



قسمت دوم

در مقاله گذشته، با پنج گفتار مقدماتی پیرامون تحسین و تقبیح ذاتی آشنا شدیم و آنها عبارت بودند از:

- ۱- تاریخ طرح مسأله.
  - ۲- آراء و نظریات.
  - ۳- مقصود از ذاتی چیست؟
  - ۴- نزاع کلی است یا جزئی؟
  - ۵- ملاکات تحسین و تقبیح عقلی.
- در این بخش با دو گفتار مقدماتی دیگر آشنا می شویم که همگی در تبیین مسأله، تأثیر بسزایی دارند و این دو مطلب عبارتند از:
- ۱- عقل نظری و عملی چیست؟
  - ۲- تحسین و تقبیح عقلی از یقینات است نه از مشهورات.

## □ ۱ - عقل نظری و عقل عملی

از زمان تدوین حکمت و فلسفه، حکمت به دو نوع تقسیم شده است، حکمت نظری و حکمت عملی، و ملاک این تقسیم، دو نوع بودن ادراکات انسان است، زیرا مدرکات او گاهی از قلمرو عمل انسان بیرون است و فقط جنبه نظری دارد، مانند «خدا هست»، «فرشته هست» و گاهی در قلمرو عمل و کار قرار می‌گیرد مانند، «عدل زیبا است» و «ظلم نازیبا است».

بخش نخست از ادراکات او را، حکمت نظری، بخش دوم از ادراکات وی را حکمت عملی می‌نامند و در این تقسیم، اختلافی به چشم نمی‌خورد.

اختلاف در تفسیر «عقل عملی» در مقابل «عقل نظری» است. عقل در لغت عرب به معنی ریسمانی است که زانوی شتر را با آن می‌بندند تا او را از حرکت بی‌جا باز دارد، توگویی آن گوهر والای انسان (نفس ناطقه)، دارای قوه و نیروی است به نام عقل، که انسان را از لغزش در فکر و اندیشه، و عمل و کار باز می‌دارد.

در تفسیر عقل عملی، دو نظریه مختلف است که یکی از آنها را استاد فن، ابن سینا و پس از وی، صاحب محاکمات و در این اواخر، محقق نراقی صاحب جامع السعادات برگزیده است و این نظریه کاملاً غیر معروف می‌باشد و نظریه دوم، نظریه معروف است که از فارابی به این طرف مورد توجه دیگران بوده است اینک ما هر دو نظریه را در این جا می‌آوریم:

### نظریه نخست: عقل عملی مبدء تحریک است نه ادراک

در این نظریه: عقل عملی به عنوان قوه محرکه بدن و یا قوه عامله آن معرفی شده است، یعنی آنگاه که مراتب ادراک از کلی و جزئی به پایان رسید، نوبت عقل عملی می‌رسد که قوای درونی بدن را تحریک کند که به آن ادراک جزئی، عمل شود. در این مورد باید شیخ الرئیس را پیش‌تاز این نظریه خواند، که صاحب محاکمات را نیز به دنبال خود کشیده است، اکنون ما برگزیده‌هایی از سخنان این سه شخصیت را در این جا می‌آوریم:

## الف: سخنی از شیخ الرئيس

شیخ در طبیعیات شفاء و در حکمت طبیعی کتاب نجات، این نظریه را برگزیده و در کتاب نخست چنین می گوید:

نفس انسان گوهری است یگانه که هم با جهان بالا (ماوراء طبیعت) ارتباط دارد و هم با جهان پائین (بدن)، نفس برای ارتباط خود با دو جهان، نیاز به واسطه دارد، وسیله او برای ارتباط با جهان بالا، عقل نظری و وسیله او برای ارتباط با پائین، عقل عملی (قوه عامله) است، عقل عملی، ریاست و فرمانروائی تمام، بر دیگر قوای فعال بدن را دارد.

برای توضیح بیشتر به نقل عبارت ابن سینا در شفاء و سپس به ترجمه آن اکتفاء

می ورنیم:

واما النفس الناطقة الانسانية فينقسم قواها الى قوة عاملة وقوة عالمة وكل واحدة من القوتين تسمى عقلاً باشتراك الاسم واتشابهه، فالعامله قوة هي مبداء محرك لبدن الانسان الى الافاعيل الجزئية... وانما كانت الاخلاق منسوبة الى هذه القوة، لان النفس الانسانية جوهر واحد وله نسبة الى جنبه هي تحته وجنبه هي فوقه وله بحسب كل جنبه، قوة بها ينتظم العلاقة بينه وبين تلك الجنبه فهذه القوة العملية، هي القوة التي لها، لاجل العلاقة الى الجنبه التي دونها وهو البدن وسياسته... فمن الجهة السفلية يتولد الاخلاق ومن الجهة الفوقانية يتولد العلوم<sup>۱</sup>.

قوای نفس ناطقه انسانی به دو قسم تقسیم می شوند: قوه عامله و قوه عالمه، و هر یک از آن دو قوه را عقل می نامند و این نامگذاری از باب اشتراک لفظی است (نه اشتراک معنوی) زیرا عقل به معنی ادراک است در حالی که قوه عامله مبداء تحریک بدن انسانی است به سوی کارهای جزئی (کارهایی که به طور مشخص تحقق پیدا می کنند) و اخلاق را از این جهت به قوه عامله منسوب می دانند که نفس انسان جوهری است واحد و نسبی به مادون خود دارد و نسبی به مافوق و برای نفس به جهت ایجاد ارتباط و تنظیم علاقه با مادون و مافوق خود، قوه ای مخصوص است و قوه عامله همان قوه ای است که

۱ - طبیعیات شفاء ص ۲۹۲.

تنظیم کننده رابطه نفس با جهت مادون یعنی بدن می باشد، و نفس بواسطه آن، به تدبیر و کارگردانی بدن و قوای بدنی می پردازد... و در نتیجه از جهت پائین (رابطه نفس با عالم ادنی) اخلاق و بایدها و نبایدهای اخلاقی پیدا می شود و از جهت بالا (رابطه نفس با عالم اعلی) علوم و معارف نظری پدیدار می گردد. عبارت شیخ الرئیس در کتاب نجات هم مشابه عبارتی است که از شفای او نقل کردیم.<sup>۲</sup>

در صراحت این عبارات در اینکه عقل عملی کارش ادراک نیست، بلکه قوه ای است که جهازات و قوای فعاله بدن را به کار و می دارد، تردیدی نیست.

### ب: سخنی از صاحب محاکمات

قطب الدین رازی صاحب محاکمات در این مورد بحث گسترده ای دارد که بخش نخست از کلام او همان است که از شیخ الرئیس نقل کردیم (البته با بیانی واضح تر) آنگاه در قسمت آخر از بحث خود می گوید:

عمل بدون علم، امکان پذیر نیست عقل عملی که وظیفه اش به کار گرفتن قوای عملی بدن است، از عقل نظری کمک می گیرد مثلاً ما یک مقدمه کلی داریم: «هر فعل نیکوئی شایسته و واجب است که آورده شود» و از این مقدمه به دست می آوریم که: راستگویی عملی است که آوردن آن شایسته و لازم است و پس از آنکه در مورد صدق، با عمل مواجه شویم یک قیاس منطقی تشکیل داده می گوئیم: «این عمل صدق است و هر صدقی را شایسته و لازم است که انجام دهیم پس این عمل، شایسته انجام دادن و لازم الاجراء است» و تحصیل این مقدمات و تشکیل قیاس، همه وظیفه عقل نظری است و عقل عملی همین رأی جزئی اخیر (این عمل راستگویی، لازم الاجراء است) را می گیرد و جهت اجراء آن، قوای بدن را بکار و می دارد.<sup>۳</sup>

### ج: سخنی از محقق تراقی

مرحوم تراقی مؤلف جامع السعادات در تعریف عقل عملی، همان را برگزیده است

۲ - النجاة جزء ۲، حکمت طبیعی، ص ۱۶۳.

۳ - تالیق قطب الدین بر شرح اشارات به نام محاکمات که همراه آن چاپ شده است به ج ۲ ص ۳۵۷ مراجعه فرمائید، و عبارت وی در تشریح این اصطلاح غیر معروف از همه واضح تر و روشن تر است.

که پیش از او ابن سینا و صاحب محاکمات برگزیده اند وی می گوید:  
ادراک و ارشاد، وظیفه عقل نظری است و به منزله صاحب نظر خیرخواه است  
و عقل عملی آراء و اشارات او را اجراء می کند.<sup>۴</sup>  
اکنون که با سخنان اقطاب سه گانه این نظریه آشنا شدیم توجه خواننده گرامی را به یک  
نکته جلب می کنیم:  
اگر این نظریه را درباره عقل عملی پذیرفتیم دیگر حکمت عملی ارتباطی به عقل  
عملی نخواهد داشت.

زیرا حکمت عملی، از مقوله ادراک متعلق به اعمال اختیاری انسان است مانند:  
اخلاق، سیاست و تدبیر امور خانواده. در حالی که عقل عملی، از قلمرو ادراک بیرون بوده  
و جز تحریک قوای درونی پس از پایان یافتن مراحل ادراک، کاربردی ندارد.  
بنابراین نظر باید گفت: حکمت نظری و حکمت عملی، دو شاخه از عقل نظری  
بوده و هر دو از «عقل نظری» سرچشمه می گیرند.

و به دیگر سخن: کار عقل نظری، ادراک است و هرگاه مُدرک در قلمرو عمل قرار  
نگیرد، حکمت نظری است و اگر در قلمرو کار و عمل انسان و اختیار و اراده او قرار گیرد،  
حکمت عملی خواهد بود، پس هر دو حکمت نظری و عملی، دو شاخه از عقل نظری است  
و عقل عملی مربوط به اجراء حکم جزئی است که ارتباط با جهان ادراک و نظر ندارد.  
این مطلب را صاحب محاکمات طبق نظریه خود با بیان زیبایی یادآور شده است  
که ترجمه آن را می نگاریم:

از آنجا که ادراک به دو قسم تقسیم می گردد:

۱ - ادراک اموری که مربوط به عمل نمی شود.

۲ - ادراک اموری که متعلق به عمل است.

از این جهت عقل نظری دارای دو وجهه می باشد از یک جهت اموری را  
ادراک می کند که مربوط به عمل نیست مانند آسمان و زمین و مبنای حکمت  
نظری بر همین قوه و جهت است و از جهت دیگر اموری را ادراک می کند که  
مربوط به عمل است مانند علم به حسن عدل و قبح ظلم و مبنای حکمت عملی  
بر همین قوه و جهت می باشد زیرا مرجع حکمت عملی هم ادراک و علم  
است.<sup>۵</sup>

• • •

.....  
۴ - جامع السعادات ج ۱ ص ۷۵.

۵ - مدرک سابق.

## نظریه دوم: عقل عملی مبدء ادراک است

نظریه معروف در میان فلاسفه این است: همان طور که حکمت به نظری و عملی تقسیم می گردد عقل به معنی مُدرک (نه به معنی مبدء تحریک) به عقل نظری و عملی تقسیم می شود و نقش عقل در هر دو، نقش ادراک است نه تحریک و تفاوت این دو عقل یعنی این دو ادراک، شبیه تفاوت حکمت نظری و حکمت عملی است. و به دیگر سخن اختلاف دو مُدرک از نظر قلمرو، همان طور که حکمت را بر دو نوع تقسیم می کند همچنین مُدرک را به دو نوع به نامهای عقل نظری و عملی تقسیم می نماید و این همان اصطلاح معروف میان فلاسفه است که نصوص برخی را یادآور می شویم:

### الف: سخنی از فارابی

پشتاز این نظریه، حکیم معروف اسلام و معلم دوم فلسفه است وی در این مورد چنین می گوید:

النظرية هي التي بها يحوز الانسان علمه وليس من شأنه ان يعمله انسان، والعملية هي التي يعرف بها ما شأنه ان يعمله الانسان بارادته<sup>۶</sup>.

قوة نظری قوه ای است که انسان به وسیله آن، آگاهیهای به دست می آورد که شأن این آگاهیها عمل به آنها نیست و قوه عملی، قوه ای است که بواسطه آن اموری را که در قلمرو عمل قرار می گیرند، مورد شناسائی قرار می دهد.

### ب: سخنی از ابن سینا

با اینکه شیخ الرئیس در تفسیر عقل عملی در کتابهای شفاء و نجات، نظریه نخست را برگزیده - مع الوصف - در کتاب اشارات سخنی دارد که موافق نظریه دوم است چنانکه می فرماید:

از جمله قوای نفس آن قوه ای است که به جهت تدبیر، بدن به آن احتیاج دارد

۶ - شرح منظومه ص ۳۱۰.

ونام مخصوص این قوه عقل عملی است و کار این قوه عبارت است از استنباط کردن امور که واجب است انسان آنها را به صورت جزئی و مشخص به کار بندد تا به اغراض اختیاری خود نائل گردد...<sup>۷</sup>

### ج: سخنی از محقق طوسی

کلام محقق طوسی در شرح اشارات قدری مبهم است از آغاز کلام، نظریه نخست ظاهر می شود و آخر کلام او با نظریه دوم هماهنگ است، لکن کلامی در منطق تجرید (جوهرالنضید) دارد که موافق با نظریه دوم است.

وی در بحث مربوط به قیاس جدلی می گوید:

مبادی جدل که مجیب (یکی از دو طرف جدل) به کار می برد قضایای مشهوره می باشد و یکی از اقسام این مشهورات، آن مشهوراتی است که جمهوری یعنی عامه مردم به حسب عقل عملی خود به آنها رأی می دهند و آنها را می ستایند و اینها را آراء محموده نیز می گویند مانند قضیه «عدل نیکو است»<sup>۸</sup>

### د: سخنی از حکیم سبزواری

در جواشی شرح منظومه خود می نویسد:

شان عقل نظری و عقل عملی، تعقل و ادراک است لکن عقل نظری، اموری را تعقل می کند که هدف، علم به آنها است و تعلق به عمل ندارد مانند علم به موجودیت خالق و وحدانیت او و اینکه صفات او عین ذات او می باشد... و عقل عملی اموری را ادراک می کند که مربوط به چگونگی عمل انسان است مانند اینکه می گوئیم: «توکل به خدا نیکو است»، «صبر و پایداری پسندیده است»، «نماز واجب است»، «قیام و عبادت در شب مستحب است»... سپس اضافه می کند که عقل عملی همان عقلی است که در روایت از آن ستایش شده است: العقل ما عبد به الرحمن واكتسب به الجنان (عقل چیزی

۷- شرح اشارات ج ۲ ص ۳۵۲.

۸- جوهر النضید ص ۱۹۹.

۹- کافی، کتاب العقل والجهل ج ۱ ص ۱۱.

است که انسان به واسطه آن خدا را پرستش کرده و به بهشت رهنمون می گردد) و این همان عقلی است که در علم اخلاق از آن یاد می شود. آنگاه چنین نتیجه می گیرد:

پس این دو عقل (نظری و عملی) دو قوه متباین از هم نیستند و این طور نیست که دو شیئی مستقل به نفس انسان ضمیمه شده باشد و کاریکی تعقل و ادراک باشد و کار دیگری فقط تحریک قوی بوده و هیچ گونه ادراکی نداشته باشد و بلکه دو جهت از یک حقیقت یعنی نفس ناطقه می باشند<sup>۱۰</sup>

محقق اصفهانی و تلمیذ وی مرحوم مظفر نیز همین نظریه را برگزیده اند<sup>۱۱</sup> و اصطلاح رائج میان اهل نظر همین معنای اخیر است.

### نتیجه بحث

غرض از نقل اقوال صاحب نظران در این بحث این است که خواننده گرامی از نزدیک با دیدگاه های این بزرگان در مورد این اصطلاح آشنا گردد تا بصیرت بیشتری به موضوع بحث به دست آید، در نتیجه می گوئیم:

اگر نظریه نخست را پذیرفتیم تفاوت میان عقل نظری و عقل عملی، یک تفاوت جوهری خواهد بود زیرا عقل نظری از مقوله ادراک است و عقل عملی از مقوله فعل و تحریک و اگر نظریه دوم را برگزیدیم، تفاوت میان دو عقل، امری اعتباری بوده و اختلاف به اعتبار مُدْرک خواهد بود لکن مُدْرک یک حقیقت بیش ندارد و آن قوه عاقله است که کارش ادراک و استنباط است و در نتیجه منظور از کلمه عقل در عنوان مسأله حسن و قبح عقلی، عقل عملی است، نه عقل نظری.

و ما در این بحث از نظریه دوم پیروی کرده و اصطلاح رائج را بکار می گیریم.

### تذکره دو مطلب

۱ - مرحوم مظفر نویسنده اصول الفقه، نظریه محقق تراقی را به باد انتقاد گرفته و می گوید: «تراقی عقل عملی را به عنوان مبده تحریک معرفی کرده است و این خروج

۱۰ - شرح منظومه ص ۳۰۵.

۱۱ - نهاية الدراية ج ۲ ص ۱۲۴ و اصول الفقه ج ۱ ص ۲۲۲.



از اصطلاح رائج است» از آنجا که نراقی سخن خود را پس از نقل عبارت شیخ در اشارات (که مطابق نظریه مشهور «عقل عملی» را تفسیر کرده است و برخلاف گفتار «شفاء» و «نجات» سخن گفته است) آورده و سخن خود را به عنوان اشکال بر کلام شیخ مطرح کرده است، مظفر به ایشان خرده گرفته و می گوید: «نصیحت کسی (شیخ الرئیس) که خود استاد فن است روا نمی باشد»، سپس اضافه می کند که: «گویا نراقی تصمیم گیری و اراده عمل را، عقل عملی نامیده اند و معلوم است که اطلاق عنوان عقل بر اراده، وضع یک اصطلاح جدید می باشد»<sup>۱۲</sup>.

مرحوم مظفر از وجود دو نظر آگاه نبوده و—لذا— نظریه نراقی را مورد انتقاد قرار داده است، در حالی که خود شیخ الرئیس در کتاب شفاء و نجات، تصریح نموده است که عقل عملی مبدء تحریک است و وظیفه آن ادراک نیست و اصولاً اطلاق کلمه عقل بر آن از باب اشتراک لفظی است، یعنی سنخ عقل عملی، سنخ عمل است نه تعقل و ادراک، حالا آیا نظریه شیخ در کتاب شفاء و نجات صحیح است یا نظریه وی در کتاب اشارات؟ این بحث دیگری است و در هر حال، نراقی اصطلاح جدیدی وضع نکرده است.

۲— مؤلف کاوشهای عقل عملی در صفحات ۲۰۲ الی ۲۰۴، سخن قطب الدین رازی را آورده و بخشی از سخنان او را پذیرفته و بخش دیگر آن را اشتباه بزرگ نامیده است و مقصود از اشتباه بزرگ، تفسیر عقل عملی به مبدء تحریک است.

در اینجا یادآور می شویم: هر چند ما با اصطلاح قطب الدین رازی که به دنبال اصطلاح شیخ در طبیعیات شفاء آمده است، موافق نیستیم ولی در عین حال سخن قطب الدین، نظریه ای است در مقابل نظریه معروف و گویا مؤلف کاوشهای عقل عملی از وجود اصطلاح غیر معروف آگاه نبوده و لذا سخن صاحب محاکمات را اشتباه بزرگ نامیده و بعداً به توجیه آن پرداخته است.

## □ ۲— حسن وقیح عقلی از یقینیات است نه از مشهورات

از مطالب مهمی که باید مورد بررسی قرار گیرد این است که آیا قضایائی چون «عدالت نیکو است»، «ظلم ناروا است»، «تصرف در مال دیگران به صورت غضب و سرقت قبیح است»، «وفای به پیمان پسندیده است»، «خیانت در امانت نکوهیده و ناروا است» و امثال آنها، که همگی از شاخه های حسن وقیح عقلی می باشند، داخل در

.....  
۱۲— اصول الفقه ج ۱ ص ۲۲۳— ۲۲۲.

قضایای یقینی است یا اینکه از قضایای مشهوره محض است که پشتوانه‌ای غیر از شهرت و تطابق آراء عقلاء ندارند؟

در عنوان این بحث، قضایای یقینی، نقطه‌مقابل قضایای مشهوره قرار گرفته است و شاید از نظر اهل منطق این تقابل صحیح نباشد زیرا قضایای مشهوره در نظر این گروه قضایائی را می‌گویند که مورد پذیرش عموم باشد، خواه بدیهی باشد خواه نظری، یقینی باشد یا غیر یقینی، بنابراین رو در رو قراردادن قضایای یقینی با مشهوری با توجه به این اصطلاح در مشهوری، صحیح نیست.

ولی با توجه به این اصطلاح، انگیزه این تقابل چیز دیگری است و آن اینکه: قائلان به مشهوری بودن «حسن عدل» و «قبح ظلم» تصریح می‌کنند که این مفاهیم از قبیل قضایای مشهوره غیر یقینی است که پایگاهی جز پذیرش عموم مردم ندارد بگونه‌ای که اگر پذیرش عموم را از دست این نوع از قضایا بگیریم، هرگز با این قضایا در بحث جدل نمی‌توان سخن گفت و فاقد ارزش استدلالی می‌باشند و لذا پیوسته این نوع قضایا را قضایای آراء محموده و تأدیبات صلاحیه، می‌خوانند و با توجه به این جهت، تقابل صحیح خواهد بود.

### ابن سینا و پیروان او این قضایا را از مشهورات می‌دانند نه از یقینیات

بسیاری از صاحب نظران و بزرگان فن منطق و فلسفه چون ابوعلی سینا، خواجه نصیرالدین طوسی، قطب‌الدین رازی و صاحب البصائر النصیریة (عمرین سهلان الساوی) و محقق اصفهانی برآنند که این قضایا از مشهورات است نه از یقینات.

در اینجا لازم است ابتداءً توضیحی راجع به قضایای مشهوره بدهیم، آنگاه به عنوان نمونه عبارت شیخ‌الرئیس را که استاد بی‌دلیل این فن است، نقل کرده و مدرک نظریه دیگر صاحب نظرانی را که از آنها یاد کردیم، ذکر کنیم تا علاقمندان، خود به مدارک آنها مراجعه نمایند.

در منطق، قیاس را از نظر ماده (واقعیت صغری، کبری) به پنج قسم تقسیم می‌کنند:

- ۱- قیاس برهانی.
- ۲- قیاس جدلی.
- ۳- قیاس خطابی.
- ۴- قیاس شعری.
- ۵- قیاس مغالطی.

### مقدمات قیاس برهانی:

مقدماتی که قیاس برهانی از آنها تشکیل می‌شود، قضایای یقینی است و قضایای یقینی، گاهی نظری و گاهی بدیهی می‌باشند و قیاس برهانی باید از یقینیات بدیهی، تشکیل گردد و اگر از یقینیات نظری تشکیل شود باید به بدیهیات منتهی گردد. یقینیات بدیهی را به شش قسم تقسیم کرده‌اند:

- ۱ - اولیات.
- ۲ - مشاهدات (حسیات و وجدانیات).
- ۳ - تجربیات.
- ۴ - حدسیات.
- ۵ - متواترات.
- ۶ - فطریات.

### مقدمات قیاس جدلی:

مقدماتی که قیاس جدلی از آنها تشکیل می‌شود قضایای مشهوره و مسلمه می‌باشند.

قضایای مسلمه قضایایی را گویند که طرف مجادله (خصم) آن را می‌پذیرد و فرد مجادل آن را مقدمه قیاس قرار داده و خصم خود را محکوم می‌کند.

قضایای مشهوره، قضایایی را گویند که مورد قبول عموم افراد و یا عده‌ای می‌باشد و چون شهرت یافتن یک قضیه علتی دارد اهل منطق قضایای مشهوره را به حسب اسباب شهرت، به اقسام زیر تقسیم کرده‌اند:

۱ - واجب القبول و مراد از آن قضایای یقینی اولیه است مانند: «کل از جزء خود بزرگتر است»<sup>۱۳</sup>.

۲ - آراء محموده یعنی آرائی که مورد پسند همه طوائف بشر باشد مانند «حسن عدالت» و «قیح ستمگری».

۳ - انفعالیات.

.....

۱۳ - شمارش قضایای یقینی از مبادی قیاس جدل مانع از آن نیست که از مبادی قیاس برهان نیز باشد، زیرا مبادی قیاس جدل اعم از برهانی و غیربرهانی (آراء محموده) است.

۴ - خلییات.

۵ - عادیات.

۶ - استقرائیات<sup>۱۴</sup>.

شیخ الرئیس مسأله «حسن عدل» و «قبح ظلم» را از قبیل قسم دوم که غیر یقینی است می داند. شیخ الرئیس در کتاب النجاة چنین آورده است:

واما الذایعات فهی مقدمات وآراء مشهورة محمودة اوجب التصدیق بها اما شهادة الكل مثل «ان العدل جمیل» و اما شهادة الاكثر و اما شهادة العلماء او شهادة اكثرهم او الافاضل منهم فیما لا یخالف فیة الجمهور و لیست الذایعات من جهة ماهی هی مما یقع التصدیق بها من الفطرة فان ما كان من الذایعات لیس باولئى عقلی، فانها غیر فطریة، ولكنها مقررة عند النفس، لان العادة تستمر علیها منذ الصبا، و بمادعا الیها محبة التسالم و الاصلاح المضطر الیها الانسان، او شیئی من الاخلاق الانسانیة مثل الحیاء و الاستئناس او سنن قدیمة بقیت ولم تنسخ، او الاستقراء الكثیر.

و اذا اردت ان تعرف الفرق بین الذائع و الفطری فاعرض قولك «العدل جمیل» و «الكذب قبیح» علی الفطرة التی عرفنا حالها قبل هذا الفصل و تكلف الشك فیها تجد الشك متایا فیها و غیر متای فی «ان الكل اعظم من الجزء» و هو حق اولی<sup>۱۵</sup>.

اما شایعات، مقدمات و آراء مشهوره و محمودة ای هستند که علت تصدیق به آنها یا شهادت همه طوائف بشر است مثل «عدل نیکو است» و یا شهادت اکثر مردم و یا شهادت و پذیرش علماء و یا اکثر علماء و یا برجستگان آنها در مواردی که نظر علماء، مخالف جمهور مردم نباشد و هرگز این قضایای مشهوره از فطریات نیست<sup>۱۶</sup>. زیرا قضایای مشهوره از اولیات عقلیه نمی باشد بلکه علت تصدیق آنها و سبب اینکه در نفس انسان استقرار دارند یا به جهت این است که انسان از کودکی به آنها عادت کرده است، و ممکن است به جهت مصلحت اندیشی

۱۴ - جهت اطلاع بیشتر در این باره به منطق اشارات و جوهر التفسیر مراجعه فرمائید.

۱۵ - نجات، بخش منطق ص ۶۳ و نیز مراجعه شود به اشارات ج ۱ ص ۲۱۳ - ۲۲۰ و جوهر التفسیر ص ۱۹۸ و البصائر التصیریة فی المنطق ص ۱۴۲ و نهاية الدرایة ج ۲ ص ۸ و ص ۱۲۴.

۱۶ - شیخ الرئیس در قضایای فطری اصطلاحی دارد که بعداً خواهد آمد، و اصطلاح ایشان در فطریات همان اصطلاح منطقیها است که بر اولیات تطبیق می کند.

انسان باشد و یا برخی از خصلت‌های نفسانی، چون حیاء و انس و الفت به دیگران موجب تصدیق آن است و یا اینکه آن قضیه مشهوره از آداب و رسوم گذشتگان است (و یا دستورات دینی مذاهب گذشته است) که نسخ نگردیده و بالاخره ممکن است سبب تصدیق آن، استقراء بسیار باشد.

و اگر شما خواسته باشید فرق میان قضیه مشهوره و فطری (بدیهی عقلی) را به دست آورید پس دو قضیه «عدل نیکو است» و «دروغ قبیح است» را بر فطرت، عرضه نمائید و تصمیم بگیرید که در آن شک کنید خواهید دید که شک در آن راه می‌یابد در حالی که اگر این کار را در مورد قضیه «کل از جزء خود بزرگتر است» انجام دهید می‌بینید که شک در آن راه نمی‌یابد.

**محقق طوسی (ره)** در شرح اشارات یادآور میشود که:

ملاک صدق و کذب در قضایای مشهوره، مطابقت و عدم مطابقت با واقع تکوینی نیست (بخلاف قضایای ضروریه یقینیه) بلکه ملاک درستی و نادرستی آنها، موافق بودن و یا موافق نبودن با آراء عقلاء می‌باشد و در منطق تجرید، تصریح می‌نماید که قضایای مشهوره از جمله آراء محموده مثل «العدل حسن» در مقابل بدیهیات عقل نظری می‌باشند (بدیهیات عقل نظری همان قضایای شگانه است که سابقاً ذکر نمودیم) و بنابراین نباید قضایای حسن و قبح عقلی را داخل در اولیات و یا وجدانیات و یا فطریات دانست.

البته در کلمات شیخ یک دلیل بر این مطلب اقامه شده است که خواهجه نیز در شرح اشارات آن را تأیید نموده است و آن همان سخنی است که از کتاب نجات نقل کردیم و ما بعداً به نقد آن می‌پردازیم ولی چون شیخ از کلمه فطرت، معنای خاصی را - غیر آنچه در قرآن و احادیث از آن اراده شده - اراده کرده و قبلاً آن را نیز توضیح داده است، بهتر است کلام وی را در این مورد نیز نقل کنیم.

### ملاک معارف فطری از نظر ابن سینا



ابن سینا در کتاب نجات گوید:

ومعنى الفطرة ان يتوهم الانسان نفسه حصل فى الدنيا دفعة وهو بالغ عاقل لكنه لم يسمع رأياً ولم يمتد مذها ولم يعاشر امة ولم يعرف سياسة لكنه شاهد المحسوسات واخذ منها الخيالات ثم يعرض على ذهنه شيئاً ويتشكك فيه، فان

امکنه الشک فالفطرة لا تشهد به وان لم یمكنه الشک فهوما توجه الفطرة ۱۷ .  
و معنای فطرت این است که انسانی خود را فرض کند که به طور ناگهانی به  
دنیا آمده در حالی که بالغ و عاقل و اندیشه دار است ولیکن هیچ نظریه ای را  
نشنیده و معتقد به هیچ مذهبی نیست و با هیچ امت و جمعیتی معاشرت نکرده  
است و با هیچ سیاست و تدبیری هم آشنائی ندارد ولی محسوسات را مشاهده  
کرده است و از آنها مفاهیمی در خیال خود به دست می آورد و مطالب را به  
ذهن خود عرضه می نماید و سعی می کند که در آن شک و تردید نماید پس  
اگر آن مطلب قابل شک می باشد فطری نیست و اگر قابل شک نباشد امری  
است فطری.

### نقد و ارزیابی این نظریه

اگر چه ابن سینا و پیروان او چون خواجه نصیرالدین و صاحب محاکمات این نظریه  
را در کتب منطقی خود مطرح کرده اند (نه در بحثهای مربوط به حکمت عملی و اخلاق)  
لکن بعضی از محققین مانند شیخ محمد حسین اصفهانی و تلمیذ وی مرحوم مظفر در  
کتابهای اصولی خویش، همان مطالب را در مسأله حسن و قبح عقلی آورده اند. لازم است  
مقداری در اطراف آن بحث و گفتگو نمائیم:

در نقد این نظریه دو مطلب را یادآور می شویم:

۱ - مقیاسی که ابن سینا برای فطری بودن بیان کرده است با قضایای حسن و قبح  
تطبیق می کند زیرا: اگر خود را آن گونه که ابن سینا می گوید در نظر آوریم آنگاه مفهوم  
عدل و ظلم و وفای به عهد و پیمان شکنی را با دو مفهوم حسن (زیبائی) و قبح (زشتی) در  
نظر بگیریم و درست مطالعه کنیم از درون می یابیم که عدالت و وفای به عهد نیکو است و  
فاعل آن شایسته مدح و ستایش است و ظلم و پیمان شکنی زشت و ناپسند است و فاعل آن  
سزاوار نکوهش می باشد (در زمینه این مطلب در مقدمه بعدی بحث بیشتری خواهیم کرد.)

۲ - اشکال دیگری که بر این نظریه متوجه است این است که اگر قضایای حسن و  
قبح عقلی، از مشهورات باشد و قضایای مشهوره نیز چنانکه گذشت پشتوانه ای از واقعیت  
تکوینی ندارد و نمی توان آنها را از مبادی برهان قرارداد بلکه از مبادی و مقدمات جدل  
می باشند در این صورت باید ملتزم شویم که زشتی ظلم و نیکوئی و حسن عدالت در افعال،  
امر برهانی نمی باشد و حال آنکه هدف اصلی از طرح بحث حسن و قبح در علم کلام

.....  
۱۷ - نجات قسم منطق ص ۶۲.

اثبات این مطلب است که از خدای حکیم، افعال قبیح صادر نمی شود و از صفات متعالیه خداوندی صفت عدل است و معلوم است که عدل از صفات فعل خدا است، آیا می توان پذیرفت که اعتقاد به عدل خداوند عقیده ای است جدلی و نه برهانی؟

### کلامی از محقق لاهیجی

صاحب کتاب شوارق الافهام تلمیذ معروف صدرالمثالیهین شیرازی در کتاب ارزشمند خود سرمایه ایمان، کلامی واقع بینانه دارد که به نظر ما سخن درست در این مساله همین کلام محققانه است.

می گوید: بدان که حق، مذهب اول (عدلیه) است چه حسن بعضی از افعال ضروری است، مانند عدل و صدق و همچنین قبح بعضی مانند ظلم و کذب و عقل در این دو حکم، محتاج شرع نیست. آنگاه متوجه دو اشکال می گردد و می گوید: عمده در تصحیح مذهب عدل، دفع آنها است. و پس از طرح اشکال اول و پاسخ به آن، اشکال دوم را چنین مطرح کرده و می گوید:

«العدل حسن» و «الظلم قبیح» را حکماء از مقبولات عامه و ماده قیاس جدلی می دانند و اتفاق را در آن بنا بر مصلحت عامه و مفسده عامه است، در این صورت، دعوی ضرورت که در یقینیات، ماده برهانش در آن مسموع نباشد، و اتفاق جمهور عقلاء بر آن، دلالت نمی کند.

و در پاسخ می گویند:

ضروری بودن دو حکم مذکور و عدم توقف آن به نظر و فکر، در ظهور به مرتبه ای است که انکار آن مکابره محض است و قابل جواب نیست... و قبول عموم عقلاء آن قضایا را به سبب ضروری بودن است، چه هر کس رجوع کند به خود، داند که با قطع نظر از اعتبار مصلحت و مفسده، حاکم به احکام مذکوره است، لهذا احکام مذکوره از جماعتی که عارف به مصالح و مفسد نباشند، یا غافل از آن باشند نیز لامحاله صادر می شود... و اعتبار مصلحت و مفسده در احکام مذکوره، منافی ضرورت نتواند بود، چه تواند بود که قضیه واحده از جهتی داخل یقینیات باشد و از جهت دیگر داخل مقبولات (مشهورات) و مثل این مقدمه را در برهان و جدل هر دو، اعتبار توان کرد، در هر کدام به جهتی.<sup>۱۸</sup>

.....  
۱۸ - سرمایه ایمان ص ۶۰ - ۶۲.

## سخن حکیم سبزواری:

پس از محقق لاهیجی، حکیم سبزواری نیز همین نظریه را برگزیده است و چون مطالب ایشان در این قسمت نیز، مطالبی است که از لاهیجی بیان کردیم از نقل سخنان ایشان خودداری می‌کنیم، علاقمندان می‌توانند به «شرح الاسماء الحسنی» ص ۱۰۷ مراجعه نمایند.<sup>۱۹</sup>

### توضیح کلام این دو حکیم الهی

اگر خواننده محترم به خاطر داشته باشند در آغاز بحث گفتیم که یکی از اسباب شهرت قضایای مشهوره این است که آن قضیه، واجب القبول باشد یعنی حکم به آن، ضروری و بدیهی باشد در این صورت همه کسانی که تصور درستی از آن قضیه دارند و از حواس و ذهن سالمی برخوردارند آن را تصدیق می‌کنند و در نتیجه آن قضیه شهرت پیدا می‌کند و از قضایائی بشمار می‌رود که باصطلاح اهل منطق «بعم الاعتراف به» می‌باشد. معمولاً در کتابهای منطقی برای این نحو از قضایا، با قضیه «الکل اعظم من الجزء» تمثیل می‌آورند، این قضیه از یقینات بدیهیه (اولیات) است و در عین حال، مشهوره هم می‌باشد و در نتیجه هم مورد استفاده در قیاس برهانی است و هم کاربرد جدلی دارد، در برهان، به اعتبار اینکه مطابق نفس الامر و واقعیت تکوینی است و در جدل به اعتبار اینکه مورد قبول عموم عقلاء است.

اکنون می‌گوییم: چه اشکالی دارد که قضیه «العدل حسن والظلم قبیح» هم از همین قبیل باشد، یعنی هم یقینی و هم مشهوری، زیرا بدون شک این دو قضیه دارای مطابق نفس الامری تکوینی می‌باشند خواه ما ملاک حکم عقل را در تصدیق این دو قضیه، کشش باطنی و ندای برخاسته از فطرت و بُعد ملکوتی وجود انسان بدانیم و یا رعایت مصالح و مفاسد نوعی و اجتماعی بشر، زیرا اینکه ما در اعماق وجود خویش عدل را زیبا و نیکو و ظلم را زشت و نکوهیده می‌دانیم، یک واقعیت عینی است، چنانکه دخالت و تأثیر عدل و ظلم در بقا و دوام نظام اجتماعی یا اختلال و ویرانی آن قانونی است ثابت و لایتغیر، بالعدل قامت السموات والارض.

### اصطلاح دیگری در معنی مشهورات:

قضایای مشهوره را منحصر به قضایائی بدانیم که علت قبولی آن در فن جدل، شهرت آن باشد و قضایای یقینی بدیهی با تمام اقسام ششگانه اش از تحت قضایای مشهوری

۱۹ - محقق اصفهانی کلام سبزواری را درج ۲ نه‌ایة الدرایة ص ۱۲۴ نقل کرده هر چند مورد اشکال قرار داده است.



بیرون باشد و بر این نظر، سه شاهد گویا داریم:

۱ - شیخ الرئیس در اشارات، هنگام بحث از ذائعات (مشهورات)، فطریات منطق را که قسمتی از بدیهیات است نقطه مقابل آن قرار داده و برای هر دو آن میزانی تعیین کرده و این حاکی از این است که مشهورات، مسائل بدیهی یقینی را در بر نمی گیرد.<sup>۲۰</sup>

۲ - محقق طوسی در جوهر النضید هنگام بحث از قضایای مشهوره چنین می فرماید:

المشهورات الحقیقیة اما مطلقة یراها الجمهور ویحدها بحسب العقل العملی  
کقولنا «العدل حسن» ویسمى آراء محمودة... وبالجملة بحسب شیئی غیر  
بدیهیة العقل النظری.<sup>۲۱</sup>

مشهورات حقیقی قضایائی است که نوع مردم پذیرای آنها بوده و عقل عملی، آن را ستایش می کند مثل اینکه بگوئیم: «عدل زیبا است» و آن را آراء محموده (اندیشه های پسندیده) می خوانند سپس می گوید: قضایای مشهوره آن قضایائی است که غیر از بدیهیات عقل نظری است.

همین طور که ملاحظه می کنید وی بدیهیات عقل نظری را از قضایای مشهوره خارج می سازد.

۳ - محقق طوسی برای جداسازی قضایای مشهوره از غیر مشهور، ملاکی را یادآور شده است و آن اینکه: ملاک صدق و کذب در قضایای یقینی بدیهی، مطابقت قضیه با واقعیت خارج از آن است در حالی که میزان صدق و کذب در قضایای مشهوره، مطابقت با آراء عمومی است (نه با واقعیت).

این ملاک می رساند که: که آن رشته از قضایای یقینی بدیهی که در خارج، واقعیت عینی دارند خواه شهرت با آنها همراه باشد یا نباشد در اصطلاح، جزء قضایای مشهوری نیست و قضایای مشهوری منحصر به آن رشته از قضایا است که واقعیت آن در شهرت خلاصه می شود و ملاک صدق و کذب آن، تطابق آراء است خواه واقعیتی داشته باشد خواه نداشته باشد.<sup>۲۲</sup>

در هر حال خواه، مشهورات اعم از قضایای یقینی و غیر یقینی باشد و یا مخصوص قضایای غیر یقینی باشد، شمارش حسن و قبح عقلی از قضایای غیر یقینی و به اصطلاح،

.....  
۲۰ - اشارات ج ۱ ص ۲۲۰.

۲۱ - جوهر النضید ص ۱۹۸.

۲۲ - اشارات ج ۱ ص ۱۲۱.

آراء محموده و صلاحيات تأديبيه، اشتباهى است كه دامن اين بزرگان را گرفته است، در حالى كه اين قضاياء جزء قضاياء يقينى و بديهى و به اصطلاح قضاياء خودمعيار حكمت عملى است و توضيح بيشتر اين قسمت را در مقدمه بعدى مى خوانيد.

ادامه دارد



بقية از صفحه ۱۲۸

ب - محمد بن يعقوب عن علي بن ابراهيم عن ابيه عن ابن فضال عن علي بن عقبة عن موسى بن اكيلى التيمري عن ابن ابي يعفور عن ابي عبد الله عليه السلام قال: اذا رضى صاحب الحق يمين المنكر لحقه فاستحلفه، محلف ان لا حق له قبله ذهب اليمين بحق المدعى فلا دعوى له، قلت له، وان كانت عليه بيعة عادلة، قال نعم وان اقام بعدها استحلفه بالله حسين قسامة ما كان له وكانت اليمين قد ابطلت كل ما ادعاه قبله مما قد استحلفه عليه.<sup>۱</sup>

ج - محمد بن يعقوب الكليني عن علي بن ابراهيم عن ابيه عن ابن فضال عن داود بن ابي يزيد العطار عن بعض رجاله عن ابي عبد الله (ع) في رجل كانت له امرأة فجاء رجل بشهودان هذه المرأة، امرأة فلان وجاء اخران فشهدوا انها امرأة فلان فاعتدل الشهود و عدلوا فقال: يقرع بينهم فن خرج سهمه فهو الحق وهو اولي بها.<sup>۲</sup>

حيث نفي الحق من طرف لم يخرج القرعة باسمه فقيام القرعة عند الحاكم ثبت حق من خرج سهمه و سقط حق من لم يخرج سهمه، فلا يبقى خصومة حتى يمكن الترافع و غير ذلك من الروايات فراجع.

۴- الروايات المشعرة باختصاص امكان تغيير الحكم بالغائب:

وهي كرواية محمد بن الحسن باسناده عن ابي القاسم جعفر بن محمد عن جعفر بن محمد بن ابراهيم عن عبد الله بن نهيك عن ابن ابي عمير عن جيل بن دراج عن جماعة من اصحابنا عنها عليها السلام قال: الغائب يقضى عليه اذا قامت عليه البيعة وبيع ماله و يقضى عنه دينه وهو غائب ويكون الغائب على حجة اذا قدم، قال ولا يدفع المال الى الذي اقام البيعة الا بكفلاء<sup>۱</sup> فان المستفاد منها ان الحكم الصادر على الغائب لا يكون منجزاً قطعياً بل الغائب على حجة فيمكن في حقه تغيير الحكم و هي مشعرة بسبب اختصاص هذا الامكان بالغائب على ان الحكم في غير مورد الغائب ليس كذلك بل هو نافذ و فاصل مطلقاً.

ادامه دارد

۱- الوسائل، ج ۱۸، ص ۱۷۸، ح ۹/۱، من ابواب كيفية الحكم.  
 ۲- الوسائل، ج ۱۸، ص ۱۸۴، ح ۱۲/۸، من ابواب كيفية الحكم.  
 ۱- الوسائل، ج ۱۸، ص ۲۱۶، ح ۲۶/۱، من ابواب كيفية الحكم.