

بررسی نظریه حضرت امام در امکان امر به ضدین در عرض واحد

خلاصه مباحث گذشته

در پایان بحث عقل که اشاره به حیث کاشفیت و حاکمیت عقل شد قرار شد مختصری اشاره به فرمایشات آیت الله جوادی استاد گرامی خود داشته باشیم.

نظریه آیت الله جوادی آملی در مورد تقسمات احکام عقلی و کاشفیت عقل از اراده الهی

آیت الله جوادی آملی در مقاله فلسفه حقوق بشر که سلسله بحث‌ها فلسفه دین و فلسفه حقوق بشر است مقدمه‌ای دارند که به قلم خود ایشان است و لذا عبارات ایشان بسیار دقیق و حکیمانه است در این رساله یک مقدمه‌ای دارند که در فصل سیزدهم این مقدمه راه‌های استحقاق حقوق از منابع مشترک است در این توضیحات چند نکته خوب و دقیق دارند. نکته اولی که ایشان اشاره می‌کنند که منبع حقوق را دو گونه تفسیر می‌فرمایند: اگر حقوق قراردادی و وضعی باشند منبع آن اراده حاکم و اراده هیأت حاکمی است که ما در بحث‌های خود گفتیم معتبر اعتبار می‌کند خواه معتبر فرد باشد یا هیأتی که چنین قراردادی را انجام بدهند ولی اگر منبع حقوق را فطرت بدانیم و منبع را تکوین قرار دهیم نه صرفاً اراده یک فرد یا یک مجموعه‌ای که مستقل از تکوین بخواهند اعتبار کنند، پس ما ناگزیریم که پیام‌های تکوینی را استخراج کنیم و استخراج پیام‌های تکوینی از نظر اسلام دو راه دارد یکی نقل معصوم و دیگری عقل برهانی که رموز جهانی عینی را پرده بردارد و رموز تکوین مکنون را منبع حقوق و قرار دادهای حقوقی قرار دهیم و اگر ما منبع را به فطرت و تکوین و طبیعت برگردانیم، برای شناسایی پیام تکوین چرا دو راه بیشتر نداریم؟ زیرا راه استنباط از طریق منابع اجتهاد، کار علم اصول فقه است زیرا علم اصول منابع اجتهاد را تبیین می‌کند منابع اجتهاد، حجیت منابع چهارگانه است که قرآن و سنت و اجماع و عقل است. اجماع بازگشت به سنت دارد و اجماع به عنوان دلیل لبی کاشف از قول و فعل و تقریر معصوم است و لذا اجماع زیرمجموعه سنت است کما اینکه بناء عقلاء و سیره عقلاء یا سیره متشرعه با تفاوت‌هایی که دارند کاشف از سنت هستند و ما تا امضای معصوم را پای سیره عقلاء نداشته باشیم نمی‌توانیم آن را حجت بدانیم برای سیره متشرعه یک مسامحه‌ای دارند زیرا آن امضا نمی‌خواهد و سیره متشرعه مستقیماً کاشف از کلام معصوم است و اینها زیر مجموعه سنت هستند زیرا اینها بدون امضا معصوم حجت نیستند و اینها عدل سنت نیستند و منبع مستقلی نیستند. کتاب هم نهایتاً به نقل معصوم و قول نبی اکرم برمی‌گردد زیرا بالاخره ما از لسان معصوم این را

استفاده میکنیم لذا اگر دقت کنیم منابع اجتهاد یا نقل است که قول معصوم است که در قالب کتاب یا سنت به دست ما رسیده است و حدیث ثقلین نیز همین را می رساند و یا منابع اجتهاد عقل است. اگر نقل تقسیم به قرآن و سنت می گردد، بنابراین نباید گفت اصول فقط برای فقه است بلکه اصول حقوق و اخلاق و کلام و تفسیر هم هست و هر جا بخواهید استظهار از متون دینی بکنید نیاز به اصول فقه دارید و از جهت غلبه برای فقه است و الا علم اصول علم استظهار از متن است بلکه کار منبع عقل را اگر علم اصول بخواهد انجام بدهد در واقع کار شناخت منابع فقهی و حقوقی و اخلاقی و هر چه هست را وقتی شناسایی می خواهید بکنید با عقل هم بخواهید کار کنید در آنجا رسیدگی می کنید. مخلص اینکه منابع دو تا است پس عقل را نباید قسیم دین یا شرع قرار داد و نگوییم که این عقلی است یا شرعی و دینی است بلکه عقل قسیم نقل است و عقل و نقل جزء راههای شناخت تکوینی هستند که منبع قواعد فقهی و حقوقی و اخلاقی ما هستند و مراد عقل برهانی است یعنی عقلی که خیال و قیاس و وهم در حیطه آن نیست و الا اگر کسی وارد حیطه قیاس و تمثیل شود مضمول قانون ان دین الله لایصاب بالعقول است و قانون اذا قیست محق الدین خواهد شد و نمی شود سنت را قیاس کرد و تمثیل و قیاس فقهی مبنای کار ما نیست و مبنای ما در کاشفیت عقل از واقع عقل برهانی است و باز تاکید بسیار دقیق تری دارند که حجیت برهان عقلی در همه مسائل فقهی و اخلاقی و حقوقی و انسانی به طور کلی ذاتی است و نمی شود بر آن برهان اقامه کرد زیرا اگر کسی بخواهد برهان اقامه کند یا این برهان را از عقل می آورد که مستلزم محذور تقدم شی بر نفس است چه به آن دور بگوییم و چه نگوییم و یا از عقل باید استدلال کند و این عقل باید در رتبه سابق برای خودش اعتبار بخشی کند و این مشکل دارد و یا باید برای حجت عقل از نقل استدلال کرد و این هم امکان ندارد زیرا فرض بر این است که ما حجیت نقل را با عقل درست کردیم و این هم قبلاً اشاره شد و در کتب اصولی هم در بحث حسن و قبح گفتیم که حسن و قبح شرعی باید به عقل برگردد زیرا اعتبار شرایع به عقل است و لذا نمی توان اعتبار شرایع را با خود شرادع درست کنیم بلکه باید اعتبار شرایع را با عقل ثابت کنیم. روایت بسیار ارزشمند حضرت موسی بن جعفر در این مورد است که حجت باطنی عقل است و نشان می دهد که حجت ظاهری را بر سر سفره اعتبار عقل برهانی باید بنشانیم و به تعبیر ایشان و تعبیر کتب اصولی حجیت عقلی برهانی را چیز دیگر ثابت کنیم.

پس ما یک عقلی داریم در کنار نقل که هر دو کاشف منبع تکوینی فطرت و طبیعت هستند که آنها منابع حقوق، فقه و اخلاق و سیاست و همه مطالب موجود در علوم انسانی است که ما از دین توقع داریم و بعد می فرمایند که عقل و نقل کاشف از اراده الهی هستند یعنی عقل کشف می کند و معنای استقلال منبع عقلی در پاره‌ای از فتاوی فقهی و حقوقی و اخلاقی این نیست که عقل خود حاکم است بلکه به معنای استقلال در کشف از اراده الهی است همانطور که ظاهر قرآن

کریم یا سنت معصومین علیهم السلام استقلال در کاشفیت اراده خداوند دارند نه آنکه بدون کاشفیت از اراده الهی منبع مستقل علوم انسانی مذکور باشند بلکه کاشف از اراده الهی هستند.

در بخش پایانی توضیح می دهند که وقتی ما عقل را مستقل دیدیم و یک منبع مستقل اجتهاد و استنباط حکم خداوند دیدیم و این منبع کاشف از اراده الهی است در کنار نقل که آن هم یک منبع مستقل کاشف از اراده الهی است و در این هنگام حکم نقلی در مواردی که عقل مستقل کاشف داریم ارشاد بر حکم عقلی است. این فرمایش ایشان در فصل سیزدهم این رساله.

حسن و قبح در حیطة حکمت نظری و عملی از نظر آیت الله جوادی آملی

ایشان یک تمهه‌ای هم در فصل چهاردهم دارند. در فصل چهاردهم که مسأله حسن و قبح عقلی را رسیدگی می کنند باز با همان دقت بسیار بالا می فرمایند موجود یا حقیقی است یا اعتباری که این تقسیم را فلسفه اولی انجام می دهد. ملاک این است که اگر به اعتبار انسان معتبر موجودی را شناسایی کنیم این موجود اعتباری است ولی اگر اعتبار انسان معتبر در آن دخالت نکند این مسأله دخالت نکند موجود حقیقی است و موجود حقیقی همان تقسیمات حکمت نظری است که موجود حقیقی یا طبیعی است یا تعلیمی یا ریاضی است و یا هیچ کدام از این قیود را ندارد که می شود موجود بماهوموجود و لذا در حکمت نظری از موجود حقیقی که با اعتبار معتبر کار ندارد در این علوم و زیر مجموعه های آنها کار می کنیم یا در طبیعیات یا در ریاضی یا در منطق یا در فلسفه اولی با آن کار میکنیم. اما قسم دوم یعنی موجود اعتباری که در واقع به اعتبار انسان معتبر برمیگردد جایگاهش در حکمت عملی است و در هر سه شاخه حکمت عملی یعنی تدبیر منزل و سیاست مدن و اخلاق با موجود اعتباری کار می کنیم که اعتبار معتبر در این موجود اعتباری نقش دارد.

سوال: حکمت نظری که با موجود حقیقی کار کرد و حکمت عملی که با موجود اعتباری کار کرد کاشف از آنها چیست؟
جواب می دهند که به نظر ما کاشف از اینها عقل نظری است لذا می فرمایند ادراک تمام مسائل حکمت نظری که با موجود حقیقی کار می کند و حکمت عملی که با موجود اعتباری کار می کرد همان عقل نظری است که هم بود و نبود را که موجود حقیقی است و هم باید و نباید یعنی موجود اعتباری را عقل نظری درک می کند ولی عقل عملی تنها عهده دار تحقق بخشیدن مسائل حکمت عملی است و هرگز عهده دار ادراک نخواهد بود.

مرحوم نراقی در جامع السعادات فرمودند که یک عقل نظری داریم که ناصح مشیر است و یک عقل عملی داریم که مجری و منفذ اشارات عقلی نظری است. در اصول فقه هم این را خواندیم.^۱ لذا آیت الله جوادی این اصطلاح را ترجیح می دهند که ادارک خواه ادراک حقائق یعنی بود و نبودها و خواه ادراک امور اعتباری یعنی باید و نبایدها برعهده عقل نظری است و اجراء را برعهده عقل عملی بگذاریم، بله گرچه بسیاری از صاحب نظران عقل عملی را عهده دار ادراک مسائل عقل عملی دانسته اند چنانچه مرحوم مظفر و علامه طباطبائی و شهید مطهری ترجیح می دهند این اصطلاح را که عقل نظری مدرک حکمت نظری و عقل عملی مدرک حکمت عملی است. ایشان می فرمایند به نظر ما این اصطلاح اسود است ولی در جعل اصطلاح آنچه را دیگر صاحب بصران اعتبار نمودند این به نظر ما نزدیک تر به واقع است در نصوص دینی وقتی گفتند «العقل ما عبد به الرحمن»^۲ همان عقل عملی است.

در این بخش وقتی موجود اعتباری را از موجود حقیقی جدا میکنند و اصطلاح عقل نظری را از عقل عملی جدا می کنند و خلاصه آن به این برمیگردد که ما یک عقل نظری داریم که می خواهد به ما موجودات حقیقی و اعتباری را معرفی کند، در اینجا نکته ای تکمیلی می فرماید: عقل نظری در موقع شناسایی باید حسن و قبح حیطه عقل نظری را از حسن و قبح حیطه عقل عملی جدا کند یعنی یکبار حسن و قبح در حیطه عقل نظری قرار می گیرد و این حسن و قبح حقیقی است و یکبار حسن و قبح در حیطه عقل عملی قرار می گیرد که حسن و قبح اعتباری است و لذا تعبیر می کنند که در کلام - که مرادشان کلام شیعی است چنانچه شهید مطهری این را دارند - وقتی می گویند حسن و قبح مراد حسن و قبح حقیقی است. و تعبیر مهمی دارند که «حسن و قبح مانند حسن عدل و قبح ظلم گاهی در حکمت نظری مانند علم کلام مورد بحث قرار می گیرد و گاهی در حکمت عملی مانند اخلاق و حقوق و فقه، آنچه در حکمت نظری مورد بحث قرار میگیرد به موجود حقیقی و عدم آن برمیگردد که از حوزه اعتبار انسان بیرون است و آنچه در حکمت عملی طرح می شود به موجود اعتباری و عدم آن برمیگردد که از حوزه حقیقت خارج است»^۳

ایشان می فرمایند که وقتی حسن و قبح می گویند این باید دقت شود و لذا می فرمایند: «حسن و قبحی که در کلام مورد بحث می گیرد به کمال موجود حقیقی و نفس آن برمیگردد. قهرا منظور از حسن عدل و قبح ظلم در علم کلام حسن و قبح حقیقی خواهد بود نه اعتباری چه اینکه مراد آنها در علم اخلاق و حقوق و فقه اعتباری خواهد بود نه حقیقی.» ما

^۱ . أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامی) ؛ ج ۲ ؛ ص ۲۷۸ . « و من العجیب ! ما جاء فی جامع السعادات (ج ۱ ص ۵۹ المطبوع بالتجف سنة ۱۳۶۸) إذ یقول ردّاً

علی الشیخ رئیس خریّت هذه الصناعة: «إنّ مطلق الإدراک و الإرشاد إنّما هو من العقل النظری فهو بمنزلة المشیر الناصح، و العقل العملی بمنزلة المنفذ لإشاراته».

^۲ . الکافی (ط - الإسلامیة) ؛ ج ۱ ؛ ص ۱۱ . « قُلْتُ لَهُ مَا الْعَقْلُ قَالَ مَا عُبِدَ بِهِ الرَّحْمَنُ وَ اُكْتَسِبَ بِهِ الْجَنَانُ ».

^۳

در اصول داشتیم که غسل گاهی به کمال و نقص برمی‌گردد و کمال و نقص امور حقیقی بودند و حتی خیلی خوب مرحوم مظفر^۴ اشاره کردند که کمال و نقص مورد اختلاف ما با اشاعره نیست به خاطر اینکه از یقینیاتی هستند که واقعیتی دارند و این مطالب را باید خوب دقت کرد.

بعد آیت الله جوادی می‌فرمایند که باید دقت کنیم که اعتبارات حکمت عملی را اعتباری می‌دانیم ولی اعتبار برهان پذیر زیرا مستند به حسن و قبح حقیقی است یعنی جنس آن را ادراک اعتباری می‌دانیم ولی ادراکی که مستند به واقع است. در پایان نکته بسیار ارزشمند بوعلی را اشاره می‌کنند که اگر دقت کردید که ما حسن و قبح را در حیطه حکمت نظری یک امر واقعی دانستیم که بازگشت آن را به کمال و نقص است و عقل نظری این واقعیت را شناسایی می‌کند و هیچ ربطی به اعتبار ندارد، در آن موقع اگر در مورد ذات اقدس اله، مسأله باید مطرح شود این باید حقیقی است و این به مسأله ضرورت برمی‌گردد در مقابل امکان و امتناع، این ضرورت ناظر به یک واقعیت خارجی است که در فلسفه در بخش ضرورت در مقابل امکان بحث می‌شود و این ضرورت وقتی مورد بحث ما در فلسفه قرار می‌گیرد اگر در مورد خداوند مطرح شود - تعبیر بسیار ارزشمندی بوعلی دارد که ملاصدرا گفته این از معجزات کلام شیخ الرئیس است - و گفتیم این امر بر خدا ضروری است یعنی یجب عن الله نه یجب علی الله یعنی تمام ضرورت‌ها ناشی از فعل او هستند و ذات اقدس او به دلیل اینکه منشأ تمام کمالات است و هیچ گونه صفت سلبی و نقصی در ذات او وجود ندارد ضرورتها همه ناشی از او هستند و علامه طباطبایی با این تعبیر در دو جای نهاییه کار می‌کند.

ایشان می‌گویند در حکمت نظری ما با کمال و نقص کار می‌کنیم و حسن و قبح واقعی است و باید ما هم ضرورت است که عقل شناسایی می‌کند و این ضرورت‌ها به معنای این نیست که چیزی بر خدا واجب است و آن ضرورت علی الله نیست بلکه عن الله است زیرا همه کمالات و ضرورت‌ها از او فیضان می‌کند.

همین مطلب بعدها دست بعضی از متکلمین مانند تفتازانی افتاده است و گفته که وقتی ما می‌گوییم چنین چیزی لازم است منظورمان این نیست که تکلیفی را بر خدا معلوم کنیم.

مخلص فرمایش ایشان این است که ما یک عقل کاشف داریم که کشف آن در این مرحله است و در اینجا ما چند نکته براساس مذاکراتی که جلسات قبل بیان کردیم خواهیم داشت که فردا آن نکات را اشاره می‌کنیم که تقریباً با عنایت به توضیحاتی که در حیث کاشفیت و حاکمیت عقل داده شده و این کاشفیت و حاکمیت به مسأله حسن و قبح ارجاع داده

^۴. أصول الفقه (طبع انتشارات اسلامی)؛ ج ۲؛ ص ۲۷۳. «لیس للأشاعرة ظاهراً نزاع فی الحسن و القبح بهذا المعنى، بل جملة منهم يعترفون بأنهما عقليان، لأن هذه من القضايا اليقينية التي وراءها واقع خارجي تطابقه، على ما سيأتي.»

شد و ایشان هم حسن و قبح را در دو مرحله مورد بررسی قرار دادند باید دید سرنوشت این کلام ایشان که فرمودند
نگویید عقل و شرع بلکه بگویید عقل و نقل و باید شرع را مقسم قرار دهید به کجا خواهد رسید.