امام رضا سلام الله و صلواته علیه:

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

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

عیون اخبار الرضا ج۱

## تبیین رویکرد حوزه به موضوع جامعه

# بررسی اوصاف سیاسی، فرهنگی، اقتصادی جامعه بر اساس اعتبارات بالمعنی الاخص

عنوان جلسه اول:

## بررسی منزلت سه روشِ «انتزاعی، مجموعه ای و تکاملی»

## در عقل عمل و تفقه در حوزه

---


**سرپرست پژوهش:**

**حجةالاسلام والمسلمین صدوق**


---


**گروه حجیت**

**حسینیه اندیشه**


**بهار و تابستان ۱۳۸۲**

خلاصه مباحث گذشته: بیان انحاء و فروض مختلف پیرامون تحلیل موضوع و تعریف علم اصول ..... ۳
۱. مروری کوتاه بر مبانی منطقی ..... ۴
۱/۱. منطق اصالت شیء ..... ۴
۱/۲. منطق اصالت حسّ ..... ۴
۱/۳. منطق تکاملی ..... ۵
۲. طرح سه احتمال در رابطه با جریان عملی تفقه ..... ۵
۲/۱. احتمال اوّل: تفقه به عنوان مصداقی از تفکر ⇐ کشف .. ۵
۲/۲. احتمال دوم: تفقه به عنوان مصداقی از فعل ⇐ تفاهم و تخاطب ..... ۵
۲/۳. احتمال سوم: تفقه، خلافتی در فهم کتاب و سنّت ..... ۵
۳. بررسی احتمال دوم: مصداقیت تفقه از فعل (تفاهم) ..... ۶
۳/۱. آثار کار مجتهد و فحص مکلّف از مجتهد جامع الشرایط مصادیق تفقه ..... ۶
۳/۲. تقریر اجمالی جریان عمل تفقه (به معنای فعل) در نظریه اصولیین، متکلمین و فقها ..... ۶
۳/۲/۱. وجوب موافقت، حرمت مخالفت و معذریّت و منجزیت پایگاه تحلیل فعل در کفایةالاصول ..... ۶
۳/۲/۲. حسن و قبح عقل عملی پایگاه تحلیل از کلیه افعال در نظریه فقها و متکلمین ..... ۷
۴. بررسی تطبیقی مباحث روشی حکمت عملی از مقاله‌ی ششم اصول فلسفه و روش رئالیسم ..... ۸
۴/۱. هدایت طبیعت و تکوین اساس در پیدایش صورت باید و تطبیق آن به فعل خارجی ..... ۸
۴/۲. جعلی بودن مابحذاء فرد وکلّی در اعتبارات و انتزاعی بودن مابحذاء فرد وکلّی در قیاس ..... ۹
۴/۳. ترتیب منطقی مباحث روشی، فلسفی و مصداقی در مقاله‌ی ششم ..... ۹
۴/۴. بازگشت صورت فعل جعلی به طبیعت تکوین و در نهایت، احساسات درونی و حالت ..... ۹
۵. حاکمیت علیّت مفهومی و علیّت ماهوی بر تحلیل حسن و قبح عقلی فعل اعتباری ..... ۱۰
پرسش و پاسخ: ۱. آیا اختیار با باید و نباید تنافی دارد؟ ..... ۱۰
۲. پایگاه علم اصول موجود چیست؟ ..... ۱۰

● دفتر فرهنگستان علوم اسلامی

| | |
|---|---|
| استاد حجةالاسلام والمسلمین صدوق | جلسه ۶ |
| عنوان‌گذار: برادر علی‌رضا انجم‌شعاع | تعداد صفحات: ۱۰ |
| ویراستار: برادر زیبایی | تاریخ نشر: ۱۳۸۲/۲/۸ |
| پیاده نوار: محمدجواد محسن‌زاده | تیراژ: ۵ نسخه |
| حروف‌چین: محمدجواد محسن‌زاده | کد بایگانی رایانه‌ای: 099 |
| مجری و کنترل‌نهایی: حجةالاسلام موسوی موشح | تاریخ جلسه: ۱۳۸۱/۱۲/۴ |

## خلاصه مباحث گذشته: بیان انحاء و فروض مختلف پیرامون تحلیل موضوع و تعریف علم اصول

○ حجةالاسلام موشح: در جلسه‌ی قبل بیان شد که ما برای ورودمان به علم اصول، می‌توانیم از چند پایگاه شروع کنیم:

اگر بخواهم تمام قوانین منطق را در علم اصول بیاوریم، پایگاه ما در اصول، «علم و قطع» می‌شود که مرحوم آخوند هم، به این صورت وارد علم اصول شده‌اند.

امّا اگر بخواهیم از فقه وارد علم اصول شویم، پایگاه ما دراصول، «معذریّت و منجزیّت» (یعنی حجیّت) می‌شود.

یک ورودی سوّمی هم، جنابعالی مطرح کردید که پایگاه علم اصول را، «حکمت عملی» (یعنی حسن و قبحِ عقلی) قرار دهیم. البته برای بنده واضح نشده است که چگونه حسن و قبحِ عقلی یا ذاتی، می‌تواند پایگاه علم اصول قرار گیرد؟

● حجةالسلام و المسلمین صدوق: بنده ابتدا خلاصه‌ی جلسه‌ی قبل را بیان می‌کنم و بعد بحث را ادامه می‌دهیم.

در این دوره‌ی جدیدِ اصول، از فضای بحثی که در دوره‌ی قبل داشتیم (یعنی بحث حلقات یا فهرست بحث علم اصول)، بیرون آمدیم. لذا تقسیمات و شبهات این دوره، بیشتر شده است.

در این دوره‌ی جدید، اولین بحث ما درباره‌ی موضوع علم اصول است، نه فهرست! چون می‌خواهیم به ترتیب و نظمی که آقایان در درس خارج یا در کفایه، بحث کرده‌اند، جلو برویم.

ابتداً می خواهیم بدانیم موضوع علم اصول چیست؟ تعریف علم اصول چیست؟ برای این مطلب، ما فرض دو ورودی رادر خود متن کفایه، به‌دست آوردیم: یک فرض این است که ایشان بخواهند به صورت منطقی وارد علم اصول شوند، لذا وقتی می‌گویند: موضوع هر علمی «یبحث عن عوارض الذاتیه» است، این را از منطق استفاده کرده و به اینجا تطبیق داده‌اند.

ایشان در موضوع علم اصول مباحثی را مطرح می‌کنند که مثلاً آیا می‌توان موضوع علم اصول را تعریف کرد و یا فقط می‌توان غرض علم اصول را گفت؟ آیا وقتی غرض علم اصول را گفتیم، ما از بیان موضوع علم اصول بی نیاز می‌شویم؟

ما در جلسه‌ی گذشته این سیر بحث مرحوم آخوند را یک جرح و تعدیل کردیم و گفتیم: اگر بخواهیم ملتزم به منطق صوری باشیم، باید بدانیم که موضوع علم اصول چیست؟ که شناخت موضوع، علت نظمِ منطقی در یک علم شده و علم شامل مشخص می‌شود و برای این قضیه یک آثاری هم ذکر کردیم.

مرحوم آخوند در ادامه‌ی بحث، وقتی می‌خواهند منطق را به علم اصول تطبیق دهند، می‌گویند: بیان موضوع، لازم نیست و مشخص کردن غرض، لازم است. جلسه‌ی قبل در این که موضوع لازم نیست و فقط غرض کافی است، یک بحث منطقی و یک بحث حرکتِ‌عملی آقایان را بیان نمودیم. در بحث منطقی، ثابت کردیم که بیان موضوع لازم است و این «غرضی» که می‌گویید، همان موضوع و همان حیثیتی است که آقایان، آن را کشف می‌کنند. پس غرض و موضوع، دو چیز نیستند.

البته اگر این بحث، از منظر ما (منطق تکاملی) مطرح شود، ما تفکیک منطقی می‌کنیم و می‌گوییم: هر علمی «ضرورت، موضوع و هدف» دارد و برای هر کدام از این سه، تعریف جداگانه‌ای می‌دهیم و اینها را باهم خلط نمی‌کنیم. لذا اگر در اینجا هم بخواهید توجه به غرض شود، لازم است که موضوع و ضرورت را به‌دست آورید.

امّا بعد از این‌که گفتند: «موضوع لازم نیست و فقط غرض لازم است»، دچار استقراء شده‌اند. لذا اصلاً نمی‌خواهند بحث منطقی کنند. در منطق به معرّف و حجّت می‌توان تکیه کرد ولی به استقراء نمی‌توان تکیه کرد، خصوصاً اگر استقراء ناقص هم باشد. ما در منطق سه نوع حرکت داریم: از جزئی به جزئی که تمثیل می‌شود، از جزئی به کلّی که استقراء می‌شود و از کلّی به جزئی که حجت می‌شود. لذا آقایان در تعریف علم اصول دچار استقراء شده‌اند و اصلاً بحث منطقی (برهانی) نکرده‌اند. پس این دو تا ورودی به بحث اصول شد که ما در جلسه‌ی گذشته از جرح و تعدیل موضوع و تعریف به دست آوردیم و اشکالات هر دو ورودی را گفتیم.

در نقدها و نقض‌هایی که کردیم، به این مطلب دست یافتیم که اگر تفقه، مصداقی از تفکر باشد، این بحث‌ها پیش می‌آید.

ولی اگر مصداقی از تفکر و علم نباشد، بلکه مصداقی از فعل باشد، آیا این فرض امکان دارد یا ندارد؟ که این فرض سوم می‌شود. پس ما در بحث موضوع و تعریف به این دو بخش برخورد کردیم.

البته فرض دیگری را هم بیان کردیم که آقایان ملتزم به منطق باشند و اصول را از فقه انتزاع کنند و سپس حد معقولی به‌دست بیاورند. یعنی راه عملیاتی قضیه را هم گفتیم که به چه صورت از تفاهم و تخاطب، پذیرش انتزاع شود و از پذیرش، رابطه انتزاع شود و همه‌ی قواعد علم اصول بر اساس یک حد معقول، قاعده‌مند شود. پس گاه یک موضوع، بالاجمال معرفی می‌شود و گاه موضوعی، منطقی تعریف می‌شود که باید از مصادیق به صورت دقیق انتزاع شود و حد معقول به‌دست آید و همه‌ی احکام یک علم به همین حد معقول برگردد.

لذا سه فرض و سه ورودی در بحث موضوع علم اصول مطرح شد. در این دور جدید، بحثمان با فهرست خیلی فاصله دارد.

حالا می‌خواهیم فرض چهارم را بحث کنیم. در جلسه قبل خدمتتان عرض شد که اگر از زاویه‌ی عقل عملی وارد شویم (یعنی حد اولیه‌مان عقل عمل باشد)، سه فرض داریم: فرض اول، بحث روشی است، فرض دوم، بحث فلسفی است و فرض سوم، بحث مصداقی است که در هر سه‌ی این فروض، بحث خواهیم کرد.

لذا برادران همان طور زحمت می‌کشید و جلسات را پیاده می‌کنید، مباحثه هم کنید تا به تمامی تقسیمات بحث مسلط شوید و اصلاً از بحث فهرست استفاده نکنید، چون همه‌ی نکات این دور، جدید است. در جلسات منطق هم همین طور است، یعنی در منطق هم ورودی‌هایمان، کثرت پیدا می‌کند.

## ۱. مروری کوتاه بر مبانی منطقی

امروز قبل از اینکه وارد فرض بعدی شویم، نکته‌ی عمیق‌تری را خدمتتان عرض می‌کنم:

### ۱/۱. منطق اصالت شیء

حکمت نظری و حکمت عملی باهم دیگر، یک دستگاه را تحویل می‌دهد که به آن «دستگاه انتزاعی یا اصالت شیء» می‌گویید و این دستگاه در هر جا سعی می‌کند تحلیل نظری خودش را بر بقیه‌ی ابعاد و بقیه‌ی وجوه غلبه دهد و علیّت نظری و علیّت مفهومی را ابزار کار خود قرار می‌دهد، در عمل هم با همین ابزار کار می‌کند. در علم هم وقتی می‌خواهد کلیّت پیدا کند، قانون و ثبات آن را به خود بر می‌گرداند.

عمل را هم در وعاء ذهن و به صورت نظری معنا می‌کند. البته این دستگاه بریده از خارج هم نیست و در قدیم به یک نسبتی کارآمد، بوده و دنیا را اداره کرده است.

### ۱/۲. منطق اصالت حسّ

یک مبنایی دیگر هم داریم که مبنای اصالت حس می‌باشد. اصالت حس وقتی می‌خواهد انتزاع کند و کل و کل‌نگری نماید، ابتدا تحلیل می‌کند و می‌گوید: حرکت از اعصاب و مغز شروع می‌شود، یعنی واکنشی که انسان در مقابل محیط خود دارد (اصل انطباق با محیط)، از مغز و اعصاب شروع می‌شود. بعد به شکلی حساسیت‌هایی که در مغز و اعصاب هستند را به مفهوم‌سازی تبدیل می‌کند و محل مفهوم‌سازی را، ذهن قرار می‌دهد. لذا هوش و حافظه را حسی تعریف می‌کند، نه اصالتِ‌شیئی! یعنی وقتی می‌گوید: «هوش»؛ دقیقاً معین می‌کند که چه سلولی و کجای مغز قرار دارد و یا وقتی می‌گوید: «حافظه»؛ دقیقاً معین می‌کند که انبار ذخیره اطلاعات کجای مغز است. پس چگونگیِ نظام‌سازی، انتزاع‌گیری و کل‌سازی و... را حسی معنا می‌کند و اصلاً از چیزهایی مثل معقول اول، معقول ثانی، کلی، جزئی و... استفاده نمی‌کند. لذا فیزیولوژی بدن را اصل قرار می‌دهد و ذهن، یادآوری، هوش، حافظه، یادگیری، آموزش و مسائل روحی، مثل سلامت روحی، بهداشت روانی، خشم، غضب، شادی و تمام این امور را حسی معنا می‌کند.

حتی دین، جامعه، روابط اجتماعی، مدیریت و زبان را هم حسی تعریف می‌کند؛ یعنی هر مقوله‌ای که شما بگویید، هم پیش‌فرض‌ها حسی، هم تئوری‌ها حسی و

هم کنترل حسی است. لذا اصالت حس، دستگاه دیگری می‌شود.

### ۱/۳. منطق تکاملی

دستگاه سومی هم بعد از هشت هزار سال از زندگی بشر تا امروز به دست حضرت آیة‌الله العظمی سید منیرالدین حسینی الهاشمی، بوجود آمده است، به آن «منطق تکاملی» می‌گویند که بر پایه‌ی «اصالة‌الایمان» درست شده است، نه اصالت حس و نه اصالت نظر.

البته پایگاه اصالت ایمان، به اختیار بر می‌گردد، نه چیزی که عرفا می‌گویند، مثل ریاضت‌های روحی!

یعنی به تولی و ولایت بر می‌گردد، نه به درون انسان! حجیّت آن هم، به جریان ولایت معصومین بر می‌گردد و ما هم اراده‌های تبعی هستیم، یعنی ایمان و یقین به دست آن‌ها جاری می‌شود.

اصالت ایمان، هر چیز را هم می‌خواهد معنی کند، به اختیار و فاعلیّت معنی می‌کند، مثلاً کیفیت را به فاعلیّت و علم رابه کیف پرستش تعریف می‌کند. لذا همه چیز به حدّ اولیه‌ی خودش معنی می‌کند،

از این سه مبنا که ذکر کردیم، یکی آنها در شرق پذیرفته شده است، که منطق انتزاعی می‌باشد.[1] و یک منطق هم در غرب پذیرفته شده است که منطق مجموعه‌نگری می‌باشد و پایگاهش به حس برمی گردد.

منطق سوم (منطق تکاملی) در هیچ جا پذیرفته شده نیست، فعلاً فقط طراحی شده و می‌خواهد برای حیات خود، در مقابل آن دو پذیرش (منطق انتزاعی و منطق مجموعه‌نگری) مقاومت مقابل کند.

این سه مبنایی بود که قبل از ورود به بحث امروز خدمتتان عرض شد. حالا دوباره بحث خودمان برمی‌گردیم.

## ۲. طرح سه احتمال در رابطه با جریان عملی تفقه

بر اساس اصالت نظر، ما یک حکمت نظری و یک حکمت عملی داریم، که اصالت نظر، عمل را هم انتزاعی معنا می‌کند، یعنی عمل را هم در دستگاه خودشان معنا می‌کنند. حال بر این اساس می‌خواهیم ببینیم که موضوع علم اصول چیست؟ آیا موضوع علم اصول همین فرض‌هایی بود که در ابتدای بحث اصول مطرح کرده‌اند؟ اصلاً کار علم اصول چیست؟

### ۲/۱. احتمال اوّل: تفقه به عنوان مصداقی از تفکر⇐کشف

کار علم اصول، تفقه مجتهد است. حال در اینجا یک احتمال این است که بگوییم: تفقه کار علمی است، (یعنی علم است). این احتمال بر می‌گردد به اینکه کار مجتهد مصداقی از تفکر باشد، چون علم، کشف است و کار مجتهد هم مصداقی از کشف است و فرقی نمی‌کند که این کار مقوله‌ای از بحث فهم باشد و یا بحث تفاهم. (که در اینجا بحث تفاهم است).

### ۲/۲. احتمال دوم: تفقه به عنوان مصداقی از فعل⇐تفاهم و تخاطب

این احتمالی بود که در ابتدای کتاب بحث شده است.

گاه می‌گوییم: تفقه یک نحوه جریان فعلی می‌باشد، یعنی تفاهم و تخاطب است، نه فهم نظری. این هم یک احتمال می‌شود.

### ۲/۳. احتمال سوم: تفقه، خلافتی در فهم کتاب و سنّت

یک احتمال دیگر هم این است که بگوییم: تفاهم و تخاطب از فردی سر می‌زند که باید عادل و مؤمن باشد و اصلاً تفقه یک امر ارزشی است و باید مجتهد پرورش‌یافته‌ی دست حضرت ولی عصر(عج) باشد. در این احتمال، فرض فعل بودنِ تفقه قوت می‌گیرد. یعنی تفقه خلافتی است «در فهم از قرآن و روایات» و اگر مجتهد ربوبیت شود و تقوا بورزد، عدالت اصل می‌شود در پیدا شدن تفقه و علم. پس هماهنگی بین عقل (که

---

۱. در شرق منطق انتزاعی، بر همه‌ی روابطشان حاکم است، مثل شعر، ادبیات، مدیریت و... البته در یک سری بخش‌ها، (مثل تکنولوژی و نحوه‌ی اداره و تنظیم قانون اساسی) انفعالی هم از غرب گرفته‌اند، ولی یک حیطه‌هایی (مثل مدل لباس پوشیدنشان، مدل زیباشناسی‌شان) را هم هنوز حفظ کرده‌اند، مانند جاهایی که با دینشان در تعارض بوده است.

عقل تسلیم شود) و نقل به وسیله ولایت حضرت (عج) واقع می‌شود. لذا باید این مطلب در وعاء علم حصولی هم بیاید و برای آن شاخصه و تعریف دهید و فقط ایمانی محض هم نباشد، یعنی باید آن را به تفاهم اجتماعی هم برسانید، که در این احتمال، کاملاً جریان فعل مطرح می‌شود. این نظری است که فرهنگستان درباره‌ی تفقه دارد و الان هم نمی‌خواهیم این احتمال را بررسی کنیم.

### ۳. بررسی احتمال دوم: مصداقیت تفقه از فعل (تفاهم)

حال به احتمال قبلی برمی‌گردیم: اگر تفقه را از جنس فعل بگیریم، باید آن را از معنای فهم بیرون آوریم و به معنای تفاهم بگیریم.

### ۳/۱. آثار کار مجتهد و فحص مکلّف از مجتهد جامع الشرایط مصادیق تفقه

ولی اگر به آثار کار مجتهد، «مصداقی از فعل» گفته شود ـ یعنی نتیجه‌ی کار مجتهد، استخراج حکم مکلف است و حکم مکلف هم فعل می‌باشد ـ در این صورت از تعریف علم اصول خارج شده‌ایم.

یا اگر از وظیفه‌ای که مکلفین و وظیفه‌ای که مجتهدین دارند، یک امری را انتزاع کنیم و به آن تفقه گوییم ـ یعنی همان‌طوری که مکلف باید روز قیامت جواب دهد که چرا از این آقا تقلید و تبعیت کرده است، مجتهد هم در موضوع کار خود باید روز قیامت جواب دهد ـ در این صورت، وارد بحث کلام می‌شویم که می‌خواهیم ضابطه‌ها و شاخصه‌های «معذریّت و منجزیّت» و «ثواب و عقاب» را در خانه‌ی خدا تعیین کنیم، لذا تفقه مجتهد، یک مصداق آن می‌شود و وظیفه‌ی مکلف برای پیدا کردنِ فقیه جامع‌الشرایط، مصداق دیگر آن می‌شود. (چون مکلف وظیفه دارد که فقیه جامع‌الشرایط را انتخاب کند، نه صوفی و درویش و یا هر روشنفکری که پرچم دین بلند کرد.)

ما در این بحث می‌خواهیم بفهمیم که موضوع علم اصول ـ چه در فقه باشد، چه در کلام و چه در اصول ـ آیا مصداقی از فعل است یا مصداقی از علم؟

اگر مصداقی از علم باشد، در جلسات گذشته بحث‌های آن را کردیم.

ولی اگر مصداقی از فعل باشد، باید بدانیم تحلیل دستگاه اصالت نظر، درباره‌ی فعل چیست؟

جلسه‌ی قبل خدمتتان عرض شد که از فعل، یک تحلیلی را فلاسفه دارند و یک تحلیلی را اصولیون دارند و ما می‌خواهیم به بررسی این دو تحلیل بپردازیم تا حکم اصلی را در رابطه با فعل پیدا کرده و به بحث اجتهاد و تفقه تطبیق دهیم که «موضوع علم اصول» شود.

پس در قدم اول، فعل را به عنوان حدّ عام و شاملِ علم اصول پذیرفته‌ایم و می‌خواهیم قیودات آن را به‌دست آوریم.

با این مطالبی که عرض کردم، برای شما منقح شد که چرا ورودی بحث امروز از زاویه‌ی حکمت عملی است.

### ۳/۲. تقریر اجمالی جریان عمل تفقه (به معنای فعل) در نظریه اصولیین، متکلمین و فقها

حالا وارد بحث می‌شویم:

#### ۳/۲/۱. وجوب موافقت، حرمت مخالفت و معذریّت و منجزیت پایگاه تحلیل فعل در کفایةالاصول

ابتدا معنای فعل (باید) را ـ که من از خارج خدمتتان عرض کردم ـ از نظر صاحب کفایه (مرحوم آخوند)، می‌خوانیم (صفحه‌ی ۴۰۷): «امر اول از هفت امر مربوط به باب قطع، مشمول بر سه نکته است؛ نکته‌ی اول بیان احکام قطع: برای قطع سه نوع حکم می‌توان ذکر کرد:

۱. طریق بودن و کاشفیّت از واقع (این یعنی تعریف قطع به معنی علم)

۲. وجوب موافقت و حرمت مخالفت» یعنی قطع، منشأ عمل است. پس اگر کسی نسبت به چیزی که شارع گفته است، حالت پیدا کند، باید عمل کند و حق ندارد مخالفت کند و این دو نوع حکم، حکم عقلی محض است، نه شرعی.

۳. بحث حجیّت، یعنی آیا این کاری که کردیم (این فعلی که انجام دادیم)، در خانه‌ی خدا معذّریّت و

منجّزیّت دارد یا نه؟!

این همان تقریرِ سه فرضی بود که ما از خارج خدمتتان عرض کردیم، که ایشان هم، همان سه فرض را بیان کرده‌اند.

لذا فرض اول ایشان (یعنی طریق بودن و کاشفیّت از واقع)، داخل در بحث حکمت نظری می‌شود. (البته کلمه‌ی قطع را به جای کلمه‌ی علم گرفته‌اند و این مطلب را خود ایشان به وضوح فرموده‌اند) که در جلسه‌ی قبل کلیه‌ی اشکال‌های آن را مطرح کردیم.

در فرض دوم و سوم، ایشان می‌خواهند یک مطلب را بگویند که اگر حالت پیدا شود، باید فرد به وظیفه‌اش عمل کند و بعد آیا این عمل، منجز و معذر بوده است یا نه؟ حال چه مکلّف حکمی را به‌دست آورد و چه مجتهد در تفقهش نسبت به کلمات حالت پیدا کند و ابلاغ نماید. چون عمل مجتهد ابلاغ است و همین که حالت پیدا کرد، باید عمل کند و مکلف هم باید از مجتهد خود حکم را بپرسد و دنبال عمل برود.

اگر بحث هم، بین عمل مجتهد و عمل مکلف باشد، بحث کلامی می‌شود که آیا اعتقاداً هر کسی حالت پیدا کرد، می‌تواند دست به عمل شود؟

این بحث‌هایی است که می‌خواهیم مطرح کنیم.

آقایان چون اصالت نظری هستند، این مطالب را به عقل برمی‌گردانند و می‌گویند: ما یک مدرکات از فعل داریم و یک مدرکات از حقیقت خارجی. آن مدرکاتی که از حقیقت خارجی داریم، یک باب مستقل و محکمی است که برهان در آن جاری می‌شود. اما مدرکاتی که از فعل داریم، برهانی نیستند، بلکه اعتباریند.

### ۳/۲/۲. حسن و قبح عقل عملی پایگاه تحلیل از کلیه افعال در نظریه فقها و متکلمین

متکلمین و فقها این اعتبار را به حسن و قبح عقلی برمی‌گردانند، یعنی یک حکم عقلانی برای یک فعل عام داریم که هر فعلی تحت این یک حکم عقلانی است. پس همانطوری که حکم اجتماع و ارتفاع نقیضین (درک از هستی) ام‌القضایا در عقل نظری بود و هر قضیه‌ی دیگری به این حکم برمی‌گشت، در عقل عملی هم، یک حکم عقلایی به نام «حسن و قبح عقلی» داریم که هر فعلی از هرکسی سر بزند، مصداقی از این حکم می‌شود.

لذا باید ابتدا بحث «حسن و قبح عقلی» تحلیل شود. البته این تحلیل حسن و قبح، از منظر دستگاه اصالت نظر انجام می‌گیرد، نه اصالت حس. چون اصالت حس، فعل را به «کنش و واکنش» و «اثر و اثرگذاری»، تحلیل می‌کند. لذا اصالت حس در تحلیل خطابات شارع، ابتدا احکام اولیه‌ی حسی را تحلیل می‌کند و بعد فلسفه‌ی زبان‌شناسی را می‌گوید و سپس با آن فلسفه‌ی مادی از زبان‌شناسی، فلسفه‌ی زبانِ ادیان را تحلیل می‌کند. این «هرمنوتیک» می‌شود.

امّا دستگاه اصالت نظر، ابتدا باید یک حکم کلی پیدا کند و بعد مصادیقی که پیدا می‌شود را به این حکم کلی تطبیق دهد. لذا در اینجا یک حکم عام (حسن و قبح عقلی) برای فعل پیدا می‌کند و همه‌ی افعال را مصداقی از این حکم قرار می‌دهد. یعنی هر فعلی را مصداق حکم عام «حسن عدل و قبح ظلم» قرار می‌دهد، که بعضی این حکم را وجدانی و فطری می‌دانند و مرحوم آخوند آن را مسناخ با قوه‌ی عاقله می‌دانند وبعضی دیگر حسن را تلائم و قبح را تنافر با نفس می‌دانند.

این تقریر بحث اصولیون بود که جناب حجت‌الاسلام والمسلمین صادق لاریجانی در مقاله‌ای درباره‌ی حسن و قبح عقلی، هم نظر مرحوم آخوند و هم نظر مرحوم شیخ محمد حسین اصفهانی (شاگرد مرحوم آخوند) را ذکر کرده‌اند که ما هر دو نظر را به عنوان دو نظر قابل طرح، بررسی می‌کنیم.

چون مرحوم آخوند در این بحث (یعنی بحثی که از کفایه خواندیم) قطع را به عمل‌کردن به آن، معنا می‌کند و بعد بحث «حجیت» را مطرح می‌کند و از طرف دیگر می‌دانیم که ریشه‌ی حجیت به حسن و قبح برمی‌گردد و بحث قطع در علم اصول هم، مصداقی از حسن و قبح است، لذا باید ابتدا بحث حسن و قبح را مطرح کنیم.

پس بنا به فرضی که تعریف و موضوع علم اصول به فعل برگردد، باید ابتدا بحث قطع کفایه بررسی شود، چون ریشه‌ی فعل و دسته‌بندی‌های فعل، در بحث قطع آمده است و به همین خاطر ما در ابتدا وارد بحث قطع

شدیم. (البته «فعل» در اینجا به معنای دوم و سوم است که در ابتدای بحث گفتیم، نه معنی اول.)

## ۴. بررسی تطبیقی مباحث روشی حکمت عملی از مقاله‌ی ششم اصول فلسفه و روش رئالیسم

در بحث فعل، از میان اصالت شیئی‌ها، ما اوّل نظر اصولیون را بررسی کردیم و بعد نظر فلاسفه را بررسی می‌کنیم که در میان فلاسفه، مرحوم علامه طباطبایی در مقاله‌ی ششم کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم، بحث فعل را به طور مبسوط آورده‌اند که ما حداقل ۱۵۰ عنوان به این بحث زده‌ایم.

### ۴/۱. هدایت طبیعت و تکوین اساس در پیدایش صورت باید و تطبیق آن به فعل خارجی

حاصل و چکیده‌ی حرف علامه طباطبایی در این چند جمله خلاصه می‌شود: ایشان می‌گویند جریان فعل هم، یک بحث نظری است که باید یک حکم کلی درست کنیم و بعد به یک مصداقی تطبیق دهیم و در تطبیق، اشتباه نکنیم. اما این حکم کلی با کلیات و افراد دیگر یک فرقی دارد که حقیقی نیست، بلکه اعتباری است و تطبیق و بسط دادنش، از مقوله‌ی حقایق نیست، بلکه از مقوله‌ی اعتباریات است و فردش یک فرد کلی نیست، یعنی شما وقتی می‌خواهید در فعل یک کلیتی را به یک کل تطبیق دهید، چون کل کثرت دارد (یعنی ذواجزاء است)، باید در تطبیق آن، یک مابحذاءِ ذهنی، به نام «مفهوم‌باید» درست کنید که جانشین آن کثرتِ عینی و خارجی شود تا تطبیق حاصل گردد. به همین دلیل به آن «اعتباری» می‌گویند. لذا مثل وجه اشتراک‌گیری نیست که از مصادیق انتزاع شود، بلکه چون افعال کثرت دارند، نمی‌توان از آنها وجه اشتراک‌گیری کرد.

مامعنای «کثرتِ»افعال را با یک مثال برایتان توضیح می‌دهیم: وقتی شما می‌خواهید چایی بنوشید، باید ابتدا آب را از سر چشمه بیاورید و بعد آن را در ظرفی روی گازی بگذارید تا آب جوش بیاید و بعد چایی را خریده و در قوری بریزید تا چایی دم بیاید و سپس آن را در استکان بریزید و با قند، چایی را بنوشید. پس چایی خوردن دفعتاً واقع نمی‌شود، بلکه تدریجی واقع می‌شود و نمی‌توان فعل را مثل سفیدی، سیاهی و حیوان، از مصادیق انتزاع و بعد مندرج کرد. لذا مجبورید جای کثرت‌ها یک «بایدی» را انشاء کنید و این «باید» را جای همه‌ی فعل‌ها قرار دهید، مثلاً جای «چایی خواستن»، یک عنوانی و بایدی به نام «طلب» درست می‌کنیم که آن را بر همه‌ی افعال چایی خوردن، تطبیق می‌دهیم.

البته برای این افعال، یک فلسفه‌ی نظری علیّتی خیلی مبسوطی را هم ذکر می‌کنند، ولی خلاصه‌ی آن همین توضیحاتی بود که خدمتتان عرض کردم.

○ برادر انجم شعاع: کتاب نهایه در فصل دهم، در تقسیم علم حصولی به ادراکات حقیقی و اعتباری، مقسم این تقسیم را تصورات می‌گیرند، یعنی به نظر می‌رسد که اعتباریات مصداقی از فکر باشند، نه عمل!

● ج: در اینجا یک مُدرک «بایدی» داریم که بر مصداق صورتِ تشنگی که طبیعت به شما داده بود، تطبیق می‌کند.

○ س: یعنی می‌خواهید بگویید که منشأ انتزاع آن از عمل است.

● ج: بنده ابتدائاً نمی‌خواستم مکانیزم بحثِ مبسوط علامه را توضیح دهم، البته بعداً به طور مفصل آن را بررسی می‌کنیم. ولی می‌خواهم بگویم ایشان در ابتدا توضیح می‌دهند که غریزه غیر از کارهای اختیاری است و صورت غریزه با هدایت طبیعت و تکوین واقع می‌شود و امور نفسانی انسان تابع هدایت طبیعت است و بعد توضیح می‌دهند که وقتی این صورت‌ها پیدا می‌شود، ما چه طوری آنها را به اعمال و افعال تطبیق می‌دهد. لذا در آخر، صورتِ«باید» را به فعل خارجی تطبیق می‌دهند. پس برای اینکه ما در تطبیق، آب را با چایی اشتباه نگیریم و هر فعلی را سر جایش بگذاریم، همان روال منطق صوری، در اینجا هم می‌آید.

○ س: اینها بحث‌های مصداقیِ اعتباریات است، در صورتی که شما می‌خواستید بحث‌های فلسفی را مطرح کنید که بحث فلسفیِ اعتباریات از دیدگاه فلاسفه چه است.

● ج: ما هنوز به آن مباحث نرسیده‌ایم و بعداً خط به خط این مباحث را می‌خوانیم و اشکالات خود را مطرح می‌کنیم.

### ۴/۲. جعلی بودن مابحذاء فرد و کلّی در اعتبارات و انتزاعی بودن مابحذاء فرد و کلّی در قیاس

ما فقط در بیان این مطلب بودیم که بحث اعتباریات، همان بحث اندراج است، با یک تفاوت که مابحذاء فرد کلی در حقایق، به وسیله‌ی وجه اشتراک‌گیری از حقیقت خارج به‌دست می‌آید، ولی در اعتباریات نمی‌توان وجه اشتراک‌گیری کرد، لذا عقل باید چیزی را جعل کند. این خلاصه‌ی حرف ایشان است.

○ س: باز هم این بحث اعتبار شد، نه اعتباری و بحث علامه در اصول فلسفه و نهایه این نیست. شاید بتوان بحث‌های منطقی اصول را از آن درآورد، اما بحث فلسفی که ما در اینجا می‌خواهیم، نیست.

### ۴/۳. ترتیب منطقی مباحث روشی، فلسفی و مصداقی در مقاله‌ی ششم

● ج: اگر شما بحث اصول فلسفه و روش رئالیسم را تقسیم منطقی کنید، یک بحث روشی، یک بحث فلسفی دارد و یک بحث مصداقی دارد و خیلی منظم، به همین ترتیب گفتم، ایشان این بحث را گفته‌اند.

مرحوم شیخ مهدی حائری هم در باب ولایت فقیه، به همین صورت بحث کرده است، یعنی ابتدا بحث روشی کرده است ـ اول فرق بین «استی و هستی»، یعنی «باید و سلب و ایجاب»، را گفته است ـ و بعد بحث را در فلسفه و مواد آورده است و در نهایت بر مصداق (ولایت فقیه) تطبیق داده است.

لذا در بحث اعتبارات، اولیّن بحث ما، بحث روشی است، یعنی این‌که می‌گوید: «مابحذاء دارد یا ندارد»، می‌خواهد بحث روشی قضیه را بگوید و بعد در بحث فلسفی‌اش، می‌گوید: انسان‌شناسیِ انسان از حقیقت طبیعت، فطرت و غریزه تبعیت می‌کند و هدایت به دست طبیعت است و در نهایت، همان بحث روشی را به مصادیق تطبیق می‌دهد که مثلاً اگر کسی گرسنه یا تشنه می‌شود، چه طوری قوه‌ی فعاله‌اش تحریک می‌شود و درست تطبیق می‌دهد و تطبیقِ غلط نمی‌دهد. همه‌ی حرف ایشان همین است.

○ س: ایشان در بحث فلسفیِ نهایه، ابتدا بحث پیدایش مفهوم وجود و عدم و معقولات ثانویه را می‌آورد، یعنی اصلاً در این‌جا از این باب وارد می‌شوند که یک مفاهیم اولیّه داریم که حقیقی می‌باشند و یک مفاهیم ثانویه داریم که اعتباری هستند.

### ۴/۴. بازگشت صورت فعل جعلی به طبیعت تکوین و در نهایت، احساسات درونی و حالت

● ج: در جلسه قبل همین مطلب را گفتیم که آقایان سه در حوزه بحث دارند: یک بحث اعتبارات، یک بحث جزئیات علوم و یک بحث حقایق است، پایگاه حقایق، «قوه‌ی مفکره» است، پایگاه اعتبارات، «قوه‌ی تخیل» است و پایگاه علوم، «جزئیات» است که از برهان، خروج موضوعی دارد و عقل هم این تفکیک‌ها را می‌کند.

○ س: در نهایه مقسم اعتباری و حقیقی را علم حصولی (تصوّر) قرار می‌دهند، پس چرا شما مقسم اعتبارات را «وهم» قرار می‌دهید؟!

● ج: قوه‌ی خیال، نه‌وهم! یعنی مثلاًدر خارج هوا گرم می‌شود و شما تشنه می‌شوید، در این هنگام حالات نفسانی و احساسات درونی شما برانگیخته می‌شود، این برانگیخته شدن، شما را به سمت رفع عطش می‌کشاند و برای رفع عطش، شما احتیاج به علم دارید که با چه فعلی رفع عطش می‌شود، که صورت آن را طبیعت تکویناً به شما می‌دهد، یعنی هدایت غریزه به دست طبیعت است. بعد که شما صورت پیدا کردید، می‌خواهید با علمتان وارد عمل شوید که دوباره ممکن است خطا کنید، درنتیجه شما روی کثرت افعال، «باید» می‌گذارید تا کاری (که شرب باشد) به نتیجه برسد.

این تفصیل را علامه در اصول فلسفه و روش رئالیسم می‌آورند که شهید مطهری می‌گوید: هیچ کس بحث اعتبارات را به این گستردگی تنقیح نکرده است و اولین بار است که این بحث، به این وسعت و به این شفافی و روشنی تنقیح شده است. حتی ملاصدرا هم به این وسعت نگفته است.

لذا به این علت، ما نظر ایشان را آوردیم و می‌خواهیم نقد کنیم. این خلاصه‌ی نظر فلاسفه شد.

حالا وارد نقد می‌شویم:

### ۵. حاکمیت علیّت مفهومی و علیّت ماهوی بر تحلیل حسن و قبح عقلی فعل اعتباری

آیا این تحلیل از فعل که پایگاه آن به حسن و قبح برگردد یا پایگاه آن به مفهوم «باید» که همان معنی وجوب حسن عدل و وجوب قبح ظلم را می‌دهد، صحیح می‌باشد؟ چگونه این «وجوب» و «باید» را تحلیل کنیم؟

اصولیون و فقها و متکلمین در اینجا به یک درک بدیهی بر اساس اصالت ماهیت تکیه کرده‌اند و تحلیلی هم از آن نکرده‌اند و آن را به فطرت برمی‌گردانند، می‌گویند: «این موجود، این گونه است، لایتعلل و لایتخلف».

ولی مرحوم علامه طباطبایی (به زعم بنده) این را تحلیل فلسفی و روشی کرده است. لذا ایشان در دستگاه منطق صوری هم، علیّت مفهومی و علیّت ماهوی را جاری کرده‌اند. به همین دلیل، ما می‌خواهیم در هر دو (علیّت مفهومی و علیّت ماهوی) دقت کنیم و بحث نماییم که آیا فقیه جامع‌الشرایطی که می‌خواهد تکلیف عباد را مشخص کند یا مکلفینی که می‌خواهند روز قیامت جواب خدای متعال را بدهند، می‌توانند این دو علیّت را پایگاه معذریّت و منجزیّت خود قرار دهند.

لذا پایگاه فعل از این موضع، باید به «اختیار» برگردد.

حال آیا در حسن و قبح یا در مفهوم «باید» (در فلسفه)، «اختیار و ثواب و عقاب» توانسته پایگاه قرار بگیرد یا نه؟ پس مقصد نهایی مباحث ما این است که در تحلیل اصول فلسفه و روش رئالیسم یا در تحلیل آقایان، همین را پیدا کنیم.

### پرسش و پاسخ: ۱. آیا اختیار با باید و نباید تنافی دارد؟

○ برادر زارع: اگر اختیار را پایگاه قرار دهیم، دیگر «باید و نباید» معنا ندارد.

● ج: نخیر، بلکه فقط اختیار است که می‌توانید «باید و نباید» کنید، یعنی امر و نهی ذاتاً به جایی برمی‌گردد که بتوانید خلاف آن را انجام دهید و به جای طاعت بتوانید عصیان کنید. لذا چون اشیاء اختیار ندارند، قابلیت امر و نهی هم ندارند.

س: حرف شما درست است، ولی از لحاظ فلسفه نظری، اگر ما اختیار داریم، دیگر به وجوب نیازی نیست، لذا وقتی یک چیزی را قصد می‌کنیم، قصد حاصل شده و دیگر به امر و نهی نیازی نداریم.

● ج: نخیر، بحث ما این است که در اصول چه چیزی را پایه قرار دهیم تا بتواند به آن خطاب شود. یعنی موضوع علم اصول چیزی است که قابلیت امر و نهی در آن فرض شود، چون می‌خواهید از خطابات شارع چیزی بفهمد که مثلاً گوشت خوک نخورید و گوشت گوسفند بخورید، حق یتیم را نخورید و معاونت به یتیم کنید.

### ۲. پایگاه علم اصول موجود چیست؟

○ برادر زیبایی: حال به نظر شما اصولیون پایه‌ی علم اصول را چه چیزی قرار دادند؟

● ج: ما که کلیت قضیه را گفتیم که اگر اصولیون بخواهند موضوع علم اصول را بر اساس تعریف فعل بگویند، باید آن را به «قطع» تعریف کنند و اگر بخواهند موضوع اصول را مصداقی از علم بگیرند، باید آن را به قطعی که معنی انکشاف و طریقیّت دارد، تعریف کنند.

یعنی گاه می‌گویید: تفقه، مصداق علم نظری (انکشاف) است که در این صورت، بحث به اول کفایه بر می‌گردد که ما مباحث آن را در جلسات قبل بررسی کردیم.

و گاه می‌گویید: موضوع علم اصول (تفقه)، مصداقی از فعل است که در این صورت، باید به بحث قطع کفایه رجوع کنیم. البته قطع، به معنای حالت پیدا شدن و به این حالت عمل کردن؛ نه به معنای علم! حال اینکه در اینجا حالت است یا صورت، بحث آن جداگانه می‌شود.

لذا در جلسه‌ی آینده، هم نظر اصالت ماهیتی و بداهتی اصولیون ـ که از دستگاه اصالت ماهیت گرفته‌اند ـ و هم نظر اصالت وجودی مرحوم علامه طباطبایی را بحث و بررسی می‌کنیم. ▣

و السلام علیکم و رحمة الله و برکاته

تبیین رویکرد حوزه به موضوع جامعه

# بررسی اوصاف سیاسی، فرهنگی، اقتصادی جامعه بر اساس اعتبارات بالمعنی الاخص

عنوان جلسه دوم:

## بررسی منزلت بحث اعتبارات و ارتباط آن با عقل عمل

## بعنوان پایگاه تفقه و ملاحظه ربط بین عقل نظر و عقل عمل

---


سرپرست پژوهش:

حجةالاسلام والمسلمین صدوق


---


گروه حجیت

حسینیه اندیشه


بهار و تابستان ۱۳۸۲

ـ مقدمه: بررسی جایگاه مسایل اعتبارات در فلسفه ۴
۱. وجود سه دسته مباحث روشی، فلسفی، مصداقی در مقاله‌ی ششم ۴
۱/۱. ضرورت طرح بحث اعتبارات (در مقدمه استاد مطهری) ۴
۱/۲. عمومیت بحث اعتبارات نسبت به ادبیات و استعارات ۵
۱/۲/۱. مجاز لفظی یا شأنی از معانی دو نظریه در مورد استعاره ۵
۱/۳. بازگشت اعتبارات اجتماعی و انقلابات ادبی به امور غریزی و نفسانی و به تبع هدایت قوه‌ی طبیعت ۵
۱/۳/۱. اشکال: ضرورت برقراری ارتباط بین فعل اختیاری و ادبیات ۵
۱/۴. آیا در مقاله‌ی ششم قرائنی دالّ بر طرح بحث فعل اختیاری وجود دارد؟ ۶
۱/۴/۱. قرینه‌ی اوّل: در مقدمه‌ی استاد مطهری، اصل کوشش و اصل انطباق با محیط ۶
۱/۴/۲. قرینه‌ی دوم: اعتبارات بعدالاجتماع ۶
۱/۴/۳. قرینه‌ی سوم: اعتبار فعل وجوب از اصول بعدالاجتماع ۷
۱/۴/۴. قرینه‌ی چهارم: بحث غریزه و اقتضائات در اصل استخدام و اجتماع ۷
۱/۴/۵. قرینه‌ی پنجم: اصل جزا و مزد از اعتبارات بعدالاجتماع ۸
۱/۴/۶. قرینه‌ی ششم: اصل ریاست و مرئوسیت از اعتبارات بعدالاجتماع ۹
۱/۴/۷. ابواب و فصولی که در آن‌ها بحث فعل اختیاری مطرح است ۹
۱/۴/۸. اشکال: بحث فعل اختیاری در اعتبارات حذف گردیده است ۱۰
۲. بررسی حدود و صغور حکمت عملی و حکمت نظری ۱۰
۲/۱. «درک از هستی» پایگاه حکمت نظری (مادتاً و صورتاً) ۱۰
۲/۲. تحلیل از فعل پایگاه حکمت عملی ۱۱
۳. تفاوت بحث اعتبارات در نهایه و اصول فلسفه علامه ۱۱
۳/۱. خروج اعتبارات بالمعنی‌الاعم از حکمت عملی در نزد علاّمه (محدود بودن موضع بحث به اعتبارات بالمعنی‌الاخص در سه سطح) ۱۲
۴. بررسی یک مقدمه و شش اصل روشی در ابتدای مقاله‌ی ششم اصول فلسفه ۱۲
۴/۱. اصل اوّل: معنای وهمیه در ظرف توهم مطابق دارند ۱۳
۴/۱/۱. اشکال: معانی وهمیه در ظرف خارج نیز مطابق دارند ۱۳
۴/۲. اصل دوم: معانی وهمیه با تبدل عوامل وجودی خود متبدل می‌شوند ۱۳
۴/۲/۱. اشکال: در ظرف خارج تبدل یا تغییر ماهیتی اتفاق نمی‌افتد ۱۴
۴/۳. اصل سوم: معانی وهمی در خارج مابحذاء حقیقی دارند؛ اشکال: امّا نحوه‌ی انتزاع آن‌ها حقیقی نیست ۱۴
۴/۴. اصل چهارم: معانی وهمیه دارای آثار واقعیه هستند ۱۴
۴/۴/۱. اشکال: فلسفی بودن این اصل (عدم لغویت یعنی علیّت در معانی وهمی جریان دارد) ۱۴
۴/۵. اصل پنجم: عوامل احساسی حدّ چیزی به چیز دیگر را نسبت می‌دهیم (حد فعل به حدّ جعل)؛ اشکال: خروج اصل پنجم مانند اصل چهارم از اصول روش ۱۴
۴/۶. اصل ششم: ارتباط تولیدی نداشتن عوامل احساسی با ادراکات و علوم حقیقی ۱۴
۴/۶/۱. اشکال: ادراکات زاییده‌ی عوامل احساسی نیستند ۱۵

● دفتر فرهنگستان علوم اسلامی

| | | |
|---|---|---|
| استاد حجةالاسلام والمسلمین صدوق | جلسه ۷ | گروه پژوهش‌های تطبیقی |
| عنوان‌گذار: برادر علی‌رضا انجم‌شعاع | تعداد صفحات: ۱۵ | |
| ویراستار: حجةالاسلام موسوی موشح | تاریخ نشر: ۱۳۸۲/۴/۴ | |
| پیاده نوار: محمدجواد محسن‌زاده | تیراژ: ۷ نسخه | |
| حروف‌چین: محمدجواد محسن‌زاده | کد بایگانی رایانه‌ای: 101 | |
| مجری و کنترل‌نهایی: حجةالاسلام موسوی موشح | تاریخ جلسه: ۱۳۸۱/۱۲/۱۲ | |

## ــ مقدمه: بررسی جایگاه مسایل اعتبارات در فلسفه

کتاب «کلیات فلسفه[1]» و جلد سوم ترجمه کتاب «نهایةالحکمة»[2] را که به بحث اتحاد عقل و عاقل و معقول، تقسیم علم به حصولی و حضوری و کلی و جزیی، تقسیم علم حضوری به حقیقی و اعتباری، تقسیم وجود به وجود ذهنی و خارجی، بحث مطابقت و بحث علّت فاعلی پرداخته بودند بررسی می‌کردم، متوجه یک امر کلی در مورد فلاسفه شدم. آن مطلب این است که ایشان در عصر خود به دلیل هجمه‌ای که به اصالت ماهیت شده بود و در اصالت ماهیت هم امور حسّی اصل قرار گرفته بود، عقب‌نشینی کرده و سعی کردند مسایل خود را به علم حضوری برگردانند. بعد به این سو رفتند که ضعف‌های اصالت ماهیت در مواجهه با فلسفه‌ی حسّی رنسانس را از پایگاه عرفان و علم حضوری برطرف کنند. در این میان اصلاً توجه به این نکته نداشتند که تصرفاتشان در فلسفه چه آثاری در منطق داشته است. به عنوان مثال مطلب صحیحی را در این‌جا مطرح فرموده‌اند و آن مطلب این است که انسان ابتدا نسبت به وجود هر چیزی حالتی دارد و بر اساس این حالت حملی دارد و حکمی می‌کند، در کلام آقایان تصریح به این نکته وجود دارد و می‌توان آن را از درون کتابشان درآورد، در بحث وجود ذهنی به آن اشاره دارند، ولی این‌که بگویند این تحلیل در نتیجه‌ی پذیرش اصل امتناع اجتماع و ارتفاع نقیضین است، این کار را نتوانسته‌اند انجام بدهند. یعنی در یک اموری توانسته‌اند به منطق عمق بدهند، اما نتوانسته‌اند این مباحث را در تحلیلِ اصولِ منطق منعکس نمایند.

بحث علم حصولی و تقسیم آن به حقیقی و اعتباری که در فصل دهم کتاب نهایه آمده است، اصلاً ارتباطی به بحث ما ندارد، تا آن‌جا که در صفحه ۱۴۴ می‌خواهد اعتبارات اجتماعی را معنا کند، این قسمت ارتباط با بحثی دارد که در اصول فلسفه و روش رئالیسم طرح کردند. به تعبیر دیگر ابتدا علم حصولی را به حقیقی و اعتباری تقسیم می‌کنند و سپس می‌گویند که اعتبارات در این‌جا اعتبارات بالمعنی‌الاعم است نه اعتبارات بالمعنی‌الاخص که وارد مبحث فعل و وجوب و عمل می‌شود. توضیحاتی که در این کتاب (نهایه) داده می‌شود بسیار مختصر است و در آخر هم ایشان مطلب را به کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم رجوع می‌دهد.

هدف از مقدمه‌ای که عرض کردم این بود که ما هر دو کتاب را هم کتاب نهایه و هم کتاب بدایه را دیده‌ام که در همه‌ی آن‌ها بحث اعتبارات را رجوع به کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم می‌دهند، از این رو و به همین دلیل کتاب اصول فلسفه را به عنوان متن خود در بحث اعتبارات قرار می‌دهیم چه این‌که تفصیلش بیشتر است. این تذکر اول بود درباره‌ی چگونگی منبع‌یابی.

## ۱. وجود سه دسته مباحث روشی، فلسفی، مصداقی در مقاله‌ی ششم

در رابطه با بحثی که در این کتاب ارایه فرموده‌اند در ابتدا یک بحث روشی دارند، سپس یک بحث فلسفی و در نهایت یک بحث مصداقی.

### ۱/۱. ضرورت طرح بحث اعتبارات (در مقدمه استاد مطهری)

امّا قبل از همه‌ی این‌ها نخست ضرورت بحث از اعتبارات را بیان می‌کنند. در پاورقی‌ای که شهید مطهری در بیان ضرورت این مقاله‌ی ششم دارند می‌فرمایند[3]: «در تاریخ همه‌ی ملل از این قبیل داستان‌ها که معرف ارزش ادبیات است زیاد است تأثیر ادبیات در روحیه و اخلاق و اوضاع زندگی بشر و تحولات تاریخی که در مجتمع بشری رخ داده، اگر بیشتر از تأثیر عقل و استدلال نباشد، کمتر نیست. گاه اتفاق می‌افتد که یک شعر و یا یک ضرب‌المثل که فقط ارزش شعری و ادبی دارد، پایه‌ی روحیه‌ی ملتی را تشکیل می‌دهد. به شهادت تاریخ، غالب انقلابات و تحولات علمی و فلسفی و صنعتی که در دنیا پدید آمده به دنبال انقلاب‌های ادبی بوده و در تمدن جدید اروپا، تأثیر وجود شعرا و نویسندگان بزرگ

---

۱. این کتاب ترجمه کتاب بدایةالحکمة می‌باشد.
۲. با ترجمه و شرح آقای شیروانی
۳. اصول فلسفه و روش رئالیسم، ص۲۸۵

اروپایی، کمتر از تأثیر علمای طبیعی و ریاضی و فلسفه و مخترعین و مکتشفین نبوده است».

### ۱/۲. عمومیت بحث اعتبارات نسبت به ادبیات و استعارات

ایشان در یک پاورقی دیگر، جایی که علامه طباطبایی در بحث ادبیات برای طرح بحث اعتبارات، از شعر حافظ شروع می‌کند و مجاز و استعاره را در ادبیات طرح می‌کند، یعنی نشان می‌دهد که ورودی بحث اعتبارات‌شان از ادبیات است و می‌خواهند بگویند بحث اعتبارات از جمله‌ی بحث ادبیات و استعارات و این‌ها است، می‌فرمایند[1]: «چیزی که تذکرش در این‌جا لازم است، این می‌باشد که تشبیه ساده اختصاص ندارد به مورد اعتبارات و تخیّلات شاعرانه، بلکه در بیان حقایق و مسائل نظری نیز می‌توان از آن استفاده کرد مثل این‌که وقتی می‌خواهیم در درس جغرافی شکل کروی زمین و فرورفتگی‌های قطبین را به آسانی به شاگرد تعلیم دهیم زمین را تشبیه می‌کنیم به یک سیب که هم کروی شکل است و هم در دو طرف فرورفتگی دارد و اما تشبیه بلیغ و استعاره و تمثیل اختصاص دارد به تخیّلات شاعرانه و اعتباریّات».

لذا می‌بینیم که شهید مطهری این بحث را تعمیم می‌دهند و می‌گویند اعتبارات بحث عامی است و تنها مختص ادبیات نیست.

#### ۱/۲/۱. مجاز لفظی یا شأنی از معانی دو نظریه در مورد استعاره

در نهایه نیز، جایی که کلمه‌ی «استعاره» در متن آمده و پیرامون آن صحبت شده، آقای شیروانی در شرح‌شان تذکر می‌دهند که دو نظر در معنای استعاره وجود دارد؛ یکی نظر سکّاکی است و دیگری نظر غالب علمای ادب و می‌فرمایند: «غالب علمای عرب قایل‌اند که استعاره نوعی مجاز لفظی است که در آن، علاقه‌ی میان معنای حقیقی و معنای مجازی، علاقه‌ی مشابهت است. نظر گروه دیگر از اهل ادب که در رأس این‌ها سکاکی قرار دارد این است که استعاره از شؤون الفاظ نیست بلکه از شؤون معانی است».

○ حجة‌الاسلام موشّح: یعنی مجاز نیست. نظر ایشان در حوزه معروف است و می‌گویند که امام نیز قایل به همین نظر بوده‌اند.

● ج: بعد در صفحه ۱۴۶ می‌فرمایند: «مؤلف بزرگوار نظریه دوم را صحیح می‌داند و از این رو استعاره را به مفهومْ اسناد داده‌اند نه به لفظ و فرمودند «و مآل الاعتبار بهذا المعنی إلی الاستعارة المفاهیم النفس‌الامریة».

لذا روشن است که جایگاه بحث اعتبارات در معانی است و به ادبیات به لحاظ معنا ادبیات گفته می‌شود.

### ۱/۳. بازگشت اعتبارات اجتماعی و انقلابات ادبی به امور غریزی و نفسانی و به تبع هدایت قوه‌ی طبیعت

تمام فیش‌هایی که عرض کردم برای تذکر این نکته بود که بعد از بحث روشی، وارد بحث فلسفی که می‌شوند، پایه‌ی تحولات اجتماعی و تحولاتی که به وسیله‌ی انقلابات ادبی پدید آمده را به امور غریزی و امور نفسانیِ انسان که تابع طبیعت است نسبت می‌دهند. یعنی معنای فعلی را که از انسان سر می‌زند در فعل غریزی و فعلی که جبری واقع می‌شود تحلیل می‌کنند و آن را پایه‌ی مباحث اعتبارات قرار می‌دهند، برای اعتباراتی که در اجتماع رخ داده و اعتباراتی که انقلاب‌هایی را به دنبال داشته است.

#### ۱/۳/۱. اشکال: ضرورت برقراری ارتباط بین فعل اختیاری و ادبیات

این اولین اشکال ما است که ابتدا و در ورودی بحث، یعنی در اصول فلسفه و روش رئالیسم از ابتدای مقاله‌ی ششم تا پایان آن، پایگاه فعلْ «اختیاری» تعریف شده است یا غیراختیاری.

این سؤال کلی ما نسبت به ۸۰ صفحه مطلبی است که ایشان ارایه فرمودند. به دلیل این‌که در آخر کتاب می‌فرمایند[2]: «و البته این بیان با نظر عقلا که فعل جبری را مستند به اختیار فاعل ندانسته و پاداش خوب و بد را ساقط می‌دانند منافات ندارد. چنان‌که اختیاری (انتخابی) بودن فعل با آن‌چه از آغاز سخن گفتیم که صدور فعل از

۱. همان، ص۲۸۲ ۲. همان، ص۳۴۷

قوه فعاله در مورد تشخیص ضروری است منافات ندارد. مباحث جبر و اختیار نتایج علمی بسیار دارد ولی از غرض این مقاله خارج می‌باشد و از این رو سخن را پایان داده و مقاله را ختم می‌کنیم».

این‌که دو بحث را از یکدیگر تفکیک می‌کنند و می‌گویند بحث اختیار، بحث دیگری است و آن چه در این‌جا گفتیم ربطی به بحث جبر و اختیار ندارد، می‌گوییم خیلی هم ربط داشت چرا می‌گویید نداشت؟! این‌که در ابتدا شما از بحث ادبیات شروع کردید و گفتید آثار دارد و استعاره‌ها و مجازات دروغ‌هایی هستند که اثر حقیقی دارند و فرق آن‌ها را با مفاهیم حقیقی توضیح فرموده‌اید، با پاورقی‌ای که آقای مطهری دارند فرق آن با امور جزیی توضیح داده می‌شود، بحث تنها در فعل وارد می‌شود.

## ۱/۴. آیا در مقاله‌ی ششم قرائنی دالّ بر طرح بحث فعل اختیاری وجود دارد؟

### ۱/۴/۱. قرینه‌ی اوّل: در مقدمه‌ی استاد مطهری، اصل کوشش و اصل انطباق با محیط

یعنی مقاله‌ی ششم بحث جزئیات به معنای «الجزئی لا یکون کاسباً و لا مکتسباً» نیست، چراکه در مقدماتی که فراهم می‌آورند و در حمله‌ای که از غرب به دستگاه فلسفی شرق شده و آن حمله را این‌گونه توضیح می‌دهند به این‌که غرب برای تحلیل عمل، زیربنای ثبات مفاهیم و پایگاه مفاهیم ثابت، یعنی مفاهیم حقیقی، را می‌زند، این مطلب را پاسخ داده‌اند. خودِ ایشان در مقدمه، یعنی صفحه‌ی ۲۶۹ تا ۲۷۱ در اصل کوشش برای حیات، اصل انطباق با محیط و مانند آن به این مطلب تصریح دارند و در جایی (شهید مطهری) می‌فرمایند که آن‌ها در این‌جا خلط کرده‌اند، ما قبول داریم که نتایج علمی‌ای که هست به میزان خودش مقبولیت دارد، ولی این‌جا غربی‌ها بحث مفاهیم اعتباری را با مفاهیم حقیقی خلط کرده‌اند و ضرورت این مقاله برای توضیح دادن به شبهاتی است که از غرب به طرف شرق هجمه آورده.

لذا آقای مطهری این مقاله را تفکیک می‌کنند به این‌که ما با علم دعوا نداریم و نتایج علمی ثابت هم نیست و پایگاه آن ثبات ندارد و تغییر پیدا می‌کند و فقط تا روزی که دوام داشته باشد علمی است. به ایشان می‌گوید اما شما می‌خواستید کُنش و واکنش فعل انسان را تحلیل بکنید، ما در باب مفاهیم اعتباری برای شما آن را تحلیل می‌کنیم.

### ۱/۴/۲. قرینه‌ی دوم: اعتبارات بعدالاجتماع

آن چه در این مقاله به صورت متشتّت و پراکنده گویی طرح شده است و می‌تواند به عنوان اولین سؤال مطرح شود این است که بالاخره از اوّل تا آخر، آیا این مقاله پایگاه تحلیل «فعل اختیاری» قرار می‌گیرد یا نه؟! قرینه‌ای هم دارند به این‌که اعتبارات را به اعتبارات قبل‌الاجتماع و بعدالاجتماع تقسیم می‌کنند. در اعتبارات بعدالاجتماع که دیگر نمی‌شود گفت اختیار حضور ندارد و در مورد جوامع نمی‌توانیم بگوییم مانند بچه‌ای که به وسیله مکیدن پستان مادرش تغذیه می‌کند، اعتبارات این جوامع هم همین‌طور به صورت غریزی ساخته می‌شود و یا مثلاً وقتی تولید فرهنگ را تحلیل می‌کنند، در آن‌جا که می‌خواهند ببینند «آوا» چگونه پیدا می‌شود، بگویند مانند بچه‌ی کوچکی است که به تدریج به سخن می‌آید، پیدایش سخن در جامعه و بین انسان‌ها این‌گونه بوده است! بعد بگوییم شاعری هم که دارد شعر می‌گویند همانند آن بچه، آرام آرام به حرف آمده است!! این یعنی چه؟!

پس سؤال جدی‌ای که ما نسبت به این مقاله از ابتدا تا آخر داریم همین است که آن وجوبی را که معنا می‌کنید، فعلی را که معنا می‌کنید، بایدی را که معنا می‌کنید ناظر بر فعل اختیاری هست یا نیست؟! پایگاه و ریشه‌اش اختیار است یا نیست؟!

کلّ این مقاله می‌گوید که پایگاه آن اختیار است، ولی شما اشاره کردید ربطی به بحث اختیار ندارد! ولی ما می‌گوییم ربط خیلی جدی به بحث اختیار دارد و شما هم بالاخره همین مباحث مطرح شده در این مقاله را پایگاه فعل اختیاری قرار می‌دهید. چراکه بعد هم در تقسیم، مَقسَم اعتبارات قبل‌الاجتماع و بعدالاجتماع همین وجوب است. همین وجوبی است که در این مقاله تحلیل فرمودید. آن وجوب نیز همین «بایدی» بود که پایگاه

منطقی، روشی و فلسفی آن را تحلیل فرمودید.

این سؤال اول ما بود قبل از این‌که وارد متن مقاله بشویم. قرائتی بود که بنده از فیش‌های و فرمایشات ایشان داشتم که گفتم ناظر به بحث فعل اختیاری است.

### ۱/۴/۳. قرینه‌ی سوم: اعتبار فعل وجوب از اصول بعدالاجتماع

یک قرینه‌ی دیگر نیز برای این مطلب در کلامشان وجود دارد و آن این می‌باشد که در صفحه ۳۱۶ می‌فرمایند: «پوشیده نماناد که اوصاف دیگری که گاهی افعال از قبیل اولویت و حرمت و مانند آن‌ها پیدا می‌کنند چنان‌که فقها افعال را به پنج قسم واجب و حرام و مستحب و مکروه و مباح قسمت کرده‌اند، دخلی به این وجوب که مورد بحث ما می‌باشد ندارند. زیرا وجوب مورد بحث ما نسبت و صفت فعل در مرحله صدور از فاعل می‌باشد و عمومی است و اوصاف نامبرده صفت فعل فی‌نفسه می‌باشند و خصوصی هستند و اگرچه آن‌ها نیز مانند وجوب عمومی، اعتباری عملی بوده و از محصولات کارخانه فعالیت انسان می‌باشند ولی اعتبار آن‌ها بسی متأخر از اعتبار وجوب عام است».

یعنی اگر وجوب را تقسیم به کلی و مصداقی کنید، این خاص است و تحت دیگری مندرج می‌باشد. این‌که ایشان می‌گوید آن وجوب از این قِسم وجوب نیست نمی‌خواهد آن‌ها را از هم جدا کند و بگوید این وجوب خروج موضوعی از آن یکی دارد، بلکه می‌خواهد بگوید این وجوب متأخر از وجوب عامی است که ما درباره‌ی آن صحبت می‌کنیم. می‌گوید ما بحث عام وجوب را بیان می‌کنیم و این پنج قسم حتماً از مصادیق و افراد آن هستند. این یک قرینه بود.

### ۱/۴/۴. قرینه‌ی چهارم: بحث غریزه و اقتضائات در اصل استخدام و اجتماع

قرینه بعدی در صفحه‌ی ۳۲۴ خط سوم، بعد از این‌که توضیحات‌شان را کامل ارایه داده‌اند و درباره‌ی بازگشت پایگاه فعل به مسائل غریزی صحبت کردند، می‌فرمایند: «مثلاً از این راه ما هیچ گاه تمایل جنسی را که از غیر طریق زناشویی انجام می‌گیرد (مرد با مرد ـ زن با زن ـ زن و مرد از غیر طریق زناشویی ـ انسان با غیرانسان ـ انسان با خود ـ تناسل از غیر طریق ازدواج) تجویز نخواهیم نمود».

این‌ها موردهای مربوط به دوره‌ی بلوغ است، یعنی دقیقاً به اختیار بر می‌گردد!

در ادامه می‌فرمایند: «مثلاً تربیت اشتراکی نوزادان و الغاء نسبت و وراثت و ابطال نژاد و... را تحسین نخواهیم کرد. زیرا ساختمان مربوط به ازدواج و تربیت با این قضایا وفق نمی‌دهد».

یعنی احکامی که از طریق شارع مقدس جعل شده تابع مصالح و مفاسد حقیقی و اقتضائاتی است و بر آن اساس جعل شده، از بشر هم خواسته‌اند که از این طریق نرود! ایشان پایگاه این جعل را اقتضائات و مصالح و مفاسدی قرار می‌دهند که مورد نظر شارع مقدس است. اما فعلی که این فرد انجام می‌دهد که در آن صحت و غلط راه دارد، طاعت و عصیان راه دارد.

○ س: به نظر من، این‌که ایشان این بحث را طرح کرده است، علّت تاریخی دارد، زیرا افلاطون وقتی جامعه را توضیح می‌دهد قایل به این مسایل می‌شود و یک سری از این مسایل مانند پرورش اشتراکی اولاد را طرح می‌کند و آن‌ها را تجویز می‌کند. ایشان برای نفی آن این مطلب را گفته است.

● ج: نه! فقط این نیست. مقابل کمونیست‌ها هم هست، مقابل غرب هم هست. می‌خواهد بگوید افعال چارچوب دارد. حُسن و قبحی که توضیح دادیم، تلائمی که طرح شد این هماهنگ با اموری است که از طرف خداوند متعال جعل شده است.

○ س: و حُسن و قبح هم جبری نیست!

● ج: حالا این یک بحث دیگری است که بعداً به آن خواهیم رسید. ایشان می‌خواهد بگوید که این دو با هم هماهنگ هستند. یعنی می‌خواهد بگوید آن پایگاه‌هایی که در درون نفس انسان و در طبیعت است با جعلی که شارع می‌کند، با هم تناسب دارند.

از موضع اشکال خودم که وارد می‌شوم، می‌گویم این تناسب‌هایی که در این‌جا دارند توضیح می‌دهند، بحث فعل‌های اختیاری است! و نمی‌توانند در بحث فعل از

موضع اختیار فرار کنند یا بگویند خروج موضوعی از بحث ما دارد! باید جبری بودن یا اختیاری بودن آن را واضح کنید، و لو این‌که پایگاه اعتبار را فعل‌های غریزی قرار می‌دهید. یعنی چی که بحث اختیار، یک بحث دیگری است و آثار علمی دیگری دارد؟! بالاخره به صورت پراکنده و در جاهای مختلف از این مقاله وارد بحث امور اختیاری شده‌اند.

○ س: سؤالی که در این‌جا است این می‌باشد که چرا در بحث فلسفه ایشان باید از افعال و تشریع و امور اعتباری و... بحث کنند؟

● ج: ابتدا عرض کردم که اگر در مقدمه ملاحظه بفرمایید چند اصل هست که مطرح می‌کنند.

○ س: اصلاً موضوع فلسفه اعتباریات نیست، چگونه شد که وارد بحث اعتباریات شدند؟

● ج: خُب این ضرورت عمل است.

○ س: منظور من این است که عدول کرد از مبنای فلسفی خودش!

● ج: این‌که عدول کرده بحثی است که به تدریج ما به آن اشاره می‌کنیم. از عینیت و فرهنگ رنسانس به طرف جامعه‌ی دینی شما هجمه وارد می‌شود، با بحثی که در علوم مطرح کرده‌اند. در علم زیست، اصل کوشش برای حیات، صفحه‌ی ۲۷۱ شروع می‌کند از تجربیون و طوایف مختلفی که در غرب هستند صحبت می‌کنند و در اصل انطباق با محیط.

○ س: این نحوه ورود استقرایی می‌شود. ایشان یک سری از مسائلی را غربی‌ها طرح کرده‌اند پیدا کرده و به آن‌ها دارد جواب می‌دهد.

● ج: خیر! ایشان برخوردی که با این مسایل پیدا کرده، نمی‌توانسته‌اند آن‌ها را در دستگاه حقایل حل کنند. بحث اعتبارات را علاّمه طباطبایی به صورت جدی مطرح کرده‌اند برای حل این بخش.

○ س: پس ایشان یک علم را تدوین نکرده‌اند، بلکه بر اساس استقراء شبهاتی را جمع‌آوری کرده و پاسخ می‌دهند.

● ج: نه! ما چون هنوز وارد متن نشده‌ایم، شما این قضاوت را می‌کنید، وارد متن شویم متوجه می‌شوید. یک پایه‌های بسیار محکم و عمیقی را در تحلیل مسائل اعتباری که همه به وجوب عام بر می‌گردد، طرح می‌کنند که هر فعلی را بشود به این‌جا برگردانند. این نکته‌ی مهمی است. درست مانند آن جایی که می‌گفتید «درک از هستی» در قضیه‌ی امتناع اجتماع و ارتفاع نقیضین پایه قرار می‌گیرد. و بعد از آن هر قضیه‌ای را که شما از وجود که منشأ آثار است انتزاع می‌کنید، موضوع و محمول از آن می‌سازید و به هم حمل می‌کنید، پایگاه آن به اجتماع و ارتفاع نقیضین باز می‌گردد. این در بحث حقایق بود، در بحث فعل، همه باز می‌گردد به این تحلیلی که ایشان از وجوب دارند. این نکته‌ی مهمی است که فعل را دارند در این مقاله تحلیل می‌کنند.

وقتی که وارد متن مقاله شویم، شما متوجه می‌شوید که ایشان در بخش‌هایی کاملاً به افعال غریزی و فطری تکیه می‌کند و از افعال اختیاری کاملاً پرهیز می‌کنند. با این وجود جاهایی بوده است که مسأله کشیده شده است به اختیار و نتوانسته‌اند مانع آن شوند. و من قرینه‌هایی که ایشان با آن برخورد کرده‌اند را دارم به صورت فیش در می‌آورم.

### ۱/۴/۵. قرینه‌ی پنجم: اصل جزا و مزد از اعتبارات بعدالاجتماع

در آخر صفحه ۳۳۹ می‌فرمایند: «چنان‌که عملی کردن اقتضائات غریزی و احساسی را مانند اقتضائات احساس شهوی یا دوستانه یا دشمنانه اطاعت حکم و امر غریزه می‌دانیم و هم‌چنین انجام دادن قضایایی که در شرایع آسمانی ثبت شده امتثال امر شرع و مطابقت دادن عمل را با مندرجات یک قانون مدنی اطاعت امر و حکم قانون می‌شماریم و هم‌چنین یک سلسله اموری که فطرت به لزوم آن‌ها قضاوت می‌کند و صلاح جامعه که توأم به اصلاح و تکامل فردی است در آن‌ها می‌باشد احکام و اوامر عقلیه نامیده و انجام دادن آن‌ها را اطاعت اوامر عقلیه (یا اطاعت از امر وجدان) می‌دانیم و در مورد آن‌ها مجازاتی از ستایش و نکوهش معتقدیم».

این مطلب را ایشان در بحث سومین اعتبار بعدالاجتماع در قسمت «جزا و مزد» که از لوازم امر و نهی است، مطرح می‌کنند. یعنی قرینه‌هایی را طرح کرده‌اند که صراحت دارد بر این‌که دقیقاً فعل‌های اختیاری در این محدوده می‌آید و این پایگاه قدرت

تحلیل آن را دارد.

این فیش‌های پراکنده به صورت گذرا در کنار سایر مطالب از سوی علاّمه مطرح شده است.

### ۱/۴/۶. قرینه‌ی ششم: اصل ریاست و مرئوسیت از اعتبارات بعدالاجتماع

ممکن است در چند جای دیگر هم بتوانیم از این قراین‌که دال بر اختیار است پیدا کنیم. البته کل بخش اعتبارات بعدالاجتماع چهره‌ی اجتماعی دارد، مثل «ریاست و مرئوسیت» که از این واضح‌تر نیست که این فعل، فعل اختیاری است. مانند تحلیل رفتار بچه‌ای در سن دو سالگی یا سه سالگی نیست که غریزی باشد، چون این برای یک مدیر مطرح شده است، برای پدر و مادر و مدرسه، شرکت و یک حکومت و این‌ها است. این‌جا دیگر اختیار کاملاً مشهود است.

یا بحث اعتبار «ملکیت»، در ملکیت و انتقالِ ملک تا فرد از نظر قانونی و شرعی و حقوقی بالغ نباشد هیچ محضری نمی‌تواند برود.

○ س: یعنی می‌فرمایید که پایگاه تمام این‌ها اختیار است.

● ج: کلّ اعتبارات بعدالاجتماع که می‌گوییم، پایگاهش اختیار است.

○ س: پس معنای این بحث‌های جنابعالی این می‌باشد که این‌ها باید بتوانند اختیار را معنا کنند و برایش قاعده بگویند؟

● ج: بله. یعنی ایشان نمی‌توانند معنای وجوب را تحلیل بکند و صحبتی از اختیار نکند که نکرده‌اند.

○ س: اختیار را در علّت فاعلی می‌برند.

● ج: عیبی ندارد! این بحث را در جای دیگری به خاطر بحث جبر و علّت فاعلی طرح کرده‌اند. اما چگونه می‌شود که در این مقاله از ابتدا تا آخر اصلاً بحث آن را مطرح نکرده‌اند. یعنی در جایی که فعل را می‌خواهند تحلیل کنند، فاعل، فعل، مقصدش. یکی از اعتبارات، اعتبار کلام و سخن است، یکی از اعتبارات را می‌گویند اعتبار ملک است و از این بحث می‌کنند که انسان‌ها چه زمانی می‌توانند در یک عینی تصرف بکنند. حتی بنا به شرع، بچه اصلاً نمی‌تواند برود در معاملات و محضر و خرید و فروش بکند! می‌گویند معامله‌اش باطل است.

○ برادر زیبایی: منظور شما این است که پایگاه افعال را جبری معنا می‌کنند نه اختیاری؟

● ج: بله! حالا وارد آن می‌شویم و من برایتان دقیقاً می‌خوانم و معنا می‌کنم. حتی برای شما خواندم آن‌جایی که می‌گویند وجوب عام مورد بحث ما است و وجوب اختصاصی مورد بحث ما نیست، آن‌جا مثال می‌آورند و می‌گویند حتی کسی که خودکشی می‌کند یا کسی که گناه می‌کند، ناچار است برای عمل کردن، یک وجوبی را جعل کند. می‌گویند ما این وجوب را داریم تحلیل می‌کنیم. یک وجوب عامی که عاصی، گنهکار، دروغگو، راستگو و به طور کلی هر کسی که فعل از او صادر می‌شود در رفتارش به آن ملتزم است، ما این وجوب را داریم تحلیل می‌کنیم. وقتی این وجوب را تحلیل می‌کنند، پایه‌های آن دقیقاً به علیت بر می‌گردد که این مربوط به بحث بعدی ما است.

### ۱/۴/۷. ابواب و فصولی که در آن‌ها بحث فعل اختیاری مطرح است

پس فی‌الجمله در این مقدمه می‌خواستیم از بیرون یک نظر عامی به متن بکنیم که وقتی شما درون آن می‌روید و تمام فیش‌ها را می‌خوانید، دقیقاً متوجه می‌شوید کاری به اختیار ندارند. گرچه کل بحث اعتبارات بعدالاجتماع که یک دسته از تقسیمات اعتبارات است به اختیار مرتبط می‌باشد. یعنی یک اعتبار قبل‌الاجتماع داریم که پنج مورد می‌باشد:

۱. وجوب
۲. حسن و قبح عقلی
۳. انتخاب اخف و اَصحّ
۴. اصل استخدام و اجتماع
۵. اصل متابعت علم که بحث حجیت قطع است.

که از همین‌ها هم می‌توان قرینه برای اختیار در آورد.

به این معنا ما بر خودِ این تقسیم هم اشکال داریم که در اعتبار قبل‌الاجتماع و بعدالاجتماع، حیثیت تقسیم چیست؟ که این اشکال بعدی ما است.

در اعتبارات بعدالاجتماع وضوح بیشتری دارد که اصل مِلک، حقوق، کلام و سخن (یعنی فرهنگ و ایجاد

ادبیات)، ریاست و مرئوسیت[1] همه‌ی این‌ها بحث اختیاری است.

○ برادر انجم‌شعاع: شاید می‌خواستند بحث را آن قدر بدیهی مطرح بکنند که صحبت از بحث اختیار نکرده‌اند.

● ج: مثلاً وقتی در بحث حقوق می‌رویم آیا حقوق در جامعه ما بدیهی است؟!

○ س: نه، شروع از پایگاه غریزی کردند که بتواند با علم زیست‌شناسی و...

● ج: به مطلب شما خواهیم رسید و اشکالاتش را ریز به ریز مطرح خواهیم کرد.

پس اولاً برای اعتباریات مفصل استدلال کرده‌اند و آن را به بداهت بر نگردانده‌اند و جزء امور حقیقی هم نمی‌دانند. ادعای ایشان این است.

### ۱/۴/۸. اشکال: بحث فعل اختیاری در اعتبارات حذف گردیده است

اتفاقاً ما می‌خواهیم ایشان را ملزم کنیم که شما به بداهت‌ها تکیه کرده‌اید و به علیت تکیه فرموده‌اید و خبری هم از «وجوب و باید» نیست. شما تنها یک تطبیقی را انجام داده‌اید و اصلاً وجوب و باید هم بنا بر این تحلیلی که می‌فرمایید وجود ندارد. به صورت تطبیقی است، یعنی یک تطبیقی می‌کنید به این معنا که یک کلی درست می‌کنید و یک فرد برای آن درست می‌کنید و آن فرد چون متغیر است، برایش در ذهن یک اسم درست می‌کنید، که به آن بحث خواهیم رسید و آن اشکال دیگر ما است.

پس اولین اشکال ما به این مقاله این است که از ابتدا تا آخر «حذف بحث اختیار» شده است. موضوع اعتبارات ضرورتی بوده است که از عینیت مطرح شده و شما می‌خواستید به غریزه تکیه کنید و پاسخش را بدهید.

اکنون در سه سطح روشی، فلسفی و مصداقی وارد اصل بحث می‌شویم. بحث روشی ما می‌شود بحث «منطقی»، فلسفی می‌شود همین بحث «غریزه» و علیتی که پایگاه قرار گرفته برای تعریف فعل، مصداقی هم این است که چرا اعتبارات به قبل‌الاجتماع و بعدالاجتماع تقسیم شده و آیا ریشه‌ی این تقسیم اختیار است یا خیر؟!

این اشکالی که مطرح شد بر روی آن فضاسازی‌ای بود که جناب آقای مطهری در مقدمه فرموده بودند و بعد هم ورودی خود علامه طباطبایی بود که بحث خود را از ادبیات شروع کردند. پس به طور خلاصه این اشکال ناظر به فضای سیاسی بحث بود. هنوز به طور کامل و تفصیلی وارد بحث نشده‌ایم.

○ برادر زیبایی: لطفاً قبل از این‌که وارد بحث شویم بفرمایید که شروع بحث اعتبارات بنا بر کدام یک از فرض‌هایی بود که در ورودی بحث اصول طرح کردیم.

## ۲. بررسی حدود و صغور حکمت عملی و حکمت نظری

● ج: دو جلسه صحبت کردیم که گاهی علم اصول را مصداق حکمت نظری می‌گیریم که یک سلسله بحث در مورد موضوع و تعریف ارایه کردیم و گاهی علم اصول را مصداقی از حکمت عملی می‌گیریم.

حالا قبل از این‌که از فرد بودن اصول برای حکمت عملی صحبتی داشته باشیم، از این بحث می‌کنیم که خود حکمت عملی چیست؟ دو بیان در این‌جا است که یک بیانش (به تعبیر بنده) بر مبنای اصالت وجودی‌ها است که خواسته‌اند پایگاه حکمت عملی را به «عشق به کمال» برگردانند و به «حقیقت وجود»، که در مقاله‌ی ششم کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم طرح شده است. دیگر این‌که خواسته‌اند پایگاه فعل را به حُسن و قبح به معنای اصالت ماهیتی آن برگردانند. در دو متنی که برای مرحوم آخوند و مرحوم اصفهانی است این مطلب آمده که آن را هم می‌خوانیم و معنا می‌کنیم. لذا در این جا داریم وارد این بحث می‌شویم که خودِ حکمت عملی در مقابل حکمت نظری چیست؟

### ۲/۱. «درک از هستی» پایگاه حکمت نظری (مادتاً و صورتاً)

چندین بار توضیح داده‌ایم، در همان بحث‌هایی که در

---

۱. که همین سیاست، فرهنگ، اقتصادی است که ما می‌گوییم که «ریاست و مرئوسیت» می‌شود سیاست، «لفظ و سخن» که ادبیات باشد می‌شود فرهنگ، «ملک و حقوق» هم اقتصاد می‌شود. پس سیاست، فرهنگ و اقتصاد را از پایگاه وجوب و فعل، تحلیل فرمودند.

منطق گفته‌ایم و نوارهایش هم موجود است. مختصر آن مباحث این می‌باشد که حکمت نظری یک حکم دارد که «درک از هستی» است و یک سلب این حکم که «قبول نکردن این‌که این دو تا با هم جمع نمی‌شود» است، یعنی اگر یقین باشد من حکم دارد، درک از هستی دارم و اگر شک داشته باشم، وجود با عدم جمع نمی‌شود و سلبُ الحکم است نه حکم به سلب، در این حالت هیچ حکمی ندارم، این برای کسی است که شک دارد.

این می‌شود اولین قضیه‌ی حکمت نظری که به آن می‌گوییم «یقین منطقی». بر اساس این قضیه می‌آیید یک حیثیت را از واقعیت می‌گیرید و با جهت واحد بر دیگری حمل می‌کنید، مثل «انسان حیوان است» و «انسان ناطق است». تمام اندراجاتی که انجام می‌شود به این صورت است.

بحث مواد حکمت نظری هم از طرف دیگر، به این‌گونه است که عالم را ثابت، ضروری و کلّی کرده‌اند و از آن به صورت حیثیتی ماده می‌گیرند. قاعده‌ای هم برای اخذ این حیثیات نمی‌دهند و این باعث هرج و مرج در مواد می‌شود. مگر این‌که این منطق صوری بشود «منطق تبعی» از منطق مجموعه‌نگری، تبعیت که بکند به این معنا است که سفارش می‌پذیرد. اگر سفارش بپذیرد، جهت پیدا می‌کند و از هرج و مرج در مواد رها می‌شود. این می‌شود حکمت نظری.

### ۲/۲. تحلیل از فعل پایگاه حکمت عملی

حکمت عملی چیست؟ موضوع حکمت عملی ذات و لوازم ذات یا هستی و لوازم آن نیست، بلکه موضوع آن «فعل» است. در حکمت نظری می‌شود هستی و واقعیت را ثابت کرد ولی فعل را که نمی‌شود ثابت کرد. حالا می‌خواهیم از فعل تحلیل بدهیم که در این‌جا علامه طباطبایی تحلیل داده‌اند. پس این مقاله ششم برای تحلیل فعل است، ولی ضرورت ارایه‌ی این تحلیل، ضرورت عمل آن، هجمه‌ی غرب بوده است به آن چه ایشان می‌گویند. پایگاه مفاهیم «تحلیل از فعل» حقیقی نیست بلکه اعتباری است. علّامه طباطبایی دارد به غربی‌ها می‌گوید که شما این دو عرصه را با یکدیگر خلط می‌کنید و اگر خلط نکنید ما مشکلی نداریم. یعنی به تعبیر دیگر این بحث توسط ایشان تأسیس شده است برای حفظ مفاهیم حقیقی، که به ساحت مقدس این مفاهیم جسارت نشود!

### ۳. تفاوت بحث اعتبارات در نهایه و اصول فلسفه علامه

○ برادر انجم‌شعاع: بحث منطقی‌شان طبیعتاً باید پیرامون اصل تقسیم باشد که حیثیت تقسیم ادراکات به اعتباری و حقیقی چیست.

● ج: درست است!

○ س: علامه در نهایه این حیثیت را «تصوّر» می‌داند که می‌گوید تصور یا علم حصولی به اعتباری و حقیقی تقسیم می‌شود.

● ج: نه! این گزارش اولی که دادم برای همین نکته بود.

○ س: اعتبارات اصطلاحات مختلفی دارد که ما باید ببینیم این اعتباراتی که در این‌جا مطرح شده به چه معنا است و حیثیت تقسیمش چه می‌باشد؟

● ج: بنده این بحث را تطبیق دادم و گفتم که این بحث اعتباری که این‌جا ارایه می‌کنند، همان اعتبارات اجتماعی‌ای است که در نهایه گفته شد.

○ س: این مطلب شما درست است ولی اگر بخواهیم در این‌جا بحث منطقی (روشی) کنیم باید یک معنای عامی را برای اعتبار در نظر بگیریم، بعداً در احتمالات مختلف بررسی کنیم که در این کتاب این معنا و این اصطلاح در نظر گرفته شده است.

● ج: ما نمی‌خواهیم وارد بحث عام اعتبارات بشویم.

○ س: اگر بخواهیم بحث منطقی کنیم باید از حیثیت تقسیم و مباحث مربوط به آن صحبت کنیم.

● ج: نه! ما می‌خواهیم ببینیم این معنایی که این‌جا پایگاه فعل شده است با آن ضرورتی که گفته‌اند، از چه زاویه‌ای از کل آن مباحثی که به آن مباحث حقیقی می‌گویند فاصله گرفته‌اند. حالا در خود آن مباحث هم تقسیماتی دارند که حقیقی و اعتباری به معنای اعمّ هم تعریف کرده‌اند.

○ س: آن مربوط به جایی است که بخواهیم وارد بحث فلسفی اعتبارات شویم. این‌جا می‌خواهیم بحث منطقی کنیم.

● ج: ما الآن که، به زعم نهایه، علم حصولی تقسیم

شده به حقیقی و اعتباری، همه را، به زعم خودمان، حقیقی می‌گیریم. دقّت فرمودید؟! همه را در حقایق می‌گیریم که این‌جا خودشان آن را تعریف فرموده‌اند می‌گویند یک سری مفاهیم اعتباری داریم و یک سری مفاهیم حقیقی و اعتباری‌ای که این‌جا می‌گوید، همان اعتباراتِ اجتماعی نهایه است. آن وقت کاری با حقیقی و اعتباری بالمعنی‌الاعم که هر دو به زعم این کتاب جزء حقایق هستند نداریم. آن را به تحلیلی که خودمان فی‌الجمله طرح کردیم و سه ضرورت، سه مبنا و سه نتیجه برای آن ذکر کردیم و خلاصه‌ی آن را تعریف کردیم واگذار می‌کنیم که کار تطبیقی‌اش را هم داریم در جلسات معرفت‌شناسی انجام می‌دهیم.

الآن می‌خواهیم وارد این بحث بشویم که آن چه در باب اعتبارات اجتماعی، به اصطلاح نهایه و اعتبارات بالمعنی‌الاخص که در این کتاب گفته شده با هم یکی است. در صفحه‌ی ۳۱۲ اصول فلسفه خط آخر می‌گوید: «با تذکر آن چه که در مقاله پنج گذشت روشن می‌شود که اعتباریات به دو قسم منقسم می‌باشند:

اعتباریات مقابل مهیات که آن‌ها را اعتباریات بالمعنی‌الاعم نیز می‌گوییم». که مقاله پنج وقتی کثرت اطلاعات را تحلیل می‌کند، همه‌اش جزء حقایق است.

○ س: یعنی وجود و عدم و غیره به نوعی اعتبارات عام است که علامه در نهایه گفته است.

### ۳/۱. خروج اعتبارات بالمعنی‌الاعم از حکمت عملی در نزد علاّمه (محدود بودن موضع بحث به اعتبارات بالمعنی‌الاخص در سه سطح)

● ج: من در این‌جا می‌خواهم بگویم که این تحلیل اصالت وجودی‌ها است که اعتبارات بالمعنی‌الاعمی را در مفاهیم حقیقی پذیرفته‌اند و فیش آن را در نهایه قبلاً خواندیم که می‌گفتند حقیقت وجود، حقیقتی است بسیط که عقل اضطراراً ماهیتی را جعل می‌کند که بتواند به حدود و کثرات ارتباط برقرار کند. به این می‌گوید اعتبارات بالمعنی‌الاعم که در حقایق از آن بحث می‌شود که الآن موضوع بحث ما نیست. موضوع بحث در این‌جا، به زعم ایشان، «اعتباراتی است که لازمه‌ی فعالیت قوای فعاله انسان یا هر موجود زنده است و آن‌ها را اعتباریات بالمعنی‌الاخص یا اعتباریات عملی می‌نامیم».

چون غرض ما در باب علم حصولی، این بود که علم حصولی را از باب حکمت عملی بتوانیم معنا کنیم لذا بنابر مبنای مرحوم علامه طباطبایی، اعتبارات بالمعنی‌الاعم جزء حکمت عملی نیست. پس ما نیز در این‌جا وارد بحث آن نمی‌شویم و بحث مصداقی هم نیست و ما اعتبارات بالمعنی‌الاعم را در بحث «منطق» طرح می‌کنیم، در بحث اصول از آن صحبت نمی‌کنیم.

○ س: شما فرمودید در این‌جا ما یک بحث روشی و مصداقی و فلسفی داریم. این بحث اصولی می‌رود در بحث مصداقی و بحث روشی‌اش این است که اعتبارات چیست؟

● ج: نه! در خودِ اعتبارات بمعنی‌الاخص یک بحث روشی می‌کنیم، یک بحث فلسفی می‌کنیم و یک بحث مصداقی. عنایت بفرمایید! یعنی مرحوم علامه طباطبایی خودِ حکمت عملی را در سه سطح بحث کرده‌اند. منظم هم بحث کرده‌اند. یعنی در ابتدا بحث روشی را طرح کرده، بعد بحث فلسفی و در آخر هم بحث مصداقی آن را ارایه کرده است.

### ۴. بررسی یک مقدمه و شش اصل روشی در ابتدای مقاله‌ی ششم اصول فلسفه

خُب، اولین بحثی که ایشان طرح می‌کنند مقدمه‌ای است تا صفحه ۲۸۵ و بعد نتیجه‌گیری در آخر از این بحث ارایه می‌کنند که هفت امر روشی را نتیجه‌گیری می‌کنند. تأکیدی که در مقدمه دارند بر این است که یک تخیلاتی داریم که وهمی است و دروغ محض است و هیچ آثاری ندارد، اما اعتباراتی که ما می‌خواهیم در این‌جا از آن صحبت کنیم، اعتباراتی است که آثار حقیقی دارد، هدف و غرض و کاربرد دارد.

فاعلی است و فعلی است و این فعل هم که انجام می‌شود لغو نیست. لذا ما این را از امور عدمی و خیالی جدا می‌کنیم. خیالی به معنای این‌که مثلاً انسان تصوّر یک «انسان هشت سر» می‌کند که مصداقی هم در خارج ندارد و هیچ مطابقی هم ندارد. این تخیل را فرق می‌گذارد با چیزهایی که استعاره و ادبی است و مابحذاء خارجی هم

ندارد، ولی با این حال به دلیل این‌که آثار حقیقی دارد و می‌تواند در خارج تصرّفی بکند مستقل لحاظ می‌شود. این مطلب را مقدمتاً در ابتدا توضیح می‌دهند و بعد وارد آن شش امر روشی می‌شوند.

### ۴/۱. اصل اوّل: معنای وهمیه در ظرف توهم مطابق دارند

«۱. این معانی وهمیه در ظرف توهم مطابق دارند اگرچه در ظرف خارج مطابق ندارند. یعنی در ظرف توهم و تخیل مثلاً انسان مصداق شیر یا ماه است اگرچه در ظرف خارج چنین نیست. یعنی در پندار حدّ شیر یا ماه به انسان داده شده، اگرچه در خارج از آن یک موجود دیگری است»[1].

### ۴/۱/۱. اشکال: معانی وهمیه در ظرف خارج نیز مطابق دارند

اولین سؤالی که ما داریم این است که چرا بعد که در بخش فلسفی اعتبارات می‌روند، در این مثال‌های ادبی نمی‌ایستند، در تولید نسل و تغذیه و امور تکوینی دور می‌زنند و به آن تصریح هم می‌کنند. در جاهایی می‌ایستند که به هدایت طبیعت و تکوین انجام می‌شود. در امور استعاره که طبیعت و تکوین وارد نمی‌شود تا هدایت بکند. آیا تکوین و طبیعت می‌آید تخیلات شاعرانه یک شاعر را هدایت می‌کند؟! این طور نیست. این بر می‌گردد به قوه‌ی انسانی و قوه‌ی اختیار فرد که بعد هم می‌گویند این شخص تحوّلی در ادبیات ایجاد کرد و جهشی انجام داد.

خُب، اگر بحث روشی‌شان بخواهد با بحث فلسفی‌شان هماهنگ باشد، باید ببینیم در امور تغذیه که خودشان هم مثال می‌زنند به جوجه که به طرف دانه گندم کشیده می‌شود یا مثلاً انسان دنبال دانه نمی‌رود بلکه دنبال شیر مادرش می‌رود و زمانی که بزرگ شد دنبال پختن غذاها می‌رود، مابحذاء چیست! یعنی به تناسب اختلافاتی که بین انسان‌ها، حیوانات و گیاهان است نحوه‌ی تغذیه‌شان فرق می‌کند، غریزی هم است (به تعبیر ایشان)، آیا این‌ها در خارج مابحذاء ندارد؟! چرا ایشان می‌فرمایند مابحذاء ندارد؟ مگر می‌شود در درون انسان برای رفع عطش چیزی قرار دهند، اما در بیرون آبی را برایش قرار ندهند؟! یک احتیاج یا نیازی در درون انسان باشد، مثل گردش خون یا تنفس و بعد هم در بیرون هوا نباشد؟! آیا می‌شود مابحذاء نداشته باشد؟!

○ س: منظور این است که فرد حقیقی ذهنی داشته باشد.

● ج: نه! اول خارجی. در خارج من می‌خواهم فعلی انجام دهم، مثلاً چیزی بخورم یا نفس بکشم یا هر چیز دیگر. «این معانی وهمیه در ظرف توهم مطابق دارند نه در ظرف خارج»، مثل کلمه‌ی شیر که ممکن است مصداق داشته باشد نسبت به شخص خارجی شیر یا انسان همراه با اوصاف شیر.

در هر صورت باید بتوان ربط هر آن‌چه را که جمع‌بندی می‌شود با فصلِ بعد مشخص نمود. در فصل بعد به طور کلّ ادبیات عوض می‌شود، مثال‌ها هم عوض می‌شود! لذا شما در فصل آینده از مباحث اعتبارات می‌بینید کلیه مثال‌ها عوض شده و از این ادبیات بیرون می‌آید. لذا هر فعلی که انسان یا حیوان یا حتی درختان انجام می‌دهند دارای مابحذاء بوده و لغو نمی‌باشد. لذا هر کدام به نحوه‌ی خاصی رشد کرده و با محیط خود ارتباط دارند این نشان‌دهنده‌ی مابحذاء داشتن آن‌ها در جذب و دفعشان می‌باشد.

### ۴/۲. اصل دوم: معانی وهمیه با تبدل عوامل وجودی خود متبدل می‌شوند

«۲. این مصادیق تازه دارای این حدود هستند تا جایی که احساسات و دواعی موجودند و با از میان رفتن آن‌ها از میان می‌روند و با تبدل آن‌ها متبدل می‌شوند چنان‌که می‌توان مثلاً یک فرد انسان را از روی احساسات ویژه شیر تصور کرد و روز دیگر به واسطه بروز احساسات دیگر موش قرار داد پس این معانی قابل تغییر می‌باشند و با تبدل عوامل وجودی خود متبدل می‌شوند»[2].

---

۱. اصول فلسفه و روش رئالیسم، ص۲۸۵ ۲. همان، ص۲۸۶

### ۴/۲/۱. اشکال: در ظرف خارج تبدل یا تغییر ماهیتی اتفاق نمی‌افتد

بله ممکن است در ادبیات این گونه باشد اما آیا در تغذیه نیز این گونه است؟ اگر آدم با نان گندم سیر می‌شود تا آخر عمر با نان گندم سیر می‌شود و اگر پستاندار است زاد و ولد او تا آخر از دسته پستانداران است. لذا هیچ تبدل یا تغییر ماهیتی اتفاق نمی‌افتد.

### ۴/۳. اصل سوم: معانی وهمی در خارج مابحذاء حقیقی دارند؛ اشکال: امّا نحوه‌ی انتزاع آن‌ها حقیقی نیست

«۳. هر یک از این معانی وهمی روی حقیقتی استوار است»[1]. یعنی در خارج دارای یک مابحذاء می‌باشند اما نحوه‌ی انتزاع آن حقیقی نیست.

«یعنی هر حد وهمی را که به مصداقی می‌دهیم، مصداقی واقعی نیز دارد که از آن‌جا گرفته شده است مثلاً اگر انسانی را شیر قرار دادیم یک شیر واقعی نیز هست که حد شیر از آنِ اوست.

### ۴/۴. اصل چهارم: معانی وهمیه دارای آثار واقعیه هستند

۴. این معانی وهمی در عین حال که غیر واقعی هستند آثار واقعیه دارند پس می‌توان گفت اگر یکی از این معانی وهمیه فرض کنیم که اثر خارجی نداشته باشد از نوع این معانی نبوده و غلط حقیقی یا دروغ حقیقی خواهد بود (لغو و بی‌اثر) پس این معانی هیچ گاه لغو نخواهد بود»[2].

### ۴/۴/۱. فلسفی بودن این اصل (عدم لغویت یعنی علیّت در معانی وهمی جریان دارد)

این بند ۴ دقیقاً هماهنگ با بحث فلسفه‌شان است. می‌فرمایند فعلی که صادر می‌شود لغو نیست. یعنی اگر انسانی تشنه است و به دنبال آب می‌گردد، این گشتن لغو نیست و هدفی دارد، پیدا کردن آب و نوشیدن که حقیقی است. بنابراین گاه می‌گوییم اثر دارد و گاه می‌گوییم علیت در این اثر جاری است. عدم لغویت یعنی علیت در آن جریان دارد. یعنی هدف حقیقی بوده و علت و معلول در آن جریان دارد.

این اصلی است که استاد مطهری می‌فرمایند «هدفداری و عدم لغویت یگانه مقیاس جاری در اعتباریات است» لذا با بند ۴ می‌توان پایگاه فعل را به علیت منتهی نمود.

### ۴/۵. اصل پنجم: عوامل احساسی حدّ چیزی به چیز دیگر را نسبت می‌دهیم (حد فعل به حدّ جعل)؛ اشکال: خروج اصل پنجم مانند اصل چهارم از اصول روش

«۵. این عمل فکری را می‌توان طبق نتایج گذشته می‌توان تحدید کرده و گفت عمل نامبرده این است که با عوامل احساسی حد چیزی را به چیز دیگری بدهیم به منظور ترتیب آثاری که ارتباط با عوامل احساسی خود دارند»[3].

این‌که می‌فرمایند با عوامل احساسی حدّ چیزی را به چیز دیگر بدهیم این است که حدّ وحدت و کثرت فعلی را که در خارج انجام داده‌ایم می‌خواهیم به جعلی که انجام داده ایم، بدهیم، به باید، به خواستی که ناچار به آن شده‌ایم صور ادراکی که از طبیعت گرفته‌ایم، حدود آن‌چه از خارج به‌دست آورده‌ایم، به آن جعل تطبیقی نسبت دهیم. منظورشان از پنج این است. به نظر می‌رسد بند ۴ و ۵ جزو مباحث روشی نیستند.

### ۴/۶. ارتباط تولیدی نداشتن عوامل احساسی با ادراکات و علوم حقیقی

«۶. این ادراکات و معانی چون زاییده‌ی عوامل احساسی هستند دیگر ارتباط تولیدی با ادراکات و علوم حقیقی ندارند و به اصطلاح منطقی یک تصدیق شعری را با برهان نمی‌شود اثبات کرد و در این صورت برخی از تقسیمات معانی حقیقی در مورد این معانی وهمیه مثل بدیهی و نظری و مانند ضروری و محال و ممکن جاری نخواهد بود»[4].

---

۱. همان، ص۲۸۷ ۲. همان، ص۲۸۸ ۳. همان
۴. همان، ص۲۸۹

### ۴/۶/۱. اشکال: ادراکات زاییده‌ی عوامل احساسی نیستند

چه کسی گفته است این ادراکات زاییده‌ی عوامل احساسی است؟! شما که می‌گویید با هدایت تکوین و طبیعت، انسان و حیوان فعل انجام می‌دهند لذا برای چه زاییده‌ی عوامل احساسی باشد.

اگر ادراکات و معنا را نگوییم صور احساسی‌ای است که طبیعت ایجاد کرده، بلکه بگوییم این ادراکات عمومی یعنی همان جعل و بایدی که ایجاد کردید که زاییده‌ی عوامل احساسی است. خودِ وجوب یعنی این‌که آن‌چه جعل کردیم زاییده‌ی عوامل احساسی هستند. یعنی ناچار شدیم برای تطبیق دادن، یک بایدی را بیاوریم که صور احساسی به کلّ خارج که کثرت داشت و وحدت نداشت، تطبیق داده شود. ▣

و السلام علیکم و رحمة الله و برکاته

## تبیین رویکرد حوزه به موضوع جامعه

# بررسی اوصاف سیاسی، فرهنگی، اقتصادی جامعه بر اساس اعتبارات بالمعنی الاخص

عنوان جلسه سوم:

## بررسی مفاهیم حقیقی و مفاهیم اعتباری

## و تبیین منزلت اعتبارات در عقل عمل

---


**سرپرست پژوهش:**

**حجةالاسلام والمسلمین صدوق**


---


**گروه حجیت**

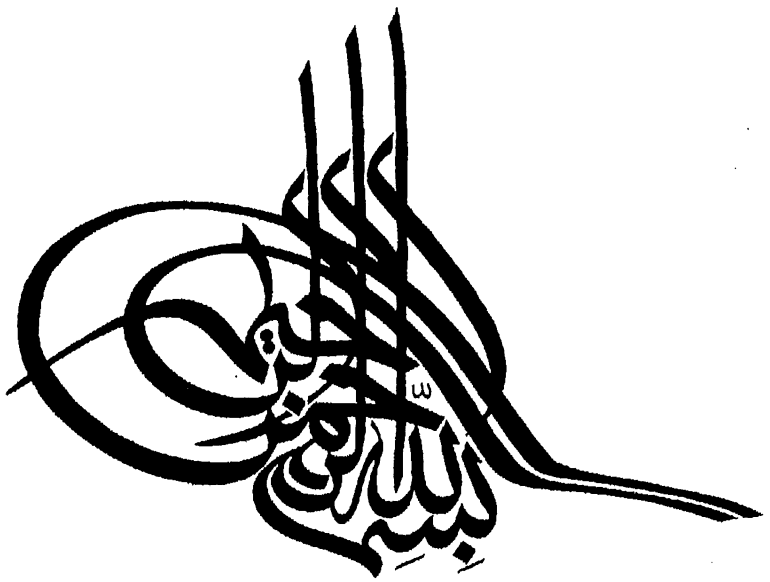
**حسینیه اندیشه**


**بهار و تابستان ۱۳۸۲**

۱. ادامه‌ی بررسی مقاله‌ی ششم اصول فلسفه و روش رئالیسم ..... ۴
۱/۱. ناهماهنگی مثال‌ها در تطبیق مباحث روشی (وضع و شعر) فلسفی (امور تکوینی، غریزی و فطری) ..... ۴
۱/۲. بررسی مبحث اعتبار و وضع ..... ۴
۱/۲/۱. سؤال: آیا در بخش اعتبارات فلسفی، ریشه‌ی باید و فعل تحلیل می‌شود یا خیر؟ ..... ۴
۱/۲/۲. پاسخ ۱: تحلیل علیتی (ذات و اثر) از باید (فعل) در اعتبارات فلسفی ..... ۴
۱/۲/۳. پاسخ ۲: اگر از فعل و باید تحلیل قراردادی و انشائی صِرف داده شود، مفسّر حرکت و مقصد فعل نیست ..... ۴
۱/۳. تفاوت مسأله‌ی جعل و باید در مفاهیم اعتباری و مفاهیم حقیقی (تنافی تحلیل قراری و علّیتی از حرکت و مقصد فعل) ..... ۵
۱/۴. ادراکات حقیقی و ادراکات اعتباری از دیدگاه استاد مطهری (ره) ..... ۵
۱/۴/۱. حضور نفس‌الامر در مباحث تطبیقی اعتبارات فلسفی (بحث غریزه) ..... ۶
۱/۴/۲. تصدیق و حکم (اندراج) مَقسَم تقسیم ادراکات حقیقی و اعتباری ..... ۶
۱/۴/۳. تفاوت ادراکات حقیقی و ادراکات اعتباری ..... ۶
۱/۵. تقریر بحث اعتبار و وضع، فعل و باید از دیدگاه علاّمه طباطبایی ..... ۶
۱/۵/۱. اشکال: خلط موضع تطبیق و موضع تصرّف در تقریر علامه ..... ۸
۱/۵/۲. تقریر نسبیت در طبیعت انسانی و آثار تکوینی (هدایت طبیعت) ..... ۸
۱/۵/۳. وجود صُوَر ادراکی به اقتضای قوای فعّاله و جهازات طبیعی ..... ۹
۱/۵/۴. تعمیم صُوَر ادراکی احساسی به افعال درونی ..... ۱۰
۱/۵/۵. وجود نسبت باید (وجوب) میان قوه‌ی فعاله و اثر آن (نفس‌الامری یا اختیاری) ..... ۱۰
۱/۵/۶. نسبت باید (وجوب) اگر چه واقعی و حقیقی است امّا از سنخ برهان نیست ..... ۱۰
۱/۵/۷. علاوه بر آن‌که صفت وجوب اعتباری است، متعلق فعل نیز اعتباراً به صفت لزوم و وجوب متّصف می‌شود ..... ۱۱
۱/۵/۸. اشکال: عدم تحلیل فعل و جعل و اعتبار در مکانیزم تطبیق قوای فعاله و هدایت طبیعت ..... ۱۱
۱/۶. اعتباری بودن حُسن و عدمی شدن قُبح ..... ۱۲

● دفتر فرهنگستان علوم اسلامی

| | | |
|---|---|---|
| استاد حجةالاسلام والمسلمین صدوق | جلسه ۸ | گروه پژوهش‌های تطبیقی |
| عنوان‌گذار: برادر علی‌رضا انجم‌شعاع | تعداد صفحات: ۱۴ | |
| ویراستار: برادر زیبایی | تاریخ نشر: ۱۳۸۲/۶/۳ | |
| پیاده نوار: محمدجواد محسن‌زاده | تیراژ: ۷ نسخه | |
| حروف‌چین: محمدجواد محسن‌زاده | کد بایگانی رایانه‌ای: 093 | |
| مجری و کنترل‌نهایی: حجةالاسلام موسوی موشّح | تاریخ جلسه: ۱۳۸۱/۱۲/۱۷ | |



## آن‌چه در این جلسه مطرح شد!

- بحثی که در این جلسه بدان پرداخته شده است، بررسی اشکالی است که در کلام علامه طباطبایی، هنگامی که اعتباریات را در مقاله‌ی ششم از کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم خود تحلیل می‌نماید، بروز نموده است. عدم هماهنگی و مطابقت اصل بحث با مثال‌های ذکر شده، علت بروز این اشکال می‌باشد.
- بند ۱/۱ اصل اشکال را طرح می‌نماید.
- بند ۱/۲ اشکالات وارد بر تحلیل علامه از اعتبار و وضع را پوشش می‌دهد.
- دیدگاه‌های شهید مطهری نیز در خصوص تقسیم ادراکات به حقیقی و اعتباری در بند ۱/۴ مورد بررسی قرار گرفته است.
- در بند ۱/۵ برداشت‌ها و اشکالات وارد شده بر تحلیل علامه طباطبایی از وضع و اعتبار، به کلام ایشان تطبیق داده می‌شود و استاد با خواندن فیش‌هایی از مقاله‌ی ششم اصول فلسفه و روش رئالیسم، تحلیل علامه را نشان می‌دهند.
- نکته‌ای نیز در کلام علامه دالّ بر اعتباری بودن حُسن و قُبح به دست می‌آید که در بند ۱/۶ گنجانده شده است.

## ۱. ادامه‌ی بررسی مقاله‌ی ششم اصول فلسفه و روش رئالیسم

در جلسات گذشته شروع به تحلیل بخش اعتبارات اصول فلسفه و روش رئالیسم (مقاله‌ی ششم) کردیم و تا صفحه‌ی ۲۹۰ اشکالات خود را خدمتتان عرض کردیم. در این جلسه به بررسی و تحلیل ادامه‌ی متن می‌پردازیم تا بتوانیم جمع‌بندی خوبی داشته باشیم.

### ۱/۱. ناهماهنگی مثال‌ها در تطبیق مباحث روشی (وضع و شعر) فلسفی (امور تکوینی، غریزی و فطری)

عمده‌ی اشکالی که در جلسه‌ی قبل بیان کردیم این بود که مثال‌هایی که در این‌جا ذکر می‌کنند، با مطالبی که بعداً در خود متن تطبیق می‌دهند، مطابق نمی‌باشد، یعنی مثال‌هایی که در بحث روشی (مانند شعر) می‌آورند، از باب امور اعتباری است؛ لکن در قدم بعد برای توضیح جریان اعتبار و تحلیل فلسفی آن، از امور تکوینی، امور غریزی و امور فطری انسان‌ها مثال می‌زنند، که البته در آن امور نیز از جهت دیگر اشکالاتی وارد است. لذا بعضی از صحبت‌هایی که در این‌جا کرده‌اند، با «وضع» و «قراردادی بودن» جور در می‌آید، اما با بحثی که در مراحل بعدی دارند جور در نمی‌آید. ما نیز در جلسه‌ی گذشته این اشکال را بیان کردیم که وقتی در بحث امور غریزی می‌فرمایند:

> صور احساسی با تحریک عوامل احساسی و هدایت طبیعت تطبیقی را انجام می‌دهد.

این مطلب چه ربطی به امور وضعی دارد که مثلاً یک کسی شعری را این‌گونه گفته و یا عده‌ای یک علامتی را برای قوانین راهنمایی و رانندگی گذاشته‌اند!؟ این موضوعاً تطبیق دو موضوع جدا از هم است؛ یعنی امور غریزی و تکوینی جزء حقایق عالم است و وضع قوانین راهنمایی و شعر گفتن جزء امور اعتباری اجتماعی است. این خلطی است که علاّمه در این دو بخش کرده‌اند.

### ۱/۲. بررسی مبحث اعتبار و وضع

بنده ادامه‌ی بحث اعتبار را می‌خوانم تا ببینیم آیا از مطالبی که ایشان می‌گویند، کلمه‌ی «باید» (اعتبار و وضع) حتی در آن امری که تکوینی است، معنا و تحلیل می‌شود یا در این‌جا هم، همان ذات و اثر را معنا کردند و چون امور حقیقی، ذات و اثر است، جبری هم می‌باشند، یعنی آثار هستی یا ماهیت (چه بنا به اصالت ماهیتی‌ها که می‌گویند منشأ آثار ماهیت است و چه اصالت وجودی‌ها که منشأ آثار را خود نفس وجود می‌گیرند) یک امر ضروری لازم و جبری است و خدشه‌بردار هم نیست و علیّت در آن نیز جاری است.

### ۱/۲/۱. سؤال: آیا در بخش اعتبارات فلسفی، ریشه‌ی باید و فعل تحلیل می‌شود یا خیر؟

حال آیا در این بخش از بحث اعتبارات که می‌خواهند به بخش فلسفی آن تطبیق دهند، همین معنا (امور حقیقی) حاکم است یا معنی «باید» (یعنی فعل) تحلیل می‌شود؟ یعنی آیا بالأخره اختیار و حرکتی که صادر می‌شود (یعنی عملیات فعل) تحلیل می‌شود یا نه؟

### ۱/۲/۲. پاسخ ۱: تحلیل علیتی (ذات و اثر) از باید (فعل) در اعتبارات فلسفی

به نظر ما می‌آید در این بخش پایه قضیه را بر روی ذات و اثر و علیت می‌برند و «باید» هیچ خاصیتی پیدا نمی‌کند و فقط علیّت، حکم به جاری بودن افعال می‌کند. لذا در بخش فلسفی، بالعکس بخش روشی (که در آن‌جا تکیه می‌کنند به بحث قرارداد و وضع و انشاء) به علیّت تکیه می‌شود. این اشکالی کلّی‌ای است که در این‌جا مطرح می‌کنیم.

### ۱/۲/۳. پاسخ ۲: اگر از فعل و باید تحلیل قراردادی و انشائی صِرف (مانند اعتبارات روشی) داده شود، مفسّر حرکت و مقصد فعل نیست

البته اگر در بخش فلسفه آن نیز به قرار و وضع تکیه

کنند، از قرار صِرف و وضع صِرف، حرکت و فعل تحلیل نمی‌شود. یعنی اگر قرار و وضع از مقصدش بریده باشد و راهی که برای رسیدن به آن مقصد باید طی شود، بیان نشود، مفسّر حرکت نخواهد بود.

○ حجة‌الاسلام موشّح: یعنی جعلی که بدون غایت باشد.

### ۱/۳. تفاوت مسأله‌ی جعل و باید در مفاهیم اعتباری و مفاهیم حقیقی (تنافی تحلیل قراری و علّیتی از حرکت و مقصد فعل)

● ج: بله، یعنی در مفاهیم اعتباری، باید جعل راه و طریق کنید، باید جعل نسبت کنید؛ بالعکسِ مفاهیم حقیقی که نسبت تحت علیت جاری می‌شود، نه این‌که جعل شود، یعنی سنجش و مقایسه گاه ایجاد می‌شود و گاه تحت علیّت جاری می‌شود. مقایسه در مفاهیم حقیقی، تحت اختیارِ فعل کسی نیست و ذهن در برخورد با جهان به این مفاهیم منتقل می‌شود، به طور مثال هر وقت تنبّه پیدا کرد، می‌فهمند که این امر هست یا واقعیت این‌گونه است و یا نفس‌الامر این گونه است. اما در بحث اعتبارات که فاعل آن ما هستیم و تحت حیطه ماست - چه آن بخشش که در اختیار ما است مانند شعر گفتن و چه امور تکوینی که در اختیار فاعل‌های بالاتر مانند حضرت حق (جلت عظمته) است - اگر بخواهد فعلی صادر شود، مقصد می‌خواهد و برای رسیدن به آن مقصد، باید جعلِ نسبت شود.

البته برای رسیدن به مقصد تنها یک راه نیست که فقط یک اقتضا داشته باشد و بعد این اقتضا ما را به دامن جبر بیاندازد، بلکه می‌تواند ده راه داشته باشد یا صد راه داشته باشد، چون فعل اختیاری است و هیچ الزامی ندارد که حتماً از خط مستقیم برویم. زیرا غرض شما این است که مقصد واقع شود، شاید مقصد از خط مستقیم واقع نشود و باید راه دیگری طی کنید. لذا اگر آقایان بگویند در این‌جا قرار و اعتبار صِرف است که بریده از مقصد و بی‌ارتباط با هدف می‌باشد، حرکت معنا نمی‌شود و اگر بگویند جریان علیت حاکم است نه قرارِ صِرف که این نیز با اراده و اختیار نمی‌سازد.

یک بیان دیگر هم دارند که می‌گویند:

عشق به کمال و عشق به مقصد، علت حرکت می‌شود.

که در این صورت لازمه‌ی ذات می‌شود، یعنی ذاتاً کششی به سوی مقصد است و بعد فرد نیز به طرف آن حرکت می‌کند که در نتیجه این فعل، فعل اختیاری را تعریف نمی‌کند و حتی می‌توان گفت نفس فعل را نیز تعریف نمی‌کند.

ملاصدرا در نهایت می‌خواهد این بحث را به حسن و قبح، خوبی و بدی تطبیق دهد و می‌گوید هر کسی که کار بدی انجام می‌دهد، در حقیقت در نزد خودش «حَسَن» بوده که به آن عمل کرده است. لذا «بدی» معنا پیدا نمی‌کند و فقط تلائم با ذات به صورت جبری معنا می‌شود. در نتیجه انسان ماهیتی می‌شود که دیگر قابلیت تکلیف و جعل و باید و نباید را ندارد و همه یک جور عمل می‌کنند، همان طوری که در عقل نظری می‌گفتند همه یک جور می‌فهمند، حالا در اینجا نیز همه یک جور عمل می‌کنند. یعنی در عقل نظری، همه از عدل خوششان می‌آید و از ظلم بدشان می‌آید. ولی در مصداق وقتی انسان می‌خواهد عملی انجام دهد، هر فعلی که انجام می‌دهد، به نیت حَسَن بودن انجام می‌دهد و لو این‌که خودش را بکشد!

این مطالب، تحلیل ما از این بخش بود که از روی متن می‌خوانیم و این تحلیل را به متن تطبیق می‌دهیم.

### ۱/۴. ادراکات حقیقی و ادراکات اعتباری از دیدگاه استاد مطهری (ره)

شهید مطهری در صفحه‌ی ۲۶۹ به صورت مقدمه می‌فرمایند[1]:

ادراکات اعتباری در مقابل ادراکات حقیقی است، ادراکات حقیقی انکشافات و انعکاسات ذهنی واقع و نفس‌الامر است و آن‌چه در مقاله‌ی پنج در بیان اقسام تصورات و اقسام تصدیقات و طرز پیدایش آن‌ها برای ذهن

۱. کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم، مقاله ششم

گفته شد، مربوط به ادراکات حقیقی بود و اما ادراکات اعتباری فرض‌هایی است که ذهن به منظور رفع احتیاجات حیاتی آن‌ها را ساخته و جنبه‌ی وضعی و قراردادی و فرضی و اعتباری دارد و با واقع و نفس‌الامر سر و کاری ندارد.

در این جا دو نکته است:

### ۱/۴/۱. حضور نفس‌الامر در مباحث تطبیقی اعتبارات فلسفی (بحث غریزه)

۱. همان‌گونه که قبلاً تذکر دادیم در متن وقتی می‌خواهند این بحث را به بخش فلسفی‌اش در امور غریزی تطبیق دهند، با نفس‌الامر سروکار دارند و ما نشان خواهیم داد که فرضی هم نیست، بلکه به صورت حقیقی تطبیق انجام می‌شود.

### ۱/۴/۲. تصدیق و حکم (اندراج) مَقسَم تقسیم ادراکات حقیقی و اعتباری

۲. مسأله‌ی ادراکات و تصورات هم نیست، بلکه بحث تصدیق است، یعنی ایشان می‌خواهند بگویند که تصدیق‌ها یا به مؤونه‌ی جعل انجام می‌شود یا بدون مؤونه‌ی جعل انجام می‌شود (یعنی تطبیق به خارج). پس این طور نیست که در اصل تقسیم، مفهوم یا ادراک به حقیقی و اعتباری تقسیم شود بلکه تصدیق و حکم کردن (یعنی مندرج کردن) است که به حقیقی و اعتباری تقسیم می‌شود؛ یعنی تصدیق یا احتیاج به مؤونه‌ی جعل دارد و یا خودش واقع می‌شود و احتیاجی به مؤونه‌ی جعل ندارد.

### ۱/۴/۳. تفاوت ادراکات حقیقی و ادراکات اعتباری

شهید مطهری در ادامه می‌فرمایند:

ادراکات حقیقی را می‌توان در براهین فلسفی یا علمی طبیعی یا ریاضی جا داد و نتیجه‌ی علمی یا فلسفی گرفت و هم‌چنین می‌توان از یک برهان فلسفی یا علمی یا ادارک حقیقی تحصیل نمود. ولی در مورد اعتباریات نمی‌توان چنین استفاده‌ای کرد. به عبارت دیگر ادراکات حقیقی ارزش منطقی دارد و اداراکات اعتباری ارزش منطقی ندارد، ادارکات حقیقی تابع احتیاجات طبیعی موجود زنده و عوامل مخصوص محیط زندگانی وی نیست و با تغییر احتیاجات طبیعی و عوامل محیط تغییر نمی‌کند اما ادراکات اعتباری، تابع احتیاجات حیاتی و عوامل مخصوص محیط است و با تغییر آن‌ها تغییر می‌کند.

قبلاً خدمتتان عرض کردیم که بیان ایشان در بحث اجتماعی‌اش، درست است ولی در بحث تکوینی این جور نیست. یعنی اگر انسان روی خشکی زندگی می‌کند، تا آخر عمرش نیز به همین صورت است و هیچ وقت نمی‌رود در عمق دریاها زندگی کند، هیچ وقت محیط زندگی‌اش را تغییر نمی‌دهد. البته تغییر به این معنا که نمی‌تواند نحوه‌ی تنفسش را عوض کند و به وسیله‌ی آبشش تنفس کند. پس درست است که انسان با ماهی فرق می‌کند، اما انسان در انسان بودنش (یعنی در وضعیت تغذیه، تولید نسل و تنفس و...) عوض نمی‌شود. لذا بحثی که ایشان متناسب با محیط در متن می‌آورند، تغییرناپذیر است.

### ۱/۵. تقریر بحث اعتبار و وضع، فعل و باید از دیدگاه علاّمه طباطبایی

حال وارد متن علاّمه می‌شویم. ایشان در صفحه‌ی ۲۹۳ می‌فرمایند:

ما در نگاه نخستین پدیده‌های جهانی را به دو قسم مختلف موجودات زنده دارای شعور و موجودات غیرزنده تقسیم می‌نماییم.

در این‌جا ایشان می‌خواهند بگویند که حرکت و فعل موجودات که شعور ندارند، بدون واسطه شدن شعور به عمل می‌رسد مثل درخت، خزه، کِرم. ولی فعل‌های انسان و حیوان که دارای شعور هستند، شعورشان در ایجاد فعلشان واسطه قرار می‌گیرد. لذا مکانیزمی که در ایجاد صُوَر احساسی طرح می‌کنند، فقط به ذی‌شعورها تطبیق می‌کند. البته فقط در بخش امور غریزی‌شان! بنابراین، قسمت اول فقط به توضیح همین مطلب می‌پردازند.

بعد از بیان مطلب فوق می‌فرمایند[1]:

اکنون اگر از موجود غیرزنده به موجود زنده پرداخته و مثلاً انسان را مورد بررسی قرار دهیم خواهیم دید دارای همان فرمول وجودی است و یک فرد انسان عیناً وضعیت ذاتی یک موجود طبیعی را مانند درخت و هر فرد انسانی هر که و هر کجا باشد اعم از شاه و گدا اعم از مرد و زن اعم از عاقل و دیوانه، اعم از بیابانی و شهری، اعم از دانشمند و نادان یک واحد طبیعی است.

این قرینه‌ها تأکیدی بر این است که ایشان بر روی امور حقیقی که ثابت هستند دست گذاشته‌اند، در صورتی که باید در این‌جا وارد اعتبارات اجتماعی شوند و بعد بگویند دانشمند با نادان فرق می‌کند یا شاه با گدا دو نوع اعتبارات دارد، دو نوع حسن و قبح دارد و هر کدام خوبی و بدی را یک جور می‌فهمند و یا انبیاء یک جور خوبی را می‌فهمند و عقلا جور دیگر؛ لذا در این‌جا باید اختلاف‌ها را بگویند نه این‌که به واحد طبیعی‌شان تکیه شود و بعد بگویند: ما در این بخش مثل خود درخت و گیاه و... هستیم!

... که در دایره‌ی هستی خود یک سلسله خواص و آثار طبیعی را از قبیل تغذیه و تنمیه و تولید مثل به حسب طبیعت و تکوین جبراً انجام می‌دهند و چندی بدین سان زندگی خود را ادامه داده و سپس از میان رفته و آثار وی نیز از میان می‌رود. این یک جنبه وجود موجود زنده (مثل انسان) است که مورد مطالعه قرار می‌دهیم.

یعنی انسان مانند غیرذی‌شعورها یک جسمی دارد که جنبه‌ی حقیقی انسان می‌شود.

بعد از این مرحله، وارد جنبه‌ی فکری و اندیشه‌ای انسان می‌شوند و بعد از این که جنبه‌ی دوم - یعنی وِعاء تفکر در انسان و در ذی‌شعور را ذکر می‌کنند - وارد این مطلب می‌شوند که آیا بخش فکر آن اصل است یا بخش واحد طبیعی که جبری بود؟ آیا فکر از بخش طبیعی تبعیت می‌کند یا بخش طبیعی است که از فکر تبعیت می‌کند؟

در همین راستا می‌فرمایند[2]:

ولی آیا قامت انسان در کوی احساسات و اندیشه‌ها و فرو رفتنش در دریای پندار سازمان طبیعت و تکوین را ساقط یا راکد نموده و بنیان طبیعت و تکوین راکنده یا او را از فعالیت جبری خود باز می‌دارد؟ البته نه. در این صورت آیا اصالت و هستی حقیقی از آنِ کدام یک از این دو مرحله بوده و کدام یک از آن‌ها مستقل و متبوع و کدام یک تابع و طفیلی دیگری خواهد بود؟ و آیا طبیعت به واسطه‌ی پیش‌آمد مرگ از فعالیت خود باز می‌ایستد و در نتیجه طومار اندیشه و آرزوهای انسانی پیچیده می‌شود یا این‌که انسان به واسطه‌ی خاتمه دادن اندیشه و پندار به سیر طبیعت خاتمه داده و در آرامگاه جاودانی خود نشیمن می‌گزیند؟ پاسخ این‌که کاوش علمی بلکه معلومات بسیط ابتدایی انسان پرسش می‌دهد این است که سازمان طبیعت و تکوین متبوع و سازمان اندیشه و پندار تابع و طفیلی او می‌باشد.

در این‌جا ایشان می‌خواهند پایگاه فعل را در حقایق تعریف کنند و بعد آن را در بحث اجتماعات پایگاه فعل قرار دهند. در صورتی که آن‌جا (حقایق) فعل جبری است و به تعبیر دیگر فعل نیست بلکه فعلی که آن‌جا گفته می‌شود، همان وجودی است که می‌گویید منشأ اثر است یا نه.

یعنی ایشان می‌خواهد فعلی که تکویناً از انسان صادر می‌شود مانند تنفس - تنفس علّت بقاء زندگی است و فعل جبری است - در سیر اعتبارات قرار دهد و پندار و شعور انسان واسطه در تصرف این فعل می‌شود. اما این شعور هدایت‌شده است، لذا لایتخلف می‌شود، مثلاً انسان می‌تواند فکر کند با همین وضعی که دارد برود زیر دریاها زندگی کند، این فکر به ذهنش می‌آید، ولی آیا می‌تواند این کار را انجام دهد؟! نه، چون وضعیت تکوینی‌اش در دست طبیعت است و کنترلش نیز در دست آن بخش است، روی این صور احساسی خط می‌زند و این فکر نمی‌تواند واسط قرار گیرد و باعث زندگی انسان در زیر دریاها شود، زیرا در آن‌جا انسان می‌میرد، مگر این‌که در زیر دریا نیز محیطی مثل خشکی درست کنید. همین طوری که یک فضانورد در کره‌ی ماه که می‌رود محیطی مخصوص آن‌جا را طراحی می‌کند.

---

۱. همان، ص ۲۹۵

۲. همان، ص ۳۰۰

ایشان در ادامه می‌فرمایند[1]:

با این همه، سازمان فکری را به کلی بی‌رابطه به سازمان طبیعت و تکوین نمی‌توان انگاشت.

یعنی چون این‌ها موجودات بی‌شعور نیستند، بنابراین، حتماً فکرشان واسطه قرار می‌گیرد.

پس همان طبیعت انسانی است مثلاً که این اندیشه‌ها را برای دریافت خواص و آثار خود به وجود آورده و از راه آن‌ها به هدف و مقصد طبیعی و تکوینی خود می‌رسد.

در این‌جا به صورت واضح به هدف طبیعی و تکوینی تصریح می‌کنند. ولی در بحث‌هایی که در ابتدای مقاله درباره‌ی شعر و... بیان کرده بودند، بحث تکوین مطرح نبود، بلکه مقصد، هدف اجتماعی یا هدف خانوادگی و یا هدف جنگ و صلح، هدف تغییر افکار عمومی، هدف کنترل ترافیک، هدف عدالت اجتماعی و... بوده است.

### ۱/۵/۱. اشکال: خلط موضع تطبیق و موضع تصرّف در تقریر علامه

پس به طور خلاصه اشکال ما این است که تقسیمی که در مقدمه بیان کردند و می‌خواستند بدانند که آیا حقیقی است یا اعتباری، پایه این تقسیم را در حقایق می‌گذارند.

حتی خود ایشان تصریح می‌کنند که در اینجا بحث تطبیق است، یعنی یک کلی درست کرده‌اند و می‌خواهند این کلی را در عالم خارج به فعلی که می‌خواهد انجام گیرد، تطبیق بدهد که در این هنگام با مشکل مواجه می‌شوند چون روبروی این کلّی فرد نیست، بلکه کثرتی از اجزاء است، لذا مجبور می‌شوند برای این کثرات یک اسم و یک عنوان درست کنند تا بتوانند تطبیق دهند. به عبارت دیگر ایشان می‌خواهند آن بخش از افعالی را تحلیل کنند که در حیطه خود انسان قرار دارد و در اختیار خودش می‌باشد. زیرا بعضی از افعال تکوینی در بدن انسان در اختیار انسان نیست، مانند: در جاذبه زمین قرار گرفتن بدن انسان. مثلاً این‌که شما گوشت خوک بخورید یا گوشت ذبح‌شده‌ی گوسفند، این در اختیار شماست، شراب بخورید یا آب، این فعل تکوینی‌ای است که در اختیار خودتان قرار دارد به تعبیر ایشان این افعال مقصدهای تکوینی برای خودمان دارد، امّا اشکال این است که شما در آن‌جا کلّ نگری می‌کنید، نه کلی‌نگری! البته ما نمی‌خواهیم بگوییم که در کل‌نگری به کلی‌نگری احتیاج نداریم یعنی در کلّ نگری هم، حتماً یک تجزیه‌های انجام می‌دهیم اما مقصد از تجزیه‌ها، ترکیب است، یعنی می‌خواهیم تصرف کنیم و چیزی را بسازیم و بعد در خودمان هم می‌خواهیم ترکیبی ایجاد کنیم، به طور مثال انسان در غذا خوردن می‌خواهد در خودش تصرف کند و تعادل ایجاد کند تا قوت بگیرد، لذا غرض‌های مختلفی دارد و باید همه‌ی اوصاف را به‌دست بیاورد، بنابراین فقط تطبیق دادن نیست، یعنی به غیر از اینکه باید تطبیق دهد تا مثلاً ریحان و جعفری و... را با گیاهان دارویی عوضی نگیرد و شناخت تغایری داشته باشد، نیاز به امور دیگر مثل تصرف کردن و ساختن ترکیب نیز دارد. لذا در اینجا موضوع از اصل، خروج موضوعی دارد یعنی دو تا مطلب را قاطی می‌کند؛ یکی امور حقیقی را با امور اعتباری را خلط کردند و دیگری موضع تطبیق و موضع تصرف را با هم خلط کردند.

### ۱/۵/۲. تقریر نسبیت در طبیعت انسانی و آثار تکوینی (هدایت طبیعت)

در ادامه مقاله (صفحه ۳۰۲) ایشان شروع به تحلیل منطقی قضیه می‌کنند و می‌فرمایند: میان طبیعت انسانی مثلاً از یک طرف و خواص و آثار طبیعی و تکوین وی از طرف دیگر، یک سلسله ادراکات و افکار موجود میانجی است که طبیعت نخست آن‌ها را ساخته، و بدستیاری آنها خواص و آثار خود را در خارج بروز و ظهور می‌دهد. اکنون باید دید که اولاً این ادراکات و افکاری که میان طبیعت و آثار طبیعت واسطه هستند چگونه افکاری می‌باشند و فرق آن‌ها با افکاری که دارای این خاصیت نیستند چیست؟ ثانیاً ارتباط آن افکار با

---

۱. همان، ص ۳۰۱

طبیعت چه ارتباطی است؟ ثالثاً ارتباط آن افکار با آثار طبیعت چگونه می‌باشد؟ جای تردید نیست که هر پدیده‌ای از پدیده‌های جهان در دایره‌ی پیدایش خود با افکاری سر و کار دارد و نقاطی را هدف فعالیت خود قرار می‌دهد که با قوا و ابزار و وسایل آن‌ها به حسب طبیعت و تکوین مجهز می‌باشد [در این‌جا می‌خواهند نسبیت را در رفتار طبیعتشان ذکر کنند] چنان‌که مثلاً جانوران تخم‌کننده هیچ‌گاه اندیشه زاییدن و شیر دادن نمی‌کنند، و اگر زاییدن و شیر دادن یک جانور زاینده را ببینند، التذاذی از تصور آن ندارند و جز آن‌چه تجهیزات آن‌ها اقتضاء می‌کند چیز دیگر تصور نمی‌کنند». پس با این بیان، این‌که قبلاً گفته بودند که موجودات با برخورد با محیط در حال تغییر هستند، نفی می‌شود. به طور مثال تخم‌گذار، تخم‌گذاری می‌کند و هیچ درکی هم از زاییدن گاوها ندارد، لذا یک امر ثابت است. البته در عین حال نسبیت را هم در طبیعت قبول می‌کنند، یعنی به یک قاعده‌ی عامی در همه امور مثل تغذیه و تولید نسل و تنفس و گردش خون و... قائل نیستند و اگر هم قاعده عامّی وجود داشته باشد، متکفل آن فیزیک است و آن قاعده عامّ که در علم فیزیک از حرکت داده می‌شود، ربطی به تعیّن هر کدام از این‌ها ندارد. در حالی که ایشان می‌خواهد تعیّن را حل کند، یعنی می‌خواهد فعل و تصرّف را حل کند.

در ادامه می‌آورند:

> و جز آن‌چه تجهیزات آن‌ها اقتضا می‌کند چیز دیگری تصور نمی‌کنند و هم‌چنین آن‌چه را که به حسب طبیعت با ابزار مناسب وی مجهز هستند نمی‌توانند تصور نکنند یا منافی وی تصور نمایند.

یعنی تمام این‌ها به هدایت طبیعت است و در اختیار خود انسان‌ها نیست. حال با این بیان چرا می‌گویید وضعی و قراردادی است؟!

○ حجة‌الاسلام روح الله صدوق: یعنی قرار گذاشته‌ایم که ما نمی‌توانیم در تکوین و طبیعت تغییری بدهیم.

● ج: پس چرا می‌گوییم وضعی و قراردادی است.

○ س: چون وضع زاییده‌ی طبیعت است.

● ج: این‌که زاییده‌ی او است، ربطی ندارد به این‌که تغییری نباشد. چون - به طور مثال - قرار بود من لغات را وضع کنم، یا من شارع این ادبیات باشم! بنده می‌خواهم بگویم تمام این مسائلی که ایشان می‌گویند، خروج موضوعی دارد از بحث اعتباراتی که ایشان با بحث شعر شروع کرد[1].

### ۱/۵/۳. وجود صُوَر ادراکی به اقتضای قوای فعّاله و جهازات طبیعی

> مثلاً پیش انسان برای جواز خوردن و نزدیکی جنسی حجتی بالاتر از جهاز طبیعی تغذیه و تولید مثل نیست، و از همین جا می‌شود حدس زد که اگر یکی از همین موجودات فعاله را علمی فرض کنیم به این معناکارهای خود را با ادراک و فکر انجام دهد باید صور ادراکی افعال خود را به اقتضای قوای فعاله خود داشته باشد و چون افعال وی تعلق به ماده دارد باید صور علمی موادی را که متعلق افعال وی می‌باشد، داشته باشد و باید روابط خود را با آن‌ها بداند و اتفاقاً تجربه نیز همین حدس را تأیید می‌کند.

ایشان می‌خواهد بگوید که ما از تنفس و تغذیه و تولیدمثل و... باید صورت ادراکی داشته باشیم و چون باشعور هستیم، بدون این صورت ادراکی نمی‌توانیم تصرف کنیم. به طور مثال بداند که هوا را استنشاق می‌کند، نه آب را، لذا آب را نباید در شُش‌های خود ببرد، در صورتی که چنین چیزی برای کسی اتفاق نمی‌افتد. یعنی در این امور اصلاً صور ادراکی برای انسان پیدا نمی‌شود و به صورت خودکار انسان عمل می‌کند. در اموری به این صُوَر احتیاج دارد که دارای «اختیار» باشد و به سن بلوغ رسیده باشد، به طور مثال خودکشی زمانی موضوعیت پیدا می‌کند که به سن بلوغ رسیده باشد و تا به حال شنیده نشده است که بچه‌ای در شش سالگی خودش را دار زده باشد.

> ...و اتفاقاً تجربه نیز همین حدس را تأیید می‌کند. ما ابتدائاً متعلق مادی فعل را تمیز داده و سپس فعل را که یک

---

۱. همان، ص ۳۰۴

نوع تصرف در ماده است، انجام می‌دهیم.

یعنی ما برای تصرف، شناخت تغایری لازم داریم که مثلاً وقتی می‌خواهیم انار بخوریم، دانه‌ی آتش در منقل را بر نداریم و بگوییم این سرخ است و بخوریم. البته حیوان نیز همین‌طور است، یعنی شناخت تغایری دارد. مثلاً یک گوسفند برای عبور از جوی آب، فاصله‌ی آن را تشخیص می‌دهد تا در آب نیافتد. این شناخت تغایری را حیوان دارد و تشخیص می‌دهد و بعد عمل می‌کند.

### ۱/۵/۴. تعمیم صُوَر ادراکی احساسی به افعال درونی

علاّمه در صفحه‌ی ۳۰۵ می‌فرمایند:

> به هر حال قوای فعاله‌ی ما احساسات درونی در ما ایجاد می‌کنند. ما انجام دادن افعال قوای خود را دوست داشته و می‌خواهیم حوادث و وارداتی که با قوای ما ناجورند دشمن داشته و نمی‌خواهیم یا در مورد آن‌ها افعال مقابل آن‌ها را دوست داشته و می‌خواهیم. پس ناچار صورت ادراکیِ احساسی خود را هم به فعل و هم به ماده و هم به خودمان می‌دهیم. چنان‌که بچه در نخستین روزهای زندگی هر چه به دست‌اش می‌آید، گرفته و به دهان می‌برد آنگاه چیزهای خوردنی را خورده و آن‌چه را نمی‌تواند، نمی‌خورد. البته اشتهای خوردن به صورت احساس در مغز وی جایگزین شده و سپس نام اراده، مراد و مرید (خواست، خواسته و خواهان) به وی داده و با آزمایش، خوردنی را تمیز داده و گاهی هم می‌فهمد ماده‌ای که در دست دارد خوردنی نیست.

این‌که ایشان به آزمایش و حس و این امور تکیه می‌کنند، منظورشان این است که این‌ها یک امور کلی هستند. مثل وحدت، کثرت، وجود و ماهیت و... .

ولی این‌ها امور طبیعی هستند و بالذات باید همراهمان باشد. لذا باید بعضی از فعل‌های تکوینی ما همراهمان باشد و ما آن‌ها را بدانیم و بعضی دیگر را در حین رشد کردن یاد بگیریم.

### ۱/۵/۵. وجود نسبت باید (وجوب) میان قوه‌ی فعاله و اثر آن (نفس‌الامری یا اختیاری)

...البته آن وقت نام‌های خوردن، خوردنی و خورنده را به فعل و به خود و به ماده می‌دهد و این جمله را در دل دارد «این خوردنی را باید بخورم» و پیشتر می‌گفت «این خواستنی را باید بخواهم» با بیانی که شد، مفهوم «باید» همان نسبتی است که میان قوه‌ی فعاله و میان اثر وی موجود است.

قوه‌ی فعاله، اشتهاء است، مثل اشتهای سیری و گرسنگی، اشتهای تنفس، و تمام حرکت‌های تکوینی و اثر این قوه‌ی فعاله، سیری، بقاء، هوا رساندن و هر چه که از نظر فیزیکی و علمی بیان شود، می‌باشد[1] و این «باید» و جعل ایجاد یک نسبتی در بین قوای فعاله و اثر است. اثر هم همان مقصدمان است، پس بین فاعل و مقصد یک جعل نسبت می‌شود، حال اگر این جعل نسبت در امور غریزی و طبیعی و تکوینی باشد، جریان علیت در آن حاکم است و از دست ما خارج است. مثلاً من نمی‌توانم اراده کنم که از فردا در قعر دریاها زندگی کنم یا از فردا اراده‌ی پرواز کنم! حال آیا این امور قراردادی و بایدی است که در اختیار ما باشد؟! ادراکات و افکاری که میان طبیعت و آثار طبیعت واسطه هستند، جعلشان نیز در دست طبیعت و نفس‌الامر است و این‌که فرموده بودند این ادراکات ربطی به نفس‌الامر ندارد اشتباه است. آیا برای غذا خوردن و نوک‌زدن گنجشک کلاس آموزشی می‌گذارند؟! احتیاجات موجود متحرک، در طبیعت و غریزه و فطرتش گذاشته شده است. حال اگر متأله باشیم، می‌گوییم این امور را خدا گذاشته است و اگر جبری و دهری باشیم، می‌گوییم طبیعت گذاشته است[2]. پس ایشان با این جمله:

> باید، همان نسبتی است که میان قوه‌ی فعاله و میان اثر وی موجود است.

تحلیل اصلی خود را از اعتبارات بیان می‌کنند. ولی در ادامه‌ی این مقاله وقتی به بحث روشی می‌رسند،

---

۱. مانند: تعادل دستگاه تنفسی و گوارشی، تعادل دستگاه جذب و دفع بدنمان، سبک شدن بدن و ادامه دادن به حرکت و...

۲. خداوند متعال در قرآن دائماً پرندگان، حیوانات و جانوران را مثال می‌زند و تمام امور این‌ها را به خود بر می‌گرداند، ولی متأسفانه در این مقاله اسمی از خداوند برده نمی‌شود و دائماً این امور به طبیعت و تکوین برگردانده می‌شود.

دوباره بحث را تطبیقی می‌کنند.

### ۱/۵/۶. نسبت باید (وجوب) اگر چه واقعی و حقیقی است امّا از سنخ برهان نیست

ایشان در ادامه‌ی مقاله می‌آورند:

> این نسبت اگرچه حقیقی و واقعی است، ولی انسان آن را میان قوای فعاله و اثر مستقیم خارجه‌ی وی نمی‌گذارد بلکه پیوسته در میان خود و میان صور علمی احساسی که در حال تحقق اثر و فعالیت قوه داشت می‌گذارد.[1]

می‌خواهد بگوید که این گذاشتن نسبت، یک تطبیق است، ولی همانند تطبیقی که در برهان گفتیم نیست. در نتیجه از نظر روشی هم بحث قرارداد و جعل از بین می‌رود. چون منطقاً تطبیق انجام می‌شود.

### ۱/۵/۷. علاوه بر آن‌که صفت وجوب اعتباری است، متعلق فعل نیز اعتباراً به صفت لزوم و وجوب متّصف می‌شود

> ...مثلاً وقتی انسان خوردن را می‌خواهد، نسبت مزبوره را نخستین بار مستقیماً میان خود و میان کارهای تنها که عضلات دست، لبها، فک، دهان، زبان، گلو، مری، معده، کبد، عروق، هنگام تغذیه انجام می‌دهند نمی‌گذارد بلکه در حال گرسنگی به یاد سیری افتاده و نسبت ضرورت را [یعنی جبر علّی] در میان خود و میان احساس درونی سیری یا لذّت و حال ملایمی که در سیری داشت گذاشته و صورت احساسی درونی خود را می‌خواهد و در این زمینه خود را خواهان و او را خواسته می‌پندارد، پس در مورد خوردن (مثال سابق) فکری که قبل از همه چیز پیش انسان جلوه می‌کند این است که این خواسته خود را (یعنی سیری) باید به وجود آورم و چنان که روشن است در این فکر نسبت «باید» از میان قوه‌ی فعاله و حرکتی که کار اوست، برداشته شده و در میان انسان و سیری گذاشته شده که خود یک اعتباری است و در نتیجه سیری صفت وجوب پیدا کرده، پس از این‌که نداشت و در حقیقت صفت وجوب و لزوم از آن حرکت مخصوص بود که کار و اثر قوه‌ی فعاله می‌باشد. در این میان ماده نیز که متعلق فعل است اعتباراً به صفت وجوب و لزوم متصف شد.

ایشان در پاراگراف بعدی می‌فرمایند:

> مثلاً در مورد خوردن (مثال گذشته) اگرچه متعلق «باید» را سیری قرار داده ولی چون می‌بیند سیری، بی‌بلعیدن غذا و بلعیدن، بی‌جویدن و بی دهان گذاشتن و به دهان گذاشتن، بی‌برداشتن و برداشتن بی‌نزدیک شدن و دست دراز کردن و گرفتن و... ممکن نیست به همه‌ی این حرکات صفت وجوب و لزوم می‌دهد و چون می‌بیند که قوه‌ی فعاله در حقیقت یک چیز می‌خواهد به همه‌ی این حرکات و یا به یک دسته از آن‌ها صفت وحدت و یگانگی می‌دهد.

یعنی آن کلی که می‌خواهد در خارج در آن تصرف کند، به وحدت می‌رساند و در نهایت، آن را تبدیل به سیری می‌کند که اثر آن کلّ می‌باشد. لذا این سیری (اثر) فردِ آن عوامل احساسی‌ای است که باعث تحریک گرسنگی شده بود. بنابراین، برای تطبیق و برطرف کردن گرسنگی، سیری فرد آن می‌شود.

حال برای اثبات بیشتر ادعای ما که قائل به تطبیقی بودن این بحث هستیم، به صفحه‌ی ۳۱۵ (اولین اعتبارات قبل الاجتماع) که در ادامه‌ی این بحث می‌آورند، رجوع می‌کنیم:

> چنان‌که از بیانات گذشته روشن شد انسان در نخستین بار به کار انداختن قوای فعاله‌ی خود نسبت ضرورت و وجوب [یعنی باید و جریان علیّت] را میان خود و میان صورت احساسی خود که به نتیجه‌ی عمل تطبیق می‌نماید [به خوبی می‌بینید که در این‌جا به تطبیق تصریح می‌کند] می‌گذارد و حال آن که این نسبت به حسب حقیقت در میان قوای فعاله و حرکات حقیقی صادره‌ی آن‌ها جای دارد، پس نسبت نامبرده اعتباری خواهد بود.

یعنی وقتی فعلی صادر می‌شود و تصرفی انجام می‌گیرد و یک اثری حاصل می‌شود ایشان می‌آید صور احساسی که از هدایت تکوین گرفته بود را به وسیله‌ی یک جعل و اعتبار به کلّیِ اثر تطبیق می‌دهد. به طور مثال سیری را از آثاری که همه دنبال آن هستند انتزاع می‌کند و با یک ضرورتی، این صور احساسی را که درک از تمام آن فعل‌ها بود، به این مفهوم سیری تطبیق می‌دهد و به این کار، اعتبار می‌گوید.

### ۱/۵/۸. اشکال: عدم تحلیل فعل و جعل و اعتبار در

---

۱. همان، ص ۳۱۰

**مکانیزم تطبیق قوای فعاله و هدایت طبیعت**

حال اشکال این است که این مکانیزم، ربطی به تحلیل فعل ندارد، بلکه در این مکانیزم جریان ضروری علیتی در تطبیق حاکم است. در حالی که ایشان می‌خواستند فعل را تحلیل کنند! ولی با این تحلیل «باید» از «باید» می‌افتد، وضع از وضع می‌افتد و اصلاً تطبیق آن هم دست انسان نیست و باید این جابجایی و تطبیق را تکوین انجام دهد. همان طوری که گفته می‌شد که عقل به وسیله‌ی نفس‌الامر از دو جهتِ وجوب ذهنی و خارج می‌فهمد که کلّ بزرگتر از جزء است، در این‌جا نیز عقل با توجه به جریان علیّت، تطبیق را انجام می‌دهد. زیرا خودِ آقایان، عقل را به همین صورت تحلیل کرده‌اند و فعالیت اختیاری عقل را تحلیل نکرده‌اند. لذا قوه‌ای که به حقایق دست پیدا می‌کند، با جریان علیّت هم به راحتی تشخیص می‌دهد که چه بخورید و چه نخورید.

به همین دلیل است که شما می‌بینید ایشان در صفحه‌ی ۳۱۶ در پاراگراف سوم می‌نویسند:

...و این نظریه اگرچه با مشاهده‌ی موارد افعال مختلفه غیرقابل قبول به نظر می‌رسد [یعنی همه‌ی فعل‌ها را نمی‌توانیم تحلیل کنیم] چه بسیار می‌افتد که انسان کارهایی را به واسطه‌ی عادت یا نادانی یا عصبیت و مانند آن‌ها انجام می‌دهد در حالی که خود می‌داند کاری غیر لازم یا بی‌خود یا ناشایسته و نکردنی می‌باشد. ولی باریک‌بینی در همین موارد صحّت و درستی نظریه‌ی نامبرده را تأیید می‌نماید زیرا ما می‌بینیم که کسانی که اگر این گونه کارهای پست ناشایسته یا ناشایسته را با اعتقاد و اعتراف به عدم لزوم یا با ایمان به لزوم عدم، انجام می‌دهند. گاهی که از آنان پرسیده شود با این‌که می‌دانید و می‌گویید این گونه کارها نکردنی است پس چرا می‌کنید! به عنوان عذر و پوزش پاسخ می‌دهند که چاره نداریم، چون عادی [یعنی عادت داشتیم] هستیم یا در نکردن فلان محذور یا مجبور بودیم و از نکردن، ترسیدیم و مانند این پوزش‌ها.

یعنی می‌گویند ما کاری نداریم که این امور در اختیار ما هست یا نیست و یا عذر هست یا نه، محیط در آن اثر دارد یا نه، ولی وقتی انجام می‌شود با یک ضرورت واقع می‌گردد. در حالی که در صفحات قبل بحث بر سر اموری بود که با هدایت طبیعت و تکوین انجام می‌شود، نه این اموری که ذکر کردند!

روشن است که مفهوم پوزششان این است که وجوب فعل، مقید به عدم تحقق عذر بوده یعنی فعل در صورت تحقق عذر وجوب نداشته یعنی فعل با اعتقاد وجوب انجام گرفته و پوشیده نماند که اوصاف دیگری که گاهی افعال از قبیل اولویت و حرمت و مانند آن‌ها پیدا می‌کنند چنان‌چه فقها افعال را به پنج قسم واجب و حرام و مستحب و مکروه و مباح قسمت کرده‌اند دخلی به این وجوب که مورد بحث ما می‌باشد ندارد زیرا وجوب مورد بحث ما نسبت و صفت فعل در مرحله‌ی صدور از فاعل می‌باشد و عمومی است، و اوصاف نامبرده صفت فعل فی نفسه می‌باشند و خصوصی هستند و اگر چه آن‌ها نیز مانند وجوب عمومی، اعتباری عملی بوده و از محصولات کارخانه‌ی فعالیت انسان می‌باشند ولی اعتبار آن‌ها بسی متأخر از اعتبار وجوب عام است.

می‌خواهند بگویند که ما داریم وجوب عام را تحلیل می‌کنیم که پایگاه همه‌ی وجوبات است. یعنی وجوبی که پایگاهش تغذیه و تنمیه و تولید مثل و... است که این وجوب عام به جریان علیّت برمی‌گشت.

حال آیا جریان علیت می‌تواند پایگاه اختیار قرار گیرد؟! مگر جریان علیّت در خارج، یک امر نفس‌الامری و حقیقی نیست؟!

## ۱/۶. اعتباری بودن حُسن و عدمی شدن قُبح

جالب این است که علاّمه طباطبایی در بحث حُسن و قُبح در پاراگراف آخر صفحه‌ی ۳۱۷ می‌فرمایند:

خوب و بد، حُسن و قُبح در افعال دو صفت اعتباری می‌باشند که در هر فعل صادر و کار انجام گرفته اعم از فعل انفرادی و اجتماعی معتبرند و پوشیده نماند که حسن نیز مانند وجوب بر دو قسم است؛ حُسنی که صفت فعل است فی نفسه و حُسنی که صفت لازم و غیرمتخلف صادر است، چون وجوب عام و بنابراین ممکن است که فعلی به حسب طبع بد و قبیح بوده و باز از فاعل صادر شود ولی صدورش ناچار با اعتقاد حُسن صورت خواهد گرفت.

دقیقاً در این‌جا روی قُبح خط می‌زنند و همه چیز را حُسن می‌دانند و می‌فرمایند که قبیح صادر نمی‌شود. □

و السلام علیکم و رحمة الله و برکاته

تبیین رویکرد حوزه به موضوع جامعه

# بررسی اوصاف سیاسی، فرهنگی، اقتصادی جامعه بر اساس اعتبارات بالمعنی الاخص

عنوان جلسه چهارم:

## بررسی ضرورت و امکان در حکمت عملی

## و ضرورت و امتناع در حکمت نظری

---


**سرپرست پژوهش:**

**حجةالاسلام والمسلمین صدوق**


---


**گروه حجیت**

**حسینیه اندیشه**


**بهار و تابستان ۱۳۸۲**

۱. فعل به معنای «ضرورت و امکان» در حکمت عملی و «ضرورت و امتناع» در حکمت نظری..... ۴
۱/۱. جریان فعل نوعی تصوّر و تطبیق با خارج است، از دیدگاه علاّمه طباطبایی..... ۴
۱/۱/۱. اشکال: اعتبار فعل موضوع تصوّر و موضوع تطبیق نیست..... ۴
۱/۲. تحلیل اعتبارات وجوبی در فعل عامّ و اعتبارات احساسی در فعل خاص..... ۴
۱/۲/۱. عدم تمییز بین «فعل فی نفسه» و «فعل صادر شده»..... ۴
۱/۲/۲. حاکمیت اصل عدم لغویت بر فعل (فعل بدون مقصد ممکن نیست)..... ۵
۱/۳. بررسی اعتبار وجوب (نسبت ضرورت)..... ۶
۱/۳/۱. منتفی شدن نسبت ضرورت و وجوب در صورت فقدان حالت..... ۶
۱/۳/۲. راه انتقال وصف وجوب از وجوب متابعت علم به صُوَر احساسی و اعتباری شدن متعلق فعل..... ۶
۱/۳/۳. حرکت وصف وجوب از فعل به صورت احساسی و عمل..... ۷
۱/۳/۴. علیتی، اندراجی و انطباقی بودن ضرورت و وجوب..... ۸
۱/۳/۵. اشکال: عدم تحلیل فعل، امکان و انتخاب در صورت علیتی شدن ضرورت وجوب..... ۹
۲. اشکالات و سؤالات عمومی در مبحث اعتبارات..... ۹
۲/۱. ناتوانی حکمت نظری از تحلیل حکمت عملی..... ۹
۲/۲. منتفی شدن تقسیم مفاهیم به اعتباری و حقیقی..... ۹
۲/۳. آیا نسبت ضرورت و وجوب منحصر در ادراکات کلّی است؟..... ۱۰
۲/۴. آیا فعل در نهایت صورتی احساسی است یا جعل نسبت وجوب..... ۱۰
۲/۵. علیّت مفهومی و نفس‌الامر پایگاه فعل وجوب..... ۱۱
۳/۶. نفی «شعور» و ارتباط با خارج در صورت علیتی شدن فعل وجوب..... ۱۱
۲/۷. شهودی و نفسانی شدن حکم به وجوب در اعتبارات عام..... ۱۲
۲/۸. تفاوت حکم و تصدیق..... ۱۲
۲/۹. «ایجاد فعل» کون و فساد است یا تشکیک؟..... ۱۲

● دفتر فرهنگستان علوم اسلامی

| | | |
|---|---|---|
| استاد حجةالاسلام والمسلمین صدوق | جلسه ۹ | گروه پژوهش‌های تطبیقی |
| عنوان‌گذار: برادر علی‌رضا انجم‌شعاع | تعداد صفحات: ۱۳ | |
| ویراستار: برادر زیبایی و برادر انجم‌شعاع | تاریخ نشر: ۱۳۸۲/۸/۶ | |
| پیاده نوار: برادر محسن‌زاده و برادر محمد صدوق | تیراژ: ۷ نسخه | |
| حروف‌چین: محمدجواد محسن‌زاده | کد بایگانی رایانه‌ای: 158 | |
| مجری و کنترل‌نهایی: حجةالاسلام موسوی موشح | تاریخ جلسه: ۱۳۸۱/۱۲/۲۷ | |

## ۱. فعل به معنای «ضرورت و امکان» در حکمت عملی و «ضرورت و امتناع» در حکمت نظری

آن چه ما در اعتبارات بحث می‌کنیم این است که در دستگاه انتزاعی، «فعل» چگونه تحلیل می‌شود.

«فعل» ذاتاً به معنای «ضرورت و امکان» است، در حالی که «ذات و اثر» لازمه‌ی بحث «ضرورت و امتناع» است. به این معنا که جریان پیدا کردن ذات یا ضروری است یا ممتنع و از این دو حال خارج نیست.

در عقل نظری نیز همین‌گونه است، یعنی جریان علیّت اصل و جاری است. به معنای این‌که آن چه منشأ آثار است، جاری می‌باشد. ولی در فعل، ضرورت و امکان اصل است و در بحث از آن می‌خواهیم ببینیم که «امکانِ» چه فعلی وجود دارد. با این لحاظ دیگر فعل از ثبات، ضروری و دائمی بودن بیرون می‌آید.

### ۱/۱. جریان فعل نوعی تصوّر و تطبیق با خارج است، از دیدگاه علاّمه طباطبایی

اکنون می‌خواهیم بررسی کنیم که آیا دستگاه فلسفی و روشی موجود توانسته این معنا را تحلیل کند یا نه!

علاّمه طباطبایی در مقاله‌ی ششم اصول فلسفه و روش رئالیسم خواسته‌اند تا جریان فعل را در منطق صوری بیاورد و بگوید که جریان فعل نیز یک نوع تطبیق با خارج است. از سوی دیگر مکانیزمی را نیز برای پیدایش درک در ذهن طرح می‌کند. اما در مورد این درک می‌خواهند بگویند آیا این درک در نهایت بر واقعیت تطبیق می‌شود.

#### ۱/۱/۱. اشکال: اعتبار فعل موضوع تصوّر و موضوع تطبیق نیست

به نظر ما این کار موضوعاً غلط است، زیرا موضوعِ تصرّف، موضوعِ تطبیق نیست، بلکه فعل، یک تصرّفی است که باید ببینیم اثر می‌کند یا نه! به عبارت دیگر یک اعتباری است و باید ببینیم این اعتبار اثر دارد یا نه! ما به دنبال یک اثر و یک مقصدی از فعل خود هستیم به طور مثال در یک فعل تکوینی مثل غذا خوردن، می‌خواهیم ببینیم آیا ما با خوردن غذا سیر شده‌ایم یا نه و یا در یک فعل اجتماعی مثل قوانین راهنمایی و رانندگی، می‌خواهیم ببینیم این چراغ سبز را که سر چهارراه گذاشتیم آیا جلوی ترافیک را گرفت یا نه! آیا توانستیم هرج و مرج سر چهارراه‌ها را برطرف کنیم یا نه!

اکنون می‌خواهیم بررسی کنیم که آیا علاّمه طباطبایی در مقاله‌ی ششم توانسته‌اند اعتبارات را تحلیل کنند یا نه و آیا نحوه صحبت کردن ایشان از مکانیزم پیدایش اعتبارات در ذهن، به صورت متلائم و هماهنگ با هم بوده است یا خیر؟

### ۱/۲. تحلیل اعتبارات وجوبی در فعل عامّ و اعتبارات احساسی در فعل خاص

زیرا در اعتبارات گاهی به وصف وجوب و باید تکیه می‌کنند که این وصف وحدتِ مفاهیم اعتبارات است و گاهی به صور احساسی تکیه می‌کنند، مثل صُوَر احساسی‌ای که در رابطه با خوردن پیدا می‌شود که یک فعل خاصّ است. به عبارت دیگر گاه اعتبارات را در فعل عام تعریف می‌کنیم و گاه قواعد عامی را برای یک فعل خاص ارائه می‌دهیم، مانند خوردن، خوابیدن، تولید نسل کردن، جامعه درست کردن، ادبیات و... . بنابراین ما می‌خواهیم به تحلیل این امور بپردازیم.

#### ۱/۲/۱. عدم تمییز بین «فعل فی نفسه» و «فعل صادر شده»

در جلسه‌ی قبل تا آخر صفحه‌ی ۳۱۶ از کتاب اصول فلسفه (معنی وجوب) را خواندیم، اکنون دوباره به صفحه‌ی ۳۱۰ باز می‌گردیم و یک دور دیگر آن را مرور می‌کنیم:

> مثلاً وقتی که انسان خوردن را می‌خواهد، نسبت مزبوره را نخستین بار میان خود و کارهای تنهاتنها که عضلات دست و لب‌ها و فک و دهان و زبان و گلو و مری و معده و کبد و عروق ... هنگام تغذیه انجام

می‌دهند نمی‌گذارد[1].

این «خود» یعنی چه؟ ایشان در این بحث واژه‌های بسیار مبهم و غیرفلسفی را به‌کار می‌برد و این باعث ابهام و ایهام مطلب می‌شود. در این‌جا «خود» به چه معناست؟ آیا به معنای «اختیار» است؟! آیا به این معناست که ما یک فاعل موجود مختار در خارج هستیم؟! آیا اصلاً در این‌جا بحث درک فعل است یا خود فعل؟! در متن ایشان این مفاهیم متفاوت از همدیگر و به صورت مبهم ذکر می‌شود. به طور مثال در آخر صفحه‌ی ۳۱۷ می‌آورند:

> حُسن نیز مانند وجوب بر دو قسم است، حُسنی که صفت فعل است فی‌نفسه و حُسنی که صفت لازم و غیرمتخلف فعل صادر است[2].

ایشان یک «فعل فی‌نفسه» تعریف می‌کند و یک «فعل صادر شده». یعنی یک بار از فعل خاص صحبت می‌کند و یک بار از یک فعل عامّ.

○ حجة‌الاسلام موشّح: یعنی یک بار ماهیت فعل مورد نظر است و یک بار مقام وقوع فعل.

● ج: احسنت! مقام وقوع فعل، همان فعل خاصّ می‌شود و مقام انتزاع از فعل‌ها نیز، همان فعل عامّ می‌شود.

○ س: یعنی در فعل عامّ می‌گوییم این فعل ماهیتاً این صفت را دارد.

● ج: احسنت! در فعل عامّ می‌خواهند تعریف ماهیتی از فعل ارایه دهند.

امّا در همین صفحه‌ی ۳۱۰ که می‌خواندیم می‌گویند: «مستقیماً میان خود و کارهای تنهاتنها که عضلات دست و لب‌ها...» که در این‌جا خود فعل را تجزیه کرده‌اند و فعل کثرت پیدا کرده است و نه فعل فی‌نفسه مورد توجه قرار داده شده است و نه فعلِ صادر شده! بلکه یک فعل خاصّ، خُرد شده است.

○ س: هر کدام از این‌ها یک فعل است، نه این‌که یک فعل، خُرد شده باشد!

● ج: نه! در این‌جا بحث خوردن را مطرح کرده‌اند. خوردن «یک» فعل است. خوردن را خُرد می‌کنند و می‌گویند انقباض عضلات دست‌ها، رفتن دست به طرف دهان، حرکت لب‌ها، حرکت فک و... یعنی خود فعل را تجزیه می‌کنند. بنابراین همانگونه که می‌بینید کلام ایشان کاملاً مشوّش است، دلیل آن این می‌باشد که ایشان به دنبال تطبیق کلمه‌ی «باید» بر فعل است که البته در خود این تطبیق نیز، بحث‌شان مشوّش است به طور مثال مشخص نیست که در فعل، خود «باید» هست یا «صور احساسی»؟!

این بخش‌ها را از این جهت می‌خوانم که شما این تشویش را از خود متن به‌دست بیاورید.

وقتی ایشان می‌گوید «میان خود و میان کارهای تنهاتنها»، مشخص نیست که منظورشان «میان خود و فعل فی‌نفسه» است یا «میان خود و فعل صادر شده» یا «میان خود و فعل خاصی که تجزیه شده»؟! اصلاً مشخص نیست که کدام یک از این‌ها منظور نظر ایشان است. البته بالاخره ایشان این مطلب را به یک جایی بر می‌گردانند و تحلیلی را ارائه می‌دهند ولی آخر کار با همه‌ی این تفاصیلی که می‌گویند آیا فعل معنا می‌شود؟!

### ۱/۲/۲. حاکمیت اصل عدم لغویت بر فعل (فعل بدون مقصد ممکن نیست)

در حالی که فعل یک امر متحرّک است، یک امر متغیر است و هیچ نحوه ثباتی ندارد و از سوی دیگر دارای مقصد هم هست و بدون فاعل و مقصد معنا ندارد، بدون انگیزه و داعی معنا ندارد.

چرا در تعریف فعل بر روی عقلانیت آن نایستاده‌اند که بگویند «انگیزه بدون مقصد نمی‌شود»؟! در حالی که این همان حکم عقلانی است که شهید مطهری در پاورقی آورده است به این مضمون که در حکمت عملی یک حکم عقلانی داریم و آن این است که «فعل بدون مقصد ممکن نیست». یعنی در فعل عدم لغویت حاکم

---

۱. اصول فلسفه و روش رئالیسم، علاّمه طباطبایی، ص ۳۱۰
۲. همان، ص ۳۱۷

است. هر کسی که فعلی را انجام می‌دهد بی‌تردید دارای یک داعی و انگیزه و مقصدی است. این به معنای نفی هرج و مرج در فعل است. حال آیا در این مطلب می‌توان قانون به‌دست آورد یا نه؟!

### ۱/۳. بررسی اعتبار وجوب (نسبت ضرورت)

### ۱/۳/۱. منتفی شدن نسبت ضرورت و وجوب در صورت فقدان حالت

می‌فرمایند:

> ...بلکه در حال گرسنگی به یاد سیری افتاده و نسبت ضرورت را در میان خود و میان احساس درونی سیری یا لذت و حال ملایمی که در سیری داشت گذاشته.[1]

ایشان در این‌جا نسبت را ضروری گرفته‌اند، در حالی که نسبت ضروری نیست! به طور مثال یک شخصی پیدا می‌شود که مرتاض است و خودش را پرورش داده است که وقتی گرسنه می‌شود هیچ غذایی نخورد! در این‌جا هیچ نسبت ضروری‌ای وجود ندارد. مگر این‌که بگویید این ضرورت مربوط به دوره‌ی بچگی و قبل از بلوغ است، یعنی چنین ضرورتی را بخواهید معنا کنید!

می‌فرمایند: «میان خود و احساس درونیِ سیری»، آیا این «احساس درونی سیری» صورت است یا حالت؟! ادامه می‌دهند که «...و حال ملایمی که در سیری داشت»، این «حال ملایم» اکنون وجود ندارد چون سیر نیست و گرسنه است! آیا این ضرورت اعتباری را که می‌فرمایید، میان خود و حالی که «نیست» می‌گذارد؟! میان خودش و حال سیری که موجود نیست چه ضرورتی برقرار است؟!

○ س: حال را به عنوان غَرَض می‌گیرد.

● ج: در حالی که اصلاً به آن اشاره نمی‌کند!؟ و از طرف دیگر، چرا حال می‌گویید؟! حال یک نحوه کششی است که یا هست و یا نیست و حالی که الآن هست حالِ گرسنگی است نه حال سیری!

○ س: قطعاً یک حال سیری قبلاً داشته است که با آن تجربه، این را می‌گوید.

● ج: اگر این طور باشد، باید بگوید «صورتِ» موجود از آن حال سیریِ گذشته، داعی و انگیزه‌ی صدور فعل می‌شود، یعنی صورت سیری‌ای که در اثر یک خوردنی درست شده بود.

پس این اولین اشکال بود که آیا این ضرورت باید از ملاحظه‌ی بین خود و صورت باشد و یا بین خود و حال؟ و اشکال دوم این است که آن «حال» اکنون موجود نیست، ولی می‌توانید بگویید صورت هست! به این‌که صورت سیری در حافظه‌ی او موجود است. معنای این حرف این است که شخص، سیری را چشیده و از سیری یک صورتی دارد که در حافظه است و اکنون بین آن صورت سیری و خود ارتباط برقرار کرده و در نتیجه انگیزه و داعی برای خوردن در او پیدا شده است.

در ادامه می‌آورند:

### ۱/۳/۲. راه انتقال وصف وجوب از وجوب متابعت علم به صُوَر احساسی و اعتباری شدن متعلق فعل

> ...و صورت احساسی درونی خود را می‌خواهد [ببینید در این‌جا به خلاف چند خط قبل، تصریح «به صورت» می‌کنند و این نشانگر مشوّش بودن متن است] و در این زمینه خود را خواهان و او را خواسته‌ی خود می‌پندارد. پس در مورد خوردن (مثال سابق) فکری که قبل از همه چیز پیش انسان جلوه می‌کند این است که این خواسته‌ی خود را (سیری) باید به وجود آورم [به عبارت دیگر مفهوم سیری را مقصد فرض می‌کند] و چنان‌که روشن است در این فکر نسبت «باید» از میان قوه‌ی فعاله [یعنی آن حالت گرسنگی که دواعی احساسی درونی انسان است] و حرکتی که کار اوست برداشته شده [یعنی فعلی که می‌خواهد به دنبال آن برود. این «باید» و ضرورت را از روی این نسبت بر می‌دارد] و در میان انسان و سیری، [یعنی میان خود و صورت، همان صُوَر احساسی] (خواهان و خواسته) گذاشته شده که خود یک اعتباری است و در نتیجه سیری صفت

---

۱. همان، ص ۳۱۱

وجوب پیدا کرده، پس از آن‌که نداشت [«صفت وجوب» مربوط به وجوب متابعت از علم بود، یعنی وجوب وصف علم است که آن را برداشت و بر روی صورت احساسی گذاشت] و در حقیقت صفت وجوب و لزوم از آن حرکت مخصوص بود [یعنی فعل، وجوب وصف فعلِ خوردن شد] که کار و اثر قوه‌ی فعاله می‌باشد و در این میان ماده نیز که متعلق فعل است [که گوشت یا شیر باشد] اعتباراً به صفت وجوب و لزوم متصف شد.[1]

یعنی وجوب متابعت از علم را برداشتیم و به صُوَر احساسی (مانند غذایی که روبروی ما است) داده‌ایم. به دلیل این‌که می‌خواهیم بین این صور احساسی که در حافظه است با صورت شیر، صورت خورش سبزی، صورت آب و... انطباق بدهیم. به عبارت دیگر علاّمه در این‌جا می‌خواهد یک انطباقی را درست کند.

یکی دیگر از موارد مشوّش، آن جایی است که می‌گوید:

...و در این میان ماده نیز که متعلق فعل است اعتباراً به صفت وجوب و لزوم متصف شد.[2]

آیا این «اعتباراً» به این معنی است که ما چند تا اعتبار داریم و همه‌ی این اعتبارها بر محور «باید» است و یا این «اعتباراً» به صورت آب بر می‌گردد. از این رو صورت آب هم صفت وجوب پیدا می‌کند و اعتبار می‌شود. به عبارت دیگر آیا صُوَر احساسی در ذهن، وصف وجوب پیدا می‌کند؟! و یا منظور این است که جعلی که ما می‌کنیم و می‌گویید «باید»، عام است؟! اگر به این معنا باشد، «وجوب» یا «باید» با صورت، مادّه، کشش، طلب و... وحدت دارد و تنها یک چیز هستند. یک وجوب داریم، یک باید داریم، کشش داریم، خواست داریم، طلب داریم، همه‌ی این‌ها هم یک چیز است و وحدت دارد.

بنابراین همین که انسان قوای فعاله خود را به کار انداخت عده‌ی زیادی این نسبتِ باید را در غیر مورد حقیقی خودش گذاشته و هم‌چنین به چیزهای بسیاری صفت وجوب و لزوم داده در حالی که این صفت را به حسب حقیقت ندارند. مثلاً در مورد خوردن (مثال گذشته) اگرچه متعلق باید را سیری قرار داده ولی چون می‌بیند سیری بی‌بلعیدن غذا و بلعیدن بی‌جویدن و بی به دهان گذاشتن و به دهان گذاشتن بی برداشتن و... ممکن نیست به همه‌ی این حرکات صفت وجوب و لزوم می‌دهد.[3]

○ س: این همان بحث است که می‌گویند مقدمه‌ی واجب، واجب است عقلاً.

### ۱/۳/۳. حرکت وصف وجوب از فعل به صورت احساسی و عمل

● ج: نه! این بحث مقدمه‌ی واجب نیست. این بحث - همان طوری که قبلاً بیان کردیم - بحث وجوب متابعت از علم است. یعنی این‌که وقتی آدم علم پیدا می‌کند (یعنی نسبت به یک چیز حالت پیدا کرد) رفتن به طرف عمل واجب است، این یعنی وجوب متابعت از علم.

در ده صفحه‌ی قبل وجوب را از روی فعل آورده و بر روی صُوَر احساسی قرار داد و سپس دوباره به عمل بر می‌گرداند، همانند بحث اندراج که گفتیم اول یک مابحذاء و فرد حقیقی را در نظر می‌گیرد و آن را انتزاع می‌کند و کلیتی درست می‌کند و بعد دوباره آن را بر فرد خودش منطبق می‌کند.

در این‌جا نیز ابتدا قوای فعاله‌ی ما که به تهییج در می‌آید به دنبال یک فعلی است. ایشان می‌گوید شخص «باید» را از این‌جا (به تهییج درآمدن قوای فعاله) بر می‌دارد و بین خود و صور احساسی قرار می‌دهد. از طرف دیگر، وقتی می‌خواهد مصداق تعیین کند، می‌بیند بدون فعل نمی‌تواند عمل خوردن را انجام دهد، از این رو، برای فعل هم وجوب اعتبار می‌کند، در نتیجه وجوب در همه‌ی مراحل، اعتباری محسوب می‌شود.

ایشان در صفحه‌ی ۳۱۰ برخلاف حکم متابعت از علم می‌فرمایند:

---

۱. همان، ص۳۱۲ ۲. همان
۳. همان

مثلاً وقتی که انسان خوردن را می‌خواهد نسبت مزبوره را نخستین بار مستقیماً میان خود و کارهای خود نمی‌گذارد[1].

در صورتی که - بنا به وجوب متابعت از علم - در ابتدا این نسبت را می‌گذارد. یعنی اگر حالتی پیدا شد، عمل به دنبال آن می‌آید و این عمل حجیّت دارد[2]. این همان معنای دومی از حجیّت است که از جلد سوم ترجمه‌ی کفایه در بحث «قطع» خواندم. همین معنا را هم در بحث اعتبارات به عنوان پنجمین اعتبار قبل‌الاجتماع ذکر می‌فرمایند.

اولین حکمی که در حکمت نظری داشتیم این بود که اگر نسبت به واقعیت حالت پیدا شد، عقلِ نظری می‌گوید «حکم دارم پس درکی هست»، وجودی هست، واقعیتی هست.

حال اولین حکم در حکمت عملی چیست؟ در حکمت عملی، وقتی حالت پیدا می‌شود، دیگر نمی‌خواهد «حکم» بدهد، نمی‌خواهد «اذعاناً للنسبة» داشته باشد، بلکه صحبت از این است که آیا این حالت منجر به عمل می‌شود یا نمی‌شود؟ در این‌جا می‌گویند این یک امر بدیهی است که آدم تا گرسنه شود به دنبال این می‌رود که این حالت درونی خودش را آرامش دهد. می‌رود به سوی این‌که نیاز خودش را برطرف کند. یعنی دست به انجام عمل می‌شود.

پس به دلیل این‌که ایشان می‌خواهد تحلیل نظری از این رفتار بدهد، ابتدا این وجوب را در ذهن قرار می‌دهد و چون می‌خواهد بگوید این موجود باشعوری است، از این صحبت می‌کند که اول چطور به آن حالت، نسبت پیدا می‌کند!

### ۱/۳/۴. علیتی، اندراجی و انطباقی بودن ضرورت و وجوب

بنابراین - در این دستگاه - اولین بداهت عقل عمل، بعد از ایجاد حالت و نیاز درونی، «عمل به این حالت» است.

البته آن چه گفتیم مربوط به این دستگاه است. دستگاه ما به گونه‌ی دیگری تحلیل می‌کند. دستگاه ما از تولی ولایت شروع می‌شود نه از حالت.

ایشان نیز در این‌جا می‌گوید قبل از این‌که انسان «باید» را در جمله‌ی «باید برود به دنبال فعلی تا به وسیله‌ی آن رفع عطش کند» بیاورد، ابتدا یک تحلیل عقلانی از «باید» ارایه می‌دهد. تحلیل عقلانی ایشان این است که وقتی شخص حالت گرسنگی پیدا می‌کند به یاد صورتِ احساسِ سیری می‌افتد. در آن وقت «باید» را بین صُوَر احساسیِ از سیری و ماده‌ی خارجی‌ای که سیری را برطرف می‌کند (مثل آب) می‌گذارد.

البته این ضرورت را هم به صورت ضرورت علّی معنا می‌کنند یعنی به صورت اندراجی و انطباقی که این صورت سیری منطبق به صورت آب است.

منطبق شدن به این معناست که انسان این «باید» را به فعل‌هایی که متناسب با «خوردن» است، منطبق کند.

و به همه‌ی این حرکات صفت وجوب و لزومی می‌دهد و چون می‌بیند که قوّه‌ی فعّاله در حقیقت یک چیز می‌خواهد، به همه‌ی این حرکات و یا به یک دسته از آن‌ها صفت وحدت و یگانگی می‌دهد و به همین قیاس.

یعنی تمام افعال و مواد را به وحدت و فرد تبدیل می‌کند تا بتواند این صُوَر احساسی را به این فرد، تطبیق نماید، زیرا این صُوَر احساسی به کثرت تطبیق نمی‌شوند. اگر در منطق صوری عملیاتِ تصرف، به تطبیق و اندراج منحل می‌شود، بایستی کلیه‌ی فعالیت‌های گذشته را انجام داد.

نتیجه می‌شود که به کار انداختن قوای فعاله خود یک سلسله مفاهیم و افکار اعتباری تهیه می‌نماید.

آیا این سلسله مفاهیم و افکار اعتباری، اعمّ از همان صُوَر احساسی است، یا تنها همین «وجوب» می‌باشد؟

---

۱. همان، ص ۳۱۰

۲. البته «حجیّت» در این‌جا به معنای «وجوب متابعت» است، نه به معنای منجّزیت و معذّریت.

(وجوب به معنای هدایت تکوین). از طرف دیگر اگر این وجوب، مانند یک جریان علیتی (نسبت ذات و اثر) و لایتخلّف باشد، مانند عبارت صفحه‌ی ۳۱۷: «و حُسنی که صفت لازم و غیر متخلّف فعل صادره است» و یا این‌که مثل نظام علّت و معلولی باشد (ضرورت علیتی در انطباق فعل)، در این صورت فعل از وصف امکانیت خارج می‌شود.

### ۱/۳/۵. اشکال: عدم تحلیل فعل، امکان و انتخاب در صورت علیتی شدن ضرورت وجوب

لذا هیچ‌کدام از مفاهیم فعل، امکان و انتخاب تحلیل نمی‌شوند. چه امکان اختیاری (له أن‌یفعل و له أن‌لایفعل) و چه امکان فلسفی (نسبت تساوی وجود و عدم)، بلکه تنها ضرورت امتناع (نه ضرورت امکان) تحلیل می‌شود. که در این صورت باید به آن حقیقی بگوییم نه اعتباری! خصوصاً این‌که پایگاه آن نفس‌الامر و طبیعت و واقعیت و وجود متابعت از علم است.

## ۲. اشکالات و سؤالات عمومی در مبحث اعتبارات

### ۲/۱. ناتوانی حکمت نظری از تحلیل حکمت عملی

اشکال عمومی ما این است که حکمت نظری (علیّت نظری) قدرت تحلیل حکمت عملی را ندارد. در غیر این صورت اصل تقسیم حکمت به نظری و عملی محل نزاع و خدشه می‌باشد.

○ س: همین که از حکمت عملی صحبت می‌کنیم و آن را توضیح می‌دهیم، به معنای تحلیل نظری از آن است!

● ج: خیر! حکمت نظری هرگز نمی‌تواند پایگاه تحلیل حکمت عملی قرار گیرد، زیرا سنخ ادراکات حکمت عملی تفاوت ماهوی با ادراکات حکمت نظری دارد. در صورت عدم تفاوت ماهوی این دو ادراک، اساس تقسیم حکمت نظری و حکمت عملی منتفی خواهد شد.

○ س: در مورد ادراک این تفاوت وجود دارد، امّا در مقام تحلیل چه بخواهیم و چه نخواهیم، تحلیل ما نظری است.

● ج: ماهیت تحلیل شما از ادراکات باید تفاوت کند، اگر از هر دو به یک شکل تحلیل نمودید، ادراکات را از یک سنخ فرض کرده‌اید.

○ س: اساساً تحلیل یک امر نظری است!

● ج: نظری است، امّا منحصر در تحلیل نظریِ انتزاعی نیست!

○ س: یعنی می‌فرمایید تحلیل به دو گونه است؛ تحلیل نظریِ نظری و تحلیل نظریِ عملی؟

● ج: بله. امروزه دانشمندان حرکت مادّه را نیز مورد تحلیل و کنترل قرار می‌دهند، نمی‌توان گفت که آن‌ها قدرت تحلیل و پیش‌بینی و اساساً قدرت تصوّر حرکت را نداشته و چیزی را کنترل نمی‌کنند و محصولی را نمی‌سازند و بخواهید بگویید تحلیل تنها منحصر در قواعد عامّی همچون «ضروری» و «دائمی» است و لاغیر! در این صورت باید بگویید تنها دستگاه انتزاعی قدرت تحلیل دارد. در حالی که ذاتاً موضوع تصرّف علوم فیزیک و شیمی، بحث تغییر است و موضوعاً بحث از ثبات نیست و قدرت تحلیل هم دارد.

### ۲/۲. منتفی شدن تقسیم مفاهیم به اعتباری و حقیقی

در هر صورت، تقسیم مفاهیم به حقیقی و اعتباری نسبی است و مطلق نیست. چنان‌که از نظر روشی نیز ایشان به این امر معترف می‌باشند. امّا تحلیل‌شان از فعل، نشان از قائل بودن اطلاق در ادراکات اعتباری دارد، به این‌که:

۱. ضابطه‌ی کلّیت را برای ادراکات اعتباری قرار داده‌اند.

۲. وجوب و ضرورت را در نسبت برقرار شده لحاظ می‌کنند.

۳. پایگاه این ادراکات اعتباری نیز صُوَر احساسی است.

تمام ضوابطی که در مفاهیم حقیقی وجود دارد را ایشان در ادراکات اعتباری نیز جمع نموده است، پس چگونه می‌خواهند که مطلق و حقیقی نشود! بنابراین وجود این ضوابط نشان می‌دهد که تقسیم مفاهیم به حقیقی و اعتباری امری نادرست است و اساساً برای

پیدایش درک نیازی به دو سنخ درک نمی‌باشد و از این جهت، فعل نیز مانند ماهیات مبتنی بر «ذات و اثر» است. لذا تنها یک نوع ادراک برای انسان پیدا می‌شود!

## ۲/۳. آیا نسبت ضرورت و وجوب منحصر در ادراکات کلّی است؟

البته بحث ما فعلاً در خودِ درک است اما این‌که اثر این درک در عالم خارج چگونه است سخنی دیگر می‌باشد. می‌خواهیم بگوییم که در هر صورت ایشان با این سؤالات مواجه هستند که:

۱. شما می‌گویید: برهان در ادرکات جزیی جاری نمی‌باشد، حال آیا شما از ادراکات جزیی تحلیل ارائه داده‌اید یا خیر؟

۲. آیا صُوَر جزیی (مانند ادرکات لامسه) در نفس یا در حافظه قرار می‌گیرند یا خیر؟

۳. آیا این ادراکات جزیی با ادراکات کلّی‌ای که از طریق وجه‌اشتراک‌گیری به وجود می‌آیند تفاوت دارند یا خیر؟

۴. منطقیون قائل به تفاوت درک جزیی و کلّی می‌باشند، امّا آیا در کنار درک کلّی و جزیی، درک از فعل و تفاوت آن را با دو درک دیگر بیان نموده‌اند؟

○ س: در هر صورت، در هر نوع درکی، ضرورت و علیّت را جاری می‌دانند.

● ج: آیا جریان ضرورت و علیّت در ادراکات جزیی نیز وجود دارد؟

○ س: بله. در ادراکات جزیی هم یقیناً ضرورت و علیّت هست، چراکه در مباحث گذشته دیدیم که گفتند حسّ خطا نمی‌کند.

● ج: این‌که ما نسبت به حسّ حالت داریم، امری صحیح است.

○ س: گفته‌اند ادراک حسّی (یعنی همان جزیی) به صورت ضروری و جبری برای انسان حاصل می‌شود. همچنین ادراکات نظری نیز ضروری هستند.

● ج: پس برای چه می‌گویند که «الجزئی لایکون کاسباً و لا مکتسباً»؟

○ س: برای آن‌که نمی‌شود این ادراکات جزیی را در یکدیگر مندرج کرد.

● ج: این حرف یعنی از سه ضابطه‌ی «کلّیت»، «ضرورت» و «ثبات» خارج نیست!

○ س: کلّی نیست ولی ضروری هست!

● ج: این‌که ضروری است، یعنی پایگاه آن به نفس‌الامر باز می‌گردد. لذا معنای این حرف شما این است که پایگاه امور حسّی به نفس‌الامر و واقعیت منتهی می‌شود! از سه ضابطه‌ی مذکور تنها یک ضابطه را در امور حسّی جاری می‌دانند و آن ضرورت است. بنابراین ضابطه‌ی کلّیت و ثبات در امور حسّی و جزیی جاری نیست و این به معنای خروج از دستگاه حکمت نظری است، زیرا هر جا که یکی از این سه ضابطه نباشد، از حکمت نظری خارج است!

## ۲/۴. آیا فعل در نهایت صورتی احساسی است یا جعل نسبت وجوب

باید این معنا را در فعل تطبیق کنیم و بفهمیم که ثمره‌ی آن در بحث ما چیست. آیا فعلی که ایشان تحلیل می‌نمایند در نهایت همان صُوَر احساسی است که گفتم خروج موضوعی از حکمت نظری دارد؟ یا همان «باید» و «جعل نسبت وجوب» است. اگر این فعل همان «باید» باشد و تحلیل «باید» نیز ضروری شود، طبیعتاً آن فعل «جعلی» نخواهد بود و بدل به یک فعل جبری می‌شود.

○ س: بله. این فعل جبری می‌شود.

● ج: کلّی که هست؟

○ س: «حالت» کلّی نیست، تنها «صورت» کلّی است.

● ج: «حالت» الآن موضوع بحث ما نیست. موضوع این است که توانستیم از فعل خوردن صورت سیری پیدا کنیم و جریان نسبت آن فعل و این صورت نیز ضروری شد. این را نیز بحث کردیم که یک فرد، برای کلّیِ «خوردن» ساختیم تا بتوانیم آن کلّی را بر آن فرد تطبیق دهیم.

○ س: نکته‌ی هم این است که جبر و ضرورتی که در فعل طرح می‌شود با جبر و ضرورت مطرح شده در نظر متفاوت می‌باشد. یعنی ضرورت علیّت نظری در بین مفاهیم جریان دارد، امّا این‌جا مفهوم نیست بلکه یک حرکت و یک فعل است که ضرورتاً انجام می‌شود.

## ۲/۵. علیّت مفهومی و نفس‌الامر پایگاه فعل وجوب

● ج: خیر! این ضرورت از فعل خارج شده و در ذهن می‌باشد، چرا که ایشان برای این ضرورت یک جریان علیّت مفهومی درست کرده است و می‌گوید تا این درک پیدا نشود، علیّت نظری جاری نشده و کلّی «خوردن» ساخته نمی‌شود و لذا «باید» نیز در عمل پیدا نمی‌شود!

○ س: البته این علیّت مفهومی بر اساس تحلیل نظری نیست. یعنی شما نمی‌گویید که چون من گرسنه هستم، یک قیاس منطقی می‌سازم و سپس نتیجه می‌گیرم که باید غذا بخورم. این علیّت مفهومی به صورت فطری انجام می‌شود (قیاسها معها).

● ج: این همان ملازمه‌ی عامه است و در ملازمه‌ی عامه نیز برهان جاری است. در صفحه‌ی ۳۱۲ می‌فرمایند:

> ضابطه‌ی کلّی در اعتباری بودن یک مفهوم [نه فعل] و فکری این است که به وجهی متعلق به قوای فعاله گردیده و نسبت باید را در وی، توان فرض کرد. پس اگر بگوییم سیب میوه‌ی درختی است، فکری خواهد بود حقیقی. و اگر بگوییم این سیب را باید خورد و این جامه از آنِ من است، اعتباری خواهد بود.

این‌که باید سیب را خورد، در واقع اندراجی بین صورت احساسی خوردن و یک فرد می‌باشد. پایگاه این «باید» نیز نفس‌الامر بوده و درک کلّی نیز از آن به وجود می‌آید.

○ س: هر جا «باید» باشد، اعتبار است.

● ج: خیر! این «باید» یک جریانِ ضرورتِ علیّتِ مفهومی در ذهن فرد باشعور است. ابتدا فرمودند که یک موجود زنده و یک موجود غیر زنده داریم. موجود زنده نیز تبعیت از صُوَر احساسی، اندراج، تطبیق و انطباق می‌نماید.

○ س: گاه شما از حقایق بحث می‌کنید و می‌گویید «سیری» از «خوردن» به وجود می‌آید که یک رابطه‌ی نفس‌الامری است و گاه می‌گویید «باید خورد» که در این صورت این «باید» اعتباری است. در هر صورت در اصل این‌که «باید خورد»، یک اندراج و یک برهان اقامه گردیده است.

● ج: احسنت! این‌جا نیز ایشان به همین مطلب اذعان نمایند.

○ س: امّا فرض این برهان این است که «من گرسنه هستم».

● ج: مابحذاء یک قضیه گاه یک فعل است و گاه فعل نیست.

○ س: در واقع تمام قضایا به علیّت نظری باز می‌گردند، البته گاه با واسطه (در حکمت عملی) گاه بدون واسطه (در حکمت نظری).

● ج: خیر! حکمت نظری هم با واسطه به علیّت نظری باز می‌گردد، به وسیله‌ی آلات حسّی است که به علیّت نظری بازگشت می‌کند.

○ س: این آلات حسّی به عنوان مقدمات آن محسوب می‌شوند نه واسطه.

● ج: بله. همین مقدمات یعنی واسطه. لذا هیچ چیز مستقیماً و بدون واسطه واقع نمی‌شود.

○ س: «حسّ» به عنوان مقدمه‌ی تمام ادراکات محسوب می‌شود. حال این ادراکات گاه نظری هستند و گاه فعل می‌باشند که فعل‌ها احتیاج به واسطه‌هایی دارند.

## ۳/۶. نفی «شعور» و ارتباط با خارج در صورت علیتی شدن فعل وجوب

● ج: از دیدگاه ایشان و با توجه به تحلیلی که ارائه نموده‌اند، در نهایت چیزی به عنوان «فعل» وجود ندارد!

○ س: منظور شما این است که تقسیم عقل عملی و عقل نظری منتفی شده و تنها عقل نظری باقی می‌ماند.

● ج: به عبارت دیگر آن چه باقی می‌ماند، علیّت و جریان علیّت مفهومی است و دیگر از «شعور» و «ربط با خارج» سخنی در میان نیست.

○ س: ارتباط با خارج وجود دارد، ولی این ارتباط تنها از طریق حسّ است.

● ج: بـله. امّـا آن چـه کـه «واقـع» مـی‌شود و بـه آن «حقیقت» می‌گوییم، جریان علیّت است که آن هم تنها در وعاء ذهن می‌باشد.

○ س: حال گاه موضوع این واقعیت فعل است که منتهی می‌شود به «باید و نباید».

● ج: خیر! اساساً با این تعریف دیگر حقیقتی به نـام فعل وجود ندارد.

○ س: یعنی ما از فعل «خبر» می‌دهیم.

● ج: خیر! در این دستگاه سخن از «فعل» یک تسامح است. آن چه در ایـن دسـتگاه حـقیقت دارد انـطباق دو صـورت در ذهـن مـی‌باشد، مـانند صـورت تشـنگی و صورت آب!

○ س: وقتی اصالت با وجود باشد، خود فعل نیز یک موجود محسوب می‌شود. زیرا فعل، معلولِ فاعل بوده و دارای هویتی در خارج است. اصلاً هر معلولی یک فعل است و این‌که گفته می‌شود علّت و معلول با یکدیگر متحدند، بدین دلیل است که معلول، فعلِ علّت است. علّتْ فعلی را انجام می‌دهد که نفسِ آن فعل معلولِ علّت می‌باشد.

## ۲/۷. شهودی و نفسانی شـدن حکـم بـه وجـوب در اعتبارات عام

● ج: ایشان در مقام تحلیل از فـعل مـی‌باشند، حـال ماهوالفعل؟ گاه این تحلیل به مـعنای ادراک از وجـود و ماهیت اشیاء و افعال است و گاه به معنای ادراک نیست، بلکه نوعی تصرّف می‌باشد. حال آیا در این شقّ دوم بـه دنبال تعریف هستید یا سلبی؟ چنان چـه ایشـان نـیز در قسمتی به این مطلب اشاره می‌نمایند:

> با تذکر آن چه در مقاله‌ی پنج گـذشت، روشـن می‌شود که اعـتبارات بـه دو قِسـم مـنقسم مـی‌شود؛ ۱. اعـتبارات مـقابل مـاهیت کـه آن را اعـتباریات بمعنی‌الاعم نیز می‌گوییم. ۲. اعتباریاتی که لازمـه‌ی فـعالیت قـوه‌ی فـاعله‌ی انسـان است و آن‌هـا را اعـتباریات بـمعنی‌الاخـص و اعـتباریات عـملی می‌نامیم.

که البته اشکال ما نسبت به اعتباریات در مقابل ماهیت نیز وجود دارد. ایشان از بین موضوع و محمول (یعنی در قضیه) بمعنی‌الاعم می‌فرمایند که «فعل نفس» (یعنی یک امر شهودی) نسبتِ «هست یا نیست» برقرار می‌کند. در این حالت یک حکم و یک تصدیق وجود دارد که حکمْ فعل نفس می‌باشد و امّـا تـصدیقْ هـمان درک از حـالت استقلالی موضوع و محمول و رابطه‌ی بین این دو است.

## ۲/۸. تفاوت حکم و تصدیق

○ س: تصدیق صورت است و حکم فعل است.

● ج: یعنی تصدیق حـیثیتِ نـظری و حـصولی یک قضیه است و حکم حیثیتِ حضوری قضیه.

○ س: در این‌که حکم یک فعل است و غیر از صورت می‌باشد شکی نیست.

● ج: احسنت! حال دوئـیّت حکـم و صـورت فـعل چگونه اثبات می‌شود؟

○ س: بر حسب دستگاه موجود، آن چه داریم فعل است و دیگر سخنی از تصدیق و ادراک در میان نیست. سپس آن فعل مورد ادراک حصولی قرار می‌گیرد. بنابراین هر آن چه که در خارج یافت می‌شود «فعل» می‌باشد، حتی ممکنات نیز یک فعل و معلولی می‌باشند که علتی آن را صادر کرده است.

## ۲/۹. «ایجاد فعل» کون و فساد است یا تشکیک؟

● ج: یعنی حقیقت‌شان فعل است و جریان عـلّت و معلول هم همان جریان علّت و فعل است!

○ س: یعنی معلولْ فعلِ علّت است.

● ج: در نهایت این افعال به وجود منتهی مـی‌شوند. حال یا وجود قوی و یا وجود ضعیف.

○ س: موجود قوی، موجود ضعیف را به فعل و وجود می‌آورد.

● ج: به وجود آوردن یا ایجاد به چه معناست؟

○ س: ایجاد یعنی حرکت از قوه به فعل.

● ج: خیر! در فلسفه‌ی چرایی که بسیط است از فعل خبری نیست.

○ س: خودِ فعل بسیط است، ولی فعل هست.

● ج: احسنت! فعل بسیط است چه معنایی دارد؟ فعل یعنی تغییر و بساطت یعنی ثبات و این دو با هم جمع نمی‌شوند.

○ س: جدای از این اشکال عدم جمع، ایشان می‌فرمایند افعال فجأتاً و غیر تدریجی و ناگهانی به وجود می‌آیند. در افعال سخنی از تدریج و حرکت و تغییر نیست! ناگهان علّت اراده می‌کند و معلول موجود می‌شود.

● ج: «کون و فساد» است یا «تشکیک»؟

○ س: کون و فساد است.

● ج: خیر! کون و فساد با تشکیک هماهنگ نیست.

○ س: ایشان کون و فساد و تشکیک را با یکدیگر جمع می‌نمایند به این‌که وقتی «کون» حادث شد، این اتفاق در یک مرتبه‌ای روی داده و از آن مرتبه بالاتر نمی‌رود.

● ج: در این صورت ایجاد کردن چه معنایی دارد؟ زیرا از ابتدا هست!

○ س: ابتدا نیست، بلکه بعداً ایجاد می‌شود.

● ج: ایشان می‌گویند «الشیء مالم یجب لن یوجد». یعنی شیء تا واجب نشود وجود پیدا نمی‌نماید. بر حسب اصالت وجود معنای امکانی از وجود محلی از اعراب ندارد. لذا هر چند که اصالت ماهیتی‌ها با تکیه به مفاهیم ممکن و ممتنع و واجب معنای خلق را تحلیل می‌نمایند، امّا اصالت وجود با تکیه به معنای واجب، جریان فعل و جریان علیّت را مورد تحلیل قرار می‌دهد.

○ س: یعنی چیزی که موجود است، قطعاً واجب است.

● ج: در این صورت «ایجاد شدن» معنایی نخواهد داشت.

○ س: آیا این‌که اکنون واجب است به معنای این است که دیروز هم واجب بوده است؟ یا این‌که فقط امروز واجب است؟! دیروز واجب نبود چون علتش نبود، حالا امروز بالغیر واجب شد، پس از امکان به وجود آمد.

● ج: در این دستگاه، اساساً با معنای امکان به تحلیل امور نمی‌پردازند. حتی بحث تبدیل نیز وجود ندارد و با رفع ید از همه‌ی مفاهیم به مفهوم وجود منتهی می‌شوند که آن مفهوم نیز واجب بوده و بقیه‌ی مفاهیم از مراتب آن می‌باشند. پس در این دستگاه خبری از ایجاد نبوده و در نهایت به بساطت محض و عدم تغایر منتهی می‌گردند.

○ س: این فرمایشات شما درست است. این مطلبی است که تحلیل ماست. امّا خود ایشان چنین چیزی نگفته‌اند و دست از بساطت برنداشته‌اند.

● ج: بالأخره کلمات ایشان ظهوراتی دارد که نمی‌توانند آن‌ها را نفی کنند و ما نیز به همین ظهورات تکیه می‌کنیم و به ایشان ثابت می‌نماییم که با این بیانات شما، فعل تعریف و تحلیل نشده است.

البته در آینده - إن‌شاءالله - وقتی به بحث فلسفه رسیدیم، به شما نشان می‌دهیم که آیا ایشان توانسته‌اند «ایجاد» را معنا کنند یا خیر! ▣

و السلام علیکم و رحمة الله و برکاته

تبیین رویکرد حوزه به موضوع جامعه

# بررسی اوصاف سیاسی، فرهنگی، اقتصادی جامعه بر اساس اعتبارات بالمعنی الاخص

عنوان جلسه پنجم:

## تحلیل از «فعل» بر اساس اعتبارات

## برای تبیین اعتبارات قبل الاجتماع

---


**سرپرست پژوهش:**

**حجةالاسلام والمسلمین صدوق**


---


**گروه حجیت**

**حسینیه اندیشه**

**بهار و تابستان ۱۳۸۲**

ـ مقدمه: اهمیت بررسی مبحث اعتبارات ..... ۴
۱. اضطراری و عدمی بودن اعتبارات بالمعنی‌الاعم ..... ۴
۲. مکانیزم پیدایش فعل در اعتبارات بالمعنی‌الاعم ..... ۴
۲/۱. تعلیق صُوَر احساسی به نتیجه فعل و پیدایش «باید» در این میان ..... ۴
۲/۲. اختیاری بودن خاستگاه «باید» و امکانی شدن انتخاب «مقصد» (جعل نسبت و مقصد) ..... ۴
۲/۳. اندراجی و علیتی شدن «باید» میان صُوَر احساسی با هدایت تکوین و فرد خارجی در تطبیق ..... ۵
۲/۴. نفی جعل نسبت و ادراکات اختیاری و اثبات علیّت، اندراج وکلّیت در اعتبارات بالمعنی‌الاعم ..... ۵
۲/۵. عدم تبیین پایگاه فعل در کلام علاّمه ..... ۶
۳. نفس‌الامریه بودن اعتبارات بالمعنی‌الاعم و قراردادی و جعلی شدن اعتبارات بالمعنی‌الاخص ..... ۶
۴. بازگشت قوای فعاله انسان به فعالیت طبیعی و تکوینی (علیّت) در پیدایش اعتباریات ..... ۷
۵/۱. جبری شدن فعل، فاعل و مقصد در صورت بازگشت قوای فعاله به فعالیت طبیعی و تکوینی ..... ۷
۵/۲. عدم تحلیل فعل در مکانیزم تطبیق قوای فعاله و صُوَر احساسی ..... ۸
۶. ضرورت ملاحظه دوئیت میان افکار اجتماعی و امور فطری ..... ۹
۷. بررسی و تبیین اعتباریات قبل‌الاجتماع ..... ۱۰
۷/۱. تبیین تقدّم اصل استخدام بر اصل اجتماع ..... ۱۱
۸. سؤال جلسه آینده ..... ۱۲

● دفتر فرهنگستان علوم اسلامی

| | |
|---|---|
| استاد حجةالاسلام والمسلمین صدوق | جلسه ۱۰ |
| عنوان‌گذار: برادر علی‌رضا انجم‌شعاع | تعداد صفحات: ۱۲ |
| ویراستار: برادر احمد زیبایی | تاریخ نشر: ۱۳۸۳/۲/۸ |
| پیاده نوار: محمدجواد محسن‌زاده | تیراژ: ۳ نسخه |
| حروف‌چین: محمدجواد محسن‌زاده | کد بایگانی رایانه‌ای: 121 |
| مجری و کنترل‌نهایی: برادر احمد زیبایی | تاریخ جلسه: ۱۳۸۲/۱/۱۶ |

گروه پژوهش‌های تطبیقی

**ـ مقدمه: اهمیت بررسی مبحث اعتبارات**

إن‌شاءالله در این مباحث دقت کنید، چه این‌که بحث‌های بسیار مهمی است و به تعبیر آقایان ریشه‌ی تحلیل دین و پایگاه دین به اعتبارات بر می‌گردد و فلسفه‌ی حقوق، فقه، اخلاق و دین در اینجا بحث می‌شود. یعنی آن چه در اعتبارات می‌گویند یک ادراکی است که در معارف حوزه جاری است و سایه‌اش هم بر روی همه‌ی بحث‌ها افتاده است. لذا باید در این مباحث دقّت بسزائی صورت گیرد.

**۱. اضطراری و عدمی بودن اعتبارات بالمعنی‌الاعم**

علاّمه طباطبائی اعتبارات را به دو دسته تقسیم کرده‌اند؛ یک اعتبارات بالمعنی‌الاعم که در مقابل ماهیات ذکر کرده‌اند. به نظر می‌آید این تحلیل، عدمی باشد یعنی عقل می‌خواهد ماهیت و حدود اشیاء را به دست بیاورد، لذا از روی اضطرار مجبور به تعیین حد و حدود می‌شود. یعنی ناچاراً توجه به ماهیت می‌کند وگرنه حقیقت عالم همان وجود و همان علم شهودی است. زیرا وقتی حقیقت امور نفس‌الامریة در اصالت وجود خود حقیقت وجود باشد، همه‌ی امور دیگراضطراری و عدمی می‌شود. بنابراین اعتبارات بمعنی‌الاعم یک امر عدمی می‌شود.

**۲. مکانیزم پیدایش فعل در اعتبارات بالمعنی‌الاعم**

در اینجا از مباحث حکمت نظری مثل نفس‌الامر، جریان علیّت، اصل واقعیت، ارتباط با واقع و... بیرون می‌آییم و به تحلیل فعل می‌پردازیم و در تحلیل فعل می‌خواهیم ببینیم علاّمه طباطبائی موفق بوده‌اند یا خیر؟

ایشان محدوده‌ی تحلیل فعل را فعل‌های غریزی، تکوینی و فطری قرار داده‌اند و این محدوده را مورد تجزیه و تحلیل و پایه قرار می‌دهند. این افعال به هدایت تکوین انجام می‌شوند یعنی این افعال در انسان که ذی‌شعور است با علم و آگاهی انجام می‌شود و بالعکس آن، در موجودات غیر زنده که شعور، آگاهی و علم ندارند.

**۲/۱. تعلیق صُوَر احساسی به نتیجه فعل و پیدایش «باید» در این میان**

صُوَر احساسی این علم با هدایت تکوین و طبیعت در هر ذی شعوری پیدا می‌شود و چون انسان را حیوان ناطق تعریف می‌کنند و علم او، علمی است که می‌تواند کسب کلیات کند، این صور احساسی باید به نتیجه‌ی فعل تطبیق داده شود. یعنی نتیجه‌ی این منطق، کاری بیشتر از تطبیق کلیات به افراد خاصی نیست. به عبارت دیگر نتیجه‌ای به جز اندراج ندارد. لذا آقایان ناچار هستند فعل را در این دستگاه معنا کنند. امّا فرقی میان مکانیزم پیدایش فعل با جریان نسبتی که از حقایق ارائه داده‌اند، قائل می‌شوند. یعنی در پیدایش صُوَر افعال می‌گویند وقتی احساسات و هیجانات درونی فرد در ارتباط با محیط، بر افروخته می‌شود و ایجاد صوری می‌کند، فرد مجازاً یک نسبتی را بین قوای فعاله‌اش و خارج ایجاد می‌کند که آن معنی «باید» است. در نتیجه یک سلسله ادراکات دیگری را به وجود می‌آورد. بر این اساس، این جمله که می‌گویند: «سیب میوه‌ی درختی است» با این جمله که «این سیب را باید بخورم» در پیدایش ادراک‌شان اختلاف وجود دارد. یعنی برای رفع گرسنگی، بین قوای فعاله خود و نتیجه‌ی فعل، درکی به نام «باید» قائل می‌شود و می‌گوید «باید این سیب را بخورم».

**۲/۲. اختیاری بودن خاستگاه «باید» و امکانی شدن انتخاب «مقصد» (جعل نسبت و مقصد)**

این تحلیل آقایان از مکانیزم پیدایش فعل بود. سؤالی که در این رابطه مطرح می‌شود این است که آیا این درک و بایدی که می‌گویید عدمی و مجازی است و حقیقتاً این صور احساسی به یک فردی در خارج تطبیق داده می‌شود؟ که در این صورت، این درک نیز جزء همان حقایق می‌شود. یعنی آیا در اینجا نیز همانند عقل نظر،

اندراج و برهان است؟ و یا می‌گویید ما با شعور خود، برای رفع عطش‌مان یک راهی پیدا می‌کنیم. یعنی فاعلی است، فعلی از او صادر می‌شود و به مقصدی هم می‌خواهد برسد، لذا برای رسیدن به این مقصد راه‌های مختلفی است که انسان می‌تواند یکی از آن‌ها را اختیار کند. به طور مثال برای رفع گرسنگی می‌تواند سیب یا گلابی یا نان و یا... را بخورد. پس در این احتمال دوم، اولاً خاستگاه بایدی که پیدا می‌شود به خلافت و اختیار ما برگردد و ثانیاً برای انتخاب مقصد، انحصاری وجود نداشته باشد و در نتیجه بحث امکان مطرح می‌شود، نه ضرورت و علّت. یعنی انسان می‌تواند بین کیفیت‌های مختلف، جعل نسبت و مقصد کند.

## ۲/۳. اندراجی و علیتی شدن «باید» میان صُوَر احساسی با هدایت تکوین و فرد خارجی در تطبیق

در احتمال اوّل «باید» نسبتی است مجازی که در تطبیق و اندراج بین صُوَر احساسی با هدایت طبیعت و تکوین و نفس‌الامری برای انسان ایجاد می‌شود و سپس به یک فردی هم در خارج تطبیق داده می‌شود. بر این اساس اگر در خارج نسبتی هم داده می‌شود - مثل نسبت وجوب، نسبت حُسن و... - مجازاً می‌باشد و حقیقت، فقط یک اندراجی است که تحت علیت واقع می‌شود.

حال ما می‌خواهیم ببینیم از کلام ایشان کدامیک از این دو احتمال بر می‌آید.

به نظر ما از کلام ایشان همان تطبیق، همان علیت، همان ضرورت و همان انحصار یک راه بر می‌آید، که در این صورت کل اعتباراتی که امکانی است و به اختیار بر می‌گردد و پایگاه مالکیت و سیاست، فرهنگ و اقتصاد درست می‌کند، تحلیل نمی‌شود. این تحلیل ما از باطن حرف علاّمه طباطبایی بود. حالا می‌خواهیم از روی متن هم استناد کنیم که تحلیل علامه طباظبایی از فعل، به همان چیزی که از خارج بیان کردیم بر می‌گردد.

## ۲/۴. نفی جعل نسبت و ادراکات اختیاری و اثبات علیّت، اندراج و کلّیت در اعتبارات بالمعنی‌الاعم

یعنی در نهایت، اعتباریات به نفع علیت و اندراج و کلیت منحل می‌شود و هیچ خبری هم از جعل نسبت و ادراک اختیاری نیست. در نتیجه حکمت عملی در دستگاه علیت منحل می‌شود. لذا این‌که می‌گویند افعال انسان‌ها ثبات ندارد و تغییر در آن است، با این تحلیل‌ها سازگاری ندارد. زیرا با این تحلیل، بشری که از روز اوّل شروع به زندگی کرده، خورد و خوراک و خواب و زاد و ولدش یک مسیر داشته است و همانند حیوانات مسیر تمدن زندگی‌اش را عوض نکرده است.

در صفحه‌ی ۳۱۳ می‌فرمایند:

چون اعتبارات عملی مولود یا طفیلی احساسات هستند.

اگر منظورشان از این جمله خود، معنی «باید» است که ما «باید» را به نسبتِ بین قوای فعاله‌مان و خارج نسبت می‌دهیم، این هم یک مجاز است که در بحث اول هم می‌گفتند سبک مَجازٌ عن مَجازٍ و حقیقت مطلب چیز دیگری است، که ما باید ببینیم حقیقت مطلب چیست. اگر منظورشان آن صور احساسی است که برای تغذیه، تنمیه، تولید نسل و... به صورت لایتخلف برای انسان، مرغ، گوسفند و شیر حاصل می‌شود که در این صورت آن صُوَر ثابت هستند. یعنی تمام این جانوران به صورت فطری و طبیعی یک نحوه راه و رسم زندگی دارند. البته در نقض این تحلیل می‌توان گفت که در خیلی از موارد انسان از فطرتش عدول می‌کند و به طور مثال برای رفع نیاز غذایی خود، آن چیزی که ضرر دارد را می‌خورد، در حالی که می‌داند ضرر دارد، مثلاً از سیگار، تریاک، حشیش، مشروب و... استفاده می‌کند[1].

---

۱. این‌که انسان از فطرتش عدول می‌کند، مصادیق بارز تاریخی نیز دارد. به طور مثال می‌بینیم هزاران سال از عمر بشر گذشته و تمام انسان‌ها و حتی حیوانات فرزندی را که به دنیا می‌آورند حفظ می‌کنند، امّا واقعاً چطور می‌شود که در دوران جاهلیت، پدرها دختران خود را زنده به گور می‌کردند! آیا این عدول از فطرت نیست؟! عجیب‌تر این‌که این کار فرهنگ یک جامعه می‌شود و برای آن روابط اجتماعی جامعه ساخته می‌شود!

### ۲/۵. عدم تبیین پایگاه فعل در کلام علاّمه

امّا ما در این‌جا وارد نقض تحلیل علاّمه نمی‌شویم و می‌خواهیم به تحلیل خود علاّمه از فعل بپردازیم و بر مبنای خود ایشان صحبت کنیم و ببینیم که آیا پایگاه فعل به دو جهت (یعنی اختیار) بر می‌گردد و یا به یک جهت و آن هم به صورت نفس‌الامری و علیتی؟ چون در متن به صورت متشتّت آمده و گاه پایگاه را به طبیعت بر می‌گردانند و گاه به صُوَر احساسی و از طرفی صُوَر احساسی نمی‌تواند حقیقی نباشد. لذا سلسله‌ی ادراکاتی که انسان جعل می‌کند و آن را «باید» می‌نامد، توسیط و تطبیق داده نمی‌شود، بلکه توسیط و تطبیق برای صُوَر احساسی‌ای که حقیقی هستند می‌باشد. یعنی صورت از تشنگی به مادّه‌ای که رفع‌کننده‌ی تشنگی در خارج است، تطبیق داده می‌شود.

از جاهایی که می‌توان این تشتّت را نشان داد، قسمتی است که ابتدائاً می‌گویند:

> اعتبارات عملی مولود یا طفیلی احساساتی هستند که مناسب قوای فعاله می‌باشند و از جهت ثبات و تغییر و بقاء و زوال تابع آن احساسات درونی‌اند و احساسات نیز دو گونه هستند...

امّا در خط بعد همین گفتار خود را نقض می‌کنند و می‌گویند: «احساسات عمومی لازم نوعیت»، یعنی احساساتی که ثابت‌اند! در این‌جا به خوبی واضح است که در ذات مَقسَم (یعنی اعتبارات) «تغییر» است، ولی وقتی همین مَقسَم را تقسیم به احساسات عمومی و خصوصی می‌کنند، شاخه‌ی احساسات عمومی را لازم نوعیت و ثابت بودن قرار می‌دهند! یعنی لازمه‌ی انسانیتِ انسان این است که اعتباریات خود را از طریقی که طبیعت قرار داده تأمین کند و این «لایتخلف» است و نمی‌توان از این دستگاه تکوینی و طبیعی عدول کرد. حال سؤال این است که این «احساسات عمومی لازم نوعیت» خود مَقسَم یک امر متغیّر - یعنی اعتبارات - بود، ولی خودش ثابت و لایتغیر است! در حالی که از امر متغیّر نمی‌توان حیثیت ثبات و تغییر انتزاع کرد. به عبارت دیگر وقتی ایشان کلمه‌ی «لازمه‌ی نوعیت» را می‌آورند، آیا این لازمه‌ی نوعیت تغییرپذیر است؟!

○ برادر زیبایی: اعتبارات اموری هستند که در خارج مابحذاء حقیقی ندارند، حال این‌که شما فرمودید این‌ها متغیّر هستند را به کجا استناد می‌کنید؟

### ۳. نفس‌الامریه بودن اعتبارات بالمعنی‌الاعم و قراردادی و جعلی شدن اعتبارات بالمعنی‌الاخص

● ج: ایشان در این‌جا یک سری اعتبارات عامه را نام می‌برند که نفس‌الامری‌اند و ارزش منطقی دارند (یعنی برهان درونشان جاری می‌شود) و ثبات و اطلاق دارند. بعد ادراکات اعتباری خاصه را نام می‌برند که قراردادی و جعلی‌اند. یعنی پایگاه آن به نفس‌الامر برنمی‌گردد و برهان در آن‌ها جاری نیست و متغیّرند و نسبی هستند نه مطلق!

بنابراین اعتباریات بمعنی‌الاعم که در مقابل ماهیات قرار می‌گیرد، برای جایی است که علم حضوری می‌خواهد علم حصولی درست کند، لذا ناچار از جعل ملاحظه‌ی حدود شیء است. امّا در اعتباریات بمعنی‌الاخص بحث تصوّر و تصدیق و علم حصولی مطرح نیست. بلکه پایگاه این اعتباریاتْ فعل است. لذا ایشان می‌خواهد بگوید که سنخ این اعتباریات با اعتباریات بمعنی‌الاعم فرق دارد، زیرا این اعتباراتْ نسبی است. یعنی نسبت به احساسات درونی، تغییرپذیر است.

بنابراین مادّه‌ای که در این اعتباریات قرار می‌گیرد، نه «مادّه» و نه «صورة» حقیقی نیستند و همانند شعر، ثبات خاصی ندارد. بر این اساس موضوع این اعتباراتْ حُسن و قُبح و حکمت عملی است، نه وجود و آثار آن! یعنی درباره‌ی انجام دادن یا ندادن فعل است. به همین علّت، درون آن حرکت، تغییر و عدم ثبات است. حال با این توضیحات آیا صحیح است که این اعتبارات را از یک حیث به ثابت و از حیث دیگر به متغیّر تقسیم کنیم؟! البته ما ثابت بودن اعتبارات عملی (بمعنی‌الاخص) را قبول

نکردیم و به آن نیز اشکال وارد کردیم که اگر در این‌جا نیز بحث تطبیق به خارج باشد، تغییر در آن نیست و ثابت می‌شود. امّا اگر قبول کنیم که در این اعتبارات تغییر وجود دارد، با این حال تقسیم آن به دو حیثیت ثابت و متغیّر اشتباه است.

در صفحه‌ی بعد، اعتباریات پیش از اجتماع را توضیح می‌دهند که همان اعتباریات عمومی است و سپس اعتباریات بعد از اجتماع را می‌آورند که این نیز همان اعتباریات خصوصی است. علاّمه در تحلیل این دو اعتبار (قبل از اجتماع و بعد از اجتماع) می‌فرمایند:

> ما افعالی داریم که شخص فعل به شخص فرد قائم است چون تغذی و افعالی داریم که شخص فعل به اجتماع قائم است چون ازدواج و تکلّم.

یعنی بعضی از فعل‌ها به خود فرد بر می‌گردد، لذا لازمه‌ی نوعش می‌شود که لایتغیّر هستند، مثل غذا خوردن. ولی اگر فعل، قائم به دو فرد باشد، مثل ازدواج و تکلّم - در این صورت - متغیّر می‌شود.

## ۴. بازگشت قوای فعاله انسان به فعالیت طبیعی و تکوینی (علیّت) در پیدایش اعتباریات

علاّمه طباطبایی قبل از ورود به بحث «ریشه‌ی اعتبارات و آغاز پیدایش آن‌ها» می‌فرمایند[1]:

> آن چه بیانات گذشته تاکنون نتیجه داد این است که انسان یا هر جانور زنده میان خود ـ یعنی قوای فعاله ـ و میان حرکات حقیقی و خواص و افعال اختیاری خود اجمالاً یک سلسله ادراکات و علومی را ساخته و توسیط می‌نماید.

سپس در توضیح بحث ریشه‌ی اعتبارات می‌فرمایند:

> چنان‌چه از بیانات گذشته دستگیر می‌شود قوای فعاله انسان چون فعالیت طبیعی و تکوینی خود را روی اساس ادراک و علم استوار ساخته...

همان طور که می‌بینید ایشان قوای فعاله را به احساسات درونی‌ای که در حال تغییر باشند برنگردانند، بلکه به فعالیت طبیعی و تکوینی برمی‌گردانند. یعنی این که انسان نسبت به محیط تحریک می‌شود، تحت یک قاعده‌ی ثابتی است که تحریک می‌شود. به عبارت دیگر همان طور که در ادراکات حقیقی، انسان حکم می‌کند که کلّ اعظم از جزء است و این حکم ثابت و تغییرناپذیر است، در احساسات درونی - که به امور تکوینی و غریزی برمی‌گردد - نیز ادراکات، ثابت و لایتغیر هستند. به طور مثال همان احساس تشنگی و گرسنگی‌ای که در بچگی برای انسان حاصل می‌شود، در سن پیری نیز تکرار می‌شود و بنا بر مبنای آقایان این طور نیست که احساس دیگری در سن پیری برای انسان حاصل شود، بلکه هر دو احساس یکی هستند و دائماً تکرار می‌شوند.

ما فعلاً داریم علی‌المبنای آقایان صحبت می‌کنیم وگرنه به همین تحلیل نیز اشکال داریم. ولی فقط میخواهیم ببینیم که ایشان فعل را به کجا برمی‌گردانند. آیا بالأخره فعل به علیّت تحلیل شد یا به اختیار؟!

به نظر ما ایشان فعل را به علیّت و به دستگاه اندراج تحلیل می‌کنند و بر این اساس وقتی صحبت از خوبی و بدی می‌کنند - یعنی چیزهای دو جهتی - نمی‌توانند تحلیل صحیحی از آن‌ها ارایه نمایند.

ایشان در بحث ریشه‌ی اعتباریات فرمودند[2]:

> فعالیت طبیعی و تکونی خود را روی اساس ادراک و علم استوار ساخته...

## ۵/۱. جبری شدن فعل، فاعل و مقصد در صورت بازگشت قوای فعاله به فعالیت طبیعی و تکوینی

در این‌جا سؤال می‌کنیم که این ادراک و علمی را که می‌گویید آیا جعل و نسبت اختیاری است یا ادراک و علمی است که به جبر و انفعالی که از طبیعت گرفته شده بر می‌گردد؟ ایشان اگر این ادراک و علم را به صُوَر احساسی برگردانند، در نتیجه به طبیعت برمی‌گردد و انفعالی می‌شود و اگر به «باید» برگردانند و فعلی که خود

---

۱. همان، ص۳۱۳ ۲. همان، ص۳۱۴

انسان انجام داده است، در این صورت یا آن را جعل راه و حقیقی می‌دانند و یا عدمی و اگر عدمی و مجاز باشد، کاری با آن نداریم. چون در خارج حقیقتی ندارد و در این صورت فعل و فاعل و مقصد نمی‌تواند حقیقی نباشد. جالب این‌که خود آقایان نیز در مباحث دیگرشان فرموده‌اند که یک اصل منطقی بر اعتبارات حاکم است و آن عدم لغویت می‌باشد. یعنی مقصد حقیقی است و انسان در خارج فعل لغو انجام نمی‌دهد، انسان مقصد حقیقی دارد و برای مقصد حقیقی خود فعالیت می‌کند. به همین دلیل است که هرج و مرج نمی‌شود و اگر ببینند که به مقصد خود نمی‌رسد، دوباره برمی‌گردد و مقصد خود را بهینه می‌کند. به عبارت دیگر این‌که می‌گویید «آثار اعتبارات، حقیقی است ولو مابحذاء ندارد»، برای این است که می‌خواهید در جامعه جلوی هرج و مرج را بگیرید. به طور مثال اگر یک علامتی را برای جلوگیری از ترافیک یا دزدی یا فحشایی وضع کردید و بعد متوجه شدید که مشکل حل نشد، آن قانون را تغییر می‌دهید. زیرا مقصد حقیقی است و می‌خواهید به مقصد برسید. همانند امور تکوینی و فطری که اگر بشر برای رفع عطش خود عوضی تطبیق دهد و به جای آب، نمک خورد، عطش او بیشتر می‌شود و به مقصد خود نمی‌رسد. زیرا اثری که می‌خواهد، رفع عطش است و با نمک خوردن رفع عطش نمی‌شود. لذا اثرش حقیقی است. حال اگر فاعل، حقیقی باشد و مقصد نیز حقیقی شد، ممکن نیست جعل نسبت حقیقی نباشد. یعنی ممکن نیست آن راهی را که می‌خواهد ایجاد کند و به آن برسد، حقیقی نباشد.

○ حجة‌الاسلام موشّح: مقصد، همیشه حقیقی نیست. بلکه بعضی مواقع ما می‌پنداریم که حقیقی است، یعنی خطا می‌کنیم یا فکر می‌کنیم که مقصد حقیقی است.

● ج: گاه این بحث مطرح می‌شود که ما در پیدایش درک ممکن است خطا کنیم، لذا احتیاج به منطق داریم تا جلوی خطا را بگیرد. در این‌جا نیز برای جلوگیری از خطا در مقصد از منطق استفاده می‌کنیم. امّا این بحث دلیل بر این نیست که مقصد، حقیقی نباشد، و لو من اشتباه کنم. درست است که ما در این‌جا نیاز به منطقی داریم که به ما مقصد غلط و صحیح را نشان دهد، ولی این مطلب به این معنا نیست که ما نمی‌توانیم مقصد را حقیقی قرار دهیم. همانطور که در مسأله‌ی ارتباط با واقع می‌گفتیم رئالیسم هستیم و می‌توانیم ارتباط با واقع بر قرار کنیم و درباره‌ی اصل ارتباط بر قرار کردن بحث می‌کردیم، در این‌جا نیز می‌خواهیم بگوییم وقتی فعل می‌خواهد جاری شود، می‌تواند به مقصد خود برسد. یعنی ما درباره‌ی اصل این قضیه داریم بحث می‌کنیم و بعد بحث دوم مطرح می‌شود که انسان‌ها در رسیدن به مقاصدشان ممکن است اشتباه کنند، لذا احتیاج به منطق دارند و منطق کمک می‌کند تا به مقصد غلط نرسیم.

پس ما در اصل تحلیل فاعل و فعل و مقصد می‌خواهیم صحبت کنیم که آیا راه به مقصدمان می‌توانیم پیدا کنیم یا نه. بیان کردیم که اگر خودمان حقیقت داریم - یعنی جزء حقایق عالم هستیم - و فعلی از ما صادر می‌شود و مقصدمان نیز حقیقی باشد، نمی‌تواند جعل نسبت حقیقی نباشد.

بله، اگر در انتخاب مقصد اشتباه کنیم، یک ابزاری می‌خواهیم تا جلوی مقصدهای وهمی که از قوه‌ی وهم می‌آید - مثل ادراکاتی که از قوه‌ی وهم می‌آید - را بگیرد.

## ۵/۲. عدم تحلیل فعل در مکانیزم تطبیق قوای فعاله و صُوَر احساسی

علاّمه در توضیح آغاز پیدایش اعتباریات می‌فرمایند[1]:

چنانچه از بیان گذشته مشخص می‌شود قوای فعاله‌ی انسان چون فعالیت طبیعی و تکوینی خود را روی اساس ادراک و علم استوار ساخته ناچار است برای مشخص کردن فعل و مورد فعل خود یک سلسله ادراکات احساسی چون حب و بغض و اراده و کراهت به وجود آورده و در مورد فعل به واسطه‌ی تطبیق همین صور احساسی متعلق فعالیت خود را از

۱. همان، ۳۱۴

غیر آن تمییز داده و آن‌گاه مورد تطبیق را متعلق قوه‌ی فعاله قرار داده (معنای بایسته را به وی داده و وجوب میان خود و میان او گذاشته) و فعل را انجام دهد و آزمایش ممتد در افراد انسان و سایر جانوران زنده همین نظر را تأیید می‌کند.

پس همان طور که مشاهده کردید، صراحتاً بحث تطبیق را مطرح می‌کنند که انسان در تطبیق، یک بایدی را جعل می‌کند تا یک فعلی را انجام دهد. حال اگر این «باید» مجاز و عدمی باشد، بر آن برهان حاکم می‌شود. یعنی صُوَر احساسی آن حقیقی است و در خارجْ فرد خود را پیدا می‌کند و تطبیق داده می‌شود و اگر فرد نداشته باشد، در مقابل کثرت هستند، لذا همان طور که در منطق گفته شد، از آن یک فرد را انتزاع می‌کنید و سپس تطبیق می‌دهید. امّا از این تحلیل، فعل تعریف نمی‌شود. زیرا از تطبیق، جز سلب و ایجاب چیزی به دست نمی‌آید.

ولی اگر بحث «باید» مطرح می‌شود، در «باید» فاعلی است که نیاز به مقصد دارد و می‌خواهد جعل راه کند و جعل راه هم باید کثرت داشته باشد تا شخص ذی‌شعور قدرت و امکان انتخاب داشته باشد. لذا جعل راه انحصار ندارد.

## ۶. ضرورت ملاحظه دوئیت میان افکار اجتماعی و امور فطری

ایشان در ادامه‌ی بحث می‌فرمایند:

> چنانچه از نتیجه‌ی شش که در آغاز سخن گرفتیم روشن است که در اعتباریات نمی‌توان دست توقع به سوی برهان دراز کرد، زیرا مورد جریان برهان حقایق می‌باشد و بس. و از راه دیگر در نوع انسان مثلاً که روزگارهای دراز و سدهای متراکم از تاریخ پیدایش وی که به ما تاریک است گذشته و به واسطه‌ی تکاثر تدریجی جهان احتیاج فردی و نوعی که روز به روز کشف شده و هر روز اعتباریاتی و افکاری تازه و پیچیده‌تر به گذشته افزوده نمی‌توان از میان انبوه توده‌های متراکم اعتبار، ریشه‌های اصلی را پیدا نمود. ولی چیزی که هست این است که اجتماع امروزه‌ی ما با معلومات اعتباری و اجتماعی تدریجاً و به مرور زمان روی هم چیده شده و و از این روی ما می‌توانیم با سیر قهقری به عقب برگشته و به سر چشمه‌ی اصلی این زاینده رود اگر هم نرسیم دست کم نزدیک شویم. و همچنین با کنجکاوی در اجتماع و افکار اجتماعی ملل غیر مترقی که اجتماعات و افکاری نسبتاً ساده دارند و یا بررسی اجتماعات سایر جانوران زنده معلوماتی به دست آوریم. و همچنین در فعالیت‌های فکری و عملی نوزادان خودمان دقیق شده و ریشه‌های ساده‌ی افکار اجتماعی یا فطری را به دست آوریم.

در این‌جا این سؤال مطرح می‌شود که افکار اجتماعی چه ربطی به امور فطری دارد؟ در حالی که لازمه‌ی نوعیت، یک چیز است و دوئیت و ارتباط هم چیز دیگری می‌باشد. یعنی همان طور که خودتان گفتید، احساسات عمومی با احساسات خصوصی فرق دارد. به عبارت دیگر جامعه یعنی ارتباط و جمع شدن؛ ولی امور فطری یعنی امور فردی. جالب این است که در چند سطر بعد، خود ایشان به تفاوت بین این دو (اجتماع و امور فطری) اشاره می‌کنند و می‌فرمایند:

> ما افعالی داریم که شخصِ فعل به شخص فرد قائم است، چون تغذّی و افعالی داریم که شخصِ فعل به اجتماع قائم است.

پس این‌که گفته می‌شود «افکار اجتماعی یا فطری»، غلط است. زیرا فطری یعنی فردی و ربطی به اجتماع ندارد و امور اجتماعی – همانند ازدواج، تکلم، ملکیت، ریاست، مرئوسیت – دو طرفه و جمعی است.

علاّمه در توضیح شاخه‌های اعتباریات می‌فرمایند:

> چنانچه گذشت ساختن علوم اعتباری معلول اقتضای قوای فعاله‌ی طبیعی و تکوینی انسان می‌باشد و پُرروشن است که فعالیت این قوا یا پاره‌ای از آنها محدود و بسته به اجتماع نمی‌باشد مثلاً انسان قوای مدرکه و همچنین جهاز تغذیه‌ی خود را به کار خواهد انداخت خواه تنها باشد و خواه در میان هزار نفر. آری یک دسته از ادراکات اعتباری بی فرض اجتماع صورت‌پذیر نیست؛ مانند افکار مربوط به اجتماع ازدواجی و تربیت اطفال و نظائر آنها.

اگر اجتماع و فطریات قسیم یکدیگر هستند، باید مقسمشان را معرفی کنید. در صورتی که در ابتداء این – صفحه‌ی ۳۱۴ – وقتی می‌خواهند مقسم را توضیح دهند،

برای سود همه، عدل اجتماعی را می‌خواهد. یعنی «اعتبار حسن عدالت و قبح ظلم». [بنابراین فقط یک عدالت است و قبحی نیست و همه چیز، اعتبار عدالت است] و در نتیجه فطرت انسانی حکمی که با الهام طبیعت و تکوین می‌نماید قضاوت عمومی است و هیچ گونه کینه‌ی خصوصی با طبقه‌ای ندارد و دشمنی خاصی با طبقه‌ی پایین نمی‌کند، بلکه حکم طبیعت و تکوین را در اختلاف قرائح و استعدادات تسلیم داشته و روی سه اصل نام برده می‌خواهد هر کسی در جای خودش بنشیند. آزادی انسان که موهبتی طبیعی است در حدود هدایت طبیعت می‌باشد و البته هدایت طبیعت بسته به تجهیزاتی است که ساختمان نوعی دارای آنها می‌باشد و از این رو هدایت طبیعت (احکام فطری) به کارهایی که با اشکال و ترکیبات جهازات بدنی وفق می‌دهد محدود خواهد بود مثلاً از این راه ما هیچ گاه تمایلات جنسی را که از غیر طریق زناشویی انجام می‌گیرد تجویز نخواهیم نمود.[1]

حال اگر انسان - به طور مثال - در تمایلات جنسی‌ای که از غیر طریق زناشویی است، سود ببیند و پایگاه آن را به نفع خود در نظر بگیرد، چه مشکلی وجود دارد؟!

○ برادر زیبایی: البته منظور ایشان، انسان‌هایی هستند که فطرت سلیم داشته باشند، نه هر انسانی.

● ج: شما باید برای ما مشخص کنید که «فطرت سلیم» چیست؟ ما از قرائنی که در متن می‌آوریم، برای شما ثابت می‌کنیم که این فطرت، «فطرت الله الذی فطر الناس علیها» نیست. مثلاً در همین بحث، علاّمه می‌فرمایند:

ما در خارج به هر پدیده‌ی مادی که می‌رسیم، ترکیبی یا همراه ترکیبی است که برای حفظ بقای خود از خارج به نحوی استفاده می‌نماید و این خاصیت در همه‌ی موجودات بویژه در یک دسته موجودات که جانوران زنده را تشکیل می‌دهند بسیار روشن می‌باشد. این دسته مثلاً آب را نوشیده یا میوه را خورده و یا به کار انداختن جهاز تغذی در هضم مخصوص خود اجزایی را که برای بدن خود لازم دارد از آن گرفته و باز مانده را پس می‌دهد و پاره‌ای از جانوران با پاره‌ای دیگر چون گرگ با گوسفند و باز با کبوتر تغذی می‌نمایند و جانوران با شعورتر و به ویژه انسان این روش را نه تنها در خواص طبیعی و لوازم مادی به کار می‌برند، بلکه در هر کاری که وابسته به احتیاجات است - اگر چه به وسائط زیاد نیز بوده باشد - روش آنها همین است. انسان اولی برای رهایی از شر درندگان و دشمنان خود میان آب زندگی می‌کرد و بالای درختان یا در شکاف کوهها می‌نشست و هر محذوری را با ضد آن پاسخ عملی می‌داد. انسان احتیاجات صناعی خود را نخست با سنگ‌های تیز برّنده و... تأمین می‌کرده و می‌کند. نتیجه‌های گوناگونی که از کار حیوانات می‌گرفت ... اکنون آیا این موجود عجیب با نیروی اندیشه‌ی خود اگر با یک هم نوع خود - انسان دیگر - روبه‌رو شود به فکر استفاده از وجود و از افعال او نخواهد افتاد؟ و در مورد هم نوعان خود استثناء قائل خواهد شد؟ بی شبهه چنین نیست زیرا این خوی همگانی یا واگیر را که پیوسته دامنگیر همه‌ی افراد انسان می‌باشد نمی‌توان غیر طبیعی شمرد.[2]

پس همان طور که می‌بینید، این فطرت ربطی به فطرتی که خدا و پیامبران فرموده‌اند ندارد.

### ۷/۱. تبیین تقدّم اصل استخدام بر اصل اجتماع

سپس ایشان در اثبات تقدّم اصل استخدام بر اصل اجتماع می‌فرمایند:

خواه و ناخواه این روش مستند به طبیعت است ولی سخن اینجا است که آیا روش استخدام مستقیماً و بلاواسطه مقتضای طبیعت می‌باشد و این اندیشه نخست در مغز انسان جایگیر شده و در دنبال آن، اندیشه‌ی دیگری به نام اندیشه‌ی اجتماع (گرد هم آمدن و زندگی دسته‌جمعی کردن) پیدا می‌شود؟ یا اینکه انسان با مشاهده‌ی هم نوعان خود اول به فکر اجتماع و زندگی دست جمعی افتاده...[3]

سپس در انتهای این بحث می‌فرمایند:

هر پدیده‌ای از پدیده‌های جهان و از جمله حیوان و به ویژه فرد انسان حب ذات را داشته و خود را دوست دارد و هم نوع خود را همان خود می‌بیند و از این راه احساس انس در وی پدید آمده و نزدیک شدن و گرایش به هم نوعان خود را می‌خواهد و به اجتماع فعلیت می‌دهد و چنانچه پیدا است همین نزدیک شدن و گرد هم آمدن (تقارب و اجتماع) یک نوع استخدام و استفاده هست که به سود احساس غریزی انجام می‌گیرد و سپس در هر مورد که یک فرد راهی به استفاده از هم نوعان خود را پیدا نماید خواهد پیمود و چون این غریزه در

---

۱. ص۳۲۳ ۲. ص۳۱۹
۳. همان

مَقسَم را «افکار اجتماعی یا فطری» قرار می‌دهند و کلمه‌ی «یا» یعنی این‌که اجتماعی و فطری یک چیز هستند، در حالی که چند خط پایین‌تر -که الآن خواندیم - این دو را قسیم همدیگر قرار می‌دهند![1]

## ۷. بررسی و تبیین اعتباریات قبل‌الاجتماع

حال وارد اعتباریات قبل از اجتماع می‌شویم:

چنانچه از بیان گذشته روشن شد انسان در اولین بارِ به کار انداختن قوای فعاله‌ی خود، نسبت ضرورت و وجوبِ «باید» [اگر دقّت کنید، می‌بینید که بحث «ضرورت» را از این‌جا آغاز می‌کنند و ضرورت به علیت و لازمه‌ی ذات برمی‌گردد]. را میان خود و میان صُوَر احساسی خود که به نتیجه عمل تطبیق می‌نماید می‌گذارد و حال آن که این نسبت به حسب حقیقت در میان قوه‌ی فعاله و حرکات حقیقی صادره آنها جای دارد پس نسبت نامبرده اعتباری خواهد بود و از این جا روشن می‌شد ۱. نخستین ادراک اعتباری از اعتبارات عملی که انسان می‌تواند بسازد همان نسبت وجوب است. این اولین حلقه‌ی دامی است که انسان در میان فعالیت خود با تحریک طبیعت [در حالی که تحریک طبیعت و نفس‌الامر، تغییرپذیر نیستند!] گرفتار وی می‌شود. [اگر انسان قرار است چیزی را عوض کند، دیگر «گرفتار شدن» معنا ندارد. پس این «گرفتار شدن» را می‌گویند برای این‌که یک ضرورتِ لایتخلّف را تمام کنند]. ۲. اعتبار وجوب، اعتباری است عمومی که هیچ فعلی از وی استغناء ندارد پس هر فعلی که از فاعل صادر می‌شود، با اعتبار وجوب صادر می‌شود.

علاّمه در پایان بحث اعتباریات قبل اجتماع می‌فرمایند:

زیرا وجوب مورد بحث ما نسبت و صفت فعل در مرحله‌ی صدور از فاعل می‌باشد و عمومی است و اوصاف نامبرده صفت فعل فی نفسه می‌باشد و خصوصی هستند و اگر چه آنها نیز مانند وجوب عمومی، اعتباری عملی بوده و از محصولات کارخانه‌ی فعالیت انسان می‌باشد ولی اعتبار آنها بسی متأخر از اعتبار وجوب عام است.

پس همان طور که ملاحظه می‌کنید، وجوب، یک وجوب عامّی است که لایتخلف و یک جریان ضروری می‌باشد. لذا فعل بدون یک جریان نسبی و بدون یک لازمه ذاتی نوع، حرکت نمی‌کند و بر این اساس وقتی به بحث ادراکات حسن و قُبح - خوبی و بدی - می‌رسند، می‌گویند همه‌ی افعال حَسن است، و افعال بد وجود ندارد:

بنابراین ممکن است که فعلی به حسب طبع بد و قبیح بوده و باز از فاعل صادر شود ولی صدورش ناچار با اعتقاد حسن صورت خواهد گرفت.

یعنی «بدی» ممکن نیست، زیرا فعل، واجب است و وقتی من تحریک می‌شوم، به سوی انجام کار کشیده می‌شوم. لذا علیت جاری است و ضرورت نیز هست و با اعتقاد به این‌که «من کار خوبی می‌خواهم انجام دهم» فعل صادر می‌شود. بنابراین «بدی» دیگر معنا ندارد. مثل همین تحلیل را در بحث «وجوب متابعت علم» مطرح می‌کنند که در آن‌جا اگر بحث تبعیت از صُوَر احساسی است، باید از علم و صُوَر احساسی که طبیعت به من می‌دهد، تبعیت نمایم و اگر منظور از علم، حالت و یقین است -که متن صراحتاً این معنا را می‌آورد - در این صورت هر گاه حالت پیدا شود، عمل نیز به دنبال آن می‌آید. پس علّت صدور فعل، پیدایش حالت می‌شود. امّا در قِسم اوّل، علّت صدور فعل، پیدا شدن صُوَر احساسی است (یعنی به حکمت نظری برمی‌گردد).

پس به طور کلّی، آن چه از تحلیل پنج اصل ذکر شده به دست می‌آید «حسن وجوب و جاری بودن متابعت از علم، نفع و سود داشتن استخدام و اجتماع» می‌باشد. به طور مثال در بحث اصل استخدام و اجتماع، به طور صریح بحث «سود و نفع داشتن» را مطرح می‌کنند و می‌فرمایند:

ما می‌گوییم انسان با هدایت طبیعت وتکوین پیوسته از همه سود خود را می‌خواهد - یعنی اعتبار استخدام - و برای سود خود، سود همه را می‌خواهد - یعنی «اعتبار اجتماع» - و

---

۱. لطفاً دوستان در متن بسیار دقّت کنند و اگر فکر می‌کنند که بنده اشتباه برداشت کردم، در جلسات بعد حتماً تذکر دهند و ما دوباره بر می‌گردیم و آن را بررسی می‌کنیم. به نظر بنده علاّمه در فلسفه‌ی خود به این‌گونه صحبت نکرده‌اند. امّا در این‌جا بسیار متشتّت و پراکنده صحبت نموده‌اند.

همه به صورت متشابه موجود است نتیجه‌ی اجتماع را می‌دهد و این همان اجتماع است که مورد نظر و بحث ما است ـ اجتماع تعاونی که احتیاجات همه با هم تأمین شود ـ و تأمل و مطالعه در فعالیتهای متحول نوزاد انسان و جانوارن زنده‌ی دیگر این نظر را تأمین می‌نماید. از بیان گذشته نتیجه می‌شود که ۱. انسان در نخستین بار استخدام را اعتبار داده است. ۲. انسان مدنیّ بالطبع است. ۳. عدل اجتماعی خوب و ظلم بد می‌باشد.[1]

### ۸. سؤال جلسه آینده

سؤال اساسی ما در این‌جا این است که آیا حرکت بر اساس حبّ ذات تحلیل می‌شود یا نمی‌شود؟ و اصلاً حبّ چیست؟ ذات چیست؟ تعلق طرفش چه چیزی است؟

در جلسه‌ی آینده به بررسی این سؤال‌ها می‌پردازیم و این بحث فلسفی را مطرح می‌کنیم که آیا بر مبنای ایشان، حرکت تحلیل می‌شود یا نه؟ و آیا پایگاه اعتبارات به حبّ ذات و سود و در نهایت به فطرت و طبیعت برمی‌گردد؟ که در این صورت فعل انسان همانند حیوان، جبری و ضروری خواهد شد و در نتیجه پایگاه اختیار و خلافت و فلسفه رسالت انبیاء و معصومین تحلیل نخواهد شد. در حالی که خداوند فعل را به صورتی قرار داده است که انسان بتواند در آن تقلاّ کند و حتی نسبت به امور تکوینی و فطری‌اش آزاد باشد. یعنی به طور مثال می‌تواند به جای خوردن آب -که یک امر فطری تکوینی است - مشروب بخورد و مست شود.

پس در جلسه‌ی آینده به بررسی و تحلیل این امور می‌پردازیم. ▣

و السلام علیکم و رحمة الله و برکاته

---

۱. ص۳۲۳

تبیین رویکرد حوزه به موضوع جامعه

# بررسی اوصاف سیاسی، فرهنگی، اقتصادی جامعه بر اساس اعتبارات بالمعنی الاخص

عنوان جلسه ششم:

## بررسی اصل اجتماع و استخدام

## بعنوان پایگاه جامعه شناسی در حکمت عملی

---


سرپرست پژوهش:

حجةالاسلام والمسلمین صدوق


---


گروه حجیت

حسینیه اندیشه


بهار و تابستان ۱۳۸۲

مروری بر فصل‌های جلسه‌ی گذشته ..... ۳
۱. بررسی اصل اجتماع و استخدام به عنوان پایگاه جامعه‌شناسی در حکمت عملی (اعتبار چهارم) ..... ۳
۱/۱. اشکال اصل بودن فرد و امور درونی انسان و عدم استقلال جامعه ..... ۳
۱/۱/۱. «جامعه به عنوان وصفی از اوصاف انسان»، مفهوم حاکم بر اصل اجتماع و استخدام ..... ۳
۱/۱/۲. اصل بودن اصل استخدام (تعریف مقیّد) بر اصل اجتماع در نظریه علامه ..... ۳
۱/۱/۳. اصل بودن تکوین، تاریخ و جامعه در پیدایش کثرات در نظریه مقبول ..... ۴
۱/۲. مصداقیت اصل اجتماع نسبت به اصل استخدام (اجتماع همان استخدام است) در نزد علامه ..... ۴
۱/۲/۱. اشکال اوّل: ضعف «حبّ به ذات» به عنوان منشأ حرکت و پایگاه فلسفی اصل اعتبار اجتماع و استخدام ..... ۶
۱/۲/۲. اشکال دوم: تحلیل جبری و مکانیکی از رابطه و تعلق اصل اجتماع و استخدام ..... ۶
۱/۲/۳. اشکال سوم: جبری شدن جاذبه و آزادی در اصل استخدام و اجتماع ..... ۶
۲. بررسی اصل متابعت علم (عمل به علم و حجیت قطع) در اعتبار پنجم ..... ۶
۲/۱. اشکال اوّل: عدم اجتماع یقین و صورت ادراکی به عنوان پایگاه عمل ..... ۷
۲/۲. اشکال دوم: منشأ آثار نبودن صورت ادراکی و بازگشت آن به آثار جبری خارج ..... ۷
۲/۳. اشکال سوم: بازگشت پایگاه علم و عمل و خارج به ثبات قانون (تأثیر و تأثر جبری) ..... ۸
۳. تشخیص قاعده وجوب دفع ضرر محتمل براساس اصل متابعت علم ..... ۹
۳/۱. اشکال: عدم قرارگیری علم و یقین به عنوان متعلق قاعده دفع ضرر محتمل (مثال) ..... ۹
۴. جمع‌بندی: ناتوانی اعتبارات استخدام، اجتماع و اصل متابعت علم در تحلیل پایگاه کلیه علوم نظری ..... ۹
۵. «بداهت‌ها» پایگاه کلیه علوم نظری ..... ۱۰
۵/۱. اشکال: دخیل نبودن ظن و علم در تعیین پایگاه امور نظری و معرفی قوانین به عنوان پایگاه ..... ۱۰
۶. بازگشت قواعد استصحاب، برائت و احتیاط به اصل متابعت از علم ..... ۱۰
۷. اعتباری بودن تغییر اعتباریات در نزد علامه ..... ۱۰

● دفتر فرهنگستان علوم اسلامی

| | | |
|---|---|---|
| استاد حجةالاسلام والمسلمین صدوق | جلسه ۱۲ | گروه پژوهش‌های تطبیقی |
| عنوان‌گذار: برادر علی‌رضا انجم‌شعاع | تعداد صفحات: ۱۱ | |
| ویراستار: حجةالاسلام روح‌الله صدوق، برادر زیبایی | تاریخ نشر: ۱۳۸۲/۲/۱۴ | |
| پیاده نوار: حجةالاسلام روح‌الله صدوق، ضیاءالحق، کشوری | تیراژ: ۷ نسخه | |
| حروف‌چین: حجةالاسلام موسوی موشح | کد بایگانی رایانه‌ای: 103 | |
| مجری و کنترل‌نهایی: حجةالاسلام موسوی موشح | تاریخ جلسه: ۱۳۸۲/۲/۱۳ | |

**مروری بر فصل‌های جلسه‌ی گذشته**

بحث ما در رابطه با تعریف علم اصول از پایگاه حکمت عملی (بر مبنای آقایان) بود.

در بحث حکمت عملی، وارد مقاله ششم از کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم شدیم و می‌خواستیم حکمت عملی را بر مبنای فلاسفه تعریف کنیم. به این جهت که در ابتدای تعریف مرحوم آخوند در کفایه یک تعریف فلسفی وجود دارد و ما ناگزیر شدیم ابتدا اقوال فلاسفه را به صورت عمیق بررسی کنیم.

دانستیم که ایشان در منطق صوری به دنبال یک منطق انتزاعی و کلّی‌نگر و تطبیق، توسیع و تضییق مصادیق هستند. اکنون وارد چند اعتبار عامّ می‌شویم و بررسی می‌کنیم که آیا آقایان می‌توانند عمل و فعل انسان را تعریف کنید یا خیر؟

در جلسات گذشته اشکالاتی بر «اعتبار وجود» و «حسن و قبح» و «خوبی و بدی» وارد کردیم و في‌الجمله اشاره‌ای به اصل «استخدام» و «اجتماع» که علّامه طرح می‌نماید کردیم.

## ۱. بررسی اصل اجتماع و استخدام به عنوان پایگاه جامعه‌شناسی در حکمت عملی (اعتبار چهارم)

برای بررسی بیشتر این دو اصل که پایگاه جامعه‌شناسی آقایان است.

### ۱/۱. اشکال اصل بودن فرد و امور درونی انسان و عدم استقلال جامعه

می‌خواهیم ببینیم آیا در این مبنا «جامعه» تعریف شده است یا این‌که دوباره «فرد» و امری درونی در انسان را مورد توجه قرار داده‌اند و برای وحدت جامعه هویت مستقلی بیان نمی‌کنند. این نخستین اشکالی است که بر اصل استخدام و اجتماع وارد است. در صفحه ۳۲۲ مقاله‌ی ششم، قرینه‌ای بر این اشکال به چشم می خورد.

#### ۱/۱/۱. «جامعه به عنوان وصفی از اوصاف انسان»، مفهوم حاکم بر اصل اجتماع و استخدام

ایشان در این صفحه ابتدا روش استخدام را به «کلیات تصرف انسان بر خارج» تعریف کرده و بعد قیدی را به آن اضافه می‌نمایند و می‌گویند روش استخدام عبارت است از: «تصرف با اندیشه انسان، ولی مستند به طبیعت». در نهایت نیز انسان‌شناسی را مطرح می‌نمایند. البته مانعی ندارد که برای تعریف جامعه‌شناسی از انسان‌شناسی آغاز شود، این کار خوبی است، ولی باید در انتها بحث را به جامعه ختم کنند. باید پاسخ دهند که تعریف جامعه چه شد؟ و نیز اگر جامعه را به درون انسان تعریف کنیم و بگوییم «انسان مدنی بالطبع» است. در این صورت گفته‌ایم جامعه، جامعه نیست، بلکه همان انسان است و در این صورت است که جامعه را وصفی از اوصاف انسان قرار داده‌ایم. همانطور که به انسان اوصافی مثل تفکر و تعقّل و ضحک و... را نسبت می‌دهیم، می‌توانیم وصف اجتماعی بودن را هم به او نسبت دهیم.

ضمناً برای اثبات این مطلب قرینه‌هائی وجود دارد. ایشان در توضیحاتی می‌فرمایند: ابزار آلاتی که در وجود انسان هست، به صورت اجتماعی خلق شده است، مثل پستان مادر که طوری خلق شده است که بچه بتواند آن را بمکد و تغذیه کند یعنی انسان ذاتاً اجتماعی خلق شده است. بعد ایشان در ادامه تحلیلشان می‌فرمایند که در حقیقت اینگونه نیست، بلکه در حقیقت انسان در ابتدا استخدام را اعتبار کرده و در فرع آن، به دنبال تشکیل جامعه و ارتباط اجتماعی می‌رود.

این قرینه‌ها، دقیقاً بیانگر این است که جامعه را به عنوان وصفی از اوصاف انسان تعریف می‌نمایند.

حال فرازهایی را که در این رابطه است، می‌خوانیم. در آخر صفحه ۳۲۱ می‌فرمایند:

#### ۱/۱/۲. اصل بودن اصل استخدام (تعریف مقیّد) بر اصل اجتماع در نظریه علامه

«پس در حقیقت اینگونه اجتماع فرع استخدام بوده و در اثر پیدایش توافق دو استخدام از دو طرف متقابل می‌باشد، نه اینکه طبیعت، انسان را مستقیماً به چنین اندیشه‌ای رهبری نماید.

در این قسمت، این ادعا را بطور صریح بیان

می‌فرمایند، ولی در محتوای توضیحاتی که می‌دهند نیز همین‌گونه است و خلاف آن را نمی‌توان برداشت نمود. در ادامه نیز می‌فرمایند:

«گذشته از این سخنان، اصولاً نمی توان باور کرد که انسان با همه پدیده‌های جهان کار دارد و به هر موجودی که از راه خیال و حس یا عقل راه پیدا می‌کند تماس ذی غرضانه با وی می‌گیرد، در همه این دسته‌های بیرون از اندازه و شمار سودای استفاده و استخدام داشته باشد و در درجه اوّل سود خود را بخواهد، تنها در یک دسته از آنها، با همان قوای فعاله و اراده غریزی استثنائاً اجتماع را خواسته و استخدام را تبدیل به استفاده اشتراکی نماید.»

این عبارت به این معناست که انسان از هزاران نوع ارتباطی که دارد (ارتباط با سنگ، با چوب، با درخت) تنها در آن دسته از ارتباطات بحث از اجتماع مطرح می‌شود که مربوط به ارتباط با همنوع است.

لذا اصل اجتماع را به عنوان یک اصل عامّ نمی‌توان در نظر گرفت، به این معنا که بر تمام ارتباطات حاکم باشد و همه را تحت پوشش قرار دهد، ولی اصل استخدام عامّ است. به این معنی که هر وقت انسان را ملاحظه کنیم، می‌بینیم که با موجودات زیادی ارتباط دارد مثلاً یا با آب برای رفع عطش ارتباط دارد یا با گیاهان برای تغذیه ارتباط دارد و... بنابراین تصرف «عامّ» است، ولی تصرف در هم‌نوع، «بخش» است. (تصرف مقید)

### ۱/۱/۳. اصل بودن تکوین، تاریخ و جامعه در پیدایش کثرات در نظریه مقبول

این مطلب برعکس آن چیزی است که ما در فرهنگستان میگوییم، در فرهنگستان بیان می‌کنیم که اصلاً جامعه علّتِ پیدایش کثرت می‌شود و فرد تبعی از جامعه است.

یعنی اگر اصل خلقت را نگاه کنید، می‌بینید که همه برای نبی اکرم ـ صلی الله علیه و آله و سلم ـ خلق شده‌اند و همه‌ی عالم یک فاعل تبعی بیش نیست.

یعنی خورشید و ماه و کرسی و عرش و انسان و همه چیز، برای وجود مبارک ایشان خلق شده است.

حال در ملاحظه‌ی بقیه‌ی تصرفات انسان (حضور در جامعه و تاریخ) می‌بینیم که اگر انسان بعد از رسیدن به بلوغ در جهت مثبت حرکت کند، وارد دستگاه الهی می‌شود و اگر در جهت منفی حرکت کند، وارد دستگاه شیطان می‌شود و ضمناً در تحلیل تاریخ هم میگوییم اداره این دو دستگاه (الهی و مادی) از دست خدای متعال خارج نخواهد شد. در شبهای قدر اولیاء نعم رقم خواهند زد که باید چقدر دستگاه کفر را امداد کنیم تا دستگاه ایمان ارتقا پیدا کند. لذا تکوین و تاریخ و جامعه، علّت پیدایش کثرت هستند.

این یک نوع از جامعه‌شناسی است که ما در فرهنگستان داریم و یک جامعه‌شناسی هم کفار در غرب دارند که برای جامعه هویت قایل می‌شوند، اما در اینکه در آن مبنا (مبنای غرب) جامعه اصل است یا انسان، بیان می‌کنیم که ممکن است که از نظر تئوریک متشتت باشد ولی در عمل دارای نظم بوده و متشتت نیست.

مثلاً آقای بوش تصمیم می‌گیرد و چه مردم بخواهند و چه نخواهند، همه‌ی آزادیها را سلب می‌نماید، یعنی مصلحت امریکا اقتضا می‌کند که دنیا را این‌گونه اداره کنیم.

لذا از نظر جامعه‌شناسی (در عمل) به مبنای ما نزدیک هستند، ولی به صورت مادی عمل می‌کنند. مبنای غرب، مبنایی است که در آن نیاز مادّی محور شده و صحبت از نیاز به خدای متعال و معنویت مطرح نیست و به همین دلیل است که آن جوامع، دارای تشتت و تغییر مبنا و فریب و دروغ و کذب می‌باشند.

پس بنابراین از این دستگاه (مقاله‌ی ششم اصول فلسفه و روش رئالیسم) نمی‌توان جامعه‌شناسی را استخراج نمود.

### ۱/۲. مصداقیت اصل اجتماع نسبت به اصل استخدام (اجتماع همان استخدام است) در نزد علامه

اشکال دومی که مطرح است، این‌گونه است: «گرچه ذاتاً تجهیزات تنمیه و تغذیه و... اجتماعی ساخته شده‌اند، اما کلی و دائمی و همگانی نیستند»

یعنی می‌خواهند بگویند که همه‌ی تصرفات، به صورت اجتماعی واقع نمی‌شوند و مثلاً انسان مستقلاً

نمی‌تواند از رودخانه آب بیاورد و این کار، چه ربطی به جامعه دارد. البته ممکن است که شما در یک بستر از تاریخ تصور کنید که انسان نیازهای اولیه‌ی خود را (مثل آب آوردن از رودخانه) به تنهایی و بدون نیاز اجتماع انجام می‌داده است، ولی ثابت خواهیم کرد که این تصور هم درست نیست و بحث مبسوط در مورد آن را به آینده واگذار می‌کنیم و فقط به صورت اشاره بیان می‌کنیم که اگر از ابتدای خلقت حضرت آدم (ع) ملاحظه کنیم، می‌بینیم که تمام نیازهای حضرت آدم را به او وحی کرده‌اند، مثلاً وقتی حضرت حوا را برای حضرت آدم خلق می‌کنند، حضرت آدم معنای خواستگاری را نمی‌دانسته است و جبرئیل نازل شده و به ایشان می‌گوید که از حضرت حوا خواستگاری کن و خطبه را نیز جبرئیل می‌خواند و این مطلب نه تنها در مورد فاعل‌های مثبت، بلکه در مورد فاعل‌های منفی نیز صدق می‌کند، مثلاً وقتی قابیل، حضرت هابیل را به قتل می‌رساند، نمی‌داند که با جسد برادرش چه کند، تا این‌که خداوند به وسیله‌ی آن کلاغ، طریقه‌ی به خاک سپاری را به او یاد می‌دهد، بنابراین انسان در برآورده ساختن نیازهای اولیه‌اش نیز در حیرت بوده و نمی‌دانسته که باید چه کند؟ بله! ممکن است که انسان، یک نوع حرکات اولیه‌ی تبعی داشته باشد (مثل نفس کشیدن و دیدن و شنیدن و....)، ولی همین حرکات اولیه نیز به اراده‌ی خدای متعال می‌باشد (لا حول و لا قوة الا بالله) یعنی خداوند، نسبت به مخلوقی که خلق کرده است، قیوم و رازق و حافظ و قوه دهنده و... است، یعنی انسان در اصل ظرفیت وجودی خود، خالق نبوده و تناسبات مخلوق در مورد آن جاری است، ولی در آن جایی که فاعلیت و طلب پیدا می‌کند، از خداوند سؤال می‌کند که چه کنم و چه نکنم. حتی حضرت نبی اکرم(ص) که در حیات و ممات خود هم مختار بوده‌اند (که در این دنیا بمانند یا این‌که ملک الموت جان ایشان را بگیرد) در مورد مرگ خود، آنچه که خداوند دوست داشته است را از جبرئیل جویا می‌شوند و وقتی که جبرئیل می‌فرماید: خداوند به لقاء شما علاقه دارد، آن وقت به ملک الموت می‌گویند: جان من را هم اخذ کن. یعنی در این‌جا هم می‌خواهند به طلب خدای متعال، متولی شوند.

به بحث بر می‌گردیم. در صفحه‌ی ۳۲۲، در یک عبارتی می‌فرمایند:

«بلی هر پدیده از پدیده‌های جهان و از آن جمله حیوان و به ویژه فرد انسان حب ذات را داشته و خود را دوست دارد و هم نوع خود را همان خود می‌بیند و از این راه احساس انس در درون وی پدید آمده و نزدیک شدن و گرایش به هم‌نوعان خود را می‌خواهد و به اجتماع فعلیت می‌دهد و چنانکه پیداست، همین نزدیک شدن و گرد هم آمدن (تقارب و اجتماع) یک نوع استخدام و استفاده است که به سود احساس غریزی انجام می‌گیرد و سپس در هر مورد که یک فرد راهی به استفاده از هم‌نوعان خود پیدا نماید، خواهد پیمود و چون این غریزه در همه به‌طور متشابه موجود است، نتیجه اجتماع را می‌دهد و این همان اجتماع است که مورد بحث و نظر ما است (اجتماع تعاونی که احتیاجات همه با همه تأمین شود)»

با بیان این مطلب، می‌خواهند از آن چه که در گذشته از اصل استخدام و اجتماع گفتند و بیان کردند که اجتماع، فرع بر استخدام است، عدول کرده و بیان می‌کنند که اصلاً اجتماع یک مصداق است و حقیقتاً اعتبار اجتماع، همان اعتبار استخدام است. یعنی در تحلیل فلسفی‌ای که می‌کنند، می‌گویند: جریان حبّ ذات است و حب ذات هم به این معناست که غیر خودش را هم، همان خود می‌بیند. پس اجتماع، چیزی بیش از استخدام نیست و فقط نوع آن فرق می‌کند، به این معنا که استخدام، در مورد همه چیز است و اجتماع فقط در مورد هم نوع جریان دارد. بنابراین در این عبارت به‌طور صریح بیان می‌کنند که اجتماع همان استخدام است و با هم فرقی ندارند. در عبارت دیگری نیز در صفحه‌ی ۳۲۳ می‌فرمایند:

«بلکه ما می‌گوییم انسان با هدایت طبیعت و تکوین، پیوسته از همه سود خود را می‌خواهد (اعتبار استخدام) و برای سود خود، سود همه را می‌خواهد (اعتبار اجتماع) و برای سود همه، عدل اجتماعی را می‌خواهد (اعتبار حسن عدالت و قبح ظلم) و در نتیجه فطرت انسانی حکمی که با الهام طبیعت و تکوین می‌نماید،

قضاوت عمومی است.»

### ۱/۲/۱. اشکال اوّل: ضعف «حبّ به ذات» به عنوان منشأ حرکت و پایگاه فلسفی اصل اعتبار اجتماع و استخدام

این بیان اصل مطلب بود. حال یکی از اشکالاتی را که در جلسه‌ی قبل مطرح کردیم، بحث حرکت بود و بیان کردیم که «حب به ذات» نمی‌تواند منشأ حرکت باشد، یعنی پایگاه فلسفی قضیه که اعتبار اجتماع و استخدام را به «حب به ذات» معنا کردند، درست نبوده و ثابت کردیم که حب به یک صورتی از هم نوع و تعلق به کیفیّت، منشأ حرکت نمی‌شود.

### ۱/۲/۲. اشکال دوم: تحلیل جبری و مکانیکی از رابطه و تعلق اصل اجتماع و استخدام

حال اشکالات دیگری که داریم این است که به‌طور کلی این تحلیل، یک تحلیل صد در صد مادّی و مکانیکی (یعنی انسان را به صورت یک ماشین تعریف می‌کنند)، و جاذبه و تعلق انسان را در ارتباط با محیط به کنش و واکنش برمی گردانند) پس اگر بگوییم این ارتباط جبری است، به این معنا است که تحت هدایت طبیعت می‌باشد و گویی در طبیعت، هیچ خدشه‌ای نیست و هیچ گاه زلزله یا آتش فشان یا سیلی وجود ندارد، در حالی که اینگونه نیست و سیل و زلزله، از قوانین طبیعی نمی‌باشد و مخرب زیبایی و نظم طبیعت هستند، بلکه حالت طبیعی زمین این است که ثبات داشته باشد. در نتیجه هم در تاریخ و هم در جامعه و هم در انسان، اراده را فاقد هرگونه جایگاهی می‌نمایند، یعنی به نظر ما همان بحثی را که فلسفه‌ی هگل و دیالکتیک جبر علمی می‌گوید، در این‌جا نیز مورد قبول است.

### ۱/۲/۳. اشکال سوم: جبری شدن جاذبه و آزادی در اصل استخدام و اجتماع

در اصل استخدام و اجتماع، جاذبه را جبری تعریف می‌کنند و حتی معنای آزادی را نیز جبری می‌دانند و در صفحه ۳۲۳ می‌فرمایند:

«آزادی انسان که موهبتی طبیعی است، در حدود هدایت طبیعت می‌باشد.»

یعنی آزادی نیز جبری است. بله! در صفحه‌ی بعد (ص ۳۲۴) به صورت تمثیلی اشاره این می‌فرمایند:

«مثلاً از این راه، ما هیچ گاه تمایل جنسی را که از غیر طریق زناشویی انجام می‌گیرد، تجویز نخواهیم نمود.»

در این عبارت، اگر چه ارشاداً این عمل را تقبیح می‌کنند، ولی در مبنای تعریف، انجام این عمل را تجویز می‌کنند، یعنی تعریف آقایان، به یک اختیاری باید مقید شود و اختیار نیز باید به تشریع مقید شود که در این مقاله، به این قیودات تصریحی نشده است. در جای دیگری هم می‌فرمایند که هدایت طبیعت از طریق دو دسته از قوانین صورت می‌پذیرد. یعنی هم می‌توانیم با شرارت رفع عطش نماییم و هم با آب می‌توان تشنگی را بر طرف نمود. لذا به نظر ما در انسان‌شناسی تعریف عام و جبری و مادّی بوده و علاوه بر این، جامعه‌شناسی را نیز تعریف نمی‌کنند و اشاره‌ای ندارند که آیا جامعه حقیقی است یا نه؟

بعد از این در اعتبارات بعدالاجتماع نیز باید ببینیم که چه مسائلی وجود دارد و اشکالاتی را هم در آنجا مطرح خواهیم کرد.

## ۲. بررسی اصل متابعت علم (عمل به علم و حجیت قطع) در اعتبار پنجم

حال وارد اعتبار پنجم می‌شویم که اصل متابعت علم نام دارد.

ایشان بعد از اینکه اصل جاذبه را توضیح می‌دهند، متابعت از علم را (چون روش استخدام و اجتماع، مقید به اندیشه بود و اندیشه نیز تابع طبیعت است) به عنوان پایگاه عمل قرار داده و آن را یک اعتبار عام می‌دانند که انسان اگر علم پیدا کرد، حتماً به علم خود عمل نیز می‌کند. حال اشکالی که به نظر می‌رسد این است که آیا این نوع اعتبار، علم است یا نه؟ و آیا از علم، تکلیف و حکم و اختیار نیز می‌توان استخراج نمود؟! در توضیح این اصل در صفحه‌ی ۳۲۴ می‌فرمایند:

«در همه‌ی این مراحل سروکار ما با خود خارج و

واقعیت هستی است، زیرا به حسب فطرت و غریزه رئالیست و واقع بین هستیم. پس ناچار به علم اعتبار واقعیت داده‌ایم. یعنی صورت ادراکی را همان واقعیت خارج می‌گیریم و آثار خارج را از آن علم و ادراک می‌شماریم.»

در این‌جا (به دلیل این‌که آقایان اصالت وجودی هستند) بیان می‌کنند که «منشأ آثار» خارج، طبیعت و تکوین، «حقیقت وجود» است و چون «صورت علمی» بر مبنای ماهیت بنا شده است و ماهیت نیز دارای آثار نیست، بنابراین ناچار می‌شوند که آثار وجود آب را به صورت آب هم حمل نمایند و اگر این اعتبار را به آب ندهند، در این صورت نمی‌توان بر طبق آن علم حصولی، عمل نمود. این بخش اوّل.

در بخش دوم بیان می‌کنند که اگر حالت و کشش و تعین (نه به معنای صورت، بلکه معنای دوم از علم) پیدا شود، در این صورت دلیلی برای این‌که انسان به سمت عمل کشیده شود، به وجود خواهد آمد. مثلاً وقتی به انسان حالت تشنگی دست دهد، به سمت خوردن آب کشیده خواهد شد. ایشان در صفحه ۳۲۵ نیز می‌فرمایند:

«(اعتبار واقعیت علم به اصطلاح این مقاله ـ حجیّت قطع به اعتبار فن اصول)... و انسان نمی‌تواند در دایره‌ی زندگی خود به یک نقطه برسد که از عمل به علم خالی بوده باشد.»

در توضیح عبارت «عمل به علم» اشاره‌ای به آن مقدمه‌ای که آقای محمدی در شرح کفایه گفته‌اند را لازم می‌دانم. در آن مقدمه برای حجیّت قطع چند بحث را مطرح کرده‌اند:

۱ ـ قطع به معنای صورت ادراکی

۲ ـ قطع به معنای یقین و حالت داشتن

۳ ـ قطع به معنای حجیّت

و نیز بیان کردند که آنچه در بحث اصول مورد نظر است همان موارد ۲ و ۳ است.

### ۲/۱. اشکال اوّل: عدم اجتماع یقین و صورت ادراکی به عنوان پایگاه عمل

در نتیجه آقایان نمی‌توانند علم (به معنای صورت ادراکی) و یقین (به معنای پایگاه حالت) را با یکدیگر جمع نموده و نمی‌توانند پاسخ دهند که بالاخره علم و یقین است یا صورت ادراکی؟! یعنی پایگاه عمل به صورت ادراکی بر می‌گردد یا به حالت؟

### ۲/۲. اشکال دوم: منشأ آثار نبودن صورت ادراکی و بازگشت آن به آثار جبری خارج

اشکال دوم آن را پایگاهش قرار دادید صورت ادراکی و پایگاه صورت ادراکی هم، به ماهیت بر می‌گشت و چون ماهیت، منشأ آثار نبود، مجبور شدید بگویید: «پایگاه ادراک به خارج بر می‌گردد و خارج منشأ اثر است لذا برای اثردار شدن علم، اعتبار لازم است». یعنی علم نیز دارای همان آثار واقعیت است. مثلاً از طرفی واقعیت آب، رفع عطش می‌کند و از طرف دیگر، صورت ادراکی آب که در ذهنتان می‌باشد، شما را به دنبال رفع عطش می‌کشاند. پس باید به دنبال رفع عطش بروید. لذا عمل به صورت ادراکی بدون اثر و خاصیت برگشت و صورت ادراکی هم به واقعیت برگشت.

حال این چه نوع تعریف از عمل و علمی است که شما پایگاه آن را به ضرورت جبری آثار در خارج برگرداندید؟! یعنی چه در اصالت وجود بگویید «وجود منشأ آثار است»، این ضروری و لایتخلف می‌شود و چه در اصالت ماهیت بگویید «آثار از ماهیت خارج می‌شود»، این آثار ضروری و لایتخلف می‌شود و بعد حکمت نظری را واسطه برای عمل قرار می‌دهید! آیا این تعریف درست است؟! آیا وقتی کسی مثل عمر (لعنه‌الله) جنایت می‌کند و سرنوشت تاریخ را عوض می‌کند، پایگاه افعالش به صورت ادراکی و سپس این صورت ادراکی به خارج بر می‌گردد؟! این چه نوع تحلیل کردن است؟! با این تحلیل همین‌طور که عمل جبری می‌شود، صورت ادراکی هم جبری می‌شود و همین‌طور که کشش غریزی و لایتخلف شد، علم هم لایتخلف می‌شود. اگر چه ریشه‌ی این تحلیل هم سست می‌باشد که بخواهید پایه‌ی علم را به ماهیت برگردانید و بعد هم آثار خارج را بر آن اعتبار کنیم.

هر آثاری در عالم واقع می‌شود به وجود

نبی اکرم (ص) و اراده و کیفیت عبادت ایشان به درگاه خداوند متعال بر می‌گردد، نه به وجود! شما در این تحلیل می‌خواهید قوانین دینی را اعتبار شارع فرض کنید و سپس اعتبار و جعل را تحلیل کنید که مثلاً به چه صورت نماز و حج جعل شده است. یعنی می‌خواهید مصلحت و مفسده‌ی قوانین دینی را تحلیل فلسفی کنید و بعد می‌خواهید قدرت عامّ بودن و پوشش این تحلیل را به همه جا سرایت دهید و به همین دلیل اصل متابعت علم را جزء اعتبارات عمومی می‌دانید.

### ۲/۳. اشکال سوم: بازگشت پایگاه علم و عمل و خارج به ثبات قانون (تأثیر و تأثر جبری)

حال اشکال ما این است که پیدایش علم نمی‌تواند در رابطه‌ی تأثیر و تأثر جبری باشد، چه در درون علم قایل به علیّت مفهومی باشید و چه نسبت علم را به خارج و عمل بسنجید، یعنی بگویید «حکمت نظری واسطه‌ی واقعیتِ خارجی با عمل است.

با این تحلیل‌های شما هم عمل و هم علم و هم اثر خارج جبری می‌شوند. حال تقلاّی اختیار و اراده و امتحان و معاد را چگونه تحلیل می‌کنید؟!

البته آقایان با این تحلیل‌ها می‌خواهند پایه‌های محکمی را برای جلوگیری از هرج و مرج در دنیا بنا کنند. لذا اگر تحلیلِ اصل انگیزه این باشد، نباید به صورت ادراکی شما برگردد و همین‌طور نباید به خارجی که منشأ آثار است و عملی که تحت این آثار است برگردد. بلکه خارج به قانون بر می‌گردد. یعنی مثلاً آب هر وقت با کاغذ برخورد کند آن را تر می‌کند و یا خورشید هر وقت از طرف مشرق طلوع کرد، می‌درخشد و آثار خودش را به زمین و درختان و گیاهان و... می‌دهد و به این‌ها حیات می‌دهد. چون نور بخشی از حیات است. پس پایه‌ی این آثاری که می‌گویید ثابت است به قانون ثابت بر می‌گردد و الاّ خود این آثار ثابت نیستند، بلکه متغیّراند. یعنی مثلاً دیشب تا صبح خورشید نبوده است و حال که صبح سر می‌زند، نور می‌آید. لذا هم صاحب اثر و هم اثر در حال تغییراند و ثبات آن‌ها به حقیقتِ قانون بر می‌گردد که به طور مثال قانون حکم می‌کند که خورشید هر روز صبح از مشرق طلوع و در مغرب غروب کند. یعنی مدت اثر گذاری خورشید در این مدت است. یا زمان اذان صبح در حال تغییر است و زمان آن هر روز به صورت ثابت و در یک ساعت خاصّ نیست. لذا شما باید ثبات این‌ها را به ثبات قانون برگردانید و بعد نسبت بین متغیّر و ثبات را تحلیل کنید، در حالی که نتوانسته‌اید آن را تحلیل کنید. پس اشکال ما به فلسفه‌ی غرب این است که شما نمی‌توانید نسبت بین ثبات و تغییر را تحلیل کنید، اگر چه قایل به تعلق و جاذبه نیز باشید. تعلق به فعالیت حضرت حق بر می‌گردد و چیزی مستحکم‌تر از اراده‌ی الهی نیست تا جلوی هرج و مرج را بگیرد.

در نتیجه، اگر بخواهید تمام این امور را به ذات خودشان برگردانیم و بگویید پایه‌ی علم به خودش محکم است و پایه‌ی خارج به خودش و پایه‌ی عمل هم به خودش، از قانون هم صحبتی به میان نیاورید، این در نهایت، اشتباه است. به خاطر این‌که در خود این‌ها اصل تغییر حاکم است و هیچ ثباتی در علم و عمل و خارج نیست. ما بداهت این‌که خارج دائماً در حال تغییر است را به وضوح می‌بینیم و ادراک خودمان که دائم در حال تغییر است را نیز می‌بینیم و عمل خودمان همین‌طور است و نمی‌توانیم منکر آن بشویم.

پس آن چیزی را که می‌توانید احتمال دهید قانون است. که بگویید تحت یک قانونی آب بر روی نفت می‌ایستد و هوا بر روی آب می‌ایستد. بر زمان و مکان و غایات قانون حاکم است. لذا این احتمال (حرف هگل) قوی‌تر از تحلیل شما می‌باشد. البته ما می‌گوییم از قانون هم کاری بر نمی‌آید و ولایت اصل است که این بحث در جای خودش مطرح خواهد شد.

بنابراین، این تحلیل‌ها اشکالات فلسفی جدی دارد و هیچ فرقی هم با بحث نظری‌شان ندارد و همان بحث حکمت نظری‌شان را در این‌جا آورده‌اند. یعنی به طور مثال اگر شما همین بحث را با بحث علیّت که در حکمت نظری می‌گویند مقایسه کنید می‌بینید از همان مبنا استفاده کرده‌اند.

البته در این‌جا بعضاً مثال‌هایی را می‌آورند که احتمالش شاذ یا غیر ممکن است. به طور مثال در

صفحه‌ی ۳۲۵ می‌گویند: «مثلاً یک رئیس و هر مافوق می‌تواند گزافه‌گویی کرده و به زیردست خود بگوید از این پس در فرمان‌های من آن چه را که علم داری ترک گفته و موارد مشکوکه را انجام دهی». این فرض بسیار بعیدی است. هیچ مدیری حتی چنین چیزی را فرض نمی‌کند. حال اگر فرض کنیم که یک شخصی مانند هیتلر یا ناپلئون در یک بحران روحی گیر کرده و دیوانه شده باشد و این دستور را بدهند، قابل فرض است، ولی آیا شما می‌خواهید مبنای فلسفی‌تان را بنا به حرف یک دیوانه بگذارید؟! در هر صورت اگر چه مثالی که می‌آورند به بحث جامعه‌شناسی و مدیریت تناسب دارد ولی به نظر من چنین مصداقی در عالم خارج وجود ندارد.

### ۳. تشخیص قاعده وجوب دفع ضرر محتمل براساس اصل متابعت علم

ایشان در ادامه (ص ۳۲۶) می‌فرمایند: «مثلاً انسان در موارد محذورات احتمالی استنکاف کرده و وارد نمی‌شود (قاعده‌ی دفع ضرر محتمل) آبی را که راستی احتمال مسمومیت دارد نمی‌خورد. به جایی که احتمال چاه می‌رود پای نمی‌گذارد. به مادّه‌ای که احتمال انفجار دارد، دست نمی‌زند. ولی این‌ها مواردی است که انسان در سر دو راه ایستاده؛ مقطوع‌الامر و دیگری غیر مقطوع و با غریزه‌ی عمل به علم راه مقطوع‌الامر را انتخاب می‌نماید. گذشته از این‌که احتمال محذور را نیز با علم تشخیص می‌دهد».

### ۳/۱. اشکال: عدم قرارگیری علم و یقین به عنوان متعلق قاعده دفع ضرر محتمل (مثال)

حال واقعاً بشر این طور است؟! بشری که می‌داند سیگار ضرر دارد و می‌کشد، بشری که می‌داند مرفین ضرر دارد و می‌کشد و یا مثلاً رئیس‌جمهور آمریکا به خوبی می‌داند که چه خساراتی را به دنیا وارد می‌کند ولی هم به خودش و هم به دنیا خسارت وارد می‌کند که به این کارها جنون قاعده‌مند می‌گوییم، جنونی که سراب مدیریت درست می‌کند. کسی که علم ندارد، واقعاً چه چیز سبب می‌شود که حق دیگران را بگیرد و بگوید من رئیس هستم؟! آیا علتی غیر از عشق به دنیا دارد؟! و بعد این شخص به گونه‌ای غوغاسالاری می‌کند که همه فکر می‌کنند مدیری بی‌نظیر می‌باشد! برای مثال عایشه‌ی ملعون کار را به جایی رساند که او را مقدس می‌پنداشتند و پشگل شترش را به عنوان تبرک می‌بردند، حال این ملعون چه علمی داشت؟! با این‌که هیچ علمی نداشت چندین غائله را به خاطر نادانی‌اش به پا کرد. احتمال ضرر هم می‌داد ولی مشارکت در خطرهای بزرگ کرد. انسان قدرت ریسک دارد و تصمیم‌های خطرناکی می‌گیرد. از اوّل تاریخ تا به امروز دستگاه کفر، اصلاً به این قاعده (دفع ضرر محتمل) عمل نکرده است. مؤمنین هم از ترس قیامت در راه با احتیاط قدم بر می‌دارند.

لذا ابتدا به خاطر خطر و نفع به آخرت ایمان می‌آورند. چون انسان در حال کودکیِ عقل به فکر تأمین امنیت خویش است ولی بعد که رشد می‌کند، دائماً در فکر این است که کاری انجام ندهد تا از مولای خویش فاصله بگیرد. این‌جا دیگر بحث قرب و مراتب قرب است، نه بحث نفع و ضرر! چون در این دستگاه همیشه نفع است و ضرری در کار نیست.

### ۴. جمع‌بندی: ناتوانی اعتبارات استخدام، اجتماع و اصل متابعت علم در تحلیل پایگاه کلیه علوم نظری

بنابراین، ما این مصداق‌ها و مثال‌ها را برای دوران کودکی عقل می‌پذیریم. البته بچه نیز بعضی وقت‌ها به خاطر نافرمانی دست در آتش می‌برد، یعنی کودک هم اختیار و جسارت دارد. در مجموع به نظر ما می‌آید که ایشان پایگاه عمل را تعریف نکرده‌اند. چون در اصل متابعتِ علم، بحث صورت ادراکی و حالت را تمام نکرده‌اند و در اصل استخدام و اصل اجتماع بحث جاذبه را تمام نکرده‌اند. چون موضوع اصل استخدام و اصل اجتماع جاذبه و کشش (شهود و حالت) است و موضوع اصل متابعت، بحث علم است. یعنی اگر از حالت هم سخن می‌گویند، از وصف یقین بودن آن صحبت می‌کنند و وقتی از صورت ادراکی صحبت می‌کنند، از منشأ آثار بودن یا نبودن آن صحبت می‌کنند که هم تطابق و معنای

کشف دهد و هم منشأ عمل شود. به نظر ما این تحلیل‌ها نمی‌تواند پایگاه برای علم اصول قرار بگیرد. زیرا در علم اصول می‌خواهیم تکلیف را پیدا کنیم، می‌خواهیم وظیفه عباد را استخراج کنیم و عباد هم می‌خواهند بندگی کنند. لذا در این‌جا بحث تشریع مطرح می‌شود و در تشریع «اختیار» اصل است و اختیار هم در همه‌ی مراتب تکوینی، تاریخی، اجتماعی، فردی، صنفی و... مطرح است.

### ۵. «بداهت‌ها» پایگاه کلیه علوم نظری

ایشان در ادامه نکاتی چند راجع به ادراکات ظنی را مطرح کرده‌اند و مجدداً وارد بحث علم می‌شوند. در این‌جا ایشان می‌خواهد پایگاه علم را به یک سری امور بدیهی برگردانند و این بداهت‌ها را برای بقیه‌ی بحث‌های نظری پایه قرار دهند.

### ۵/۱. اشکال: دخیل نبودن ظن و علم در تعیین پایگاه امور نظری و معرفی قوانین به عنوان پایگاه

به نظر ما بداهت‌ها پایگاه امور نظری نیستند، بلکه قوانین پایگاه امور نظری هستند. شما منطق هم که درست می‌کنید، می‌خواهید برای علیّت مفهومی قانون کشف کنید. از این رو، همان طور که برای خارج اگر قانونی را کشف نکنید و به آن ملتزم نشوید، به عمل صحیح نمی‌رسید، در فکر هم همین علیّت و قاعده و ضابطه را قرار می‌دهیم. پس اولاً شما در پایگاه حرکت علمی می‌پذیرید که خطا و صواب راه دارد و ثانیاً برای جلوگیری از خطا و صواب‌ها قانون وضع می‌کنید. لذا در این‌جا بحث از ظن و علم نیست. البته نمی‌خواهیم بگوییم بداهت نداریم، چون یک سری ادراکات کودکانه و عمومی را همه دارا می‌باشند و باید این ادراکات به نفس‌الامر برگردد. مثلاً وقتی می‌گویند «الآن روز است» این به نفس‌الامر بر می‌گردد و الّا بسیار دیده می‌شود که در خارج بداهت‌های غیر نفس‌الامریه درست می‌کنند. مثلاً سراب تکنولوژی درست می‌شود و عمل کردن به آن را بداهت می‌دانند و یا در تاریخ حکومت عمر و ابوبکر (لعنه‌الله) درست شده است و طبق این روش حکومت کردن را بدیهی می‌دانند.

بنابراین، در دستگاه شما بداهتی می‌توانند پایه‌ی امور نظری قرار بگیرد که معلوم باشد به نفس‌الامریه بر می‌گردد، البته عقل در اجمال‌ها می‌تواند به راحتی حکم کند ولی در تفصیل، به این صورت نیست و گاهی دیده می‌شود، عقل در اولیات حکم به بداهت ناصحیح می‌دهد. مثلاً حدود ۱۰۰۰ سال بشر اعتقاد به بداهت چرخش خورشید به دور زمین داشته است.

سپس باید تعریف بداهت به نفس‌الامر بر می‌گردد یعنی چیزی که تا روز قیامت عوض نمی‌شود. البته این مطلب هم کامل نیست. زیرا آن چه که عوض نمی‌شود، اعتقاد به خداست. یعنی اعتقادی که بشر از روز اوّل به خدا و انبیاء از روز اوّل داشته‌اند، عوض نخواهد شد. بله، جمعیتی هم به این امور اعتقاد نداشته‌اند و دائماً در حال ظلم و کشتار مردم بوده‌اند.

### ۶. بازگشت قواعد استصحاب، برائت و احتیاط به اصل متابعت از علم

در بحث بعدی، قاعده‌ی استصحاب، برائت، احتیاط و تغییر را بر پایه‌ی عمل به ظن مطرح می‌کنند و می‌خواهند اثبات نمایند که تمام این قواعد به اصل متابعت علم بر می‌گردد. اصل متابعت علم (حجیت عمل به علم) برای بقیه تقسیم‌ها ریشه قرار می‌دهد. برادران در جلسه بعد روی این مطلب دقّت کنید که چگونه از بحث حجیت عمل به علم، این چهار اصل استخراج می‌شود.

### ۷. اعتباری بودن تغییر اعتباریات در نزد علامه

پس ایشان افعال و اعتباریات را ثابت و غیر متغیّر فرض کرده‌اند و در صفحه‌ی ۳۳۰ خودِ ایشان به این مطلب تصریح می‌کنند و می‌گویند «تغییر اعتبارات خود یکی از اعتبارات عمومی است» و می‌گویند منظور از «تغییر اعتبارات» این است که اصول اعتبارات عمومی ثابت است. ولی مصداق‌های آن عوض می‌شود. یعنی در قدیم مصداق آب خوردن بشر آب رودخانه بوده است ولی حالا مصداق آب خوردن بشر آب لوله‌کشی است و

یا زمانی مسافرت با کجاوه و چهارپا بوده است، ولی در زمان الآن با ماشین و قطار این کار را می‌کنند. و در همین صفحه تصریح می‌کنند:

«چیزی که هست این است که اصول اعتبارات عمومی پیوسته زنده و سرگرم ادامه فعالیت بوده، تنها موارد و مصادیق آن‌ها جابه جا می‌شود»

یعنی آدم با هیجانات روحی نسبت به خارج تعریف می‌شود و بعد یک چیزی را اعتبار می‌کند، مثلاً وقتی آب می‌خورد و رفع عطش می‌کند، این صورت از بین می‌رود.

پس صورت احساسی‌ای که از طبیعت می‌گیرید، ثابت است. مثلاً هر وقت آب می‌خورد از گوش نمی‌خورد، از دهان می‌خورد و این ثابت است. امّا ایشان در ابتدای کتاب می‌گفتند که اعتبارات در تغییر و زوال هستند! در حالی که در تغییر و زوال نیستند، یعنی همان طوری که در بحث علم گفتید: ابتدا صورت در حافظه قرار می‌گیرد و هر وقت عقل به آن نیاز داشته باشد، به آن رجوع می‌کند، در این‌جا هم هر وقت لازم باشد، این صورت برای ما حاضر می‌شود مثلاً هر وقت نیاز به آب داشته باشید صورت رفع عطش و احتیاج به آب حاضر می‌شود. بنابراین، همان طوری که قبلاً عرض کردم، این بحث هیچ فرقی با مفاهیم حقیقی ندارد و بنابراین تحلیلی که می‌کنند، تمام اعتبارات عمومی، همان مفاهیم حقیقی می‌شود. ▣

و السلام علیکم و رحمة الله و برکاته

تبیین رویکرد حوزه به موضوع جامعه

# بررسی اوصاف سیاسی، فرهنگی، اقتصادی جامعه بر اساس اعتبارات بالمعنی الاخص

عنوان جلسه هفتم:

## بررسی اعتبارات عمومی و اعتبارات بعدالاجتماع

## در حکمت عملی (تعریف حقوق)

---


**سرپرست پژوهش:**

**حجةالاسلام والمسلمین صدوق**


---


**گروه حجیت**

**حسینیه اندیشه**

**بهار و تابستان ۱۳۸۲**

ـ خلاصه جلسه گذشته: ادامه بررسی پایگاه علم اصول از منظر حکمت عملی ..... ۴
۱. مروری بر مباحث فلسفی حکمت عملی در سه سطح ..... ۴
۱/۱. مفاهیم حقیقی ..... ۴
۱/۲. اعتبارات بالمعنی الاعم ..... ۴
۱/۳. اعتبارات بالمعنی الاخص ..... ۴
۲. بررسی اجمالی اعتبارات عمومی در مقاله‌ی ششم ..... ۵
۲/۱. متناقض بودن تحلیل تغییر مصادیق و تعریف از مفاهیم اعتباری عمومی ..... ۵
۲/۲. تلخیص مباحث تغییر مصادیق اعتبارات عمومی در سه بخش ..... ۵
۲/۲/۱. اشکال تفکیک بحث اعتبارات از حقایق و علوم جزیی ..... ۵
۳. بررسی اعتبارات بعدالاجتماع (اصول اوّل تا سوم) ..... ۶
۳/۱. اصل مِلک، پایگاه تعریف حقوق (اصل اختصاص) ..... ۶
۳/۱/۱. طرح حقوق و قوانین خاصه در اصل مِلک و خاستگاه پیدایش حقوق در اصل اختصاص مطلق ..... ۶
۳/۱/۲. تحلیل اثباتی اصل استخدام بر مبنای نظام فاعلیت ..... ۷
۳/۱/۳. تعلق به کیفیت و قانون و نفی اصل حرکت در اصل استخدام ..... ۸
۳/۱/۴. بازگشت پایگاه حقوق به طاعت و عبادت در نظام ولایت ..... ۹
۴. تحلیل اثباتی از جریان فعل در حکمت عملی درنظام ولایت ..... ۱۰
۵. تعریف نشدن پایگاه حقوق و اصل اختصاص و ضرورت ارتباط میان اصل مِلک و اختصاص یا قوانین خاصّ (حکم شارع) ۱۰
۵/۱. ضرورت تعیین معنای تشریع و مسأله ولایت اجتماعی در اصل مِلک و اختصاص ..... ۱۱
۵/۲. عدم تعیین خاستگاه حقوق شرع در اصل ملک ..... ۱۱

● دفتر فرهنگستان علوم اسلامی

| | | |
|---|---|---|
| استاد حجةالاسلام والمسلمین صدوق | جلسه ۱۳ | گروه پژوهش‌های تطبیقی |
| عنوان‌گذار: برادر علی‌رضا انجم‌شعاع | تعداد صفحات: ۱۱ | |
| ویراستار: حجةالاسلام روح‌الله صدوق، برادر زیبایی | تاریخ نشر: ۱۳۸۲/۲/۲۷ | |
| پیاده نوار: حجةالاسلام روح‌الله صدوق، زیبایی و ضیاءالحق | تیراژ: ۷ نسخه | |
| حروف‌چین: حجةالاسلام موسوی موشح | کد بایگانی رایانه‌ای: 107 | |
| مجری و کنترل‌نهایی: حجةالاسلام موسوی موشح | تاریخ جلسه: ۱۳۸۲/۲/۲۲ | |

**ـ خلاصه جلسه گذشته: ادامه بررسی پایگاه علم اصول از منظر حکمت عملی**

بحث ما در این چند جلسه بررسی و تجزیه حکمت عملی است تا این حکمت عملی پایگاه برای علم اصول قرارگیرد. در جلسات قبل مباحث پایگاه حکمت نظری و نسبت این پایگاه به تعریف علم اصول و موضوعیت علم اصول را تحلیل و بررسی کردیم و در این چند جلسه اخیر می‌خواستیم «عمل» را تعریف و تحلیل کنیم تا دانسته شود که آیا این عمل می‌تواند پایگاه علم اصول قرار بگیرد یا خیر؟

در اقوال و نظرات اصولیون هم کمابیش توجهی به این پایگاه شده است، چون علم اصول می‌خواهد وظیفه عمل مکلّف را تعیین نماید و «عمل مکلّف» موضوع کار علم اصول است و علم اصول می‌خواهد برای این عمل وظیفه مشخص نماید.

البته این احتمال هم بیان شد که خود «تفقه» را نیز می‌توان از پایگاه حکمت عملی مورد توجه قرار داد، یعنی کار شخص مجتهد در حکمت عملی تحلیل شود که این احتمال را در کنار احتمالات دیگر ذکر نمودیم.

در هر صورت ما در این جلسه به ادامه‌ی بررسی پایگاه حکمت عملی از منظر مقاله‌ی ششم کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم می‌پردازیم.

## ۱. مروری بر مباحث فلسفی حکمت عملی در سه سطح

فلاسفه مفاهیم را به حقیقی و اعتباری تقسیم می‌کنند که مفاهیم حقیقی در فلسفه قرار می‌گیرد و اعتبارات را به دو قسم اعتبارات بالمعنی‌الاعمّ و اعتبارات بالمعنی‌الاخصّ تقسیم می‌نمایند که اعتبارات بالمعنی‌الاعمّ، در فلسفه‌ی اصالت وجود در بحث ماهیت و احکام آن قرار می‌گیرد.

بنابراین، حکمت عملی در سه سطح بحث شده است:

### ۱/۱. مفاهیم حقیقی

۱. در قسم حقایق؛ یعنی در بحث علّت فاعلی ـ که در مبحث علّت و معلول آمده است ـ مطرح شده است. در آن جا تنوع علّت‌ها (مثل علّت به رضا، علّت بالعنایه، علّت قصری، علّت طبیعی، علّت بالمقصد و...) و بحث جزءالعلیت بودن اختیار تحلیل شده است، که این تحلیلی از حکمت عملی می‌باشد. یعنی فاعل، فعل و مقصد در مفاهیم حقیقی در بحث علیّت تحلیل شده است.

### ۱/۲. اعتبارات بالمعنی الاعم

۲. در قسم اعتبارات بالمعنی‌الاعم (ماهیت)؛ یعنی ابتدا ماهیت را به جوهر و عرض و عرضیات را به کمیت و کیفیت و کیفیات را هم به چهار قسم تقسیم می‌نمایند که در بحث کیفیتِ نفسانی به بررسی «اراده و فعل» می‌پردازند و چگونگی بازگشت فعل به اراده را تحلیل می‌کنند که اراده، مبدأ پیدایش فعل می‌شود. در این‌جا بحث اراده، علم حصولی، قدرت، خُلق (لذت و الم)، قوه‌ی شهوت، قوه‌ی غضب و... به صورت تحلیل ماهوی (کیفیت اراده) مطرح می‌شود که در نتیجه، حکمت عملی (فعل) از این منظر نیز بار دیگر تحلیل می‌شود.

پس در قسم اوّل بحث اصل ایجاد اراده مطرح می‌شود که همه‌ی ایجادها را به حضرت حق عزّوجل بر می‌گردانند و در قسم دوم بحث کیفیتِ اراده و انسان مطرح می‌شود که در این قسم کمتر به بحث حضرت عزّوجل می‌پردازند. یعنی فقط در اوصاف فعلِ حضرت حق عزّوجل بحث ماهیتی مطرح می‌کنند و در رابطه‌ی اصل ذات قایل به ماهیتی نیستند، بلکه قایل به وجودی بودن اصل ذات هستند.

### ۱/۳. اعتبارات بالمعنی الاخص

۳. در قسم اعتبارات بالمعنی‌الاخص؛ که مقاله‌ی ششم اصول فلسفه و روش رئالیسم در همین قسم قرار می‌گیرد. این مقاله می‌خواهد ریشه‌ی فعلِ قراردادی را تحلیل کند و اعتبارات اجتماعی، بر اساس اعتبارات عمومی تحلیل شود. این کلّیت مباحث فلاسفه بود که بنده به صورت اجمال توضیح دادم.

به نظر بنده مرحوم آخوند بخشی از تحلیل حکمت عملی را بر مفاهیم حقیقی بر می‌گردانند و بخشی دیگر تحلیل حکمت عملی را (مثل تلائم و عدم تلائم و قوه‌ی عاقله) به اعتبارات بالمعنی‌الاعم بر می‌گردانند. لذا اصلاً وارد بحث اعتبارات بالمعنی‌الاخص نمی‌شوند. ولی مرحوم اصفهانی در تحلیل حکمت عملی، وارد بحث اعتبارات بالمعنی‌الاخص می‌شوند که ما در جلسات آینده نظر ایشان را بررسی خواهیم کرد.

پس ما باید تمامی نظراتی که در حکمت عملی آمده است را جمع‌آوری و بررسی نماییم. چون در بسیاری از مباحث علم اصول ـ مثل امارات، قطع، معذریّت و منجّزیت و حجیّت در عمل ـ از این ادبیات استفاده شده است. این مقدمه‌ای بود بر ضرورت بررسی علم اصول از پایگاه حکمت عملی.

## ۲. بررسی اجمالی اعتبارات عمومی در مقاله‌ی ششم

### ۲/۱. متناقض بودن تحلیل تغییر مصادیق و تعریف از مفاهیم اعتباری عمومی

حال به ادامه‌ی نقد و بررسی مقاله‌ی ششم اصول فلسفه و روش رئالیسم می‌پردازیم. در ابتدای این مقاله، علاّمه طباطبایی (ره) فرمودند: «از خصوصیات اعتبارات این است که موضوع آن در حال تغییر می‌باشد. یعنی نفس با تحریک محیط، تحریک می‌شود و سپس به سمت برطرف کردن نیاز خود می‌رود و بعد از برطرف کردن نیاز خود، آن تحریک از بین می‌رود».

امّا در صفحه‌ی ۳۳۰ ایشان می‌فرمایند: «چیزی که هست این است که اصول اعتبارات عمومی پیوسته زنده و سرگرم ادامه فعالیت بوده تنها موارد و مصادیق آن‌ها جابه‌جا می‌شود و جامعه بشری پیوسته به پیشرفت خود در استخدام و استفاده از مادّه ادامه داده و سرگرم توسعه و رفع تضییقات زندگی بوده و هر روز صحنه زندگی دیروزی خود را عوض می‌کند و این لازمه برخورد و فعل و انفعالی است که اصول اعتبارات در همدیگر دارند و از این بیان نتیجه گرفته می‌شود: تغییر اعتبارات خود یکی از اعتبارات عمومی است».

تغییر اعتبارات ـ به تعبیر ایشان ـ یعنی تغییر مصادیق؛ امّا اصل اجتماع، اصل استخدام، اصل متابعت از علم، اصل حُسن و قُبح، اصل وجوب و... این‌ها اعتبارات عمومی هستند و ثابت می‌باشند و فقط مصادیق تغییر می‌کند.

این مطلب ایشان در این‌جا، با اصل تعریف مفاهیم اعتباری که گفته بودند این مفاهیم مابحذاء در خارج ندارد و بنفسه ثابت نیست و در حال تغییر می‌باشد، تناقض دارد که در جلسه‌ی قبل این تناقض را مطرح کردیم.

### ۲/۲. تلخیص مباحث تغییر مصادیق اعتبارات عمومی در سه بخش

سپس ایشان تغییر اعتبارات را (یعنی تغییر مصادیق اعتبارات عمومی) در سه بخش تلخیص می‌نمایند.

در بخش اوّل، عوامل تغییر مصادیق در تأثیر منطقه‌ی جغرافیایی و محیط را ذکر می‌نمایند.

در بخش دوم، بحث تأثیر توارث افکار، تلقین، اعتیاد و تربیت را در مصادیق عمومی عامه و اعتباری ذکر می‌کنند.

در بخش سوم، به طور کلّی اصل تکامل مادی را ذکر می‌نمایند که انسان به طور کلّی در حال توسعه مادی است که این توسعه مادی علّت تغییر مصادیق می‌شود و تمام این‌ها تحت پایگاه اعتبارات عمومی است. بنابراین، اعتبارات عمومی، اعتباراتِ ثابت و لایتغیّر می‌شود و عناوین و مصادیق در ظل آن تغییر می‌کند.

#### ۲/۲/۱. اشکال تفکیک بحث اعتبارات از حقایق و علوم جزیی

امّا این‌که ربط تکامل مادی به تکامل معنوی چیست و چرا باید این دو از هم جدا باشند و یا چرا باید به یکدیگر مرتبط باشند را اصلاً تحلیل نکرده‌اند، گویی مفروض ایشان این بوده که تکامل مادی هم از تکامل معنوی جدا از هم بوده است و تکامل حقیقی دارند. دومین مسأله که ایشان اصلاً به تحلیل آن نپرداخته‌اند این است که با توجه به مصادیق، بحث اعتبارات ربطی به علم و امور جزیی

پیدا می‌کند و باید گفته شود که تکامل مادی بر عهده‌ی جزییات و علوم است و ارتباط اعتبارات با علم مشخص شود.

○ حجة‌الاسلام زارعی: لطفاً اشکال دوم را دوباره توضیح دهید.

● ج: با توجه به این‌که علوم سهم به سزایی در پیشرفت تکامل دارند، باید ربط بحث اعتبارات با بحث علوم مشخص شود که ایشان این مسأله را بیان نمی‌کنند. پس اولاً ایشان بحث اعتبارات را با بحث حقایق بریده و جدا از هم فرض کرده‌اند و ثانیاً ربط این مباحث با علوم را مشخص نکرده‌اند.

## ۳. بررسی اعتبارات بعدالاجتماع (اصول اوّل تا سوم)

خُب، حالا وارد بحث اعتبارات بعد از اجتماع می‌شویم. اولین اعتبار بعد از اجتماع، «اصل مِلک» یا حقوقِ تصرف در عین می‌باشد. دومین اعتبار «اصل کلام و سخن» می‌باشد. اصل سوم «ریاست و مرئوسیت» و لوازم آن‌ها است و اصل چهارم هم اعتبارات در مورد «تساوی طرفین» می‌باشد که این اصل چهارم یا جزیی از اصل ریاست و مرئوسیت (امر و نهی) است و یا جزء اصل استخدام در اعتبارات عمومی می‌باشد. پس باید به یکی از این دو اصل (اصل ریاست و مرئوسیت و اصل استخدام) ضمیمه شود. چون اگر در اصل تساوی طرفین، مولویت و امر و نهی نباشد، جزء اعتبارات بعد از اجتماع قرار نمی‌گیرد و در اعتبارات عمومی و اصل استخدام وارد می‌شود.

پس ما در این‌جا به بررسی سه اصل مِلک، فرهنگ و ادبیات و ریاست و مرئوسیت می‌پردازیم.

## ۳/۱. اصل مِلک، پایگاه تعریف حقوق (اصل اختصاص)

اصل مِلک؛ در ابتدا ایشان می‌خواهند حقوق را تعریف کنند و این بحث حقوق را به اعتبار اختصاص برگردانند که درباره‌ی اعتبار اختصاص در صفحه‌ی ۳۲۸ می‌نویسند: «چنان که اعتبارِ اختصاص و اعتبارِ فایده و غایت در عمل از اعتبارات عامه هستند، زیرا اگر انسان را تنها و در حال انفراد فرض کنیم در هر استفاده که از مادّه می‌کند اگر یک مانع و مزاحمی (اگر چه انسان و یا موجود زنده دیگری نبوده و یک مانع طبیعی باشد) پیش آمده و بخواهد انسان فعال را از اصل فعالیت یا از کمال فعالیت یا از تکمیل فعالیت مانع شود انسان نیز ناچار و خواهی نخواهی به مقام دفاع برآمده...». یعنی انسان قوه‌ی اختیار دارد مثل این‌که اگر کسی بخواهد به مال و یا ناموس یا منصب شما تجاوز کند، شما به دفاع از این امور می‌پردازید. «...و با فعالیت دفاعی خود مادّه را تخصیص به خود داده و تصرف خود را بر وی مستقر خواهد ساخت و در عین حال این وضع را یک نسبتی میان خود و مادّه اندیشیده و مفهوم اختصاص (این مادّه از آن من است) در پندار وی جلوه‌گر خواهد شد». یعنی اگر مانعی نباشد به دنبال سود خود، تصرف می‌کند و از سود خود بهره می‌گیرد و اگر مانعی باشد، اعتبار دیگری را به نام اعتبار اختصاص ایجاد می‌کند که مثلاً می‌گوید «این زمین یا این زن یا این منصب برای من است». بنابراین، سیطره و حق خود را به وسیله‌ی اختصاص معیّن می‌کند.

پس اصل اختصاص همان اصل حقوق می‌باشد که در صفحه‌ی ۳۳۳ هم می‌خواهند اصل حقوق را به اصل اختصاص باز گردانند. لذا پیدایش اصل اختصاص از قوه‌ی اختیار و مزاحمت آن (یعنی تجاوز و عدم تجاوز) می‌باشد که در این هنگام بحث حقوق انسان مطرح می‌شود. چون این حقوقی که برای انسان در اعتبارات بعد از اجتماع می‌آوریم، در مورد حیوانات آورده نمی‌شود.

### ۳/۱/۱. طرح حقوق و قوانین خاصه در اصل مِلک و خاستگاه پیدایش حقوق در اصل اختصاص مطلق

سپس ایشان در صفحه‌ی ۳۳۳ در توضیح اصل ملک می‌آورند: «چنان‌که از بحث‌های گذشته به دست آمد ریشه این اصل پیش از تحقق اجتماع محقق بوده و آن همان اختصاص است که بعدها به صورت مِلک تکمیل شده و دارای اثر خاصی که جواز همه گونه تصرفات بوده باشد گردیده و اصل اختصاص یا اختصاص مطلق در مورد بعضی تصرفات اعتبار پذیرفته چنان‌که می‌بینیم در

ملک دیگران می‌توانیم اختصاصاتی (امتیازات) داشته باشیم یا آن‌که می‌توانیم اختصاصی در مواردی پیدا کنیم که مورد تعلق ملک نخواهد بود مانند اختصاصات زوجیت و دوستی و همسایگی و پدری و فرزندی و خویشاوندی و جز این‌ها». ایشان ابتدا به صورت کلّی و اجمال در اصل اختصاص توضیحاتی را بیان کرده‌اند و بعد در این‌جا به صورت تعیّن و جزیی وارد مصادیق شده‌اند مثل اختصاصات زوجیت یا رابطه‌ی پدر و فرزند در بین مسلمانان یا در بین دیگر اقوام.

پس در اصل ملک وارد حقوق و قوانین خاصه می‌شوند ولی اصل اختصاص، اختصاص مطلق است یعنی خاستگاه پیدایش حقوق را تحلیل می‌کند. در ادامه ایشان می‌نویسند: «البته این اختصاصات نیز هرکدام در مورد مخصوص خود به اندازه‌ی تماس احتیاج اجتماعی قیود تازه‌ای به خود گرفته و نام‌های ویژه‌ای پیدا می‌کنند و در نتیجه، احکام و آثار تازه‌ای برای آن‌ها اعتبار می‌شود که قابل انطباق به مورد بوده باشد. در عین حال همه‌ی این‌گونه اختصاصات حقوق نامیده می‌شوند و تقریباً یا تحقیقاً در نظر اجتماع، مورد اختصاص، فایده می‌باشد و در نخستین روزی که اجتماع میان عین و فایده فرق گذاشته اختصاص (حق) را به معنای ملک فایده نامیده و ملک را اختصاص به عین (که محل جمیع تصرفات ممکنه است) اعتبار نموده است». در این‌جا بحث مصداقی است که می‌خواهد رابطه‌ی بین شیء و فایده‌ی آن را بیان کنند.

○ حجة‌الاسلام موشّح: یعنی می‌خواهد بگوید اصالت با فایده است نه با شیء. یعنی در اصل استخدام ما فایده را می‌خواهیم و به خاطر همین و بالعرض عین را هم می‌گیریم و مالک می‌شویم.

● ج: بله، یعنی رابطه‌ی میان عین و فایده را می‌بینیم و اعتباری را به نام «حق ملکیت» جعل می‌کنند. خلاصه به این مطلب می‌خواهند اشاره نمایند که وقتی قانونی را در قوه‌ی مقننه وضع می‌کنند، باید آثار عینی داشته باشد و این آثار در جامعه جاری شود که اگر در جامعه جاری نشود، این قانون تغییر می‌کند چون اعتبارات اجتماعی است و باید اثر اجتماعی داشته باشد و این تحلیل در همین حدّ صحیح و درست می‌باشد.

### ۳/۱/۲. تحلیل اثباتی اصل استخدام بر مبنای نظام فاعلیت

در این‌جا بنده می‌خواهم درباره‌ی حقوق الهی و پایگاه پیدایش این حقوق مطلبی را بیان نمایم:

به طور کلّی باید ببینیم که در اصل اختصاص اگر به صورت طبیعی هر کسی کار خودش را انجام می‌داد و هیچ مزاحمتی نبود (یعنی ایمان و کفری نبود). بنابراین، مبنا همان اصل استخدام و اصل اجتماع مورد نظر است؛ ولی وقتی مزاحمتی پیدا می‌شود و یک کسی خوی تجاوزگری دارد و به عبارت دیگر در جامعه یک عده، به هر دلیلی، دست به یک اعمالی می‌زنند که روال عمومی مردم نیست و این نیز اعمّ از دستگاه الهی و غیر الهی است، این سؤال پیش می‌آید که چرا یک نفر تجاوز می‌کند؟ و چرا یک کسی هم بر صراط حق حرکت می‌کند؟ اگر به این سؤال کمی دقّت کنیم، تحلیل قضیه روشن خواهد شد و می‌بینیم که مانند آن چه آقایان گفته‌اند، این قضیه به «درون» انسان بر نمی‌گردد و وقتی از «بیرون» صحبت می‌کنیم، آن بیرون، بی‌خاصیت نیست. یعنی صحبت از مانع و غیر مانع است، نه کافر و غیرکافر و نیز ممکن است آقایان آن را وارد بحث عقلاء کنند که بحث بر سر این است که در هر جامعه‌ای، یک عده تخلف می‌کنند؛ ولی این‌که «چرا تخلف می‌کنند» را مورد دقّت قرار نمی‌دهند. به عبارت دیگر باید ببینیم که چرا یک عده قوانین را پذیرفته و صحیح حرکت می‌کنند (و لو این‌که قوانین آن جامعه ظلم باشد) و همیشه یک عده‌ای پذیرای دستگاه‌ها هستند و چرا یک عده‌ای نیز مخالف قوانین پذیرفته شده حرکت می‌کنند؟ لذا اگر جوانب مختلفی را ملاحظه کنید که ممکن است در یک جامعه‌ای، کفر و ایمان هم جابه‌جا شده و قوانین عوض شوند و در زمانی کفر حاکم شده و قوانین آن جاری گردد و در زمانی نیز ایمان جاری شود و قوانین الهی جریان یابد، می‌بینید که همیشه یک عده پذیرای قوانین موجود هستند و عده‌ای نیز متخلف از آن قوانین می‌شوند.

پس بنا بر دستگاه‌های مختلف، تخلف از قوانین متفاوت می‌باشد و ممکن است که در جامعه‌ی حضرت یوسف (ع) که عدالت جریان دارد و قوانین الهی حاکم

است، عده‌ای کافر متخلف باشند، ولی در حکومت صدام که حکومت ظلم است، عده‌ای مسلمان، متخلف باشند.

حال اگر به ریشه‌ی این مطلب توجه کنید، خواهید دید که اصل حرکت به دو صورت است:

۱. فاعلی که در اصل حرکت خود تکیه به خدای می‌آید و چون خداوند از او (فاعل مافوق) کاری را خواسته است، این تصرف را در مادون انجام می‌دهد که مادون خود را هم به حَظّی از عبادت برساند، در حالی که فاعل مافوق به مادون خود محتاج نیست. البته این به معنای این‌که هیچ مادونی وجود ندارد و انسان از مخلوق بودن خارج شود نیست، بلکه اگر کسی مخلوق است، باید با خدا و فاعل مافوق ارتباط داشته باشد و نیز باید تصرف در مادون نیز انجام دهد، ولی تصرف در این مادون یا آن مادون برای انسان دارای فاعلیّت مثبت مهم نیست. در هر صورت وقتی می‌خواهد تصرف کند، اصل این است که نسبت به مادون دستگیری کرده و آن را بر در خانه‌ی خدا راهنمایی کند، یعنی «به قرب رساندن مادون» هم برای او وظیفه محسوب می‌شود.

حال اگر کسی به قدرت نامحدود اتکا کند (قدرت خدای متعال) مانند کسی است که موجودی حساب بانکی او بی‌نهایت است و نیز مانند آبی است که به کُر وصل باشد و وقتی که شخصی به خدا متکی باشد، نیازمندی اصلی آن نیز به خدای متعال قرار می‌گیرد.

در نتیجه، برای فاعلی که برای رفع تمام نیازمندی‌اش به خدا متکی باشد، فرض تجاوز به فاعلیّت‌های دیگران وجود ندارد و سعی نمی‌کند که فاعلیّت‌های بقیه را به فاعلیّت خود ضمیمه کند، زیرا هر قدرتی بخواهد، از خدای خود طلب می‌کند. لذا فلسفه‌ی تصرف فاعل مافوق در مادون، دستگیری از مادون می‌باشد.

۲. ولی کسی که تکیه به قدرت نامحدود نمی‌کند، یعنی از قدرت نامحدود اعراض می‌کند و درصدد است که تکیه به قدرت‌های محدود کند، همیشه مضطرب و ترسناک است که این قدرت‌های محدود تمام شود. مثلاً اگر کسی موجودی حساب او یک میلیون تومان باشد می‌داند که بالاخره روزی فرا می‌رسد که این مقدار پول تمام می‌شود. لذا حرکت این فاعل‌ها بر اساس آرامش انجام نمی‌گیرد و همیشه مضطرب است و به همین دلیل سعی می‌کند که قدرت فاعل‌های دیگر را به قدرت خود ضمیمه کند و در این صورت نسبت به غیر دستگیری نمی‌کند و همیشه در پی آن است که قدرت دیگران را تسخیر کند.

○ حجة‌الاسلام موشّح: این‌که فرمودید اشکالات وارد بر اصل استخدام است؟

### ۳/۱/۳. تعلق به کیفیت و قانون و نفی اصل حرکت در اصل استخدام

● ج: این‌ها تحلیلی از اصل حرکت است. یعنی حرکت در اصل استخدام. اشکال کردیم که اصلاً اگر تعلق حرکت به صورت باشد، حرکت واقع نخواهد شد. به عبارت دیگر، تعلق به کیفیت تعقّل به حدّ است.

○ س: یعنی هر جا که حدّ باشد حرکت نخواهد بود؟!

● ج: در قبل بحث کردیم که اصلاً هر جا که «حد» باشد حرکت نخواهد بود. ولی در این‌جا می‌خواهیم حرکت کفرآمیز را تحلیل کنیم (حرکتی که از او تجاوز سر می‌زند).

○ س: که به نظر شما اصل استخدام، این نوع از حرکت را شامل می‌شود؟

● ج: اصل استخدام و تمام بحث‌هایی که ایشان (علاّمه) می‌کنند، تعلق به «خود» است. یعنی وقتی می‌گویند «حبّ به ذات»، یعنی چیزی پایین‌تر و سخیف‌تر از «تعلق به کیفیت و قانون» حاکم است و آن «تعلق به خود» است. حتی این اصل، حرکت شیطان را نیز نمی‌تواند معنا کند، بلکه حداکثر می‌تواند حرکت یک بچه شیرخواره را تحلیل کند!

○ س: یعنی می‌فرمایید حرکت شیطان حبّ به ذات نیست؟!

● ج: بله! حبّ به ذات نیست. بلکه حرکت شیطان تعلق به قانون و تعلق به تسخیر همه‌ی قدرت‌های غیر از خود می‌باشد و به عبارت دیگر می‌خواهد دستگاهی در مقابل دستگاه خدا درست کند تا بتواند از خدا روی‌گردان شود. البته تعلق به خدا نیز دارد و خودش می‌فهمد که خدا خالق او است و هفت هزار سال نیز او را

عبادت کرده است و می‌داند که حرکت بدون تعلق به او (خدا) واقع نمی‌شود. ولی شیطان تعلق به خدا را مبنا و پایگاه حرکت خود قرار نمی‌دهد و محور شدن خود را اصل قرار می‌دهد، البته محور شدنی که قابلیت آن را نداشت، زیرا شیطان خدا نیست و مخلوق است و هر چه هم بالا برود باز هم مخلوق است.

حال همه‌ی مخلوقات باید در ارتزاق خود، اراده‌ی خدا را واسطه قرار دهند و اگر این کار را انجام دهند آرامش می‌یابند (مانند امیرالمؤمنین (ع) که در دعای کمیل می‌فرماید: خدایا اگر من را در جهنم ببری و بسوزانی، باز می‌گویم که تو را دوست دارم و به همه نیز می‌گویم که عاشق تو هستم. یعنی اگر چه از جهنم، عالمی پست‌تر و پایین‌تر و ظلمانی‌تر وجود ندارد ولی در آن صورت هم توجه من به تو است).

○ س: یعنی آقایان این مطالب را به «حب ذات» برگردانده‌اند که به نظر شما این کار درست نیست!

● ج: این‌که آقایان چه تحلیلی می‌کنند، یک بحث است که به نظر ما، اصلاً آقایان این مباحث را مطرح نکرده‌اند و به همین دلیل است که می‌گوییم حقوق تعریف درستی پیدا نمی‌کند و این تعریف، تعریفی است که همه (کافر و غیرکافر) در آن مشترک هستند و با این تعریف همه‌ی حقوق در طول تاریخ مورد تأیید قرار می‌گیرد.

### ۳/۱/۴. بازگشت پایگاه حقوق به طاعت و عبادت در نظام ولایت

ولی اگر پایگاه حرکت را به ربوبیت حضرت حق عزّوجل و قدرت بی‌نهایت برگردانید، باعث آرامش می‌شود و دیگر تجاوز واقع نمی‌شود و در غیر این صورت ـ که به قدرت محدود تکیه شود ـ باعث اضطراب می‌شود و استعمار، استثمار و تجاوز و عنانیت واقع می‌شود.

بنابراین، پایگاه حقوق حقه به خلافت، نیابت و عبادت برمی‌گردد و «حق» به عبادت و «ناحق» به شرکت و کفر و اِعراض از خدای متعال تعریف می‌شود. با این تعریف، حقوق به اصالت‌الکیفیتی و جدا از قدرت، معنا نمی‌شود و فاعلیّت (یعنی خلافت و نیابت) با حقانیت و عدالت به وحدت می‌رسد.

○ حجةالاسلام زارعی: شما حرکت شیطان را به ذات برنگرداندید...

● ج: بنده در این جا می‌خواستم فلسفه‌ی نظام ولایت را بیان کنم که در فلسفه‌ی نظام ولایت، پایگاه حقوق به عبادت بر می‌گردد و «عبادت» به معنای راضی بودن اختیار شما به رضای حضرت حق جلت عظمته می‌باشد. چون اراده‌ی خداوند اراده‌ی مطلق است و از تصرفی که می‌کند، نفع و ضرری به خودش نمی‌رسد، بلکه تمام نفع به عباد می‌رسد.

چون مطلق است و هر چه عنایت فرماید، از او چیزی کم نمی‌شود و در راه ایجادکردن، هیچ وقت دستش بسته نیست و اوست که حقیقتاً دستش باز است و اگر هرکسی مکری کند، خداوند در مقابل، با مکری بزرگتر بساطشان را بر هم می‌زند «والله خیر الماکرین». چه در فاعلیّت مثبت و چه در فاعلیّت منفی، خالق اوست. او «لم یلد و لم یولد» است. اوست که نفع و ضرر به نفس ذاتش بر نمی‌گردد. تعریف حق همان اراده‌ی حضرت حق جلت و عظمته است. بنابران اگر حق را این‌گونه تعریف کنیم مخلوق نیز بر صراط حق قدم می‌گذارد تا بتواند اگر خلافت و عبادت تعریف شود خلیفه شود. این مبنا مبنای فرهنگستان است در تحلیل خلافت است و معنی عبادت نیز به تحلیل درست از خلافت محقق است و پاسخ به این‌که «چرا یک مؤمن تجاوز نمی‌کند؟» نیز روشن خواهد شد. بنابراین، حق تعریف شد و در نتیجه، عدالت نیز تعریف شد و برعکس این مطلب، یعنی هر کس بنده نباشد پس خلیفه نیست و هرکس خلیفه نباشد همه‌ی فعلش تجاوز و بی‌عدالتی است و همه‌ی وجودش او را به طرف بی‌عدالتی می‌کشاند.

○ حجةالاسلام موشّح: یعنی در واقع، نیت در عمل تأثیر می‌گذارد.

● ج: بحث اراده است. حالت این اراده را می‌توان بر روی نیت، علم، فعل و تمام کثراتی که به وجود می‌آید تطبیق دهید.

○ س: یعنی مثلاً ممکن است دو نفر یک فعل را در ظاهر مثل هم

### ۴. تحلیل اثباتی از جریان فعل در حکمت عملی در نظام ولایت

● ج: اصلاً دیگر نمی‌توان فعلی را به ظاهر انجام داد. یعنی از ابتدا پایگاه حرکت را مورد بررسی قرار دادیم و فهمیدیم که دو صورت است؛ این فاعل یا تکیه بر خداوند دارد یا تکیه بر شیطان دارد. یعنی این فرد یا عبادت می‌کند و یا بی‌عدالتی می‌کند. یعنی حقوق و عدالت و فاعلیّت و خلافت را به وسیله‌ی دستگاه کفر و ایمان تعریف می‌کنید. این مبنای فرهنگستان است که مجال بررسی پایه‌های فلسفی آن نیز در این مقال نمی‌گنجد و در آینده خواهیم گفت که به چه صورت از اصالت ماهیت و تعلق و... به این‌که حدّ اولیه فاعلیّت باشد رسیده‌ایم. امّا این علم کلام، حقوق را در اصل استخدام و اختصاص می‌برد و به حبّ ذات بر می‌گرداند.

مگر این چنین نیست که حبّ به ذات، حبّ به محدودیت است؟! حال ممکن است این طور بگویند «این حبّ به ذات همان تعلق به فطرتی است که خدا خلق کرده و آن فطرت مخلوق اوست». یعنی حبّی که می‌گوییم حبّ به غرائض است و قدرت خداوند، او را خلق کرده است و ما تعلق به او داریم. ما در جواب می‌گوییم: خُب، در این صورت مگر می‌شود که تمام چیزهایی که در این دنیا خلق شده است و فطرت محض باشد. اگر همه‌ی مخلوقات بر طبق فطرت خلق شده باشند، پس نفس اماره چیست؟! وسواس خناس در سوره‌ی ناس چیست؟! و در این صورت نیز باید نفس اماره و وسوسه‌ها و... را عدمی دانست! زیرا همه‌ی این‌ها (خیر و شر و جبر و اختیار) در این دستگاه به سلب و ایجاب تعریف می‌شود. و بنابراین، مثلاً وقتی به لذت و درد می‌رسیم چون لذت ایجابی است،

وجودی می‌شود و به دلیل این‌که درد سلبی است، عدمی می‌شود و به این ترتیب همه‌ی سلبی‌ها عدمی می‌شوند.

○ س: یعنی همه‌ی شرور عدمی است.

● ج: بله! خیر وجودی است و شر عدمی است. در این صورت امتحان و ثواب و عقاب و اختیار و گناه از بین می‌رود.

لذا به نظر می‌آید که خداوند متعال فقط فطرت و غریزه را خلق نکرده است بلکه وسوسه‌هایی را نیز در انسان خلق کرده است که این وسوسه‌ها غیر از امور غریزی و فطری است. و نمی‌شود گفت انسان فقط دارای خیر است، بلکه خداوند هم خیر و هم شر قرار داده است تا بدین وسیله انسان را امتحان کند و این شر که در انسان موجود است، زاییده‌ی فعالیت‌ها و اشتباه‌های او در عالم ذرّ بوده است و حال می‌خواهند این بدی‌ها را از وجودتان بزدایند. در نتیجه، ما باید خدایی را که می‌خواهد ما را از این مرحله عبور داده و پاک کند حمد و ستایش کنیم. زیرا ما برای بهشت خلق شده بودیم و می‌خواهیم به آن‌جا نیز بازگردیم.

### ۵. تعریف نشدن پایگاه حقوق و اصل اختصاص و ضرورت ارتباط میان اصل مِلک و اختصاص یا قوانین خاصّ (حکم شارع)

لذا می‌خواستیم بگوییم نه تنها به وسیله‌ی این دستگاه، پایگاه حقوق را نمی‌شود تعریف کرد بلکه اصل اختصاص به صورت عامّ را نیز نمی‌تواند تعریف کند. زیرا می‌خواهند به وسیله‌ی «تعریف»، فلسفه تأسیس کنند. البته اگر اصل مِلک را مُشعر به قوانین خاصّ (حکم شارع) بدانیم و مُشعر به اصل اختصاص و بحث اعتقادی و فلسفی نباشد، دیگر نمی‌توانیم آن را به عقلاء منسوب نماییم و باید حداقل یک جمله‌ای اضافه کنیم که «بشر نمی‌تواند رابطه‌ی بین علم و فایده را اعتبار کند، بلکه این اعتبار فقط بر عهده‌ی شارع است. حتی بنا بر مبنای فقهی، تا شارع چیزی را امضاء نکند حکمی واقع نمی‌شود. یعنی می‌گوییم عرفی و عقلایی را هم شارع باید امضاء کند. به طور مثال در ازدواج این مطلب واضح‌تر است، چنان که می‌فرمایید تا صیغه‌ای را که شارع فرموده خوانده نشود حتی نمی‌توانید به یکدیگر نگاه کنید! در پست و منصب نیز چنین است که تا حجیتش ثابت نشود، بر پست و منصبی نمی‌توان نشست. حال اگر این امضای شارع موجود نباشد چطور

با این اختیارات و اخلاق می‌توان ولایت امور را در دست گرفت؟! یعنی اگر ربط این‌ها با دین تمام نشود، حتی یک کلمه‌اش هم درست نیست. به عبارت دیگر امورات باید از فردی (اصل استخدام که حبّ به ذات است) و عقلایی و عرفی بودن درآمده و به شرع منتسب گردد.

○ س: یعنی به شرع برگردد؟

● ج: بله! البته در مورد اصل اختصاص اشکالی ندارد که به عقل برگردد و ربطی به شرع ندارد زیرا اصل اختصاص یک بحث فلسفی است، ولی در اصول مِلک که از اعتبارات بعد از اجتماع است، می‌بینیم که به دست عقل به وجود می‌آید و عقلا هم با اغراضی که ایشان ذکر می‌کنند رابطه‌ی بین علم و فایده را می‌بینند و یک چیزی را تفاهم می‌کنند که به نظر ما این تفاهم و مصلحت‌اندیشی ممکن است برخلاف مصالح دین واقع شود و این کار درستی نیست.

○ س: یعنی می‌فرمایید که بگوییم همه‌ی ملکیت‌ها برای شارع و خداوند است و بعد خداوند به یک شکلی این ملکیت را به بندگان منتقل می‌نماید. یعنی تغییر ملکیت را به شرع برگردانیم؟!

### ۵/۱. ضرورت تعیین معنای تشریع و مسأله ولایت اجتماعی در اصل مِلک و اختصاص

● ج: اگر فرق بین اصل مِلک و اصل اختصاص بدین شکل باشد که اصل اختصاص یک بحث اعتقادی است و به دلیل این‌که مطلق است، پایگاه حقوق و معنی عدالت و حسن و قبح را در اعتقادات تمام می‌کند، ولی اصل مِلک اعتبار بعد از اجتماع است و می‌خواهد وضع قانون را در جامعه مطرح کند. در این صورت دو سؤال پیش می‌آید:

۱. در این اعتبار بعدالاجتماع آیا شرع نیز دارای پایگاهی هست یا نه؟ و آیا شارع حق دارد در رابطه‌ی بین پدر و پسر و زن و مرد و همسایه و... نظر دهد یا نه؟ به عبارت دیگر ابتدا می‌پرسیم معنی تشریع چیست؟

۲. مسأله‌ی ولایت اجتماعی چه می‌شود؟

اگر در این قسمت (بدون این‌که جایگاه شرع را مشخص کنید) احکام اعتبارات بعدالاجتماع را بگوییم و رد شویم، مانند این است که قضیه، مادی تعریف شود.

البته می‌توانید بفرمایید هنوز صحبت از اصل مِلک نیست، بلکه بحث اصل اختصاص است و چیزی اضافه نگفته‌ایم.

○ حجة‌الاسلام زارع: این اصل اختصاص همان اختصاص الهی است. یعنی اگر خداوند اختصاص ندهد، انسان نمی‌تواند حکم کند.

### ۵/۲. عدم تعیین خاستگاه حقوق شرع در اصل ملک

● ج: در گذشته گفتیم که در این صورت اشکالی که هست این است که در اعتقادات نیز باید اصل اختصاص را به تعریف عبادت بازگردانید و نمی‌توان آن را مادی تعریف کرد. ولی حالا به یک اشکال دیگری اشاره می‌کنیم. یعنی هم اکنون وارد اصل مِلک در بحث حقوق‌شناسی می‌شویم و بیان می‌کنیم که در روابط بین‌الملل، باید ملت‌ها چگونه رابطه‌ای داشته باشند. آیا همه آزادند؟ یا همه بنده‌ی خدایند و باید تسلیم فرمان او باشند. پس در این‌جا جایگاه ادیان و جایگاه تشریع مطرح می‌شود. بعد در مرحله‌ی دوم شما می‌گویید حالا مرحله‌ی تحقق این تشریع چگونه است؟ و ما در جواب می‌گوییم «ولایت اجتماعی‌ای که به شما داده‌اند برای تحقق این تشریع است. بنابراین، بحث بر سر این است که چگونه آن را محقّق سازم. در نتیجه، در این‌جا بحث تخصیص است نه اختصاص! یعنی شارع یک اصول عامّ و قواعد عامّی داده است و گفته است این‌گونه تجارت کن! این‌گونه معامله کن! این‌گونه مضاربه کن! این‌گونه مساقات کن! و شما فقط در ترکیب‌سازی‌های آن برای تحقق رشد خود دارای خلافت می‌باشید. و در همین ترکیب‌سازی هم باید قانون و قاعده بدهید تا بتوانید رشدی راکه واقع می‌شود به دین نسبت دهید. یعنی هیچ جا دایره‌ی آزادی نداریم!

این‌جا تردیدی برای من پیش آمد و گفتم ممکن است ایشان به بحث شرع اشاره‌ای کرده باشند و من آن را ندیده باشم، به همین دلیل صفحه‌ی ۳۳۴ را تا آخر خواندم و دیدم اصلاً اشاره‌ای نکرده است بلکه می‌فرمایند: «هر یک از این موضوعات اعتباریه و آثار دامنه‌دار آن‌ها قابل گفت‌وگوهای علمی دراز می‌باشد که

ممکنست در اطراف آن‌ها نظرهای گوناگون داده شود و در جاهای مخصوص به خود مورد کنجکاوی گردیده‌اند ولی از غرض بحث ما کنار بوده و فقط نظر ما از این بحث تذکر دادن این نکته است که همه این موضوعات و خواص و آثار آن‌ها اعتباری و ساخته ذهن هستند که مطابق حقیقی خارجی ندارند».

یعنی اصلاً حقوق شرع ساخته‌ی ذهن است و مطابق خارجی هم ندارد. یعنی حقوق بین زن و مرد بر این مبنا ساخته‌ی ذهن است. حال سؤال ما این است که چنین چیزی ممکن است؟!

○ حجة‌الاسلام موشّح: در خارج حقوقی نیست! بلکه در خارج یک انسان است با یک انسان دیگر و حالا ما فرض می‌کنیم که مثلاً چون این انسان به آن دیگری یک دوچرخه داد پس او سی تومان طلب‌کار است. یعنی طلب و حق و بدهی را ما در ذهن‌مان اعتبار می‌کنیم و دارای واقعیت خارجی نیست.

● ج: پس دین در این بحث چه می‌شود؟!

○ س: دین قواعدی را برای این حقوق بیان می‌کند و در نتیجه، دین هم اعتباری می‌شود.

● ج: خُب، اگر دین هم اعتباری شد، آیا ما بین اعتبار خودمان و اعتبار شارع لازم بود یک جمله‌ای در این‌جا بگوییم یا نه؟! آیا نباید ربط بین اعتبار عقل و اعتبار شارع را بیان می‌کردیم؟! ما این کتاب‌ها را مطالعه کردیم (فلسفه‌ی حقوق) و دیدیم که اولاً این‌ها (آراء علاّمه) جزء نظرهای ارسطو و افلاطون و... است که کلاً در دنیای امروز از حیّز انتفاع افتاده است. یعنی در بیان سیر تاریخی آن گفته‌اند که این نظریات مربوط به عهد سابق است.

جمع‌بندی بحث این است که در دانشگاه که می‌روید، آراء علاّمه طباطبایی و این‌ها را در موزه گذاشته‌اند. مثلاً اگر بخواهند بگویند وضع صنعت ۲۰۰۰ سال پیش چگونه بوده است، می‌گویند باید در فلان موزه آن را مشاهده کنیم.

الآن نیز در مورد این آرایی که ایشان فرمودند (در مورد اصل مِلک و اصل حقوق) می‌گویند این آراء، آراء قدما است و هم اکنون مورد استفاده نیست. اگر وقت بود، تحلیل غربی‌ها را از روی متونشان می‌خواندم و بیان می‌کردم که تحت چه عنوانی می‌گویند. به طور اشاره در فلسفه‌ی تحقیقی تقسیماتی دارند و در تاریخ هم تاریخچه‌ی آن را گفته‌اند، ولی بعد می‌گوید وضع حقوق امروز چگونه است. البته در بیان وضع حقوق امروز نیز این‌ها (فلسفه حقوق دانشگاه) حتی یک کلمه به حقوق انبیاء اشاره نمی‌کنند! ▣

و السلام علیکم و رحمة الله و برکاته

## تبیین رویکرد حوزه به موضوع جامعه

# بررسی اوصاف سیاسی، فرهنگی، اقتصادی جامعه بر اساس اعتبارات بالمعنی الاخص

عنوان جلسه هشتم:

## بررسی اصل «کلام و سخن» از اصولِ بعدالاجتماع

## بعنوان فرهنگ انتزاعی در حکمت عملی

---


**سرپرست پژوهش:**

**حجةالاسلام والمسلمین صدوق**


---


**گروه حجیت**

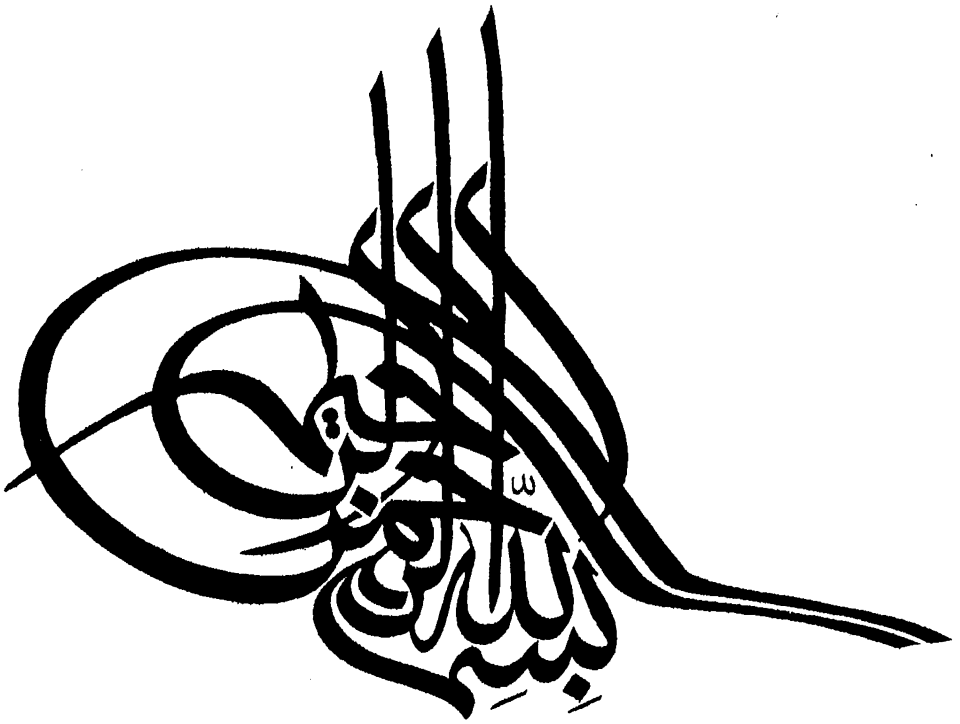
**حسینیه اندیشه**

**بهار و تابستان ۱۳۸۲**

ـ خلاصه جلسه گذشته: بررسی اعتبارات بعدالاجتماع ..... ۴
۱. بررسی اصل «کلام و سخن» از اصول بعدالاجتماع ..... ۴
۱/۱. کلام و سخن از لوازم ماهیت و ضروری و جبری شدن آن بر اساس مبنای اصالت ماهیت ..... ۴
۱/۲. تبیین اجمالی اشکالات وارد بر اعتبارات اجتماعی در دیدگاه اصالت شیء ..... ۴
۱/۲/۱. عدم امکان تحلیل اختیار انسان بر اساس علیّت در فرض بازگشت اعتبارات اجتماعی به علیت ..... ۴
۱/۲/۲. عدم امکان استخراج قانون از قرارداد محض در فرض بازگشت اعتبارات اجتماعی بر قرارداد محض ..... ۵
۱/۲/۳. بازگشت هرج و مرج به «قرار» و نظم و قانون به علیّت و ضرورت ..... ۵
۱/۲/۴. نفی اختیار در فرض بازگشت قرار به روابط علیتی و نفس‌الامر ..... ۵
۱/۲/۵. عدم تعیّن قرار در عالم خارج در فرض بازگشت اعتبار و قرارداد به قرار ..... ۶
۱/۳. تبیین اجمالی اشکالات وارد به اعتبارات اجتماعی در دیدگاه اصالت شرایط ..... ۶
۱/۳/۱. سمبلیک بودن ادبیات و بازگشت اندیشه به زبان در نظریه‌ی مارکسیسم ..... ۶
۱/۳/۲. تحلیل زبان و ادبیات بر اساس فلسفه و زبان‌شناسی حسّی در نظریه فلسفه‌ی غرب ..... ۶
۱/۴. تحلیل اثباتی ادبیات بر اساس فلسفه‌ی نظام ولایت (ادبیات به عنوان تناسبات نظام ولایت) ..... ۷
۱/۴/۱. بازگشت اعتبار به طغیان و شرّ در فلسفه‌ی نظام ولایت ..... ۸
۱/۴/۲. ربوبیت حضرت حق جلّ عظمته پایگاه تحلیل از زبان و ادبیات در فلسفه‌ی تاریخ نظام ولایت ..... ۸
۱/۴/۳. حاکمیت اختیار بر لفظ و معنا و مقصد ..... ۸
۲. بررسی عبارات علاّمه در اصل کلام و سخن ..... ۱۰
۲/۱. بازگشت اعتبارات به فطرت و غریزه و هدایت طبیعت ..... ۱۰
۲/۲. هدایت تکوینی پایگاه پیدایش دلالات لفظی، عقلی و طبیعی ..... ۱۰
۲/۳. اعتباری و علیتی بودن وحدت لفظ و معنا ..... ۱۱
۲/۴. دو احتمال در کلمات علامه ..... ۱۲
۲/۴/۱. احتمال اوّل: بازگشت ادبیات به علل و معالیل نسبی، احتمال دوم: «عرف» به عنوان پایگاه ادبیات ..... ۱۲
۲/۵. اعتباری بودن محیط تفهم و تفهیم ..... ۱۲

● دفتر فرهنگستان علوم اسلامی

| | | |
|---|---|---|
| استاد حجةالاسلام والمسلمین صدوق | جلسه ۱۴ | گروه پژوهش‌های تطبیقی |
| عنوان‌گذار: برادر علی‌رضا انجم‌شعاع | تعداد صفحات: ۱۳ صفحه | |
| ویراستار: حجةالاسلام روح‌الله صدوق، برادر زیبایی | تاریخ نشر: ۱۳۸۲/۳/۶ | |
| پیاده نوار: حجةالاسلام روح‌الله صدوق، برادر زیبایی | تیراژ: ۷ نسخه | |
| حروف‌چین: حجةالاسلام موسوی موشح | کد بایگانی رایانه‌ای: 110 | |
| مجری و کنترل‌نهایی: حجةالاسلام موسوی موشح | تاریخ جلسه: ۱۳۸۲/۲/۲۷ | |



## آن‌چه در این جلسه مطرح شد:

- در این جلسه، حجةالاسلام والمسلمین صدوق به بررسی اصل «کلام و سخن» پرداختند، اصلی که علاّمه طباطبایی آن را به عنوان دومین اصل اعتباری از اعتبارات بعدالاجتماع در کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم در مقاله‌ی ششم مطرح نموده‌اند.
- ایشان در ابتدا به تبیین اجمالی اشکالات وارد به این اصل از سه پایگاه «اصالت الشیء»، «اصالت الشرایط» و «نظام ولایت» پرداختند که پنج اشکال وارد از پایگاه اصالت الشیء را در بند ۱/۲، دو اشکال وارد از پایگاه اصالت الشرایط را در بند ۱/۳ و سه اشکال وارد از پایگاه نظام ولایت را در بند ۱/۴ می‌خوانید.
- سپس در بند ۲ به بررسی عبارت علاّمه طباطبایی پرداخته و بعد از تطبیق اشکالات طرح شده به متن ایشان، احتمالات مستفاد از عبارات‌شان را در بند ۲/۴ طرح نموده‌اند.
- در انتهای بحث نیز، در بند ۲/۵، اشاره‌ای به اعتباری بودن محیط تفاهم و تفهّم شده است.
- این جلسه در راستای سیر بحثی است که در جلسات گذشته با عنوان «بررسی اعتبارات بعدالاجتماع» بر اساس متن اصول فلسفه و روش رئالیسم آغاز شده است. بحثی که بالعرض هنگام بررسی امر اوّل از مقدمه‌ی کفایةالاصول مرحوم آخوند، در بیان موضوع و تعریف علم اصول، به آن نیاز افتاد.

**ـ خلاصه جلسه گذشته: بررسی اعتبارات بعدالاجتماع**

بحث در رابطه با اعتبارات بعدالاجتماع بود که می‌خواستیم ببینیم می‌تواند پایگاه علم اصول قرار گیرد یا نه؟ و در جلسه‌ی قبل اصل اختصاص و مِلک را مورد بحث قرار دادیم که این دو اصل، پایگاه حقوق را مشخص می‌کردند و بیان کردیم که با یک امر بالذات یا یک امر جبری، حقوق تعریف نمی‌شود، بلکه حقوق، راجع به انسان‌ها است و در حقوق فرض تجاوز و عدم تجاوز و عدل و ظلم اجتماعی، متصوّر است و بنابراین، باید از پایگاه ادیان و اشیاء تحلیل شود.

**۱. بررسی اصل «کلام و سخن» از اصول بعدالاجتماع**

حال اعتبار دوم، یک امر حقیقی و عینی و خارجی است و یک امر ذهنی نیست که مابحذاء نداشته باشد. در اعتبار دوم (از اعتبارات بعدالاجتماع) بحث از «کلام و سخن» به میان می‌آید. در اجتماعات امروز از «کلام و سخن» به عنوان «فرهنگ» نام برده می‌شود، یعنی عبارت «کلام و سخن» عبارتی ساده و عامیانه و نازل شده است ولی در اجتماعات امروزی به آن «فرهنگ و ادبیات» اطلاق می‌شود و بنابراین باید «فرهنگ و ادبیات» را مورد تحلیل قرار دهیم، البته در این تحلیلی که علاّمه در این مقاله آورده‌اند بخشی از امور را به امور تجربی و حسّی بر می‌گردانند که به تعبیر آقایان این امور حسّی زمینه و مابحذاء برای انتزاع می‌باشند، البته یک جاهایی نیز بوی ادبیات مادی‌ای که با آن ادبیات برخورد داشته‌اند، به مشام می‌رسد ولی ما هم اکنون بر روی آن صحبت نمی‌کنیم.

**۱/۱. کلام و سخن از لوازم ماهیت و ضروری و جبری شدن آن بر اساس مبنای اصالت ماهیت**

بر اساس دستگاه اصالت ماهیت حتماً «کلام و سخن» از لوازم ماهیت است، نه از لوازم امور حقیقی و به همین دلیل این ماهیت دارای آثاری است و آن آثار نیز لوازمی دارد و آن لوازم هم یک انعکاسی در عقل به جا می‌گذارد، یعنی یک ماهیت ذهنی دارد که حکایت از آن ماهیت عقلانی می‌کند، لذا وقتی دلالت وضعی با دلالت عقلی ترکیب می‌شود، جریان علیّت را تمام می‌کند (نحو اختصاصٍ بین اللفظ و المعنی). به عبارت دیگر یک نحوه اختصاصی است که لازمه‌ی ضروری جبری است که دیگر نمی‌توان کلام را از معنی جدا کرد، زیرا علیّت جاری است و شما چه بخواهید و چه نخواهید ذهنتان به آن معنا منصرف می‌شود.

حال گاهی این بحث را در نظام علّت و معلول می‌برند و گاهی بحث را به اعتباری که برای آن معنا می‌باشد بر می‌گردانند. یعنی گاهی به یک ضرورت جبری تمام می‌کنند و گاهی آن را به اعتبار و قرارداد معنی می‌کنند که پایگاه آن قرارداد نیز (بنابر مباحثی که تا اینجا داشتیم) به طبیعت و هدایت طبیعت و نفس‌الامر بر می‌گردد که در نهایت اگر پایگاه اعتبار به امور حقیقی برگردد، دوباره به جبر بازگشت می‌کند.

**۱/۲. تبیین اجمالی اشکالات وارد بر اعتبارات اجتماعی در دیدگاه اصالت شیء**

اشکالاتی که بر این‌ها وارد است را مجدداً به صورت اجمالی بیان می‌کنیم. بحث اعتبارات اجتماعی، یک بحث انسانی است که انسان نیز دارای اختیار است و از لوازمات اختیار این است که «له أن یفعل و له أن لا یفعل» و مرجّح می‌خواهد و این مرجّح نیز نمی‌تواند علیّت باشد زیرا علیّت با اختیار جمع نمی‌شود (این دو نقیض هم هستند).

**۱/۲/۱. عدم امکان تحلیل اختیار انسان بر اساس علیّت در فرض بازگشت اعتبارات اجتماعی به علیت**

به هر حال باطن قضیه این است که آقایان می‌خواهند اختیار را بر اساس علیّت تعریف کنند و این امر امکان ندارد و نیز نمی‌توان بر اساس اختیار، علیّت را تعریف نمود (البته در این دستگاه). ولی اگر تصرفی در مبنا ایجاد شود و از اصالت ذات خارج شده و به فاعلیّت بازگشت کند، آنگاه می‌توان علیّت را به فاعلیّت تعریف نمود. لذا بر مبنای اصالت فاعلیّت، خودِ اختیار نیز مرکب است و

می‌توان ظرفیت آن را بالا و پایین برد و او را دارای قرب و بعد نمود که در این صورت «کلام و سخن» از خود انسان می‌شوند. یعنی همگی ظروفی هستند که می‌توان به وسیله‌ی آن اموری را جابه‌جا نمود و در قالب آن می‌توانیم با دیگران حرف بزنیم. آن وقت برای این فعل نیز یک مکانیزم شدن وجود دارد و بیان می‌کنیم که چگونه جهت اختیار تبدیل به حالت می‌شود و حالت چگونه به صورت تبدیل می‌شود و صورت نیز به چه کیفیت تبدیل به تجسد خارجی می‌شود. یعنی همان گونه که مثلاً صوت را به امواج مغناطیسی تبدیل کرده و مجدداً آن را به صوت تبدیل می‌کنیم، در این‌جا نیز یک مکانیزم شدن برای تبدیل اختیار به تجسد خارجی و تجسد خارجی به اختیار تعریف خواهیم کرد. البته محاسبات و دستگاه ریاضی این عملیات نیز فرق می‌کند.

○ برادر علی محمدی: آیا ضرورت ایجاد اعتبارات بعدالاجتماع علیّت است یا بعد از یک نیاز (رابطه و تفاهم با اجتماع) این اعتبارات ایجاد شده است؟

### ۱/۲/۲. عدم امکان استخراج قانون از قرارداد محض در فرض بازگشت اعتبارات اجتماعی بر قرارداد محض

● ج: صحبت این است که آقایان در بعضی از عباراتشان آن را به علیّت بر می‌گردانند (که اشکالات آن را بیان کردیم) و در بعضی از جاها آن را به اعتباری (که می‌فرمایید قرارداد محض) بر می‌گردانند که در این صورت هم نمی‌توان از «قرارداد محض» هیچ قانونی استخراج نمود و اصلاً این امر در عینیت تحقق ندارد، مانند این‌که بگوییم جامعه‌ی ما از امروز قرار گذاشته‌اند که ارزش پول ملّی بالا رود، آیا با این قرارداد بالا رفتن وزن پول ملّی در خارج محقق خواهد شد؟!

○ س: این مثال شما یک امر حقیقی است، نه اعتبار و قرارداد.

● ج: در این مقاله به صراحت می‌فرمایند که پول جزء امور قراردادی و اعتباری است. ایشان می‌فرمایند[1]:

«...سلسله موضوعات اعتباری تازه‌ی دامنه‌دار از معاملات گوناگون و وضع احکام گوناگون از برای آن‌ها گردیده است. و در نتیجه‌ی عدم تعادلِ نسبت میان مواد مورد مبادله، احتیاج به اعتبار پول پیش آمده که یکی از مواد مورد رغبت را واحد مقیاس از برای سنجش سایر مواد مورد حاجت قرار بدهند و البته این اعتبار نیز یک سلسله اعتبارات عرفی مربوطه را ایجاب می‌کند که دستگاه وضع پول طلا و نقره و اسکناس و چک و اوراق دیگر بهادار و اعتبار و غیره با احکام و آثار خود نماینده‌ی آن‌ها می‌باشد».

حال آیا این اعتبار اعتباری است که از اراده‌ی جمعی بر می‌خیزد یا علیّت بر آن حاکم است؟! اشکال ما در این‌جا به مفهوم اعتبار بر می‌گردد یعنی آیا اعتبار یک امر قراردادی است؟

○ س: در مرحله‌ی جعل قراردادی است، ولی خود عمل یک امر حقیقی است.

### ۱/۲/۳. بازگشت هرج و مرج به «قرار» و نظم و قانون به علیّت و ضرورت

● ج: حرف ما این است همان طور که وجود و عدم نقیض هم هستند، «قرار» هم در مقابل «ضرورت» است و نقیض هم هستند، یعنی قرار با هرج و مرج همراه است و اگر عالم بر محور «قرار» بچرخد، هرج و مرج به وجود می‌آید و حال آن‌که سلب هرج و مرج «نظم» است و پایگاه نظم هم «قانون» است و پایگاه قانون نیز «علیّت» و «ضرورت» می‌باشد. حال تمام بحث ما این است که آیا کلام و سخن و ادبیات، «وضعی و قراردادی» است؟! آقایان می‌گویند هم اعتبارِ اعتبار کننده را قرار می‌گوییم و هم پذیرش مردم را جزء همان قرار می‌دانیم. یعنی اگر مثلاً از امروز قرار گذاشته‌اند که به این شیء اسم تلفن را اطلاق کنند و این قرار نیز به پذیرش رسیده است.

### ۱/۲/۴. نفی اختیار در فرض بازگشت قرار به روابط علیتی و نفس‌الامر

حال به نظر ما از کلام آقایان دو نوع می‌توان استنباط نمود:

۱. این اعتبار و قرارداد به یک روابط علیتی بر می‌گردد و جزء حقایق و نفس‌الامر است که این نوع با

۱. اصول فلسفه و روش رئالیسم، علاّمه طباطبایی، مقاله‌ی ششم، ص۳۳۴

اختیار در تضاد است، زیرا معنای اختیار، ضرورت و امکان است نه ضرورت و امتناع.

### ۱/۲/۵. عدم تعیّن قرار در عالم خارج در فرض بازگشت اعتبار و قرارداد به قرار

۲. اگر این اعتبار و قرارداد به خود «قرار» بازگشت کند هم اشکالی وارد است و آن این‌که چنین قراری در عالم خارج وجود ندارد. مثلاً انسان می‌بیند که اگر چه پول و اسکناس را مردم اعتبار می‌کنند، ولی این اعتبار و جعل دارای نظم است و ممکن نیست که هر وقت هر کسی بتواند آن جعل را تغییر دهد، بلکه یک قواعد و قانون‌هایی بر آن حاکم است.

○ برادر زیبایی: به این صورت، تحلیل شما از آقایان این‌گونه بود که اعتبار و قرار را به هرج و مرج بر می‌گردانید. این چگونه ممکن است؟!

● ج: وقتی امورات قراری باشد در این صورت یک عده‌ای به این شیء تلفن می‌گویند و یک عده‌ی دیگری قرار می‌گذارند که به آن آب اطلاق کنند. در این صورت آیا تفاهم از بین نمی‌رود؟

○ برادر محمدی: این قرارهای مختلف اشکالی ندارد، زیرا ممکن است در زبان‌های مختلف، یک شیء دارای چند اسم مختلف باشد.

● ج: گاهی بحث از وضع لغت اسم است که در زبان‌های مختلف، مختلف است و در این باب ترجمه نیز راهگشا است، ولی گاهی بحث از خاضع معنا است. مثلاً ممکن است که به مفهوم «آب» در زبان انگلیسی، نام «واتر» را اطلاق کنند و در زبان عربی به آن «ماء» بگویند و در زبان‌های دیگر، نام دیگری داشته باشد. ولی بحث ما در مورد اختلاف زبان نیست بلکه بحث این است که در همه‌ی زبان‌ها مفهوم آب یکسان است.

این مبنای آقایان بود که بر اساس اصالت شیء، صحبت از اعتبارات کرده‌اند و بیان کردیم که یا به علیّت بر می‌گردانند یا به قرار که اشکالات هر دو نیز واضح شد.

## ۱/۳. تبیین اجمالی اشکالات وارد به اعتبارات اجتماعی در دیدگاه اصالت شرایط

حال آن چه را که اصالت شرایط (غربی‌ها) مطرح می‌کنند به دو قسمت تقسیم می‌شود:

### ۱/۳/۱. سمبلیک بودن ادبیات و بازگشت اندیشه به زبان در نظریه‌ی مارکسیسم

۱. مارکسیست‌ها که به طور کلّی، ادبیات را سمبلیک می‌دانند و برای آن پایگاهی در حقایق تعریف نمی‌کنند و از طرف دیگر، پایگاه اندیشه را نیز به زبان بر می‌گردانند که زبان را هم مانند ابزار می‌دانند (یعنی مثلاً یک روز بشر با داس و بیل کشاورزی می‌کرده است ولی اکنون با ابزارهای پیشرفته این کار را انجام می‌دهد). یعنی بشر در زمانی ساده صحبت می‌کرده است ولی اکنون به وسیله‌ی مقالات تخصصی و پیچیده صحبت می‌کند. در قدم بعد نیز منشأ پیدایش اندیشه را زبان دانسته و قایل‌اند که به هر اندازه زبان رشد کند، اندیشه رشد می‌کند و بعد که اندیشه رشد کرد، تکنولوژی و تکامل برای بشر حاصل خواهد شد. به عبارت دیگر تکامل اجتماعی به تکامل ابزار بر می‌گردد.

مارکسیست‌ها این‌گونه تحلیل می‌کنند و به همین دلیل ادبیات را مانند بقیه‌ی تکنولوژی تنها یک ابزار می‌دانند و هیچ فرقی بین آن‌ها قایل نیستند و فلسفه‌ی تاریخی را هم که برای بشریت نوشته‌اند، تابع رشد ابزار است (تاریخ را به کمون اولیه، فئودالیته، صنعتی و امپریالیزم و دوباره به کمون اولیه بازگشتن تقسیم می‌کنند). یعنی روابط تولیدی تابع روابط تولید است.

### ۱/۳/۲. تحلیل زبان و ادبیات بر اساس فلسفه و زبان‌شناسی حسّی در نظریه فلسفه‌ی غرب

۲. نظر دوم فلسفه‌ی غرب است که تمام امور را به قوانین فیزیک بر می‌گرداند. مثلاً کلمات را به صورت آوا دانسته و برای آوا نیز ساختاری تعریف می‌کنند ولی آن ساختار دارای یک ریاضیات هدف‌دار نیست، بلکه بر اساس اصول موضوعه وارد یک موضوعی شده و برای آن تئوری می‌دهند و آن تئوری هم از هیچ پایگاه فلسفی برخوردار نیست (به همان نسبت که تئوری می‌تواند در خارج تصرف کند، به همان نسبت آن تئوری دارای

کارآمدی است و کارآمدی در او اصل است). بر این اساس، برای زبان هم به تئوری‌پردازی پرداخته و بر مبنای آن چه که می‌شناسند، تئوری می‌دهند. یعنی آن را کاملاً حسّی ارزیابی می‌کنند که در این صورت ادبیات را مانند علم اقتصاد و جامعه‌شناسی و زیست و فیزیک و... دانسته و همان مبنایی را که در فیزیک پذیرفته‌اند (که هدف از ماوراء طبیعت منقطع می‌باشد) در زبان‌شناسی هم جاری می‌کنند. بر این اساس هم یک فلسفه‌ی زبان حسّی تعریف کرده و به وسیله‌ی این فلسفه‌ی زبان حسّی، از دستور زبان تحلیل ارایه می‌کنند (به وسیله‌ی آن زبان سانسکریت و انگلیسی و لاتین و عربی و فارسی را شناسایی می‌کنند). این دو گونه، مبنای اصالت شرایط بود که توضیح دادیم.

### ۱/۴. تحلیل اثباتی ادبیات بر اساس فلسفه‌ی نظام ولایت (ادبیات به عنوان تناسبات نظام ولایت)

حال آن چه را که ما در متد فلسفه‌ی نظام ولایت در رابطه با فرهنگ و ادبیات بیان می‌کنیم به این‌گونه است که ادبیات ظرف جریان علم است و علم ظرف جریان حساسیت است و حساسیت ظرف جریان اختیار است. یعنی ادبیات یک فاعل تبعی است که از جنود اختیار است و این قانون از ملاحظه‌ی نسبت بین تولی و ولایت کشف می‌گردد. یعنی بعد از تحلیل از تکوینی و تاریخ وارد جامعه شده و بیان می‌کنیم که نسبیت منزلت تصرفی شما در نظام ولایت، معیّن می‌کند که چه کیفی از جریان علم و نور را دارا هستید (در دستگاه الهی) و این منزلت نیز، وحدت و کثرت ادبیات را معلوم می‌سازد. به عبارت دیگر، ادبیات ظرف علم است. مثلاً همان طور که لیوان ظرف جابه‌جا کردن آب است، کلام هم ظرف جریان علم است. البته این مطلب در منزلت خیلی پایین مطرح است.

اگر یک قدم بالا بیاییم می‌بینیم که کلمه (به معنای فلسفی‌اش) بحث دیگری است که مثلاً در آن حضرت ولی عصر (عج) را با عبارت «کلمةٌ تامة» مورد خطاب قرار می‌دهیم و در این جاست که همه‌ی عالم را در اسماء متجلی می‌یابیم و در این صورت همه‌ی عالم حتی خود اختیار شما حقیقتاً همان «نام» است و در این‌جا دیگر «نام» را به معنای ظرف به کار نمی‌بریم بلکه خود حقیقت خارجی است و «ظرف» تنها وسیله‌ای است که برای تفاهم در زمان کودکی و نازل کردن آن معنا به کار می‌رود. بنابراین، همه‌ی عالم «اسم» است که برای وجود مبارک حضرت ولی عصر (عج) خلق شده است. یعنی خود انسان و روحیات او و علم و ادبیات و فرزندان و هر چیزی که وجود انسان را تشکیل می‌دهد، یک کلمه‌ی واحده را به وجود می‌آورد که این کلمه‌ی واحده در اختیار کلمه‌ی تامه (حضرت ولی عصر ـ عج) قرار می‌گیرد. در این‌جا بیش از این مجال نیست که در این رابطه به توضیح بپردازیم بلکه وقتی بحث فلسفه‌ی نظام ولایت را که مطرح کنیم، می‌فهمیم که همه‌ی نظام تولی و ولایت، اسم و کلمه و به عبارت دیگر مناسبات نظام ولایت می‌باشد.

○ حجة‌الاسلام موشّح: آیا خود این‌که می‌گویید «اسم» حقیقت اشیاء است هم یک نوع اسم‌گذاری نیست؟ و آیا نمی‌توانیم از این جهان به چیز دیگری تعبیر کنیم و مثلاً به همه‌ی عالم به جای «اسم» بگوییم «وجود»؟

● ج: یک مرتبه‌ی خیلی نازل این‌گونه است که مثلاً وقتی قرآن نازل می‌شود، دو صورت دارد؛ صورت اوّل ظاهر قرآن است که همین کلماتی است که در دست ماست ولی در صورت دوم آن می‌گویند قرآن هفتاد بطن دارد که این هفتاد بطن را ما نمی‌فهمیم بلکه فهم آن مختص کسانی است که قرآن، خطاب به آن‌ها نازل شده است.

○ س: منظور من این است که چه فرقی می‌کند که بگوییم «همه‌ی عالم اسم است» یا بگوییم «همه‌ی عالم وجود است»؟

● ج: فرقی نمی‌کند. ولی ما «اسم» را به «اختیار» معنی می‌کنیم نه به «وجود».

○ س: پس لفظ دارای موضوعیت نیست و مهم این است که معنای این اسم همان حقیقت خارجی است.

● ج: بله، لفظ دارای موضوعیت نیست، ولی معنای آن همان فلسفه‌ای است که حاج آقای حسینی‌ﷺ به وجود آورده‌اند (البته این فلسفه در شرایط الآن دارای کارآیی است، ولی بعداً باید همین فلسفه‌ی نظام ولایت هم تکامل پیدا کند).

### ۱/۴/۱. بازگشت اعتبار به طغیان و شرّ در فلسفه‌ی نظام ولایت

○ س: یعنی به محض این‌که گفتیم انسان‌ها «اسم» هستند، به این معنا نیست که انسان‌ها اعتباری می‌شوند!؟

● ج: اصلاً در این صورت معنی اعتبار به معنای گذشته نیست. بلکه همه‌ی عالم، حقیقت جریان ربوبی حضرت حق جلّت عظمته است. یعنی معنای اعتبار به طغیان بر می‌گردد (در فلسفه‌ی نظام ولایت). یعنی اگر بگویند که آیا شما در این فلسفه اعتباریات دارید یا نه؟ پاسخ می‌دهیم که اعتباریات در دستگاه ما به هر اراده‌ای که کفر بورزد اطلاق می‌شود و همه‌ی شرور اعتباری می‌شوند.

○ س: یعنی شرور عدمی هستند و دارای حقیقتی نیستند؟

● ج: نه! عدمی نیست. بلکه اعتباری است و اعتبار هم به معنای عدم نیست. بلکه این اعتبار هم وجودی است ولی وجودی است که دارای دوام نمی‌باشد و موقتی است و به تعبیر عامیانه، کف روی آب می‌باشد.

○ س: پس به طور کلّی معنای اعتبار عوض می‌شود.

● ج: بله، در دستگاه ما معنای اعتبار عوض می‌شود و اعتبار به طغیان و گناه و فسق و فجور و... معنا می‌شود که ارتکاب این افعال به معنای عدول از اصل ظرفیت است. جهنم هم همین گونه است. یعنی جهنم عدمی نیست بلکه حقیقتاً انسان در آن می‌سوزد و در این صورت اگر این‌ها را عدمی بدانیم، به معنای این است که به قرآن نسبت وهم بدهیم و آیات آن را وهمی بدانیم.

○ س: پس به طور کلّی اعتبار به آن معنا نفی شده و همه چیز حقیقی می‌شود.

● ج: اصلاً معنای حقیقت هم عوض می‌شود و به عبارت دیگر حقیقت به به چیزی که حق باشد اطلاق می‌شود. یعنی حق و باطل معیار تشخیص تلائم و عدم تلائم و صحّت و غلط می‌باشد، نه این‌که صحّت و غلط پایگاه تعریف حق و باطل قرار بگیرد. زیرا در این صورت عنانیت عقل صورت می‌پذیرد.

### ۱/۴/۲. ربوبیت حضرت حق جلّ عظمته پایگاه تحلیل از زبان و ادبیات در فلسفه‌ی تاریخ نظام ولایت

البته دعای سمات را هم که ملاحظه کنید تمام این مطالب را به وضوح مشاهده می‌کنید. مثلاً می‌فرمایند «و جاوزت بنی اسرائیل البحر و تمّت کلمتک الحسنی ... و بشأن کلمتک التامة».

کلیه‌ی بحثی که در این دعای سمات راجع به کلمات دارند (که فقط در دعای سمات نیست بلکه در دعای شب عرفه و شب جمعه و بسیاری از دعاهای دیگر) بیان می‌کند که نازل‌ترین سطح از حقیقت کلمه، ادبیات و دستور زبان است که ما انسان‌ها از آن بهره برده تا به عنوان ظرف عقلانیت و تکامل مورد استفاده قرار گیرد، لذا به نظر ما ادبیات هم جهت‌دار است و پایگاه ادبیات نیز به ربوبیت حضرت حق جلّت عظمته بازگشت می‌کند.

پایگاه زبان و کلام به حضرت آدم باز می‌گردد. از زمان ایشان است که با تسبیح و تهلیل سخن گفتن شروع می‌شود و به همان اندازه که انسان در طول تاریخ تنزّل پیدا می‌کند و از خدا روی بر می‌گرداند و توبه نمی‌کند، دچار حیرت می‌شود (و زبان او تغییر می‌کند).

حضرت جبراییل (ع) مسؤول نازل کردن علم بر قلب انبیاء و اولیاء الهی بوده‌اند و «علم» نیز فقط ایجاد صورت نیست، بلکه نیاز به ظرف «کلمه» دارد و باید «علم» در «کلمه» انشاء شود تا آن‌ها بتوانند ارتباط برقرار کنند. در غیر این صورت، انبیاء نمی‌توانند با دیگران ارتباط برقرار کنند و قلب آن‌ها را مسخّر نمایند.

○ برادر علی محمدی: رابطه‌ی بین لفظ، معنا و مقصود چگونه برقرار می‌شود؟

### ۱/۴/۳. حاکمیت اختیار بر لفظ و معنا و مقصد

● ج: ما می‌گوییم بر لفظ و معنا و مقصد «اختیار» حاکم است. یعنی این سه با محوریت اختیارِ ایمانی به وحدت می‌رسد و با محوریت اختیار کفرآمیز به تشتّت و تجزیه می‌رسد.

○ س: این اختیار چگونه بین لفظ و معنا ایجاد ارتباط می‌کند؟

● ج: اختیار مقصد خود را تبدیل به معنا و معنا را

تبدیل به ادبیات می‌کند و اگر این تبدیل را انجام ندهد، نمی‌تواند مقصد خود را به دیگران برساند. به همین علّت است که وقتی کسی نتواند با روابط حقوقی موجود از خود دفاع کند، وکیلی را برای خود انتخاب می‌کند که بر این روابط مسلّط می‌باشد تا از هویت شخصی‌اش دفاع نماید. لذا وکیل این روابط را به ادبیات مخصوصی «تبدیل» می‌کند.

پس در عین حالی که مقصد و لفظ و معنا با هم تغایر دارند و ربط اجمالی هم با یکدیگر دارند، باید شما بتوانید ربطِ تبدیلی این سه را مشخص نمایید که ربطِ تبدیلی این سه در نظام ولایت نازل شدن قرآن کریم بر تمام دنیا می‌باشد. یعنی قرآن کریم کلمه‌ای است برای هدایت بشر و این کتاب آسمانی با ادبیاتی که دارد، می‌تواند جوامع امروزی را نجات دهد. اگر چه این ادبیات برای ۱۴۰۰ سال پیش باشد و اگر چه امروزه روابط اجتماعی تغییر کرده باشد. یعنی اگر شما روابط فردی و اجتماعی خود را تغییر دهید، از همین کتاب مقدس می‌توانید به صورت متکامل‌تری استفاده نمایید.

بنابراین، معنی «کلمه» در نظام ولایت تغییر پیدا می‌کند و به طور مثال قیام امام خمینی (ره) برای تحقق حکومت اسلامی، کلمه‌ای است که ایشان از قرآن کریم تفقه کرده و به دست آورده‌اند[1].

○ س: پس بر اساس فلسفه‌ی نظام ولایت، زبان و کلام ظرف علم است و علم نیز ظرف جریان حساسیت می‌باشد و این‌که علما نتوانسته‌اند به این نظام دست یابند به خاطر نبودن ظرفیت تاریخی آن‌ها بوده است. این سؤال مطرح می‌شود که شما چگونه در این نظام خود، لفظی را برای معنایی وضع می‌کنید؟

● ج: این طور نیست که ما لفظی را برای معنایی وضع کنیم. گاهی شما ادبیات را به این نحو تعریف می‌کنید که بخواهید کلمات عربی را به فارسی ترجمه کنید که این یک سطح از ادبیات است و گاهی ادبیات را به وارد شدن کلمه‌ای در قلب مؤمنی در شب قدر تعریف می‌کنید که باعث تشکیل حکومت اسلامی شده و خون‌های بسیاری برای ایجاد این کلمه ریخته شده است. لذا به این کلمه خون تعلق دارد و این طور نیست که برای لفظ این کلمه، معنای خون را وضع کنیم!

در دستگاه کفر نیز همین مسأله وجود دارد و برای ایجاد کلمه‌ای، ضلالت‌های بسیاری نازل می‌شود. پس کلمه علّت ایجاد حوادث بزرگ اجتماعی می‌شود. به طور مثال آقای کینز در دستگاه کفر، ایجاد کلمه‌ای می‌کند که مقیاس «ربا» را به طور کلّی عوض می‌کند. یک میلیارد مسلمانی که اعتقاد دارند ربا جنگ با پیامبر (ص) می‌باشد، این مقیاس از ربا را نمی‌فهمند! یعنی مسلمانان

---

۱. لذا عرفان امام (ره) عرفان سازمانی (یعنی کلمه‌ی اجتماعی) است و ایشان برای به دست آوردن این عرفان زحمات بسیاری کشیدند. یعنی ابتدا به درجات عالی فقه (مرجعیت) و فلسفه (فیلسوف) و عرفان موجود رسیده بودند و سپس برای تشکیل حکومت اسلامی از تمام این‌ها دست کشیده‌اند و با تکیه به عبادت و زیارت به درگاه ائمه اطهار (ع) توانستند این امر خطیر را به مرحله‌ی تحقق برسانند. بنابراین، وحدت به این کلمه‌ی اجتماعی که حضرت امام ایجاد کردند بر می‌گردد. امّا این‌که آیةالله جوادی آملی در خطبه‌های نماز جمعه (۸۲/۲/۲۶) فرمودند: «وحدت بین مسلمین به عقلانیت بر می‌گردد» اشتباه می‌باشد. چون به طور عینی همه می‌دانند که مثلاً زمانی که امام خمینی (ره) برای ایجاد حکومت اسلامی قیام کردند، هم علمای حوزه و هم روشنفکران تحصیل کرده این کار را اشتباه و ناشدنی می‌دانستند. در حالی که همه‌ی این‌ها از روی عقلانیتِ خود این مطالب را می‌گفتند. ولی ایشان برای ایجاد عبادت اجتماعی در جامعه، این راه را انتخاب کردند و به تحقق رساندند و ما اثبات خواهیم کرد که پایگاه انتخاب این راه ـ یعنی تشکیل حکومت اسلامی ـ در ادبیات موجود حوزه، به هیچ نحوی وجود ندارد. البته در فرهنگ تخصصی حوزه این پایگاه وجود ندارد، نه در ایمان علماء حوزه علمیه! علمای حوزه‌های علمیه ایماناً خادمان دین هستند و در این راه موفق نیز بوده‌اند. فرق اساسی تحلیل و نقدهای فرهنگستان علوم اسلامی با روشنفکران در همین مطلب است که روشنفکران وقتی به ادبیات حوزه حمله می‌کنند، حکم بی‌دینی علما را می‌دهند و آن‌ها را افرادی دنیاپرست می‌شمارند، ولی فرهنگستان در عین حالی که ادبیات غلط را محکوم می‌کند امّا علماء حوزه را افرادی می‌داند که تولّی‌شان به قرآن و روایات واضح و روشن می‌باشد و در این مطلب شکی وجود ندارد.

○ حجةالاسلام موشّح: آیا می‌توان ادبیات را مستقل از افرادی که آن‌ها را تولید کرده و نشر داده‌اند دانست؟!

● ج: بله! اولاً اگر شما این امور را مرکب بدانید، می‌توانید هر کدام را مستقل از هم ببینید و ثانیاً ما در طور زمان غیبت به فقها محوریت می‌دهیم و آن‌ها را متغیّر اصلی می‌دانیم و این روشی که فقها طی نموده‌اند را مورد تأیید قرار می‌دهیم. چون اگر شما برای تاریخ تکامل قایل باشید، از دوران نطفه تا دوران بلوغ شیعه، این روش فقها در صحّت کامل قرار دارد. البته طبیعی است که این روش با روش شخص معصوم (ع) بسیار فاصله دارد ولی این فقها بودند که در زمان خود پرچمداری توحید را به عهده داشتند. لذا ضعف فقها در تشکیل حکومت اسلامی و دیگر بخش‌ها به تکامل تاریخ بر می‌گردد. همان طوری که هر چه تاریخ تکامل پیدا می‌کند، ضعف‌های منطق تکاملی فرهنگستان نیز مشخص می‌شود. پس فقها در زمان غیبت نسبت به عرف زمان خودشان، پاک‌ترین افراد بودند و ابزاری هم که در دست داشتند، در زمان خودشان کارآمد بوده و تکالیف عباد را مشخص نموده است. بنابراین، بحث فقها جدا از بحث عرفا و فلاسفه می‌باشد.

ربای ساده‌ی بین دو نفر را به خوبی می‌فهمند ولی ربای پیچیده در بانک‌داری را نمی‌فهمند.

○ حجة‌الاسلام موشّح: پس علاّمه در اصل کلام و سخن می‌خواهند برای این کلام، واضع انسانی درست کنند که شما این را نفی می‌کنید.

## ۲. بررسی عبارات علاّمه در اصل کلام و سخن

● ج: بنده برای وضوح بیشتر متن علاّمه را می‌خوانم[1]:

«نیازمندی به ساختن سخن و وضع لفظ دلالت کننده از چیزهایی است که انسان و غالب جانوران صدادار تا آن‌جا که می‌دانیم در اولین مرحله اجتماع پی به آن می‌برند. زیرا هر اجتماع کوچک یا بزرگ احتیاج افراد خود را به فهمیدن مقاصد و منویات همدیگر تثبیت می‌کند [یعنی هدف از ادبیات، مقاصد آن می‌باشد. چون انسان‌ها مقاصدی دارند که برای رسیدن به آن مقاصد مجبورند لفظی را معیّن کنند]. البته این ساخته اجتماعی نیز مانند سایر ساخته‌های پر شاخ و برگ اجتماعی نخستین بار به طور خیلی ساده از یک فطرت بسیار ساده و بی‌آلایش سرچشمه گرفته است».

### ۲/۱. بازگشت اعتبارات به فطرت و غریزه و هدایت طبیعت

اگر دقّت کنید می‌بینید که تمام این اعتبارات را به فطرت و غریزه‌ای که در مقدمه بیان کردند بر می‌گردانند و سپس این فطرت و غریزه را به هدایتِ طبیعت بر می‌گردانند و در نهایت، هدایتِ طبیعت را نیز به حقایق بر می‌گردانند. در نتیجه، با این تقدیر ایشان، زمان علیتی می‌شود.

### ۲/۲. هدایت تکوینی پایگاه پیدایش دلالات لفظی، عقلی و طبیعی

«و چنان که میان نوزادان حیوانات و مادرهای آن‌ها در نخستین تفهیم و تفهّم و همچنین در فهمانیدن و فهمیدن نوزادان انسانی مشاهده می‌نماییم این کار از محسوسات شروع می‌شود. چنان که مرغ به جهت فهمانیدن جوجه برابر چشم او نوک منقار به دانه زده و برداشته و می‌خورد و جوجه نیز همان کار را کرده و رفع حاجت گرسنگی خود را حسّ می‌کند و اگر چنان چه جوجه غافل بوده باشد مرغ صدایی کرده و این کار را انجام می‌دهد [یعنی وقتی که تفهیم و تفاهم از طریق چشم نباشد، از طریق گوش این کار انجام می‌گیرد] و جوجه نیز به موجب غریزه بحث از علل و حوادث که غریزه حیوانی است متوجه صدا شده و کار مادر را دیده و خود نیز با تقلید همان کار را انجام می‌دهد و نظایر این کار در انسان و سایر حیوانات زیاد می‌باشد و چنان که می‌بینیم در این مرحله دلالت صدا به معنی مقصود دلالت عقلی بوده [یعنی جوجه نیز مانند بقیه حیوانات شعور دارد و این دلالت عقلی (دلالت صدا) را متوجه می‌شود که این جریان علیّت می‌شود و هیچ تناسبی با اختیار علم و بلوغ و... ندارد. لذا در ادبیات ارتکاز علّت جریان فهم معنا می‌شود و این تحت قاعده علیّت می‌باشد] و بالملازمه است و خود معنی مقصود با وجود خارجی به مخاطب نشان داده می‌شود و همه صداها در افاده این غرض یکسان بوده و تمیزی لازم نیست [یعنی صدای خاصّ، برای نیاز خاصّ، برای یک طایفه و جانور خاصّ هم یکسان است] ولی پس از چند برا تکرار ذهن مخاطب میان مقصود و صدا یک نحوه ملازمه [یعنی ارتکاز از دلالت عقلی آغاز می‌شود و به دلالت صدا و زبان در می‌آید] معتقد شده با شنیدن صدا از دور به سوی مادر به قصد دانه می‌شتابد.

و از طرف دیگر، اختلاف احساسات درونی مانند مهر و کینه و دوستی و دشمنی و انفعال و شفقت و تملق و شهوت جنسی و غیر آن‌ها در شکل صدا اختلافاتی غیر قابل انکار به وجود می‌آورد [این همان بحثی است که ما قایل به آن می‌باشیم. یعنی ابتدا حالت روحی داریم و این حالت روحی تبدیل به معنا می‌شود و بعد معنا تبدیل به کلمه می‌شود. یعنی مثلاً وقتی شما می‌خواهید حالت مهر یا کینه یا دوستی یا دشمنی خود را به کسی نشان دهید. این حالت و مقصد خود را باید تبدیل به معنا کنید و سپس این معنا تبدیل به لفظ شود. لذا برای حالات

---

۱. اصول فلسفه و روش رئالیسم، علاّمه طباطبایی، ص۳۳۵

مختلف، ادبیات‌های مختلفی وجود دارد] و به این وسیله صداها تنوع پیدا کرده و کم و بیش تمییز و تعدد می‌پذیرند و در این مرحله مستمع یک گام فراتر گذاشته و با صداهای مختلف به مقاصد نسبتاً گوناگونی استدلال کرده و به چیزهایی غایب از حواس پی می‌برد ولی باز چنان که روشن است دلالت صدا بر مقصود عقلی و طبیعی است [یعنی این دلالت از یک طرف مربوط به خارج است (فطرت) و از طرف دیگر، به وسیله عقل، بین صداهای گوناگون تمییز داده می‌شود. چون ما یک سری موجوداتِ زنده با شعور داریم و یک سری موجودات زنده بی‌شعور داریم و دلالت صدا برای موجوداتی که با شعور هستند. حتماً از طریق عقل باید بگذرد] و در این حال ذهن مستمع و خاصه انسان به رابطه میان حادثه و صدای ویژه‌ی وی کم و بیش آشنا می‌گردد و در نتیجه، حروف تهجی از همدیگر تمییز پیدا کرده و کلمات مرکبه پیدا می‌شود چنان که می‌بینیم مقدار زیاد و معتنی‌به‌ای از کلمات در لغت‌های گوناگون حکایت اصواتی است که در حوادث صدادار مقارن حادثه پیدا می‌شوند و در این باب استعمال اشاره با دست و سر و چشم و سایر اعضا زیاد مؤثر هستند [یعنی ما فقط علایم صوتی نداریم بلکه علایم اشاره‌ای نیز داریم که می‌توان به وسیله‌ی آن‌ها مفاهیمی را بفهمیم] و مقارن این احوال، دیگر انسان به مجرد شنیدن کلمه بی‌توقف به یاد حادثه می‌افتد و دلالت عقلی و طبیعی جای خود را به دلالت لفظی می‌دهد».

پس دلالت لفظی تابع عقل و طبیعت شد، در حالی که قبلاً ایشان گفته بودند که دلالت وضعی به جعل جاعل بر می‌گردد! امّا در این‌جا پیدایش دلالت لفظی را به دلالت عقلی و طبیعی برگردانند و پایگاه دلالت عقلی و طبیعی را فطرت قرار دادند و فطرت را نیز به هدایت تکوینی برگردانند و سپس هدایت تکوینی را به یک حقیقتی که مابحذاء خارجی دارد ـ یعنی قانون ـ بر می‌گردانند و در نهایت، این قانون به جریان علیّت باز می‌گردد.

○ برادر علی محمدی: ایشان فلسفه کلّی ادبیات را می‌خواهند توضیح دهند.

### ۲/۳. اعتباری و علیتی بودن وحدت لفظ و معنا

● ج: شما قبول دارید با این تقریر ایشان، فلسفه‌ی ادبیات به علیّت بر می‌گردد؟

○ س: بله!

● ج: ما نیز می‌خواستیم همین را از بیان ایشان استنباط کنیم.

در ادامه ایشان می‌فرمایند: «و انسان با پیدا کردن شعور به این خاصه کار تکلم را یک سره می‌نماید تا کار به جایی می‌رسد که انسان هنگام سخن گفتن یا سخن شنیدن از الفاظ غفلت کرده و تنها متوجه معنی می‌شود چنان که گویی معنی را می‌گوید یا می‌شنود یعنی معنی به حسب عقیده وی خود لفظ گردیده و از این‌جاست که زشتی و زیبایی محبوبیت و منفوریت معنی در لفظ تأثیر کرده و گاهی می‌شود که صفتی از معنایی به لفظی و از لفظ به معنای دیگر و همچنین... سرایت می‌کند. این‌جاست که کار اعتبار تمام شده و به حسب اعتبار لفظ عین معنا می‌شود».

پس اعتباری که ایشان در این‌جا می‌گویند، مقرونیت بین لفظ و معنا می‌باشد که وحدت پیدا می‌کنند و این وحدت و این دو، وحدتِ حقیقی و خارجی نیست بلکه اعتباری می‌باشد. حال این وحدت را دلالت عقلی و طبیعی ـ که دلالت لفظی شده بود ـ اعتبار کرده است یا وضع واضع!؟

○ حجة‌الاسلام موشّح: کسی این را اعتبار نکرده است، بلکه جبراً این اعتبار واقع شده است.

● ج: حال این اعتبار یک جریان ضروری و علیتی است یا ارادی؟!

○ س: با این تقریر ایشان، این اعتبار علیتی شد.

○ برادر محمدی: در کلّیت فلسفه، ادبیات علیتی است ولی در خود ادبیات، وقتی می‌خواهیم لفظی را برای معنایی وضع کنیم، علیتی نیست.

● ج: در این‌جا دیگر ما لفظی را برای معنایی وضع نمی‌کنیم، بلکه عقل و طبیعت حکم می‌کند که این لفظ را به کار ببریم.

○ س: در این‌جا می‌خواهند بگویند نیاز ما به لفظ علّی است، ولی در هنگام وضع لفظ برای معنا این علیّت وجود ندارد.

○ حجة‌الاسلام موشّح: ظاهر بیان علاّمه این را می‌رساند که کسی لفظی را وضع نکرده است، بلکه از حالات روحی ما این لفظ درست شده است.

● ج: لطفاً شما این چند خط را یک بار دیگر با دقّت بخوانید و ببینید آیا پایگاه این اعتباری که گفته شد به جریان دلالت علّی بر می‌گردد یا جریان دلالت وضعی که به اراده و اختیار و قرار بر می‌گردد! یعنی آیا خانواده‌ی ما که از کودکی به این مایع «آب» می‌گفتند، می‌توانند از امروز به این مایع «آب» نگویند و لفظ دیگری برای آن وضع کنند! به نظر بنده با تحلیلی که ایشان از ادبیات در این‌جا آورده‌اند، این تغییر وضع ممکن نیست.

در ادامه می‌نویسند: «آنگاه اختلاف محیط‌هایی که افراد انسان به واسطه‌ی مهاجرت و انشعابات قومی به وجود آورده‌اند از یک طرف [در این‌جا وارد اعتبارات بالمعنی‌الاعم شده‌اند] و وضع الفاظ تازه به واسطه‌ی مواجهه با احتیاجات تازه به واسطه تکامل زندگی اجتماعی از طرف دیگر، و انتخاب اخف و اسهل از طرف دیگر، موجب اشتقاق لغت‌های متنوعه از یک لغت اصلی و بروز و ظهور تهجی‌های گوناگون در محیط‌های مختلف شده و تکلّمات کامله صورت می‌پذیرد [پس تکامل و تنوع ادبیات در جامعه نیز به محیط جغرافیایی و قومی و نیازمندی‌های مادی و زندگی بر می‌گردد]».

### ۲/۴. دو احتمال در کلمات علامه

در این‌جا از این بیان ایشان می‌توانیم دو احتمال را فرض کنیم:

### ۲/۴/۱. احتمال اوّل: بازگشت ادبیات به علل و معالیل نسبی، احتمال دوم: «عرف» به عنوان پایگاه ادبیات

۱. ایشان خواسته باشند همانند غرب، پایگاه ادبیات را به علل و معالیل نسبی و جامعه‌شناسی مادی برگردانند.

۲. خواسته باشند پایگاه ادبیات را به عرف برگردانند که در این‌جا این بحث مطرح می‌شود که آیا عرف اراده دارد یا خیر؟! یعنی آیا عرف‌ها و امت‌ها دارای اختیار هستند یا خیر؟ و اگر دارای اختیار نیستند این یک امر عدمی است یا دارای اعتبار قراری هستند؟

بنابراین، اگر دارای اختیار نباشند و علیّت حاکم بر آن‌ها باشد، این همان استنباط ما از بیان ایشان می‌شود و دارای اشکالاتی است که به آن خواهیم پرداخت و اگر اعتبار قراری باشد، هرج و مرج حاکم می‌شود و هر عرف و قومی بدون قاعده، هر خیری را که می‌خواهد وضع می‌کند.

### ۲/۵. اعتباری بودن محیط تفهم و تفهیم

در پایان بحث کلام و سخن می‌نویسند: «در همه‌ی کلمات لفظ نماینده معنی گردیده و بلکه در ظرف اعتبار و محیط تفهیم و تفهّم خود معنی می‌گردد». در این‌جا می‌خواهند بگویند که محیط تفهیم و تفهّم و فرهنگ، محیط اعتباری است.

○ حجة‌الاسلام موشّح: البته منظورشان از اعتباری، وحدت این‌ها است یعنی وحدت لفظ و معنا اعتباری است.

● ج: این وحدت به چه چیزی بر می‌گردد؟ آیا اراده و اختیار به این دو وحدت می‌دهد یا خیر؟! حال اگر وحدت هم به این دو بدهند، چگونه می‌توانند وحدت خود را با وحدتی که دیگران به لفظ و معنا می‌دهند ارتباط برقرار کنند؟!

البته اگر ادبیات را به وضع واضع بر می‌گردانید، باید به طور مثال یک دفترچه‌ی راهنما به هر شخصی داده شود تا بتواند با دیگران صحبت نماید. یعنی در این زمان به خاطر پیدا شدن کثرت موضوعات، اگر دفترچه‌ای به صورت راهنمای ادبیات به افراد داده نشود، مردم نمی‌توانند با هم ارتباط برقرار کنند. ▣

و السلام علیکم و رحمة الله و برکاته

## تبیین رویکرد حوزه به موضوع جامعه

# بررسی اوصاف سیاسی، فرهنگی، اقتصادی جامعه بر اساس اعتبارات بالمعنی الاخص

عنوان جلسه نهم:

## بررسی اصل ریاست و مرئوسیت از اصولِ بعدالاجتماع

## بعنوان مدیریت انتزاعی در حکمت عملی

---


**سرپرست پژوهش:**

**حجةالاسلام والمسلمین صدوق**


---


**گروه حجیت**

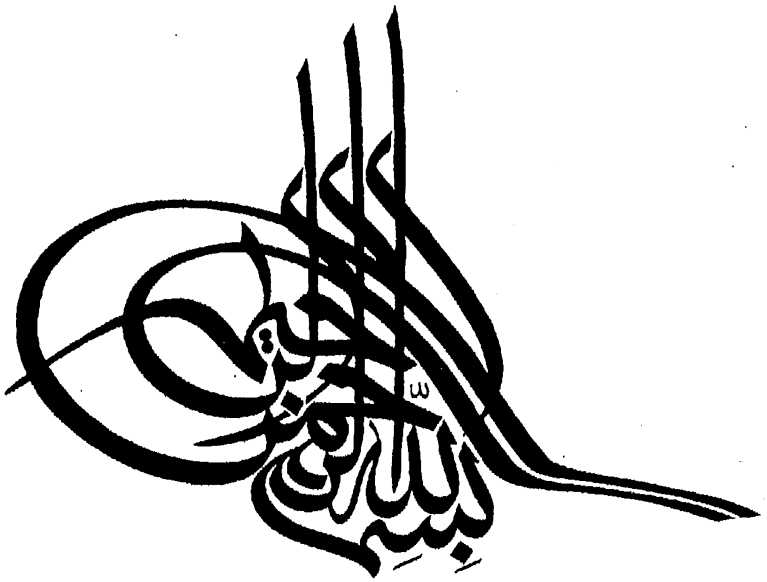
**حسینیه اندیشه**


**بهار و تابستان ۱۳۸۲**

ـ بررسی اصل ریاست و مرئوسیت از اصول بعدالاجتماع ..... ۴
۱. بررسی و تقریر اعتبار «امر» در اصل ریاست و مرئوسیت ..... ۴
۱/۱. حضور اختیار در اراده و فعل «امر» ..... ۴
۱/۲. بازگشت اراده مرید به حبّ ذات و ضرورت ملاحظه‌ی وضع و اعتبار برای اراده‌ی امر ..... ۴
۱/۲/۱. ادراکی بودن و نه وضعی بودن معنای اعتبار در نزد علامه ..... ۵
۱/۳. توسعه‌ی اعتبار اراده آمر نسبت به اراده‌ی مأمور (وجود مأمور به منزله‌ی عضو فعال آمر) ..... ۵
۱/۳/۱. اشکال: حقیقی بودن تابعیت اراده‌ی مأمور نسبت به اراده‌ی آمر ..... ۵
۱/۴. هم سنخ بودن نسبت میان مأمور و فعل (وجود) با نسبت میان عضو فعال مرید و فعل (وجوب) ..... ۵
۱/۴/۱. اشکال: مساوی شدن معنای حقیقی و اعتباری و نفی تقسیمات اعتباری در صورت پذیرش عبارت «وجود مأمور به منزله‌ی عضو فعال آمر است» و نسبت وجوب و باید بین فرد و فعل ..... ۵
۲. بررسی و تقریر اعتبار جزا و کیفر در اصل ریاست و مرئوسیت ..... ۶
۲/۱. اضطراری بودن اعتبار جزا و کیفر از جهت ضعف ارادهٔ وجوب اعتباری نسبت به وجوب حقیقی ..... ۶
۲/۱/۱. اشکال: اعتبار «اختیار» علّت جعل جزا و کیفر به دلیل فرض تخلف ..... ۶
۲/۱/۲. اشکال: نفی جزا (وجوب شکر مُنعِم) در فرض قرارگیری فعل به عنوان لازمه‌ی طلب آمر ..... ۷
۲/۱/۳. اشکال: نفی اراده‌ی انسانی در صورت ضروری و تکوینی شدن فعل نسبت به اراده‌ی آمر در عبارت علامه ..... ۷
۲/۲. عدم جزای موافقت واجب به دلیل ضروری و علیتی بودن آمریت آمر (ریاست رئیس) ..... ۸
۲/۳. اطاعت (جزا) و معصیت (کیفر) نسبت به اراده‌ی آمر بر حسب تأثیر خارجی در طاعت و عدم تأثیر خارجی در معصیت ..... ۸
۲/۳/۱. اشکال: ضرورت بررسی تحقق یا عدم تحقق، مابحذاء، آثار حقیقی و نفس الامر در اعتبار طاعت و معصیت ..... ۹
۲/۴. نسبت کلّی و فرد میان طاعت و امتثال، معصیت و تمرّد ..... ۹
۲/۴/۱. اشکال: کلّی بودن فرد طاعت و عصیان ..... ۹
۲/۵. بازگشت اعتبار امر تکوینی و تشریعی (در رابطه‌ی فعل رئیس و مرئوس) به اصل استخدام ..... ۹
۳. تقریر اجمالی اعتبار نهی در اصل ریاست و مرئوسیت ..... ۱۰
۳/۱. اعتبار نهی به عنوان اعتبار عدم تعلق اراده به فعل ..... ۱۰
۳/۱/۱. اشکال: عدمی بودن معنای نهی در نزد علامه ..... ۱۰
۴. جمع بندی از اشکالات وارد بر اعتبار امر و نهی در اصل ریاست و مرئوسیت ..... ۱۰
۵. تقریر اجمالی اصل چهارم از اصول بعدالاجتماع (تساوی طرفین) ..... ۱۱
۵/۱. اشکال: خلط حیثیت تقسیم بین مولویت و ارشادیت ..... ۱۱
۶. مروری کوتاه بر مباحث روشی حکمت عملی (نظریه‌ی اصولیون) ..... ۱۲
۶/۱. تقریر مباحث مرحوم آخوند در مقاله‌ی حُسن و قبح عقلی ..... ۱۲
۶/۱/۱. افعال دارای مقتضی مدح و ذم قطع نظر از شرع هستند ..... ۱۲
۶/۱/۲. سعه و ضیق وجودی منشأ اختلاف افعال در آثار خیر و شر می‌شود ..... ۱۲
۶/۱/۳. مناط ملائمت و منافرت افعال همان سعه و ضیق وجودی است که منشأ آثار خیر و شر می‌باشد ..... ۱۲
۶/۱/۴. منشأ ملائمت و منافرت به مدرکی باز می‌گردد که دارای سعه‌ی وجودی و هم سنخی با قوه‌ی عاقله و ضیق وجودی و بینونیت با قوه‌ی عاقله است ..... ۱۳
۶/۱/۵. اشکال: عدم تحلیل خیر، شر، اراده و معاد در صورت وحدت تشکیکی شدن سعه و ضیق وجودی افعال (آثار خیر و شر) ..... ۱۳

● دفتر فرهنگستان علوم اسلامی

| | | |
|---|---|---|
| استاد حجةالاسلام والمسلمین صدوق | جلسه ۱۵ | گروه پژوهش‌های تطبیقی |
| عنوان‌گذار: برادر علی‌رضا انجم‌شعاع | تعداد صفحات: ۱۳ | |
| ویراستار: حجةالاسلام موسوی موشح، برادر زیبایی | تاریخ نشر: ۱۳۸۲/۳/۱۰ | |
| پیاده نوار: حجةالاسلام کشوری، برادر زیبایی | تیراژ: ۷ نسخه | |
| حروف‌چین: حجةالاسلام موسوی موشح | کد بایگانی رایانه‌ای: 113 | |
| مجری و کنترل‌نهایی: حجةالاسلام موسوی موشح | تاریخ جلسه: ۱۳۸۲/۳/۳ | |



## آن‌چه در این جلسه مطرح شد!

- در این جلسه دو اصل «ریاست و مرئوسیت» و «تساوی طرفین» که علّامه آن‌ها را با عنوان اصل سه و چهار از اعتبارات عمومی بعدالاجتماع مطرح ساخته است، مورد بررسی قرار گرفت و با بررسی این دو اصل، بحث «فلسفی» حکمت عملی پایان یافت و بحث «روشی» آن آغاز گشت.
- سه بند ابتدایی فهرست به بررسی چهار عنصر اصلی اصل «ریاست و مرئوسیت» اختصاص دارد. این چهار عنصر «امر»، «نهی»، «جزا» و «کیفر» می‌باشند.
- در بند ۱ عنصر «امر» در چهار بند تقریر شده است و دو اشکال در بندهای ۱/۳/۱ و ۱/۴/۱ نسبت به آن طرح گشته است.
- در بند ۲ برای تقریر دو عنصر «جزا» و «کیفر» پنج بیان ذکر شده است که پنج اشکال نیز در حین بحث طرح گردید.
- بند ۳ به بیان عنصر «نهی» اختصاص یافته و یک تقریر و یک اشکال بر آن مطرح شده است.
- در پایان تقریر این چهار عنصر، در بند ۴ جمع‌بندی نهایی نسبت به اصل «ریاست و مرئوسیت» ارایه شده است.
- بند ۵ نیز تماماً به تقریر اصل «تساوی طرفین» به عنوان آخرین اصل از اعتبارات بعدالاجتماع طرح شده است.
- سپس مباحث «روشی» حکمت عملی آغاز شده و تقریر مرحوم آخوند در خصوص حُسن و قُبح عقلی که در رساله‌ای مستقل مطرح ساخته است و توسط حجةالاسلام صادق لاریجانی ترجمه گشته مورد توجه قرار گرفته است.

**ـ بررسی اصل ریاست و مرئوسیت از اصول بعدالاجتماع**

آخرین بحثی که در این مقاله به آن می‌پردازیم، مبحث «ریاست و مرئوسیت» است یا به تعبیر امروزی فلسفه‌ی علوم سیاسی یا مبانی علم سیاست. این مباحث دیدگاه فلسفی قوم در بخش سیاسی را ارایه می‌نماید[1].

مرحوم علاّمه طباطبایی درصدد تحلیل فلسفی این مطلب می‌باشند و می‌خواهند ریشه‌ی فلسفی آن را طرح نمایند. از سوی دیگر به جهت آن‌که اصل و پایه‌ی این بحث را در بخش اعتبارات بیان نموده‌اند، به نظر می‌رسد که در این قسمت در حال تطبیق می‌باشند. اگر چه در اصل تقسیم اعتبارات به اعتبارات قبل‌الاجتماع و بعدالاجتماع، بی‌تردید ملاکی برای فرق این دو لحاظ شده است، ولی بر روی این تفاوت، کار صورت نگرفته است.

علاّمه در ابتدای ورود به مطلب (در پاراگراف دوم)، تحلیلی تاریخی از این اعتبار ارایه می‌نمایند و بسیار ساده آن چه را که در علوم سیاسی از آن به قدرت تعبیر می‌شود، با تعبیر به ریاست بررسی می‌نمایند.

در پارگراف بعد، اشاره به نتیجه‌ای می‌نمایند که از اصل استخدام گرفته‌اند و در بحث امر و نهی و جزا و مزد همان ریشه‌ی فلسفی را مجدداً طرح کرده و آن را شرح می‌دهند. بحث ایشان در عرض و همراه با بیان امر و نهی و جزا و مزد، هم انسان‌شناسی است و هم یک بحث تکوینی است، یعنی بیان ارتباط انسان با تکوین. لذا با توجه به نظمی که ارایه داده‌اند و امر و نهی را مقدّم بر بحث فلسفی خود کرده‌اند، ما نیز ابتدا امر و نهی و جزا و مزد را می‌خوانیم.

**۱. بررسی و تقریر اعتبار «امر» در اصل ریاست و مرئوسیت**

«امر و خواستن کاری از دیگری چنان که با تأمل به دست می‌آید بستگی دادن خواست و ربط دادن اراده است به فعل دیگری»[2].

**۱/۱. حضور اختیار در اراده و فعل «امر»**

منظور ایشان از اراده و فعل در این‌جا قطعاً «اختیار» است. به معنای این‌که اختیار حضرتعالی در مقابل اختیار ایشان که غیر از شما می‌باشد قرار گرفته است یا اختیار ما مسلمانان نسبت به کفار. در هر صورت اختیار حضور دارد. ریاست و مرئوسیت یک امر اجتماعی است و باید که اراده به معنای اختیار در آن حضور داشته باشد.

**۱/۲. بازگشت اراده مرید به حبّ ذات و ضرورت ملاحظه‌ی وضع و اعتبار برای اراده‌ی امر**

«و چون به حسب واقع اراده هر فرد مرید جز به فعل خود یعنی حرکات عضلانی خود تعلق نمی‌گیرد و همچنین فعل دیگری نیز جز به اراده خودش به جای دیگر متعلق نمی‌شود ناچار تعلق دادن مرید اراده خودش را به فعل غیر، جز دعوی و اعتبار صورت

---

۱. سعی کنید بر روی مباحثی که در جلسات طرح می‌شود مباحثه داشته باشید. امّا اگر مباحثه نمی‌شود تجزیه کنید که خیلی مفید است. یک متن را تکه تکه کنید، تکه‌های مفهومیِ تخمینی. اگر هم به بحث‌های دفتر مسلط باشید می‌توانید بحث‌های تکه تکه شده را بر اساس مباحث دفتر عنوان‌گذاری کنید و بگویید این بحث تکوینی است، این بحث تاریخی است و اجتماعی است یا انسان‌شناسی است. بعد هم بحث‌ها را به اصلی و فرعی و تبعی تفکیک کنید. یعنی بگویید در نظر نویسنده کدام مطلب اصلی است که بقیه‌ی موارد را هم بر آن سوار کرده است. این کار در فهم بسیار مؤثر است و به یک تعبیر این کار فهرست‌زدن است. اگر برای تقسیم‌های خود عنوان‌گذاری کنید، می‌شود فهرست. اگر مباحثه ندارید، سعی نمایید این محیط عملیاتی را برای خود طراحی کنید تا مطلب را بفهمید. این روش را در بحث‌های مختلف می‌توانید به کار ببندید؛ بحث علاّمه طباطبایی، بحث حاج آقای حسینی‌قزوینی و یا بحث‌های خودمان.

۲. اصول فلسفه و روش رئالیسم، علاّمه طباطبایی، ص۳۳۸

دیگری نخواهد داشت»[1]. این عبارت به معنای حبّ ذاتی است که ریشه‌ی اصل استخدام بود. در این‌جا نیز همان، منشأ حرکت می‌شود که هر دو طرف دارای حبّ ذات بوده و این پایه‌ی حرکت هر دو طرف می‌شود. ولی در خصوص ارتباط برقرار کردن ناگزیر باید یک وضع و اعتبار صورت گیرد.

### ۱/۲/۱. ادراکی بودن و نه وضعی بودن معنای اعتبار در نزد علامه

در حالی که معنای اعتبار در کلام علاّمه به معنای ادراک بود و نه قرار و جعل و وضع! در برقراری ارتباط یک نحوه اعتبار صورت می‌پذیرد که حقیقی نیست. در صورتی که اعتبار در دستگاه ایشان به معنی قرار گذاشتن دو آدم نیست، بلکه «اعتبار» یک مفهوم نظری است، یک ادراک نظری است که عقل آن را وضع می‌کند و این وضع به جهت تطبیق دادن به آن ادراکاتی است که انسان از طبیعت برای رفع نیازهای روزمره‌اش می‌گیرد. از طرفی چون نمی‌تواند این ادراک را با خارج که یک کثرت کلّ است تطبیق دهد، مجبور است آن را به صورت ذهنی خود تطبیق دهد و این‌گونه نیست که ناگزیر باشد برای آن‌که نتیجه‌ی همه‌ی آن اعمالی را که انجام می‌دهد به خارج تطبیق دهد، یک درکی را اعتبار کند. درست است که از در تعریف اعتبار از اراده سخن به میان می‌آورند، ولی با همان تعریفی که در مقدمات فرموده‌اند آن را معنا می‌کنند و می‌گویند اعتباری است و حقیقی نیست. چرا حقیقی نیست؟! به دلیل این‌که ریشه‌ی روشی و مابحذاء حقیق در خارج ندارد. آن درکی حقیقی است که کلّیت آن درک در خارج دارای مابحذاء باشد.

### ۱/۳. توسعه‌ی اعتبار اراده آمر نسبت به اراده‌ی مأمور (وجود مأمور به منزله‌ی عضو فعال آمر)

در ادامه می‌فرمایند[2]: «...به فعل غیر، جز دعوی و اعتبار صورت دیگری نخواهد داشت و از این روی همین اعتبار تعلق اراده ارتباط مستقیم به اعتبار ریاست دارد که به معنای توسعه دادن وجود خود و دیگران را جزء وجود نمودن تفسیر نمودیم و در نتیجه، باید گفت که در مورد شخص آمر مأمور را جزء وجود خود و به منزله‌ی عضو فعال خود قرار می‌دهد».

### ۱/۳/۱. اشکال: حقیقی بودن تابعیت اراده‌ی مأمور نسبت به اراده‌ی آمر

واقعاً اگر بنده فرد خارج از خود را جزء وجود خود بدانم، می‌شود اعتبار؟! این دیگر بحث اعتبار نیست! می‌گوید همان طور که اگر کسی حمله کند، دست من دفاع می‌کند، این آقا هم دفاع می‌کند! یک افعال و اعضایی داریم که تحت اراده است، افعال و اعضایی هم داریم که تحت اراده نیست. این‌که من به این انسان دستور می‌دهم و او در حیطه‌ی دستور من قرار می‌گیرد و تبدیل به عضو فعال بدن من می‌شود نمی‌تواند اعتبار فرض شود، یک امر حقیقی تابع اراده است و عمل هم می‌کند. باید به همان معنای اوّلی که برای اعتبار ذکر کرده‌اند، بگویند که اعتبار به معنای ادراکاتی است در مقابل ادراکات حقیقی.

### ۱/۴. هم‌سنخ بودن نسبت میان مأمور و فعل (وجود) با نسبت میان عضو فعال مرید و فعل (وجوب)

«پس نسبت میان مأمور و میان فعل نسبت وجود (باید) می‌باشد چنان که نسبت میان عضو فعال مرید و میان فعل مربوط نسبت وجوب (ضرورت تکوینی) است».

### ۱/۴/۱. اشکال: مساوی شدن معنای حقیقی و اعتباری و نفی تقسیمات اعتباری در صورت پذیرش عبارت «وجود مأمور به منزله‌ی عضو فعال آمر است» و نسبت وجوب و باید بین فرد و فعل

اکنون اگر این قسمت را که «واقعاً جزء وجود ما است» را حذف کنیم و دوباره بحث را برگردانیم به همین تعبیری که در این‌جا می‌کنند، یعنی همان معنای اعتبار وجوب و بایدی که نسبت بین فرد و فعلش است، بله،

---

۱. همان

۲. همان

این را قبول داریم، ولی این دو خط را باید حذف بفرمایید!

○ برادر محمدی: منظور ایشان از اعتبار این است که ایشان وقتی فکر می‌کند و می‌خواهد امر و نهی کند، ضرورت دارد که برای امر و نهی کردن یک کاری کند که اراده‌اش به فعل آن آقا تعلق بگیرد و لازمه‌اش این است که فکر کند آن شخص جزئی از وجود خود او است، در صورتی که در واقع این طور نیست و این تصمیم مابحذاء خارجی ندارد، لذا به آن می‌گویند اعتبار.

● ج: اگر بگویید حقیقتاً این‌گونه نیست مانعی ندارد. «فکر کرده» و وهم او را گرفته است! اگر منظور از اعتبار این است و این معنا را می‌دهد که برای انجام یک فعل باید کثراتی از افعال را انجام دهم، چون که نمی‌شود این امر کلّی را که صورت ادراکی از تغذیه است و طبیعت مرا به آن هدایت کرده است به کثرت تطبیق بدهم، اگر این منظور شما است، مانعی ندارد. بنده هم تصحیح کردم که اگر معنای حقیقی ندهد می‌پذیریم. یعنی اگر معنای همان اعتباری را که قبلاً گفته‌اند بدهد. در این صورت میان فعل مربوطه نسبت وجوب (ضرورت تکوینی) پیدا می‌شود. یعنی دقیقاً همان بحثی که قبلاً طرح کردند که افعال غریزی موجودات باشعور را تحلیل فلسفی کردند و به این نظریه رسیدند که در اعتبارات بعدالاجتماع نیز همین را مبنا قرار می‌دهند. هیچ فرقی نمی‌کند و از همین رو ما این‌جا هم اشکال داریم که اگر در اعتبارات بعدالاجتماع نیز همان ضرورتِ منشعب از غریزه پایه قرار می‌گیرد، پس به چه چیزی گفتید اعتبارات عامّ؟! و چرا تقسیم کردید به اعتبارات عمومی قبل‌الاجتماع و اعتبارات بعدالاجتماع؟! این بعدالاجتماع چه حیثیتی دارد که قسم واقع شده؟ چه فرقی با قسیم خود دارد؟! اگر در این فلسفه تقسیم می‌کنند که بگویند هر قسم لوازمی دارد مختص به خودش. یعنی با دو حکم متفاوت به طرفین تقسیم نظر می‌کنند. ولی در این‌جا با این‌که تقسیم صورت پذیرفته هیچ فرقی وجود ندارد و این همان است!

## ۲. بررسی و تقریر اعتبار جزا و کیفر در اصل ریاست و مرئوسیت

### ۲/۱. اضطراری بودن اعتبار جزا و کیفر از جهت ضعف ارادهٔ وجوب اعتباری نسبت به وجوب حقیقی

سپس کمی جلوتر می‌گویند[1]: «و نظر به این‌که وجوب حقیقی با وجوب اعتباری از جهت قوت و ضعف فرق روشن دارد استشعار این ضعف در اراده اعتباری و وجوب اعتباری، بشر را مضطر و وادار به اعتبار جزا یعنی اعتبار پاداش در صورت اطاعت و امتثال که دست پایین و حداقلش ثنا و مدح و ستایش است و اعتبار کیفر در صورت مخالفت و تمرّد که کمترین درجه‌اش ذم و لوم و نکوهش است می‌نماید».

#### ۲/۱/۱. اشکال: اعتبار «اختیار» علّت جعل جزا و کیفر به دلیل فرض تخلف

این‌که تفاوت وجوب حقیقی و وجوب اعتباری از جهت قوت و ضعف روشن است و آن دو را با یکدیگر مقایسه می‌نمایند و ضعف و قوت را علّت جزا می‌دانند، نه، این چنین نیست! ضعف و قوت نمی‌تواند علّت جعل جزا شود، بلکه اعتبار دلیل جعل جزا و پاداش می‌شود و کاری به حقیقی بودن ندارد. اعتبار هم یعنی بحث اختیار، چراکه فرض تخلف وجود دارد.

مولایی به عبد خود دستور می‌دهد آب بیاورد. عبد چون اختیار دارد و سنگ نیست و فقط غریزه ندارد، می‌تواند تخلف نماید! از معنایی که ایشان گفت جزا بیرون نمی‌آید. اعتباری که معنای تطبیق بدهد و در تطبیق آن صحیح و غلط راه داشته باشد، این اعتبار دیگری نمی‌آورد. فرض تخلف عبد است که علّت می‌شود تا مولیٰ بگوید اگر این فعل را انجام دادی پاداش داری و اگر انجام ندادی پاداش نداری و عقاب داری!

چند خط پایین‌تر از آن هم مطلبی را می‌گویند که انکار مبنای خودشان است و جزا و پاداش را انکار می‌کند، به این‌که جزا و پاداش یک ضرورت و واجب

---

۱. همان، ص۳۳۹

جبری است. عرض بنده این است که اعتبار جزا و پاداش به قوه‌ی اختیار باز می‌گردد و اگر این‌گونه نباشد معنا ندارد و ایشان نیز از ابتدا تا انتها یک جا هم اسم «اختیار» را نمی‌آوردا در صورتی که در فلسفه بحث اختیار را، جایی که می‌توانستند از آن استفاده کنند، مطرح کرده‌اند. حتی می‌توانستند استناد به همان بحث کنند و به آن ارجاع دهند که بگویند در این‌جا دارند اختیاری را که آن‌جا گفته‌اند تطبیق می‌کنند، ولی این را نیز نفرموده‌اند.

پس این‌که اختلاف بین وجوب حقیقی و وجوب اعتباری را قوت و ضعف می‌دانند حرف غلطی است. از طرف دیگر خود اعتبار نیز در معنایی طرح شده که صحّت و غلط در تطبیق آن وارد می‌شود و این لازم می‌آورد که منطقی بیاید تا صحیح را از غلط تمییز دهد!

### ۲/۱/۲. اشکال: نفی جزا (وجوب شکر مُنعِم) در فرض قرارگیری فعل به عنوان لازمه‌ی طلب آمر

«قوت و ضعف جزا نیز با قوت و ضعف مقام آمریت نسبت متعاکس دارد [ما به این عبارت کاری نداریم]... با این همه به حسب نظر عمومی جزای موافقت واجب نیست [از این‌جا پایه‌ی بحث را می‌گذارند]»[1]. چرا واجب نیست؟! شما به کسی امر کرده‌اید کاری را انجام دهد، بعد از انجام باید او را تشویق کنید! این یعنی «وجوب شکر مُنعم»! حق این است که اگر کسی کاری انجام داد از او تشکر شود، تا دوباره انگیزه‌برایش پیدا شود. زیرا این لازمه‌ی آمریت آمر یعنی ریاست رئیس است.

اگر لازمه‌ی ریاست رئیس هنگامی که می‌گوید «آب بیاور» فعل شما شد، یعنی لازمه‌ی طلب رئیس و امر او جبر محض بود، دیگر فعل جاری نمی‌شود. اگر فعل جاری نشود نظام درست نمی‌شود، ریاست و مرئوسیت هم درست نمی‌شود. این‌که فعل یک شخص دیگر لازمه‌ی طلب این شخص شود، دیگر برای چه پاداش دهیم؟! اگر جبر باشد پاداش مفهومی ندارد.

«...ولی جزای مخالفت به معنی استحقاق مأمور متمرد لازم است اگر چه فعلیت وی بسته بخواست آمر است». یعنی در طرف اثباتی نه در طرف تمرّد که همان ابتدا گفت لازمه‌ی امر است.

○ س: چگونه جبر لازم می‌آید؟

● ج: فعل شما لازمه‌ی امر من شد، یعنی جبر.

○ س: لازمه یعنی در شأن و جایگاه است. مثل نمازخواندن که وظیفه در برابر مولی است.

### ۲/۱/۳. اشکال: نفی اراده‌ی انسانی در صورت ضروری و تکوینی شدن فعل نسبت به اراده‌ی آمر در عبارت علامه

● ج: اگر به بخش استخدام رجوع کنید، معنای آن را متوجه می‌شوید.

من از ابتدای مطلب می‌خوانم[2]: «چنان که تأمل کافی در روش جامعه‌های انسانی حتی جامعه‌های مترقی امروزه به دست می‌دهد و همچنین تاریخ نقلی از دوره‌های نسبتاً نزدیک زندگانی بشر و وسایل دیگر تاریخی از دوره‌های دور و دراز زندگی دسته‌جمعی انسان اولی نشان می‌دهد به مقتضای قریحه و غریزه استخدام، افرادی که در جامعه‌های ابتدایی از همه قوی‌تر بوده‌اند و خاصه آن‌که توانایی جسمی و توانایی ارادی بیشتری داشته‌اند همان گونه که موجودات جمادی و نباتی و حیوانی دیگر را مورد استفاده خود قرار می‌داده‌اند افراد دیگر جامعه را نیز استخدام می‌کرده و اراده خود را به آن‌ها تحمیل می‌نموده‌اند یعنی وجود فعال خود را بزرگتر و وسیعتر می‌ساخته و در میان افراد پراکنده نسبتی پیدا کرده‌اند که نسبت روان به تن یا به عبارت ساده‌تر و شاید هم باستانی‌تر و کهنه‌تر نسبت سر به بدن بوده باشد. زیرا چنان که قراین نشان می‌دهد انسان به اهمیت سر در بدن پیشتر از اهمیت قلب در بدن پی برده گذشته از این‌که به حسب حسّ نیز در ابتدای اجزاء و بالاتر از همه می‌باشد و از این روی نام‌گذاری این‌گونه نسبت‌ها را از «سر» گرفته‌اند مانند سرنخ و سر راه و سردسته و سرلشکر و سرسلسله و جز آن‌ها. و در

---

۱. همان

۲. همان، ص ۳۷۷

نتیجه‌ی این اعتبار لوازم طبیعی حقیقت این نسبت از قبیل فرمان‌روایی جامعه و انقیاد دسته‌جمعی و انقیادهای فردی و یک سلسله مقررات و رسوم و آداب که مقامه رئیس را نشان داده و مظاهر احترام و تعظیم او می‌باشد مانند اقسام تعارفات و کرنش‌ها و پرسش‌های بزرگ و کوچک با وجهی که مناسب کمال فعلی اجتماع می‌باشد جعل و اعتبار شده».

این‌که می‌گویند زور من بیشتر است پس فعل دیگری (که ضعیف‌تر است) ضرورت و وجوب تکوینی نسبت به اراده‌ی من بنا به هدایت طبیعت پیدا می‌کند! این سخیف‌ترین تعریف انسان‌شناسی است! این به معنای صفر کردن اراده و سنگ کردن انسان‌ها است.

○ س: وجوب حقیقی و وجوب اعتباری هم ناظر به همین مطلب است.

● ج: وجوب حقیقی چیست؟

○ س: ضرورت تکوینی.

● ج: خیر، این مقاله در چه موضوعی است؛ در اعتباریات. وجوب حقیقی چیست؟ ضرورت وجود واجب ایجاد و خلق است. وجوب حقیقی اصلاً در رابطه‌ی با بود و نبود و ایجاد و خلق است. می‌گویند این وجوب حقیقی چون قوی است چنین اعتباراتی ندارد ولی این چون ضعیف است، این اعتبارات را دارد.

به این مطلب اشکال کردیم و گفتیم این مقایسه غلط است و حیثیت آن قوت و ضعف نیست. ابتدا مفاهیم را تقسیم می‌شود به حقیقی و اعتباری، همین که می‌گویید یک شیء در خارج مابحذاء دارد یا ندارد، ثابت است یا متغیّر، مطلق است یا نسبی، این مطلب علّت شد نه قوت و ضعف. قوت و ضعف تشکیک می‌آورد، وحدت و کثرت تشکیک می‌آورد، این مطلب را هم حقیقی می‌کند، این حرف اشکالات بسیاری دارد!

## ۲/۲. عدم جزای موافقت واجب به دلیل ضروری و علیتی بودن آمریت آمر (ریاست رئیس)

ایشان در ادامه می‌گوید[1]: «به حسب نظر عمومی جزای موافقت واجب نیست زیرا وی لازمه‌ی آمریت آمر یعنی ریاست رئیس است».

طلب رئیس موجب فعل باقی افراد می‌شود. بنا بر این دستگاه، این یک لازمه‌ی ضروری و واجب است. چرا که علیّت در آن جاری است. البته این را ما بر اساس مبنای این فلسفه که به دنبال جاری کردن علیّت در همه‌ی سطوح است می‌گوییم. امّا اگر بگویند منظور ما «لازمه‌ی اختیاری» است، یعنی جزا و تنبیه، طاعت و عصیان به موضوع «اختیار» باز گردد، حرفی نیست و ما موافقیم. لکن این قرینه‌های موجود در کلام ایشان بحث را به سوی علیّت می‌برد نه اختیار.

فلسفه‌ی مدیریت، فلسفه‌ی علوم سیاسی علی المبنای علاّمه در اصول فلسفه به علیّت بر می‌گردد و این حرف غلط است. این بحث با بسیاری از فصول و مباحث‌شان در این دستگاه ناهماهنگ است. چون صاحبان این دستگاه قوه‌ی اختیار را «وجدانی» دانسته‌اند. امّا این‌که چرا اختیار را در فصولی دیگر پذیرفته‌اند به این بر می‌گردد که جزء متألهین هستند (به معنای متدینین) و قایل به آخرت می‌باشند. از این رو، در اعتقادات بمعنی‌الاخص روی این بحث کار می‌کنند. ولی این حرف‌شان در این بخش درست نیست.

به جهت این‌که این بحث مربوط به اختیار است و مسئولیت و مهم است، تمام آن را می‌خوانیم.

## ۲/۳. اطاعت (جزا) و معصیت (کیفر) نسبت به اراده‌ی آمر بر حسب تأثیر خارجی در طاعت و عدم تأثیر خارجی در معصیت

«و در این مرحله اطاعت و معصیت نسبت به اراده اعتباری (امر) طبق انقیاد و گردن‌گذاری حقیقی و عصیان و سرپیچی حقیقی اعتبار شده یعنی اطاعت را از مطاوعت و پذیرش تأثیر خارجی و معصیت را از عصیان و نپذیرفتن تأثیر خارجی گرفته‌اند»[2].

---

۱. همان

۲. همان

### ۲/۳/۱. اشکال: ضرورت بررسی تحقق یا عدم تحقق، مابحذاء، آثار حقیقی و نفس‌الامر در اعتبار طاعت و معصیت

در اوّل همین مقاله بحثی را مطرح کرده بودند مبنی بر این‌که هر اعتباری یک مابحذاء حقیقی در خارج دارد، این پاراگراف نیز اشاره به همان مطلب دارد و می‌گوید که از امری عدمی گرفته نشده است. در ابتدا یک مابحذاء دارد و بعد هم که دستور می‌دهند، چه آن دستور موافقت بشود و چه مخالفت بشود، تأثیر خارجی دارد. در این مطلب اشاره کردیم که اشکالی وجود داشت مبنی بر این‌که توضیح بدهند این اعتبار مابحذاء دارد یا ندارد و آثار آن حقیقی است یا حقیقی نیست و این حقیقی به نفس‌الامر باز می‌گردد یا نه؟! این اشکالی بود که در آن بخش داشتیم و در این قسمت هم منعکس است.

### ۲/۴. نسبت کلّی و فرد میان طاعت و امتثال، معصیت و تمرّد

«و به همین ملاحظه نسبت اطاعت به امتثال‌های خصوصی اوامر خاصه نسبت کلّی به فرد می‌باشد و همچنین نسبت معصیت به تمرّدهای خصوصی»[1].

### ۲/۴/۱. اشکال: کلّی بودن فرد طاعت و عصیان

به این هم اشاره کردیم که بحث تطبیق است که مفاهیم ادراکی به خارج که فرد او است تطبیق داده می‌شود و فرد او هم کلّی است و مصداق جزیی نیست که مجبور باشند برای آن یک مصداق فرضی درست کنند و به اعتباری واحد برگردانند.

### ۲/۵. بازگشت اعتبار امر تکوینی و تشریعی (در رابطه‌ی فعل رئیس و مرئوس) به اصل استخدام

«و همچنین به همین نظر نسبت میان اطاعت و میان مأمور نسبت وجوب است چنان که نسبت میان فعل (متعلق امر) و مأمور همین است. و چون انسان همین اطاعت و وجوب را برای نخستین بار به موجب فطرت در مورد ریاست و امر گرفته در هر جاکه وجوب اطاعت را ببیند همان‌جا وجود «امر» را معتقد خواهد بود و در نتیجه، آمر و حاکم نیز اثبات خواهد نمود. چنان‌که عملی کردن اقتضائات غریزی و احساسی را مانند اقتضائات احساس شهوی یا دوستانه یا دشمنانه اطاعت حکم امر غریزه می‌دانیم و همچنین انجام دادن قضایایی که در شرایع آسمانی ثبت شده امتثال امر شرع و مطابقت دادن عمل را با مندرجات یک قانون مدنی اطاعت امر و حکم قانون می‌شماریم و همچنین یک سلسله اموری که فطرت به لزوم آن‌ها قضاوت می‌کند و صلاح جامعه که توأم به اصلاح و تکامل فردی است در آن‌ها می‌باشد احکام و اوامر عقلیه نامیده و انجام دادن آن‌ها را اطاعت اوامر عقلیه (یا اطاعت از امر وجدان) می‌دانیم و در مورد آن‌ها مجازاتی از ستایش و نکوهش معتقدیم. با تأمل در اطراف این بیان روشن خواهد شد که این مفاهیم اعتباریه و افکار مصنوعی انسانی که چون دریای بیکران بیرون و اندرون تمام ادراکات ما را فراگرفته و به همه جای افکار ما نفوذ کرده و ریشه دوانیده است یک سازمان ریاست و مرئوسیت (فرمانروایی و فرمان‌برداری) بیش نبوده و نیروی فعاله‌ای به جز اصل استخدام سابق‌الذکر ندارد. و هر گونه اندیشه تازه که تکامل اجتماع پیش آورد و هر طرح نوینی که ریخته شود باز کاری راکه انسان به حسب فطرت اولی انجام داده پیروی کرده و روی همان کارگاه نخستین و نقشه اولی می‌بافد. البته همه این‌ها مستوره و نمایش دهنده سازمان حقیقی علیّت و معلولیت است که حتی در افکار اعتباری خودنمایی می‌کند»[2].

در این‌جا به طور واضح مشخص شد که اعتبار به معنای امر در رابطه‌ی بین فعلِ رئیس و مرئوس از اصل استخدام درست می‌شود و در حقیقت، فعل مرئوس ذاتی طلب آمر شد و امری که از این طلب خارج می‌شود، امر تکوینی است. البته ایشان در این‌جا[3] امر تشریعی هم

---

۱. همان

۲. همان، ص ۳۴۰

۳. منظور صفحه‌ی ۳۴۰ است که گفته‌اند: «و همچنین انجام دادن قضایایی

اضافه نمودند. یعنی همان طوری که انسان قوانین نیازهای اولیه خود را (مثل تغذیه، تولید نسل و...) با هدایت تکوین به دست می‌آورد، قوانین مدنی را نیز با هدایت تشریع به دست می‌آورد.

## ۳. تقریر اجمالی اعتبار نهی در اصل ریاست و مرئوسیت

### ۳/۱. اعتبار نهی به عنوان اعتبار عدم تعلق اراده به فعل

در ادامه می‌نویسد[1]: «سخن در اعتبار نهی مانند سخنی است که در اعتبار امر گفته شد جز این‌که اعتبار اولی نهی نباید اعتبار تعلق اراده به ترک فعل بوده باشد برای این‌که انسان کاری را که با قصد و اراده خود نمی‌کند حقیقتاً اراده‌اش به ترک و عدم فعل متعلق نمی‌شود زیرا اراده هیچ‌گاه به عدم قابل تعلق نیست بلکه حقیقتاً اعتبار نهی اعتبار عدم تعلق اراده است به فعل ولی چون انسان پیوسته در جای عدم اراده‌ی فعل، فعل دیگری را اراده کرده نظر مردم به همین جا معطوف شده و تصوّر می‌کنند که انسان عدم الفعل را اراده نموده است».

#### ۳/۱/۱. اشکال: عدمی بودن معنای نهی در نزد علامه

علاّمه در این‌جا معنای نهی را به صورت عدمی بیان کرده‌اند. یعنی در حقیقت نهی وجود ندارد و اگر به شما می‌گویند «شراب نخور»، به خاطر این است که در مقابل این نهی «آب بخور» بوده است. لذا ما امر عدمی نداریم. چون عدم در خارج، حقیقتی ندارد. به همین دلیل نهی به «باید» بر می‌گردد. تمام این‌ها دلیل بر این است که علاّمه این امور را به رابطه‌ی علیّت بر می‌گردانند.

### ۴. جمع‌بندی از اشکالات وارد بر اعتبار امر و نهی در اصل ریاست و مرئوسیت

اشکالی که در این‌جا مطرح می‌شود این است: اگر امر و نهی و ریاست و مرئوسیت که در اصل استخدام و در امر فطری و غریزی منحل شود، دیگر نمی‌توان معنای مشارکت و معنای تعاون، معنای اختیار، معنای تغییر و تحوّلِ حقوق مدنی، معنای تکامل ادیان، معنای اصل حرکت، معنای اصل تشریع را از آن به دست آورد. آیا امر و نهی شارع، به امور غریزی که لازمه‌ی ذات فعل طرفین است بر می‌گردد؟! اگر پایگاه این امر و نهی به غریزه برگردد، دیگر قانون مدنی و تشریع معنا ندارد و تمام این امور فطری و غریزی می‌شود. یعنی کسانی که قدرت بیشتری دارند، دیگران را که ضعیف‌ترند، به استخدام در می‌آورند و ضعیف‌ترها باید امر آن‌ها را انجام دهند!

در حالی که این معنا با بدیهی‌ترین ارتکاز در وجود تمام ادیان مخالفت دارد. این‌که ایشان در پایگاه امر و نهی کفر و نفاق و اسلام و قوه‌ی اختیار را نمی‌آورند و امر و نهی را به امور فطری و غریزی بر می‌گردانند و در امور فطری نیز، بحث توحید و خداپرستی را نمی‌آورند و آن را به ضرورت علّت و معلول بر می‌گردانند، تحلیل‌ها در نهایت اشتباه می‌باشد و نمی‌تواند پایگاه فلسفه‌ی تشریع و دین قرار گیرد. در حالی که ایشان با این تحلیل‌ها می‌خواهند فلسفه‌ی امامتِ اجتماعی را پایه‌ریزی نمایند!

این تحلیل، نقد و بررسی امر و نهی اجتماعی در کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم بود. امّا بحث امر و نهی را می‌توان در دو سطح دیگر نیز بررسی کرد:

۱. امر و نهی به قید کیف نفسانی (یعنی علم و اراده و اختیار)

۲. امر و نهی را به علّت و معلول و علّت فاعلی برگردد.

○ برادر انجم‌شعاع: در اصول همین بحث را آوردند که آیا امر و نهی به معنای کیفِ نفس است یا به معنای «نباید» است. در اصول اختلافاتی در این باره وجود دارد که به نظر می‌رسد این اختلافات به تحلیل از «وجود» و «باید» بر می‌گردد.

● ج: به نظر ما در اصول نیز این مباحث را به صورت

---

○ که در شرایع آسمانی ثبت شده امتثال امر شرع و مطابقت دادن عمل را با مندرجات یک قانون مدنی اطاعت امر و حکم قانون می‌شماریم».

۱. همان

متشتّت بیان کرده‌اند. یعنی گاهی بحث را به اموری بر می‌گردانند که لازمه‌ی کیف نفسانی است و در نتیجه، امر و نهی را اعتباری می‌دانند و گاهی بحث را به علّت و معلول و علّت فاعلی برگردانند.

پس اگر ما بخواهیم به یک نتیجه‌ی صحیحی برسیم، باید تمام این مباحث را بررسی کنیم. امّا چون سیر بحث ما در اصول می‌باشد، فقط به همین بحث کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم قناعت می‌کنیم و مباحث دیگر را در بحث فلسفه بررسی می‌کنیم.

آن چه در این‌جا می‌توانیم به صراحت بگوییم این است که این تحلیل قدرت پاسخگویی به مسأله‌ی حکومت و انقلاب را ندارد. در حالی که به وسیله‌ی همین تحلیل می‌خواهند در مجلس قانون وضع کنند و کشور را اداره کنند!

این تحلیل نه با ضروریات دین سازگاری دارد و نه می‌تواند ولایت فقیه را تحلیل کند. آیا چون امام خمینی‌ﷺ به عنوان ولی فقیه، قدرت جسمانی و اراده‌شان از همه بیشتر بود، توانستند اراده‌شان را بر دیگران تحمیل کنند؟!! یعنی آیا ایشان از اصل استخدام استفاده کرده‌اند؟!

حتی حکومت‌ها و جوامع پیشرفته‌ی امروز به علّت پیچیدگیِ خباثت و ظالمیت‌شان، مدعی چنین مطلبی نیستند و ادعای دموکراسی می‌کنند و در این ادعای خود از تحلیلی که ایشان در اصل استخدام بیان کردند، اصلاً استفاده نمی‌کنند.

لذا این مبنا نه قدرت تحلیل جوامع دموکراتیک امروزی را دارد و نه می‌تواند این قدرت و حکومتی که امروز شیعه به دست آورده را تحلیل کند.

## ۵. تقریر اجمالی اصل چهارم از اصول بعدالاجتماع (تساوی طرفین)

ایشان اصل چهارم اعتباریات بعدالاجتماع را «اعتباریات در مورد تساوی طرفین» قرار می‌دهند و می‌فرمایند[1]: «ما یک سلسله اعتباریات با لحاظ تساوی طرفین نیز داریم که در میان افراد متساوی‌الحال (بدون ریاست و مرئوسیت) از راه حاجت اجتماع اعتبار شده‌اند مانند اقسام مبادله‌ها و ارتباط‌ها و حقوق متعادله اجتماعی که حاجت به شرح تفصیلی ندارد و باید دانست که اعتباریات باب ریاست و مرئوسیت در این باب نیز مانند امر و نهی و جزا خوب و بد در این مرحله نیز قابل جریان است. ولی چیزی که هست امر و نهی در این‌جا تکیه به مولویت ندارد». این تحلیل شما تکیه به مولویت نداشت، بلکه تکیه به غریزه و وجوب تکوینی و لازمه‌ی فعل داشت.

«...بلکه به خوبی و بدی فعل و همچنین جزا به خود فعل متکی است و از این رو، این اوامر و نواهی را مولوی نمی‌گویند بلکه ارشادی می‌نامند».

### ۵/۱. اشکال: خلط حیثیت تقسیم بین مولویت و ارشادیت

در این قسمت می‌خواهند بگویند ما ریاست و مرئوسیت را تحلیل کردیم و اکنون می‌خواهیم امرهای ارشادی را نیز تحلیل کنیم. سؤال این است که حیثیت تقسیم و افتراق بین مولویت و ارشاد چیست؟ در حالی که مَقسَم عامّ‌تان (استخدام) را تقسیم نمی‌کنید تا حیثیت‌ها مشخص شوند. بله، ما می‌پذیریم که در بعضی از بخش‌های ریاست و مرئوسیت، مولویت وجود دارد. یعنی مثلاً در سطح تبعی، برای دفاع از یک سرزمین، به تمام سازمان‌ها دستور مولوی داده می‌شود و اگر کسی اطاعت نکند، مورد برخورد قرار می‌گیرد، ولی اشکال ما این است که مبنای فلسفیِ شما نتوانست از این امور تعریف علمی و تخصصی بدهد و به تعریف عرفی «هست و نیست» اکتفا کرده است. این‌که شما تمام اقسام را به همان مَقسَم‌هایشان تعریف کنید، تعریف علمی تحویل نخواهید داد. البته ما بر این‌که به این صورت تعریف می‌کنید، اشکالی نداریم، بلکه می‌گوییم چرا حکم اختلافی بین مَقسَم و اقسامش را تحلیل نکرده‌اید.

البته مطلبی را خدمت شما عرض کنم که همین تحلیل مقاله‌ی ششم امروز بر افکار خواص انقلابی کشور ما سیطره دارد، حتی افرادی که در مناصب اصلی

---

۱. همان، ص ۳۴۱

کشـور هسـتند و بـه هـمین دلیـل است کـه نـظرات و عکس‌العمل‌ها در اجرا متشتّت است و قدرت تشخیص بعضی از امور را ندارند.

## ۶. مروری کوتاه بر مباحث روشی حکـمت عـملی (نظریه‌ی اصولیون)

در این‌جا بررسی مقاله‌ی ششم به پایان رسید. قبل از این‌که بـه بـررسی تـحلیل مـرحـوم آخـوند و مـرحـوم اصفهانی از فعل بپردازیم، بنده به صورت اجمال به روند این دو تحلیل اشاره می‌کنم.

مرحوم آخوند از همان ابتدا برای تنقیح عقل نظری و عقل عملی وارد بحث فلسفی مـی‌شوند، ولی مـرحـوم اصفهانی (شاگرد مرحوم آخوند) این بحث را از موضع فلسفی بیرون می‌آورند و از دیدگاه عقلایی و اجـتماعی به این بحث می‌پردازند.

### ۶/۱. تقریر مباحث مرحوم آخوند در مقاله‌ی حُسن و قبح عقلی

ابتدا متن تقریر مرحوم آخوند را می‌خوانیم و سپس به بررسی آن می‌پردازیم[1]:

#### ۶/۱/۱. افعال دارای مقتضی مدح و ذم قطع نظر از شرع هستند

«همان گونه که امامیه و مـعتزله، بـرخـلاف اشـاعره، معتقدند، حق آن است که افعال نزد عقل یکسان نیستند؛ یعنی نمی‌توان گفت در هیچ یک از افـعال خـصوصیتی ذاتی یا صفتی حقیقی یا جهتی اعتباری وجود ندارد کـه مقتضی مدح و ذم باشد؛ بلکه افعال نزد عقل مختلف‌اند: در بعضی افعال، فی حدّ نـفسها، بـا قـطع نـظر از شـرع، مقتضی مدح یا ذم فاعل آن وجود دارد».

ایشان بعد از این مطلب، وارد مقدماتی می‌شوند کـه در این مقدمات می‌خواهند حکـمت عـملی را از مـنظر حکمت نظری تحلیل کنند:

#### ۶/۱/۲. سعه و ضیق وجودی منشأ اختلاف افعال در آثار خیر و شر می‌شود

«توضیح این نظر منوط به بـیان مـقدمه‌ای است و آن این‌که وجود افعال، همچون سایر اشـیاء، دارای سـعه و ضیق است [همان طوری که برای نظام مخلوقات، سعه و ضیق وجودی که تشکیک در آن راه دارد را قایل هستند، برای وجود افعال نیز سعه و ضیق قایل‌اند] و از این نظر افعال با یکدیگر اختلاف پـیدا مـی‌کنند و ایـن اخـتلاف وجودی، منشأ اختلاف در آثار خـیر و شـر مـی‌گردد. و همان طور که سنگ‌ها و درخت‌هـا و سـایر جـمادات و نباتات از این نظر با یکدیگر تفاوت فاحشی دارند افعال هم به همین گونه متفاوت‌اند. و لذا ضرب و شـتمی کـه موجب درد و اندوه است کجا، و اعطای موجب شادی و سرور کجا! این اختلاف چنان روشن است که بر مبتدیان نیز پوشیده نیست.

#### ۶/۱/۳. مناط ملائمت و منافرت افعال همان سعه و ضیق وجودی است که منشأ آثار خیر و شر می‌باشد

از طرف دیگر، این نکته هم واضح است که اشـیاء از لحاظ ملائمت و منافرت نسـبت بـه حـواس ظـاهری و قوای باطنی و طبایع و غرایز، مختلف‌اند و لذا چـه بسـا شیئی که با قوه‌ی سامعه یا باصره ملائمت دارد و با دیگر قوا منافرت. قوه‌ی عاقله نیز که در زمره‌ی قوای انسانی و بلکه رئیس این قواست نـاگـزیر از ادراک بـعضی امـور ملائمه، فرحمند و از ادراک بعضی امور منافره، مشـمئز می‌گردد. و البته معلوم است که مناط ملائمت و منافرت نزد قوه‌ی عاقله، همان سعه یا ضـیق وجـودی است کـه منشأ آثار خیر یا شر می‌گردد و از ایـن‌جا است کـه آثـار شرعیه‌ی مختلفی بر آن‌ها بار می‌گردد.

---

۱. حُسن و قُبح عقلی، مرحوم آخوند خراسانی، ترجمه وتعلیق صادق لاریجانی، مجله‌ی نقد و نظر، سال چهارم، شماره اوّل و دوم، ص۱۰۹

### ۶/۱/۴. منشأ ملائمت و منافرت به مدرکی باز می‌گردد که دارای سعه‌ی وجودی و هم‌سنخی با قوه‌ی عاقله و ضیق وجودی و بینونیت با قوه‌ی عاقله است

منشأ این ملائمت و منافرت هم آن است که مُدرَکی که دارای سعه‌ی وجودی است، با قوه‌ی عاقله سنخیت دارد و مُدرَکی که داری ضیق وجودی است، با قوه‌ی عاقله ـ که سعه‌ی وجودی تامی دارد ـ بُعد و بینونت. قوه‌ی عاقله به لحاظ تجردش با هر آن چه حظّ وجودی بیشتری دارد، ملائمت و سنخیت بیشتر، و با آن چه از حظّ وجودی کمتری برخوردار است، منافرت تامی دارد. و این ملائمت و منافرت به خاطر وجدان (کمال) در اولی و فقدان در دومی است».

در این‌جا «خیر و شر» به سعه و ضیق افعال تحلیل شد. یعنی افعال دارای «سعه‌ی وجودی» هستند که بعضی از افعال سعه‌ی وجودیشان زیاد است که به آن «خیر» می‌گوییم. به عبارتی دیگر، همان طوری که «بو» به قوه‌ی شامه تناسب دارد، سعه و ضیق وجودی افعال نیز از نظر ادراکی به قوه‌ی عاقله تناسب دارد. لذا اگر سعه وجودی افعال بزرگ باشد، به آن «خیر» می‌گوییم و اگر سعه‌ی وجودی افعال کوچک باشد، به آن «شر» می‌گوییم. پس بنا بر نظر مرحوم آخوند، مناط خیر و شر افعال به ملائمت و عدم ملائمت افعال نسبت به قوه‌ی عاقله بر می‌گردد.

### ۶/۱/۵. اشکال: عدم تحلیل خیر، شر، اراده و معاد در صورت وحدت تشکیکی شدن سعه و ضیق وجودی افعال (آثار خیر و شر)

در این تحلیل، دیگر بحث از اختیار و جهنم و بهشت مطرح نمی‌شود، بلکه فقط بحث سعه و ضیق وجودی افعال است و این تلائم و عدم تلائم ضروری می‌باشد! یعنی همان طوری که حشرات نسبت به کثافات تلائم دارند، انسان‌ها نیز نسبت به افعال خیر تلائم دارند و نسبت به افعال شر، عدم تلائم دارند.

این تحلیل خیر و شر از پایگاه حسن و قبح عقلی شد و وجود تشکیکی، پایگاه تحلیل افعال تشکیکی قرار گرفت.

○ حجة‌الاسلام زارع: با این تحلیل، شرور عدمی نمی‌شوند بلکه وجودی هستند.

● ج: البته وجودی به معنای تشکیک!

○ س: در این صورت، هر مرحله‌ی وجود نسبت به وجود بالاتر خود، شر محسوب می‌شود و نسبت به وجود پایین‌تر خود، خیر محسوب می‌شود.

● ج: بله، در این صورت خیر و شر تشکیکی و نسبی می‌شود.

○ برادر محمدی: پس دیگر نباید بگوییم «شر»، بلکه باید بگوییم «خیر بیشتر» یا «خیر کمتر».

○ س: بله، خود آقایان می‌گویند «شدت و ضعف»! یعنی به طور مثال شما بعضی از عطرها را مست کننده می‌دانید و به بعضی دیگر خوش‌بو می‌گویید و به برخی از عطرها می‌گویید «بوی بدی ندارد»!

پس به طور خلاصه ایشان پایگاه عقل عملی را به عقل نظری و عقل نظری را نیز به وحدت تشکیکی برگردانند و به نظر ما با این تحلیلْ خیر، شر، اراده و معاد تحلیل نمی‌شوند. ▣

و السلام علیکم و رحمة الله و برکاته

تبیین رویکرد حوزه به موضوع جامعه

# بررسی اوصاف سیاسی، فرهنگی، اقتصادی جامعه بر اساس اعتبارات بالمعنی الاخص

عنوان جلسه دهم:

## بررسی مبانی «اخلاق و عدالت» در حکمت عملی

---

**سرپرست پژوهش:**

**حجةالاسلام والمسلمین صدوق**

---

**گروه حجیت**

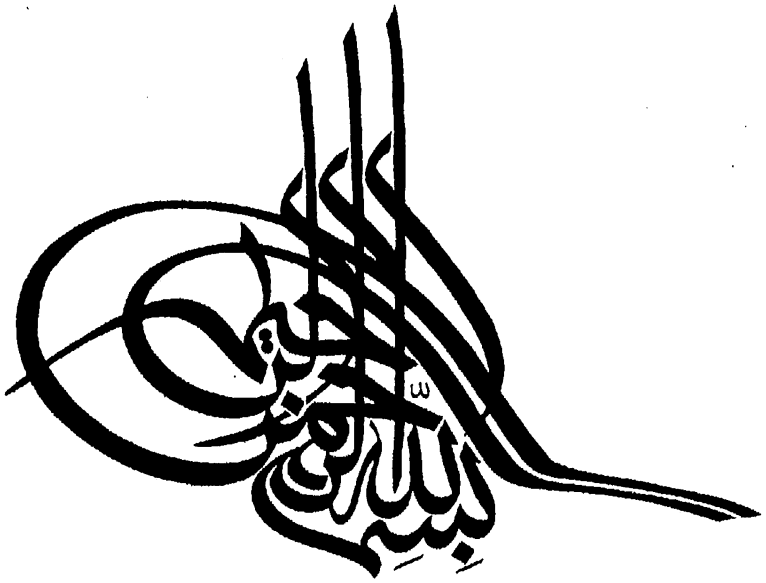
**حسینیه اندیشه**

**بهار و تابستان ۱۳۸۲**

ـ خلاصه‌ی جلسه‌ی گذشته ..... ۴
ـ بررسی مباحث روشی حکمت عملی ..... ۴
۱. تبیین تحلیلی تلائم و عدم تلائم عقلی در نهایةالحکمة ..... ۴
۱/۱. کیف نفسانی (از مقولات عشر) جایگاه طرح مباحث تلائم و تنافر عقلی ..... ۴
۱/۱/۱. اشکال اوّل: وهمی شدن کیف نفسانی و بالطبع اراده و اختیار در صورت اعتباری شدن ماهیت ..... ۵
۱/۱/۲. اشکال دوم: تنافی حمل شایع صناعی در کیف نفسانی با اعتباری بودن ماهیت ..... ۵
۱/۱/۳. اشکال سوم: تنافی اجتماع جوهر و عرض بودن کیف نفسانی ..... ۵
۱/۱/۴. اشکال چهارم: تقسیم نشدن جوهر به جسم و غیر جسم ..... ۶
۲. تبیین تطبیقی مباحث کیف نفسانی در نهایةالحکمة ..... ۶
۲/۱. تعریف کیف نفسانی به حالت (حال و ملکه) ..... ۶
۲/۲. بدیهی بودن تعریف اراده و تغایر آن با شوق و شهوت در نزد ملاصدرا ..... ۶
۲/۲/۱. جوهر به عنوان مبدأ علمی فعل هر فاعل ..... ۷
۲/۳. بازگشت اراده به شوق انجام فعل ..... ۷
۲/۴. اشکال اوّل: دو جهتی شدن تعریف اراده و امکانی بودن آن نسبت به فعل ..... ۸
۲/۵. اشکال دوم: عدم اجتماع فعل ارادی با ضرورت و امکان ..... ۸
۲/۶. بازگشت تعریف قدرت به اراده ..... ۸
۲/۶/۱. ضرورت انحلال قدرت در اراده یا شوق یا خُلق ..... ۹
۲/۷. تعریف خُلق به ملکه نفسانی که افعال با سهولت از آن صادر می‌شوند ..... ۹
۲/۷/۱. خُلق علّت جریان فعل ..... ۹
۳. خُلق (تحت علیّت) پایگاه تلائم و عدم تلائم عقلی در نظریه‌ی مرحوم آخوند ..... ۱۰
۳/۱. تقسیم خُلق به قوه‌ی شهوت، قوه‌ی غضب و قوه‌ی عقل ..... ۱۰
۳/۱/۱. قوه‌ی شهوت: برانگیزنده‌ی انسان به سوی خیر و جلب نفع (ملائم با طبع) ..... ۱۰
۳/۱/۲. قوه‌ی غضب: برانگیزنده‌ی انسان به سوی دفع شرّ (منافر با طبع) ..... ۱۰
۳/۱/۳. قوه‌ی عقل: ترکیبی از قوه‌ی غضب و شهوت ..... ۱۰
۳/۱/۴. ملکات حکمت، جُربزه و غباوت تقسیمات خُلق‌های عقلی ..... ۱۰
۳/۱/۵. عدالت حاصل اجتماع ملکات سه گانه ..... ۱۱
۳/۱/۶. بیان دو نکته پیرامون خُلق ..... ۱۱

● دفتر فرهنگستان علوم اسلامی

| | | |
|---|---|---|
| استاد حجةالاسلام والمسلمین صدوق | جلسه ۱۶ | گروه پژوهش‌های تطبیقی |
| عنوان‌گذار: برادر علی‌رضا انجم‌شعاع | تعداد صفحات: ۱۱ | |
| ویراستار: برادر زیبایی | تاریخ نشر: ۱۳۸۲/۳/۱۹ | |
| پیاده نوار: برادر زیبایی | تیراژ: ۷ نسخه | |
| حروف‌چین: حجةالاسلام موسوی موشح | کد بایگانی رایانه‌ای: 117 | |
| مجری و کنترل‌نهایی: حجةالاسلام موسوی موشح | تاریخ جلسه: ۱۳۸۲/۳/۱۰ | |



## آن‌چه در این جلسه مطرح شد!

- مباحثی که مرحوم آخوند در رساله‌ی خویش تحت عنوان حُسن و قبح عقلی مطرح ساخته بودند، در ادامه‌ی تحلیل علم اصول از منظر حکمت عملی موضوع اصلی بحث در این جلسه بود.
- با توجه به این‌که تحلیل مرحوم آخوند در حُسن و قبح عقلی و ذکر تلائم و عدم تلائم (تنافر) به عنوان پایگاه آن، به سعه و ضیق وجودی بازگشت می‌نمود و این نیز بحثی فلسفی است، به کتاب نهایةالحکمة رجوع شد تا نظر فلاسفه مستقیماً در این خصوص مورد بررسی قرار گیرد.
- در بند ۱، تحلیل آن چه مرحوم علامه طباطبایی در نهایه در توضیح «کیف نفسانی» و تعریف آن بیان فرموده‌اند همراه با چهار اشکال ارایه شده است.
- سپس از روی متن کتاب تعاریف ارایه شده از سوی ایشان در بازگشت «کیف نفسانی» به حالت (حال و ملکه) خوانده شده و تحلیل‌های مذکور در بند ۱ با آن‌چه ایشان مکتوب فرموده‌اند، تطبیق داده شد. بند ۲ از این جزوه به همین بحث اختصاص یافته است.
- تعاریفی که در ذیل بحث از «کیف نفسانی» علامه طرح فرموده‌اند به بیان «شوق»، «اراده»، «شهوت»، «غضب»، «خُلق» و مانند آن منجر شده است که عناوین فرعی تحت بند ۲ مانند ۲/۲، ۲/۳، ۲/۶ و ۲/۷ به شرح این موارد پرداخته‌اند.
- در بند آخر یعنی بند ۳ به بحث مرحوم آخوند باز می‌گردیم. در این مرحله از بحث، «خُلق» که به عنوان تحلیل فلسفی آن‌چه مرحوم آخوند درصدد بیان آن بوده است و پایگاه تعریف تلائم و عدم تلائم او می‌باشد شرح داده شده است و تعاریف علامه طباطبایی به دقت آورده شده است. در ضمن این بحث، قوایی که علامه برای «خُلق» ذکر نموده‌اند نیز مورد توجه قرار گرفته‌اند.

**ـ خلاصه‌ی جلسه‌ی گذشته**

در جلسات گذشته، ابتدا تعریف علم اصول را از منظر حکمت نظری مورد بررسی قرار دادیم و سپس تعریف علم اصول را از منظر «حکمت عملی» مورد دقّت قرار دادیم و می‌خواستیم و ببینیم که آیا علمای قوم از این منظر، به تعریف علم اصول پرداخته‌اند یا نه؟ و اگر مطلبی را در این باره بیان کرده‌اند، ما به بررسی و تحلیل آن بپردازیم.

در بحث حکمت عملی، ابتدا نظر فلاسفه را مورد دقّت قرار دادیم و از آن جایی که آن‌ها موضوع بحث حکمت عملی را در مفاهیم اعتباریات قرار داده‌اند و چون، بنا بر تصریح علاّمه شهید مطهری، مقاله‌ی ششم کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم، تنها مقاله‌ای است که در بین فلاسفه به صورت بسیار مبسوط و منظم به بحث حکمت عملی (اعتباریات) پرداخته است، ما نیز ابتدا به بررسی و تحلیل خط به خط این مقاله پرداختیم و حال می‌خواهیم وارد اقوال فقها در بحث حکمت عملی بشویم.

در بین اقوال فقها، در جلسه‌ی گذشته به بررسی نظرات مرحوم علاّمه ملاّ محمد کاظم خراسانی[1] پرداختیم.

بیان کردیم که نظر مرحوم آخوند خراسانی درباره‌ی حسن و قبح عقلی «تلائم و تنافر با قوه‌ی عاقله» است که این تلائم و تنافر را یک امر وجودی که تابع «سعه و ضیق» است قرار داده‌اند. یعنی تلائم و تنافر با قوه‌ی عاقله منشأ آثار خیر و شر می‌شود که تحلیل فلسفی این مطلب هم، به سعه و ضیق وجودی قوه‌ی عاقله بر می‌گردد. چون قوه‌ی عاقله، یک امر وجودی است که اگر «سعه»ی آن زیاد باشد، «تلائم» دارد و اگر «سعه»ی آن زیاد نباشد، «عدم تلائم» دارد.

جلسه‌ی قبل در بررسی و تحلیل بیان ایشان عرض کردیم که اگر تلائم و عدم تلائم با قوه‌ی عاقله و آثارِ خیر و شر آن، به سعه و ضیق وجودی برگردد و سعه و ضیق وجودی نیز به وحدت و کثرت تشکیکی برگردد، در این صورت به طور کلّی بحث اختیار، طاعت، طغیان، معاد و در نتیجه، خیر و شر تحلیل نمی‌شود. زیرا تمام این امور، امر وجودی، واجب و ضروری می‌شوند و شدت و ضعف آن‌ها در همه‌ی امور به صورت جبری واقع می‌شود. یعنی همان اشکالاتی که در فلسفه مطرح کردیم، در این‌جا نیز وارد می‌باشد. لذا نظر مرحوم آخوند دوباره وارد آراء فلاسفه می‌شود و در آن‌جا باید تحلیل و بررسی شود.

**ـ بررسی مباحث روشی حکمت عملی**

**۱. تبیین تحلیلی تلائم و عدم تلائم عقلی در نهایة‌الحکمة**

در این جلسه مجدداً در نظر مرحوم آخوند دقّت بیشتری می‌کنیم و ابتدا به بررسی بحث تلائم و عدم تلائم و بحث قوه‌ی عاقله از کتاب نهایة‌الحکمة می‌پردازیم تا تعریف این دو مطلب به صورت واضح مشخص شود.

**۱/۱. کیف نفسانی (از مقولات عشر) جایگاه طرح مباحث تلائم و تنافر عقلی**

البته در کتاب نهایه بعضی از قسمت‌های این بحث، به بحث وجود بر می‌گردد (مثل آن جایی که بحث لذت و الم و خیر و شر را مطرح می‌کنند) که اشکالات ما در جلسه‌ی قبل مطرح می‌شود و بعض دیگر، به بحث اراده بر می‌گردد (یعنی بایستی و نبایستیِ فعلِ ارادی) که این قسم از بحث، مربوط به بحث وجود نمی‌شود و در بحث کیفیت و ماهیت قرار گرفته است.

علاّمه در کتاب نهایة‌الحکمة، ابتدا ماهیت را بر اساس اصالت وجود تحلیل می‌کنند و بعد ماهیت ممکن را به جوهر (آن چه موضوع نمی‌خواهد) و عرض (آن چه موضوع می‌خواهد) تقسیم می‌نمایند و سپس برای عرضیات تقسیماتی را ذکر می‌کنند که یکی از آن تقسیمات «کیف نفسانی» است و در تقسیمات کیف نفسانی «اراده» را می‌آورند. بنابراین، علی‌المبنای اصالت وجود، بحث اراده و اختیار که از آن پایگاه حکمت عملی (مثل تکلیف، طاعت و عصیان و معاد) برای انسان

---

۱. نظرات ایشان مذکور در مقاله‌ی حُسن و قُبح عقلی است که به وسیله‌ی حجة‌الاسلام والمسلمین صادق لاریجانی تنظیم شده است.

درست می‌شود، در کیف نفسانی قرار می‌گیرد.

امّا علی‌المبنای فلسفه‌ی نظام ولایت، پایگاه حکمت عملی به اراده‌ی ربوبی حضرت حق عزّوجلّ و خیر و حق محض بر.می‌گردد و بر این اساس تکوین، تاریخ و رسالت فاعلیّت مثبت و منفی را تحلیل می‌کنیم و بعد در رابطه‌ی بین فاعلیّت مثبت و منفی، بحث تکامل را بیان می‌کنیم و سپس بحث هدایت، امتحان و... را تحلیل می‌نماییم[1] که این مباحث را در جلسات اثباتی مطرح می‌کنیم. پس در این جلسات، مورد بحث ما قرار نمی‌گیرد.

حال فیش‌های مباحث مرحوم آخوند خراسانی را (درباره‌ی تلائم و عدم تلائم و قوه‌ی عاقله) از کتاب نهایةالحکمة استخراج می‌نماییم.

قبل از این‌که وارد متن نهایةالحکمة شویم، اشکالاتی را اجمالاً بیان می‌کنیم:

### ۱/۱/۱. اشکال اوّل: وهمی شدن کیف نفسانی و بالطبع اراده و اختیار در صورت اعتباری شدن ماهیت

اولاً از آن جایی که کیف نفسانی از عوارض ماهیت است و اراده و اختیار (یعنی اموری که تکلیف‌زا می‌باشند) نیز از عوارض کیف نفسانی می‌باشد، اگر ماهیت را اعتبار عقل قرار دهند، تمام این امور (اراده و اختیار و بقیه عوارض کیف نفسانی) نیز وهمی و اعتبار عقل می‌شوند و در خارج حقیقتی ندارند!

### ۱/۱/۲. اشکال دوم: تنافی حمل شایع صناعی در کیف نفسانی با اعتباری بودن ماهیت

ثانیاً علاّمه حمل‌هایی که در مبحث مقولات (از جمله کیف نفسانی) واقع می‌شود را حمل‌های شایع صناعی می‌دانند و از آن جایی که موضوع و محمول حمل شایع صناعی در مفهوم مختلف هستند ولی در خارج و مصداق یکی می‌باشند و وجود خارجی دارند، این مطلب با ماهیات، که آن‌ها را اعتبار عقلی می‌دانند، تناقض دارد. چون ایشان از طرف دیگر، مقولات را از عوارض ماهیت می‌داند!

### ۱/۱/۳. اشکال سوم: تنافی اجتماع جوهر و عرض بودن کیف نفسانی

ثالثاً اشکال دیگری که به اصل تقسیم جوهر و عرض وارد است این می‌باشد که از طرفی «نفس» را جزء جوهر قرار می‌دهند و از طرف دیگر، «کیف نفسانی» را جزء تقسیمات عرض می‌آورند. حال چگونه جوهر با عرض در «کیف نفسانی» به وحدت رسیده است؟!

○ حجةالاسلام موشّح: جوهر و عرض از تقسیماتی است که در ذهن قرار می‌گیرد، از این رو، ذهن است که این دو را به وحدت می‌رساند.

● ج: آیا این دو در ذهن تباین دارند یا خیر؟ و اگر تباین دارند، چگونه می‌توان این دو را به وحدت رساند؟!

○ س: در ذهن، تمام ماهیات و مفاهیم، عرض و کیف هستند. یعنی جوهر از حیثی که در ذهن قرار دارد، یک عرض و کیف می‌باشد.

● ج: بحث بنده درباره‌ی این مطلب نیست. بنده می‌گویم وقتی در ذهن دو قسم بیان می‌شود و برای هر کدام از آن دو احکامی گفته می‌شود، دیگر نمی‌توانید یکی از این دو را به دیگری اضافه کنید. «نفس» از امور جوهری است و «کیف» از امور عرضی است، اضافه کردن این دو به هم و ساختن ترکیب «کیف نفسانی» غلط است.

○ س: همیشه اعراض بر روی جوهر عارض می‌شوند. لذا بر روی نفس، کیف عارض می‌شود. بنابراین، همیشه عرض با جوهر در مصداق وحدت دارند.

● ج: پس وقتی در مصداق وحدت دارند، دیگر نباید در مصداق، یعنی در خارج، بگویید این کیف نفسانی جوهر است یا عرض! بلکه باید حیثیت خارجی این کیف نفسانی را بیان کنید.

○ س: در خارج، تمام این امور فقط «وجود» هستند.

● ج: پس همان اشکال اوّل ما مطرح می‌شود که آیا کیف نفسانی، یک امر وجودی و حقیقی است و یا از عوارض ماهیت است که اعتبار عقلی و یک امر عدمی می‌شود؟!

---

۱. لذا پایگاه «اراده» نه وجود قرار می‌گیرد و نه ماهیت. بلکه پایگاه آن فاعلیّت (اصل حرکت) است.

لذا ما قبل از ورود به متن می‌خواستیم تشتّت‌هایی را که در این بحث وجود دارد به صورت اجمالی بیان کنیم و بگوییم که اگر قرار باشد دائماً تقسیمات را از یک حیث به یک سری از امور و از حیث دیگر به اموری دیگر برگردانید، دیگر نمی‌توانید به یک جمع‌بندی صحیح و قاعده‌مند دست یابید و این به معنای این است که منطق قدرت قاعده‌مند کردن ندارد.

بنابراین، به نظر ما ایشان منطق صوری را نیز غلط تحلیل کرده‌اند و از همین روست که نتوانسته‌اند به صورت قاعده‌مند به بحث فلسفه بپردازند و فقط منطق فرهنگستان (منطق تکاملی) توانسته است تحلیل صحیحی از منطق صوری ارایه دهد و آن را قاعده‌مند کند تا ابزاری برای قاعده‌مند کردن بقیه علوم شود.

پس به دلیل این‌که نتوانسته‌اند منطق صوری را قاعده‌مند نمایند، در تمام فصل‌ها و تمام بحث‌ها که ادعای بداهت در آن‌ها را نیز دارند، به خوبی دیده می‌شود که اقوال گوناگون و متفاوتی وجود دارد که هر کدام از این اقوال، قول دیگری را نفی و ردّ می‌کند و در نهایت، از میان این اقوال - به اصطلاح - بدیهی دو مبنای اصالت وجود و اصالت ماهیت به وجود آمده است.

مرحوم حاج آقای حسینی‌ﷺ می‌فرمودند بسیار عجیب است با این‌که هم اصالت وجود و هم اصالت ماهیت یک تعریف از علم ارایه می‌دهند و هر دو یک منطق هم دارند، ولی هر کدام یک حدّ اولیه‌ای از فلسفه به دست آورده‌اند!

○ س: به طور خلاصه، اشکال شما درباره‌ی «کیف نفسانی» چیست؟

● ج: بنده عرض کردم که اگر «کیف» در مقوله‌ی عرض و «نفس» در مقوله‌ی جوهر قرار گیرد، دیگر نمی‌توانیم این دو را به هم اضافه کنیم. یعنی ما حق نداریم قسیم‌ها را که با هم در ذهن تباین حقیقی دارند به یکدیگر اضافه کنیم. بلکه اگر بخواهیم از وحدت‌شان صحبت کنیم باید از اقسام دست برداریم و مَقسَم را که اجمال دارد به کیف نفسانی نسبت دهیم. زیرا اضافه کردن این دو به یکدیگر به معنای وجه اشتراک‌گیری از این دو است و این دو فقط در «مَقسَم» با هم وجه اشتراک دارند!

### ۱/۱/۴. اشکال چهارم: تقسیم نشدن جوهر به جسم و غیر جسم

اشکال دیگری که مطرح می‌شود این است که جوهر را به جسم و غیر جسم تقسیم می‌کنند، در حالی که از خصوصیات جوهر، حسّی نبودن و از مدرکات حسّ نبودن می‌باشد (چرا که تمام مقولات حسّی در مقوله‌ی عرض قرار گرفته‌اند). لذا تقسیم جوهر به جسم که قابل حسّ می‌باشد و غیر جسم اشتباه می‌باشد و فقط اعراض قابلیت حسّ شدن را دارند.

## ۲. تبیین تطبیقی مباحث کیف نفسانی در نهایة‌الحکمة

اکنون وارد متن کتاب نهایة‌الحکمة می‌شویم تا تعریف «اراده» را در بحث «کیف نفسانی» به دست آوریم و آن را تحلیل کنیم.

### ۲/۱. تعریف کیف نفسانی به حالت (حال و ملکه)

«کیفیت نفسانی آن گونه که شیخ‌الرئیس گفته، عبارت است از کیفیاتی که به اجسام تعلق نمی‌گیرند، در برابر اقسام سه گانه‌ی پیشینِ کیفیت که همگی متعلق به اجسام هستند. کیفیت نفسانی به طور کلّی بر دو قِسم است؛ حال و ملکه. به این صورت که کیفیت نفسانی اگر در نفس راسخ و پایدار نباشد، حال نامیده می‌شود و اگر در نفس رسوخ و ثبوت داشته باشد ملکه خوانده می‌شود»[1].

لذا می‌گوییم بحث از کیف نفسانی، بحث حالت است. یعنی چیزی در نفس رسوخ و ثبوت داشته باشد، بحث روح می‌باشد.

### ۲/۲. بدیهی بودن تعریف اراده و تغایر آن با شوق و شهوت در نزد ملاصدرا

تعریف ازاده را در این کتاب مورد دقّت قرار می‌دهیم. البته اراده را در بحث «علّت فاعلی» نیز بیان کرده‌اند، ولی در آن قسمت فقط علّت ناقصه بودن اختیار

---

۱. نهایة‌الحکمة، علاّمه طباطبایی، ترجمه علی شیروانی، ص۳۹۳

را اثبات می‌کنند و درباره‌ی ماهیت اختیار بحث نمی‌کنند. امّا در این فصل (کیف نفسانی) درباره‌ی ماهیت اختیار صحبت می‌کنند.

«از جمله کیفیات نفسانی اراده است. صدرالمتألهین در اسفار می‌گوید: به نظر می‌رسد که معنای اراده نزد عقل روشن است و عقل آن را از امور دیگر جدا می‌سازد، ولی در عین حال ارایه‌ی تعریفی که حقیقت اراده را تبیین کند دشوار می‌نماید»[1].

با این بیان، خود را از تعریف اراده معذور نموده‌اند! فقط به تغایر اراده با امور دیگر اشاره دارند. مثل این‌که می‌گویند اراده غیر از شوق و شهوت است.

### ۲/۲/۱. جوهر به عنوان مبدأ علمی فعل هر فاعل

علاّمه درباره‌ی اراده می‌گوید[2]: «فشرده‌ی گفتاری که روشنگر حقیقت اراده است، اراده‌ای که فعل فاعل مختار متوقف بر آن می‌باشد، آن است که مقتضای قواعد عقلی این است که هر نوعی از انواع جوهری مبدأ فاعلی برای افعالی است...».

چون نتوانسته‌اند اراده را تعریف کنند، مبدأ فاعلی افعال را به جوهر برگردانده‌اند. امّا اگر به اقسام جوهر در این کتاب رجوع کنید، در هیچ کدام از این قسمت‌ها، بحث اراده و اختیار مطرح نشده است.

«هر نوعی از انواع جوهری مبدأ فاعلی برای افعالی است که صدور آن افعال به او نسبت داده می‌شود»[3].

حال سؤال این است که صدور افعال باید به چه چیز نسبت داده شود؟ مگر نباید صدور افعال به اراده نسبت داده شود؟!

«افعالی که کمالات ثانی برای آن نوع می‌باشند و به دیگر بیان به هر نوعی از انواع جوهری افعالی نسبت داده می‌شود که کمالات ثانی برای آن نوع هستند. نوع جوهری مبدأ فاعلیِ چنین افعالی می‌باشد. با توجه به قاعده‌ی عقلی یاد شده، نفس انسانی که یک صورت جوهری است که ذاتاً مجرد از مادّه است امّا در مقام فعل متعلق به مادّه می‌باشد، علّت فاعلیِ افعالی است که از انسان صادر می‌شود. امّا نفس انسانی یک مبدأ فاعلیِ علمی است که تنها اموری از او صادر می‌وشد که آن‌ها را کمال برای خود تشخیص داده است و از این روی نیاز به آن است که پیش از انجام کار، آن کار را تصوّر کند و کمال بودن آن را مورد تصدیق قرار دهد»[4]. لذا این جوهری که می‌گویند، مبدأ یک امر علمی است و مبدأ اصل فعل نیست.

### ۲/۳. بازگشت اراده به شوق انجام فعل

سپس ایشان در ادامه‌ی بحث می‌فرمایند[5]: «به دنبال تصدیق به فایده‌ی کار و کمال بودن، بنا بر آن چه حکما گفته‌اند، شوق به انجام آن کار در نفس پدید می‌آید، چرا که شوق یک کمال ثانی است که معلول تصدیق به فایده کار می‌باشد».

شوق، همان احساسات درونی است که در مقاله‌ی ششم اصول فلسفه و روش رئالیسم[6] به توضیح آن پرداخته‌اند. امّا در این‌جا می‌خواهند بگویند که مکانیزم ایجاد شوق در درون انسان، نوع جوهرها هستند که این‌ها قضایا را از طبیعت می‌گیرند.

«به دنبال شوق، اراده تحقق می‌یابد و اگر چه تعبیری که حقیقت اراده را تبیین کند در اختیار نداریم»[7].

ایشان اصلاً تعریفی از اراده ارایه نمی‌دهند. البته آقای شیروانی در شرح خود می‌فرمایند که اراده یعنی «له أن یفعل و له أن لایفعل»، ولی این‌که شوق چگونه یک امر امکانی را به وجود می‌آورد و چگونه این امر امکانی، حرکت عضلانی را به وجود می‌آورد تا عملی ایجاد شود، این مطلب را اصلاً توضیح نداده‌اند.

«...اما نباید در این‌که اراده حقیقتی است غیر از تحریک عضلات که به دنبال شوق در نفس پدید می‌آید تردید کنیم. شاهد بر وجود اراده حالتی است که در شخص ناتوانی که خود را قادر بر انجام کاری می‌داند و لذا اراده می‌کند آن را انجام دهد، امّا انجام نمی‌دهد،

---

۱. همان، ص۳۹۴
۲. همان، ص۳۹۵
۳. همان
۴. همان
۵. همان، ص۳۹۷
۶. در این مقاله تحریکات خارجی را علّت ایجاد احساسات درونی می‌دانست و احساسات درونی، شوق به سمت امری را ایجاد می‌کردند و اراده‌هایی که شعور داشتند، نیاز به صورت داشتند و صورت با هدایت تکوین ایجاد می‌شود.
۷. همان

می‌یابیم».

○ حجة‌الاسلام روح‌الله صدوق: از این مطالب مشخص می‌شود که علیّت را جاری بر اختیار نمی‌دانند.

### ۲/۴. اشکال اوّل: دو جهتی شدن تعریف اراده و امکانی بودن آن نسبت به فعل

● ج: به این معنا که وقتی می‌خواهند اصل اراده را تعریف کنند، آن را دو جهتی می‌دانند، یعنی «له أن یفعل و له أن لا یفعل». در توضیح این مطلب در صفحه‌ی ۳۹۹ می‌فرمایند: «معیار اختیاری بودن فعل آن است که نسبت انسان به انجام و ترک آن یکسان باشد [یعنی ضرورت در آن جاری نیست] اگر چه صدور فعل از انسان در آن حال که فاعلیّت وی تامّ گشته به نحو ضرورت و وجوب بوده باشد».

### ۲/۵. اشکال دوم: عدم اجتماع فعل ارادی با ضرورت و امکان

پس اصل اراده نسبت به فعل حالت امکانی دارد. ولی فعلی که جاری می‌شود، جدا از فاعلش، در مکانیزم علیّت قرار می‌گیرد. یعنی یک فاعل داریم که با اراده برابر است و نسبتش با انجام دادن فعل، تساوی است و یک فعل، جدا از فاعل، داریم که وقتی این فعل را در کنار بقیه افعال قرار می‌دهیم، در یک مکانیزم علیتی قرار دارد. حال اشکال این است که آیا این فعل را به ضرورت علّت و معلولی نسبت دهیم که جبر حاکم شود و یا به فاعل مختار نسبت دهیم که اختیار حاکم شود و عقاب و ثواب معنا پیدا کند؟!

○ س: ترکیب فعل با فاعل حکم دیگری پیدا می‌کند.

● ج: سؤال من این است که آیا خداوند می‌تواند بخشی از این فعل را به اختیار شما برگرداند و شما را عقاب یا ثواب کند؟ یعنی اموری که با این فعل ترکیب شده است را جدا کند و فقط آن بخشی که به اختیار شما بر می‌گردد را به شما نسبت دهد.

○ س: آن بخشی که به اختیار ما بر می‌گردد از علیّت خود تخلف کرده است.

● ج: احسنت! لذا ضرورت با امکان جمع نمی‌شود.

چون این دو، مَقسَم‌های یک قسم هستند و مَقسَم‌ها هیچ‌گاه در مصداق با هم جمع نمی‌شوند.

پس بالاخره در این‌جا معلوم نشد که آن بخش از افعال که تحت حوزه‌ی تصرف شما است (جدا از بقیه‌ی علم‌هایی که در به وجود آمدن این فعل سهم داشتند)، به اختیار شما نسبت بدهیم یا به جریان علیّت و معلولیت؟! چون ما بالوجدان می‌دانیم که اختیار با علیّت و وجوب با امکان در حکم امتناع اجتماع و ارتفاع نقیضین هستند و با هم جمع نمی‌شوند.

### ۲/۶. بازگشت تعریف قدرت به اراده

ایشان برای این‌که این مشکل را حل کند، وارد تعریف «قدرت» می‌شود[1]: «از جمله کیفیات نفسانی قدرت است. قدرت که در برابر عجز است، عبارت است از حالتی در حیوان که به واسطه‌ی آن می‌تواند در صورتی که بخواهد، کار را انجام دهد و در صورتی که نخواهد آن را انجام ندهد». با این تعریف، قدرت همان معنای اراده را می‌دهد.

○ س: ایشان قدرت را یک معنای عامّ بین انسان و حیوانات گرفته‌اند، لذا آقای شیروانی در شرح جمله‌ی بالا می‌فرمایند «این است حقیقت قدرت در حیوان».

● ج: حال آیا انسان با این قدرت، به معنای عامّ، می‌تواند گناه انجام دهد و عقاب شود؟!

○ س: انسان با این قدرت که با حیوانات مساوی است، عقاب نمی‌شود.

● ج: آیا قرآن با تعریف اراده برای انسان تکلیف مشخص می‌کند و او را عقاب و ثواب می‌کند یا با تعریف قدردت؟!

○ حجة‌الاسلام موشّح: این قدرت در طول اراده تعریف می‌شود، یعنی اگر شما خواستید کاری را انجام دهید، برای انجام آن کار قدرت داشته باشید.

● ج: ما دوباره تعریف قدرت را می‌خوانیم تا مشخص شود که این تعریف همان مطلبی است که شما می‌فرمایید یا خیر[2]: «حالتی در حیوان که به واسطه‌ی آن می‌تواند در صورتی که بخواهد، کار را انجام دهد و در

---

۱. همان، ص ۴۰۰ ۲. همان

صورتی که نخواهد آن را انجام ندهد».

○ س: یعنی در صورتی که اراده کرد، قدرت دارد که کار را انجام دهد.

● ج: آیا منظور از این حالت، حالتی است که تحت اراده می‌باشد؟

○ س: تحت اراده نیست، بلکه به این معنا است که وقتی شما اراده می‌کنید، حالتی پیدا می‌شود که شما می‌توانید آن کار را انجام دهید.

### ۲/۶/۱. ضرورت انحلال قدرت در اراده یا شوق یا خُلق

● ج: پس این قدرت یا باید در تعریف اراده منحل شود یا در تعریف خُلق و یا در تعریف شوق که خُلق بعد از اراده است و شوق قبل از اراده است و دو طرفه بودن فعل هم، خود اراده است. لذا مستقل مطرح کردن بحث قدرت، اشتباه است و باید حذف شود. البته ادامه‌ی بحث که ضرورت و امکان را در مقابل هم قرار می‌دهد، نشان‌گر این است که قدرت همان اراده می‌باشد.

○ س: گاهی شما برای انجام دادن فعلی اراده کرده‌اید ولی قدرت انجام آن را ندارید، در نتیجه، آن فعل انجام نمی‌شود، لذا اراده غیر از قدرت است.

● ج: یعنی یا حال است و یا ملکه که اگر راسخ شده باشد، تبدیل به خُلق می‌شود و عمل انجام می‌شود اگر راسخ نشده باشد، حال است و تبدیل به عمل نمی‌شود.

○ حجة‌الاسلام روح‌الله‌صدوق: منظور از قدرت، توان جسمانی است.

● ج: این‌جا بحث جسم نیست، بلکه بحث قدرت است.

## ۲/۷. تعریف خُلق به ملکه نفسانی که افعال با سهولت از آن صادر می‌شوند

اکنون وارد بحث خُلق می‌شویم و به بررسی آن می‌پردازیم[1]: «از جمله کیفیات نفسانی خُلق است. خُلق عبارت است از ملکه‌ی نفسانی که افعال با سهولت و بدون تأمل و درنگ از آن صادر می‌شوند». یعنی قدرتْ موجود است و ملکه نیز هست و لذا با سهولت انجام می‌شود. به عبارت دیگر اراده، موجود است، شوق نیز قبلاً بوده است و الآن خُلق به وجود آمده است، لذا مبدأ پیدایش فعل می‌شود.

○ حجة‌الاسلام موشّح: احتمال دیگری نیز در این‌جا مطرح است و آن این‌که شما گاهی فکر می‌کنید و سپس اراده می‌نمایید و گاهی بدون فکر، اراده می‌کنید، ولی باز برای اراده کردن نیاز به قدرت دارید، لذا خُلق به اراده نزدیک‌تر است تا به قدرت!

● ج: در بحث علم خواهیم خواند که آیا نیاز به فکر کردن داریم یا نه؛ ولی در این‌جا بحث ملکه‌ی نفسانی است که افعال با سهولت و بدون تأمل از آن صادر می‌شود. لذا از همان ابتدا می‌توان کیف نفسانی را به ملکه و حال تقسیم کرد که حال در انسان رسوخ نمی‌کند ولی ملکه در انسان رسوخ می‌کند.

○ س: یعنی اراده در انسان مرتکز می‌شود.

● ج: نه، بحث ارتکاز و صورت نیست، بلکه بحث حالت است. به طور مثال وقتی حالت عطش باشد و قدرت و اراده‌ی آن نیز باشد، حتماً به دنبال رفع عطش خواهد رفت. بنابراین، بحث فطرت و بالاتر از آن بحث ملکه است.

### ۲/۷/۱. خُلق علّت جریان فعل

ایشان در ادامه می‌فرماید[2]: «نباید خُلق را همان قدرت بر فعل دانست [چون همان طور که بیان کردیم قدرت به اراده انصراف دارد] زیرا نسبت قدرت به فعل و ترک یکسان است [دقیقاً همانند اراده] در حالی که خُلق نسبتی جز به فعل ندارد». یعنی وقتی حال باشد، حتماً عمل به دنبال آن نیز می‌آید و به همین علّت وقتی قتل نفس انجام دهید، به خاطر نفس این کار مؤاخذه نمی‌شوید، بلکه به خاطر مقدمات آن شما را مؤاخذه می‌کنند. لذا همان طوری که در بحث حجیّت قطع، حالتِ قطع را منشأ عمل می‌دانند، در این‌جا نیز خُلق را مبدأ پیدایش اعمال می‌دانند و به همین علّت همانند شخص قاطع، به خاطر عمل او را مؤاخذه نمی‌کنند.

«...یعنی هر خُلقی اقتضای انجام کار خاصی دارد و دیگر نسبت به ترک آن کار اقتضایی ندارد و نیز مقصود از

---

۱. همان، ص۴۰۲ ۲. همان

خُلق همان فعل نیست [یعنی خُلق علّت جریان فعل است و پایگاه فعل نیست] اگر چه گاهی به رفتار انسان نیز اطلاق می‌گردد، زیرا خُلق در این اصطلاح آن امر راسخ و ثابتی است که فعل بر آن مبتنی است»[1].

### ۳. خُلق (تحت علیّت) پایگاه تلائم و عدم تلائم عقلی در نظریه‌ی مرحوم آخوند

با این بیان «فعل» دو منشأ پیدایش دارد:

۱. «خُلق» که تحت علیّت می‌باشد.

۲. «اراده» که تحت علیّت نیست.

البته آن چه در این بحث غلبه پیدا می‌کند، مکانیزم مسائلی است که با هدایت تکوینی در انسان به وجود می‌آید، لذا بحث اراده به صورت فرع قرار می‌گیرد. یعنی وجداناً قبول دارند که چیزی به نام اراده موجود است ولی آن چه را به صورت اصل و حقیقت قرار می‌دهند، جریان علیّت می‌باشد. بر این اساس وارد توضیح دادن پایگاه تکوینی و فطرتی خُلق می‌شوند که این خُلق پایگاه تلائم و عدم تلائمی می‌شود که در مقاله‌ی مرحوم آخوند آمده است[2]: «خُلق دارای انشعاب‌ها و شاخه‌های فراوانی است که احصاء و شمارش همه‌ی آن‌ها دشوار می‌نماید، امّا اصول اخلاق با توجه به تعداد قوایی که برانگیزاننده‌ی انسان به سوی فعل می‌باشد سه تا هستند.

### ۳/۱. تقسیم خُلق به قوه‌ی شهوت، قوه‌ی غضب و قوه‌ی عقل

و آن قوا عبارتند از:

۱. قوه‌ی شهوت

۲. قوه‌ی غضب

۳. عقل

### ۳/۱/۱. قوه‌ی شهوت: برانگیزنده‌ی انسان به سوی خیر و جلب نفع (ملائم با طبع)

قوه‌ی شهوت که برانگیزنده‌ی انسان است به سوی جذب خیر و جلب امور نافعی که ملایم با طبع اوست».

بنابراین، این همان حُسن و قبح عقلی است که اگر تلائم و عدم تلائم با فطرت و طبع انسان وجود داشته باشد، پایگاه آن قوه‌ی شهوت است. لذا چون در مقاله‌ی ششم اصول فلسفه، تلائم و عدم تلائم با طبع و غریزه بود، پایگاه احساسات درونی که گفته می‌شد به قوه‌ی شهوت باز می‌گردد.

### ۳/۱/۲. قوه‌ی غضب: برانگیزنده‌ی انسان به سوی دفع شرّ (منافر با طبع)

«۲. قوه‌ی غضب که برانگیزنده‌ی انسان است به سوی دفع شر و امور مضرّ»[3]. پس قوه‌ی شهوت یک امر اثباتی و قوه‌ی غضب یک امر دفعی است. لذا این دو با هم مساوی هستند و هر دو ملائم با طبع می‌باشند، فقط یکی اثباتی و دیگری سلبی است. یعنی چیزهایی که نفع دارد و برای کمال ما خوب است، قوه‌ی شهوت ما را به طرف آن می‌برد و قوه‌ی غضب جلوی چیزهایی را که برای انسان ضرر دارد می‌گیرد.

### ۳/۱/۳. قوه‌ی عقل: ترکیبی از قوه‌ی غضب و شهوت

«۳. عقل؛ که انسان را به خیر و سعادت رهنمون می‌گردد و از شر و شقاوت باز می‌دارد»[4]. یعنی عقل ترکیبی از غضب و شهوت است. به عبارت دیگر اگر عقل را مَقسَم قرار دهید، قسم‌های آن قوه‌ی شهوت و قوه‌ی غضب می‌شود. چون خُلق‌های مربوط به قوه‌ی شهوت و غضب جزء بحث ما نیست، آن‌ها را نمی‌خوانیم و وارد خُلق‌های مربوط به عقل می‌شویم[5]:

### ۳/۱/۴. ملکات حکمت، جُربزه و غباوت تقسیمات خُلق‌های عقلی

«۱. حکمت: ملکه‌ی حکم کننده در مورد خیر و شر و کارهای سودبخش و زیان‌بخش در صورتی که با اعتدال ملازم باشد و درباره‌ی آن چه شایسته‌ی اندیشه است به نحو مناسب بیاندیشد، حکمت نامیده می‌شود. ۲.

---

۱. همان ۲. همان

۳. همان ۴. همان

۵. همان، ص۴۰۴

جُربزه: آن ملکه در صورتی که به حدّ افراط منحرف گردد جُربزه نامیده می‌شود. ۳. غباوت: آن ملکه در صورتی که به حدّ تفریط منحرف گردد غباوت نامیده می‌شود.

### ۳/۱/۵. عدالت حاصل اجتماع ملکات سه‌گانه

عدالت: از اجتماع ملکات سه‌گانه هیئتی حاصل می‌گردد که نسبتش به آن ملکات نسبت مزاج به ممتزج است و اثرش آن است که به هر قوه آن چه را سزاوار آن است اعطا می‌کند و حق هر قوه را ادا می‌نماید. این هیئت در صورتی که در حدّ اعتدال باشد عدالت نامیده می‌شود و در صورتی که به افراط گراید ظلم نامیده می‌شود و اگر به تفریط گراید به آن انظلام گویند. حدّ وسط و نقطه‌ی اعتدال این ملکات که اصول هستند و همچنین حدّ وسط خُلق‌هایی که از فروعات این ملکات به شمار می‌آیند فضیلت پسندیده است و دو طرف آن یعنی طرف افراط و طرف تفریط رذیلت ناپسند می‌باشد. بحث و گفت‌وگو از این فضیلت‌ها و رذیلت‌ها به علم دیگری مربوط می‌باشد».

پس به طور خلاصه، ما ترکیب این امور را نمی‌پذیریم و تنها به تقسیم آن‌ها قائل هستیم، یعنی قوه‌ی عقل، مَقسَم قرار می‌گیرد و قوه‌ی شهوت و قوه‌ی غضب، قِسم‌های آن قرار می‌گیرند.

### ۳/۱/۶. بیان دو نکته پیرامون خُلق

حال وارد نکاتی که در این‌جا بیان کرده‌اند می‌شویم[1]:

«نکته‌ی نخست: خُلق تنها در انسان و دیگر موجوداتی است که دارای نفس هستند [بحث خُلق را علیتی تحلیل کردند، پس هم انسان و هم جنّ و هم دیگر موجودات صاحب نفس را در بر می‌گیرد] و توسط افعال ارادیِ متناسب با کمال وجودی خود تکامل می‌یابند یافت می‌شود. بنابراین، در مفارقات کیفیتی به نام خُلق وجود ندارد، زیرا در آن‌ها نه عقل عملی وجود دارد و نه حرکت تکاملیِ ارادی. نکته‌ی دوم: در برابر هر یک از خُلق‌ها از آن جهت که کیفیات نفسانی راسخ و استواری در نفس آدمی هستند، یک حال از همان کیفیت قرار دارد، مانند شهوت، غضب، خوف، فزع، حزن و... گفت‌وگو از اسباب طبیعی این حالات در علم طب و بحث از اصلاح و تنظیم این حالات به گونه‌ای که در جهت سعادت انسانی قرار گیرد در علم اخلاق انجام می‌شود».

إن‌شاءالله در جلسه‌ی بعد به بررسی و تحلیل بحث «لذت و الم» خواهیم پرداخت. ▣

و السلام علیکم و رحمة الله و برکاته

---

۱. همان، ص۴۰۶

تبیین رویکرد حوزه به موضوع جامعه

# بررسی اوصاف سیاسی، فرهنگی، اقتصادی جامعه بر اساس اعتبارات بالمعنی الاخص

عنوان جلسه یازدهم:

## بررسی «حسن و قبحِ» فطری

## بعنوان پایگاه حکمت عملی

---

**سرپرست پژوهش:**

**حجةالاسلام والمسلمین صدوق**

---

**گروه حجیت**

**حسینیه اندیشه**

**بهار و تابستان ۱۳۸۲**

۱. ادامه‌ی بررسی کیف نفسانی (اراده و متعلقات آن) ..... ۴
۱/۱. آگاهی تصدیقی منشأ پیدایش اراده در نزد علامه ..... ۴
۱/۲. امکانی بودن اراده و ضروری بودن علیّت نافی اجتماع این دو ..... ۴
۱/۲/۱. تفاوت صورت و مکانیزم آگاهی و اراده ..... ۴
۱/۳. بررسی رابطه‌ی فعل ارادی از پایگاه علّت و معلول ..... ۴
۱/۳/۱. اشکال اوّل: ناتوانی پایگاه علّت از تحلیل وحدت وکثرت فعل ارادی حضرت حق و انسان ..... ۵
۱/۳/۲. اشکال دوم: ضرورت ملاحظه‌ی تعدد وکثرت در تعریف فعل ارادی انسان ..... ۵
۲. بررسی ملائمت و منافرت نفسانی در نزد مرحوم آخوند ..... ۵
۲/۱. اشکال اوّل: نفی تلائم یک شیء نسبت به یک قوه و عدم تلائم همان شیء نسبت به قوه‌ی دیگر ..... ۵
۲/۲. اشکال دوم: ضرورت ملاحظه‌ی ملائمت و منافرت قوای انسانی ..... ۶
۲/۳. اشکال سوم: نفی اختیار، عدالت، عصیان، خیر و شرّ در صورت بازگشت ملائمت و منافرت به سعه و ضیق وجودی (وحدت و کثرت تشکیکی) ..... ۶
۳. تحلیل فلسفه نظام ولایت از پایگاه خیر و شر ..... ۶
۴. بررسی تطبیقی مدح و ذم در نظریه مرحوم آخوند از مباحث نهایه ..... ۷
۴/۱. لذت به معنای ادراک ملائم ..... ۷
۴/۱/۱. بازگشت خیر و شرّ به غضب و شهوت از قوای عقل (عقل مَقسَم خیر و شرّ) ..... ۷
۴/۱/۲. وجود سه شرط در تحقق قوه‌ی لذت ..... ۸
۴/۱/۳. اشکال: نسبی شدن ملائمت و منافرت و نفی خاصیت درک بماهو درک ..... ۸
۴/۲. «ألم» به معنای ادراک منافی طبع ..... ۸
۴/۲/۱. عدمی بودن تعریف «ألم» (ضرورت وجودی بودن ملائمت و منافرت در مبنای وجود) ..... ۹
۴/۲/۲. اشکال: بازگشت ملائمت و منافرت به خصوصیت ..... ۹
۴/۳. تقسیمات لذت و ألم ..... ۹
۴/۳/۱. عقلی، حسّی و خیالی ..... ۹
۴/۳/۲. اشکال: نفی حضوری و عدمی بودن ادراک لذت و نفرت ..... ۱۰
۴/۳/۳. اشکال دوم: نفی اصل درک در صورت عدمی شدن ادراک ناملائم (نفرت) ..... ۱۰
۴/۳/۴. اشکال سوم: ضرورت ملاحظه‌ی تعریف لذت و ألم در سه سطح انتزاعی، مجموعه‌ای و تکاملی ..... ۱۱
۵. حُسن و قُبح؛ پایگاه باید و نباید؛ موضوع جلسه‌ی آینده ..... ۱۱

● دفتر فرهنگستان علوم اسلامی

| | | |
|---|---|---|
| استاد حجةالاسلام والمسلمین صدوق | جلسه ۱۷ | گروه پژوهش‌های تطبیقی |
| عنوان‌گذار: برادر علی‌رضا انجم‌شعاع | تعداد صفحات: ۱۱ | |
| ویراستار: حجةالاسلام روح‌الله صدوق، برادر زیبایی | تاریخ نشر: ۱۳۸۲/۳/۲۴ | |
| پیاده نوار: حجةالاسلام روح‌الله صدوق | تیراژ: ۷ نسخه | |
| حروف‌چین: حجةالاسلام موسوی موشح | کد بایگانی رایانه‌ای: 118 | |
| مجری جلسه‌ی پژوهشی: حجةالاسلام موسوی موشح | تاریخ جلسه: ۱۳۸۲/۳/۱۷ | |

## ۱. ادامه‌ی بررسی کیف نفسانی (اراده و متعلقات آن)

در جلسه‌ی گذشته بیان کردیم که در کتاب نهایةالحکمة در بحث کیف نفس به تعریف «اراده» پرداخته و در همان بخش «شوق» را نیز مطرح کرده است.

به نظر می‌رسد این شوقی که می‌فرمایند، همان احساسات درونی‌ای باشد که در مقاله‌ی ششم از اصول فلسفه و روش رئالیسم مطرح نموده‌اند که گفتند انسان از سوی محیط تحریک می‌شود. در ادامه گفته‌اند که اگر تحریک محیط یا احساسات درونی یا شوق، زمان زیادی در انسان باقی بماند، تبدیل به «خُلق» و «ملکه» می‌شود. تعریف خُلق نیز این چنین بود که قوای انسان بالضرورة تبدیل به فعل می‌شود.

### ۱/۱. آگاهی تصدیقی منشأ پیدایش اراده در نزد علامه

در مقاله‌ی ششم گفتند که چون فعل، ارادی است و موجود زنده‌ی با شعور می‌خواهد فعلی را انجام دهد، احتیاج به آگاهی و تصدیق دارد. یعنی تصدیق به فایده‌ی کار و کمال و تکامل آن (یعنی این فعلی که می‌خواهند انجام دهد برای تکامل آن نیاز است). البته در مقاله‌ی ششم با صراحت می‌فرمایند که آگاهی با هدایت طبیعت و به صورت تکوینی پیدا می‌شود، ولی در این‌جا (نهایةالحکمة) من به خاطر ندارم که که این مطلب را ذکر کرده باشند.

در مقاله‌ی ششم می‌گویند به جای اراده ناچار هستیم در نسبت بین قوای فعاله و حالت سیری از غذا امری را اعتبار کنیم، ولی در این‌جا معنای اراده را توضیح نمی‌دهند و تنها به این نکته اشاره می‌نمایند که فاعل مختار گاهی می‌تواند آن چه را که به آن شوق هم دارد انجام ندهد، امّا به توضیح اراده نمی‌پردازند و بحث از آن را به بخش علّت و معلول واگذار می‌کنند.

در علّت و معلول از این نکته بحث می‌کنند که آیا اختیار علّت تامه‌ی انجام فعل است یا علّت ناقصه‌ی آن. پس آن چه ما از این بخش به دست آوریم، منحصر در چند امر است:

۱. آگاهی بر اراده حکومت می‌کند.

۲. غضب و شهوت از تقسیمات قوه‌ی عاقله هستند.

۳. با توجه به بحث علم واضح می‌شود که بحث قوه‌ی عاقله به علاوه‌ی بحث علم، بر مبدأ پیدایش اراده حکومت می‌کند.

### ۱/۲. امکانی بودن اراده و ضروری بودن علیّت نافی اجتماع این دو

در جلسه‌ی گذشته، مضاف بر موارد فوق، بیان کردیم که «علیّت مفهومی»، جریان ضرورت را تمام می‌کند و «اراده»، امکان را بیان می‌کند. بنابراین، این دو (اختیار و علیّت) بالوجدان دو امری هستند که با یکدیگر جمع نمی‌شوند.

اگر به خاطر داشته باشید یکی از اعتبارات قبل‌الاجتماع، اصل متابعت علم به نحو ضرورت بود. یعنی اگر آگاهی پیدا کردید، حالت دارید و اگر حالت داشته باشید، این حالت مبدأ فعل می‌شود و در نتیجه، باید تابع این آگاهی بود.

#### ۱/۲/۱. تفاوت صورت و مکانیزم آگاهی و اراده

آگاهی یک صورت دارد و یک مکانیزم عمل. مکانیزم عمل آن خُلق است که واسطه‌ی بین صورت و فعل می‌شود. پس در حقیقت آگاهی یک ضرورت علّی است که شخص نمی‌تواند از آن تخلف کند. ولی اراده به این معنا نیست. اراده یعنی «له أن یفعل و له أن لایفعل»!

### ۱/۳. بررسی رابطه‌ی فعل ارادی از پایگاه علّت و معلول

اکنون خلاصه‌ای از بحث علیّت را می‌خوانیم و پس از خواندن بحث لذت و ألم، وارد حُسن و قُبح در کلام می‌شویم و در آن‌جا است که پایه‌های قول مرحوم اصفهانی روشن می‌شود. تا این‌جا روشن شد که تلائم و عدم تلائم با قوه‌ی عاقله بحث حکمت عملی است (خلق‌های مربوط به عقل و علم حصولی) که می‌گویند

اگر چیزی با این قوه (عاقله) تلائم داشته باشد، خیر است و اگر چیزی با این قوه تلائم نداشته باشد شرّ است و سپس مرحوم آخوند کلّ بحث خُلق و ملکه و اراده و علم و... را امری وجودی دانسته و در وحدت و کثرت تشکیکی آن را تحلیل می‌کنند و این‌ها را در بحث علیّت تحلیل نکرده‌اند.

البته در بحث علیّت بیان خواهیم کرد که آیا در نهایت، رابطه‌ی علّت و معلول یک رابطه‌ی ذهنی است یا عینی؟ و اگر عینی است، آیا دوئیت علّت و معلول حفظ می‌شود یا نه؟ یعنی آیا معلول از استقلال خواهد افتاد یا نه؟ و نیز آیا بحث از وجود است یا از ماهیت و کیفیت و شدن آن بحث می‌کنند؟ و آیا بر اساس آن مبنا، معلول عین‌الربط می‌باشد و در عین‌الربط بودن، عدمی است و وجود حضرت حق جلّت‌عظمته حقیقت می‌باشد؟ که البته در این صورت بحث شأن نیز مسأله را حل نمی‌کنند که بگوییم مخلوقات شأنی از حضرت حق جلّت‌عظمته هستند.

### ۱/۳/۱. اشکال اوّل: ناتوانی پایگاه علّت از تحلیل وحدت و کثرت فعل ارادی حضرت حق و انسان

حال اگر وحدت و کثرت تحلیل نشود و در نتیجه موجودات با ذات حضرت حق به وحدت برسند، علیّت هم نفی می‌شود و اگر علیّت نفی شود علّت فاعلی هم نفی می‌شود.

خلاصه در بحث علیّت ایجاد نسبت به حضرت حق معنا ندارد و تحلیل نمی‌شود. بعد هم که وارد بحث اختیار می‌شوید، اختیار را علّت ناقصه دانسته و علّت تامه، مجموعه‌ی شرایط جبری و طبیعی قرار می‌گیرد.

البته در بخش اولی که گفتم نیز بین اراده حضرت حق جلّت‌عظمته و نحوه‌ی اراده‌ای که انسان دارد مقایسه‌ای انجام می‌دهند مثلاً می‌خواهند طلب و علم و شوق و حرکت عضلانی و... را در مورد خدای متعال هم معنی کنند که در این صورت می‌گوییم، این کار برای انسان امکان دارد ولی برای خداوند این تعاریف غیر ممکن است بلکه مجرای اراده‌ی خدای متعال «کن فیکون» می‌باشد و اگر در مورد توصیف این جمله (کن فیکون) هم سؤال کنید، پاسخ می‌دهیم که خداوند منزّه است از این‌که یک مخلوقی در جایگاه او بنشیند و ایجاد او را توصیف کرده و از رفتار او در مورد «خلق» معنا ارایه دهد.

### ۱/۳/۲. اشکال دوم: ضرورت ملاحظه‌ی تعدد و کثرت در تعریف فعل ارادی انسان

در نتیجه، نه در منزلت حضرت حق جلّت‌عظمته از فعل تعریف ارایه می‌دهند و نه در منزلت انسان می‌توانند فعل را تعریف کنند. بنابراین، طلب که سنخ آن امکانی است (یعنی دو طرفه است) با علیّت که ضروری است (و یک طرفه است) جمع نمی‌شود. به عبارت دیگر اگر تعدد و کثرت وجود نداشته باشد، اراده و طلب معنا نخواهد داشت و اگر در جریان فعل، انحصاری وجود داشته باشد، علیّت حکمفرما خواهد شد. پس اراده، هم در تعریف خودش باید تعدد را بپذیرد و هم نسبت به غایت و مفعولش باید به تعدد قائل باشد.

## ۲. بررسی ملائمت و منافرت نفسانی در نزد مرحوم آخوند

مرحوم آخوند خراسانی در مقاله‌ی خود می‌فرمایند: «این اختلاف چنان روشن است که بر مبتدیان نیز پوشیده نیست. از طرف دیگر، این نکته هم واضح است که اشیاء از لحاظ ملائمت و منافرت نسبت به حواس ظاهری و قولی باطنی و طبایع و غرایز مختلفند و لذا چه بسا شیئی که با قوه‌ی سامعه یا باصره ملائمت دارد و با دیگر قوا منافرت»[1].

### ۲/۱. اشکال اوّل: نفی تلائم یک شیء نسبت به یک قوه و عدم تلائم همان شیء نسبت به قوه‌ی دیگر

به نظر ما این استدلال غلط است، مثلاً گوش می‌تواند فقط خاصیتی را بسنجد که درباره‌ی آواها باشد و تغایر بین صداها را می‌تواند درک کند و نیز قوه‌ی دیگری به نام چشم فقط می‌تواند بین نورها تمییز دهد و نمی‌تواند

---

۱. مقاله‌ی حُسن و قُبح عقلی، مرحوم آخوند خراسانی، ترجمه‌ی صادق لاریجانی

تغایر بین آوا را درک کند، همان طور که گوش نمی‌تواند تفاوت بین رنگ‌ها را بفهمد. با این مثال روشن شد که نمی‌توانیم بگوییم یک شیء با یک قوه منافرت دارد و با قوه‌ی دیگری تنافر ندارد.

و نیز می‌فرمایند: «قوه‌ی عاقله نیز که در زمره‌ی قوای انسانی و بلکه رئیس این قواست ناگزیر از ادراک بعضی امور ملائمه، فرحمند و از ادراک بعضی امور منافره مشمئز می‌گردد»[1].

### ۲/۲. اشکال دوم: ضرورت ملاحظه‌ی ملائمت و منافرت قوای انسانی

در جواب به این جمله نیز می‌گوییم باید در خود صوت مثلاً تقسیم غنا و غیر غنا را وارد کنیم و در خود چشایی می‌توان مثلاً ملائمت سرکه و تنافر شراب را مطرح نمود. یعنی در خود قوه‌ی چشایی است که می‌توانیم بگوییم مؤمن از سر کشیدن شراب نفرت دارد و کافر با آن ملائمت دارد. در نتیجه، حق ندارید این‌گونه، به صورتی که در متن آمده است، مقایسه کنید. بنابراین، مثلاً باید گفته شود: مؤمن نسبت به تحلیل‌های شیطانی نفرت دارد و قلب او با کلمات قرآن و اذان و ذکر اهل‌بیت و امثال این‌ها به نشاط می‌آید.

ایشان در ادامه می‌فرمایند:

«البته معلوم است که مناط ملائمت و منافرت نزد قوه‌ی عاقله، همان سعه یا ضیق وجودی است که منشأ آثار خیر یا شر می‌گردد و از این‌جا است که آثار شرعیه‌ی مختلفی بر آن‌ها بار می‌گردد»[2].

### ۲/۳. اشکال سوم: نفی اختیار، عدالت، عصیان، خیر و شرّ در صورت بازگشت ملائمت و منافرت به سعه و ضیق وجودی (وحدت و کثرت تشکیکی)

این جمله اشاره به وحدت و کثرت تشکیکی دارد که طاعت و عصیان و خیر و شر هم از این نوع وحدت و کثرت به وجود می‌آید و نیز به همین دلیل است که اختیار نفی می‌شود. اگر شما به توضیح وحدت و کثرت وجود بپردازید، نمی‌توانید بیان کنید که کدام قسمت آن را اختیار تشکیل می‌دهد، بلکه باید بگویید اراده‌ی قوی (که شاء حضرت حق جلّت‌عظمته است) دارای سعه‌ی وجودی است و اراده‌ی انسان‌ها، سعه‌ی ضعیفی دارد و در بین انسان‌ها، اراده‌ی ضعیف نسبت به آن قوی‌تر، «شر» است و آن‌که نسبت به دیگری قوی‌تر است، «خیر» محسوب می‌شود و به نظر ما این معنا درست نیست.

○ برادر انجم‌شعاع: «خیر و شر» از آثار ملائمت و منافرت است و به طور مستقیم از آثار سعه و ضیق نمی‌باشد.

● ج: من عبارت را دوباره می‌خوانم و بعد جنابعالی قضاوت بفرمایید: «البته معلوم است که مناط ملائمت و منافرت نزد قوه‌ی عاقله همان سعه یا ضیق وجودی است». در این جمله مناط ملائمت و منافرت به سعه و ضیق وجود قوه‌ی عاقله بر می‌گردد. یعنی مثلاً اگر شما قوه‌ی عاقله‌تان بیشتر است پس خیر بیشتر هستید و این آقایی که قوه‌ی عاقله‌اش کمتر است، دارای خیر کمتر است و شما به نسبت به ایشان خیر هستید و ایشان به نسبت به شما شر است. و نیز در مورد بقیه‌ی موجودات همین گونه - به صورت طولی - حکم می‌شود (همان طور که برای وجودات مراتب طولی قائل هستند).

البته اشکال دیگر این است که ابتدا باید وارد بحث علیّت می‌شدند و پس از آن از وجود بحث می‌نمودند.

مجدداً مرحوم آخوند می‌فرمایند:

«منشأ ملائمت و منافرت هم آن است که مُدرَکی که دارای سعه‌ی وجودی است با قوه‌ی عاقله سنخیت دارد و مُدرَکی که دارای ضیق وجودی است با قوه‌ی عاقله - که سعه‌ی وجودی تامی دارد - بُعد و بینونیت. قوه‌ی عاقله به لحاظ تجردش با هر آن چه حظّ وجودی بیشتری دارد، ملائمت و سنخیت بیشتر و با آن چه از حظّ وجودی کمتری برخوردار است، منافرت تامی دارد. و این ملائمت و منافرت به خاطر وجدان (کمال) در اولی و فقدان در دومی است».

### ۳. تحلیل فلسفه نظام ولایت از پایگاه خیر و شر

به نظر ما «خیر و شر» هر دو معنای دارایی (وجودی) دارند، ولی در دستگاه نظام ولایت «خیر و شر» به خاطر جهت‌شان، معنای خیر و شر پیدا می‌کنند. یعنی تغایر

---

۱. همان ۲. همان

دارا و ندار و بُعد و بینونیت به این معناست که خداوند بُعد تو را دوست ندارد و اوست که امر می‌کند و انجام امورات او «خیر» است و بنابراین، پایگاه «خیر و شر» به «خیر محض» و اراده‌ی حضرت حق جلّت‌عظمته بر می‌گردد. البته این دو جهتی را که می‌گوییم (جهت خیر و شرّ) برای اعطای بیشتر و به قرب رسیدن است، ولی فلسفه‌ی خلقت دارای یک جهت بیشتر نیست و همه‌ی آن برای رسیدن به «خیر محض» است.

حال در این مورد یک بحث دیگری را هم مطرح کرده‌اند و آن این‌که آیا خداوند می‌تواند یک کار شری را انجام دهد یا نه؟! که بنده از بعضی از عناوینی که در کلام می‌بینم خیلی ناراحت می‌شوم. مگر می‌شود در مورد خالق چنین سؤالی را مطرح کرد؟! خداوند در خیلی از آیات نیز خود را تنزیه می‌کند و می‌فرماید این خود شما هستید که باعث عذاب و جهنم می‌شوید و جهنم از تناسبات فعل بندگان است، نه از افعال خداوند. بله! از تناسبات فعل ما، امداد خداوند است یعنی «شر» به جهتش تعریف می‌شود، نه به قوه و قدرت و این جهت شرّ، به حول قوه خدا بر می‌گردد، چه در بین عباد و چه در میان طاغیان. ولی جهت اختیار، مخصوص مخلوق است و خود مخلوقات هستند که برای خود خیر و شر را رقم می‌زنند. این مباحثی است که بعداً ذکر می‌کنیم.

لذا آن چه در این‌جا مطرح می‌کنند، کاملاً مباحثی فلسفی است و در نتیجه‌گیری هم، حُسن و قُبح عقلی (صحّت و فساد) را به سعه و ضیق وجودی بر می‌گردانند.

○ س: آیا بحث حُسن و قُبح دیگر تمام شد؟

## ۴. بررسی تطبیقی مدح و ذم در نظریه مرحوم آخوند از مباحث نهایه

● ج: مرحوم آخوند حُسن و قُبح را به بحث فلسفه بر می‌گردانند و ما نیز آن چه در کتاب نهایه در مورد قوه‌ی عاقله ذکر کرده‌اند، بیان کردیم و حال در مورد بحث صحّت مدح و ذم که در قسمت بعدی مقاله آمده است، بخش لذت و ألم را می‌خوانیم[1]:

### ۴/۱. لذت به معنای ادراک ملائم

«از جمله کیفیات نفسانی لذت و ألم است. لذت بنا به تعریف حکیمات عبارت از ادراک آن چه ملائم و موافق با طبع است».

البته در مورد ملائم و موافق با طبع در چند صفحه‌ی قبل (صفحه‌ی ۴۰۳) می‌فرمایند:

«قوه‌ی شهوت که برانگیزنده‌ی انسان است به سوی جذب خیر و جذب امور نافع که ملائم با طبع اوست و قوه‌ی غضب که برانگیزنده‌ی انسان است به سوی دفع شر و امور مضرّ».

#### ۴/۱/۱. بازگشت خیر و شرّ به غضب و شهوت از قوای عقل (عقل مَقسَم خیر و شرّ)

یعنی معنای خیر و شر در این پاراگراف تعریف می‌شود (غضب = شر و شهوت = خیر) که ملاک آن نیز تلائم و عدم تلائم با طبع است و عقل نیز حاکم بر هر دو آن‌ها است، یعنی به عبارت دیگر عقل مَقسَم قرار می‌گیرد که یکی از اقسامش «شر» و قِسم دیگر آن «خیر» است. لذا در این‌جا که می‌فرمایند:

«ادراک آن چه ملائم است از آن جهت که ملائم است». در جواب می‌گوییم: این عبارت نیز دارای اشکال است، زیرا تلائم حتماً به یک مطلبی انصراف دارد و دیگر قید «از آن جهت که ملائم است» معنا ندارد.

○ حجة‌الاسلام موشّح: یعنی یک حیثیات دیگری هم ممکن است داشته باشد که ملائم نباشد ولی در این‌جا از آن حیث که ملائم است آن را مورد بررسی قرار می‌دهند.

● ج: در این‌جا می‌گویند: «ادراک آن چه ملائم است» و نگفته‌اند: «ادراک آن چه اعمّ از ملائم و غیر ملائم است»! لذا اگر اعمّ از ملائم و غیر ملائم مورد نظر بود، باید می‌گفتند: لذت و ألم «ادراک» هستند و ادراک هم به ملائم و غیر ملائم تقسیم می‌شود.

○ س: خود ادراکی که ملائم است یک ویژگی‌های دیگری هم دارد و از ویژگی‌های دیگر، دارای یک آثار دیگری هم است، بنابراین، ما از حیث ملائمت به بررسی آن می‌پردازیم.

● ج: حیثیت ملائمت را که در ابتدا هم ذکر کرده‌اید،

---

۱. نهایة‌الحکمة، علاّمه طباطبایی، ترجمه علی شیروانی، ص۴۰۷

حال ملائمت دوم به چه معناست؟ مثلاً می‌توانیم بگوییم ادراکی که گیرنده‌ی صورت است و یا ادراکی که گیرنده‌ی نور است و یا ادراکی که گیرنده‌ی قوه‌ی عاقله است و... ولی نمی‌توانیم بگوییم «ادراک صوتی، از آن جهت که صوتی است» زیرا این عبارت، بی‌معنا است.

○ برادر انجم‌شعاع: این تکرار، یک نوع تأکید است.

● ج: بارک الله! ولی لازمه‌ی حرف شما این است که آقایان شعر می‌گویند! در فلسفه تأکید نداریم. فیلسوف اجازه‌ی کم و زیاد کردن حتی یک واو را ندارد، چه برسد به این‌که کلمه‌ای را برای تأکید بیاورد. تأکید برای شعر است که برای به غمزه آوردن عشاق هر آن چه را که می‌خواهند می‌گویند.

### ۴/۱/۲. وجود سه شرط در تحقق قوه‌ی لذت

البته مانند این تعبیر را از اوّل اصالت وجود تا آخر مشاهده می‌کنیم. ایشان در ادامه می‌فرمایند:

«بنابراین، برای تحقق لذت سه شرط لازم است: ۱. وجود قوه‌ی مدرکه و لذا برای موجوداتی که فاقد ادراک و قوه‌ی مدرک هستند، لذت حاصل نمی‌گردد».

این قِسم موضوع است و در این مورد سؤال می‌کنیم که اگر منظور ایشان موجودات با شعور باشد که دارای ادراک هستند، چه موجودی است که قوه‌ی مدرکه نداشته باشد؟

### ۴/۱/۳. اشکال: نسبی شدن ملائمت و منافرت و نفی خاصیت درک بماهو درک

«۲. حصول امر ملائم ۳. ادراک امر ملائم از آن جهت که ملائم است». که ما منظور از این قِسم را نفهمیدیم.

ادامه‌ی سخن: «با توجه به شرط اخیر اگر امر ملایم برای شخص حاصل گردد امّا آن را ادراک نکند یا به آن توجه نداشته باشد یا آن را ملائم با خود نداند». با این عبارت معلوم می‌شود که ملائمت و عدم ملائمت نسبی است. یعنی نسبت به این شخص ملائم است و نسبت به آن شخص ملائم نیست.

حال اگر قوه‌ی عاقله یک ذات است، مانند نمک و شکر و بقیه‌ی ذوات، پس دارای آثاری است و فرقی نمی‌کند که چه کسی دارای قوه‌ی عاقله است و هر کسی که دارای آن باشد، آثار آن را نیز دارا است.

«و یا به ملائم بودن آن توجه نداشته باشد، در او لذت حاصل نخواهد شد».

در این‌جا مشخص می‌شود که «ملائم از آن جهت که ملائم است» به این معناست که درک بماهو درک، خاصیتی ندارد و درک بماهو درک، به شخص دارای قوه‌ی عاقله بر می‌گردد و البته این مطلب را دو گونه می‌توان معنی کرد:

۱. می‌توانیم آن را نسبی بدانیم که از این جهت به آقایان اشکال کنیم.

۲. می‌توانیم بگوییم که منظور آقایان سعه‌ی وجودی است (همان وحدت و کثرت تشکیکی که مرحوم آخوند می‌گفتند) یعنی هر که سعه‌ی وجودش بیشتر باشد پس قوه‌ی عاقله‌اش نیز به همان مقدار است و نیز درک را تنها به اندازه‌ی قوه‌ی عاقله‌اش پیدا می‌کند و در نتیجه، یک وجود خیر می‌شود و یک وجود شر.

○ برادر زیبایی: که البته این وجود شر هم به لحاظ پایین‌تر از خودش، وجود خیر است.

● ج: بله! زیرا هر چه پایین باشد شرّ است و هر چه بالا باشد خیر است.

○ س: یعنی در نهایت، نسبی می‌شود؟

### ۴/۲. «ألم» به معنای ادراک منافی طبع

● ج: بله، البته نسبی تشکیکی.

حال ایشان در ادامه می‌فرمایند: «و ألم عبارت از ادراک آن چه منافی و ناسازگار با طبع است از آن جهت که منافی است. نظیر شرایط یاد شده برای تحقق لذت، در مورد ألم نیز معتبر است و لذا موجودات فاقد ادراک ألم و درد ندارند و نیز اگر امر منافی با طبع در کسی حاصل شود امّا ادراک نشود و یا به آن توجه نشود و یا شخص مورد نظر آن را منافی با طبع خود نداند و یا به منافی بودن آن توجه نداشته باشد در او درد حاصل نمی‌شود»[1].

---

۱. همان، ص۴۰۷

### ۴/۲/۱. عدمی بودن تعریف «ألم» (ضرورت وجودی بودن ملائمت و منافرت در مبنای وجود)

این عبارت بیانگر آن است که تعریف «ألم» عدمی است و ایشان آن را سلبی معنا نمود که اشکال ما این است که منافات و ملائمت باید هر دو یک امر وجودی باشد و در تعریف ألم نمی‌توان گفت: اگر ملائم نبود، منافی است.

○ س: ایشان فرموده‌اند که اگر ادراک نشود یا شخص مورد نظر آن را منافی طبع خود نداند، در او ألم حاصل نخواهد شد.

● ج: پس معنای آن عدمی است در حالی که اگر بوی آزاردهنده‌ای باشد، شما از آن مشمئز می‌شوید. بوی آزاردهنده عدمی نیست بلکه وجودی است. بنابراین، حالت اشمئزاز بعد از وجود آن بوی بد حاصل می‌شود.

○ س: صحبت ایشان نیز همین است. ایشان نیز می‌گویند اگر بوی کثافات باشد ولی شما درک نکنید، پس مشمئز نمی‌شوید.

● ج: پس در این‌جا اصلاً تنافر موضوعیت ندارد، زیرا نفرت یک امر وجودی است نه عدمی. مثلاً باید کثافاتی باشد تا درک بوی آن حاصل شود و پس از آن تنافر به وجود می‌آید.

○ س: حال اگر درک پیدا نشود چه می‌شود؟!

### ۴/۲/۲. اشکال: بازگشت ملائمت و منافرت به خصوصیت

● ج: در این صورت اصلاً تنافر معنا پیدا نمی‌کند، زیرا گاهی درباره‌ی بود و نبود یک چیز صحبت می‌کنید و گاهی تنافر را به «خصوصیت» تعریف می‌کنید (یعنی یک خصوصیت خاصی است که من در برخورد با آن یک موضع‌گیری‌ای دارم) که این قِسم وجودی است، ولی در قِسم اوّل، تنافر موضوعیت ندارد و عدمی می‌باشد، زیرا در قِسم اوّل بحث از بود و نبود است. البته در صفحه‌ی بعد به طور صریح می‌فرمایند: «لذت از امور وجودی و ألم از امور عدمی است»[1]. که مقصود ما این است که بر این عبارت اشکال کنیم. زیرا ملائمت و عدم ملائمت به خصوصیت بازگشت می‌کند نه به وجود (بود و نبود)! اگر این را به وجود برگردانیم مانند این است که بعضی از حجم و وزن و سستی و سختی و... را وجودی دانسته و بقیه را بگوییم عدمی است. آیا به نظر شما این امکان دارد؟! به نظر ما کسی حق ندارد این‌گونه حکم کند زیرا گفتیم که وقتی از اصل واقعیت، «بودن، خصوصیت و شدن» را انتزاع می‌کنیم، نمی‌توانیم «بودن» را اصیل بدانیم و بقیه را اعتباری!! چون در اصل واقعیت پذیرفته بودیم که یک حیثیت، «بودن» شیء است و یک حیثیت، «خصوصیت» آن می‌باشد و این را نمی‌توان انکار نمود، زیرا استدلال به کیفیت و خصوصیات اشیاء، محاجه‌ای در مقابل سوفسطایی بود تا آن‌ها در عمل، به وجودِ تغایر و اختلاف بین اشیاء اقرار نمایند. پس اشیاء هم وجود دارند و هم دارای کیفیت هستند و نمی‌توان یکی از آن‌ها را از شیء سلب کرد.

خلاصه‌ی کلام این‌که آقایان ابتدا با تکیه به خصوصیت اشیاء، سوفسطایی را متقاعد می‌کنند و در این‌جا بر خلاف ادعای خودشان منکر وجود خصوصیت می‌شوند. یعنی ابتدا لذت را وجودی دانسته و ألم را عدمی می‌شمارند و پس آن‌ها را با هم وحدت می‌رسانند و کثرت این دو را نفی می‌کنند. البته در خود علیّت هم همین گونه است، در علیّت نفی معلول می‌کنند و علّت و معلول را یکی می‌دانند و می‌گویند اضافه بر علّت چیز دیگری موجود نیست. تمام این به وحدت رساندن‌ها برای این است که بساطت را اصل قرار دهد و منکر ترکیب شوند و ما هم می‌خواهیم اثبات کنیم که مخلوق اصل است و ادراکات آن نیز مرکب است و عقل مخلوق نمی‌تواند درباره‌ی وجود حضرت حق جلّت‌عظمته قضاوت نماید، حتی این مطلب در مورد علم و اراده و قدرت و تمام صفات او جاری است و مخلوق قدرت وارد شدن به این حیطه را ندارد.

## ۴/۳. تقسیمات لذت و ألم

### ۴/۳/۱. عقلی، حسّی و خیالی

درست است وارد تقسیمات لذت و ألم می‌شوند که لذت و ألم حسّی، خیالی و عقلی از تقسیمات آن است که به نظر ما از یک حیث دیگری آن را تقسیم کرده‌اند زیرا آن حیثی که در گذشته (شهوت و غضب و قوه‌ی عقلی)

---

۱. همان، ص۴۰۸

تقسیم کرده بودند، نسبت به خارج بود، ولی در این‌جا تقسیمی را که ذکر می‌کنند، نسبت به درون است. یعنی گاهی متعلق درک، خیر و شرّ خارجی است و گاهی متعلق آن درونی است که درونی آن، همین اقسام حسّی و خیالی و عقلی است که ایشان در تعریف لذت عقلی می‌فرمایند: «لذت عقلی عبارت است از آن‌که نفس به توسط قوه‌ی عاقله بعضی از کمالات راستین عقلی را که بدان نائل آمده ادراک نماید. لذت عقلی از دیگر لذات شدیدتر و قوی‌تر می‌باشد چرا که از مادّه مجرد است و دارای ثبات و دوام می‌باشد. حسّی در برابر لذت حسّی و ألم خیالی در مقابل لذت خیالی و ألم عقلی نیز در برابر لذت عقلی می‌باشد»[1].

البته آن دو قِسم دیگر (حسی و خیالی) متعلق مادّه غیر مجرد هستند، یعنی اگر بخواهیم سلب و ایجاب این قِسم را ذکر کنیم، می‌توانیم بگوییم که علم مَقسَم است و مجرد و غیر مجرد از اقسام آن می‌باشد.

○ س: علاّمه در این‌جا به اشکالی که در بحث عدمی بودن ألم مطرح می‌شود، جوابی را آورده‌اند. لطفاً این جواب را نیز بخوانید.

● ج: بله، ایشان در جواب می‌فرمایند:

«وجود هر شیئی، نفس آن شیء است، خواه آن وجود در ذهن باشد، خواه در خارج. پس حضور یک امر عدمی نزد مدرک چیزی جز نفس آن امر عدمی نیست»[2].

### ۴/۳/۲. اشکال: نفی حضوری و عدمی بودن ادراک لذت و نفرت

در این عبارت می‌خواهند بگویند که این ادراکی که ما داریم حصولی نیست، بلکه حضوری است که به نظر ما این بحث در فلسفه‌ی منطق باید طرح شود یعنی در همان جایی که می‌گویند: «وقتی حالتی دارم، پس واقعیتی» هست که در این صورت عدم نیست، یعنی اصل واقعیتی که شما می‌گویید با وجود سنخیت دارد نه با عدم و بعد از این قضیه نیز نوبت به خصوصیت می‌رسد. زیرا انتزاعی را که می‌گویند، یعنی خصوصیتی را کندن که ما هم این مطلب را قبول داریم. حال در این‌جا شما آمدید در اصل تعریف، ألم را عدمی تعریف نمودید. حال آیا وقتی در خارج یک نفرتی پیدا کنیم، این نفرت عدمی است؟! قطعاً این چنین نیست زیرا یک امر وجودی اتفاق افتاده است مثلاً اگر یک غذای بسیار لذیذی از گوشت خوک درست کنند و آن را برای یک مسلمان بیاورند، آن مسلمان از خوردن آن نفرت پیدا کرده و از خوردن آن امتناع می‌کند و هر چه به او اصرار می‌کنند که بهترین آشپز دنیا آن را طبخ نموده است، او راضی نمی‌شود که آن را بخورد. حال در این مثال به نظر شما این نفرت یک امر عدمی است، یعنی آیا غذایی در میان نیست یا این‌که نفرت از آن به وجود نیامده است؟! پس نفرت به خصوصیت بازگشت می‌کند زیرا قبلاً بود آن اثبات شده است (اگر بود آن اثبات نشود پس حالتی نیز نبوده است).

○ س: ایشان می‌فرمایند: چون از این گوشت خوک لذت نداریم پس ألم عدمی است.

### ۴/۳/۳. اشکال دوم: نفی اصل درک در صورت عدمی شدن ادراک ناملائم (نفرت)

● ج: اگر این‌گونه بگوییم یعنی اصلاً درکی نیست! نه این‌که لذتی نیست. مثلاً الآن گوش و چشم ما اشعه‌ی ماوراء بنفش را نمی‌تواند ببینند و بشنوند! بنابراین، اصلاً حالتی نیست و اگر حالت نباشد صورتی نیز متصوّر نخواهد شد و به عبارت دیگر ارتباطی وجود ندارد پس تلائم و عدم تلائمی نیز وجود نخواهد داشت تا بتوانیم از خیر و شرّ بودن آن سخن به میان آوریم و به نسبت به شخص من، عدم محض می‌باشد. لذا تنافر و عدم تنافر در یک امر وجودی قابل طرح است.

○ س: ایشان می‌گویند چون این چیز برای بنده لذت ندارد پس عدمی است.

● ج: یک بحثی داریم که لذت در نسبیت بین شما و ایشان مختلف است که خارج از این بحث است. آن چه در این‌جا مورد نظر است این است که باید اصل تعریف لذت و ألم را بفهمیم و بعد از آن از مطلق و نسبی بودن آن صحبت خواهیم کرد. به عبارت دیگر سخن ما بر سر آن بداهت اولیه‌ای است که همه قبول دارند که در آن‌جا سؤال می‌کنیم که تلائم و عدم تلائم دو امر وجودی

---

۱. همان، ص۴۰۸ ۲. همان، ص۴۰۹

هستند یا یکی وجودی و دیگری عدمی است؟

○ س: فرض دوم مورد نظر آقایان است.

### ۴/۳/۴. اشکال سوم: ضرورت ملاحظه‌ی تعریف لذت و ألم در سه سطح انتزاعی، مجموعه‌ای و تکاملی

● ج: حال در این فرض وقتی می‌گویید لذت نیست آیا به این معناست که درک نیز وجود ندارد؟ یا این‌که درک وجود دارد؟ مثلاً وقتی که در زندان هستید، به شما فشار روحی و درد وارد می‌شود. آیا می‌توان این درد را عدمی دانست؟

○ س: این فشار روحی و درد به دلیل آن است که لذت نیست.

● ج: حُب در این صورت هر چیزی را می‌توان با سلب مخالفش تعریف نمود مثلاً وقتی سؤال کنیم که درد چیست؟ می‌گویید: «لذت نیست» و وقتی می‌پرسیم لذت چیست؟ پاسخ می‌دهید: «درد نیست» که این نوع تعریف کردن غلط می‌باشد. البته یک سطح انتزاعی از تعاریف به سلب ضد آن قابل طرح است، ولی این تعریف کاملی نیست. یک نوع تعریف دیگر، تعریف در منطق مجموعه است و نوع سوم آن تعریف در منطق تکاملی است که اشیاء را به کمال آن‌ها تعریف می‌کند. بنابراین، تعریف به ضد تعریف کاملی نیست.

○ س: شما سطح تبعی این تعریف را قبول کرده‌اید.

● ج: قبول سطح تبعی به این معناست که در منطق، «لاانسان» به گاو و گوسفند و بقیه‌ی حیوانات و موجودات تعریف می‌شود. بنابراین، «لاانسان» تعریف وجودی دارد و این تعریف را به عدم محض بر نمی‌گرداندند. لذا نقیض، عدم نسبی (یا به قول منطقیون: عدمی که مضاف است) می‌باشد، نه عدم محض!

○ س: گاهی انسان و لاانسان را در مفهوم می‌سنجیم که در این صورت عدمی می‌شود و گاهی می‌خواهیم آن را به خارج تطبیق دهیم، ولی غالباً وقتی می‌گویند: «انسان و لاانسان»، خارج مورد نظرشان نیست.

● ج: احسنت! پس بحثی را که می‌کنند ذهنی است. ولی مثال آن در خارج روشن است و در خارج همه‌ی آن‌ها وجودی هستند و دارای خصوصیت نیز می‌باشند.

### ۵. حُسن و قُبح؛ پایگاه باید و نباید؛ موضوع جلسه‌ی آینده

حُب این صحبت‌هایی که امروز مطرح کردیم، پایگاه حُسن و قُبح می‌باشد یعنی اگر بایسته بودن و نبایسته بودن را یک امر «روحی» معنا کنیم، همان لذت و ألم می‌شود ولی اگر این دو را به صورت «نظری» معنا کنیم (یعنی حکمت عملی را به وسیله‌ی حکمت نظری معنا کنیم)، همان قوه‌ی عاقله را تشکیل می‌دهد که در جلسات آینده در مورد آن بحث می‌کنیم. ▣

و السلام علیکم و رحمة الله و برکاته

## تبیین رویکرد حوزه به موضوع جامعه

# بررسی اوصاف سیاسی، فرهنگی، اقتصادی جامعه بر اساس اعتبارات بالمعنی الاخص

عنوان جلسه دوازدهم:

## بررسی «حسن و قبح»

## در سه سطحِ «روشی، فلسفی، مصداقی»

---

**سرپرست پژوهش:**

**حجةالاسلام والمسلمین صدوق**

---

**گروه حجیت**

**حسینیه اندیشه**

**بهار و تابستان ۱۳۸۲**

۱. بررسی مقاله‌ی حُسن و قُبح مرحوم آخوند ..... ۴
۱/۱. «اختلاف اشیاء در میزان عقل» یک اشتباه روشی! ..... ۴
۲/۲. خالی نبودن افعال از خصوصیتی ذاتی یا صفتی حقیقی و یا جهتی اعتباری ..... ۴
۲/۳. بازگشت افعال حُسن و قُبح به اختلاف آثار هستی نه خصوصیت یا صفت ذات در نظریه‌ی مرحوم آخوند ..... ۵
۲/۳/۱. تحلیل فلسفی نظریه ..... ۵
۲/۳/۲. تحلیلی مصداقی نظریه (تمثیلی) ..... ۵
۲/۳/۳. «اصالت وجود» مبنای تحلیل حُسن و قُبح در نظریه‌ی مرحوم آخوند ..... ۶
۳. نقد و بررسی نظریه‌ی مرحوم آخوند ..... ۷
۳/۱. ناتوانی وحدت تشکیکی از تحلیل خیر و شرّ (ملائمت و منافرت) ..... ۷
۳/۲. جبری شدن و نفی پایگاه تشریع، تکلیف و اختیار و معذّریت و منجّزیت ..... ۷
۳/۳. خروج موضوعی طرح شبهه‌ی اشاعره و پاسخ به آن ..... ۸
۴. بازگشت نقص و کمال قوه‌ی عاقله به سعه و ضیق وجودی آن در نظریه‌ی مرحوم آخوند ..... ۸
۵. اصل بودن اختیار در تحلیل مبنای سعه و ضیق وجودی (اختیار درکیف فعل نه اصل حرکت) ..... ۸
۶. اتصاف افعال در نزد خداوند به حُسن و قُبح در نظریه‌ی مرحوم آخوند ..... ۱۰
۶/۱. اشکال: خیر بودن اصل خلقت افعال قبیح و ظلمانی در نزد خداوند ..... ۱۰
۷. چگونگی بررسی مبحث حُسن و قُبح مرحوم آخوند (نگرش روشی و نگرش فلسفی) ..... ۱۰

● دفتر فرهنگستان علوم اسلامی

| | | |
|---|---|---|
| استاد حجةالاسلام والمسلمین صدوق | جلسه ۱۸ | گروه پژوهش‌های تطبیقی |
| عنوان‌گذار: برادر علی‌رضا انجم‌شعاع | تعداد صفحات: ۱۰ | |
| ویراستار: احمد زیبایی | تاریخ نشر: ۱۳۸۳/۲/۸ | |
| پیاده نوار: محمد صدوق | تیراژ: ۳ نسخه | |
| حروف‌چین: حجةالاسلام روح‌الله صدوق | کد بایگانی رایانه‌ای: 173 | |
| مجری و کنترل‌نهایی: برادر احمد زیبایی | تاریخ جلسه: ۱۳۸۲/۴/۱۶ | |

## ۱. بررسی مقاله‌ی حُسن و قُبح مرحوم آخوند

● حجةالاسلام والمسلمین صدوق: لطفاً جنابعالی خلاصه‌ای از نظر ایشان و اشکالاتی که ما به این نظر وارد کردیم را بیان نمایید.

○ حجةالاسلام موشّح: ایشان پایگاه حُسن و قُبح را ملائمت و عدم ملائمت با قوه‌ی عاقله می‌دانستند و این ملائمت نیز به سعه‌ی وجودی برمی‌گشت. یعنی نفس وجود انسان در سطحی است که از نفس وجود بعضی چیزها خوشش می‌آید، یعنی با همدیگر سنخیت دارند. بعد رجوعی به کتاب نهایةالحکمة کردید تا ببینیم در آن‌جا مدح و ذمّ و ملائمت و منافرت با قوه‌ی عاقله به چه صورت تحلیل شد.

### ۱/۱. «اختلاف اشیاء در میزان عقل» یک اشتباه روشی!

● ج: در این جلسه بار دیگر نظر مرحوم آخوند را بررسی می‌نماییم تا اگر مطلب و اشکالی باقی مانده باشد به آن بپردازیم.

ایشان در ابتدا عنوانی را به نام «اختلاف اشیاء در میزان عقل» می‌آورند که به نظر ما این عنوان اشتباه است. زیرا باید گفته شود اختلاف «افعال» در میزان عقل!

○ س: ایشان فعل را هم، یک شیء فرض کرده‌اند.

● ج: اگر فعل را هم یک شیء فرض کرده باشد، به این معناست که از همان ابتدا می‌خواهد تفاوت بین حکمت نظری با حکمت عملی را بردارند. حداقل این کار روشاً غلط است.

○ س: ایشان می‌خواهد بگوید هر چه در واقعیت هست، وجود و شیء است. از طرفی اصالت وجود «شیئیّت» را مساوق با «وجود» می‌داند.

● ج: اگر منظورشان این باشد، چرا می‌خواهند این اختلاف را نزد میزان عقل بررسی کنند؟ در حالی که باید این اختلاف را «عندالواقعیت و هستی» بررسی نمایند.

البته این یک اشکال روشی به عنوان بحث بود. حال وارد بحث می‌شویم.

### ۲/۲. خالی نبودن افعال از خصوصیتی ذاتی یا صفتی حقیقی و یا جهتی اعتباری

همان گونه که امامیه و معتزله برخلاف اشاعره معتقدند، حق آن است که افعال نزد عقل یکسان نیست. یعنی نمی‌توان گفت در هیچ یک از افعال، خصوصیتی ذاتی یا صفتی حقیقی یا جهتی اعتباری وجود ندارد.

آقای صادق لاریجانی در پاورقی و توضیح این پاراگراف می‌فرمایند:

سه تعبیر فوق اشاره به سه نظریه درباره‌ی کیفیت تحقق وصف خوبی و بدی یا حُسن و قُبح دارد که آیا حُسن و قُبح قائم به ذات فعل و مستند به آن هستند یا این‌که به اوصاف ذات قائمند و یا هیچ یک، بلکه قائم به وجوه و اعتباراتی هستند که در اوضاع و شرایط مختلف فرق می‌کنند.

⇐ گاه حُسن و قُبح را همانند چربی روغن، ذاتی اوصاف می‌دانید که در نتیجه «لایتعلّل و لایتخلّف»! یعنی حُسن و قُبح، وصف مقوّم ذات است و اگر این وصف برداشته شود، ذات دیگر نیست. مانند حُسن فعل و قُبح ظلم که این حُسن و قُبح ذاتی، عقل عمل است. این یک نظریه است.

⇐ نظریه‌ی دیگر این است که انسان هر فعلی را انجام می‌دهد، در نزد خودش یک امر حَسن انجام داده است. یعنی ابتدا یک حُسنی را در نزد خود جعل می‌کند و به اقتضای آن حُسن، فعل انجام می‌دهد. این نظریه‌ای بود که علاّمه طباطبایی در مقاله‌ی خود آورده بودند. البته حُسنی که علاّمه در این‌جا می‌آورد به صورت ضرورت فعل آورده می‌شود که به اصل متابعت علم برمی‌گردد. پس در این‌جا ایشان می‌خواهد عمل را در عینیت ـ که جاری است ـ تحلیل نماید و این فرق دارد با زمانی که عقل می‌خواهد قضاوت کند و بگوید فلان فعل، حسنٌ یا قبیحٌ است و یا این فعل را انجام بده یا ترک کن!

⇐ یک نظریه‌ی دیگر نیز این است که حُسن و قُبح به اوصاف ذات قائم باشند. لذا قائم به مقوّم ذات نیستند که اگر حُسن و قُبح نباشد، ذات هم از بین برود. بلکه اگر حُسن و قُبح نباشد، وصف فعل (وصف ذات) از بین

می‌رود.

در نظریه‌ی آخر نیز حُسن و قُبح، وجوه و اعتباراتی هستند که در اوضاع و شرایط مختلف فرق می‌کند. در نظریه‌های قبلی، حُسن و قُبح مابحذاء خارجی داشتند و حقیقی بودند ولی در این نظریه، حُسن و قُبح مابحذاء ندارند. آن چه در این نظریه‌ی آخر مورد توجه ما قرار می‌گیرد این است که ایشان در توضیح این نظریه می‌فرمایند:

> در این صورت حُسن و قُبح به عنوان و به وجوهی قائمند که نسبی و اضافی‌اند و مراد از وجوه و اعتبار همین اضافی بودن عناوین و اختلاف آن‌ها است.

یعنی حُسن و قُبح اضافه‌ی عقل است و یک جعل عقلانی می‌باشد و اگر حُسن و قُبح به جعل عقلانی برگردد، همان اعتبارات بمعنی‌الاعم می‌شود که عقل ناچار است وضع کند. به عبارت دیگر، عقل مجبور است اصل کیفیت را وضع کند. لذا پایگاه آن به علم حصولی برمی‌گردد و اگر شما در کتاب نهایة‌الحکمة دقّت کنید، در می‌یابید کثرت مفاهیمی که در آن‌جا آمده، از اعتبارات بمعنی‌الاعم درست شده است.

## ۲/۳. بازگشت افعال حُسن و قُبح به اختلاف آثار هستی نه خصوصیت یا صفت ذات در نظریه‌ی مرحوم آخوند

مرحوم آخوند، در این مقاله‌ی خود، وارد تحلیل و بررسی اشکالات این سه نظریه نمی‌شوند بلکه در ادامه بحث، به خوبی روشن می‌شود که ایشان فعل را یک ذات قرار نمی‌دهند که بخواهند آن را به ماهیت بر گردانند. در نظرات قبلی، حُسن و قُبح یا خصوصیت ذات می‌شد و یا به صفت ذات قائم بود که در نهایت به اصالت ماهیت برمی‌گشت امّا ایشان می‌خواهند فعل را بر مبنای اصالت وجود تحلیل نمایند. لذا فعل را یک نحوه هستی قرار می‌دهند و بر اساس اصل تشکیک می‌خواهند از آن تعریف ارائه دهند. زیرا منشأ آثار را نه از اقتضائات ماهیت می‌داند و نه از اوصاف مقوّم ذات؛ بلکه آثار را از هستی شیء می‌داند و اختلاف را به این معنا قبول دارد که از هستی، یک آثار خیر و یک آثار شرّ صادر می‌شود. از این رو، وقتی می‌خواهد شرّ و خیر را معنا کند به کمال و نقص هستی معنا می‌کند. یعنی دارایی و عدم دارایی، وجدان و عدم وجدان.

### ۲/۳/۱. تحلیل فلسفی نظریه

مرحوم آخوند در توضیح این مطلب می‌فرمایند:

> البته معلوم است که مناط ملائمت و منافرت نزد قوه‌ی عاقله، همان سعه و ضیق وجودی است که منشأ آثار خیر یا شرّ می‌گردد. از این‌جا است که آثار شرعیه‌ی مختلف به آن‌ها بار می‌گردد. منشأ این ملائمت و منافرت هم آن است که مدرکی که دارای سعه‌ی وجودی است، با قوه‌ی عاقله سنخیت دارد. و مدرکی که دارای ضیق وجودی است با قوه‌ی عاقله که سعه‌ی وجودی تامی دارد، بُعد و بینونیت. قوه‌ی عاقله به لحاظ تجردش با هر آن چه حظ وجودی بیشتری دارد، ملائمت و سنخیت بیشتر، (ملائمت را به سنخیت و تقرب تعریف می‌کند) و با آن‌که با حظ وجودی کمتری برخوردار است، منافرت تامی دارد. و این ملائمت و منافرت به خاطر وجدان در اولیٰ و فقدان در دومی است (یعنی وجود و عدم).

با این بیان در حقیقت خود مراتب تشکیک نیز نسبی تعریف می‌شود و در نسبیت نیز، به وجود و عدم برمی گردد. یعنی این وجود، نسبت به وجود بالاتر خود، مرتبه‌ای از کمال را ندارد و نسبت به وجود پایین‌تر خود، یک کمالاتی را دارد. بنابراین خود «رتبه» نیز به وجود و عدم تعریف می‌شود، امّا به صورت نسبی.

### ۲/۳/۲. تحلیلی مصداقی نظریه (تمثیلی)

این نظریه مرحوم آخوند، نظریه چهارم در باب افعال است و ریشه‌ی این نظریه به انتزاع وجود و ماهیت از اصل واقعیت برمی‌گردد که ابتدا در مقدمه از یک بداهتی شروع می‌کند و می‌فرماید:

> توضیح این نظر منوط به بیان مقدمه‌ای است ...

که وجود افعال همچون سایر اشیاء دارای سعه و ضیق است و از این نظر افعال با یکدیگر اختلاف پیدا می‌کنند و این اختلاف وجودی منشأ اختلاف در آثار خیر و شرّ می‌گردد. همان طور که سنگ‌ها و درخت‌ها و سایر جامدات و نباتات از این نظر با یکدیگر تفاوت فاحشی دارند، افعال نیز به هم به همین گونه متفاوتند. لذا ضرب و شتمی که موجب درد و اندوه است کجا، اعطای موجب شادی و سرور کجا (یعنی می‌خواهد اختلاف فعل را ثابت کند) این اختلاف چنان روشن است که بر مبتدیان نیز پوشیده نیست.

تا این‌جا توضیح تمثیلی قضیه بود، بعد می‌خواهد وارد تحلیل فلسفی آن شود. در تحلیل فلسفی، ابتدا از فلسفه‌ی اصالت ماهیت شروع می‌کند، یعنی شروع می‌کند به تحلیل اختلاف اشیاء و اختلاف افعال در قوایی که انسان دارد و اگر به خاطر داشته باشید در کتاب نهایةالحکمة بحث این قوا، در کیف نفسانی مطرح می‌شود و کیف نفسانی نیز از تقسیمات ماهیت است.

بنابراین ایشان در ابتدا از ماهیت شروع می‌کنند و سپس آن را به وحدت تشکیکی (اصالت وجود) بر می‌گردانند:

از طرف دیگر، این نکته نسبت به حواس ظاهری و قوای باطنی و غرایز مختلفند (این توضیحات ربطی به فعل ندارد بلکه ایشان درباره‌ی اشیاء صحبت می‌کند یعنی می‌خواهند بگویند گوش شما به امور مختلفی که برخورد می‌کند، واکنش مختلف دارد، چشم شما وقتی به رنگ‌ها برخورد می‌کند، واکنش مختلف دارد) چه بسا شیء با قوه‌ی سامعه یا باصره ملائمت دارد و با دیگر قوا، منافرت. قوه‌ی عاقله نیز که در زمره‌ی قوای انسانی بلکه رئیس این قوا است ناگزیر از ادراک بعضی از امور ملائمه، فرهمند و از ادراک بعضی امور منافره، مشمئز می‌گردد.

### ۲/۳/۳. «اصالت وجود» مبنای تحلیل حُسن و قُبح در نظریه‌ی مرحوم آخوند

قبل از این‌که وارد اشکالات تحلیل ایشان بشویم، این مطلب حائز اهمیت است که اصالت وجود، چون با سوفسطائیان در انکار حقایق مواجه بوده است، محور مباحث خود را ادراکات حقیقی و نفس‌الامریه قرار می‌دهد و بعد برای جلوگیری از ادراکات قوه واهمه، مباحث علیّت مفهومی، جریان علیّت، تطابق و کشف را مطرح می‌کنند. بر این اساس نیاز به یک ابزاری (منطق صوری) دارند که پایگاه آن به علم حصولی برگردد تا بتواند جلو خطا را بگیرند. بنابراین اصالت وجود، به وسیله‌ی این مباحث، ادراکات عقل نظری را مطرح می‌کند. حال مرحوم آخوند در این‌جا می‌خواهد ادراکات عقلِ عملی را تعریف و تحلیل نماید. از این رو، ابتدائاً خیر و شرّ افعال را می‌پذیرد، زیرا می‌خواهد پایگاه تشریع و اختیار را تحلیل نماید و برای افعال یک پایگاه فلسفی ارائه دهد. پس ابتدا باید به صورت خیلی عامّ، مدرکات دو جهتی ـ مثل لذت‌آور و دردآور، خیر و شرّ، حُسن و قُبح ـ را تحلیل کند و بعد این دوئیت را از اصالت ماهیت می‌گیرد و در مبنای فلسفی خود (یعنی اصالت وجود) منحل می‌کند. لذا تحلیل ایشان «علی المبنا» درست است و اشکالاتی که ما قبلاً بیان کردیم، به خود مبنا وارد بود. یعنی اشکال ما به خود مبنای اصالت وجود و وحدت تشکیکی است.

ما در بیان اشکالات اصالت وجود بیان کردیم که وجود، وجه‌اشتراک است زیرا لوازم یک امر انتزاعی را بررسی می‌کنند و کاری به هستی خارجی ندارند. البته بنده در این‌جا نمی‌خواهم دوباره وارد توضیح اشکالات اصالت وجود بشویم، بلکه غرض از این توضیحات، این بود که مرحوم آخوند در این چند خط ابتدا می‌خواهد دوئیت ملائمت و منافرت با قوه‌ی عاقله را درست نماید و سپس این سنخیت و عدم سنخیت با قوه‌ی عاقله را به سعه و ضیق وجودی بر گردانند. یعنی مراتب وجود.

## ۳. نقد و بررسی نظریه‌ی مرحوم آخوند

### ۳/۱. ناتوانی وحدت تشکیکی از تحلیل خیر و شرّ (ملائمت و منافرت)

حال وارد اشکالات این تحلیل، از درون مبنایشان می‌شویم. به طور مثال: آقای الف، افعال و قوه‌ی عاقله‌ای دارد که با اصل هستی او تناسب دارد. اصل هستی او در هر مرتبه‌ای که باشد، افعال این شخص نسبت به خودش، یک اثر بیشتر ندارد. یعنی افعال این شخص در مرتبه‌ی خود و نسبت به خود، تماماً حَسَن می‌باشد. زیرا او بسیط است و هستی او قابل تجزیه از قوه‌ی عاقله‌ی او نیست. بله، اگر افعال این شخص، نسبت به وجود ما فوق خود، سنجیده شود، «شر» می‌باشد. به دلیل این‌که این شخص، نسبت به هستی بالا یک سری از چیزها را در اصل هستی خود ندارد و صورت مجرد آن امور نیز در قوه‌ی عاقله‌ی خویش نیز ندارد، لذا تلائم آن نیز موجود نمی‌باشد. امّا افعال این شخص الف، نسبت به خودش، خیر و حَسن محض است. بنابراین لازمه‌ی وحدت تشکیکی، این توضیحات بنده می‌باشد[1]. از این رو، هر کس در رتبه‌ی خود، تامّ است و در سنجش با وجود برتر خود و وجود پایین‌تر خود، نقص و کمال معنا می‌شود. مرحوم آخوند نیز در توضیح همین مطلب می‌فرمایند:

> «و این ملائمت و منافرت به خاطر وجدان کمال در اولیٰ و فقدان در دومی (که اصل هستی‌اش ضیق است)».

این همان معنای سعه و ضیق وجودی می‌باشد که «ضیق» یعنی نداشتن و «سعه» یعنی دارایی و کمال.

با این توضیحات مشخص می‌شود که وحدت تشکیکی قدرت تحلیل عدل و ظلم (تلائم و عدم تلائم) را ندارد. زیرا در تحلیلشان از افعال، جریان علیّت جاری است، لذا نمی‌تواند دوئیت خیر و شرّ را معنا کند.

### ۳/۲. جبری شدن و نفی پایگاه تشریع، تکلیف و اختیار و معذّریت و منجّزیت

همان طوری که در مقاله‌ی ششم اصول فلسفه و روش رئالیسم علاّمه طباطبایی، فعل به صورت ضروری و جبری تحلیل می‌شود. یعنی چه فرد، یک شخصی را بکشد و یا به شخصی احترام و گذشت کند، فعلِ به صورت جبری حاصل می‌شود. در این‌جا نیز، مرحوم آخوند، حُسن و قُبح افعال را به ضرورت جبری وجودی اشخاص بر می‌گردانند. بنابراین، این تحلیل، نمی‌تواند پایگاه تشریع و تکلیف و اختیار ـ که در علم اصول لازم است ـ بشود. در نتیجه دیگر مدح و ذمّ افعال معنا ندارد. زیرا هر کسی به آن چه دارد، عمل می‌کند و به آن چه ندارد، عمل نمی‌کند، سپس به چه دلیل او را «ذم» یا «مدح» کنیم؟!! این‌که شخصی نسبت به شخص دیگر، چیزی را ندارد، ربطی به مدح یا ذمّ فعل خود این شخص ندارد. به طور مثال به بنده وحی نمی‌شود و قوه‌ی عصمت ندارم، پس آیا به خاطر نداشتن این قوه و ندیدن خیلی از تلائمات و انجام ندادن خیلی از تکلیف‌ها مرا به جهنم می‌برند؟! مگر نه این‌که گفته‌اند «لایکلف الله نفساً الاّ وسعها»!!

اگر بخواهیم تحلیل مرحوم آخوند را به صورت خلاصه بیان کنیم، باید بگوییم که ایشان در تقریر مطلب از استدلالهای اصالت ماهیتی شروع می‌کنند و سپس آن‌ها را به مبنای اصالت وجودی ـ که سعه و ضیق وجودی باشد ـ بر می‌گردانند و در تحلیل سعه و ضیق وجودی به جریان علیّت تکیه می‌کنند که در نتیجه پایگاه تشریع معنا نمی‌شود و عقلانیتی که منجر به تحلیل رابطه‌ی بین عِبد و مولیٰ می‌شود و بحث معذّریت و

---

۱. ○ حجةالاسلام موشّح: افعال این شخص، حتی نسبت به مرد بالاتر از خود نیز، شرّ محسوب نمی‌شود. زیرا نداشتن یک سری از امور، مزاحمتی به وجود نمی‌آورد و زمانی به افعال «شر» اطلاق می‌شود که مزاحمت با وجود بالاتر ایجاد کند.

● ج: در این‌جا بحث مزاحمت نیست بلکه می‌خواهیم خیر و شرّ را تعریف کنیم. امّا این‌که مزاحمت ایجاد می‌کند یا نه، یک بحث دیگری است. آن‌چه در این‌جا مورد نظر است این می‌باشد که شخص الف، نسبت به هستی برتر خود، یک سری از چیزها را ندارد. و به همین دلیل صورت آن‌ها در قوه‌ی عاقله‌ی او، موجود نمی‌باشد تا تلائم داشته باشد. این «نداشتن» یعنی بُعد و بینونیت نسبت به هستی برتر، نه نسبت به خود. زیرا او نسبت به خود، همه چیز را دارا هست. پس این همان وحدت تشکیکی می‌شود.

منجّزیت و دیگر مباحث اصول از این تحلیل ایشان، بدست نمی‌آید.

### ۳/۳. خروج موضوعی طرح شبهه‌ی اشاعره و پاسخ به آن

مرحوم آخوند در ادامه‌ی مباحث خود، بر اساس همین پایگاه می‌خواهند جواب شبهات اشاعره را بدهند. ایشان شبهه اشاعره را به این صورت نقل می‌کنند:

«در افعال باری تعالی از این روی که افعال صادر از خداوند همه بجا و حق است. او مالک جمیع خلایق است؛ به نحوی که اگر عاصی را ثواب دهد و مطیع را عقوبت، فعل قبیحی از او سر نزده است.»

اولاً این طرح شبهه، از اصل غلط است و این همانند شبهه‌ای است که گفته می‌شود «آیا خداوند می‌تواند سنگی را خلق کند که نتواند آن را بلند کند؟»!! و ثانیاً جواب مرحوم آخوند به این شبهه نیز اشتباه است. مرحوم آخوند در جواب این شبهه می‌فرمایند:

آن چه مانع صدور افعالی می‌گردد که جهات کمال و خیرش مغلوب جهات نقص و شرش باشد، همانا علم و استغنای تامّ اوست.

در حالی که خداوند متعال علم دارد که این شخص فساد کرده است و باید در جهنم برود.

### ۴. بازگشت نقص و کمال قوه‌ی عاقله به سعه و ضیق وجودی آن در نظریه‌ی مرحوم آخوند

سپس مرحوم آخوند اشکال مستشکلی را بر بیان خود مطرح می‌کند:

با این بیان عقل باید در همه‌ی افعال، مستقل به حُسن و قُبح باشد، در حالی که فساد این لازمه بدیهی است.

ایشان در جواب این اشکال می‌فرمایند:

این عدم استقلال در مورد عقول ناقصه است؛ از باب این‌که بر جهات خیر و شرّ واقعی احاطه ندارد.

ایشان می‌خواهد بگویند که ما یک عقول ناقصه داریم و یک عقول کامله؛ یعنی اگر کسی از نظر وجود، سعه داشته باشد، قوه‌ی عاقله‌اش، تامّ و کامل است و اگر کسی ضیق وجودی داشته باشد، قوه‌ی عاقله‌اش متناسب با او نقص دارد. از این رو، نقص و کمال عقل به سعه‌ی وجودی و ضیق وجودی بر می‌گردد و چون این قوه‌ی عاقله مجرد است، در نسبیت خود، تامّ می‌باشد. یعنی خیر و شری مورد ملاحظه‌اش قرار می‌گیرد که آثار وجودی خودش باشد، نه آثار وجودی کلّ عالم یا آثار وجودی دیگر موجودات! لذا لازم نیست به آثار وجودی غیر خودش، احاطه داشته باشد.

### ۵. اصل بودن اختیار در تحلیل مبنای سعه و ضیق وجودی (اختیار در کیف فعل نه اصل حرکت)

امّا اگر از این مبنا عدول کنیم و سعه وجودی را به وحدت تشکیکی بر نگردانیم، دیگر باید بحث اصل نیازمندی فرد به خالق مطرح شود. بنابراین فرد در همه‌ی وجوه و سعه‌اش به تولی از خدای متعال بر می‌گردد و در همه جا (چه در خلق و بقاءاش و چه در افعالش) باید اراده‌ی حضرت حق حضور پیدا کند تا بتواند متقوم با اراده‌ی حضرت حق عمل کند و نیاز او به اراده‌ی خدای متعال، فقط نیاز وجودی نیست، بلکه نیاز عملی هم هست. بنابراین تکوین حکم می‌کند که تشریع (یعنی هدایت) واقع شود. در این‌جا است که بحث اختیار مطرح می‌شود و اختیار، نه بحث سعه و ضیق وجودی است و نه بحث کامل و ناقص بودن عقل و قوه‌ی اختیار است.

بله، قوه‌ی اختیار حضرت رسول (ص) بر کلّ عالم سیطره دارد و اختیار ما یک محدوده‌ی خیلی کمی را در بر می‌گیرد، امّا این ربطی به تعریف خود قوه‌ی اختیار ندارد. زیرا اختیار یعنی «امکانِ طلبِ جهتِ خلافِ ظرفیت». به عبارت دیگر می‌تواند بر علیه اصل ظرفیت خود ـ که خدا دوست داشته او به تکامل برسد ـ حرکت کند و طلبی بر خلاف اصل جهتش داشته باشد. بنابراین

اختیار، اصالت شکن است و می‌تواند اصالت وجود یا ماهیت خود را بشکند و این به معنای اعدام خود نیست. زیرا نمی‌تواند خود را «نیست» کند. حتی وقتی که خودکشی می‌کند، نمی‌تواند از اصل خلقت بیرون برود، بلکه فقط کیفیت زندگی‌اش را عوض می‌کند و از این دنیا به دوزخ می‌رود که آن‌جا نیز حیات وجود دارد. بنابراین اختیار، نمی‌تواند در مقام خدایی قرار گیرد که همانند او، خلق یا معدوم کند.

پس اختیار، حرکت است که این حرکت می‌تواند در موضوع ظرفیت باشد و هم می‌تواند پایین‌تر از حیوانات قرار گیرد و این قوه مخصوص انسان و جن است و بر این اساس است که در قرآن گفته می‌شود که ما این امانت خودمان را عرضه کردیم و انسان بد عمل کرد.

این امانت، اشتداد و فوق اشتداد در خدمتگذاری به آستان معصومین علیهم السلام است.

○ حجةالاسلام روح‌الله صدوق: در این صورت موضوع جبر و اختیار در حیطه‌ی غیر مخلوقیت مطرح نمی‌شود.

● ج: اختیار در کیف حرکت مطرح است نه در اصل حرکت! زیرا در اصل حرکت، فقط یک خالق وجود دارد: «قل هو الله احد». خالق و بی نیاز یکی است. لذا پیغمبر(ص) هم نیازمند به فعل و تصرّف خداوند متعال است. پس وقتی از این فاعل تامی که هیچ درکی از آن نداریم و نمی‌توانیم از آن تعریف ارائه دهیم، پایین‌تر می‌آییم، معنای دیگری از اختیار مطرح می‌شود. خوب حالا این اختیار چیست؟ اختیار، کیف بندگی است. کیف بندگی از ملائکه گرفته تا همه‌ی سطوح عالم؛ که نمی‌توانند ظرفیت خود را تغییر دهند. فقط می‌توانند در حرکتشان، تندی و کندی کنند. به طور مثال یک مِلک می‌تواند یک فعل را کند انجام دهد یا با سرعت؛ امّا نمی‌تواند ظرفیت خود را تغییر دهد و ظرفیت خود را از ملائکه بالاتر یا پایین‌تر بیاورد.

سنگ و خورشید و ماه و... نیز همین‌طور هستند. این اشیاء دارای فعالیت هستند ولی نمی‌توانند در اصل ظرفیتشان تصرّف کنند.

موجوداتی که می‌توانند در ظرفیتشان تصرّف کنند، در مرحله‌ی اوّل معصومین علیهم السلام هستند که دائماً جهت گیریشان ارتقاء پیدا می‌کند و در مرحله‌ی بعدی و تصرفی، انس و جن هستند که می‌توانند در خدمت گذاری به این انوار مطهره، ظرفیت خود را عوض کنند و این «تغییر ظرفیت» به این معنا است که جهت‌گیری شما ارتقاء پیدا می‌کند و وقتی ظرفیت و سعه‌ی شما تغییر کند، وحدت و کثرت موضوعاتی که در آن قرار می‌گیرد، ماهیتاً عوض می‌شود. یعنی تا دیروز مشغول امور جسمانی خودتان بودید، امّا از امروز مشغول علم نورانی هستید.

البته همین تغییر ظرفیت در انسان، به طفیلی معصومین علیهم السلام می‌باشد و فقط آن‌ها هستند که ارتقاء ظرفیتشان با طهارت و عصمت صورت می‌گیرد و انسان به کمک آن‌ها هست که می‌تواند ارتقاء سعه پیدا کند.

بنابراین اختیار یعنی «تغییر ظرفیت». و این امر هم در امور مثبت این‌گونه است و هم در امور منفی. در امور مثبت «تکامل»، و در امور منفی «توسعه» است. یعنی انسان در جهت‌گیری منفی خود، در ضلالت و گمراهی، غلظت پیدا می‌کند و هر روز از این مرتبه ضلالت به مرتبه‌ی بالاتر ضلالت، تغییر ظرفیت می‌دهد.

از این رو،، وحدت و کثرت غلظت شیطنتی که بشر امروز در جهان انجام می‌دهد، در پانصد سال پیش، نمی‌توانست اسقاء کند. حضور در شهواتی که امروز بشر با فرهنگ مدرنیته ترویج می‌کند، بسیار متفاوت است به آن چه که در ۵۰۰ سال پیش بوده است.

علّت ورود در این مباحث این است که بگوییم ابتدا باید معنای اختیار مشخص شود تا معنای «تکلیف» روشن شود. بنابراین فلسفه‌ی عمل، فلسفه‌ی توجه به موضوع جریان اختیار است و اگر این فلسفه تحلیل نشود، گرفتار «جبر» خواهیم شد و در جبر نیز نفی تشریع می‌شود.

لذا بحثی را هم که مرحوم آخوند مطرح می‌کنند و می‌خواهند جواب شبهه را با قوه‌ی عاقله و عقول ناقصه بدهند، مشکل را حل نمی‌کند و ربطی هم به بحث اختیار ندارد.

## ۶. اتصاف افعال در نزد خداوند به حُسن و قُبح در نظریه‌ی مرحوم آخوند

مرحوم آخوند در بحث حُسن و قُبح اشیاء در نزد خداوند می‌فرمایند:

> از آن چه در بیان اتصاف افعال به حُسن و قُبح در نزد عقل گذشت می‌توان پی برد که افعال در نزد خداوند متعال هم به حُسن و قُبح متصف می‌گردند.

### ۶/۱. اشکال: خیر بودن اصل خلقت افعال قبیح و ظلمانی در نزد خداوند

این مطلب درباره‌ی خداوند متعال اشتباه است. چون خداوند شرّ و خیر را خلق کرده است یعنی هم اسماء حسنی الهی را خلق کرده است و هم اسماء ضلالت را خلق کرده است. حال آیا خود خلق اسماء ضلالت، فعل قبیحی است؟! در حالی که خداوند ظلمت را خلق کرده است تا در جهت منفی که به وجود آمده، اشتداد را به نبی اکرم (ص) عطا کند که در فرض مثبت آن، فقط یک حدی از اشتداد هست. بنابراین، این خلق ظلمت از ناحیه‌ی خداوند نیز خیر محض است.

○ حجةالاسلام موشّح: ایشان نمی‌خواهند بگویند افعال خداوند حُسن و قُبح دارند، بلکه منظور ایشان این است که نزد خداوند که به ذات افعال حکومت و اشراف دارد نیز نفس یک فعلی حَسن و نفس فعل دیگر قبیح محسوب می‌شود. لذا این حُسن و قُبح برای نفس آن فعل است نه فعل خداوند!

● ج: ایشان فرمودند که از اتصاف افعال به حُسن و قُبح در نزد عقل می‌توان پی برد که افعال در نزد خداوند هم به حُسن و قُبح متصف می‌گردد. یعنی افعالی که از انسان صادر می‌شود، گاه افعال خیرات و گاه افعال شرّ است. سپس ایشان می‌گویند، همین مطلب نیز در افعال نزد خداوند وجود دارد.

○ س: ایشان نمی‌خواهد بگوید افعال خدا حُسن و قُبح دارد. لذا در متن می‌آورند: «می‌تواند پی برد که افعال نزد خداوند به حُسن و قُبح متصف می‌گردد». یعنی این فعلی که من انجام می‌دهم نزد خدا نیز یک فعل حَسن محسوب می‌شود. چون ذاتاً این فعل حَسن است.

● ج: یک بحث حُسن و قُبح افعال داریم و یک بحث مدح و ذمّ، که بعد از انجام فعل این مسئله مطرح می‌شود که آیا این فعل مورد مدح واقع می‌گردد یا ذمّ؟!

○ س: مدح و ذمّ شاخصه‌ی حُسن و قُبح است.

● ج: نخیر، در این‌جا دو بحث است که این دو بحث نیز به همدیگر مرتبط می‌باشند. به طور مثال بنده فعلی را انجام می‌دهم و شما به عنوان عقلاء این فعل را ذمّ یا مدح می‌کنید. این می‌شود مدح و ذمّ غیر. این مدح و ذمّ غیر، مرتبط با حُسن و قُبح هم است. یعنی شما باید فعل حَسن را مدح و فعل قبیح را ذمّ کنید. امّا ایشان علی المبنای خودشان که قوه‌ی عاقله و سعه‌ی وجودی را برای تمام موجودات و خداوند قائل بودند، اتصاف حُسن و قُبح را هم در افعال نزد خداوند آورده‌اند.

○ س: یعنی شما نتیجه می‌گیرید که این دستگاه چون در مباحث قبلی خود، همین نظر را دارد، ناچار است درباره‌ی خداوند نیز حُسن و قُبح را قائل باشد.

● ج: حتماً حرفشان همین است و در کلام هم به طور صریح این بحث را مطرح می‌کنند که این فرض وجود دارد که فعل قبیح را به خدا نسبت دهیم ولی در عمل، از خدا فعل قبیح سر نمی‌زند. یعنی فرض امکان آن را ثابت می‌کنند امّا فرض علمی آن را نفی می‌کنند.

در حالی که هر فعلی از حضرت حق صادر می‌شود، خیر محض می‌باشد و حتی این مطلب درباره‌ی معصومین علیهم السلام نیز وجود دارد. یعنی هیچ فعلی از آن‌ها صادر نمی‌شود مگر این‌که حق باشد، «اِن ذکر الخیر کنتم اوله و اصله و فرعه و معدنه و مأوئه و منتهاه».

## ۷. چگونگی بررسی مبحث حُسن و قُبح مرحوم آخوند (نگرش روشی و نگرش فلسفی)

پس این بحث از این چند منظر مورد هجمه‌ی ما قرار می‌گیرد.

۱. از منظر روش؛ منطق آقایان فقط وجه‌اشتراک و وجه‌اختلاف‌سازی می‌کند و وقتی از یک چیزی وجه‌اشتراک‌گیری می‌کنند، لوازم این اشتراک که یک امر ذهنی انتزاعی است، مورد بررسی قرار می‌گیرد. لذا این لوازم ربطی به خارج ندارد. زیرا در خارج هر چیزی با زمان و مکان خودشان معنا پیدا می‌کند. در وجه‌اختلاف نیز تباین ایجاد می‌شود و وقتی ربط قطع شود، هیچ ترکیبی به وجود نمی‌آید. لذا از منظر روش، این دستگاه نمی‌تواند در خارج درباره مجموعه و مواد و تکامل صحبت کند، زیرا خاصیت این وجه‌اشتراک و وجه‌اختلاف‌گیری، فقط طبقه‌بندی علوم و اطلاعات است. پس از منظر روش، مرحوم آخوند نمی‌توانند بحث حُسن و قُبح و سعه‌ی وجودی و... را اثبات کنند.

۲. از منظر فلسفی نیز چون قائل به اصالت وجود هستند و تمام موجودات خارجی را بسیط می‌دانند، بساطت نمی‌تواند ترکیب تحویل دهد و منجر به اتصال و انفصال مطلق می‌شود. بنابراین از منظر مبنای فلسفی خود آقایان نیز نمی‌توان دوئیت حُسن و قُبح را در خارج ثابت کنند. چون دستگاه فلسفی‌شان، قائل به بساطت موجودات خارجی است.

پس اگر از همان اوّل قائل به تغایر بین افعال هستند، علّت تغایر، ربط ترکیبی است. در ترکّب، اثر گذاری و اثر پذیری است و در اثر گذاری و اثر پذیری است که بحث فعل و انفعال مطرح می‌شود.

بنابراین تمام چیزهایی که در فلسفه مورد مطالعه شما قرار می‌گیرد (چه شیء باشد، چه عقل نظر باشد و چه عقل عمل باشد و چه ادراک و خارج باشد) همگی «فعل» هستند که برای این افعال ابتدائا ربط ترکیبی آن را می‌گوییم و بعد ربط تعلقی (کشش و اثر گذاری و اثر پذیری) و در نهایت ربط فاعلی آن‌ها را ذکر می‌کنیم.

بر این اساس آقایان در ریشه نمی‌توانند اصل حرکت (اصل حرکت در مرحله‌ی قبل از منطق است که مواد و صورت با هم وحدت دارند) را تحلیل کنند. زیرا تغایر را نمی‌توانند در خارج اثبات کنند. به علّت این‌که تغایر با منطق انتزاعی، تباین تحویل می‌دهد و از طرفی این تباین هم، تباین حقیقی نیست. زیرا همه‌ی عالم به هم ربط دارد و نمی‌توان در خارج تباین حقیقی را اثبات کرد. بله، در ذهن می‌توانید امور را منفصل فرض کنید، یعنی این کار را عقل می‌تواند بکند. امّا در خارج این طور نیست که علّت حرکت موجودات به تباین آن‌ها برگردد. حتی اصل حرکت خود ذهن هم به تباین بر نمی‌گردد، بلکه به تغایر تکیه می‌شود و در تغایر هم «ربط» اصل است که در غیر این صورت، شما نمی‌توانستید صغریٰ و کبریٰ بسازید و نتیجه گیری کنید. بدون «ربط» بین این‌ها، نمی‌توانید قیاس درست کنید.

از این رو، چه در خارج و چه در علم و شناخت‌شناسی، ربط وجود دارد. ربط نیز به ما ربط ترکیبی تحویل می‌دهد و ما را از بساطت بیرون می‌آورد. وقتی از بساطت در خارج، بیرون آمدیم، لوازم ترکیب مورد بررسی قرار می‌گیرد که بحث اثر گذاری و اثر پذیری و بعد تعلق و کشش و بعد هم فاعلیّت و دیگر مباحث حاج آقای حسینی‌ﷺ مطرح می‌شود.

در این جلسه ما مجدداً اشکالات مبنایی نظریه‌ی اصالت وجود را مطرح کردیم و مرحوم آخوند نیز بر اساس همین مبنای اصالت وجود، وارد بحث افعال و حُسن و قُبح شدند و بخاطر همین ما در ریشه به این مبنا اشکالات را مطرح کردیم و اثبات نمودیم که بر اساس این مبنا، نمی‌توانند دوئیت افعال را اثبات کنند و حُسن و قُبح آن‌ها را در خارج مطرح کنند. ▣

و السلام علیکم و رحمة الله و برکاته

تبیین رویکرد حوزه به موضوع جامعه

# بررسی اوصاف سیاسی، فرهنگی، اقتصادی جامعه بر اساس اعتبارات بالمعنی الاخص

عنوان جلسه سیزدهم:

## بررسی منزلت عقل عمل

## در سه سطحِ «روشی، فلسفی، مصداقی»

---


سرپرست پژوهش:

حجةالاسلام والمسلمین صدوق


---


گروه حجیت

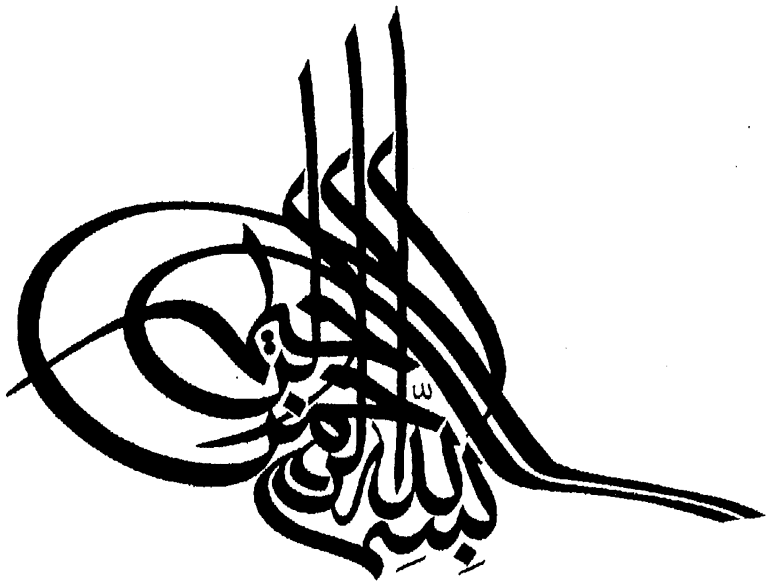
حسینیه اندیشه


بهار و تابستان ۱۳۸۲

۱. جمع‌بندی از مباحث روشی و فلسفی حکمت عملی در مقاله‌ی ششم ..... ۴
۲. بررسی مباحث حکمت عملی در مقاله‌ی حُسن و قُبح مرحوم آخوند (بحث فلسفی) ..... ۴
۲/۱. تفاوت تحلیل حکمت عملی در دیدگاه علاّمه و مرحوم آخوند ..... ۴
۲/۱/۱. واسطه قرار گرفتن درک وجوب و اعتبار میان صُوَر ادراکی حقیقی و خارج (بحث روشی علاّمه) ..... ۴
۲/۱/۲. تقدّم تلائم و عدم تلائم با قوه‌ی عاقله بر صُوَر ادراکی و بازگشت آن به سعه و ضیق وجودی (بحث فلسفی آخوند) ..... ۴
۲/۲. تحلیل درک عقل عمل در مقدمه‌ی مقاله‌ی مرحوم آخوند ..... ۵
۲/۲/۱. بازگشت اختلاف افعال در ملائمت و منافرت به سعه و ضیق وجودی ..... ۵
۲/۳. اختلاف در افعال به حسب سعه و ضیق وجودی منشأ خیر و شرّ و در نتیجه ملائمت و منافرت قوه‌ی عاقله می‌گردد ..... ۶
۲/۳/۱. تحلیل سعه و ضیق وجودی بر اساس وحدت و کثرت تشکیکی ..... ۶
۲/۴. مروری بر اختلاف علاّمه و مرحوم آخوند در تحلیل حکمت عملی ..... ۶
۲/۴/۱. درک از فعل (حُسن و قُبح عقلی) پایگاه اختلاف افعال و مدح و ذم عقلا (در نزد مرحوم آخوند) ..... ۷
۲/۴/۲. حُسن و قُبح همان ملائمت و منافرت فعل با قوه‌ی عاقله است ..... ۷
۲/۴/۳. بازگشت ملائمت و منافرت افعال به سعه و ضیق وجودی نه فعلی! ..... ۸
۳. بررسی مباحث حکمت عملی در مقاله‌ی حُسن و قُبح مرحوم اصفهانی (بحث مصداقی) ..... ۸
۳/۱. بازگشت تلائم و عدم تلائم (مدح و ذم) به اتفاق آراء عقلا ..... ۹
۳/۲. تفاوت دیدگاه مرحوم آخوند، علاّمه و مرحوم اصفهانی در تحلیل افعال ..... ۹
۳/۳. موضوعیت مفسده و مصلحت عقلا برای حفظ نظام در نزد مرحوم اصفهانی ..... ۱۰
۳/۴. علّت تشریع: تشخیص مصلحت و مفسده در حفظ نظام ..... ۱۰
۳/۵. اعتباری بودن حُسن و قُبح و تشریعات شارع و قانون به عنوان آثاری برای حفظ نظام و جامعه ..... ۱۰
۴. بررسی مباحث حکمت عملی در کتاب کشف‌المراد (بحث روشی) ..... ۱۱
۴/۱. تفاوت دیدگاه علاّمه و کشف‌المراد در عقل عمل ..... ۱۱

● دفتر فرهنگستان علوم اسلامی

| | | |
|---|---|---|
| استاد حجةالاسلام والمسلمین صدوق | جلسه ۱۹ | گروه پژوهش‌های تطبیقی |
| عنوان‌گذار: برادر علی‌رضا انجم‌شعاع | تعداد صفحات: ۱۲ | |
| ویراستار: برادر احمد زیبایی | تاریخ نشر: ۱۳۸۲/۷/۵ | |
| پیاده نوار: برادر محمد صدوق | تیراژ: ۷ نسخه | |
| حروف‌چین: برادر مؤمن‌دوست | کد بایگانی رایانه‌ای: 154 | |
| مجری و کنترل‌نهایی: حجةالاسلام موسوی موشّح | تاریخ جلسه: ۱۳۸۲/۴/۲۱ | |



## آن‌چه در این جلسه مطرح شد:

- در این جلسه حکمت عملی از چهار منظر مورد بحث و دقت قرار گرفت.
- نخستین منظر، دیدگاه مرحوم علامه طباطبایی است که در مقاله‌ی ششم از کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم طرح شده است. بند ۱ از فهرست بـه ایـن دیدگاه پرداخته است.
- دومین منظر، دیدگاه مرحوم آخوند خراسانی است که از مقاله‌ی حجةالاسلام لاریجانی منتشره در مجله‌ی نقد و نظر برداشت شده است. بند ۲ از فهرست این دیدگاه را مورد بررسی قرار داده است. در بند ۲/۱ و ۲/۴ نیز اختلاف این دیدگاه با آن چه توسط علامه طباطبایی مطرح شده است مورد توجه قرار گرفته است.
- بند ۳ نیز به دیدگاه مرحوم اصفهانی پرداخته که این بخش نیز از مقاله‌ی دیگر حجةالاسلام لاریجانی در همان مجله استخراج شده است. تفاوت این دیدگاه با دو دیدگاه قبل نیز در بند ۳/۲ طرح گردیده است.
- در بند ۴ نیز می‌توانید آن چه از کتاب کشف‌المراد به عنوان نظر یک متکلّم استخراج شده است را ببینید و تفاوت دیدگاه‌ها را در بند ۴/۱ ملاحظه فرمایید.

## ۱. جمع‌بندی از مباحث روشی و فلسفی حکمت عملی در مقاله‌ی ششم

در جلسات گذشته، نظر مرحوم آخوند را به صورت خیلی خلاصه، خواندیم. قبلاً بیان کردیم که بحث حکمت عملی، یک بحث روشی، یک بحث فلسفی و یک بحث مصداقی دارد. در بحث روشی آن، گفتند که مفاهیم یا حقیقی است یا اعتباری؛ که منشأ این تقسیم، تطابق است؛ یعنی برابری با واقعیت. این برابری حتماً یک مابحذائی دارد، موضوعاً تطابقی هم نیست.

در بحث فلسفی هم، می‌خواستند ربط معنای اعتبار را با واقعیت تمام کنند و هدف از این کار، تحلیل «عمل» بوده است، نه اینکه درک از عمل را تحلیل کنند!

مقاله ششم کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم به تحلیل جریان عمل می‌پردازد که چگونه عقل ضرورت مفهوم اعتباری را تمام می‌کند تا یک عملی انجام گیرد و این همان اصل متابعت از علم است که وقتی انسان درک از چیزی پیدا می‌کند، عملی را انجام می‌دهد و مرحوم علّامه طباطبائی نیز این اصل را متناظر با حجیّت قطع دانسته‌اند. البته در توضیح مکانیزم این اصل، گفته‌اند که این اصل بر صُوَر ادراکات حقیقی تکیه دارد، یعنی صُوَر ادراکات حقیقی، یک درک و جعل دیگری را به نام «باید» قرار می‌دهد تا عملی را انجام دهد. لذا علّامه در اینجا می‌خواهد بگوید که سابق بر عمل، یک درک حقیقی وجود دارد که ملازم آن، یک درک ایجادی و اعتباری می‌باشد. این بحثی بود که علّامه در مقاله ششم، مطرح کرده بودند.

## ۲. بررسی مباحث حکمت عملی در مقاله‌ی حُسن و قُبح مرحوم آخوند (بحث فلسفی)

مرحوم آخوند به تحلیل فلسفی از این مطلب می‌پردازند و می‌گویند که مقدّم بر این اعمال، صُوَر و ادراکاتی می‌باشد که عدم تلائم با قوه‌ی عاقله دارند. بنابراین، پایگاه ادراکات عقل عملی، تلائم و عدم تلائم (موافقت و منافرت) با قوه‌ی عاقله می‌باشد و مرحوم آخوند، پایگاه تلائم و عدم تلائم با قوه‌ی عاقله را «سعه و ضیق وجودی» قرار داده‌اند؛ یعنی بر اساس اصالت وجود، تحلیل کرده‌اند. به عبارت دیگر، حکمت عملی را به اصالت وجود بر گردانده‌اند و بر اساس اصالت وجود تحلیل وجودی از افعال داده‌اند.

### ۲/۱. تفاوت تحلیل حکمت عملی در دیدگاه علّامه و مرحوم آخوند

لذا تحلیل ایشان با تحلیلی که علّامه طباطبائی بیان کرده‌اند، کلاً فرق می‌کند. گرچه هر دو تحلیل، به جریان علیت برمی‌گردد ولی با دو بیان مطرح شده است.

#### ۲/۱/۱. واسطه قرار گرفتن درک وجوب و اعتبار میان صُوَر ادراکی حقیقی و خارج (بحث روشی علّامه)

به نظر می‌آید مرحوم علّامه طباطبائی می‌خواستند تحلیل روشی این مطلب را بگویند که چگونه عمل در خارج، به یک کل تطبیق داده می‌شود. یعنی چگونه یک درکی به عنوان درک وجوب و ضرورت و اعتبار بین صُوَر ادراکی حقیقی و خارج واسطه می‌شود و عمل تطبیق را انجام می‌دهد. لذا ایشان مکانیزم بحث روشی این مطلب را مطرح می‌کند.

#### ۲/۱/۲. تقدّم تلائم و عدم تلائم با قوه‌ی عاقله بر صُوَر ادراکی و بازگشت آن به سعه و ضیق وجودی (بحث فلسفی آخوند)

امّا مرحوم آخوند به صورت خیلی صریح و واضح می‌گویند که ما یک دستگاه فلسفی داریم که آن دستگاه فلسفی اصالت وجود می‌باشد و اصالت وجود هر موردی را ـ اعمّ از اشیاء و افعال ـ تحلیل می‌کند. بنابراین، افعال نیز، یک مراتب وجودی دارند و مراتب وجودی آن‌ها هم تابع سعه و ضیق (رتبه) وجودی‌شان است، در نتیجه تلائم و عدم تلائم با قوه‌ی عاقله‌ی هر فردی، متناسب با رتبه وجودی‌اش تعریف می‌شود. پس مرحوم آخوند، تحلیل دیگری را بیان می‌کنند.

○ حجة‌الاسلام موشّح: یعنی افعال نسبی می‌شوند.

● ج: در جلسه قبل بیان کردیم که با این تحلیل نسبی می‌شوند.

○ س: امّا ایشان قصد ندارند که تلائم و عدم تلائم را نسبی معنا کند.

● ج: شاید قصد نداشته باشند ولی لازمه حرفشان، این است.

س:ایشان می‌خواهند بگویند که افعال به تلائم و عدم تلائم حقیقی برمی‌گردند، نه به رتبه‌ی وجودی!

● ج: وقتی گفته می‌شود توسعه و ضیق وجودی؛ این توسعه و ضیق وجودی در همان نسبیّت خودش کامل است. یعنی کمال و نقص در سنجش رتبه‌ها با همدیگر واقع می‌شود.

○ س: ایشان نمی‌خواهند افعال را به سعه و ضیق وجودی شخصی که می‌خواهد حُسن و قُبح را کشف کند، برگرداند، بلکه می‌خواهد به سعه و ضیق خود حُسن و قُبح برگرداند.

● ج: بله، خودِ حُسن و قُبح و اصلاً بحث کشف مطرح نیست. مثلاً شخص «الف» دارای یک سعه‌ی وجودی است و بنابر وحدت و کثرت تشکیکی، یک رتبه‌ای نیز دارد.

○ س: در اینجا نباید سعه‌ی وجودی اشخاص را مثال بزنید، بلکه باید سعه‌ی وجودی افعال را بگویید.

● ج: شخصی که می‌خواهد فعلی را انجام بدهد، خود نیز دارای یک سعه‌ی وجودی است.

○ س: به نظر می‌رسد که ایشان در اینجا می‌خواهند فعل را مستقل از خود شخص ببینند. مثلاً دروغگوی، بما هو دوغگویی یک سعه‌ی وجودی دارد، حال این فعل از چه کسی صادر می‌شود، ربطی به بحث ما ندارد. بنابراین، خود دروغگویی دارای یک سعه‌ی وجودی است که این سعه‌ی وجودی، شرّ و قبیح است.

● ج: حالا این سعه‌ی وجودی را تحلیل نمایید.

○ س: یعنی هر فعلی، نسبت به مراتب وجودیی که دارد، می‌تواند به آن حَسَن یا قبیح گفت.

● ج: در هر صورت در متن بحث، تلائم و عدم تلائم با قوه‌ی عاقله‌ی افراد می‌باشد. یعنی می‌خواهد بگوید که ما به تبع سعه‌ی وجودی خودمان افعال‌مان نیز یک سعه‌ی وجودی پیدا می‌کنند و تحلیل آن سعه‌ی وجودی فعلی، تلائم و عدم تلائم با قوه‌ی عاقله‌ی‌مان است.

○ س: لازمه‌ی حرف شما این می‌شود که یک فعل برای من قبیح و همان فعل برای شما حَسَن باشد. امّا به نظر بنده، مرحوم آخوند می‌خواهند بگویند که اولاً حُسن و قُبح، بحث تلائم و عدم تلائم با قوه‌ی عاقله است، یعنی آنچه مورد پسند عقل قرار می‌گیرد، به آن حَسَن گفته می‌شود و بالعکس؛ ثانیاً هر فعلی دارای یک مرتبه‌ی وجودی می‌باشد که هر قوه‌ی عاقله‌ای وقتی با آن مواجه می‌شود، آن را حَسَن یا قبیح می‌داند و به همین دلیل پایگاه حُسن و قُبح افعال به رتبه‌ی وجودی افعال برمی‌گردد.

## ۲/۲. تحلیل درک عقل عمل در مقدمه‌ی مقاله‌ی مرحوم آخوند

### ۲/۲/۱. بازگشت اختلاف افعال در ملائمت و منافرت به سعه و ضیق وجودی

● ج: ایشان در قسمت اوّل اختلاف اشیاء در میزان و عقل، اختلاف افعال در میزان عقل را بیان می‌کنند که اختلاف را به سنخیت و بُعد و سعه‌ی وجودی فرد برمی‌گردانند؛ یعنی هر فردی یک سعه‌ی وجودی و ضیق وجودی دارد و یک قوه‌ی عاقله دارد که این تابع سعه‌ی وجودی می‌باشد که این سعه‌ی وجودی دارای مراتب است و یک فعلی دارد. لذا خود ایشان می‌فرمایند:

> و آنچه از حظّ وجودی کمتری بر خوردار است، منافرت تامّی دارد و این ملائمت و منافرت به خاطر وجدان کمال در اُولی و فقدان در دوّمی است.

لذا این امر را به کمال و نقص و وحدت و کثرت تشکیکی برمی‌گردانند.

بنابراین، در مقدمه‌ی اوّل اصلاً بحث فعل نیست، بلکه بحث یک درک از عقل عمل است. یعنی همانطوری که وقتی درک از عقل نظر پیدا می‌کردید، به آن «علم» می‌گفتید، در اینجا یک مدرک دیگری نیز پیدا می‌شود که به آن درک عقل عمل می‌گویند.

لذا ما در اینجا دو بحث داریم: گاه بحث از حُسن و

قُبح عقلی به میان می‌آید. یعنی یک مدرکی که غیر از درک تصوّر و تصدیق است. به عبارت دیگر غیر از درک علمی است که از مفاهیم حقیقی و ادراکات حقیقی بودن گرفته می‌شد. بنابراین ایشان می‌خواهند سنخ دیگری از درکها را تحلیل نمایند و شکی نیست که این سنخ از درک در وعاء ذهن قرار دارد و اصلاً بحث فعل مطرح نمی‌باشد.

بحث دیگر، بحث فعل می‌باشد. در این بحث بررسی می‌شود که کدام افعال حجیّت دارد.

پس در حُسن و قُبح عقلی دو بحث وجود دارد. در مقدمه ایشان ابتدائاً می‌فرمایند:

> منشأ این ملائمت و منافرت هم آن است که مدرکی که دارای سعه‌ی وجودی است با قوّه‌ی عاقله سنخیّت دارد و مدرکی که دارای ضیق وجودی است با قوّه‌ی عاقله که سعه‌ی وجودی تامّی دارد بُعد و بینونیّت دارد.

از این بیان مشخص می‌شود که ایشان می‌خواهند ابتدائاً پایگاه درک عقل عمل را تحلیل کنند. این مقدمه تمام شد!

## ۲/۳. اختلاف در افعال به حسب سعه و ضیق وجودی منشأ خیر و شرّ و در نتیجه ملائمت و منافرت قوه‌ی عاقله می‌گردد

و بعد از تحلیل درک عقل عمل، به تحلیل افعال خارجی می‌پردازند و می‌گویند:

> حال که این مقدمه را دانستی، بدان که اختلاف افعال به حسب سعه و ضیق وجودی که منشأ آثار خیر و شرّ و در نتیجه موجب ملائمت و منافرت قوّه‌ی عاقله می‌گردد، امری است غیر قابل انکار.

پس ابتدائاً درک عقل عمل را تحلیل می‌کند و بر اساس آن می‌خواهد اختلاف افعال تحلیل نماید.

### ۲/۳/۱. تحلیل سعه و ضیق وجودی بر اساس وحدت و کثرت تشکیکی

به عبارت دیگر ایشان سعه و ضیق وجودی - که دارای آثار خیر و شرّ می‌باشد - را در بحث وحدت و کثرت تشکیکی تحلیل می‌کند و بعد متناسب با وحدت و کثرت تشکیکی می‌گوید این سعه و ضیق وجودی، یک تلائم و عدم تلائمی برای قوّه‌ی عاقله درست می‌کند.

ببینید، پایگاه اصالت وجود به وجود برمی‌گردد ولی قوه عاقله و درک و علم حصولی و... به ماهیت برمی‌گردد، به همین علت ایشان می‌خواستند با این تحلیل، تناسبات این بحث را با اصالت وجود تمام کنند تا پایگاه خیر و شرّ مشخص گردد.

○ س: آیا این سعه و ضیق وجودی برای قوه عاقله‌است یا برای خود فعل می‌باشد؟!

● ج: این سعه و ضیق وجودی برای خود شماست. یعنی شما که قائل به اصالت وجود هستید، غیر از وجود چیز دیگری در خارج نیست.

○ س: در اینجا ایشان درباره فعل صحبت می‌کنند، نه موجودات!

### ۲/۴. مروری بر اختلاف علاّمه و مرحوم آخوند در تحلیل حکمت عملی

● ج: ایشان در مقدمه می‌خواهند فعل را تحلیل کنند. مرحوم علامه طباطبایی در مقاله ششم اصول فلسفه و روش رئالیسم، ابتدائاً مفاهیم را به حقیقی و اعتباری تقسیم می‌کنند و سپس می‌فرمایند چون مفاهیم اعتباری، مابحذاء حقیقی ندارند، عقل در تحلیل فعل‌های حقیقی - مثل خوردن و آشامیدن و... - با مشکل مواجه می‌شود، زیرا عقل می‌خواهد آنچه را در ذهن دارد را در خارج به یک «کل» تطبیق دهد، نه به یک فرد! به همین علت علامه طباطبایی برای تحلیلِ روشی این بحث، می‌گویند عقل در اینجا مدرک جدیدی به نام اعتبار «باید و نباید» را ایجاد می‌کند. به عبارت دیگر وقتی عقل صورت تشنگی، گرسنگی، تولید مثل و... را از تکوین و طبیعت

گرفت، برای تطبیق این صورت، نیازمند یک درک عقلانی اعتباری ضروری بین صُوَر حقیقی که از طبیعت و خارج گرفته بود، می‌باشد. البته در خارج «فرد» نیست، بلکه کثرتی از افعال است که من را به رفع تشنگی می‌رساند. پس علامه با این تحلیل، تطبیقی نه از جنس تطابق کلی به فرد، بلکه تطبیق بین یک صُوَر بسیط عقلانی حقیقی و یک وحدت و کثرت کل خارجی، را انجام داده‌اند.

اما مرحوم آخوند، اختلاف افعال را به این صورت تحلیل نمی‌کنند بلکه اختلاف افعال را مثل اختلاف اشیاء تحلیل می‌کنند. یعنی مثل اختلاف وجود تحلیل می‌کنند. بنابراین، همانطوری که اختلاف وجودی را با وحدت و کثرت تشکیکی تحلیل کردند، فعل را هم همین‌گونه تحلیل می‌کنند. اما قبل از این که فعل را تحلیل کند، درک از فعل (یعنی حُسن و قُبح عقلی) را تحلیل می‌کنند.

### ۲/۴/۱. درک از فعل (حُسن و قُبح عقلی) پایگاه اختلاف افعال و مدح و ذم عقلا (در نزد مرحوم آخوند)

پس شما باید توجه به این مسأله داشته باشید که گاه آقایان حُسن و قُبح عقلی را تحلیل می‌کنند که این، یک حُسن و قُبح ادراکی و عقلانی است، یعنی چگونه یک صورتی نزد عقل از فعل، از اختیار، از خیر و شرّ (ملائمت و عدم ملائمت) وجود دارد. پس همانطور که در بحث علم مکانیزمی را برای چگونگی بوجود آمدن علم حصولی ذکر می‌کردند، در اینجا نیز می‌خواهند مکانیزم پیدا شدن درک از عقل عمل را تحلیل کنند. لذا این تحلیل از خود فعل نیست، بلکه تحلیل از پایگاه فعل است یعنی پایگاه اختلاف افعال که در خارج پیدا می‌شود و موجب مدح و ذمّ عقلا (خود عقل و دیگران) می‌گردد، به درکی که در نزد عقل است، (یعنی حُسن و قُبح) برمی‌گردد و مرحوم آخوند می‌خواهند این مکانیزم را تحلیل نمایند و به نظر بنده، تحلیل ایشان، بر اساس اصالت وجود می‌باشد. البته در جلسه قبل نیز برای اثبات این مطلب فیش‌هایی را از کتاب نهایةالحکمة برایتان خواندیم و بیان نمودیم که تلائم با قوّه‌ی عاقله، ضمیمه‌ی وجود به ماهیت می‌باشد. زیرا اساساً بحث اختلاف، بحث ماهوی است که اگر توانستید به اختلافِ وحدت و کثرت تشکیکی برگردانید، این اختلاف افعال، حقیقی می‌شود و اگر به وحدت و کثرت تشکیکی برنگردد، این اختلاف، ماهوی می‌شود و در نتیجه هیچ حقیقتی هم ندارد و اضطرار عقل ایجادش کرده است و بعد هم از بین می‌رود.

بنابراین، ما در مقدمه‌ی اول پیدایش درک حُسن و قُبح «عند العقل» و «عقل عند الوجود» را تحلیل نمودیم.

### ۲/۴/۲. حُسن و قُبح همان ملائمت و منافرت فعل با قوه‌ی عاقله است

مرحوم آخوند در مقدمه‌ی دوم می‌فرمایند:

> بدان که اختلاف افعال به حسب سعه و ضیق وجودی که منشأ آثار خیر و شرّ و در نتیجه موجب ملائمت و منافرت قوّه‌ی عاقله می‌گردد، امری است غیر قابل انکار [یعنی اختلاف افعال را به اختلاف تلائم و عدم تلائم با قوّه‌ی عاقله برمی‌گردانیم و آن نیز به سعه و ضیق وجودی برمی‌گردد] و با پذیرش این معنا، مجالی برای انکار حُسن و قُبح عقلی نیست چرا که مراد از حُسن و قُبح عقلی جز همین ملائمت و منافرت فعل با قوّه‌ی عاقله که موجب فرح و اشمئزاز از آن می‌گردد نیست.

یعنی عقل از فعلی که در نزدش انجام گرفته است، انبساط و عدم انبساط پیدا می‌کند که اگر ملائمت پیدا شد، انبساط پیدا می‌کند و اگر منافرت (عدم ملائمت) حاصل شد، عدم انبساط پیدا می‌کند. به طور مثال وقتی شخصی را می‌زند، در نزد عقل گرفتگی پیدا می‌شود و وقتی یک ایثاری به کسی کرد، در نزد عقل انبساط پیدا می‌شود. بنابراین، قوه عاقله نسبت به فعل‌هایی (مثل محبت) یک درک خاصی پیدا می‌کند که این درک خاص، به سعه‌ی وجودی‌اش تناسب دارد.

اینکه ایشان می‌فرمایند «انکار اختلاف افعال از حیث سعه و ضیق وجودی» به این معنا است که سعه و ضیق

وجودی حیثیت برای فعل قرار می‌گیرد تا بتوانیم اختلاف افعال را معنا کنیم.

○ س: بنده نیز به همین مطلب اشاره کردم که ایشان می‌خواهند سعه و ضیق افعال را بررسی کنند.

● ج: وقتی شما می‌خواهید بوسیله‌ی حیثیت فعل، اختلاف افعال را بگویید، بوسیله‌ی سعه‌ی وجودیِ چه چیزی این اختلاف مشخص می‌شود؟ فعل یا فاعل؟

○ س: باید بوسیله‌ی حیثیت سعه‌ی خود فعل، اختلاف مشخص شود.

● ج: با این بیان، شما مصادره به مطلوب می‌کنید. زیرا مختلف بودن افعال، مجهول شماست و بوسیله‌ی مقدمات به اثبات این مطلب برسید. نه اینکه از همان اول قبول کنید. حال شما برای اثبات، از چه مقدماتی استفاده می‌کنید؟

○ س: ما می‌گوییم هر فعلی وجود دارد...

● ج: شما با همین یک جمله اختلاف افعال را اثبات کردید و این، همان مصادره به مطلوب می‌باشد. البته مرحوم آخوند، به این صورت اثبات نمی‌کنند و اگر شما این مقاله را تجزیه کنید درمی‌یابید که ایشان ابتدائاً یک درک ملائم و عدم ملائم را تمام می‌کند که پایگاه آن، سعه و ضیق وجودی می‌باشد و دارای آثار خیر و شرّ است. و اگر دقت بفرمایید، در پاراگراف بعد نیز ایشان به این مطلب اشاره می‌کنند:

> و انکار اختلاف افعال از حیث سعه و ضیق وجودی، همچون انکار ملازمه‌ی آن با ملائمت و منافرت قوّه‌ی عاقله است.

یعنی همان طوری که چشم گاه از یک رنگ، خوشش می‌آید و از رنگ دیگر بی زار است، قوّه‌ی عاقله نیز نسبت به یک فعل ملائمت و نسبت به فعل دیگر، منافرت دارد و به همین علت قوّه‌ی عاقله، مقدم بر فعل است. به عبارت دیگر، قوّه‌ی عاقله - بالبداهة و به صورت جبری - وقتی نگاه به افعال می‌کند، تلائم و عدم تلائم پیدا می‌کند.

### ۲/۴/۳. بازگشت ملائمت و منافرت افعال به سعه و ضیق وجودی نه فعلی!

ایشان در ادامه می‌فرمایند:

> صحت مدح فاعل مختاری که فعلش با قوّه‌ی عاقله ملائمت دارد یا صحت ذم فاعل مختاری که فعلش با قوّه‌ی عاقله منافرت دارد، مکابره‌ی آشکار است.

یعنی این افعال متناسب با تلائم و عدم تلائم، مدح و ذم می‌شوند و تلائم و عدم تلائم نیز به نسبت قوّه‌ی عاقله با سعه‌ی وجودی برمی‌گردد، نه به سعه‌ی وجودی فعل! یعنی هر شخصی یک سعه‌ی وجودی دارد که به آن کمال یا نقصان گفته می‌شود.

○ س: پس اختلاف افعال به نسبت قوّه‌ی عاقله با سعه‌ی وجودی فاعل برمی‌گردد. حال اشکال این است که قوّه‌ی عاقله همان فاعل می‌باشد؟!

● ج: بله، در واقع نیز، حقیقت فقط همان وجود فرد می‌باشد و دیگر مباحث، مثل قوّه‌ی عاقله و تلائم و عدم تلائم و بحث فعل و هر کثرت دیگری که بحث می‌کنید، - بنابه اصالت وجود - بحث ماهوی قضیه است.

تحلیل ما از مقاله‌ی مرحوم آخوند این است که بحث ایشان، یک بحث روشی نیست، بلکه فلسفی می‌باشد، ولی نحوه‌ی ورود به بحث در مقاله ششم علامه طباطبایی، به صورت بحث روشی می‌باشد.

## ۳. بررسی مباحث حکمت عملی در مقاله‌ی حُسن و قُبح مرحوم اصفهانی (بحث مصداقی)

اما کتاب کشف مراد و مرحوم اصفهانی به بحث‌های صغروی و مصداقی افعال می‌پردازند که ما به تحلیل این بحث‌ها می‌پردازیم. مرحوم اصفهانی در بحث عقل عملی و عقل نظری، قضیه‌ی حُسن عدل و احسان و قُبح ظلم و عدوان را در طبقه‌بندی مواد قرار می‌دهند و می‌گویند که این قضیه جزء قضایای مشهوره و آراء محموده است.

### ۳/۱. بازگشت تلائم و عدم تلائم (مدح و ذم) به اتفاق آراء عقلا

به عبارت دیگر ایشان می‌خواهند بگویند که ما کاری نداریم به این که در نزد عقل تلائم و عدم تلائمی است یا نه و یا این تلائم و عدم تلائم به وجود برمی‌گردد یا چیز دیگر؛ (یعنی فرض می‌گیریم که بحث فلسفی آن، اثبات شده است) بلکه آنچه مورد نظر ما می‌باشد، این است که آیا اتفاق آراءِ عقلا بر مدح و ذم فعل واقع می‌گردد یا نه؟! بنابراین شاخصه‌ی اصلی در بحث حُسن و قُبح مرحوم اصفهانی، مدح و ذم فاعل‌ها است که پایگاه این مدح و ذم، اتفاق آراء می‌باشد. لذا پایگاه آن یک امر نفس الامری (یعنی تطابق و عدم تطابق در پیدایش صُوَر ادراکی از منظر بحث روشی) نیست و همین طور به این صورت نیست که پایگاه آن به حقیقت وجودی که دارای آثار حقیقی (خیر و شرّ) می‌باشد، برگردد که به تلائم و عدم تلائم با قوّه‌ی عاقله برخواهد گشت. لذا مرحوم اصفهانی می‌فرمایند اگر این تحلیل‌ها درست هم باشد، محل نزاع ما نیست. بلکه محل نزاع این است که وقتی فعل از فردی صادر می‌شود، عقلا آن فرد را مدح می‌کنند یا ذم؟ و این مدح و ذم نیز، به صورت اتفاقی است و به هیچ امر حقیقی بر نمی‌گردد. یعنی اگر خوبی یک فعلی به پذیرش عرفی و عقلائی و عقلی برسد، باعث مدح آن فعل می‌شود و در غیر این صورت، آن فعل را قبیح می‌دانند.

پس مرحوم اصفهانی از این منظر وارد بحث افعال می‌شوند و برای این بحث، به منطق احتجاج می‌کنند و می‌گویند در مواد و در صناعات خمس، دو دسته مواد وجود دارد:

۱. مواد ضروری؛ مثل بدیهیات حسی که پایگاه آن به نفس الامر و علیّت برمی‌گردد.

۲. موادی که صحت آنها به اتفاق و اجماع آراء عقلا برمی‌گردد.

در این رابطه، مرحوم اصفهانی می‌فرمایند:

در اینجا این نکته را نیز اضافه می‌کنیم که در نزد اهل منطق صحت مواد اولیه قضایای برهانی که منحصر در ضروریات ششگانه است، به مطابقت آن‌ها با واقع و نفس الامر است و صحت قضایای مشهوره و آراء محموده به مطابقت آنها با شیء است که آراء عقلا به آن اتفاق و اجماع یافته است. چه این قضایا واقعیتی جز اتفاق و توافق آراء ندارد.

یعنی اعتباری‌اند و بعد در ادامه برای اثبات حرف خود اقوال حکما (و فلاسفه مثل شیخ الرئیس، علامه خواجه نصیر الدین طوسی و علامه قطب الدین صاحب محکمات) در باب مشهورات را می‌آورند.

### ۳/۲. تفاوت دیدگاه مرحوم آخوند، علاّمه و مرحوم اصفهانی در تحلیل افعال

پس به طور خلاصه می‌توان گفت که مرحوم اصفهانی در تحلیل افعال، حیثیت کاربردی افعال (یعنی فعل بما هو فعل) را اصل قرار می‌دهند. اما مرحوم علامه طباطبایی حیثیت روشی را اصل قرار دادند و مرحوم آخوند حیثیت فلسفی را.

منظور از حیثیت کاربردی افعال، این است که هر فعلی، یک اثری در خارج دارد که آن اثرش مورد مدح یا ذم قرار می‌گیرد و پایگاه این مدح و ذم نیز به اتفاق آراء برمی‌گردد و سپس مرحوم اصفهانی به تحلیل از اتفاق آراء می‌پردازند و می‌گویند علت اینکه یک جمع اتفاق بر روی مدح یا ذم فعلی دارند این است که جامعه‌شان باعث هرج و مرج نشود و نظام‌شان حفظ گردد.

بنابراین، ایشان دقیقاً بحث اعتبارات بعدالاجتماع را مطرح می‌کنند. یعنی در بحث اعتبارات بعد الاجتماع، آن آثاری که جامعه را حفظ می‌کند یا از بین می‌برد را بیان می‌کنند. که مرحوم علامه‌ی طباطبایی مرتب از این بحث فرار می‌کردند یعنی حتی وقتی می‌خواستند ریاست و مرئوسیت را تحلیل کنند، به اصل استخدام و اصل اجتماع برمی‌گردانند و این دو اصل را هم تکوینی تعریف می‌کردند. به عبارت دیگر پایگاه اصل استخدام و اصل اجتماع را به نیاز فطری افراد برمی‌گرداندند.

اما مرحوم اصفهانی بحث را به بقای جامعه با عدم

بقا برمی‌گردانند و اینکه می‌گویند باید در مدح و ذم به «اتفاق آراء» رجوع کنیم، برای این است که در جامعه هرج و مرج نشود.

○ س: منظور ایشان از اتفاق آراء، اتفاق عرف است یا اتفاق عقلا؟

● ج: هم عرف، هم عقل و هم عقلا و موضوع آن جامعه است. یعنی هم عرف مردم می‌توانند نسبت به یک جامعه‌ای توافق بکنند و آن جامعه را بپذیرند یا نپذیرند و هم منطق یک ملّتی، می‌تواند یک جامعه‌ای را مدح یا ذم کند و هم عقلای یک جامعه، می‌توانند چنین حکمی داشته باشند. عقلای یک جامعه، حقوقدانان یک جامعه هستند و عاقل‌های یک جامعه، منطقیون آن جامعه هستند که لوازم جامعه و آثار آن را بررسی می‌کنند که مواد آن نیز، همین مشهورات و آراء محموده می‌باشد. پس گاه بوسیله برهان (منطق) امری را اثبات می‌کنید و گاه آن را به وجدان عمومی و حاکم بر جامعه برمی‌گردانید (عقلا) و گاه برای اثبات آن از پذیرش عرفی استفاده می‌کنید، یعنی مردم می‌خواهند یا نمی‌خواهند.

موضوع این عرف یا عقل یا عقلا «جامعه» است که در نزد منطق صوری یک امر اعتباری می‌باشد، نه حقیقی! منطقیون می‌گویند: کلمه‌ی جامعه، برای آحاد یک کشور وضع شده است و در خارج حقیقتاً، فقط افراد هستند. ولی ما برای تسهیل، کلمه‌ی جامعه را برای این افراد وضع می‌کنیم و در حقیقت، این کلمه مابه‌ازای حقیقی ندارد مثل کلمه‌ی لشکر، دسته، گروه.

### ۳/۳. موضوعیت مفسده و مصلحت عقلا برای حفظ نظام در نزد مرحوم اصفهانی

مرحوم اصفهانی ابتدائاً به بررسی علت «تکوینی» پیدایش مدرکات و فعل می‌پردازد و بعد از قبول مباحث تکوینی، می‌گوید در بحث حُسن و قُبح عقلی، این مباحث مورد نظر ما نمی‌باشد بلکه چیزی که مورد نظر ما است، مفسده و مصلحتی می‌باشد که عقلا برای حفظ نظام بیان می‌کنند. بنابراین، بحث ما بحث تشریع است و می‌خواهیم خطابات شارع مقدس را به عنوان یکی از عقلا در مقام تشریع و در مقام اعتبار – نه یک امر حقیقی – بحث و بررسی کنیم.

○ س: با این بیان، حُسن و قُبح اعتباری می‌شود و این نظر اشاعره است، نه امامیه! زیرا اشاعره می‌گویند هر چیزی که خدا انجام دهد، حَسَن است. لذا تعریف حُسن و قُبح به فعل شارع برمی‌گردد، ولی امامیه می‌گویند خود افعال ذاتاً دارای حُسن و قُبحی هستند و چون افعال خدا داخل در همین مجموعه است، همیشه خداوند حَسَن انجام می‌دهد.

### ۳/۴. علّت تشریع: تشخیص مصلحت و مفسده در حفظ نظام

● ج: ایشان می‌خواهند بگویند که علت وضع تشریع، تشخیص مصلحت و مفسده برای حفظ نظام می‌باشد و این کار را عقلا انجام می‌دهند. لذا ابتدائاً بحث تشریع شارع (خداوند) نیست، بلکه بحث عقلا می‌باشد. همانند عقل نظر که در آنجا بحث می‌کنیم که به صورت منطقی چگونه علم پیدا می‌شود یا چگونه یقین حاصل می‌شود و بحث ابتدائاً ربطی به خدا و غیر خدا ندارد. در بحث عقل عمل هم، ایشان ابتدائاً می‌فرمایند ما یک اعتباراتی داریم که پایگاه آنها اتفاق جمع می‌باشد و پایگاه اتفاق جمع هم به حفظ نظام برمی‌گردد و اصلاً فلسفه‌ی وضع قانون در یک جامعه یا وضع مجازات یا تشویق، برای این است که جامعه هرج و مرج نشود و نظام به هم نخورد. لذا حفظ نظام پایگاه عقل عملی است و عقل عمل می‌خواهد جمع حفظ شود.

○ س: یعنی حُسن و قُبح به ذات فعل برنمی‌گردد، بلکه به اتفاق آراء عقلا برمی‌گردد.

### ۳/۵. اعتباری بودن حُسن و قُبح و تشریعات شارع و قانون به عنوان آثاری برای حفظ نظام و جامعه

● ج: بله، ایشان همین را می‌گویند یعنی می‌خواهد بگوید که حُسن و قُبح، یک امر اعتباری است و این اعتبار یک آثاری را در خارج دارد که آن آثار نیز برای

حفظ نظام و جامعه است.

بعد از تحلیل پایگاه عقل عمل به این صورت، می‌گویند تشریعات شارع مقدس نیز، به همین نحو است زیرا او نیز مصداقی از عقلای قوم می‌باشد. یعنی خداوند نیز می‌خواهد افراد جامعه به هم تجاوز نکنند و اختیارات جامعه به هم نخورد. بنابراین، تشریع شارع برای این است که نظام زندگی در این دنیا به هم نخورد، به همین علت تشریعات شارع یک مصداقی از آن می‌شود و در نتیجه پایگاه تشریع شارع هم مصلحت و مفسده‌ای می‌شود که بوسیله‌ی آن، نظام جامعه‌ی الهی حفظ می‌گردد. یعنی اگر مردم به قوانین الهی عمل نمایند و از آن تخلف نکنند، جامعه‌ی مؤمنین حفظ می‌شود. پس حفظ جامعه‌ی مؤمنین، مصداقی از بحث اصلی ما است و بر این اساس، بحث مرحوم اصفهانی، یک بحث مصداقی می‌باشد.

اما این که آیا ایشان توانسته‌اند بحث جامعه را به صورت فلسفی هم تحلیل نمایند، در آینده به بررسی و قضاوت این مطلب خواهیم پرداخت. اما آنچه مسلّم است، اصل قرار دادن مدح و ذم جمع، در بحث حُسن و قُبح عقلی است. البته منکر تحلیل‌های فلسفی مثل تلائم و عدم تلائم یا پسند و عدم پسند و... نشدند. ولی گفتند چون ما می‌خواهیم به صورت حیثیتی بحث می‌کنیم، این تحلیل‌ها خروج موضوعی از بحث ما دارد.

## ۴. بررسی مباحث حکمت عملی در کتاب کشف‌المراد (بحث روشی)

آنچه گذشت، تحلیل مبنای مرحوم اصفهانی بود. حال وارد تحلیل مبنای صاحب کشف المراد می‌شویم. در کتاب کشف المراد سه مطلب را اثبات می‌کنند:

۱. حُسن و قُبح یک امر مشترک بین همه‌ی آحاد انسان‌ها است. یعنی بدیهی است و هیچ عقلی آن را منکر نمی‌شود.

۲. حجیّت حُسن و قُبح شرعی به حُسن و قُبح عقلی برمی‌گردد.

۳. حُسن و قُبح عقلی چون ثابت و کلی است، بر افعال حکومت می‌کند. یعنی عقل عمل یک پایگاه ثباتی پیدا می‌کند. پس دلیل سوم، لازمه‌ی دلیل اول می‌باشد. زیرا وقتی ما بپذیریم که حُسن و قُبح بین تمام افراد مسلمان و بین کفر و الحاد مشترک است، عقل عمل یک پایگاه ثابتی پیدا می‌کند.

### ۴/۱. تفاوت دیدگاه علاّمه و کشف‌المراد در عقل عمل

با این توضیح، بحث صاحب کشف المراد، یک بحث روشی است. یعنی نسبت بین عقل عمل و عقل نظر از پایگاه روشی مورد بررسی قرار می‌گیرد. لذا این بحث نیز، همانند بحث مرحوم علامه‌ی طباطبایی که یک بحث روشی بود، مورد دقت قرار می‌گیرد. اما ظاهراً مرحوم علامه طباطبایی قبول نداشتند که امور اعتباری جزء امور متغیّر باشند. البته در آنجا ایشان به صورت متشتّت بحث کرده‌اند. یعنی ابتدائاً در بحث روشی ادعا می‌کنند احکام اعتباری نسبی و متغیّر هستند، اما وقتی می‌خواهند وارد تطبیق این مطلب شوند پایگاه این امور را به صُوَر نفس‌الامریه‌ی ثابت و لایتغیّر برمی‌گردانند.

ولی در کتاب کشف المراد، برای اثبات مبنای خود به بداهت سه امری که بیان شد، تکیه می‌کنند. به طور مثال می‌گویند: وقتی می‌بینیم که مارکسیست‌ها به دنبال عدالت هستند و الهیون نیز به دنبال عدالت هستند و حکومت اسلامی هم به دنبال همین عدالت می‌باشد، نتیجه می‌گیریم که همه عدالت را قبول دارند.

حال سؤال این است که آیا وصف عدالت با خصوصیت مخصوص خود، مورد قبول همه می‌باشد؟! یعنی گاه شما یک خودکار را با قندان از حیث شیئیّت انتزاع می‌کنید. و سپس می‌گویید: قندان شیءٌ و خودکار هم شیءٌ. ولی گاه می‌گویید این خودکار می‌نویسد ولی از قندان نوشتن برنمی‌آید. حال کسی که کافر است و کفران می‌کند، چه چیزی را می‌پوشاند؟ یقیناً عدالت را می‌پوشاند تا بتواند تجاوز کند. لذا اگر ادعا کردند که ما

اصلاح کنندگان جامعه هستیم، می‌توانیم از آنها بپذیریم؟!! و یا باید وصف فعلشان را نگاه کنیم که وصف فعلشان کذب و دروغ است. یعنی تجاوز و بی عدالتی می‌باشد.

○ س: شاید منظور ایشان این باشد که همین قدر آنها دنبال عدالت هستند و شعار آن را می‌دهند یعنی عدالت را می‌فهمند.

● ج: شما وقتی می‌خواهید وجه اشتراک بگیرید، از اقوال آنها می‌گیرید یا از فعل‌ها؟!

○ س: ایشان می‌خواهد از قول‌ها استشهاد بیاورد که عدالت حَسَن است.

● ج: بنده هم عرض کردم که قول این کافر، ناظر بر فعلش نیست و می‌دانیم که فعل کافر، تجاوز است چون خدا را قبول ندارد، هر فعلی را به دلخواه قانون می‌کند.

○ س: حرف ایشان به همان بیان علامه طباطبایی برمی‌گردد که فرمودند هر کس فعلی را انجام می‌دهد، یک حُسنی برای آن جعل می‌کند. اینجا نیز کافر اگر چه می‌داند که عدالت حُسن دارد، ولی برای ظلم خود یک حُسن جعل می‌کند، زیرا آن را به نفع خود می‌داند.

● ج: بحثی که ایشان در اینجا بیان می‌کنند، صحبت از مصادیق انتزاعی حرف شما است و ایشان نمی‌خواهند به تحلیل فلسفی به معنایی که علامه‌ی طباطبایی بیان کردند، بپردازند. و بر این اساس است که به بحث مصداقی مطلب می‌پردازند و به طور مثال عدالت را مصداقی از یک امر حَسَن می‌شمارند که تمام افراد - چه مسلمان و چه کافر - آن را حَسَن می‌دانند.

اما از یک طرف به وضوح می‌بینیم که بین قول کافر و عملش بسیار فاصله است و اساساً فرق بین انبیاء و صلحاء و مؤمنین، با بقیه در همین مطلب است که این‌ها فرقی بین فعل و قولشان نیست. از طرف دیگر فعلی که از کافر صادر می‌شود، می‌خواهد رحمت و عدالت الهی را بپوشاند و کلمه‌ی «کفر» نیز به همین معنا است. حال با این وجود، کافر از عدالت چه مابحذاء خارجی دارد که ما آن راانتزاع کنیم و با عدالت مؤمنین، وجه مشترک بگیریم؟!! حتی عقل هم این حکم را نمی‌کند. عقل می‌گوید باید مابحذاء آن در خارج باشد تا بتوانیم انتزاع کنیم و وجه اشتراک بگیریم.

○ س: یعنی چون انتزاع از واقعیت خارجی می‌باشد و واقعیت خارجی کافر، ظلم است نه عدالت، هیچ وجه اشتراکی وجود ندارد.

● ج: بله. همانطوری که شما فرمودید، وصف فعل کافر تجاوز است. حال بنده چگونه از وصف تجاوز کافر و وصف عدالت انبیاء وجه مشترک بگیرم؟! بله، می‌توانم فعلیت را انتزاع کنم، اما عدالت را نمی‌توانم. لذا وجه اشتراک‌گیری بین افعال مؤمنین و اهل ایمان حرف درستی است، ولی بین دستگاه کفر و ایمان ممکن نیست.

مطلب دومی که ایشان می‌خواهند اثبات کنند، ثُبات است. حال اگر بخواهند ثبات را به کلیت برگردانند، بیان کردیم که چنین چیزی ممکن نیست. زیرا همه‌ی امور در حال تغییر هستند یعنی هم کفر در حال تغییر است و هم ایمان در حال رشد می‌باشد. چون در عالم خارج، حقیقت فعل در حال تغییر است و با تطبیق کلّیت چیزی به جزء، شمارش و طبقه‌بندی به دست نمی‌آید. پس بنابر مبنای خودشان نیز، وقتی از فعل انتزاعی می‌کنند، نمی‌توانند با خارج تطابق دهند و آن انتزاع، مابحذاء نخواهد داشت. زیرا وحدت حقیقی وجود ندارد و افعال در حال تغییر می‌باشند.

اشکال سوم را که پایگاه عقل عمل را به عقل نظر برمی‌گردانند، در جلسه‌ی آینده بیان می‌کنیم. ▣

و السلام علیکم و رحمة الله و برکاته

تبیین رویکرد حوزه به موضوع جامعه

# بررسی اوصاف سیاسی، فرهنگی، اقتصادی جامعه بر اساس اعتبارات بالمعنی الاخص

عنوان جلسه چهاردهم:

## بررسی مفهوم «جامعه» و منزلت آن در اعتبارات

---


سرپرست پژوهش:

حجةالاسلام والمسلمین صدوق


---


گروه حجیت

حسینیه اندیشه


بهار و تابستان ۱۳۸۲

۱. بررسی مباحث حکمت عملی در مقاله‌ی حُسن و قُبح مرحوم اصفهانی ..... ۴
۱/۱. مدح و ذمّ عقلا شاخصه‌ی تفاوت حکمت نظری و حکمت عملی ..... ۴
۱/۲. اتفاق و اجتماع آراء عقلا پایگاه مدح و ذمّ عقلا ..... ۴
۱/۳. مصلحت «حفظ نظام» علّت توافق آراء عقلا ..... ۴
۱/۴. حُسن عدل و قُبح ظلم به معنای صحّت بر اولی و صحّت ذهم بر دومی است ..... ۴
۱/۵. بالغیر بودن حُسن و قُبح در نزد مرحوم اصفهانی ..... ۵
۱/۶. وجود دو معنا برای اقتضای افعال ..... ۵
۱/۶/۱. معنای اوّل: حالت قطع، علّت ایجاد فعل مدح و ذمّ (محل کلام نزد اشاعره و دیگران) ..... ۵
۱/۶/۲. معنای دوم: وجدان، علّت ایجاد فعل مدح و ذمّ (تعیین قانون برای حفظ نظام) ..... ۵
۱/۶/۳. معنای دوم اقتضاء مناسب حکم عقلایی و قابل استناد به شارع ..... ۵
۲. تفاوت دیدگاه مرحوم آخوند، مرحوم اصفهانی و علاّمه طباطبایی در تحلیل حکمت عملی ..... ۶
۳. نقد و بررسی «اقتضای سببیت» در افعال (معنای اوّل) ..... ۷
۳/۱. اشکال: عدم تطبیق اقتضای علیتی بر تکالیف ..... ۷
۳/۲. اشکال: اقتضای حالت، طریق الی الوقوع است نه الی الواقع ..... ۷
۴. عقلا چه کسانی هستند ..... ۷
۴/۱. ضرورت ملاحظه‌ی وحدت جمع (نظام) عقلا (قانون‌گذارن) و عرف (عمل‌کنندگان) در تحلیل جعل عقلایی ..... ۷
۴/۲. اشکال: اگر شارع رئیس‌العقلا باشد بایستی تعریف وحدت نظام و جعل مقاصد و مطلوبیت‌ها به او باز گردد ..... ۸
۴/۳. اشکال: اگر شارع رئیس‌العقلا باشد، کلیه‌ی جعل‌ها و مقاصد مختص او بوده و تکرارپذیر نخواهد بود ..... ۸
۵. بررسی مبحث جامعه در فرض این‌که شارع رئیس‌العقلا باشد ..... ۸
۵/۱. مابحذاء نداشتن و اعتباری بودن جامعه ..... ۸
۵/۲. اشکال: اگر جامعه اعتباری باشد، فعل و غایت اعتباری و وهمی می‌شوند ..... ۹
۵/۳. اشکال: اگر هدف، حقیقی باشد طیّ طریق آن نیز حقیقی می‌باشد ..... ۹
۵/۴. رابطه اصل استخدام و بحث جامعه (علّت پیدایش نیازهای جمعی چیست؟ اصل استخدام، اقتصاد، فرهنگ، تولّی و ولایت) ۹
۶. سؤال: عقلا و حافظان جقیقی جامعه چه کسانی هستند (فقیه یا حقوقدان یا ادیب) ..... ۱۰
۷. سؤال: حفظ نظام چه ارتباطی با شارع دارد ..... ۱۱
۷/۱. پاسخ: حفظ نظام موضوع شارع نیست، بلکه وظیفه‌ی شارع منحصر در تشریعاتی برای تکامل معنوی است ..... ۱۱
۸. تحلیل روشی مباحث حکمت عملی ..... ۱۱
۹. مروری اجمالی بر اشکالات وارد بر مرحوم اصفهانی ..... ۱۲

● دفتر فرهنگستان علوم اسلامی

| | |
|---|---|
| استاد حجةالاسلام والمسلمین صدوق | جلسه ۲۰ |
| عنوان‌گذار: برادر علی‌رضا انجم‌شعاع | تعداد صفحات: ۱۲ |
| ویراستار: برادر احمد زیبایی | تاریخ نشر: ۱۳۸۲/۷/۱۷ |
| پیاده نوار: برادر محمد صدوق | تیراژ: ۷ نسخه |
| حروف‌چین: حجةالاسلام موسوی موشّح | کد بایگانی رایانه‌ای: 156 |
| مجری و کنترل‌نهایی: حجةالاسلام موسوی موشّح | تاریخ جلسه: ۱۳۸۲/۴/۲۸ |

گروه پژوهش‌های تطبیقی

## ۱. بررسی مباحث حکمت عملی در مقاله‌ی حُسن و قُبح مرحوم اصفهانی

در جلسه‌ی قبل به بررسی و تحلیل نظر مرحوم آخوند خراسانی پرداختم. در این جلسه وارد بررسی نظر مرحوم اصفهانی می‌شویم.

### ۱/۱. مدح و ذمّ عقلا شاخصه‌ی تفاوت حکمت نظری و حکمت عملی

به طور خلاصه می‌توان گفت که شاخصه‌ی اصلی مرحوم اصفهانی در بحث حُسن و قُبح عقلی، تحقق درک حُسن و قُبح در نفس‌الامر و در حقیقتِ وجود انسان و پیدایش درکی ملایم با طبع و این امور نیست. البته منکر این امور هم نیستند ولی به دلیل این‌که به اختلاف ماهوی بین حکمت نظری و حکمت عملی قائل می‌باشد، امور ضروری و واقعی و امور نفس‌الامری را خارج از شأن عقل عملی می‌داند و به همین دلیل شاخصه‌ای که برای جدا کردن عقل نظر از عقل عمل نام می‌برند «مدح و ذم عقلا» نسبت به حُسن عدل و قُبح ظلم می‌باشد.

### ۱/۲. اتفاق و اجتماع آراء عقلا پایگاه مدح و ذمّ عقلا

لذا پایگاه این مدح و ذمّ، اتفاق و اجتماع آراء عقلا هست که در مقاله‌ی خود می‌آورند:

> صحّت قضایای مشهوره و آراء محموده به مطابقت آن‌ها با شیئی است که آراء عقلا بر آن اتفاق و اجماع یافته است نه [نفس‌الامر]. چه این قضایا واقعیتی جز اتفاق و توافق آراء ندارد.[1]

> تفاوت عقل نظری با عقل عملی هم به تفاوت مدرکات آن‌ها است، از این لحاظ که آیا مدرک شیء است که شایستگی تعلق علم را دارد [یعنی عقل نظر] یا شایستگی فعل و ترک را [یعنی عقل عمل].[2]

این خلاصه‌ی بحث مرحوم اصفهانی در مقدمه‌ی اوّل بود. بعد از مقدمه‌ی اوّل وارد اقوال حکما در باب مشهورات می‌شوند و نظرات شیخ الرئیس، علاّمه خواجه نصیر طوسی و علاّمه قطب الدین - صاحب محکمات - را می‌آورد.

### ۱/۳. مصلحت «حفظ نظام» علّت توافق آراء عقلا

در نهایت برهانی بر مطالب ذکر شده می‌آورد:

> این حقیقت که عدل و احسان مشتمل بر مصلحت عامه‌ای است که موجب حفظ نظام و ظلم عدوان مشتمل بر مفسده‌ی عامه‌ای که موجب اختلال نظام می‌گردد، امری است که همه‌ی انسان‌ها آن را می‌یابند و لذا همه نیز بدان اعتراف و اذعان دارند.[3]

در این‌جا می‌خواهند علّت این مطلب را بیان کنند که چرا حُسن و قُبح قضایا به توافق آراء عقلا بر می‌گردد. بنابراین، علّت این توافق آراء را مصلحتی می‌دانند که موجب حفظ نظام می‌شود و جلوی هرج و مرج در نظام را می‌گیرد. در نتیجه قانونی را وضع می‌کنند که مردم در چارچوب آن قانون زندگی و معیشت‌شان را انجام دهند. لذا وضع قانون برای حفظ نظام است و حفظ نظام یعنی برآورده شدن نیازهای معمول عُرف و چرخش امور عادی مردم. بنابراین، قوانین حاکم بر نظم عمومی مردم، براساس مصلحت عامه‌ی آن‌ها پایه‌ریزی می‌شود.

### ۱/۴. حُسن عدل و قُبح ظلم به معنای صحّت بر اولی و صحّت ذهم بر دومی است

> در نهایت این دریافتن به لحاظ تفاوت افراد و مصادیق احسان و ظلم فرق می‌کند و همین‌طور این حقیقت هم که هر عاقلی نفس خویش و آن چه را که بدان مربوط می‌شود دوست دارد، امری است وجدانی که هر انسانی آن را در وجدان خویش احساس می‌کند. همین‌طور این حقیقت که هر مصلحتی با انسان ملائم است و هر مفسده‌ای با وی

---

۱. شیخ محمد حسین اصفهانی، حُسن و قُبح عقلی و قاعده‌ی ملازمه، ترجمه‌ی صادق لاریجانی، ص۲

۲. همان، ص۱

۳. همان، ص۳

منافر، امری است وجدانی که انسان در هنگام تماس با مصالح و مفاسد آن را وجداناً می‌یابد. بنابراین، هر انسانی یقیناً احسان را دوست دارد و اساءه را بد. همه‌ی این مطالب از واقعیات است و کسی را در آن‌ها نزاعی نیست. نزاع در حُسن عدل و قُبح ظلم به معنای صحّت مدح بر اولی و صحّت ذمّ بر دومی است.[1]

## ۱/۵. بالغیر بودن حُسن و قُبح در نزد مرحوم اصفهانی

بنابراین نزاع بر حُسن عدل و قُبح ظلم به معنای ارتباط به غیر است نه به معنای ارتباط با خود. چون ما می‌توانیم در سه مرتبه از حُسن و قُبح صحبت کنیم:

- ۱. حُسن و قُبح عندالنفس
- ۲. حُسن و قُبح عندالعقلا
- ۳. حُسن و قُبح عندالشارع

نظر ایشان حُسن و قُبح عندالنفس نیست، بلکه بحث در حُسن و قُبح عندالغیر می‌باشد که آیا مدح و ذمّ از طرف غیر بر فلان امر می‌آید یا نه؟ و بر این اساس در ادامه می‌فرمایند:

مدعا در این مقام ثبوت حُسن و قُبح است؛ آن هم به توافق آراء عقلا، نه ثبوتشان در افعال به همان شکلی که مشتمل بر مصلحت و مفسده‌اند.[2]

## ۱/۶. وجود دو معنا برای اقتضای افعال

### ۱/۶/۱. معنای اوّل: حالت قطع، علّت ایجاد فعل مدح و ذمّ (محل کلام نزد اشاعره و دیگران)

مرحوم اصفهانی بعد از مقدمات فوق، وارد بحث اقتضاء در افعال می‌شوند. در رابطه با اقتضاء در افعال که مدح و ذمّ به آن تعلق می‌گیرد می‌فرماید که گاه یک حالتی برای فرد پیدا می‌شود که آن حالت علّت فعل می‌شود. مثلاً کسی او را مورد ضرب و شتم قرار داده است و او می‌خواهد انتقام بگیرد. چون این شخص حالت دارد، برای انتقام فعلی از او سر می‌زند. بنابراین قطع و حالتی که پیدا می‌شود، سبب اقتضایی است برای ایجاد فعل که علیّت از آن جاری می‌شود. این یک نوع اقتضاء است.

### ۱/۶/۲. معنای دوم: وجدان، علّت ایجاد فعل مدح و ذمّ (تعیین قانون برای حفظ نظام)

اقتضای دیگری در رابطه با مدح و ذمّ است که در رابطه با تعیین قانون برای حفظ نظام می‌باشد و حتماً برای آن غرضی مترتب است. یعنی یک آثار و یک غایتی را مورد نظر قرار می‌دهند و برای تحقق آن غایت و هدف وضع قانون می‌کنند.

پس دو نوع اقتضاء در افعال وجود دارد و مرحوم اصفهانی معنایی از اقتضاء که مناسب حکم عقلایی است و می‌توان آن را به شارع نسبت داد را همین معنای دوم می‌داند.

در نوع اوّل شخص می‌خواهد نیازی را در خودش برطرف کند و نسبت به آن نیاز حالت دارد و برای آن حالت، یک فعلی را انجام می‌دهد.

امّا درباره‌ی خداوند متعال نمی‌توان گفت که به علّت نیاز درون خود، دستور به عبادت خود داده است تا نیازی را از خود برطرف سازد. پس دستورات شارع از نوع اقتضای دوم می‌باشد نه اوّل. یعنی به خاطر مصلحت و مفسده‌ای که برای عباد دیده می‌شود امری را وضع می‌کند.

### ۱/۶/۳. معنای دوم اقتضاء مناسب حکم عقلایی و قابل استناد به شارع

در همین راستا مرحوم اصفهانی توضیح می‌دهند:

معنایی از اقتضاء که مناسب حکم عقلایی است و می‌توان آن را به شارع نسبت داد، همین معنای دوم است، نه معنا اوّل که نه فقط لایق مقام شارع نیست، بلکه مناسب حال عقلا بماهم‌عقلا نیز نیست. این‌گونه احکام عقلایی است که می‌توان آن را تأدیبات صلاحیه نامید. چه، این حکم به مدح و ذمّ

---

۱. همان ۲. همان

نسبت به عدل و ظلم است که موجب ترویج افعالی می‌گردد که در آن‌ها مصالح عامه وجود دارد؛ نه مدح و ذمّ بر افعال به لحاظ دواعی حیوانی. چه، بر این مدح و ذمّ نه مصلحت عامه‌ای مترتب می‌شود و نه مفسده‌ی عامه‌ای دفع می‌گردد. بنابراین، اقتضاء به این معنا، محل کلام نیست و ثبوت آن وجدانی است؛ بلکه این اقتضاء به معنای اوّل است که میان اشاعره و دیگران محل کلام است و ثبوت آن منحصر است به همان دلیلی که بارها به آن اشاره کرده‌ایم که حفظ نظام و بقای نوع مشترک برای همه امری محبوب است و خلاف آن مکروه و همین موجب شود که عقلا حکم به مدح فاعل فعلی کنند که مشتمل بر مصلحتی عامّ است و نیز حکم به ذمّ فاعل فعلی نمایند که مشتمل بر مفسده‌ی عامّ است. به این ترتیب مراد از این‌که عدل مستحق مدح و ظلم مستحق ذمّ است، اصول این معنا در نزد عقلا، به حسب توافق آراء ایشان است و نه در نفس‌الامر.[1]

## ۲. تفاوت دیدگاه مرحوم آخوند، مرحوم اصفهانی و علاّمه طباطبایی در تحلیل حکمت عملی

○ حجة‌الاسلام موشّح: ظاهراً ایشان به صورت منطقی بحث حُسن و قُبح را بررسی می‌کند ولی مرحوم آخوند به صورت فلسفی بررسی کرده است.

● ج: بله. ایشان بحث خود را وارد منطق کرده است. امّا در منطق دو بحث وجود دارد. یک بار کیفیت خود مدرَک در نظر گرفته می‌شود و این‌که در خارج مابحذائی دارد یا ندارد؛ که در این صورت بحث صدق مفاهیم حقیقی و اعتباری مطرح می‌شود. یعنی به طور مثال واضع، کلمه‌ی «جامعه» را برای یک مجموعه‌ی چند صد هزار نفری وضع می‌کند، ولی حقیقتاً در خارج مابحذاء ندارد. البته این وضع، دارای اثر نیز می‌باشد یعنی باعث تسهیل در تفاهم می‌شود. ولی با مفاهیم حقیقی فرق دارند. به طور مثال در مفاهیم حقیقی وقتی «آب» گفته می‌شود، لفظ آب ما را به یک مایع سیالی در خارج منتقل می‌کند. لذا مابحذاء خارجی دارد.

پس این یک نوع بحث کردن در منطق می‌باشد که مرحوم اصفهانی به این صورت بحث نکرده است. یعنی ایشان درباره‌ی مواد منطقی و در ساخت خود منطق صحبت نکرده‌اند. بلکه بعد از این‌که مسأله‌ی برهان در منطق تمام می‌شود، ایشان در مورد به کارگیری و تطبیق آن صحبت کرده است. یعنی درباره‌ی موادی که در برهان ریخته می‌شود بحث نموده‌اند.

مرحوم آخوند قائل به این هستند که اگر چه ما منطق را متکفل مواد ندانیم، امّا فلسفه را متکفل مواد می‌دانیم و فلسفه باید مواد را تحلیل کند. لذا ایشان به تحلیل فلسفی فعل پرداخته‌اند.

امّا مرحوم اصفهانی از تحلیل مواد -که غیر فلسفی است - در منطق صوری و در مقام تطبیق (نه در مقام تحلیل روشی) استفاده کرده و مواد مورد استفاده‌ی خود را بی‌نیاز از برهان دانسته و به بررسی ریشه‌ای این مواد نپرداخته است.

ولی علاّمه طباطبایی بحث خود را وارد بررسی ریشه‌ای مواد برده است و هم روشاً و هم فلسفتاً و هم مصداقاً تحلیل مفصلی را ارایه داده‌اند. یعنی وارد بررسی و تحلیل ریشه از معنای اعتبار و «باید» شده‌اند.

پس به طور خلاصه در بررسی و تحلیل فعل، علما از مباحث مختلفی - مثل فلسفه، منطق و... - وارد بحث شده‌اند و از جمله مرحوم اصفهانی که وارد بحث صناعات خمس شده‌اند و به بداهت‌هایی که در تعریف مواد و طبقه‌بندی مواد آمده است، تکیه کرده‌اند.

این تحلیل کلّی بود از اقوالی که در مورد فعل و اعتبار آمده است که موضوع بحث ما در این جلسه نیست. ما در این بحث، می‌خواهیم بفهمیم که اعتباراتی که ایشان (مرحوم اصفهانی) می‌گویند، یعنی چه؟ اتفاق آراء یعنی چه؟ حفظ نظام یعنی چه؟ آیا واقعاً - همان طوری که ایشان گفته‌اند - در این امور برهان جاری نمی‌شود؟ و آیا در حفظ نظام علیّت جاری نمی‌شود؟

ابتدا بیان کردیم که مرحوم اصفهانی در بحث خود، دو نوع اقتضاء را نام برده‌اند که یکی اقتضای حقیقی در انسان بود که موجب صدور فعل از انسان می‌شد و این را

---

۱. همان، ص۴

اقتضای سببیت نامیدند.

اقتضای دیگر را «بالغایة» نامیدند که به جعل مقصد و هدف عقلا برگرداندند. یعنی آن‌ها برای حفظ نظام، قانونی را وضع می‌کنند. این قِسم دوم را در آینده بررسی خواهیم کرد.

## ۳. نقد و بررسی «اقتضای سببیت» در افعال (معنای اوّل)

### ۳/۱. اشکال: عدم تطبیق اقتضای علیتی بر تکالیف

امّا در قِسم اوّل یک بحثی مطرح می‌شود که در سلسله‌ی علل واقعیت و حقیقی است. یعنی حقیقتاً در خارج فعل از انسان صادر می‌شود که به نظر بنده این همان حجیّت قطع است که آن را ذاتی قطع می‌دانند؛ لأنّه طریقٌ إلی الواقع. حال اگر این اقتضاء علیتی و به صورت سبب و مسببی باشد، اشکال‌هایی در آن وجود دارد که باعث می‌شود این اقتضاء تطبیق بر تکالیف نکند. چون وقتی حالت پیدا می‌شود، ضرورتاً فعل هم صادر می‌شود و بر این اساس، این سبب و مسببی ذاتاً مورد خطاب شارع نمی‌تواند قرار بگیرد و نمی‌توانیم در باب تعیین تکلیف در علم اصول از آن استفاده کنیم. حال چه این تعیین تکلیف برای مکلّف باشد که حالت پیدا می‌کند و چه این تعیین تکلیف برای مجتهد باشد که امر تفقه را بر عهده دارد و در تفقه نیز دچار صواب و خطا و انحراف و عدم انحراف هم می‌شود. یعنی برای فهم از روایات و نسبت دادن به شارع هم بحث قیاس و تأویل در عمل مطرح می‌شود و هم خطا و صواب در نزد عقل مطرح می‌شود.

### ۳/۲. اشکال: اقتضای حالت، طریق الی الوقوع است نه الی الواقع

حاج آقای حسینی‌ﷺ اشکال دیگری که در این باب مطرح می‌کردند این بود که وقتی برای انسان حالت پیدا می‌شود به دنبال آب برای رفع عطش می‌رود، این حالت و یقین طریق الی الوقوع است، نه الی الواقع! چون در این‌جا بحث عقل عمل مطرح می‌شود و عقل عمل به وسیله‌ی صدور فعل، ما را به وقوع - یعنی آب - می‌رساند نه به یک ادراک نظری - یعنی واقع - که ماهیت ذهنی‌ای باشد و بعد بخواهیم آن را به یک ماهیت عینی تطابق دهیم. زیرا «واقع» در تعریف آقایان در نظر گرفتن یک ماهیت ذهنی و یک ماهیت عینی می‌باشد که به یکدیگر تطابق داده می‌شود. بر این اساس عقل عمل، طریق الی الواقع نیست، بلکه ما را به «وقوع» می‌رساند.

## ۴. عقلا چه کسانی هستند

### ۴/۱. ضرورت ملاحظه‌ی وحدت جمع (نظام) عقلا (قانون‌گذارن) و عرف (عمل‌کنندگان) در تحلیل جعل عقلایی

حالا به بررسی و تحلیل مبنای مرحوم اصفهانی می‌پردازیم. حاج آقای حسینی‌ﷺ در این‌جا سؤال می‌کنند که «عقلا چه کسانی هستند؟». ایشان می‌گویند: عقلا کسانی هستند که مراقب وجود جمع هستند تا جمعی که به وجود آمده از هم نپاشد. به تعبیر دیگر به دنبال وحدت کلمه و وحدت نظام می‌باشند.

پس یک موضوعی به نام وحدت نظام وجود دارد که برای حفظ آن یک جعل عقلایی صورت می‌گیرد و یک عرفی نیز وجود دارد که یا به تبع جعل عقلا و انشاء عقلا، افعالشان را اصلاح می‌کنند و یا به جعل آن‌ها عمل نمی‌کنند و در نتیجه یا جامعه به خاطر آن مصلحت وضع شده، حفظ می‌شود و یا هرج و مرج و بی‌نظمی حاکم می‌گردد. پس ما با سه امر روبه‌رو هستیم که باید این‌ها را به هم ربط دهیم:

۱. وحدت جمع (نظام)

۲. عقلا (قانون‌گذاران)

۳. عُرف (عمل‌کنندگان)

یعنی ابتدائاً باید مشخص شود که آیا «نظام» در خارج حقیقتی دارد یا نه؟ آیا جمع شدن افراد در خارج حقیقتی دارد یا خیر؟ و اگر حقیقتی در خارج دارد، علّت آن چیست؟

در مرحله‌ی بعد باید بدانیم که برای حرکت و تداوم و ارتقاء و تکامل یک جامعه و یا برای دفاع از تهدیدات، چه قانون‌هایی باید وضع شود؟ و یا اصلاً نیازی به قانون داریم یا خیر؟ و در نهایت باید بررسی شود که واکنش عرف نسبت به حقیقت وجودی جامعه چیست؟ و در مقابل انشائی که عقلا وضع می‌کنند، چه واکنشی از خود نشان می‌دهند؟

### ۴/۲. اشکال: اگر شارع رئیس‌العقلا باشد بایستی تعریف وحدت نظام و جعل مقاصد و مطلوبیت‌ها به او باز گردد

بنابراین ما در تمام این سه سطح، سؤالاتی را مطرح می‌کنیم و به بررسی آن‌ها می‌پردازیم. امّا به نظر می‌آید مرحوم اصفهانی چون مواد را به صورت استقرایی از صناعات خمس گرفته‌اند، نیازی به تحلیل آن ندیده است. زیرا نه در منطق و نه در فلسفه، جایی برای این تحلیل باز نکرده است. مرحوم اصفهانی به دلیل این‌که می‌خواسته بین عقلا و شارع امر مشترکی را تحلیل کند، شارع را یکی از عقلا و یا به تعبیر دیگر رئیس‌العقلا قرارداده است. حال که شارع را رئیس‌العقلا قرار داده‌اند، باید ابتدائاً تعریف وحدت جامعه را از خود شارع به دست آورند. یعنی باید دید که آیا شارع وحدت جامعه را عرفی بیان کرده است یا شرعی؟ آیا برای جعل خود، مقاصد و مطلوبیت‌هایی را بیان کرده است یا نه؟ و اگر مطلوبیت‌هایی را مشخص کرده است، آن‌ها چیست؟ و عرفی هم که مورد خطاب قرار داده است، چه عرف‌هایی هستند؟

### ۴/۳. اشکال: اگر شارع رئیس‌العقلا باشد، کلیه‌ی جعل‌ها و مقاصد مختص او بوده و تکرارپذیر نخواهد بود

فرض دیگری که در این‌جا باقی می‌ماند این است که شارع رئیس‌العقلا در جامعه متدینین می‌باشد و جعل‌هایی که از طرف او صورت می‌گیرد، فقط خاصّ شارع است و تکرارپذیر هم نیست. «عرفی» هم که شارع می‌گوید به سه دسته (مؤمنین، منافقین و کفار) تقسیم می‌شوند و متناسب با هر کدام، یک مقصد و یک جهت و حتی یک کلمات خاصی آمده است. به طور مثال برای مؤمنین «هدیً و رحمةً» آمده است و یا برای منافقین و کفّار «بشیراً و نذیراً» آمده است که می‌خواهد حجّت تمام کند.

این نظریه‌ی دوم، فرضی است که در فلسفه‌ی نظام ولایت مطرح می‌شود که روابط جامعه به تاریخ و تاریخ نیز به تکوین بر می‌گردد و هر سه در فلسفه‌ی منطق به «تولّی و ولایت» بر می‌گردد. حال از این نظریه‌ی دوم خارج می‌شود و بحث مبسوط آن را به جای دیگری ارجاع می‌دهیم و به بررسی مبنای مرحوم اصفهانی بر می‌گردیم.

آن چه مسلم است منظور ایشان از کلمه‌ی رئیس‌العقلا معنای عامّی که در نظریه‌ی دوم[1] ذکر کردیم نمی‌باشد و از طرفی دیگر در «عمل» ابتدائاً درباره‌ی حفظ نظام و عقلا بحث کرده‌اند و سپس این بحث را به فردی از عقلا به نام شارع تعمیم و تطبیق داده‌اند. اگر چه کلمه‌ی «رئیس» را هم برای شارع آورده‌اند ولی در در عمل به آن مستلزم نبوده‌اند.

## ۵. بررسی مبحث جامعه در فرض این‌که شارع رئیس‌العقلا باشد

پس ما نیز به بررسی همین احتمال می‌پردازیم و سؤالاتی را مطرح می‌کنیم. اولین سؤالی که در این‌جا مطرح می‌شود این است که جامعه چیست؟

### ۵/۱. مابحذاء نداشتن و اعتباری بودن جامعه

آقایان در مورد جامعه یک بحث منطقی دارند که آن را اعتباری و غیر حقیقی می‌دانند که مابحذاء در خارج ندارد.

---

۱. یعنی نظریه‌ی فلسفه‌ی نظام ولایت

### ۵/۲. اشکال: اگر جامعه اعتباری باشد، فعل و غایت اعتباری و وهمی می‌شوند

در این صورت فعل نیز اعتباری می‌شود و مابحذاء خارجی نخواهد داشت و در نتیجه، غایت نیز وهمی خواهد شد.

### ۵/۳. اشکال: اگر هدف، حقیقی باشد طیّ طریق آن نیز حقیقی می‌باشد

در حالی که برای ما واضح است که هدف، حقیقی است و وقتی هدف حقیقی است، امکان ندارد وضع و جعل عقلا که وسیله‌ی رسیدن به آن هدف است، غیر حقیقی باشد. به عبارت دیگر، اگر هدف حقیقی باشد امکان ندارد طیّ طریق آن غیر حقیقی باشد. اگر به خاطر داشته باشید، شهید مطهری نیز در پاورقی‌های کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم بیان کردند که در اعتباریات یک اصل حقیقی وجود دارد و آن «عدم لغویت در فعل» است. یعنی یک بداهت حاکم بر عقل عمل است و آن عدم لغویت در صدور فعل می‌باشد و این بداهت، حقیقی بودن هدف و مقصد را اثبات می‌کند. در نتیجه اگر مقصد حقیقی باشد، امکان ندارد جعل و انشای عقلا نسبت به یک امر، غیر حقیقی باشد. یعنی ممکن نیست بگویید هدف حقیقی است ولی جعل نسبت آن، امر غیر حقیقی -که مابحذاء ندارد- باشد. چون زمانی جعل نسبت غیر حقیقی است که هدف نیز غیر حقیقی باشد. پس وقتی گفته شود «جامغه حقیقی نیست»، لوازم این مطلب در فعل، مدح و ذمّ، اجتماع، مصلحت و مفسده و... می‌آید. حتی این‌که گفته می‌شود «اعتبارات دارای آثار حقیقی هستند» با حقیقی نبودن جامعه حرف لغوی خواهد بود. زیرا حقیقی نبودن به همه جا سرایت می‌کند. در حالی که ما بالبداهه می‌بینیم وقتی یک جعل و قانونی وضع می‌شود، علّت اصلاح رفتار مردم می‌شود و آن نیز علّت حفظ نظام خواهد شد. یعنی با قانونی که وضع می‌شود مردم حقیقتاً در فعل خود تغییر می‌دهند. به طور مثال وقتی از امروز برای ساختن خانه، قانون گرفتن پروانه را وضع کردند و در قبال عدم پروانه، چند خانه را خراب کردند، از فردا تمام مردم برای ساختمان‌سازی پروانه‌ی ساخت خواهند گرفت. البته در این‌جا ما نمی‌خواهیم وارد مقوله‌ی «انقلاب» شویم که مردم از یک ساختار و روابط حقوقی ظالمانه روی بر می‌گردانند و به روابط دیگری روی می‌آورند. چون فلاسفه وارد این بحث نشده‌اند ما نیز فعلاً به این بحث نمی‌پردازیم.

امّا اگر وحدت جامعه را حقیقی بدانیم و آن را از اعتبار بیرون آوریم، در این صورت باید علّت وحدت جامعه را تحلیل کنیم. یعنی علّت جمع شدن مردم حول یکدیگر چیست؟ آیا «نژاد» علّت جمع شدن آن‌ها است یا جغرافیا و یا...؟ یک احتمال دارد که رفع نیازهای مادی علّت وحدت آن‌ها باشد. مثلاً فرض کنید شما حرفه‌ی دامداری دارید و آن آقا حرفه‌ی نانوایی و شخص دیگر لبنیات تولید می‌کند، این‌ها به یکدیگر نیاز دارند تا با عرضه‌ی تولیدات خود در بازار نیازهای مادی‌شان رفع گردد. پس نیازهای مادی علّت جمع شدن جامعه می‌شود[1]. این یک احتمال در علّت جمع شدن مردم بود.

○ حجة‌الاسلام زارع: آیا این احتمال، همان اصل استخدام است؟

### ۵/۴. رابطه اصل استخدام و بحث جامعه (آیا علّت پیدایش نیازهای جمعی اصل استخدام است یا اقتصاد یا فرهنگ و یا تولّی و ولایت)

● ج: این بحثِ جامعه‌شناسی است ولی اصل استخدام بحث انسان‌شناسی بود.

○ س: بالأخره در همین رفع نیاز است که همدیگر را استخدام می‌کنند!

● ج: این احتمال، نیاز را تعمیم می‌دهد و می‌خواهد از نیاز اجتماعی تعریف دهد، ولی بحث اصل استخدام، نیاز فطری را تحلیل می‌کند. به عبارت دیگر گاه شما

---

۱. البته تمام این بحث‌ها مربوط به زمانی است که قائل به حقیقی بودن جامعه باشیم و بخواهیم تحلیل فلسفی بدهیم.

بحث انسان‌شناسی می‌کنید و پایگاه آن را در فطرت و درون انسان تحلیل می‌کنید و گاه می‌خواهید تحلیل کنید که روند به وجود آمدن نیازها در جامعه چگونه است.

حال در این احتمال اگر نیازها ساده باشد، پیوستگی جامعه هم نیز ساده است. همان طوری که وقتی پیوند مولکولی بین چند عنصر، خیلی ساده باشد، با یک ضربه از هم می‌پاشد، وقتی پیوند اجتماعی جامعه به صورت ساده باشد، به راحتی نیز می‌توان آن جامعه را از هم پاشاند. ولی گاه پیوند یک جامعه خیلی پیچیده شده است. اگر چه نیازهای مادی، علّت پیدایش این پیوند شده باشد، امّا این جمع خیلی به همدیگر پیوسته هستند.

حال آیا این درست است که گفته شود علّت پیدایش تولید نیازها، اصل استخدام است؟ یعنی آیا پسند یا عدم پسند فطرت‌های انسان‌ها علّت تولید نیازهایی شده است که روابط پیچیده‌ی یک جامعه را تشکیل می‌دهد؟! در حالی که اصلاً عقل بشر نمی‌تواند علّت تولید این همه نیازهای گوناگون باشد. آیا عقل بشر است که علّت تولید نیاز انسان به هزاران نوع لباس شده است؟!

آن چه که علّت تولید این نیازها می‌شود، هویّت اجتماعی جامعه است. لذا تولید این نیازها به صورت اجتماعی و سازمانی می‌باشد.

امّا کسانی که تمام این امور را به درون فطرت بر می‌گردانند، می‌خواهند بگویند که در خارج حقیقتاً جامعه‌ای نیست و مکانیزم به وجود آمدن نیازهای جامعه، اصل استخدام و اصل اشتراک است. یعنی یک نیاز حقیقی درون مرد وجود دارد و یک نیاز حقیقی درون زن و زمانی که این‌ها می‌خواهند ارتباط برقرار نمایند، ارتباطشان حقیقی نیست، بلکه مرد نیاز خود را رفع می‌کند و زن نیز نیاز خود را و هیچ وحدتی در خارج بین این دو رفع نیاز پیدا نمی‌شود. این قول، نتیجه‌ی یک انسان‌شناسی‌ای است که ربط را حقیقی نمی‌داند.

امّا در احتمال دوم، بر اساس حقیقی بودن جامعه صحبت می‌کنید که تولید نیاز اقتصادی علّت پیدایش جمع شود. یعنی یک پایگاهی برای تشکیل جامعه معرفی می‌کنید. به عبارت دیگر خود جمع نیز به یک هویتی دیگر از جمع بر می‌گردد که آن وحدت ترکیب تولید نیازهای اقتصادی جمع باشد.

یک احتمال دیگر نیز وجود دارد که نیازهای فرهنگی، علّت پیدایش یک جمع باشد. مثل زبان مشترک، قومیت مشترک، فرهنگ مشترک، دین مشترک.

احتمال دیگری که می‌توان برای به وجود آمدن یک جمع نام برد، «تولی و ولایت» یا نظام حساسیت‌های یک جمعه است. یعنی جمع برای یک اراده و خلق حاضرند بجنگند. به طور مثال یک جامعه برای تولی از یک رهبر، مثل هیتلر یا عمر و ابوبکر حاضرند بجنگند. حال می‌خواهد این خلق و اراده‌ی رهبر در قالب برتری نژاد باشد و یا در قالب خلافت بعد از پیامبرﷺ. در این احتمال، اراده‌ها خود را در اراده‌ی دیگری منحل می‌کنند. یعنی تصمیمات دیگری را بپسندند و قبول کنند که در تصمیمات او منحل شوند. این احتمال بالاترین سطح تشکیل یک جامعه است. به عبارت دیگر این بزرگترین پایگاه برای تشکیل یک جمع است. در احتمال اوّل نیازهای اقتصادی جمع منحل در یک سری از نیازها می‌شود و در احتمال دوم اعتقادات - مثل زبان، نژاد، دین و... - منحل در یک فرهنگ می‌شود. امّا در احتمال سوم، اختیارات خود را در اختیار دیگری منحل می‌کنند.

به نظر ما در بحث علّت پیدایش یک جامعه، این احتمال سوم قوی‌ترین علّت پیوند یک جمع است که حاضرند برای یک نظام حساسیت، فداکاری و ایثار کنند و حتی جان خود را فدا نمایند. حال چه این نظام حساسیت در دستگاه کفر باشد و چه در دستگاه ایمان، چه برای دنیا باشد و چه برای آخرت.

### ۶. سؤال: عقلا و حافظان جقیقی جامعه چه کسانی هستند (فقیه یا حقوقدان یا ادیب)

پس سؤال ما از مرحوم اصفهانی این است که اگر جامعه را حقیقی می‌داند، چه تحلیل فلسفی از آن دارد و

حافظان حقیقی جوامع را چه کسانی می‌داند؟ و اصلاً عقلا که جامعه را حفظ می‌کنند، چه کسانی هستند؟ آیا حقوقدان‌ها هستند یا ادیبان یک قوم می‌باشند؟ و یا هنرمندان؟

چرا این بحث را مطرح می‌کنیم؟ زیرا می‌خواهیم بدانیم وقتی مرحوم اصفهانی می‌خواهد این بحث را در علم اصول - که بحث عقل عمل یا عقل عقلا است - تطبیق دهد، یک فقیه را در امر تفقه، حقوقدانِ شرع می‌داند یا ادیب شرع؟ یعنی آیا باید بر ادبیات قوم عرب زمان تخاطب مسلط شود، یا به روابط اجتماعی استخراج شده از دین؟ زیرا حقوقدان حافظ روابط اجتماعی یک قوم است و وقتی بین دو نفر در خرید یک خانه اختلاف می‌شود و نزد یک قاضی و حقوقدان می‌روند، او درباره‌ی نوشته یا گفتاری که بین آن دو نفر ردّ و بدل شده است سؤال و تحقیق می‌کند که به عنوان مثال انصراف این نوشته یا گفتار به چه امری حکم می‌کند. در حالی که یک ادیب در حرف زدن خود آزاد است و می‌تواند مطلبی را بزرگ یا کوچک کند. لذا قواعد گفتاری دارد نه قواعد استعمالی.

حال آیا فقیه می‌خواهد قواعد استعمالی را از کتاب و سنّت استخراج کند و به مردم بگوید یا می‌خواهد کار هنری بر روی کتاب و سنّت بکند؟ این‌ها سؤال‌هایی است که در این‌جا مطرح است.

### ۷. سؤال: حفظ نظام چه ارتباطی با شارع دارد

امّا سؤال دیگر این است که اصلاً مسأله‌ی حفظ نظام - که در قول مرحوم اصفهانی است - چه ربطی به شارع دارد. زیرا علی‌المبنای آقایان، اصلاً شارع نمی‌خواهد نظامی به وجود آید، بلکه شارع روابطی که انسان‌ها باید در رابطه با حقوق الهی حفظ کنند را تشریع کرده و از عباد نیز خواسته اگر انجام دهند به بهشت می‌روند و در غیر این صورت به جهنم خواهند رفت. لذا شارع از مردم نخواسته است تا یک نظامی را به وجود بیاورند، بلکه او تکامل معنوی انسان‌ها را خواسته است و تکامل اجتماعی جامعه را به عهده‌ی عقلا گذاشته است. بر این اساس، شارع در کنار عقلا مطرح می‌شود.

پس همان طور که در اوّل جلسه گفتیم یک فرض این است که شارع رئیس‌العقلا باشد و فرض دیگر این بود که شارع همانند بقیه‌ی عقلا با تشریعات خود می‌خواهد نظامی را حفظ کند.

### ۷/۱. پاسخ: حفظ نظام موضوع شارع نیست، بلکه وظیفه‌ی شارع منحصر در تشریعاتی برای تکامل معنوی است

امّا در فرضی که در آخر ذکر کردیم، اصلاً حفظ نظام موضوع شارع نیست، بلکه تشریعاتی است که می‌خواهد به تبع آن، اسبابی درست کند تا یک عده به بهشت بروند و یک عده به جهنم. بنابراین در این فرض آخر - که مبنای آقایان نیز همین فرض آخر می‌باشد - شارع مقدس تکامل معنوی انسان را خواسته است، نه تکامل اجتماعی و حفظ نظام آن‌ها را! زیرا آقایان در بحث تکامل، بین تکامل مادی و معنوی تفصیل قائل می‌شوند و در تکامل مادی، رابطه‌ی بین خدا و انسان را مطرح می‌کنند. لذا اصلاً بحث حفظ نظام، خروج موضوعی از مبنایشان دارد و عقل عملی هیچ ربطی به شارع و خطابات شارع - علی‌المبنای خودشان - ندارد.

### ۸. تحلیل روشی مباحث حکمت عملی

تا این‌جا از منظر فلسفی اشکالاتی را بیان کردیم. حال از نظر روشی به این بحث می‌پردازیم. از نگاه روشی، شما گمانه و فرضی از یک عده خبره یا نخبه یا نمایندگان مجلس یا هیئت امنای تشکیلاتی و یا غیره دارید. خودِ این گمانه بنفسه اعتباری است. البته یک خاستگاه تاریخی و یک خاستگاه تکوینی و یک خاستگاه اجتماعی دارد، ولی نسبت به جمعی که هست، به ذهن می‌رسد که فرضِ فرض‌کننده، اعتباری است. امّا وقتی می‌خواهد یه یک مقصدی و یک روابط اجتماعی و یا یک جمعی نازل بشود، باید اثر حقیقی این گمانه را توجه

کنند. اگر گمانه هیچ ربطی به هیچ اثری نداشته باشد، وهمی محض می‌شود. بنابراین عقلا از میان صد فرضی که به ذهن‌شان می‌آید، عده‌ای از آن‌ها را برای یک اثر و هدفی گزینش می‌کنند و وضع می‌نمایند که در این هنگام این جعل، «به نسبت» حقیقی می‌شود. بعد اگر عرف، «به نسبت» این جعل را پذیرفت و در مقابل آن عکس‌العمل منفی نشان نداد و به نسبت از آن وضع و هدفی که قانون‌گذار به دنبال آن است تبعیت کرد، در این هنگام این الزام و التزامی که گفته می‌شود، پایگاه قانونی پیدا می‌کند و علّت این می‌شود که عرف در صورت مخالفت با این قانون، به قضات حق بدهند تا با آن‌ها برخورد کنند یا آن‌ها را مجرم بشناسد. امّا اگر مردم قوانین را نپذیرند، قاضی یا مأمور قانون نیز قدرت برخورد با متخلفان را ندارد.

بنابراین از نظر روشی که می‌گفتند مفاهیم یا حقیقی‌اند یا اعتباری (یعنی یا مابحذاء دارد یا مابحذاء ندارد)، این مطلب، مطلق نیست. بلکه در وعاء ذهنِ فرض‌کننده که گمانه‌ها را مقایسه می‌کند، هیچ مابحذائی ندارد[1] و اعتباری می‌باشد. امّا برای گزینش بین گمانه‌های، باید یک هدف و اثر حقیقی در نظر بگیرید و بعد اگر به پذیرش عرف برسد الزام و التزام می‌آورد و در این هنگام فعل مردم نسبت به این قانون یا اصلاح افعال قبلی نسبت به وضع جدید، همگی به صورت حقیقی است و مابحذاء خارجی دارد. لذا دارای آثار حقیقی نیز هست و این آثار حقیقی است که هم معلوم می‌کند چقدر به مقصد نزدیک شدیم و هم به قضات قدرت می‌دهد تا جلوی خطاکارها را بگیرند.

○ س: آیا این گزینش به وسیله‌ی عقلا انجام می‌گیرد؟

● ج: بله. «گمانه، گزینش و پردازش» مربوط به عقلاست. امّا «پذیرش» مربوط به عرف است.

## ۹. مروری اجمالی بر اشکالات وارد بر مرحوم اصفهانی

لذا همه‌ی این‌ها باید یک به یک تحلیل شود که به نظر ما مرحوم اصفهانی هیچ‌کدام را تحلیل نکرده‌اند. یعنی جایگاه عقل عمل عندالنفس را در امور واقعی معنی کردند و همان تحلیل‌هایی که مرحوم آخوند بیان کردند را قبول نموده‌اند. عقل عمل عندالعقلا و عندالشارع نیز تحلیل نشده است و ربط این‌ها به را «عندالنفس» نیز معلوم نکرده‌اند. ممکن است بپذیریم که عندالعقلا و عندالشارع اختیار و ضرورت و امکان را پذیرفتند، امّا ربط آن را با ضرورت و امتناع فرد مشخص نکرده‌اند. یعنی پایگاه انسان‌شناسی این مطلب تحلیل نشده است و اگر بخواهند به انسان‌شناسی‌ای که مرحوم آخوند گفته‌اند تکیه نمایند، سر از جبر در می‌آورند. لذا این احتمال نمی‌تواند پایگاه اختیارات اجتماعی برای حفظ نظام باشد. به عبارت دیگر تحلیل از انسان‌شناسیِ مرحوم آخوند، نمی‌تواند پایگاه این جامعه‌شناسی باشد. بر این اساس اگر ایشان بحث حفظ نظام را انتخاب می‌کنند، باید برگردند و انسان‌شناسی متناسب به آن را ارایه دهند. بنابراین «له أن‌یفعل و له أن‌لایفعل» را که در بحث حُسن و قُبح قبول می‌کنند باید ابتدائاً تحلیل آن را نیز ارایه دهند. نه این‌که به تحلیل جبری و سعه و ضیق وجودی‌ای که مرحوم آخوند می‌گفت تکیه نمایند و بعد بخواهند وارد بحث حفظ نظام شوند!

این اجمال و کلیاتی از بحث روشی و بحث فلسفی نظر مرحوم اصفهانی بود. ▣

و السلام علیکم و رحمة الله و برکاته

---

۱. البته منظور از اعتباری بودن، این نیست که خاستگاه پیدایش گمانه نیز اعتباری باشد، بلکه گمانه‌ها خاستگاه اجتماعی حقیقی دارند. مثلاً در زمان فرعون‌ها، مدیریت مشارکتی به این شکلی که امروز در جهان حاکم است، معنا نداشت. لذا گمانه‌هایی هم که برای حکومت فرعونی به وجود می‌آمد نسبت به وضعیت اجتماعی زمان خودشان بود. مثلاً در آن زمان کسی حق نظر دادن درباره‌ی تصمیمات نداشته است. امّا امروز دقیقاً برعکس است و حتی در بعضی کشورها مانند ژاپن اگر کارکنانِ کارخانه‌ها اشکالی از کار را پیدا کنند و آن را بیان نمایند مورد تشویق قرار می‌گیرند و به آن‌ها جایزه می‌دهند. لذا خاستگاه پیدایش گمانه با ایجاد خودِ گمانه در وعاء ذهن، دو بحث جداگانه است.

تبیین رویکرد حوزه به موضوع جامعه

# بررسی اوصاف سیاسی، فرهنگی، اقتصادی جامعه بر اساس اعتبارات بالمعنی الاخص

عنوان جلسه پانزدهم:

## بررسی رابطه عقل نظر و عقل عمل

## برای تبیین حقیقی یا اعتباری بودنِ جامعه و روابط اجتماعی

---


**سرپرست پژوهش:**

**حجةالاسلام والمسلمین صدوق**


---


**گروه حجیت**

**حسینیه اندیشه**


**بهار و تابستان ۱۳۸۲**

۱. تقریر اشکالات مرحوم اصفهانی بر مرحوم آخوند ..... ۴

۲. عقلایی بودن جریان حُسن و قُبح در دیدگاه مرحوم اصفهانی ..... ۴

۳. جمع‌بندی مباحث گذشته ..... ۵

۴. بررسی پایگاه عقل عمل در دیدگاه مرحوم اصفهانی ..... ۸

۴/۱. اعتباری یا حقیقی بودن پایگاه عقل عملی (اتفاق آراء عقلا) ..... ۸

۴/۲. ضرورت حقیقی شدن جعل اعتبار و عدم لغویت جریان فعل در پایگاه عقل عملی ..... ۸

۴/۳. عدم اطلاق اعتبار و قرار در تحقق روابط اجتماعی ..... ۹

۵. سؤال: ارتباط مباحث عقل عملی با حدّ علم اصول ..... ۱۰

۶. حاکمیت مبنای مرحوم اصفهانی در علم اصول و هم‌مشرب بودن فقها و متکلمین با ایشان ..... ۱۱

۷. بررسی رابطه عقل عمل و عقل نظر در مباحث آینده ..... ۱۲

● دفتر فرهنگستان علوم اسلامی

| | |
|---|---|
| استاد حجةالاسلام والمسلمین صدوق | جلسه ۲۱ |
| عنوان‌گذار: برادر علی‌رضا انجم‌شعاع | تعداد صفحات: ۱۱ |
| ویراستار: حجةالاسلام روح‌الله صدوق | تاریخ نشر: ۱۳۸۳/۲/۸ |
| پیاده نوار: سرکار خانم کشوری | تیراژ: ۳ نسخه |
| حروف‌چین: حجةالاسلام روح‌الله صدوق | کد بایگانی رایانه‌ای: 182 |
| مجری و کنترل‌نهایی: برادر احمد زیبایی | تاریخ جلسه: ۱۳۸۲/۵/۱۴ |

گروه پژوهش‌های تطبیقی

ملاحظه: نوار این جلسه بعد از پیاده کردن مفقود شده است و ویراست آن بدون نوار انجام شده است.

## ۱. تقریر اشکالات مرحوم اصفهانی بر مرحوم آخوند

○ حجة‌الاسلام موشّح: اشکال اولی که مرحوم اصفهانی وارد می‌کند، (آنچه که من از این عبارت استفاده می‌کنم) به این معناست که مرحوم آخوند به هر نوع فعلی به صورت مطلق نگاه می‌کند مثلاً فعل عدلی را که می‌گوید منظور، مطلق عدل است و نیز میگوید این مطلق عدل، ملائم است با قوه عاقله همه انسانها.

اشکال این است که اولاً قوه عاقله جزئی است و متعلق به همه انسان‌هاست، بنابرین مطلق عاقله نداریم مثلاً قوه عاقله این شخص، آن شخص و شخص دیگر، با هم فرق دارد. مرحوم اصفهانی به مطلب مرحوم آخوند که می‌گوید عدل یا راست‌گویی، با قوه عاقله همه انسانها ملائم است، ظاهراً اشکال وارد می‌کند و می‌گوید نمی‌توانیم بگوییم مطلق عدل ملائم است، زیرا عدل در مورد این شخص، فقط با قوه عاقله خود او ملائم است و بعد هم مثال می‌زند و می‌گوید: ضرب و شتم برای این شخص و در همه حال برای خودش منافرت دارد و غیر ملائم است. پس حتی اگر این ضرب و شتم، در واقع عدل باشد، باز با قوه عاقله این شخص منافرت دارد. بنابراین عدل، شخصی و جزئی می‌شود و کلّی نیست.

پس درست نیست که بگوییم مطلق عدل و ضرب و شتم، با قوه عاقله منافرت دارد بلکه ضرب و شتم آقای الف منافرت دارد با قوه عاقله آقای الفْ و ضرب و شتم آقای ب با آقای الف منافرت ندارد. بله اگر هم دلش می‌سوزد، به خاطر رقّت است و به خاطر منافرت نیست بلکه یک چیز دیگری است که باعث شده برای طرف دلش بسوزد تا به او آسیب نزند.

حجّت الاسلام و المسلمین صدوق: مرحوم اصفهانی به چه چیز اشکال دارد؟

○ برادر انجم شعاع: اشکال این است که این دیگر دارای کلّیت نیست. یعنی این ربط به مسائل عمومی ندارد بلکه این ربط به خود این شخص دارد. از این رو، جزء مسائل عمومی و حُسن عمومی نیست. چون مرحوم اصفهانی دو تا تعریف از حُسن و قُبح می‌گوید. یک موقع منظور از مدح و ذمّ و ملائمت و منافرت شخصی است و یک موقع هم ملائمت و منافرت گروهی است، یعنی عقلا می‌نشینند و اتفاق آراء می‌کنند بر اینکه راست گویی خوب است و دروغ گویی بد است پس چون ایشان غالباً دومین فرض را قبول دارد بنابرین می‌گوید آن ملائمت و منافرتی که با شخص است، جزء مسائل قانونی نیست. یعنی اینکه شما این شخص را ضرب و شتم می‌کنید، ممکن است با قوه عاقله خود این شخص منافرت داشته و ناراحت شود، در حالی که این فعل دارای مسائل عمومی هست. منتها مصلحت عمومی تضاد دارد با منافرتی که این شخص از ضرب و شتم دارد. سپس مرحوم اصفهانی در تعریف حُسن و قُبح می‌گوید: حُسن و قُبح به اتفاق آراء بر می‌گردد، نه به حقیقت واقعی خارجی. این اشکال اوّل ایشان است.

● ج: اشکال دوم ایشان چه می‌شود؟

○ س: در اشکال دوم می‌گویند ضروری نیست. یعنی در واقع به تعریف ایشان بر می‌گردد. ایشان در این مقاله می‌گویند که نظر مرحوم آخوند این است که به ضرورت این باعث می‌شود که شما.....

● ج: هم کلّی نیست، هم ضروری؟

○ س: بله، در ابتدا می‌گوید که مطلق و کلّی نیست یعنی آنچه ضروری است، ضروری است به این معنا که دارای حقیقت واقعی و خارجی نیست، که به ضرورت بگوییم «ناراحت می‌شویم» بلکه می‌گوید ضروری آن به اتفاق آراء برمی‌گردد به عبارت دیگر چون آراء اتفاق بر این کرده که راست‌گویی خوب است پس ضرورتاً راست‌گویی خوب است، امّا این ضرورت، ضرورت اعتباری است نه ضرورت واقعی.

● ج: خوب آن وقت مطلب خاصی که شما داشتید چه بود؟

○ حجة‌الاسلام موشّح: در بحث و اشکال اوّل گفتم که آیا مرحوم آخوند کلّی گفته یا اینکه مرحوم اصفهانی دارد آن را کلّی می‌کند؟ البته آن عبارتی هم خود ایشان گفته است، کلّیت داشت. چون مرحوم اصفهانی گفته است که قوه عاقله شما با ضرب و شتم منافرت دارد و لو اینکه شخص مستحق ضرب و شتم هم باشد. بنظر بنده درون این عبارت کلّیت است و آقای انجم شعاع متوجه نشده بودند و گفته بودند که مرحوم اصفهانی دارد کلیش می‌کند یعنی می‌گوید ضرب و شتم با قوه عاقله منافرت دارد و لو اینکه شخص مستحق ضرب و شتم باشد. من گفتم که در واقع دارد جزئیش می‌کند و می‌گوید شما که می‌گفتید ضرب و شتم با عدل ملائمت دارد یعنی می‌گوید در جایی که عدل، مستلزم ضرب و شتم است، دیگر عدل دارای منافرت نیست، چون ضرب و شتم فقط با این شخص منافرت دارد. اینجا حرف آقای آخوند را می‌شکند. ولی بحث این بود که آقای انجم‌شعاع می‌گفت، ظاهر کلام مرحوم اصفهانی، اطلاق دیگری دارد یعنی وقتی می‌گوید ضرب و شتم، همیشه از یک حالت خارج نیست و آن منافرت داشتن با این شخص است. پس برای این شخص مطلق است.

## ۲. عقلایی بودن جریان حُسن و قُبح در دیدگاه مرحوم اصفهانی

● ج: در مبنا مشخص است که در بحث صناعات

خمس، مرحوم اصفهانی می‌گوید، بنابر تقسیم‌بندی در مواد، بحث حُسن و قُبح جزء مسائل برهانی نیست بلکه جزء مشهورات است.

پس وقتی این‌گونه شد، هم جریان علیّت از آن سلب می‌شود و هم کلّیت سلب می‌شود و هم ضرورت سلب می‌شود، یعنی همه چیزها سلب می‌شود و در نتیجه ربط آن به نفس‌الامر قطع می‌شود.

دلیلشان هم این است که آن چیزی که هست، بحث فلسفی قضیه نیست یعنی من منکر بحث فلسفی قضیه نیستم که تلائم و عدم تلائم، یک امر واقعی درون قوه عاقله انسان است یا نیست. یعنی می‌گوید در امور فردی من منکر آن نیستم و در این‌جا که برای علم اصول بحث می‌کنیم، بحث جریان حُسن و قُبح در حقیقت وجود انسان نیست بلکه یک بحث عقلائی است و این بحث عقلائی را می‌خواهیم پایه قرار دهیم که رابطه بین شارع و مکلّف را تمام کنیم. بنابراین یک بحث اجتماعی است. به عبارت دیگر رابطه بین دو نفر را می‌خواهیم تمام کنیم به این صورت که شارع خطاباتی دارد و بعد تکلیف این مکلّف نسبت به این خطابات چه می‌شود و رابطه بین مولیٰ و عبد چه طور تمام می‌شود. بنظر می‌رسد که بحث مرحوم آقای اصفهانی همین است که می‌گوید در مابه‌النزاع، باید از دستگاه منطقمان استفاده کرده و آن را پایه قرار دهیم تا بتوانیم در بحث علم اصول از آن استفاده کنیم، پس رابطه بین مولیٰ و عبد، بحث عقلایی قضیه و بحث اتفاق آرا هست که پایگاه رابطه بین دو نفر قرار می‌گیرد.

بقیه مسائل هم لوازم همین مطلب می‌شود. یعنی اینکه می‌گویید ضروری نیست و کلّیت ندارد و... همه این مسائل لوازم این مطلب است که برهانی نیست و هر اشکال دیگری هم که کنند مانند همین است.

### ۳. جمع‌بندی مباحث گذشته

○ س: نتیجه گیری ما از این بحث چیست؟ یعنی چرا ما وارد بحث حُسن و قُبح در کلام آخوند مرحوم اصفهانی شدیم؟

● ج: ما می‌خواهیم حدّ تعریف علم اصول را مشخص کنیم یعنی می‌خواهیم ببنیم تعریف علم اصول به عقل نظری بر می‌گردد یا به عقل عملی؟

○ س: یعنی کلاً در دوره چهارم ما روی همین بحث می‌کنیم؟

● ج: بله، از اوّل هم بحثمان همین بود. یعنی یک دور بحث کردیم که اگر حول و حوش عقل نظری باشد چه لوازماتی دارد.

○ س: تفکر روی مسائل منطقی می‌شود.

● ج: بله. حالا در دور دوم بحث می‌خواهیم ببینیم آیا تعریف علم اصول را یک مصداقی از عقل عمل قرار می‌دهند یا نه؟ به همین دلیل وارد تعریف فلاسفه از بحث عقل عمل شدیم و همه آن وجوه مطلب را در مقاله ششم بحث کردیم. که آیا از دین، تعریف عمل در می‌آید یا در نمی‌آید؟ و دیدیم که عمل هم چون یک امر اختیاری است پس ناظر بر بحث اختیار و تحلیل اختیار نیست یعنی مولایی هست و عبدی دارد و به اختیار آن می‌خواهد حکم بکند یعنی بگوید این کار را بکن یا این کار نکن و آن عبد هم اختیار دارد و هم می‌تواند اطاعت کند و هم می‌تواند عصیان کند. ضمناً اگر یادتان باشد در بحث معذّریت و منجّزیت هم (در همان ترجمه‌ای که آقای محمدی داشتند) چند فرض را در رابطه با قطع خواندیم، که یکی عقل نظری بود که آن را بحث کردیم و یکی هم بحث عقل عمل بود که آن دارای چند وجه بود، یکی عقلی که پایه عمل می‌شود یعنی این سؤالات مطرح است که چه چیز علّت عمل می‌شود؟ چه چیز علّت معذّریت و منجذیت می‌شود؟ چه چیز علّت مدح و ذمّ می‌شود؟

پس به طور اجمال، قول فلاسفه را گفتیم و حالا می‌خواهیم وارد قول فقها شویم. در قول فقها هم دو تا نظر عمده را آقای لاریجانی ترجمه کرده بودند. ما هم خودمان را به همین دو تا رأی محدود می‌کنیم و بررسی می‌نماییم که این دو تا رأی چقدر پاسخ تعریف علم اصول را می‌دهد؟ مثلاً مکلّف چه طور تکلیفش معیّن می‌شود؟ به اصطلاح عقل عمل، چگونه ارتباطی به علم

اصول دارد و به چه درد اصولیون می‌خورد؟

در جلسات گذشته رأی فلاسفه در مورد تحلیل از فعل را خواندیم و تمام شد. مجتهدین هم هستند که می‌خواهند وظیفه مکلّف را در رابطه با شارع تعیین کنند و شارع هم خطاباتی دارد. اگر یادتان باشد گفتیم که علم اصول باید از بحث اجتهاد شروع شود و تعریف اجتهاد در آخر بحث اصول آمده و اجمالاً به این صورت است که پیامبری آمده و قرآنی آورده و خطاباتی دارد و بندگانی هم هستند که به نوعی از خطابات، مکلّف هستند. در نتیجه واسطه‌ی بین مکلّف و شارع، مجتهدینی هستند که می‌خواهند کار تخصصی بکنند و از این کلمات به نحو تخصصی مطلبی را بیرون آورده و بعد به مکلفین بگویند که وظیفه‌تان این است. یعنی به آن‌ها ابلاغ کند. چرا؟ چون این کلمات ثقیل است.

حال ممکن است این ثقالت بخاطر فاصله‌ی زبانی باشد (مثلاً زبان قرآن عربی است و زبان ما فارسی و یا انگلیسی و... است) یا این‌که عقل در فهم کلمات دچار اشتباه می‌شود و بدلیل مخطئه بودن آن، باید تلاش کند و روز به روز فهم خودش را از این کلمات بهینه کند و رشد بدهد، یعنی باب اجتهاد باز است و بعدی‌ها می‌توانند خطای قبلی‌ها را بگیرند. حالا می‌خواهیم ببینیم این فعل را (چه ناظر بر مکلّف و چه ناظر بر فقیه) عقل عمل چگونه پوشش می‌دهد. به عبارت دیگر باید اصول، بیگانه از عمل مکلّف باشد، مثلاً یک چیزی نگوید که حدّ اصول را در فیزیک و شیمی ببرد، یعنی نباید این طور بگوید که چون من می‌خواستم تعیین تکلیف مکلّف بکنم، پس رفتم تلفن اختراع کردم. بنابراین نباید طوری باشد که حدش خروج موضوعی پیدا کند و علوم دیگر را فرا بگیرد. لذا باید حدی را که برای اصول تعیین می‌کند، ناظر بر تعیین تکلیف مکلّف باشد. یعنی ناظر بر فقه باشد. بنابراین نمی‌تواند اصول مطلقاً بریده از فقه باشد.

در مورد عقل عمل دو مبنای فلسفی وجود دارد و اصالت ماهیتی‌ها و اصالت وجودی‌ها به دو گونه مختلف تعریفش کرده‌اند. مبنای اصالت وجودی‌ها را در باب تقسیم مفاهیم به حقیقی و اعتباری بررسی کردیم و پایگاه عقل عمل را در اعتبارات (مقاله ششم) مرحوم علاّمه طباطبائی دیدیم و نیز ملاحظه کردیم که از مبنای ایشان تکلیف و تعریف اختیار در نیامده و در آن مکلفی دیده نشد. بلکه همه آن ضرورت‌های جبری و نظام علی و معلولی بود و ضمناً در مورد فعل که موضوعاً امری است در حرکت و تغییر، دیدیم که با توصیف و تطبیق منطق صوری می‌خواستند مسئله را حل کنند در حالی که اصلاً منطق صوری بیگانه از حرکت است. او تنها منطقی است برای آدرس‌بندی و دسته‌بندی و ربطی به فعل ندارد. این اشکال بود که در آنجا مطرح کردیم.

در این چند جلسه اخیر وارد بحث عقل عمل در نظر مرحوم آخوند شده‌ایم و دیدیم که پایگاه‌های فلسفی عقل عمل هم که مرحوم آخوند می‌گوید، سر از همان مباحث نهایه در آورد، امّا نه معنی روشی‌ای که علاّمه طباطبائی در مقاله ششم می‌گوید بلکه یک بحث فلسفی است که در بحث لوازم کیف نفسانی و بحث قوه عاقله و تلائم و عدم تلائم با فطرت، بکار می‌رود. برای رسیدن به این هدف، معنی قوه عاقله، بحث خلق و بحث لذت و علم را خواندیم. البته با وجود اینکه مرحوم آخوند این مطالب را می‌گویند ولی خودشان ملزم نبودند که جایگاه بحث را درون فلسفه، از طبقات کیف نفسانی مطرح کنند، بلکه تنها قوه عاقله را عمیق کردند و آنرا به وحدت و کثرت تشکیکی تعریف کردند. یعنی به نظر ما می‌آید که از بحث نهایه هم عدول کردند.

خوب این یک نظر بود که دوباره ضرورت جبری از آن در می‌آمد و نفی اختیار می‌شد یعنی ضرورت جبر علّی و معلولی حاکم می‌شود و جای اختیار را می‌گیرد. لذا از درون این تحلیل، تکلیف در نمی‌آید.

بعد وارد بحث مرحوم آقای اصفهانی شدیم. دیدیم ایشان نمی‌خواهد مسائل برهانی جریان علّت و معلولی را بعنوان پایگاه معرفی‌کند، گر چه منکر آن مسائل برای فرد نیست. امّا موضوعاً بحث اصول و فقه و مکلّف را در

رابطه بین دو نفر (رابطه بین عبد و مولیٰ) مطرح می‌کند و لذا اجتماعی می‌شود. حال اشکال این است که وقتی اجتماعی شد، بحث مصلحت و مفسده و اتفاق آراء به میان می‌آید و در این صورت از بحث نفس‌الامر امور برهانی دور می‌شود. این هم بحث ایشان بود.

حال شما می‌فرمائید: پایگاه بحث مصلحه و مفسده و اتفاق آراء به کجا بر می‌گردد؟ در جواب به این سؤال بحث جامعه را مطرح کرده‌اند و گفتند که در چندین سطح از جامعه تحلیل داریم. در اینکه جمع چه طوری تشکیل می‌شود، می‌گویند انسانها مدنی الطبع هستند. یعنی جامعه را جزء امور ذاتی تعریف می‌کنند. مثل طلب علم که امری ذاتی هست. بنابرین اجتماعی شدن انسان‌ها هم امری فطری هست. اگر این تحلیل را قبول کنیم، دوباره سر از جریان علیّت در می‌آورد. پس غرضشان نباید این باشد، در نتیجه وقتی می‌گویند اتفاق آراء یعنی عقلانیت جمعی که همان بحث اعتبارات است. لذا می‌گویند این اعتباریات در خارج ما به ازاء ندارد؛ مثلاً رنگ قرمز را برای توقف می‌گذارند، رنگ زرد را برای احتیاط می‌گذارند و رنگ سبز را برای عبور از سر چهارراه می‌گذارند. اگر این اعتبار، اثر گذار بود، آنرا ابقاء می‌کنند و اگر اثر گذار نبود، آنرا عوض می‌کنند، پس امور اعتباری اینگونه هستند. یک مقدار در این‌جا دقّت کردیم و بحث را توسعه دادیم. اگر یادتان باشد گفتیم که آیا مصلحت جمع به آثار حقیقی خارجیه بر می‌گردد؟ که در این صورت آثار حقیقه خارجیه باید کنترل بشود یعنی افعال عباد در خارج باید به تبع این اعتباری که شما می‌کنید تغییر پیدا کند، به تعبیر دیگر، هم فعل‌های قبلی حقیقی بوده، زیرا دارای غرض و اثر بوده است و هم فعل‌های بعد از اعتبار شما حقیقی است و به نسبت اثر گذاری آن، شما آنرا ثابت می‌کنید و بعد سعی می‌کنید بوسیله آن در جامعه نظم پیدا شود و آن نظم حقیقتاً تحقق پیدا بکند. پس نظم‌های اجتماعی به قوانین و روابط اجتماعی بر می‌گردد. و آنجا هم این طوری نیست که اختیار مطلق باشد و بگوییم قرار گذاشتیم که هیچ تناسباتی در خارج نداشته باشیم. البته یک مرتبه‌ای از جعل، انشاء و فرض معتبر است. یعنی قبل از پذیرش عرف، گمانه و احتمالاتی را عقلاء مطرح می‌کنند که معتبر است ولی وقتی قرار می‌گذارند که هیچ کس از آن تخلف نکند آنجا دیگر قانون می‌شود. اگر در عمل هم به نسبت اثر گذاشت، مرتبه دوم قانونیتش تمام می‌شود یعنی مثلاً اگر آثارش را دیدند که کنترل ترافیک شد و یا اگر آثارش را دیدند که گرانی کنترل شد، تورم کنترل شد، آن وقت قانون ثابت و حقیقی می‌شود. ولی اینکه بگوییم اراده جمعی بر این تعلق بگیرد که پول ملی یک کشوری یک دفعه زیاد بشود و قدرت خرید مردم زیاد بشود، این تعریف از اعتبار، حرف غلطی است، زیرا این نوع اراده جمعی، در خارج محقق نمی‌شود. زیرا باید اوّل در مقام گمانه‌زنی و تطرق احتمالات گمانه‌ای باشد و بعد با عقلاء طرح شود. یعنی باید کارشناس‌ها بپذیرند که این گمانه خوبی است و در قدم بعد هم وقتی به جامعه گفتند باید جامعه پذیرشش را داشته باشد یعنی قراری التزامی که می‌گذارند باید با حقیقت وجودی و وحدت ترکیبی و تعلقات مردم تناسب داشته باشد. به عبارت دیگر به آن اثری که در خارج می‌خواهند بگذارند، باید تناسب داشته باشد.

در ضمن، این بحث را هم خدمتتان عرض کردیم که عقلاء چه کسانی هستند آیا اُدبا هستند یا حقوقدانان؟! و متوجه شدیم که در رابطه با عقل عمل، حقوقدانان هستند که حافظ جامعه و حافظ روابط اجتماعی هستند یعنی حافظ آن آثاری می‌باشند که اعتبارکننده‌ها به دنبالش هستند مثل ایجاد نظم؛ زیرا وجدان عمومی را می‌شناسند و برای آن مجازات تعیین می‌کنند مثلاً می‌گویند باید جلوی دزدی را بگیرند، جلوی اعتیاد را بگیرند، جلوی هرج و مرج بگیرند تا مالکیت، ملکیت، انتقال ثروت و تمام این مسائل نظم داشته باشد و نیازهایی که جامعه دارد در سیکلی بگردد و حیات اجتماعی داشته باشد علّت همه این‌ها هم تکامل و رشد است. خوب این بحث‌ها را جلسات قبل اشاده کردیم.

## ۴. بررسی پایگاه عقل عمل در دیدگاه مرحوم اصفهانی

حالا می‌خواستیم ببینیم آیا عقل عمل بر مبنای مرحوم اصفهانی همان روابط اجتماعی می‌شود که رابطه پایگاه عقل عمل است؟ اگر این باشد آن وقت می‌بینیم که رابطه اعتباری است اگر هم حقیقی باشد، باید ببینیم که مبانی مختلف اصالت وجود، اصالت ماهیت، اصالت ربط و دیگر فلسفه‌هایی که وجود دارد، چه تحلیلی برای این حقیقت دارند؟

○ س: ایشان به صراحت نگفته‌است که رابطه، پایگاه عقل عمل قرار می‌گیرد ولی گفته مصالح و مفاسد عمومی....

● ج: همین حفظ نظام را که می‌گویند به معنای مصالح و مفاسد بازگشت می‌کند و غایتش حفظ نظام است.

○ س: یعنی مثلاً آراء عقلا اتفاق پیدا می‌کند بر اینکه اگر این کار را بکنیم، نظام حفظ می‌شود.

### ۴/۱. اعتباری یا حقیقی بودن پایگاه عقل عملی (اتفاق آراء عقلا)

● ج: همه بحث در این است که گاه می‌گویید این رابطه‌ای را که قرار داده‌اند، اعتباری محض است و هیچ محافظه‌ای هم ندارد و تنها برای سهولت کار است مثلاً در جامعه یک عنوانی را قرار می‌دهند به اسم لشکر، دسته، سازمان، مؤسسه و آقایان می‌گویند این سازمان، دسته، لشکر، حقیقت خارجی ندارند و فقط برای سهولت امر است یعنی قراری است که انسان‌ها اختیار کرده‌اند که به این امر جامعه بگویند و هیچ پایگاه نفس‌الامریه‌ای ندارد و اگر بخواهند می‌توانند آنرا چیز دیگری بدانند.

○ س: ظاهراً همین است چون ایشان بعداً می‌گویند آن نظریه در مورد حُسن و قبحی که آنرا ذاتی معنا می‌کند، باید به نفس‌الامر برگردد ولی ما می‌خواهیم به اتفاق آراء برگردانیم و اتفاق آراء هم غیر از نفس‌الامر است.

● ج: بله، آن‌که مشخص است. حالا می‌خواهیم ببینیم واقعاً آن اتفاق آرایی که می‌گویند، همین‌طور است؟ مثلاً آیا در مسائل مالی و پولی، اگر ملت فردا تصمیم بگیرند و قرار بگذارند که قدرت خرید مالی و پولی آن‌ها در موازنه با دلار این قدر ضعیف نباشد، آیا در واقعیت و خارج، چنین چیزی امکان‌پذیر است.

○ س: یعنی شما الآن می‌خواهید برهان بیاورید؟

### ۴/۲. ضرورت حقیقی شدن جعل اعتبار و عدم لغویت جریان فعل در پایگاه عقل عملی

● ج: بله، ما بنا به بحث خودشان می‌گوییم اعتباری که می‌کنید باید اثر حقیقی بگذارد (درست است که می‌گویند ما به ازاء ندارد ولی این ما به ازاء نداشتن را از باب منطق می‌گویند و در منطق، بین مفاهیم حقیقی و اعتباری فرق است.) یعنی پس از این‌که ما این مطلب را اعتبار می‌کنیم، باید در خارج اثر حقیقی بگذارد و معنی اثر حقیقی این است که فعل مردم را عوض کند. البته این خودش یک بحث است که آیا منظور از اثر حقیقی و عقل عملی که می‌گویند این است که برهان در آن جاری باشد؟ یعنی این‌که فعلِ لغو انجام نمی‌شود؟ به عبارت دیگر اعتبار، برای افعال صورت می‌گیرد تا افعال در یک جهت دیگر قرار گیرند و در آن جهتی که می‌خواهند قرار بدهند، باید اثر حقیقی بگذارد. لذا فعل نمی‌تواند لغو باشد. زیرا عدم لغویت از افعال، تنها دلیل عقلانیت در جریان فعل است. همچنین فعل، نمی‌تواند از اثر خودش بریده باشد. در نتیجه اگر از اثر خودش بریده نباشد، و دارای اثر حقیقی و غایت حقیقی باشد، و فعل هم حقیقی باشد، بنابراین باید مسیر آن هم حقیقی باشد، یعنی باید جعل اعتبار هم حقیقی باشد.

○ س: خوب یک نکته این‌جا هست. الآن شما می‌فرمایید که بعضی چیزها را که ما اعتبار می‌کنیم، این‌ها در خارج محقق می‌شوند. مثلاً اعتبار بکنیم که از این به بعد چراغ قرمز را بگذاریم سر چهارراه که مردم بایستند تا نظم برقرار بشود و بعضی چیزها را که اعتبار می‌کنیم، در خارج محقق نمی‌شوند، مثلاً اعتبار می‌کنیم که از فردا قدرت خرید مردم زیاد بشود، امّا نمی‌شود. این دو گانگی اعتبار می‌تواند خودش

دلیل باشد بر این‌که بگوییم حتماً باید یک روابط حقیقی در خارج باشد، یعنی اعتبار اوّل چون با روابط تناسب دارد، اثر می‌گذارد و اعتبار دومی اثر نمی‌گذارد. یعنی خود این مطلب که بعضی اعتبارات دارای اثر نیستند، نشان می‌دهد که روابط حقیقی هست که این باید با تناسب به این دو باشد.

## ۴/۳. عدم اطلاق اعتبار و قرار در تحقق روابط اجتماعی

● ج: عقلاء دائم اعتباراتشان را بهینه می‌کنند و تغییر می‌دهند.

○ س: متناسب با روابط اجتماعی؟

● ج: متناسب با یک حقیقتی است.

○ س: که آن حقیقت رابطه‌ی اجتماعی است؟

● ج: بله، رابطه در خارج حقیقی است، رابطه‌ی بین دو نفر حقیقی است. بین شما و آن آقا حقیقی است.

○ س: خُب، اصطلاحاً می‌گویند این حقیقت خارجی مشت پرکن نیست که البته مشت پرکن یک اصطلاح است.

● ج: این مشت پرکن اصطلاح است یعنی چه؟ توضیح دهید.

○ س: یعنی آن چیزی که هیز انتفاع باشد.

● ج: در مورد مسائل مالی و پولی، این اعتباری که می‌گذارند، مردم جهان را فقیرتر می‌کند. از این به اصطلاح مشت پر کن‌تر هم داریم؟ یک کشوری درست اعتبار می‌کند و ثروتمند می‌شود و یک کشوری غلط اعتبار می‌کند و بد بخت می‌شود. یعنی ذلت و عزت، با اعتبار شما در خارج محقق می‌شود. اثر خارجی آن هم این است که نظم روحی انسان‌ها به هم می‌ریزد. یا نظم روحی انسان‌ها شدید می‌شود یا ضعیف می‌شود. یعنی هم درون تعلقات مردم اثر دارد و هم درون نان شب مردم اثر دارد. مثلاً یک شخصی با آن‌که پس انداز کرده است و قناعت هم کرده و پولش را نگه داشته است و سال دیگر می‌خواهد برود و با همان پول، همان چیزی را که سال قبل می‌توانسته بخرد، بخرد، امّا حالا نمی‌تواند بخرد. این به چه علّت است؟ به دلیل تصمیمات مسئولین در شورای عالی پول و اعتبار است. در این شوراهای مختلف اعتباراتی انجام می‌دهند، ولی تورم کنترل نمی‌شود، گرانی کنترل نمی‌شود، بالاتر این‌که در کشورهای جنوب آسیا، سرمایه گذاران ملعون امریکایی با یک تصمیم‌هایی که می‌گیرند، نه فقط یک نفر ـ دو نفر بلکه ده تا کشور را بدبخت می‌کنند. (کره جنوبی و فیلیپین و تایوان و ژاپن و مالزی و اندونزی و...) چرا این‌گونه می‌شود؟ دلیل این است که سرمایه دارهای حقیقی آمدند و یک تصمیمی گرفتند و به اصطلاح یک بازار کاذب درست کردند.

می‌خواهم بگویم که این تغییر و تحوّل‌های اجتماعی که واقع می‌شود، به صرف قرار و اعتبار نیست. البته نه این‌که بگوییم هیچ قراری در آن نیست، منکر این نیستیم، زیرا اگر منکر مطلق شویم، آن وقت ربطش مطلقاً قطع می‌شود و اگر ربط کاملاً قطع شود، همه‌ی امور وهمی می‌شوند و تناسباتی هم در عالم خارج پیدا نمی‌کند و طرفداری هم پیدا نمی‌کند و اصلاً جامعه‌ای درست نمی‌شود، زیرا به دنبال وهم که جامعه‌ای درست نمی‌شود. اگر هم درست شود چهار تا آدم متخلف هستند که دنبال وهم خودشان هستند و کسی به آن‌ها اهمیت نمی‌دهد. ولی وقتی که جامعه حقیقی است، آن وقت عقلای آن دائماً در حال تصمیم‌گیری هستند. نمایندگان مجلس آن دائم دارند تصمیم می‌گیرند و این تصمیمات را هم هدایت و کنترل می‌کنند. بله این اعتبارات هم اختیاری است (به اصطلاح) یعنی اعتباراتشان را عوض می‌کنند. ولی ربط این اعتبارات به پذیرش عمومی تمام می‌شود. از این رو نمی‌شود که پذیرش عمومی به آثاری که بعداً فعل‌ها می‌گذارند، ربط نداشته باشد و آن آثار فعل نیز ممکن نیست به محیط بیرونی ربط نداشته باشد. زیرا بالأخره این‌ها می‌خواهند با جوامع دیگر ارتباط برقرار کنند. صادرات کنند، واردات کنند، جنس بیاورند، جنس ببرند. در نهایت می‌خواهیم ببینیم این حفظ نظام که در این بخش می‌گویند، تحلیلش چیست؟ پایگاهش چیست؟ آیا

اصالت ماهیت می‌تواند تعریفش کند یا اصالت وجود می‌تواند تعریفش کند؟ و بعد آیا حقیقی است یا غیر حقیقی است؟ و بعد ببینیم حافظش کیست؟ آیا جبری است یا خود این هم اختیاری است؟ یا تحت علیّت است؟ فرق قوانین اجتماعی و قوانین طبیعی چیست؟ آیا فرقش در علیّت و اختیار است؟

○ س: ظاهراً همین‌طور است که در قوانین اجتماعی چون اختیار هست، می‌آید و قانون را تغییر می‌دهد و آن موقع یک طور دیگر عوض می‌کند، یعنی با قوانین طبیعی فرق می‌کند. حالا این فرق آیا به این معنی است که قوانین طبیعی، حقیقت دارند و قوانین اجتماعی دارای حقیقت نیستند یا این‌که بگوییم قوانین طبیعی ثبات دارند و قوانین اجتماعی متغیرند؟

● ج: آیا ثبات و تغییر در حقیقی بودن و غیر حقیقی بودنشان تأثیری دارد؟

○ س: آن چیزی که حقیقت دارد، ثبات دارد و مرحوم اصفهانی هم باید در همین دستگاه فکر کند، امّا آن چیزی که اعتباری است، متغیّر می‌شود و می‌تواند تغییر کند ولی حقیقت نمی‌تواند متغیّر باشد.

● ج: اگر متغیّر هم باشد، پایه‌ای در نفس‌الامر ندارد و اگر نداشته باشد، اثری هم در رشد مردم نمی‌گذارد.

○ س: یک همچین معنایی هم درست می‌شود.

● ج: در صورتی که رشد، یک امر غیر قابل انکار در تکامل مادی و اجتماعی مردم است.

○ س: پس اثبات می‌شود که روابط اجتماعی در عین حال که متغیّر است، دارای حقیقت هم هست.

● ج: بله.

## ۵. سؤال: ارتباط مباحث عقل عملی با حدّ علم اصول

○ س: حالا ربط این به بحث اصول چیست؟ می‌خواهیم برگردیم به بحث اصول و بگوییم که موضوع اصول، عمل و فعل است و فعل هم متغیّر است که دارای حقیقت هم هست.

● ج: و فردی هم نیست، بلکه اجتماعی است. در این صورت سؤال می‌کنیم که حدّ علم اصول، اجتماعی تعریف می‌شود یا فردی؟

○ س: من فکر می‌کنم که بحث عوض شد. ما روی این موضوع صحبت نمی‌کردیم.

● ج: جلسه‌ی قبل هم این‌ها را اشاره کردیم.

○ س: این‌ها را نگفتیم که علم اصول باید اجتماعی بشود.

● ج: بله، گفتیم.

○ س: خیلی کم بود. مقدماتش بود. یعنی می‌فرمایید که نباید بگوییم علم اصول علمی است که می‌خواهد تکلیف مکلّف را مشخص بکند و باید بگوییم که می‌خواهد بیاید تکلیف اجتماع را مشخص بکند.

● ج: تکلیف رابطه را می‌خواهد معیّن کند. یعنی می‌خواهد بگوید که رابطه باید چگونه باشد. شارع مقدس می‌خواهد بگوید روابط چگونه باشد. می‌خواهد بگوید رابطه‌ی زن و مرد چگونه باشد. می‌خواهد بگوید رابطه‌ی بین پدر و پسر چگونه باشد. رابطه‌ی بین شما و همسایه‌ات چگونه باشد.

○ س: پس این از فعل هم خارج شد.

● ج: نه، فعل است.

○ س: بحث از رابطه، دیگر بحث از فعل نیست.

● ج: چرا! فعل ایجاد رابطه می‌کند.

○ س: آیا علّت ربط فعل است؟

● ج: بله، فعل یعنی چه؟

○ س: برای کنترل ارتباط، علم اصول باید فعل‌ها را کنترل کند.

● ج: بله، یعنی خطابات ناظر بر روابط اجتماعی است.

○ س: که مصالح مجاز است.

● ج: بله، که حالا می‌گویید روابط اجتماعی خُرد، رابطه‌ی بین زن و مرد و پدر و پسر و همسایه و برادر و مؤمن است و روابط اجتماعی کلان و توسعه، رابطه‌ی بین کفر و ایمان و رابطه‌ی بین ایمان و نفاق است که در سطح اقامه موضوعیت دارد. بنابراین روابط اجتماعی ناظر بر این روابط هم هست. پس به این راحتی از بحث حفظ نظام عبور نکنیم، زیرا این قول مرحوم اصفهانی به مبنای فرهنگستان نزدیک‌تر است، تا این‌که بخواهیم در حُسن و قُبح، آنرا به صورت عقلیِ درونیِ فردیِ در عقل

نظر تحلیل کنیم، زیرا آن دو تا به اصالت شیء بیشتر نزدیک است.

○ س: خوب پس مبنای مفهوم درکلّ علم اصول در بحث ضروری و ذاتی قرار می‌گیرد و این تعریف، معادل تعریفی است که از حُسن و قُبح می‌گوید، امّا اگر بخواهیم طرف تحلیل مرحوم اصفهانی برویم، بعید می‌دانم که ایشان در علم اصول این تعریف را دخالت داده باشد. این بعید است.

● ج: صراحتاً می‌گویند منظور من از عقل عمل، اتفاق آراء است.

○ س: یعنی اگر ما الآن کتاب علم اصول ایشان را بخوانیم، همین مطلب را می‌گویند؟

● ج: کاری به کتاب اصول ایشان نداریم، بلکه درباره‌ی همین متن ایشان که روبرویمان هست، قضاوت می‌کنیم.

○ س: این مبنا را ایشان گفتند، ولی در علم اصول نتوانستند وارد کنند، چون که علم اصول را دیگران نوشته‌اند و بعد یک نظم دیگری هم دارد.

## ۶. حاکمیت مبنای مرحوم اصفهانی در علم اصول و هم‌مشرب بودن فقها و متکلمین با ایشان

● ج: حالا بعد آثارش را هم می‌بینیم که تا چه اندازه توانسته‌اند در خود علم اصول وارد کنند. ولی حالا در تعریف که حداقل به ما کمک کرده‌اند. به نظر من می‌آید که فقها و متکلمین هم، مشرب مرحوم اصفهانی را دارند و در اصول هم همین‌طور است، زیرا وقتی آقایان از منطق صوری فاصله می‌گیرند، ادبیات را درشت می‌کنند. بحث وضع و اصول لفظی درشت می‌شود و به همین دلیل است که بحث از روابط اجتماعی آغاز می‌شود. همچنین از آن جهت که منطق صوری، منطق فهم نیست، به منطق تفاهم نزدیک می‌شوند، ولو این‌که منطق تفاهم را خُرد و تبعی دیده‌اند و از ادبیات شروع کرده‌اند. این مشرب آقایان فقها و متکلمین است. یعنی خود مرحوم آخوند هم در اصولش به این تعریف ملتزم نبودند.

○ س: یعنی خواستند منطقی بکنند، امّا هنوز نشده است.

● ج: نه، خواسته‌اند فلسفی بکنند، امّا در عمل فلسفی عمل نکرده‌اند. یعنی بعد از بحث تعریف، عدول کرده‌اند و وارد بحث وضع می‌شوند. گرچه آن‌جا هم باز مزاق‌های فلسفیشان را می‌آورند و خواسته‌اند آن‌ها را در فلسفه حل کنند، ولی دوباره در عمل به دنبال آثار آن نبوده‌اند، امّا با همه‌ی این توضیحات، به نظر ما می‌آید که مبنای مرحوم اصفهانی بر اصول حاکم است، همین‌طور که از نظر اعتقادی گفتیم که علم کلام در علم اصول حضور دارد که توانسته بحث اختیار را حل کند، زیرا در کلام بحث طاعت و عصیان و عدل الهی و فعل الهی و همه‌ی این‌ها را بزرگ کرده‌اند و در فلسفه به این مسائل اشاره‌ای ندارد. در فلسفه همین که اثبات صانع بشود، می‌گویند برای اسلام کافی است. بنابراین در تمام این مسائل، سایه‌ی کلام بر علم اصول افتاده است، چون می‌خواهند تعیین تکلیف مکلّف بکنند، نمی‌توانند عدل مطلق، یعنی مذهب را منکر بشوند که حضرت حق جلت عظمته، انبیایی را فرستاده است و دار، دار امتحان است و در امتحان‌ها هم باید تعاریفی را بدهند که بتوانند این‌ها را کنترل بکنند. یعنی ربط بین عباد به حضرت حق جلت عظمته و مسئله‌ی معاد و مسئله‌ی بهشت و جهنم، معذّریت و منجّزیت، طاعت و عصیان را باید حل کنند، زیرا این مفاهیم، مفاهیمی است که می‌خواهد رابطه‌ی بشر را با بالا تمام کند.

○ س: این‌جا که فرمودید بحث رابطه هست، من خاطرم هست که بعضی از این جامعه شناس‌های اسلامی یک طرح دیگری از این ارتباط را داده‌اند. حالا این ارتباط را موضوع گرفته‌اند و می‌گویند ما سه چیز را بررسی می‌کنیم: ۱. ارتباط انسان با خدا ۲. ارتباط انسان با خودش ۳. ارتباط انسان با طبیعت. و می‌گویند ما این سه تا را بررسی می‌کنیم تا رابطه درست شود یعنی این را مبنای جامعه‌شناسی خودشان قرار می‌دهند. من جدیداً یک همچین مسئله‌ای را دیدم.

● ج: خوب، عیبی ندارد که شما از روابط شروع کنید و بعد در روابط هم اصلی و فرعی و تبعی کنید که در این صورت ارتباط با خدا، متغیّر اصلی است و ارتباط با انسان‌ها متغیّر فرعی است و ارتباط با طبیعت هم متغیّر تبعی است. در فرهنگستان هم چنین چیزی هست.

○ س: آقای واسطی چنین بحث‌هایی را مطرح کرده‌اند.

● ج: مهم این است که گاهی این‌ها را به عنوان یک مبنای فلسفی وارد می‌کنند و گاه استقرایی برخورد می‌کنند، یعنی ممکن است بعضی از حرف‌های ما را به چیزهای دیگری تعبیر کنند. مثلاً یک وقت به حاج آقای حسینی می‌گفتند که شما بحث تعمیم امامت بنی صدر را دارید می‌گویید و یک عده‌ی دیگر می‌گفتند که شما مثل حرف‌های مارکسیست‌ها را دارید می‌زنید و یک عده‌ی دیگر هم چیز دیگری می‌گفتند. پس هر که از زاویه‌ی دید خودش یک بخشی از صحبت‌های حاج آقای حسینی را می‌دید و نسبت به آن قضاوت می‌کرد.

○ س: یعنی حاج آقا در مباحثشان همین ارتباط خدا و انسان و طبیعت را مطرح می‌کنند؟

● ج: اصلاً این دسته‌بندی‌های ماست که روابط را از یک زاویه‌ی دیگر تقسیم می‌کنیم.

○ س: این را در هرم می‌کشید که بالا ارتباط با خدا و...

● ج: بله، یک حجیّت عند الله داریم، یک حجیّت عند العقلاء داریم و یک حجیّت عند النفس داریم. یعنی خود حجیّت سه مرتبه دارد.

○ س: ایشان برای طرحی که می‌خواست در سایت طراحی کند، گفته بود که شما در صفحه‌ی اوّل سایت، یک هرم بکشید که اضلاع آن را ارتباط با خدا و خودش و طبیعت تشکیل دهد. بعد از این‌جا سایتتان شروع بشود و وارد بخش خودشان بشوند.

● ج: بله، بعید هم نیست که به دسته‌بندی‌های حاج آقا برخورد کرده‌اند و گزینش کرده‌اند، چون این بحث حجیّت ما است و همه‌ی این‌ها تعریف دارد. مثلاً وقتی می‌گوییم عند العقلا، بیان می‌کنیم که عقلا به چه کسانی اطلاق می‌شود و بعد توضیح می‌دهیم که عقلا به فقهای عظیم الشأن شیعه اطلاق می‌شود، نه عقلایی که شیعه‌اند و قانون راهنمایی و رانندگی را وضع می‌کنند. بعد درباره‌ی حجیّت عند النفس هم می‌گوییم که این حجیّت عند النفس برای مؤمن است که می‌گوید:«ذلک الکتاب لاریب فیه هدی للمتقین». پس فقط حجیّت عند النفس برای متقین است، نه برای هر نفسی. یعنی این حجیّت برای اهل تقوا و پرچمداران توحید مطرح می‌شود.

## ۷. بررسی رابطه عقل عمل و عقل نظر در مباحث آینده

○ س: آیا بحث تعریف اصول تا این‌جا تمام شد یا این‌که ادامه دارد؟

● ج: حالا بعد از این بحث، ربط بین عقل عمل و عقل نظر را بحث کرده و ملازمه‌ی بین عقل عمل و عقل نظر را مورد دقّت قرار می‌دهیم و این‌که تفسیر «ما حکم به العقل حکم به الشرع» به چه صورت است؟ آیا عقل قَدَش تا کجا می‌کشد؟ عقل عملی و عقل نظری و ربطش به حکم شرع چیست؟

○ س: در این‌باره، دو بحث مطرح است. یک بحث این است که اگر حکمی را شرع داد، عقل در مورد این حکم چه می‌تواند بگوید، آیا عقل هم همین حکم را می‌دهد یا خلاف این حکم را می‌دهد و اگر عقل یک حکمی را داد، می‌توانیم بگوییم شرع هم این حکم را می‌دهد؟

● ج: بله، بحث این است که بالأخره شأن شارع و حوزه و حیطه‌اش تا کجاست؟ شأن عقل هم حوزه و حیطه‌اش تا کجاست؟

○ س: پس در این باره باید در جلسه‌ی بعد بحث شود.

● ج: بله، هر دو هم، دو مبنا دارند و دو جور وارد می‌شوند. ولی شما در جلسه‌ی آینده ابتدائاً وارد مبنای مرحوم آخوند بشوید و تجزیه‌اش کنید و تک تک بحث‌ها را باید جدا جدا کنید و هر بحثش را هم باید بررسی کنید، زیرا کثرت بحثی دارد. بنابراین به یک خلاصه‌ای که به صورت گذرا رد می‌شود تکیه نکنید، بلکه باید ببینید که ورود و خروج ایشان چه طوری است. مثل این‌که بخواهید بحث ایشان را تقریر کنید، باید ببینید که مرحوم آخوند چه می‌گوید. جلسه‌ی آینده روی این بحث می‌کنیم. اِن شاء الله. ▣

و السلام علیکم و رحمة الله و برکاته

تبیین رویکرد حوزه به موضوع جامعه

# بررسی اوصاف سیاسی، فرهنگی، اقتصادی جامعه بر اساس اعتبارات بالمعنی الاخص

عنوان جلسه شانزدهم:

## بررسی عقلائی بودنِ مدح و ذم اجتماعی

---


سرپرست پژوهش:

حجةالاسلام والمسلمین صدوق


---


گروه حجیت

حسینیه اندیشه


بهار و تابستان ۱۳۸۲

۱. مروری بر تحلیل، روشی، فلسفی و مصداقیِ عقل عمل ..... ۴
۲. ضرورت طرح مباحث روشی، فلسفی و مصداقی عقل عمل در فلسفه‌ی تفقه ..... ۵
۳. نقد و بررسی مقدمه دوم؛ رابطه‌ی حُسن و قُبح 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 عبد ..... 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 عقلائی بودن این پایگاه ..... ۶
۳/۵. تقریر: مجرد حُسن و قُبح کافی برای بعث و زجر نیست، بلکه اغراض و دواعی دیگری لازم است ..... ۶
۳/۶. تقریر اشکال و پاسخ اوّل ..... ۷
۳/۶/۱. خروج از مبنای تعریف حُسن و قُبح ..... 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

| | | |
|---|---|---|
| استاد حجةالاسلام والمسلمین صدوق | جلسه ۲۳ | گروه پژوهش‌های تطبیقی |
| عنوان‌گذار: برادر علی‌رضا انجم‌شعاع | تعداد صفحات: ۱۲ | |
| ویراستار: برادر احمد زیبایی | تاریخ نشر: ۱۳۸۳/۲/۲۲ | |
| پیاده نوار: برادر احمد زیبایی | تیراژ: ۳ نسخه | |
| حروف‌چین: شرکت کاتب | کد بایگانی رایانه‌ای: 183 | |
| مجری و کنترل‌نهایی: برادر احمد زیبایی | تاریخ جلسه: ۱۳۸۲/۵/۲۲ | |

## ۱. مروری بر تحلیل، روشی، فلسفی و مصداقیِ عقل عمل

● حجةالاسلام 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 منطق صوری در عقل عملی، لوازم ذات و جریان نسبت سنجش ملاحظه می‌شود؟! سنجش هم به معنای ملازمه عام 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 سئوال این است که آیا عقل عملی می‌خواهد نسبت بین افعال را ببیند یا تناسب آن‌ها را؟

تناسب نیز گاه در کل‌نگری 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 موضوعِ متعلقِ 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 اعلای 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 یفعل و له أن لایفعل» است؟ مکانیزم حرکت اختیار چیست؟[1] در کتاب کفایه همین مباحث با اختلافاتی که بین آقایان وجود دارد، مطرح می‌شود.

ما نیز بر اساس فلسفه اصات 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 حسّ، حرکت را از محیط آغاز می‌کنند و بعد به سلسله‌ی اعصاب می‌رسانند و بعد به وعاء

---

۱. علامه طباطبایی در کتاب نهایه، 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 بپردازیم. از این منظر، رابطه بین شارع و مکلف ملاحظه می‌شود. لذا مصادیقی 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» پیش‌فرض‌های 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»[1] 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 قُبح 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 عزو 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 خاصّ است که مولیٰ و عبد از طریق «بیان» با هم ارتباط برقرار کنند. پس این بحث، یک بحث عامّ‌تر 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 باز دارند[2].

### 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 قُبح عقلی مرحوم آخوند، ترجمه‌ی صادق لاریجانی، ص۶

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 سئوال 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 مندک شده بودند. امّا در این مقدمه، بحث از عقلاء و اختیار آن‌ها مطرح می‌شود که با مباحث دو صفحه قبل (بحث کمال وجودی و ملائمت با قوه‌ی عاقله) تعارض دارد.

سپس ایشان در ادامه می‌فرمایند:

> گر چه اگر فعل مذکور از باب اتفاق از کسی سر زند یا از آن اجتناب شود، او را تحسین و تقبیح می‌نمایند؛ بلکه برای بعث و زجر (تحریک و منع) لازم است که اغراض و دواعی دیگری وجود داشته باشد[1].

### ۳/۴. تنافی تحلیل «درونی بودن» پایه‌ی مدح و ذم اجتماعی با عقلائی بودن این پایگاه

بنابراین همانطور که ملاحظه می‌کنید این مطلب ایشان در اینجا دقیقا 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 بداهت‌های 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 وجودی 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 قُبح 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[2].

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]،

---

۱. همان ۲. همان، ص۷

در آن اراده‌ای یافت نمی‌شود[1].

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[2].

## ۳/۶. تقریر اشکال و پاسخ اوّل

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 تنفر و غضب وی چیزی نیست و فرح و تنفر عقل نیز جز اراده و کراهت نیست[3].

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[4].

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 تصوارتی که انسان از خارج پیدا می‌کند که در تمام انسان‌ها، این تصورات بدیهی وجود دارد، در اینجا نیز به دلیل بداهتِ وجدانی، 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[5].

### ۳/۶/۱. خروج از مبنای تعریف حُسن و قُبح

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 قُبح 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

---

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 نشده 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، می‌بینند 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 تقوم ندارد[1].

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 نفس‌الامر 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 تخلف‌اش 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 منزه می‌باشد و هم در عمل نیز بر اساس مصلحت و مفسده است و تخلف‌ناپذیر می‌باشد.

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

---

۱. همان

جواب می‌گویند:

> اگر چه درمورد خداوند متعال، اراده همچون صفات دیگر، با علم وجوداً و مصدقاً متحد است، لکن مجرد علم به مصلحت، همان گونه که در فوائد سابق دیدیم، نمی‌تواند اراده‌ی تکوینه‌ای باشد که سبب تحقق مراد در خارج است و شاهد آن همان کلام خداوند متعال است که: اذا اراد شیئاً أن یقول له کن فیکون[1].

ایشان می‌خواهند بگویند اینطور نیست که تمام تشریعات شارع، دارای اراده‌ی تکوینی باشند. زیرا اگر اراده تکوینی در این تشریعات 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 تشریعیه‌ای 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 اهمّ. چه، در این صورت بعث به غیر اهم یا بعث به هر دو، قبیح است، با وجودی که فعل مهم همچون موارد غیر مزاحم، بر مصلحت خویش باقی است[2].

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

یعنی اهم و مهم کردن، جای تصمیم‌گیری عبد است و الاّ حکم التزامی آن از طرف شارع آمده است. به عبارت دیگر وقتی تزاحم بین اقامه صلاة 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 تشریع نیست، بلکه تزاحم در موضع عمل است. بنابراین اصلاً بحث اراده‌ی تشریعیه نیست و این مثال خروج موضوعی از بحث تشریع دارد و مکلف باید در عمل و در چهار چوب شرع، حکم رشد خود را تشخیص بدهد و این به معنای تشریع 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 مثوبت و قرب و بُعد، بدون تکلیف مولوی برآن، مترتب باشد، مثل اطاعت و عصیان یا تجرّی و انقیاد که در این صورت ملاک طلب مولوی در آن وجود ندارد و در نتیجه تکلیف مولوی لغو و بدون فایده خواهد بود[3].

در مثال اول ایشان که بحث تزاحم مطرح شد، بیان کردیم که در اینجا اصلاً بحث تشریع 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،

---

۱. همان
۲. همان، ص۸
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 سئوال این است که اگر منظور ازختم نبوت این است که دیگر احکامی به غیر از احکام اسلام نمی‌آید، طبیعتاً زمان تشریع 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 منظورتان از احکام نورانی اسلامی، تشریع احکام و ختم نبوت است، وقت این تشریع 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 تشریع آن نیامده بود.

○ س: آقایان نیز علت نیامدن وقت تشریع 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: دراین 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 سئوال 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 سئوال می‌کنم: آیا برای یک کفار حکم حجاب نفرت برانگیز بر است یا حمله به بت و خدای او؟! حال اینکه اولین حکمی که آمده «قولو لا اله الا ا... تفلحوا» بوده است. یعنی اولین حکم اسلام برای رؤسای کفر این است که حکومت خود را رها کن؛ نه اینکه شرب خمر نکن! زیرا آن‌ها بوسیله همین بُت‌ها 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، سَر 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 (علیهم السلام) 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 (علیه اسلام) سیاست و مدیریت نمی‌فهمد! بنابراین اگر اهل البیت علیهم السلام نیز می‌خواستند از همان سیاستِ شیطان‌صفت 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 تشریع 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. یعن 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 حدّ 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 پد 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 انجم‌شعاع: 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 پیسی می‌شود، تا آخر عمر پدر و مادر خود را مقصر نمی‌داند؟!

○ حجةالاسلام 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 پیاده کننده این احکام اولیاء و قیم 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 کلّی‌ای 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

تبیین رویکرد حوزه به موضوع جامعه

# بررسی اوصاف سیاسی، فرهنگی، اقتصادی جامعه بر اساس اعتبارات بالمعنی الاخص

عنوان جلسه هفدهم:

## بررسی جامعه‌شناسی عقلائی با موضوع شرع

---


**سرپرست پژوهش:**

**حجةالاسلام والمسلمین صدوق**


---


**گروه حجیت**

**حسینیه اندیشه**


**بهار و تابستان ۱۳۸۲**

۱. نقد و بررسی مقام اوّل: 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؟ ..... ۴
۱/۱. تفاوت میان مقام اوّل و مقام دوم ..... ۵
۱/۲. خلط میان مقام اوّل و مقام دوم ..... ۵
۱/۳. تنافی مبانی مرحوم آخوند در مقدمه با مقام اول ..... ۵
۱/۴. نقض مثال‌های مقدمه‌ی دوم ..... ۶
۱/۵. فقدان بحث عقلا در مقدمه و طرح آن در مقام اول ..... ۷
۱/۶. تنافی ملاحظه اختیار در مقام اوّل و حکم ضروری عقل در مقدمه ..... ۷
۲. منظور از عقلاء در کلام مرحوم آخوند ..... ۷
۳. قرینه‌ای دالّ بر عدول مرحوم آخوند از مبنای خود ..... ۸
۴. ادامه بررسی مقدمه دوم ..... ۸
۴/۱. بازگشت نسبت بین حکم عقل در حُسن و قُبح 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. جمع‌بندی از مقدمات و مقام اوّل (اعتقادی بودن مقام اوّل) ..... ۱۰
۶. ملاحظه حیث شارعیت مولی در مقام دوم ..... ۱۱

● دفتر فرهنگستان علوم اسلامی

| | | |
|---|---|---|
| استاد حجةالاسلام والمسلمین صدوق | جلسه ۲۴ | گروه پژوهش‌های تطبیقی |
| عنوان‌گذار: برادر علی‌رضا انجم‌شعاع | تعداد صفحات: ۱۱ | |
| ویراستار: برادر احمد زیبایی | تاریخ نشر: ۱۳۸۳/۲/۲۲ | |
| پیاده نوار: برادر احمد زیبایی | تیراژ: ۳ نسخه | |
| حروف‌چین: شرکت کاتب | کد بایگانی رایانه‌ای: 184 | |
| مجری و کنترل‌نهایی: برادر احمد زیبایی | تاریخ جلسه: ۱۳۸۲/۵/۲۵ | |

**۱. نقد و بررسی مقام اوّل: 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؟**

○ حجةالاسلام 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 تشریع شده است.

● حجةالاسلام 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 عُقلا) به تنهایی کافی برای تحقق تکلیف شرعی نیست. ایشان می‌خواهند بگویند از آن چهار قسمی که برای حکم شرعی ذکر کردیم[1]، 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 حَسَن بودن فعلی برسیم، اما این باعث وجوب 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.

○ حجةالاسلام 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 مجرّد حسن و قبح، منشأ اراده و کراهت نیست. یعنی حُسن و قُبح 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 قِسم 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 اوّل و مقام دوم

● ج: منظور از این «نرسیدن به حدّ» چیست؟ وقتی که قوه‌ی عاقله حکم به «حسن و قبح فعلی» می‌دهد، چه لزومی دارد که شرع در این حکم دخالت کند؟!

بنابراین این صغریٰ و کبرایی که در اینجا می‌آورد، بود یا نبودِ 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 حدّ 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 حدّ الزام‌آور 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 اوّل و مقام دوم

اما اشکال ما این است که این مثال‌ها و استدلالات 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 حُسن فعل و تفکیک شرعی را مطرح می‌کنند، 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 حَسن است؛ نه به حد الزام و نه به حدّ 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 عقلا، فرمانبران خویش را نسبت به فعل تحریک کنند و یا آن‌ها را باز دارند.

● ج: در این جمله ایشان، بحث وجوب «عُقلا» و حکم آن‌ها به مدح و ذم می‌باشد نه وجوب عقلی!

○ س: علت مدح و ذم عقلا، 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 کمّی این حسن و قبح است. یعنی اینکه قوه عاقله ما چه چیزی را می‌فهمد، این بحث درونی ماست، اما وقتی بحث عُقلا مطرح می‌شود باید ارتباط بین عُقلا 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 کمّی حسن و قبح است. یعنی حسن و قبح شما با حُسن و قُبح 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 منطقةالفراغ قرار داده است[1]. 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[2]. مثال دیگری که در جلسه گذشته مورد بررسی قرار گرفت، بحث تنفّر از اسلام به خاطر تسریع در تشریع بعضی از احکام اسلام بود. در نقض این مثال نیز بیان کردیم که شارع در همان ابتدای دعوت به اسلام، حکم‌های بزرگتری را تشریع 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 حدّی می‌رسد که از آنجا به بعد، الزام عقلی می‌آورد. حال اگر حسن و قبح از این حدّ 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، «عُقلا» جمع کمّی 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 عقلافرمانبران 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) اصلا 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 کمّی چند قوه عاقله است.

### ۱/۶. تنافی ملاحظه اختیار در مقام اوّل 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 قُبح، 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

مبنای مرحوم آخوند می‌گویند) و هر وقت عقلا در نظر گرفته می‌شود، یک اعتباری است که در خارج هیچ مابحذائی 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 دالّ بر عدول مرحوم آخوند از مبنای خود

مرحوم آخوند در جواب به یک مطلب مهمی اشاره می‌کند و آن اینکه هر حسن و قبحی بالضرورة موجب انجام فعل نمی‌شود بلکه وقتی حسن و قبح منجر به فعل می‌شود که به یک حدّی 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 «بالضرورة» 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 می‌گوید:

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

### ۴/۱. بازگشت نسبت بین حکم عقل در حُسن و قُبح 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

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 محرزه‌ی 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 مادرِ 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.

امّا 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: امّا 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 این‌طور نیست.

○ س: امّا 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 مأمورٌبه 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 اوّل (اعتقادی بودن مقام اوّل)

پس به طور کلی آنچه از پُرسش 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 تشریع 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». امّا 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 حیطه‌ی خلافت، تشریع کردن نیست. بلکه حیطه خلافت، تخصیص است. یعنی احکام حاکم بر رشد انسان تشریع شده است. حال این عقل است که به نسبت شدت و قوت خود، می‌تواند درجات قُرب 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، لحظه‌به‌لحظه‌ی 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 شارعیت است و مقدمه دوم از حیث عاقلیت می‌باشد.

### ۶. ملاحظه حیث شارعیت مولی در مقام دوم

مباحث مقام دوم نیز از حیث شارعیت مولا 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 حجیّت و هم جریان اعجاز را در بر می‌گیرد. ▣

و السلام علیکم و رحمة الله و برکاته

تبیین رویکرد حوزه به موضوع جامعه

# بررسی اوصاف سیاسی، فرهنگی، اقتصادی جامعه بر اساس اعتبارات بالمعنی الاخص

عنوان جلسه **هجدهم**:

## «اختیار و علیت»

## پایگاه تحلیل جامعه عقلائی یا جامعه عقلی

---


**سرپرست پژوهش:**

**حجةالاسلام والمسلمین صدوق**


---


**گروه حجیت**

**حسینیه اندیشه**


**بهار و تابستان ۱۳۸۲**

۱ـ جمع‌بندی و طرح سؤالات جلسه گذشته ..... ۴
۲ـ تحلیل فلسفی و عقلائی از نسبت بین اختیار عبد و اختیار مولیٰ؛ عنوان کلّی مقاله حُسن وقبح مرحوم آخوند ..... ۴
۲/۱. تحلیل فلسفی از رابطه عقل و عقلا و تحلیل مصداقی از رابطه شارع و مکلّف ..... ۵
۲/۲.قابلیت تجزیه مقاله در سه سطح طاعت، حجیّت 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 قُبح ..... ۶
۳/۲. انحلال امر و نهی شارع در حُسن و قُبح عقلی ..... ۷
۳/۳. ارشادی شدن اوامر و نواهی شارع ..... ۷
۴. وجود سه نوع اراده و کراهت در مقدمه دوم ..... ۷
۵. نقد وبررسی مقام دوم: آیاحکم عقل با حکم شرع مطابقت دارد؟ ..... ۸
۵/۱.کلامی بودن ریشه و مبانی مقام دوم (در ادعای اوّل و دوم) ..... ۹
۵/۳. اعتباری شدن طلب در صورت عرفی بودن مصلحت (در ادعای دوم) ..... ۹
۵/۴. 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 قُبح 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 مولیٰ و قصد قربت عبد ..... ۱۴
۸/۲/۵. قصد قربت به معنای طاعت و عصیان ..... ۱۴

● دفتر فرهنگستان علوم اسلامی

| | |
|---|---|
| استاد حجةالاسلام والمسلمین صدوق | جلسه ۲۵ |
| عنوان‌گذار: برادر علی‌رضا انجم‌شعاع | تعداد صفحات: ۱۴ |
| ویراستار: برادر احمد زیبایی | تاریخ نشر: ۱۳۸۳/۳/۱ |
| پیاده نوار: برادر احمد زیبایی | تیراژ: ۳ نسخه |
| حروف‌چین: شرکت کاتب | کد بایگانی رایانه‌ای: 185 |
| مجری و کنترل‌نهایی: برادر احمد زیبایی | تاریخ جلسه: ۱۳۸۲/۵/۲۹ |

گروه پژوهش‌های تطبیقی

## ۱ـ 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 رّد 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 عقلا 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 عقلا نیز همین گونه هستند. یعنی آنها نیز گاهی قبیحی را انجام می‌دهند. پس معلوم می‌شود که این قبیح، ضعیف بوده است والا اگر قبیح مهم و قوی باشد، از آنها سرنمی‌زند. 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 اصلا نمی‌تواند فعل قبیح انجام دهد و یا اگر هم بخواهد انجام دهد ـ به قول علامه طباطبایی ـ باید یک حَسنی را برای خودش اعتبار کند و سپس آن فعل را انجام دهد.

جنابعالی در جلسه گذشته از بیان ایشان که گفته بودند گاه عقلا 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.

## ۲ـ تحلیل فلسفی و عقلائی از نسبت بین اختیار عبد و اختیار مولیٰ؛ عنوان کلّی مقاله حُسن وقبح 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 حَسن می‌شود؟

○ س: آنچه بنده از تحلیل ایشان می‌فهمم این است که حُسن 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 مولیٰ 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 قرارگیرد.

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 مکلّف (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 مکلّف

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 ـ یعنی رابطه بین شارع و مکلف ـ 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:

۱ـ حسن و قبح عقلی نزد عاقل و مکلف

۲ـ 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 منطق 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، حجیّت، حکم

پس آنچه به طور کلی می‌توان گفت این است که اگر این مقاله تجزیه شود و عنوان زده شود، مشخص می‌شود که بحث اصلی، تحلیل نسبت بین اختیار عبد و مولا می‌باشد. حال در این تحلیل، چند بحث نهفته است. از جمله اینکه رابطهٔ بین عبد و مولیٰ، 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 «حجیّت» است. زیرا هرگاه این سنجش صورت می‌گیرد که: «چه رابطه علمی‌ای بین عبد و مولا از لحاظ عاقلیت منجر به چه ملازمه‌ای می‌شود»، بحث «حجیّت» 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 [1] 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. [2]

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

بحث دیگری که باید مورد دقّت قرارگیرد، این است که ما در جلسه قبل بیان کردیم که مبنای اصلی ایشان براساس 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 این اشکالات دوباره به همان مبنای اول خود بر می‌گردد. 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 نمی‌یابد 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 ولکن الزام عقلی هم وجود دارد.»

### ۳/۱. انحلال اختیار در جبر علیّ حُسن و قُبح

● ج: بنابراین اگر دقت کنید آنجایی که از مبنای

---

۱ـ آقایان «حجیت» را به معنای ملاحظه نسبت می‌دانند لذا ملاحظه تناسب و ملاحظه سند از بحث حجیت شان خارج می‌شود. در صورتی که در حجیّت، هم تناسب بکار و هم سند را بکار می‌برند، اما در مباحث خود به این دو نمی‌پردازد و فقط به بحث نسبت (علیّت)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 قرارگیرد، بعد هر بخشی که راجع عقلا گفته‌اند، در یک ستون دیگر قرار بدهید و سپس هر مطلبی که درباره‌ی امتثال امر مولا وقصد قربت می‌باشد، دریک جا قرار دهید و بخشی راهم 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 دربارهٔ 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 مکلّف، حُسن و قُبح 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 قُبح 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 می‌گویید 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 واز 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 عاقلیت 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 چهرهٔ کیفیتی دارد و یک چهرهٔ بی رنگی؛ ما نیز بیان کردیم که از چهرهٔ بی رنگ آن هیچ درکی حاصل نمی‌شود و در چهرهٔ 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.

امّا در این صورت اینطور نیست که عقل عمل جاری می‌شود، بلکه جریان حجیت عقل عمل به حجیت قطع برمی‌گردد. یعنی تا حالت نباشد، عملی واقع نمی‌شود. پس اینکه گفته می‌شود: «القطع حجة لانه طریق الی الواقع»، در مقام تحلیل است. امّا «لانه طریق الی الوقوع» زمانی است که فعل جاری می‌شود. از این رو منظور از قطع در «طریق الی الواقع»، قطع نظری (درک از حُسن و قُبح) است و قطع در « طریق الی الوقوع»، 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 مولیٰ، 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 معذّر 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:

۱ـ اراده و کراهت به حسن و قبح

۲ـ اراده و کراهت به اختیار

۳ـ 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 حُسن و قُبح به تنهایی نیز باشد، تمام نیست و اگر بانفس خود اراده و کراهت به تنهایی سنجیده 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 وبررسی مقام دوم: آیاحکم عقل با حکم شرع مطابقت دارد؟

مرحوم آخوند، وقتی وارد بحث مقام دوم می‌شوند،

---

۱ـ 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 باهدایت 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.

دو ادعا را بیان می‌کنند که در اثبات ادعای اوّل، تکیه به مباحث مقام اول می‌کنند. لذا بیان این ادعا در مقام دوم، تکرار همان مقام اول می‌باشد.

در اثبات ادعای دوم می‌فرمایند: «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، می‌تواند حکم صادر کند.

○ برادر انجم شعاع: در واقع یعنی جایی که مصلحت آن ذاتی و عرضی باشد. که به همان علیّت برمی‌گردد.

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

● ج: حال این حکم کلم شارع چه فایده‌ای دارد؟!

○ س: شارع همانند ناظری است که مصالح را می‌بیند و بعد به ما می‌گوید تا عمل کنیم.

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

● ج: پس اگر خود عقل توانست مصلحت و مفسده اموری را بفهمد می‌تواند 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 می‌باشد که این همان ضرورت نیاز به انبیا علیهم‌السلام است. امّا متأسفانه ایشان با مقدمه‌ای که در اینجا می‌آورند، در نهایت به انکار ضرورت نیاز عقل به شرع می‌انجامد.

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

«چون طلب حقیقی و بعث جدی الزامی جز با ملاکی که در مطلوب یا مبعوث‌الیها وجود دارد تحقیق نمی‌گردد.»(۱)

یعنی اختیار شارع به دواعی (مطلوب یا مبعوث‌الیها) قید می‌خورد. امّا این دواعی را غیر اختیاری تعریف می‌کنند و می‌فرماید:

«تنها ملاکی که در نظر شارع مقدس وجود دارد همان مصلحت 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 می‌شود و دیگر تشریع و اختیار مولا معنا پیدا نمی‌کند و عقل عمل مولا در عقل نظر وی، در جریان علیت منحل می‌شود.

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

### 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 می‌شود و طلب در خارج ما به‌ازاء ندارد و دواعی نیز هیچ ما به ازاء خارجی ندارند.

بر این اساس دیگر اختیار و تشریع 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 نمی‌کند. مگر اینکه برای اعتبار که می‌گویند، در خارج اثر حقیقی‌ای قائل باشند، که در این صورت سؤال ما این است این اعتبار که اثر حقیقی دارد، با مصلحت‌های ذاتی‌ای که آنها نیز اثر حقیقی دارند، چه فرقی دارد؟!

○ س: یعنی شما می‌خواهید بگویید که ذاتی بودن

---

۱ـ حُسن و قُبح عقلی، مرحوم آخوند خراسانی ـ ترجمه‌ی صادق لاریجانی، صفحه‌ی ۱۱

۲ـ همان

به معنای اثر حقیقی داشتن است. زیرا علی المبنای آقایان، وجود آن است که تاعث می‌شود 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 می‌شد:

۱ـ عدم لزوم الزام شرعی نسبت به آنچه الزام عقلی دارد. ۲ـ 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 می‌شود.

### ۵/۴. اثبات اختیار در ادعای اوّل و نفی آن در ادعای دوم

● ج: البته ایشان در ادعای اول، اختیار را قبول کردند. اما ادعای دوم، منجر به نفی اختیار می‌شود. یک سری از اشکالاتی که در ذیل این بحث بیان می‌کنند، 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 می‌دهند و به صورت انتزاعی در اموری مانند قصد قربت یا اوامر امتحانی اشکالاتی را مطرح می‌کنند.

### ۶/۱. اشکال و پاسخ به اوامر امتحانی

○ س: در اینجا بحث بر سر این است که آیا آن مصلحت ذاتی یا عرضی‌ای که بیان کردید به متعلق فعل هم سرایت می‌کند یا نه؟ یعنی آیا لازم است که در مأمور به و مبعوث الیها، مصلحت و مفسده ذاتی باشد و یا مصلحت و مفسده به این امور تعلق نمی‌گیرد؟

● ج: در واقع اشکال کننده، مسئله‌ی تکلیف را تجزیه می‌کند و می‌گوید: شما درباره‌ی هر مسئله‌ای سه چیز دارید: ۱ـ موضوع

۲ـ امر و نهی (نسبت)

۳ـ طلب؛

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

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

○ س: بله؛ بر همین اساس است که مستشکل می‌گوید:

«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 امراست مثل اوامر امتحانی و اوامر عبادی.»(۱)

● ج: یعنی در تجزیه‌ی خود می‌خواهند بررسی کنند آیا این دواعی، به نفس طلب است یا به موضوع و یا نسبت؟ یعنی به طور مثال بررسی می‌کنند 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 می‌فرماید:

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

همانطور که می‌بینید ایشان دواعی امر را به «خصوصیت» بر می‌گردانند، نه به نفس طلب! زیرا دستگاه علیّتی، نمی‌تواند از طلب تحلیل ارائه می‌دهد. به عبارت دیگر نسبت علیّت با نفس طلب و اختیار همانند نسبت وجود و عدم است. لذا سلب علیّت، به

---

۱ـ همان ۲ـ همان، صفحه ۱۲

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 درنظر 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 می‌گوید 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 می‌فرمایند:

«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.

○ حجة‌الاسلام موشّح: ایشان نمی‌خواهد بگوید 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 وهم 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 می شود: 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 بفهیم 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 توّهم الزام عقلی از الزام شرعی در رفته، یا از مواردی است که در آنها حقیقتاً الزام

---

۱ـ همان ۲ـ همان

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 ـ که در مقدمهٔ مقاله آورده بودند ـ 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 عُقلا قرار می‌گرفت و مدح و ذم فاعل نیز چیزی جز منافرت و ملائمت با قوه‌ی عاقله نبود و برای شارع نیز ـ که تنافر و تعلق قوهٔ عاقله ندارد ـ علم به مصلحت است که پایه مدح و ذم قرار می‌گیرد.

○ برادر انجم شعاع: آقای صادق لاریجانی در مورد این مصلحت که درباره خداوند می‌باشد، می‌فرماید:

«این امر و امثال آن کاشف از آن است که احکام اللّه تعالی تابع مصالح و مفاسد متعلقات نیست؛ بلکه تابع خصوصیاتی 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، امّا 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 مفسده، 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 لازمهٔ 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 مفسده به خارج از مأمور به برمی‌گردد و به خود طلب برنمی‌گردد. اما در اینجا این مطلب را نمی‌گوید و حتی در جواب خود، به مستشکل می‌آورند:

### ۸/۱. بازگشت علمِ به مصلحت و مفسده به حُسن و قُبح عقلی

«طلب حقیقی و الزام جدی و بعث واقعی، هیچ‌گاه به شیئی تعلق خودنمی‌یابد، 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 مفسده 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 لازمهٔ بیان ایشان، انکار وحی می‌باشد.

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

---

۱ـ همان، صفحه ۱۳ ۲ـ همان، صفحه ۲۲
۳ـ همان، صفحه ۱۲

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 راجح 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 اوّل)

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 راجح تعلق گرفته و بنابراین باید آنها را به انگیزهٔ 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 این‌که عقل ما این فعل را راجح می‌داند، آن را انجام می‌دهیم، نه به خاطر هوای نفس! امّا 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 علیّت بر آن حاکم است.

### 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 توصلیات، 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 اوّل و به معنای غرض حکم در وجه دوم

● ج: در وجه اوّل، 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. بنابر این 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.

---

۱ـ همان ۲ـ همان

۳ـ همان، صفحه ۱۳

### ۸/۲/۴. بینونیت حقیقی میان غرض مولیٰ 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 بنابر 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

حجةالاسلام موشّح: جلسه‌ي قبل در مقام اوّل (مقاله‌ي مرحوم آخوند) به جمع‌بندي رسيديم، در مقام دوم ايشان سه مثال نقض (اوامر امتحاني، قصد قربت و تقيه) داشتند. اين مثال‌ها را مطرح كرده و ايشان پاسخ گفتند كه با آن مبنايي كه ما در مورد التزام عقلي يا ملازمه‌ي عقلي گفتيم، ايشان مي‌گفتند بين الزام عقلي و الزام شرعي ممكن است سه مثال نقض بياوريد و ما جواب مي‌دهيم. تا اين‌كه بحث بدان جا رسيد كه در مثال دوم (كه قصد قربت بود)، مناقشه‌اي پيش آمد كه يك سوم از بحث‌هاي جلسه‌ي پيش روي اين مطلب بود. ايشان دو توجيه در بحث قصد امتثال امر داشتند كه مطرح كردند، حال ما روي اين مطلب مطالعه كرديم كه اگر صلاح مي‌دانيد، از اين مثال رد شده و بحث اصليمان را ادامه دهيم، زيرا اين مثال طولاني است و منشأ نزاع را مشخص كنيم كه چرا مرحوم آخوند مجبور شده‌اند در اين‌جا يك چنين بحثي را طرح كنند و هدف ايشان چه چيز بوده است؟ بنابراين بايد باز گرديم و ببينيم مشكل چه چيزي بوده است؟ بنظر ما اين‌ها با يك بحث عقلي مواجه شده بودند كه يك عده گفتند: شارع نمي‌تواند هنگام امر به نماز بگويد قصد قربت را نيز مراعات كنيد و عقلاً چنين چيزي به خاطر مباحثي كه دارند ممكن نيست. حالا صلاح مي‌دانيد كه از اين بحث رد شويم.

ج: ما هنوز مي‌خواهيم ببينيم: ربط بين الزام عقلي و شرعي به چه طور است؟

س: خوب الزام عقلي و شرعي كه در اصل بحث است.

ج: اين مثال چه ربطي به اين بحث دارد؟

س: خوب اگر ربطش را مشخص كنيد، يك جنبه‌ي بحث را مي‌گيرد.

ج: نه، اين بحث كلّي قضيه بود كه اگر يادتان باشد ايشان گفتند كه اين بحث در دو ادعا منحل مي‌شود،

ادعاي اوّل همان مقام اوّل شد كه بحث آن گذشت كه خداوند تعالي غرض و داعيه‌ي ديگري غير از مصلحت ذاتي و مصلحت عرضي ندارد. حالا مي‌آييم و در مقام دوم، اشكال‌هاي مصداقي مطلب را طرح مي‌كنيم. يعني ما اشكال‌هاي روشي و فلسفي را قبلاً بيان كرديم. حال مي‌خواهيم ببينيم كه اوامر امتحاني و اوامر تقيه‌اي و اوامر عبادي، اين‌ها به نحو كلّي نسبت به ملازمه‌ي عقلي و شرعي به چه صورت است. چون نسبت‌هاي بين حُسن و قُبح و نسبت بين داعي مولي يا اراده و كراهت مولي، يا عليتي است و يا اختياري. حال وقتي مي‌خواهند تطبيق بدهند، به دليل اين‌كه عليّت جواب نمي‌دهد، مجبور مي‌شوند يا از مبنا دست بردارند و يا اگر مي‌خواهند توجه به اختيار كنند، مجبور هستند كه در معاني قصد قربت و عبادتي كه عبد انجام مي‌دهد را تصرّف كنند.

س: حالا كه بحث از اختيار و عليّت را مطرح كرديد، يك بحثي را مرحوم آخوند در كفايه در اين موضوع مطرح مي‌كنند كه دقيقا اشاره مي‌فرمايند كه اراده، اختياري نيست. در واقع يك سري از منشأهاي بحث آن‌جا است كه اگر مي‌خواهيد، از روي آن بخوانيم؟

ج: نه، حالا ربط اين كليات بحث را متوجه شديد؟

س: مي‌خواهيم اين سه كلّي را بررسي كنيم.

ج: مي‌خواهيم ببينيم كه در بحث عبادات، آيا اين مطلب به عنوان مورد مصداقي از نسبت بين ملازمه‌ي حُسن و قُبح عقلي (يعني تحليل فلسفي و عقلاني، نه شرعي) و اراده و كراهت مولي آيا مفسر اوامر امتحاني هست يا نه؟ پس محل نزاع روشن است؟ يعني يک نسبتي را تحليل كرده است كه بيان باشد از حُسن و قُبح عقلي و اراده و كراهت مولي. آيا اين مطلب در اوامر امتحاني و يا تقيه‌اي و يا عبادي تطبيق مي‌شود؟

س: در اين سه مورد، ادعاي اوليه‌ي شما اين است كه تطبيق نمي‌شود، ولي ايشان توجيه مي‌كنند و مي‌فرمايند كه تطبيق مي‌شود.

ج: بله! همين‌طور است.

س: در همان مثال نقض مي‌آورند.

ج: بله، عيبي ندارد كه شخصي گفته است كه ما سه مورد نقض پيدا كرده‌ايم. او مي‌خواهد بگويد در تک تک اين مطلب مبناي من جاري است. يعني مي‌خواهد بگويد تحليل علاوه بر اين كه اشكال فلسفي و روشي ندارد، اشكال مصداقي هم ندارد. حالا اين سه استثناء را هم كه مي‌گويد، تحليل مي‌كنم.

در وجه اوّل بحث قصد قربت گفتيم كه ايشان دوباره به مبناي اوليه‌ي خود باز گشتند. يعني از بحث اختيار عدول كرده و گفتند يک معناي قصد قربت اين است كه حُسن عدل و قُبح ظلم توجه به داعي دارد و آن داعي هم بايد كشف شود. لذا جريان عليّت است. چون مبناي ايشان اين است كه حُسن و قُبح را به سعه و ضيق وجودي معنا مي‌كردند. اين‌جا مي‌فرمايند قصد قربت چيزي جز رجحان نيست و قصد قربت هم همين است. در اين معنا يک نوع تعويلي است كه در توجيه وجه اول ذكر كرده‌اند.

س: در واقع چون مبناي ايشان در قصد قربت اين است كه: فعلي مي‌تواند حكم شرعي داشته باشد كه رجحان عقلي داشته باشد.

ج: وجه اوّل يعني همين مطلب كه شما مي‌فرماييد ولي اين را كنار مي‌گذاريم. زيرا كسي نمي‌پسندد كه قصد قربت از اوصاف درک باشد بلكه از اوصاف اراده است. وقتي مي‌گوييم كسي قصد قربت دارد يا ندارد، اين وصف علم و جسم نيست بلكه وصف اراده و اختيار است كه آيا قصد قربت كرده و يا قصد نكرده است؟ و آيا عبادت مي‌خواهد بكند يا نمي‌خواهد؟ پس اين وصف اراده است و وقتي اين معنايي كه ايشان كرده‌اند مي‌آيد، قصد قربت را وصف درک قرار مي‌دهند و در درک نيز شاخصه‌ي رجحان را وارد مي‌نمايند و مي‌گويند «كيفيتي هست» كه به نظر ما اين مطلب قابل پذيرش نيست. پس اين اشكال بر وجه اوّل است.

س: اصل اشكال واضح است. امّا اصل مطلب اين است كه چرا ايشان مجبور شده‌اند كه از قصد قربت بحث نمايند. يعني چرا قصد قربت مثال نقض شد؟!

ج: مستشكل سه نوع امر را ذكر كرده است: ۱ ـ اوامر عبادي ۲ ـ اوامر تقيه‌اي ۳ ـ اوامر امتحاني. در آن‌جا مي‌گويد اين مبنا قابل جريان نيست.

س: ابتدا بايد اشكال را واضح نماييم و بعد ببينيم توجيه ايشان وارد است يا خير؟

ج: مستشكل مي‌گويد: «....مثل اوامر امتحاني و اوامر عبادي (چه در مستحبات و چه در واجبات) چون در اين دو طلب به شيء كه في حدّ ذاتها راجح و مصلحت‌دار باشد، تعلق نگرفته است. زيرا در عباديات تا قصد قربتي نباشد، رجحاني ندارد»

ايشان (مستشكل) رجحان را به قصد قربت باز گردانده است. مثلاً مولي چيزي را كه از عبد خواسته بايد داراي غرض و انگيزه باشد (داعيه داشتن) اين داعيه داشتن مندك در قصد قربت عبد مي‌باشد و اين قصد قربت همان معناي رجحان را دارد. پس مستشكل رجحان و قصد قربت را در يك وحدت ملاحظه كرده و آن را وصف طلب قرار مي‌دهد. امّا مرحوم آخوند اين وحدت را وصف علم مي‌داند.

س: منشأ اشكال اين است كه اين‌ها قصد قربت را از فعلي مانند صلاة تفكيك كرده‌اند. امّا اگر اين تفكيك صورت نگيرد. يعني صلاة با قيد قصد قربت در نزد شارع رجحان دارد، در اين صورت در مورد آن نزاع و اشكالي وجود ندارد.

ج: صلاة چيست؟

س: صلاة فعلي است كه با...

ج: خير! جزيي از صلاة، قصد قربت است. يعني در همه‌ي عبادات اولين جزء رئيسه‌ي آن‌ها قصد قربت مي‌باشد. (ركن)

س: امّا چرا مستشكل نسبت به قصد قربت اشكال كرده است؟ به نظر بنده اين مسئله يك ريشه‌ي تاريخي دارد و آن اين‌كه فقها و اصوليون قائلند كه قصد قربت نمي‌تواند جزء فعل باشد (نه جزء فعل و نه جزء شرط) و نزاع مشهوري در اين مورد وجود دارد. حتي مي‌گويند: شارع نمي‌تواند بگويد «صل مع قصد قربت»، زيرا اين خطاب دچار يك تناقض عقلاني است.

ج: خير، اين بحث شما در مقام اوّل نيست و بايد در جاي خودش بحث شود يعني نزاعي را كه شما مي‌گوييد، در وجه دوم است و قبلاً هم گفتيم كه اين بحث در دو مقام قابل طرح است:

۱ ـ حيثيت عاقليت يعني بحث كلامي قضيه كه بيان مي‌كند نسبت بين حُسن و قُبح و اراده و كراهت مولي چيست؟ و عقل چه حكمي دارد؟

۲ ـ حيثيت شارعيت كه در اين بخش، وقتي بحث خطاب تمام شد ديگر نسبت بين اين دو (اراده و كراهت) موضوعا خط مي‌خورد و وقتي خط خورد، وارد جزئيات در فقه مي‌شود و وقتي در فقه رفت، آن گاه خود فعل تجزيه مي‌شود. يعني چيزي كه مورد خطاب شارع مي‌باشد، افعال مكلفين است و افعال مكلفين هم مركب است و وقتي مركب است، ذو اجزاء و ذو شرط است. بنابراين در اين‌جا آقايان متكلمين حق ندارند بگويند فعل فلان هست يا نيست. زيرا اين از لوازم فقه است و در فقه نيز صلاة را تجزيه كرده و ركن برايش گفته‌اند. لذا در وجه اوّل، مستشكل بحث را در فقه آورده است.

س: ظاهرا اين طور نيست.

ج: همين‌طور است. مستشكل بحث را در فقه آورده و ايشان آن را از فقه بيرون آورده است، و براي اين‌كه آن را كلامي كند، آن را وصف علم مي‌كند (به نحو عامّ) و اين تأويل، غلط است.

س: منشأ اين اشكالي را كه مستشكل گفته است، همه در اصول مطرح كرده‌اند.

ج: نه! ما كاري به اين حرف‌ها نداريم، ما خودمان وقتي يك فيش را مي‌خوانيم، بايد بتوانيم آن را درست جا بدهيم.

س: خوب داريم جايش مي‌دهيم، شما چرا مي‌فرماييد بحث فقهي است؟

ج: اشكال را بخوانيد و تجزيه و تحليل كنيد تا بفهميد كه چرا بحث فقهي است.

س: «در حُسن تكليف كافي است كه در نفس الزام و طلب، مصلحتي نهفته باشد، و لازم نيست در متعلَّق (يعني

واجب و حرام) مفسده‌اي باشد. كما اين‌كه در بسياري از مصالح و مفاسد، نه در متعلق امر،

بلكه در خود امر است.»

يعني ايشان دارد اين اشكال را مطرح مي‌كند كه در خود فعل صلاة مصلحت نيست، امّا در امر، مصلحت هست.

يعني اطاعت كردن شما كه شاخصه‌اش همان فعل است، مصلحت است.

ايشان مي‌فرمايند: «مثل اوامر امتحاني و اوامر عبادي چه در مستحبات و چه در واجبات چون در اين دو طلب به شيءاي كه في حدّ ذاتها راجح و مصلحت‌دار باشد، تعلق نگرفته است.»

يعني مي‌گويد نماز داراي رجحان نيست.

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

يعني اصل رجحان مال قصد قربت و اطاعت است.

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

اين يك نكته است كه صلاة داراي قصد قربت نيست يعني جزء آن نيست و شرط آن هم نيست، پس قصد قربت مستقل مي‌شود.

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

اين‌جا يك بحث اصولي است كه گفتيم يك درگيري تاريخي بر روي آن صورت گرفته است و بايد بحث شود.

ج: اين‌كه مي‌گوييد بحث اصولي است، يعني مي‌خواهيد مطلب را از لوازم خطاب بفهميد و بنده نيز وقتي مي‌گويم بحث اصولي است به دليل اين است كه بحث تكليف را موضوع قرار مي‌دهد، واجب و حرام را موضوع قرار مي‌دهد، مستحب و واجب را موضوع قرار مي‌دهد، لوازم امر را بررسي مي‌كند، طلب تو را مورد خطاب قرار مي‌دهد. اين‌ها همه بحث‌هاي اصولي است. امّا جواب را كه مي‌دهند....

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

ج: ادامه‌ي بحث را بخوانيد.

س: «و در نتيجه ماهيت مأمورٌ به، زماني راجح مي‌شود كه امري به آن تعلق گيرد و با قصد قربت هم اتصال گردد. پس قبل از امر و قبل از قصد قربت، ماهيتي كه امر به آن تعلق گرفته، داراي رجحان نيست و بنابراين امر، به شيءاي تعلق گرفته است كه في حدّ ذاتها داراي رجحان نيست.»

اين يك اشكال است كه به مبناي مرحوم آخوند گرفته‌اند، زيرا ايشان مي‌گويد هر جا شارع حكم مي‌دهد، حتما رجحان عقلي دارد امّا مستشكل مي‌گويد صلاة داراي حكم عقلي نبود ولي شارع به آن امر كرد، اين همان مثال نقض است. حالا چرا آن مستشكل آمده و قصد قربت را مطرح كرده و گفته كه قصد قربت نمي‌تواند داخل فعل منحل شود كه بعد هم به چنين اشكالي برخورد كرده است؟ اين يك بحثي دارد كه اگر ما آن را واضح نكنيم، نمي‌توانيم جواب مرحوم آخوند را بفهميم يعني بايد روشن شود كه چرا ايشان مي‌گويد قصد قربت نمي‌تواند داخل فعل صلاة شود چون خود همين مستشكل قبول دارد كه اگر بگوييم قصد قربت داخل فعل صلاة است، ديگر داراي رجحان نيست. آن وقت قبول مي‌كند كه حرف مرحوم آخوند درست است كه مي‌گويد چون امر به فعل تعلق گرفته و اين فعل داراي قصد قربت است، پس رجحان دارد.

بنابراين بايد ببينيم كه چرا مستشكل مي‌گويد قصد قربت نمي‌تواند داخل فعل قرار بگيرد؟

ج: قبل از اين‌كه شما بحث را مطرح كنيد، بنده اين بحث را اين‌گونه عرض مي‌كنم كه: در قصد قربت، گاه بحث كلاميش مطرح مي‌شود و كاري هم به خطابه‌ها نداريد كه بخواهيد لوازم امر و نهي را بررسي كنيد، بلكه تنها فرض عقلي مطلب را مورد بحث قرار مي‌دهيد، ولي گاه لوازم ربط را بررسي مي‌فرماييد كه لوازم اين ارتباط چيست.

بنابراين گاهي نفس عبادت بحث مي‌شود كه بحث از وجوب شكر منعم است كه عبد چطوري بايد انعام مولايش را جواب دهد يعني مي‌خواهد بحث پرستش را به طور عامّ مطرح كند. پس قصد قربت به معناي عامّ بررسي مي‌شود كه چگونه عبد بندگي كند. اين مي‌شود اجمال بحث.

امّا گاهي مي‌گوييد كه كيفيت تحقق يك فعل چگونه است. يعني كيفيت عبادت چگونه است كه در اين‌جا مي‌گويند بايد لوازم حرف شارع را ببينيد كه چيست؟ و بايد خصوصياتش را بدست آوريد. در بحث كيفيت عبادت وقتي خصوصيت را مي‌خواهد بدست آورد، مي‌گويد اولين خصوصيت، وصف اراده است. يعني اوّل قصد قربت به معناي عامّ مطرح است. به عبارت ديگر در عباديات اوّل بايد خودسازي كنيد و نفس خودسازي، جزيي از فعل است.

س: حالا نكته از اين‌جا شروع مي‌شود كه تعريف قصد قربت چيست؟ الآن در اصول كه بحث مي‌كنيم، براي قصد قربت سه قول ذكر كرده‌اند.

ج: ما مي‌خواهيم بگوييم در رابطه با قصد قربت وقتي مي‌آييم در اصول فقه، اولين جزء، در تقسيمات اوامر عبادي مي‌شود، ولي اين قصد قربت در اوامر توسلي نيست، زيرا فقط محدودش مي‌كنند به يك قِسم (اوامر عبادي) بنابراين قصد قربت در اوامر عبادي مي‌شود تنها يك خصوصيت از ده خصوصيت فعل. بنابراين يك جزء فعل مي‌شود، البته جزء رئيسه‌ي فعل است كه در فقه بحث مي‌شود و در فقه، هيچ كس نيست كه قبول نكند كه قصد قربت، جزء رئيسه‌ي فعل است (البته فقط در بخش اوامر عبادي)

س: حالا ما نشان مي‌دهيم كه در اصول، مرحوم آخوند قبول نمي‌كند.

ج: اگر در اصول بحث مي‌كند، مي‌گوييم رساله‌ات با اصولت نمي‌خورد. بنظر بنده محال است كه مرحوم آخوند در تمام عبادات، قصد قربت را به عنوان جزء رئيسه در رابطه‌ي با فعل معيّن نكرده باشد، يعني وقتي به كاربرد رسيده است و اصولش را بكار گرفته، در اصطكاك با كلمات شارع - در اوامر عبادي - هميشه قصد قربت لحاظ شده است، يعني از ميان فقهاي شيعه، از اوّل تا آخر تاريخ يك نفر نيست كه در عبادات، ابتدائا قصد قربت را جزء رئيسه‌ي فعل نداند. يعني قصد قربت ركن فعل است. لذا مي‌خواهيم بگوييم اگر فرض شما درست باشد، فقهشان با تحليلي كه در اصول گفته‌اند، نمي‌خورد.

برادر زيبايي: بحث اين است كه آيا عقلاً جايز است كه اين شارع با قيد قصد قربت، امر به نماز كند؟ يا نه لازم نيست كه قصد قربت را لحاظ كند؟

ج: آيا آن‌كه مي‌گوييد مع قصدالقربة، با توجه به جزء بودن قصد قربت است يا بدون توجه به جزء بودن آن؟ به نظر ما اين قيد «مع» قيد عبادت به نحو عامّ است كه در كلام بحث مي‌شود.

حجةالاسلام موشّح: نه! در اصول داريم بحث مي‌كنيم.

ج: در اصول دو مرحله دارد. گاه به طور كلّي و اجمالي گفته «نماز بخوان» و گاه آمده و جزئيات را هم توضيح داده است. پس وقتي به طور كلّي مي‌گويد اقم الصلاة، خطاب به نحو عامّ است و يک وقت در بيان جزئيات نماز، شارع مي‌گويد: هيأت نماز اين جوري است.

پس متعلق فعل به نحو كلّي، عنوان كلّي است مانند صلاة كه در اين‌جا تفاوت كلّي صلاة مورد نظر هست و اين‌كه اين فعل (صلاة) به روزه اطلاق نمي‌شود. ولي بعدا شارع مي‌گويد اين طوري بگوييد اللّه اكبر و اين‌گونه قرائت كنيد و ركوع برويد و سجده كنيد. تمام اجزاء حج را مي‌گويد كه اين نوع خطاب، بيان جزئيات است.

پس گاه كلّ تركيبي را مي‌گويد و گاه مي‌خواهد تفصيل دهد و اين دو با هم تناقض ندارد مثلاً مي‌گويد فروع دين ده تا هست (نماز و روزه و حج و زكات و خمس و....) و در قدم بعد مي‌آيد و احكام و جزئيات نماز و روزه و... را بيان مي‌كند. پس اين دو با هم متناقض نيستند.

س: ممكن است كه در تاريخ، از لحاظ نقلي چيزي به شما رسيده باشد، لكن اصول مي‌خواهد بگويد از لحاظ عقلي آيا وقتي شارع خطاب مي‌كند، آيا مي‌تواند براي انجام اين فعل قيد بياورد يا نه؟

ج: اين دو تا قيد دارد. حيثيت عاقليت و شارعيت.

اگر با حفظ خطاب مورد نظر است، بنابراين بايد لوازم خطاب را هم در نظر بگيريم و نمي‌توانيد از خودتان چيزي را اضافه كنيد. ولي اگر بدون توجه به خطاب بحث مي‌كنيد پس اين يک بحث كلّي است كه همان بحث بندگي عامّ كلامي است. اين‌ها حيطه‌هايي است كه ما از بيرون به صورت منظم تعيين كرده‌ايم و حالا شما بايد متن را بخوانيد تا فيش‌ها در اين طبقه‌بندي كه عرض كردم، منظم شود.

س: در اين‌جا كه مي‌آيند قصد قربت را تعريف كنند، چند تا قول ذكر مي‌كنند. يک قولي كه رويش بحث مي‌كنند اين است كه قصد قربت يعني قصد امتثال امر مولي، يعني من نماز مي‌خوانم زيرا مي‌خواهم خدا را اطاعت كنم.

ج: آن وقت نماز مصداق مي‌شود، حج مصداق مي‌شود، و در همين معنا «طاعت» به امتثال امر مولي اطلاق مي‌شود كه در بحث كلام مورد بررسي قرار مي‌گيرد كه جلسه‌ي قبل هم گفتيم كه وجوب شكر منعم به عنوان مصداق حُسن و قُبح عقلي و امتثال امر مولي هم، مصداق وجوب شكر منعم قرار گرفت.

س: اين پاسخ شما به اين مطلب است كه مرحوم آخوند، اين بيان شما را نگفته‌اند.

ج: اگر فرض كنيم كه مرحوم آخوند، قول شما را پذيرفته باشد، آن را توضيح داديم.

س: قبل از اين‌كه به توضيح آن بپردازيم، بايد عوارض و لوازم آن را بررسي كنيم. زيرا مرحوم آخوند، مطلبي را بيان كرده‌اند كه مستشكل به آن اشكال كرده است كه: قصد قربت يعني قصد امتثال امر مولي. حال آيا مولي مي‌تواند بگويد نماز بخوان و در اين نماز، قصد امتثال امر را قيد كند؟ در جواب مي‌گويند مولي نمي‌تواند چنين قيدي كند. زيرا وقتي مولي مي‌گويد «صل مع قصد امتثال امر»....

ج: اصلاً طرح چنين صورتي غلط است.

س: چرا؟

ج: چون قبلاً كلّيت مسئله را در تعريفمان در علم كلام گفته‌ايم و حالا بحث اين است كه آيا اين فعل مصداق امتثال امر مولي قرار مي‌گيرد يا نه؟ پس بحث بر سر اثبات كلّيت امتثال امر نيست، بلكه بر سر مصداق است كه اين فعل به امتثال امر تطبيق مي‌كند يا نه؟ بنابراين

ديگر نمي‌توانيم اين بحث كلّي را در همه جا تكرار كنيم. زيرا اين‌جا نسبت بين مصداق و كلّي مورد بررسي است.

س: خوب شما اشكال مي‌كنيد كه ما اين كلّيت را در علم كلام گفتيم و در اين‌جا همين كه مي‌گوييم عبادي است، قصد قربت در آن لحاظ شده است.

ج: اين‌كه مي‌گوييد عبادي است به اين معني است كه اين فعل مصداق اين كلّيت است و در آن مندرج مي‌شود. بنابراين طرح مطلب شما غلط است زيرا مثل اين است كه اوّل شما مي‌گوييد هر انساني حيوان ناطق است و بعد كه مي‌رسيم به آقاي زيبايي، بگوييد: ايشان، انسان به قيد حيوان ناطق است.» بنابراين نمي‌توانيم حكم كلّي را براي همه‌ي مصاديق مجددا تكرار كنيم.

س: ما دو نوع فعل داريم: ۱ ـ احكام عبادي آن‌هايي هستند كه برايشان قصد قربت لازم است.

۲ ـ احكام توسلي كه در آن‌ها قصد قربت لازم نيست. مثلاً در شستن اين ليوان كه لازم نيست، قصد قربت كنيم.

حالا مي‌خواهيم ببينيم اين فعل صلاة كه شارع به آن امر كرده از سنخ آن‌هايي است كه عبادي است و در آن قصد قربت لازم است و يا از آن سنخي است كه قصد قربت نمي‌خواهد. سؤال اين است كه اين را از كجا بفهميم؟

ج: اين يک بحث ديگر است كه اولاً بايد ببينيم حيثيت تقسيم احكام به توسلي يا عبادي چيست؟ و ثانيا آيا حيثيت ديگري به عنوان حيثيت شامل يا حيثيت مشمول براي آن قابل فرض است يا نه؟ يعني آيا مي‌خواهيم لوازم خطاب را تقسيم كنيم يا حكم عقل را تقسيم كنيم؟ به عبارت ديگر بايد دو چيز مشخص شود: ۱ - مَقسَم اين تقسيم چيست؟ (آيا حكم عقل نسبت به حكم است يا حكم شرع نسبت به حكم است؟)

۲ - حيثيت تقسيم چيست؟

س: اولاً مَقسَم خود حكم شرعي است نه حكم عقلي.

ج: آيا حكم شرعي را عقل تعريف كرده است يا شارع تعريف كرده است يا عرف تعريف كرده است.

س: اين يک بحث ديگري است. زيرا در كلام تعريف شده است و در اين‌جا فرقي نمي‌كند كه آن را چگونه تعريف كرده‌اند.

ج: اين خيلي فرق مي‌كند. چون اگر اين حكم را در كلام تعريف كرديم، پس تقسيماتش هم كلامي است و اگر آن را عرفي تعريف كرده باشد، پس تقسيماتش نيز عرفي است و اگر عقل آن را تعريف كرده است، پس تقسيماتش نيز عقلي مي‌شود.

س: لازم نيست كه ببينيم كلامي است يا اصولي، بلكه در اين‌جا بايد ببينيم اصل بحث چيست؟

ج: حكم را به چه تعريف كرده‌اند؟

س: ما كاري نداريم كه از حكم چه تعريفي داده‌اند، بلكه من مي‌خواهم اصل بحث را بگويم كه مَقسَم چيست؟ و تقسيم چيست؟ دو تا نظر اين‌جا مرحوم مظفر گفته‌اند. اوّل اين‌كه به واجبي كه در آن، قصد قربت در شرط باشد، تعبدي مي‌گويند و دوم اين‌كه به واجبي كه قصد قربت در آن شرط نباشد، توسلي مي‌گويند. البته يک احتمال ديگر كه بعضي‌ها گفته‌اند اين است كه احكامي را كه ما غرضش را مي‌دانيم، توسلي مي‌شود و آن‌هايي كه غرضش را نمي‌دانيم، تعبدي مي‌شود مثل نماز كه نمي‌دانيم براي چه نماز مي‌خوانيم، تعبدي مي‌شود. اين دومي را كسي از متأخرين قبول ندارد و اولي را قبول مي‌كنند. حالا مسئله اين‌جا است كه مي‌گويند در تعبديات قصد قربت شرط است، حالا

مي‌خواهيم ببينيم اين حكمي كه شارع كرده، تعبدي است يا توسلي. مي‌گوييم براي اين‌كه اين را بفهميم، بايد ببينيم خود شارع چه مي‌گويد. شارع مي‌گويد اين فعل تعبدي و اين فعل توسلي است. بعد گفتند ما قصد قربت را به معناي امثال امر مولي گرفتيم، حالا سؤال مي‌كنند و مي‌گويند ما مي‌بينيم در فعل نماز، شارع نگفته است كه قصد قربت واجب است. بعد سؤال مي‌كنيم كه اگر نگفته است، پس نماز توسلي مي‌شود؟ مي‌گويند نه! بلكه شارع نمي‌توانسته بگويد و چون ممتنع بود بگويد، پس نمي‌توانيم به نگفتنش تمسك كرده و آن را توسلي بدانيم.

ج: چرا ممتنع بود؟

س: مرحوم آخوند مي‌فرمايد: ٤ نظريه در حكم است:

١. اراده‌ي كراهت

٢. خطاب

٣. فعل

٤. تنجس

قول مشهور اين است كه جعل حكم، در مقام خطاب امكان‌پذير است. يعني وقتي شارع حكم را به پيامبرش گفت و پيامبرش هم آن را اعلام كرد و حكم «صل» ابلاغ شد، در اين‌جا حكم جعل شده است. حال فرض كنيم كه شارع مي‌خواهد قيد «صل» را بگويد، بنابراين مي‌گويد صل مع الامتثال الامر. اين امر همين صل است ولي قبل از اين‌كه خود اين امر جعل شود، شارع به همراه امر، امتثال اين امر را هم جعل مي‌كند. در اين‌جا مي‌گويند: دور پيش مي‌آيد يعني نمي‌شود داخل خود شيء، به خود شيء ارجاع دهيد و بگوييد كه من مي‌گويم نماز بخوان و بعد داخل اين نماز خواندن بگويند اين امري را هم كه دارم، جعل مي‌كنم، اين قصد امتثال را هم بگويم، پس مي‌گويند عقلاً چنين چيزي محال است در منطق، كه يك چيزي ذاتا به خودش قائم باشد. بنابراين براي حل شكل اين‌جا شارع بايد مرتبه بگويد، يك بار بگويد صل و دفعه‌ي بعد بگويد اين صل را كه به شما گفتم با قصد امتثال امر انجامش دهيد. بنابراين در اين‌جا دو تا امر مي‌شود.

ج: با دو تا امر بايد بگويد؟

س: بله! با دو تا امر - ولي دو تا امر را مرحوم آخوند اشكال مي‌كند. اولاً مي‌گويد ما يقين داريم كه در عباديات يك امر آمده و مي‌گويد ولو به اين هم يقين نداريم و فرض بگيريم كه دو تا امر بايد باشد، اشكال پيش مي‌آيد. امر اوّل اين‌كه نماز بخوان و امر دوم اين‌كه امتثال امر مولي كن. حالا اگر كسي امتثال امر مولي و قصد قربت نكرد و نماز را خواند، در اين‌جا تناقض پيش مي‌آيد، زيرا نمازي كه خوانده، نماز بوده و يك واجبي را اطاعت كرده ولي قصد امتثال نكرده است، در حالي كه در عبادات ما مي‌گوييم اين فعل باطل است و هيچ واجبي را اطاعت نكرده و مستوجب هيچ ثوابي هم نيست. ايشان مي‌گويد پس دو امري نيست و قطعا يك امري است. چون اگر دو امري باشد معني‌اش اين است كه صلاة بدون قصد قربت يك ثوابي دارد زيرا صرفا نمازي خواندي و خدا آن را قبول مي‌كند ولو قصد قربت نباشد كه كامل‌ترش كند. مرحوم آخوند مي‌گويد چون اين طوري نيست، پس نمي‌شود كه شارع قصد قربت را در خود فعل بياورد. از اين‌جاي بحث نزاعي پيش مي‌آيد كه بايد حل شود.

برادر زيبايي: نتيجه‌ي بحث اصولي‌اش اين است كه اگر صل آمد، شما نمي‌توانيد به اطلاقش حمل كنيد كه اين توسلي است.

ج: اصلاً غلط وارد شده‌اند و اين حرفها درست نيست.

حجةالاسلام موشّح: خوب حالا از اين‌جا كه مي‌گويند قصد قربت را نمي‌توانيد در خود فعل بياوريد، مستشكل تمسك مي‌كند و مي‌گويد قصد قربت رجحان دارد نه خود فعل و اگر قصد قربت نمي‌تواند داخل فعل شود، پس ما يك فعل داريم كه شارع به آن حكم كرده و بدون رجحان است. ريشه‌ي اين اشكال اين‌جا است.

ج: نه! ما كاري نداريم كه ريشه‌اش كجاست و از كجا آورده بلكه الآن در اين عبارت كه آورده است، اشكال مي‌كنيم كه اين بحث، يك بحث فقهي است. يعني اشكال كننده آن را در فقه برده است.

س: نه! در اصول برده است.

ج: نخير، اين‌كه واجب و حرام و مستحب مي‌گويد، ناظر به اين است كه فقهي است.

س: قواعد عامّ در اصول بحث مي‌شود.

ج: نه، قواعد عامّ نيست، اصلاً همين تقسيم احكام به تعبدي و توسلي، استقرايي و فقهي است. وقتي شما مي‌گوييد احكام تعبدي و توسلي است بايد ببينيم از كجا آورده‌ايد. آيا استقراء فرموده‌ايد؟ در كلمات شارع آيا جايي گفته قصد قربت لازم است و جايي گفته لازم نيست؟ و اگر استقرايي است آيا اين استقراء، تحليل عقلاني است يا استقراء عرفي؟ يعني اگر آن را به عرف واگذار كنيم، عرف يك جايي را مي‌فهمد و مي‌گويد شارع به من گفته عبادت كن و در اين عبادت هم بايد قصد قربت داشته باشي و اگر نه، فعلت باطل است، بنابراين تعريف عبادي را عرفي كنيد كه عرف بفهمد، نه كلامي متكلم. پس عرفي تقسيم مي‌شود.

حالا اگر آمديد و گفتيد من استقراء نكرده‌ام بكله با تحليل عقلاني اين تقسيم را مي‌گويم، در جواب مي‌گويم تحليل عقلاني شما چيست؟ مي‌گويد تحليل عقلاني ما امتثال امر مولاست. بنابراين اين استدلال از فقه بيرون مي‌آيد و در كلام مي‌رود و در كلام هم هر چه بگويد، بر كلّ فقه حكومت مي‌كند.

س: پس شما مي‌گوييد اصل اشكال درست نيست و جمع‌بندي بحث اين مي‌شود كه عباديات را در كلام تعريف كرديم و حالا هر جا رسيديم كه اين فعل عبادي است، خود به خود در آن قصد امتثال و احكام عباديات مي‌آيد. پس اين اشكال وارد نمي‌شود. بنابراين جمع‌بندي بحث شما اين است.

ج: اگر هم بحث كلامي شد، ديگر هيچ جا وجود ندارد كه امر شارع، خارج از پرستش باشد و اين حكم كلّي است.

س: يعني مي‌فرماييد تقسيم تعبدي و توسلي غلط است.

ج: بله! البته در كلام اين تقسيم غلط است و همه‌ي افعال تعبدي است.

س: پس قصد قربت در نماز چيست؟

ج: تا اين‌جا حيثيت عاقليت را مطرح كرديم. حالا مي‌آييم و حيثيت شارعيت را بررسي مي‌كنيم، يعني خطاب را بايد طبقه‌بندي كنيد و در اين طبقه‌بندي، قصد قربت در نماز بدست مي‌آيد.

س: اگر بخواهيم طبقه‌بندي كنيم، بعضي جاها شارع مي‌گويد نياز نيست كه توجه داشته باشيم آيا بايد اين طوري تقسيم كنيم؟

ج: نه! چنين تقسيمي نمي‌كنيم. ما نحوه‌ي تقسيم‌بنديمان كلاً عوض مي‌شود. يعني بايد بگوييم در چه نسبتي سؤال مي‌كنيد؟ آيا عرف مي‌گويد يا عقل مي‌گويد يا عقلاء مي‌گويند. بنابراين براي همه يك جور حرف نمي‌زنيم.

س: در تمام اين صورت‌ها، نماز قصد قربت مي‌خواهد.

ج: وقتي با خود آقايان صحبت كنيد، مي‌گويند شما در احكام و در كلمات شارع گشته‌ايد و يك دسته پيدا

كرده‌ايد كه شارع گفته جزءالفعل، قصد قربت است و يک جا هم گفته جزءالفعل قصد قربت نيست.

س: شارع نگفته جزءالفعل قصد قربت است بلكه شارع گفته فعل بايد با قصد قربت باشد. حالا تحليل اين به جزء بودن يا شرط بودن يا قيد بودن، اين تحليل ماست.

ج: به عبارت ديگر گاه محصول را داريد تقسيم مي‌كنيد و گاه كار اصولي داريد انجام مي‌دهيد، در كار اصولي بايد بگوييد مثلاً كلّ خطابات وضعش چگونه است.

س: اين‌ها مي‌گويند كلّ خطابات دو جور است يعني دارند تقسيم اصولي انجام مي‌دهند.

ج: خوب منشأ اين تقسيم چيست؟

س: عقلايي است.

ج: عيبي ندارد. عقل چرا چنين حكمي مي‌كند؟ از كجا آورده؟ استدلالش چيست؟

س: مي‌گويد يک موقعي هست كه شارع حق دارد بگويد در اين‌جا قصد قربت كن و يک جايي هست كه نمي‌خواهد بگويد. اين تقسيم عقلايي است و كلاً احكام دو دسته مي‌شوند.

ج: اوّل مي‌گوييد يک سري اوامر داريم و يک سري توصيف داريم و يک سري تكليف داريم. ما مي‌خواهيم منشأ اين تقسيمات را بفهميم. مي‌خواهيم تعريف حكم شرعي را بدست آوريم. براي بدست آوردن تعريف حكم شرعي بايد تعريف عقلاني آن را بدست آوريم و يک عقلاني به نحو عامّ داريم و يک عقلاني به قيد خطابات داريم كه در آن لوازم اوامر را ديديد كه از درون لوازم و اوامر نمي‌توانيد چنين تعريفي را در بياوريد. بله! از درون محصول مي‌توانيد در بياوريد و خود آقايان هم اين تعريف را از فقه در آورده‌اند. تمام تقسيماتي كه گفته‌اند استقرايي است و حصر عقلي هم ندارد.

س: بحث استقرايي بودن را در جلسه‌ي ٤ شما فرموديد كه ورودي اين‌ها به علم اصول استقرايي است و بر گرفته از علم فقه است.

ج: و عرفي هم است. اگر استقرايي و عرفي بودن را قبول كنيد، پس اين مي‌شود جزءالفعل. يعني گفتند در يک افعالي كه شارع گفته، در آن قصد قربت نخواسته و در يک افعالي هم خواسته است كه در آن‌ها كه جزء هم هست و هيچ حيثيت عقلاني هم ندارد.

س: نكته اين است كه حكم شرعي را در علم اصول تعريف نكرده‌اند. نه كفايه و نه مرحوم مظفر، حكم شرعي را تعريف نكرده‌اند و ظاهرا تعريف حكم شرعي در كلام است و آن‌جا اثبات مي‌شود و در اين‌جا فقط گفته‌اند كه علم اصول ابزاري است براي استنباط حكم شرعي.

ج: بله! هيچ تعريفي را نكرده‌اند امّا از مذاق آقايان مي‌توان فهميد كه اين‌كه مي‌گويند آيات الاحكام، به اين معني است كه در قرآن گشتند (به نحو استقرايي و عرفي) و به هر چه كه بايد و نبايد در آن بوده گفتند اين در حيطه‌ي علم اصول و فقه قرار مي‌گيرد و بقيه‌اش در حيطه‌ي تفسير و.... قرار مي‌گيرد. اين تعريف حكم شرعي اصولي است.

س: حالا اين‌ها مي‌گويند اين تعريف بديهي بوده است.

ج: نه! وقتي مي‌گوييد تعريف شرعي است، بايد بتوانيد اين تعريف را به شارع نسبت بدهيد.

س: نمي‌خواهيم بگوييم خود اين تعريف مال شارع است، بلكه عرف مي‌گويد حكم شرعي همان نظر شارع است. پس تعريف عرفي است ولي نظر شارع ملاک است.

ج: درست است که روي حرف شارع جست‌وجو کرده است، ولي تعريفش يک تعريف عرفي است.

س: وقتي مي‌گويد حکم چيست يعني بايد و نبايد شارع چيست؟

ج: وقتي بگوييد بايد و نبايد شارع، مي‌پرسيم تعريف «بايدِ» عرفي چيست؟

س: آيا منظورتان خود شيء است يا منظور طريقه‌ي وصول آن است؟

ج: گاه الزام‌ها عرفي است و گاه الزامات، سازماني و حکومتي است.

س: الزام‌ها چه سازماني باشد و چه حکومتي، در نهايت مي‌خواهد به الزام شارع برسد.

ج: الزام شارع وقتي مطرح مي‌شود که شارع را مفروض گرفته باشيم، يعني خودمان را به حرف انبياء محدود مي‌کنيم و بعد از بايد و نبايدها حرف مي‌زنيم.

س: اين همان حکم شرعي است.

ج: بارک اللّه، پس اين همان موضوع است. بنابراين وقتي نسبت مي‌دهيد به يک نفر، به خاطر موضوع است نه به خاطر تعريف بايد، بلکه تعريف بايد را خود انسان داده است.

برادر زيبايي: يک اشاره‌اي کرده‌اند و گفته‌اند آن موضوعاتي را که براي سياست و نظم امور بلاد باشد، حکم توسلي است و آن‌هايي که شخصي و فردي باشد، تعبدي است.

ج: اين وجه دوم است. در وجه دوم که در رابطه با قصد قربت صحبت مي‌کنيم، مي‌خواهد بگويد که: «امر در اين موارد اگر چه بر ذات فعل راجح تعلق يافته نه به فعلِ به قيد رجحان، در عين حال چون مي‌دانيم غرض اين افعال تکميل عباد است، نه هم چون توسليات مجرد سياست و نظم امور بلاد»

اين تقسيم مانند آن‌جايي است که مي‌گفتيد تکامل يا فردي است يا اجتماعي. براي اين تقسيم، دليل فلسفي دارند و مي‌گويند موضوعا آن چيزي که مورد خطاب دين و مورد تعلق شارع است، رابطه‌ي بين انسان و خداست و در رابطه‌ي انسان با بقيه، شارع انسان را آزاد گذاشته است، پس براي اين يک دليل فلسفي مي‌آوريد. ولي گاهي است که يک دليل فقهي مي‌آوريد که براي اشکال به آن هزار مورد نقض داريم (در سياست و نظم امور بلاد و اين‌ها) مثلاً شما در جهاد مگر مي‌توانيد قصد قربت نداشته باشيد و نيز جهاد مگر مي‌شود گفت در رابطه‌ي با سياست و نظم امور بلاد نيست.

س: در جهاد نياز نيست که قصد قربت کنيم. البته اين‌که ثواب ببرد يا نبرد يک بحث ديگري است، ولي اصل در جهاد نياز به قصد قربت ندارد.

ج: نه خير! بايد قصد قربت داشته باشد. با اين اشکال، اصل اين حيثيت عدم قصد قربت مردود است و در بسياري از فقه، اين حيثيت مورد خدشه است. لذا در وجه دوم به نظر مي‌آيد بحث قصد قربت کلاً کلامي است و فقهي نيست و از اين موضوع بحث هم خارج مي‌شود. لذا در وجه دوم بحث فلسفي است و در وجه اوّل بحث روشي است و به نظر ما مي‌آيد در قسمتي هم که مستشکل صحبت کرده، بحث فقهي است. پس براي هر کدامشان تعريف آقايان را در مي‌آوريم و لوازمش را جواب مي‌دهيم.

جمع‌بندي اين است که اشکال مستشکل از موضع فقه است و جواب مرحوم آخوند در وجه اوّل از موضع روش است و در وجه دوم از موضع فلسفه است که چرا تکامل (قرب عباد که موضوعي‌اش اختيار است) اين اختيار تقسيم مي‌شود به توسلي و تعبدي؟ چه کسي گفته است؟ بنظر ما تکامل قرب دارد و تقسيم هم نمي‌شود که

بگوييم يک سري خروج موضوعي از دين دارد و يک سري هم داخل دين است.

س: هر دو داخل دين است يعني يک جايي تعبدي است و جاي ديگر توسلي است و آن توسلي هم داخل دين است.

ج: دو معني مي‌توان در نظر گرفت. يک معنا اين‌که بحث تکامل است و خروج موضوعي از دين دارد که اين بحثي بود که گفتيم آقايان فقها و متکلمين، تکامل را تجزيه مي‌کنند. يک تکامل معنوي تعريف مي‌کنند که مي‌گويند ارتباط بين انسان و خدا که در ارتباط بين انسان و خدا هم مسئله‌ي ارث و ازدواج و اجتماعيات (همه‌ي اجتماعيات و معناي ديني) وارد مي‌شود. يعني مي‌گوييد همه چيز براي قرب است. آقايان اين را قبول دارند و يک تقسيم است که البته حالا بحث داريم که در اعتقادات آاي اين تقسيم درست است يا نه؟ ولي الآن مورد بحث نيست. اين مي‌شود بحث فلسفي.

يک معناي ديگر اين است که درون دين، داخل و خارج را معني کنند. يعني در خود فقه بگويند درون اين هم به داخل و خارج تقسيم مي‌شود، به اين صورت که دوباره نظم امور بلاد و سياست که در دين گفته شده است، مي‌گويند نياز به قصد قربت ندارد. حال اگر اين وجه دوم مورد نظر باشد، فيه تأمل. ولي اگر وجه اوّل مورد نظر است، بحث به کلام باز گشت مي‌کند. مثلاً مگر مي‌شود که امر به معروف و نهي از منکر بکنيد، بحث ولايت فقيه را تعريف کنيد و در آن قصد قربت نباشد. براي نمونه وقتي که حضرت علي (ع) در جنگ احزاب، عمر ابن عبدود به امام توهين کرد، امام بلند شد و دور زد و بعد او را کشت و فرمودند که مي‌خواستم با غضب نکشته باشم. اين به اين معني است که مي‌خواستند با قصد قربت باشد، براي رضاي خدا باشد. بنظر ما آقايان اصلاً امور سياست و نظم امور بلاد را به اين معنا موضوع تفقه قرار نداده‌اند.

س: يک وقت است که شما مي‌گوييد قصد قربت باعث کمال فعل است و گاهي مي‌گوييد نبودنش باعث بطلان فعل است.

ج: ما دو بحث داريم. يکي بحث فقهي داريم که من نمونه‌ي فقهي را مثال زدم که شما نمي‌توانيد بگوييد که در رابطه‌ي با جهاد اين موضوعي که حضرت علي (ع) عمل کرد، اين را من خارج مي‌کنم و بعد حکم جهاد مي‌دهم.

س: منظورم اين است که اگر ايشان اين کار را کرد، براي کمال فعلش اين کار را کرد و اگر اين کار را هم نمي‌کرد، باز اين فعل قبول بود زيرا به هر حال دشمن را کشته بود.

ج: اگر قصد قربت نمي‌کرد، به چه دليل مقبول بود؟ بايد دليل بياوريد.

س: خوب، دليل مي‌آورند.

ج: چه دليلي؟ در جهاد يک دليلي بياورند مثلاً اين‌که مي‌گويند به اسراء با مروت برخورد کنيد و با ضعفاء فلان کنيد همه‌اش براي اخلاق است و قصد قربت لازم دارد يعني وقتي مي‌خواهيم بحث فقهي کنيم، بايد ببينيم آيا قصد قربت را جزء الفعل قرار بدهيم يا نه که مرحوم آخوند در تحليل نفس فعل جواب مي‌دهد که اولاً حُسن و قُبح، عقلي است و در ثاني فعل به معناي فعل، بدون رجحان از انسان صادر نمي‌شود. پس منظور ما اصل عامّي است که عقل عملي را حاکم کرده و مي‌گويند فعل بايد با فايده باشد و نبايد عن لغوٍ انجام شود. بنابراين اين يک بحث عميق عامّ روشي است که ايشان در جواب يک بحث فقهي در اصول، به آن مي‌پردازند. در نتيجه بحثي را که مرحوم آخوند در جواب مستشکل

مي‌دهند، يک بحث در ريشه‌ي عقل عملي است، يعني قصد قربت شرعي را به دليل عقلاني تأويل كنيم كه در اين برهان هم، فيه تأمل.

لذا اين بحث را كه مطرح كردند بحث مهمي است و من عمدا روي آن ايستادم. مسئله‌ي قصد قربت، مسئله‌ي دعوايي ما با اصول موجود است. ما از پايگاه كلام وارد مي‌شويم كه هيچ چيز عباد نمي‌تواند از حيطه‌ي بندگي خارج شود و همه‌ي فقه چهره‌ي عبادت است.

حالا بعد مي‌آييم در فقه و مي‌گوييم، اگر يک جاهايي را شارع تخفيفي داده و گذشت كرده براي اين است كه مكلّف كودک است و گفته است تا وقتي كه بزرگ نشده‌ايد، در اين جاها قصد قربت لازم نيست (مراحل رشد) يعني در بحث فقه كه مي‌آييم مي‌خواهيم ببينيم كه مراحل رشدي را كه شارع حكم داده چه جوري است. البته اين نقض آن هم نيست.

والسلام عليكم و رحمة الله و بركاته

تبیین رویکرد حوزه به موضوع جامعه

# بررسی اوصاف سیاسی، فرهنگی، اقتصادی جامعه بر اساس اعتبارات بالمعنی الاخص

عنوان جلسه نوزدهم:

## بررسی نظم عقلی با حفظ نظام عقلائی

## در تحلیل جامعه شرعی

---


**سرپرست پژوهش:**

**حجةالاسلام والمسلمین صدوق**


---


**گروه حجیت**

**حسینیه اندیشه**


**بهار و تابستان ۱۳۸۲**

۱. نقد وبررسی مقاله حُسن و قُبح مرحوم اصفهانی ..... ۴
۱/۱. بازگشت حکم شرعی به حُسن و قُبح عقلائی ..... ۴
۱/۲. بررسی حیثیت عاقلیت شارع (مقایسه عُقلائی بودن شارع و عُقلائی 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 نفس‌الامری شدن ثبوت ملازمه..... ۷
۱/۵. بررسی حقیقی بودن یا اعتباری بودن اتفاق آراء عقلاء..... ۷
۱/۶. بازگشت حُسن و قُبح عقلی به «امور نفس‌الامریه» و حُسن و قُبح عقلائی 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

| | |
|---|---|
| استاد حجةالاسلام والمسلمین صدوق | جلسه ۲۷ |
| عنوان‌گذار: برادر علی‌رضا انجم‌شعاع | تعداد صفحات: ۱۰ |
| ویراستار: برادر علی‌رضا انجم‌شعاع و برادر زیبایی | تاریخ نشر: ۱۳۸۳/۳/۵ |
| پیاده نوار: برادر علی‌رضا انجم‌شعاع و برادر زیبایی | تیراژ: ۳ نسخه |
| حروف‌چین: شرکت کاتب | کد بایگانی رایانه‌ای: 186 |
| مجری و کنترل‌نهایی: برادر احمد زیبایی | تاریخ جلسه: ۱۳۸۲/۶/۵ |

گروه پژوهش‌های تطبیقی

## ۱. نقد وبررسی مقاله حُسن و قُبح 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؟»[1]

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 می باشد. 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 درجاتِ 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 تشریع 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 همه‌ی مراتبِ 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 فی‌الجمله قبلاً نیز به آنها پرداختیم.

حال در این جا مطالبی چند وجود دارد و آن اینکه اصولیین به دنبال دستیابی به حجیت هستند تا معذریت 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 قُبح عقلائی

«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 عقلائی 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 قُبح عقلی و قاعده ملازمه مرحوم اصفهانی - ترجمه صادق لاریجانی ص ۱۰

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

## ۱/۲. بررسی حیثیت عاقلیت شارع (مقایسه عُقلائی بودن شارع و عُقلائی بودن اُمت)

○ 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 تقبیح عقلی از اموری است که آراء عقلاء به صحت مصالح و مفاسد 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 می‌گوید:

«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 می‌نماید 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 التقاط و نظام کفر انجام شده است و می‌گوید هر سه نظم می‌خواهند (یعنی اینها بما هو 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.

○ حجةالاسلام موشّح: یعنی می‌گویید این گونه نیست که راستگویی عند کل العقلاء حسن باشد، بلکه حَسَنٌ عند بعضٍ و قبیحٌ عند بعض!

● ج: بله؛ اصلاً به طورکلی حسن در نزد عقلاء تا به حالا خلاف دستگاه الهی بوده، یعنی این معنائی که تا کنون از حسن و قبیح به مردم القاء شده است، خلاف آنچه پیابران 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 عقلائی بودن شارع و عقلائی بودن امت! ایشان نسبت بین این دو را توافق و تساوی می‌دانند، در حالی که از دیدگاه ما این

---

۱ـ همان، صفحه ۱۱ ۲ـ همان

۳ـ همان

نسبت تخالف و نزاع است.

### 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 عُقلای 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 اینها است. نه رئیس اینها!

○ س: منظور عقلاء کافر و التقاطی 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 معنائی عام و انتزاعی است. البته اینکه عقل باید تسلیم باشد تنها مرحوم حضرت استاد(ره) بیان فرموده اند و لا غیر! ایشان تنها کسی است که در تعریف عقل تصرف نموده است. یعنی عقلِ 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.

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

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

● ج: بله! این مثل بحث اطاعت و انقیاد درکلام 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.»[1]

### 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 ـ یعنی انتزاع نظم به معنای کلی که همه خواهان نظم و توبیخ و تشویق هستند ـ حجیت را تمام نمی‌نماید. خصوصیاً شارع که کاری به منطق و کلی ندارد. آمر 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 ـ که حد اولیه تفقه است ـ قرار گیرد. زیرا علم اصول می‌خواهد حجیت و تعیین خصوصیات برای مکلفین بنماید. و اگر این پایه غلط باشد، مکلفین را به اضلال منتهی می‌نمایند؛ چنانچه فقهای اهل سنت این گونه کرده اند.

---

۱ـ همان

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 جهت‌گیری می‌آید.

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

○ س: حجیّت، 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 نموده اند و لذا فرق بین زمانهای تارخی 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 «کُلَما حَکَم به العقل، حَکَم به الشرع»، 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 اُولیٰ است. چه، ثبوت شی برای نفس الامر نسبت به عقلاء و شارع یکسان است.»[1]

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 اعتباراتیات 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؟!!

---

۱ـ همان

○ 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: ۱ـ عقلانیت ۲ـ اختیار؛ که در اثر ترکیب این دو، رفتار ساخته می‌شود.

● ج: پس عقل خنثی است.

○ س: عقل حکم می‌کند حکم به حُسن و قُبح 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 درباره 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 تشریعی، نه تکوینی!

○ س: ایشان در مقدمه بیان کردند که ممکن است امری از مشهورات، بدیهی نیز باشد؛ امّا 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 شهرتِ مشهورات، حقیقی و برهانی بودنشان باشدو یا ممکن است سبب شهرتشان، وهمیات یا اعتباریات باشد. امّا آنچه در این قضایا مهم است این است که هم اکنون مشهور می‌باشند.

### ۱/۶. بازگشت حُسن و قُبح عقلی به «امور نفس‌الامریه» و حُسن و قُبح عقلائی 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 تقبیح عقلی از اموری است که آراء عقلاء به جهت مصالح و مفاسد عامه بر آن متفق است.»[1]

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 تشریعی است و تشریع، یعنی اعتبارکردن.

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

● ج: پس کار عقلاء چیست؟

○ س: عقلاء، فقط حکم می‌کنند که فلان امر حَسَن است.

● ج: بالاخره حسن و قبح عقلی یا به نفس الامر برمی‌گردد که همان مبنای مرحوم آخوند می‌شود یا به امور جعلی بر می‌گردد 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 تشریعی؛ تشریعی، 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 قوهٔ اختیار است که از سن بلوغ، شروع به شیطنت می‌کند و همین عقل است که برای قوه اختیار تدبیر و مکر می‌کند. لذا آنانیتی 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[2] 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 تناسبات 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 مسلّمی است که آقایان مرتکب شده‌اند. در حالی که علم اصول قواعد تناسب اراده شارع با ارادهٔ 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.

---

۱ـ همان، صفحه ۱۰

۲ـ صورة حاصله عند عقل.

## 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 می‌پردازند و فرمایند:

«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 ذمّ در نزد شارع و یا عقل، ثبوت علمی باشد. زیرا تنها این نحوهٔ ثبوت است که اگر محقق نشود، لازمه‌اش جهل خداوند به نفس‌الامر است و امّا 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 می‌کنم، 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 حجیّت (معذریت 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. امّا 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 معذریت 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 نتیجه‌گیری 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 مصادق حسن عقلی است و وجوب امتثال اوامر مولا، 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 تشریع 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

---

۱ـ همان، صفحه ۱۱ ۲ـ همان، صفحه ۱۳

تبیین رویکرد حوزه به موضوع جامعه

# بررسی اوصاف سیاسی، فرهنگی، اقتصادی جامعه بر اساس اعتبارات بالمعنی الاخص

عنوان جلسه بیستم:

## بررسی نظام عقلائی

## و نسبت آن با احکام شرع

---


سرپرست پژوهش:

حجةالاسلام والمسلمین صدوق


---


گروه حجیت

حسینیه اندیشه


بهار و تابستان ۱۳۸۲

۱. ادامه نقد و بررسی مقاله حُسن و قُبح مرحوم اصفهانی ..... ۴
۱/۱. تحقق ملازمه در صورت عقلائی بودن حُسن و قُبح ..... 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 قبح ..... ۷
۴. آیا تلازم عقلائی، حقیقی است یا اعتباری؟ ..... ۸
۵. اصولی بودن ملازمه قطعی حکم شارع و عقلاء ..... ۹
۶. جمع‌بندی ..... ۹

● دفتر فرهنگستان علوم اسلامی

| | |
|---|---|
| استاد حجةالاسلام والمسلمین صدوق | جلسه ۲۸ |
| عنوان‌گذار: برادر علی‌رضا انجم‌شعاع | تعداد صفحات: ۹ |
| ویراستار: برادر علی‌رضا انجم‌شعاع | تاریخ نشر: ۱۳۸۳/۳/۵ |
| پیاده نوار:برادر علی‌رضا انجم‌شعاع | تیراژ: ۳ نسخه |
| حروف‌چین: برادر انجم‌شعاع | کد بایگانی رایانه‌ای: 188 |
| مجری و کنترل نهایی: برادر احمد زیبایی | تاریخ جلسه: ۱۳۸۲/۶/۸ |

گروه پژوهش‌های تطبیقی

* این جزوه به صورت تدوینی، تنظیم شده است.

## ۱. ادامه نقد و بررسی مقاله حُسن و قُبح مرحوم اصفهانی

○ حجةالاسلام موشّح: جلسه قبل مطرح شد که مرحوم اصفهانی مبنائاً حُسن و قُبح را عقلائی می‌داند، نه عقلی! و عقلاء، جعل و اعتبار حُسن و قُبح می‌نمایند، طبق این مبنا دیگر نبایست 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 منطقیون، 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 بالأخره 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 قُبح

● ج: در مبنای ایشان اگر عقلائی باشد، ملازمه است، و اگر عقلی باشد ملازمه ای 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 رقیت و حمیت تقسیم می‌نمایند، می‌گویند شارع می‌تواند نسبت به تأدیبات صلاحیه و اخلاق فاضله حکم داشته باشد، امّا رقیت و حمیت نمی‌تواند مورد حکم شارع قرار گیرد. برای آن نیز مثالی مطرح می‌نمایند که مثلاً سنگسار و حد شرعی خلاف رقیت 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 مصادیق بیشماری 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 تشریع، عباد را مورد هدایت و نظم قرار می‌دهد. پس مصداقی از عقلاء در جامعه بین

---

۱ـ حُسن و قُبح عقلی و قاعده ملازمه ـ 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 تشریع اوامر و نواهی نیز درباره‌ی خداوند می‌باشد. شراب نخوردن، ظلم نکردن، شرک نورزیدن و... از نمونه‌های تشریع 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 تشریع (نه تکوین) خالق و مخلوق به دست می‌آید. پس سؤال «ما هو العقلاء» در برگیرنده معنای مولویت، عبدیت و امتثالیت 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. امّا ایشان در مصداق به یک تفاوت نظری میان عقلاء و شارع قائل هستند. امّا کلیت حکم عقلاء همان حکم به حُسن عدل و قُبح 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 حَسن 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 حَسن 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 مصادیق بسیاری است عقلاء نیز دارای مصادیق گوناگونی است. مرحوم اصفهانی در مقدمه عقلاء را در کلیت آن معنا نموده و سپس این کلیت را تطبیق و مندرج در مصادیق کرده است.

○ س: مرحوم اصفهانی در مقدمه می‌گویند: عقلاء اتفاق بر این امر دارند که عدل حُسن است. امّا 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 منطق 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، علی المبنای 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 تشریع 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 قُبح به دست می‌آید(مدح و ذم به خاطر حُسن و قُبح 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 قُبح چگونه به دست می‌آید؟ اینکه هر عاقلی نظام می‌سازد و دارای حُسن و قبح می‌باشد، امری مسلم است. امّا آیا مصادیق حُسن و قُبح یک عاقل، مصادیق حُسن و قُبح عاقل دیگر نیز است؟ ایشان می‌گویند مصادیق حُسن و قُبح شارع مانند مصادیق حُسن و قُبح 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:

«البته 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 مصداقی 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 قُبح در دو عاقل اثبات نمی‌شود. مگر اینکه ملازمه بین آنها باشد. و ایشان در همین بحث مصداقی، بحث عقل را مطرح نموده اند.

● ج: ایشان بر کلیه مصادیق عقلاء، یک کلیت را حاکم کرده است و می‌گوید هیچ کس آن را منکر نیست. آنجایی که بحث مصداقی مطرح می‌شود، مصداق حُسن، صدق و کذب است. یعنی ایشان حُسن و قُبح را موضوعاً در منزلت مصداقی نمی پذیرد. لذا مصادیق آن را صدق و کذب و اهلاک مؤمن و... می‌داند.

○ س: صدق و کذب، یعنی مصداق.

● 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 قُبح در هیچ جا قابل اختلاف نیستند. لذا هر مصداقی 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 مصداق نقضی که آورده شود، نفی شده تا کلیت مطلق اثبات شود.

○ س: کلیت به معنای مطلق شدن امری صحیح است امّا به معنای اینکه هر عاقلی حُسن و قُبح 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، امّا به زعم حُسن تشریع می‌نمایند.

○ س: یعنی همه عقلاء عدل را حَسن می‌دانند.

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

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 می‌گوید عدل حَسن است، خود عدل، مصداق حَسن می‌شود.

● ج: بحث مصداقی نیست.

○ س: داریم اندراج انجام می‌دهیم. یعنی حَسن 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 حَسن بداند.

### 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 کلیّتی 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. امّا 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 قُبح می‌نماید و دیگر بحث از ذاتی بودن عقلاء نکرده اند.

● 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.

● 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 کرده اند. 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: امّا 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 می‌گوید، پس باید جزء نفس‌الامر شود»، آیا این نتیجه گیری 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 ـ یعنی تلازم بین نظم و عاقل بودن ـ حقیقی است. زیرا در خارج و در نفس الامر واقعاً تلازمی می‌باشد. وإلّا 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. امّا 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 قُبح آنها حکم می‌نماید»، می‌آورند:

«اگرچه ممکن نیست شارع بر خلاف آنها حکم کند امّا ممکن هم نیست که بر طبقش حکم مولوی داشته باشد.»

مدعی این است که عقل، مستقلاً به حُسن و قُبح‌هایی حکم می‌نمایند. البته قطعاً ایشان در نهایت بحث را به عقلاء باز می‌گردانند، امّا 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: «امّا 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 قُبح 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، علی المبنای 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