یک دلیل قطعی آن را برای ما حجّت کند.

حجّة الاسلام والمسلمین صدوق: مشکوک یا ظنّی؟

حجّة الاسلام موشح: بنده گزارشی از جلسه‌ی قبل تنظیم کرده‌ام که ابتدای جلسه تقدیم می‌کنم. بحث ما در ریشه‌های علم اصول فقه بود. مباحثی را بررسی می‌کردیم که جزء مبادی علم اصول و خارج از آن می‌باشد و اگر چه مرحوم آخوند آن‌ها را در کفایه مطرح کرده‌اند، ولی به نظر می‌رسد که خارج از بحث اصلی اصول است. طبق تقسیم‌بندی‌ای که شما مطرح فرموده بودید، به آخرین بحث در ریشه‌های علم اصول رسیدیم؛ بحث قیاس، استحسان و استصلاحی که با عنوان «انحرافات در اجتهاد» از آن تعبیر کردید. بنده اقوالی را در باب قیاس جمع کرده‌ام که از روی آن می‌خوانم. شهید صدر در هر سه دوره‌ی حلقات هیچ بحثی از قیاس نمی‌کند. البته مطلبی را فرموده است که قیاس هم داخل آن قرار می‌گیرد: «دلیل عقلی اگر ظنّی باشد، برای حجّیت خود نیاز به دلیل از طرف شارع دارد که به آن حجّیت بدهد و بشود ظنّ معتبر»

با این تعبیر همه‌ی ظنون عقلی غیر معتبر هستند، مگر موارد اندکی که در امارات از آن‌ها بحث می‌شود. بنابراین قیاس و موارد دیگر انحراف داخل ظن‌های عقلی‌ای می‌شوند که چون از طرف شارع حجّت نشده‌اند، خود به خود بدون حجّیت باقی می‌مانند. این گفته‌ی شهید صدر است، در حالی که نامی هم از قیاس نبرده است، ولی عملاً قیاس داخل در این گفته می‌شود.

س: ظنّي. البته این گونه نگفته است، به طور کلی صحبت کرده است. به طور مطلق گفته است که یا به تنهایی علم به حکم شرعی بدهد یا دلیل بر حجّیت آن وجود داشته باشد. اشاره‌ای به مشکوک یا ظنی نکرده است.

سپس در ادامه می‌گوید: قیاس و نظایر آن که موجب علم نیست، زیرا در بحث منطوق در تمثیل واقع می‌شود و تمثیل هم مفید یقین نیست. در این جا مفصل بحث از منطوق می‌کند و بعد می‌گوید که اهل سنت برای حجّیت قیاس دلیل شرعی آورده‌اند. ادله‌ی آن‌ها را یک به یک طرح می‌کند و پاسخ می‌دهد. در ادله‌ی اهل سنت، هم آیه‌ی قرآن هست، هم روایت: از حضرت رسول (ص)، هم اجماع صحابه و هم دلیل عقلی! مرحوم مظفر در هر چهار نوع دلیل ایشان خدشه وارد می‌کند و در نهایت می‌گوید که دلیلی بر حجّیت قیاس نداریم، طبیعتاً داخل در ظنون عقلی‌ای می‌شود که معتبر نیستند و خود به خود حذف می‌شود.

مرحوم آخوند و شیخ انصاری این مقدار بحث نکرده‌اند. اما در پیش از ورود به بحث انسداد مرحوم آخوند اشاره‌ای به قیاس دارند (مانند مرحوم مظفر که باب قیاس را پیش از انسداد قرار داده است). ایشان می‌فرماید: ظنّ به طور مطلق در نزد عقلا قابل عمل تعبّدي نیست. بله، عقلا در امور عادی زندگی خود به ظنّ عمل می‌کنند، اما اگر از ایشان پرسیم که آیا می‌توانید این عمل را به عنوان تعبّد بپذیرید؟ می‌گویند خیر، زیرا احتمال خلاف دارد! مرحوم آخوند نتیجه می‌گیرد که به خاطر بودن احتمال خلاف در ظنّ، نمی‌شود آن را به عنوان عمل تعبّدي انجام داد، مگر این که حجّیت از طرف شارع داشته باشد. بحث ایشان هم می‌بینیم که عقلانی است.

ولی ایشان یک اعتراضی هم به شیخ انصاری می‌کند. ظاهراً شیخ انصاری ظنّ را برای عقلا جایز می‌داند و معتقد است که عقلا می‌گویند مطلقاً می‌شود به ظن عمل کرد و به همین جهت بود که شیخ

انصاری قائل به انسداد شده بود. البته شیخ انصاری می‌گوید که به همهی ظنون می‌شود عمل کرد، به جز قیاس. آن هم به خاطر این که از عمل به آن نهی شده است. و الاً می‌گوید که خود قیاس بنفسه قابل عمل است و حجّیت دارد و عقلا آن را تأیید می‌کنند.

ج: یعنی تعبّدي نمی‌شود عمل کرد!

س: بله. البته یک اشکال به ایشان کرده‌اند به این که اگر دلیل عقلی باشد، قابل نهی نیست. ایشان در همان رسائل توضیح می‌دهد که دلیل عقلی تنها اگر قطعی باشد قابل نهی نیست و اگر ظنی باشد قابل نهی است و شارع می‌تواند از آن نهی کند. همین جاست که مرحوم آخوند به شیخ اشکال می‌کند که همین که می‌گویید قابل نهی است، پس اصلاً این دلیل عقلی نیست! و کلام او را نقض می‌کند.

این اجمال بحث بود که یک سری به جهت روایات اهل بیت (ع) قیاس را نفی می‌کنند و یک گروه با بحث عقلی.

ج: بله. ما هم به هر دو بحث خواهیم پرداخت. دلایل عقلی و شرعی‌ای که در نفی قیاس آورده‌اند و آراء طرفین را بررسی خواهیم کرد.

س: دلیل عقلی‌شان را که عرض کردم. همان چیزی است که مرحوم مظفر گفته است:

ما به دنبال علم به حکم شرعی هستیم.

علم به حکم شرعی هم از دو راه به دست می‌آید.

يکي از طريق ادله‌اي که مستقيماً ما را به علم مي‌رسانند (اين جا علم را به معنای يقين گرفته‌اند).

اما اگر راه ما علم‌آور نيست، بايد یک راه علم‌آور ديگر آن را تأييد کرده باشد.

سپس مي‌گويند قياس که علم‌آور نيست. مرحوم مظفر و مرحوم آخوند اين را قبول دارند، ولي شيخ انصاري قبول ندارد، او مي‌گويد درست است که علم‌آور نيست، ولي عمل‌آور هست!

ج: يعني حجيت عقلايي دارد.

س: بله. در مرحله‌ي بعد مي‌گويند پس بايد بگرديم تا شايد شارع از طريق دليل علمي، يعني عقلي، به آن حجيت داده باشد که مي‌گويند چنين چيزي هم نيست! براي اين که بگويد چنين دليل نداريم، تمام ادله‌ي اهل سنت را رد مي‌کند. اين دليل عقلي بر عدم حجيت قياس است.

در دليل شرعي نيز روايات بسياري مي‌آورند که در آن‌ها از قياس نهي شده است که بنده آن‌ها را نوشته‌ام و همراهم نيست.

ج: قسمت روايي آن فعلاً مدّ نظر ما نيست. زيرا

مدعي هستيم مي‌خواهيم علم اصول بسازيم به معنای اين که هنوز نساخته‌ايم. هر موقع علم اصول ساخته شد، آن گاه به سراغ روايات و احاديث مي‌رويم. در آن جا اگر آقايمان استثنائهاي کرده‌اند، ما نيز از آن استفاده مي‌کنيم. در هر صورت حجيت خود آن نيز بايد با اين شالوده و اين زيرساخت ثابت شود و فهم صحيحي از آن پيدا شود. نبايد اين گونه باشد که یک نفر به صورت گزينشي یک روايتي بياورد و ديگري خلاف آن را بياورد! بلکه بايد همه‌ي روايات را با هم ديد و نتيجه گرفت، مانند باب صلاة. یک باب هم بايد با عنوان «فقه الاستنباط»

ساخته شود که روايات مربوط به علم اصول در آن بررسی شود. احکام و آراء شارع مقدّس در اين که بگويد چگونه استنباط کن و چگونه استنباط نکن، همه بايد در اين باب قرار گيرد. اين بحث بعد ماست.

اما در بحث عقلي، ظاهراً آقايمان بايد بگويند که تمثيل فرد و مصداقي از ظنون است. زيرا از نظر عقلي یک علم صدرصد تعريف کرده‌اند و یک علم غير صدرصد که ظن است. عقلاً هم مي‌گويند که عمل به اين نوع علم حجيت ندارد. تنها عمل به علمي حجيت دارد که

صدرصد باشد. در تفاهم و تخاطب نيز حکم عقلي (نه عقلايي) حاکم بر پيروي از علم صدرصد است. تمثيل هم در کنار استقراء ناقص قرار مي‌گيرد و مي‌گويند علم‌آور نيست. بحث مبسوط منطقي آن نيز قبلاً طرح شده است که قياس هم مادتا و هم صورتاً بديهي است، لذا علم صدرصد به ما مي‌دهد. البته مي‌گويند استقراء تامّ هم يقين‌آور است. يعني دو چيز را يقين‌آور مي‌دانند؛ قياس و استقراء تامّ.

س: به اين شکل خير. بلکه ابتدا مي‌گويند که ما سه روش داريم؛ قياس و استقراء و تمثيل. مي‌فرمايند اگر استقراء تامّ باشد تحت قياس قرار مي‌گيرد.

ج: يعني همان قياس است؟

س: به قياس بر مي‌گردد. حتي در تمثيل نيز مي‌گويند اگر علت پيدا شد به قياس باز مي‌گردد. مثلاً مي‌گويند که گفته شده شرب خمر حرام است چون مسکر است. بنابراین هر چه که شبیه خمر باشد در اسکار، حرام مي‌شود. زيرا علت است.

ج: يعني براي آن حدّ وسط پيدا شده است!

س: بله. هم در استقراء و هم در تمثيل، اين سبب مي‌شود که به قياس بازگردند. در خصوص قياس هم

باید دقت داشته باشیم که کلمه‌ی قیاس به معنای برهان نیست. یک قسم از قیاس برهان است و آن زمانی است که ماده‌ی قیاس بدیهی باشد.

ج: بله.

س: پس قیاس هم کلاً حجّت نیست!

ج: قیاس اساساً ناظر بر صورت است و از نظر صورت بدیهی است و علم‌آور. اگر مواد بدیهی به آن ضمیمه شود به آن برهان می‌گویند.

س: بنابراین کلمه‌ی قیاس را بهتر است به کار نگیریم و به جای آن بگوییم برهان.

ج: در هر صورت گفته‌اند که اگر تمثیل حاکی از علت باشد برهان است و یقین‌آور، اما اگر نباشد یقین‌آور نیست و ظنی است. آیا دلیل‌شان فقط همین است؟ بیشتر از این چیزی ندارند؟ یعنی حجّیت و عدم حجّیت تمثیل را فقط از موضع منطق صوری بیان می‌کنند؟!

س: هم مرحوم مظفر این بحث را در کتاب اصول خود طرح کرده است و هم سایر منطقیین این مطلب را بیان کرده‌اند. یعنی یقین‌آور نبودن آن واضح است و همه قبول دارند. تردیدی در آن نیست که کسی پیدا شود و بگوید تمثیل یقین‌آور است.

ج: بسیار خُب. پس اهل سنت هم دلیل عقلی بر آن نیاورده‌اند؟!

س: خیر. دلیل شرعی آورده‌اند به این که قیاس هم یک اماره‌ای است که شارع آن را تأیید کرده است.

ج: اما این که دلیلی پیدا شود تا حکمی را از موضوعی به موضوعی دیگر بکشانند، به این است که در موضوع نخست علت پیدا شود و تبدیل به یک کلی شود به این که هر جا این علت پیدا شد، آن حکم هم به آن کشیده می‌شود. در این حالت این فردی از آن کلی

می‌شود که با بحث اندراج این را بررسی می‌کنند که این موضوع دوم آیا به عنوان یک فرد تحت آن کلی واقع می‌شود یا خیر. این یک نوع تطبیق است.

بنابراین پیدا کردن علت در قیاس هم تحت همان مسیری می‌رود که در معرفت‌شناسی طرح کردیم و نهایتاً توسط اندراج کلی را بر فرد تطبیق می‌کرد. این همان روش اندراجی است.

س: این همان برهان می‌شود. در حالی که در تمثیل بنا این است که شما از طریق حدس یا از طریق حسّ برسید به این که وجه حرام شدن این مایع اسکار بوده است، لذا هر جای دیگری هم که اسکار باشد، این حرمت به آن‌جا هم سرایت می‌کند.

ج: این حدس که زده می‌شود به این معناست که در مقایسه‌ای که بین دو موضوع می‌شود، وجه شبهی پیدا می‌کنیم که علت نیست، زیرا اگر علت باشد همان بحث اول است. بنابراین وجه شبه حجّیت ندارد. یک گمان یا حدسی است که عقل زده است. یک امر حسّی است که به نظر آمده علت حکم شده باشد.

س: البته مردم و عرف عقلاً به این مطلب عمل می‌کنند. یعنی معمولاً حدس‌های مفید می‌زنند. در حقیقت عقلاً بر اساس تجربه‌ی خود می‌فهمند که چه ویژگی‌هایی از اشیاء در صورت مشترک بودن سبب آثار مشابه می‌شود. مثلاً بر اساس تجربه دریافته‌اند که هر شیء مکعبی سفید را که خورده‌اند شیرین بوده است، چرا که قند بوده. حالا اگر شیء دیگری را ببینند با این شرایط حکم می‌کنند که قند است و آن را می‌خورند. ولی اگر خوردند و دیدند نفتالین است، تعجب می‌کنند! یعنی عقلاً به تمثیل عمل می‌کنند. اساساً زندگی مردم با همین می‌چرخد و بدون آن دچار مشکل می‌شوند. البته این متکی بر تجربه است

و هر چه تجربه بیشتر شود، حدس وجه شبه هم قوی‌تر می‌شود. اصل معتبر بودن تمثیل نیز به این باز می‌گردد که اگر چه شما نمی‌توانید همیشه به علت خواص اشیاء پی ببرید، ولی هر علتی مجموعه‌ای از آثار را در شیء ایجاد می‌کند، مانند گلوکز که یک اثر آن سفیدی است، یک اثر شیرینی، یک اثر آن سفت بودن است. پس اگر دیدیم یک شیئی سفید و سفت است، احتمال زیادی دارد که آثار وجود گلوکز باشد و در این صورت اثر بعدی که شیرینی باشد نیز باید وجود داشته باشد. عقلاً بر این اساس عمل می‌کنند و اصلاً چه بسا بتوان گفت که تمام آزمون‌های تجربی بر اساس تمثیل باشد! شاید بتوان روی این مطلب نیز بحث کرد.

ج: از نظر علم تجربی یا از نظر روابط اجتماعی؟!
س: هر دو! در حقیقت روش تحقیق تجربی هم حاکم بر روانشناسی و جامعه‌شناسی است و هم علوم دیگر. این یک روش مطالعه است که شما برای مطالعه‌ی یک شیء، شباهت‌های آن را با اشیاء دیگر بررسی می‌کنید.
ج: پس فهمیدیم که تمثیل چیست. حال به بحث اصلی باز می‌گردیم. تمثیل در بحث ما چه جایگاهی پیدا کرد؟
کلماتی در مقابل شما هست و شارع مقدس سخنی گفته است. در آن کلام نیز یک موضوع و حکمی دارید. اکنون اگر از فرمایش خود او علتی را فهمیدید، یعنی منصوص‌العلة بود، خود شارع فرموده: الخمر حرامٌ لانهٌ مُسکرٌ.

او می‌یابیم. به عبارت دیگر سکوت شارع نسبت به ادبیات عرف، عرف را حجت کرده و خود بخود کلیه مباحث عرفی، حجیت پیدا می‌نماید.

مطلب دیگری که در این جلسه مطرح شد این بود که کل علم اصول را در بابی از ابواب فقه به نام فقه الاستنباط مورد ساخت و تولید قرار دهیم. ممکن است بر این مطلب، پاسخی وجود داشته باشد به اینکه اگر بدون داشتن علم اصول، اصولی در علم فقه ساخته شود، در واقع موجب اسناد بدون استناد بوده و این همان بکارگیری اسناد (یعنی همان حدیث خالص می‌باشد) و عبارت أخرای اخباری‌گری است زیرا بدون ابزار نمی‌توان به سراغ احادیث رفت.

در پاسخ به این پاسخ ممکن است بگوئید: علم اصول در چندین سطح مورد ساخت و تولید قرار می‌گیرد؛ اول: ساخت علم اصول به واسطه‌ی عقل. دوم: توسعه علم فقه به واسطه‌ی علم اصول سوم: بهینه مجدد علم اصول. بنابراین در علم اصول قسمت‌هایی که مربوط به مستقلات عقلیه است، همان علم اصول اجمالی می‌باشد و قسمت‌هایی مانند حجیت خبر واحد مربوط به مباحث فقه است.

۲. ضرورت تفکیک اصل حرکت از کیفیت آن در پایگاه علم اصول و حجیت عرف

حجه الاسلام والمسلمین صدوق: در هر صورت پایگاه اولیه‌ی علم اصول (در نزد ما و قوم) عقلانی

۱. عدم ملاحظه فقه الاستنباط در ساخت اصول و

اثبات حجیت عرف از طریق اثبات استصحاب

قهقرائی عدم ردع شارع در نزد قوم

موشح: موضوع جلسه قبل در مورد انحرافات موجود در علم اصول و فقه بود. که به نظر می‌رسد این همان ضرورت شماره ۱ در پیدایش علم اصول (مواجه با سوفسطائیان اصولی) باشد. در جلسه قبل این محور مورد دقت قرار گرفت که چرا اصولیین مانند بحث حجیت خبر واحد در تمامی مباحث اصولی مثل بحث وضع، اصالة الحقیقه و... کلیه روایات و اسناد را مورد دقت قرار نداده‌اند؟ گرچه این جمع‌آوری روایات در تمامی بخش‌ها دارای ساختار و مدل نباشد؟ در نهایت چرا براساس این اسناد نظر شارع در هر باب مورد بررسی قرار نگرفته است؟ اما به نظر می‌رسد در باب رجوع به عرف زمان تخاطب و حجیت آن در نزد شارع به استصحاب قهقرائی تمسک شده است به اینکه از بررسی کل روایات به این نتیجه می‌رسند که شارع همین ادبیات و عرف را پذیرفته و ردعی بر خلاف آن صادر ننموده است، پس باید به همین ادبیات با کلیه قواعد آن تمسک نمائیم. بنابراین در این باب هر چند روایاتی وجود ندارد، اما از عدم ردع شارع پذیرش و مقبولیت چنین ادبیات و عرفی را در نزد

است؛ زیرا رجوع مستقیم به روایات و اسناد موجب بروز اشکال دُور و عدم دستیابی به حجیت می‌شود. البته پایگاه اولیه‌ی ساخت علم اصول قابل تعمیم به عناوین عرف و عقل و عقلاء نیز است. این مطلب در مورد اصل حرکت اصولی مطرح می‌باشد، زیرا اصل حرکت، امری عقلی و تکوینی بوده و شارع نسبت به آن حکمی تشریح ننموده است؛ یعنی همچنانکه نسبت به حرکت چشم (قدرت بینائی) حکم عدم تحرک را صادر نمی‌نماید. نسبت به عقل و حرکت آن ردع و تعطیلی صادر ننموده است. اما شارع نسبت به کیفیت حرکت عقل می‌تواند حکم (امر و نهی) بنماید. بنابراین اصل گفتگو و تفاهم و تخاطب هیچگاه مورد حکم شارع واقع نمی‌شود (عقلاً و تکویناً) اما کیفیت گفتگو و تفاهم و تخاطب مورد حکم و نظر شارع است. به اینکه اگر در مورد همان عرف (که به استصحاب قهقرائی اثبات حجیت آن شد) بحث در مورد اصل حرکت عرفی باشد، در این صورت شارع در مورد آن حکمی ندارد و تکیه به آن اصل، حجت است؛ اما اگر همان عرف از زاویه‌ی تخصصی و کلاسیک ملاحظه شود (ادبیات عرب یا فارسی که در مجامع مختلف مورد تدریس و تحقیق قرار می‌گیرد) در این صورت سخن از خصوصیات و تغییرات و تطورات جنبی آن عرف و ادبیات و زیان در میان بوده (مثل علم حقوق) و قطعاً شارع در مورد آن حکم و نظر دارد و لذا نمی‌توان به این آسانی آن ادبیات و عرف را امضاء نمود. جدای از این مطلب شارع نسبت به کیفیت عرف نظر و حکم دارد، مثلاً تصرفات پیشماری را در آن انجام داده و بالاتر آنکه به دنبال سر پرستی عقول نیز بوده است. اساساً معجزه پیامبر اکرم (ص) در ربوبیت عقلانیت بشر

بوده و لذا به دنبال تحول در نطق‌ها و نظام حساست و اخلاق اُمت‌ها از طریق این زبان بوده است (زبان قرآن به دنبال تغییر حساسیت انسان‌ها از دنیا به سمت آخرت است).

۳. امضائی نبودن علم قواعد مُمهده و عدم حجیت دلالت تقریر، سکوت و ردع از حیث عاقلیت شارع انجم شعاع: اگر بخواهیم این بحث را در تعریف علم اصول تطبیق دهیم آیا علم به قواعد مُمهده یک اصل می‌باشد یا کیفیت؟

ج: اصل قواعد مُمهده هم عقلی و هم عرفی و هم عقلائی است اما در کیفیت آن عرف، حال، زمان تخاطب و شارع نظر دارند.

س: پس اصل علم به قواعد امضائی نیست اما شارع نسبت به کیفیت آن نظر دارد.

ج: احسنت. علاوه بر این حتی تقریر و سکوت شارع نیز از حیثیت شارعیت (عصمت) نمیباشد تا بحث امضائیت آن مطرح شود بلکه از حیثیت عاقلیت شارع است که حجیت و امضائیت قواعد مُمهده به اثبات رسیده است. لذا قوم شارع را در عرض، عقلاء و عرف قرار داده (بعنوان مصداق) و این عرف و قواعد را به حجیت می‌رسانند.

س: ایشان از همان رابطه عبد و مولی، سکوت و تقریر را بدست می‌آورند به اینکه از عدم ردع مولی نیز میتوان به نظر و حکم مولی دست یافت و این مسئله در مورد شارع مقدس نیز صادق است.

۳/۱. تفاوت ملاحظه حیثیت عاقلیت و حیثیت

عصمت شارع در دو مسئله حجیت خبر واحد و

اصل عدم ردع

ج: قوم اصل عدم ردع را از حیث عاقلیت شارع مطرح مینمایند در حالی که حجیت خبر واحد را از حیث عصمت شارع (شارعیت شارع) بیان میکنند و تفاوت بین این دو حیث بسیار است. در حجیت خبر واحد از آنجائی که علم یقینی قابل استحصال نیست حجیت آن را از باب (یقین شرعی) مصلحت و حکمت و عصمت شارع به اثبات می‌رسانیم.

در حالی که همین مطلب در نزد عقل ظنی بوده و حجیت ندارد اما شارع مقدس آن را حجیت می‌داند. پس در قسمت‌هائی مختلف علم اصول که سخن از شارع و امضاء او در میان است حیثیت‌های گوناگون آن مورد توجه است. گاه از باب عاقلیت و گاه از باب عرفیت و گاه از باب شارعیت او بحث میشود. در بحث حجیت خبر واحد که یقین شرعی به اثبات میرسد از حیثیت عصمت و مصلحت و حکمت شارع استفاده شده است. در حالی که از بحث تفاهم و تخاطب عرفی از حیثیت عاقلیت (جزء عقلاء بودن شارع) و عرفیت او استفاده میشود. پس سکوت و عدم ردع شارع (سلبی) همانند سکوت و عدم ردع عقلاء و عرف بوده و امضاء او نیز تنها به همین حیثیت عاقلیت و عرفیت باز می‌گردد.

۴. ضرورت ساخت قواعد عام اصولی حول حفظ جهت حرکت در فقه الاستنباط

موشح: پس علم اصول تنها اصل حرکت نیست بلکه حرکت همراه با کیفیت است (در عالم خارج اصل حرکت همراه با کیفیت است) که این کیفیات به واسطه عقل ساخته شده‌اند و در نهایت باید از فقه به سمت بهینه علم اصول (که در باب فقه الاستنباط ساخته شده است) حرکت نمائیم.

ج: از دیدگاه اثباتی اصل حرکت عقل یا ساخت قواعد عام حرکت میتواند با حفظ جهت یا کیفیت در مرتبه وحدت انجام شود. یعنی اصل حرکت کیفیات خرد را فی الجمله در حول جهت به گردش در آورد. هر چند که معنای تشریح و حکم شارع را در این قسمت معین ننماید اما جایگاهی را فی الجمله برای تشریحات آینده مشخص می‌نماید.

س: حال وقتی جایگاه این کیفیات را بدین طریق مطرح نمود و در علم فقه نیز به یک استنباط دست یافت میتواند مجدداً آن کیفیات را مورد تغییر یا بهینه قرار دهد. اگر آن کیفیات اشتباه باشند در نتیجه آن تفقه خدشه دار میشود.

ج: هیچگاه از فقه الاستنباط نمیتوان خطاء بودن حفظ جهت را مطرح نمود اما ممکن است کیفیات خرد حول حفظ جهت خطا پذیر باشند.

س: پس فقه نمیتواند قواعد اولیه که کیفیات با حفظ جهت صدور باشد را مورد نقض خود قرار دهد. بلکه آنها را مورد اضافه و تفصیل بیشتر قرار میدهد.

ج: بله

س: حال در جمع بندی علم اصول دو قسمت پیدا میکند: مباحث عقلانی محض و مباحثی که علم فقه را به علم اصول اضافه نماید.

ج: این شق دوم همچنان در حال تغییر و گسترش است یعنی تصرفاتی را که علم فقه در علم اصول انجام میدهد موجب و منشاء تاملات عقلانی جدید میشود.

س: اما هر مرحله از فقه نمیتواند مرحله قبل از خود را در علم اصول نقض نماید.

ج: جهت‌ها را نمی‌تواند نقض نماید!

س: در این قسمت جهت‌ها همان کیفیت‌ها هستند.

ج: جهات در همه جا حضور و جریان دارند این جهات تنها مورد تفصیل قرار میگیرند نه نقض و ابرام!

س: حال بخش عقلانی علم اصول از حیثیت جهت قابل خدشته دار بودن نیست البته این جهت همان اصل مباحث است.

ج: خیر بین اصل و کیفیت خلط و عدم تفکیک انجام می‌دهید. در تبیین این مطلب حرکت یک جهت و یک ساختار دارد این جهت از آنجائی که منفک از تولی و ولایت نیست قابل خدشته نمی‌باشد. مثلاً نمی‌توان استمداد از خداوند داشت اما تشریح برخلاف آن صورت گیرد! ادماه این بحث از آنجائی که احتیاج به مباحث اثباتی و منطقی فرهنگستان دارد، به زمان دیگری موکول می‌شود.

۴/۱. بلائمر بودن و عدم اثبات فقه الاستنباط در فرض

شمولیت حیثیت عاقلیت شارع در علم اصول

س: قوم در ساخت علم اصول با امضاء شارع حرکت می‌نمایند و می‌گویند اگر یقین دارید به همان عمل کنید اما اگر یقین ندارید تفحص کرده و نظر شارع را بیابید و اگر بعد از فحوص و جستجو نظر شارع را نیافتیم می‌گوئیم شارع همان رفتار عرف را امضاء نموده است. و تنها جائی که سخنی از شارع در میان نیست مباحث عقلی محض می‌باشد.

ج: گفتیم که تقریر و سکوت شارع از حیث عاقلیت است...

س: آنجائی که بحث عقلانی محض می‌باشد شارع بعنوان عاقل سخن گفته است

ج: ۹۰٪ علم اصول با حیثیت عدم شارعیت شارع امضاء شده است و موارد اندکی از حیثیت شارعیت شارع بحث شده است مثل حجیت خبر واحد یا استصحاب شرعی انجم شعاع: آیا در قطع موضوعی حیثیت شارعیت ملاحظه نشده است؟

ج: فقه الاستنباط بعنوان قطع موضوعی است اما همین مسئله در کثرات علم اصول مطرح نشده است پس اصلی در علم اصول که یقین شرعی بر آن واقع شود (من حیث مصلحت و شارعیت) به ندرت یافت می‌شود

موشح: بر بعض امارات مانند شهرت، آیات و روایات آورده شده است و این ملاحظه شارعیت شارع است البته کل امارات این گونه است که برای اثبات آنها آیه و روایت آورده شده است. برخلاف سیره عقلانیه که از طریق عدم ردع شارع اثبات می‌شود.

ج: خیر! در سیره عقلانیه از شارعیت شارع بحث نمی‌شود. س: ملاک شارعیت و عاقلیت چیست؟ اگر در سیره عقلانیه عاقل بودن شارع بحث شود بلائمر می‌شود برخلاف حیثیت شارعیت شارع در هر صورت از ابتدا تا انتها علم اصول باید چیزی به شارع نسبت داده شود.

ج: ثمر داشتن یا نداشتن این بحث باید در تتبع مشخص شود در متون گاه شارع هم ردیف (در عرض) عرف و عقلاء و عقل و گاه مستقلاً ملاحظه شده است.

س: ثمر داشتن آن به این است که شارع از طرف دیگر عاقل نیز است (نمی‌تواند حرف عقلاء را نفی نماید) و از آنجائی که همه عقلاء به یک امر معترف هستند شارع نیز بطبع به آن امر اذعان دارد. در هر صورت اگر حیث شارع را برداریم آن بحث از علم اصول خارج می‌شود.

انجم شعاع: در کفایه کمتر مباحثی یافت می‌شود که با حیثیت شارعیت مطرح شده است حتی بحث دلالت تقریر، سکوت نیز از حیث عاقلیت شارع بیان شده است در امارات نیز کمتر از حیث شارعیت استفاده شده است.

ج: نظر ما نیز همین است در هر صورت اگر حیثیت عاقلیت شارع مطرح شده باشد بیشتر از حجیت عقلی یا عرفی ارائه نمی‌شود زیرا این حیثیت در کنار سایر حیثیات عقلی و عقلانی و عرفی قرار می‌گیرد (اگر چه اسم شارع آورده شده باشد) اما هرگاه موضوعی بدین نحو مطرح

شود که شارع نسبت به آن مستقیماً حکمی صادر نموده باشد این مطلب بازگشت به حیثیت شاریت شارع می‌نماید. مثل ابواب صلاه و جهاد و... این حیثیت به امری بالاتر از عرف و عقلاء بازگشت نموده و باید نسبت به آن معترف بود.

س: در حجیت خبر واحد عقلاء نسبت به آن ترتیب اثر نمیدهند بلکه این شارع است که به خاطر مصلحت و مفسده‌ای به خبر واحد حجیت می‌دهد. پس یقین‌های شرعی در علم اصول بسیار نادر است.

موشح: مشکل زمانی بروز می‌نماید که موضوعات دو دسته شوند. دسته ای مانند جهاد، روزه و صلاه و... است که در آنها موضوع مستقل و حکم مستقل وجود دارد در این دسته مصلحت و مفسده وجود دارد اما دسته ای از موضوعات نیز وجود دارد که اصلاً شارع در مورد آنها حکم و مصلحتی ندارد اما این نوع دسته بندی محل اشکال و تامل است! زیرا در نزد قوم هر موضوعی دارای مصلحت و مفسده است حال گاه این مفسده و مصلحت با فطرت عقلاء قابل درک و وجدان است و گاه این مفسده و مصلحت در نزد ایشان قابل ادراک نیست بلکه این تنها شارع است که نسبت به آن وجدان دارد لذا قاعده لا ضرار تنها در مورد شق نخست صدق میکند اما آیات و روایت ما را به درک مفسده و مصلحت در نزد شارع میرساند در آنجائی که فطرت عقلاء از مصلحت و مفسده ارداک دارد شارع نمیتواند این همه عقل را که خود خالق آنها است را نفی نماید. در هر صورت در تمامی علم اصول حیثیت شاریت شارع ملاحظه شده است حتی آنجائی که حیثیت عاقلیت مطرح شده است، برای رسیدن به حیثیت شاریت است.

انجم شعاع: در این صورت نباید قاعده‌ی عقلیه‌ی صرف در علم اصول داشته باشیم.

موشح: آن قاعده همان ادله عقلیه است که ما را به مصلحت و مفسده در نزد شارع می‌رساند در علم اصول قطعاً آنچه وجود دارد ارتباط با مصلحت و مفسده شرعی دارد.

انجم شعاع: در ساخت علم قاعده‌ی عقلیه و عرفیه شارع حضور ندارد، مثل وضع و استعمال

موشح: در ساخت شارع حضور ندارد! اما در انتها شارع مطرح میشود.

انجم شعاع: آن در مقام محصول و بکارگیری قاعده اصولی است.

موشح: ما میخواهیم بدانیم که شارع در علم فقه چه گفته است؟ برای اینکه به این مصلحت و مفسده در نزد شارع دست یابیم احتیاج به ۳ ابزار عرفی، عقلی و عقلانی داریم در این ابزارها یا شارع وجود دارد یا ندارد؟ اما غایت همه ابزاره خود شارع پس در حین ساخت قواعد علم اصول شارع حضور ندارد.

انجم شعاع: اگر یک قانون جزئی بر وجود حیثیت شاریت یافت شود قانون کلی نفی میشود!

موشح: قانون کلی این است که تمامی ابزارها میخواهند کشف کنند که شارع نسبت به چه چیزی مصلحت و مفسده دارد. اگر چه این قاعده عقلی محض یا شهودی باشد.

۴/۲. موضوعیت نداشتن حیثیت عاقلیت شارع در ساخت علم اصول نه بکارگیری

ج: بیان حضرت عالی این است که این قواعد در مصادیقی بکار گرفته میشود، حال قواعدی داریم به نام قواعد گفتگو یا قواعد تفاهم و تخاطب که یکی از مصادیق آن این است که کتاب شارع بفهمیم و در نهایت آن فهم را به شارع نسبت دهیم (غرض شارع را در یابیم) پس محصول بکارگیری این است که احکام و اغراض

شارع بدست آید. اما با این ابزار آیا غیر از غرض شارع شارع، اغراض دیگری را نیز میتوان بدست آورد؟ به نظر می‌رسد موضوعیت علم اصول اطلاق داشته باشد یعنی با آن میتوان سایر اغراض را مورد شناسائی قرار داد.

موشح: وقتی یک قاعده را در علم اصول مورد بحث قرار میدهیم به غرض شارعیت است و لذا شارعیت موضوعیت دارد زیرا در غیر این صورت وارد علم اخلاق یا ادبیات می‌شویم.

ج: اغراض مختلف همگی بعنوان مصادیق محسوب می‌شوند لذا این معنا (شارع در عرض سایرین است) در ساخت علم اصول موضوعیتی ندارد.

۵. بازگشت مقسم پایگاه دلالتی علم اصول به تقسیم قطع

طریقی (کشف) و قطع موضوعی (فقه الاستنباط)

اما بحث دوم ما این است که مقسم تقسیم چیست؟ به طور کلی مقسم تقسیم پایگاه قواعد دلالتی علم اصول به علم یا قطع طریقی یا موضوعی باز می‌گردد قطع طریقی به واسطه عقل به کشف ۱۰۰٪ و قطع موضوعی به واسطه امضاء شرع به شارع باز می‌گردد. (البته منظور از شارع در اینجا معنای دوم (عصمت) است نه شارع بعنوان مصداقی در کنار سایرین)

س: یعنی همان عصمت در ابزار سازی!

ج: احسن! این عصمت در ابزار سازی در معنای دوم شارعیت و قطع موضوعی مورد دقت قرار می‌گیرد؛ در هر صورت ما احتیاج به اطمینان که پایگاه این اطمینان یا در عصمت و یا در عقل می‌باشد.

س: که هر دو در ابزار قرار می‌گیرند.

ج: لذا باید شارع را حیث عصمت او در علم اصول مورد دقت قرار داد در غیر این صورت علم اصول تام و اتمام نمی‌گردد.

س: یعنی بخشی از علم اصول ناقص میشود!

ج: در هر صورت علی‌المبنا برای دستیابی به علم یا به ۱۰۰٪ و یا به عصمت احتیاج داریم! این علم را یا از طریق عقل (چون قدرت کشف دارد) و یا از طریق عصمت (چون علم خطا ناپذیر دارد) به دست می‌آوریم.

س: در هر صورت ما به دنبال این هستیم که بدانیم مطلوب نظر شارع چیست مثلاً بفهمیم که شارع شرب خمر را حرام نموده است اما چرا باید به آن علم نمود؟ در اینجا بحث حیثت شارعیت ملاحظه میشود زیرا به اعتقاد شارع معتقد هستیم.

ج: اینکه ابزار در فقه بکار گرفته شده و دارای آثار نیز میباشد حال گاه فقهی ارائه مینمائیم که ناظر به خود ابزار است.

س: که همان عصمت در ابزار است

ج: نه این کلیت بحث است نه بکارگیری!

س: در تقسیم گفتیم که قطع موضوعی به عصمت اختصاص پیدا نماید، حال این مطلب به چه چیزی باز میگردد؟

ج: از علم کلام!

س: علم کلام حکمی صادر نمی‌نماید. (تنها میگوید هر چه شارع گفت اطاعت کن)

ج: اطاعت او به علم خطا ناپذیر (عصمت) باز می‌گردد.

س: حال وقتی میخواهیم اطاعت نمائیم به فقه باز میگردیم.

۵/۱. بازگشت مباحث فقه الاستنباط در قطع موضوعی و مباحث کشف ۱۰۰٪ در قطع طریقی

ج: اغراض شارع در فقه دارای دو بخش است گاه در باب موضوعات روشی (فقه الاستنباط) و گاه در باب موضوعات غیر روشی می‌باشد.

س: باب موضوعات روشی در کنار قطع طریقی قرار میگیرد که عبارت اخرای قطع ۱۰۰٪ و فقه

الاستنباط (عصمت در ابزار) است که از ترکیب این دو علم اصول به وجود می آید. اما نکته اینجا است که غایت الامر (حتی در فقه) به دنبال نظر شارع هستیم و قطعاً ۱۰۰٪ کاربردی ندارد. حال این مطلب چه اشکالی دارد؟

ج: مشکل انجائی است که شارعیت من حیث عصمت مطرح نشده باشد!

س: این تنها در باب موضوعات روشی است!

ج: خیر! در کل علم اصول اگر این حیث نباشد مشکل به وجود می آید. به عبارت دیگر شارعیت به غیر قید عصمت در علم اصول ثمره‌ای ندارد! البته شارعیت به غیر قید عصمت نیز کاربرد دارد.

س: قید عصمت بخشی از علم اصول را به خود اختصاص داده است یعنی در نصف علم اصول احتیاج به قید عصمت داریم.

ج: احسنت! بنابراین قطع یعنی پایگاه علم اصول به دو بخش طریقی و موضوعی تقسیم میشود که در شق اول عقل ۱۰۰٪ و در شق دوم عصمت شارعیت حضور دارد. و به آن شق دوم فقه الاستنباط می‌گوئیم. اما اصولیین در بخش فقه الاستنباط موردی و انتزاعی قواعد و مصادیقی را دسته بندی نموده‌اند.

پرسش و پاسخ:

۱. سوال: آیا منظور از قید عن ادله التفصیلیه در تعریف علم اصول همان فقه الاستنباط است؟

پاسخ: خیر! اساساً باید این مطلب مشخص شود که قید استنباط موضوع علم اصول است یا قید عن ادله التفصیلیه! در تعریف مشهور قید استنباط موضوع علم اصول است نه قید عن ادله التفصیلیه جدای از این مطلب قوم در علم اصول تعریف فقه را نیز مطرح نموده‌اند. اساساً موضوع علم اصول تفاهم و تخاطبی است که موضوع برای استنباط قرار گرفته است. در تعریف مرحوم آخوند یا

سایرین مشاهده می‌شود که تعریف علم اصول را به بکارگیری در فقه معنا می‌نمایند یعنی آن را بعنوان مصادیقی از فقه در نظر می‌گیرند.

۲. سوال: با چه ساختار و مکانیزمی موضوع علم اصول به دست می‌آید؟

پاسخ: دو احتمال در این جا وجود دارد گاه با روش استقرائی و گاه با روشی منطقی و قاعده‌مند این موضوع به دست می‌آید در شیوه دوم از طریق مکانیزم انتزاع حیثیات، حیثیتی بعنوان موضوع انتخاب می‌شود، مثلاً حیث سلامت بعنوان موضوع پزشکی یا حیثیت تهذیب بعنوان موضوع علم اخلاق یا تربیت جسم بعنوان موضوع علم تربیت بدنی.

سوال: آیا می‌توان گفت علوم یا آلی (مقدماتی) و یا اصالی هستند ان علومی که آلی هستند، موضوعشان بحسب بکارگیری یا غایتشان است لذا تعریف آنها به علم مشمول و غایتشان می‌شود. که در این صورت موضوع این نوع علوم استقرائی میشود (هر آنچه طریق است) لذا تعریف مشهور نیز به غایت بوده و دچار استقراء می‌باشد.

پاسخ: خیر! غرض یا تدوینی یا علمی است شق اول به استقراء باز می‌گردد اما در شق دوم باید موضوع معرفی شود. (اگر گفتیم غرض علم باید ضرورت، موضوع و هدف معین شود) در هر صورت هر دو شق دارای لوازمات مخصوص به خود است. مگر می‌شود که غرض علم بگوئیم اما موضوع معرفی نشود.

بررسی و نقد کفایه - دور سوم

ضرورت ملاحظه‌ی نظام ضرورت‌ها، موضوعات و اهداف در ساخت تئوری تفقه اصولی
مبحث اول: ۱. صحت و خطا (ضرورت اول) ۲. حق و باطل (ضرورت دوم) ۳. ارتقاء ظرفیت و تکامل (ضرورت سوم)

سرپرست پژوهش تطبیقی:

حجة الاسلام والمسلمین صدوق

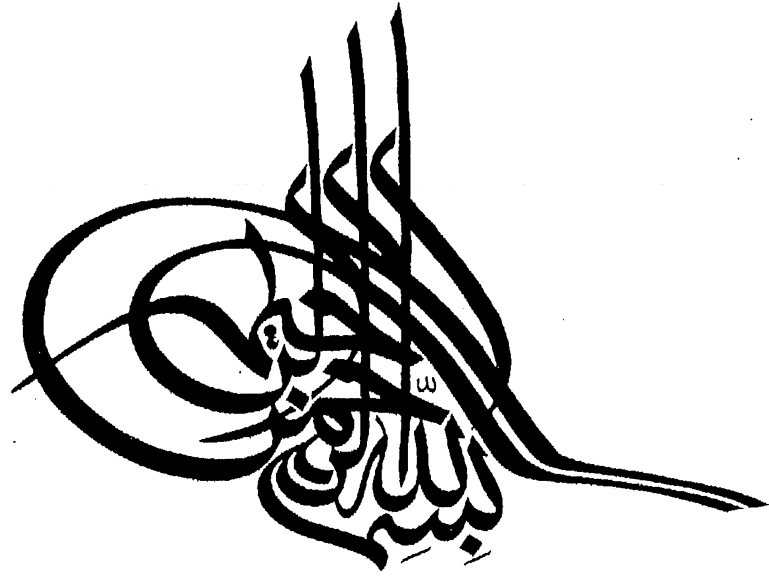
۸۲/۱۱/۲۵

جلسه ۵۴

- خلاصه‌ی جلسه گذشته..... ۴
۱. ضرورت ملاحظه‌ی ابعاد و سطوح منشأ پیدایش (ضرورت) در ساخت موضوع علم اصول ۴
- ۱/۱. تبیین قیودات سه گانه منشأ پیدایش (ضرورت) ۱- صحت و خطا ۲- حق و باطل ۳- ارتقاء ظرفیت ۴
- ۱/۲. اثبات: - تعبد و مخطئه بودن در ضرورت اول، - حق و باطل، تعاون و بلوغ سعی در ضرورت دوم، - رشد و ارتقاء ظرفیت در ضرورت سوم ۵
۲. ضرورت بررسی ثابت یا متغیر بودن عقل (مولد اصول) آثار عقل (علم اصول) و آثار آثار عقل (علم فقه) ۶
۳. ضرورت عقلی بودن منشأ پیدایش، در ساخت علم اصول..... ۶
- ۳/۱. ثابت یا متغیر بودن ظرفیت استدلالی عقل در فرض عقلی بودن منشأ پیدایش علم اصول ۷
۴. وحدت و کثرت تفقه حجیت دار رشد پذیر، به عنوان منشأ پیدایش ساخت تئوری اصول..... ۷
۵. پرسش و پاسخ..... ۸
- ۵/۱. آیا تحلیل تغییر در منطق صوری شخصی است یا حیثیتی؟ ۸
- ۵/۲. آیا بحث موضوع علم اصول در امر اول کفایه، ناظر بر تغییر است یا ثبات؟ یا اساس بحثش منطقی است؟ ۸

● دفتر فرهنگستان علوم اسلامی

<p>گروه پژوهش‌های تطبیقی</p>	جلسه ۵۴	استاد حجة الاسلام والمسلمین صدوق
	تعداد صفحات: ۹	عنوان گذار: برادر علی‌رضا انجم‌شعاع
	تاریخ نشر: ۱۳۸۲/۱۱/۲۸	ویراستار: حجت الاسلام روح‌الله صدوق
	تیراژ: ۷ نسخه	پیاده نوار: برادر علی‌رضا انجم‌شعاع
	کد بایگانی رایانه‌ای: 178	حروفچین: برادر علی‌رضا انجم‌شعاع
	تاریخ جلسه: ۱۳۸۲/۱۱/۲۵	مجری و کنترل‌نهایی: حجة الاسلام روح‌الله صدوق



مبحث را از موضوع و تعریف علم اصول مطرح نمایم.

۱. ضرورت ملاحظه‌ی ابعاد و سطوح منشأ پیدایش (ضرورت) در ساخت موضوع علم اصول

حجت الاسلام والمسلمین صدوق: بحث امروز در مورد این است که آیا می‌توان ابعاد و سطوح موضوع و تعریف علم اصول را مشخص نمود ولی به منشأ پیدایش آن توجه‌ای نداشت؟! به عبارت دیگر ابتدا باید ببینیم که انگیزه ورود به علم اصول چیست؟

چنانکه در مورد ضرورت پیدایش منطق این‌گونه گفتیم که عقل به عنوان ابزاری در حیطه تفکر با خلل و ذلل مواجه بوده و لذا برای جلوگیری و کنترل و در نهایت بهینه این آسیب، نیازمند ابزاری بنام منطق هستیم. حال همین مطلب در بحث «تفقه» نیز موضوعیت دارد. پس اینکه چگونه علم اصول تولید و ساخته شد، مسئله‌ی مهمی است. بنابراین در ساخت علم اصول، باید نسبت ضرورت و موضوع مورد دقت قرار گیرد. به طور کلی علت ساخت علم اصول جلوگیری از خطای در تفقه می‌باشد و علم اصول به نسبت می‌تواند از این خطا جلوگیری نماید. گاه حساسیت نسبت به تعریف و موضوع علم اصول، محدود به صحت و غلط بودن آن می‌باشد (یعنی یک امر طبیعی در عقل غیر معصوم) و گاه حساسیت نسبت به حقانیت و بطلان آن می‌باشد. آن چه که صحیح است این است که نبایستی ضرورت را محدود به صحت و خطا نمود بلکه باید قواعدی را برای حقانیت و جلوگیری از بطلان آن ارائه نمود.

برادر انجم شعاع: در علم اصول به دنبال حجیت هستیم. حال هر آنچه در این مسیر و طریق باشد، باید آن را مورد دقت قرار دهیم.

۱/۱. تبیین قیودات سه گانه منشأ پیدایش (ضرورت) ۱- صحت و خطا ۲- حق و باطل ۳- ارتقاء ظرفیت

ج: اکنون فقط در صدد دسته‌بندی هستیم. به طور کلی ضرورت پیدایش دارای سه قید می‌باشد: قید اول صحت و خطا.

حجت الاسلام موشح: آخرین بحث در مورد انحرافات اجتهاد بود که از جمله محورهای آن بحث قیاس مطرح شد؛ همچنین بحث اصول عملیه نیز بعنوان نمونه‌ای از این انحرافات در علم اصول مطرح گردید که فرمودید این اصول نیز خارج از تعبد هستند؛ اما علت طرح بحث قیاس در باب موضوع علم اصول این بود که به دنبال به این مطلب بودیم که چه مباحثی باید داخل در علم اصول شوند و چه مباحثی باید از علم اصول خارج گردند.

گفته شد که اصل بحث در علم اصول «سند» می‌باشد و لذا هر چه که موضوعاً بحث «سند» باشد، داخل و در غیر این صورت خارج می‌شود و به همین جهت فرمودید که مباحث اصول عملیه از علم اصول خارج می‌شوند. همچنانکه بحث قیاس از علم اصول خارج است، زیرا قیاس مربوط به عقل بوده و عقل نیز جدا و منفک از سند می‌باشد.

اما اشکال شد که اصول عملیه نیز مربوط به سند می‌باشند، به این صورت که در اصول عملیه، شارع به واسطه سند مطلبی را القاء می‌نماید، اما در سند آن به نحو عام تکلیف را مشخص نموده است.

اشکال دیگر این بود که خارجیت اصول عملیه از تعبد در نزد قوم و طرفین مطلبی قابل دفاع نیست، زیرا ممکن است تعبد در نزد طرفین به دو معنا وجود داشته باشد.

در پاسخ مطرح نمودید که چرا قوم دقتی را که در ابوابی مانند صلاه رعایت نموده و کلیه اسناد را بررسی نموده‌اند، این دقت را در مورد اصول عملیه انجام نمی‌دهند که مجدداً اشکال شد که ایشان هر آنچه به نحو عام ارتباط داشته است را مورد دقت قرار داده‌اند، مثلاً روایات براءت را مورد بررسی قرار داده‌اند. در مجموع، این بحث جمع‌بندی نشد که به چه ضابطه‌ای اصول عملیه خروج از تعبد می‌باشند، در حالی که برای تک‌تک آنها سند روایتی وجود دارد.

حجت الاسلام والمسلمین صدوق: آقای انجم شعاع هم گزارششان را بفرمایند تا استفاده کنیم.

برادر انجم شعاع: بحث در مورد فهرست علم اصول، یا تعریف و موضوع علم اصول می‌باشد. تاکنون به دنبال این مطلب بودیم که ببینیم این مباحث چگونه داخل در تعریف علم اصول و چگونه خارج از تعریف و موضوع علم اصول می‌شوند تا در نهایت بتوان به فهرست جدیدی از علم اصول دست یافت. به نظر اینجانب تاکنون ضابطه تطبیقی مشخصی را برای داخل بودن یا خارج بودن مباحث علم اصول ارائه ننموده‌ایم. مثلاً در همین بحث اصول عملیه، قوم و از جمله مرحوم آخوند، سعی بر آن داشته‌اند که علم اصول را به گونه‌ای تعریف نمایند که اصول عملیه را نیز شامل شود. حال باید ضابطه خروج این

قید دوم حق و باطل.

قید سوم: ارتقاء ظرفیت (یعنی انفتاح باب علم و ثابت نبودن عقلانیت).

در قید اول عقل به عنوان امری صحیح قلمداد می‌شود، در حالی که در قید سوم، نفس عقل دارای ظرفیت تکامل بوده و می‌تواند کلمات شارع را در افق بالاتری ملاحظه نماید.

در دوره اول مباحث علم اصول نیز گفتیم که ضرورت علم اصول گاه درونی است که به معنای همین قید اول می‌باشد (خط کشی برای تمیز صحت از خطا) و گاه یک ضرورت بیرونی است که به معنای برخورد و موضع‌گیری از فکر نااهلان و جاهلان می‌باشد. البته ضرورت دیگر هم داریم که به معنای تکامل (زمانی) است، به این معنا که عقول فقهای عصرهای مختلف، متناسب با ظرفیت و جاذبه، مورد ربوبیت قرار گرفته و از این موضع ارتباط جدیدی را با کلمات وحی برقرار نموده و در نهایت ابلاغ جدیدی را نسبت به مکلفین انجام می‌دهند. پس ضرورت سوم عقل، امری تکامل‌پذیر است.

در ضرورت اول، عقل گاه مشرک و گاه متعبد است. در ضرورت دوم عقل دچار غفلت و نسیان، صحیح و غلط می‌شود. البته این به این معنی نیست که غرض شرک و شیطنت داشته باشد.

در ضرورت سوم عقل اصالتاً متغییر بوده و می‌تواند تغییر ظرفیت دهد. لذا متناسب با تغییر ظرفیت می‌تواند کثرت و ارتباط بیشتری نسبت به کلمات شارع داشته باشد. این ضرورت سوم، به عنوان منشاء پیدایش علم اصول مورد توجه قوم قرار نگرفته است، زیرا هر آنچه ایشان تعریف می‌نمایند بالذات بوده و در آن هوویت اصل می‌باشد (خودش خودش است) لذا تغییر و تکامل ظرفیت، موضوعاً از دستگاه علمی ایشان خارج است.

قرار گیرد؟ به نظر می‌رسد این بحث بیشتر مربوط به مباحث معرفت دینی و مبادی تصویری و تصدیقیه علم اصول می‌باشد. لذا باید در محدوده علم اصول ضابطه ارائه نمایم.

۱/۲. اثبات:

- تعبد و مخطئه بودن در ضرورت اول،

- حق و باطل، تعاون و بلوغ سعی در ضرورت دوم،

- رشد و ارتقاء ظرفیت در ضرورت سوم

ج: بحث ما به تناسب بحث قیاس در مورد مبادی و مبانی پیدایش علم اصول است. هر چند که در گذشته این بحث را مطرح نمودیم، اما یک تفاوت دارد که در این قسمت، ضرورت و موضوع و هدف علم اصول را به شکل نظام‌مند مورد دقت قرار می‌دهیم. یعنی نظام ضرورت‌ها، نظام موضوعات و نظام اهداف را توضیح خواهیم داد.

بنابراین وقتی به انحرافات توجه می‌نمائیم، در واقع به دنبال نفی ورود عقلانیت ابلیس و اثبات تعبد در تفقه هستیم (ضرورت اول). در این صورت است که بحث اختیار و جهتگیری آن بر تفقه مطرح می‌شود.

از این رو اگر بخواهیم براساس یک علم اصول مستدل و معیارمند سخن بگوئیم، باید بنا بر ضرورت اول، ابتداً تکلیف این طایفه بزرگ (اهل سنت) مشخص شود که به چه دلیل این طایفه بزرگ را بیرون از حیطه تفقه می‌دانیم، زیرا آن‌ها از قیاس به عنوان یکی از مسائل تفقه استفاده می‌نمایند و حال آن‌که ما قیاس را از تفقه خارج می‌دانیم.

اما زمانی که به معارف درون توجه می‌نمائیم، بحث ضرورت شماره ۲ مطرح می‌شود.

و همچنین وقتی به این مسئله توجه می‌نمائیم که در تفقه، تنها خطا و ثواب موضوعیت ندارد، در این صورت مبحث رشد و ارتقاء ظرفیت (ضرورت ۳) مطرح می‌شود.

س: لذا ایشان می‌گویند ما مخطئه هستیم نه مصوبه!

ج: احسنت! در مصوبه بودن و یا مخطئه بودن، اذعان

س: در علم اصول به دنبال هر آنچه که طریق در استنباط است می‌باشیم. حال آیا این ظرفیت تکامل عقل می‌تواند طریق در استنباط

به این مطلب داریم که عقل یا موجد دلیل، ذاتاً خطاپذیر است. اما نسبت به عقل کل و تام و ترجمان وحی چنین چیزی وجود ندارد. پس به دلیل اثبات تعبد در ضرورت شماره ۱، ظلمات و انحرافات از دایره تفقه و اجتهاد خارج می‌شوند. سپس این تفقه عقلانی، در مسیر حقانیت نیز دارای خلل و زلل بوده و تعاون، بلوغ سعی، و آئینه شدن عقول نسبت به یکدیگر برای ارتقاء نورانیت، ضرورت شماره ۲ را تشکیل می‌دهد و در نهایت پس از مشخص شدن مسیر حقانیت و صراط، این سوال مطرح می‌شود که آیا این مسیر ثابت است یا متغیر؟ یعنی آیا ساکن است یا اینکه قابل ارتقاء و رشد و تکامل می‌باشد؟

۲. ضرورت بررسی ثابت یا متغیر بودن عقل (مولد اصول) آثار عقل (علم اصول) و آثار آثار عقل (علم فقه)
به عبارت دیگر آیا عقلی که مولد اصول است، به همراه آثار آن (علم اصول) و آثار آثار آن (علم فقه) ثابت است یا متغیر؟ یعنی آیا سلامت و حقانیت آن را به ثبات تعریف می‌نمائیم یا به تغییر؟

به نظر می‌رسد هر چند ممکن است در فقه قائل به ثبات باشیم، اما در علم اصول نمی‌توان به چنین مطلبی معتقد بود. زیرا انفتاح باب اجتهاد در علم اصول، خود مشعر به ثابت نبودن حرکت فکری در علم اصول است.

س: عقلی که در بیرون علم اصول بحث می‌شود متغیر است اما عقلی که در درون علم اصول به عنوان دلیل مطرح می‌شود، ثابت می‌باشد.

۳. ضرورت عقلی بودن منشأ پیدایش، در ساخت علم اصول

ج: علم اصول را به عنوان یک مجموعه کل مورد دقت قرار می‌دهیم، نه بعنوان یک بحث خاص!

س: همه این مجموعه کل عقلی نیست، بلکه بخشی عقلی و بخشی غیر عقلی است.

ج: چند فرض در مورد علم اصول وجود دارد:

۱. شرعی محض

۲. عقلی محض

۳. تفصیل.

فرض اول: موجب «دور» می‌شود، زیرا به دنبال ابزاری هستیم که به واسطه آن فهم از شرع پیدا نمائیم، در حالی که این ابزار تماماً شرعی است.
برحسب فرض دوم: باید علم اصول عقلی محض آغاز شود.

س: اینکه ابتداً باید عقلی محض باشد، دلیلی بر عقلی بودن کل مجموعه اصول نیست.

ج: اگر ابتداً دایره شرعی برای علم اصول قائل شویم، به فقه منتهی می‌شویم نه اصول! زیرا زمانی که در محدوده ساخت علم اصول هستیم، باید عقلی محض باشد، هر چند که پس از ساخته شدن می‌توان ابتدای آن را شرعی آغاز نمود.

س: ساخت علم اصول به واسطه فقه است، اصلاً همه علم اصول صغری، کبری شرعی و فقهی است. حجیت عند الشارع به معنای عام، کبری علم اصول قرار می‌گیرد.

ج: این کبری به معنای دانش مذهبی است، یعنی کلام است نه فقه!

س: علم کلام نیز در صغرای علم اصول قرار می‌گیرد.

ج: قوم می‌گویند کلام بعنوان حاکم بر علم اصول است.

س: کبری نیست، بلکه در مبادی کبری قرار می‌گیرد. مثلاً حجیت ظواهر بعنوان کبری است که شارع آن را مستند دانسته است.

ج: حجیت ظواهر کلمات شارع عقلی است؟

س: ظواهر از جمله امارات هستند و همه امارات را به استناد شارع ثابت می‌باشند. زیرا امارات از جمله ظنون هستند و ظنون حجت نبوده، بلکه به تأیید یا عدم ردع شارع، حجیت دار می‌شوند.

ج: عدم ردع عقلی است یا شرعی؟

فرض عقلی بودن منشأ پیدایش علم اصول
ج: زیرا اگر پایه اولیه شرعی باشد «دور» می شود. حال
اگر ابتداً پیدایش علم اصول عقلی باشد، هم ظرفیت عقل
و هم ظرفیت استدلال آیا ثابت است یا متغیر؟

س: عدم ردع از جمله سنن و شرعی است.

ج: یعنی برای آن روایت مطرح شده است.

س: این یعنی شک‌گرایی مطلقاً زیرا حجیت عقل در هر منزلت،
متفاوت با منزلت دیگر است.

حجت الاسلام موشح: شرعی بودن به این معناست که اگر شارع
مخالف بود، وظیفه او این بود که بیان نماید. قبح عقاب بلا بیان!

ج: استنباط از رفتار شارع با نقل قول از او متفاوت
است.

ج: خیر! ابتداً نسبت انحرافات را خارج دانستیم. لذا
شک‌گرایی و قارئت‌های مختلف را خارج می‌دانیم، اما
در درون این مرحله، بحث ثبات و تغییر، از نوع ثبات و
تغییری که در مبحث سوفسطائی مطرح شده بود، نیست،
بلکه ثبات و تغییر یک موجود زنده منظور نظر است.
مثلاً یک انسان وقتی در رحم مادر است، حیات آن
وابسته به بند ناف مادر است و وقتی متولد می‌شود، این
حیات وابسته به تغذیه می‌باشد.

س: با تکیه به نقل یا بنای عقلاء (اگر این عاقل چیزی را نگفته پس
نخواسته است)

ج: یعنی هر چه مصداقی از عقلاء باشد شرعی است.

س: یعنی عقل در هر زمانی و در هر ظرفیتی که هست، نسبت به
آنچه فهمید، همان حجیت دارد.

ج: پس شرعی به چه معناست؟

ج: خیر، گاه مثال تغییر منتهی که شک‌گرایی می‌شود
که این را منتفی می‌دانیم. ولی گاه تغییر را به این معنا
می‌گیریم که هر زمان بر این موجود زنده که می‌گذرد،
خاصیت و کیفیت مخصوصی دارد، که این عبارت
آخرای ثبات است. لذا این نگرش در مبنای قوم موجب
ثبات فهم از دین و ثبات احکام (آثار آثار) می‌شود.

س: یک راه این است که از نقل کمک گرفته و با بررسی همه
نقل‌ها را می‌بینیم که چیزی را نگفته است، یعنی یک مفهوم داریم و
یک منطوق و حال اگر نگفته است، مفهومش این است که نداریم.

ج: اثبات معناداری مفهوم و منطوق، یک بحث
اصولی است، اما در این جا قبل از اثبات مورد استفاده
قرار گرفته است.

س: اصل فهم ثابت می‌شود، اما آثار آثار ثابت نمی‌گردد.

س: همیشه در یک علم، ابتداً مباحثی مورد اثبات قرار می‌گیرد و
سپس آن مباحث به کار گرفته می‌شوند.

ج: در هر صورت از دیدگاه قوم، احکام ثابت و
لایتغیر و لایتعلل هستند و این به دلیل ثبات فهم و
ارتباطات و آثار آن است.

برادر انجم شعاع: این مباحث در علم منطق یا علم دیگری قبلاً
اثبات شده اند. مثل امر مولی به عبد که تکویناً به آن اذعان داریم.

انجم شعاع: یعنی احکام توقیفیه است.

ج: موضوع بحث این است که آنچه پایه قرار گرفته
است عقلی می‌باشد یا شرعی؟

ج: خیر، این بحث در اینجا موضوعیتی ندارد.

حجت الاسلام موشح: مسلماً مرحله اول عقلی است و سپس
قواعد آن را از شرع به دست می‌آوریم.

س: ایشان تبدل رأی و فتوی و بلوغ سعی در اجتهاد را مطرح
نموده‌اند و همه اینها مشعر بر تغییر و تکامل در این دستگاه است.

۴. وحدت و کثرت تفقه حجیت‌دار رتشدپذیر، به
عنوان منشأ پیدایش ساخت تئوری اصول

ج: بسیار خوب، هر جا که در علم اصول سخن از تغییر به میان آمده است اگر در مورد تناسبات رشد یک موجود خاص (بنابر تمثیلی که گفته شد) صحبت می‌کند، باید دارای یک وحدت و کثرت یا مراحل باشد. و از این جهت اگر تفقه به معنای یک جریان جهت‌دار، رشد‌پذیر به سمت واحد باشد، دیگر محلی برای شک‌گرایی بیرونی باقی نمی‌گذارد، زیرا با حفظ تغییر و وحدت جهت و تکامل، تناسبات ارتباط متناسب با زمان و مکان تغییر کرده است و به یک وحدت خاص (بلوغ ارتباط) منتهی می‌شود. زیرا این موجود زنده ارتباط خود را با توحید برقرار کرده و در مراحل رشد این ارتباط و ظرفیت‌پذیری بالاتر می‌رود، در حالی که اصل کلام ثابت است. بنابراین باید ببینیم آیا اصل ساخت تئوری اصولی ناظر بر ثبات است یا تغییر؟

۵. پرسش و پاسخ

۵/۱. آیا تحلیل تغییر در منطق صوری شخصی

است یا حیثیتی؟

س: اینکه با حفظ تغییر باید علم اصول ساخته شود به چه معناست؟ به نظر من اصلاً این سؤال موضوعیتی ندارد، زیرا اگر بخواهیم حفظ ثبات نمایم دیگر نیازی به ساخت علم اصول نداریم.

ج: ثبات یعنی ثابت‌نگری در منطق انتزاعی. این منطق قدرت حرکت را نیز دارد. به عبارت دیگر هر چند که امور بالذات نمی‌توانند حرکت را تحلیل نمایند، اما این دستگاه و امور حرکت می‌نمایند.

س: این حرکت را کشفی معنا می‌نمایند.

ج: مهم این نیست که در نهایت کشف دارد یا ندارد بلکه آنچه مهم است این است که منطق انتزاعی یک روال عملیاتی عینی دارد و آن به این صورت است که حیثیت حرکت می‌نماید. لذا در عین حالی که یک منطق استاتیکی است، ولی حرکت در درون آن قفل نمی‌شود.

س: حرکت در درون آن کشفی است.

ج: کشفی نیست، بلکه حیثیتی است. زیرا کشف و تطابق موجب سکون و قفل شدن می‌شود.

س: اگر این منطق ثابت باشد، اما حرکت داشته باشد، موجب تعارض می‌شود که بایستی آن را بر طرف نمود. حال رفع آن این است که هر حیثیت را ثابت می‌داند و زمانی که یک حیثیت جدید مطرح می‌شود موجب رشد آن نمی‌شود، بلکه تنها حیثیت جدیدی مطرح می‌شود، نه آنکه این حیثیت را بسازد، زیرا قبلاً حیثیت موجود بود و ما تنها در لحاظ این حیثیتها رشد می‌یابیم. حال با این فرض اگر بخواهیم علم اصول را بسازیم دیگر فرقی بین لحاظ ثبات و تغییر در ساخت علم اصول نیست.

ج: حرکت در دستگاه انتزاعی با حرکت در دستگاه مجموعه‌نگر متفاوت است، زیرا در اولی متشخص عمل می‌شود و حرکت در آن دستگاه ناهماهنگ است.

بنابراین وقتی که وارد مبحث تاویل می‌شویم، عقل که مولد استدلال است گاه با نسبت شک‌گرایی هماهنگ است که در این صورت بعنوان پایگاه تاویل محسوب می‌شود و گاه با صحت و خطای منطق صوری هماهنگ است که در این صورت بعنوان پایگاه منطق صوری محسوب می‌شود و گاه به تکامل ظرفیت باز می‌گردد.

در هر صورت عقل مولد منطق بوده و منطق را با سه ضرورت بیان می‌نماید. این مبحث همان بحث اثباتی مرحوم حضرت استاد (ره) است که باید مجدداً در مباحث اصول مورد تطبیق قرار گیرد. پس در علم اصول ۳ ضرورت و مبنا مطرح است.

۱. صحت و خطا،

۲. حق و باطل،

۳. رشد و تکامل.

اینها هر چند در ابتدا سه حیثیت جدا و منفک هستند اما باید در ادامه در یک ارتباط نظامند قرار گیرند و به طور کلی حاصل منطق صوری تعریف بالاثار و ارائه آدرس‌بندی است و لاغیر!

۵/۲. آیا بحث موضوع علم اصول در امر اول کفایه،

ناظر بر تغییر است یا ثبات؟ یا اساس بحثش منطقی است؟

انجم شعاع: ایشان (مرحوم آخوند) علم اصول را براساس تغییر ساخته‌اند، زیرا در تعریف موضوع می‌گویند موضوع آن چیزی است که از عوارض آن علم بحث می‌شود و این عوارض دارای تغییر هستند. و یا اینکه رابطه موضوع و مسائل علم را مانند رابطه کلی طبیعی با

افرادش می‌گیرند که کلی طبیعی به تعدد افراد متعدد می‌شود. و این نیز نشان دهنده ملاحظه تغییر در ساخت اصول می‌باشد.

ج: ایشان می‌گویند علم اصول احتیاجی به موضوع ندارد؟

س: می‌گویند اسم و عنوان خاصی ندارد. کلی منطبق بر موضوعات مسائل علم!

ج: این تعریف بر سایر علوم نیز صدق می‌کند.

س: مهم این است که تداخل بین موضوعات علوم پیش نیاید.

ج: این تعریف اثباتی نیست، بلکه سلبی است.

س: نداشتن اسم دلیل بر نداشتن موضوع علم نیست.

ج: ایشان در تعریف موضوع علم تصرف نموده‌اند، زیرا در منطق می‌گویند ما بی‌بحث عن عواضه الذاتیه، در حالی که ایشان می‌گویند کلی منطبق بر موضوعات مسائل علم. لذا تعریف منطقی یک علم را تغییر داده‌اند. پس امر اول یک بحث منطقی است.

س: ایشان در مرحله ساخت سخن نمی‌گویند.

ج: خیر، کاری به ساخت نداریم، بلکه بحث منطق است.

س: مقدمه در مورد مبادی تصویر به علم اصول بحث می‌نماید.

ج: پس کلی منطبق بر مسائل علم به معنای موضوع علم اصول نیست، بلکه تصرف جدید در موضوع منطق است.

س: در اینجا از موضوع مسائل بحث می‌شود نه موضوع علم اصول. و این کلی منطبق بر مسائل، موضوع مسائل علم اصول است. پس این بحث منطقی نیست.

ج: آیا موضوع کلی منطبق بر مسائل را معرفی نموده است؟

س: هر مسئله یک موضوع دارد.

ج: یعنی ممنوع و محال است که موضوع را معرفی نمائیم. إن شاء الله در جلسه آینده نسبت بین ضرورت و موضوع را مورد دقت قرار می‌دهیم. □

والسلام علیکم ورحمت الله و برکاته