



باسمه تعالی

بررسی بیانات مرحوم مظفر و آیت الله جوادی درباره «سنخه»

بیانات آقای مظفر

توجه آقای مظفر به «سنخه» همچون شهید مطهری

بیان شد که آقای مطهری در یکی از عبارات‌شان فرق بین ادراکات حقیقی و ادراکات اعتباری را به سنخه و ماهیت علم تصویر کرده اند. و گفتند بحث غرض ممکن است مبتنی بر یک سری مبانی باشد که همه این مبانی را قبول نداشته باشند. ولی اختلاف بین جنس ادراک حقیقی و جنس ادراک اعتباری مبتنی بر مبانی خاصی نیست. فلذا ایشان همین اختلاف در جنس ادراکات را منشا اولین تقسیم علم می دانند. علم به معنای وسیع علم را حکما در اولین تقسیم به ادراک حقیقی و ادراک اعتباری تقسیم کرده اند. نه تقسیم به اعتبار موضوع، و نه تقسیم به اعتبار غرض. بیان شد که اگر ایشان مجموع قضایا را مود توجه قرار می دادند به بیانات امام ره نزدیک تر می شدند ولی به هر حال ایشان میز به سنخه را مورد توجه قرار داده اند.

تفکیک ادراکات حقیقی و اعتباری با «سنخه»

از بین اصولیون آقای مظفر هستند که به چنین مسائلی التفات داشته اند. ایشان در ابتدای بحث حسن و قبح به نکته خوبی اشاره می کنند و آن این است که حسن و قبح سه معنا دارد:

۱- کمال و نقص؛ ایشان تصریح می کنند که کمال و نقص و بسیاری از اخلاق انسانی از امور واقعی هستند. تعبیر ایشان در این قسم این است: «ولیس للاشاعرة ظاهرا نزاع فی الحسن والقبح بهذا المعنی، بل جملة منهم يعترفون بأنهما عقليان، لان من القضايا اليقينية التي وراءها واقع خارجي تطابقه، علی ما سیأتی.»^۱ دلیل ایشان همین عبارت

^۱ اصول الفقه - ط دفتر تبلیغات اسلامی، ج ۱، ص ۲۰۱.

«التی وراءها واقع خارجی تطابقه» است. زیرا کمال و نقص از امور واقعی خارجی اند و قراردادی و اعتباری نیستند. و همین عبارت نشان می دهد که حیث یقین در برهان اینجا حاکم است.

۲- ملائمت با نفس و منافرت با نفس (سازگاری و ناسازگاری با نفس)؛ ایشان همین سازگاری و ناسازگاری با نفس را امری واقعی و غیر قراردادی می دانند. و برگشت آن ها به لذت و الم است و در فلسفه گفته شده است که لذت و الم هم از مقوله کیف هستند. پس یک امر واقعی هستند. فلذا می گویند فرقی نمی کند که گفته شود ملائمت یا منافرت یا لذت و الم. «ما شئت فعبر فان المقصود واحد»^۲. بعد در مورد این معنا از حسن و قبح هم می فرمایند: «وهذا المعنى من الحسن والقبح أيضا ليس للشاعرة فيه نزاع، بل هما عندهم بهذا المعنى عقليان، أي مما قد يدرکه العقل من غير توقف على حكم الشرع.»^۳ این معنای دوم هم مورد نزاع اشاعره نیست. آن معنایی که مورد نزاع اشاعره است معنای سوم است.

۳- ما ینبغی فعله عندالعقلاء و ما ینبغی ترکه عندالعقلاء؛ «أى ان العقل الكل يدرک انه ینبغی فعله، والقبح ما ینبغی ترکه عندهم، أى ان العقل عند الكل يدرک انه لا ینبغی فعله أو ینبغی ترکه.»^۴ ایشان می فرمایند این معنای از حسن و قبح یعنی چیزی که ادراک عقلایی به آن تعلق بگیرد محل نزاع و اختلاف است.

در ادامه استدلال های اشاعره را مطرح می کنند. اشاعره استدلال می کنند که اگر حسن و قبح ذاتی هستند پس چرا محل اختلاف اند؟ در صورتی که «الکل اعظم من الجزء» مورد اختلاف نیست. مرحوم مظفر جواب می دهند که «الکل اعظم من الجزء» از یقینیات باب برهان است در حالی که حسن و قبح از «آراء محموده» و «مشهورات عند العقلاء» هستند و واقعیت خارجی ندارند. فلذا نباید این دو را با هم مقایسه کرد. تعابیر ایشان در این زمینه چنین است: «(الاول) - أن الحاکم فی قضایا التأدیبات العقل العملی، والحاکم فی الاولیات العقل النظری. (الثانی) - ان القضية التأدیبية لا واقع لها الا تطابق آراء العقلاء والاولیات لها واقع خارجی.»^۵ این نکته بسیار خوبی است که

^۲ أصول الفقه - ط دفتر تبلیغات اسلامی، ج ۱، ص ۲۰۱.

^۳ أصول الفقه - ط دفتر تبلیغات اسلامی، ج ۱، ص ۲۰۲.

^۴ أصول الفقه - ط دفتر تبلیغات اسلامی، ج ۱، ص ۲۰۲.

^۵ أصول الفقه - ط دفتر تبلیغات اسلامی، ج ۱، ص ۲۱۱.

ایشان می‌گویند که «اولیات»^۶ واقعیت خارجی دارند اما در «العدل حسن» واقعی خارجی وجود ندارد که درک شود. بلکه یک رای عقلایی است که ورای آن واقعیتی وجود ندارد.

تفکیک عقل نظری و عقل عملی با «سنخه»

مرحوم مظفر در فرق بین عقل عملی و عقل نظری نیز به همین مطلب اشاره می‌کنند و می‌فرمایند عقل عملی مدرک اموری است که واقعیت خارجی ندارند و عقل نظری مدرک اموری است که واقعیت خارجی دارند. مدرک حسن و قبح به معنای اول و دوم، عقل نظری است ولی مدرک حسن و قبح به معنای سوم، عقل عملی است.

تعبیر ایشان چنین است: «ان المراد من العقل - إذ يقولون أن العقل يحكم بحسن الشيء أو قبحه بالمعنى الثالث من الحسن والقبح - هو (العقل العملي) في مقابل (العقل النظري). وليس الاختلاف بين العقلين الا بالاختلاف بين المدرکات، فان كان المدرک - بالفتح - مما ينبغي أن يفعل أو لا يفعل مثل حسن العدل وقبح الظلم فيسمى ادراکه (عقلا عمليا) وان كان المدرک مما ينبغي ان يعلم مثل قولهم: (الكل اعظم من الجزء) الذي لا علاقة له بالعمل، فيسمى ادراکه (عقلا نظريا)»^۷

مرحوم مظفر در بحث فارق های بین معنای اولی و دومی با معنای سوم دوباره نیز این نکته را اشاره می‌کنند که در معنای سوم چیزی ورای آراء عقلا وجود ندارد اما در معنای اول و دوم واقعیتی خارجی وجود دارد و به همین خاطر مدرک معنای اول و دوم عقل نظری است و مدرک معنای سوم عقل عملی.

نسبت دادن تفکیک حکمت نظری و عملی بر اساس «سنخه» به بوعلی

نکته مهم دیگر در کلام ایشان این است که این نکات را به بوعلی نسبت می‌دهند. ایشان بعد از نقل نظر مرحوم نراقی در توضیح عقل عملی و نظری در جامع السعادات می‌فرمایند: «ومن العجيب ما جاء في جامع السعادات - ج ۱ ص ۵۹ المطبوع بالنجف سنة ۱۳۶۸ - إذ يقول ردا على الشيخ الرئيس خريت هذه الصناعة: (ان المطلق الادراك

^۶ قضایایی که وقتی تصور شوند تصدیق می‌شوند.

^۷ أصول الفقه - ط دفتر تبلیغات اسلامی، ج ۱، ص ۲۰۴ و ۲۰۵.

والارشاد انما هو من العقل النظرى، فهو بمنزلة المشير الناصح والعقل العملى بمنزلة المنفذ لآثارته^٨ وهذا منه خروج عن الاصطلاح. و ما ندرى ما يقصد^٩

این خود شاهدهی بر صدق گفتار آقای مطهری است که ایشان هم اعتقاد دارد که اولین کسی که بین حکمت نظری و عملی به خوبی تفکیک قائل شده است و این فرق را در جنس این ادراک ها می داند، بوعلی است.

نقد بیانات آقای مظفر

نقد اول، طرح ادراکات اعتباری در باب برهان منطق

یکی از اشکالات به آقای مظفر این است که با توجه به این نکات خوبی که اینجا فرمودید چرا در باب برهان که می خواهید مساله موضوع و عرض ذاتی را مطرح می کنید، بحث ادراک اعتباری را مطرح می کنید. اگر بوعلی باب برهان را از مشهورات جدا کرده است چرا که باب برهان بر می گردد به یقینیات که «لها واقع خارجی یدرکه العقل»؛ پس باید در باب برهان همان سیر برهانی را رفت و نباید ادراک اعتباری را مطرح کرد.^{١٠} کسی مانند آقای مظفر که این حرف ها را قبول دارند و به بوعلی هم نسبت می دهند نباید هنگام شرح باب برهان در المنطق، متعرض علوم اعتباری شوند.

نقد دوم، انتساب اشتباه به منطقیون در باب «موضوع علم»

اشکال دیگر به آقای مظفر در اصول است ایشان به تبع استاد خودشان محقق اصفهانی، اشکالی به دیگران دارند. محقق اصفهانی در حاشیه بر کفایه با توجه به اینکه توجه به تفکیک بین حقیقت و اعتبار داشته اند اشکال کرده اند که چرا منطقیون گفته اند هر علمی موضوع دارد؟ در حالی که علوم اعتباری موضوع ندارند.

اشکال این حرف این است که کسانی که حرف از موضوع داشتن علم و بحث عرض ذاتی زده اند مانند بوعلی، آن را در مورد علوم حقیقی مطرح کرده اند نه در مورد علوم اعتباری. همان حرفی که شهید مطهری بیان فرمودند که وقتی بوعلی بین ادراکات حقیقی و اعتباری تفاوت می گذارد و آنچه را که به عنوان موضوع و عرض ذاتی مطرح می کند برای علوم حقیقی است فلذا نباید این موارد را در مورد علوم اعتباری مانند فقه و ادبیات و لغت مطرح کرد.

^٨ بمنزلة المنفذ لآثارته یعنی عقل عملی مثل اراده است.

^٩ أصول الفقه - ط دفتر تبلیغات اسلامی، ج ١، ص ٢٠٥.

^{١٠} حسن کار آقای مطهری این است که ایشان می فرمایند وقتی وارد بحث موضوع و عرض ذاتی و میز علوم حقیقی می شود باید همین مسیر بوعلی را ادامه داد زیرا اینجا باب، باب برهان است.

این موارد در حیطة ادراکات اعتباری هستند که خودتان هم قائلید که از مشهورات اند و واقعی و رای تطابق با آراء عقلا ندارند.

بیانات آیت الله جوادی آملی پیرامون کلام امام خمینی ره

در فرمایشات آقای جوادی آملی در تبیین نظریه امام ره نقطه ضعف و نقطه قوتی هست.

نقطه ضعف اصلی بیانات آیت الله جوادی آملی، عدم توجه به «سنخه»

نقطه ضعف تبیین ایشان در مورد بحث سنخه است. ایشان در مقام بیان مطالب حضرت امام ره ابتدا این مقدمه را مطرح می‌کنند: «در زمانی که مرحوم علامه طباطبایی حاشیه خود را بر کفایة الأصول می‌نوشتند مباحث مربوط به موضوع علم، در حوزه علمیه قم به صورت گسترده‌ای مطرح بود. استاد ما حضرت امام خمینی (قدس سره) در تدریس خارج اصول در باره موضوع علم اصول بحث می‌کردند و حضرت استاد علامه طباطبایی (رحمه الله) در تدریس خارج اسفار مسأله تمایز علوم و نیازمندی آنها به موضوع را عنوان فرموده بودند. مرحوم علامه معتقد بودند که بسیاری از مشاجراتی که در باب تمایز علوم واقع می‌شود از باب خلط بین علوم حقیقی و اعتباری و سرایت احکام علوم حقیقی به علوم اعتباری است. بنابر این با تمایز میان علوم حقیقی و اعتباری، زمینه بسیاری از اشتباهات، اشکالات و نقض و ابهامهای مختلف برچیده می‌شود»^{۱۱}

بعد می‌رسند سراغ بحث سنخه. به سنخه که می‌رسند توضیح می‌دهند که سنخه چیست. ایشان می‌گویند اگر سنخه مربوط به یک قضیه باشد، قضیه یا موضوع است یا محمول است یا نسبت. نسبت که مندرک در اطراف است. در قضایای حقیقی هم، محمول از شئون موضوع است. پس سنخه باید برگردد به موضوع. کان می‌گویند که نمی‌فهمیم که سنخه یعنی چه. مثلاً فرض کنید در یک علم حقیقی وقتی می‌گویید «الاربعة زوج»، نسبت بین اربعة و زوج که مندرک در این دو است و زوج هم از شئون اربعة است. فلذا برگشت سنخه به موضوع است. اما اگر قضیه اعتباری باشد، بحث سنخیت بر می‌گردد به غرض و اعتبار. ایشان ابتدا نظر امام خمینی را با این تعبیرات بیان می‌کنند: «حضرت امام (رحمه الله) با نفی موضوع بلکه با نفی هر نوع وجود حقیقی برای علوم، اسناد تمایز علوم را به موضوعات آنها نیز نفی می‌نمودند و از طرف دیگر در برابر قول صاحب کفایة الأصول که تمایز علوم را به تمایز اهداف می‌داند، این بیان را تقویت می‌کردند که تمایز علوم به تمایز سنخه مسائل آنهاست؛ زیرا سنخیت مسائل،

^{۱۱} ریحق مختوم جلد ۱-۱ - صفحه ۲۱۸.

مقدم بر اغراضِ مترتب بر آنهاست»^{۱۲}، بعد نقد خود را مطرح می‌کنند: «اگر قرار است سنخیت بین مسائل و تناسب حقیقی میان آنها را موجب امتیاز علوم بدانیم، چون مسائل متشکل از موضوع و محمول و ربط بین آن دو می‌باشد و ربط وابسته به موضوع و محمول و محمول نیز از شؤون موضوع است، بنابر این تمایز را باید به موضوعات مسائل و از آنجا به موضوع علم باز گردانیم و این در صورتی صحیح است که محمولات و موضوعات، همگی از موجودات حقیقی بوده و ربط و پیوند آنها نیز برهانی باشد و اما در صورتی که مسائل بطور کلی و یا حدّ اقل محمولات آنها اعتباری باشند و یا آنکه بین موضوعات و محمولات، پیوندی برهانی وجود نداشته باشد، هرگز جز در ظرف اعتبار میان آنها وحدت و یا سنخیتی تحقق پیدا نمی‌کند، قهراً هدف اعتباری را به همراه داشته و در نتیجه امتیاز اعتباری را طلب می‌نمایند.»^{۱۳}

این عبارات نشان می‌دهد که ایشان حتی نسخه را برای تک گزاره‌ها هم قبول ندارند. در حالی که شهید مطهری در این حد قائل بودند که می‌توان بین قضایای حقیقی و اعتباری با نسخه میز قائل شد.

منشأ نفی نسخه توسط آقای جوادی آملی

۱. عدم توجه به خود قضیه و مقصود بودن «نسبت» نزد عقلا

اشکال ما این است که حتی در یک گزاره حقیقی، اگر به واقع خارجی نظر شود این حرف درست است. در یک گزاره واقعی خارجی در متن واقع موضوعی دارد و محمولی دارد که از شؤون موضوع است. اما اگر خود قضیه مورد دقت قرار گیرد، در قضیه نسبتی وجود دارد که اتفاقاً نزد عقلا همین نسبت مورد اهتمام است. حرف مهم حضرت امام ره همین است که وقتی خبر داده می‌شود مثلاً زید معلوم است. حیاط مدرسه فیضیه هم مشخص است. اما آنچه در اخبار مهم است «بودن زید در حیاط مدرسه فیضیه است». پس هل بسیطه زید و هل بسیطه حیاط مدرسه فیضیه مهم نیست بلکه آنچه مهم است ربط بین این دو است. بله در واقع و خارج این ربط و نسبت منسک بین دو طرف است اما این جدای از این است که اتفاقاً اخبار از همین نسبت است که مورد اهتمام عقلاست. پس وقتی حیث عقلایی قضیه مورد بررسی قرار می‌گیرد دیگر نمی‌توان به منسک بودن استدلال کرد و آن را کنار گذاشت.

^{۱۲} ریحیق مختوم جلد ۱-۱ - صفحه ۲۲۱.

^{۱۳} ریحیق مختوم جلد ۱-۱ - صفحه ۲۲۲.

۲. عدم توجه به هیات و عقلایی بودن هیأت قضیه

از طرف دیگر در قضیه یک هیاتی وجود دارد که موضوع له ی دارد و قرار است این هیات با توجه به موضوع له خود، همان نسبتی که مقصود عندالعلاست را اخبار دهد. لذا در علم اصول این بحث خیلی مهم است که حتی اگر با یک قضیه هم کار شود باز این مهم است که اولاً: آیا در قضیه فقط موضوع و محمول مهم هستند یا چیز دیگری به نام ربط مقصود عقلاست؟ ثانیاً: عقلاً این نسبت را چگونه در قضیه افاده می کنند؟ ثالثاً این ربط آیا قابل تعلیق است؟ (در جمله شرطیه بحث مهمی وجود دارد که شرط به هیات می خورد یا ماده؟) فلذا اگر چه در متن واقع گفته می شود نسبت و ربط مندرک در طرفین است اما در حیث حکایت گری از واقع به همین راحتی نمی توان نسبت را نادیده گرفت. اتفاقاً در حیث حکایت گری همین نسبت مقصود و مورد اهتمام است. پس حتی در یک قضیه هم باز در حیث حکایت گری و فهم عقلاً از واقعیت خارجی، با اعتباریات کار داریم. فلذا این بیانی که آقای جوادی آملی از کلام امام خمینی ره دارند حتی در مورد یک قضیه که حقیقی هم باشد قابل قبول نیست. اگر بین حیث حاکی و محکی در قضیه فرق گذاشته شود این نکته به خوبی مشخص است. محکی واقعیت خارجی قواعد خود را دارد و حاکی هم که محل بحث است قواعد و خصوصیات دیگر.^{۱۴}

در قضایای اعتباری هم باز مساله به همین منوال است. در این قضایا هم یک موضوع و محمولی وجود دارد که هر دو اعتباری هستند و نسبت بین آنها هم اعتباری است. در اینجا هم هیات قضیه موضوع له ی دارد که اعتباری است. و باید با بحث تبادل مشخص شود.

پس اولاً باید نسخه را از موضوع و غرض جدا کرد. و به اقرار آقای مطهری و مظفر این کار کار بوعلی بوده است. ثانیاً وقتی قرار است نسخه تحلیل شود، باید متوجه این نکته بود که نسبت عندالعلا موضوعیت دارد. حاکی از نسبت هم موضوعیت دارد. این بحث را آیت الله فاضل به خوبی توضیح دادند که غیر از جامع موضوعات و جامع محمولات چیز دیگری در قضیه هست که در جلسه قبل بیان شد.

نقطه قوت بیان آیت الله جوادی آملی، توجه به مجموع گزاره ها

حتی اگر این مطالب که ناظر به تک قضیه هم بود کنار گذاشته شود باز باید گفت بحث در مورد مجموع قضایاست. آقای جوادی در رحیق، در اشاره سوم تذکر مهمی دارند. ایشان بعد از اینکه در باب برهان موضوع را درست می

^{۱۴} در فقه الخمینی همانگونه که به جای خود به مسائل فلسفی و عقلی عنایت وجود دارد، همانگونه هم در مورد تفکیک این مسائل با مسائل عقلایی و اعتباری

حساسیت وجود دارد.

کنند می فرمایند : « آنچه از استدلال مزبور استنباط می شود همانا وجود حقیقی معلوم است، یعنی موضوع تکوینی که دارای عوارض ذاتی تکوینی است»^{۱۵} این حرف حرف بسیار خوبی است، منتهی اشکال ما این است که بایستی آقای جوادی همین را مبنا قرار می دادند.

بنابراین اگر در فضای «معلوم تکوینی» صحبت کنیم، همان مطالب موضوع و محمولاتی که عوارض ذاتی آن هستند درست است. در این فضا محمول از شئون موضوع است و نسبت هم مندرک در موضوع و محمول است. اما اگر بحث راجع به «معلوم تکوینی» نباشد، بلکه بحث راجع به «گزاره» یا بالاتر از آن راجع به «مجموع گزاره‌ها» باشد، دیگر این مطالب درست نیست.

پس این تذکری که ایشان می دهند فقط مربوط به مجموع گزاره ها نیست بلکه در تک گزاره هم وجود دارد. پس ایشان با غفلت از این نکته در مورد تک گزاره ، در تک گزاره ها خلط بین حقیقت و اعتبار کرده اند. در حالی که شهید مطهری از حیث مجموع گزاره ها خلط بین حقیقت و اعتبار کرده بودند.

البته باید کلام آقای جوادی در تحریر الاصول هم دیده شود.

مقرر: علی اکبر اژه ای

^{۱۵} آنچه از استدلال مزبور استنباط می شود همانا وجود حقیقی معلوم است، یعنی موضوع تکوینی که دارای عوارض ذاتی تکوینی است، لیکن وجود حقیقی علم به معنای مجموع مسائل و قضایای پراکنده، هرگز ثابت نخواهد داشت. بنا بر این بین موضوع حقیقی داشتن علم و بین وجود تکوینی داشتن آن فرق است؛ یعنی علوم برهانی گرچه دارای موضوع خاصند، لیکن از جهت فقدان وجود تکوینی برای مجموع مسائل آن، همانند علوم اعتباری اند. [رحیق مختوم جلد ۱-۱ - صفحه