

عقل در نظرگاه میرزا مهدی اصفهانی

[نکته پژوهشی - ۱۶]

* جلال برنجیان

چکیده: حجّیت عقل در دیدگاه آیت‌الله میرزا مهدی اصفهانی (۱۳۰۳-۱۳۶۵ ق.) در حوزه‌های مباحث نظری و اصول اعتقادی و مباحث اصول فقه، محور اصلی این گفتار است که براساس نوشه‌های میرزامهدی اصفهانی تدوین شده است.

میرزا مهدی اصفهانی امور را به دو گونه تقسیم می‌کند: یکی امور عقلی که هر عاقل، مستقل از دین و آیین، می‌پذیرد. دوم امور شرعی که عقل هیچ عاقل، بدان دست نمی‌یابد و ناگزیر، باید از منابع وحی دریافت. نگارنده به نقدهای برخی ناقدان بر دیدگاه میرزامهدی اصفهانی نیز پاسخ می‌دهد.

کلید واژه‌ها: اصفهانی، میرزامهدی (۱۳۰۳-۱۳۶۵ ق.) / عقل - کارکرد / عقل - امور مستقل / شرع و عقل / مکتب معارفی خراسان.

مبحث عقل در آثار مرحوم آیت‌الله میرزامهدی اصفهانی (۱۳۰۳-۱۳۶۵ ق.)
بسیار روشن، دقیق و گاه ممتاز از دیگران بیان شده است.

حجّیت عقل در حوزه مباحث نظری و اصول اعتقادی

دکتر غلامحسین دینانی درباره نظریه مرحوم میرزای اصفهانی چنین می‌گوید:

مرحوم میرزا مهدی اصفهانی با انکار برهان منطقی، عقل نظری را نیز زیر سؤال برد است. به همین جهت است که وقتی درباره عقل سخن می‌گوید، مهم‌ترین خصلت و خاصیت آن را ادراک حسن و قبح دانسته است. عین عبارت او در این باب چنین است: «... و هكذا العقل يستضيفون به النّاسُ فيعرفونَ به الحُسْنَ و الْقَبْحَ ...» (میرزامهدی اصفهانی، ابواب الهدی، ص ۶۵) همانسان که در این عبارت مشاهده می‌شود، بهره مردم از نور عقل در این است که حسن و قبح را می‌فهمند و بین آنها تفاوت قائل می‌شوند. کسانی که با مسائل عقلی آشناشی دارند، به خوبی می‌دانند که ادراک حسن و قبح و عدل و ظلم و آن چه در عمل تحقق می‌پذیرد، به عقل عملی مربوط است؛ در حالی که عقل نظری اشیا را بدان‌گونه که هستند ادراک می‌کند، نه بدان‌گونه که باید انجام پذیرند یا انجام نپذیرند. (ابراهیمی دینانی، ماجراهای فکر فلسفی در جهان اسلام، ج ۳، ص ۴۲۶)

حال برای روشن شدن مدعای آقای دینانی به آثار مکتوب مرحوم میرزا نظری می‌افکنیم تا حقیقت روشن شود. میرزای اصفهانی گوید:

إِنَّ هُنَّا مَقَامَانِ [مَقَامِيْنِ] صَحٌّ [لَا بُدٌّ مِنَ التَّتَبِيعِ عَلَيْهِمَا]: أَحَدُهُمَا: أَنَّ حِجَّيَةَ كُلِّ
الْحَجَّ لَابِدٌ وَأَنْ يَنْتَهِي إِلَى الْحِجَّةِ بِالذَّاتِ وَإِلَّا لَمْ يَبْثُثْ شَيْءٌ مِنَ الْأَشْيَاءِ إِذْ
مَا لَمْ يَنْتَهِ إِلَيْهَا لَمَّا كَانَ ثَبُوتُهَا مُسْلِمًا وَقَطْعِيًّا. فَعَلَمُ الْمِيزَانِ وَالْفَلْسَفَةِ مَا لَمْ يَنْتَهِ
إِلَى حِجَّيَةِ الْعُقْلِ الَّذِي هُوَ حِجَّةٌ بِالذَّاتِ لَمْ يَكُنْ بِحِجَّةٍ أَبْدًا... وَمِنَ الْبَدِيَّاتِ
الْأُولَى إِنَّ الْحِجَّةَ بِالذَّاتِ هُوَ الْعُقْلُ وَذَلِكَ أَيْضًا بِضَرُورَةٍ مِنْهُ، إِذْ وَفُودُ كُلِّ
الْحَجَّ عَنْدَ بَابِهِ، فَالْعُقْلُ نُورُ الذَّاتِ دَرَّاكُ بِذَاتِهِ فَذَاتُهُ الدَّرَكُ وَ



الشهود^۱ و هو عين الكشف و الشهود؛ إذ حقيقة العقل حقيقة نورية و الحقيقة النورية هي بعينها كشف و شهود و لهذا قد قابلوا في الروايات بين العقل و الجهل، وإذا أطلقت الحجّة على الأقىسة المنطقية و المقدّمات الميزانية لكونها واسطة في الإثبات و الكشف، فإنطلاقها على نفس الكشف و حقيقة الشهود يكون بالأولوية كما قالت الحكمة إن إطلاق الأبيض على البياض و الموجد على الوجود و الأسود على السواد أولى من الغير، إذ بواسطة عروض البياض على الجسم يصح إطلاق الأبيض عليه فهو بنفسه أولى بذلك الإطلاق، فهكذا ما نحن فيه. و الغرض و هي الحجّة الداخلية الإلهية كما اورد عليه الأخبار في الكافي و غيره من أنه رسول الله الداخلي و حجّة الله الباطني و هو الشرع الداخلي كما أن الشرع هو العقل الخارج و ليس شغل الأنبياء و تابعيهم إلا تنبيه الناس على عقولهم و الحجّة الذاتية التي فيهم بالمنبهات و المذكريات حتى يصر علمهم البسيط مرکباً. فإن كل عاقل له علم بسيط بعقله و حجيته، كيف و هم دائماً يوزنون المعلومات به، إلا أنهم لا يشعرون به تركيباً، فالأنبياء قد أرسلوا إلى أن يجعلوا العلوم البسيطة مرکبة بابدا المنبهات و إيجاد المذكريات حتى تتوجه الفوؤس الإنسانية إلى ما أودع الله فيهم. فتى شعروه تركيباً و لم يعصوه، يرون الحقائق و المعرف من دون كلفة إستدلال و لا تجحش برهان. فقد ظهر للمتفكر البصري و العاقل الذي يرجع إلى نفسه بالرجوع العميق أن عقل كل عاقل أمر ضروري له و مكتشوف له بالوجود و ظهر أنه حجّة بالذات وأنه هو الفاروق بين الحق و الباطل و الحجّة على كل جاحِد و معانِد و الميّز بين الخير و الشر و الفاصل

۱. عباراتی که زیر آنها خط کشیده شده، افزوده‌های مرحوم میرزا مهدی اصفهانی است به تقریرات شاگردش شیخ محمود حلبی.

بين الموجود والمعدوم وبه يعرف الصادق عن الكاذب كما أشير إليه في بعض الأحاديث

و ثانيهما: أن عقل كل عاقل بالمعنى الذي ذكرناه من العقل المشهود بالشهود الوجдاني حجّة على معقولاته بحيث لا يحتاج في حجّية معقولاته إلى شيء سواه، فلو تعلم من هذا الطريق لكان كل معقولاته له بدويًا ضروريًا حتى معقولاته النظرية إذ بعد ما أرجعت إلى الضروريات بطريق ضروريٍّ وإرجاع بدويٍّ يكون ضروريًّا ولا حالة تكون حجّة بذات ذلك العقل، كيف وهو عين الكشف كما بيّنا و معلوماته مكشوفة بعين اكتشافه. نعم يحتاج اكتشاف معلوماته الضرورية والنظرية إلى منتهٍ و مذكُّر يجعل علومه البسيطة مركبةً وإلا فالإنسان في مقام المعرف الإجمالية لا يحتاج إلى طرُوّ معرفة من الخارج عليه ولا عروض علم

من الخارج عليه... (حلبي، الكلام في حجّية القرآن، ص ٢-١)

در اینجا از تذکر دونکته ناگزیریم:

نکته اول: حجّیت تمام حجّتها، ناگزیر باید به «حجّت بالذات» منتهی شود، و گرنه هیچ چیز ثابت نمی شود؛ چرا که هر آنچه به آن منتهی نشود، ثبوت آن مسلم و قطعی نیست. علم میزان (منطق) و فلسفه نیز، اگر به حجّیت عقل - که حجّت بالذات است - منتهی نشود، هرگز حجّت نتواند بود...

از بدیهیات اولیه آن است که حجّت بالذات، عقل است. و این نیز به ضرورت روشن است؛ چرا که تمام حجّتها در پیشگاه آن فرود می آیند.

پس عقل، نوری الذات است و به ذات خود درآک است، یعنی ذات آن

درک و شهود است. و خود، عین کشف و شهود است؛ زیرا حقیقت عقل، حقیقتی نوری است. و حقیقت نوری، عین کشف و شهود است. بدین روی، در روایات، عقل و جهل را در برابر هم قرار داده‌اند. وقتی بر قیاسهای منطقی و مقدمات میزانی، حجّت اطلاق شود - به دلیل اینکه واسطه‌ای در اثبات و کشف باشد - اطلاق آن بر نفس کشف و حقیقت شهود، بر اساس اولویت می شود؛ چنان‌که حکما می‌گویند که اطلاق ایض

بر بیاض و موجود بر وجود و اسود بر سواد، شایسته‌تر از دیگر اطلاقه است. چراکه به واسطه عروض بیاض بر جسم، اطلاق ابیض بر آن صحیح می‌شود. پس به نفس خود، نسبت به این اطلاق اولی است. در باب موضوع مورد نظر ما نیز چنین است.

به هر حال، عقل، حجّت درونی الهی است، چنان‌که در روایات در کافی و منابع دیگر وارد شده که عقل، رسول داخلی و حجّت باطن خداوند است، و شرع درونی است، چنان‌که شرع، عقل بیرونی است. کار پیامبران و پیروان آنان چیزی نیست جز تنبه دادن مردم به عقل خود و به حجّت ذاتی که در درون آنهاست. این تنبیه براساس عوامل مُنبه و مُذکر است، تا آنجاکه علم بسیط آنها مرکب شود.

نکته این است که هر عاقل، علمی بسیط به عقل خود و حجّیت آن دارد. چراکه عقلاً همواره معلومات را بدان می‌سنجدن، بدون اینکه به گونه ترکیبی به این کار توجه داشته باشند. پیامبران ارسال شده‌اند تا علوم بسیط را - با اظهار عوامل مُنبه و ایجاد عوامل مُذکر - به ترکیب برسانند تا اینکه نفوس انسانی به آنچه خداوند در باطن آنها و دیعه نهاده، توجه کنند.

لذا هر زمانی که این مطلب را به گونه ترکیبی احساس کنند و از عصیان خداوند بپرهیزنند، حقایق و معارف را بدون تکلف استدلال و بدون رحمت برهان می‌بینند. به هر حال، برای متفکر بصیر و عاقلی که به رجوع ژرف، به درون خود بازگردد، روشن می‌شود که عقل هر عاقل، امری است که برای او ضروری است و به وجودان برایش کشف می‌شود. نیز روشن می‌شود که عقل، حجّت بالذات، جداکننده حق از باطل، حجّت بر هر منکر و معاند، ممیز بین خیر و شر و فاصل میان موجود و معدوم است. و صادق را از کاذب به وسیله آن می‌توان شناخت؛ چنان‌که در بعضی احادیث بدان اشاره شده است.

نکته دوم: عقل هر عاقل به معنایی که از عقل مشهود به شهود وجودانی یاد شد، بر معقولات آن حجّت است، به گونه‌ای که در حجّت معقولات خود به هیچ چیز دیگر نیاز ندارد. اگر انسان عاقل، از این طریق علم را فراگیرد،

تمام معقولات او بدبیهی و ضروری می‌شود، حتّی معقولات نظری او؛ زیرا بعد از اینکه به ضروریات به طریق ضروری و ارجاع بدبیهی ارجاع شود، ضروری می‌شود و ناگزیر، به ذات آن عقل، حجّت خواهد بود. از آن روی که آن عین کشف است -چنان‌که بیان کردیم- و معلومات آن به عین انکشاف آن، کشف شده است. البته انکشاف معلومات ضروری و نظری آن به مُنبه و مُذکّر نیاز دارد تا علوم بسیط او را مرکب سازد، و گرنه انسان در مقام معارف اجمالی نه به پیدایش معرفتی خارج از خود نیاز دارد، نه به عروض علمی از خارج خود.

ایشان در بیان دیگری چنین می‌گوید:

... العقل دلیل علیٰ جمیع الضروریات و هو الحاکمُ فی إخراج النظريات من

الضروریات. (همو، تقریرات الأصول، ص ۵۳)

عقل، دلیل بر تمام ضروریات است. عقل، حاکم است برای استخراج نظریات از ضروریات.

در بیان ایشان، نقش عقل در کشف مباحث و مسائل نظری به روشنی آشکار است و عبارتی چون: «الفاصل بين الموجود والمعدوم» و «إخراج النظريات من الضروريات» و «هو الفاروق بين الحقّ و الباطل» بیانگر اعتقاد ایشان در این باب است. حتّی ارزش عقل هر عاقلی را بالاتر از میزانهای صناعی بشری می‌داند؛ بلکه ارزش و حجّیت آنها را به عقل هر عاقلی ارجاع می‌کند و عقلاً را در مقام بحث علمی با واجدیّت نور عقل، از دانش‌های میزانی اصطلاحی و فلسفه ارسطویی بی‌نیاز می‌خواند.

کار علمی و تتبّع عالمانه اقتضا می‌کند در مقام بیان نظریّه علمی هر فردی، تمام سخنان وی دیده و پس از آن در مورد نظریّات او قضاوت شود که گاهی در آثار محققان دیده می‌شود که برای کشف نظر اندیشمندی تمام آثار مکتوب و غیرمکتوب اورا می‌بینند و اگر در برخی آثار، وی اشاره‌ای به اثری کرده باشد که در



حال حاضر موجود نباشد، یک محقق وارسته بدان بذل توجه می‌کند و آن نکته را از نظر دور نمی‌دارد و در مقام قضاوت می‌گوید: بر اساس آثار باقی مانده که امروز به دست می‌آید، نظریهٔ وی چنین است.

كلمه عقل در کتب فلاسفه به دو معنای مشخص به کار رفته است:

۱. عقل به معنای جوهر مستقل بالذات و بالفعل که اساس و پایهٔ جهان ماورای طبیعت و عالم روحانیت است و همان است که در تعریف آن گویند: هر جوهر مجرّد مستقلی ذاتاً و فعلاً عقل است. و چنین موجودی که ذاتاً و فعلاً مستقل باشد، همان عقل به معنی صادر اول و دوم و... است.

۲. همان نفس است که در مراتب مختلف به نامهایی مانند عقل بالقوّة، عقل بالملکة، عقل بالفعل، و عقل بالمستفاد خوانده می‌شود. (سجادی، ج ۲، ص ۱۲۷۰) کسانی که گویند نفس جسمانیّة الحدوث و روحانیّة البقاست و نفس دوشادوش بدن در تکامل بوده و مراحل سیر تکاملی را طی می‌کند، عقل نظری را به چند مرحله تقسیم کرده‌اند:

الف - عقل هیولانی یا عقل بالقوّة که مرحله قوت محض است و در آن مرحله، قوت عاقله از هر صورت و فعلی، خالی و عاری است و در همین حال، قابل برای ادراکات ممکنه است. این مرتبت را عقل هیولانی گویند، از جهت تشبيه آن به هیولای اولی که قابل برای تلبیس و قبول تمام صور است و در عین حال، بالفعل عاری از تمام صور است. (همان، ج ۲، ص ۱۲۸۶)

ب - عقل بالملکه و آن صورتی است که از مرتبت هیولانی و بالقوّة گذشته و به طور کلی از مدرکات عاری نبوده و مدرکاتی برای آن حاصل شده باشد و بالجمله صور و علوم اولیات برای آن حاصل شده باشد و اورا قدرت و ملکه انتقال به نشأت عقل بالفعل باشد. (همانجا)

ج - عقل بالفعل که از مرحله هیولانی و بالملکه عبور کرده و کمال یافته است و

علاوه بر حصول اولیّات، نظریّات هم برای آن حاصل شده باشد ولیکن کلّاً حاضر نزد او نباشد و هرگاه بخواهد، به مجرّد التفات، حاضر شوند. (همانجا)

د - عقل بالمستفاد مرحلهٔ چهارم نفس انسانی است که مرتبت حصول تمام علوم نظری و اکتسابی است. و آن مرحله‌ای است که از مرحلهٔ هیولانی و ملکه و فعلی گذشته و به مرحله‌ای رسیده باشد که برای حصول و حضور معلومات و بالجمله استحضار امور، نیازی به توجّه و التفات نداشته باشد، بلکه تمام نظریّات بالفعل نزد او حاصل باشد و مشاهد او باشند؛ بدون توجّه و التفات و اکتساب که در آن مرتبت، تمام اشیا را مشاهده می‌کند و آن صور را در مبدأ فیاض خود -که عقل فعال باشد - می‌بیند. وبالآخره عقل مستفاد مرحلهٔ کامل و تام عقل هیولانی است که در اثر اتصالش به عقل فعال، صور تمام اشیاء و موجودات برای او حاضر و حاصل است. (همان، ج ۲، ص ۱۲۸۶ و ۱۲۹۲)

ملاصدرا بر اساس نظریّه حرکت جوهری در باب انسان، آراء متفاوتی با دیگر فلاسفه دارد؛ گرچه کوشیده است که آراء خود را متکی به اقوال دیگر فلاسفه مشایی جلوه دهد.

صدرابا حمله به بوعلی و اتباعش، ایشان را به بدفهمی در اقوال امام مشائیین، ارسسطو، منتبه کرده است. (شیرازی، ج ۳، ص ۴۲۷)

فلاسفة مشایی در تعریف به حدّ انسان -که تعریف به ذاتیّات اشیاست - می‌گویند: «الإِنْسَانُ هُوَ حَيْوَانٌ نَاطِقٌ». ناطق فصل و ذاتی انسان است و تحقق انسان بدون این ذاتی محال است.^۱

۱. خواجه نصیر الدین طوسی گوید: «و فصل به اضافت با نوع مقوم باشد، چه ذاتی است او را و داخل در ماهیّت او، مانند ناطق انسان را». نیز گوید: «... چنانکه ناطق مقوم آن حیوان بود که انسان است. و این به آن وجه گویند که اگر ناطق نبودی آن حیوان که انسان است موجود نبودی، پس مقوم این جا علت وجود باشد و به این معنی که می‌گوئیم که فصل مقوم نوع است جزو ذاتی می‌خوانیم.» (طوسی، ص ۳۱) و در بیان مقوم گویند: «فصل را نسبت به کلیات دیگر دو نسبت است: یکی نسبت به نوعی که این فصل



پس در نظر فلاسفه عقل برای انسان ذاتی است.^۱ نیز بر مبنای فلسفه، انفکاک ذاتی از ذات محال است.^۲

بلی، فلاسفه مشایی وجود نطق بالقوه را در انسان معروف انسان می دانند، نه وجود بالفعل آن. خواجه نصیر الدین طوسی در این مورد گوید:

و باید دانست که مراد ما به ناطق در این مثال که گوئیم فصل انسان است نه نطق بالفعل است. چه ابکم که عادم این نطق باشد هم انسان است. بل مراد قوته تمیزی است که با وجود آن قوت او را ممکن است که به طریق وضع از الفاظ و غیر الفاظ، مانند حرکات و اشارات بر معانی دلالت سازد. و این قوت خاص به نوع انسان است. (طوسی، ص ۲۸)

ملاصدرا براساس نظریه حرکت جوهری، در این باب، سلوک دیگری کرده است. وی با نظریات بوعلی سینا در باب مراتب نفس انسانی مخالفت می کند و می کوشد در سخن بوعلی تنافقی نشان دهد.^۳

ملاصدرا به سه گونه انسان قائل می شود: انسان عقلی، انسان نفسی و انسان جسمی.^۴ درباره انسان عقلی می گوید: «إِنْسَانًا عُقْلَيًّا كُلِّيًّا فِيهِ جَمِيعُ النَّاسِ بُوْحَدَتِهَا»

۱. جزء ماهیت آن است و نام آن "فصل مقسم" است، هم چون ناطق که فصل انسان است. این فصل نسبت به انسان که جزء ماهیت آن است "مفهوم" و نسبت به حیوان که معنای ناطق آن را به دو گونه حیوان ناطق و غیر ناطق تقسیم کرده است، "فصل مقسم" است. (فارابی، ص ۲۰۰)

۲. خواجه نصیر الدین طوسی در این مورد گوید: «و اما کلی ذاتی که مقول بود در جواب ای شیء هو و آن ذاتی خاص بود که امتیاز به او حاصل شود، آن را فصل خوانند. مانند ناطق انسان را.» (طوسی، ص ۲۸)

۳. هر امر ذاتی را اوصافی چند است بدین قرار: اولا - انفکاک امر ذاتی از افراد چه در خارج و چه در ذهن ممتنع است. مثلاً انفکاک جسمیت یا حیوانیت چه در ذهن و چه در خارج از انسان محال است. (خوانساری، ص ۱۱۸)

۴. «الثاني أن العقل بالقوه هو بعينه النفس الناطقة الإنسانية و إذا صار هو بعينه معقولاً بالفعل يلزم أن يتقلب ماهية الإنسان ماهية العقل المفارق والشيخ غير قائل بمثل هذا الإنقلاب في الجواهر سيماما في ما لا مادة له. فإن النفس الإنسانية عنده مجردة عن المادة في أول الفطرة فكان يجب عليه تصحيح هذا القول كما فعلنا في مباحث القوة والفعل و مباحث الحركة و غيرها.» (شیرازی، ج ۳، ص ۴۴۲)

۵. «فالإنسان الأول هو العقلي و بعده النفسي و الثالث هو الطبيعي كما فعله إمام المشائين و معلمهم و

الجمعية العقلية التي لا يمكن فيها الكثرة مع الإتحاد في النوع.^١ يعني گرچه در نوع انسانی با دیگران متّحد است، ولی در او کثرت وجود ندارد.

وی در سیر تبدّلات جوهری می‌گوید: نفس هرگاه استكمال یابد عقل بالفعل^٢ و عالمی عقلی می‌شود که در او تمام صورت موجودات عقلی و معنای تمام موجود جسمانی وجود دارد.^٣

وی با این نظریه، گروهی از انسانها را طبیعی، گروهی را نفسانی و گروه اندکی را در دنیا انسان عقلی می‌شمارد. وی با نقل عبارتی از اثولوژیا، چنین می‌نگارد:

الإنسان العقلي يُفيض بنوره على الإنسان الثاني الذي في العالم النفسي، والإنسان الثاني يُشرق بنوره على الإنسان الثالث، وهو الذي في العالم الجساني^٤ الأسفل. فإنْ كان هذا على ما وصفناه، قلنا إنَّ في الإنسان الجسانيَّ الإنسانُ النفسيُّ والإنسانُ العقليُّ...

در ادامه به بیان نظر خود می‌پردازد و چنین می‌نویسد:

«لا مشاحة في الإصطلاحات فقد قال في كتاب أثولوژيا الإنسان العقلي يفيض بنوره على الإنسان الثاني الذي العالم النفسي والإنسان الثاني يشرق بنوره. (شيرازی، ج. ٩، ص ٩٧) فقد علم أنَّ أنحاء الوجودات متخالفةُ المراتب بعضها عقلية وبعضها نفسانية وبعضها ظلمانية غير إدراکية وأما الماهيات فهي تابعةً لكلَّ نحو من طبقات الوجود. فالإنسان مثلًا يوجَد تارةً إنساناً شخصياً مادياً وتارةً إنساناً نفسانياً و تارةً إنساناً عقلياً كلِّياً فيه جميع الناس بوحدتها الجمعية العقلية التي لا يمكن فيها الكثرة مع الإتحاد في النوع. (همو، ج. ٣، ص ٣٦٣)

١. «فالإنسان الأول هو العقلي و بعده النفسي و الثالث هو الطبيعي كما فعله إمام المشائين و معلمهم و لا مشاحة في الإصطلاحات فقد قال في كتاب أثولوژيا الإنسان العقلي يفيض بنوره على الإنسان الثاني الذي العالم النفسي والإنسان الثاني يشرق بنوره. (شيرازی، ج. ٩، ص ٩٧)

٢. «و كذا النفس إذا استكملت و صارت عقلأً بالفعل ليس بأن يسلب عنها بعض قواها كالحساسة و يبقى البعض كالعقلة بل كلما تستكمل و ترتفع ذاتها كذلك تستكمل و ترتفع سائر القوى معها إلا أنه كلما ارتفع الوجود للشيء صارت الكثرة و التفرقة فيه أقل و أضعف و الوحدة و الجمعية فيه أشد و أقوى.» (شيرازی، ج. ٩، ص ١٠٠)

٣. «فتقول: إنَّ النفس الإنسانية من شأنها أن تدرك جميع الحقائق و تشجد بها كما علمنا و من شأنها أن يصير عالماً عقلياً فيه صورةٌ كلٌ موجودٌ عقليٌ و معنى كلٌ موجودٌ جسمانياً.» (شيرازی، ج. ٣، ص ٣٣٨)



و لا منافاة بين ما ذكرناه من أن بعض أفراد الناس إنسان طبیعی، ثم یصیر إنساناً نفسانياً ثم یصیر سبیل التدرب و الشذوذ إنساناً عقلياً، و بين ما ذكره

من إن في الإنسان الجسماني كلتا الكلمتين... (شيرازی، ج ۹، ص ۹۸)

وی سیر تبدل انسان طبیعی به انسان عقلی را تدریجی می داند و انسان در مرتبه

ذاتش سیر می کند تا آنکه به عقل تبدیل می شود. او در این زمینه چنین می نگارد:

...الإنسان قد تطور في ذاته بهذه الأطوار و تبدلت عليه هذه النشتات من حد النطفة إلى حد العقل شيئاً فشيئاً على التدرج. ففيه الملك و الملكوت و هو جامع الكونين. (همو، ج ۷، ص ۱۲۷)

آقای دکتر ابراهیمی دینانی بر اساس همین نظریه صدراگمان کرده است که حقیقت انسان همان مقام عقلی اوست و نوری الذات است. از این روی بر اساس گفته های فلاسفه، نظرگاه میرزا اصفهانی را نادرست خوانده است. ایشان ابتدا نظرگاه میرزا اصفهانی را بدينگونه بیان می کند:

یکی از مواضع اصحاب تفکیک در این باب، این است که می گویند: علم و عقل از حقیقت ذات انسان خارج بوده و ذات آدمی یک شیء تاریک و ظلمانی است. در عین حال، ذات انسان - که یک شیء تاریک و ظلمانی است - از طریق عقل - که ظاهر بالذات شناخته می شود - مکشف می گردد. به بیان دیگر، می توان گفت: نسبت میان عقل و معقول در عین اینکه نسبت کاشف و مکشف است، نسبت ظاهر بالذات و مُظلم بالذات نیز شناخته می شود. در نظر اصحاب تفکیک این نسبت میان عالم و معلوم نیز تحقیق دارد. به این ترتیب، تاریکی صرف و ظلمت محض، با نور آشکار علم و عقل روشن می گردد. (ابراهیمی دینانی، ج ۳، ص ۴۲۷)

سپس در مقام نقد این سخن چنین می نویسد:

این سخن در نظر حکما و فلاسفه مردود است و با موازین منطقی به هیچ وجه سازگار نیست؛ زیرا نور و ظلمت همواره در مقابل قرار گرفته اند و چیزی که در حد ذات، تاریک و مظلوم است، هرگز روشن و منور نمی گردد.

دلیل این ادعا آن است که انقلاب و دگرگونی در ذات و ذاتیات، محال و ممتنع شناخته شده است و آن چه بالذات تاریک و مظلم است، نمی‌تواند به نور و روشنایی مبدل گردد. (همان، ص ۴۳۱)

در بررسی سخن دکتر دینانی باید گفت: میرزای اصفهانی حقیقت انسان را چه در مرتبه ماهیّت جسمانی و چه در مرتبه روح حیوانی و چه در مرتبه روح عقلی، مُظلّم الذات می‌داند و انقلاب مظلّم الذات به نوری الذات را عقلاً باطل می‌خواند. لذا این انتقاد آقای دینانی بر ایشان وارد نیست. میرزای اصفهانی نیز منکر انقلاب ذاتی مظلّم الذات به نوری الذات است. می‌گوید: خدای متعال به قدرت لایزال خود به این حقیقت مُظلّم الذات از نور عقل تمليک می‌کند و روح العقل، نوری بالغیر و مظلّم بالذات است. از این روی، تبدیل حقیقت انسان به عقل در سیر تکامل جوهری - چنان که ملاصدرا در مرتبه انسان عقلی بیان کرده - گمانی باطل است. آری برای انسان عاقل، واجدیّت نور عقل لازم ذاتی است؛ زیرا بدون تمليک عقل به ماهیّت انسان در مرتبه ظلّ و شبح، عاقلیّت برای او معقول نیست و اگر این تمليک نباشد، او عاقل نیست؛ ولی عقل از حقیقت ذات انسان خارج است و کمال اعطایی برای او محسوب می‌شود و انسان بدون این تمليک نیز وجود دارد؛ چنان‌که به فرد مجرّدون نیز انسان گفته می‌شود و برخی احکام انسان بر او جاری است. شرع مطهر برای بچه در رحم حتّی قبل از چهار ماهگی - که هنوز روح العقل بد و تمليک نشده - شأن انسانی قائل است و بر او احکام انسانی را جاری می‌سازد. مثلاً اگر بچه ده روزه‌ای در رحم مادر، پدر را از دست دهد، پس از ولادت از دارایی پدر ارث می‌برد و اگر به عمد سقط شود، حکم قتل نفس را دارد.

ایشان با تذکر این نکته که: «آن حقیقتَ الإنسَان ليس هو العقل بل هو كمال نوريُّ و لازمُ ذاتيُّ لنطقه و حقيقته المحرّدة البسيطة» در مقام رد آراء صدراء بر می‌آید و آن را مخالف کتاب و سنت و وجدان انسانیهایی می‌داند که خود را در رتبه روح نطقی وجدان کرده باشند.



مرحوم میرزا در این باب چنین گفته است:

...أنَّ الْكَلَامَ مَعَ الْعُقَلَاءِ؛ وَ الْعُقْلُ أَمْرٌ ضَرُورِيٌّ يَحْتَاجُ إِلَى التَّنْبِهِ فَقْطًا وَ هُوَ حَجَّةٌ بِالذَّاتِ وَ حَجَّةٌ لِمَعْقُولَاتِهِ بِالضَّرُورَةِ. وَ الْإِخْتِلَافُ الْمُتَرَأِي بَيْنَ الْعُقَلَاءِ الظَّاهِرِيِّينَ فِي الْمَعْقُولَاتِ، فَهُوَ إِمَّا لِفَقْدَانِ جُلُّهُمُ الْعُقْلَ وَ هُمْ يَتَوَهَّمُونَ أَنَّهُمْ عَاقِلُونَ وَ إِلَّا فَلَيْسُوا بِعُقَلَاءِ فِي مَنْ وَاقَعَ، وَ إِمَّا لَأَنَّهُمْ مَحْجُوبُونَ إِذَا قَدْ عَصَوْا سُلْطَانَ الْعُقْلِ فَإِنَّ أَكْثَرَهُمُ الْفَاسِقُونَ، لَأَنَّهُمْ عَصَّاءُ الْعُقْلِ. فَلَمَّا عَصَوْا وَ حَجَّبُوا عَنِ إِدْرَاكِهِ وَ إِدْرَاكِ حَجَّيْتِهِ لِذَاتِهِ وَ حَجَّيْتِهِ لِمَعْقُولَاتِهِ قَدْ أَخْطَوْوَا فِي الْمَعْقُولَاتِ، فَصَارُوا جَاهِلِينَ جَهَلًا مَرْكَبًاً؛ وَ كَلَمُنَا لَيْسَ مَعَهُمْ، بَلْ الْكَلَامُ مَعَ الْعَاقِلِ الشَّاعِرِ لِعَقْلِهِ شَعُورًا تَرْكِيبًاً وَ مِثْلُ ذَلِكَ الْإِنْسَانُ يَحْكُمُ بِحَجَّيَةِ عَقْلِهِ لِمَعْقُولَاتِهِ بِالضَّرُورَةِ وَ الْبَدَاهَةِ. ثُمَّ لَا يَخْفِي أَنَّ حَقِيقَةَ الْإِنْسَانِ لَيْسَ هُوَ الْعُقْلُ بَلْ هُوَ كَمَالُ نُورٍ وَ لَازِمٌ ذَاتِيًّا لِنُطْقِهِ وَ حَقِيقَتِهِ الْمُجْرَدَةِ الْبَسيِطَةِ^۱. وَ بِهَذِهِ الْجَهَةِ يَكُونُ الْفَرْقُ بَيْنَ الْعُقْلِ وَ الْعَاقِلِ هُوَ الْفَرْقُ بَيْنَ الشَّيْءِ بِشَرْطِ لَا وَ لَا بِشَرْطِ. فَهُوَ إِذَا لَوْحَظَ «بِشَرْطِ لَا» يَكُونُ عَقْلًا وَ بِهَذِهِ الْعِنَيْةِ قَدْ وَرَدَتْ فِي الْأَخْبَارِ: «بَكَ أَثَيْبُ وَ بَكَ أَعَاقِبُ». وَ إِذَا لَوْحَظَ «لَا بِشَرْطِ» يَكُونُ عَاقِلًا وَ بِهَذِهِ الْعِنَيْةِ قَدْ نُطِقَتِ الرَّوَايَاتُ: «إِيَّاكَ آمَرْ وَ إِيَّاكَ أَنْهَى»^۲. (حلبی، الکلام

فِي حَجَّيَةِ الْقُرْآنِ، ص ۳)

کلام با عاقلان است. عقل، امری ضروری است که فقط به تنبه نیاز دارد، حجت بالذات است و به ضرورت، حجت بر معقولات خود میباشد. اختلافی که میان عاقلان ظاهری در معقولات دیده میشود، یا به آن دلیل است که بیشتر آنها عقل ندارند و میپندازند که عاقل هستند؛ و گرنه در متن واقع، عاقل نیستند، یا به آن دلیل است که محجوب هستند، زیرا از سلطان

۱. حقيقة مجرد انسان همان مقام ظل و شبح اوست.

۲. یعنی: ای عاقل، به تو امر میکنم و تو را باز میدارم.



عقل نافرمانی کرده‌اند. چراکه بیشتر آنها فاسق هستند؛ زیرا نسبت به عقل، عصیان کرده‌اند، و از ادراک آن و ادراک حجّیت ذاتی آن و حجّیت آن بر معقولاتش محظوظ مانده‌اند. اینان در مورد معقولات به خطا افتاده‌اند، لذا جاهم شده‌اند به جهله مرکب. و سخن ما، با آنها نیست، بلکه سخن با عاقلی است که نسبت به عقل خود شعور ترکیبی دارد. و مانند این انسان، به حجّیت عقل خود نسبت به معقولاتش - به ضرورت و بدایت - حکم می‌کند.

ضمیماً مخفی نماند که حقیقت انسان، همان عقل نیست، بلکه کمال نوری و لازم ذاتی است، به دلیل نطق او و حقیقت مجرّد بسیط او. به این جهت، فرق میان عقل و عاقل، همان فرق میان شیء به شرط لا و شیء لا بشرط است. یعنی اگر «به شرط لا» ملاحظه شود، عقل خواهد بود. و به این عنایت در اخبار وارد شده که [خطاب به عقل فرموده‌اند]: «بک أثیب وبک أعقاب». و اگر «لا بشرط» ملاحظه شود، عاقل خواهد بود و به این عنایت، در روایات آمده که [خطاب به عاقل] فرموده‌اند: «إیاک آمر و إیاک أنهی».

میرزای اصفهانی در تبیین سخن خویش می‌گوید: انسان می‌تواند در مقام عصیان عقل برآید. میان کشف عقل و قبول فرد عاقل آن مکشوف را، تفاوت است. یکی از مراتب فعل اختیاری انسان قبول مکشوفات عقلی است. لذا اختلاف بشر در معقولاتش برگشت به ذات عقل نمی‌کند، بلکه انسانِ واحد نور عقل پس از آنکه معقول برایش کشف شد، می‌تواند بدان اقرار کند، یا در مقام اخفای آن برآید؛ نوعاً اختلافات میان عقلاً از این جانشأت می‌گیرد.

نکته جالب در سخنان مرحوم میرزای اصفهانی در باب عقل، این است که ایشان عقل را در حوزه مستقلات، مقول به تشکیک در کیف نمی‌داند و برای عقل در این حوزه نسبیت قائل نمی‌شود؛ بلکه هر که واحد عقل است، به میزان واحدیت‌اش از مستقلات عقلی، در حکم عقلی از دیگران بی نیاز می‌باشد.

ایشان در این باب می‌گوید:



لكلّ واحدٍ من آحاد العقول مستقلّات تكون هي حجّةٌ عليها. فكما أنها حجّةٌ بذاتها فكذلك هي حجّةٌ في معلولاتها، حجّية الكشف للمكشوف. إذ العقلُ عين الكشف ونوريُّ الذات و لهذا يقابل مع الجهل ... إنَّ العقول مختلفةٌ في إدراك المستقلّات من حيثُ الكمية، فإنَّ بعض العقول يستقلُّ بعشرة أمورٍ وبعضها بأكثرٍ من ذلك وبعضها بأقلٍ؛ ولكن ليس فيها اختلافٌ في مستقلٍ واحدٍ. وبعبارةٍ أخرى اختلاف العقول إنما هو في التنبيه على مستقلٍ من المستقلّات و عدمه. فإنَّ الضعيف لنقصه و ضعفه لا يتنبه و لكن الضعيف مع عدم استقلاله به لا يحكم بعدم الإستقلال؛ أي: لا يحكم بكون ذلك الغير المدرك من غير المستقلّات و من الشرعيّات، بل يتوقف و كأنَّه يقول لا أدرى أ هو منها أم من غيرها؛ بخلاف الكامل إذ يعلم أنه منها؛ فالضعفُ والشدةُ والكمالُ في العقول إنما هي في ذلك، لأنَّ يكون الناقص لنقصه مدركاً لبعض المستقلّات إدراكاً ناقصاً و يكون الكامل لكماله مدركاً له إدراكاً تاماً، فإنَّ التمام و النقص هنا غير معقولٍ. بل الأمرُ دائِرٌ بين الوجود و العدم. فإنَّ أدركه فهو مما يستقلُّ به و إلا فلم يدركه اصلاً. و لا فرق فيما استقلَّ العقلُ به بين عقل خاتم النبيين و عقل أضعف الضعفاء. فتى استقلًا يكونان فيه على شُرْعٍ سواء. و بالجملة فبحسب الواقع تكون الأمور على قسمين و صنفين: أحدهما ما لا يستقلُّ عقلُ أحدٍ من البشر به - أي بلاكه الذي هو عبارة عن الحُسن و القُبح - حتى عقلُ خاتم الأنبياء ﷺ و هذا الصنف هو الذي يكون حكمه تابعاً للمصالح و المفاسد و مجعلولاً على طبقها. و ثانيةما ما يستقلُّ به العقل الكلّ؛ أي: أكمل العقول، و هو القسم الذي يكون مستقلًا عقلياً لا يحتاج إلى الشرع. و الناسُ في نيل آحاد ذلك القسم مختلفٌ؛ فبعضُهم كخاتم الرسل قد تنبيه على كلّها و بعضُهم على جُلُّها و

بعضُهم عَلَى عَدْدٍ أَقْلَّ وَبَعْضُهُم عَلَى أَقْلَّ مِنَ الْأَقْلَ... وَعَلَى هَذَا يُنْتَجُ أَنَّ لَا تصويب في الأحكام العقلية، إذ هي أحكام واقعية يصلها من توجّه إلّاها وتبّه بها و لا يصلها من أعراض ولم يتوجّه. فاختلاف العقول في مستقل واحد غلطٌ فاحشٌ. ولا يمكن أن يكون شيءٌ واحدٌ مستقلًا عند عقلٍ عاقلٍ وغيرٌ مستقلٌ عند عقلٍ آخر، حتّى يدور الحكْمُ العقليُّ مدار العقول، فيحصل التصويب. إذ العقل سُنْخٌ واحدٌ. فتى استقلَّ عقلُ بشيءٍ كان ذلك الشيء مستقلًا عند كل العقول. وما يتراوّي من الاختلاف في حسنٍ شيءٍ أو قبحه فهو لكونِ أحدِ الطرفينِ محظوظاً عن العقلِ أو مشوباً عقله بالأوهام...»

(حلبي، تقريرات الأصول، ص ٢٦ و ٢٧)

هریک از عقول، مستقلاتی دارد که حجت بر آن است. پس همان‌گونه که عقل، به ذات خود حجت است، بر معقولات آن نیز حجت است، همان‌سان که کشف بر مکشوف حجت است. زیرا عقل، عین کشف و نوری‌الذات است، لذا در برابر جهل قرار می‌گیرد...

عقول در ادراک مستقلات، از جهت کمیت، مختلف‌اند. بعضی از عقول، برای ده امر، مستقل‌اند و برخی برای امور بیشتر و پاره‌ای، کمتر. ولی دست کم یک امر، برای همگان مستقل عقلی است. به عبارت دیگر، اختلاف عقول، در تبّه بر یک مستقل یا عدم آن است، زیرا ضعیف به دلیل نقص ضعفی که دارد، تبّه نمی‌پذیرد؛ ولی ضعیف - با وجود این نکته که استقلال بدان ندارد - حکم به عدم استقلال نمی‌دهد؛ یعنی حکم نمی‌کند به این مطلب که این غیر که درک شده، در زمرة غیر مستقلها و امور شرعی باشد؛ بلکه در این مسئله توقف می‌کند. و گوییا می‌گویید: «من نمی‌دانم که آیا این مطلب در زمرة مستقلات است یا غیر آنها؟؛ برخلاف کامل که می‌داند مطلب درک شده، از مستقلات است. پس ضعف و شدت و کمال در عقول، در این زمینه است نه اینکه ناقص به دلیل نقص خود، بعضی از مستقلات را - آن هم به ادراک ناقص - درک کند و کامل به دلیل کمال خود،

تمام مستقلات را - آن هم به ادراک تام - درک کند. زیرا تمامیت و نقصان در اینجا معقول نیست؛ بلکه امر، دائر است بین وجود و عدم. یعنی اگر عقل، حقیقتی را درک کرد، نسبت به آن مستقل است، و گرنه اصلاً آن را درک نکرده است.

در مورد آنچه عقل بدان مستقل است، تفاوتی میان عقل خاتم النبیین ﷺ با عقل ضعیفترین ضعفاء نیست. پس هر زمانی که این دو عقل نسبت به یک مطلب استقلال یافتند، در آن مورد خاص یک برنامه یکسان دارند.

به هر حال، به حسب واقع، امور دو گونه و دو قسم است: قسم اول، آنچه عقل هیچ یک از افراد بشر بدان استقلال ندارد - یعنی به ملاک آنکه عبارت از حُسن و قبح عقلی است - حتی عقل خاتم الانبیاء ﷺ. این گروه از احکام، تابع مصالح و مفاسد است و براساس آن جعل (وضع) می‌شود. اما قسم دوم، همان است که عقل کل یعنی اکمل عقول نسبت به آن مستقل است. این قسم، مستقل عقلی است که به شرع نیاز ندارد. مردم در دستیابی به این گونه احکام، مختلف‌اند: بعضی از آنها مانند خاتم الرسل ﷺ بر تمام آنها تنبه دارند، برخی دیگر بیشتر آنها، بعضی به عدد کمتر، و پاره‌ای به کمترین حد ممکن...

از این مطالب نتیجه می‌شود که «تصویب»^۱ در احکام عقلی وجود ندارد، زیرا هر کس توجه و تنبه به آنها پیدا کند، بدانها دست می‌یابد و هر کس از آن روی گرداند و بدانها توجه نکند، بدانها دست نمی‌یابد. پس اختلاف عقول در یک امر مستقل واحد، غلط فاحش است و امکان ندارد که یک شیء واحد، در نظر عقل یک عاقل، مستقل باشد و در نظر عاقل دیگر، مستقل نباشد، و گرنه حکم عقلی دائر مدار عقول می‌شود و «تصویب» لازم

۱. تصویب، در اصطلاح متکلمان و اصولیان و فقیهان، «حکم کردن به درستی آراء و اجتهادهای همه صاحب‌نظران و مجتهدان دارای صلاحیت است. و در برابر اصطلاح تخطیه قرار دارد که به معنای امکان نادرستی همه یا برخی از آرای مذکور و مطابقت نداشتن آنها با واقع یا حکم الهی است. کلمات مصوبه و مخطّنه، ناظر به این دو اصطلاح است. (بنگرید: دانشنامه جهان اسلام، ج ۷، مدخل تصویب، نوشته دکتر ابوالقاسم گرجی)

می‌آید.

نکته این است که عقل، یک سinx است. پس هر زمانی که یک عقل نسبت به یک شیء مستقل شد، آن شیء در نظر تمام عقول، مستقل است. و اختلافی که در حُسن یا قبح یک شیء دیده می‌شود، به این دلیل است که یک طرف، محجوب از عقل است یا عقل او با او هام، درآمیخته است...

نیز در همین باب می‌گوید:

كَمَا عَرَفْتَ سَابِقًا أَنَّ الْعُقُولَ مُشَكَّكَةٌ فِي نَيلِ الْمُسْتَقَلَاتِ، فَبَعْضُهُمْ يَسْتَقْلُ
بِثَلَاثَةِ مِنْهَا وَبَعْضُهُمْ بِالْأَكْثَرِ إِلَى أَنْ يَصِلَ إِلَى عَقْلِ خَاتَمِ النَّبِيِّينَ ﷺ فَإِنَّهُ
يَدْرِكُ كُلَّ الْمُسْتَقَلَاتِ الْوَاقِعِيَّةَ.

(حلبی، تقریرات الأصول، ص ۵۷ و ۵۸)
چنان‌که پیشتر گفته شد، عقول در دستیابی به مستقلات، پیرو حکم تشکیک هستند. بعضی از آنها نسبت به سه حکم، مستقل هستند و بعضی بیشتر، تا بررسد به عقل خاتم النبیین ﷺ، که تمام مستقلات واقعی را درک می‌کند.

حجّیت عقل در حوزه مباحث اصولی

عقل در نظر اصولیین از فقهاء، نقش اساسی در مباحث اصول فقه دارد. نقش عقل در مباحث اصولی مرحوم میرزا نیز بسیار پر رنگ مطرح شده است. ایشان قائل به حجّیت عقل برای هر عاقلی است، نه اینکه عقل برای صاحبان عقل کل و عقول متوسط حجّت باشد. ایشان در این باب می‌گوید:

إِنَّ الْعُقْلَ حَجَّةٌ عَلَى ذَاتِهِ وَ عَلَى مَعْلُومَاتِهِ وَ عَلَى حَجَّيْتِهِ عَلَى مَعْلُومَاتِهِ. وَ ...
أَنَّهُ جُوهرُ نورِيُّ الذَّاتِ يَجْدِهُ الْإِنْسَانُ وَ يَشَاهِدُهُ بِالْوَجْدَانِ، إِذْ كَانَ ذَلِكُ
الشَّخْصُ فِي زَمَانٍ وَ لَمْ يَكُنْ فِي ذَلِكَ الزَّمَانِ لَهُ عَقْلٌ ثُمَّ صَارَ عَاقِلًا. فَلَوْ تَوَجَّهَ
إِلَى حَالَةِ وَجْدَانِهِ لَهُ، يَجْدِهُ حَقِيقَةً مَا وُجِدَ فِيهِ وَ يَشَاهِدُهُ وَ جَدَانًا بِتَمَامِ كُنْهِهِ.



فلا يحتاج في مقام تشخيصه إلى تعاريف القوم والطرد والعكس^۱ اللذين قد ملئوا طوايرهم منها؛ بل هو جوهر نوريٌّ الذات يشاهدُه الإنسانُ وجданًا. و إذ كان نوريَّ الذات، قوبيل في الروايات مع الجهل، وهو نفس الكشف؛ فهو حجَّةٌ على نفسه ومدركاته وعلى حجيته لمدركاته أيضًا بداعه حجَّية الكشف على المكشوف والعلم على المعلوم. ومن هنا ظهر أنَّ عقلَ كُلٍّ عاقلٍ سواءً كان خاتم النبيين عليهما السلام أو أبو جهل اللعين، حجَّةٌ على نفسه وعلى معقولاته. فالقول بأنَّ العقل الكامل أو العقول المتوسط حجج دون العقول الناقصة فيجبُ لضعفاء العقول أن يرجعوا إلى الكامل أو المتوسط، غلطٌ وباطلٌ، لأنَّه لو لم يكن عقلُ كُلٍّ أحدٍ حجَّةٌ على مدركاته، فنِّ الحكم في جواز رجوع ذلك الضعيف في العقل إلى الكامل؟ وهل هذا الرجوع إلا لحجَّية عقله على ذلك؟ فالم يتنهِّي الأمرُ إلى حجَّية عقل ذلك العاقل على معقولاته، لا يصحُّ له الرجوع إلى المتوسط، هذا خلفٌ لأنَّا فرضنا عدم كونه حجَّةً عليها. وبالجملة وعلى هذا الأساس القويم -أى حجَّية عقلِ كُلٍّ عاقلٍ على نفسه و معقولاته وعلى حجيته لمعقولاته -بني أركان الأديان، إذ خطاب: آمنوا، متوجه إلى كُلٍّ العقلاء من الكلّ والمتوسطين والضعفاء. و معلوم أنَّ هذا الخطاب ليس بشرعٍ و إلا لدار الأمر؛ بل هو حكمٌ عقليٌّ و مستقلٌ أوّليٌّ لا بدَّ من تنبيه العقلاء إلى ذلك المستقل و الأنبياء عليهما السلام أنا كانوا منبهين

۱. تعريف عكس منطقی: خواجه نصیر الدین طوسی در اساس الإقتباس، ص ۱۵۸ گوید: «در عرف اهل این صناعت، عکس آن بود که محمول قضیه موضوع کنند و موضوعش محمول، یا مقابل محمول موضوع و مقابل موضوع محمول به شرط آنکی کیفیت و صدق بر حال خود بماند و بقاء کیفیت وجهت بر حال خود شرط نباشد. و اگر خواهیم که این تعريف قضایاء شرعاً را نیز شامل بود به جای موضوع، محکوم علیه گوئیم و به جای محمول، محکوم به. و عکس دو گونه بود: یکی آنکی عین موضوع و محمول معنکس کنند و آن را عکس مستوى خوانند و دیگر آنکی مقابل هر دو معنکس کنند و آن را عکس نقیض خوانند.»

مذکورین لهذا الأمر و عليه بُنَى الفقهُ والأحكامُ. (حلبی، تقریرات الأصول،

ص ۲-۱)

عقل، هم بر خود حجّت است، هم بر معلوماتش و هم بر حجّیتش بر معلومات آن، و... جوهری نوری الذات است که انسان، آن را به وجودان می‌یابد و می‌بیند؛ چرا که آن شخص در زمانی بوده، و در آن زمان عقل نداشته، سپس عاقل شده است. پس اگر به حالت وجودان خود نسبت به عقل توجه کند، حقیقت آنچه را در او وجودانی شده و به وجودان به تمام کنه آن مشاهده می‌کند، می‌یابد. پس در مقام تشخیص آن به تعریفهای قوم و طرد و عکس نیاز نیست، با آنکه دفاتر خود را از این‌گونه مصطلحات، انباشته‌اند؛ بلکه جوهری نوری الذات است که انسان براساس وجودان مشاهده می‌کند. از آنجا که نوری الذات در روایات، در برابر جهل قرار گرفته و خود کشف است، پس حجّت است بر خودش و بر مدرکاتش و حجّیت آن بر مدرکاتش، براساس بداهت حجّیت کشف بر مکشوف و علم بر معلوم.

از اینجا روشن می‌شود که عقل هر عاقلی -چه خاتم النبیین ﷺ باشد و چه ابوجهل لعین - حجّت بر خود آن عاقل و بر معقولاتِ عقل است. لذا اگر گفته شود که فقط عقل کامل یا عقول متوسط حجّت هستند - و نه عقول ناقصه - در آن صورت بر صاحبان عقلهای ضعیف واجب می‌شود که به کامل و متوسط رجوع کنند. و این غلط و باطل است.

زیرا اگر عقل هر کسی حجّت بر مدرکاتش نباشد، برای جواز رجوع این ضعیف در عقل به کامل، حاکم کیست؟ آیا این رجوع جز برای آن است که عقل او در این امر حجّت است؟ پس اگر امر به حجّیت عقل این عاقل بر معقولاتش منتهی نشود، برایش رجوع به متوسط صحیح نخواهد بود. این خلف است، چون ما فرض کردیم که بر آن حجّت نباشد.

به هر حال، ارکان دین بر این مبنای استوار - یعنی حجّیت عقل هر عاقل بر خودش و بر معقولاتش و بر حجّیت آن به معقولاتش - قرار دارد، زیرا



خطاب «آمنوا» به تمام عقلاً متوجه است، از کامل و متوسط و ضعیف. و روشن است که این خطاب، شرعاً نیست و گرنه کار به دُور می‌کشد، بلکه حکم عقلی و مستقل اولی است که باید عقلاً را نسبت به این مستقل تنبه داد. و پیامبران ﷺ مردم را نسبت به این امر، تنبه و تذکر می‌دادند. و تمام فقه و احکام، مبنی بر همین است.

به عقیده آیت الله میرزای اصفهانی در باب عقل، سه بحث را باید بررسی کرد: اول حقیقت عقل، دوم حجّیت آن بر معقولاتش، سوم حسن و قبح و خیر و شر. ایشان در این باب می‌گوید:

لا يخفي أَنْ لَنَا مَقَامَاتٍ لَابْدَأْنَ يَكُونُ مَعْلُومًا... الْأَوْلُ: أَنَّهُ مَا حَقِيقَةُ الْعُقْلِ.

وَالثَّانِي: أَنَّهُ حَجَّةٌ أَمْ لَا بِالنَّسْبَةِ إِلَى مَعْقُولَاتِهِ.

وَالثَّالِثُ: أَنَّ الْحَسْنَ وَالْقَبْحَ وَالْخَيْرَ وَالْشَّرُّ مَا هِيَ.

أمّا الأوّل: فنقول حقيقته لا يشاهد الاًّ بنفس ذاته، إذ هو كالسراج؛ فبنوره يُعرَفُ أَنَّهُ مَا هو. فنـ كـانـ لـهـ عـقـلـ فـهـوـ بـنـفـسـ نـورـهـ العـقـلـ يـشـاهـدـ نـفـسـهـ و يـدرـكـ أـشـدـ إـدـرـاكـ و من لـيـسـ لـهـ لـاـ يـعـرـفـ. و التـعـارـيفـ الـتـيـ ذـكـرـهـ الـحـكـماءـ لـهـ، كـلـهـ أـوـهـامـ وـ خـيـالـاتـ وـ مـفـاهـيمـ وـ وـهـمـتـهـ. فـنـ شـهـدـهـ بـنـورـهـ فـهـوـ شـاهـدـ، وـ الـأـلـاـ فـهـوـ غـائـبـ معـانـدـ.

أمّا الثاني: فنقول حجّية كلّ الحجّ لابدّ وأن ينتهي إلى ما بالذات، و العقلُ ما بالذات لكلّ حجّة، فحجّته بنفس ذاته. أى عقلٌ كلٌّ عاقلٌ حجّة لنفسه حتى السوفطائي. فإنّ عقله حجّة لنفسه و إلاّ لما يسفط. نعم، لو سفط أيضاً في عقله، فهو غير عاقل و ليس كلام فيه.

و أمّا الثالث: فهي أمور و جданیّة ارتکازیّة يعرفها الإنسانُ من غير حاجة إلى معرفٍ. وقدورد عن النبيّ مضموناً: إنّ العاقل هو الّذى يدرك الحسن و القبح. فيظهر كلامه ﷺ إنّما ملازم لورود العقل وأول مشهود له. فهـما من

الشاهدات الأوّلية و المدرّكات الضروريّة له فلا يحتاج إلى معرفٍ حقيقٍ

آخر. (حلبي، في مادة عالم التشريع والتوكين، ص ١٣)

مخفي نماند که در اینجا چند مقام است که باید معلوم شود:

یکم - اینکه حقیقت عقل چیست؟

دوم - اینکه آیا نسبت به معقولاتش حجّت است یا نه؟

سوم - اینکه حسن و قبح و خیر و شر چیست؟

بحث اول - می‌گوییم: حقیقت عقل را نمی‌توان دید مگر به خود ذات آن.

عقل مانند چراغ است که به نورش شناخته می‌شود که چیست. هر کس عقل دارد، به نفس نور عقلی خودش، خود را می‌بیند و به بالاترین درجه ادراک، آن را درک می‌کند. و هر که عقل ندارد، چنین شناختی ندارد. لذا تعریف‌هایی که فلاسفه در این مورد آورده‌اند، همه وهم و خیال است و مفهومی است که به توهم درآورده‌اند. هر کس عقل را به نور آن دید، شاهد است، و گرنه غایب معاند است.

بحث دوم - می‌گوییم: حجّیت تمام حجّت‌ها، ناگزیر باید به «ما بالذات» منتهی شود. و عقل، «ما بالذات» تمام حجّت‌ها است، پس حجّیت آن به خودش است. یعنی عقل هر عاقلی بر او حجّت است. حتی سوفسطایی نیز چنین است، یعنی عقل او بر او حجّت است و گرنه سفسطه نمی‌کرد. البته اگر در مورد عقل خود نیز سفسطه کند، دیگر عاقل نیست. و این مطلب جای کلام ندارد.

بحث سوم - اینها امور و جدانی استواری است که انسان بدون نیاز به معرف، آنها را می‌شناسد. این مضمون از پیامبر ﷺ وارد شده که عاقل، کسی است که حُسن و قبح را درک می‌کند. از این کلام نبوی بر می‌آید که این دو امر، با ورود عقل، ملازمت دارد و نخستین مشهود آن است. پس حسن و قبح، از مشاهدات اوّلی و مُدرّکات ضروری برای عقل است، که نیاز به معرف حقیقی دیگر ندارد.

نیز آیت الله میرزا اصفهانی در این باب می‌گوید:

لا يخفى أنَّ الكلام في المقام [= حجَّةُ القرآن] ليس إلَّا مع العقلاءِ الّذين وصلوا مقامَ التَّعْقُلِ والتجرِّدِ، أَيِ الْوَجُودِ السُّعِيِّ الّذِي به يقدرون عَلَى درك الكلَّياتِ، وَذَلِك لآنَّ أساسَ مخاطباتِ الشَّرائِعِ والنَّواميسِ إِنَّا هُوَ مَعْهُمْ دونَ غَيْرِهِمْ وَالتكاليفِ مَوْضِعٌ عَلَيْهِمْ لَيْسَ إلَّا. وَلَا نَعْنِي بِالْعَقْلِ إلَّا مَا يَعْيِزُ بِه الرَّدِّي عنِ الْجَيْدِ كَمَا نَطَقَ بِه لسانُ السَّنَةِ المرويَّةِ. وَمَعْلُومٌ أَنَّ ادراكَهُ أَمْرٌ ضروريٌّ. إِذَاً الإِنْسَانُ الّذِي لَمْ يَبْلُغْ هَذَا المَقَامِ مَتَى وَصَلَ إِلَيْهِ يَجِدُ مِنْ نَفْسِهِ مَغَايِرَةً بَيْنَهُ فِي زَمَانِ دُمُّ الْوَصْولِ وَبَيْنَ حَالِ وَصْولِهِ فَلَوْ رَاجَعَ إِلَى وَجْدَانِهِ حِينَئِذٍ لَوْجَدَ حَقِيقَةَ الْعُقْلِ وَجَدَانًا شَهُودِيًّا. فَإِدراكُ الْعُقْلِ أَيِّ الّذِي يَعْيِزُ بِه يَعْيِزُ الرَّدِّي عنِ الْجَيْدِ، أَمْرٌ ضروريٌّ بِدِيهِيٌّ لَا يَحْتَاجُ إِلَى مَعْرِفَةِ حَقِيقَيٍّ وَإِلَّا يَلْزَمُ الدُّورَ وَالتَّسْلِيسَلَ. لَسْتُ أَعْرِفُ حَقِيقَةَ الْعُقْلِ مِنْ طَرِيقِ التَّسْلِيسَلِ؛ بَلْ الْمَقْصُودُ أَنَّهُ فِي ذَلِكَ المَقَامِ يَعْرِفُ بِنَفْسِ ذَاتِهِ كَالْمَصْبَاحِ الّذِي يَعْرِفُ بِنُورِ نَفْسِهِ؛ وَلَيْسَ كَلَامُنَا فِي الْعُقْلِ وَشَهُودِهِ مَبْنِيًّا عَلَى اصطلاحاتِ الْفَلَاسِفَةِ لِكُونِنَا تَابِعِينَ لِذَوِي النَّوامِيسِ وَالشَّرائِعِ، وَهُمْ لَمْ يَبْنُوَا أَسَاسَهُمْ عَلَى اِصطلاحاتِ تَسْمِيَّلًا لِلْبَشَرِ. بِالْجَمِيلِ فَظَهَرَ مِنْ هَذَا الْبَيَانِ أَنَّ شَهُودَ الْعُقْلِ أَمْرٌ ضروريٌّ لَا يَحْتَاجُ إِلَى اصطلاحٍ وَكَلْفَةٍ وَتَجْشِيمٍ، إِذَاً الْعُقْلُ الّذِي قَالَهُ الْأَنْبِيَاءُ هُوَ مَا يَعْيِزُ بِه الرَّدِّي عنِ الْجَيْدِ بِنَحْوِ الْكَلِّيَّةِ لَا الجَزئِيَّةِ، وَالْعُقْلُ الّذِي قَالَهُ الْفَلَاسِفَةُ وَطَوَّلُوا فِي طَرْدِهِ وَعَكْسِهِ وَكَشْفِ حَقِيقَتِهِ لَيْسَ مَوْضِعًا لِلتَّكاليفِ، فَهُوَ بِالْإِعْرَاضِ عَنْهُ أَجَدِرُ.

ثُمَّ إِنَّ هَاهُنَا مَقَامَانِ لَا بَدَّ مِنَ التَّنْبِيَهِ عَلَيْهِما:

أَحَدُهُمَا: إِنَّ حَجَّيَّةَ كُلِّ الْحَجَجِ لَا بَدَّ وَأَنَّ يَنْتَهِ إِلَى الْحَجَّةِ مَا بِالْذَّاتِ، وَإِلَّا لِيَثْبُتْ شَيْءٌ مِنَ الْأَشْيَاءِ. إِذَا مَا لَمْ يَنْتَهِ إِلَيْهَا لَمَا كَانَ ثَبُوتَهَا مُسْلِمًا وَقَطْعِيًّا. فَعَلَمُ الْمِيزَانَ وَالْفَلَسْفَةَ مَا لَمْ يَنْتَهِ إِلَى حَجَّيَّةِ الْعُقْلِ الّذِي هُوَ حَجَّةُ الْذَّاتِ لَمْ يَكُنْ

حجّةً أبداً، وكذا ما قال البهائيّة من ميزان الله ما لم يبلغ إلى الحجّة بالذات لما كان ميزاناً. و من البدويّات الأولى انّ الحجّة بالذات هو العقل و ذلك أيضاً بضرورة منه. اذ وفود كلّ الحجّ عند بابه. فالعقل نوريّ الذات، دراكُ ذاته، فذاته الدّرك و الشّهود و هو عين الكشف و الشّهود؛ إذ حقيقة العقل حقيقة نورية و الحقيقة النورية هي بعينها كشف و شهود، و لهذا قد قابلوا في الروايات بين العقل و الجهل. و إذا أطلقت الحجّة على الأقىسة المنطقية و المقدّمات الميزانية لكونها واسطة في الإثبات و الكشف؛ فإنطلاقها على نفس الكشف و حقيقة الشّهود يكون بالألوية كما قال ت الحكمة إنّ إطلاق الأبيض على البياض و الموجوّد على الوجود و الأسود على السّواد أولى من الغير، إذ بواسطة عروض البياض على الجسم يصحُّ اطلاق الأبيض عليه؛

فهو بنفسه أولى بذلك. (حلبي، الكلام في حجّة القرآن، ص ١ و ٢) مخفى نماند که سخن در این بحث [= حجّت قرآن] فقط با عقلا است که به مقام تعقل و تجرّد - یعنی وجود سعی که به سبب آن قدرت بر درک کلّیات یابند - رسیده باشند. از آن رو که اساس مخاطبه های شرایع و نوامیس دین، فقط با آنها است نه دیگران، و تکلیف های شرعی بر آنها وضع شده نه افراد دیگر.

مراد ما از عقل، همان عاملی است که به سبب آن، رشت از زیبا تمیز داده می شود، چنانکه سنت روایت شده به این حقیقت، گویا است. و روشن است که ادراک آن، امری ضروری است، زیرا انسانی که به این مقام رسیده، وقتی به آن دست یافت، در درون خود تفاوتی می یابد میان زمان عدم وصول با زمان دست یابی به آن. پس اگر در آن زمان به وجودان خود رجوع کند، حقیقت عقل را به وجودان شهودی می یابد. پس ادراک عقل - یعنی آنچه به سبب آن، رشت از خوب تمیز داده می شود - امری ضروری و بدیهی است که به معرف حقیقی نیاز ندارد، و گرنه دُور و تسلسل لازم می آید.

من حقیقت عقل را از طریق تسلسل معرفی نمی‌کنم، بلکه مقصود آن است که در این مقام، به نفس خود شناخته می‌شود مانند چراغ که به نور خود شناخته می‌شود. کلام ما، در عقل و شهود آن، مبنی بر اصطلاحات فلاسفه نیست، زیرا ما تابع صاحبان نوامیس الهی و شرایع هستیم، اما آنان بنای خود را بر اصطلاحات خود نهاده‌اند، تا کار را بر مردم آسان کنند.

به هر حال، از این بیان روشن شد که شهود عقل، امری ضروری است که به اصطلاح و تکلف و پیچیدگی نیاز ندارد، زیرا عقلی که پیامبران گفته‌اند، همان است که به سبب آن، بد از خوب تمییز داده می‌شود، البته در حد کلی نه جزئی، در حالی که عقلی که فلاسفه می‌گویند و در باب طرد و عکس و کشف حقیقت آن سخن را به درازا کشانده‌اند، موضوع تکالیف نیست، پس بهتر آن است که از آن اعراض شود.

در اینجا دونکتهٔ دیگر نیز هست که باید به آن تنبه داد:

نکتهٔ اول: حجّت تمام حجّت‌ها، ناگزیر باید به «حجّت ما بالذات» منتهی شود، و گرنّه هیچ چیز ثابت نمی‌شود، چرا که هر آنچه به «حجّت ما بالذات» منتهی نشود، ثبوت آن مسلم و قطعی نیست. پس علم میزان (منطق) و فلسفه، تا زمانی که به حجّت عقل - که «حجّت بالذات» است - منتهی نشود، هرگز حجّت نتواند بود. همچنین کلام بهائیت در مورد میزان الهی، تا زمانی که به «حجّت بالذات» نرسد، میزان نخواهد بود.

از بدیهیات اولیه است که حجّت بالذات، همان عقل است. و این نیز به ضرورت از آن است، زیرا تمام حجّت‌ها در پیشگاه آن فرود می‌آیند. پس عقل، نوری الذات است و به ذات خود، درّاک است. پس ذات آن درک و شهود است، و خود، عین کشف و شهود است. بدین جهت در روایات، عقل را در برابر جهل قرار داده‌اند. و اگر حجّت بر قیاس‌های منطقی و مقدمات میزانی (منطق) اطلاق شود، بدان دلیل است که آنها واسطه در اثبات و کشف هستند. پس اطلاق حجّت بر نفس کشف و حقیقت شهود، به اولویّت است، چنانکه حکماً گفته‌اند که اطلاق کلمه سفید بر سفیدی و موجود بر وجود و سیاه بر سیاهی، شایسته‌تر از غیر آنها است، زیرا به

واسطه عروض سفیدی بر جسم، اطلاق کلمه سفید بر آن صحیح است، پس به نفس خود، اولی بـه آن است.

نیز در باب دوم از سه شـأن عـقل مـی گـوـید:

فـی عـلـم الـأـصـول يـظـهـر حـجـيـة الـحـجـجـ، إـمـا بـبـيـان الرـسـوـل الدـاخـلـيـ - اـیـ
الـعـقـل - كـحـجـيـة الـقـطـع وـ الـعـلـم. اوـ بـبـيـان الرـسـوـل الـخـارـجـي كـحـجـيـة الـخـبر

الـواـحـدـ. (حلـبـيـ، فـی مـادـة عـالـم التـشـرـیـع وـ التـکـوـینـ، صـ ١ـ)

در علم اصول، حـجـیـت حـجـجـ هـا روـشـن مـی شـودـ، ياـ بـر مـبـنـای بـیـان رـسـوـلـ
داـخـلـیـ - يـعنـی عـقـلـ - مـانـندـ حـجـیـت قـطـعـ وـ عـلـمـ، ياـ بـر مـبـنـای بـیـان رـسـوـلـ
خـارـجـیـ مـانـندـ حـجـیـت خـبـرـ واحدـ.

آنـگـاه چـنـین تـوضـیـح مـی دـهـدـ:

وـ كـلـ مـبـاحـث أـصـولـنا هـذـا وـ فـقـهـنـا عـلـى هـذـا المـنـوـالـ، فـإـنـ دـلـیـلـهـا إـمـا عـقـلـ أوـ
شـرـعـ، كـمـا نـبـهـنـاـكـ عـلـیـهـ سـابـقـ؛ وـ هـذـا تـكـوـنـ إـمـا مـسـتـقـلـاتـ أوـ غـيرـ مـسـتـقـلـاتـ.

فـی ماـکـانـ العـقـلـ حـاـکـمـ يـکـونـ منـ المـسـتـقـلـاتـ وـ يـحـتـاجـ إـلـی صـرـفـ التـنبـیـهـ
كـبـابـ حـجـيـةـ الـقـطـعـ بـالـأـحـکـامـ الـکـلـیـةـ وـ بـابـ الـإـطـاعـةـ وـ الـعـصـیـانـ وـ التـجـرـیـ وـ
الـإـنـقـیـادـ وـ الـعـلـمـ الـإـجـمـالـیـ وـ غـیرـهـاـ منـ الـمـبـاحـثـ الـتـیـ سـیـأـقـیـ ذـکـرـهـاـ. وـ فـیـ کـانـ
الـشـرـعـ حـاـکـمـاـ يـکـونـ منـ غـیرـهـاـ کـبـابـ حـجـيـةـ الـطـرـقـ وـ أـصـالـةـ الـإـحـتـیـاطـ وـ
الـبـرـائـةـ الشـرـعـیـنـ وـ الـإـسـتـصـاحـبـ وـ الـتـعـارـضـ. (تـقـرـیـراتـ الـأـصـولـ، صـ ٧٣ـ)

تمـامـ مـبـاحـثـ اـصـولـ وـ فـقـهـ ماـ، بـرـهـمـیـنـ مـبـنـایـتـ. يـعنـی دـلـیـلـ آـنـ يـاـ عـقـلـ استـ يـاـ
شـرـعـ، چـنانـکـهـ درـ گـذـشـتـهـ نـسـبـتـ بـهـ آـنـ تـبـهـ دـادـیـمـ. بـدـیـنـ روـیـ، اـینـ مـبـاحـثـ، يـاـ
مـسـتـقـلـاتـ استـ يـاـ غـیرـمـسـتـقـلـاتـ. درـ مـورـدـ آـنـچـهـ عـقـلـ حـاـکـمـ باـشـدـ، اـزـ
مـسـتـقـلـاتـ استـ وـ فـقـطـ بـهـ تـبـهـ دـادـنـ نـیـازـ دـارـدـ، مـانـندـ بـابـ حـجـیـتـ قـطـعـ بـهـ
اـحـکـامـ کـلـیـ، بـابـ اـطـاعـتـ وـ عـصـیـانـ وـ تـجـرـیـ وـ انـقـیـادـ، عـلـمـ اـجـمـالـیـ وـ دـیـگـرـ
مـبـاحـثـ کـهـ درـ اـینـ رسـالـهـ [= تـقـرـیـراتـ الـأـصـولـ] خـواـهـ آـمـدـ.

اـمـاـ درـ مـورـدـ آـنـچـهـ شـرـعـ حـاـکـمـ استـ، اـمـورـ غـیرـمـسـتـقـلـ استـ، مـانـندـ بـابـ



حجّیت طرق، اصالت احتیاط شرعی، اصالت برائت شرعی، استصحاب و تعارض.

در زمینه حجّیت قطع باید اشاره کرد: احکامی که حوزه تشخیص آن عقلی است، بسان قطع به ضرورت اطاعت از مولا و انقیاد به فرمان او، این گونه قطعها حجّت است، چون برخاسته از عقل می باشد.

میرزای اصفهانی حتّی حجّیت علم اجمالی را نیز عقلی می شمارد. اگر نور عقل منشأ قطع باشد، حجّیت این قطع حتمی است؛ مثل قطع و یقین انسان به عدم ستمگری خداوند.

به نظر او، قطع حاصل از علم عادی عقلاً حجّت نیست؛ بلکه باید فرد در آنجا به شرع مراجعه کند؛ زیرا احکام شرعی به کشف عقلی معلوم نمی شوند؛ به ناجار این گونه احکام تابع کسر و جبر مصلحت و مفسده خواهد بود و کافش آن شرع است، نه عقل.

میرزا امور دینی را دو گونه می داند:

و بالجملة فبحَسْبِ الواقع تكونُ الأمورُ عَلَى قِسميْنِ و صِنْفِيْنِ: أحدهما ما لا يستقلُّ عَقْلُ أَحَدٍ مِنَ البَشَرِ به - أَى بِلا كَه الَّذِي هو عبارة عن الْحُسْنُ وَ الْقُبْحُ - حتّی عقل خاتم الأنبياء ﷺ وَ هَذَا الصِّنْفُ هو الَّذِي يَكُونُ حَكْمُه تابعاً لِلمُصالِحِ وَ المُفَاسِدِ وَ مَجْعُولًا عَلَى طِبْقِهَا. وَ ثَانِيهما ما يَسْتَقْلُ بِهِ الْعَقْلُ الْكُلُّ - أَى أَكْمَلُ الْعُقُولِ - وَ هُوَ الْقُسْمُ الَّذِي يَكُونُ مُسْتَقْلًا عَقْلِيًّا لَا يَحْتَاجُ إِلَى الشّرْعِ. (حلبی، تقریرات الأصول، ص ۲۶ و ۲۷)

به هر حال، به حسّب واقع، امور به دو قسم و دو صنف تقسیم می شوند: یکی آنچه عقل هیچ یک از افراد بشر - حتّی عقل خاتم الانبياء ﷺ - بدان مستقل نیست، یعنی به ملاک آن که عبارت از حُسْن و قُبْح باشد. حکم این گروه تابع مصالح و مفاسد است و بر طبق آن وضع شده است. دوم آنچه عقل کل - یعنی اکمل عقول - نسبت بدان مستقل است. این گروه

که مستقل عقلی است، به شرع نیاز ندارد.

ایشان چندگونه یقین قائل است:

۱. یقین عقلی که از نور علم و عقل بر می خیزد و اصابت به واقع دارد؛ حجّت آن قطعی است و به شرع نیازی ندارد. اساس معارف اسلام بر این یقین بنا شده است. نیز یقین حاصل از حواس که مطابقت آن با واقع به نور علم و عقل محرز باشد. نیز یقین حاصل از خبر دادن خدا و پیامبر و خلفایش.

۲. یقین منطقی که در مباحث بشری مورد سخن است و به گفته ایشان «یک حالت نفسانی و جزم و اطمینانی است که از ثبوت حمل موضوعی بر محمولی حاصل می شود به گونه ای که احتمال خلاف آن از نفس انسان قطع می گردد.» (غروی اصفهانی، مصباح الهدی، ص ۲۰ و ۲۱)

۳. یقین عقلایی.

میرزا، این یقین مصطلح منطقی را -که منشأ آن نور عقل نیست و الزاماً اصابت به واقع ندارد - یقین عقلی نمی خواند و برای آن حجّت ذاتی قائل نمی شود و معتقد است این گونه یقینهای اصطلاحی باید به شرع عرضه شود؛ زیرا مجرّد حصول جزم و اطمینان و سکون قلبی برای انسان یقین عقلی نیست؛ بلکه آن یک حالت نفسانی است و بر حجّت هر حالت نفسانی -که در انسان حاصل شود- دلیل عقلی نداریم. بلی اگر این حالت نفسانی، از عقل و علم -که کاشف بالذات‌اند- برخاسته باشد، عقلاً حجّت است. عقلاً در جزمهای برخاسته از اطمینان و سکون قلبی، از شریعت بی نیاز نیستند و این گونه جزمهای پس از تأیید شرع مورد پذیرش است.

بیان آیت الله اصفهانی در مصباح الهدی در عدم حجّت قطع و یقین به این گونه قطعها بر می گردد و اگر انسان خبیر، بدون پیش‌داوری بدان عبارت مراجعه کند، عدم اعتقاد ایشان به حجّت عقلی یقین را برداشت نخواهد کرد؛ زیرا در نظرگاه مرحوم میرزا حجّت عقلی یقین حاصل از علم و عقل، اساس دین و زیر بنای آیین

است و بنیاد شرع بر این گونه یقینها بنا می‌شود و مراجعته بشر به احکام بیان شده توسط انبیاء، پس از یقین به نبوت ایشان است. پس این گونه یقینها شرعاً نیستند، بلکه برخاسته از حجت علم بر معلوم یا حجت عقل بر معقولش می‌باشند. نگارنده «علم و عقل از دیدگاه مکتب تفکیک» بدون توجه به نکته فوق و بدون مراجعته به تمامی آثار مرحوم میرزا، براساس نسخه‌های مغلوط، سخن ایشان را در این باب مورد انتقاد شدید قرار می‌دهد و می‌گوید:

مرحوم میرزا مهدی اصفهانی بر این باور است که حجت ذاتی یقین، منطقی نیست و ارزش و اعتبار آن باید به نقل و شریعت اثبات گردد! او معتقد است که یقین حاصل از غیرکتاب و سنت در اصول و فروع حجت نیست و راه رسیدن به امور (أصول، معارف و احکام دین) منحصر به دلالت ولی و بیان معصوم است. (مرتضوی، ص ۲۰۱، به نقل از مصباح‌الهدی ص ۲۱ - ۲۲) ^۱
از نسخه دست خط آقای سید محمد باقر نجفی یزدی)

در اینجا باید به عبارت مرحوم میرزا در مصباح‌الهدی توجه کرد:

و ظاهر أَنَّ الْلائِقَ بِقَامٍ مَنْ بَعَثَ بِالْعِلْمِ الْحَقِيقِيِّ أَنْ يَحُثُّ النَّاسَ عَلَى إِقْتِبَاسِ هَذَا الْعِلْمِ ... وَ عَلَى هَذَا الْعِلْمِ أَسَاسُ الْمَعَارِفِ الْإِلَهِيَّةِ وَ بِهِ يَظْهَرُ الْمَبَايِنَ بَيْنَهَا وَ بَيْنَ الْعِلْمِ الْبَشَرِيَّةِ. فَإِنَّ الْعِلْمَ عِنْهُمْ هُوَ الْيَقِينُ الْحَاكِلُ بِالْتَّتَابِعِ بَعْدَ إِقْمَاعِ الْقِيَاسِ عَلَيْهَا، وَ عَلَيْهِ أَسَاسُ الْمَعَارِفِ وَ الْعِلْمِ الْبَشَرِيَّةِ، لَا عَلَى الْعِلْمِ الْإِلَهِيِّ وَ لَا عَلَى الْيَقِينِ الَّذِي أَحْرَزَ إِصَابَتَهُ لِلْوَاقِعِ بِنُورِ الْعِلْمِ وَ الْعُقْلِ. فَإِنَّهُ لَا كَلَامَ فِيهَا. وَ إِلَيْهَا يَرْجِعُ الرِّوَايَاتُ الْمَاجِعَةُ إِلَى قَلْةِ الْيَقِينِ وَ إِنَّهُ مَا قَسَمَهُ اللَّهُ بَيْنَ الْعَبَادِ. فَإِنَّ هَذَا الْيَقِينَ رَاجِعٌ إِلَى مَعْرِفَةِ اللَّهِ تَعَالَى وَ يَكُونُ لَهُ الرُّوحُ، وَ يَكُونُ الْعُقْلُ وَ الْعِلْمُ حَجَّتِينِ عَلَى إِصَابَتِهِ لِلْوَاقِعِ. كَمَا أَنَّهُ لَيْسَ الْكَلَامُ فِي

۱. متأسفانه این نسخه بسیار مغلوط است و افتادگیهای فراوان دارد که موجب پرسشانی عبارات و نامهای معلوم بودن آنها شده است. در مقام مقایسه همین عبارت با نسخه اساس، اشتباهات و افتادگیهای کاتب معلوم خواهد شد.

اليقين الحاصل من الواسط المحرز مطابقته للواقع بنور العلم و العقل أيضاً، أو اليقين الحاصل بسبب إخبار الله و رسوله و خلفائه. فإنّ في أمثال ذلك يكون النّور العلمي و نور الله و رسوله حجّة على الواقع. بل الذي عليه أساس المعرف و العلوم البشرية هو مجرّد اليقين و الجزم بشبّوت المحمول على الموضوع في القضية المعقوله. و من الظاهر بنور العقل انّ هذه الحقيقة -أى اليقين الذي عليه قوام نظام التّكوين و به إقامة البراهين - ليس هو هذا النّور المجرّد. بل هو حالة نفسانية و هي الجزم و الإطمئنان و السّكون للإنسان بشبّوت محمولٍ لموضوعٍ على وجهٍ ينقطع عن النفس احتمالٍ خلافيه. فإنّ في الأفعال التي يريد أن يفعله الإنسان جزمه عبارة عن الحكم بتحقق الفعل بالأعضاء، و في الأمور المتحققة أو ما يتحقق، يكون الجزم عين اليقين بالتحقّق و الكون و الثبوت. فهذه الحالة من حيث إبرامه و إحكامه يقال له اليقين، و من حيث إنقطاع إحتمال الخلاف عنه يقال له القطع. و ظاهر أنه ليس عين كشف تحقق الشيء و ثبوته كما ظهر خطاؤه كثيراً بالعيان. فتوهمُ أنّ حجيّته ذاتية له لا عرضية، بدبيهي البطلان. فإذا لم تكون ذاتية لا بدّ من إثبات حجيّته في الشّريعة. فنقول: الأصل الثالث: هو اليقين الحاصل من منشأ [من المنشأ ص]. العقلاي فإنّه حجّة بالفطرة العقلائية. و طريقية [طريقة ص]. العقلائية عبارة عن رؤية المتيقن واقعاً و الجزم به. و حيث أنه حجّة عقلائية ليس للإنسان الإكتفاء به، بل يجب عليه طلب العلم و لا يعذر بعد التفاتٍ إليه. ثم إنّ اليقين كما أشرنا إنما يكون حجّة عقلاً إذا حصل من منشأ عقلاً يقتضي اليقين لا كقطع القطاع و الوسوس، فإنّ هذا ليس بحجّة بالفطرة. و حيث أنّ حجيّة اليقين العقلاي ليست ذاتية كما عرفت،



لابد من کشف حجتیه شرعاً و تعبدأ. (غروی اصفهانی، مصباح الهدی،

ص ۱۳-۱۵^۱

ظاهر آن است که شایسته مقام کسی که به علم حقیقی برمی‌انگیرد، آن است که مردم را نسبت به اقتباس این علم، تشویق کند... و اساس معارف الهی بر مبنای این علم است. به سبب این علم است که مباینت میان معارف الهی با علوم بشری آشکار می‌گردد، زیرا علم در نظر حجت‌های الهی، یقین حاصل به نتایج است بعد از اقامه قیاس بر آنها. اما اساس معارف و علوم بشری، نه بر مبنای علم الهی است و نه بر مبنای یقینی که به نور علم و عقل، دستیابی آن به واقع، احراز شده است.

در این مطلب، هیچ‌گونه کلامی نیست. روایات مربوط به قلت یقین و اخباری که می‌رساند یقین را خداوند میان مردم تقسیم کرده، به همین جا برمی‌گردد. این یقین به معرفت خدای تعالی بر می‌گردد و روح دارد. عقل و علم، دو حجت الهی هستند که به واقع می‌رسند.

در یقین حاصل از حواس که مطابقت آنها با واقع به نور علم و عقل، محرز است - یا یقین برخاسته از خبر دادن خدا و رسولش و جانشینان او نیز سخنی نیست.

در این‌گونه موارد، نور علمی و نور خدا و رسول، به واقع حجت هستند. بلکه اساس معارف و علوم بشری، فقط یقین و جزم به ثبوت محمول بر موضوع در قضیه معقوله است. در زمرة آنچه به نور عقل روشن است، آنکه این حقیقت - یعنی یقینی که قوام نظام تکوین بر مبنای آن است - این نور مجرّد نیست، بلکه حالتی نفسانی است، یعنی جزم و اطمینان و سکون انسان به ثبوت یک محمول بر یک موضوع، به‌گونه‌ای که احتمال خلاف آن، از نفس انسان منقطع شود.

زیرا در افعالی که انسان اراده انجام آن را دارد، جزم او عبارت است از حکم

۱. نسخه اهدایی حجۃ الاسلام آقا علیرضا مدرس غروی فرزند مرحوم میرزا مهدی اصفهانی به کتابخانه آستان قدس رضوی در سال ۱۳۶۲ شمسی.

به تحقیق فعل به اعضاء و در اموری که تحقیق یافته یا تحقیق می‌باید، جزم، عین یقین به تحقیق وجود و ثبوت است.

به این حالت، از جهت ابرام و استواری، یقین می‌گویند و از جهت انقطاع احتمال خلاف از آن، نام او را «قطع» می‌نہند. و ظاهر، آن است که این انقطاع، عین کشف تحقیق شیء و ثبوت آن نیست، چنانکه خطای آن به فراوانی بالعیان روشن شده است. پس بطلان این توهم که حجّیت آن برایش ذاتی است نه عَرَضی، بدیهی است. پس چون این حجّیت، ذاتی نیست، باید حجّیت آن در شرع ثابت شود.

در اینجا اصل سوم را می‌گوییم: سومین اصل، یقین حاصل از منشأ عقلانی است، زیرا به فطرت عقلانی حجّت است. و طریقت عقلانی، عبارت است از رؤیت متیّقن، از روی واقع و جزم به آن. و از آنجا که این یقین، حجّت عقلانی است، انسان باید بدان اکتفا کند، بلکه طلب علم بر انسان واجب است و برای ترک این کار، عذری نمی‌توان آورد. بعلاوه یقین - چنانکه اشاره کردیم - عقلاً حجّت است، زمانی که از منشأ عقلانی به دست آید که اقتضای یقین دارد، نه مانند قطع قطاع و سوساس، که براساس فطرت، حجّت نیست. و از آنجا که حجّیت یقین عقلانی، ذاتی نیست - چنانکه قبلاً گفته شد - ناگزیریم که حجّیت آن را براساس شرع و تعبد کشف کنیم.

مرحوم میرزا چندگونه قطع قائل شده است: قطع عقلی، قطع منطقی، قطع عقلایی. ایشان اولی را حجّت می‌داند، ولی دومی را حجّت بالذات نمی‌داند و سومی را نیز زمانی حجّت می‌داند که شریعت، آن را تأیید کند و یا با آن مخالفت ننماید.

نویسنده «علم و عقل از دیدگاه مکتب تفکیک» بدون توجه به تفاوت یقین عقلی با یقین اصطلاحی منطقی که حاصل از «ثبوت محمول موضوع علی وجه ینقطع عن النفس احتمال خلافه» است، هر دو یقین را یک نوع انگاشته و بدون دقت، مرحوم میرزا را به عدم قبول ذاتی یقین محکوم کرده است.



مرحوم میرزا به قطعیت منطق فطری عقلی قائل است؛ ولی تمام احکام منطق صناعی ارسسطوی را برخاسته از آن منطق فطری نمی داند. زیرا در میان مناطق بزرگ در عموم مباحث منطق اختلاف است. آری آن دسته از مباحث منطقی که مورد تأیید عقل فطری قرار گیرد، مورد قبول است. والا صرف احکام منطقی حجت برای صاحبان عقل نیست.

مرحوم حاج شیخ محمود حلبی در تبیین این سخن چنین می نگارد:

أَنْ مِبَاحَثُ عِلْمِ الْمِيزَانِ لَيْسَ كَلَّا بِدِيهَيَّةٍ ضَرُورِيَّةٍ كَيْ لَا تَفْتَرَ إِلَى النَّظَرِ وَ
الإِكْتَسَابِ . بَلْ جُلُّهَا لَوْ لَا الْكُلُّ نَظَرِيَّةٌ ، قَدْ جَالَتْ فِيهَا أَفْكَارُ الْعَقْلِ وَ
تَضَارِبُتْ لَدِيهَا أَنْظَارُ الْعَظَمَاءِ . وَ حِيثُ أَنْ جَمِيعُ مَسَائِلُهَا لَيْسَ بِرَهَانِيَّةً
مَوْلَفَةً مِنَ الْيَقِينِيَّاتِ الْمُحْضَةِ الَّتِي لَا يَعْتَرِفُ بِهَا رَبِيبٌ ، وَ قَعْدَتِ الْإِخْتِلَافَاتِ
الكَثِيرَةِ فِي أَغْلُبِ مَبَاحِثِهَا التَّصْوُرِيَّةِ وَ التَّصْدِيقِيَّةِ ... وَ إِذْ لَيْسَ لِلْمِيزَانِ
مِيزَانٌ آخَرُ وَ إِلَّا لَكَانَ هُوَ الْمِيزَانُ دُونَ ذَاكَ أَوْ يَدُورُ وَ يَتَسَلَّلُ ، فَلَا مَحَالَةٌ
يَبْقَى الْإِخْتِلَافُ وَ يَشْتَدَّ الْإِلْتِبَاسُ فِي الْأَسَاسِ . فَإِذْنُ لَا مَقِيَّاً وَ لَا قَسْطَاسَ .

(حلبی، التوحید و العدل، ص ۲۳)

تمام مباحث علم میزان (منطق) بديهی و ضروری نیست، تا نیازمند به نظر و اكتساب در مورد آن نباشیم. بلکه بیشتر آن -اگر نگوییم تمام آن -نظری است، که اندیشه‌های عاقلان در مورد آن جولان داده و دیدگاه‌های بزرگان درباره آن به تضارب برخاسته است. از آنجا که تمام مسائل آن برهانی نیست که ترکیب شده از یقینیات محض بدون تردید باشد، اختلافات زیادی در اغلب مباحث تصویری و تصدیقی آن پدید آمده است... چون برای این میزان، میزانی دیگر نیست -و گرنه آن یک، میزان می شد یا به دور و تسلسل می افتاد -پس ناگزیر اختلاف باقی می ماند و التباس در مبنای علوم (= علم منطق) شد. در این حال، نه مقیاس بر جای می ماند و نه قسطاس.

وی در ادامه چنین می‌نگارد:

إن قُلْتَ: فَعَلَى هَذَا مَا الْمَنَاصِ وَمَا الْمَهْرَب؟ قُلْتُ: إِلَّا كِفَاءٌ بِالْمَنْطَقِ الْطَّبِيعِيِّ
الفطري الإلهي والّنور الغريزي العقلاني الإلهامي المغروس في كُلّ إنسان من
طبعه. حيث أنه يقدر العقل الإنساني أن يحد الشيء ويقسّمه ويستدل عليه
ويقيسه وينظمه وينضده من دون عرفان ما اصطلحوا عليه من الحدّ
الثّام و الناقص و التقسيم و القياس و سائر ما صنعوه من الصنایع
الموضوعة. فإننا نجد كُلّ إنسانٍ آنَّه يعيشُ و يجتمعُ في المدينة مع شركائه و
يتخاصم و يتحارب ليلاً و نهاراً و يجلب و يتطلب و يدفع و يمنع. كُلُّ ذلك
بالمحاربات العلمية الفطرية و الأقیسة الطبيعیة الغریزیة الإلهیة و عليه
یجری عیش بنی آدم بطبقاتهم و أصنافهم من دون أن یخطر بباهم القياس
المقسم و شروطه، أو امتیازه عن المنفصلة الحقيقة و من دون أن یقرع سمعه
المختلطات من الإقتارات، أو غير ذلك مما لفقوه و صنفوه القاء للبشر إلى
تهلكة التّعبات الفكرية. فان الله تعالى أعطى كُلُّ شيء خلقه ثم هدى. (همان،

ص ۲۳)

اگر بگویی: براین اساس، چاره و گریزگاه چیست؟
می‌گوییم: اکتفا به منطق طبیعی فطری الهی و نور غریزی عقلی الهامی که در
هر انسانی از طبع او غرس شده است. عقل انسانی می‌تواند شیء را حدّ
بزند، تقسیم کند، برآن دلیل آورد، به قیاس آن پردازد، سازماندهی کند و
نظم دهد؛ بدون شناخت اصطلاحاتی که پدید آورده‌اند، مانند حدّ تام و
ناقص، تقسیم، قیاس و دیگر دست‌آوردهای صنایع وضع شده بشر.
ما می‌بینیم که هر انسانی زندگی می‌کند، با دیگران در یک شهر گرد هم
می‌آیند، روز و شب مخاصمه می‌کند و می‌جنگد، منافع خود را می‌طلبند،
و نابسامانی‌ها را دفع و منع می‌کند. تمام اینها براساس محاربه‌های علمی
فطری و قیاس‌های طبیعی غریزی الهی است. زندگانی بنی آدم، با تمام



طبقات و اصناف آنها، بدین سان جریان می‌بابد، بدون اینکه قیاس مقسم و شروط آن، یا امتیاز آن از منفصله حقیقیه در ذهن آنها جای گیرد، و بدون اینکه اقتران‌های خلط شده به گوش او برسد، یا مطالب دیگر از بافته‌ها و تقسیمات اهل منطق را شنیده باشد که پدیدآورده‌اند تا بشر را به مهلهکه تبعات فکری بیندازند.

این همه، بدان روست که خدای تعالی هر چیز را آفریده و سپس هدایت کرده است.

مرحوم میرزا ثبوت منطقی هر محمول بر موضوعی را که در نفس انسان احتمال خلاف آن رد شده باشد، یقین عقلی نمی‌داند. بلکه باید این یقین در مشهد عقل باشد و اگر در مشهد عقل بود به دلیل حجّیت ذاتی عقلی و حجّیتش بر معقولاتش، آن یقین نیز حجّت خواهد بود.

شیخ مرتضای انصاری در باب حجّیت قطع قطاع می‌گوید:

قد اشتهر في ألسنة المعاصرين أن قطع القطاع لا اعتبار به. و لعل الأصل في ذلك ما صرّح به كاشف الغطاء قدس سره، بعد الحكم بأن كثير الشك لا اعتبار بشكّه، قال: و كذا من خرج عن العادة في قطعه أو ظنه، فيلغو اعتبارها في حقه - انتهى.

أقول: أمّا عدمُ اعتبار ظنٍّ من خرج عن العادة في ظنه، فلأنَّ أدلة اعتبار الظنٍّ في مقامٍ يعتبر فيه مختصّة بالظنٍّ الحاصل من الأسباب التي يتعارف حصول الظنٍّ منها لمعارف النّاس لو وُجدت تلك الأسباب عندهم على النحو الذي وُجدَ عند هذا الشخص، فالحاصل من غيرها يساوي الشكّ في الحكم. وأمّا قطع من خرج قطعه عن العادة، فإنَّ أريد بعدم اعتباره عدم اعتباره في الأحكام التي يكون القطع موضوعاً لها كقبول شهادته و فتواه و نحو ذلك فهو حقٌّ، لأنَّ أدلة اعتبار العلم في هذه المقامات لا تشمل هذا قطعاً،

لكن ظاهر كلام من ذكره في سياق كثير الشك إرادة غير هذا القسم. وإن أريد عدم اعتباره في مقامات يعتبر القطع فيها من حيث الكاشفية والطريقة إلى الواقع، فإن أريد بذلك أنه حين قطعه كالشاك، فلا شك في أن أحکام الشاك و غير العالم لا تجبر في حقه، وكيف يحكم على القاطع بالتكليف بالرجوع إلى ما دلّ على عدم الوجوب عند عدم العلم، و القاطع بأنه صلّى ثلاثاً بالبناء على أنه صلّى أربعاً، و نحو ذلك؟ وإن أريد بذلك وجوب ردعه عن قطعه و تنزيله إلى الشك، أو تنبئه على مرضه ليتردّع بنفسه، ولو بأن يقال له: إن الله سبحانه لا يريد منك الواقع - لو فرض عدم تفطنه لقطعه بأن الله يريد الواقع منه و من كل أحد - فهو حق، لكنه يدخل في باب الإرشاد، و لا يختص بالقطاع، بل بكل من قطع بما يقطع بخطأ فيه من الأحكام الشرعية و الموضوعات الخارجية المتعلقة بحفظ النّفوس و الأعراض، بل الأموال في الجملة، و أمّا في ما عدا ذلك مما يتصل بحقوق الله سبحانه، فلا دليل في وجوب الرّدع في القطاع، كما لا دليل عليه في غيره. ولو بُني على وجوب ذلك في حقوق الله سبحانه من باب الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر - كما هو ظاهر بعض النصوص و الفتاوى - لم يفرق أيضاً بين القطاع و غيره. وإن أريد بذلك أنه بعد انكشف الواقع لا يجزى ما أتى به على طبق قطعه، فهو أيضاً حق في الجملة، لأن المكلف إن كان تكليفه حين العمل مجرد الواقع من دون مدخلية للاعتقاد، فالمتأتى به المخالف للواقع لا يجزى عن الواقع، سواء القطاع و غيره. وإن كان للاعتقاد مدخل فيه - كما في أمر الشارع بالصلاوة إلى ما يعتقد كونها قبلة - فإن قضية هذا كفاية القطاع المتعارف، لا قطع القطاع، فيجب عليه الإعادة و إن لم تجحب على غيره. ثم إن بعض المعاصرين وجه الحكم بعد اعتبار قطع القطاع - بعد تقييده بما إذا



علم القطاع أو احتمل أن يكون حجية قطعه مشروطة بعدم كونه قطاعاً -
بأنه يشترط في حجية القطع عدم منع الشارع عنه وإن كان العقل أيضاً قد
يقطع بعدم المع، إلا أنه إذا احتمل المع يحكم بحجية القطع ظاهراً مالم يثبت
المعن. وأنت خبير بأنه يكفي في فساد ذلك عدم تصور القطع بشئ و عدم
ترتيب آثار ذلك الشئ عليه مع فرض كون الآثار آثاراً له. والعجب أن
المعاصر مثل لذلك بما إذا قال المولى لعبدة: لا تعتمد في معرفة أوامری على
ما تقطع به من قبل عقلك، أو يؤدى إليه حدسک، بل اقتصر على ما يصل
إليك مني بطريق المشافهة أو المراسلة. وفساده يظهر مما سبق من أول
المسألة إلى هنا. (انصاری، ج ۱، ص ۶۵-۶۸)

در میان معاصران شهرت یافته که قطع قطاع، اعتبار ندارد. شاید اصل در
این مطلب، تصریح کاشف الغطاء قدس سرّه باشد که - پس از حکم به آن که
به شک کثیرالشک اعتباری نیست - می‌گوید: همین‌گونه است کسی که در
باب قطع یا ظن، از عادت بیرون رود، که در این حال، اعتبار آنها در حق او
لغو می‌شود.

پس از نقل کاشف الغطاء می‌گوییم: عدم اعتبار ظن کسی که در ظن خود، از
عادت بیرون رود، بدان روست که ادله اعتبار ظن در مقامی که در آن اعتبار
دارد، مختص است به ظن حاصل از عواملی که دست یابی به ظن از آن در
متعارف مردم را بطور عرضی انتظار بریم، در حالتی که این عوامل نزد آنها
یافته شود، به نحوی که نزد این شخص یافته شده است. پس آنچه از غیر این
عوامل به دست می‌آید، با شک در این حکم مساوی است.

در مورد قطع کسی که قطع او، از عادت بیرون رفته، باید گفت: اگر مراد از
عدم اعتبار آن، عدم اعتبار در احکامی باشد که قطع برای آن وضع شده -
همچون قبول شهادت و فتوایش و مانند آن - این سخن، حق است. زیرا ادله
اعتبار علم در این‌گونه موارد، قطعاً این مورد را در برنمی‌گیرد. اما ظاهر
کلام کسی که آن را در سیاق کثیرالشک ذکر کرده، اراده‌گونه‌ای دیگر است.

و اگر مراد، عدم اعتبار آن در مقاماتی است که قطع در آنها از جهت کاشفیّت و طریقیّت به واقع معتبر باشد، اگر مراد آن است که در زمان قطع او مانند اهل شکّ باشد، شکّ نیست در اینکه احکام شاکّ و غیر عالم در حقّ او جریان ندارد. چگونه در مورد قاطع به تکلیف، حکم شود به رجوع به آنچه دلالت بر عدم وجوب در هنگام عدم علم دارد، و برکسی که قطع دارد که سه رکعت نماز گزارده، بنابر آنکه چهار رکعت نماز گزارده، و مانند آن؟

و اگر مراد، وجوب بازداشت او از قطع، و تنزل دادن او به شکّ یا تنبّه دادن او به بیماری اش باشد تا خود را از آن بازدارد - گرچه به این صورت باشد که به او گفته شود که خدای سبحان واقع را از تو نمی خواهد، البته به فرض عدم تفطّن او به قطع به آنکه خداوند، واقع را از او و از همگان می خواهد - این سخن، حقّ است. اما در باب ارشاد وارد می شود. و این اختصاص به قطاع ندارد، بلکه هرکسی را که قطع دارد بدانچه قطع به خطای او در آن مورد دارد نیز، دربر می گیرد، از احکام شرعی و موضوعات خارجی که مربوط به حفظ جانها و نوامیس باشد، بلکه مربوط به احوال فی الجمله باشد.

و اما در موارد دیگر که مربوط به حقوق خدای سبحان است، دلیلی بر وجود بازداشتن در مورد قطاع نیست، چنانکه دلیلی بر آن در مورد غیر قطاع نیست. و اگر بنا را بر واجوب آن در مورد حقوق خدای سبحان، از باب واجوب امر به معروف و نهی از منکر بگذاریم - چنانکه ظاهر بعضی از نصوص و فتاوا است - در اینجا نیز فرقی میان قطاع و غیر او نیست.

و اگر مراد، آن است که بعد از کشف شدن واقع، آنچه را بر طبق قطع به جای آورده مجزی باشد، این نیز فی الجمله حقّ است. زیرا تکلیف مکلف، اگر در زمان عمل، محض واقع بدون مدخلیت در اعتقاد باشد، آنچه به جای آورده، مخالف واقع است و مجزی از واقع نیست، چه قطاع باشد و چه غیر او. و اگر اعتقاد در تکلیف مکلف مدخلیت داشته باشد - همان گونه که در امر شارع به نماز نسبت به آنچه به قبله بودنش عقیده دارند - این



قضیه، کفایت قطع متعارف است نه قطع قطاع. پس اعاده نماز بر او واجب است، گرچه بر دیگران واجب نباشد.

می‌افزاییم که یکی از دانشوران معاصر، عدم اعتبار قطع قطاع را مقید به وقتی دانسته که قطاع بداند یا احتمال دهد که حجّیت قطع او، مشروط به قطاع نبودن او باشد. پس وجه این حکم را چنین دانسته که در حجّیت قطع، عدم منع شارع از آن را شرط بدانیم، گرچه عقل نیز به عدم منع، قطع داشته باشد. ولی اگر احتمال منع برود، ظاهراً حکم به حجّیت قطع می‌رود، تا زمانی که منع ثابت نشود.

روشن است که در فساد این نظر، کافی است که تصوّر قطع به شیء نکنی و آثار آن شیء را برابر او مترتب نکنی، به این فرض که آثار، آثار آن باشند. شگفتا که کلام اندیشور معاصر، مانند آن است که مولی به بنده اش بگوید: در جهت شناخت اوامر من، اعتماد مکن به آنچه از طریق عقل، قطع بدان داری یا حدس تو بدان می‌انجامد، بلکه اکتفا کن بدانچه از طریق من به صورت شفاهی یا کتبی می‌رسد. و فساد این سخن، از مطالبی روشن می‌شود که از اول مسأله تا اینجا بیان شد.

مرحوم میرزا در بحث اصول نیز دو گونه احکام قائل است:

۱. احکام کلّی عقلی؛
۲. احکام کلّی شرعی.

حجّیت احکام کلّی عقلی به ذات عقل بر می‌گردد و نقش انبیاء در آن تنها نقش منبه است و به آن تنبهات، دفائن عقول را اثاره می‌کنند؛ ولی در احکام کلّی شرعی، انبیاء بیان کننده آن شرایع اند و عقل، کشف ابتدایی در آنها ندارد. به عبارات ایشان دقّت کنید:

إِنَّ مِبَاحَثَ الْأَصْوَلِ كُلُّهَا دِينٌ وَ شَرِيعَةٌ، لَأَنَّ الدِّينَ عَبَارَةٌ عَنِ الْأَحْكَامِ الْإِلَهِيَّةِ سَوَاءٌ كَانَتْ بِلِسَانِ رَسُولِ الدِّاخِلِ عَنْ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ^{عَلَيْهِ السَّلَامُ}: الْعَقْلُ رَسُولُ الْحَقِّ. (آمدی، غرد الحکم، ص ۵۰، ح ۲۹۶) أو المخارج ... قد جعل في بعض

الموضوعات بلسان العقل كحجّية العلم بالأحكام الكلية و وجوب الإطاعة و الإنقياد و حرمة المعصية و التجرّى و حجّية الظنّ حال الإنسداد و الأصول الخمسة العملية العقلية و حجّية علم المجتهد على المقلّد، فهي أحكام عقلية مستقلّة و مباحثها تكون مستقلّات عقلية، و دليلها هو العقل الذّى هو شريعة من الدّاخل و لسان الله في الباطن و يحتاج العقل فيها إلى التنبيه كما هو شأنه في جميع المستقلّات. فالتمسّك بالشرع فيها غير جائز. نعم كانت الأنبياء والأوصياء ﷺ يشرون دفائين العقول و ينبهون الناس في المستقلّات، و بديهي أنّهم لكونهم مأمونين عن الخطأ ينبهون من طرقٍ مأمونة؛ فتراكيتهم الكلامي و معانها التباهي و الإعلامي يكون أحسن التراكيب المؤلّفة وأوثق المضامين المنضمة. فلو ساق المعلم المنبه متعلّمه أى نبيه عقله إلى تلك المستقلّات من ذلك الطرق لكان أحسن و أتقن.

إن قلت: هذا هو القول الأخباريين بعينه و أنه لا يجوز الرجوع إلا إلى الشرع. قلت: بينه وبين قولهم بون بعيد، لأنّهم لا يقولون بحجّية العقل بل يحصرون الدليل في الشرع و أما نحن فقد بيّنا حجّية العقل، بل و استقلاله على أمورٍ كثيرة، و جعلنا الشرائع مؤسسة على المستقلّات، كيف يكون قولنا معهم واحداً؟ غاية الأمر كما قلنا لو سلك المعلم مسلك أهل بيت العصمة في التنبّيات أى في مقام التعليم نبه متعلّمه بلسانِ نبه أهل البيت ﷺ بذلك اللسان لكان أقرب في إثارة صحة]. دفائين العقول و أسرع إلى إظهار معلومات حجّة الله و مستقلاته. و هذا كما ترى ليس انكار حجّية العقل حتّى يكون بعينه قول الأخبارية.

و بالجملة فالحكم في هذه الموارد قد جُعل بلسان العقل. و في بعض آخر بلسان الشرع كحجّية ظواهر الألفاظ التي تُصحّح قسمةً و قطعةً من



الطريق و حجّية خبر الثقة حسّيّة كانت كخبر الواحد أو حدسيّة بالإجماع المنقول والشهرة وهي تصحّح قطعة أخرى من الطريق وكالوظائف العمليّة الشرعيّة أى الأصول الأربع الشرعيّة وحجّية الحجّ عند التعارض، فهي أحکام شرعیّة إلهیّة ويكون دلیلها هو الشّرع الخارج ولا مدخل للعقل فيها لكونها من غير المستقلّات. فالقول بأنّ خبر الثقة حجّة بالعقل قولٌ للتّأمّل فيه مجالٌ؛ إذ لا سبیلٌ للعقل إلىها. نعم بناء العقلاه يكون على ذلك و الشّارع أيضاً أضافه. فيكون الدليل أيضاً هو الشّرع. (حلبي،

تقريرات الأصول، ص ٧٦ و ٧٧)

تمام مباحث اصول، دین و شریعت است، زیرا دین عبارت از احکام الهی است، اعم از آنکه به زبان رسول داخل [= عقل] یا رسول خارج [= پیامبر و امام] باشد... [این حکم] در بعضی موضوعات، به زبان عقل است مانند حجّیت علم به احکام کلّی، وجوب اطاعت و انقیاد، حرمت معصیت و تجری، حجّیت ظن در حال انسداد، اصول پنجگانه عملی عقلی و حجّیت علم مجتهد بر مقلّد، که تمام اینها احکام عقلی مستقل است، مباحث آن نیز مستقل عقلی است و دلیل آن همان عقل است که شریعت الهی از داخل و زیان خدا در درون انسان است. در این موارد، عقل به تنبّه نیاز دارد، چنانکه شأن آن در تمام مستقلّات است. پس تمسّک به شرع در این‌گونه موارد، روا نیست. البته پیامبران و جانشینان آنان علیهم السلام دفینه‌های عقول را اثاره می‌کنند و مردم را در مورد مستقلّات، تنبّه می‌دهند. بدیهی است که آنان، این تنبّه را از راه‌هایی انجام می‌دهند که اینم از خطأ است، زیرا خود، از خطأ اینم هستند.

پس ترکیب‌های کلامی آنان و درون‌مایه تنبّه و تذکّر که در بردارد، بهترین ترکیب‌های تأليف شده واستوارترین مضامین سامان یافته است. پس اگر معلم متنبّه، متعلم خود را به این طریق سوق دهد، یعنی عقل او را از این راهها به این مستقلّات تنبّه دهد، بهتر و استوارتر است.

اگر بگویی: این عیناً سخن اخباری هاست که می‌گویند: رجوع، جز به شرع روانیست.

می‌گوییم: کلام ما و سخن آنها تباین زیادی دارد. آنها حجّیت عقل را نمی‌پذیرند، بلکه دلیل را منحصر به شرع می‌دانند. ولی ما حجّیت عقل -

بلکه استقلال آن در امور فراوان - را بیان کردیم، و شرایع را بر مبنای مستقلات دانستیم. پس چگونه سخن ما با آنها یکی باشد؟

نهایت امر، این است که - چنانکه گفتیم - اگر معلم شیوه اهل بیت عصمت را در تنبه پیماید، یعنی در مقام تعلیم، متعلم خود را به زبانی تنبه دهد که اهل بیت علیهم السلام تنبه داده‌اند، برای اثارة دفینه‌های عقول راهی نزدیکتر پیموده، و به اظهار معلومات حجّة الله و مستقلات او سریعتر است. می‌بینی که این مطلب، انکار حجّیت عقل نیست تا مانند کلام اخباری‌ها باشد. به هر حال، حکم در این موارد، به زبان عقل، جعل شده است.

گروه دیگر [از احکام الهی] به زیان شرع است، مانند حجّیت ظواهر الفاظ که بخشی از این طریق را تصحیح می‌کند؛ و حجّیت خبر ثقه، چه حسّی باشد مانند خبر واحد، یا حدسی مانند اجماع منقول و شهرت؛ که بخشی دیگر از این طریق را تصحیح می‌کند.

و نیز مانند وظایف عملی شرعی یعنی اصول چهارگانه شرعی، و مانند حجّیت حجّت‌ها در هنگام تعارض، که این همه احکام شرعی الهی است و دلیل آن شرع خارجی است و عقل در آن مدخلیت ندارد، چون در زمرة مستقلات نیست.

پس اگر کسی بگوید «خبر ثقه، بر مبنای عقل، حجّت است»، این کلام جای تأمل دارد، زیرا عقل راهی به آن ندارد. البته بنای عقلا بر این شیوه است و شارع نیز آن را امضا کرده است. پس در اینجا نیز دلیل، شرع است.

از نکات دیگری که باید بدان اشاره کرد، موضوع احکام انباعی عقل است که در کلمات مرحوم میرزا بدان توجه شده است. ایشان بر خلاف آن دسته از اخباری‌ها - که قائل به حجّیت عقل در تشخیص حسن و قبح اند ولی بدون ورود نص شرعی،



آن احکام را لازم الاجراء نمی دانند - احکام عقل را احکام ابیاعاشی می داند که تبعیت از آن واجب است و اگر به وجوب اطاعت از فرامین عقلی قائل نشویم، هیچ حکم شرعی منعقد نمی شود. زیرا تمام احکام شرعی مبتنی بر وجوب اطاعت از نبی است و آن نیز به حکم عقلی منعقد می شود. بیان ایشان چنین است:

...وَأَمّا فِي بَابِ الْمُسْتَقْلَاتِ كَحُسْنِ الْإِحْسَانِ وَقَبْحِ الظُّلْمِ وَالْعُدُوانِ فَهُوَ
بِنَفْسِهِ رَسُولُ الْهَمَّيٍّ وَ حَجَّةُ قَائِمَةٍ رَبُوبِيَّةٍ وَ هُوَ كَافٍ فِي الْبَعْثِ وَ التَّحْرِيكِ كَمَا

مرّ سابقاً. (الكلام في حجية القرآن، ص ۷)

در باب مستقلات [عقلی] مانند حسن احسان و قبح ظلم و عدوان، عقل بنفسه فرستاده خدا و حجت قائمه الهی است، و برای برانگیختن کافی است، چنان که در گذشته گفتیم.

در همین زمینه در جای دیگر گوید:

... لَوْلَمْ يَكُنْ شَكْرُ الْمَنْعِ وَاجِبًا بِنَحْوِ الْكَلِيَّةِ وَلَمْ تَكُنِ الصَّغْرِيُّ مُتَطَابِقَةً مَعَهُ
إِنَّ لَمْ يَعْرِفِ الذَّاتُ الْمَقْدَسَةُ الْخَارِجِيَّةُ نَفْسَهُ بِالآيَاتِ الْأَفَاقِيَّةِ وَالْأَنْفُسِيَّةِ،
لَكَانَ أَحْتَالُ الضَّرَرِ سَفَهِيًّا وَالْعُقَلَاءُ لَا يَحْتَمِلُونَهُ أَبَدًا. نَعَمْ، كَانَتِ الْكَبْرِيَّةِ مِمَّا
فَطَرَتْ عَلَيْهَا الْعُقُولُ وَالصَّغْرِيُّ أَيْضًا فِي الْخَارِجِ مُتَطَابِقَةً مَعَهَا. إِذْ مَعْرِفَةُ اللَّهِ
تَعَالَى وَلَوْلَمْ تَكُنْ مَقْدُورَةً لِلْبَشَرِ، لَكِنَّهُ تَقْدَسَتْ أَسْمَاهُ عَرَفَهُمْ نَفْسَهُ بِالآيَاتِ
وَالْأَنْفُسِ. فَيَحِكُّ الْعُقْلُ بِوَجْبِ الشَّكْرِ، أَيِ التَّسْلِيمِ وَعَدَمِ الْوَسُوْسَةِ وَ
حِرْمَةِ الْكُفَّرِ أَيِ الْجَحْوِ وَالْوَسُوْسَةِ وَعَدَمِ التَّسْلِيمِ. وَبِالْجَمْلَةِ: فَوَجْبُ
شَكْرِ الْمَنْعِ كَبْرِيَّ كُلِّيَّاً مِنَ الْوَاضِحَاتِ عَنِ الْعُقَلِ وَكُوْنُهُمْ مَنْعَمِينَ (بِالْفَتْحِ)
وَمَلُوكِينَ لِلْمَالِكِ الْمَنْعِ الْخَارِجِيِّ الَّذِي يُعْرَفُ نَفْسَهُ صَبَاحًاً وَمَسَاءً أَيْضًا
ضَرُورِيًّا لَهُمْ. فَالْتَّسْلِيمُ بِحِكْمَةِ الْعُقْلِ وَاجِبٌ عَلَيْهِمْ، وَهُنَّا يَحْتَمِلُونَ الْعِقَابَ وَ
الضَّرَرَ فِي عَدَمِ التَّسْلِيمِ. إِذَا خَطَابُ الإِلَهِيُّ بِلِسَانِ الْعُقْلِ مَنْجَزٌ عَلَيْهِمْ. فَلَمَّا
ظَهَرَتِ الْأَنْبِيَاءُ وَأَدْعَوا النَّبُوَّةَ، فَذَلِكَ الْخَطَابُ الْمَنْجَزُ يُلْزِمُهُمْ عَلَى النَّظَرِ فِي

معجزاتهم وأستماع دعواهُم، و هو صار سبباً لأنْ يتحمّلوا العقابَ و الضررَ
في تركِ النظرِ إلى معجزاتهم فهو الواجب بالذات ليس إلّا و دفع الضررِ
واجب بالعرضِ. (همان، ص ٤٦ و ٤٧)



اگر شکر منعم به نحو کلی واجب نمی‌بود، و قضیه صغیری با آن مطابق نمی‌بود، به این که خداوند، ذات مقدس خود را با آیات آفایی و انفسی نمی‌شناساند، احتمال ضرر، سفیهانه بود و عقلاً آن را نمی‌پذیرفتند. البته در آن حال، قضیه کبری در زمرة مطالبی بود که عقول بر آن مفظور شده‌اند، و قضیه صغیری نیز در خارج با آن مطابق می‌بود. زیرا معرفت خدای تعالی، گرچه مقدور برای بشر نیست، ولی خداوند -تقدّست اسماؤه - خود را از طریق آیات و انفس به آنان شناسانده است.

پس عقل به وجوب شکر -یعنی تسلیم و عدم وسوسه - و حرمت کفر -یعنی جحود و وسوسه و عدم تسلیم - حکم می‌کند. به هر حال، وجوب شکر منعم، یک قضیه کبری است که به نحو کلی، نزد عقلا، از وضاحت است. همچنین در نظر آنها ضروری است که آنان مشمول نعمت هستند و مملوکِ مالکِ منعم خارجی هستند که هر بامداد و شامگاه، خود را به آنها می‌شناسانند.

پس تسلیم به حکم عقل بر آنها واجب است بدین روی، کیفر و زیان را -در صورت عدم تسلیم - تحمل می‌کنند، چرا که خطاب الهی به زیان عقل به آنان می‌رسد. آنگاه هنگامی که پیامبران آشکار شدند و ادعای نبوت کردند، این خطابِ منجز، آنان را الزام می‌کند که در معجزات پیامبران ژرف بنگرنند و سخنان آنان را بشنوند. و این وسیله می‌شود که کیفر و زیان را -در صورت ترک نظر به معجزاتشان - متحمل شوند. پس این واجب بالذات است، چنین نیست مگر این که دفع ضرر، واجب بالعرض باشد.

ایشان در مستقلات به تقدّم عقل بر نقل قائل است و نقش نقل را در حوزه مستقلات عقلی نقش امضایی می‌داند و اگر نقل، مستقلات عقلی را امضا نکند، موجب رد آن شریعت می‌شود:

فعَلَ الْمُولَى أَن يَجْعَلَ الْأَحْكَامَ لِلْعَبَادِ فِي كُلِّ مَا يَحْتَاجُونَ إِلَيْهِ، مِنَ الْمُسْتَقْلَاتِ وَغَيْرِهَا. أَمَّا فِي الْمُسْتَقْلَاتِ فِي الْمُضَاءِ وَأَمَّا فِي غَيْرِهَا فِي الْتَّأْسِيسِ. غَايَةُ الْأَمْرِ يَكُونُ الْإِمْضَاءُ لِلْمُسْتَقْلَاتِ الْوَاقِعِيَّةِ. فَإِنَّهُ كَمَا عَرَفْتَ سَابِقًا إِنَّ الْعُقُولَ مُشْكِكَةٌ فِي نَيلِ الْمُسْتَقْلَاتِ. فَبَعْضُهُمْ يَسْتَقْلُ بِثَلَاثَةٍ مِنْهَا وَبَعْضُهُمْ بِالْأَكْثَرِ إِلَى أَنْ يَصْلَى إِلَى عَقْلِ الْخَاتَمِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَإِنَّهُ يَدْرُكُ كُلَّ الْمُسْتَقْلَاتِ الْوَاقِعِيَّةِ. فَلَا بدَّ لِلشَّارِعِ الْعَالَمِ أَنْ يَضْيَهَا كُلَّهَا. فَيَكُونُ الْحُكْمُ الْإِمْضَائِيُّ بِالنَّسْبَةِ إِلَى الْمُدْرِكِ لِعَشْرَةِ مِنْهَا مُثْلًا إِمْضَائِيًّا بِالْقِيَاسِ إِلَيْهَا وَمُؤَكِّدًا لِمَا حُكِمَ بِهِ حِجْتَهُ الدَّاخِلِيَّةُ وَتَعْبُدِيَّةُ الْقِيَاسِ إِلَى غَيْرِ هَذِهِ الْعَشْرَةِ بِزَعْمِهِ حَتَّى يُنَكَّشَفَ لَهُ كُونُهُ مِنَ الْمُسْتَقْلَاتِ. فَيُنَقْلِبُ زَعْمُهُ إِلَى مَا هُوَ الْوَاقِعُ مِنَ الْإِمْضَائِيَّةِ وَبِعَبَارَةٍ إِنَّ الْمُسْتَقْلَاتِ الْوَاقِعِيَّةِ أَحْكَامُهَا إِمْضَائِيَّةٌ. غَايَةُ الْأَمْرِ أَنْ مَنْ أَدْرَكَ مُسْتَقْلًا مِنَ الْمُسْتَقْلَاتِ، فَهُوَ بِالنَّسْبَةِ إِلَى مَا أَدْرَكَ بِالْإِسْتَقْلَالِ يَعْتَدُ إِمْضَائِيَّةَ حُكْمِهِ وَبِالنَّسْبَةِ إِلَى مَا لَمْ يَدْرُكْهُ كَذَلِكَ يَعْتَدُ تَعْبُدِيَّةَ حُكْمِهِ وَتَأْسِيسِيهِ. غَايَةُ الْأَمْرِ يَكُونُ اعْتِقادَهُ عَلَى خَلَافِ الْوَاقِعِ؛ فَتَقْتَلُ عِلْمُ بِكُونِهِ مِنَ الْمُسْتَقْلَاتِ وَذَلِكَ عِنْدَ عِظَمِ عَقْلِهِ وَكِبِيرِ فَهْمِهِ يَرْجِعُ عَنْ هَذِهِ الْعِقِيدَةِ وَيَطْبَقُ مَعَ الْوَاقِعِ وَهَذَا لَا ضَيْرَ فِيهِ. (همان، ص ۵۷ و ۵۸)

پس بر مولی است که احکام را برای بندگان - در تمام آنچه نیاز دارند، از مستقلات و غیرمستقلات - برای آنها وضع کند. البته در مستقلات، به امضای [= امضای حکم عقل] و در غیرمستقلات، به تأسیس [= تشریع حکم شرعی]. نهایت امر، اینکه امضاء برای مستقلات واقعی است. زیرا - چنانکه قبلًا دانستی - عقول در دستیابی به مستقلات، تشکیک دارند. بعضی از آنها نسبت به سه امر، مستقل است. و بعضی به بیش از آن، تا بررسد به عقل خاتم النبیین صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، که تمام مستقلات واقعی را درک می‌کند.

پس شارع عالیم، ناگزیر باید تمام آنها را امضاء کند. در این حال، حکم امضائی نسبت به مُدْرِك ده حکم مستقل عقلی - مثلاً - با قیاس به آن،

امضائی است و تأکیدی است بر آنچه حجت داخلی الهی بدان حکم کرده است. اما نسبت به دیگر احکام، بجز آن ده مورد، به زعم او تعبدی است، تا زمانی که مستقل بودن آنها نیز برایش کشف شود. پس از آن، پندار او به واقعیّت بر می‌گردد که امضائی بودن آنهاست. نهایت امر آن است که هر کس یک مستقل از مستقلات را درک کرد، نسبت به آنچه به استقلال درک کرده، به امضائی بودن آن حکم معتقد می‌شود. و نسبت به آنچه بدین سان درک نکرده، تعبدی بودن و تأسیسی بودن آن حکم را معتقد می‌شود، گرچه اعتقاد او برخلاف واقع باشد. پس هر زمانی مستقل بودن آن را دانست -یعنی در زمانی که عقل او عظیم و فهم او بزرگ شود - از آن عقیده بر می‌گردد و آن را با واقع مطابقت می‌دهد و در این مطلب، هیچ سخنی نیست.

به نظر میرزای اصفهانی، عقل به لحاظ تمامی مدرکاتش و جملگی معقولاتش، به دو بخش تقسیم می‌شود: مطبوع و مسموع. بشر در هر دو حوزه (مطبوع و مسموع) نیازمند مراجعه‌ی به انبیاست. اما جهت مراجعه در هر بخش با دیگری متفاوت است:

... فالعقل بلحاظ كافية مدركاته و جملة معقولاته ينقسم إلى قسمين، و مدركته أيضاً ينقسم هكذا. فعقل مطبوع و عقل مسموع، و علم مطبوع و علم مسموع. شيخ صدوق، بإسناده قال: قال رسول الله : أَنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ خَلَقَ الْعِقْلَ مِنْ نُورٍ مَخْزُونٍ مَكْنُونٍ فِي سَابِقِ عِلْمِهِ الَّتِي لَمْ يَطْلُعْ عَلَيْهِ نَبِيٌّ مَرْسُلٌ وَ لَا مَلِكٌ مَقْرُبٌ. فجعل العلم نفسه و الفهم روحه و الزهد رأسه و....
(الخصال، ج ٤، ص ٤٢٧، باب العشرة، ح ٤) فالاول هي العلوم المخزونة المدفونة المكنونة و هو ينبع عنها و معدنها، و شأن الأنبياء إنما هو التنبية على هذه المكنونات ليثروا اليهم دفائن العقول. و لا يخلو عن هذا القسم علم من العلوم مطلقاً حتى علم الفيزيك و الشيمي و علم مباحث ألفاظ الأصول



بحث الوضع والترتيب وأمثالها. فهي بالتقسيم الأول وإن كانت من غير المستقلات لعدم ملاكِ الحسنِ و القبح فيها لكونها خارجة عن فعل المكلّف، لكنّها بالتقسيم الثاني من العلوم المطبوعة التي دُفِنَت في العقول و يحتاج ظهورها عليها بتتبّيه المنبه الإلهي و هم الأنبياء و الرسل. فهم أبا إبراهيم ينبعون الناس عليها و هؤلاء يستكملون. وهذا هو السبيل في غالب العلوم و المدركات العقلية ... و الثاني هي العلوم الغير المقطورة و المعارف الغير الخزوننة كجملة من المعارف الربوبية التي لا تناهَا يدُ العقل، مثل بعض خصوصيات المعرف المبدئية و المعادية كمقام جمع الجمع و كيفية ظهور قدرة الله في يوم القيمة. فإنّ قطعة من المعارف المبدئي و المعادي ليست من المقطورات التي تُمْكِنُ العقل من اكتشافها، ولو بعد الإنخلاع عن النفس. و فيها يحتاج أيضاً إلى الأنبياء و لكن لا يخفى أنّ هذه القطعة من المعارف و إن كانت فوق طوق العقول، لكنّها ليست بخالفة مع المستقلات و المقطورات العقلية. فهي بحيث لو تنزلت إلى مقام التّعقّل لكانَ متطابقةً مع الفطريات... فهي من المعارف الغير المقطورة المطبوعة التي تحتاج إلى السمع كما ورد: «أن العلم علماً علم مطبوع و علم مسموع». و هكذا بعض الأحكام الفرعية الشرعية. و القسط الأول يكون من المستقلات و المقطورات و قسمٌ قليلٌ يكون من المسموع الغير المقطور، و هو يكون بحيث لو تنبّه العقل عليه لما كان من مقطوراته كالصلة بخصوصياتها. إذ العقل و لو بعد السِّماع من النبي لا يريها من مقطوراته و مخزوناته، بخلاف الجِهاد مثلاً مع أعداء الدين... فتلخص أنه في المسموع أيضاً لا بدّ من الرجوع إلى خلفاء الله و أنبياء الإله، كما أنه كذلك في المطبوع... (همان، ص ۵۵۵۳)

پس عقل، به لحاظ تمام مدركات و همگی معقولات خود، دو قسم دارد و

مدرکات آن نیز همین سان تقسیم می‌شوند: عقل مطبوع و عقل مسموع،
نیز: علم مطبوع و علم مسموع.

قسم اول، علوم مخزون محفوظ است، که عقل، سرچشم و معدن آن است. و شأن انبیاء، تنبّه دادن بر این مکنونات است تا دفینه‌های عقول را برایشان اثاره کنند. این قسم، مطلقاً از هیچ علمی خالی نیست حتّی از علم فیزیک و شیمی و علم مباحث الفاظ اصول مانند بحث وضع و ترتیب و امثال آنها. پس این علوم، گرچه به تقسیم اول، در زمرة غیر مستقلات است - به دلیل عدم ملاک حسن و قبح در آن، زیرا خارج از فعل مکلف است - ولی به تقسیم دوم، از علوم مطبوع است که در عقول، دفن شده و ظهور آنها برای مردم، به تنبیه منبه الهی - یعنی پیامبران و رسولان علیهم السلام - نیاز دارد. آن بزرگواران علیهم السلام مردم را نسبت به آن تنبّه می‌دهند. و اینان در طلب کمال آنها می‌کوشند، این است راه در غالب علوم و مدرکات عقلی...

گروه دوم، علوم غیر مفظوره و معارف غیر مخزونه است، مانند جمله‌ای از معارف ربوبی که دست عقل به آن نمی‌رسد، از جمله بعضی خصوصیات معارف مبدئی و معادی، بهسان مقام جمع الجموع و کیفیت ظهور قدرت الهی در روز قیامت.

پاره‌ای از معارف مبدئی و معادی، از مفظوراتی نیست که عقل، امکان کشف آنها را داشته باشد، گرچه پس از انخلال از نفس باشد. عقل در این موارد نیز به پیامبران نیاز دارد. ولی مخفی نماند که این بخش از معارف - گرچه فراتر از توان عقول است - مخالف با مستقلات و مفظورات عقلی نیست. یعنی به گونه‌ای است که اگر به مقام تعقل، تنزل یابد، با فطريات مطابق می‌شود... پس در زمرة معارف مطبوعه غیر مفظوره جای می‌گیرد که به نص شرعی نیاز دارد، چنانکه در حدیث وارد شده است: «العلم علیهان: علم مطبوع و علم مسموع».

همین‌گونه است پاره‌ای از احکام فرعی شرعی. اما بخش عظیمی در زمرة مستقلات و مفظورات است، و بخش اندکی از گروه مسموع غیر مفظور. آنها نیز به گونه‌ای است که اگر عقل نسبت به آنها تنبّه یابد، از مفظورات آن



نتواند بود، مانند نماز با تمام خصوصیات آن. زیرا عقل - گرچه بعد از سمع

از پیامبر - آن را از مفطورات و مخزونات خود نمی‌یابد، برخلاف حکمی

مثل جهاد با دشمنان دین...

خلاصه آنکه در مورد حکم مسموع نیز ناگزیر باید به خلفای الهی و

پیامبران خدا رجوع کرد، همان‌گونه که در مورد حکم مطبوع چنین است...

چنان‌که گفته شد، ایشان در هر دو حوزه عقلی، ضرورت مراجعت به انبیاء را قائل

است.

در مستقلات و فطريات (= عقل مطبوع) از جهت رفع حجب عقلی و اشاره

فطريات؛ و در عقل مسموع از جهت تعليم حقایق غير مستقله و غير فطري و احکام

غير عقلی؛ چون عقل، به خاطر عصيان محجوب می‌شود و رفع حجاب از روی

عقول محجوب، کار انبیاست. ایشان چنین می‌گوید:

... يُكْنِ مِنْ هَذِهِ الْجَهَةِ أَيْضًاً ثَبَاثُ لِزُومِ نَصِبِ الْخَلِيفَةِ، إِذْ الْعُقُولُ قَدْ تَحَجَّبُ

عَنِ الْمُسْتَقْلَاتِ أَيْضًاً لِكثْرَةِ اعْمَالِ الشُّرُورِ وَلِانْغَمَارِهَا فِي الْقَبَائِحِ حَتَّى تَحَجَّبَ

عَنْ قَبِيحِهَا؛ وَ ذَلِكَ لِأَنَّ مِنْ عَادَةِ النُّفُوسِ أَنَّهُمْ إِذَا تَوَلَّوْا فِي أَرْتَكَابِ قَبِيحٍ وَ

أَوْجَدُوهُ مَرَاتٍ مُتَعَدِّدة، يَرْفَعُ قَبْحُ ذَلِكَ الْقَبِيحِ عَنْ أَعْيُنِهِمْ كَمَا هُوَ نُشَاهِدُ

بِالنِّسْبَةِ إِلَى أَكْثَرِ النُّفُوسِ. فَيَعْتَقِدُونَ حَقِيقَةً حَسَنَ أَكْلِ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالظُّلْمِ وَ

يَدْهُونُ فَاعْلَهُ بِأَنَّهُ سَيِّاسُ. فَأُخْتَبِيَ إِلَى خَلِيفَةٍ مِنَ اللَّهِ، حَتَّى يُبَيِّنَهُ تَلْكَ الْعُقُولُ

المحجوبةَ إِلَى قَبْحِ هَذِهِ الْأَفْعَالِ. (الكلام في حجية القرآن، ص ۷)

از این جهت نیز اثبات لزوم نصب خلیفه ممکن می‌شود، چراکه عقول، از

مستقلات نیز محجوب است، به دلیل فراوانی کارهای زشت و فرو رفتن در

قبایح تا آنجا که نسبت به قبح این زشتی‌ها نیز محجوب شده است.

توضیح اینکه یکی از عادتها نقوس آن است که وقتی در ارتکاب کار زشت

فرو رفتند و بارها آن را انجام دادند، قبح آن کار قبیح از دیدگان آنها برداشته

می‌شود، چنانکه در بیشتر نقوس می‌بینیم. در این حال، حقیقتاً خوردن

طالمانه اموال مردم را نیکو می‌پندارد، و کسی را که مرتکب این عمل زشت شود، به عنوان فرد سیاستمدار، می‌ستایند. بدین روی، به خلیفه‌ای از جانب خداوند، نیاز است تا آن عقول محجوب را به قبح این‌گونه کارها تنبه دهد.

معلوم نیست با این همه صراحة نسبت به حجّیت ذاتی عقل، چه در حوزه نظری و چه در حوزه عملی، چگونه آیة الله میرزا مهدی اصفهانی به مخالفت با عقل منتسب شده است؟!

فهرست منابع

۱. ابراهیمی دینانی، غلامحسین. ماجراهای فکر فلسفی در جهان اسلام. تهران: انتشارات طرح‌نو، چاپ دوم، ۱۳۷۹ ش.
۲. انصاری، مرتضی. فرائد الاصول. لوح فشرده کتابخانه اهل‌البیت.
۳. حلبي، محمود. تقریرات الاصول. مشهد: خطی، کتابخانه آستان قدس رضوی.
۴. ———. فی خاتمة الاصول. مشهد: خطی، کتابخانه آستان قدس رضوی.
۵. ———. الكلام فی حجّیة القرآن. مشهد: خطی، کتابخانه آستان قدس رضوی.
۶. ———. فی مادۃ عالم التشريع والتکوین. مشهد: خطی، کتابخانه آستان قدس رضوی.
۷. ———. التوحید و العدل. مشهد: خطی، کتابخانه آستان قدس رضوی.
۸. خوانساری، محمد. فرهنگ اصطلاحات منطقی. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۶ ش.
۹. سبزواری، حاج ملاهادی. شرح المنظومة. شرح از حسن حسین‌زاده آملی. لوح فشرده نور الحکمة.
۱۰. سجادی، سید جعفر. فرهنگ معارف اسلامی. تهران: انتشارات کوشش.
۱۱. شیرازی، صدرالدین. الأسفار الأربع. لوح فشرده نور الحکمة.
۱۲. صدقوق، محمدبن علی بن حسین بن بابویه. المختار. لوح فشرده نور الحدیث.

۱۳. طوسی، خواجه نصیرالدین محمدبن حسن. *لسان الاقتباس*. تصحیح مدرس رضوی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، چاپ پنجم، ۱۳۷۶ ش.
۱۴. غروی اصفهانی، میرزا مهدی. *مصابح الهدی*. مشهد: خطی، کتابخانه آستان قدس رضوی.
۱۵. ———. *مصابح الهدی*. نسخه اهدایی حجۃ الاسلام آقا علیرضا مدرس غروی فرزند مرحوم میرزا مهدی اصفهانی به کتابخانه آستان قدس رضوی در سال ۱۳۶۲ شمسی.
۱۶. فارابی، ابو نصر. *الالفاظ المستعملة في المنطق*. ترجمه و شرح دکتر حسن ملکشاهی، تهران: انتشارات سروش، چاپ اول، ۱۳۷۷ ش.
۱۷. فیض کاشانی، ملام محسن. *الأصول الأصلية*. تصحیح محدث ارمومی، تهران: دانشگاه تهران.
۱۸. گرجی، ابوالقاسم. *دانشنامه جهان اسلام*. ج ۷، مدخل «تصویب».
۱۹. مرتضوی، سید عباس. *علم و عقل از دیدگاه مکتب تفکیک*. قم: انتشارات مرکز جهانی علوم اسلامی، ۱۳۸۱ ش.
۲۰. موسوی، سید محمد. آئین و اندیشه (بررسی مبانی و دیدگاه‌های مکتب تفکیک). تهران: انتشارات حکمت، ۱۳۸۲ ش.