

حسن و قبح عقلی و قاعدهٔ ملازمه*

شیخ محمدحسین اصفهانی
ترجمه و تعلیق: صادق لاریجانی

عقل عملی و عقل نظری

قوة عاقله شأنش تعقل و فعلیتش فعلیت عاقلیت است؛ همان گونه که در سایر قوای ظاهری و باطنی، امر بدین منوال است. هم قوه عاقله و هم دیگر قوای موجود در انسان، فقط فعلیتی را می پذیرند که به نحو قوه و (استعداد)، واجد آن هستند. قوه عاقله دارای بعث (برانگیختن) و زجر (بازداشتن) و نیز اثبات شیئی برای شیء دیگر نیست؛ بلکه شأنش صرفاً تعقل شیئی است که از غیر ناحیه جوهر عاقل ثابت است. تفاوت عقل نظری با عقل عملی هم به تفاوت مدرکات آنهاست: ^۱ از این لحاظ که آیا مدرک شیئی است که شایستگی تعلق علم را دارد یا شایستگی فعل و ترک را. از مدرکات عقلی، که داخل در احکام عقل عملی است و برگرفته از آراء بدیهی مشترک بین عقلاست و گاهی «قضایای مشهوره» و گاهی «آراء محموده» نامیده می شود، قضیه «حسن عدل و احسان» و «قبح ظلم و عدوان» است. در بحث تجرّی از مباحث قطع، در طی کلامی میسوط و برهانی، روشن ساختیم که امثال این قضایا از حوزه قضایایی که فی حد نفسها برهانی هستند، خارج است و بلکه در مقابل آنهاست. ^۲ در اینجا این نکته را نیز اضافه می کنیم که نزد اهل منطق، صحت مواد اولیه قضایای برهانی، که منحصر در ضروریات شش گانه است، به مطابقت



آنها با واقع و نفس الامر است. و صحت قضایای مشهوره و آراء محموده به مطابقت آنها با شیئی است که آراء عقلا بر آن اتفاق و اجماع یافته است. چه، این قضایا واقعیتی جز اتفاق و توافق آراء ندارند.

اقوال حکما در باب مشهورات

شیخ الرئیس (بوعلی سینا) در اشارات آورده است: «... و از آنها آرائی است که محموده و گاهی هم مشهوره نامیده می شود. و مراد، آرائی است که اگر انسان باشد و عقل مجردش یا وهمش یا حسش، و به قبول آن قضایا و اعتراف بدانها تربیت نشده باشد و استقرا از کثرت جزئیات، وی را به حکم کلی سوق ندهد و اموری مثل رحمت و خجلت و حمیت و جز آن هم که در طبیعت انسان به ودیعت نهاده شده، وی را بدان قضایا سوق ندهد، در این صورت انسان از جهت عقل یا وهم یا حس خویش، بدانها حکم نمی کند؛ مانند حکم انسان به این که اخذ اموال مردم قبیح است و این که کذب قبیح است و ارتکاب آن شایسته نیست و الی آخر».

بوعلی در آخر بحث خویش از این گونه قضایا به «تادیبات صلاحیه» تعبیر، و آن را به اقسامی تقسیم کرده است از جمله قضایایی که همه شرایع الهی بر آن متفقند و نیز قضایایی که ناشی از انفعالات و خلقیاتند.



علامه خواجه نصیرالدین طوسی (ره) در شرح کلام وی فرموده است: «قسمی از مشهورات مشتمل بر مصالحی است که عامه مردم را در بر می گیرد؛ مانند قضیه «عدل نیکوست». و گاهی هم از آنها به «شرایع غیر مکتوبه» تعبیر می شود. چه، شرایع مکتوبه ممکن است مورد اذعان و اعتراف عموم قرار نگیرد و مراد شیخ از عبارت «قضایایی که همه شرایع الهی بر آن متفقند» معنایی است که بیان کردیم. و قسم دیگری از مشهورات از مقتضیات اخلاق و انفعالات نفسانی است؛ مانند قضیه «دفاع از حریم خود واجب است» و «ایذای حیوان، بدون جهت، قبیح است»... و آراء محموده عبارت است از قضایایی که مصلحت عمومی و اخلاق فاضله مقتضی آن است...»

علامه قطب الدین، صاحب محاکمات، نیز همین مسلک را اختیار کرده و گفته است که این قسم از مشهورات یا از تادیباتی است که صلاح عمومی در آن است، مانند قضیه «عدل حسن است» و «ظلم قبیح است»، یا از آنچه شرایع بر آن اتفاق و اطباق دارند، مانند قضیه «کشف عورت قبیح است» و «مراعات کردن ضعفا نیکوست».^۳

برهانی بر مطالب فوق

توضیح این مسلک، به گونه‌ای که برهانی بر صحت آن باشد، به این قرار است: این حقیقت که عدل و احسان، مشتمل بر مصلحت عامه‌ای است که موجب حفظ نظام، و ظلم و عدوان مشتمل بر مفسده‌ عامه‌ای که موجب اختلال نظام می‌گردد، امری است که همه انسانها آن را می‌یابند و لذا همه نیز بدان اعتراف و اذعان دارند.

در نهایت، این دریافتن، به لحاظ تفاوت افراد [و مصادیق] احسان و ظلم فرق می‌کند. (این تفاوت افراد احسان و ظلم نیز از جهت تعلقشان به اموری که مناسب با قوه‌ای از قوای انسانی است، حاصل می‌گردد.) و همین طور این حقیقت هم که هر عاقلی نفس خویش و آنچه را که بدان مربوط می‌شود دوست دارد، امری است وجدانی که هر انسانی آن را در وجدان خویش احساس می‌کند. و همین طور این حقیقت که هر مصلحتی با انسان ملائم است و هر مفسده‌ای با وی منافر، امری است وجدانی که انسان در هنگام تماس با مصالح و مفاسد، آن را وجداناً می‌یابد. بنابراین هر انسانی یقیناً احسان را دوست دارد و اسائه را بد. همه این مطالب از واقعیات است و کسی را در آنها نزاعی نیست. نزاع در حسن عدل و قبح ظلم به معنی صحت مدح بر اولی و صحت ذم بر دومی است. مدعا در این مقام، ثبوت حسن و قبح است؛ آن هم به توافق آراء عقلا، نه ثبوتشان در افعال به همان شکلی که مشتمل بر مصلحت و مفسده‌اند.

تمییز دو نوع اقتضا در افعال

روشن است که اقتضای افعال محبوب و مکروه نسبت به مدح و ذم به دو گونه است: یا به نحو اقتضای سبب نسبت به مسبب و مقتضی نسبت به مقتضا، و یا به نحو اقتضای غایت نسبت به ذوالغایت. اما اقتضا به معنای اول در جایی است که انسانی نسبت به دیگری اسائتی روا دارد. در این صورت در این شخص به مقتضای برخوردش با شیئی که با وی منافر بوده و از آن متألم گشته، انگیزه‌ای برای مذمت و عقوبت شخص مُسئء نمایان می‌گردد، تا بدین وسیله از وی انتقام بگیرد و تشفی خاطر حاصل کند.

در این مورد، سببیت فعل مکروه برای مذمت، سببیت واقعی است و در آن سلسله علل و معلولات در واقع ترتب دارند. و اما اقتضای به معنای دوم در جایی است که غرض از حکم به





مدح و ذم، حفظ نظام باشد؛ نظر به این که در عدل و احسان، مصلحتی عام و در ظلم و عدوان، مفسده‌ای عام نهفته است. و در نتیجه، این مصلحت عام، عقلا را به حکم به مدح فاعل فعلی که مشتمل بر آن مصلحت است برمی‌انگیزد و همین طور آن مفسده‌ی عام، عقلا را به حکم به ذم فاعل فعلی که مشتمل بر آن مفسده است برمی‌انگیزد. پس این تحسین و تقبیح از عقلا موجب حفظ نظام و مانع از اخلال بدان می‌گردد.

معنای اقتضا در احکام عقلایی

معنایی از اقتضا که مناسب حکم عقلایی است و می‌توان آن را به شارع (بما هو رئیس العقلاء) نسبت داد، همین معنای دوم است، نه معنای اول، که نه فقط لایق مقام شارع نیست، بلکه مناسب حال عقلاء بماهم عقلاء نیز نیست. و این گونه احکام عقلایی است که می‌توان آن را تادیبات صلاحیه نامید. چه، این حکم به مدح و ذم نسبت به عدل و ظلم است که موجب ترویج افعالی می‌گردد که در آنها مصالح عامه وجود دارد؛ نه مدح و ذم بر افعال به لحاظ دواعی حیوانی. چه، بر این مدح و ذم نه مصلحت عامه‌ای مترتب می‌شود و نه مفسده‌ی عامه‌ای دفع می‌گردد. بنابراین، اقتضا به این معنا، محل کلام نیست و ثبوت آن وجدانی است؛ بلکه این اقتضا به معنای اول است که میان اشاعره و دیگران محل کلام است و ثبوت آن منحصر است به همان دلیلی که بارها بدان اشاره کرده ایم که حفظ نظام و بقای نوع مشترک برای همه امری محبوب است و خلاف آن مکروه. و همین موجب می‌شود که عقلا حکم به مدح فاعل فعلی کنند که مشتمل بر مصلحتی عام است و نیز حکم به ذم فاعل فعلی نمایند که مشتمل بر مفسده‌ای عام است. و به این ترتیب، مراد از این که عدل مستحق مدح و ظلم مستحق ذم است، حصول این معنی در نزد عقلا، به حسب تطابق آراء ایشان، است و نه در نفس الامر؛^۴ همان گونه که محقق طوسی (قدس سره) در عبارات زیر بدان تصریح کرده است:

«احکام ضروریه باید با خارج مطابقت داشته باشد، و این قسم از مشهورات با آنچه آراء بر آن متفق است.»

و در جای دیگری فرموده است:

«... مطابقت با خارج در حکم یا معتبر است یا نه. پس اگر معتبر باشد و قطعاً هم با خارج مطابق باشد، حکمی خواهد بود که قبولش واجب است، وگرنه از سنخ وهمیات است. و اگر

مطابقت با خارج در آن معتبر نباشد، پس حکم مذکور از مشهورات خواهد بود...»

اشکال بر ضروری بودن احکام عقل عملی

بنابراین از غرایب است که محقق حکیم سبزواری در شرح اسماء حسنی حکم می کند که این قضایا داخل در ضروریات و از سنخ بدیهیات است، و حکم به بداهتش هم بدیهی است؛ و این که حکما آنها را از مقبولات عامه، که ماده جدل است، قرار داده اند منافاتی با بدیهی بودن آنها ندارد. چون غرض آنان صرف تمثیل برای مصلحت و مفسده عامه بوده که مناط در آن، قبول عموم مردم است، نه طایفه ای خاص؛ و این امر منافاتی با بداهت آنها ندارد. چون قضیه ای واحد می تواند هم در یقینیات داخل باشد و هم در مقبولات، متتها به دو حیث. و این از احکام عقل نظری است به اعانت عقل عملی؛ کما این که اعانت حس در حکم عقل نظری به بداهت محسوسات، مضر به این که از احکام عقل نظری باشد نیست. ...

حال که این مطلب را دانستی، بدان که محقق لاهیجی در بعضی از رسایل فارسی خویش، در تمام این مطالب گوی سبقت از حکیم سبزواری ریوده است. لکن دیدیم که چگونه کلمات شیخ الرئیس و محقق طوسی و علامه قطب الدین، صاحب محاکمات، صراحت در خلاف آنچه محقق سبزواری ذکر کرده، دارد؛ و این که غرض مجرد تمثیل نیست.

و اما این که قضیه واحدی می تواند هم در ضروریات و هم در مشهورات داخل باشد، کلام صحیحی است، اما نه در این موضوع؛ بلکه مثالش همان اولیاتی است که عقل نظری به آن حکم می کند و همه مردم هم نسبت بدان اعتراف و اذعان دارند. پس از حیث اولیّتش یقینی و برهانی است و از حیث عموم اعتراف مردم، از مشهورات به معنای اعم.

شیخ الرئیس بوعلی سینا در اشارات می گوید:

«و اما مشهورات، پس قسمی از آن عبارت است از همین اولیّات و امثال آن که قبول آنها لازم و واجب است، لکن دخول آنها در مشهورات، نه به لحاظ این است که قبول آنها واجب است، بلکه به لحاظ عموم اعتراف جوامع نسبت بدانهاست.»

و بعد از آن مشهورات بالمعنی الاخص را ذکر کرده که عین عباراتش را پیش از این آوردیم.^۵ و اما تنظیم اعانت حکم عقل عملی نسبت به حکم عقل نظری، به اعانت حس نسبت به حکم عقل نظری، جوابش آن است که اگر مراد از عقل عملی، نفس قوه مدرکه باشد، در این صورت



باید گفت که کار این قوه جز ادراک نیست و ثبوت مدرک از ناحیه جوهر عاقل نیست، در حالی که قبلاً نحوه ثبوت حسن و قبح را بررسی کردیم.

بنابراین، مقایسه آن با ثبوت محسوسات در خارج وجهی ندارد. و اگر مراد از عقل عملی، نفس معقولات، یعنی آراء محموده و مقدمات مقبوله باشد، که اطلاق عقل به این معنا در کتب کلام شایع است (چه، غالباً می‌گویند: «این امری است که عقل آن را واجب می‌داند یا رد می‌کند»، و مراد همین آراء و مقدمات است)، در این صورت تنظیمی دلیل و شاهد بر هیچ مطلبی نیست. چون پیش از این دیدیم که نحوه ثبوت این امور معقول چگونه است و این امور از ضروریات نیستند، بلکه داخل در قضایای غیر ضروری اند. البته تذکر این نکته هم لازم است که عدم اندراج این قسم از مشهورات در تحت ضروریات، مستلزم دخول آنها در مظنونات نیست. چه، مظنونات در تقسیم مقابل آن واقع شده است؛ بلکه فرق این مشهوراتی که آراء عقلا بر آنها متوافق است با برهانیات ضروری، در این است که ضروریات مفید تصدیق جازمند که با خارج مطابق است که از آن تعبیر به حق و یقین می‌شود؛ به خلاف این قسم از مشهورات. چه، اینها مفید تصدیق جازم هستند، لکن در آنها مطابقت با واقع شرط نیست؛ بلکه معتبر در آنها موافقت با امری است که مورد توافق آراء عقلا واقع شده است. در این کلمات، نیک تأمل نما تا از غفلت بر حذر باشی.



اشکال دیگری بر حکیم سبزواری

از آنچه در تحریر محل نزاع بیان کردیم، کاملاً روشن می‌شود که ثبوت علاقه لزومیه میان افعال حسن و اعمال قبیح و صور ملائم و منافر در آخرت، چنانکه کشف صحیح و نص صریح بر آن دلالت می‌کند، خارج از حریم نزاع است. زیرا کلام در تحسین و تقبیح، به معنای استحقاق مدح و ذم نزد عقلاست که امری است مشترك بین خداوند (یعنی مولی الموالی) و سایر موالی. به این ترتیب، این که محقق سبزواری ثبوت علاقه بر وجه مذکور را ایرادی بر اشاعره می‌داند،^۶ خروج از محل کلام و مورد نقض و ابرام است؛ گرچه در باب اجرای ثواب و عقاب، امر صحیحی است و بلکه با تأمل می‌توان یافت که در باب استحقاق و اقتضا هم این مطلب صحت دارد؛ لکن استحقاق به معنایی غیر از آنچه در اینجا مورد بحث است.^۷

تقریر سخن استاد [محقق خراسانی]

و اما کلامی که استاد علامه ما (رفع الله مقامه) در فوائد، در تقریب عقلی بودن حسن و قبح دارند، مخدوش است. زیرا فرموده اند افعال، فی حد ذاتها یا به لحاظ خصوصیاتی، نسبت به قوا از لحاظ سعه و ضیق و کمال و نقص، متفاوتند. و از زمره این قوا قوه عاقله است. چه، بعضی از افعال با آن ملائمت و مناسبت دارد که موجب اعجاب و انبساط آن می شود. و بعضی هم با آن منافرت دارد که موجب کدورت و انقباض آن می گردد. و این انبساط و انقباض امری وجدانی است و این دو بالضروره موجب صحت مدح و قدح در فاعل مختار می گردند.

این ملخص مطالبی است که بتفصیل بیان کرده اند. مورد مناقشه دو مطلب است:

اشکال اول بر سخن استاد

این نکته که فرموده اند: قوه عاقله التذاذ و تألم و استعجاب و استغراب دارد، همان گونه که در سایر قوا وجود دارد، و چگونه می شود فاقد این اوصاف باشد و حال آن که رئیس قوای انسانی است. وجه مناقشه همان است که سابقاً هم گفتیم که قوه عاقله کاری جز ادراک معانی کلیه ندارد و التذاذ و تألم هر قوه ای به ادراک شیئی است که مناسب قوه مدرکه باشد یا مضاد آن.^۸ مثلاً التذاذ حواس ظاهر به تکلیف حاسه است به کیفیتی ملموس که لذت آور باشد یا به شیرینی یا بوی خوش یا نغمه مطرب، و تألم آن به عکس این امور. همچنان که التذاذ قوه متخیله به تخیل لذات حاصله است یا لذاتی که امید حصول آن می رود و تألم آن به تخیل اضداد این امور. و التذاذ قوه متوهمه به ادراک آمال مطلوب و آرزوهای خوش است و تألمش به ادراک اضداد این امور. و اما لذت قوه عاقله، بماهی عاقله، به این است که کمالاتی که واجب التحصیل اند (از انواع معارف و مطالب کلیه نافع در نظام دین و دنیا) برای وی تمثیل یابند و تألم این قوه به نبود این کمالات و معارف است؛ البته در صورتی که قدرت بر تحصیل آنها موجود و با وجود این نسبت به آن اهمال کرده باشد. چه، فقد آنچه کمال قوه عاقله است موجب تألم آن می گردد، نه فقد اموری که ربطی به قوه عاقله ندارد. و ادراک ظلم کلی و عدل کلی، که با تجرید کردن آنها از خصوصیات و دخولشان در معقولات مرسله (مطلقه) به دست می آید، اگر کمالی برای قوه عاقله نباشد، یقیناً نقصی برای آن نیست تا موجب تألم وی گردد.

بالجمله، مصادیق احسان و اسائه در خارج، هریک به قوه ای از قوا مرتبط می شود، و وقتی





قوه‌ای از قوا بدانها می‌رسد، از نیل به احسان در خارج منبسط و از نیل به اسائه منقبض می‌گردد؛ چه مستحقّ این احسان یا اسائه باشد و چه نه. و این واقعیتی است خارجی و دخلی به ادراک قوه عاقله نسبت به کلی احسان و کلی اسائه ندارد؛ نظیر نیل قوه ذوقیه به شیرینی و تلخی، و ادراک قوه عاقله مفهوم کلی «شیرینی» و «تلخی» را. زیرا آنچه موجب انبساط و انقباض از شیرینی و تلخی می‌شود، همان وصل قوه ذوقیه به این امور است، نه ادراک قوه عاقله مفهوم کلی «شیرینی» یا «تلخی» را. و اما ادراک احسان جزئی و اسائه جزئی به قوه خیال یا واهمه، علاوه بر این که ربطی به ادراک قوه عاقله، بماهی عاقله، ندارد، تأثیرش در انقباض و انبساط نفس از این جهت نیست که احسان بر مصلحتی عام مشتمل است و اسائه بر مفسده‌ای عام؛ بلکه تصور احسان جزئی در وی اثر انبساط و وجد ایجاد می‌کند، ولو این که مستحقّ احسان هم نباشد. و همین طور تصور ضرب و شتم در وی انقباض و تألم ایجاد می‌کند، گرچه مستحقّ آن باشد. و تصور ورود ضرب و شتم بر دیگری، اگرچه موجب الم وی می‌گردد، لکن [این الم] به سبب رقت و امثال آن است، نه از این جهت که مفسده‌ای عام دارد.

از اینجا واضح می‌شود که حمل کلام استاد علامه ما (قدس سره) بر مطلق ادراک، به منظور آن که بتوان تأثیر ادراک بر التذاذ و تألم را تصحیح کرد، فایده‌ای ندارد و موجب نمی‌گردد که استعجاب و استغراب حاصله به همان ملاکی باشد که محل کلام است.

اشکال دوم بر سخن استاد

این کلام استاد که ملائمت و منافرت شیئی با عقل، بالضروره موجب صحت مدح و ذمّ است، مخدوش است. زیرا ادعای ضرورت، جز نسبت به مدح و ذمّی که خارج از محل کلام است، صادق نیست؛ یعنی مدح و ذمّی که گاهگاه از منافرت و ملائمت مذکور ناشی می‌شود تا بدین وسیله کسی که احسان نموده، پاداش خیر و کسی که اسائه نموده، پاداش شر دریافت دارد، که مفصلاً بحث آن گذشت.

و اما ادعای ضرورت نسبت به حکم عقلا به مدح و ذم، گرچه ادعای صحیحی است، لکن موکّد نظری است که بیان کردیم: یعنی صحت مدح و ذم، واقعیتی جز توافق آراء عقلا بر آن دو ندارد.

معنای ذاتی یا عرضی بودن حسن و قبح

حال که حقیقت تحسین و تقبیح عقلی را دانستی، گوییم مراد از ذاتی یا عرضی بودن حسن و قبح، ذاتی باب کلیات خمس یا ذاتی کتاب برهان نیست؛ همان گونه که بتفصیل وجه آن را در مبحث تجرّی بیان کردیم؛^۹ بلکه ذاتی در اینجا به معنای عدم احتیاج به واسطه در عروض، و در مقابل عرضی به معنای احتیاج به واسطه در عروض است. زیرا امثال عدل و احسان و یا ظلم و عدوان، فی حدّ نفسه و نه از جهت اندراج تحت عنوان دیگر، محکوم به حسن و قبح اند؛ به خلاف صدق و کذب که با حفظ عنوانشان هم، متّصف به خلاف صفت حسن یا قبح می گردند. البته به معنای دیگری می توان گفت که حسن و قبح، ذاتی صدق و کذب است: به این معنا که این دو عنوان صدق و کذب، اگر خودشان باشند و خودشان، یعنی بدون عروض عنوان دیگری، متّصف به حسن و قبح می شوند؛ چون «صدق» از افراد عنوان «عدل در کلام» و «کذب» از افراد مفهوم «جور در کلام» است، به خلاف عناوین دیگر که بماهو هو، متّصف به حسن و قبحی نمی شوند. برای تفصیل بیشتر می توان به مبحث «تجرّی» مراجعه کرد.

آنچه گفتیم، بنا بر این که حسن و قبح نسبت به معروضشان همچون حکم نسبت به موضوعش باشند، بسیار واضح است. چون معقول نیست که حکم مجعول، منتزع از ذات موضوعش باشد. و اما بنا بر آن که حسن و قبح از امور واقعیه باشند، یا از اعراض مفارق اند و یا از اعراض غیر مفارق؛ و همان گونه که واضح است، اعراض مطلقاً ذاتی موضوع نیستند. تا اینجا راجع به عنوان «ذاتی» و «عرضی».

علیت و اقتضا در حسن و قبح

راجع به دو عنوان علّیت و اقتضا، به طور مکرّر یادآور شدیم که مراد از آن دو در این ابواب، اقتضای موضوع است نسبت به حکمش که از سنخ اقتضای غایت است نسبت به ذوالغایه، نه سبب نسبت به مسببش. حکم هیچ گاه مترشّح از موضوع و معلول آن نیست. زیرا سبب فاعلی حکم، حاکم است نه موضوع. غایت الامر، به خاطر فایده ای که بر موضوع مترتب می شود، موضوع، حاکم را سوق می دهد که بر آن حکمی بار کند. حال چون بعضی از موضوعات، فی حدّ نفسه، مشتمل بر مصلحت و یا مفسده ای عام



هستند، عقلا را به حکم به حسن و قبحشان برمی‌انگیزد و قهراً حکم از موضوع تأمش، تخلف نمی‌پذیرد، که در این صورت از آن به علیت تامه تعبیر می‌شود. و بعضی از موضوعات دیگر به گونه‌ای هستند که اگر تنها باشند و عروض عارضی در کار نباشد، مشتمل بر مصلحت یا مفسده عامی هستند، از آن جهت که مندرج تحت عنوانی می‌گردند که بنفسه محکوم حسن و قبح است. لذا از این گونه موضوعات به اقتضا تعبیر می‌شود. چه، ممکن است به لحاظ عوارض طاریه، تحت عنوان دیگری مندرج گردند که محکوم به ضد حکم مذکور شوند. به هر حال اگر این ملاحظات را در نظر نیاوریم، علیت و اقتضایی در کار نیست.

از طرف دیگر چون مصلحت عامه قائم به عدل است و مفسده عامه قائم به ظلم، پس صدق، از آن لحاظ که عدل است، دارای مصلحتی عام است و کذب، از آن لحاظ که ظلم است، مشتمل بر مفسده‌ای عام؛ نه این که صدق مقتضی مصلحت باشد و اندراجش تحت عنوان عدل، شرط تأثیر آن در فعلیت مصلحت باشد؛ و یا این که عنوان اهلاک مؤمن، در سخن راستی که موجب هلاک مؤمنی گردد، مانع از تأثیر «صدق» در مصلحت عامه باشد.

به همین ترتیب نسبت میان معنونات و عناوین آنها نیز نسبت مقتضی با مقتضا نیست. زیرا در میان آنها جعل و تأثیر و تأثیری وجود ندارد.

بنابراین روشن شد که در هیچ یک از مراتب، حقیقتاً علیت و اقتضایی وجود ندارد؛ نه در عناوین و معنونات، و نه در مصالح و مفاصد عامه نسبت به صدق و کذب، و نه در عناوین ذاتیه و عرضیه نسبت به حسن و قبح عقلی. پس در آنچه بیان شد تدبیری تام نما.



تحریر بحث در قاعده 'ملازمه'

حال که حقیقت تحسین و تقبیح عقلی و معنای عرضی یا ذاتی بودن آن را دانستی، مناسب است که به قاعده 'ملازمه بین حکم عقل و شرع' و مورد قابل برای حکم مولوی نیز اشاره‌ای داشته باشیم.

بحث در 'ملازمه' ۱ در دو ناحیه واقع شده است:

- اول: اگر عقل حکم به امری نمود، آیا شارع می‌تواند برخلاف آن حکم نماید یا نه؟ و اگر نه، آیا بر طبق آن حکم مولوی دارد یا نه؟
- دوم: اگر شارع حکمی نمود، آیا عقل هم بر وفق آن حکم می‌کند یا نه؟

بحث اول: امکان حکم شرع بر خلاف حکم عقل

اما بحث اول: چون دیدیم تحسین و تقبیح عقلی از اموری است که آراء عقلا به جهت مصالح و مفاسد عامه بر آن متفق است، ناگزیر معقول نیست که شارع حکمی بر خلاف آن داشته باشد. چه، طبق فرض، این حکم اختصاصی به عاقل یا طایفه ای از عقلا ندارد و به لحاظ مصالح عمومی برای همه روشن و متفق علیه است و شارع هم از عقلا، بلکه رئیس عقلا، است؛ پس او هم از آن حیث که عاقل است همچون دیگر عقلاست و گرنه عدم حکم شارع، بماهو عاقل، مستلزم خلف خواهد بود. زیرا طبق فرض، این حکم بدیهی برای همه و متسالم علیه عند الكل است. در نتیجه، عدل از آن جهت که عدل است، نزد عقلا و از جمله شارع، حسن است؛ و ظلم از آن جهت که ظلم است، نزد عقلا و شارع قبیح است. البته تفاوت نظرها در این که فعلی خاص عدل است یا ظلم، امر معقولی است، لکن موجب نقض آن کبرای کلی نخواهد شد.

پس در موضوع کلی عدل و ظلم معقول نیست که شارع، از آن جهت که عاقل است، حکمی برخلاف حکم عقلا داشته باشد. چون ساحت شارع از اقتراحات غیر عقلاییه منزّه است، و لذا معقول نیست که شارع با حفظ حیثیت عاقلیت به آنچه مورد حکم عقلاست، حکم نکند.

این دلیل کلاً مبتنی بر ثبوت استحقاق است به اتفاق آراء و نه در نفس الامر. اما اگر قائل شدیم که استحقاق مدح و ذم در واقع و نفس الامر، ثابت است، در این صورت وجود ملازمه اولی است. چه، ثبوت شیء در نفس الامر، نسبت به عقلا و شارع یکسان است. در نتیجه، فرض استحقاق مدح و ذم در واقع و نفس الامر، با فرض عدم ثبوتش در نزد شارع منافی خواهد بود.

نقل کلام حکیم سبزواری و نقد آن

محقق حکیم سبزواری (ره) برهانی بر ثبوت ملازمه به این مضمون اقامه کرده که هر شیئی که در نفس الامر ممدوح یا مذموم باشد، نزد خداوند هم ممدوح و یا مذموم خواهد بود، و گرنه لازم می آید که خداوند نسبت به واقع و نفس الامر جاهل باشد.

این برهان زمانی تمام است که مراد از ثبوت مدح و ذم نزد شارع و یا عقل، ثبوت علمی باشد. زیرا تنها این نحوه ثبوت است که اگر محقق نشود، لازمه اش جهل خداوند به نفس الامر



است. و اما اگر غرض از این نزاع، استحقاق ثواب و عقاب از شارع بعد از حکم واقعی عقل به استحقاق مدح و ذم باشد، تالی فاسدی که بر عدم ثبوت آن دو نزد شارع بار است، «خلف» خواهد بود. چون استحقاق مزبور نسبت به شارع و سایر عقلا مساوی است.

امکان حکم مولوی بر طبق حکم عقل

تا اینجا بحث درباره عدم معقولیت حکم شارع، به خلاف آنچه آراء عقلا، و از جمله شارع، بر آن اتفاق دارند، بود. و اما این که آیا شارع می تواند بر طبق حکم عقلا، حکم مولوی داشته باشد، جواب همان است که به طور مکرر گذشت که تکلیف مولوی جز انشا به داعی جعل داعی نیست.^{۱۱} و این نکته نیز مکرر بیان شده که تکلیف تا زمانی که جنبه ثواب و عقابی که بر موافقت و یا مخالفت آن مترتب می شود مورد توجه و لحاظ واقع نشود، برای عموم و به نحو اطلاق محرکیت ندارد. بنابراین چون طبق فرض، عدل در نزد عقلا، و از جمله شارع، موجب استحقاق مدح، و ظلم موجب استحقاق ذم است، پس همین بنای عقلایی از جانب شارع، بماهو عاقل، برای تحریک کافی است. از این رو بعد از این که داعی و انگیزه ای چنین وجود دارد، مجالی برای جعل داعی دیگر از ناحیه شارع نیست. چه آن که، اختلاف حیثیت «عاقلیت» و «شارعیّت» محذور ثبوت دو داعی متماثل مستقل در دعوت نسبت به فعل واحد را از میان نمی برد. چون معقول نیست که فعل واحد از دو علت مستقل در دعوت و تحریک صادر شود.^{۱۲} گرچه اشکال تعدد بعث از حیث اجتماع مثلین وارد نخواهد بود. چه آن که در احکام عقلی «بعث جعلی» وجود ندارد؛ افزون بر این، در محل خود بیان کرده ایم که حتی وجه استحاله در باب اجتماع مثلین در دو بعث جعلی نیز همین وجه مذکور در اینجا است. (یعنی عدم معقولیت صدور فعل واحد از دو علت مستقل در دعوت و تحریک، نه مشکله تماثل و تضاد احکام، که در آنجا به وجهی ابتکاری ثابت کرده ایم که در احکام تکلیفی تضاد و تماثل وجود ندارد.)^{۱۳}

آری، اگر قائل شدیم که آنچه مورد تطابق آراء عقلاست، نفس استحقاق مدح و ذم است، نه استحقاق ثواب و عقاب، در این صورت می توان گفت که حکم عقلایی قدرت تحریک بر هر تقدیر و در مورد هر مکلفی را ندارد. چه، ممکن است مکلفین به مدح و ذم عقلا اعتنایی نداشته باشند؛ پس باید بعث و زجری در کار باشد که بر آن، ثواب و عقاب مترتب باشد و بنابراین برای اعمال مولویت هنوز مورد باقی است. اما این مطلب از اصل نادرست است. چون مدح و ذمی که



در نزد عقلا حفظ نظام بر آن مترتب می‌شود، شامل ثواب و عقاب هم هست که مراد از آن دو، پاداش نیک و جزای شر است. و از همین روست که عده‌ای از بزرگان که در اصل مسأله، نزاع کرده‌اند، بر این اتفاق دارند که مدح شارع، همان ثواب و ذمّش هم همان عقاب اوست. مضافاً این که، همه اصولیین و بلکه متکلمین متفقند که ثواب و عقابی که بر موافقت و مخالفت بعث و زجر شارع مترتب است، به حکم عقلاست، نه به نصب شارع. و روشن است که وجه این حکم عقلایی جز این نیست که موافقت نمودن با تکلیفِ واصل، عدل و عبودیت است، که در نتیجه مستحقّ مدح و ثواب خواهد بود؛ و مخالفت آن خروج از زیّ بندگی است که در نتیجه مصداق ظلم بر مولی و مستحقّ ذم و عقاب خواهد بود. و گرنه روشن است که عقل در باب ثواب و عقاب، بالخصوص، حکم دیگری ندارد. از اینجا فهمیده می‌شود که استحقاق مدح در نزد عقلا، شامل ثواب هم هست و همین طور استحقاق ذم، شامل عقاب.

طرح یک اشکال و پاسخ آن

اگر اشکال شود که غایت محذوری که در جعل حکم مولوی بیان شد، لزوم وجود دو داعی مستقل در دعوت و تحریک بود، در حالی که همین اشکال عیناً در مکلفی که خود به خود نسبت به متعلّق تکلیف یا ضدّ آن داعی و انگیزه‌ای دارد ظاهر می‌شود و حال آن که در صحت تکلیف توصلی نسبت به کسی که از ناحیه خودش، داعی و انگیزه‌ای نسبت به متعلّق تکلیف دارد، تردیدی نیست؛ همان گونه که در صحت تکلیف به «عاصی» که در او داعی و انگیزه نسبت به خلاف تکلیف وجود دارد، تردیدی نیست، در جواب گوئیم مراد از جعل داعی و ایجاد انگیزه در مکلف، جعل داعی بالفعل نیست تا اجتماع دو داعی فعلی به جهت عدم معقولیت انبعاث فعل واحد از دو باعث فعلی محال باشد؛ بلکه مراد، جعل داعی امکانی است. یعنی ایجاد شیئی که ممکن است (می‌تواند) داعی (انگیزه) باشد، به نحوی که اگر عبد انقیاد نماید و نفس خویش را تمکین مولی نماید، بعث امکانی مولی از حدّ امکان به حدّ وجوب و فعلیت می‌رسد و انبعاث فعلی محقق می‌گردد. و این معین حتی با وجود داعی از قبیل مکلف نسبت به فعلی که موافق تکلیف است یا مخالف آن، ثابت و محفوظ است. بر خلاف زمانی که داعی از ناحیه مولی ثابت باشد (به حیثیت مولویت و حاکمیت یا حیثیت عاقلیت و مرشدیت). زیرا با وجود داعی از ناحیه شارع، محال است که داعی دیگری از ناحیه او جعل شود. چون در صورت انقیاد عبد نسبت به



مولی، محال است که بعث دوم (جعل داعی دوم) با وجود جعل داعی اول از ناحیه مولی (ولو از جهت عاقلیت)، اثر نماید و تحریک فعلی شود.

تفکیک بین جهت عاقلیت و شارعیت،

از طرف دیگر معقول نیست که بین انقیاد نسبت به مولی از جهت عاقلیت و انقیاد نسبت به وی از جهت شارعیت و مولویت، انفکاک قائل شویم تا بدین وسیله برای بعث مولی، مجال بیابیم، وگرنه اگر این تفکیک معقول بود، در دو بعث جعلی مستقل هم قابل تصور بود که عبد نسبت به یکی بالخصوص مُتقاد باشد و نسبت به دیگری غیر مُتقاد؛ با وجود این که روشن است که عدم انقیاد عبد نسبت به بعثی خاص، مصحح وجود بعثی دیگر نخواهد بود. چون ملاک صحت بعث، امکان داعویت آن است به امکان انقیاد عبد، و این ملاک حتی با عدم فعلیت انقیاد محفوظ است. و بنابراین معقول نیست داعی امکانی دیگری، بعد از وقوع داعی امکانی اول، از ناحیه مولی صادر شود. چه آن که دیدیم معقول نیست که هر دو داعی امکانی از حد امکان به فعلیت حقیقی برسند، چون انبعاث واحد از دو باعث حقیقی محال است. پس تدبّر نما.



نتیجه بحث: عدم امکان حکم مولوی بر طبق حکم عقلی

به این ترتیب از تمام آنچه گذشت روشن می شود که اموری که عقل، مستقلاً به حسن یا قبح آنها حکم می کند، اگرچه ممکن نیست که شارع بر خلافش حکم کند، اما ممکن هم نیست که بر طبقش حکم مولوی داشته باشد، بلکه شارع هم در حد سایر عقلا به حسن و قبح آن شیء حکم می کند. این مطلب در مورد امثال ظلم و عدل که بذاته محکوم به حسن و قبح اند، واضح است. ۱۴ و اما در مواردی مثل صدق و کذب، که حسن و قبح بالعرض دارند حکم مولوی نسبت به عنوان محض صدق و کذب، یا به عنوانی که حسن و قبحش نزد عقلا معلوم باشد، ممکن نیست. زیرا صدق و کذب به همین عنوان محض از مصادیق «عدل در قول» و «جور در قول» است و دیدیم که عدل و جور دو عنوانی هستند که قابل برای حکم مولوی نیستند. و همین طور هم «صدق» و «راستی» که مُعْتَوَن به عنوان «اهلاک مؤمن» باشد. چه آن که این عنوان، خود از مصادیق «ظلم» است و برعکس، کذبی که نجات مؤمنی را به دنبال آورد، احسان به اوست (و احسان مندرج در تحت «عدل» که حَسَن بالذات است.) پس وضع این دو نیز همچون وضع عنوان ظلم و

احسان است .

البته در حالتی که صدق معنون به عنوانی باشد که در آن غرضی مولوی برای شارع وجود داشته باشد که داعی وی بر تحریم آن باشد، و یا کذب معنون به عنوانی باشد که در آن غرضی مولوی برای شارع وجود داشته باشد که داعی وی بر تجویز آن باشد، در این موارد چون صدق و کذب به این عنوان برای مکلف (از آن لحاظ که عاقل است) معلوم نیست، برای شارع میسر است که حکمی مولوی بر خلاف حکم عقلی طبعی داشته باشد. زیرا میان حکم طبعی و حکم عقلی منافاتی نیست، کما این که مانعی هم از اعمال مولویت در کار نیست. چه، این عنوان طاری برای صدق و کذب، در مکلف از ناحیه عقلش انگیزه ای ایجاد نمی کند تا موردی برای مولویت شارع باقی نگذارد.

ذکر دو نکته

دو نکته باقی است که باید بدانها پرداخت :

نکته اول: قضایای مشهوره ای که متمحص در شهرتند (یعنی غیر از شهرت جهت دیگری مثل اولیت و امثال آن ندارند)، منقسم به اقسامی می شوند:

دسته ای از آنها دارای مصالح عامه هستند؛ مثل «عدل حسن است» و «جور قبیح است» که از آنها به تأدیبات صلاحیه تعبیر می شود. و پاره ای دیگر برخاسته از اخلاق فاضله است؛ مثل حکم به «قیح کشف عورت»، که این حکم از «حیا» که خلقی فاضل است، ناشی می شود. و دسته ای هم برخاسته از رقت و حمیت و جز آن هم است.

حال گوئیم در آن قسم از احکام عقلائی که منشأ آن مصالح عمومی باشد، وجود استلزام بین حسن و قبح عقلی و حکم شرعی، به معنایی که گذشت، واضح است. چون شارع مصالح عمومی را ملاحظه و رعایت می کند. و همین طور آن دسته از احکام و قضایایی که برخاسته از اخلاق فاضله اند؛ زیرا طبق فرض، ملکاتی فاضله هستند و حکم نیز از آنها منبث شده است. و اما آن دسته از احکام که از انفعالات طبیعی، مثل رقت و حمیت و مانند آنها ناشی می شوند، دلیلی وجود ندارد که شارع نیز با عقلا در آنها مشترك باشد. و از این روست که می بینیم در بعضی موارد شارع طبق حکمت و مصلحتی خاص حکمی می کند که با رقت بشری ملائمتی ندارد؛ مانند حکم به اجرای حد نسبت به مرد و زن زناکاری که آن زن شوهردار نیست؛ با وجود این که ممکن



است کمال تراضی هم در کار بوده باشد. و یا مانند حکم شارع به حد زدن شارب الخمر؛ با وجود این که ممکن است شراب نوشیدن وی به حدی نباشد که فعلاً دچار مستی شده باشد. و یا حکم به قتل کافر و اسارت فرزندانش و از این قبیل.

نکته دوم: آنچه تاکنون بیان کردیم، درباره عدم استلزام حکم عقلی عملی نسبت به حکم شرعی مولوی بود. و اما استلزام حکم عقل نظری نسبت به حکم شرعی مولوی، اجمالاً به قرار ذیل است: ۱۵ مصالح احکام شرعی مولوی، که ملاک و مناط احکام مزبور را تشکیل می دهد، تحت قاعده معینی درج نمی گردد و لازم نیست که درست همان مصالح عمومی باشد که حفظ نظام و ابقای نوع بر آن مبتنی است. بنابراین برای عقل، از آن لحاظ که عقل است، راهی به این مناسبات و ملاکات نیست. البته اگر فرض شود که اتفاقاً در موردی عقل به مصلحت خاصی راجع به حکمی دست یافت، به طوری که در نظر عقل آن مصلحت اقتضای تام نسبت به حکم مورد نظر داشته باشد، آیا عقل هم مطابق حکم شرع، حکمی خواهد داشت یا نه؟ تحقیق این است که مصلحت، اگرچه تام الاقتضا باشد، لکن غرض از واجب غیر از غرض از ایجاب است و چه بسا مواردی که واجب تام الاقتضا است، به نحوی که ترتب غرض بر واجب، متوقف بر امر دیگری نیست، الا این که در خود ایجاب مفسده ای است که نمی گذارد از مولای حکیم چنین ایجابی صادر شود. در حقیقت، «ایجاب» به تحقق علت تامه اش محقق می شود و علت تامه هم مرکب است از مقتضی موجود در واجب که داعی بر ایجاب است، و از عدم المانع از ایجاب. پس مجرد احراز مقتضی، کافی برای احراز مقتضای فعلی نیست؛ بلکه با احراز مقتضی، مقتضا هم به نحو اقتضا ثابت و محرز می شود که از آن به «ثبوت مقتضا به ثبوت مقتضی» تعبیر می کنند و مراد از حکم اقتضایی در کلمات استاد علامه ما (قدس سره) هم همین است.



طرح یک اشکال و پاسخ آن

اشکال: آنچه گفته شد در بحث فعلی ای که به نحو قضیه خارجیّه باشد، تمام است؛ اما در بحث کلی که به نحو قضیه حقیقه است، مفسده ای در جعل حکم کلی بر موضوع کلی مقدر، متصور نیست.

جواب: جعل حکم کلی نیز به انگیزه «جعل داعی» است، به طوری که اگر حکم واصل شود و موضوع آن هم فعلی گردد، حکم کلی فعلی خواهد گشت. بنابراین اگر فعلیت بحث، مستتبع

مفسده ای باشد، ناگزیر انشا به داعی جعل داعی معقول نیست؛ الا این که آن را مقید به مواردی سازیم که فعلیتش مفسده زان باشد. پس تدبیر نما.

عدم امکان حکم مولوی در صورت احراز ملاک تام ایجاب

و اما اگر از باب اتفاق، هم مصلحت مقتضیه و هم عدم مفسده مانع از بعث احراز شود، در این صورت بعضی گمان کرده اند که می توان حکم به ثبوت بعث و زجر مولوی کرد؛ نظر به این که احراز علت تامه، مستلزم احراز معلول است؛ لکن بنا بر آنچه قبلاً بیان کردیم که حقیقت بعث و زجر مولوی، انشا به داعی جعل داعی است، در این صورت با علم به مصلحتی که مبتلا به مزاحم و مانعی نیست، عقلاً تحصیل آن غرض و مصلحت واجب است. چه، ترك تحصیل غرض لزومی که مانعی از الزام بدان نیست، خروج از زی بندگی و ظلم بر مولی است. از طرف دیگر می دانیم که نتیجه بعث و صلاحیت تحریک جز به لحاظ این نکته نیست که مخالفت بعث و اصل، خروج از زی بندگی است و این هم ظلم است. در این صورت با تحقق داعی عقلی، جعل داعی دیگر از شارع لغو خواهد بود. و از این نظر انفکاک معلول از علت تامه اش لازم نمی آید. زیرا همان طور که مفسده مترتب بر بعث مانع شرعی از فعلیت بعث است، وجود داعی نیز مانع عقلی از فعلیت بعث است. اگر چه نسبت به کسی که مانعی از فعلیت حکم در مورد وی وجود ندارد، جعل حکم کلی که به مرتبه فعلیت هم برسد در مورد وی اشکالی ندارد.

طرح یک اشکال و پاسخ آن

اشکال: بنا بر این هیچ گاه بعث و زجر ممکن نیست. زیرا بعث و زجر کاشف از مصلحت و مفسده ملزمه در متعلق حکم است. و با کشف مصلحت و مفسده ملزمه به نحو علت تامه، معقول نیست که انشاء کاشف، داعویت و تحریک داشته باشد. و توهم این که مقام ما با مقام سابق فرق دارد، چون وصول علت فرع بر وصول معلول است و شیئی که ثبوتش متوقف بر ثبوت شیء دیگر باشد، معقول نیست که مانع از ثبوت آن شیء شود، با آنچه در محل خود در باب رابطه علم به علت و علم به معلول بیان کردیم، قابل دفع است. و مختصر آن، این که علم به علت هیچ گاه علت علم به معلول نیست؛ کما این که علم به معلول هم، علت علم به علت نیست؛ بلکه بین این دو رابطه تلازم برقرار است، و این علم به ملازمه است که در ظرف علم به یکی از آن دو، علت



علم به دیگری خواهد بود. بنابراین مقام ما از قبیل وجود مانع مقارن با وجود ممنوع است، نه مترتب بر وجود ممنوع؛ تا این که استحاله ای در کار باشد.

پاسخ: اولاً طبق فرض انشاء کاشف، بعث فعلی است و لذا کاشف از وجود علت تامه بعث است. بنابراین فرض مانعیت علت منکشفه، خلف است. زیرا فرض مانعیت آن، فرض عدم صلاحیت بعث برای تحریک و دعوت است. پس، از وجود بعث عدم آن لازم می آید، که مستحیل است.

ثانیاً: آنچه واقعاً از بعث بعد از بعث یا جعل دو بعث در آن واحد، یا بعث بعد از وجود آنچه عقلاً داعویّت و تحریک دارد، مانع می شود، این نیست که امکان فعلیت در خارج ندارد به امتناع غیر (و بر اصل خبر، پوشیده نیست که امتناع غیر با امکان ذاتی و وقوعی منافاتی ندارد)؛^{۱۶} بلکه مانع واقعاً این است که با وجود داعی عقلی یا داعی مولوی، غرض از جعل داعی حاصل است و تحصیل حاصل هم محال. و اما اگر چنین داعی عقلی یا مولوی، وجود نداشته باشد، در این صورت مانعی از جعل داعی نیست، ولو این که به همین جعل داعی امری متحقق شود که امکان داعویّت داشته باشد؛ همچون غرضی که قهراً به بعث منکشف گردد، چه این امکان داعویّت مانع از جعل داعی نیست.



اشکالی دیگر و پاسخ آن

اشکال: در این صورت باید جعل دو داعی متمائل در آن واحد مانعی نداشته باشد.

جواب: فرق است بین جعل داعی و تحقق داعی قهراً. زیرا انشاء به داعی جعل داعی برای این است که در مواردی که بعد منقاد است و مولی را نسبت به نفس خویش تمکین می کند، این داعی به فعلیت برسد و فعلیت دو داعی با هم، در هنگام انقیاد، معقول نیست؛ به خلاف انشاء واحدی که قهراً ملازم با تحقق داعی دیگری باشد. زیرا داعی دیگر، گرچه ممکن است داعویّت و تحریک داشته باشد، لکن از جانب مولی جعل نشده است تا این که غرض از آن داعویّت و تحریک باشد و از همراهی آن با داعی دیگر، لغو و محال لازم آید.

به این ترتیب فرق بین احراز مصلحت ملزومه از طریق بعث، و احراز آن از طریق غیر بعث، روشن می شود. و این که مانع از جعل داعی مولوی، مورد دوم است نه اول. پس تدبّر و تأمل تام نما. در اینجا بحث درباره شقّ اول ملازمه، خاتمه می پذیرد.

بحث درباره شقّ دوم ملازمه

و اما بحث درباره شقّ دوم، یعنی این قضیه که «آنچه مورد حکم شارع واقع می شود عقل هم بدان حکم می کند»، به نحو اختصار چنین است:

حکم شرعی فقط به نحو اجمال از مصالح و مفاسدی که در متعلقات احکام وجود دارد، پرده برمی گیرد و بنابراین برای عقل راهی برای حکم تفصیلی به حسن و قبح متعلقات احکام نیست. و اما حکم عقل به حسن و قبح به نحو اجمال، به طوری که این حکم عقلی در اقسام قضایای مشهوره داخل گردد، دلیلی ندارد. چون مصالح و مفاسدی که مناط و ملاک احکام شرعیّه مولویه را تشکیل می دهد، لازم نیست از مصالح عمومیه ای باشد که موجب حفظ نظام و بقای نوع می گردد؛ کما این که احکام شرعیّه از انفعالات طبیعی نفس انسان، چون رقت و حمیت و غیر آن، منبث نمی گردد. و می دانیم که جز این دو امر، ملاکی دیگر برای حسن و قبح عقلی نیست. البته عقل حکم می کند که احکام شرعی جز از مصالح و حکمتهایی که به مکلفین برمی گردد، منبث نمی شود؛ لکن حکم به علت از باب احراز معلول، امری است، و حکم به حسن و قبح عقلایی، امر دیگر.

آنچه در اینجا در باب استلزام بین حکم شرع و حکم عقل، اختیار کردیم، بعد از بیانی که از حسن و قبح گذشت و این که قضایای حسن و قبح داخل در مشهورات است نه برهانیات و این که برای آن حقیقتی جز توافق آراء وجود ندارد، کلامی است برهانی که از آن گریزی نیست؛ اگرچه خلاف ظاهر کلمات اصولیین و بلکه عده ای از اهل معقول است، لکن آنچه باید متبّع باشد، برهان است نه غیر آن.

اشکال و جواب

اشکال: مشهور در میان عدلیّه این است که واجبات شرعیّه الطافی در واجبات عقلیه، و مندوبات شرعیّه هم الطافی در مندوبات عقلیه اند. بنابراین می توان فهمید که تکالیف شرعی همگی در مورد واجبات عقلی یا مندوبات عقلی است و مراد از ملازمه هم چیزی جز این امر نیست.

جواب: وجوب عقلی واقعاً معنایی جز این ندارد که اگر عقل بر وجود مصلحت ملزمه فعل، واقف شود، به وجوب آن حکم می کند. در نتیجه این که می گوئیم عقلاً تحصیل این مصلحت وجوب دارد، یا از جهت اشمال فعل است بر مصلحتی که موافق با غرض مولی است، چه این



مصلحت به بنده برگردد یا به مولی، و یا از جهت اشتغال فعل است بر نفس مصلحت بدون لحاظ موافقت این مصلحت با غرض مولوی. حال اگر مراد از وجوب، امر اول باشد، در این صورت ربطی به بحث ما ندارد. زیرا وجوب تحصیل چنین مصلحتی به خاطر این است که ترك مصلحت موافق با غرض مولوی لزومی، خروج از زی بندگی است؛ درست مانند مخالفت با خود تکلیف مولوی. بنابراین ترك چنین مصلحتی به عنوان «ظلم» قبیح است، نه به عنوان ترك مصلحت ملزومه فی نفسها. و همین معناست که با «لطف» به معنی قرب به طاعت، مناسبت دارد. زیرا «بعث» مولی، در این صورت مقرب به موافقت غرض مولوی است.

و اگر مراد امر دوم باشد، در این صورت وجوب عقلی ناتمام است. زیرا قبلاً دیدیم که مصالح واقعیّه، اگرچه علل احکام مولوی را تشکیل می دهند، لکن لازم نیست از سنخ مصالح عمومی باشند که آراء عقلا را بر مدح فاعل و ذم تارك فرا می خوانند.

وجوب عقلی به معنایی دیگر

آری در مقام ما، وجوب عقلی به معنایی غیر از تحسین و تقبیح عقلایی وجود دارد. زیرا بعضی اعمال، از آنجا که در کمال نفس و صقالت جوهر آن برای تجلی معارف الهی که غایت همه غایات از خلقت خلق است، مؤثرند، ناگزیر عقل ضرورت آن را درمی یابد و بنابراین مراد از «لزوم عقلی»، «بعث» یا «تحسین و تقبیح» عقلایی نیست؛ بلکه ضرورت و لابدیت عقلی است. و البته واضح است که این معنی هم ربطی به بحث ما ندارد. و شاید تفسیری که علامه سید داماد(ره) در مورد این قاعده معروف دارد، برگشتش به همان مطلبی باشد که عرضه داشتیم. چه آن که فرموده اند قاعده «واجبات سمعی الطافی در واجبات عقلی اند» به ملاحظه آن است که اعمال بدنی و حالات جسدی موجب استعداد نفس برای فیض معارف ربوبی و علوم حقیقی، که واجبات عقلیه اند، خواهد شد. به این ترتیب واجبات سمعی، نفس را به واجبات عقلی نزدیک می گرداند. و همین طور مندوبات سمعی نفس را به مندوبات عقلی نزدیک می گرداند. وی در این بیان خود به این کلام خداوند متعال در حدیث قدسی استشهاد کرده است که «لا يزال العبد يتقرب اليّ بالتوافل حتىّ احبه. فاذا احبته كنت سمعه الّذی یسمع به و بصره الّذی یبصر به».

این تمام آن چیزی است که نظر قاصر ما در باب استلزام میان حکم شرع و حکم عقل تعقیب

کرده است.



نفی استلزام از طریق دیگر

گاه برای نفی استلزام دلیل دیگری اقامه می‌شود. این دلیل می‌گوید: استلزام مورد بحث، مبتنی بر تبعیت احکام شرعی از مصالح و مفاسدی است که در متعلق احکام وجود دارد؛ و حال آن که این قضیه مسلم نیست. چون در حسن تکلیف و حکم، همین بس که نفس حکم و تکلیف دارای مصلحت باشد و در نتیجه وجود حکم کاشف از وجود مصلحت در متعلق آن نیست، تا این که از واجبات عقلی باشد. برای اثبات این مطلب می‌توان به مواردی چند تمسک کرد؛ مانند اوامر امتحانی که در متعلقات آنها مصلحتی نیست و حتی ممکن است مفسده هم باشد. و نیز مانند اوامر تقیه که در موافقت با مخالفین از اهل سنت مصلحتی وجود ندارد. و نیز مانند اوامر تعبدی که مصلحت در آنها مرتب بر آوردن متعلق به داعی امر است که در نتیجه ذات متعلق بی مصلحت خواهد بود.

پاسخ به طریق فوق

این دلیل ناتمام است. اما جواب از اصل مبنای ذکر شده، این است که حقیقت حکم، انشاء منبعث از اراده‌ای حتمی یا غیر حتمی است که به انگیزه بعث و تحریک باشد. زیرا این انشاء است که استحقاق ثواب و عقاب بر اطاعت و عصیان آن مرتب گشته، نه انشاء به دواعی دیگر، مثل مسخره و ارشاد و تعجیز و غیر آن.

پس از معلوم شدن این مطلب می‌گوییم اراده تشریحی - که مراد از آن شوق اکیدی است که به فعل غیر تعلق گرفته و موجب جعل داعی نسبت به فعل می‌گردد - چون فعل غیر به اختیار صادر می‌گردد و تحصیل آن فعل هم بدون ایجاد داعی در وی ممکن نیست، چون تا داعی نباشد، شوقی هم که باید عضلات را به سوی فعل به حرکت درآورد در کار نخواهد بود، بنابراین معقول نیست که اراده تشریحی و نیز شوق، به فعلی تعلق یابند که از آن فایده‌ای عاید جوهر ذات فاعل یا قوه‌ای از قوای وی نگردد. چون طبیعت شوق از طبایعی است که جز به آنچه با «مشتاق» مناسب و ملائمت دارد، تعلق نمی‌یابد. و خود شوق هم از افعالی نیست که فی حد ذاتها، مصلحت‌دار باشد تا بتوان آن را به خاطر مصلحتی در خودش ایجاد کرد. بنابراین تعلق اراده به فعلی بدون وجود جهت مرجحی در فعل که موجب تعلق اراده گردد، ترجیح بلا مرجح است نه ترجیح بلا مرجح. و مفروض این است که جهت مرجح‌ه‌ای هم در اراده خداوند - تعالی شانه - جز مصلحت



و حکمت وجود ندارد.

و اما انشاء به داعی بعث و تحریک، چون از افعالی است که می تواند مصلحت و مفسده داشته باشد، ممکن است که به خاطر مصلحتی در نفس همین انشاء ایجاد گردد. و از آنجا که دخل فعل خاصی که مقوم انشاء است، در مصلحت انشاء، امری است، و مصلحت داشتن ذات فعل به نحوی که باعث بر انشاء به داعی بعث باشد، امر دیگری است، در نتیجه برهانی که در اراده بیان کردیم، در اینجا جاری نیست؛ لکن به دلیل دیگری در اینجا هم معقول نیست که انشاء برخاسته از مصلحتی نهفته در نفس انشاء، و نه در فعل متعلق بعث، باشد. زیرا غرضی که باعث و داعی بر انشاء می شود، گاهی مقصود بالذات و بالاصاله است؛ به طوری که در ورای این غرض حاصل از انشاء، غرض دیگری وجود ندارد؛ مانند انشاء به داعی ارشاد که به نفس همین انشاء، اظهار خیر و مصلحتی که عاید به مخاطب است، حاصل می گردد، و دیگر حالت متظره ای وجود ندارد. و یا مانند انشاء به داعی تعجیز که با نفس انشاء خاص، عجز مخاطب را از متعلق اظهار می نماید. و یا مانند انشاء به داعی مسخره که با همین انشاء، مصداق سخریه محقق می شود. به خلاف انشاء به داعی جعل داعی؛ چون امکان داعی و تحریک اگرچه غرضی است که به انشاء مزبور قائم است، لکن سنخ این غرض، غرض تبعی است که به عنوان وسیله ای برای ایجاد فعلی دیگر مورد نظر است، و با عدم غرض در فعل غیر، محال است که این غرض تبعی را به عنوان وسیله ای برای ایجاد و تحصیل آن غرض اصلی برگیریم. بنابراین بعث حقیقی و تحریک جدی نسبت به فعل غیر، جز به لحاظ غرضی که در فعل موجود است که موجب قیام مولی نسبت به ایجاد تسمیی آن می گردد، نخواهد بود. از اینجا معلوم می شود احکام شرعی تابع اغراض مولوی ای هستند که جز مصالح و مفاصد قائم به متعلقات آنها چیزی نیست؛ ولو این که قائل شویم که در تکالیف شرعی، اراده تشریحی وجود ندارد؛ همان گونه که مفصلاً در مبحث طلب و اراده بیان کردیم و در بحث «جعل طرق» هم به اشاره گذراندیم.

تا اینجا بحث درباره اصل مبنای مذکور بود که حکم می تواند منبعث از مصلحتی در نفس حکم باشد، نه در متعلق آن. و اما مثالهایی که برای استشهاد ذکر شده بود:

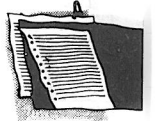
درباره 'مثالهای ذکر شده: اوامر امتحانی

درباره اوامر امتحانی، باید این نکته را مد نظر داشت که امتحان و اختبار از ناحیه خداوند



تعالی، با وجود این که به هیچ امری جاهل نیست، تصویرش بدین گونه است که مراد از ظهور انقیاد عبد نسبت به اوامر خداوند تعالی، که غرض از امر امتحانی است، ظهور علمی در مقام ذات نیست که مساوق با علم در مرتبه ذات است، بلکه مراد، ظهور مساوق با فعلیت و تحقق است که همان علم فعلی و به تعبیر دیگر، علم در حال ایجاد است. چون وجود هر شیئی در نظام وجود، از مراتب علم فعلی باری تعالی است. زیرا وجود هر شیئی به لحاظ ارتباط بالعرض آن شیء با مبدأ اعلی، همان نحوه حضور آن شیء است در نزد خدا. و در نتیجه هر موجودی هم علم است و هم معلوم؛ اما به دو اعتبار. و چنین علم فعلی ای که عین حضور و ربط و وجود است، مسبوق به عدم است و مساوق تحقق و ثبوت، و به سبق و لحوق زمانی هم متّصف می گردد؛ همان گونه که در مبحث مشتق بیان کرده ایم، بنابراین حصول چنین علم فعلی ای می تواند غرض از امر باشد. از طرف دیگر ظهور انقیاد در خارج، قابل برای امر به همین عنوان انقیاد نیست؛ اولاً به خاطر عدم حصول غرض از امر امتحانی، چون عبد تا متوجه شود که فعل جذاً از او طلب نشده و غرض فقط استعلام حال او است، ولو به این که به مقدمات فعل مشغول شود، در این صورت دیگر ایجاد مقدمات نزد او مهم نخواهد بود. و در نتیجه غرضی که از امر امتحانی مدّ نظر بود، یعنی استکشاف این که او جذاً نسبت به ایجاد فعلی که به خاطر صعوبتش مورد امتحان واقع شده بود منقاد است، حاصل نخواهد شد. و ثانیاً انقیاد نسبت به امری، جز با احراز امر در نظر فاعل معقول نیست، و حال اگر فرض کنیم که شخص مورد امتحان قطع پیدا کرده که در ایجاد فعل غرضی نیست، و لذا نسبت به ذات فعل، حقیقتاً امری وجود ندارد، دیگر انقیاد نسبت بدان امر معقول نیست. پس ناگزیر امر امتحانی جز نسبت به انشائی که فی حدّ ذاته ظهور در بعث حقیقی نسبت به فعل دارد، امکان ندارد. و این انشاء خاص اگر چه همچون انشاء به داعی ارشاد نیست که غرض از آن به نفس حصول انشاء محقق شود، بلکه غرض از آن جز به تمهید عبد نسبت به امثال و حالت قیام وی نسبت به آنچه بعث و تحریک می داند، حاصل نمی گردد. لکن مثل بعث حقیقی هم نیست که غرض از آن حصول فعلی باشد که بعث بدان تعلق گرفته، بلکه غرض در این اوامر امتحانی این است که عبد نسبت به امثال، حالت «قیام به فعل» کسب نماید و انقیاد نسبت به مولی را که بالقوه واجد است، به فعلیت برساند؛ ولو به انجام دادن بعضی مقدمات نزدیک به فعل. پس به این بیان روشن می شود که نسبت به ذات فعلی که مشتمل بر غرضی نیست، حقیقتاً بعثی هم وجود ندارد. چون مفروض آن است که امر برای امتحان است، نه تحریک جدی. و نسبت به آنچه





مشمول بر غرض و هدف است، یعنی درآمدن عبد به حالت انقیاد نسبت به مولی و به فعلیت رسیدن آنچه در وی از سعادت یا شقاوت بالقوه موجود است، امر کردن مانعی ندارد. چون لازمه آن عدم تبعیت حکم از مصلحت در متعلق نیست. لکن بعث و امر واقعی نسبت به این گونه امور هم ممکن نیست؛ چون اولاً بعد از ظهور انشاء در بعث حقیقی، داعی در نظر مکلف، تام است و به دنبال آن عقل حکم به لزوم امتثال می نماید و به این امر فرض مولوی، یعنی قیام عبد به حالت امتثال، تحقق می یابد. و با فرض حصول غرض از بعث در نظر مکلف، دیگر بعث واقعی نسبت به تحصیل انقیاد وجهی ندارد.

ثانیاً انشاء به داعی جعل داعی واقعاً نسبت به انقیاد به غیر این عنوان انقیاد، محال است. زیرا از آنجا که بروز و انقداح داعی نسبت به شیئی که عنوان مورد بعثش مجهول باشد، معقول نیست، پس جعل داعی هم معقول نیست. و از طرف دیگر دیدیم که بعث نسبت به انقیاد، به همین عنوان «انقیاد»، مستلزم دو محذوری است که بیان کردیم.

اوامر تقیه ای

اما درباره اوامر تقیه ای گوییم: تقیه یا در امر است یا در فعل مأموریه. و به عبارت دیگر، گاهی خود امر از باب تقیه است و گاهی هم امر به تقیه (به فعل مأموریه) است. در مورد اول که تقیه در خود امر است، دیگر امری به ذات و ضوی خاص - مثلاً - تعلق نگرفته، بلکه امری است حقیقی نسبت به فعلی دیگر به نحو توریه. و یا این که اصلاً امر حقیقی ای در کار نیست؛ بلکه صرفاً الفاظ بدون معنی یا با معنای انشائی را اراده کرده تا این که نفس مقدّسش را از شرّ مخالفین حفظ نماید.

و اما در مورد دوم که امر به تقیه است، امر حقیقی است و منبعث از مصلحت نهفته در فعل، لکن نه بذاته، بلکه از این حیث که به آن، نفس مکلف یا عرض و مال او حفظ می شود و بنابراین در هیچ یک از دو فرض لازم نمی آید که امر حقیقی منبعث از مصلحت در متعلق نباشد.

اوامر تعبدی

و اما اوامر تعبدیه؛ پس تحقیق در مطلب آن است که ذوات افعال تعبدی دارای مصالحی خاص است که به نفس این افعال قائمند، از باب قیام مقتضاً به مقتضی. و شرایط، که از جمله آنها

همین قصد قربت است، یا از مصححات فاعلیت فاعل است و یا از متممات قابلیت قابل. و بنابراین در مرحله اقتضا دخیل نیستند، و گرنه از اجزاء بودند نه از شرایط، بلکه در مرحله فعلیت مقتضی و فعلیت شوق به فعل (که خود ناشی از فایده قائم به فعل است) دخیل است. و همین طور هم بعثی که از شوق مزبور منبعث می‌گردد. و از شوق به غرض اصلی شوقی تبعی تولد می‌یابد متعلق به آنچه در فعلیت غرض دخیل است. و به همین گونه بعثی مقدمی از بعث اصیل زائیده می‌شود که به امور دخیل در فعلیت مبعوث الیه به لحاظ فایده‌ای که از آن انتظار می‌رود، تعلق می‌یابد. در نتیجه، این که فعلیت مصلحت منوط به قصد قربت است، موجب نمی‌گردد که امر به شیئی تعلق گرفته باشد که خالی از مصلحت است تا نتیجه بگیریم که حکم از مصلحت متعلقش منبعث نبوده است.

اشکالی بر استاد [محقق خراسانی]

و اما جوابی که استاد علامه ما (رفع الله مقامه) در فوائدهش مطرح ساخته، که در تعبدیات امر به شیئی که خالی از حسن عقلی باشد تعلق نیافته، بلکه متعلق آن فی حد ذاته راجح است، بی اشکال نیست. زیرا اولاً این طور نیست که تمام تعبدیات فی حد ذاته عقلاً راجح باشند؛ گرچه بعضی از عبادات ذاتی، طوری هستند که بدون امر هم می‌توان عبادت آنها را ثابت کرد، مانند نماز که مرکب از اجزائی است که همگی عقلاً راجح هستند.

ثانیاً امر به نماز، ناشی از رجحان ذاتی آن نیست، بلکه ناشی از مصلحتی است که بر آن مترتب می‌شود. مثلاً رکوع اگرچه تعظیم مولی است، و چون عدل در عبودیت و احسان به مولی است، حسن است، اما از حیث احسان به مولی، مأمور به نیست؛ بلکه از حیث این که موجب استکمال عبد و بازداشتن وی از منکر و فحشا - مثلاً - می‌گردد، متعلق امر واقع شده است. و طبق فرض، این مصلحت بر رکوعی که به داعی امر آورده شده، مترتب است. بنابراین صرف حسن رکوع ذاتاً، دخلی به تبعیت امر متعلق به رکوع، از مصلحتی کامن در آن ندارد.

ثالثاً اموری که بالذات راجح اند اگر به قصد عنوان راجح آورده نشوند، حسن و رجحانی نخواهند داشت. به این ترتیب اگر رکوع به عنوان تعظیم واقع نگردد، حسن نخواهد بود. و آوردن فعل به داعی امر متعلق به آن، موجب وقوع آن به عنوان تعظیم نخواهد بود. چه آن که قصد عنوان واقعی آن، سبب وقوع فعل به نحوی که معنون به آن عنوان باشد، نمی‌شود. و لذا اگر هم امر به





رکوعی شود که ندانیم مقصود از آن تعظیم یا استهزا است و بعد آن رکوع را به قصد امر واقعی (علی ما هو علیه) بیاورد، رکوع وی نه تعظیم واقع می شود و نه استهزا. در جایی که شکی نیست که اگر به داعی امر آورده شود، اثر بر آن مترتب می گردد. از اینجا می توان فهمید که رکوع مأموریه، از حیث عنوان تعظیم، مأموریه نبوده است. کما این که می توان فهمید که قصد عنوان تعظیم از طریق امر اجمالاً هم غیر معقول است. و بنابراین اعتبار قصد امر برای تحقق آن عنوان حسن نیست.

به این ترتیب روشن شد که جواب صحیح به اشکال فوق همان است که بیان کردیم و بحث مفصل تر را باید در محل خودش جستجو کرد. و به این مقدار از کلام، از شکل تعلیقه خارج شدیم؛ لکن چون مسأله «حسن و قبح» و «ملازمه» از معضلات است و استاد علامه (ما رفع الله مقامه) در این کتاب متعرض آن نشده، به کمترین مناسبتی مقام را شایسته تفصیل و اطناب یافتیم.

پی نوشتهای مترجم:

* مشخصات کتابشناختی مقاله چنین است: شیخ محمدحسین اصفهانی، نهایت الدرایة فی شرح الکفایة، ط.

سنگی. بی نام و نشان، ص ۱۳۵-۱۲۴.

۱. در تعریف عقل عملی و عقل نظری، اختلافات فاحشی بین کلمات حکما وجود دارد. این اختلافات، جز در چند مورد، همگی به لفظ و کیفیت تعریف برمی گردد و لذا از نزاعی معنوی و واقعی حکایت نمی کند. در مقاله ای مبسوط، آراء مختلف درباره این دو اصطلاح را گرد آورده و بررسی کرده ام که در مکتوبات نهایی همین مجموعه خواهد آمد. عمده ترین فایده این بررسی، زدودن ابهام از چهره این دو اصطلاح و برحذر بودن از خطاهایی است که بسیاری در مقام کاربرد این دو اصطلاح دچار آن شده اند.
۲. در بحث تجری، بعد از بیان این نکته که تجری هتک بر مولی و ظلم است و ظلم هم قبیح است، فرموده اند: این حکم عقلی از همان احکام عقلیه ای است که داخل در قضایای مشهوره اند و در کتابهای منطقی در باب صناعات خمس مورد بحث واقع می گردد. امثال این قضایا از اموری است که به لحاظ مصالح عمومی و حفظ نظام و بقای نوع، آراء همه عقلا بر آن متفق است. و اما این که قضیه «حسن عدل و قبح ظلم» به معنای استحقاق مدح و ذم، از قضایای برهانیه نیست، وجهش آن است که مواد برهانیات منحصر در ضروریات شش گانه است: یا از اولیات است؛ همچون «کل بزرگتر از جزء است»، یا «نفی و اثبات در مورد واحد قابل جمع نیستند».

و یا از حسیات است؛ چه به حواس ظاهری که اصطلاحاً آنها را مشاهدات می خوانند؛ همچون «این جسم سفید است»، یا «این شیء شیرین است»؛ و چه به حواس باطنی که آن را وجدانیات می خوانند و اینها اموری هستند که بنفسها حاضر برای نفس هستند؛ مثل حکم به این که برای ما

صفتی مثل علم و شوق و شجاعت و غیره وجود دارد.

و یا از فطریات است؛ یعنی قضایایی که «قیاسات‌ها معها»؛ همچون «چهار زوج است». چون چهار قابل تقسیم به دو قسمت متساوی است و هر منقسم به دو قسمت متساوی زوج است. و یا از تجربیات است. و تجربیات قضایایی است که از تکرر مشاهده حاصل می‌گردد؛ مثل حکم به این که «سقمونیا مسهل است».

و یا از متواترات است؛ مثل حکم به وجود مکّه به جهت اخبار عده‌ای که بنای آنها بر کذب عادتاً نیست. و یا از حدسیاتی است که موجب یقین‌اند؛ مثل حکم به این که نور ماه انعکاس نور خورشید است.

و واضح است که استحقاق مدح و ذم نسبت به عدل و ظلم از اولیات نیست؛ به طوری که قصد طرفین در حکم بر ثبوت نسبت کافی باشد؛ و گرنه چگونه ممکن است که در ثبوت این نسبت بین عقلاً اختلاف باشد. و همان گونه که واضح است از حسیات به هیچ یک از دو معنای آن نیست؛ چون استحقاق از امور قابل مشاهده نیست و خود هم از امور نفسانی‌ای نیست که بنفسها حاضر برای نفسند. و همین طور از فطریات هم نیست؛ چون همراه آن قیاسی نیست که مثبت نسبت مذکور باشد. و اما این که قضیه استحقاق از تجربیات و متواترات و حدسیات نیست، در غایت وضوح است. به این ترتیب ثابت شد که امثال این قضایا در زمره قضایای برهانی داخل نیست.

۳. به دست آوردن رأی حکمای اسلامی در باب ماهیت قضایای اخلاقی، اعم از حسن و قبح و باید و نباید، کار دشواری است. گرچه محقق اصفهانی (قده) در فهم خویش از کلمات حکما تردیدی روانی دارد و معتقد می‌شود که حکیمان مسلمان، قضایای حسن و قبح را از مشهورات می‌دانند که اساس آنها بناات عقلاییه و تطابق آراء آنان است، ولی حقیقت مطلب چیز دیگری است و مساله به این سهولت نیست.

حکیمان متضلعی چون ملا عبدالرزاق لاهیجی و مولی هادی سبزواری مدعی شده‌اند که حکمای اسلامی این قضایا را صرفاً از مشهورات نمی‌دانند و پاره‌ای از آنها را جزء ضروریات می‌شمرند؛ مثل «حسن عدل» و «قبح ظلم».

راقم این سطور در تحقیق مستقلی که در آراء حکیمان مسلمان انجام داده، به این نتیجه رسیده که حق، نظر سومی است و آنچه محقق اصفهانی و محقق لاهیجی و حکیم سبزواری فرموده‌اند، هر یک بر پایه‌ای از حقیقت مشتمل است و باقی آن را فرو هشته‌اند. تفصیل این راه سوم و نقد دو طریق دیگر را در مکتوب دیگری آورده‌ام.

۴. نظریه‌ای که محقق اصفهانی (قد) در متن بالا پرورده، از جهاتی قابل تأمل و قابل خدشه است:



اول آن که در کلام ایشان «حسن و قبح» گاهی معادل «مدح و ذم» آمده است و گاهی معادل «صحت مدح و ذم» و گاهی «استحقاق مدح و ذم». در حالی که به نظر نمی‌رسد این سه تعبیر معادل هم باشند. زیرا «مدح و ذم» فعل عقلاست و بنابراین تابع اختیار و اراده و بناات آنها. ولی «استحقاق مدح و ذم» مسأله دیگری است. چه بسا ادعا شود که این استحقاق یک واقعت عینی است؛ لذا چنین استحقاقی وجود دارد، چه «مدح و ذمی» به طور بالفعل در خارج تحقق پیدا بکند و چه تحقق پیدا نکند. البته مسأله چندان سهل نیست. قبلاً به این مسأله اشاره کرده بودیم که «استحقاق» نیاز به تحلیل دارد؛ ممکن است کسی آن را به امور بنائی برگرداند و ممکن است بتوان آن را به استعدادهاى واقعی و تکوینی برگرداند و به نظر می‌رسد که دومی صحیح‌تر است. در هر حال، این که محقق اصفهانی به ضرس قاطع ادعا می‌کند که حسن و قبح به بناات عقلا برمی‌گردد و نفس الامری جز این بناات ندارد، بنا بر تفسیر «مدح و ذم» درست است، نه تفسیر «استحقاق مدح و ذم». و دست کم بنا بر تفسیر دوم چندان روشن نیست و باید دید چه معنای معقول و موجهی از «استحقاق» می‌توان به دست داد.

دوم، اصل این سخن که حسن و قبح به معنای صحت مدح و ذم یا استحقاق مدح و ذم باشد، نیاز به تأمل فراوان دارد، و سخنی است که چندان با ارتکاز موافق در نمی‌آید. محقق اصفهانی (قده) به تبع کثیری از کاوشگران مسائل اخلاقی مدعی می‌شود که نزاع در حسن و قبح عقلی، بر سر این معنا از حسن و قبح است. و عمدتاً مراد نزاعی است که بین اشاعره و معتزله (و امامیه) در جریان بوده است. شاید هم نزاع واقعاً همین طور بوده است، چنانکه از مکتوبات کلامی قدما برمی‌آید؛ ولی مسأله عمده در فلسفه اخلاق دقیقاً تحلیل همین معنای حسن و قبح است و گمان نمی‌کنم نزاع اشاعره و معتزله در این بحث چندان مدخلیتی داشته باشد. به عبارت دیگر، ما اول باید خود مسأله حسن و قبح را مورد کاوش قرار دهیم و ببینیم پدیده‌ای که حسن و قبح نامیده می‌شود، اصلاً آیا وجود خارجی دارد یا اعتباری است، و در هر صورت چه خواص و اوصافی دارد؛ و سپس پیرسیم حسن و قبح به معنای استحقاق مدح و ذم، چگونه وصفی است: آیا واقعی است یا به بنای عقلاست. به نظر می‌رسد این نوعی انحراف از بحث و فرار از نقطه اصلی است که ما به جای تحقیق در ماهیت حسن و قبح، معنایی از حسن و قبح (صحت مدح و ذم) را بگیریم و بحث کنیم که آیا این معنا واقعی است یا بنائی. چون کاملاً ممکن است که اصلاً حسن و قبح عندالتحلیل، صحت مدح و ذم نباشد؛ و لذا یافتن خواص و اوصاف «صحت مدح و ذم» هیچ کمکی به فهم اوصاف و خواص حسن و قبح نکند. ملخص اشکال ما این است که گیریم تمام مقدمات برهان محقق اصفهانی تمام باشد، نتیجه‌ای

که از آن عاید می شود جز این نیست که عقلاً، ضرورتاً، بنا را بر مدح پاره ای از افعال و ذم پاره ای دیگر می گذارند. و این ثابت نمی کند که حسن و قبحی که بر افعال حمل می شود (و شاید بر اشیاء هم) واقعیتش همین مدحها و ذمها باشد. پس به تحلیل دیگری نیاز داریم تا این نکته را ثابت کند، و به نظر نمی رسد چنین نکته ای وجود داشته باشد.

سوم، اشکال دیگری که به برهان محقق اصفهانی (قده) وارد است، این که مقدمات برهان ایشان، بر فرض صحت، نتیجه مذکور را ثابت نمی کند. شکل برهان ایشان چنین است:

(۱) هر انسانی خودش و کمال خودش را دوست دارد.

(۲) در نتیجه، هر فعلی که به کمال وی کمک کند، محبوب اوست.

(۳) انتظام جامعه به انسان کمک می کند تا به کمال مطلوب ممکن برسد.

(۴) عدل به انتظام جامعه کمک می کند و ظلم به عدم انتظام.

(۵) بنابراین انسانهای عاقل عدل را دوست دارند و از ظلم متنفرند.

نتیجه: (۶) انسانهای عاقل، بپای عدل، بنا را بر مدح عدل و ذم ظلم می گذارند تا عدل در جامعه رواج یابد و از ظلم اجتناب گردد.

محقق اصفهانی مصرّ است که تنها دو عنوان عدل و ظلم، موضوع حسن و قبح را تشکیل می دهند و هر حسن و قبح دیگری بازگشتش به این دو است.

حال اشکال این است که بنا بر مقدمات فوق، آنچه اولاً و بالذات محبوب است و باید مورد بنای بر مدح باشد، همانا «ایجاد کمال مطلوب» است و به تبع آن انتظام جامعه و عدل که منجر به آن می شود، محبوب می گردد و مورد بنای بر مدح. پس حسن بالذات، خصوص «ایجاد کمال مطلوب» است و بقیه، تحت آن مندرج می شوند. پس آن همه اصرار که محقق اصفهانی بر ذاتی بودن حسن و قبح برای دو عنوان عدل و ظلم دارد، نابجاست.

ولی از این مهم تر نکته دیگری است که به اشکال ما اهمیت بیشتری می بخشد: تصویری که محقق اصفهانی (قده) از حسن و قبح ارائه کرده اند، آن را محدود به حیطه انتظام جامعه می کند. بنابراین در وادی جامعه انسانی و انتظام آن، حسن و قبح قابل طرح نیست. از همین روی محقق اصفهانی قاعده «وجوب دفع ضرر محتمل اخروی» را به عنوان یک قاعده عقلی نفی می کند. به نظر ایشان چون مرجع این «وجوب»ها به حسن و قبح است، طبعاً حسن و قبح در جایی تصویر می شود که مسأله به انتظام جامعه مربوط باشد. ضرر محتمل اخروی ربطی به جامعه انسانی و انتظام آن ندارد تا موضوع برای بنای عقلاً قرار گیرد. لذا ایشان در نهایتاً درایه صراحتاً «وجوب دفع ضرر محتمل اخروی» را عقلی نمی داند.





در حالی که طبق اشکال ما، آنچه اولاً و بالذات متعلق بنای عقلا قرار می‌گیرد ایجاد کمال مطلوب است، نه مسأله انتظام و دوام جامعه. و «ایجاد کمال مطلوب» همان گونه که در کمالهای دنیوی و جمعی و انتظام جوامع مصداق پیدا می‌کند، در امور اخروی هم مصداق می‌یابد و لذا کاملاً معقول است که مورد بنای عقلایی باشد. بنابر این تصویر، «وجوب دفع ضرر محتمل اخروی» به صورت یک قاعده عقلی طرح شود؛ به طوری که اشکال محقق اصفهانی بر آن وارد نباشد. ممکن است به گفته ما اشکال شود که مطلوبهای انسان تا به حد جامعه و انتظام آن نرسد، مورد بناهای عقلایی قرار نمی‌گیرد. به عبارت دیگر، «بنای عقلایی» همچون نوعی تعهد میان عقلا، نیازمند به ظرف جامعه و مربوط به انتظام آن است و بنابر این صرف کمال مطلوب بودن شیئی نمی‌تواند آن را متعلق بنای عقلایی قرار دهد.

پاسخ این است که بناهای عقلایی در مسأله ما، هیچ توفقی بر جامعه ندارد. مراد از این بناها، نوعی سلوک قانونمند شخص است. درست مثل این که شخصی تصمیم بگیرد از این به بعد به نحو خاصی رفتار کند. این تصمیم نیازی به جامعه و حیات جمعی ندارد و شخص به تنهایی می‌تواند با آن درگیر شود. بنای عقلایی در اینجا لزوماً به معنای تعهد بین اطراف نیست که دو یا چند نفر در آن شرکت کنند و هر کس در مقابل دیگری متعهد به چیزی شود.

۵. عبارتهای فوق به روشنی نشان می‌دهد که محقق اصفهانی اصل این کبرای منطقی را صحیح می‌داند که یک قضیه می‌تواند هم داخل در یقینیات باشد و هم داخل در مشهورات؛ منتها مشکل ایشان در باب حسن و قبح عقلی، چیز دیگری است. به علاوه، روشن می‌شود که ایشان وقوف تام به سخنان حکیم لاهیجی و حکیم سبزواری داشته است. یکی از دانشوران معاصر بعد از این که نظریه محقق اصفهانی را مورد انتقاد قرار داده، چنین نوشته است:

«بعضی از بزرگان و پیشروان اندیشه فقه و اصول که مهارت در اصول و نظارت در فلسفه دارد (آیت الله فقیه حاج شیخ محمد حسین اصفهانی صاحب حاشیه بر کفایة الاصول) و بسیاری از پیروان معاصر از همین نقطه نظر که گاهی فلاسفه و متکلمین فیلسوف احکام و قضایای مورد بحث را از مشهورات ذکر کرده‌اند و آنها را در زمره مقدمات و مبادی قیاس و جدل به حساب آورده‌اند، بدون بررسی کافی در ریشه منطقی این مطلب در دام یک اشتباه بزرگ افتاده و تصور کرده‌اند که این قضایا را فلسفه از اعتبارات عقلاییه می‌داند و از لیست معقولات و ضرورات اولیه بیرون رانده است. و شاید علت این اشتباه نابخشدنی این است که تنها نظر به جهت مصلحت و مفسده این قضایا افکنده و تصور کرده‌اند هر قضیه‌ای که به علت مصلحت و مفسدت عامه از مقبولات و مشهورات شد دیگر ممکن نیست از ضرورات و معقولات اولیه به

شمار آید. غافل از اینکه ضرورات و معقولات اولیه مانع از این نیست که حیثاً در جهت مصلحت و مفسدت عامه قرار گرفته و از این جهت میان عموم مردم هم کسب شهرتی نماید». (کاوشهای عقلی عملی، ص ۲۲۹).

با تأمل در کلمات محقق اصفهانی بخوبی روشن می شود که این محقق بزرگ از این نکته غافل نبوده است که گاهی اولیات هم از حیث عمومیت قبول قضایای مشهوره مندرج می گردد و اصلاً جای بسی تعجب است که احتمال دهیم حکیم و متبّعی چنین موشکاف از این نکته غفلت کرده باشد. مضافاً اینکه با اندک مراجعه به متن بالا صحت این امر روشن می شد. زیرا خود آن بزرگوار می فرماید: «و اما اینکه قضیه واحده می تواند هم در ضروریات و هم در مشهورات داخل باشد، کلام صحیحی است، اما نه این موضوع». و صراحت این کلام در مطلوب اظهر من الشمس است. ۶. کلمات محقق سبزواری را در مکتوب دیگری آورده ام.

۷. مراد از استحقاق مذکور، استعداد مادی افعال است برای قبول صور عذاب در آخرت. زیرا اگر گفتیم عقاب از لوازم اعمال و توابع ملکات رذیله ای است که از قبایح متکرره حاصل می گردد، در نتیجه، عمل ماده مستعدی برای قبول صور عذاب در نشئه آخرت خواهد بود. و معنای استحقاق نیز در اینجا، همان استعداد مادی اعمال دنیوی برای قبول صور اخرویّه خواهد بود. محقق اصفهانی (قده) در حاشیه گرانقدر خود بر کفایة الاصول به این معنا تصریح می کند. (ر. ک: نهایة الدرایة، ج ۲، ص ۱۷۳).

۸. اشکال محقق اصفهانی (قده) گرچه وارد است، ولی حق این است که نظریه محقق خراسانی به نحوی قابل اصلاح است که خالی از اشکال مذکور باشد. همان طور که از کلام متن پیداست، محور اشکال تعبیر «عقل» است، و این که قوه عاقله شانی جز ادراک ندارد. ولی با اندک تأملی روشن می شود که هیچ نیازی نیست که حسن و قبح و باید و نباید اخلاقی را به قوه عاقله، به این معنا، نسبت دهیم. می توانیم بگوییم در انسان مرتبه ای از نفس وجود دارد که این حسن و قبحها و این باید و نبایدها به آن مستند است و این مرتبه غیر از قوه خیال و حسّ و شهوت و غضب اوست؛ مرتبه ای که می توان از آن به «من علوی» تعبیر کرد. اطلاق «عقل» بر چنین مرتبه ای از نفس، شایع است. در روایتی در اصول کافی آمده است که خداوند عقل را مخاطب قرار می دهد و می فرماید: «إِقْبَلْ فاقْبَلْ ثُمَّ قَالَ أَدْبِرْ فَادْبِرْ». این عقل طبعاً باید عقلی باشد که قبول امر می کند و اطاعت و امتثال در آن معنا دارد. در حالی که «عقل»، به معنای مصطلح فلسفه نظری، کما این که بعث و زجر ندارد، اطاعت امر و امتثال، آن هم نسبت به وی، بی معناست. به این ترتیب روشن می شود که اشکال محقق اصفهانی (قده) در اصل قابل دفع است.





۹. مصنف در بحث تجرّی چنین فرمودند: «اما این که می گویند حسن عدل و قبح ظلم ذاتی است، مراد از ذاتی، ذاتی مصطلح در کلیات خمس نیست. زیرا واضح است که استحقاق مدح و ذم، جنس و فصل برای عدل و ظلم نیست. و نیز مراد از ذاتی، اصطلاح رایج باب برهان نیست. چون ذاتی باب برهان به معنای امری است که از شیء، فی حدّ نفسها، بدون ملاحظه اشیا خارج از ذات وی انتزاع می گردد؛ همچون امکان نسبت به انسان مثلاً؛ و گرنه لازم می آمد که انسان، فی حدّ ذاته، واجب یا ممتنع باشد. و واضح است که این معنای از ذاتی نیز در مورد استحقاق مدح و ذم صادق نیست. زیرا سلب مال غیر-مثلاً- نوعی خاص از تصرف است که تنها به لحاظ کراهت مالک که امری است خارج از ذات فعل می تواند منشأ انتزاع برای عنوان غضب قرار گیرد. و به لحاظ ترتب اختلال نظام بر نوع این فعل که خود امری است خارج از ذات فعل «مخل بودن به نظام» انتزاع می گردد. به این ترتیب چگونه می توان گفت استحقاق ذمی که متفرع بر غضب بودن فعل و مخل بودن آن به نظام است از ذات تصرف در مال غیر انتزاع گشته است. بلکه مراد از ذاتی بودن حسن و قبح آن است که دو حکم مذکور عرض ذاتی هستند؛ به این معنا که عدل، بماهو عدل، و ظلم، بماهو ظلم، موضوع استحقاق مدح و ذمند، نه به لحاظ اندراجشان تحت عنوانی دیگر...» (نهایة الدرایة، ج ۲، ص ۸).
۱۰. باید توجه داشت برحسب برهانی که خواهد آمد، عنوان «ملازمه بین حکم عقل و حکم شرع» عنوانی مسامحی خواهد بود. زیرا این طور نیست که حکم عقل به حسن و قبح شیئی باشد و حکم شرع شیئی دیگر که با آن ملازمه دارد؛ بلکه در واقع ثبوت حسن و قبح عقلی نفس ثبوت حکم شرع، بماهو عاقل، است. به این ترتیب بین این دو، عینیت برقرار است نه تلازم. مرحوم شیخ محمدرضا مظفر که از شاگردان مصنف محقق است در کتاب درسی خویش، اصول الفقه، به این نکته اشاره کرده است. (ج ۱، ص ۲۳۸).
۱۱. مراد، انشاء بحث یا زجر به انگیزه ایجاد داعی در مخاطب است. عناوین و قیودی که در این تعبیر آمده است، حساب شده و براساس مبانی ای است که در محل خود مورد بحث و استدلال واقع شده اند. انشاء در مقابل اخبار است؛ همچون انشائی که در امر و نهی مثل «برو» و «ترو» صورت می گیرد و همچون انشائی که در هنگام خرید منزل از طرف بایع محقق می شود: «خانه را به شما فروختم به فلان مبلغ». این که حقیقت انشاء چیست و فارق آن با اخبار کدام است، خود از معضلات علم اصول و مباحث تحلیلی الفاظ است. در تعلیق خود اجمالاً به سه نظر عمده در باب انشاء اشاره کردیم.
- انشاء، چنانکه در تحلیل آن روشن شده، تلازمی با جدّ به معنا و مضمون آن ندارد. کسی که به

شوخی به دیگری می گوید «برو»، انشاء بعث به رفتن کرده است و فقط «جدد» به مضمون آن ندارد و انگیزه او در انشاء کردن، هزل و تمسخر است نه بعث.

نکته ای که باید به آن توجه داشت و محقق اصفهانی در حاشیه کفایه خویش، مکرر به آن تذکر می دهد، این است که انشاء، چون اخبار، فعلی از افعال متکلم است و لذا ناگزیر بدون انگیزه و داعی، قابل تحقق در خارج نیست. و همین انگیزه و داعی بر انشاء است که به فعل خاص منشی (یعنی انشاء) عنوان مخصوصی می بخشد. اگر انشاء بعث به انگیزه بعث مخاطب باشد، انشاء او مصداق «بعث» می شود. و اگر انشاء بعث به انگیزه تمسخر باشد، این انشاء مصداق تمسخر قرار می گیرد و اگر انشاء بعث به داعی ارشاد باشد مصداق «ارشاد» و به همین ترتیب. این تحقیقی است که اساس بسیاری از موشکافیهای محقق اصفهانی (قده) را تشکیل می دهد. البته زوایای مختلف آن هنوز نیازمند تحقیق و بررسی است. مثلاً ایشان «ارشاد» را نوعی «انشاء به داعی ارشاد» می داند؛ در حالی که این کاملاً قابل بحث جدی است که آیا اوامر ارشادی واقعاً متضمن الزام نیستند؟ برخی از اصولیون، طرف مقابل این سخن را گرفته اند و اصلاً ارشاد را اخبار می دانند نه انشاء. و بنابراین با اصل سخن محقق اصفهانی مخالفند که ارشاد را نوعی انشاء به انگیزه خاص می داند.

از نکاتی که در تحقیق محقق اصفهانی به صورت برجسته ای مطرح شده و شایسته آن هم بوده است، این است که میان «بعث» و «زجر» و «ارشاد» و «تمسخر» و ... و «انشاء» آنها فرق است و این نکته ای است ظریف که بسیاری از فهم آن قاصرند. «انشاء بعث» غیر از «بعث» بالحمل الشایع است و انشاء بعث برای این که مصداق بعث بالحمل الشایع قرار گیرد، باید به انگیزه خاص باشد (یعنی همان بعث و تحریک). و همین طور راجع به «ارشاد» بالحمل الشایع و «انشاء ارشاد».

فیلسوفان تحلیلی غرب، به انگیزه های خاص خودشان، به تحلیل ماهیت فعلهای متکلم کشانده شده اند، و آثار Austin و J. seurl در این بحث از آثار کلاسیک محسوب می شود. سرل (searl) در کتاب معروف خویش، فعل گفتاری (Speech act) به بحث مستوفایی از ماهیت فعل گفتاری پرداخته، که بین تحقیقات وی و آثار اصولیان ما قرابت بسیاری وجود دارد. در عین حال، در پاره ای از تحلیلهای، اختلافات اساسی هم وجود دارد. تحلیل سرل از «الزام» و «بعث» و همین طور «اخبار»، نظیر تحلیل اوست از ماهیت «تملیک» و «بیع» و «شراء». در حالی که محقق اصفهانی و شاید بسیاری از اصولیان محقق، بین این دو باب فرق گذاشته اند. روشن ساختن این اختلاف نیاز به مقدماتی دارد که در این تعلیقات مجالی برای آن



نیست. تفصیل این بحث را در کتاب فعل گفتاری، که در تقریر و شرح و نقد نظریه فعل گفتاری سرل نگاشته‌ام، آورده‌ام که امیدوارم در آینده‌ای نه چندان دور در دسترس خوانندگان قرار گیرد.

۱۲. اشاره به برهانی است که در امتناع تعلق دو وجوب یا یک وجوب و یک حرمت به فعل واحد به عنوان واحد اقامه نموده‌اند. این برهان در انتهای کلمات محقق اصفهانی، که در تعلیقه آتی خواهیم آورد، مطرح شده است.

۱۳. محقق اصفهانی در مواضع مختلفی از کتاب نه‌ایة الدرایة به تشریح این مطلب پرداخته‌اند، از جمله در اوایل بحث «مقدمه واجب» فرموده‌اند:

«پوشیده‌نماند که تماثل و تضاد، از احوال و اوصاف خارجیة موجودات خارجیة است؛ چنانکه در محل خود ثابت شده است. و واضح است که فعل به لحاظ «موجودی خارجی»، یعنی بعد از آنکه مصداق عنوان وجود واقع گردید، هیچ‌گاه به وصف «وجوب» متصف نمی‌گردد، چون در این ظرف بی‌شک، وجوب ساقط می‌گردد؛ بلکه از آن لحاظ که وجودی عنوانی برای مطابق و معنون خارجی است مورد تعلق وجوب قرار می‌گیرد. مضافاً این که وجوب و حرمت از اعتبارات عقلائیه است، نه از مقولاتی که دارای نحوه‌ای وجود در خارج هستند. به این ترتیب ثابت شد که نه عارض (یعنی وجوب و حرمت) از احوال خارجیة است و نه معروض (یعنی فعل) از امور عینیة.

و اگر مراد از ایجاب و تحریم، اراده و کراهت باشد، در این صورت اگرچه این دو از اوصاف خارجیة و مقولات حقیقیة هستند، لکن امتناع اجتماع آنها یا به لحاظ قیامشان به نفس است و یا به لحاظ قیامشان به فعلی که بدان تعلق یافته‌اند. اگر مراد، امتناع اجتماع باشد به لحاظ قیامشان به نفس، در جواب گوئیم که موضوع تماثل و تضاد، جسم و جسمانی است؛ یعنی واحد بالعدد نه مثل نفسی که از بسائط مجرده است؛ چون نفس همچون جسم نیست که سفیدی به یک جزء آن قائم شود و سیاهی به جزء دیگر و لذا تردیدی نیست که دو اراده یا اراده و کراهت نسبت به دو فعل در نفس، قابل اجتماع است. بنابراین روشن می‌شود که اگر مانعی در کار باشد باید از لحاظ تعلق به فعل باشد نه از حیث قیام به موضوع نفس. زیرا نفس به خاطر تجرد و بساطتش قابل برای قیام اراده و کراهتهای متعدد در زمان واحد است.

و اما اگر مراد، امتناع اجتماع اراده و کراهت یا دو اراده به لحاظ تعلقشان به فعل واحد باشد، گوئیم همان طور که سابقاً اشاره شد آنچه محال است قیام متمائلین یا متضادین موجود خارجی است و از آنجا که متعلق وجوب و حرمت، فعل خارجی نیست (چون فعل خارجی مُسقط



طلب است) پس تماثل و تضادی هم در ناحیه متعلق روی نخواهد داد. مضافاً این که موضوع اراده و کراهت و سایر کیفیات نفسانیه، نفس است و معقول نیست که به شیء دیگری جز نفس قائم باشد. و صرف تعلقشان به وجود طبیعت (فعل) به نحو عنوانیت، مستلزم محالی نیست؛ چون در این مرتبه از تعلق، فعل وجود خارجی نداد و لذا نمی توان تردید کرد که وجود طبیعت فعل در زمانهای مختلف و اشخاص متعدد، ارادات و کراهات متعدد می پذیرد. پس می توان فهمید که وجود طبیعت، بماهی، قابل برای عروض ارادات و کراهات متفاوت است. و اگر مراد این باشد که فعل در مرتبه تعلق اراده بدان در نفس، قابل برای تعلق اراده دیگری نیست، چرا که تشخیص اراده به مراد است، مثل تشخیص علم به معلوم، در این صورت کبری تام است، لکن درج مقام ما تحت این کبری از باب لزوم ما لایلزم است؛ چون غرض از تعدد اراده و یا کراهت به دو بار اراده عنوان ماهیت صلوة یا یک بار اراده و بار دیگر کراهت داشتن حاصل می گردد و احتیاجی نیست که در همان مرتبه تعلق اراده اول اراده ای دیگر به فعل تعلق گیرد. چون بحث در مقام دو امکان تعلق در وجوب است به فعل واحد، به هر گونه تعلق که تصور شود.

تحقیق در مسأله آن است که امتناع اجتماع دو اراده یا اراده و کراهت بمناط امتناع اجتماع تمثالین یا متضادین نیست، چنانکه در میان اهل فن مشهور شده است، بل به خاطر آن است که اراده علت حرکت به سوی مراد است. در این صورت اگر غرضی که داعی بر اراده است، واحد باشد، اثبات دو اراده از آن در حد صدور دو معلول از علت واحد خواهد بود و محال بودن آن آشکار است. و اگر غرض متعدّد باشد، لازم می آید که صدور حرکت در خارج از دو علت مستقل حاصل گردد و این هم محال است. اگر اشکال شود که این برهان در اراده تکوینی صحیح است، اما در اراده تشریحی جاری نیست، در جواب گوئیم بین اراده تکوینی و اراده تشریحی فرقی نیست، مگر از این حیث که اولی علت تامه برای حرکت به سوی مقصود است و دومی علت ناقصه؛ و لازمه آن، تأثیر در حرکت است به انضمام اراده مکلف. پس به هر حال لازم می آید که واحد از کثیر صادر شود.

از همین برهان می توان پی برد که ایجاب به معنای بعث و تحریک هم همین گونه است. چون بعث برای جعل داعی است و واضح است که جعل داعی امکانی یا وجود وحدت مدعو الیه قابل برای تعدد نیست؛ چون لازمه اش آن است که اگر مکلف انقیاد و تمکین نمود داعی امکانی از حد قوه به فعلیت رسد و لازمه اش صدور واحد از دو اراده و داعی مستقل خواهد بود که محال بودن آن آشکار است». (پایان کلام محقق اصفهانی).





در مبحث اجتماع امر و نهی (ج ۱، ص ۲۷۰) نیز همین بحث را با تقریب مفصل تری طرح می نمایند که البته در اینجا دیگر مجالی برای آوردن آن نیست. تذکر این نکته هم لازم است که این بحث احتیاج به مقدمات دیگری دارد؛ از جمله این که اراده و کراهت یا بعث و زجر به فعل خارجی تعلق نمی گیرد، بل نفس طبیعت مورد اراده و کراهت است و این خود از معضلات علم اصول است که واقعاً متعلق اراده و کراهت یا بعث و زجر چیست. محقق اصفهانی و اصولیان دیگر این مبحث را به طور مفصل طرح کرده اند و هر کدام به شکلی پاسخ به آن گفته اند، لکن غالباً در این شک ندارند که وجود خارجی هیچ گاه مورد طلب یا اراده و کراهت نیست. برای تحقیق نظر محقق اصفهانی می توان به مبحث تعلق امر به طبیعت یا فرد، در حاشیه کفایه (ج ۱، ص ۲۵۲-۲۴۸) و نیز به بحث حسن و قبح (ج ۲، ص ۲۱۶-۲۱۶) مراجعه نمود.

از این گذشته اصل مدّعی محقق اصفهانی (قده) در مورد این که تضاد و تماثل در نفس احکام شرعی جاری نیست، قابل خدشه است. تفصیل این اشکال را در بحثهای اصولی خویش به تفصیل آورده ایم و در اینجا فقط به این نکته اشاره می کنیم که تعلق مثال اراده و کراهت به فعل واحد در زمان واحد و از شخص واحد همان قدر استحاله دارد که عروض سفیدی و سیاهی بر موضوع واحد در زمان واحد. و این که ایشان ادّعا می کنند که تماثل و تضاد فقط در موجود خارجی محال است، مصادره به مطلوب است و هیچ برهانی بر این مطلب اقامه نکرده اند. و اگر تضاد و تماثل را، بنا بر تعریف، به اوصاف امور خارجی منحصر سازند، آن وقت باید بحث را بر سر مناط استحاله این دو امر برد تا از نزاع لفظی خارج شویم. به نظر می رسد مناط استحاله در مثل اجتماع سفیدی در شیئی واحد و اراده و کراهت نسبت به فعل واحد یکی است. البته باید توجه داشت که «فعل» موضوع اراده و کراهت نیست، بلکه موضوع آن نفس است، لکن مدّعی ما این است که این جهات تأثیری در استحاله وجدانی اجتماع اراده و کراهت نسبت به فعل واحد ندارد.

۱۴. آنچه موجب تعجب است، این است که محقق اصفهانی (قده) با این همه اصرار بر عدم معقولیت حکم مولوی در مورد استقلال عقل به حسن فعل، در یکی از تعلیقات خویش بر بحث «حسن احتیاط» کفایة الاصول، صراحتاً می فرماید مجرد استقلال عقل به حسن فعل، مانع از مولوی بودن حکم شارع نمی شود! و این تهافت غریبی است. به نظر می رسد این کلام دوم ایشان مسامحی باشد. (ر. ک: نهاية الدراية، ج ۴، ص ۱۶۴).

۱۵. برخی از کسانی که قاعده ملازمه بین حکم عقل و حکم شرع را مطرح نموده و از آن دفاع

کرده اند، نظرشان به همین حکم نظری عقل معطوف بوده است. چون بین علم انسان به مصالح و مفاسدی که مناظ حکم شرعی را تشکیل می دهد و حکم شرع، تلازم برقرار کرده اند. به عنوان مثال، بنگرید به: فوائد الاصول، ج ۳، ص ۵۹-۵۷.

شهید مطهری (قده) در عدل الهی، همین مسیر را طی کرده اند و در جایی می فرمایند: «در فن اصول فقه قاعده ای است که به "قاعده ملازمه" یعنی ملازمه حکم عقل و شرع معروف است. این قاعده با این عبارت بیان می شود: "کل ما حکم به العقل حکم به الشرع و کل ما حکم به الشرع حکم به العقل".»

مقصود این است که هر جا که عقل یک مصلحت و یا یک مفسده قطعی را کشف کند، به دلیل لمّی و از راه استدلال از علت به معلول حکم می کنیم که شرع اسلام در اینجا حکمی دایر بر استیفای آن مصلحت و یا دفع آن مفسده دارد، هر چند آن حکم از طریق نقل به ما نرسیده باشد...

این دانشمندان مسأله حسن و قبح عقلی را که قبلاً یک بحث کلامی بود وارد اصول فقه کردند و آن حسن و قبحها را به عنوان مناطات و ملاکات احکام شناختند...» (عدل الهی، ص ۳۲).

از آنچه محقق اصفهانی (قده) قبلاً بیان کرده اند، اشکال سخن شهید مطهری روشن می شود و این که منحصر ساختن قاعده ملازمه به ملازمات عقل نظری، تزییقی بلاوجه است و این که حسن و قبحها ملاکات احکام شرعی را (لا اقل منحصرأ) تشکیل نمی دهند. تدقیقات محقق اصفهانی در این موارد، ارزش خود را بیش از پیش نمایان می سازد.

۱۶. مراد از امتناع غیری، امتناع و عدم وقوع شیء است به عدم علتش، و مقابل آن وجوب غیری است؛ یعنی وجوب وجود شیء به وجود علتش. و واضح است که این امتناع و وجوب با امکان ذاتی منافات ندارد. زیرا مراد از امکان ذاتی لا اقتضائیت شیء است نسبت به وجود و عدم. یعنی شیئی ممکن بالذات است که فی حد ذاته ضروری العدم و الوجود باشد و این معنا منافاتی ندارد با این که شیء به لحاظ وجود یا عدم علتش، موجود بالضرورة یا معدوم بالضرورة باشد. و همین طور امتناع غیری (و وجوب غیری) با امکان وقوعی منافات ندارد؛ چون مراد از امکان وقوعی شیء آن است که فرض «وقوع» یا «لا وقوع» آن مستلزم محال نباشد. این چنین امکانی نیز با امتناع غیری منافات ندارد. چون ممکن است شیئی فرض وقوعش مستلزم محال نباشد و با وجود این چون علتش موجود نبوده، موجود نشده باشد. چنین شیئی با این که امکان وقوعی دارد، اما ممتنع بالغیر است.

برای توضیح بیشتر به حاشیه کفایه محقق اصفهانی (ج ۲، ص ۴۱) مراجعه شود.

